

**PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
KÁNONJOGI POSZTGRADUÁLIS INTÉZET**

A házasság színlelése

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Konzulens: Dr. Hársfai Katalin
Készítette: Gábor Elemér

**BUDAPEST
2011**

TARTALOM

BEVEZETÉS	4
I. A SZÍNLELÉS FOGALMA	8
1. SZÓELEMZÉS.....	8
2. TÖRTÉNETI HÁTTÉR.....	9
3. A SZÍNLELÉS A HATÁLYOS CODEX-BEN.....	16
II. A SZÍNLELÉS KÉT TÍPUSA	24
1. TELJES SZÍNLELÉS	24
1.1. KÖVETKEZTETÉSEK	32
2. RÉSZLEGES SZÍNLELÉS	35
2.1. A „BONUM CONIUGUM” KIZÁRÁSA	35
2.1.1. Házastársi szerelem és házastársi szeretet.....	48
2.1. 2. Következtetések	56
2.2. A „BONUM PROLIS” KIZÁRÁSA.....	60
2.2.1. A bonum prolis fogalma.....	60
2.2.1.1. A bonum prolis tágabb értelmezése.....	63
2.2.1.2. A gyermeknemzés kizárása az Új Codex szabályozásában	64
2.2.2. Az „ordinatio ad bonum prolis”-hoz kapcsolódó jogok-köteleességek, az ügynevezett „ius-officium ad actus naturales” és „ad procreationem”	66
2.2.2.1. A gyermekhez való alapvető jog.....	68
2.2.2.2. Teljes, azaz abszolút, örökös és részleges, azaz átmeneti vagy „ad tempus” kizárás	76
2.2.2.3. Ius et usus iuris.....	78
2.2.2.4. Matrimonium virgineum.....	80
2.2.2. 5. A gyermek nevelése	85

2.2.3. Következtetések	91
2.3. A „BONUM FIDEI” KIZÁRÁSA	96
2.3.1. A bonum fidei, mint egység	106
2.3.2. A bonum fidei, mint a házastársi hűség	108
2.3.2.1. A jog és annak gyakorlása közti distinkció a „bonum fidei” kizárásánál.....	114
2.3.3. Következtetések	118
2.4. A „BONUM SACRAMENTI” KIZÁRÁSA	120
2.4.1. A bonum sacramenti, mint szentségi méltóság	124
2.4.1.1. Azt akarni vagy tenni, ami az Egyháznak és Krisztusnak a szándéka	136
2.4.2. A bonum sacramenti, mint felbonthatatlanság	139
2.4.2.1. A „ius divertendi” fenntartása	154
2.4.2.2. A felbonthatatlanság feltételes kizárása.....	156
2.4.3. Következtetések	159
III. A SZÍNLELÉS BIZONYÍTÁSA	164
1. A POZITÍV AKARATI AKTUSSAL TÖRTÉNŐ KIZÁRÁS	164
2. AZ EGYES KIZÁRÁSOK BIZONYÍTÁSI SZEMPONTJAI.....	169
2.1. A TELJES SZÍNLELÉS BIZONYÍTÁSA	170
2.2. A BONUM CONIUGUM KIZÁRÁSÁNAK BIZONYÍTÁSA.....	171
2.3. A BONUM PROLIS KIZÁRÁSÁNAK BIZONYÍTÁSA	172
2.4. A BONUM FIDEI KIZÁRÁSÁNAK BIZONYÍTÁSA.....	173
2.5. A BONUM SACRAMENTI KIZÁRÁSÁNAK BIZONYÍTÁSA	174
IV. ÖSSZEFOGLALÁS	178
FELHASZNÁLT IRODALOM	197

BEVEZETÉS

Bár az Egyházi Törvénykönyvben nem találjuk meg a házasság definícióját, az 1055-1056. kánonok alapján elmondhatjuk, hogy a házasság egy férfi és egy nő egész életre szóló szövetsége, mely természetete szerint a házasfelek javára, valamint gyermekek nemzésére és nevelésére irányul. A megkereszteltek között létrejött házasság egyben szentség is.

Aki katolikus szertartás szerint köt házasságot, annak egyrészt ismernie kell a házasságról mindazt, amit az említett kánonok alapján most megfogalmazzunk, másrészt a házassági beleegyezés kinyilvánításakor „igen”-t kell mondjon az egész házasságra, illetve annak minden lényeges összetevőjére.

Ha figyelmesen elolvassuk az esküvői szertartás szövegét, és összehasonlítjuk a fenti meghatározással, könnyen felismerhetjük, hogy a szertartásba mindent belefoglaltak, ami házasságjogi szempontból a házasság lényegét érinti. Az esküvőn tehát a házasulandók „igen”-t mondanak egymásra, a gyermekek javára, a házasfelek javára, a hűség javára és a szentség javára. Ha valaki a szertartást csupán elmondja, de belső szándékai nem egyeznek meg azzal, amit kijelent, akkor színlel, vagy nem katolikus kánonjogi értelemben vett házasságot akar kötni.

Doktori értekezésem témájának megválasztásakor az a szempont vezérelt, hogy olyan házasságjogi témában kutassak, amely a joggyakorlatban gyakran előforduló téma, de magyar nyelvterületen még nem készült róla összefoglaló munka. Ilyen tárgykör *a házassági beleegyezés színlelése*.

Jelen disszertáció elkészítéséhez három fő célkitűzést jelölök meg:

- I. Röviden ismertetni a színlelés fogalmát, illetve a színlelésnek, mint önálló semmisségi címnek a kialakulását, teológiai és történeti hátterét.
 - II. Részletesen ismertetni a színlelés jelenségét a mai doktrína és joggyakorlat fényében, rámutatva a kánonjogászok közötti esetleges véleménykülönbségekre, s hozzáfűzve saját állásfoglalásomat.
 - III. Azok számára pedig, akik egy-egy konkrét esettel kívánnak foglalkozni, szeretném összesíteni azokat a szempontokat, melyeket a gyakorló kánonjogászok szerint a színlelési esetek bizonyításakor figyelembe kell venni.
- I. A fenti három szempont közül az I. pontban jelölt célkitűzésnek, azaz a színlelés *fogalmának* ismertetése, történeti hátterének, gyökerének feltárása elengedhetetlen fontosságú ahhoz, hogy erről a témáról beszélni tudjunk. Ezért hasznos lesz megismernünk a színlelés

kifejezésnek a jelentését. De ugyanolyan jelentősége van a kérdés teológiai és kánonjogtörténeti feltárásának is. Egyrészt azért, mert meglepő lenne az a tény, ha az Egyházban közel 19 évszázadon keresztül semmilyen állásfoglalás nem született volna a házasság színlelése, vagy ahhoz hasonló tényállásokra vonatkozóan. Másrészt azért szükséges a színlelés jelensége kialakulásának megvilágítása, mert csak egy ilyen háttér segítségével tudjuk mélyebben megérteni a szóban forgó kérdést.

II. A második célkitűzést, azaz a színlelés jelenségének a bemutatását, a dolgozat legfontosabb részeként, s így legrészletesebben tárgyalt fejezeteként jelölöm meg. A kánonjogászok megkülönböztetik a *teljes* és *részleges* színlelést, bár mindkét esetben érvénytelen házasságról van szó. Úgy gondolom, meg kell találni, és ki kell fejteni, hogy mi ennek a distinkciónak az oka.

A továbbiakban pedig minden színlelési esetre vonatkozóan meg kell fogalmazzuk, hogy mit értünk az adott kizáráson (színlelésen), s milyen kérdések merülnek fel azokkal kapcsolatban:

1. A *teljes színleléssel* kapcsolatban tisztáznunk kell, hogy mit jelent, s melyek azok a tipikus esetek, amikor ilyen tényállásról beszélhetünk. Ugyanakkor egyértelművé kell tegyük azokat az eseteket is, amikor nem beszélhetünk teljes színlelésről, annak ellenére, hogy bizonyos helyzetek úgy tűnhetnek, hogy a szóban forgó semmisségi eset forog fenn.

2. A *részleges színlelés* eseteit a házasfelek-, illetve a házasság javai, vagyis az úgynevezett „*bonum*”-ok köré csoportosítva fogom bemutatni:

a) A *bonum coniugum* – vagyis a házasfelek java – kizárására vonatkozóan választ kell kapjunk a következő kérdésekre: Miért különböztetjük meg ezt a *bonum*-ot a másik háromtól? Mi a tartalma? A házasság egyik lényeges eleméről vagy lényegi tulajdonságáról beszélünk-e, amikor a házasfelek javáról van szó? S végül: Azonosíthatjuk-e a házasfelek javát a házastársi szerelemmel? Illetve: Lehet-e oly mértékben kizárni a házastársi szerelmet, hogy az a *bonum coniugum* kizárásának tényállását valósítsa meg?

b) A *bonum prolis*, azaz a gyermek java kizárásával kapcsolatban mindenekelőtt tisztázni szeretném, hogy mit értünk az ilyen típusú részleges színlelés alatt, valamint azt, hogy ez a „*bonum*” a házasságnak lényeges eleme vagy pedig lényegi tulajdonsága? Azonban további érdekes kérdések is felmerülnek még a gyermek javával kapcsolatban:

A mai világban megfigyelhetjük, hogy úgy a civiljogban, mint a kánonjogban kihangsúlyozzák a gyermekhez való jogot, a családtervezés jogát, a gyermek nevelésének jogát-kötelességét. Kérdés, hogy azonos-e a két jogrend törvényi szabályozása ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban? S, ha nem azonos, akkor miben különböznek a civiljog és a

kánonjog normái e tekintetben? Ezen belül pedig kiemelten fontos, hogy megválaszoljuk a következőket: Lehet-e kánonjogilag érvényes házasságot kötni – akár fiatal, akár idős korban – gyermekvállalási szándék nélkül? Lehet-e bármi áron és bármilyen eszközzel elősegíteni vagy éppen megakadályozni a gyermek megfogadását, születését? Lehet-e elhalasztani a gyermekvállalást? S hogyan értékeljük azt az esetet, amikor valaki azt állítja, hogy ő „feltételesen” zárta ki a gyermeket?

A *bonum prolis* kizárásával kapcsolatban további kérdésekre is választ kell adjunk: Kizárja-e a gyermek javát az, aki úgynevezett „József-házasságban” vagy „szűzi házasságban” akar élni? Hogyan értékeljük kánonjogi szempontból az ilyen házasságot?

S végül a gyermek javával kapcsolatban felvetődik az a kérdés is, hogy aki katolikus házasságot akar kötni, abban meg kell-e legyen a gyermekek nevelésére irányuló szándék, s amennyiben igen, akkor melyek azok a nevelés tekintetében fontos kötelezettségek, melyeket vállalni kell?

c) A *bonum fidei*-nek, vagyis a hűség javának elutasítása, melyet az 1056. kánon a házasság *egysége (unitas)* kizárásának nevez, a házasság semmisségét eredményezi. Meg kell azonban fogalmaznunk, hogy mit foglal magába ez a *bonum*: az *unitas*-t, azaz a monogámiát? Tudniillik az említett kánon szerint erről van szó. Vagy a „*bonum fidei*” kifejezésből kiindulva a testi hűség megtartásának kötelezettségéről van szó? Esetleg mindkettőt értjük e kifejezés alatt?

Erre a „*bonum*”-ra vonatkozóan azt is meg kell határozzuk, hogy a házasságkötés pillanatában meglévő hűtlenségre irányuló szándéknak, vagy az azt követő tényleges hűtlenségnek van-e relevanciája az érvényesség szempontjából.

d) A *bonum sacramenti* alatt általában a felbonthatatlanságot értik a kánonjogászok. Azonban az 1056. kánon szerint a felbonthatatlanság a házasságnak egyik tulajdonsága, amelyet a keresztények esetében a házasságnak egy másik jellegzetessége, a szentségi jelleg különösen megerősít. Kérdés tehát, hogy aki elutasítja a *bonum sacramenti*-t, az mit zár ki: a felbonthatatlanságot, vagy a házasság szentségi méltóságát? Vagy – mivel a megkereszteltek között a házasság egyben szentség is – az illető kizárja az egész házasságot?

S így felmerül az a kérdés is, hogy lehet-e a szentségi szándék, illetve hit nélkül érvényes házasságot kötni. Nem mellékes az a kérdés sem, hogy van-e olyan házasság, amelyet még a Római Pápa sem bonthat fel? Tudniillik az ő „*potestas vicaria*”-ja több, mint emberi hatalom. Ennél fogva elvileg felbonthatna bármilyen házasságot.

Utóbbi időben ebben a témakörben egy új semmisségi percím javaslata került a gyakorló kánonjogászok elé: „*a felbonthatatlanság feltételes kizárása*”. Kérdés tehát, hogy új semmisségi cím kialakulása van-e folyamatban vagy sem.

Amint látjuk, a házassági beleegyezés színlelésének témája számtalan kérdést állít elénk. A jeles teológusok, a neves és tekintélyes kánonjogászok tanításának és véleményének figyelembevételével, s nem utolsósorban a Lélek igazságát keresve próbálok mindezekre válaszokat találni, s azokat a házasságjog iránt érdeklődőkkel megosztani.

III. A színlelés eseteinek fejtegetéseiben sok gyakorló kánonjogász leírja tapasztalatait, egy-egy konkrét ügy tárgyalása utáni észrevételeit. Azok számára, akik lelkipásztorként vagy egyházi bíróság tagjaként konkrét színlelési ügyben közreműködnek, fontosnak tartom összegezni azokat a bizonyítási szempontokat, amelyek hozzásegítenek bennünket az igazság feltárásához.

Tisztelettel mondok köszönetet Dr. Hársfai Katalin Eljárásjogi tanszékvezető egyetemi tanár konzulensemnek, aki a dolgozat megírása alatt mindvégig készségesen irányította, és tanácsaival, útmutatásaival segítette munkámat.

Köszönetemet fejezem ki továbbá Bánki Vera műfordítónak, aki az olasz nyelvű cikkek fordításában mindig készségesen segített, valamint Berthóty László tanár úrnak, aki a latin nyelvű források megértéséhez nyújtott segítséget.

I. A SZÍNLELÉS FOGALMA

1. SZÓELEMZÉS

A színlelés vagy szimulálás a magyar nyelvben azt jelenti, hogy valaki tetteti magát valaminek vagy valamilyennek, illetve, hogy eljátszik egy szerepet. A múlt században, különösen a 19. században, arra az emberre mondták, hogy színlel, aki valamilyen betegséget, fogyatékoságot tettetett, szimulált.¹

A szimulálás szó a latin *simulatio*-ból ered, mely magába foglal minden olyan magatartást, amelyben tettetés, színlelés, szemfényvesztés, képmutatás történik.²

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a magyar „*színlelés*” kifejezést sem, amely a „*színes*” szóból ered. A 18. században, ha valakire ezt a jelzőt használták, akkor arra utaltak vele, hogy az illető szavaiban tettetés, csalfaság, hívság van, mert az új, színes világnak a barátja, és szavai nem fehéren-feketén fedik azt, amit mond.³ Az Egyházi Törvénykönyv csak az 1379. kánonban használja a „*színlel*” kifejezést, de a kánonjogászok minden olyan szentség-kiszolgáltatást színlelésnek – s így jogilag érvénytelen cselekedetnek – minősítenek, melyben a cselekményt végzőnek nincs hatalma, engedélye, akarata a szentséget kiszolgáltatni, mégis úgy tesz, mintha lenne. Ilyen például a bűntárs feloldozása, gyónás színlelése, szentmise vagy bármely szentség kiszolgáltatásának színlelése^{4,5} A kánoni házasságjogban a színlelést – melyet az 1101. kánon 2. §-a csak kizárásnak nevez – sokszor mondják *consensus fictus*-nak vagy *consensus simulatus*-nak is, mert az, aki a konszenzus szavait kimondja, az a személy vagy magát a szerződést nem akarja, vagy nem akarja magát elkötelezni, vagy teljesíteni nem akarja azt, amit mond. Ellentét van a külső megnyilvánulás és a lélek belső szándéka között.⁶ Az akarat külső kifejezése meg szokott egyezni a belső szándékkal, azonban a kettő között elképzelhető bizonyos feszültség, illetve ellentét is. Az

¹ JUHÁSZ, J. – SZÓKE, I. – O. NAGY, G. – KOVALOVSKY, M., (Szerk.) *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Budapest 1999, 1292.

² FINÁLY, H., *A latin nyelv szótára*, Budapest 1884, 1829.

³ JUHÁSZ, J. – SZÓKE, I. – O. NAGY, G. – KOVALOVSKY, M. (Szerk.) *Magyar Értelmező Kéziszótár*, 1292.

⁴ 1378-1379. kk.

⁵ WERCKMEISTER, J., *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1993, 190.

⁶ „*Ille qui dum verba profert, consensum exprimentia, aut contrahendi aut se obligandi aut implendi animum non habet (...) Adest oppositio inter externam expressionem et id quod in animo habetur*” – CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1994, 182.

ember kifelé úgy tüntethet fel valamit, mintha akarná, de belsőleg nem kívánja azt, vagyis a gondolat és a szó nem fedik egymást. Az ember nem egyszer színlel, szimulál. Ez a kettősség ilyenkor tudatos, szándékos, míg a tévedésnél a szubjektív elképzelés és az objektív valóság között az ellentét nem tudatos és nem szándékos. (Ebből következik, hogy nem azonos a tévedéssel).

A belső akarat és a külső akarat-kijelentés közötti ellentét elbírálásánál a jogügyletek biztonsága érdekében általánosságban a külső kijelentés az irányadó. Azonban vannak olyan jogügyletek, ahol a belső tényleges elhatározás és akarat a döntő. Ide sorolja a kánonjog a házasságot is.⁷ Színlel tehát, vagy tettet a házassági szertartást az, aki külsőleg a házasságkötési akaratot mutatja, miközben a valóságban nem szándékozik megkötni a házasságot.⁸ De az 1101. kánon 2. §-a szerint nem csak magának a házasságnak a kizárásakor, hanem bármely lényeges elem vagy lényegi tulajdonság elutasításakor is érvénytelen házasságkötés történik.⁹ Tehát olyankor is színlelésről beszélünk, amikor valaki a házasságnak csupán egyetlen szempontját, komponensét kizárja. Lehetetlen, hogy ilyen esetekben, amikor a felek nem őszintén nyilatkoznak, létrejöjjön a házasság.¹⁰

2. TÖRTÉNETI HÁTTÉR

Bár kifejezetten a színlelésre vonatkozó hivatalos egyházi állásfoglalás csak 1212-ben III. Ince *Tua nos* dekrétumában jelent meg először,¹¹ vannak olyan színleléssel kapcsolatos korábbi állásfoglalások is, melyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül.

A római jogban közismert volt a Gaius-i elv, miszerint „*Simulatae nuptiae nullius momenti sunt*”, vagyis a színlelt házasság egy pillanatra sem áll fenn.¹² A római archaikus jogban a színlelt ügylet (*negotium simulatum*) nem volt érvénytelen, később azonban *ipso iure* semmisnek minősült. Ismert tényállás volt emellett az úgynevezett *reservatio mentalis*, azaz egyoldalú vagy titkos fenntartás, melyben az egyik fél nem közölte a másikkal, hogy ő más tartalmú ügyletet, szerződést akar kötni, mint amit nyilatkozik. Ez a tényállás azonban nem

⁷ BÁNK J., *Kánoni Jog II.*, Budapest 1962, 215.

⁸ HÁRSFAI, K., *Bevezetés a házasságjogba*, Budapest, 2006, 74.; VILLEGGIANTE, S., *Errore e volontà simulatoria nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 109 (1984) 504-505.

⁹ ERDŐ, P., *Egyházi jogi alapismertetek*, Budapest, 1989, 183.

¹⁰ ZANETTI, E., *Sacramento del matrimonio e famiglia cristiana, Le radici del diritto sulla famiglia nella Chiesa*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 5 (1992) 2, 277.

¹¹ BÁRÓ ROSZNER, E., *Régi Magyar Házassági Jog*, Budapest 1887, 185.

¹² *Digesta Iustiniani*, 23.2.30 (<http://upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Corpus/d-23.htm#2>)

eredményezett érvénytelen szerződést.¹³ Ez a két római jogi elv a későbbi századok során átkerült a kánonjogi gondolkodásba, mintegy alapját képezve a színlelésről alkotott házasságjogi álláspontnak.

Meg kell említsük azt a *Digesta*-ban található római jogi alapelvet is, miszerint „*nuptias... non concubitus sed consensus facit*”¹⁴. Ezt az elvet már kezdetben átvette az egyház. Az sosem volt kérdés, hogy *consensus*-ra szükség van-e a házasság létrejöttéhez, mert egyértelmű volt, hogy enélkül nem jöhet lére érvényes házasság.¹⁵ Ez a szempont sem mellékes, hiszen a színlelt házasság érvénytelenségének hátterében a konszenzus helyettesíthetlenségének elve húzódik meg.¹⁶

Következő – a színleléssel és kizárással szoros kapcsolatban lévő – kijelentést Szent Ágostonnál olvashatjuk, aki a *De nuptiis et concupiscentia* c. művében állást foglal az együttéléssel, ágyassággal, magzatelhajtással, de bennfoglaltan a „kizárásokkal” kapcsolatban is. Kihangsúlyozza, hogy amennyiben két ember úgy köt házasságot, hogy előre megegyeznek abban, hogy csak a testi vágyak kielégítése érdekében lépnek életközösségre, s minden eszközzel megakadályozzák a gyermek megfogását, s ha megfog, akkor vagy az anyaméhben megölik, vagy megszületése után ölik meg, illetve kiteszik, akkor ők nem házasságkötésben, hanem házasságtörésben szövetkeztek. Ha pedig mindez nem közös megegyezéssel történt, csak az egyik félnek volt ilyen szándéka, akkor az egyik a másiknak ágyasa vagy szeretője, de nem házastársa. Szent Ágoston még azt is kimondja, hogy az ilyenek valójában nem házasok, csak házasság leple alatt teszik mindezt, hogy elfedjék a csalásukat.¹⁷ Lehetetlen, hogy a fenti, ágostoni mondatok ne a gyermekkizárást, illetve a színlelést juttassák eszünkbe.

¹³ FÖLDI, A., – HAMZA, G., *A római jog története és intézüciói*, Budapest 1996, 480.

¹⁴ *Digesta Iustiniani*, 35.1.15. in FÖLDI A., – HAMZA G., 252.

¹⁵ ERDŐ, P., *A házasság kánonjogi arculata a történelemben* in *Kánonjog II.*, 2000, 29.

¹⁶ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, in *Periodica de re canonica*, 87 (1998), 260-261.

¹⁷ „*Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas vel libido crudelis, ut etiam sterilitatis venena procuret et si nihil valuerit, conceptos fetus aliquo modo intra viscera exstinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere, aut si in utero iam vivebat, occidi ante quam nasci. Prorsus si ambo tales sunt, coniuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per stuprum potius convenerunt. Si autem non ambo sunt tales, audeo dicere: aut illa est quodam modo mariti meretrix aut ille adulter uxoris.*” – AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia* I. 15-17. (http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/index2.htm)

A kánonjogászok ennek ellenére ritkán hivatkoznak erre a forrásra. Sokkal több utalást tesznek az úgynevezett ágostoni javakra: *proles, fides, sacramentum*,¹⁸ ami egyébként szintén nélkülözhetetlen. Ugyanis e javak bármelyikének az elutasítása részleges színlelést jelent. Szent Ágoston felfogása körülbelül 700 évig meghatározta a keresztény házasságról alkotott felfogást. Ez abból is látszik, hogy Gratianus *Dekrétum*ába nemcsak a – *fides, proles, sacramentum* – ágostoni javak kerültek bele, hanem a fenti koncepció is.¹⁹

Gratianus *Dekrétum*ában viszont nem találunk kifejezett állásfoglalást a színleléssel kapcsolatban. De ugyanabban, vagyis a 12. században Petrus Lombardus skolasztikus teológus kifejtette véleményét a színlelésről. Érdekes módon amellet foglalt állást, hogy amennyiben elhangzanak az „én téged feleségül veszek” és „én téged férjemül fogadlak” kijelentések, akkor érvényes a házasság, annak ellenére, hogy a szavak nem azt fejezik ki, amit az ember a szívében érez.²⁰ Ennek a véleménynek a háttérében az a felfogás állt, mely szerint a színlelés csak erkölcsileg bűn, tehát csupán nem megengedett dolog. Maga Petrus Lombardus is kimondja, hogy színleléskor „*a szavak nem azt fejezik ki, amit a szív akar*”, de ennek ő sem tulajdonított jogi jelentőséget.²¹

A 13. században már konkrétan felmerült a színlelés kérdése, III. Ince pápa idején, aki 1212-ben, egy hozzá felterjesztett esetben kijelentette, hogy a színlelő ugyan csalást követ el, de nem ad érvényes beleegyzést.²² III. Ince pápának *Tua nos* dekrétuma az első forrás, amely hivatalos állásfoglalás a színlelés tárgykörében.²³

¹⁸ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia* I. 11.12. (http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index2.htm); AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, IX.7.12 (http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm) ; AURELIUS, AUGUSTINUS *De bono coniugali*, 24,32. (http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm)

¹⁹ C.27.q.2.C.10; C.23.q.2.C.2. in RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, I, Decretum Magistri Gratiani*, Lipsiae 1879, 1065; 1120.

„*Si ambo tales sint, coniuges non sunt*”– C.32.q.2.C.7. in RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, I*, 1122.

²⁰ „*Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes, accipio te in virum, et ego te in uxorem, matrimonium facit*” – LOMBARDUS, PETRUS *Sententiarium Libri Quator*, Liber IV. dist. 27.n.3. in HERVADA, J., *Vetera et Nova I., II.*, Pamplona 1991, 270.

²¹ LOMBARDUS, PETRUS, *Sententiarium Libri Quatuor*, Lib IV. d. 27. c. 3 (http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1095-1160_Petrus_Lombardus_Sententiarum_Libri_Quatuor_MLT.pdf); STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002) 645.

²² BÁRÓ ROSZNER, E., 185.

III. Ince pápától egy püspök kért tanácsot egy olyan házassági ügyel kapcsolatban, melyben a férfi álnéven házasodott, nem történt semmilyen ünnepélyes házasságkötési szertartás, és a férfi nem is akart valójában házasságot kötni, csupán testi kapcsolatot akart tartani a nővel. A pápa válasza azért fontos számunkra, mert többek között kihangsúlyozta, hogy amennyiben a férfi nem akarta magát a házasságot, akkor nem beszélhetünk házasságról: ... *ha a férfi valóban nem akarta a nőt feleségül venni, és nem is egyezett bele soha abba, hogy a nevezett személy a felesége legyen, e tény alapján nem kell házasságnak minősíteni, minthogy ebben sem a házassági szerződés lényege, sem a házasságkötési forma nem fedezhető fel, másrészt pedig a csalárdságról beszélhetünk, és teljesen hiányzik a konszenzus, ami nélkül egyébként nem lehet házassági szövetséget kötni.*²⁴

Annak ellenére, hogy már 1212-ben megszületett ez az elvi állásfoglalás, a középkori kánonjogászok a római jog álláspontjára helyezkedtek, melyben a „*reservatio mentalis*”, vagyis az egyoldalú, titkos fenntartás nem eredményezett semmisséget semmilyen szerződés tekintetében. Így jogilag irreleváns volt a házasságjogban is, ha csak az egyik fél

²³ HERVADA, J., *Vetera et Nova I.*, 266.

²⁴ „*Tua nos duxit fraternitas consulendos (Et infra: [cf. c. 7. de cons. et aff. IV. 14.]) Consequenter autem quaesivisti, [ut] quum quendam mulierem quidam aliter inducere nequivisset, ut sibi commisceretur carnaliter, nisi desponsasset eandem, nulla solennitate adhibita vel alicuius praesentia, dixit illi: "te Ioannes desponsat," quum ipse Ioannes non vocaretur, sed finxit se vocari Ioannem, non credens esse coniugium eo, quod ipse non vocaretur hoc nomine, nec haberet propositum contrahendi, sed copulam tantum exsequendi carnalem, utrum inter praedictos sit matrimonium celebratum, quum mulier consenserit et consentiat in eundem, et ille dissenserit et dissentiat, nec aliud quicquam egerit, quam [quod] superius est expressum, nisi quod cognoverit eandem. Super quod tibi respondemus, quod, quum praefatus vir praedictam desponsaverit mulierem in propria persona et sub nomine alieno, quo tunc vocari se finxit, et inter eos sit carnalis copula subsecuta, videtur forte pro coniugio praesumendum, nisi tu nobis expresse scripsisses, quod ille nec proposuit, nec consentit illam ducere in uxorem, quod qualiter tibi constiterit non videmus. Nos autem, quid iuris sit rescribentes, [hoc] dicimus, quod, si res ita se habuerit, videlicet, quod ille eam non proposuit ducere in uxorem, nec unquam consensit in praedictam personam, non debet ex illo facto coniugium iudicari, quum in eo nec substantia coniugalitatis contractus, nec [etiam] forma contrahendi coniugium valeat inveniri, quoniam ex altera parte dolus sollummodo adfuit, et defuit omnino consensus, sine quo cetera nequeunt foedus perficere coniugale. [Tertio quaesivisti etc. cf. c. 19. de hom. V. 12. Dat. Lat. Id. Febr. Pont. nostr. Ao. XIV. 1212.]” – X.4.1.26. (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t01.html); RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, II, Decretalium Collectiones Decretales Gregorii P. IX., Liber Sextus Decretalium Bonifacii P. VIII., Clementis P. V. Constitutiones, Extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII. tum communes*, Lipsiae 1879, 148.*

színlelt. Ilyen esetben megpróbálták rávenni a színlelő felet, hogy belső fórumon újítsa meg konszenzust.²⁵

Az 1234-ben megjelent *Liber Extra*-ban, vagy más néven IX. Gergely Dekretális gyűjteményében, bár nem a színlelés vagy kizárás címszava alatt, de megtaláljuk ezeket a tényállásokat. Tudniillik a gyűjtemény kimondja, hogy a beleegyezésnek teljesnek kell lennie, s nem lehet belőle kizárni semmi olyan dolgot, ami a házasság lényegét képezi. Sőt az egyház azt sem fogadja el, hogy valaki a házasságkötés előtt írásban, tanúkkal igazolva jelezze azt, hogy nem akar valódi házasságot kötni, tehát az Egyház nem működik közre színlelt házasságkötésben. A *Liber Extra* a házasság lényegével szemben álló feltételeknek nevezi ezeket a tényállásokat, kimondva, hogy ha valaki a házasság lényegével ellentétes feltételeket támaszt – például valaki azt mondja: „Házasságot kötök veled, ha elkerülsz az utódnemzést”; vagy „ha pénzkeresetért házasságtörésre adod magad”, vagy „amíg nálad rangosabb, gazdagabb személyt nem találok” – a házassági beleegyezés hiányos.²⁶

A magyar történelemben II. Ulászló királynak Mátyás király özvegyével, Arragóniai Beatrix-szel kötött házasságában a színlelésnek egyik érdekes példáját találhatjuk. Ulászló csak úgy remélhette a magyar trón elnyerését, ha Beatrix is az ő pártjához csatlakozik. De Beatrix pártfogásának házasság volt a „szabott ára”, s ettől Ulászló, több oknál fogva annyira idegenkedett, hogy a vádirat állítása szerint inkább hajlandó lett volna még az élettől is megválni, mintsem magát ilyen „kelletlen és terméketlen” házasság által lekötni engedte volna. Mégis pártja tekintélyes tagjainak tanácsára, színlelt ígérekkel és színlelt

²⁵ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, 261.; STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, 642.; X.4.1.26.: „*Si alter contrahentium utitur verbis dubiis, animo decipiendi mulierem, et eam postmodum cognoscit carnaliter, iudicatur pro matrimonio in foro iudiciali; secus in poenitentiali. H. d. secundum verum et communem intellectum.*” in RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, II*, 670; (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t01.html)

²⁶ X.4.5.7. „*Si in contractu matrimonii apponitur conditio turpis vel impossibilis, habetur pro non adiecta, nisi sit contra substantiam matrimonii, quia tunc vitiat contractum. H. d. hoc capitulum notabile et multum allegabile.*” Gregorius IX.: „*Si conditiones contra substantiam coniugii inserantur, puta, si alter dicat alteri: "contraho tecum, si generationem prolis evites," vel: "donec inveniam aliam honore vel facultatibus digniorem," aut: "si pro quaestu adulterandam te tradas," matrimonialis contractus, quantumcunque sit favorabilis, caret effectu; licet aliae conditiones appositae in matrimonio, si turpes aut impossibiles fuerint, debeant propter eius favorem pro non adiectis haberi.*” in RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, II*, 684.; (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t05.html), Vö. még: X.4.1.5. in RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, II*, 662; (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t01.html)

házasságkötéssel, 1490-ben a maga pártjára állította Beatrixet. Azonban előre írásba adta, hogy a valóságban ő nem szándékozik elvenni az özvegy királynét. Maga a házasságkötés is csak néhány tanú jelenlétében, titokban tartott, kölcsönös akaratnyilvánítás volt.

Az ügyet rövidesen a Római Szentszék elé terjesztette. 1494-ben a római legátus révén elutasító választ kapott Rómától. Azonban 1500-ban a Római Szentszék kimondta, hogy Ulászló és Beatrix házassága kezdettől érvénytelen volt.²⁷

A késő dekretalisztikus kortól kezdve – a házassággal szembeni akarat bizonyításához – megkövetelték a *pactumot* és a *conditiot*. Tudniillik már a *Liber Extra*-ban²⁸, a *Si conditiones* dekretálisban is látható, hogy az addigi *intentio contra substantia matrimonii* követelmény helyébe a *conditio contra substantia matrimonii* került. Sinibaldo Fieschitől – a későbbi IV. Incétől (1243-1254) – kezdve tehát a kánonjogászok azt hangsúlyozták, hogy *pactum*-mal, azaz kétoldalú megállapodással kell igazolni, hogy házasság ellen irányuló akarat volt, és ebben a *pactum*ban olyan feltétel kell, hogy legyen, amely semmissé teszi a házasságot. Ezt nevezték *conditio in pactum deducta*-nak. Ennek követelményétől a kánonjogászok nem tudtak megszabadulni egészen az 1917-es Codex megjelenéséig. Egyes szerzők distingváltak is a *conditio in pactum deducta* és *conditio in mente retenta*, vagy az *intentio simplex*, *intentio in corde retenta*, *intentio in mente retenta*, *intentio praevalens*, *intentio in pactum deducta* és *intentio in conditionem deducta* között.²⁹ A házasság lényegével ellenkező feltételek között általában a „*conditiones contra triplex bonum matrimonii*”-t emelték ki a kánonjogászok:

a) hűség ellen: „Nőül veszek, ha testeddel kereskedést fogsz üzni”;

b) gyermek ellen: „Házasságra lépek veled, ha a gyermeknemzést megakadályozod, magtalanságot szülő italt fogsz inni, a magzatot elhajtod”; illetve ha eleve megállapodtak abban, hogy nem hálják el a házasságot;

c) felbonthatatlanság ellen: „Addig tekintelek házastársamnak, míg nálad szebbet, jobbat, gondosabbat nem találok.” A kánonjogászok ehhez mindig hozzátették, hogy ezek a feltételek csak akkor érvénytelenítik a házasságot, ha eleve nyíltan kikötötték, nem pedig „hallgatag szándékban”.³⁰

²⁷ BÁRÓ ROSZNER, E., *Régi Magyar Házassági Jog*, 185-188.

²⁸ X.4.5.7. RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici*, II, 684.; (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t05.html)

²⁹ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, 262-264.

³⁰ LEITNER, M., *Az új eljegyzési és házassági törvény magyarázata*, Budapest 1908, 446-447.

Végül az 1917-ben, XIV. Benedek pápa által kihirdetett *Codex Iuris Canonici* 1086. kánonja teljesen új megvilágításba helyezte a kérdést, és kánonba foglalta, hogy hiányos beleegyezés miatt érvénytelen az a házasságkötés, mely színleléssel, kizárással történt.³¹ Ha megfigyeljük a kánon szövegét, észrevehető, hogy nem szerepel benne a *simulatio* kifejezés, csak az *exclusio*. Egyes szerzők szerint ezért nem helyénvaló a színlelés kifejezés. Azonban Gasparri bíborosnak a Codex-hez fűzött *Tractatus canonicus de matrimonio*-ja³² révén, annyira meggyökeresedett a kifejezés a kánonjogi doktrínában és a joggyakorlatban, hogy nem lehet, és nem is kell kiiktatni. II. János Pál is használta ezt a szót, 1993-ban a Rota Romana-n mondott beszédében, ezzel megerősítve a kifejezés helyénvalóságát.

Meg kell még említenünk, hogy Gasparri bíboros az említett művében azt is egyértelművé tette, hogy teljesen mindegy, hogy egyoldalú vagy kétoldalú színlelésről van szó, a házasság mindkét esetben érvénytelen. Ebből az is világos, hogy már nem szükséges a szerződésben kikötött feltétel sem. Gasparri felfogása szerint ugyanakkor a színlelés *in utroque foro* semmiséget jelent, akár „rosszhiszemű”, akár nem.³³

A hatályos Codex megjelenése előtt a Kodifikációs Bizottság úgy döntött, hogy az 1917-es Codex 1086. kánonját átfogalmazza. A Bizottság 1975 és 1983 között öt különböző szövegtervezetet készített, s végül az utolsó került elfogadásra.³⁴ Így a II. János Pál által 1983-ban kihirdetett, ma hatályban lévő *Codex Iuris Canonici* 1101. kánonja³⁵ – némi változtatással – recipiálta az 1917-es Codex 1086. kánonját, majd az 1990-ben kiadott *Codex Canonum*

³¹ Can. 1086. § 1. „*Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibit.*

§ 2. *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.*” – *Codex Iuris Canonici* PII PONTIFICIS MAXIMI iussu digestus BENEDICTI PAPAE XV. auctoritate promulgatus, AAS 9 (1917) II.

³² GASPARRI, P., *Tractatus canonicus de matrimonio*, Vol. II, Paris 1904, 908.

³³ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, 259.

³⁴ SHEEHY, G., *Animadversiones quaedam in «matrimonii essentialia aliquod elementum»*, in *Periodica*, 75 (1986) 119-120.; NAVARRETE, U., *De iure ad vitae communionem: observationes ad novum schema canonis 1086. § 2*, in *Periodica*, 66 (1997) 249.

³⁵ Can. 1101. § 1.: „*Internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibit.*

§ 2.: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentialia aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit.*” – *Codex Iuris Canonici*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II. promulgatus, AAS 75 (1983) II.

Ecclesiarium Orientalium 824. kánonja³⁶ szó szerint átvette a latin Törvénykönyv színlelésre vonatkozó kánonját.

3. A SZÍNLELÉS A HATÁLYOS CODEX-BEN

1101. k. 1. §: „*Jogvélelem szól amellet, hogy a lélek belső beleegyezése megegyezik azokkal a szavakkal vagy jelekkel, amelyeket a házasságkötéskor alkalmaznak.*

2. §: *Azonban, ha egyik vagy mindkét fél pozitív akarati cselekedettel kizárja magát a házasságot vagy a házasságnak valamilyen lényeges elemét vagy a házasság valamelyik lényegi tulajdonságát, akkor érvénytelenül köt házasságot.*”

A házassági kötelék a beleegyezéssel jön létre. A beleegyezés pedig olyan cselekmény, mely az ember bensejében megy végbe, ezért a jegyesek ezt külsőleg is ki kell nyilvánítsák, mégpedig azért, hogy mindaz amit vállalnak, az nyilvánvaló legyen úgy a másik fél, mint a közösség számára.³⁷ Mivel a külső megnyilvánulás és a belső szándék egymással kölcsönhatásban vannak, az egyiknek hűen kell fednie a másikat.³⁸ Az 1101. kánon 1. §-a arra az alapigazságra épül, hogy az embereknek az a szokása, hogy különösen a nagyobb jelentőségű feladatok felvállalásakor őszintén nyilatkoznak arról, amit szívükben éreznek, s amit értelmükkel is akarnak. Ezért van az, hogy amennyiben a házasságkötés pillanatában a felek azt mondják, hogy ők mindenféle kizárás, korlátozás és feltétel nélkül akarják megkötni a házasságot, akkor úgy is kell tartasuk, hogy az ő belső szándékuk megfelel annak, amit külsőleg kinyilvánítanak.³⁹ Természetesen ez csak egy alap feltevés, egy vélelem, egy rendszerinti szabály. Ennek ellenére megtörténhet, hogy valaki látszólag úgy tesz, mintha házasságot akarna kötni, miközben a valóságban színlel, mert kizárja magát a házasságot, vagy annak valamely lényeges elemét, illetve lényegi tulajdonságát.⁴⁰ Az első paragrafus nem

³⁶ Can. 824. § 1.: „*Internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2. *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit.*” – *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II. promulgatis, AAS 82 (1990)

³⁷ ABATE, A., *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris*, 59 (1986) 3-4, 471.

³⁸ ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Roma 1985, 57.

³⁹ PELLEGRINO, P., *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino. Collana di studi di Diritto Canonico ed Ecclesiastico diretta da Rinaldo Bertolino*, 24 – Sezione canonistica. Torino 1998, 195.

⁴⁰ ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 57.

mondja kifejezetten, hogy a lélek belső akaratának és a külső megnyilvánulásnak összhangban kell lenniük egymással, hanem csak leszögez egy normát, mely ennek az összhangnak a vélelmét, a feltevését helyezi kilátásba. Ennek a vélelemnek szilárd alapja van a természetjogban. Tudniillik a házassági beleegyezésnek az ilyen ünnepélyes és nyilvános kinyilvánítása normális esetben megfelel a lélek belső meggyőződésének. A normális kifejezés a természetjog alapjaira utal, ami azt jelenti, hogy az emberek magatartása általában ilyen. Tehát a világon, normális módon, az emberek viselkedéséhez viszonyítva a színlelés egy kivételt jelent. Ezért természetes, hogy minden házasságról feltételezzük és vélelmezzük, hogy a felek őszintén nyilatkoztak, s a házasság érvényes.⁴¹ Mindebből az is következik, hogy a színlelés természetjogi alapon teszi eleve semmissé a házasságot, mivel ilyenkor hiányzik a házasság létesítő oka. Ezért minden házasságnak, s így a megkereszteletlenek házasságának kivizsgálásakor is törvényes semmisségi cím a színlelés.⁴²

Felvetődik a kérdés, hogy miért van szükség az 1101. kánon 1. §-ának megállapítására, ha az 1060. kánon amúgy is kihangsúlyozza, hogy minden házasságot érvényesnek tekintünk, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik. Semmiképpen nem fölösleges ez a paragrafus, hiszen semmi akadálya nincs annak, hogy a törvényhozó normatív módon, és pontosítva erősítsen meg egy feltevést. Tudniillik ezzel a normával a törvényhozó arra is utal, hogy amennyiben valaki azt állítja, hogy színlelt házasságot kötött, akkor neki különösen súlyos és következetes bizonyítékokat kell felhoznia annak igazolására, hogy az akarata és nyilatkozata között valóban lényeges eltérés volt. Ez a norma tehát nagyon fontos a bírói joggyakorlat számára, mert hozzájárul a házasság stabilitásának védelméhez, valamint ahhoz, hogy az 1101. kánon ne egy kvázi „bontási” cím, hanem valóban komoly bizonyítást igénylő semmisségi cím legyen.⁴³

A rotai joggyakorlat több indokot is megjelöl, amikor arra a kérdésre próbál választ adni, hogy miért szükséges az 1101. k. 1. §-ának megállapítása:

1. A régebbi döntésekben kihangsúlyozták, hogy a belső fórumra tartozó dolgokat nem lehet közvetlenül és azonnal észlelni.⁴⁴ S ezért azt mondták, hogy ami a belső fórumra tartozik, arról nem dönthet a bíró⁴⁵. Ezért került bele már az előző Codex 1086. kánonjának 1. §-ába az a jogvélelem, mely a konszenzus érvényességéhez fontosnak tartja a külső és belső

⁴¹ CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, 183.

⁴² KUMINETZ G., *A házassági beleegyezés színlelése in Kánonjog* 4 (2002) 19.

⁴³ BONNET, P. A., *Introduzione al consenso matrimoniale*, Milano 1985, 99-101.

⁴⁴ „*De internis non iudicat praetor*”

⁴⁵ PELLEGRINO, P., *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino*, 194.

fórum összhangját. Tudniillik az első Codex megjelenése előtt a kánonjogban – ugyanúgy, mint a civiljogban – az egyoldalúan színlelt beleegyezést külső jogi fórumon nem tekintették érvénytelennek, csak belső fórumon, emiatt megpróbálták rávenni a színlelő felet, hogy újítsa meg a konszenzust, hogy az mindkét fórumon megerősítést nyerjen. Viszont az 1917-es Codex 1086. kánon 1. §-ával egyértelművé vált, hogy a „*simulatae nuptiae tenet in foro iudiciali, non in foro poenitentiali*” elv alapján, jogi fórumon is érvénytelen úgy az egyoldalú, mint a kétoldalú színlelés. Ezt a paragrafust az új Codex szinte szó szerint átvette.⁴⁶

2. A rotai joggyakorlatban találhatunk olyan indoklást – az 1917-es Codex 1086. kánon 1 §-ának, illetve az 1983-as Codex 1101. kánon 1 §-ának szükségességére – mely szerint ez az első paragrafus kifejezi a másik – általában tudatlan – fél iránti tiszteletet és igazságosságot.

3. Van olyan ítélet is, mely annak a véleménynek ad hangot miszerint ez a paragrafus rámutat a színlelésnek, a színlelő magatartásnak az utálatos, megvetendő jellegére.

4. S olyan szerzők is vannak, akik szerint az 1101. k. 1.§-a alkalmas arra, hogy a feleket vagy a házasságot mentesítse bizonyos esetleges veszélyek alól.⁴⁷ Akár a tanbeli, akár a joggyakorlati megokolásokat fontoljuk meg, egyértelmű, hogy nem fölösleges az 1101. kánon 1. §-ának feltevése.

A következő dolog, amit figyelembe kell venni ebben a paragrafusban, hogy általános szabályként elismeri, hogy minden konszenzust a külső megnyilatkozással megegyezőnek kell tartani akkor, ha – jogilag nem is, de formailag – megvan benne a *species seu figura matrimonii*. A kánonjog rendszerében tehát sokszor megfigyelhető, hogy a kötelék és a jogügyletek stabilitása elvének érdekében csak a tapasztalati valóságokat veszi figyelembe, s az ember belső világában zajló körülményeket jogilag nem tekinti relevánsnak. Azonban a házasság nem ilyen jogügylet, s a házasságkötés különös megítélés alá esik a kánonjogban. Ezért a házasság létrejöttének pillanatában nem lehet ellentét a külső megnyilatkozás és a belső szándék között.⁴⁸

Fentebb a természetjogra hivatkoztunk, amikor azt mondtuk, hogy a konszenzus számára a belső lelki szándék és a külső megnyilvánulás közti egybeesés természetjogban gyökerező követelmény. Tehát a konszenzus természete az, mely megköveteli a külső és belső összhangját. A konszenzusról pedig el kell mondanunk, hogy a házasságnak forrása és

⁴⁶ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, 642.

⁴⁷ PELLEGRINO, P., *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino.*, 194.

⁴⁸ COLANTONIO, R., *Valore della presunzione del can. 1101, § 1. del C.I.C.*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 95 (1984) 1, 179.

lelke, tehát konstitutív formája (*causa efficiente*) és formális eleme (*causa formale*). Ezért mondja az 1057. kánon, hogy a konszenzust semmiféle emberi hatalom nem pótolhatja. Ilyen kontextusban az 1101. kánon 1. §-a összhangban van az 1057. kánonnal is, sőt megerősíti az abban lefektetett alapelveket.

A Wernz-Vidal-féle *Ius Canonicum* ezzel kapcsolatban így fogalmazott: Ha hiányzik a házasságkötési szándék, vagy a belső beleegyezés ellenkezik azzal, amit külsőleg kinyilvánítanak, akkor színlelés vagy tettetés történik. Ez teljesen semmisé teszi a házasságot, mivel hiányzik a szerződés lényege, vagyis a szerződés tárgya tekintetében szükséges kölcsönös konszenzus, melynek minden esetben összhangban kell állnia a külső megnyilvánulással.⁴⁹

Az 1101. kánon 1. §-áról néhány dolgot még el kell mondanunk:

Az első rövid észrevétel, hogy az előző Törvénykönyv 1086. kánonjának 1. §-ához viszonyítva minimális változtatás történt a szövegben: már nem szerepel benne a *semper* kifejezés.⁵⁰ Azonban ebből még nem kell arra a következtetésre jutni, hogy ennek a törvénynek a normatív tartalma és szabályozó ereje fokozatosan csökkenne, s hogy esetleg az idő múlásával majd végleg el fog tűnni. Tudniillik ez a normatív előírás sohasem veszítheti érvényét. Colantonio Rosario, a Lazio-i Tartományi Bíróság officiálisa egyik tanulmányában kimutatja, hogy a mai világban még a keresztény hívők többsége sem teljes mértékben úgy gondolkodik a házasságról, mint ahogyan azt az Egyház tanítja. Ezért felteszi, majd meg is válaszolja a következő kérdést: Van-e még értéke, értelme a mai világban az 1101. kánon 1. §-ának, és valóban lehet-e még feltételezni, vélelmezni, hogy az emberek úgy gondolkodnak a házasságról, mint ahogy azt a szertartás folyamán kijelentik? A szerző válasza: Az 1101. k. 1. §-ának feltevése mindig egyetemes és elengedhetetlen értékű lesz, annak ellenére, hogy a mai világban sokaknak nem ugyanaz az elképzelése a házasságról, mint az Egyháznak. A kánon 1. paragrafusa az ember racionális természetére épít, és végső soron az ilyen szabály mondhatni

⁴⁹ „*Animus non contrahendi seu internus dissensus in matrimonium contra id quod prodit externa manifestatio, que est simulatio seu fictio sensu stricto accepta, matrimonium reddit prosus nullum, cum deficiat ipsa contractus substantia, que in mutuo consensu circa obiectum contractus consistit, utique cum externa ipsius manifestatione.*”, – WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius Canonicum*, V., Romae ³1946, 593.; CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, 183-184.

⁵⁰ Can. 1086. § 1. (*Codex Iuris Canonici 1917*) „*Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2. *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.*”

az embernek és az igazságnak a garanciája: az embernek igazságának garanciája, mivel az ember racionális alany, s az intézmény igazságának garanciája, melyet ez az alany akart. Ezért az akarat és annak kinyilvánítása közötti egybeesés vélelmét még mindig „*pharus iuris prudentiae*”-nek⁵¹ lehet és kell tekinteni, csak ne tévesszük össze a világítótornyot a kikötővel, mert csakis a kikötőben lehet horgonyt vetni – hívja fel a figyelmet a szerző.⁵²

Következő észrevétel a szóban forgó paragrafussal kapcsolatban, hogy egy jogvélelmet állapít meg, de ez *iuris tantum*, azaz megdönthető jogvélelem. Volt már olyan javaslat a kánonjogi doktrínában, hogy *iuris et de iure* feltevésé, azaz megdönthetetlen vélelemmé kellene tenni. Ez azt jelentené, hogy semmilyen ellentétes bizonyítékot nem lehetne felhozni vele szemben. Ez a javaslat azonban „jogi fikció”. Egy spanyol kánonjogász másik javaslata az volt, hogy ha a felek együtt éltek egy-két évet, akkor nem kellene helyt adni a színlelt házasság okán benyújtott semmiségi kérelemnek. Mindkét javaslat elfogadhatatlan, hiszen a konszenzust nem lehet pótolni sem „*iuris et de iure*” vélelemmel, sem az idő nem tudja azt szanálni. Egyébként az 1643. kánon⁵³ is ezt támasztja alá.⁵⁴

Tehát *csakis praesumptio iuris tantum*-ról beszélhetünk, amely mindig megdől, amikor a tényleges akarat és a nyilatkozat bizonyíthatóan eltérnek egymástól.⁵⁵

Az 1101. k. 1. §-ában az is megfigyelhető, hogy a Törvényhozó következetes volt, és ugyanazt az elvet követte az 1057., 1060., 1643. kk. megfogalmazásánál, mint az 1101. kánon 1. §-ának megalkotásánál. Ez az elv pedig nem más, mint a házasság stabilitásának védelme.

Miután a színlelésre vonatkozó, 1101. kánon 1. §-át elemeztük, részletesen és behatóan kell foglalkoznunk ugyanennek a kánonnak a 2. §-ával, hiszen a színlelésre vagy kizárásra vonatkozóan tulajdonképpen a kánonnak ez a része fogalmazza meg a hatályos törvényi szabályozás lényegét:

„Azonban, ha egyik vagy mindkét fél pozitív akarati cselekedettel kizárja magát a házasságot vagy a házasságnak valamilyen lényeges elemét vagy a házasság valamelyik lényegi tulajdonságát, akkor érvénytelenül köt házasságot.”⁵⁶

⁵¹ *Pharus iuris prudentiae*: a jogtudomány világítótornya

⁵² COLANTONIO, R., *Valore della presunzione del can. 1101, § 1. del C.I.C.*, 177-208.

⁵³ 1643. k.: „*Sohasem válnak ítélt dologgá a személyek állapotáról folytatott ügyek, beleértve a házastársak különválásáról szóló ügyeket is.*”

⁵⁴ BONNET, P. A., *Introduzione al consenso matrimoniale*, 101.

⁵⁵ PELLEGRINO, P., *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino*, 195.

⁵⁶ 1101. k. 2. §

Amikor tehát a külső megnyilatkozás és a belső szándék nem felelnek meg egymásnak, ilyenkor jogilag hiányos, hibás a beleegyezés.⁵⁷

Ha figyelmesen megvizsgáljuk a kánon szövegét, észrevehető, hogy háromféle kizárástípust különböztethetünk meg: 1) magának a házasságnak (*matrimonium ipsum*); 2) a házasság valamely lényeges elemének (*matrimonium essenziale aliquod elementum*); a házasság valamely lényegi tulajdonságának (*essentialem aliquam proprietatem*) kizárását.

Mielőtt ezeket egyenként részleteznénk, figyelembe kell vegyünk, hogy a kánonjogászok általában *teljes* és *részleges* színlelésről beszélnek, annak ellenére, hogy Codex nem használja ezeket a kifejezéseket. A teljes színlelés alatt értjük magának a házasságnak a kizárását, míg a részleges színlelés alatt a lényeges elemek, illetve a lényegi tulajdonságok valamelyikének kizárását.⁵⁸

Miért van szükség erre a megkülönböztetésre, ha úgy a teljes, mint a részleges színlelésnek ugyanaz a hatása? Tudniillik mindkét esetben érvénytelen a beleegyezés. A szerzők azért különböztetik meg a két tényállást, mert a teljes színlelés esetén a színlelő fél egyáltalán nem akarja magát a házasságot,⁵⁹ míg a részleges színlelés esetében a félnek megvan a házasságkötésre irányuló szándéka,⁶⁰ csak egyik-másik lényeges elemet vagy tulajdonságot nem akarja.⁶¹

A szerzők több megfontolásból is indokoltnak tartják a distinkciót: Vannak, akik azt emelik ki, hogy a *részleges* színleléskor megvan a házasságkötési akarat, de ez az akarat belső ellentmondást tartalmaz. Más szerzők szerint ilyenkor két akarat van jelen, amelyikből az egyik a házasságra irányul, a másik pedig olyan akarat, mely érvényteleníti a konszenzust, mivel a házasság alapelveiben lefektetett elemek egyikét zárja ki. A *teljes* színlelésben viszont az akarat a házasság lényege ellen irányul, mert magát a köteleket, s az összes vele járó jogokat és kötelezettségeket elutasítja.⁶²

⁵⁷ ARROBA C., M., *Diritto processuale canonico*, Roma 1994, 494.

⁵⁸ CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, 184-185.

⁵⁹ FILIPIAK, B., *Il problema della simulazione nel diritto matrimoniale canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 3-4 (1975) 215.

⁶⁰ SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, Budapest 1960, 437-438.

⁶¹ BÁNK, J., *Kánoni jog II.*, 215.; MAGRA, S., *Brevi notazioni in tema di simulazione del consenso nel matrimonio canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 111 (2000) 4/2, 333-334.

⁶² POMPEDDA, M. F., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio nella realtà dell'odierna società postcristiana*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 5 (1998), 139-140.

Annak ellenére, hogy egyes szerzők javasolják a teljes és részleges színlelés közötti distinkció eltörlését, a doktrína és a joggyakorlat általában ragaszkodik hozzá, különösen azért, mert pszichológiai szempontból is más helyzetről van szó a két esetben. Ugyanis, aki részlegesen színlel, az – annak ellenére, hogy kettős akarat van benne – házasságot akar kötni, vagy talán nem is ismeri fel a saját belső ellentmondását. Aki viszont „teljesen” színlel, annak szükségszerűen tudatában kell lennie, hogy ő nem valódi házasságot köt.⁶³ Tehát nem mindegy, hogy valakiben az *animus simulandi* vagy az *animus contrahendi* van jelen.⁶⁴

Egy másik distinkció, melyet nem hagyhatunk figyelmen kívül, az egyoldalú és kétoldalú színlelés. Úgy az egyoldalúan, mint a kétoldalúan színlelt házasság semmis. Azonban ez nem jelenti azt, hogy ne lenne hasznos a kettő megkülönböztetése. A distinkció eredetét a civiljogban kell keresnünk, amely mindig megkülönböztette – egyes országokban még ma is megkülönbözteti⁶⁵ – a *reservatio mentalis*-t a *simulatio*-tól. Az első kifejezés alatt a titkos fenntartást értjük, amely egyoldalú, míg a második a kétoldalú színlelést jelöli.

Ugyanis a színlelés akkor kétoldalú, ha a színlelő szándék a szerződő felek közötti megegyezés révén születik. Ez olyan megegyezés, melyet a kánoni hagyomány „*deductio in pactum*”-nak szokott nevezni. Különösen akkor valósul meg e tényállás, amikor a titkolt szándékkal kapcsolatban *megegyezés van a felek között*, méghozzá úgy, hogy kölcsönösen megegyeztek abban, hogy pozitív akaratú aktussal kizárják a házasságot. Amikor viszont nincs ilyen megegyezés, még akkor is, ha a színlelési szándékról egyik vagy másik tudott, csak egyoldalú színlelésről beszélhetünk.⁶⁶ Azért is fontos ismernünk a két tényállás megkülönböztetésének hátterét, mert – mint ahogy már említettem – az 1917-es Codex

⁶³ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio VIII. La „simulazione totale”*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 7 (1994) 1, 250-251; CHIAPETTA L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 229.; BONNET, P. A., *Introduzione al consenso matrimoniale*, 111-115.

⁶⁴ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*. Manualia 1, Budapest 2003, 217.

⁶⁵ FINOCCHIARO, F., *Veterogiurisprudenza sul riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 107 (1996) 1/1, 43.; MATTETTI, M., *Riserva mentale ed ordine pubblico: i poteri istruttori del giudice della delibazione*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 115 (2004) 2/2, 207-209.; MARIANO, M. C., (CLAUDIO, M. M.) *Matrimonio civile italiano: negozio giuridico?*, in *Periodica de re canonica*, 85 (1996) 1, 60-61.

⁶⁶ BONNET, P. A., *Introduzione al consenso matrimoniale*, 110-111.

megjelenéséig a kánonjog, a civiljoghoz hasonlóan csak a kétoldalú színlelést tekintette érvénytelennek, az egyoldalú színlelés pedig nem képezett semmisséget.⁶⁷

⁶⁷ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002) 642; LOSANNO, A., *Sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale e impossibilità di delibazione: la riserva mentale e il contrasto con l'ordine pubblico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 115 (2004) 2/4, 471.

II. A SZÍNLELÉS KÉT TÍPUSA

1. TELJES SZÍNLELÉS

Mint ahogy már fentebb is megfogalmaztuk, teljes színlelésről akkor beszélünk, ha valaki a törvény által előírt formában szabadon és tudatosan jelenti ki a beleegyezés szavait, belsőleg azonban nem akar házasságot kötni.⁶⁸ Úgy az 1917-es Codex 1086. k. 2. §-a, mint a 1983-as Codex 1101. k. 2. §-a a *matrimonium ipsum* kizárása kifejezést használja a teljes színlelésre. Ezzel a megfogalmazással a törvényhozó jelzi, hogy az ilyen színlelésben benne van a házasság intézménye lényegének a megsértése, akár annak keletkezési pillanatát nézzük, akár a következményeit. Így tehát, „teljesen” színleli a konszenzust, aki semmilyen házassági ügyletet nem akar végbevinni, illetve semmilyen házassági „paktumot”⁶⁹ és következésképp semmilyen „egész életre szóló szövetséget”⁷⁰ nem akar kötni a másik féllel.⁷¹ Meg kell jegyezzük, hogy nem gyakori esetről van szó, legalábbis a Rota Romana Apostoli Bíróságon évente egy-két olyan ügy van, melyben teljes színlelés miatt mondják ki a házasság érvénytelenségét.⁷²

Tulajdonképpen a teljes színlelés esetében is elmondhatjuk, hogy két akarat van jelen a házasulandóban, ezek viszont nincsenek feltétlenül kontradiktórikus viszonyban egymással. Az egyik akarat arra irányul, hogy külsőleg a házasságkötés látszatát keltse, a másik akarat pedig azt célozza, hogy ennek a cselekmények a következményeit elutasítsa. Az alany teljesen és világosan tudatában kell legyen, hogy őbenne mindkét akarat jelen van. S a két akarat olyan erősen jelen kell legyen, hogy egyik a másikat ne szüntesse meg.⁷³ A kizárás tehát ilyenkor „magát a házasságot” érinti. Amikor a felek egyike vagy mindkettő csak külsőleg akarja kiszolgáltatni a házasságot, s belsőleg nincs meg a kölcsönös önátadás szándéka, akkor valamilyen *más célt* akar elérni a színlelő fél. Ez a cél általában idegen a házassági életszövetségtől, sőt lehet, hogy teljesen ellentétes azzal. Például, ha valaki így gondolkodik: „Képes vagyok végigjátszani az esküvői szertartást, megtartani az esküvőt,

⁶⁸ SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 437-438.

⁶⁹ 1055. k. 1. §

⁷⁰ 1055. k. 1. §; 1057. k. 2. §

⁷¹ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio VIII. La „simulazione totale”*, 251-252.

⁷² MONETA, P., *La simulazione totale*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, (*Studi Giuridici XXII*), Città del Vaticano 1990, 47-48.

⁷³ GIACCHI, O., *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1993, 94.

hogy ezáltal megszerezzek egy örökséget, elnyerjek egy hozományt, egy házat, hogy törvényes származása legyen a természet szerinti gyermekemnek vagy, hogy bosszúságot okozzak valakinek.” Általában tehát a házasság révén akar elérni valamit a színlelő: vagyonra szert tenni, katonai szolgálatot elkerülni, állampolgárságot szerezni stb.⁷⁴ De lehet valakinek a célja a házassággal az is, hogy hírnévre tegyen szert, vagy hogy valakit megszegyenítsen.⁷⁵ Továbbá a házasság lehet eszköze valamilyen üldözés veszélyétől való szabadulásnak, kitelepülésnek; eszköze lehet bizonyos előnyök megszerzésének: jogutódként, adófizetőként. Sőt lehetséges az is, hogy valaki munkahelyi előnyöket szerezzen a házasság révén.⁷⁶

Aki teljesen színleli a házasságot, annak nem jelent semmit a konszenzus kinyilvánítása, csak formalitásnak tekinti azt. Az ő akaratú aktusában nincs benne az elköteleződés szándéka, mert vagy kizárja, vagy nem foglalja bele azt a konszenzusba, mivel a házasságtól idegen vagy éppen azzal ellentétes célt akar megvalósítani. Tehát számára a házasság nem cél, hanem eszköz. Ezért az ilyen beleegyezés, melyből hiányzik a házasság specifikus tárgya, nem csak érvénytelen, hanem nem létező házasság is, mivel hiányzik a létesítő oka.⁷⁷ Aki teljes színlelést követ el, az vagy senkivel, vagy csak egy meghatározott személlyel nem akar házasságot kötni, vagy pedig nem házasságot akar kötni, tehát nem az úgynevezett „*consortium totius vitae*”-t akarja megvalósítani, hanem valami együttélési formát szeretne létrehozni, az esküvőt pedig úgy tekinti, mint az ahhoz szükséges egyfajta egyesülési cselekményt.⁷⁸ Meg kell jegyezzük, hogy itt a „*consortium totius vitae*” alatt az egész életszövetségnek, azaz magának a házasságnak a kizárását értjük, amely *nem* azonos a „*communio vitae*”-vel. Tudniillik az első teljes színlelés, a második pedig részleges, mivel a házasfelek javából kizárja az interperszonális relációt.⁷⁹

A kánoni norma kifejezetten egyértelművé teszi, mint minden színlelési esetre vonatkozóan, hogy a konszenzust színlelő akaratnak „pozitív” kell lennie. Vagyis olyan akarat kell a színlelésben, mely *valóban a házassággal ellentétes akarat*, tehát egy biztos döntésnek a gyümölcse; nem pedig valami hiányos akaratnak, vagy pedig valami spontán

⁷⁴ ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 57-58.; BERSINI, F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino, 1985, 109-110.

⁷⁵ GALAVITS, J., *Házasságjog II.*, Budapest 1978, 6-8

⁷⁶ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002) 645.

⁷⁷ ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 57-58.

⁷⁸ CHIAPETTA, L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordatoria*, 229.

⁷⁹ BERSINI, F., 110-111.; SERRANO RUIZ, J. M., *L'esclusione del «consortium totius vitae»*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, (Studi Giuridici XXII), Città del Vaticano 1990, 122-123.

akarataknak az eredménye, melyben semmilyen meggyőződés és a házassággal szembeni ellenérzés nincs. A joggyakorlat és a doktrína kihangsúlyozza, hogy aki színlel, az azt akarja, hogy „ne legyen házasság” abból a szertartásból, melynek aláveti magát, s ne származzon belőle semmilyen változás az ő életállapotában, s főleg ne okozzon házastársi kötelezettséget. Viszont nem beszélünk teljes színlelésről, ha valaki „nem igazán akar házasságot kötni”, vagy nem szívesen teszi azt, illetve kevés meggyőződéssel vagy némi hasznosság kedvéért vagy mások kedvéért is teszi.⁸⁰ Ezért hangsúlyozzák sokszor a kánonjogászok, hogy ahhoz, hogy színlelésről beszéljünk, nem elég a házassági szándék hiánya, hanem szükséges a kizáró szándék megléte. Tehát nem elég a „*nolle*”, mert a színleléshez kell a „*velle non*” is.⁸¹

Figyelembe kell venni azt is – mivel ez nem csak a színlelés bizonyítására, hanem a színlelés logikailag elképzelhető eseteire is vonatkozik – hogy ahhoz, hogy fogalmilag le tudjunk írni egy olyan súlyos esetet, mint a konszenzus abszolút színlelése, kell találjunk egy olyan *motivációt*, mely legalább szubjektív szempontból annyira súlyos, hogy logikai szempontból meg tudja magyarázni a színlelést. Ellenkező esetben – tehát egy ilyen jellegű motiváció hiányában – nehéz lenne körvonalazni egy olyan komoly tényállást, melyben a külső házassági konszenzus-nyilvánításhoz a valóságban olyan belső pozitív akarat társul, mely a valóságban nem akar semmilyen beleegyezést adni.⁸²

Régebbi szerzők azt is kihangsúlyozzák, hogy nem elégséges a habituális vagy hipotetikus kizárási szándék. Közvetlenül a házasságkötés előtt kinyilvánított – szóban vagy cselekedetben megnyilvánuló – szándéknak kell lennie. Nem elégséges az, hogy a fél feltételesen fogalmazza meg a házassági szándékot (pl. „... esetleg érvényesnek tartom, esetleg nem..., a körülményektől függ”). Nem elégséges továbbá a habituális kizárási szándék sem, ami azt jelenti, hogy valamikor a fél tett olyan kijelentést, hogy ő soha nem szándékozik igazán házasságot kötni.⁸³

A joggyakorlat egyértelművé tette a teljes színlelés néhány konkrét „*megjelenési formáját*”, jobban mondva azokat az eseteket, melyekben elképzelhető és nem illogikus az ilyen feltevés. Teljes színlelésről beszélhetünk tehát a következő esetekben:

a) Amikor valaki *kifejezetten elutasítja a másik személyt, mint házastársat*. Ez megtörténhet olyan esetben, ha valaki ellenszenvet érez a másik fél iránt, s a valamelyest erőltetett házasságra adott reagálásként a házasságkötés pillanatában elutasítja a másik felet,

⁸⁰ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio VIII. La „simulazione totale”*, 252.

⁸¹ GIACCHI, O., *Il consenso nel matrimonio canonico*, 92., CASTAÑO J. F., *Il sacramento del matrimonio*, 186.

⁸² BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio VIII. La „simulazione totale”*, 254.

⁸³ GALAVITS, J., 7.

mint jövődöbeli házastársat. Ez az eset nem azonos az 1103. k.⁸⁴ szerinti tényállással, melyben az ember passzívan elszenvedi, és súlyos félelem vagy kényszer hatása alatt köti meg a házasságot. Itt csupán arról van szó, hogy valaki erőlteti a házasságot, de a félnek megvan a döntési szabadsága, mert nincs kényszerítés, nincs semmilyen veszélye a házasság visszautasításának, tehát semmilyen erő nem kényszeríti, nem hajszoja bele őt a házasságba.

b) Akkor is történhet teljes színlelés, amikor valaki *semmilyen házasságot nem akar kiszolgáltatni*, mivel az a kifejezett alapállása, hogy nem akar házasságot kötni, s ezzel ellentétesen csupán egy külső gesztust akar tenni, egy „komédiát” üzni. Ez az eset megtörténhet az előbbihez hasonló gyakorlati esetekben (tehát amikor erőltetik a házasságot); vagy pedig amikor valaki makacsul elutasítja magát az Egyházat, annak intézményét, törvényeit, s csupán azt ismeri el kötelezőnek, amit ő akar. Tehát az, hogy házasok maradjanak vagy sem, vagy hogy a házasságban vannak-e kötelezettségek, azt ő önkényesen és szubjektív módon ítéli meg. Ez megtörténhet olyan személyeknél, akik ideológiai alapon szegülnek szembe az Egyház szabályaival, mint például a hippik, a marxista-leninista ideológiák követői, az ún. „mindent szabad” elvnek a hirdetői, a liberális gondolkodásúak, az anarchista eszmék művelői, stb.

c) Akkor is teljes színlelésről beszélünk, amikor erős szándék van valakiben, hogy *elutasítsa a házastársi szövetség minimális elemeit*, legalábbis a kánoni szabályozás értelmében véve, elutasítja a házasság meghatározó elemeit, tehát amikor valaki elutasítja a felek és a gyermek javára irányuló egész életre szóló szövetséget⁸⁵. Ilyen esetben gyökeres eltérés van aközött, amit az alany akar és aközött, ami az Egyház törvénykezése szerint a házastársi szövetség tipikus funkciója. Ez beigazolódhat azokban az extrém esetekben, amikor például azért házasodik valaki, hogy a házastársa által anyagi javakra tegyen szert, de kizárja azt, hogy elköteleződjön a másik személy iránt, s hogy olyan magatartást tanúsítson feléje, mellyel a másik személy is részesülhetne erkölcsi és anyagi segítségben, továbbá a személyének testi-lelki integrációjában, amik sajátosan hozzátartoznak a házassághoz.⁸⁶

⁸⁴ 1103. k.: „Érvénytelen az a házasság, amelyet kényszer vagy súlyos, kívülről – akár nem is szándékosan – előidézett olyan félelem hatására kötöttek meg, amelytől, hogy az illető szabaduljon, kénytelen a házasságot választani.

⁸⁵ 1055. k. 1. §, 1096. k. 1. §

⁸⁶ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VIII. La „simulazione totale”*, 254-255.; POSA, F., *Note in tema di convalidazione semplice e di simulazione totale nel matrimonio canonico*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 100 (1989) 2, 247-249.

Az ilyen helyzetekben azonban figyelmesen meg kell vizsgálni, hogy valóban magát a házasságot zárták ki, vagy pedig a *bonum coniugum*-ot, hiszen nem biztos, hogy a színlelőben ilyen esetekben megvan magának a házasságnak a kizárására irányuló szándék, s nem is biztos, hogy a házasságot csupán eszköznek tekinti valamilyen előny megszerzéséhez. Tehát lehet, hogy nem teljes színlelésről, hanem a házastársak javának kizárásáról beszélhetünk. Bár mindkét esetben színlelésről van szó, de egyik esetben teljes, míg a másik esetben részleges a színlelés.⁸⁷

d) Akkor is teljesen színlelik a házasságot, amikor az esküvői szertartást eszközként használják fel arra, hogy *a házassági élettől, valamint annak jogaitól és kötelességeitől teljesen eltérő célt* valósítsanak meg, s amelyeket nem is akarnak vállalni. A teljes színlelésnek ez a leggyakoribb és legtipikusabb esete. Például ilyen színlelési eset lenne, ha valaki csak azért kötne házasságot, hogy a másik félnek a gazdagságát (vagyonát) élvezze. Vagy pedig ha valaki csak úgy tekintené az esküvői szertartást, mint egy olyan jogi tény, mely lehetővé teszi számára egy adott országból történő kivándorlást és egy másik helyen való tartózkodási engedély megszerzését, vagy esetleg egy új állampolgárság megszerzését azon a helyen, ahol élni szeretne. Viszont ki kell emeljünk, hogy csak akkor beszélhetünk teljes színlelésről, ha az a cél, mely házassulandó szándékában van, az teljesen *különbözik* a házasság tipikus szempontjaitól (jellemzőitől); ha az *kizárólagosan* a házassági kötelék létrejöttére vonatkozik; s ha tartalmazza azt a *pozitív akarati aktust, mely nem akarja felvállalni a házastársi kötelességeket*, s nem ismeri el a kölcsönös házastársi jogokat. Ez lényegesen jelentős ahhoz, hogy elkerüljük az olyan helytelen félreértést, amelyben összekeverik a teljes színlelést az olyan szubjektív motivációkkal, melyek valakit házasságkötésre ösztönöznek, de nem képeznek teljes színlelést. Hogy néhány egyszerű és világos példát említsünk: Teljesen színleli a házasságot az a nő, aki egy háború dúlta vagy éhínségben szenvedő országból származik, és csak azért házasodik össze például egy olasz katonával vagy technikussal, hogy kivándorolhasson onnan, és Olaszországban élhessen, anélkül, hogy valóban úgy akarná házastársát, mint férjét, s visszautasítja azt, hogy valóban felvállalja a házastársi kötelességeket, s még el is határozza, hogy felhagy a színleléssel, ha elérte a kitűzött célját. De nem színlel ugyanez a nő, ha szerelmes lesz az említett katonába vagy technikusba, összeházasodik vele, mert feleségévé akar válni, még ha ehhez hozzájárult az a tény is, hogy

⁸⁷ MUSSELLI, L., *L'esclusione del „bonum coniugum” come caso di simulazione parziale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 106 (1995) 2, 81-84.; KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 226.; ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest 2003, 560.

egyúttal motiválta őt az a célkitűzés, hogy elhagyhassa a kilátástalanságba sodródott hazáját. Így tehát nem színleli a házasságot az, aki – még ha nem is szívesen, de – úgy kötne házasságot, hogy törődni akar azzal a lánnyal, akit teherbe ejtett, vagy pedig aki függetlenedni akar a saját, eredeti családjától, amelyben feltehetőleg sok összetűzés van. Az ilyen célkitűzésekkel kapcsolatban tehát meg kell jegyezzük, hogy nem feltétlenül ellenkeznek a házassággal. S bár gyakran jelentkezhettek úgy, mint a házasságra ösztönző okok, de nem biztos, hogy magukban hordozzák azt a kifejezett akaratot, melyben az érintett semmilyen elköteleződést ne akarna vállalni a másik féllel szemben. Meg kell tehát különböztessük egymástól: a) azt az indokot, mely csak egyszerűen a házasságkötésre sürgetett; b) és azt az akaratot, mely teljesen alárendelte az esküvőt egy – a házasságtól teljesen eltérő – célnak, s ugyanakkor kizárt minden házastársi kötelezettségvállalást.⁸⁸

e) A doktrína és a joggyakorlat egy része úgy tartja, hogy akkor is teljes színlelésről beszélhetünk, ha a *házasság szentségi méltóságát pozitíve kizárják*. Ez a megfontolás logikusnak tűnik, és arra a „katolikus tanítás”-ra épül, miszerint azonosság és elválaszthatatlanság van a megkereszteltek házassága esetén az érvényes házassági szerződés és a szentség között⁸⁹. Ennek az elválaszthatatlanság-azonosságnak a következményeképpen aki pozitívan elutasítja a szentséget, az burkoltan elutasítja a szerződést is.⁹⁰ Erről viszont eltérően vélekednek a kánonjogászok. Sokan osztják azt a véleményt, miszerint „Teljes színlelés: magának a házasságnak vagy a megkereszteltek számára a szentségnek kizárása”⁹¹, azonban, mint ahogy azt látni fogjuk a részleges színlelés egyik fejezetében, a *bonum sacramenti* kizárásról szóló részben, a szentségkizárást nem nevezhetjük teljes színlelésnek, illetve nem mindig esik egybe a szentség kizárása magának a házasságnak a kizárásával, ezért is sorolják a kánonjogászok a szentségkizárást a részleges kizárás közé. S ha megfigyeljük, hogy a Törvényhozó az 1099. kánonban⁹² is megemlíti a szentségi méltóságot – még akkor is, ha a tévedésre vonatkozóan teszi ezt – és a házasságnak azon jellemzői között sorolja fel,

⁸⁸ BIANCHI P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VIII. La „simulazione totale”*, 254-255.

⁸⁹ 1055. k. – 1. §: „A házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte.

– 2. §: *Ezért megkereszteltek között nem állhat fenn érvényes házassági szerződés anélkül, hogy ugyanakkor ne lenne szentség is.*”

⁹⁰ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VIII. La „simulazione totale”*, 254-255.

⁹¹ WERCHMEISTER, J., 190.

⁹² 1099. k.: – „A házasság egységére, felbonthatatlanságára vagy szentségi méltóságára vonatkozó tévedés, amennyiben az akaratot nem határozza meg, nem rontja le a házassági beleegyezést.”

melyeknek kizárása a részleges színlelés eseteit eredményezi, azt kell mondjuk, hogy ez a tény is megerősíti, hogy a szentségkizárás nem azonos a teljes színleléssel.⁹³

S amint látni fogjuk egy későbbi fejezetben, Zenon Grocholewski egyik tanulmányában meg is magyarázza, hogy különbséget kell tenni a szentségkizárás esetében az *ontológiai* és *pszichológiai* rend között. Mert amikor mi egy házasságkötés érvényességét vizsgáljuk, akkor a pszichológiai rendet vesszük figyelembe, tehát azt nézzük, hogy mi volt a színleléssel vádolt félnek a kifejezett szándéka a kötés pillantában. S nem biztos, hogy akinek valamilyen ellenérzése volt a szentséggel szemben, az nem akarta a másik felet, mint házastársat. A szerzők többsége ma erről így vélekedik, s nem igazán tűnik úgy, hogy komoly érvekkel lehetne cáfolni ezt az álláspontot.⁹⁴

f) Komoly figyelmet kell szentelni annak a házasságkötésnek, amelyről kijelentik, hogy csak „*pro forma*” kötötték, például azért, hogy a másik fél vagy a család óhajának megfeleljenek, vagy azért, hogy a társadalmi szokásokat kövessék, különösen azoknak a személyeknek az esetében, akik csupán részesültek a keresztségben, de eltávolodtak a hittől és a vallásos élettől. Ilyen esetekben nagyon figyelmesnek kell lenni, mivel a joggyakorlat úgy tartja, hogy az az akarat, mely „formálisan” visz véghez egy cselekményt, az nem mindig és nem szükségszerűen tartalmazza az abban a cselekményben foglalt köteleességek lényegének pozitív elutasítását. Ugyanis egy „*pro forma*” cselekedetnek a teljesítése tartalmazhatja csupán azt a meggyőződést, hogy az adott cselekmény teljesen fölösleges (pl. a templomban, a pap előtti szertartás), de nem biztos, hogy itt olyan akarat van jelen, amely elutasítaná a cselekmény következményeit is. Egyszerűbben: Andrásnak lehetne az a meggyőződése, hogy az ő templomi esküvője teljesen fölösleges, számára, csupán egy merő „formalitás”, de ezzel egyidejűleg lehet, hogy ő valóban Erzsébetnek a férjévé akar válni, s akarja a házasságnak minden jogát és köteleességét.⁹⁵

g) A *tréfából* kötött házasságra ugyanaz érvényes, mint a színlelt beleegyezésre.⁹⁶ Vannak olyan szerzők, akik ezt a kérdést ilyen rövid válasszal lezárják. Azonban ez a probléma részletesebb kifejtést igényel. Szorosan a színlelés témájához tartozik egy olyan

⁹³ BERSINI, F., 111.

⁹⁴ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 121 (1996), 225-226; MINGARDI, M., *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti* in *Tesi Gregoriana* 13 (2001), 269.

⁹⁵ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio VIII. „simulazione totale”*, 256-257.

⁹⁶ SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 438.

jelenség, melyre szintén az akarat és annak külső kinyilvánítása közti ellentét jellemző, ez pedig az úgynevezett „*iocus*”, azaz a játékból, tréfából végzett házasságkötés. Ez az eset abban különbözik a színleléstől, hogy ebben a helyzetben az alany nem is akarja, hogy a jelenlévők azt higgyék, hogy ő valódi házasságot köt. A „*iocus*”-nak három típusát ismerjük:

- 1) a „*iocus*” tipikus esete az, amikor tréfából, viccből, fogadásból nyilvánítanak házassági konszenzust;
- 2) amikor színházi előadás vagy filmkészítés miatt eljártsszák a szertartást;
- 3) amikor didaktikai cézzal mutatják be az esküvőt.

Felvetődik a kérdés, hogy a Törvénykönyvben melyik az a kánon, amelyre hivatkozva azt mondhatjuk, hogy a „*iocus*” eseteiben a házasság érvénytelen? Tudniillik a Codex-ben nem szerepel kimondottan ez a tényállás. Az 1101. k. 2. §-ára nem hivatkozhatunk, hiszen aki színlel, az azt akarja, hogy a jelenlévők számára a cselekmény valódi házasságkötésnek tűnjön. A „*iocus*” esetében viszont a „színlelő” éppen az ellenkezőjét akarja. Sőt, talán azt mondhatjuk, hogy a „*positivus voluntatis actus*” nincs is jelen az illetőben, mert benne fel sem vetődik, hogy neki ki kellene zárnia magát a házasságot, mert számára teljesen egyértelmű, hogy a cselekményből nem származik valódi házasság.

Válaszolva tehát a feltett kérdésre: a probléma megoldását az 1101. k. 1. §-a adja, amely kimondja, hogy a lélek belső beleegyezése megegyezik az alkalmazott szavakkal és jelekkel. A kánon nyilvánvalóan olyan esetről beszél, amikor szándéknyilatkozatról van szó. Ugyanakkor, amennyiben a jelenlévők az ott elhangzó szavak és jelek – színházi, filmforgatási környezet, az esemény előtt és után adott tájékoztatások, tréfáról vagy fogadásról szóló felvilágosítások – egyértelművé teszik, hogy az adott esetben valódi házasságkötésnek még a látszatát sem akarják kelteni, akkor a szavak és jelek összessége nem azt teszi egyértelművé, hogy itt házasságkötés történik, hanem azt, hogy a „*iocus*” esete áll fenn.

Megtörténhet azonban, hogy rosszindulatú és huzamosabb ideig tartó tréfáról van szó, melyet csak fogadásból, bosszúból, gúnyból tesz valaki. Például ha egy fiatalember szerelmet színlel egy lánynak, s teszi ezt oly mértékben, hogy még oltárhoz is vezeti, de csak azért, mert mindez számára egy jó tréfa, szórakozás, akkor az 1101. k. 2. §-a szerinti színleléstről van szó.⁹⁷

h) Nem sorolhatjuk viszont a konszenzus teljes színlelésének közösen elfogadott megjelenési formái közé azokat az egyidejűleg történő kizárásokat, mint az úgynevezett „*a*

⁹⁷ GIACCHI, O., *Il consenso nel matrimonio*, 149-152.

házasság három javának” – gyermek, egység, felbonthatatlanság – kizárása, melyeket úgy kell tekinteni, mint egy részleges színlelésnek a lehetséges tárgyait. Továbbá nem teljes a színlelés, ha magának a házasságnak valamelyik *nem lényeges elemét teljesen kizárják*, mint amilyen például a gyakorlati és stabil együttélés. Ugyanakkor nem jelent önmagában színlelést a *házastársi szerelem* hiánya.⁹⁸ Erről az utóbbi tényállásról részletesebben beszélünk a *bonum coniugum* kizárásáról szóló részben. Itt csupán II. János Pál pápának 1982. január 28-án, a Rota Romana-n mondott beszédére hivatkozva emelem ki, hogy amikor a II. Vatikáni Zsinat⁹⁹ *szerelmi szövetségnek* nevezi a házasságot, akkor a *szerelmet* nem szűkíti le csupán az átmeneti érzelmi, érzéki szerelemre, az erotikus vonzódásra, a szexuális hajlamra, a rokonszenv érzésére, az egyszerű életörömré. A szerelem lényegében *adomány*, önátadás. Amikor a Zsinat szerelmi aktusról beszél, akkor egy olyan önátadási cselekményről szól, amely egyszeri és végérvényes, visszavonhatatlan, mint egy igazi teljes önátadás, s amelynek kölcsönösnek és termékenynek kell lennie.¹⁰⁰

1.1. Következtetések

Teljes színlelésről akkor beszélhetünk, ha valaki az egész házasságot vagy „magát a házasságot” zárja ki. Ilyenkor általában a színlelő a házasság révén valamilyen *más célt* akar elérni – például anyagi javak, társadalmi rang megszerzése, állampolgárság –, tehát a házasságkötés számára csupán eszköz ennek a célnak az eléréséhez. Aki az egész házasságot színleli, annak komoly *motivációja* kell legyen, hogy így cselekedjen. Ez azért fontos, mert ha valaki a házassággal együtt valamilyen más célt is el akar érni, az még nem jelenti azt, hogy nem akar igazi házaseletet élni házastársával. Kell tehát legyen az illetőben valamilyen motiváció, ami miatt kizárja az egész házasságot. Ezért hangsúlyozza az 1101. kánon 2. §-a, hogy a házasság kizárása pozitív akarati cselekedettel kell történjen. Az eddig elmondottakat a

⁹⁸ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VIII. La „simulazione totale”*, 257.

⁹⁹ „*Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur.*” – PAULUS EPISCOPUS servus servorum Dei una cum SACROSANCTI CONCILII Patribus, ad perpetuam rei memoriam *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* Gaudium et Spes, p. 48 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html)

¹⁰⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai componenti della Rota Romana, 28 gennaio 1982*: X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, VI, n. 4897, coll. 8372-8373. in ERLEBACH, G., *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, *Studi Giuridici LXVI*, Città del Vaticano 2004, 182.

kánonjogászok egyöntetűen elfogadják. Azonban a teljes színlelés „*megjelenési formáinak*” tekintetében eltérőek a vélemények. Tudniillik egyes szerzők olyan helyzeteket is azonosítanak a teljes színleléssel, amely nem, vagy nem feltétlenül tipikusan a teljes színlelés esetei. Lássuk röviden ezeket az eseteket, s utána értékeljük őket:

1. amikor valaki a házasságtól teljesen idegen célt akar csupán megvalósítani a házasság révén, s a házasság megvalósítását egyáltalán nem akarja;
2. amikor valaki bizonyos mértékben erőlteti a házasságot – de nem áll fenn sem a félelem, sem a kényszer esete – s a színlelő erre úgy reagál, hogy a kötés pillanatában elutasítja a másik személyt, mint házastársat;
3. amikor valaki abszolút nem akar házasságot kötni, de mivel valaki bizonyos fokban erőlteti az esküvőt, ő tesz egy gesztust, véghez visz egy komédiát, belül azonban egyáltalán nem akarja még a természetes házasságot sem, mert elutasítja a házasság intézményét, az Egyházat, s teljesen szubjektíven – az egyház felfogásától eltérően – ítéli meg a házasságot;
4. amikor valaki a házastársi szövetség minimális elemeit is elutasítja;
5. amikor valaki csak a „*pro forma*” házasságot köti;
6. amikor valaki csak tréfából köt házasságot;
7. amikor valaki a „*triplex bonum matrimonii*”-t egyidejűleg, együttesen zárja ki;
8. amikor valaki a házasság szentségi méltóságát zárja ki;
9. amikor valaki a *Gaudium et Spes* zsinati dokumentum 48. pontjában szereplő, ún. „*elementum amoris*”-t zárja.

A fentiekkel kapcsoltban a következőket kell leszögeznünk:

Ad. 1. A házasságkötés révén elérendő, de a házasságtól teljesen idegen cél megvalósítására irányuló konszenzus-nyilvánítás a teljes színlelés legtipikusabb esete. Tehát ilyen tényállás fennállásakor nincs kétség, hogy a *matrimonium ipsum* kizárásáról van szó.

Ad. 2. Feltehetően ritkán fordul elő, hogy valaki egy kissé erőltetett házasságkötésre adott reagálásként zárja ki az egész házasságot, de amennyiben megtörténik, valóban teljes színleléstről beszélhetünk.

Ad. 3. A szekularizált társadalomban valóban előfordulhat, hogy valaki ideológiai alapon, teljesen elutasítja magát a házasságot, a házasság intézményét, s így a saját házasságát is annyira szubjektíven közelíti meg, hogy a házasságkötéskor kizárja magát a házasságot.

Ad. 4. Ha valaki a házastársi szövetség minimális elemeit is elutasítja, az nyilvánvalóan érvénytelen házasság, de nem feltétlenül teljes, hanem inkább részleges színlelés, nevezetesen a *bonum coniugum* kizárása.

Ad. 5. A „*pro forma*” házasságkötést nem feltétlenül tekintjük érvénytelennek, mert ha valaki „csak formaságból” kötött házasságot, az még nem jelenti azt, hogy kizárta a másik féllel megvalósítandó igazi házaseletet. Ha számára a templomi esküvő nem jelentett semmit, de a házastársára és a házaseletükre „igen”-t mondott, akkor nem történt színlelés.

Ad. 6. Az úgynevezett *iocus* esetében mindig meg kell vizsgálni, hogy melyik tényállás valósult meg: a) színházi előadás illetve filmforgatás miatt játszottak el egy esküvői szertartást; b) didaktikai célzattal mutatták be az esküvőt; c) tréfából, viccből, fogadásból nyilvánítottak házassági konszenzust. Tudniillik az első két esetben mindenki számára nyilvánvaló, hogy nem történetelt színlelés. Azonban a harmadik esetben – tréfából, viccből, fogadásból történő házasságkötéskor – valódi színlelésről beszélhetünk.

Ad. 7. Ha valaki kizárta a házasságkötés pillanatában úgy a *bonum prolis*-t, mint a *bonum fidei*-t és a *bonum sacramenti*-t, nyilvánvalóan érvénytelen a házassága, de nem teljes, hanem részleges színlelésről van szó, mert nem magát a házasságot, hanem annak bizonyos elemeit zárta ki. De ha emellett a *bonum coniugum*-ot is kizárta volna, még akkor sem feltétlenül beszélhetnénk teljes színlelésről, mert aki teljesen színlel, annak valójában nincs is házasságkötési szándéka. Aki viszont részlegesen színlel, annak van ilyen szándéka, csak valamilyen hiba, illetve hiányosság van ebben a szándékban, s ezt mi nem tekintjük kánonjogi értelemben vett házassági szándéknak. Aki tehát kizárja a házasságnak mindhárom vagy akár mind a négy *bonum*-át, annak lehetséges, hogy megvan a házasságkötésre irányuló szándéka, így részleges színlelésről van szó.

Ad. 8. A szentségi méltóság kizárását nem lehet azonosítani magának az egész házasságnak a kizárásával, hiszen ez a részleges kizárások egyike. Legtöbb neves kánonjogász, mint Grochowski, Stankiewicz, Navarrete, Bersini ezen a véleményen vannak. Ráadásul – még, ha kevés számban is – de a Rota Romana esetenként hoz olyan ítéletet, mely a szentségi méltóság kizárása miatt mondja ki semmisnek az adott házasságot. Ez a tény is alátámasztja, hogy külön, részleges kizárásnak kell tekinteni a szentségi méltóság kizárását.

Ad. 9. Bár a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* konstitúciójának 48. pontja szerelmi szövetségnek mondja a házasságot, ez nem jelenti azt, hogy a szerelem és a házasság kifejezések közé egyenlőségjelet kell tennünk. S főleg nem azonosíthatjuk az átmeneti, érzelmi-érzéki szerelemmel. Ha valaki a kötés pillanatában nem tudja megígérni, hogy ezt a típusú szerelmet mindig adományozni akarja házastársának, azzal nem zárta ki a szerelmi szövetséget. Ha pedig a szeretetet tagadja meg házastársától a házasságkötéskor, akkor részleges színlelést követett el, mivel a *bonum coniugum* egyik fontos szempontját zárta ki.

2. RÉSZLEGES SZÍNLELÉS

Az előző részben már kifejtésre került, hogy a kánonjogászok miért különböztetik meg egymástól a teljes és részleges színlelést. Az alábbiakban a részleges színlelés eseteit ismerhetjük meg.

A Codex különféle kommentárjaiban, illetve a kánonjogi kézikönyvekben a részleges színlelést vagy a lényeges elemek és lényegi tulajdonságok-, vagy a „*bonum*”-ok szerint csoportosítják. Ez a dolgozat az utóbbi szempontot követi.

2.1. A „*BONUM CONIUGUM*” KIZÁRÁSA

A hatályos Codex 1055. kánonja úgy határozza meg a házasságot, mint olyan intézményt, melynek kettős célja van, és amely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul.¹⁰¹ Az előző Törvénykönyv 1013. kánonja, mely szintén a házasság lényegét hivatott megfogalmazni, nem használta a „*bonum coniugum*” vagyis a „*házasfelek java*” kifejezést.¹⁰² Ez tehát egy új fogalom a Codexben, mint ahogy új semmisségi címet is jelent ennek a „*bonum*”-nak a kizárása is. Kétségtelen, hogy ami a kánoni házasság új szabályozását illeti, a „*bonum coniugum*” fogalmának bevezetése jelenti az egyik legkiemelkedőbb újdonságot.¹⁰³ Ahhoz, hogy ennek az új elemnek a jelentését és fontosságát megértsük, két dologra rá kell világítsunk: a) Hogyan alakult ki „*bonum coniugum*” kifejezés? b) Mit értünk a szóban forgó kifejezés alatt: mi a tartalma? A házasság céljai vagy lényeges elemei között van-e a helye?

a) Az új „*bonum*” fogalmának kialakulása

Már az 1930-as *Casti Connubii* kezdetű enciklika is tett egy rövid utalást a „*bonum coniugum*”-ra,¹⁰⁴ de nem magyarázta annak értelmét. XII. Piusz pápa egyik, 1951. október 29-

¹⁰¹ 1055. k. – 1. § „A házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte.”

¹⁰² Can. 1013. § 1. (*Codex Iuris Canonici 1917*): „*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae*”.

¹⁰³ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 107 (1996) 3-4/1, 804.

¹⁰⁴ „*Quot vero quantuntaque ex matrimonii indissolubilitate fluant bona, eum fugere non potest qui vel obiter cogitet sive de coniugum prolisque bono sive de humanae societas salute*” – AAS 22 (1930) 553. in BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bunum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, in *Apollinaris*, 62 (1989) 3-4, 559.

én mondott értekezésében „a házasfelek személyi tökéletesedéséről” beszélt, de ekkor még csak úgy jelölte meg ezt, mint a házasság másodlagos célját. A II. Vatikáni Zsinat több dokumentuma is használta a kifejezést, de arról nem tettek kifejezetten említést, hogy a házasság a „*bonum coniugum*”-ra irányul. A *Gaudium et Spes* a házasfelek emberi és természetfeletti fejlődésére utal: „...*a férj és a feleség személyük és tevékenységük bensőséges kapcsolatában egymás kölcsönös segítségére és szolgálatára vannak, egységüket átélik, és egyre szilárdabban érzik magukénak ... És... teljesítvén házastársi és családi kötelességeiket... így halad előre egyéni tökéletesedésük és egymás kölcsönös megszentelése*”.¹⁰⁵ A házastársi szeretetről ugyanez a konstitúció egyenesen kimondja, hogy ezt a szerelmet az Úr arra méltatta, hogy különleges kegyelmével és a szeretet ajándékával gyógyítsa, tökéletesítse és fölemelje... Az ilyen szeretet, amely emberi és isteni értékeket egyesít, arra ösztönzi a házasokat, hogy szabadon és kölcsönösen adják át önmagukat, a gyöngédség érzései és gesztusai tanúsága szerint, és ez áthatja a házasfelek egész életét.¹⁰⁶ A továbbiakban még ezt is olvashathjuk: „*A házasságnak és a hitvesi szerelemnek a természet szerint az a rendeltetése, hogy utódoknak adjon életet, és felnevelje őket.*”¹⁰⁷ A dokumentum továbbá leszögezi: „*A házasság tehát nem csak a gyermeknemzésért létesült, de a személyek közötti felbonthatatlan szerződés jellege és a gyermekek java azt igényli, hogy a házasfelek kölcsönös szeretete kellő kifejezésre jusson, fejlődjék és érjen be. Ezért..., ha az annyira óhajtott gyermekáldás nincs is, a házasság fennmarad, mint barátság, életközösség, és megőrzi értékét és felbonthatatlanságát*”¹⁰⁸. A *Lumen Gentium* ennek a valóságnak a

„*Haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest, si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreanda educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiatur*”: A.A.S. 22 (1930) 548. in BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bunum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 562.; „*A hitveseknek kölcsönös lelki formálása, a kölcsönös tökéletesítésre való állandó törekvés, mint a Római Katekizmus tanítja (2. par. VIII.13.), joggal mondható a házasság elsődleges okának és értelmének, ha a házasságot nem szorosan a gyermeknemzés és gyermeknevelés intézményének, hanem tágabb értelemben az egész élet közösségének és szövetségének fogjuk fel.*” – XI. PIUSZ PÁPA *Casti Connubii* kezdetű enciklikája a keresztény házasságról, Róma 1930, I. 2/c. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>)

¹⁰⁵ II. Vatikáni Zsinat, „*Gaudium et Spes*” lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról, 48. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1975, 474-475.

¹⁰⁶ II. Vatikáni Zsinat, „*Gaudium et Spes*” 49. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 475.

¹⁰⁷ II. Vatikáni Zsinat, „*Gaudium et Spes*” 50. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 476.

II. Vatikáni Zsinat, „*Gaudium et Spes*” 50. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 476-477.

¹⁰⁸ II. Vatikáni Zsinat, „*Gaudium et Spes*” 50. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 476-477.

természetfeletti szempontját hangsúlyozza: „*a keresztény hitvesek a házasság szentségének erejével – melynek révén Krisztus és az Egyház egysége és termékeny szeretete misztériumában részesednek és azt megjelenítik*¹⁰⁹ *a házasságban, továbbá a gyermek elfogadásával és nevelésével kölcsönösen segítik egymást, s életük állapotában és rendjében saját ajándékuk van Isten népén belül.*”¹¹⁰ És hasonlóképpen nyilatkozik a *Laikusok Apostoli küldetéséről* szóló Dekrétum is: „*A keresztény hitvestársak egymás, gyermekeik és a család egyéb tagjainak üdvösségére a kegyelem munkatársai és a hit tanúi*”¹¹¹ ¹¹²

A fenti idézetekből láthatjuk tehát, hogy a Zsinat nem definiálta a „*bonum coniugum*” jelentését, mégis a legtöbb szerző a zsinat új, perszonalisztikus szemléletmódjának és a zsinati dokumentumok hatásának tulajdonítja azt a tényt, hogy az új Törvénykönyvben már nem csak a gyermekek nemzése és nevelése, hanem a házaspárok java is a házasság egyik célját képezi. Nyilvánvalóan a Zsinat tanításán kívül más tényezők is hozzájárultak ehhez a felismeréshez. VI. Pál 1968-as *Humanae Vitae* enciklikájában is találunk olyan mondatokat, melyek a házaspárok javát új megvilágításba helyezik.¹¹³ Vagy Bonnet már a 70-es években megpróbálta a „*ius ad vitae communionem*” tartalmát és határait megvilágítani, amikor Anné 1969. február 25-én hozott ítéletét elemezte, s amelyben ennek a „*ius*”-nak a lényegét azonosította a feleknek avval a jogával-kötelességével, miszerint meg kell oszták, és lehetővé kell tenniük a másik fél számára is, hogy az megossza a saját egzisztenciális helyzetét és „sorsát”.¹¹⁴

Gyakorlatilag azonban maga a „*bonum coniugum*” kifejezés kevés alkalommal tűnt fel a kánonjogi irodalomban mindaddig, amíg 1977-ben az új Pápai Kommissziós Bizottság konzultorai nem kezdtek el foglalkozni vele. Míg a „*ius ad communionem vitae*” kifejezés

¹⁰⁹ vö. Ef 5,32 in SZENT JEROMOS BIBLIATÁRSULAT, *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Budapest 1999, 1312.

¹¹⁰ II. Vatikáni Zsinat, „*Lumen Gentium*” dogmatikus konstitúció az Egyházzól, 11. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 49.

¹¹¹ II. Vatikáni Zsinat, „*Apostolicam Actuositatem*” határozat a világi hívek apostolkodásáról, 11. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 321.

¹¹² BURKE C., *Il «bonum coniugum» e il «bunum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 562-564.

¹¹³ „*A kölcsönös és személyes önatadás által, amely sajátosan és kizárólag az övék, a házastársak olyan személyes közösséget érnek el, amellyel egymást tökéletesítik, hogy az új életek létrehozásában és nevelésében Istennel együtt munkálkodjanak.*” – VI. PÁL *Humanae vitae* kezdetű enciklikája, II/2. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=120#N7>)

¹¹⁴ MONTAGNA, E., *In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 104 (1993) 1/1, 60.

vitákat váltott ki, s nem is került be a Codexbe, addig a „*bonum coniugum*” kifejezés nem váltott ki semmilyen vitát, s egyöntetűen és hamar elfogadták ennek a kánonnak¹¹⁵ az eredeti szövegtervezetét, mely arra hivatott, hogy megfogalmazza a házasság természetét. A konzultorok nem magyarázták ennek a kifejezésnek a jelentését, csupán annyit jeleztek, hogy ezzel a házasság perszonális célját akarták kiemelni.¹¹⁶ Az új Codex megjelenése előtti években (1979-1982) Pinto már hozott olyan ítéleteket, amelyekbe belefoglalta a házasfelek interperszonális kapcsolatához való jogát,¹¹⁷ illetve amelyben a „*bonum coniugum*”-ra vonatkozóan kihangsúlyozta, hogy különbség van az általában vett „*ius ad vitae consortium*” – vagyis a házassággal kapcsolatos összes és specifikus javak, azaz a *bonum coniugum* – és a kölcsönös pszicho-szexuális integráció között.¹¹⁸

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

b) A „*bonum coniugum*” tartalma

Mint már fentebb említettem, a Codex megjelenését követően a kánonjogászok feladata volt megválaszolni azt a kérdést, hogy a *bonum coniugum* mely kánonokra vonatkozik, s így az is, hogy a színlelés skémájában hol helyezhető el. Mi most csak a színlelésre vonatkozó kánon vonatkozásában vizsgáljuk a *bonum coniugum*-ot.

Az 1101. k. 2. §-a nem használja a „házasfelek java” kifejezést, hanem a házasság *lényeges elemeit és lényegi tulajdonságait* tartja olyan fontos összetevőknek, melyeknek kizárása a házasság semmisségét eredményezi. A nehézséget itt az okozza, hogy a kánonjogászok a lényeges elemek közé sorolják a házasfelek javát és a gyermek javát, pedig a házasságnak az 1055. k.-ban olvasható „meghatározása” a házasság céljainak, és nem a házasság lényegének vagy lényeges elemeinek mondja a *bonum coniugum*-ot.¹¹⁹ Kérdés tehát, hogy a házasfelek java (és a gyermek java) a házasságnak célja vagy lényege? Vagy a házasság célja és lényege ugyanaz (tudniillik a felek java és a gyermek java)? Illetve: Milyen összefüggés van a cél és a lényeg között?

¹¹⁵ 1055. k.

¹¹⁶ BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bunum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 559; MUSSELLI L., 83.

¹¹⁷ BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bunum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 561-562.

¹¹⁸ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 824.

¹¹⁹ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 504.

Nagyon helyes megfigyelés, hogy a lényeg az, amely meghatároz valamit, mivel magában foglalja mindazokat az elemeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy azt entitásában azonosíthassuk, és amelyek összességükben minden mástól megkülönböztetik azt. Más szavakkal lényeg alatt azoknak az elemeknek az összességét értjük, amelyeken keresztül a dolog egy meghatározott valóságban azonosítható, tehát meghatározható.

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

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

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

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

A kérdést jól megvilágítja az a módszer, amely megkülönbözteti a házasság statikus és dinamikus momentumát, azaz a *matrimonium in fieri*-t (*foedus matrimoniale*) és a *matrimonium in facto esse*-t (*consortium coniugale*).

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

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

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

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

A fentiek alapján tehát nem nehéz eldönteni, hogy a *bonum coniugum* a házasság „lényeges alkotórésze (1101.k.2.§) , vagy , a 1055.k.1.§ alapján a házasságnak „célja”-e.

A *bonum coniugum*, mint a házasság lényeges alkotórésze, nem más, mint a *bonum coniugum in suo principio*, amely a *bonum prolis* mellett foglal helyet, mivel az is lényegi alkotórésze a házasságnak. Mindkettő a *foedus matrimoniale*-ban meglevő potenciális elv: a *bonum coniugum* azt jelenti: szeretni a partnert, a *bonum prolis* pedig a szexuális és prokreatív egyesülésre vonatkozik.¹²⁰

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

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

Hogy ez az elemzés nem elfogadható, az Szent Ágostonnak a „házasság javai”-ról szóló tanának megfontolásából ered. Az ágostoni tanításban a házasság három „java” a házasság állapotnak a „javaira” vonatkozik. Ezek olyan jellemzői és pozitív értékei a házasságnak, melyek méltóságot adnak a házasságnak. A házasság jó, mert a hűség, a kötelék örökös jellege és a termékenység jellemzi. „*A házasság java hármás*”, hangoztatja Szent Ágoston, „és ez a hűségben, a gyermekben és az örökös jellegben áll”¹²¹. Más helyen pedig ezt írja: „*Ezek azok a jó dolgok, melyek arra szolgálnak, hogy a házasság jó legyen: a gyermek, a hűség és az örökös jelleg*”.¹²² Tehát ő minden „*bonum*”-ot a házasság javának mond. Annak tulajdonítható a gyermek, hiszen az egy „java a házasságnak”. És egyébként a hűség és az örökös jelleg is. Így világosan látszik, hogy Szent Ágoston nem a házasság céljairól beszél, hanem annak értékeiről, azaz a tulajdonságairól.

¹²⁰ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 808-811.

¹²¹ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, Lib. IX, cap. 7, n. 12.: „*Id quod bonum habent nuptiae: ... hoc autem tripartitum est: fides, proles, sacramentum.*”
(http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm)

¹²² „*Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonum sunt: proles, fides, sacramentum.*” – AURELIUS, AUGUSTINUS, *De bono coniugii*, 24,32. (http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm)

Így egyértelmű, hogy a „*bonum coniugum*” kifejezés semmilyen párhuzamos értelemben nem jelenti a házasságnak valamilyen értékét vagy tulajdonságát. Ennek az új kifejezésnek a „*bonum*”-áról nem úgy beszélünk, mint a házasság javáról (mintha olyan érték lenne, mely a házasságnak a javát adja), hanem a házasfeleknek a javát értjük alatta (mivel valami olyat fejez ki, ami nekik „jó”). Nem a házasságnak valamilyen tulajdonságára (egy „*bonum matrimonium*”-ra) utal, hanem valami olyan dologra – a felek javára – melyet a házasságnak kell okoznia vagy előidéznie. Biztosnak tűnik ezért, hogy a *bonum coniugum* nem a tulajdonságok sorában helyezhető el, hanem a *célok* között. Ez olyan következtetés, amit teljesen alátámaszt az 1055. k. szövege is, mely kimondja, hogy a házasság „a maga természeténél fogva a házasfelek javára irányul...”¹²³

A teljesség kedvéért tehát el kell különíteni a lényegtől a tulajdonságokat. Ugyanakkor az is igaz, hogy bár a tulajdonságok nem alkotják a dolgok lényegét, szükségszerűen kapcsolódnak ahhoz, nem helyettesíthetik, de segíthetnek beazonosítani annak, ami. A lényeg nem fejezi ki a tulajdonságokat, de mindenképpen megköveteli azokat. Ha azonban kapcsolat van a lényeg és a tulajdonságok között, ebből a legnagyobb fontosságú dolgok következnek az emberi cselekvésnek mind az akarati, mind a megismerési összetevője szempontjából, abban az értelemben, hogy ha valamit a maga lényegében akarunk, ez elkerülhetetlenül maga után vonja a tulajdonságok akarását is, hiszen ez utóbbiak elutasítása – a köztük fennálló elválaszthatatlan kapcsolat miatt – azt jelentené, hogy a lényeget is elutasítjuk.¹²⁴

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

Érdekes, hogy az új Codex megjelenése előtt számtalan rotai ítéletben utaltak már a *bonum coniugum*-ra, mégsem a Rota hozta meg az első állásfoglalásokat az „új *bonum*”-mal kapcsolatban.¹²⁵ A kérdésre az első válaszok egyházmegyei és regionális bírói ítéletekben, illetve azoknak elemzéseiben jelentek meg. A *bonum coniugum* kizárása címén hozott legelső semmisségi ítéletet 1988-ban Ricciardi hozta, a Pedemonte-i Egyházmegyei Bíróságon. Ez később „*Pedemontana*” vagy „*Augustana*” ítélet néven vált híressé. A következő ítélet Rómában, a Lazio-i Regionális Bíróság helynökségén született 1990-ben. Ez volt *Ardito*

¹²³ BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bunum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 560-561.

¹²⁴ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 829.

¹²⁵ DE LUCA, L., *L'esclusione del «bonum coniugum»*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi Giuridici XXII)*, Città del Vaticano 1990, 126-130.

ítélete. Ezt követte 1992-ben a Nola-ban (Campania-i Regionális Bíróságon), Scancamarra által hozott ítélet, mely „*Nolana*” néven ismert. Majd 1994-ben két ítélet is született a *bonum coniugum* kizárása címén: egyiket az Etruszk Regionális Bíróságon Viani hozta, és „*Pisana*” néven vált híressé; a másik „*Bergomensis*” néven vált ismertté, s ezt az ítéletet a Lombardia-i Regionális bíróságon Bertocchi hozta. Ezek az ítéletek azért fontosak, mert azelőtt nem foglalkoztak kifejezetten a *bonum coniugum*-mal, mint önálló semmisségi címmel sem a rotai joggyakorlatban, sem más bíróságokon. Ezekben az ítéletekben kezdték tehát meghatározni a *bonum coniugum* elméleti körvonalait, s ezek után kezdődött el a kérdés tanulmányozása.¹²⁶

Az első ítéletet tehát Ricciardi hozta, mely a *bonum coniugum*-ba foglalja a „*ius ad vitae communionem*”-et – mely nem más, mint az új, perszonalisztikus szemléletbe ültetett „*mutuum adiutorium*”¹²⁷ – és a „házastársi bensőséges cselekedetekhez” való jogot, s ide sorolja a „*bonum fidei*”-t és a „*bonum sacramenti*”-t is. Azt könnyen megérthetjük, hogy honnan származik tehát a „*ius ad vitae communionem*”. Ez nem más, mint az 1917-es Codex 1013. k. 1.§-ában szereplő „*mutuum adiutorium*”, azaz a felek kölcsönös segítségének új értelmezése. A „házastársi bensőséges cselekedetekhez” való jog pedig azonos az ugyanabban a kánonban található „*remedium concupiscentiae*”-vel, azaz a „nemi vágyak rendezett csillapításával”. Ezek a régi Codex említett kánonjában úgy szerepeltek, mint másodlagos célok, és kizárásuk nem eredményezte a házasság semmisségét.¹²⁸

Nehezen érthető viszont, hogy miért sorol ide az ítélet másik két *bonum*-ot is, melyek már önmagukban is önálló semmisségi címek. A megfogalmazás oka az volt, hogy ebben az ügyben az alperes kinyilvánította „a maga pozitív szándékát arra nézve, hogy nem akar felvállalni semmilyen házassági kötelezettséget, s nem akarja elismerni a felperesnek semmilyen házastársi jogát”. Ezért hangoztatta az ítélet, hogy a *bonum coniugum*-ot mindazoknak a jogoknak és kötelezettségeknek az összessége alkotja, melyek a maguk természetéből fakadóan jellegzetesen a „*consortium totius vitae*” megvalósulására irányulnak. Tehát ez az ítélet összekapcsolta a *bonum coniugum* tartalmát a felek közötti „*consortium*”-nak, azaz a „*communio vitae coniugalis*”-nak a konkrét megvalósulásával. De ez már nemcsak a jogok és köteleességek különös és kiemelkedő „magját” jelenti, hanem már az egész „*matrimonium in facto esse*”-t is. Ez viszont már a kapcsolatnak az a része, mely a konszenzusból ered, s mely a felek javát már sajátóságosan a gyakorlati és teljes

¹²⁶ MUSSELLI, L., 82.

¹²⁷ Can. 1013. § 1. (Codex Iuris Canonici 1917): „*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum; adiutorium et remedium concupiscentiae.*”

¹²⁸ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 825.

megvalósulásában veszi figyelembe. Ezért sorolta Ricciardi a *bonum coniugum* lényeges összetevői közé azokat a *bonum*-okat – hűség, szentség – melyek elválaszthatatlanok egy olyan életközösségtől, melyben az egy testté váláshoz több kell, mint csupán a feleknek csupán merő fizikai egyesülése.¹²⁹ Ezzel kapcsolatban már fentebb említettük, hogy különbséget kell tenni a házasság statikus és dinamikus momentuma között, és, hogy meg kell különböztetni ezt a *bonum*-ot a többi *bonum*-tól, mert a *bonum coniugum* nem tulajdonsága, hanem célja a házasságnak. De azt is megállapítottuk, hogy a tulajdonságokat – jelen esetben *bonum*-okat – nem lehet elválasztani a lényegtől és a céltől, mert aki a lényeget és a célt akarja, az nem zárhatja ki a hozzá tartozó javakat sem.

Hozzá kell tennünk még azt is, hogy ez az ítélet kihangsúlyozza: „*A mi részünkről úgy tartjuk, hogy mindenekelőtt a figyelmet a mutuum adiutorium-ra kell irányítani, arra, amit egykor úgy jelöltek, mint a házasság másodlagos célját*”. Ez konkrétan azt jelenti, hogy „*Aki a consortium vitae-t akarja létrehozni, vagy pedig házasságot akar kötni, annak kölcsönös tökéletesedésre kell törekednie, és azokat az eszközöket, melyek a cél megvalósítására szolgálnak, azokat alkalmaznia kell*”. Tehát *in actu matrimonii* benne meg kell legyen a felekben az az akarat, hogy használják mindazokat az eszközöket, melyek lehetővé teszik, hogy magvalósítsák a másik fél *kiteljesedését* a házaseset folyamán. Ez a tipikusan zsinati felfogás, vagyis a „házasfelek kölcsönös kiteljesedése” egyébként felismerhető a „*mutuum adiutorium*” tradicionális és ismétlődő gondolatában. Következésképp „*A «bonum coniugum» elutasítása azoknak az elemeknek a kizárásán alapszik, melyek a mutuum adiutorium megvalósulását segítik elő, s önmagukban nem képeznek semmisségi címet, de ha kizárják, vagy elutasítják azokat, akkor gyakorlatilag meggátolják a másik fél kiteljesedését, a felek kölcsönös befogadását, ami elengedhetetlen a consortium totius vitae megvalósulása szempontjából*”.¹³⁰

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

¹²⁹ MONTAGNA, E., *In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico*, 58-59.

¹³⁰ MUSSELLI, L., 82-83.

a házaspár személyi kiteljesedését, tehát a felek kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedését, a felek személyes javát, valamint a lényeges jogokat és kötelezettségeket foglalja magába. Tágabb értelemben pedig a *bonum coniugum* magába foglalja a többi *bonum*-ot is, melyek által a házaspár életének a „javát” szolgálják: a szentség, a gyermek, a hűség, a felbonthatatlanság.

A következő ítéletekben is Ricciardihoz hasonlóan fogalmazzuk:

Ardito ítéletében ezt olvashatjuk:

A «*bonum coniugum*» magába foglal minden olyan-, és bármilyen olyan elemet, melyek természetesen szükségesek a házaspár kölcsönös javának megvalósításához, amitől nem idegen a bibliai «*egy test*» követelménye, a Szent Ágoston féle «*remedium concupiscentiae*», a Szent Tamás féle «*mutuum adiutorium*» és «*communicatio operum*», a XIII. Leó féle personalisztikus doktrínai «*kettőnek az egysége*», s a II. Vatikáni Zsinat «*házastársi szeretete*».¹³¹

Ebben az ítéletben megkíséreltek meghatározni egy olyan „*quid novi*”-t, melynek alapján a *bonum coniugum*-ot meg lehet különböztetni a házasság többi alapvető elemétől, ezek közül kiemelték a „*mutuum adiutorium*”-ot és a „*remedium concupiscentiae*”-t. Az ítélet kijelenti, hogy a *bonum coniugum*-mal szembeni fenntartás konfigurációja szempontjából bizonyos, hogy ez felülmúlja mind az „*omne ius ad conjugalem actum*”-ot¹³², mind a pusztán „*ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt*”-ot¹³³, ugyanakkor magában foglal mindenfajta olyan elemet, amely szükséges a felek kölcsönös javának megvalósításához, amelyektől, amint arra következtethetünk az egyház tanításából, nem idegenek: a Biblia alapvető követelménye az „*egy test*”-re vonatkozóan, az ágostoni „*remedium concupiscentiae*”, Huguccio „*humanum solatium*”-ja, Tamás „*mutuum adiutorium*”-a és „*communicatio operum*”-ja, XIII. Leó „*kölcsönös tökéletesség*”-e, illetve a

¹³¹ „*Il «Bonum coniugum» include ogni e qualsiasi elemento naturalmente necessario a realizzare il reciproco bene coniugale delle parti, dal quale non sono alieni le profonde esigenze della biblica «una caro», il «remedium concupiscentiae» di Agostino, il «mutuum adiutorium» e la «communicatio operum» di Tommaso, la mutua perfezione di Leone XIII, l'«unità a due» della dottrina personalistica, l'«amore coniugale del Vaticano II».*” – TRIBUNAL ECCLESIASTICUM REGIONALE LATII – ROMANA – Nullitatis Matrimonii – 20 ottobre 1990 – Ardito, Ponente, in MONTAGNA, E., *In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico*, 44.

¹³² 1917-es Codex Iuris Canonici: 1086.k. 2. §

¹³³ 1055.k. 2. §

II. Vatikáni zsinat perszonalista filozófiájában hangoztatott: „*kettő egysége*” és a „*házastársi szeretet*”.

Kijelenthetjük, hogy a Ardito ítélete a *bonum coniugum*-ot azonosítja a házaspár kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedével, mindegyik fél feladatául adva, hogy munkálkodjon a másik fél jóléte és gyarapodása érdekében, tehát függetlenül minden elszigetelt egocentrikus szemponttól, abban az értelemben, hogy a házastársak java a házaspár életén keresztül valósuljon meg, a *consortium totius vitae* keretében. Az ítélet nemcsak a Biblia „*egy test*” követelményére hivatkozik, a perszonalisztikus filozófia szerint a „*kettő egységére*”, hanem XIII. Leó „*kölcsönös tökéletességére*” is, amelyre utal az *Arcanum divinae sapientiae* pápai enciklika¹³⁴.¹³⁵

Scancamarra ítélete (1992) így fogalmaz:

A *bonum coniugum* mindazoknak az elemeknek az összessége, melyek a házassági paktum lényegének és mibenlétének meghatározásába belefoglalhatók (az egész élet közössége, a házaspár személyes és személyközi objektív céljai, a gyermek nemzése, s különösképpen a nevelése, a szentségi jelleg) és elválaszthatatlanok a teljes életközösség megvalósításától. A «*bonum coniugum*» kizárása meglétének értékelése nem e *bonum* összetevőinek teljes vagy részleges hiányának bizonyítására épül, hanem megköveteli két különböző körülmény meglétét is: a) hogy objektíve a kizárt tényezők hatást tudjanak gyakorolni «*communio totius vitae*» megvalósulására; b) hogy a házasulandóban – szubjektíve – kimutatható legyen a «*bonum coniugum*»-mal szembeni ún. «*prava voluntas*», tehát egy hibás, rossz szándék, amely összhangban van a «*finis operantis*»¹³⁶-szal.¹³⁷

¹³⁴ XIII. LEÓ PÁPA *Arcanum Divinae Sapientiae kezdetű enciklikája a házasság fölbonthatatlanságáról*, Róma 1880, 4. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=124>)

¹³⁵ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 826-828.

¹³⁶ finis operantis: a szabad döntésre képes cselekvő által kitűzött cél – DIÓS, I., VICZIÁN, J. (Szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon, III*, Budapest 1997, 673.

¹³⁷ „*Il bonum coniugum è la somma degli elementi che concorrono a definire l'essenza e la consistenza del patto coniugale (comunità di tutta la vita, fini obiettivi, personali ed interpersonali del coniugo, la procreazione e particolarmente l'educazione della prole, il carattere sacramentale) e sono indispensabili per la realizzazione della totale comunione di vita.*

La valutazione dell'esistenza dell'esclusione del «bonum coniugum» non si fonda sulla verifica di una assenza globale o solo parziale delle sue componenti, bensì si richiede la presenza di due distinte circostanze: a) che – oggettivamente – i fattori esclusi possono influire sulla realizzazione della «communio vitae coniugal»; b) che – soggettivamente – si configuri una «prava voluntas» del nubente contraria al «bonum coniugum», in linea con i «fines operantis».” – TRIBUNAL ECCLESIASTICUM REGIONALE CAMPANUM – NOLANA – Nullitas

Scancamarra ítéletében is a perszonális szempontnak mindent magába foglaló felfogása kerül felsorolásra, s a *bonum coniugum*-ot úgy határozza meg, mint mindazoknak az elemeknek az összessége, melyek a házassági paktum lényegének és mibenlétének meghatározásába belefoglalhatók, úgy, ahogy azt az 1055. k. előírányozza, vagyis „*az egész élet közössége, a házastárs személyes és személyközi objektív céljai, a gyermek nemzése, s különösképpen a nevelése, valamint a szentségi jelleg*”. Az „*in iure*” szakaszban az ítélet hangsúlyozza, hogy azáltal, hogy a házasság a *bonum coniugum*-ra irányul, lényeges elemmé válik a „*felek rugalmas készsége arra nézve, hogy a szükséges támogatást biztosítsák a házastársi kapcsolat megfelelő megalapítása és progresszív növekedése érdekében*”, mondhatni „*a feleknek rendelkezésre kell állniuk arra, hogy a konszenzus tárgyát elfogadják*”. Így a *bonum coniugum* komponenseinek felsorolásában az említett ítélet megjelöli – a „*mutuum adiutorium*” és a „*remedium concupiscentiae*”-n kívül – a „*traditio sui, acceptatio alterius et capacitas sui tradendi et alterius acceptandi*”-t, s emellett különösen szignifikáns jelleggel hangsúlyozza a „*capacitas consuetudinis matrimonialis felicitis reddendae*”-t is.¹³⁸

Az Etruszk Regionális Egyházi Bíróságon, Pisa-ban, 1994. március 9-én Viani hozott ítéletet, amely követte és pontosította a régebbi állásfoglalásokat, korrekt és épületes módon felhívta a figyelmet a tényre, hogy a *bonum coniugum* elsősorban arra vonatkozik, amelyet egykor a házasság másodlagos céljainak tartottak, különösen a *mutuum adiutorium*-ra.¹³⁹ Az ítélet azzal folytatódik, hogy megállapítja: az *actu matrimonii*-ban jelen kell lenni az akaratnak, amellyel mozgásba lehet hozni mindazokat az eszközöket, amelyek lehetővé teszik a másik házastárs tökéletesedését a házasság során. Az ítélet több példát is felhoz a *bonum coniugum* kizárására. Kizárja ezt az elemet az, aki kizárólag és önző módon csak azért házasodik, hogy egy nő álljon a rendelkezésére, aki elvégzi a ház körüli teendőket, és ugyanakkor megtagadja a nőtől az együttélést, a megfelelő társadalmi státust és a házastársi szeretetet. Az is kizárja a *bonum coniugum*-ot, aki megtagadja a másiktól a fizikai és szexuális téren a szeretetet. Ilyen annak a fiatal nőnek az esete, aki szerelem nélkül megy férjhez, hogy kiszabaduljon családjá nyomasztó, beteges légköréből, és ugyanakkor megtagad minden szeretetet és szexuális hajlandóságot a férjétől, majd el is hagyja őt. Ez a tényállás valósult

Matrimonii – 10 marzo 1992 – Scancamarra, Ponente, in MONTAGNA, E., *In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico*, 21.

¹³⁸ MONTAGNA, E., *In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico*, 58-60.

¹³⁹ CANALE, G. – SCASSO, A. – TOGNONI, G., *Orientamenti di un tribunale ecclesiastico italiano nel giudizio sulla nullità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 107 (1996) 2/1, 546.

meg a fentebb említett „Bergomensis” ügyben. A tekintélyes doktrína alapján állíthatjuk, hogy a *bonum coniugum* kizárása miatt érvénytelen házasságot köt az, aki pozitív akarattal kizárja annak a férfinak vagy nőnek a *dilectio*-hoz való jogát, aki mint házastársával szeretne vele egyesülni. Továbbá kizárja a szóban forgó *bonum*-ot az, aki azzal a feltett szándékkal házasodik, hogy megtagadja a másik házastárs fél különféle igényeihez való jogait, még hozzá nemcsak mint a személyi méltóságához, hanem mint a *consortium coniugale* alanya méltóságához való jogot is. Ezek között vannak az „*in ipsa dignitate personae humanae*”-n alapuló jogok, amelyek között különösen fontos a szabadsághoz való jog. Következésképpen *bonum coniugum* kerül kizárásra, ha a házasulandónak feltett szándéka, hogy a szabadsághoz való jogot megtagadja jövőendő házastársától, mégpedig úgy, hogy házastársát lealjasítja erkölcsileg vagy vallásilag, megakadályozza vallása gyakorlásában. De az is elutasítja a házastársat, aki nem katolikus házastársát erőlteti, hogy az vegye fel a katolikus vallást, mert ezzel megszegi a 748. k. 2.§-t, amely szerint „*homine ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini unquam fas est*”¹⁴⁰ ¹⁴¹.

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

A házastársak java tehát a házasságnak olyan java, mely a házastársak személyes tökéletesedését jelenti. Magába foglalja azokat a jogokat és kötelezettségeket, melyek nélkül morális értelemben a személyek bensőséges közössége nem valósulhat meg. Jelenti tehát a felek kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedését, a felek személyes javát, azaz interperszonális és személyes javát, továbbá a lényeges jogokat és kötelezettségeket, mint a testhez és az életközösséghez való jog. Amennyiben súlyos hiányosság fedezhető fel a személyek és a cselekedetek integrációjában, úgy lehetetlenné válik az élet- és szeretetközösség.¹⁴² Mint már fentebb kifejtettük, tágabb értelemben magába foglalja a többi *bonum*-ot is.

¹⁴⁰ 748.k. 2. §: „Az embereket a katolikus hit elfogadására, saját lelkiismeretük ellenére soha senki nem kényszerítheti.”

¹⁴¹ MUSSELLI, L., 82-83.; PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 827-828.

¹⁴² KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 225.

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

1. Aki azért házasodik csupán, hogy legyen, aki ellátja a háztartási teendőket.
2. Aki elutasítja az érzelmi integrációt fizikai és szexuális szinten is.
3. Aki csak azért házasodik, hogy megszabaduljon egy rossz, beteges családi körülménytől, s a házastársától megtagad minden érzelmi és testi közeledést.
4. Aki összeházasodik valakivel, de sem érzéseiben, sem gondolataiban nem akar elszakadni egy korábbi szerelmétől, s mindig visszasírja az illetőt.
5. Akiből hiányzik a másik fél irányába még a minimális alapvető hajlandóság is a fizikai-gazdasági, morális és személyes szinten való segítségre és szolgálatra.¹⁴³
6. Aki szeretet nélkül, gyűlöletes körülmények közt akar élni házastársával.
7. Aki minden interperszonális kapcsolatot kizár.
8. Aki csak azért házasodik, hogy gyermeke legyen, de a házastársa iránt közömbösen akar viszonyulni.
9. Aki súlyos beteggel házasodik, de nem törődik vele, nem akar gondoskodni az ellátásáról.¹⁴⁴
10. Aki pusztán szexuális partnernek vagy jövedelemforrásnak tekinti házastársát.¹⁴⁵
11. Aki nem akarja elősegíteni a másik félnek, illetve mindkettőjüknek a pszichoszexuális tökéletesedését.
12. Aki megtagadja partnerétől az együttélést, együttlakást.
13. Aki megtagadja partnerétől a megfelelő társadalmi státuszt.
14. Aki megtagadja házastársától az emberi személy méltóságán alapuló emberi jogokat. Például a szabadsághoz való jogot, az erkölcsös élethez való jogot, saját vallás megtartásához és gyakorlásához való jogot, stb.¹⁴⁶

2.1.1. Házastársi szerelem és házastársi szeretet

Felvetődik a kérdés, hogy a házastársi szerelemnek mekkora a jogi relevanciája, s különösen az, hogy a *bonum coniugum* magába foglalja-e ezt az elemet, tudniillik a *foedus matrimoniale* fogalmába beletartozik a házasfelek java, sőt úgy jelölik, mint a házasság

¹⁴³ MUSSELLI, L., 84-86.; MONTAGNA, E., *Considerazioni in tema di Bonum Coniugum nel diritto matrimoniale canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, Roma 104 (1993) 3/1, 701-703.

¹⁴⁴ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 226.

¹⁴⁵ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 560.

¹⁴⁶ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 827-830.

intézményének célját, mivel a *consortium totius vitae* – melyet a *foedus coniugale* léptet életbe – a maga természetéből fakadóan erre van rendelve.¹⁴⁷

Van olyan tézis, mely a „*ius ad amorem*”-et akarja a *bonum coniugum* középpontjába helyezni.¹⁴⁸

Van olyan kánonjogász, aki a *Gaudium et Spes* zsinati dokumentumot részletesen vizsgálva megfigyelte, hogy ez a konstitúció nem distinguál a konszenzus és a szerelem között, hanem azonosítja a két kifejezést. S a szerző hozzáteszi, hogy ezért abszolút kizárt dolog, hogy egy ilyen módon színlelt – tehát az *elementum amoris*-t kizáró – beleegyezés házasságot eredményezzen.¹⁴⁹

Megfigyelhető, hogy a II. Vatikáni Zsinat után egy sajátos tendencia jelent meg, mely a szélsőséges perszonalizmushoz vezetett, s egyesek azt hangoztatták, hogy megtalálták nézetüknek az alapját a *Gaudium et Spes* zsinati rendelkezés tanításában. Ezek közül az első nagyjából a zsinat után mintegy 15 évig kötötte le a szerzők és bírák figyelmét; a másik pedig főleg az 1983-as Egyházi Törvénykönyv kihirdetése után érvényesült.

E tendenciák közül az első a kelletténél jobban emelte ki a házastársi szerelem szerepét a házasság intézményében. Ismeretes, hogy a Zsinat a házasságról nem szándékozott teljes tanítást adni, hanem a következőt tűzte ki célul magának: „*tüzetesebben meg akarja világítani az egyház tanításának néhány pontját, hogy tájékoztassa és bátorítsa a keresztényeket, meg általában mindazokat, akik a házasság állapot természet adta méltóságát és kivételesen szent értékét óvni és növelni igyekezzenek*”¹⁵⁰. Valójában azonban a Zsinat az egyház házassággal kapcsolatos tanításának csak egy pontját világította meg tüzetesebben, tudniillik a házastársi szerelem értékét és méltóságát, amely az isteni rendelkezés folytán a házastársak boldogságára és tökéletességére irányul, és ami az apaság és anyaság nemes küldetésének helyes felvállalására készíti fel és segíti őket. Ezt azonban úgy tette a Zsinat, hogy világosan megerősítette azt, hogy a házasság intézményét a Teremtő alapította, és saját törvényekkel látta el, s ezeket az intézményes törvényeket maga a Zsinat is világosan felsorolta.¹⁵¹

¹⁴⁷ POMPEDDA, M. F., *L'amore coniugale e il consenso matrimoniale*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 7 (1991-1998), 53-54.

¹⁴⁸ BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bonum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 564.

¹⁴⁹ FAGIOLO, V., *L'esclusione dello „ius ad coniugalem actum” e l'esclusione dello „ius ad ea que vitae communionem essentialiter constituunt”*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 43-44 (1987) 85.

¹⁵⁰ II. Vatikáni Zsinat, „*Gaudium et Spes*” 47. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 474.

¹⁵¹ NAVARRETE, U., *Személy, perszonalizmus, házasság*, in *Kánonjog* 2 (2000), 22-23.

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

1. a gyermek alapvető javát mellőzik, sőt teljességgel félreteszik;
2. a házastársi szerelmet azonban ugyanők olyan jelentős elemnek tekintik a jogban is, hogy magát az érvényes házassági köteleket ennek rendelik alá, azon kívül pedig a váláshoz fordulást, annak ellenére, hogy akadály áll fenn, lehetővé teszik úgy, hogy a szerelem megszűnése után megszűnik maga a visszavonhatatlan házassági szövetség érvényessége, amely szabadon és a szerelem teljes beleegyezésével keletkezett.”¹⁵²

Az ilyenfajta tézis a visszájára fordítja ennek a *bonum coniugum* témakörének a fogalmait. Ugyanis nem a „házasfelek java” van azért, hogy jogot teremtsen a szerelemhez. S inkább az az igazság, hogy a szeretési köteleesség irányul a „házasfelek javára”-ra. A *bonum coniugum* nem a szerelemben áll, hanem a házasság személyeknek és az ő jellemüknek az érésében, mely kiterjed a hűségtől kezdve a házastársi kötelezettségig.¹⁵³

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

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

A házastársi szeretet – amely mint potenciális elv megtalálható a *foedus matrimoniale*-ban, vagy más szóval *matrimonium in fieri*-ben, azaz a házasság statikus elemében –, a *matrimonium in facto esse*-ben, vagyis a házasság emberi életének és a házasság eseményeinek a konkrétumaiban valósul meg. A házasság során az *amor benevolentiae* – ha a *matrimonium in fieri*-ben már valóban megvan, mint potenciális elv – átalakul életközösséggé, amely végigkíséri a házasság együttélését, sorsuk folyamán, és a *consortium totius vitae*-n belül valósul meg.¹⁵⁴

¹⁵² NAVARRETE, U., *Személy, perszonalizmus, házasság*, 23-24.

¹⁵³ BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bonum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 564.

¹⁵⁴ PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, 830-833.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A házasság tehát nem a véletlen, vagy az öntudatlan természeti erők fejlődésének a terméke. A Teremtő bölcs intézménye, aki így kívánta megvalósítani az emberiségben saját szeretet-tervét. A kölcsönös személyes átadás révén, amely a házastársaknak saját,

kizárólagos joga, a felek lényük egészét a kölcsönös személyi tökéletesedésnek szentelik, hogy együttműködjenek Istennel az új életek nemzésében és felnevelésében.¹⁵⁵

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

1. „A család intézményét illető keresztény tanítás... semmiféle módon nem engedheti meg a házastársi szerelem olyan fogalmát, mely a *matrimonium facit partium consensus* mindenki által ismert elve erejének és jelentésének elhagyásához vagy csökkentéséhez vezet.”

2. „Ezen elv erejénél fogva... a házasság attól a pillanattól fogva létezik, amikor a felek jogilag érvényes beleegyezést adtak... Ezáltal az történik, hogy mivel a beleegyezés egyszeri jogi hatást teremtett, vagyis a házassági köteleket hozta létre, az ilyen beleegyezés visszavonhatatlanná válik, és semmilyen erő nem képes ezt a köteleket felbontani.”¹⁵⁶

„Senki sincs, aki ne látná, hogy mennyire kedveznek az individualizmusnak és a szubjektivizmusnak az ilyen vélemények, melyek módfelett kiemelik a házastársi szerelem javait a jog területén, gyakorlatilag eltörölve azokat a szilárd elveket, melyek irányítják az isteni rendelkezés folytán szilárd intézményt, ami formálisan a házastársi szövetséggel, vagyis

¹⁵⁵ POMPEDDA, M. F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, 81-85.

¹⁵⁶ „*Profecto dubitandum non est de momento, quod coniugali amori Concilium attribuit, cum illum praedicet perfectam coniugii condicionem optimamque metam, de qua coniuges monentur, ut constanter suam ipsorum communem dirigant vitam. Quod tamen magnopere Nostra interest hoc loco rursus in sua luce ponere, hoc est: christianam de familiari instituto doctrinam, ut probe nostis, nullo modo talem coniugalis amoris notionem admittere posse, quae perducatur ad relinquendam vel imminuendam vim ac significationem pernoti illius principii: matrimonium facit partium consensus. Quod quidam principium summum momentum habet in universa doctrina canonica ac theologica a traditione recepta, idemque saepe propositum est ab Ecclesiae magisterio ut unum ex praecipuis capitibus, in quibus ius naturale de matrimoniali instituto nec non praeceptum evangelicum innituntur (Cfr. Matth. 19, 5-6; DENZ-SCHÖN., 643, 756, 1497, 1813, 3701, 3713).*

*Vi huius principii, omnibus probe cogniti, matrimonium existit eo ipso temporis momento, quo coniuges matrimonialem consensum praestant iuridice validum. Talis consensus est actus voluntatis indolis pacticiae (vel foedus coniugii, ut dictione utamur, quae hodie potior habetur quam vox contractus), qui quidem puncto temporis indivisibili gignit iuridicum effectum, seu matrimonium in facto esse, uti aiunt, vel vitalem statum, neque postea ullam vim habet ad realitatem iuridicam quam creavit. Quo fit ut, cum semel effectum iuridicum creaverit seu vinculum matrimoniale, huiusmodi consensus irrevocabilis evadat ac virtute careat id, quod peperit, destruendi.” – SANTO PADRE PAOLO VI, *Discorso alla Sacra Romana Rota*, Lunedì, 9 febbraio 1976. (http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760209_sacra-romana-rota_it.html)*

a felek visszavonhatatlan személyes, törvényesen kinyilvánított beleegyezésével keletkezik.”»¹⁵⁷

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

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

Miközben a *societas* a házasságnak egy fontos eleme, a *házastársi szerelem* kétségtelenül csupán ennek a közös életnek egy minősítője, s ennek a méltóságnak és még két másik értéknek – egység, felbonthatatlanság – a minősítője, de csak tisztán *minőséget jelent*, s nem a házasságot meghatározó elemet. Ezért tehát nem azonos a konszenzus tárgyával.¹⁵⁸

Nem azonosíthatjuk tehát a házastársi szerelmet sem a beleegyezéssel, sem a *bonum coniugum*-mal, sem a konszenzus tárgyával. Továbbá nem mondhatjuk azt sem, hogy a házastársi szerelem magát a házasságot, vagy a házaspár önmegvalósítását, vagy a házasság perszonalisztikus célját, illetve az egész élet közösségét jelentené. A szerelem nyilvánvalóan meghatározza e tényezőknek a minőségét, de nem azonos azokkal.¹⁵⁹

Az eddig leírtakkal látszólag ellentétesnek tűnhetnek az alábbi vélemények:

Bár a „házastársi szeretet” nem tartozik a házasságot azonosító jegyek közé, nincs okunk azt kizárni a *substantia matrimonii*-ből. Így a házassági akarat, mely a kapcsolat állandóságára és a kizárólagosságára irányul, arra is kell, hogy irányuljon, hogy akarják a *communitas vitae ed amoris*-t. Ennek következtében csak annak a házastársi szeretet kizárásának van jogi értéke, amelyet pozitív akaratú aktussal tesznek meg.

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

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

¹⁵⁷ NAVARRETE, U., *Személy, perszonalizmus, házasság*, 24.

¹⁵⁸ POMPEDDA, M. F., *L'amore coniugale e il consenso matrimoniale*, 56.

¹⁵⁹ KUMINETZ, G., *A házastársi szerelem fogalma és kánonjogi jelentősége* in *Studia Wesprimiensia* 2002/1-2, 115-116.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ezt a magot négy egybeolvadó, egymásba kapcsolódó egység alkotja:

1. hajlandóság a szexuális kapcsolatra;
2. az „*affectus maritalis*” minimuma (amely a gyermeknemzés felé nyitott);
3. az együttélés és a kölcsönös segítség szükséges minimuma (hogy megvalósítható legyen, amiről a 2. pont szól);
4. kitartás a kizárólagos szerelemben.¹⁶⁰

¹⁶⁰ POMPEDDA, M. F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, 79-80.

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

Ebben az értelemben a szerelemnek egy nagyon erős jogi jelentősége van, több mint morális és pszichológiai relevanciája, még akkor is, ha lényegesen különbözik a házassági konszenzustól.¹⁶¹

Van, aki így érvel a házastársi szerelem többre értékelése mellett: Az Egyház nem követhet el botrányokat. Az Isten szeretet; Krisztus szeretetből testesült meg, és a kereszten az ő megnyílt szívének szeretete által született az Egyház, amelynek emiatt a legfőbb törvénye a szeretet: „*plenitudo legis est dilectio*”. Az Egyház életébe a szeretet tehát nem úgy lép be, mint egy hozzáadott (járulékos) elem, mint egy színezék, mely kívülről megváltoztatja a dolgoknak vagy a civil társadalom intézményeinek arcukat. Krisztus nem azért jött, hogy kijavítsa az Ótestamentumot, s nem azért, hogy annak új, külső mázat adjon. Ő belülről újította azt meg – s egyetlen elemmel, melyet csak ő tudott adni – a teljes régi törvénynek új értelmet adott, amely a tisztán és egyszerűen törvényi normákból a lélek törvényévé változott, az újszövetség törvényévé, az Isten fiai társadalmának új törvényévé, vagyis Krisztus misztikus testének, az Egyháznak törvényévé. Ide kapcsolódnak Szent Pál szavai a Római levélből és a 2. Korintusi levélből. Ezekben Pál, amikor a házasságról írt, mindig a szeretetre hivatkozott – de nemcsak mellékesen, hanem, mint lényeges pontra – s azért éppen a szeretetre utalt, mert a házasság szeretet-közösség, s a házasság, vagyis a szentség válik a Krisztus és Egyház közötti hatékony szeretet jelképévé. S mivel a szentségi valóság nem egy felszínes hozzáadás a megkereszteltek házasságához, hanem azonos magával a *connubiummal*, ezért ha valaki nem tulajdonítana jelentőséget a szerelemnek, az a Szentségnek, s így magának a házasságnak a megtagadását jelentené.¹⁶²

Mint mondtuk, ezek – az *elementum amoris* mellett szóló – vélemények csak látszólag ellenkeznek az előtte említett nézetekkel, hiszen egyértelmű, hogy az *amor coniugalis* kizárása csak akkor érinti a konszenzus érvényességét, ha azt pozitív akarati aktussal tették. Tehát ha valakinek olyan kifejezett szándéka lenne, hogy minden szeretetbeli

¹⁶¹ GUTIERREZ, A., *Il matrimonio, Essenza – Fine – Amore coniugale*, Napoli 1974, 63.

¹⁶² FAGIOLO, V., 93-94.

és szerelmi kibontakozást meggátolna, vagy éppen gyűlöletes körülmények között akarna élni házastársával, akkor semmis lenne a házassága.

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

Bizonytal időszerű, sőt szükséges volt VI. Pál pontosítása mindazokkal szemben, akik a házastársi szerelemnek, mint a házasság alapvető elemének kihangsúlyozását követelik, ugyanabban az értelemben, mint amit a római jog adott az *affectio maritalis*-nak. Tudniillik ez felért azzal, mintha az Egyházba bevezették volna a válás intézményét, és ily módon bomlasztották volna föl a házasság intim struktúráját, melynek megvannak a lényeges jegyei, ahogy a Zsinat is emlékeztet. De aki mellőzi ezt a tant, az nincs tekintettel az igazi házastársi szerelemre, hanem lebecsüli azt, és ideiglenesnek, múlandónak tartja, pedig az igazi házastársi szerelemnek az a jellemzője, hogy a maga természetéből fakadóan elutasítja az *ad tempus* házassági önátadást. S olyannyira elutasítja, hogy még a válást pártoló kódexek sem engedik meg az „időre” kötött házasságot, és – hozzá kell tennünk, hogy – a *Gaudium et Spes* is azt vallja, hogy „ez az *intim egyesülés, melyben a két személy kölcsönösen átadja magát, mint ahogy a gyermekek java is, megkövetelik a teljes hűséget, és felbonthatatlan egységet igényelnek*”¹⁶³.¹⁶⁴

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

2.1.2. Következtetések

Ebben a fejezetben betekintést nyerhettünk a *bonum coniugum* kifejezés fogalmának és tartalmi körvonalazódásának kialakulásába, s láthattuk, hogy a huszadik század folyamán hogyan került egyre inkább a figyelem középpontjába a teológusok és kánonjogászok körében

¹⁶³ II. Vatikáni Zsinat, „ *Gaudium et Spes*” 48. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 474. – vö. XI. PIUSZ PÁPA *Casti Connubii kezdetű enciklikája a keresztény házasságról*, Róma 1930, I-II. fejezet (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>)

¹⁶⁴ FAGIOLO, V., 93-94.; LA RANA, A., *Il dolo nel matrimonio canonico*, Napoli 1983, 62.

ez a kérdés, mígnem az 1983-as Codex 1055. kánonjába bekerült, mint a házasság egyik fő célja.

Első kérdés, amelyre választ kerestünk, hogy a *bonum coniugum* a házasságnak lényege vagy pedig célja? Tudniillik az 1055. kánon szerint célnak, az 1101. kánon szerint viszont lényeges elemnek kell tekinteni. A választ a következőképpen fogalmazhatjuk meg: A házasság lényege és célja elválaszthatatlanok egymástól, mivel a házasságkötési szerződésben mindkettő jelen van, mert a lényeg már magába foglalja a célra irányultságot is. Ha a házasság statikus és dinamikus momentuma közötti megkülönböztetéssel élünk, akkor így is mondhatjuk: A *foedus matrimoniale* nem más, mint a házassági szerződés. A házassági szerződéskötés pillanatában, amely a házasságnak a statikus momentuma, már benne van a *bonum coniugum*, mint potenciális elv. Ezt így is nevezik: *bonum coniugum in principio suo*. A *consortium coniugale*-ban pedig, tehát az egész élet szövetségében pedig, amely már a házasságnak a dinamikus momentuma, a potenciális elv aktualizálódik és megvalósul, vagyis a potenciális elemből aktuális elem lesz. A *bonum coniugum* tehát olyan lényeges eleme a házasságnak, mely magába foglalja a célt is.

Második kérdés: A *bonum coniugum* miért célja vagy lényege a házasságnak, s miért nem tulajdonsága?

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

Harmadik kérdés: Mit értünk a *bonum coniugum* kizárása alatt, mi a tartalma?

Ezzel a kérdéssel kapcsolatban érdemes megkülönböztetni a *bonum coniugum* szűkebb és tágabb értelemben vett tartalmát. *Szűkebb értelemben* azt mondhatjuk, hogy házasságnak olyan java, mely a házasságfelek személyes tökéletesedését jelenti. Magába foglalja azokat a jogokat és köteleességeket, melyek nélkül morális értelemben a személyek bensőséges

közössége nem valósulhat meg. Jelenti tehát a felek kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedését, a felek személyes javát, azaz interperszonális és személyes javát, továbbá a lényeges jogokat és kötelezettségeket, mint a testhez és az életközösséghez való jog. Amennyiben súlyos hiányosság fedezhető fel a személyek és a cselekedetek integrációjában, úgy lehetetlenné válik az élet- és szeretetközösség. *Tágabb értelemben* pedig a *bonum coniugum* magába foglalja a többi *bonum*-ot is, melyek által a házaspár életének „javát” szolgálják: a szentség, a gyermek, a hűség, a felbonthatatlanság.

Negyedik kérdés: A házastársi szeretet és szerelem azonos-e a *bonum coniugum*-mal?

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

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

A szeretet viszont, mivel függ az akarattól, s meg is lehet határozni a megkövetelhető minimumát, már komoly tényezője a konszenzusnak. Mi ez a megkövetelhető minimum? Gondoljunk csak a szentpáli intésre: „*Viseljétek el egymást*

kölcönös szeretettel!”¹⁶⁵ Ez azt jelenti, hogy már az a házasság is érvényes, amelyben a felek felvállalták a békében, egymás iránti tiszteletben, keresztény szeretetben való együttélést. Ugyanakkor szeretni nem más, mint akarni embertársaink üdvösségét. Tehát aki úgy köt házasságot, hogy felvállalja, hogy mindent megtesz a másik fél, valamint gyermekeinek üdvössége érdekében, az már elégséges beleegyezést ad.

¹⁶⁵ Ef 4,2 in SZENT JEROMOS BIBLIATÁRSULAT, *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Budapest 1999, 1310.

2.2. A „BONUM PROLIS” KIZÁRÁSA

2.2.1. A bonum prolis fogalma

A *bonum prolis* kifejezés Szent Ágoston révén terjedt el a teológiában és a kánonjogban. Ágoston a *De Genesi ad Litteram* című művében felsorolja a házasság javait (szentség, hűség, gyermek), és kiemeli, hogy a *bonum prolis* megköveteli, hogy a gyermeket szeretettel vállalják, jóságosan táplálják, vallásosan neveljék.¹⁶⁶ Vagy más helyen ezt írja Szent Ágoston: „Krisztus szüleinél megvalósult a házasság minden java: utód, házassági hűség, szentségi jelleg”.¹⁶⁷

Azonban Szent Ágoston óta nem mindig ugyanabban az értelemben határozták meg a *bonum prolis* tartalmát. Az utóbbi időben a joggyakorlatban arra törekednek, hogy a *bonum prolis* kifejezés klasszikus jelentését fogalmazzák meg. Van olyan ítélet, mely – Szent Tamás tanítására hivatkozva – azt a nézetet vallja, hogy a *bonum prolis* nem más, mint a *proles in suis principiis*¹⁶⁸ vagy *proles in seipsa*¹⁶⁹. Mások azonosítják az *intentio prolis*-szal. Ismét mások a házastársi aktusoknak a gyermeknemzésre való nyitottságával azonosítják, s kihangsúlyozzák, hogy a gyermeknemzés és a házaselet elválaszthatatlanok egymástól, úgy a házasság java, mint a gyermek java szempontjából. Ahhoz, hogy a *bonum prolis* kifejezés különböző jelentéseit megértsük, figyelembe kell vegyünk, hogy a gyermek, mint a házasságnak egyik *bonum*-a, nem valami teljesen statikus dolgot, hanem inkább egy nyitottságot jelent. Továbbá a házastársaknak vagy szülőknek a gyermek iránti konkrét hozzáállását jelenti. S ebben a gyermek személyével kapcsolatos állásfoglalásban benne van az a tudat is, hogy a gyermekek változni fognak, s nem ugyanazt fogja jelenteni a gyermek

¹⁶⁶ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Genesi ad Litteram*, lib. IX. c.7, n.12: „ut proles amanter suscipiatur, benique nutriatur, religiose educetur”. (http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm)

¹⁶⁷ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*, I., 11, 13: „omne itaque nuptiarum bonum inpletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum divortium.” (http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/index2.htm)

¹⁶⁸ Proles in suis principiis = a gyermek önmagában véve – D’AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum* q. 49, art. 3., in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae. Cura Fratrum eiusdem Ordinis, V. Supplementum. Indices*, Matriti 1965, 226.

¹⁶⁹ Proles in seipsa = a gyermek önmagában – D’AQUINO, THOMAS, *Scriptum Super Sententiis*, Lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 co. (<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)

java, amikor a gyermekek már nagyobbak, mint amikor még kicsik. Tehát úgy tűnik, hogy a konszenzus pillanatában a gyermek javán a felek nem érhetnek mást, mint saját férfi, illetve női megtermékenyítő dimenziójuk átadását és elfogadását, mely magába foglalja a házastársak közti potenciális apaság és anyaság vállalását is.¹⁷⁰

A kodifikáció előtti időszakban a kánonjogászok úgy vélték, hogy a *bonum prolis* gyermeknemzési eleme nem tartozik bele a *ius coniugale*-ba, legalábbis nem lényeges eleme ennek a jognak. Ennek a véleménynek a fő oka, feltehetően az volt, hogy megszakadt az az ősi egységes álláspont, amely IX. Gergely Dekretálisában még megvolt. Tudniillik ebben a házasság lényegével szembenálló feltételnek számított a gyermeknemzés elleni feltétel is: „*contraho tecum, si generationem prolis evites*”.¹⁷¹

Az 1917-es Codexben ugyanis – Gasparri hatására – a „*conditio de futuro contra matrimonii substantiam*”-tól¹⁷² jól megkülönböztették annak a *bonum prolis*-szal szembeni színlelésnek a tényállását, melynek oka az *omne ius ad coniugalem actum* pozitív akarati aktussal történő kizárása volt.¹⁷³ Mivel a *ius ad coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem* beletartozott a konszenzus formális tárgyába, a *bonum prolis* lényegét csak abban a *ius ad coniugalem actum*-ban látták, melynek pozitív akarati aktussal vagy feltételes záradékkal történő kizárása semmissé tette a házasságot. Tehát – eszerint a doktrinális irányzat szerint – nem érvénytelenítették a házasságot az „*occidendi prolem, eam abiciendi, abortum procurandi*” – feltételek, mivel az *intentio* vagy *conditio contra bonum prolis* csak akkor érvénytelenítette a konszenzust, ha kizártak „minden jogot, mely a természet rendje szerint gyermeknemzésre irányul”, vagyis, ha teljesen kizárták a „természetes fizikai egyesüléshez való jogot”.¹⁷⁴

Ez a tény – tudniillik, hogy a *bonum prolis* kizárását ilyen szempontból nem vették figyelembe – azt eredményezte, hogy sokáig csak azokat a házasságokat nyilvánították semmisnek, amelyek a „*ius ad coniugalem actum*” kizárásával történtek. Ez azonban szemben

¹⁷⁰ FRANCESCHI, H. F., *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotale dell'anno 1995*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 11 (2001), 111-112.

¹⁷¹ GREGORIUS IX, *Decretalium compilationis*, Lib. IV, Tit. V., Cap 7. (C. 7, X, IV. 5.) – (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t05.html)

¹⁷² 1092. k. 2. p. (1917-es Codex)

¹⁷³ 1086. k. 2. § (1917-es Codex)

¹⁷⁴ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, in *Apollinaris*, 63 (1990) 3-4, 627-629.; BONNET, P. A., *L'«ordinatio ad bonum prolis» quale causa di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 95 (1984) 4, 307.; VIANI, M., *Matrimonio canonico tra rinnovamento e tradizione*, Pisa 1989, 57.

állt a régi joggal,¹⁷⁵ s a legjelesebb kánonjogászok tanításával, valamint annak a joggyakorlatnak a támogatóival, akik szerint érvénytelenítő hatásúak a következő feltételek is: „*contraho tecum si uteris modo venenis sterilitas*”, „*repugnans substantiae matrimonii, illud vitiat*”, „*si proles neces, aut mutiles, aut mancam reddas, aut oculos eruas, esse contrariam bono prolis, atque ita vitiare matrimonium*”.¹⁷⁶

Ez a fenti – hibás – irányelv, hatással volt néhány rotai ítéletre is, melyek így mellőzték a gyermeknemzés kizárásának kánoni jelentőségét, s a doktrína is ezen a nyomvonalon haladt. Az 1082. k. 2. §-a érvénytelennek nyilvánította az *omne ius ad coniugalem actum* kizárásával történő házasságot. A házasság lényege pedig nem a *procreatio prolis* volt, hanem csak a *traditio et acceptatio mutua iuris coniugalis, seu iuris ad actus per se aptos ad prolis generationem*.

¹⁷⁵ GREGORIUS IX, *Decretalium compilationis*, Lib. IV, Tit. V., Cap 7. (C. 7, X, IV. 5.) – (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t05.html)

¹⁷⁶ NAPOLEONI, I., *L'esclusione dello „jus ad prolem”*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 43-44 (1987) 97-99.

2.2.1.1. A *bonum prolis* tágabb értelmezése

Mint ahogy már fentebb érintettük, az előbbi nézet szemben áll egy szilárd kánon-teológiai hagyománnyal. Ez a hagyomány, mely jelentőségét tulajdonított a gyermeknemzésnek, szent Ágoston gondolkodására épült, aki nem csak azt magyarázta meg, hogy mi a házasság és a házastársi cselekedet, hanem utalt a házasság létrejöttének pillanatára is.¹⁷⁷ Sevillai Izidortól kezdve pedig magában a gyermeknemzésben látták a megházasodás elsődleges célját,¹⁷⁸ így tehát az *intentio in prolis*-ban látták a házasság egyik lényeges elemét.

Mivel tehát a kánonjogban erőteljesen meggyökeresedett a *sine intentione prolis matrimonium esse non potest* elve és a *si generationem prolis evites* feltételes záradék érvénytelenítő hatása, ezért az 1917-es Codex semmiképp nem tudta háttérbe szorítani a házasság lényegének gyermeknemzési elvét.¹⁷⁹

Az 1086. k. 2. §-a tehát csak annyit mondott ki, hogy érvénytelenül köt házasságot, aki gyökeresen kizárja a házastársi cselekedethez való jogot. Nyitva maradt viszont a következő kérdés: Az is érvénytelenül köt házasságot, aki – bár átengedi házastársának a gyermeknemzésre irányuló aktusokat – fenntartja magának a jogot, hogy – anélkül, hogy az aktusok természetes folyamatát megváltoztatná – fogamzásgátló módszerek segítségével tegye hatástalanná a házastársi cselekményt? Vagy: Az is érvénytelenül köt házasságot, aki fenntartja magának az abortuszhoz folyamodás lehetőségét, jogát? Továbbá: Érvényes-e annak a házassága, aki megfogadja, hogy amennyiben a saját közömbös hozzáállásán múlik, ő hagyni fogja, hogy a gyermek meghaljon?

A doktrína és a joggyakorlat úgy próbálta megoldani ezt a nehézséget, hogy a *bonum prolis* kizárása címén semmis házasság kinyilvánítására, két kánonra is hivatkozott: Az egyik az 1086. k. 2. §-a volt, mely kifejezetten semmisnek mondta a gyermeknemzésre alkalmas aktus jogának megtámadását. Másik kánon volt az 1013. k. 1. §-a, mely magába foglalta minden olyan jognak a megtagadását, mely elutasítja a házasság gyermeknemzési

¹⁷⁷ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concopistentia*, I, 15.17 (http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/index2.htm); *De bono coniugali*, 5.5. (http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm)

¹⁷⁸ HISPALENSIS, ISIDORUS, *Etimologiarium sive originum libri XX*, lib. IX., 7,27: „*Tribus autem ob causis ducitur uxor: prima est causa prolis, de qua legitur in Genesi (1,28): 'Et benedixit eos,' dicens: 'Crescite et multiplicamini': secunda causa adiutorii, de qua ibi in Genesi dicitur (2,18): 'Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile': tertia causa incontinentiae, unde dicit Apostolus, ut (1 Cor. 7,9): 'Qui se non continet, nubat.'*” (<http://www.thelatinlibrary.com/isidore/9.shtml>)

¹⁷⁹ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 629-630.

célját vagy annak megvalósítását. Sokan kifogásolták ezt a megoldást, mivel, olyan kánont vetett fel, amely pozitíve nem fogalmazta meg a házasság érvénytelenségét.¹⁸⁰

Voltak olyan kánonjogászok, akik úgy próbálták megoldani a 1917-es Codex joghézagos problémáját, hogy magyarázták a *bonum prolis* lényegét. Szerintük ez a *bonum* tartalmazza a *ius ad prolem*-et is, nemcsak a *ius ad actus procreativos*-t vagy a *ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*-et. Ugyanis a konszenzus formális tárgya kiterjed a természetes nemzés hatása meg nem akadályozásának jogára-kötelességére is, sőt a *bonum physicum prolis*-ra is. Ez utóbbi pedig nemcsak a megfogantatást, hanem a gyermek életben hagyását, sőt elsődleges nevelését is magába foglalja. Következésképpen a *ius ad prolem* kizárása, mely a gyermek életét megszakító közbeavatkozás – például abortusz, csecsemőgyilkosság – szándékával történt, érvénytelenné tette a házasságot. A megokolás pedig a következő volt: fogamzásgátló eszközök igénybevételének szándékával kizárták a *ius ad actus coniugales*-t vagy *procreativos*-t.

Voltak olyan próbálkozások is, melyekben a *ius ad prolem* vagy *ordinatio ad prolem* vagy *bonum prolis* kizárását a *matrimonium ipsum* kizárására vezették vissza.

A joggyakorlatban azonban ezeket a fenti irányzatokat nem fogadták el. Sőt, kialakult egy sajátos irányvonal, melyben hangsúlyozták, hogy a *directa prolis exclusio*-t meg kell különböztetni a *denegatio iuris ad coniugalem actum*-tól. Ez utóbbi feltevésnek az 1013. k. értelmében volt érvénytelenítő hatása, mivel a házasság elsődleges célját: a *procreatio proli*-t zárták ki, s ebben akarták megjeleníteni a *bonum proli*-t vagy az *intentio proli*-t is. Az *intentio proli*-t pedig sokszor nevezték *proles in suis principiis*-nek vagy *ordinatio ad prolem*-nek.¹⁸¹

2.2.1.2. A gyermeknemzés kizárása az Új Codex szabályozásában

¹⁸⁰ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. IV. La simulazione del consenso. Nozioni generali. V. L'esclusione della prole*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 6 (1993) 2, 204-205.

¹⁸¹ Ennek a joggyakorlati irányzatnak az álláspontját a következő rotai ítélet szavaival lehet éreztetni: „*Proles tamen excludenda est in suo principio, nempe in iure ad actus per se aptos ad prolis generationem*”. Vagy: „*Matrimonii nullitas ob exclusum bonum proli verificatur cum nuptierens positivo voluntatis actu vel conditione excludit ius ad actum per se aptum ad proli generationem (cann. 1081. § 2; 1086. § 2; 1092. n.2.). In iure ad actus per se aptos ad proli generationem includitur obligatio non impediendi effectum ad quem praefati actus ex natura sua ordinantur, nempe ad conceptionem, vitam physicamque proli integritatem*” – coram PINTO, decr. 28. ottobre 1983, n. 3: RRDec., Vol. LXXV, p. 559. – STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 632-633.

Az 1983-as Codex a házasság „céljainak” terminológiáját gazdagította: a gyermek témájában kihangsúlyozza, hogy a házasság „*indole sua naturalis*”, tehát a maga természetéből adódóan, a dolgok természetes rendjének belső struktúrája miatt, a gyermekek nemzésére és nevelésére rendelt intézmény¹⁸². Új meghatározást nyert a házasság tárgya is: már nem – önmagukban a gyermeknemzésre irányuló aktusok rendjében – a test fölötti kizárólagos és örökös jog képezi a házasság tárgyát, hanem a személyeknek a házasság létesítése céljából történő önátadása¹⁸³.

Az Új Codex kánonjai és kifejezései alapján arra következtethetünk, hogy a színlelés fő tárgyát képezheti az, amikor bármilyen módon megghiúsítják a házasságnak a természet rendelete szerint gyermeknemzésre való irányultságát, illetve a házasság és a szexualitás utódnemzési struktúráját. Ilyen esetek: amikor valaki megtagadja házastársától a házastársi cselekedetet; amikor megengedik az intim aktusokat, de azok nem házastársi cselekedetek, mivel tervszerűen fogamzásgátló használatával történnek; amikor valaki azt tervezi, hogy terhesség esetén abortuszhoz fog folyamodni; vagy valaki azt tervezi, hogy a megszületett gyermeket eldobja, megöli, vagy magára hagyja, elhanyagolja.¹⁸⁴

Az Új Codex kánonjaiból kivehető, hogy már nem tartható az a felfogás, mely különválasztotta a házasságnak a személyeket egyesítő és gyermeknemző jellegét a házastársi cselekedettől és a gyermeknemzés szempontjától.

Ugyanakkor a hatályos Codex alapján már nem él az a distinkció sem, miszerint az *intentio contra bonum prolis*-ra vonatkozóan meg kellene különböztetni, hogy ez az *intentio „positivus voluntatis actus”*-szal történt¹⁸⁵ vagy pedig „*conditio*” alapján¹⁸⁶.

Az új jogalkotás tehát házasságnak a személyeket egyesítő és gyermeknemzési dimenzióját emeli ki, s olyan szövetségnek nevezi a házasságot, mely természeténél fogva a házaspár javára, valamint gyermekek nemzésére és nevelésére irányul¹⁸⁷. Ugyanakkor a házastársi cselekedetet úgy határozza meg, mint olyan tényezőt, amely „*per se*”, azaz saját

¹⁸² 1055. k. 1. §

¹⁸³ 1057. k. 2. §

¹⁸⁴ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. IV. La simulazione del consenso. Nozioni generali. V. L'esclusione della prole*, 205.

¹⁸⁵ 1086. k. 2. §

¹⁸⁶ 1092. k. 2. p.

¹⁸⁷ 1055. k. 1. §

természeténél fogva alkalmas a gyermekek nemzésére és a házastársak közti emberi módon történő elhálásra, mely révén a felek egy testté válnak¹⁸⁸.

Az 1101. k. 2. §-a pedig semmisnek mondja azt a házasságot, melyből kizárták az 1055. kánonban megjelölt lényeges elemeket. Egyik ilyen elem a gyermekek nemzése és nevelése. A kánonok szövegén észrevehető úgy a *Gaudium et Spes*¹⁸⁹ zsinati dokumentum, mint a *Humanae vitae* enciklika¹⁹⁰ vagy a *Familiaris Consortio* hatása. Ez utóbbi dokumentum például így fogalmaz: „Így tehát a házastársak, amikor egymásnak adták önmagukat, önmagukon túl magát a gyermeket ajándékozzák egymásnak, mint szerelmük eleven képét, a házastársi egyesülés örök jelét, továbbá saját állapotuknak azt az élő és feloldhatatlan bizonyosságát, melynek következtében apa és anya lettek.”¹⁹¹

A *bonum prolis* fogalmát ki kell egészítsük a gyermek javához kapcsolódó jogok és köteleességek fejtegetésével:

2.2.2. Az „*ordinatio ad bonum prolis*”-hoz kapcsolódó jogok-köteleességek, az úgynevezett „*ius-officium ad actus naturales*” és „*ad procreationem*”

A férfi és nő közötti házasságkötés során létrejön az egész élet szövetsége, melynek egyik jellemzője az „*ordinatio ad bonum prolis*”¹⁹². Ennek a jellemzőnek a belső lényegéhez hozzátartoznak bizonyos jogok és köteleességek, melyek nemcsak a „*matrimonium*

¹⁸⁸ 1061. k. 1. §

¹⁸⁹ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció, 48-50. p.: „A házasság intézménye és a házastársi szerelem természetesen a gyermek nemzésére és nevelésére irányul, és ezekben teljednek be. Így tehát a férfi és a nő, akik a házassági szövetség révén „már nem két test, hanem csak egy”(Mt 19,6), személyük és tevékenységük bensőséges kapcsolatában egymás kölcsönös segítségére és szolgálatára vannak, egységüket átélik és egyre szilárdabban magukénak érzik.” „...a házastársi szerelem helyes gyakorlása és a belőle fakadó egész családi élet -- a házasság egyéb céljainak háttérbe szorítása nélkül -- arra irányul, hogy a házastársak bátran legyenek készek együttműködni a Teremtő és a Megváltó szeretetével.”. (<http://www.katolikus.hu/zsinat/gs.html>)

¹⁹⁰ „Mindamellet az Egyház – miközben az embereket arra inti, hogy tartsák meg a természettörvényt – azt tanítja, hogy a házaselet minden aktusának alkalmasnak kell lennie az emberi élet továbbadására.”; „Ez a Tanítóhivatal által többször kifejtett tanítás azon az Istentől alapított, feloldhatatlan kapcsolaton nyugszik, amely a nemi aktus egyesülés és termékenységet adó jelentése között fennáll, s amit az ember saját kezdeményezésével nem törhet meg” – VI. Pál pápa *Humanae vitae* kezdetű enciklikája, 11-12. p. (magyar fordításban 5-6. p.) – (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=120>)

¹⁹¹ II. János Pál pápa *Familiaris Consortio* apostoli buzdítása, Róma 1981, (ford. Diós I.) 14. p. – (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>)

¹⁹² 1055. k. 1. §

in facto esse”-re vonatkoznak, hanem már a kötés pillanatában (*matrimonium in fieri*) jelen kell legyenek, azaz a konszenzusból nem lehet kizárni ezeket; tudniillik, ha valaki a jogok-kötelességek bármelyikét kizárja, a házassága semmis lesz.¹⁹³

A régi kánoni hagyomány úgy tanította, hogy a lényeges jogokat és kötelességeket csupán az „*actus coniugales modo naturali ponendos*”-hoz való jog képezi.

Ebből származtattak két másik jogot, illetve kötelességet: „*ius officium ad prolem*” és „*ius officium ad procreationem*” (vagyis a gyermekhez, illetve a gyermeknemzéshez való jog-kötelesség). Mint már fentebb említettük, mivel ez a „*ius officium*” csak a gyermeknemzésre irányuló cselekedeteket hangsúlyozta, ezért a kánonjogászok kiterjesztették a jogok-kötelességeket, és a házastársi cselekedet következményeire is alkalmazták például a gyermek életben tartása, fizikai épségének megőrzése, nevelése.

A mai kánonjogászok egyrészt követni akarják a kánoni hagyományt, s kihangsúlyozzák, hogy a házastársi cselekedethez való alapvető jogból erednek az ennek a jognak a belső lényegéhez tartozó jogok-kötelességek. Például Urbano Navarrete szerint a jogok-kötelességek vonatkoznak a gyermekek megőrzésére és nevelésére, amennyiben ezek a cselekedetek teljesen termékenyek voltak. Másrészt az új törvényhozásban megfigyelhetjük, hogy a házasság célja, rendeltetése szempontjából elsődleges jelentőséget kap a *ius ad procreationem*, szemben a házastársi cselekedethez való joggal. Ennek a szemléletnek az okát viszont nem feltétlenül a kánoni hagyományban kell keresni. Tudniillik, Szentviktori Hugó szerint a házastársi cselekedethez való jog csupán „*comes et non effector coniugii*”¹⁹⁴, azaz csak velejárója, nem pedig létrehozója a házasságnak. De az ok nem ebben a szemléletben keresendő, hanem inkább a következő szempont miatt kerül előtérbe a gyermeknemzés: a házasság egy „közösségi szentség, mondhatni egy olyan szentség, melyet mások érdekében kap meg az ember: a házastársa és a megalapítandó családja érdekében.”¹⁹⁵

A *bonum prolis* fogalmára és tartalmára vonatkozóan még egy figyelemre méltó megjegyzés: Cormac Burke – Szent Ágoston és Szent Tamás, valamint a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció tanítására utalva – felhívja a figyelmet arra, hogy a gyermek java nemcsak a házasságnak a célja, azaz egyik lényeges eleme, hanem lényegi tulajdonsága is. Tudniillik

¹⁹³ SARACENI, G., *Il fenomeno simulatorio nella problematica del consenso matrimoniale*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi giuridici XXII)*, Città del Vaticano 1990, 61.

¹⁹⁴ DE S. VICTORE, HUGO, *De Beatae Mariae Virginitate*, Cap. I (http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1096-1141_Hugo_De_S_Victore,_De_Beatae_Mariae_Virginitate_Libellus_Epistolaris_MLT.pdf)

¹⁹⁵ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 635-637.

nemcsak az a fontos, hogy a házasságból gyermek szülessék, hanem a gyermek „jóléte” is elengedhetetlen. Így tehát a gyermek java nemcsak a házasságnak lényeges eleme, hanem lényegi tulajdonsága is egyben.¹⁹⁶

2.2.2.1. A gyermekhez való alapvető jog

Úgy a civiljog, mint az egyházi jog elismeri a házaspáraknak a gyermekhez való jogát. Azonban a két jogrend eltérő erkölcsi értékekre építve szabályozza ennek a jognak a megvalósítási szabályait.

1. A civiljog csak lehetőséget ad házasságon belül a gyermeknemzésre, ezzel szemben az egyházi házasságjog gyermeknemzési szándék nélkül nem ismeri el házasságnak az együttélést.
2. Az egyházi törvények szerint a gyermek megfogánása csak a felek testi egyesülése folytán valósulhat meg, míg a világi törvények lehetővé teszik a művi megtermékenyítés sokféle technikájának alkalmazását.
3. Családtervezés az Egyházban csak természetes eszközökkel megengedett, míg a civiljog megengedi a gyermekek számának korlátozását – a mi szemszögünkből etikátlan – eszközökkel is: sterilizálás, abortusz, fogamzásgátló szerek alkalmazása.¹⁹⁷

Az *első* – kánonjogi szempontból – fontos szempont tehát, hogy a felek a kötés pillanatában ne zárják ki a gyermeknemzést. Tudniillik, vannak olyan helyzetek, amikor a felek súlyos indokok miatt úgy döntenek, hogy egyáltalán nem akarnak gyermeket, pedig tiszteletben tartják a házastársi cselekedet termékenységi dimenzióját. Megtörténhet az is, hogy a felek jogos, ésszerű okok miatt nem akarják elhálni a házasságot. Ennek oka lehet pl. az, hogy a feleknek már volt korábbi házasságuk, akár már gyermekeik is születtek, ezért úgy döntenek, hogy több gyermeket már nem akarnak. Van olyan helyzet is, amikor a felek úgy kötnek házasságot, hogy nem akarják azt elhálni, mert valamelyiküket súlyos, fertőző betegség támadta meg, s nem akarják, hogy a másik fél is megkapja a betegséget.¹⁹⁸ Az ilyen esetekben azonban mindig meg kell vizsgálni a pontos körülményeket, és azt, hogy a kötés pillanatában jelen volt-e az elhálás vagy a gyermeknemzés elleni akarat. Tehát minden olyan döntés, mely a házasság megkötése után születne, jelentéktelen lenne a konszenzus érvényessége szempontjából. Például ha valaki azt mondja a már meglévő házasságban: „A házasság rosszul megy, ezért nem akarok gyermekeket, nehogy szenvedést okozzak nekik a

¹⁹⁶ BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bunum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, 566-570.

¹⁹⁷ MARIANO, M. C., 59-65.

¹⁹⁸ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, Roma 2009, 16-17.

házasság esetleges csődje esetén”; vagy „A férjem beteg lett, ezért kizárom, hogy gyermekem legyen tőle, mert nem akarom, hogy rövid időn belül a világ árvái legyenek”.¹⁹⁹ Ugyanakkor, ha egy házasságban született gyermek, még akkor is meg kell vizsgálni, hogy az minden elővigyázatosság ellenére történt-e vagy sem. Mert megtörténhet, hogy a kötés pillanatában a felek egyikében vagy mindkettőjükben, jelen volt a gyermekkizárás szándéka, el is követtek mindent a gyermek megfogadásának elkerülésére, ennek ellenére megfogant a gyermek. Ellenben az a tény, hogy a feleség abortuszhoz folyamodott, az még nem bizonyítéka annak, hogy a kötés pillanatában is megvolt a *bonum prolis* kizárásának szándéka. Tehát mindig körültekintően kell megvizsgálni minden esetet, s mindene esetben a „*matrimonium in fieri*”-t kell vizsgálni.²⁰⁰

Második – a civiljogtól eltérő – katolikus erkölcsstani és kánonjogi szabály, hogy a házasságban a gyermek megfogása a házaspár testi egyesülésének, az úgynevezett házastársi cselekedetnek természetes következményeképpen kell megvalósuljon. A mai világban, amikor a mesterséges megtermékenyítési technikák alkalmazása természetesnek tűnik, kiemelten fontos kérdésként kell kezeljük és megítéljük ezt a jelenséget és gyakorlatot. XII. Piusz már egy 1956. május 19-én mondott beszédében, majd a Hittani Kongregáció „*Donum Vitae*” Instrukciójában, illetve később, 1978. február 22-én, néhány aktuális kérdésre adott válaszában egyértelművé tette, hogy a házasság nem megadja a házasoknak azt a jogot, hogy gyermekeik legyenek, hanem arra ad jogot, hogy olyan természetes cselekedeteket vigyenek végbe, melyek önmagukban gyermeknemzésre alkalmasak. A gyermek nem egy dolog, ami az embert megilleti, s nem lehet úgy tekinteni, mint a tulajdonjog tárgyát, sokkal inkább a házasságnak a legnagyobb és legkegyelmibb ajándéka, valamint a szülők közti kölcsönös önátadás élő bizonyossága. A házasság tehát „objektív és elidegeníthetetlen módon adja meg azt a kizárólagos jogot, hogy a házastársak apává és anyává váljanak”, de nem a „*ius ad prolem habendam*”-ot adja meg nekik.²⁰¹

Ezért nem helyes, ha azt mondjuk, hogy a házasságkötés pillanatában meg kell legyen az „*intentio prolis*”. Tudniillik, ez még nem elég. Mert aki mesterséges megtermékenyítési technikához akar folyamodni, abban is megvan az *intentio prolis*, azonban nem tartja tiszteletben a házastársi férfi-női kapcsolat valóságát, melynek középpontjában a házastársi kölcsönös kiegészítés áll. Aki nem fogadja el a másik felet a házasságban történő

¹⁹⁹ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. IV. La simulazione del consenso. Nozioni generali. V. L'esclusione della prole*, 206-207.

²⁰⁰ FRANCESCHI, H., – ORTIZ M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 16-17.

²⁰¹ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 638-639.

szexualitásra való jogával együtt – ami egyébként magába foglalja a potenciális apaság-anyaságot is, s amelytől elidegeníthetetlen a kölcsönös testi önátadás – az hiányos beleegyezést ad.²⁰²

A házastársi cselekedetnek tehát kettős jellege van, s ezek elválaszthatatlanul összetartoznak: a *prokreatív* jelleg (utódnemzés) és az *unitív* (személyeket egyesítő) jelleg.

Azt kell tehát megvizsgálni, hogy amennyiben a felek a mesterséges megtermékenyítési módszerekhez akarnak folyamodni, akkor milyen lehetőségeket kínál az orovostudomány, s ezek közül melyek megengedettek erkölcsi és kánonjogi szempontból, s melyek nem.²⁰³

Mindenekelőtt különbséget kell tenni a testen belüli vagy *homológ*, úgynevezett GIFT²⁰⁴ és a testen kívüli, *in vitro* vagy *heterológ*, úgynevezett FIVET²⁰⁵ megtermékenyítés között.²⁰⁶

A *Donum Vitae* Instrukció felsorolja a mesterséges megtermékenyítés típusait:

1. Heterológ FIVET: az emberi megtermékenyítés *in vitro* technikája olyan spermiumokkal, melyek nem a férjtől, hanem más férfitől (*donortól*) származnak.

2. Mesterséges heterológ ondóbevitel: az emberi megtermékenyítésnek az a technikája, melynek során a nő ivarszervébe olyan spermiumokat juttatnak be, melyek egy – a férfitől különböző – donortól származnak, azokat melyek a homológ mesterséges ondóbevitellel kapcsolatosak.

3. Homológ FIVET: az emberi megtermékenyítés *in vitro* technikája a nő házastársától származó ivarsejttel.

4. Mesterséges homológ ondóbevitel: az emberi megtermékenyítés technikája, melynek során a nő nemi szerveibe férjétől származó spermiumokat juttatnak be.

A béranyaság kifejezést használja az Instrukció a következő tényállásokra:

²⁰² FRANCESCHI, H., – ORTIZ M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 17.

²⁰³ MALCANGI, P., *Tecniche di fecondazione artificiale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 11 (1998) 414-415.

²⁰⁴ GIFT: Gamete-Intra-Fallopian Transfer = a petevezetékbe ültetett gaméta, ahol a nőtől petesejtet vesznek, megfelelően előkészített spermával keverik, és azonnal visszahelyezik az egyik petevezetékbe – WEGAN, M., *Esclusione del bonum prolis e fecondazione artificiale*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 15 (2005), 107-112.; MALCANGI, P., 416.

²⁰⁵ FIVET: Fertilization in Vitro and Embryo Transfer = „in vitro” (üvegben) történő megtermékenyítés és embrióbeültetés – WEGAN, M., 107-112.; MALCANGI, P., 407.

²⁰⁶ WEGAN, M., 107.

1. amikor egy nő kihord egy olyan embriót, melyet a méhébe ültettek, de amely számára genetikusan idegen, mert a „donorok” ivarsejtjeinek egyesüléséből származik, azzal a kötelezettséggel, hogy a gyermek megszületése után azoknak legyen átadva, akiktől az ivarsejtek származnak, vagy akikkel megállapodást kötött.

2. amikor egy nő olyan embriót hord ki, akinek fogantatása saját petesejtjének átadásával, egy férjétől különböző férfi ondójával való megtermékenyítés által történt, azzal a kötelezettséggel, hogy a gyermek megszületése után annak legyen átadva, akitől az ivarsejt származik, vagy akivel megállapodást kötött.²⁰⁷

A fentiek ismeretében megállapíthatjuk, hogy érvénytelenül köt házasságot, aki a házasságkötéskor:

- Fenntartja magának a jogot a gyermeknemzéshez, de kizárja a házastársi cselekedetet, s teljes és kizárólagos módon csak a mesterséges megtermékenyítést tartja szem előtt.

- Fenntartja a jogot az utódnemzésre egy harmadik személy nemzősejtjeinek felhasználásával (heterológ megtermékenyítés lehetőségével akar élni).

- Fenntartja a jogot gyermeknemzésre, úgy, hogy a saját nemzősejtjeit használják fel, de erkölcsileg nem megengedett vagy életveszélyes, illetve rendkívüli módszerek alkalmazásával.

- Fenntartja a jogot a „bérnyaság” igénybevételére, hogy a saját nemzősejtjeiből fogant magzat más nő méhében fejlődjön ki.²⁰⁸

- Fenntartja a jogot az úgynevezett *in vitro* homológ megtermékenyítéshez, ha a felek másként nem volnának képesek gyermeket nemzeni.

- Fenntartja a jogot, hogy a férj spermája más nő megtermékenyítésére szolgáljon, azzal a feltétellel, hogy a másik nő teljesen lemond a gyermekről.²⁰⁹

- (A feleség) fenntartja a jogot hogy a férj spermáját valamely spermabankba betegyé, s abban az esetben, ha a férj meghal, ő még egy sperma által megtermékenyíttesse magát.²¹⁰

²⁰⁷ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum Vitae Instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról*, Róma 1987, II., A, B. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=187>)

²⁰⁸ MALCANGI, P., 414-415.

²⁰⁹ WEGAN, M., 112-114

²¹⁰ NAVARRETE, U., *Novae methodi technicae procreationis humanae et ius can. matrimoniale*, in *Periodica*, 77 (1988) 98.

Biológiailag tehát szinte minden házaspártól születhet gyermek, ha egyiknek vagy mindkét félnek felhasználják a magját vagy a béranyaságot alkalmazzák. Orvosi szemszögből tehát csak akkor beszélhetünk terméketlenségről, ha semmilyen lehetőség nincs arra, hogy a páciensből „aktív” magot vegyenek. Jogilag azonban csak „természetes” nemzésről beszélhetünk. Ez azt jelenti, hogy a házastársak között fizikai kapcsolat révén valósul meg a nemzés. Esetleg lehet orvosi segédanyag beavatkozásával „könnyített” a nemzés, mely megengedett, azzal a feltétellel, hogy ne szakadjon meg a kontinuitás a szexuális aktus és az embrió születése között. A fenti megállapításnak egyébként szentírási alapja van. Már az Ószövetségből kikövetkeztethető, hogy az élet eredetének egyetlen Ura az Isten, s csak egyedül neki van hatalma, hogy megadja, vagy megtagadja az embertől a lehetőséget az utódok biztosítására. Ennek a képnek a szent jellege megköveteli tehát a gyermeknemzési cselekedet iránti mély tiszteletet, ami a házastársak Szerelmének tanúbizonysága is, hiszen ők a kölcsönös önátadásuk által „egy testté” válnak.²¹¹ Ugyanakkor a gyermeknemzés bizonyossága az Isten ember iránti szeretetének is, amely által Isten a saját életét ajándékozza. Az embrió létrejötte tehát nem pusztán egy biológiai tény, hanem mindenekelőtt egy „pszichológiai és spirituális egyesülés két személy között”, akik lemondva önmagukról, kialakítják az új életnek megfelelő helyzetet, s a befogadás, az elfogadás lelkiületét veszik magukra, s az ajándékozás fogja jellemezni őket, mely ajándékozás azonban nem a házastársnak, hanem az új emberi életnek van címezve.²¹²

Mindazonáltal a heterológ mesterséges megtermékenyítés jogának fenntartása meghaladja még az *ordinatio ad bonum prolis* területéhez tartozó házastársi jog kizárásának határait is, mivel ellenkezik a „házasság egységével”, s megsérti a felek „*ius exclusivum*”-át is, mely arra irányul, hogy a házastársak csak együtt, egymás révén váljanak apává és anyává. S az ilyen feltevések megfosztják a házastársakat attól, hogy „közreműködjenek a Teremtő és Megváltó szeretetével”²¹³, valamint attól, hogy megvalósítsák az emberi szexualitás egyesítő és gyermeknemző jellegétől elválaszthatatlan kapcsolatot.²¹⁴

A mesterséges megtermékenyítési technikákhoz folyamodva az élet nem a maga természetes medrében lobban fel, s nem a házastársi cselekedet hozza létre, hanem egy

²¹¹ Ter 2, 24 in SZENT JEROMOS BIBLIATÁRSULAT, *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Budapest 1999, 12.

²¹² SAUCHELLI, F., *La Rota Romana e la procreazione artificiale*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 108 (1997) 2/1, 578-579.

²¹³ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes*, 50. p. (<http://www.katolikus.hu/zsinat/gs.html>)

²¹⁴ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 631-632.

laboratóriumban történik, olyan technikák segítségével, melyben az emberi szervezet anyagait egyesítik. Ezzel a természetes folyamat helyettesítését szolgálják, azért, hogy „az emberi élet reprodukciójának újabb formáját” valósítsák meg.²¹⁵ Feltevődik a kérdés, hogy ilyenkor „Nem akarunk-e Istent játszani?”²¹⁶ Úgy tűnik, hogy igen. Azonban az ilyen tevékenységekből hiányzik a szakralitás tartalma, amely mindig magába foglalja a természetest. Másik bírálat a mesterséges megtermékenyítési technikákkal szemben, hogy az orvosi kísérletek során embriók pusztulnak el. Az Egyház Tanítói hivatala ugyanis emberi életnek tekint az embriót, létének első pillanatától kezdve. Megszünttetése tehát emberölés. Ebből az állásfoglalásból közvetlenül következik a homológ megtermékenyítés elítélése is, amely bár „etikailag nem olyan súlyos megítélés alá esik, mint a házasságon kívüli nemzés”, mégis úgy tartjuk, hogy „önmagában elfogadhatatlan és szemben áll a nemzés méltóságával”.²¹⁷

Bár van olyan szerző, mint például Malcangi Paolo, aki nem így vélekedik, a Rota Romana a fenti állásponton van.²¹⁸

Harmadik megjegyzés a ius ad prolem-re vonatkozóan, hogy ebben a tekintetben is eltérő a civil jogrendek és a kánonjog törvénykezése. A fentiekben láthattuk, hogy az ember nem lehet az életnek az ura, hiszen ez isteni jog. Ebből adódóan az Egyház – bár elismeri, hogy a házaspárokat megilleti a „családtervezés joga”, de csak a természetes módszerek, azaz a terméketlen időszakok „kihasználásával” engedi meg a gyermekek számának korlátozását, szabályozását. Az Egyház mindig elítélte a gyermeknemzés megakadályozását. A bibliai

²¹⁵ SAUCHELLI, F., 580.

²¹⁶ GAIZLER, GY. – NYÉKY K., *Bioetika*, Budapest 2003, 60.

²¹⁷ SAUCHELLI, F., 580.

²¹⁸ Túlzásnak tűnik azonban semmisnek minősíteni a házasságot, azzal az indokkal, hogy a házaspárok előrelátása kiterjedt a homológ megtermékenyülésre, ha bebizonyosodna a nemzéseképtelenségük. A homológ megtermékenyítés nincs ellentétben a házasság egységével, mivel a felek saját nemzősejtjeivel valósul meg, és nem vonja magával az egyesítő (unitív) aspektus kizárását sem, mivel nem kompromittálja a házastársi intimitást. Az ilyen cselekedet előrelátása vagy véghezvitele csak morális-etikai következményeket, és felelősséget hordoz magában, s nehezen idézhet elő jogi következményeket a házasság érvénytelenítését illetően. Érvénytelenül kötnek azonban házasságot azok, akik pozitív akarati cselekedettel (ez lehet feltétel, megegyezéssel, vagy titkos fenntartás) fenntartják a jogot, hogy egy harmadik személy nemzősejtjeivel vagy egy a házastárssal nem azonos nő méhének használatával nemzenek. A felek így kizárják a házasság egy lényeges feltételét és természetével s lényegével ellentétes elemet visznek belé. – MALCANGI, P., 415-416.

Onanra²¹⁹ utalva Alexandriai Szent Kelemen ezt írta: „A házasság a gyermeknemzésre való törekvés, nem a mag rendetlen kibocsátása”.²²⁰ Szent Ágoston szerint ahol az anyaságot akadályozzák, nem áll fenn házasság.²²¹ Más helyen pedig Szent Ágoston azt hangsúlyozza, hogy amennyiben a házasfelek azzal a szándékkal keltek egybe, hogy terméketlenséget okozó mérgekhez fognak folyamodni, amennyiben pedig gyermekük foganna, azt megölik az anyaméhben, akkor ők nem is házasság, hanem ágyasság miatt keltek egybe. Ezt írja: „Néha a buja vadság vagy a kegyetlen bujaság odáig fajul, hogy terméketlenséget okozó mérgekhez folyamodik, s ha azok nem használnak, a megfogamzott magzatot az anya méhében valahogy megöli és eltávolítja, azt akarván, hogy gyermeke elpusztuljon mielőtt élt volna, vagy ha az anyaméhben már élt, megölje, mielőtt megszülethetett volna. Egyébként, ha mindkét fél ilyen, akkor nem hitvesek, s ha kezdettől fogva ilyenek voltak, akkor nem házasságra, hanem ágyasságra keltek egybe. Ha nem mind a kettő ilyen, merem mondani: vagy az asszony urának ágyasa, vagy a férj házasságtörő a felesége mellett.”²²² De akár XI. Piusz Casti

²¹⁹ Ter 38, 8-10: „Júda azt mondta Onannak: „Élj bátyád feleségével, teljesíts vele szemben a sógori kötelességet, s így gondoskodj utódról bátyád számára.”⁹ Mivel Onan tudta, hogy az utód nem az övé lesz, azért valahányszor együtt volt bátyja feleségével, magját a földre ontotta, nehogy utódot támasszon bátyjának.¹⁰ Istennek nem tetszett, amit művelt, azért ő is meghalt.” – SZENT JEROMOS BIBLIATÁRSULAT, Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Budapest 1999, 46-47.

²²⁰ JOBBÁGYI, G., *Szent az élet. A fogamzásszabályozás, családtervezés erkölcsi-jogi kérdései* in *Új Ember*, LXIII. évf. (2007) 6.

²²¹ „*Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur, ubi prolis conceptio devitatur*”.– AURELIUS, AUGUSTINUS, *De coniugiis adulterinis*, Lib. II, 12.12. (http://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm)

²²² „*Sed tamen aliud est non concumbere nisi sola voluntate generandi, quod non habet culpam, aliud carnis concumbendo adpetere voluptatem, sed non praeter coniugem, quod venialem habet culpam, quia, etsi non causa propagandae prolis concumbitur, non tamen huius libidinis causa propagationi prolis obsistitur sive voto malo sive opere malo. Nam qui hoc faciunt quamvis vocentur coniuges, non sunt nec ullam nuptiarum retinent veritatem, sed honestum nomen velandae turpitudini obtendunt. Produntur autem quando eo usque progrediuntur, ut exponant filios, qui nascuntur invitis. Oderunt enim nutrire vel habere, quos gignere metuebant. Itaque cum in suos saevit, quos nolens genuit tenebrosa iniquitas, clara iniquitate in lucem promitur et occulta turpitudine manifesta crudelitate convincitur. Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas vel libido crudelis, ut etiam sterilitatis venena procuret et si nihil valuerit, conceptos fetus aliquo modo intra viscera exstinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere, aut si in utero iam vivebat, occidi ante quam nasci. Prorsus si ambo tales sunt, coniuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per stuprum potius convenerunt. Si autem non ambo sunt tales, audeo dicere: aut illa est quodam modo mariti meretrix aut ille adulter uxoris.*” – AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*, Lib. I., 15. 17 (http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index2.htm) – Fenti fordítás tölem.

connubii kezdetű enciklikáját²²³, akár VI. Pál *Humanae vitae* kezdetű enciklikáját vagy II. János Pál *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli buzdítását vesszük figyelembe, nyilvánvaló az Egyház Tanítóhivatalának is az elítélő álláspontja a fogamzásgátlásra vonatkozóan.²²⁴

A civil törvények megengedik a különféle fogamzásgátló módszerek használatát, a sterilizációt és az abortuszt. Ezzel szemben az Egyház erkölcsi tanítása szerint ezek elfogadhatatlanok. Ehhez az erkölcsi tanításhoz igazodik a kánonjog, amikor kimondja, hogy aki a házasságkötés pillanatában fenntartja magának a jogot, hogy akár a férfi, akár a nő sterilizáltatásával kikerüli a gyermeknemzést, érvénytelenül köt házasságot.²²⁵ De ugyanúgy érvénytelen azoknak a házassága is, akik az abortuszhoz²²⁶ vagy fogamzásgátlókhoz folyamodás jogát fenntartják. Egyes szerzők ezért nem is tartják szerencsésnek a „*ius ad prolem*” kifejezést, mert azokra az antik apai *potestas*-okra emlékeztet, mint a „*ius ad filium*”. A római jog szerint a *pater familias*-nak jogaik voltak fiaik felett, pl. „*ius vitae ac necis*” (a gyermek élete – lecsukás, rabszolganak eladás stb. – és halála feletti jog), a „*ius vendendi*” (eladási jog) vagy a „*ius noxa dandi*” (annak *manicipium*-ba adták a gyermeket, aki a gyermeknek kárt okozott).²²⁷ A mai világ felfogása hasonló a meg nem született vagy a természet rendje és az isteni törvény szerint megfogásra rendelt életekkel kapcsolatban. Ennek a felfogásnak a keresztény házasságban nincs helye. Sőt, azt is hozzá kell tennünk, hogy egyes szerzők szerint bár a „felelős atyaságot” támogatja az Egyház, de, ha valaki úgy kötne házasságot, hogy csak a terméketlen időszakokban akarná a házastársi cselekedeteket megvalósítani, az is érvénytelen házasságot kötne.²²⁸ Amikor tehát a Zsinat az élet felelős továbbadásáról beszél,²²⁹ akkor nem arra akarja ösztönözni a feleket, hogy egyetlen gyermeket se nemzzenek, hanem éppen arra, hogy küldetésük és feladatuk van az élet továbbadásában.²³⁰

²²³ XI. PIUSZ PÁPA *Casti Connubii kezdetű enciklikája a keresztény házasságról*, Róma 1930, III/2/e. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>)

²²⁴ JOBBÁGYI, G., 6.

²²⁵ CHIAPETTA, L., *Il matrimonio nella nova legislazione canonica e concordatoria*, Roma 1990, 234.; SAUCHELLI, F., 573-580.

²²⁶ WEGAN, M., 114.

²²⁷ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 638-639.

²²⁸ BERSINI, F., 115.

²²⁹ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et spes*, 51. p.

²³⁰ RICCIARDI, G., *Procreazione responsabile ed esclusione del bonum prolis*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, (*Studi Giuridici XXII*), Città del Vaticano 1990, 179.

2.2.2.2. Teljes, azaz abszolút, örökös és részleges, azaz átmeneti vagy „ad tempus” kizárás

A kánonjogászok az abszolút, valamint teljes és örökös kizárás kifejezéseket használják azokra a tényállásokra, amikor az egyik vagy mindkét házaspár azzal a szándékkal köt házasságot, hogy örökre szólóan kizárják a házasságot.²³¹ De a teljes kizárás kategóriájába esik a feltételes kizárás is, vagyis az az álláspont, amelyben valaki így gondolkodik: „Pillanatnyilag nem akarom a gyermeket. Fenntartom a jogot, hogy csak akkor változtassam meg az álláspontomat, ha egy bizonyos tény bekövetkezik. Ha nem következik be, nem vállalom a gyermeket.” (Ilyen lehet pl. anyagi helyzet, a házasság jobb működése stb.) Az ilyen tényállások esetén általában immorális eszközökkel gyakorolják a házastársi cselekedetet, és sokszor egyoldalúan, a másik fél jogának megvetésével. Ugyanakkor az illető saját, személyes döntőbírói megítélésének veti alá az álláspont megváltoztatását, arra nézve, hogy mikor hajlandó vállalni a gyermeket. Meg kell jegyezzük, hogy a feltételes kizárás, miközben látszólag átmeneti (s a valóságban valóban lehet ilyen), potenciálisan mindig örökös. Ugyanis, amikor az alany feltételesen kizárja a gyermeket, burkoltan készen áll arra, hogy végleges és örökös jellegűre terjessze ki a maga kizáró álláspontját abban az esetben, ha megítélése szerint nem következnek be azok a feltételek, melyek alapján ő készségesen vállalná a gyermeket.²³²

A hatályos Codex már nem használja a „*ius in corpus, perpetuum et exclusivum*” kifejezést²³³, de az 1057. k. 2. §-ában²³⁴ visszavonhatatlannak nevezi a házassági szövetséget, melyben a férfi és a nő kölcsönösen átadják és elfogadják egymást. Az 1134. kánon szerint pedig a házassági kötelék örökös és kizárólagos jellegű. Tehát, ha a házassági kötelék örökös jellegű, akkor a házastársi cselekedet joga is ilyen. Ez pedig úgy tűnik, hogy nem engedi meg, hogy a házasságkötésben, a konszenzus pillanatában olyan akarat legyen, amely ennek a jognak a megszakítását vagy szakaszosságát helyezi kilátásba. Ha a házastársi jogkötelezettség korlátozására irányuló szándék van jelen a házasságkötéskor, akkor eszerint a házasság semmis.²³⁵ Ezt sugallja XII. Piusz 1951. október 29-én, nőgyógyászoknak mondott beszéde is: „*Ha már a házasság megkötésekor a házaspár egyikében megvolt az a szándék,*

²³¹ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 20-22.

²³² BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. IV. La simulazione del consenso. Nozioni generali. V. L'esclusione della prole*, 206-207.

²³³ 1917-es Codex, 1081. k. 2. §

²³⁴ 1057.k. 2. §: „*A házassági beleegyezés akarati cselekedet, amelyben a férfi és a nő visszavonhatatlan szövetségben kölcsönösen átadják és elfogadják egymást, házasság létesítése céljából.*”

²³⁵ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 641-642.

hogy a terméketlen időszakokra korlátozza magát a házastársi jogot, s nem csupán annak gyakorlását, oly módon, hogy a többi napokon a másik házastársnak még csak joga se legyen kérni az aktushoz való jogot, ez a konszenzusnak egy olyan lényeges hiányosságát képezi, amely magának a házasságnak a semmisségét vonja maga után, mivel a házassági szerződésből eredő jog mindkét fél számára egy örökös, megszakíthatatlan és nem időszakos jog.”²³⁶

Ennek ellenére a joggyakorlatban mindig azt hangsúlyozzák, hogy amennyiben valaki nem utasítja el az *intentio prolis*-t vagy a *ius coniugale*-t, s a felelős atyaság elvével összhangban, a terméketlen időszakhoz folyamodással vagy egyszerűen a házastársi cselekedettől való ideiglenes tartózkodással akarja szabályozni a gyermeknemzések számát, az érvényes házasságot köt.

Mi ennek az oka?

XII. Piusz pápa a fenti idézetben azokról szólt, akik csak a terméketlen időszakokban akarják gyakorolni a házastársi cselekedetet. Igaz, hogy a házastársi kötelék örökös jellegű, ebből adódóan örökös és kizárólagos a házastársi cselekedet joga is. De az „örökös és kizárólagos” elsősorban a kötelékre és a hűségre utal. S bár egész életre szól a házastársi cselekedet joga, de az nem azt jelenti, hogy azt mindig kötelesek gyakorolni a felek. A „*ius perpetuum*” nem azt jelenti, hogy „*ius pro semper*”.²³⁷

Tehát az úgynevezett „*ad tempus*” vagy átmeneti kizárás, vagy elhalasztás, mely akkor merül fel, amikor – önmagukban átmeneti okok miatt – egy bizonyos időre kizárják a gyermeket, nem feltétlenül eredményez semmiséget. Mert, ha nincs kifejezetten a gyermek ellen irányuló akarat, hanem a házasság gyermeknemzési dimenziójának elfogadásával kezdődik, s mindez a házastársi cselekedet tiszteletben tartásával, illetve önmegtartóztatással és nem fogamzásgátló módszerek használatával történik, a házaspár akarata egyértelműen házassági akarat.²³⁸

Azt mondhatjuk tehát, hogy ha valaki nem tagadja meg „*in suis principiis*” a gyermeknemzést, hanem csupán így gondolkodik: „Akarom a gyermeket, de úgy vélem, hogy

²³⁶ MONETA, P., *Il bonum prolis e la sua esclusione*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 113 (2002) 3/1, 1022.

²³⁷ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 642-643.

²³⁸ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 21.

a jelen pillanatban nem megfelelő”, és a normális erkölcs szerint válogatja meg az eszközöket a cél eléréséhez, ez nem jelenti a gyermek kizárását.²³⁹

2.2.2.3. *Ius et usus iuris*

A házasság lényeges elemeivel és lényegi tulajdonságaival kapcsolatban mindig felmerül a *ius et usus iuris*, vagyis a jog és annak gyakorlása vagy a kötelesség és annak teljesítése közti distinkció. XIV. Benedeknek köszönhető a kifejezés,²⁴⁰ s az 1917-es Codex megjelenéséig a kánonjogászok szinte egyöntetűen vallották, hogy a konszenzus pillanatában, ha valaki nem zárta ki a *ius*-t, vagyis a gyermekhez való jogot, csak az *usus iuris*-t, pontosabban csak a házastársi cselekedet gyakorlását, akkor érvényes házasságot kötött. Ez a nézet az első Codex megjelenése után vitatottá vált, sokan hangsúlyozták, hogy aki kizárta az *usus*-t, az tulajdonképpen kizárta a „*ius*”-t is.²⁴¹ Azonban, annak ellenére, hogy az elv alkalmazhatóságáról szóló vita eldőlni látszik (az elv alkalmazhatatlanságának javára), ma is vannak, akik a *ius et usus iuris* elvét védik. Későbbi fejezetekben látni fogjuk, hogy Cormac Burke hosszasan érvel mellette, nemcsak a gyermek javára, hanem a hűség javára vonatkozóan is. Antoni Stankiewicz pedig a következőképpen ír:

Annak ellenére, hogy vannak egyes doktrínai és joggyakorlati irányzatokban fenntartások a jog és annak megkülönböztetése szétválasztásával vagy a kötelesség és annak teljesítésével kapcsolatban – mintha „az aktív szubjektív körülmények (jogok) és a passzívak (kötelességek)” nem szenvedhetnék el ezt a distinkciót a házasság létrejöttének pillanatában (*matrimonium in fieri*), hanem csak a rákövetkező időszakban (*matrimonium in facto esse*) – ez a distinkció, mely az „*ordinatio ad bonum proles*” belső lényegéhez tartozó jogokra-kötelességekre vonatkozik, megőrizhető, mint érvényes hermeneutikai kritérium, amikor a gyermeknemzés részleges kizárását értékeljük.²⁴²

A legújabb joggyakorlat azonban nem ért egyet azzal, hogy a *ius et usus iuris* megkülönböztetést a kötés pillanatára is lehetne alkalmazni. Egyes rotai ítéletek elutasítják ennek a distinkciónak az alkalmazhatóságát egyazon konszenzuson belül, mivel összeférhetetlen lenne a két akarat: egyik, mely vállalni akarja a jogot, s a másik, mely nem akar annak elköteleződni. Más ítéletek viszont továbbra is alkalmazzák a distinkciót. Mi az

²³⁹ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. IV. La simulazione del consenso. Nozioni generali. V. L'esclusione della prole*, 206-207.

²⁴⁰ CHIAPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale*, II, Roma 1996, 348-349.

²⁴¹ SIPOS, I., *Kath. Egyházjog*, Pécs 1928, 151; SIPOS, I – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 462-463.

²⁴² STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 642-643.

első véleményt tartjuk megfelelőnek. A véleménykülönbségek oka sokszor abban a konfúzióban kereshető, mely összekeveri a bizonyítási szintet az anyagi jogi szinttel. A színlelés bizonyítási szintjén magát a jogot elutasító és a házaseset folyamán tanúsított jogteljesítés közötti distinkció lényeges, mivel csak akkor beszélhetünk a konszenzus színleléséről, ha valaki a kötés pillanatában pozitív akarati aktussal hagyta figyelmen kívül a jogot.²⁴³

Az a megkülönböztetés, tehát, miszerint ha valakinek szándékában áll átengedni a házastársi a jogokat, de nincs meg a szándéka, hogy a jog gyakorlását lehetővé tegye, érvényesen köt házasságot, ma már *vitatott*, legalábbis abban a tekintetben, hogy alkalmazható-e. Ugyanis egyértelmű, hogy ha átengedünk egy jogot, s felvállalunk egy valódi kötelességet, s ugyanakkor megvan a vállalt kötelesség nem teljesítésének szándéka, ez egy nyilvánvaló ellentmondást fog képezni. A nem teljesítésnek *gyakorlatilag* lehet helye a már meglévő házasságban (*matrimonium in facto esse*). Ha valaki a házaseset során nem teljesíti a vállalt kötelezettséget vagy nem él egy joggal, annak nincs, és nem is tud semmilyen módon hatása lenni a már megkötött házasságra. De a szertartási cselekmény pillantára vonatkozóan (*matrimonium in fieri*), amit a konszenzus hoz létre, azt kell mondjuk, hogy a konszenzusnak teljesnek kell lennie, s a szerződő fél, aki felvállal egy lényeges kötelességet, annak nem lehet egyidejűleg az a szándéka vagy akarata, hogy ne teljesítse azt. Egy hivatali eskütétel alkalmával, aki pl. arra esküszik, hogy valamit teljesíteni fog, s magában az eskütételi aktusban neki semmilyen szándéka nincs arra, hogy megtartsa ígéretét, az őszinteség hiánya miatt esküszegőnek (hamisan esküt tevőnek) fogják tartani, s az esküjének semmilyen értéke nem lesz. Ugyanez történik a *matrimonium in fieri*-ben, ha valaki distingválni kíván a *ius ipsum* és az *exercitum iuris* között. Egyrészt, aki egy *ius*-t átenged, az egy pontos, kifejezett kötelességet vállal fel. Másrészt, ha ezzel egyidőben kizárja a joggal való élést, vagy pedig fenntartja magának a hatalmat arra, hogy partnerének ne tegye lehetővé az általa átengedett jog gyakorlását, akkor a vállalt kötelességnek minden alapja és értéke hiányzik. Egy ilyen fajta konszenzus ellentmondásos, mivel az alany ugyanabban a pillanatban felvállal egy kötelességet, és el is utasítja azt.²⁴⁴

Hasznosnak tűnik ezen a ponton egy rövid fejtegetésben kimutatni, hogy honnan eredhet ez az elv, illetve milyen felfogás áll a háttérben. Feltehetően visszavezethetjük a probléma gyökerét a 4. századig. Már akkor eltérő álláspontok voltak azzal kapcsolatban,

²⁴³ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 19-20.

²⁴⁴ CHIAPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale*, 348-349.

hogy a házasságot a beleegyezés vagy az elhálás hozza-e létre. Szent Ambrus a konszenzust jelölte meg a házasságot létrehozó aktusként²⁴⁵, Aranyszájú Szent János viszont a beleegyezés mellett szükségesnek tartotta a testi egyesülést. Ez a vita újraéledt a XII. században, s kialakult a párizsi és a bolognai irányzat. A párizsi iskola szószólói – Szent Viktori Hugó és P. Lombardus – Szent Ambrus konszenzualista nézetét vallották, míg a bolognai iskola fő képviselője – Gratianus – Aranyszájú Szent János véleményének, azaz az elhálás szükségességének középkori hirdetője volt.²⁴⁶ Miért figyelemreméltó ez a tény? Azért, mert feltehetően ennek a vitának a háttérében is, akárcsak a *ius et usus iuris* elv vitájának háttérében ugyanaz a tendencia húzódik meg: Szent Ambrus, majd tanítványa, Szent Ágoston, s a későbbi századok teológusai magasztalták a szűzi házasság vagy József-házasság eszményét. Ennek védelmében szálltak síkra azok, akik nem tartották szükségesnek az elhálást a házasság érvényességéhez, s ugyanez a cél vezérelte azokat, akik a *ius* és *usus iuris*-t megkülönböztették. Tehát ezek a teológusok és kánonjogászok a József-házasság létjogosultságát akarták kihangsúlyozni. Mivel a kifejezésben benne volt a *matrimonium* szó, ezért mindenáron ennek az élet-állapotnak a házasság jellegét akarták megvédeni, holott minden bizonnyal ésszerűbb lett volna ezt a fogadalommal kötött, megszentelt élet-állapotot úgy tekinteni, mint az Istennek szentelt élet többi formáját. Hiszen mindenki elismeri ennek az élet-állapotnak a létjogosultságát, de korántsem úgy, mint szorosán, jogi értelemben vett házasságot, hanem sokkal inkább úgy, mint Istennek szentelt életet.

Ezek után érdemes megvizsgálni, hogy hogyan értelmezték a József-házasságot a kodifikációk előtt és után.

2.2.2.4. *Matrimonium virgineum*

Szűz Mária és Szent József házasságával kapcsolatban, Szent Ágoston²⁴⁷ óta minden teológus és kánonjogász úgy nyilatkozott, hogy érvényes házasság volt. Még Thomas Sanchez is így vélekedett, aki kifejezetten semmisnek mondta azt a házasságot, amelyet a testhez való jog kizárásával kötöttek, vagy pedig olyan feltétellel, hogy nem fogják gyakorolni ezt a jogot.²⁴⁸

²⁴⁵ CHERRIER, M., *Egyházi Jog II*, Nagyszombat 1843, 148.

²⁴⁶ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 43-44.

²⁴⁷ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*, I., 11, 13. (http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index2.htm)

²⁴⁸ MONETA, P., *Il bonum prolis e la sua esclusione*, 1016-1017.; WEGAN, M., 102; EYBEL V. J., *Introductio in Jus Ecclesiasticum Catholicorum*, Tomus II, Viennae 1777, 252-253.

Azok a kánonjogászok, akik szerint a házasságot csak a konszenzus hozza létre, s akik szerint különbséget kell tenni a *ius* és *usus iuris* között, így érveltek a József-házasság mellett:

- A házasság lényege nem a testi közösülésben van, hanem abban a jogban, melynél fogva valaki azt követelheti, vagy átengedheti. Ennél fogva már Szent Ambrus mondta: házasságkötés (*coniugum*) akkor történik, amikor a leányt a fiúhoz adják, nem pedig akkor, amikor a testi egyesülést gyakorolják. Hasonlóan vélekedett Aranyszájú Szent János: A házasságot nem a testi közlés eredményezi, hanem az akarat, a megegyezés, s a házasfeleknek joguk van azt gyakorolni. Azért dicséri az Egyház Henrik és Kunigunda, Edvárd és Edit, Szent Imre és a horvát fejedelem (Cresimir) lánya, de különösen Szűz Mária Boldogasszony és Szent József házasságát. Erről mondta Szent Ágoston, hogy ez a példa buzdítás a híveknek, hogy a házások közt önmegtartóztatás által is, azaz testüket nem egyesítve, hanem hajlandóságukat kölcsönösen megtartva, házasság létezik^{249 250}.

Mivel a kodifikációk előtt a színlelés-kizárás fogalma ismeretlen volt, ezért az ilyen tényállások általában a jövőre vonatkozó – a házasság lényegével ellenkező – feltételek között szerepeltek. A házasság lényegével ellenkező feltételekben tulajdonképpen az ágostoni javak szerepeltek: hűség, gyermeknemzés és felbonthatatlanság elleni feltétel. Ami most számunkra lényeges, az a második, amellyel kapcsolatban ez volt a vélemény: „A házasság lényegével ellenkező lehetetlen feltételek megsemmisítik az egybekelés érvényét:....A gyermeknemzés ellen irányuló föltétel, vagyis «házasságra lépek, ha a gyermeknemzést megakadályozod, magtalanságot szülő italt fogsz inni, a magzatot elhajtod»; vagy ha mindjárt kezdetben kiköttetik ama föltétel, hogy a házastársak nem fognak egymással közösülni. Ha a szüzességi fogadalom mellett köttetik a házasság: tekintetbe veendő, vajon a felek egyáltalán meg akarták-e tagadni egymástól a testi közösülés jogát, vagy csak nem akartak azzal élni; előbbi esetben a házasság érvénytelen, az utóbbiban érvényes. Ezért a Boldogságos Szűznek egybekelése Szent Józseffel valóságos házasság volt.»²⁵¹

Az első Codex megjelenése után:

²⁴⁹ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Consensu Evangelistarum libri quator*, II, cap. 1. 2.: „*Hoc enim exemplo magnifice insinuat fidelibus coniugatis etiam servata pari consensu continentia posse permanere vocarique coniugium non permixto corporis sexu, sed custodito mentis affectu, praesertim quia nasci eis etiam filius potuit sine ullo complexu carnali, qui propter solos gignendos filios adhibendusest.*”
(http://www.augustinus.it/latino/consenso_evangelisti/index2.htm)

²⁵⁰ CHERRIER, M., 148-149.

²⁵¹ LEITNER, M., 446-447.

- Voltak, akik így érveltek a tisztasági fogadalommal tett házasság mellett: Nem mindegy, hogy valaki örökös tisztaság *fogadalmával* vagy pedig *feltételével* kötötte a szüzi házasságot. Tudniillik az örökös tisztasági *fogadalommal* kötött házasság – mint amilyen a Boldogságos Szűz és Szent József házassága volt – érvényes, ellenben az örökös tisztaság *feltételével* kötött házasság nem.²⁵²

- Ugyanakkor voltak, akik azt állították, hogy teljesen mindegy, hogy feltétel vagy fogadalom állt az önmegtartóztatási szándék háttérében, mert mindkét esetben alkalmazható a *ius et usus iuris* megkülönböztetés.²⁵³ Azonban azok, akik figyelmesen elemezték az 1917-es Codex kánonjogait, már új állásponton voltak: „A Kódex azt a véleményt látszik megerősíteni, mely szerint az örökös tisztaság feltételével kötött házasság érvénytelen, mert az 1092. k. 2. pontja minden megkülönböztetés nélkül mondja ki, hogy a jövőbeli olyan feltétel, ... mely a házasság lényege ellen van, érvénytelenné teszi a házasságot.”²⁵⁴

Az 1983-as Codex megjelenése után:

Az új Codex kommentálásában egyik neves szerző, Luigi Chiapetta, miután világosan kifejti a *ius et usus iuris* elvének a konszenzus pillanatára való alkalmazhatatlanságát, lábjegyzetben a következő megjegyzést teszi: Lényegesen más azoknak a házásoknak az esete, akik mikor házasságot kötnek, a saját Istennek tett fogadalmuk alapján akarják megőrizni szüzességüket, s úgy akarnak élni, mint fiú- és lánytestvér, úgynevezett „*matrimonium virgineum*”-ban. Ebben a feltevésben van egy kölcsönös lemondás, amely teljes és szabad megegyezésen alapul a „*ius in corpus*”-ra vonatkozóan, s ez nem érinti a házassági konszenzust. Ez az eset volt Mária és József közismert esetében. Ugyanezt kell mondani két olyan házastárs esetében is, akik teljesen és szabadon, és közös megegyezéssel elhatározzák, hogy lemondanak a gyermekről egy megalapozott félelem – az orvos hivatalos figyelmeztetése – miatt, miszerint súlyos betegséggel, fogyatékossgal fog születni a gyermekük.²⁵⁵

Úgy tűnik, hogy a szerzők nem bátorognak kimondani, hogy a szüzi házasságot kánonjogi értelemben nem mondhatjuk házasságnak. Általában a *ius et usus iuris* keretében térnek ki erre e kérdésre, és megjegyzik, hogy amikor valaki tisztasági fogadalommal köt házasságot, az nem más, mint a „tartózkodás a házassági jog használatától”, ami nem azonos sem az *usus iuris* kizárásával, sem a *házassággal való visszaéléssel*. E nézet képviselői

²⁵² SIPOS, I., *Kath. Egyházjog*, 151.

²⁵³ SIPOS, S., *Enchiridion Iuris Canonici*, Budapest 1947, 598-599.

²⁵⁴ SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 462-463.

²⁵⁵ CHIAPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale*, 348-349.

hozzáteszik, hogy ez a *coram Deo facta* lemondás – mely lehet *in perpetuum* vagy *ad tempus* – „kettős döntés”, mely sohasem tehet érvénytelenné semmilyen szentséget, s önmagában nem áll szemben a házasság érvényességével, még akkor sem, ha a házasság előtt tették meg, s még akkor sem, ha örökös, mint például a szüzességi fogadalom. Ez magyarázza a Szűz Mária és Szent József házasságának érvényességét is.²⁵⁶ Van olyan szerző, aki szerint, ha egy házaspár a Boldogságos Szűz és Szent József misztikus házasságának mintájára egy szublimált formában megélt lelki házasságot akar élni, az ilyen szándék nem hiusítja meg a házastársi önátadást.²⁵⁷

Ezekkel az álláspontokkal nehéz egyetérteni, hiszen már az 1917-es Codex kánonjai²⁵⁸ is azt a véleményt erősítették meg, miszerint a szűzi házasságot szorosán vett jogi értelemben nem lehet házasságnak tekinteni. A hatályos Codex kánonjai²⁵⁹ értelmében csakis akkor beszélhetünk házasságról, ha a felek a konszenzus pillanatában kölcsönösen átadták és elfogadták a gyermeknemzésre nyitott házastársi cselekedethez való jogot, és annak természetes következményeit is.

Ugyanakkor figyelembe kell vegyük azt is, hogy az új Codexben szerepel egy új fogalom, a *bonum coniugum*, amely a házastársak javának fontosságát emeli ki. A házaspár javából pedig nem lehet kizárni a házastársak testi egyesülését, hiszen a házastársi önátadásba szükségszerűen beletartozik a személyek szerelmi, testi egyesülése, mely nyitott a gyermeknemzésre. II. János Pál nagyon sokszor hangsúlyozta ki, hogy a házasságban a felek „egy testté” válnak. Tehát nemcsak a gyermek java, hanem a házaspár java is megköveteli, hogy a házastársak se feltétel, se fogadalom, se kizárás formájában ne tagadják meg egymástól a házastársi cselekedetet.²⁶⁰

Úgy tűnik, hogy a szerzők ma is Mária és József házasságának valamint az ő példájuk nyomán vállalt szűzi házasságnak a pártfogását tartják szem előtt, s feltehetően úgy vélik, hogyha kimondjuk, hogy sem Jézus szüleinek, sem a szűzi házasságban lévőknek a házasságát kánonjogi értelemben nem mondhatjuk házasságnak, akkor azzal csorbulni fog a Szent Szülők és az ő példájukat követők megítélése. Mintha ezzel azt mondanánk, hogy ők törvénytelen házasságban éltek volna, vagy legalábbis valamilyen – a házasságnál alacsonyabb rendű – életeszményt valósítottak, illetve valósítanak meg. Pedig éppen azt

²⁵⁶ WEGAN, M., 105-106.

²⁵⁷ MONETA, P., *Il bonum prolis e la sua esclusione*, 1022.

²⁵⁸ 1086, 1092. kk.

²⁵⁹ 1055, 1057, 1061, 1063.k. 3.p 1096, 1101, 1135. kk.

²⁶⁰ MONETA, P., *Il bonum prolis e la sua esclusione*, 1016-1021.

kellene kihangsúlyoznunk, hogy egy magasabb rendű életeszményről, s egy teljesen más kategóriáról van szó. Mária és József esetében mindenekelőtt ki kell hangsúlyozni, hogy *misztikus* házasságról van szó, s ezt a házasságot, melyben az Isten jelenléte sajátos módon nyilvánult meg, nem lehet beszorítani valamilyen jogi kifejezésekkel és kategóriákkal meghatározható házasság-fogalomba, hiszen ezzel elvesz ennek a misztikus házasságnak a különleges, egyedi jellege. Ha pedig valaki a mai világban akar szűzi házasságot kötni, akkor önellentmondásba kerülünk, ha ezt az életállapotot házasságnak nevezzük, hiszen – mint már fentebb említettem – a hatályos Codex kánonjainak²⁶¹ házasság-fogalma ezt nem teszi lehetővé. Sokkal egyszerűbb és világosabb, ha ezt az Egyház életével és szent jellegével összefüggő megszentelt életállapotot a 207. k. szerinti kategóriába soroljuk:

207. kán. – 1. §. *Az egyházban a krisztushívők között isteni rendelés folytán vannak szent szolgálatot teljesítő személyek, akiket a jogban klerikusoknak is nevezünk; a többiek pedig világiaknak is hívjuk.*

– 2. §. *E két csoport mindegyikében vannak olyan krisztushívők, akik az evangéliumi tanácsokra tett és az egyház által elismert és szavatolt fogadalommal vagy más szent kötelékkel a rájuk jellemző sajátos módon Istennek szentelődnek, és az egyház üdvözítő küldetésének teljesítésére sajátosan rendelkezésre állnak; ezek állapota – noha nem tartozik az egyház hierarchikus szerkezetéhez – összefügg annak életével és szent jellegével.*

Egy következő kérdés, amire választ kell adnunk, hogy a *bonum prolis* kizárásának esetével állunk-e szemben, amikor valaki előre látja, hogy nem lesz gyermeke, például idős kor vagy terméketlenség miatt.²⁶² Ilyenkor nem beszélhetünk kizárásról, hiszen itt nincs szó pozitív akarati aktussal történő kizárásról.²⁶³ Ezt erősítette meg a XI. Pius pápa által kiadott *Casti connubii* enciklika 16 pontja: „Azok a házastársak sem vétenek a természet rendje ellen, akik jogos és természetes módon élnek, de természetes okok, életkoruk vagy egyéb fogyatkozásuk miatt új élet nem születhet. A házasságnak ugyanis és a házassági jog használatának vannak másodrendű céljai is, mint a kölcsönös segítség, egymás közt a szeretet ápolása és az érzéki vágyak csillapítása, melyekre a házastársaknak szabad törekedniük, ha egyébként a házaselet belső természetességén és elsődleges céljára való beállítottságán nem esik csorba.”²⁶⁴ Nyilvánvalóan ilyen esetekben nem a felek akarata az, amely gátat szab a

²⁶¹ 1055., 1057., 1061. kk., 1063. k. 3.p., 1096., 1101., 1135. kk.

²⁶² ERDŐ, P., *Egyházjog*, 558.

²⁶³ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 223.

²⁶⁴ XI. PIUSZ PÁPA *Casti Connubii* kezdetű enciklikája a keresztény házasságról. I. 2/a. (<http://www.katolikus.hu/roma/hum.html>)

gyermek elfogadásának, hanem a testi adottságok. Ebből viszont az következik, hogy amennyiben valaki idős korában úgy kötne házasságot, hogy radikálisan elutasítja a gyermek javát, s nem a testi képességek, hanem az ő elutasító magatartása gátolja meg a gyermek megfogadását, a házassága érvénytelen.

Előállhatnak olyan helyzetek is, hogy azok, akiknek egy korábbi házasság után, már született gyermekük, kilátásba helyezik, hogy ne legyen több gyermekük, megfelelő okok miatt. S lehet olyan helyzet is, hogy valaki nagyon súlyos fertőző betegségtől – például az AIDS-től – megtámadva azzal a kifejezett szándékkal köt házasságot, hogy ő nem akarja a házasságot elhálni, gondolva a másik fél javára. Ezekben a helyzetekben mindig a feleknek a kötés pillanatában meglévő konkrét akarata mérvadó.²⁶⁵ S ha bármilyen megfontolásból jelen volt a gyermeket kizáró akarat, akkor a konszenzus semmis. A betegség előrelátása miatti kizárást egyes szerzők nem tartják kizáró oknak.²⁶⁶ Más szerzők viszont ellenkező véleményen vannak, vagyis kihangsúlyozzák, hogy a gyermekkizárás oka és arra utaló jelek egyike lehet az az eset, amikor valaki teljesen kizárja a gyermeket, mert attól fél, hogy a gyermek súlyos betegséggel vagy fogyatékossgal fog születni.²⁶⁷ Ez a megállapítás nyilvánvalóan a joggyakorlatban merült fel, ahol semmisnek nyilvánították az így kötött házasságot. Ebből arra következtethetünk, hogy az ilyen szándékkal kötött házasság semmis.

2.2.2.5. A gyermek nevelése

Nem elég az, hogy a felek nyitottak legyenek a gyermeknemzésre, hanem magának a házasságnak és a személyek valóságának szemszögéből, az a tény, hogy a gyermek megfogadjon, megköveteli azt, hogy a házastársak felvállalják annak következményeit is, ami a gyermekek gondozását és nevelését jelenti.²⁶⁸

Aki házasságot köt, nemcsak arra tesz ígéretet, hogy elfogadja a gyermekeket, akikkel Isten megajándékozta a házasságot, hanem vállalja születendő gyermekük *nevelését* is. Ezt a feladatot az 1136. k.²⁶⁹ pontosítja, kimondva, hogy a szülőknek joga és kötelessége a gyermekek *fizikai, szociális, kulturális, erkölcsi és vallási* nevelése. Amennyiben ennek a

²⁶⁵ FRANCESCHI, H., – ORTIZ M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 16-17.; BIANCHI, P., *AIDS e matrimonio canonico*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 4 (1991) 3, 371.

²⁶⁶ CHIAPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale*, 348.

²⁶⁷ BERSINI, F., 116.

²⁶⁸ FRANCESCHI, H., – ORTIZ M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 18.

²⁶⁹ 1136. k.: „A szülők legsúlyosabb kötelessége és elsődleges joga, hogy erejükhez mértén gondoskodjanak gyermekeik fizikai, szociális, kulturális, erkölcsi és vallási neveléséről.”

feladatnak a teljesítését a felek valamelyike kizárja, érvénytelenül köt házasságot, tudniillik ez is a házasság lényegi tárgyát képezi.²⁷⁰

A nevelés feladata a szülők elsőrendű elhivatottsága, így vesznek részt Isten teremtő munkájában: a szeretetben és a szeretetért egy új személyt nemzenek, akiben szintén megvan az elhivatottság a növekedésre és a fejlődésre. A szülők elvállalják a feladatot, hogy hatékonyan hozzásegítik gyermeküket ahhoz, hogy teljes emberi életet élhessenek.²⁷¹

Szent Tamás a szülők három kötelességét sorolta fel a gyermekekkel szemben: nekik életet adni, eltartani- és nevelni őket. Az 1917-es Codex már részletezi a vallásos, erkölcsi, fizikai és polgári nevelés kötelességét.²⁷² Az új Codex viszont már a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció tanítását foglalja kánonba, így a fizikai, szociális, kulturális, erkölcsi és vallási nevelést sorolja fel, mint szülői kötelesség és jog.²⁷³

A gyermekek nevelésére vonatkozóan egyesek azt tartják, hogy ennek kizárása nem eredményezheti a házasság érvénytelenségét, mivel ez a kötelesség egy kiegészítője a nemzésnek. Kétségtelen, hogy a gyermeknevelés kiegészítő eleme a gyermeknemzésnek, azonban a teljességet akarja jelenteni, nem pedig csupán valamilyen kisebb jelentőségű feladatot. A gyermekek nevelése legalább annyira fontos, s ugyanolyan súlyos kötelessége a szülőknek mint a gyermekek nemzése, ugyanakkor elsősorban a szülőknek kell teljesíteni ezt a feladatot, mások csak segíthetnek ebben.²⁷⁴

Nem világos, hogy milyen megfontolásból mondhatja azt valaki, hogy a gyermek nevelésének kizárása nem teszi érvénytelenné a házasságot, amikor a hatályos Codexnek nemcsak az 1136. kánonja, hanem ezen felül még körülbelül 17 kánonja felhívja a szülők figyelmét arra, hogy mennyire súlyos kötelezettség a gyermeknek a katolikus hitben való kereszteltetése és nevelése, ami tulajdonképpen már a nevelés része. De nemcsak kifejezetten a katolikus hit továbbadásának kötelezettségét, hanem a minden tekintetben való nevelését is szorgalmazzák ezek a kánonok.²⁷⁵ Ugyanakkor a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció –

²⁷⁰ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 299-300.

²⁷¹ POMPEDDA, M. F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, 87.

²⁷² SIPOS, I., – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 540-541.

²⁷³ DIÓS, I., (Szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Gaudium et spes kezdetű lelkipásztori konstitúció az Egyházzól a mai világban*, 48-61. pont, Budapest 2000, 692. (– vö. 1136. k.)

²⁷⁴ CHIAPETTA, L., *Il matrimonio nella nova legislazione canonica e concordatoria*, 235.

²⁷⁵ 226. k. 2. §, 774. k. 2. §, 793. k., 795-799. kk., 834. k. 4. §, 857. k. 2. §, 867. k., 914. k., 1055. k., 1125. k. 1. §, 1136., 1154., 1366., 1689. kk.

melyet már fentebb említettem – vagy II. János Pál *Familiaris Consortio*-ja²⁷⁶ egyértelműen világossá tesz, hogy a gyermek nevelése nemcsak erkölcsi, hanem jogi kötelezettség is egyben.

Fizikai, szociális és társadalmi nevelés:

A teológiai-kánonjogi hagyomány már rég felismerte a „*bonum pshyhicum prolis*” fontosságát. Ezzel a *bonum*-mal szemben áll és érvényteleníti a konszenzust a „*de prole necanda*”, a „*de prole exponenda aut abiicienda (ut perat)*”, illetve a „*de prole mutilanda, exaccanda*” feltételek. A „*bonum pshyhicum prolis*” magába foglalja az emberi élet továbbadását, megőrzését, a gyermek születését és életének megőrzését. Ezt nevezik „*prima educatio*”-nak vagy pedig „*educatio physica, naturalis*”-nak, amely jól kifejezi az emberi lét „*munus educativum*”-át. A mai kánoni házasság rendszerében a szülők nevelési joga és kötelessége elválaszthatatlan a házasságtól. Tulajdonképpen a „*totius vitae consortium*” a maga természetéből adódóan erre irányul²⁷⁷. Már Aquinói Szent Tamás az 1055. kánonhoz hasonló megfogalmazást adott, amikor kijelentette, hogy amennyiben egy férfi és egy nő házasok, akkor minden közös cselekvésük a gyermek nemzésére rendeltetett, de ezen nem csak magát a nemzést kell érteni, hanem a gyermek nevelését is.²⁷⁸

A házasságban tehát a „nevelési küldetés” kiemelt szerepet kap: „a házasság szentségében olyan méltóságot és kihívást kap a szülők kötelessége, hogy valóban és

²⁷⁶ II. JÁNOS PÁL PÁPA *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli buzdítása, 28., 36. és 38. p.: „A házastársi szerelem termékenységét nemcsak a gyermekek világrahozása jelenti, jóllehet elsősorban ezt értjük rajta, hanem a termékenység jelentése kitágul és magába foglalja az erkölcsi, lelki és természetfölötti élet mindazon gyümölcseit, amelyeket az édesapa és édesanya hivatásának erejéből a gyermekeknek és általuk az Egyháznak, illetve a világnak ad”; A szülők nevelői joga és kötelessége lényeges, mert szorosan összetartozik az emberi élet továbbadásával; eredeti és elsődleges, mert minden egyéb nevelői tevékenységgel szemben a szülők és a gyermekek közötti szeretetkapcsolatra épül; elcserélhetetlen és elidegeníthetetlen, azaz másokra teljesen át nem ruházható és mások nem bitorolhatják.”; „A házasság szentségében olyan méltóságot és hivatást kap a szülők nevelői kötelessége, hogy valóban és sajátosan az Egyház "szolgálat" lesz, azé az Egyházé, amely tagjai tökéletesedését szolgálja.” (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>)

²⁷⁷ 1055. k. 1. §

²⁷⁸ D'AQUINO, THOMAS, *Scriptum super Sententiis*, Liber IV., dist. 31, q. 1, art. 2, ad 1.: „Ad primum ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem, in quantum sunt matrimonio conjuncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet 2 Corinth., 12, et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.” (<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)

sajátosan az Egyház «szolgálata» lesz, azé az Egyházé, amely tagjainak tökéletesedését szolgálja.»²⁷⁹

A gyermek fizikai nevelésére vonatkozóan a rotai joggyakorlatban hangsúlyozzák, hogy meg kell húzni a határokat a lényeges és a kiegészítő jogok-kötelességek között. Tehát, amit a házaspár nem zárhat ki, a következők: „*procreatio continuata*” és „*evolutio et consummatio physicae generationis*”, vagyis az emberi élet továbbadása, annak megőrzése, s a házastársi közösségben, emberi személyként történő befogadása és nevelése.²⁸⁰

A fizikai neveléshez szorosan kapcsolódik a *szociális* és *társadalmi* nevelés kötelezettsége, amelyhez a kánonjogi szerzők nem sok magyarázatot fűznek. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezeknek a kötelességeknek nincs jelentőségük, hiszen az 1136. kánon a nevelésnek ezt a területét is kötelező módon írja elő a szülők számára. Talán sokkal inkább arról van szó, hogy a nevelésnek ez a területe a szülőknek ugyanúgy *természetes* kötelessége, mint a fizikai nevelés. Tehát még a nem szentségi házasság esetében is érvénytelen az a házasság, melyben valaki teljesen kizárta, hogy elsődleges kötelességének tekintse a gyermekek szociális és társadalmi nevelését, illetve, hogy gondoskodjon ilyen jellegű neveltetésükről.

Vallásos nevelés:

A mai szerzők között megoszlik a vélemény abban a kérdésben, hogy a vallásos nevelés a *bonum prolis* tartalmának lényegi tárgyát képezi-e vagy sem.²⁸¹ Ez a kérdés a múltban is vitatott volt. Néhány egyedi vélemény kivételével – melyeket vagy a Dekretálisok Kommentárjaiban vagy az 1917-es Codex hatálya alatti szerzői véleményekben találunk – a közös és állandó doktrína azt tartotta, hogy a gyermek „*bonum spirituale*”-ját nem tekinthetjük úgy, mint a konszenzus formális tárgyának lényegét. Tehát, ha valaki akár feltételben is kikötötte, hogy a gyermeket „*in infidelitate*” vagy „*in haeresis vel in aliis delictis*” akarja nevelni, illetve akatolikus vallásban akarja keresztelni, még a rotai joggyakorlat szerint sem sértette a házasság lényegét.²⁸²

²⁷⁹ II. JÁNOS PÁL PÁPA *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli buzdítása, 38. p. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>)

²⁸⁰ STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 648.

²⁸¹ DE MAERE, LUC J. G., *Per una interpretazione più adeguata dell'esclusione della prole d'accordo con il criterio personalistico del matrimonio*, in AA. VV. *Attuali problemi di interpretazione del Codice di Diritto Canonico Atti del Simposio Internazionale in occasione del I Centenario della Facoltà di Diritto Canonico* (Roma, 24-26 ottobre 1996), Roma 1996, 216-221.

²⁸² STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, 648-650.

Az alábbiakban olvashatjuk az érveket és ellenérveket, melyek a katolikus hitben való nevelés kötelezettsége ellen illetve mellette szólnak:

1. A *bonum prolis* természetjogi eredetű, ezért a vallásos nevelés nem képezi a házasság lényeges részét. Ezzel szemben az 1055. kánon alapján azt mondhatjuk, hogy a természetes házasság is magába foglalja a gyermekek nemzését és nevelését. A szentségi házasságra vonatkozóan az Egyház még több követelményt is támaszthat, mint pl.: nem lehet kizárni a szentségi jelleget, kötelező a kánoni forma. Ugyanilyen követelménynek tekinthetjük két megkeresztelt esetében a szentségi házasság érvényességéhez a gyermek keresztény nevelését is.
2. Sem a nemzés, sem a nevelés nem képezhetik a házasság egyik célját, mivel ezek megvalósíthatók a házasságon kívül is. Azonban a házasságon kívüli nevelés nem feltétlenül a legmegfelelőbb körülmény a gyermekek szempontjából. Katolikus szempontból, azt a házasságot tekintjük ideálisnak, amely szentségi házasság, s amelyben a gyermekeket keresztény hitben nevelik. Ezért a szentségi házasság esetében érvényességi kritérium is lehet a katolikus hitben való nevelés erkölcsi kötelezettségének vállalása.
3. Mivel sok szülő más személyeket is alkalmaz a saját gyermekének a nevelésére irányuló kéréssel, nem képezhet érvénytelenítő hatású kizárást, ha valaki nem akarja keresztény hitben nevelni gyermekét. Ezzel szemben a Törvényhozó kiemeli, hogy a nevelés a szülők elsődleges feladata. Mások csak segíthetnek ebben. Vagy pedig a fizikai, kulturális, erkölcsi, vallási nevelésnek bizonyos részeit delegálhatják. De a szülők nem hanyagolhatják el ezt a feladatot, s teljes mértékben nem is ruházhatják át másokra.
4. A hitet nem lehet átadni, örökölni, még családi környezetben sem. Ezzel szemben ki kell hangsúlyozzuk, hogy annak ellenére, hogy a gyermek, amikor felnő, maga is meg kell hozza a keresztény hit melletti döntést, ez nem zárja ki a szülőknek a nevelési kötelezettségét, mely a házasság lényegéhez a maga természetéből adódóan hozzátartozik.
5. A katolikus nevelés nem a gyermeknemzéshez, hanem a kereszténységhez kapcsolódik. Ez igaz, de nem a szentségi házasság esetében, mivel abban a szülők kötelesek megkeresztelni gyermekeiket²⁸³, s következésképp katolikus hitben is kell neveljék azokat²⁸⁴. Mindez miért ne lehetne hatással a megkeresztelt szülők házasságára?

²⁸³ 867., 1366. kk.

²⁸⁴ 774. k. 2. §; 1136. k.

6. Vegyesvallásúak házassági engedélyéhez nem a katolikus hitben való nevelés ígéretétől függ az engedély megadása, hanem attól, hogy van-e *iusta et rationabilis causa*. Ehhez azonban néhány megjegyzést hozzá kell tenni:

a) Az 1125. k.²⁸⁵ szerint az ordinárius csak akkor adhatja meg az engedélyt, ha a katolikus fél megígéri, hogy mindent megtesz gyermekeinek katolikus hitben történő kereszteléséért és neveléséért.²⁸⁶

b) Az a tény, hogy az engedély tisztán egyházi törvény, még önmagában nem zárja ki a szülők isteni jogi kötelezettségét.

c) Az ordinárius engedélye független a kibocsátást követő konszenzus érvényességétől.

7. Minden akatolikus házasság érvényessége kétséges lenne, mert ők feltehetően kizárják a gyermek katolikus nevelését. Azonban az akatolikusok házasságával kapcsolatban világosan fogalmaz a *Dignitatis Humanae* 5. pontja, mely világosan kimondja, hogy minden szülőnek joga van saját hitében kereszttetni és nevelni gyermekét.²⁸⁷

8. A büntetőjog elégségesen szankcionálja, ha valaki elhanyagolja a gyermek katolikus nevelését, tehát nem kell külön szerepeljen a házasságjogi részben. Azonban az a tény, hogy utólag a büntetőjog szankcionálja a katolikus nevelés elhanyagolását, ez egyáltalán nem tud

²⁸⁵ 1125. k.: „A helyi ordinárius az engedélyt megfelelő és ésszerű okból megadhatja; de ne adja meg, hacsak nem teljesítik az itt következő feltételeket:

– 1. a katolikus fél nyilvánítsa ki, hogy kész a hittől való eltávolodás veszélyeit elhárítani, továbbá ígérje meg őszintén, hogy erejéhez képest mindent megtesz azért, hogy minden gyermeke a katolikus egyházban keresztteljék és nevelődjenek;

– 2. ezekről a katolikus fél által teendő ígéretekről a másik felet idejében értesítsék, hogy biztos legyen, hogy ő valóban tudatában van a katolikus fél ígéretének és kötelezettségének;

– 3. mindkét felet meg kell tanítani a házasság céljaira és lényegi tulajdonságaira, melyeket egyik fél sem zárhat ki.”

²⁸⁶ MONTINI, G., *Le garanzie o „cauzioni” nei matrimoni misti*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 5 (1992) 3, 287-289.

²⁸⁷ II. Vatikáni Zsinat, *Dignitatis Humanae*, 5. p.: „Minden családot, mint sajátos és őseredeti jogokkal rendelkező közösséget, megillet az a jog is, hogy a szülők irányítása alatt szabadon rendezze be a maga vallásos életét. A szülőket pedig megilleti a jog, hogy saját vallási meggyőződésük szerint döntsék el, milyen legyen gyermekeik vallásos nevelése. Ezért az államhatalomnak el kell ismernie, hogy a szülőknek joguk van igazi szabadsággal megválasztani az iskolákat vagy a nevelés egyéb intézményeit, s e választási szabadságuk rovására nem róhatók rájuk közvetlenül vagy közvetve igazságtalan terhek. De sérelem éri a szülők jogát akkor is, ha gyermekeiket olyan iskolai előadások látogatására kényszerítik, amelyek nem felelnek meg a szülők vallásos meggyőződésének, vagy ha olyan egyetlen nevelési lehetőséget kényszerítenek rájuk, melyből a vallásos nevelés teljesen ki van zárva.” (<http://www.katolikus.hu/zsinat/dh.html>)

hatással lenni a konszenzusra. S a büntetőtörvény szabályai nem képesek pótolni azokat a hiányokat, melyek a házasságjog területén esetlegesen előfordulnak.²⁸⁸

Mindezekhez hozzá kell tennünk, hogy a gyermek nevelésének kizárása, s különösen a katolikus nevelésnek az elutasítása nehezen egyeztethető össze a keresztény házasság lényegével, s különösen a II. Vatikáni Zsinat tanításával, amely jelentős mértékben hatással volt a Törvényhozóra is.²⁸⁹

2.2.3. Következtetések

Ahhoz, hogy a *bonum prolis* kizárásáról beszélhessünk, tisztáznunk kell, hogy ma mit értünk ezen a kifejezésen, és mi a tartalma. Tudniillik a kifejezés Szent Ágostontól származik, de az ő kora óta nem mindig ugyanabban az értelemben használták a teológusok, mint Ágoston. Ő úgy tekintette ezt a *bonum*-ot, mint egy olyan tényezőt, mely által a házasság jó lesz. Szent Tamás szerint a *bonum prolis* nem más, mint a gyermek *in suis principiis*, vagy *proles in seipsa*. Mások szerint az *intentio prolis*-t kell értsük alatta. Ismét mások úgy tekintik, mint a házasságnak nem csak lényeges eleme, hanem lényegi tulajdonsága is, mert a gyermek „jóléte” is fontos. A múlt században az 1917-es Codex kánonjai alapján nem lehetett biztosan kimondani, hogy ez a *bonum* magába foglalja a gyermeknemzést, világrahozatalát és felnevelését is, mert az erre vonatkozó 1082. kánon 2. §-a csak azt a házasságot mondta érvénytelennek, melyben a házastársi cselekedethez való jogot zárták ki. A hatályos Codex alapján a következőképpen fogalmazhatjuk meg a *bonum prolis* lényegét: Aki „igent”-t mond a *bonum prolis*-ra, az igent mond a gyermeknemzésre nyitott házastársi cselekedetre, valamint a gyermek elfogadására és nevelésére. Tehát a gyermek java jelenti a saját férfi, illetve női gyermeknemzési dimenzió átadását és elfogadását, mely magába foglalja a potenciális apaság és anyaság vállalását is.

A *bonum prolis*-szal kapcsolatban három fontos kérdés merül fel:

- 1) Miként viszonyulnak egymáshoz a civil- és a kánonjog szabályai a gyermekhez való jog tekintetében?
- 2) Lehet-e úgy házasságot kötni, hogy valaki teljesen vagy átmenetileg kizárja a „*bonum prolis*”-t?

²⁸⁸ DE MAERE, LUC J.G., 216-221.

²⁸⁹ LONGHITANO, A. – SERRANO RUIZ, J. M. – PUTRINO, G. – CASTAÑO, J. F. – BONNET, P. A. – POMPEDDA, M. F. – VITALE, A. – GROCHOLEWSKI, Z. – SALERNO, F. – URSO, P., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1991, 208-209.

3) A gyermek nevelésének kizárása mikor teszi semmissé a házasságot?

Az alábbiakban ezekre a kérdésekre válaszolunk:

1) A gyermekhez való alapvető jogot úgy a civiljog, mint a kánonjog elismeri. Azonban több ponton eltérnek ennek az alapvető jognak a megvalósítási szabályai:

a) A civiljog nem szabja a házasság érvényességének feltételeként a gyermek vállalását, míg a kánonjog igen.

b) A civiljogban a törvények sokféle lehetőséget biztosítanak a gyermek megfogására nézve (mesterséges megtermékenyítési technikák alkalmazása, akár idegen „donortól” származó ivarsejttel is vagy „béranyaság” igénybevételével is). Ezzel szemben az egyház kihangsúlyozza a gyermeknemzés kettős jellegét: *unitív* és *prokreatív*, azaz a személyeket egyesítő és az utódnemző jelleget. Tehát, ha valaki úgy köt házasságot, hogy kizárja e kettő közül valamelyiket, az kizárta a *bonum prolis*-t (sőt a *bonum coniugum*-ot is), így házassága érvénytelen.

c) A civiljogi törvények szerint bármilyen eszközzel vagy módszerrel szabályozhatják a szülők a gyermekek számát. Az Egyház is elismeri, hogy a szülőket megilleti a „*családtervezés joga*”, de a gyermekek számának korlátozását csak természetes módszerek segítségével engedélyezi. Erről írt már Alexandriai Szent Kelemen és Szent Ágoston is, s az Egyház mindig elítélte a gyermeknemzés megakadályozását. A múlt században több pápai állásfoglalás is született erre vonatkozóan: XI. Piusz *Casti connubii* enciklikájában, VI. Pál *Humanae Vitae* enciklikájában, II. János Pál *Familiaris consortio* apostoli buzdításában, s a Tanítóhivatal is egyértelműen elítéli a fogamzásgátlást.

A fenti három pontban megfigyelhető, hogy a kánonjog teljes mértékben összhangban van a katolikus erkölcsstan szabályaival. Egyébként a törvényhozásban, mint a joggyakorlatban megfigyelhető, hogy a kánonjogászok mindig követik a pápai magisztériumnak az erkölcsstani kérdésekben tett megnyilatkozásait.

2) A kánonjogászok megkülönböztetik a gyermek örökre szóló (*abszolút*) és átmeneti (*ad tempus*) kizárását. Ha valaki teljesen kizárja a gyermeket, egyértelműen hiányos beleegyezést ad. De ide soroljuk azt az esetet is, amikor valaki feltételesen zárja ki a gyermeket, tehát egy bizonytalan, jövőben bekövetkező körülménytől teszi függővé, hogy vállal-e gyermeket. Az ilyen „feltételes” kizárás potenciálisan örökös, mert az illető készen áll arra, hogy amennyiben a feltételül szabott körülmény nem következik be, örökös jellegűre terjessze ki a *bonum prolis* kizárását. Ezzel szemben az átmeneti kizárás vagy elhalasztás nem teszi érvénytelenné a házasságot, ha a felek betartják az erkölcsi szabályokat, és elfogadják a házasságnak a feleket egyesítő és gyermeknemzésre irányuló jellegét.

Szorosan ide kapcsolódik a *ius et usus iuris* közötti distinkció kérdése, melyet XIV. Benedektől kezdve előszeretettel használtak a kánonjogászok. Eszerint, ha valaki nem zárta ki a *bonum prolis*-hoz való jogot, csak annak megvalósítását, akkor érvényes beleegyezést adott. Ma a kánonjogászok többsége illogikusnak tartja, hogy a konszenzus pillanatában valaki átadja egy jogot, s ugyanabban a pillanatban ennek a jognak a gyakorlását megtagadja. A szerzők hozzáteszik, hogy a *matrimonium in fieri*-re ezért nem alkalmazható a fenti distinkció. Esetleg használható a *matrimonium in facto esse* időszakára. Azaz megtörténhet, hogy valaki a kötés pillanatában átadta és elfogadta a *bonum prolis*-t, de valamilyen körülmény miatt később nem valósult meg a gyermeknemzésre irányuló házastársi cselekedet. Viszont ilyenkor az illető a kötés pillanatában nemcsak a *ius*-t adta át, hanem az *usus iuris*-t is, csak az *usus* nem valósult meg. Ma is vannak azonban, akik védelmezik a *ius et usus iuris* elvnek a konszenzus pillanatára való alkalmazhatóságát. Cormac Burke például nemcsak a *bonum prolis*, hanem a *bonum fidei* szempontjából is alkalmazhatónak tartja. Antoni Stankiewicz pedig kihangsúlyozza, hogy a distinkció nemcsak a házasság időszakára nézve, hanem a kötés pillanatára nézve is lehet alkalmazni, mint érvényes hermeneutikai kritériumot.

Ezzel szemben ki kell hangsúlyozzuk, hogy a distinkció használatának csak akkor van értelme, ha visszatekintünk egy házasság történetére, s meg tudjuk állapítani, hogy a *matrimonium in fieri*-ben a felek átadták a jogot, s a jog gyakorlásának a szándéka is megvolt, még akkor is, ha valamilyen oknál fogva mégsem gyakorolták azt. Egyébként a kötés pillanatára nézve nincs értelme a *ius et usus iuris* megkülönböztetésének. A *ius et usus iuris* elv alkalmazása a múltban feltehetően arra irányult, hogy védelmezzék az úgynevezett József-házasságnak, vagy *matrimonium virgineum*nak a házasság jellegét, amelyről az alábbiakban szintén világosan állást kell foglalnunk.

A Boldogságos Szent Szűz és Szent József házasságát a teológusok és kánonjogászok mindig érvényes házasságnak tekintették, s ugyanúgy az ő példájukra a tisztasági fogadalommal kötött szűzi házasságot is. Csak az 1917-ben megjelent CIC kánonjainak fényében vált kétségesse, hogy – jogi értelemben véve – házasságról beszélhetünk-e a szűzi házasság esetén. A hatályos Codex kánonjai alapján továbbra is megkérdőjeleződik, hogy valóban házasságról beszélhetünk-e ilyen esetekben. Az új Codex kommentálásában Luigi Chiapetta – aki egyébként elveti a *ius et usus iuris* megkülönböztetésének a konszenzus pillanatára való alkalmazását – érvényes házasságnak tartja.

Ezzel szemben, ha figyelembe vesszük a hatályos Codex ide vonatkozó kánonjait²⁹⁰, akkor világos és egyértelmű, hogy jogi értelemben nem házasság a *matrimonium virgineum*. Bár benne van a *matrimonium* kifejezés, de ez az elköteleződés sokkal inkább sorolható a 207. kánon 2. §-ában leírt Istennek szentelt életállapotba, mint a házasság kategóriájába. Nem kell félnünk attól, hogy e megállapítás révén csorbát szenvedne Jézus szüleinek házassága, hiszen ezáltal inkább kihangsúlyozást nyer annak szent, misztikus jellege. S ugyanúgy a *matrimonium virgineum*-nak is a sajátos életeszmény jellegét tudjuk kihangsúlyozni, ha nem szorítjuk bele a kánonjogi értelemben vett házasság kategóriájába.

A gyermekkizárással kapcsolatban felvetődik az a kérdés is, hogy amennyiben valaki előre látja, hogy nem lesz gyermeke, mert idős vagy terméketlen, akkor érvényes-e a házassága. Ilyenkor nem a felek akarata szab gátat a gyermek megfogadásának, hanem a testi adottságok, ezért nem eredményez semmisséget, ha valaki tudatában van annak, hogy az említett körülmények miatt nem lehet gyermeke. Ebből viszont az is következik, hogy ha valaki idős korban vagy annak tudatában, hogy ő terméketlen, úgy kötne házasságot, hogy elutasítja a *bonum prolis*-t, a házassága érvénytelen.

3) Az 1136. kánon felsorolja, hogy a szülőknek joga-kötelessége a fizikai, szociális, kulturális, erkölcsi és vallásos nevelés. Egyes szerzők a gyermek nevelésének kizárását nem tartják érvénytelenítő oknak, mivel szerintük a nevelés csupán egy kiegészítő eleme a nemzésnek. Mások szerint csak a fizikai nevelés kötelező, de vannak olyanok is, akik szerint csak a vallásos nevelés nem kötelező. Ezekkel a véleményekkel kapcsolatban ki kell hangsúlyozzuk a következőket:

a) Az 1136. kánon egyértelművé teszi a szülők jogát és kötelességét a gyermekek nevelésére vonatkozóan.

b) Az a tény, hogy a nevelés kiegészítője a nemzésnek, nem egy kisebb jelentőségű feladatra utal, hanem arra, hogy a *bonum prolis* ez által válik teljessé.

c) Ha a fizikai neveléssel kapcsolatban a kánonjogászok kihangsúlyozzák, hogy ez a szülőknek természetes kötelezettsége, akkor egyértelmű – még, ha nem is hangsúlyozzák a szerzők –, hogy a szociális, kulturális és erkölcsi nevelés is természetes, hiszen ezek szorosan kapcsolódnak a fizikai neveléshez, sőt elválaszthatatlanok tőle.

d) A vallásos neveléssel kapcsolatban különféle érvek és ellenérvek vannak. Itt csupán egy mellette szóló érvet emelek ki. A vallásos nevelés nemcsak természetes kell legyen a keresztény szülők számára, hanem Istennel szembeni kötelezettség is. Az esküvői

²⁹⁰ 1055., 1057., 1061., kk., 1063. k. 3.p., 1096., 1101., 1135.kk.

szertarásban külön ígéretet tesznek a felek, hogy Krisztusnak és az ő Egyházának törvényei szerint nevelik majd gyermekeiket. Ha pedig az esküvői szertartás során a kimondott szavak és a belső szándék nem fedik egymást, akkor színlelésről beszélünk.

2.3. A „BONUM FIDEI” KIZÁRÁSA

Szent Ágoston a házasság javairól a következőket írta: „Ami jó a házasságban, s ami által jó a házasság, sohasem lehet bűn. Ez pedig hármas: a hűség, az utód, a szentség. A hűségen azt értjük, hogy a házassági köteléken kívül más nővel vagy férfivel ne történjék nemi érintkezés. Az utódon, hogy szeretettel vállalják, jóságosan táplálják, vallásosan neveljék. A szentségen pedig, hogy a frigy ne választassék szét, s az elbocsátott férfi vagy nő még utód okából se kössön mással házasságot. Ez tartandó a házasság szabályaként; általa megnesesül a természet termékenysége, valamint uralom alá kerül a mértéktelenség helytelensége”.²⁹¹

Szent Ágoston tehát szorosan értelmezte a házassági hűség kötelezettségét. Ennek ellenére a kánonjogászok nem mindig gondolkodtak az ő eredeti elgondolásával megegyezően.

E *bonum* kizárásának értelmezése jelentős fejlődésen ment keresztül az elmúlt évtizedekben. Ha valaki az előző Codex hatálya alatt írt kézikönyveket, cikkeket, rotai ítéleteket olvassa, a mai állásponttól teljesen eltérő értékelést fedezhet fel a hűség javának kizárása témakörében.

Hagyományosan ennek a kizárásnak a sajátos tárgyát a *bonum fidei*-vel azonosították, ami egybeesett a házasság egységének (az *unitas*-nak) kizárásával. Ezért semmisnek tekintették azt a házasságot, melyből az egységet valaki kizárta, úgy, hogy egy harmadik személlyel létesített kapcsolatot, s megfogadta neki, hogy a gyermeknemzésre irányuló aktusok jogát neki tartja fenn. A testi hűség megszegésére irányuló pozitív akarat viszont nem képezett semmisségi indokot.²⁹²

Tehát ha valakinek akár a házasságkötés pillanatában is megvolt a házasságkötési szándéka, sőt a hűség kötelezettsége vállalásának a szándéka is, de teljesíteni nem akarta azt (például a házasságtörés jogát fenntartotta magának), azt erkölcsileg ugyan vétkesnek lehetett tekinteni, de házasságának érvényességét nem lehetett emiatt kétségbe vonni. Tudniillik a kánonjogászok azt hangoztatták, hogy a házasságkötéshez szükséges szándék összefér a vállalt kötelezettségek megsértésének szándékával. Ennek hátterében egyébként az a régi,

²⁹¹ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, IX. 7,12, (<http://www.depositum.hu/hazassag.html>; http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm)

²⁹² SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico. Manuali 12*, Roma 2002, 268.

Szent Tamásra visszavezethető felfogás rossz értelmezése állt, hogy különbséget kell tenni a *ius* és az *usus iuris*, vagyis a jog és annak gyakorlása között.²⁹³ Ezt a kérdést a továbbiakban még részletesebben megvizsgáljuk. Folytatva tehát a hit javának múltbeli értelmezését, megfigyelhetjük, hogy a múltban sok kánonjogász számára a *bonum fidei* kizárása – mivel a házasság egységével azonosították – elsősorban a poligámia vagy a konkubinátus akarását jelentette. De még ezt sem feltétlenül tekintették a házasság egysége kizárásának, ha valaki nem akart tényleges együttélést folytatni a feleségén vagy férjén kívül más személyekkel.²⁹⁴ Ismét mások azt hangsúlyozták, hogy aki úgy fogadja el a másik felet, mint *egyetlen házastársát*, az nem zárja ki a *bonum fidei*-t. Ilyen kizárásról csak akkor lehetne beszélni, ha a konszenzusban nem tartanak fenn kizárólagosan a másik félnek a házastársi nemzéshez való jogot, hanem kilátásba helyeznék annak másokra, saját tetszés szerint történő *kiterjeszhetőségét* is. E doktrína szerint a *bonum fidei*-t az a házasulandó zárja ki, aki nem adja át kizárólagosan a *házastársi* jogot, s fenntartja a házaselet fennállásának tartamára nézve azt a lehetőséget, hogy kölcsönös jogokra és kötelességekre alapozott „házastársi” jellegű kapcsolatot hozzon létre egy harmadik személlyel. Azt is hangsúlyozták, hogy tulajdonképpen az ilyen – a saját házasságon kívül megélni kívánt – kapcsolatokat nem is lehet házassági kapcsolatnak nevezni, csak esetleg „pszeudo-házassági” kapcsolatnak, mert ha létezik egy házasság, akkor annak fennállása alatt nem lehet létrehozni semmilyen *autentikus* házassági kapcsolatot.²⁹⁵ Ha tehát a régi doktrína megközelítését vizsgáljuk, láthatjuk, hogy a kérdésben egyesek azt vették figyelembe, hogy valaki együtt akar-e élni a házastársával, mások arra fektették a hangsúlyt, hogy meg akarja-e osztani az együttélést, ismét mások számára az volt a fontos, hogy a gyermeknemzés jogát egy vagy több személynek akarja odaadni az, aki kizárja a *bonum fidei*-t. Azonban nagyon kevés kánonjogász számára volt zavaró az a felfogás, hogy aki a házasságkötés pillanatában kizárja a házastársi hűség kötelezettségének teljesítését, az érvényesen köt házasságot.

Az 1917-es Codex 1081. k. 2. §-ának szövegértelmezői azt állapították meg, hogy a házassági egység tárgya a „*ius in corpus*”-ban vagyis a testhez való kizárólagos és állandó jogban áll, de csak a gyermeknemzésre irányuló cselekedetekre nézve.²⁹⁶ Részletesebben így fogalmazták meg: „A házasság konszenzuális szerződés, mely 4 egymást keresztező

²⁹³ SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 440-441.

²⁹⁴ ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 63-65.

²⁹⁵ BURKE, C., *Il contenuto del „bonum fidei”*, in *Apollinaris*, 64 (1991) 3-4, 650-651.

²⁹⁶ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 7 (1994) 1, 118-119.

nyilatkozatot, kijelentést foglal magában. A kijelentés tárgya: *ius in corpus*. A házasságnál tehát A kijelenti B-nek, hogy a testéhez való jogot átadja neki, B ezt elfogadja, és a maga részéről kijelenti, hogy a tulajdon testéhez való jogot A-nak kívánja átadni, amit A elfogad. Külsőleg ez a 4 nyilatkozat nem szokott észrevehetően megjelenni, mivel az egyik kijelentésben a másik fél részéről megnyilvánuló készség és elfogadás is benne van. Ezt az 1917-es k. 1081. k.-ja így fejezi ki: a házassági akarat olyan akarati tény, amellyel mindkét fél átadja és átveszi a másik testhez való jogot. A „*ius in corpus*” kifejezés nem csak jogilag, hanem ténylegesen is magába foglalja kimerítően a házasság lényeges tulajdonságait: csak egy meghatározott személynek szól, s mivel teljes átadás, ezért csak egyszer történhet, továbbá tartós és kizárólagos kell legyen. Célja pedig a gyermekek nemzése.”²⁹⁷

Ebből arra a következtetésre jutottak, hogy az szegi meg a hűséget, aki egy másik személynek – nem a házastársának – ígéri meg a gyermeknemzésre irányuló aktusokat.

A *bonum fidei*-nek ilyen értelmezése szerint annak a szándéknak, hogy valaki meg akarja szegni a házastársi hűséget úgy, hogy más személyekkel létesít szexuális kapcsolatot (irányuljanak azok gyermeknemzésre vagy sem, mint például a homoszexuális kapcsolatok), a házassági konszenzus semmissége szempontjából nem volt jogi relevanciája, mivel nem azt jelentette, hogy egy harmadik személynek adták át a gyermeknemzésre irányuló szexuális cselekedetek jogát, hanem csak egyszerűen visszaéltek egy joggal, melyet a házastársnak adtak. Más szavakkal a hűség megszegésére irányuló pozitív akarat nem tette semmissé a házasságot.²⁹⁸

Igaz, hogy a múlt század hatvanas éveiben úgy a rotai joggyakorlatban, mint a doktrínában elkezdtek vitatni az álláspont helyességét, ennek ellenére csak az utóbbi két évtizedben érett meg az a kánonjogi állásfoglalás, hogy aki pozitív akarati aktussal a kötés pillanatában kizárja a házastársi hűség tiszteletben tartását, az érvénytelen beleegyezést ad.

Mielőtt ennek a legújabb álláspontnak az indoklását részletezzük, nem hagyhatunk figyelmen kívül egy érdekes tény, nevezetesen azt, hogy még 1991-ben Cormac Burke kitartóan a régi álláspontot védte a hűség javának értelmezésében. Fontosnak tartom egy általa írt cikk ismertetésén keresztül²⁹⁹ bemutatni azt, hogy hosszú időn keresztül miként értelmezték a kánonjogászok a *bonum fidei*-t.

²⁹⁷ BÁNK, J., *Connubia Canonica*, Romae 1959, 364.; BÁNK J., *Kánoni jog II.*, 215.

²⁹⁸ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 119.

²⁹⁹ BURKE, C., *Il contenuto del „bonum fidei”*, 649-666.

A cikk kezdetén a szerző megállapítja, hogy a *bonum fidei*-t kétféleképpen lehet értelmezni: 1) az ember nem akar másik házasságot kötni; 2) az ember nem akar hűtlen lenni. Amint látni fogjuk, ő azt akarja bizonyítani, hogy a *bonum fidei* fogalmába jogi értelemben csak az első tartozik bele.

Bemutatja Arturo De Jorio álláspontját, aki az 1960-as években előmozdítója volt annak az irányzatnak, melynek tanítása szerint az is a *bonum fidei* kizárását jelenti, ha valaki nem akarja megtartani a testi hűséget.³⁰⁰ Cormac Burke a továbbiakban cáfolni akarja ezt a véleményt, a következő érvekkel:

a) Szerinte De Jorio a maga álláspontját a régi Codex 1081.³⁰¹ kánonjára alapozta, nem pedig az 1013.³⁰² és 1086.³⁰³ kánonokra, mint a többi kánonjogász. Ráadásul az új Codex már nem is említi a „*ius in corpus*”-t, azaz a testhez való örökös és kizárólagos jogot, hanem a kötelékre vonatkoztatja azt. Tehát – bár a hűség erkölcsi kötelezettségét senki sem vitatja – de a házassági szerződés attól még nem hibás, hogy valaki csupán nem megengedett kapcsolatokat akar fenntartani más személyekkel. Tudniillik az jelent konszenzus-hibát, ha valaki olyan pseudo-házassági *kötéléket* akar létrehozni, mely összeférhetetlen a valódi házassági kötelék kizárólagos jellegének megvalósításával. De Jorio – Burke szerint – leszűkíti a *bonum fidei*-t csupán a *fizikai aktusra*, a nemzésre, s kivonja azt a *házasságnak egy szélesebb dimenziójából*.

b) A „*propositum adulterandi*”, vagyis a házasságtörési szándék még nem érvényteleníti a konszenzust, hiszen akkor logikai szigorral véve minden „*rem cum tertia habendi*” szándék érvénytelenítené a házasságot. Így vélekedtek a bírók is az utóbbi évtizedekben, hiszen sok házasságot érvénytelennek kellene nyilvánítani a történelemben: katonákét, tengerészekét vagy a mai világban a külföldön, vagy otthonuktól távol munkát

³⁰⁰ FUNGHINI, R., *L'esclusione del bonum fidei*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, (Studi Giuridici XXII), Città del Vaticano 1990, 140-141.

³⁰¹ Can. 1081. § 1. (Codex Iuris Canonici 1917): „*Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet.*

§ 2. *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.*”

³⁰² Can. 1013. § 1. (Codex Iuris Canonici 1917): „*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum; adiutorium et remedium concupiscentiae.*”

³⁰³ Can. 1086. § 1. (Codex Iuris Canonici 1917): „*Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2. *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialiam aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.*”

vállalókat, akik annak tudatában, hogy sokáig lesznek távol házastársuktól, előre tudták, hogy nem lesznek mindig hűségesek. S erre vonatkozóan a tradicionális joggyakorlat szerint nem zárják ki a *bonum fidei*-t, ha a harmadik személynek nem adják át a *férji vagy feleségi állapotot*, s megmarad az „*unus coniux*”. Viszont ha De Jorio nézetét vesszük alapul, vagyis a *bonum fidei* lényegét a nemzésre, s nem a házasság kizárólagosságára tesszük a hangsúlyt, akkor minden olyan házasság, melyet a „*propositum adulterandi*”-val kötöttek, érvénytelen. De Jorio azt sem fogadja el, hogy a *bonum fidei* esetében alkalmazható lenne a Szent Tamástól eredő distinkció, miszerint meg kell különböztetni a jogot és annak gyakorlatát. Ezzel szemben Burke szerint még akkor is érvényes a házasság, ha a felek nem minden jogról, csak bizonyos jogokról mondanak le. S ha szigorúan vesszük a „*propositum adulterandi*”-t, akkor szerinte a „*propositum masturbandi*” is a házastársi hűség elleni véték lenne. Így tehát nem lehet a „*propositum adulterandi*”-t a *bonum fidei* kizárásának tekinteni.

c) A kérdés átértékelése: az 1983-as Codex által használt kifejezés alapján a kérdést újra meg kell fogalmazni. Vagyis már nincs a „*ius in corpus*” kifejezés, hanem az 1057. k. 2. §-ában használt „*sese tradere et acceptare*” kifejezés jogi tartalmát kell meghatározni. Burke szerint, bár a „*consortium totius vitae*” megvalósítása sok morális elemet megkövetel, de jogi szempontból csak az a fontos, hogy az ember kizárta-e a poligámiát, s hogy magát a *házasságot* kivel osztja meg: csak a házastárssal, vagy harmadik, esetleg több személlyel is? Csupán három lényeges elem van, melyek, ha kizárásra kerülnek, akkor a *köteléket* zárják ki. Ezek – az ágostoni javaknak megfelelően – a kizárólagosság (*fides*), a nemzés (*proles*) és a felbonthatatlanság (*sacramentum*). A „*rem cum tertia habendi*” szándék, bármennyire is vétkes erkölcsileg, nem tartozik ezekbe, s önmagában nem érvényteleníti a konszenzust.

d) Szent Tamás tanítása: Aquinói Szent Tamás kijelenti, hogy a házasság nem jön létre, hogyha hiányzik a „*fides in suis principiis*”³⁰⁴ Ezt a kijelentést viszont a joggyakorlat sohasem jogi, hanem morális állásfoglalásnak tekintette, mint amellyel Szent Tamás a

³⁰⁴ „*Fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii per quem et proles producitur et pactio coniugalis servatur... Alio modo possunt considerari fides et proles, secundum quod sunt in suis principiis: ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem. Sine quibus etiam matrimonium esse non potest: quia haec in matrimonio ex ipsa pactioe coniugali causantur; ita quod, si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium*”. – D’AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum* q. 49, art. 3., in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, 226.; *Scriptum Super Sententiis*, Lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 co. (<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)

házasság *elveit*, a házassági egység alapvető *tulajdonságait* akarná kifejezni. Jogi szempontból tehát a hűség – mely az egységhez tartozik – azt jelenti, hogy az ember egyetlen házastársat akar, s nem fogad be férj vagy feleség gyanánt az életébe más partnert – mondja Cormac Burke.

e) A házassági aktus: Erre vonatkozóan Burke, több rotai ítéletet idézve állítja, hogy a házasságon belül sem mindig történik valódi házassági aktus, azaz gyermeknemzésre irányuló testi egyesülés, hanem sok esetben csupán a nemi kielégülést szolgálják ezek a cselekedetek. Tehát a házasságon kívüli, nem gyermeknemzésre irányuló aktusok is olyan cselekedetek, mely erkölcsileg ugyan elvetendőek, de ha nem gyermeknemzésre irányulnak, s ha nem jelentik a harmadik személynek, mint házastársnak való önátadást, akkor nem képezik a *bonum fidei* kizárását. Ráadásul, aki egy harmadik személlyel erős érzelmi, szerelmi kapcsolatot akar fenntartani, jobban vét a házastársi szövetség ellen, mint aki futólagos, alkalmoszerű testi hűtlenséggel vétkezik. De sem a testi, sem az érzelmi hűtlenség nem érinti a konszenzust, hanem a házaselet kizárásának szándéka teszi azt semmissé. Szent Tamás kifejezéseivel élve: létezik a „*fides in suo principio*” és a „*fides in se*”. Az első a *házaselet kizárólagos jellegére* vonatkozik. Ha ezt kizárják, akkor érvénytelen a házasság. A második a hűség megtartásának kötelezettsége (*fides in se ipsa*). Ennek megszegése még akkor sem teszi tönkre a konszenzust, ha már kezdettől fogva akarta valamelyik házastárs. Talán mesterséges az a megkülönböztetés, mely a jogot és annak gyakorlatát szétválasztja. De nem mesterséges, és nem fölösleges az a distinkció, mely különbséget tesz a jogi követelmény (a házasság egysége) és a morális kötelezettség (hűség a szexualitásban) között – teszi hozzá a szerző.³⁰⁵ Ezzel az értelmezéssel nehéz egyetérteni, hiszen Szent Tamás a következőképpen fogalmaz a monogámiáról: „És ketten egy testté lesznek, azaz a testi egyesülés által lesznek mintegy egy testté.... Ebből pedig az tűnik ki, hogy a *házasság állapot értelmében* úgy lehet házasságot kötni, hogy egy férfinak ne legyen több felesége, sem pedig egy feleségnek több férje; mert akkor többen lesznek egy testté, mint ketten.” „Az *egyetlen házastársról* szóló törvény pedig nem emberi eredetű, hanem isteni eredetű intézmény, ugyanis ez a szívbe van beírva, mint más intézmény is, amelyek a természet törvényére mindenképpen vonatkoznak.” „Tehát ha egy feleségnek csak egy férje van, a férjnek azonban több felesége van, a szeretetkapcsolat nem egyformán lesz méltányos a két fél részéről.”³⁰⁶ Az ún. *in suis principiis*-t és az *in facto esse*-t

³⁰⁵ BURKE, C., *Il contenuto del „bonum fidei”*, 649-666.

³⁰⁶ D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologiae*, Prima Pars, q. 77., art. 5. co. (<http://www.corpusthomicum.org/sth1077.html>)

pedig Szent Tamás a következőképpen különbözteti meg: *A hűséget és a gyermeket kétféleképpen lehet vizsgálni: egyik módon önmagában, és így a házasság usus-ára vonatkoznak, melynek révén egyrészt utód születik, másrészt a házassági paktumot is megtartják... Más szempontból is lehet figyelembe venni a fides-t és a proles-t, miszerint a maguk elveiben nézzük azokat: hogy a gyermek tekintetében elfogadják a gyermekre irányuló szándékot, és a hűség tekintetében a hűség megtartásának köteleességét. Ezek nélkül a házasság nem is állhat fenn, mert ezek a házasságban magából a házassági paktumból erednek, ezért, ha valami ezekkel ellentétes dolgot fejeznek ki a házasságot létrehozó konszenzusban, nem jön létre valódi házasság.*³⁰⁷

Van olyan szerző, aki – Cormak Burke-val ellentétben – a fenti szenttamási idézetre úgy hivatkozik, mint a testi hűség megtartása kötelezettségének egyik jelentős forrására.³⁰⁸

Mint már említettem, a fenti – Cormac Burke által írt – álláspontot 1991-ben olvashattuk az *Apollinaris* 64. számában. Ez azért figyelemre méltó, mert már 1984-ben született olyan ítélet a Rota Romana-n, melyben a következőképpen fogalmaztak:

*Érvénytelenül köt házasságot az, aki fenntartja magának – legalább virtuális pozitív akarati aktussal – a hatalmat (jogot) arra, hogy házasságtörést kövessen el, s úgy tekinti a feleségét, mint csupán örömszerzési eszközt. Ennek a virtuális akarati aktusnak a megléte könnyen bizonyítottnak tekinthető, ha az alanynak szexuális hiperesztéziája van, amennyiben szexuális túlfűtöttség (túlérzékenység) miatt minden nőben az ő eszményképének megtestesítőjét véli látni, kivéve, ha azonnal új szerelmi élmények ébrednének benne.*³⁰⁹

Ezzel és hasonló ítéletekkel kapcsolatban írt néhány észrevételt 1985-ben Sebastiano Villeggiante, rotai ügyvéd, aki a következőket állapította meg:

A rotai joggyakorlat a házastársi hűség tárgya kizárásának témájában figyelemre méltó fejlődést tud felmutatni. Mindezt nagyon helyesen teszi, s egyre jobban követi a házasság perszonalisztikus szemléletét, melynek ősi alapjai már Szent Ágostonnál

³⁰⁷ D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum* q. 49, art. 3., in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*. 226.; *Scriptum Super Sententiis*, Lib. 4 d. 31 q. 1 a. 3 co. (<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)

³⁰⁸ FUNGHINI, R., 140-141.; PAWLOWSKI, A., *Il „bonum fidei” nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, *Tesi Gregoriana* 54, Roma 2002, 163-164.

³⁰⁹ VILLEGGIANTE, S., *L'amore e l'esclusione della fedeltà*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 96 (1985) 3, 278.

megtalálhatók³¹⁰, melyeket Szent Tamás rendszerezett,³¹¹ az Egyház Tanítóhivatala hirdetett,³¹² a II. Vatikáni Zsinat új megvilágításba helyezte,³¹³ az új Codex pedig egyértelműen kánonba foglalt.³¹⁴ A múltban – a *bonum fidei* és az *unitas* elfogadhatatlan egybeolvasztása, vagy jobban mondva összekeverése miatt – a házastársi hűség kötelezettségének bizonyítására nem volt elég annak pozitív és elégséges bizonyítékát adni, hogy a konszenzus kinyilvánításakor megvolt az *intentio* az *in nuptiis*-ra nézve, hanem megkövetelték annak bizonyítását is, hogy házasságkötéskor megvolt az a pozitív akaratilag aktus, melyben a szerződő fél tervezte, jobban mondva ki is kötötte, hogy átengedi a „*ius in corpus*”-t «*totum vel ex parte alicui tertiae personae*». Ezt kellett tehát bizonyítani, s a *propositum adulterandi*-t nem fogadták el a kizárás bizonyítékaként.

A *De Jorio* által hozott híres ítéletekben – melyek egyértelműen megkülönböztetik az *unitas*-t, mint a házasság lényeges elemét, a *bonum fidei*-től, ami nem más mint a *ius in corpus exclusivum*-nak a lényeges eleme – csupán azt a szándékot, hogy valaki ne adja át vagy ne fogadja be a *ius in corpus exclusivum*-ot, jogosan elégségesnek tartották a *bonum fidei* elleni *actus positivus voluntatis* bizonyításához, s így a *propositum adulterandi*-t (a házasságtörő szándékot) – melyet, mint *propositum*-ot állítottak szembe az *exclusivitas iuris*-szal, s melyet mint *in seipsa bonum*-ot vettek figyelembe – jogilag relevánsnak ismerték el, s a joggyakorlatban teljesen elfogadták, mely egészséges egyensúllyal igazodik a házasság szentségének újra felfedezett etikájához és a szentség kiszolgáltatóinak, azaz a személyek méltóságának teológiájához.

Egy *Ferraro* által hozott ítélet is kiemelkedő relevanciát tulajdonít a *propositum adulterandi*-nak, ugyanakkor megvan az a nagy érdeme is, hogy ok-okozati összefüggésbe állítja a házastársi szerelem hiányát a házastársi hűség kötelezettségének kizárásával, azaz az igazi szerelem hiányát a konszenzus színlelésével.³¹⁵ De ezt az utóbbi kérdést mi a házaspárak javára kizárásának témakörében fogjuk részletezni. Azt azonban még fontosnak tartom

³¹⁰ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De bono coniugii* 4,4: (http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm); *De Nuptiis et Concupiscentia*, I, 9, 10:– (http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/index2.htm)

³¹¹ D’AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum* q. 49, art. 2, ad. 3; q 65, art 1., in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, 225, 321-325.

³¹² XI. PIUSZ, *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), 546. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>)

³¹³ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes konstitúció*, 48. p. (<http://www.katolikus.hu/zsinat/gs.html>)

³¹⁴ 1055, 1056-1057. kk.

³¹⁵ VILLEGGIANTE, S., *L’amore e l’esclusione della fedeltà*, 280.

megemlíteni, hogy a továbbiakban Villeggiante Sebastiano fejtegetése az igazi szerelem és a csupán testi szerelem közti különbséget fejtegetve – több rotai ítéletre támaszkodva – kimutatja, hogy aki csupán azért házasodik, hogy a testi szerelmet megélhesse, az nem ad elégséges beleegyezést. Az ilyen esetekben megtörténhet, hogy valaki olyan személy köt házasságot, akinek hiperesztéziás, nimfomániás hajlamai vannak. Ilyenkor azt kell megvizsgálni, hogy az illető patológiai eset vagy sem. Amennyiben klinikai eset, akkor az illető képtelen volt a házasságra. De ha nem éri el a betegségben azt a súlyos szintet, hogy képtelennek minősítik a házasságra, akkor egy új helyzet áll elő: könnyen megtörténhet, hogy az érintett tudatában van annak, hogy hajlamos a hűtlenségre. Bár a színlelést sohasem vélelmezzük, az a tény, hogy valaki tudatában volt saját gyengeségének a házasságkötés idején, az bizonyítéka lehet annak, hogy az illetőben megvolt a hűség *implicit* és pozitív kizárása. Az említett rotai esetben is így volt, s a semmisséget ilyen kizárás miatt mondták ki.³¹⁶

Láthatjuk tehát a fentiek alapján, hogy már az 1960-as években elkezdődött, s az 1980-as évek közepén új megvilágításba került a *bonum fidei* értelmezése. Ennek ellenére még egyesek sokáig vallották a régi nézeteket, mint ahogy fentebb láttuk, Cormac Burke is.

A XX. század hatvanas éveiben kezdték annak a nézetnek a helyességét vitatni, miszerint a házasságtörésre irányuló akarat nem érvényteleníti a konszenzust. A Sacra Rota egyes döntései rámutattak, hogy a valós emberi kapcsolatokban aki kizárja a *bonum fidei*-t, nem azért teszi, legalább is normális esetekben, hogy új kötelezettségeket vegyen magára, pl. hogy elkötelezze magát egy harmadik személy – nem a házastárs – felé, hogy vele fog gyermeknemzést célzó cselekedeteket hajtson végre, sőt, ellenkezőleg, azért teszi, hogy megszabaduljon egy kötelezettségtől, attól, hogy hűséges legyen a házastársához, és a szexualitást rendezetlen módon gyakorolja.³¹⁷ Ugyancsak vitatott lett az 1917-es törvénykönyv 1081. kánonjának 2. paragrafusa, amelynek alapján feltételezték, hogy a *bonum fidei* elleni színlelés lehetséges tárgya egyedül az volna, hogy harmadik személynek engedik át a gyermeknemzésre irányuló cselekedeteket. Ez a jog, jegyzik meg, a jogszabály szerint állandó- és kizárólagosként volt hangoztatva. Kizárólagossága megsértése tehát kiemelkedő fontosságú lehetne, ha úgy lehetne értelmezni, mint ami nem pusztán *de facto* visszaélés, hanem elvi tagadása e jog kizárólagos jellegének. A hűség – vagyis az a kötelesség, hogy

³¹⁶ VILLEGGIANTE, S., *L'amore e l'esclusione della fedeltà*, 278-284.

³¹⁷ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 268-269.; BIANCHI P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 119-120.

megtartóztassuk magunkat a házastárson kívül harmadik személyekkel a szexuális kapcsolatoktól – tehát tárgya lehet a beleegyezés színlelésének, amely semmissé teszi a házasságot, ha elvből megtagadják a hűséget, olyannyira, hogy a tervezett megtagadás megvalósítja annak a kizárólagos jognak a tagadását (amely csakis a házastársat illeti), hogy gyermeknemzésre irányuló cselekedeteket vigyenek végbe.³¹⁸

Ma a Rota joggyakorlatának fényében legtöbben azon az állásponton vannak, amely e téren immár általánosnak mondható: nemcsak az színleli a házassági konszenzust, aki a gyermeknemzésre alkalmas aktusok jogát másokra akarja ruházni, de az is, aki kizárja e jog kizárólagosságát, és fenntartja magának a jogot, hogy más személyekkel is szexuális kapcsolatokat létesítsen, nemcsak a házastársával.³¹⁹

Egy 1988-as, Colagioanni által hozott ítélet így fogalmaz: „ma már világos a megkülönböztetés a *bonum fidei* és az *egység* kizárása között: az elsőben foglaltatik az a kizárólagos jog, hogy csakis a házastárssal folytatható házastársi aktus, míg a másik szerint nem lehet azt több személlyel gyakorolni”.³²⁰

Ez az állásfoglalás fenntartható a hatályos Codex szerint is. Az igaz, hogy az 1917-es Codex másképpen írja le a konszenzus tárgyát, azaz úgy, mint a felek önátadását, amelyet a házasulandók kölcsönösen azért tesznek meg, hogy házastársi köteleket létesítsenek egymás között³²¹, de az is igaz, hogy a gyermeknemzésre irányuló aktusokra vonatkozó örökös és kizárólagos jogot, mint a házastársi adományozás megvalósításának technikai-jogi formalitását, bele kell foglalni a konszenzus lényeges tárgyába. Egyszerűbben fogalmazva: Miben nyilvánul meg az úgynevezett házastársi adomány? Abban az elkötelezettségben (vagy legalább abban is), amelyben a házasulandó készen áll a házastárssal – és csakis övele – azokra az aktusokra, amelyek a gyermeknemzésre irányulnak. Aki azonban egy harmadik személlyel is hajlandó ezekre az aktusokra, méghozzá állandóan és kizárólagosan (kizárva a házasság „egységét”), és aki elvileg fenntartja magának a lehetőséget, hogy ne tisztelje az abból a jogból származó kizárólagosság köteleességét (kizárja a házastársi „hűséget”), nem

³¹⁸ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 119-120.

³¹⁹ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 269.

³²⁰ coram COLAGIOVANNI, 2. febr. 1988. APOSTOLICUM ROTAE ROMANAE TRIBUNAL, *Decisiones seu sententiae selectae inter eas quae anno 1988 prodierunt...*, vol. LXXX., 61. in BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 120.

³²¹ vö. 1057.k.2.§

egyezik bele valójában a házasságba, beleegyezése belsőleg hibás, tehát az illető nem létesít semmilyen köteléket.³²²

Miután betekintettünk a *bonum fidei* fogalma, jelentése, értelmezése kapcsán felmerülő elemzésekbe, érdemes lesz tisztázni, hogy mit értünk ma a *bonum fidei* fogalma alatt, vagy éppen melyik fogalmi meghatározást tarthatjuk legelfogadhatóbbnak. Tudniillik a legújabb joggyakorlatban gyakran felülvizsgálják a *bonum fidei* tartalmát, s a házasság e javának vagy lényegi tulajdonságának a kizárását. Az álláspontok nagyon eltérnek, kezdve azoktól, akik a *bonum fidei* kizárási eseteit csak azokra az tényállásokra szorítják, amikor poligámiára vagy konkubinátusra irányuló akarat van jelen, egészen azokig, akik habozás nélkül kimondják, hogy ha a házasságkötés pillanatában jelen van bármilyen hajlandóság a testi hűtlenségre, az az egység kizárásának elégséges bizonyítéka lehet.³²³

A *bonum fidei* tartalmának meghatározásában találunk joggyakorlati véleménykülönbségeket. Ezek az eltérések nem annyira a hűségkizárás kisebb vagy nagyobb jelentőségére vonatkoznak, mint ennek az 1101. k. 2. §-a struktúrájában való szisztematikus elhelyezésére. Továbbá meg kell válaszolnunk azt a kérdést is, hogy indokolt vagy ésszerű-e *jog és annak használata* közti distinkció a *bonum fidei*-re vonatkoztatva, s ha igen, akkor milyen értelemben. Ugyanerre a kérdésre adott válaszban az is benne kell legyen, hogy miként értékeljük a *propositum adulterandi*-t.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy úgy Szent Ágoston felfogása, mint a joggyakorlat értelmezése alapján a *bonum fidei* két dolgot foglal magába: 1) az *egységet*, vagyis a kötelékhez való hűséget, tehát azt a szándékot, hogy a házasulandó nem köthet úgy házasságot, hogy poligámiában, konkubinátusban akar élni, hanem kizárólagosan csak a házastársával akar házas állapotban élni; 2) a házastársához való testi hűséget. Tulajdonképpen úgy is tekinthetjük ezeket a követelményeket, mint ugyanannak a valóságnak két, egymást kiegészítő szempontját.³²⁴

2.3.1. A *bonum fidei*, mint egység

„Az egység azt jelenti, hogy a házasság csakis egyetlen férfi és egyetlen nő közti kizárólagos kapcsolat. Ennek ellentéte a poligámia és az úgynevezett csoportházasság...

³²² BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 120-121.

³²³ FRANCESCHI H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 29-31.

³²⁴ FRANCESCHI, H. F., *L'oggetto dell'esclusione del „bonum fidei” nella giurisprudenza della Rota romana*, in *Ius Ecclesiae*, 12 (2000), 757-758.

Hagyományosan hangsúlyozni szokás, hogy a monogámiát a természetjog kívánja meg, mivel ez a legalkalmasabb forma a házasság természet-adta rendeltetésének elérésére... Manapság inkább a kinyilatkoztatásból szokás megalapozni a házasság egységének lényegi követelményét³²⁵... A Trentói Zsinat elítéli azt az állítást, amely szerint a keresztényeknek szabad lenne, hogy egyszerre több feleségük legyen, és ezt semmilyen isteni törvény nem tiltaná... Újabban különösen előtérbe került az a gondolat, hogy a házastársi egység szentségi jelentése (Krisztus és az Egyház megbonthatatlan kapcsolata) a keresztények házassága egységének is végső alapja, és különleges szilárdságot ad az egység lényegi tulajdonságának a szentségi házasságban.”³²⁶

A házasságnak ez a java megfelel az emberi nem azon belső igényének, hogy a férfi és a nő egyenlő részben egészítsék ki egymást, hogy ne tudjanak létrehozni olyan kapcsolatot, amely a másik nem fölötti uralmat jelentené, mint ahogy az a poligámiában történik, ahol a férfi több nőnek a szexualitását birtokolja, mely a nőkhöz viszonyítva őt egy felsőbbbségi helyzetbe emeli, s így nem tudja teljesen átadni a maga személyét egyik feleségének sem, – ez történik tehát a poligüniában. A poliandria esetében pedig egy nőnek van több férje, melyek közül egyik számára sem tudja teljesen és kizárólagosan átadni az ő női mivoltát, mint női személy.

A nő és férfi személyi önátadásnak ez az egységi és kizárólagossági követelménye a házastársi hűség követelményében is megvalósul. Mint ahogy Viladrich állítja: A hűség – mint házastársi jog és kötelezettség – a házaspár közötti kizárólagos, teljes és kölcsönös összetartozásának kifejeződése, melynek értelmében a felek megfosztatnának attól, ami a jog szerint megilleti őket, ha egy harmadik férfi vagy női személy részt venne abban, amit ők maguk között az igazság jegyében teljesen adnának egymásnak. Ez a kölcsönös összetartozásnak a teljessége az a közös jó, amely közöttük kizárólagos kell legyen: ez a jog és kötelezettség a házassági hűség.³²⁷ Az emberi személy – az „én” – oszthatatlan és megismételhetetlen: nem lehet többeknek odaajándékozni, csak egy személynek. „*Meipsum tibi do*”³²⁸: ez a házasságéletnek a sajátosságos kijelentése. Ha viszont egy házasságélet a maga házasságéletét – az ő „*conjugal self*”-jét – másoknak is oda akarja adni, azaz ha úgy tervezi, hogy a maga házasságéletét megosztja (*felosztja*), akkor legfeljebb csak a saját házasságéletének egy része az, amit bárkinek oda tud adni. Más szavakkal, aki egyidőben a maga házasságéletét több

³²⁵ Ter 1,27; 2,24; Mt 19,1; 1Kor 7,2-4; Ef 5,32

³²⁶ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 507-508.

³²⁷ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 29-30.

³²⁸ „Neked adom önmagamam”

személynek adja át, ezek közül mindegyiknek csak egy megosztott házaseletet ad, de egyiknek sem adja az egészet.³²⁹

„Az ilyenfajta közösséggel alapján ellenkezik a többnejűség. Ez ugyanis közvetlenül elutasítja Isten tervét, amint az a kezdet kezdetén megnyilvánult, mert ellenkezik a férfi és a nő egyenlő személyi méltóságával, akik a házasságban fenntartás nélküli – azaz egyetlen és kizárólagos – szeretettel adják magukat egymásnak.”³³⁰

Kizárja a *bonum fidei*-t az, aki a házastársi kapcsolat egyetlen és kizárólagos voltát nem fogadja el, akár poligámiára irányuló pozitív szándékkal teszi ezt úgy, hogy egy harmadik személynek akarja a házaseletet adni, akár úgy is, hogy olyan körülményt teremt, hogy a saját házastársával ne tudja megélni a házaseletet. Mindkét esetben a házasság egységének lényegét zárják ki.³³¹

Még egy rövid fogalmi tisztázásra szükség van az egységre vonatkozóan. Sokszor olvashatjuk a poligámia kifejezést a többnejűséggel azonos értelemben, például a *Familiaris Consortio* magyar fordításában. Ugyanakkor sokszor csak a többnejűséget jelölik úgy, mint a monogámiával ellenkező életformát. Nos, a poligámia azt jelenti, hogy több személy több személlyel lép házastársi kapcsolatba, mely lehet poligünia, azaz többnejűség, lehet poliandria, vagyis többférjűség, de magába foglalja azt a csoportos házasságot is, melyben több férfi több nővel, vagy akár azt is, amikor több azonos nemű személy köt házasságot.³³²

2.3.2. A *bonum fidei*, mint a házastársi hűség

A *bonum fidei* tartalmának második jelentése: a *testi hűség*, vagyis az a követelmény, hogy a házasfelek egyike sem tarthat fenn szexuális kapcsolatot a házastársán kívüli személyekkel.³³³ „A házastársi hűtlenséggel a házasság egységét sértik meg. Aki a hűséget eleve elutasítja, az nem vállalja ezt a kizárólagos közösséget, és így érvénytelenül köt házasságot. Nem elegendő az érvénytelenséghez, ha valaki a házasságkötés után gyakran megszegi a hűséget. Az szükséges, hogy eleve ne akarja megtartani, akár mert folytatni akarja egy korábbi kapcsolatát, akár mert elidegeníthetetlen jogának tekinti a szabados életet. De az is előfordul, hogy a felek kölcsönösen megállapodnak az esküvő előtt, hogy – úgymond –

³²⁹ BURKE, C., *Il contenuto del „bonum fidei”*, 658.

³³⁰ II. JÁNOS PÁL PÁPA *Familiaris Consortio apostoli buzdítása*, 19. p. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>)

³³¹ BURKE, C., *Il contenuto del „bonum fidei”*, 658-660.

³³² KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 62.

³³³ BURKE, C., *Il contenuto del „bonum fidei”*, 649-650.

meghagyják egymás szabadságát, illetve ún. „nyílt házasságot” kötnek. Mindezekben az esetekben a házasság érvénytelen.”³³⁴

Néhány kivételt leszámítva, úgy tűnik, hogy elmondható, hogy van olyan joggyakorlati irányzat, mely szerint a *bonum fidei* nem korlátozódik a házasság egységére, s emiatt nem csak akkor beszélhetünk a *bonum fidei* kizárásáról, amikor olyan poligámiára irányuló akarat van jelen, mely nem ismeri el a házasság egységét. A legújabb joggyakorlat hangoztatja, hogy a *bonum fidei* magába foglalja a hűség tiszteletben tartásának követelményét is.³³⁵ A legújabb rotai döntések ezt az álláspontot erősítik meg.³³⁶

Mit is kell pontosan a „házastársi hűség” alatt érteni? Mikor sérül jelentősen a házastársi jog kizárólagossága? Ha biztosak vagyunk afelől, hogy az alany a kötelékhez hűséges akar maradni, nem akarja másnak átengedni a gyermeknemzési aktushoz való jogot, vagy nem óhajt egyidejűleg több házastársi viszonyt létesíteni, kérdés, hogy a hűséget csak az zárja ki, aki fenntartja a gyermeknemzésre irányuló heteroszexuális kapcsolatokat? Vagy olyanokra is vonatkozik, akik heteroszexuális kapcsolatokra készek egy harmadik személlyel, de kizárják, hogy azok gyermeknemzésre irányuljanak? És ha valaki homoszexuális kapcsolatokat kíván fenntartani? Könnyű belátni, hogy a kérdés kényes, és gyakorlati következményei igen jelentősek.

Megoldást keresve ezekre a kérdésekre, arra kell hivatkozni, amit a hatályos Codex 1057. k. 2. §-ában találunk a házasság tárgyának meghatározásában. Úgy határozza azt meg, mint önmagunk adományozását, a házasság létrejötte érdekében. Amint már említettük, ebben benne van, mint lényeges, specifikus elem, a gyermeknemzésre szolgáló aktusoknak állandó és kizárólagos joga. Ha a törvényhozó azonban másképpen fejezte ki a konszenzus tárgyát,

³³⁴ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 507; 558.

³³⁵ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 30.

³³⁶ „La più recente giurisprudenza include tra il contenuto del *bonum fidei* – come uno degli “*matrimonii essenziale aliquod elementum, vel essenziale aliquam proprietatem*” di cui al can.1101. §. 2. – il dovere di custodire la reciproca fedeltà coniugale. Una sempre più approfondita comprensione della natura della donazione coniugale ha portato a sottolineare l'unicità ed esclusività della donazione della persona, la cui mascolinità e femminilità non ammette una condivisione con persone diverse dell'altro coniuge. Di conseguenza, la fedeltà coniugale ha una precisa valenza giuridica, poiché tra gli sposi “*foedus matrimoniale servandum est*” : tutti gli impegni del patto coniugale s'instaurano a titolo di diritto-dovere e, in quanto tali, contengono un'esigenza radicale di natura giuridica : quella di dover essere adempiuti esclusivamente fra i coniugi, in modo leale e fedele.” – TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - Reg. *Insubris seu Mediolanen* - Nullità del matrimonio - Simulazione parziale - Esclusione del *bonum fidei* - Sentenza definitiva – 22 giugno 2006 - Caberletti, Ponente in *Ius Ecclesiae*, 19 (2007) 1, 137.

arra kell gondolnunk, hogy – bár nem óhajtotta tagadni a korábban létezett meghatározást – a házastársi megállapodás tárgyát tökéletesebben akarta kifejezni, utalva a zsinati tanításra is. Ebben az értelemben a tekintélyesebb joggyakorlat és a doktrína úgy vélte, hogy a házassági konszenzus tárgyát a következőkben határozhatják meg: „a házastársi életközösséghez való állandó és kizárólagos jog”. Ennek a házastársi életközösségnek megvan a szexuális dimenziója, azaz a házastársnak való önátadás úgy, hogy a személy, állandó és kizárólagos jelleggel neki ajándékozza a szexuális cselekedeteket, amelyet természetesen a természet és az erkölcs szerint kell gyakorolni. Minden olyan fenntartás, amely ennek a hajlandóságnak a kizárólagosságát sérti – nem gyermeknemzésre irányuló heteroszexuális kapcsolatok vagy homoszexuális kapcsolatok – ellene mondana a házassági paktum tárgyának, tehát a konszenzus hibájára mutatna rá, ha ez pozitív akarattal valósulna meg.³³⁷

Itt szeretném visszaidézni a Cormac Burke által említett, ezzel a nézettel ellentétes álláspontot, miszerint az új Codex azért nem használja már a „*ius in corpus*” kifejezést, mert nem akarta leszűkíteni a házasság szélesebb dimenzióját csupán a testi kapcsolatra. Ez nyilván igaz. De nem jelenti azt, hogy a Törvényhozók ezzel kizárták volna a sexualitásban való hűség fontosságát, hanem – bizonyára a II. Vatikáni Zsinat hatására – egyenértékűvé akarták tenni a testi és a lelki kapcsolatot. Ma már van olyan szerző, aki világosan meg is fogalmazza, hogy úgy a fizikai, mint a lelki kapcsolatnak alapvető feltétele a hűség.³³⁸

Felvetődik a kérdés, hogy vajon minden tényállást, melyeket fentebb említettünk – azaz minden házasságon kívüli hetero- vagy homoszexuális kapcsolatot – a *bonum fidei* kizárásának kategóriájába kell sorolni? Van olyan vélemény, mely csak a házasságon kívüli heteroszexuális kapcsolatokat sorolja ide, mivel az nem közvetlenül van ellentétben a házastársi sexualitás adományával, amely, meghatározása szerint, heteroszexuális jellegű. Ez nem azt jelenti, hogy megengedett lenne a homoszexuális kapcsolat, vagy a hűtlenség szándékának nem volna konszenzust érvénytelenítő hatása. Csupán arról van szó, hogy talán nem feltétlenül az egység kizárása miatt lenne érvénytelen a házasság. S emiatt egy ilyen

³³⁷ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 119-122.

³³⁸ „La qualità della violazione della fedeltà coniugale deve essere misurata tenendo presente la volontà del coniuge di donarsi non solo fisicamente, ma anche spiritualmente al suo amante; l'importanza della donazione spirituale all'amante deriva dal fatto che, poiché non ci si può volere donare integralmente a due persone diverse, se la donazione integrale è stata fatta nei confronti dell'amante, quella nei confronti del coniuge non era stata vera e integrale.” – TAKANEN, F., *L'esclusione del bonum fidei dal consenso matrimoniale canonico* (<http://www.takanenlaw.com/studi%20giuridici%20canonistici/bonum%20fidei.htm>); HERVADA, J., *Studi sull'essenza del matrimonio*, in *Monografie giuridiche* 17 (200) 272-273.

tényállás inkább visszavezethető lenne a „házasfelek javá”-ból való kizáráshoz. Eszerint az elv szerint a házasságba beletartozna egy minimális pszichoszexuális integráció. Vagy az ilyen tényállást, a homoszexuális kapcsolathoz való jog fenntartását, egyenesen vissza lehet vezetni a házasságra való pszichés alkalmatlanságra mind a konszenzus aktusa³³⁹, mind a lényegi házastársi köteleességek teljesítésére való képesség³⁴⁰ szempontjából, tudniillik meg kell vizsgálni, hogy aki a megkötött házasság ellenére fenntartja magának a jogot, hogy gyakorolja a homoszexualitást, esetleg személyiségzavarral küzd-e, vagy olyan súlyos szexuális zavarral, amelyet a kánoni kritériumok az alkalmatlanság formái közé sorolnak.³⁴¹ Ugyanakkor az utóbbi évtizedekben születtek olyan rotai döntések, melyben megállapították, hogy az egyik fél homofiliás hajlama volt a másik fél számára a *causa excludendi*, más esetekben pedig a félnek a saját homoszexuális hajlama volt a *causa simulandi*.³⁴² Tehát a homoszexuális hajlam nem feltétlenül csak a házasságra való képtelenség kategóriájába eshet.

A joggyakorlatban a testi hűség egészére vonatkozóan van olyan javaslat is, mely szerint az 1101. kánon 2. §-ának szerkezetén belül máshova kellene helyezni a házastársi hűség követelményét.³⁴³ Paolo Bianchi így vélekedik: «Emlékeztetni kell arra, hogy a hatályos Törvénykönyv, amely minden tekintetben koherens a megelőző hagyománnyal, fenntartja magának azt, hogy a házasság „lényeges tulajdonság”-ának minősítse az egységet, amint az világosan látható a 1056. kánonban. Egy lényeges tulajdonságnak az akarat pozitív aktusával történő kizárása a konszenzus hiányosságához, és a kötelék semmisségéhez vezet³⁴⁴. A hűség köteleességét is lehet a házasság „lényeges tulajdonságának” tekinteni? Ezt a problémát még nem nagyon mélyítették el, azért is, mert nincs nagy gyakorlati jelentősége. Lényegileg úgy látszik, hogy az igazságszolgáltatás az egységet és a hűséget a *bonum fidei* koncepciója két aspektusának tekinti. Azért utaltunk erre a problémára, hogy egy érdekes reflexióra hívjuk fel figyelmet: arra, amely abban a javaslatban rejlik, hogy a házastársi hűségre ne úgy tekintsünk, mint a házasság „lényeges tulajdonságára”, hanem mint annak „lényegi alkotóelemére” – amelynek a kizárása a kötelék semmisségét jelenti az 1101. k. 2. §-

³³⁹ 1095. k. 2. §

³⁴⁰ 1095 k. 3.§

³⁴¹ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 122-123.

³⁴² PATRUNO, F., *L'omosessualità di un coniuge causa simulandi dell'altro. Per una ricostruzione del fenomeno della omosessualità nel Magistero della Chiesa e nella giurisprudenza ecclesiastica. Note minime*, in *Il Diritto ecclesistico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 113 (2002) 2/1,

³⁴³ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 30.

³⁴⁴ vö. 1101.k. 2.§

a szerint – s amelyre úgy kell tekinteni, mint jogi kötelességre, amely a „házastársak javának” szélesebben értelmezett koncepciója³⁴⁵. Ennek a javaslatnak tagadhatatlan előnyei lennének: jobban lehetne alkalmazni a házasság „egysége” – amely a házasságnak lényeges tulajdonsága – és a hűséghez való kötelesség közötti, fent említett koncepcióbeli megkülönböztetést. Tartalmat lehetne adni a „házastársi javak” elvének, amelyet még nem értelmezett egyértelműen a jog és a doktrína. Nem látszanak nyilvánvalónak azok az elméleti ellenjavaslatok, amelyek szerint a házastársi hűség kötelességét a házasság „lényeges alkotóelemének” kellene tekinteni a jogi kötelesség szempontjából. Meg kell azonban mondani, hogy ez a javaslat még kisebbségi támogatást élvez, s ezt még alaposan meg kell vizsgálnia a jognak és a doktrínának. Gyakorlati szempontból, amint már mondtuk, a házastársi hűség jogi kötelességének szisztematikus beillesztése a házasság lényeges alkotóelemei vagy tulajdonságai közé, nem akadályozza az igazságszolgáltatásnak.»³⁴⁶

³⁴⁵ 1055. k. 1. §

³⁴⁶ „Accennato alla evoluzione giurisprudenziale sopra ricordata, che ha obiettivamente contribuito a una migliore chiarezza concettuale fra l'unità del matrimonio ed il dovere della fedeltà, si debbono segnalare alcuni problemi che tuttora rimangono aperti. In primo luogo, e dal punto di vista terminologico, quando si parla di *bonum fidei* si dovrà attentamente distinguere a quale fattispecie ci si intende riferire: se alla unità del matrimonio o al dovere di rispettare l'impegno alla fedeltà coniugale. La sentenza rotale sopra citata sembra voler ricondurre la voce *bonum fidei* alla fedeltà, ma non si è ancora imposto un uso univoco in proposito. In secondo luogo, occorre ricordare che il Codice vigente, in modo del tutto coerente con la tradizione precedente, riserva per sé la qualifica di «proprietà essenziale» del matrimonio alla unità, come può chiaramente desumersi dal c. 1056. L'esclusione con atto positivo di volontà di una proprietà essenziale produce poi il difetto del consenso e la nullità del vincolo (cf c. 1101, par. 2). Il dovere di fedeltà è anch'esso qualificabile come «proprietà essenziale» del matrimonio? Questo problema non è molto approfondito, anche perché non ha grande rilievo pratico. La giurisprudenza appare sostanzialmente considerare unità e fedeltà come due aspetti del concetto di *bonum fidei*. Si è accennato a questa problematica per segnalare una interessante riflessione: quella consistente nella proposta di considerare il dovere della fedeltà coniugale, non già come una «proprietà essenziale» del matrimonio, bensì come un suo «elemento essenziale» – la cui esclusione produce pure la nullità del vincolo a norma del c. 1101, par. 2 – da intendersi come un obbligo giuridico riferibile al più ampio concetto di «bene dei coniugi», di cui al c. 1055, par. 1. Questa proposta avrebbe degli innegabili vantaggi: meglio applicare la distinzione concettuale sopra illustrata fra «unità» del matrimonio, proprietà essenziale propriamente detta dello stesso, e dovere della fedeltà; dare un contenuto al concetto di «bene dei coniugi», non ancora univocamente illustrato dalla giurisprudenza e dalla dottrina. Né sembra ci siano evidenti controindicazioni teoriche a considerare il dovere di fedeltà coniugale come un «elemento essenziale» del matrimonio dal punto di vista dell'obbligo giuridico. Occorre dire però che questa proposta è ancora minoritaria e deve essere presa ancora in seria considerazione dalla giurisprudenza e dalla dottrina. Ai fini pratici, comunque e come già detto, l'inquadramento sistematico del dovere giuridico di fedeltà coniugale fra gli

Tehát e vélemény szerint a házasság lényegi tulajdonságain belül az egység csupán a házasság monogám természetére vonatkozna. E tervezet alapján a testi hűség kizárása semmissé tenné a házasságot, de nem azért, mert egy lényegi tulajdonságot, hanem inkább a házassági paktumnak egy lényeges elemét zárták ki, ami nem más, mint a testi hűség, s amely szorosan kapcsolódik a házasfelek javához (*bonum coniugum*).

Úgy tűnik, hogy manapság egyöntetű a joggyakorlat véleménye a házastársi hűség kizárásának jelentősége kérdésében. A látszólagos különbségek inkább ennek a jelentőségnek a *ratio*-jában vannak. E különbségeknek az okát megtalálhatjuk egyrészt az ágostoni *tria bona* szisztémának, másrészt a tomista – *ok, cél, lényeg* – fogalmaknak a házasságba való átültetésében. A joggyakorlat és a doktrína hosszú időn keresztül arra koncentráltak, hogy megtalálják az ágostoni javak szerinti részleges kizárások lehetőségeit, s emiatt sok esetben nehezzé válik egy meghatározott részleges kizárási akaratnak a jogi besorolása, (főleg) egy olyan rendszerben, amelybe nem könnyen lehet besorolni az ágostoni javakat. A *bonum fidei* besorolásának nehézségei azt mutatják, hogy meg kell újítani a joggyakorlatot, amely a színlelés területén lehorgonyozott Szent Ágoston *tria bona*-jánál, mint a konszenzus részleges színlelésének három kizárólagosan kategóriájánál.³⁴⁷

A fenti javaslatok – melyek szerint új struktúrába (a házasság lényeges elemein belül a „*bonum coniugum*”-ba) kellene helyezni a testi hűség megtartásának kötelezettségét – nem feltétlenül mondhatók indokoltnak. Hiszen a *bonum sacramenti*-nek is két szempontja van: felbonthatatlanság és szentségi méltóság. Sőt, sokszor az egész házasság kizárását is értették a *bonum sacramenti* kizárása alatt. S ez nem jelent nehézséget. Ugyanakkor a *bonum fidei* azt jelenti, hogy a hűség java. Ezért ha azt mondanánk, hogy a *bonum fidei*-be nem tartozik bele a házastársi hűség kötelezettsége, mert az a *bonum coniugum*-ba tartozik, ezzel csak fogalmi zavart okoznánk. Az átcsoportosítással hűtlenek lennénk a kifejezés eredeti, ágostoni értelmezéséhez. Ha pedig maga a *bonum fidei* a házastársi hűség jelentéssel kerülne a *bonum coniugum*-ba, (s így az egység a felbonthatatlansággal együtt megmaradna, mint lényegi tulajdonság), akkor egyik *bonum* a másikon belül kapna helyet, vagyis a *bonum coniugum*-on belül lenne a *bonum fidei*. Ez nem feltétlenül teszi átláthatóbbá a struktúrát. Nem utolsó szempont az sem, hogy a következő kánonjogász nemzedékek számára nehézséget jelentene nyomon követni, hogy mikor és hogyan változott a fogalmak egyik vagy másik témakörbe

elementi o le proprietà essenziali del matrimonio non produce ostacoli alla amministrazione della giustizia.” in BIANCHI P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 120-121.

³⁴⁷ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 31-32.

való áthelyezése. Csupán azért, mert a *bonum coniugum* tartalma még nincs kellőképpen kifejtve, amiatt talán erőltetett volna beleilleszteni a *bonum fidei*-t a házasságnak ebbe az elemébe.

Ha egyébként megmaradnánk az ágostoni javaknál, akkor a színlelésre vonatkozóan mondhatnánk egyszerűen, hogy színlel az, aki magát a házasságot, vagy annak valamelyik javát kizárja. A javak szerinti csoportosítás pedig így lenne: *bonum fidei* (hűség és egység), *bonum sacramenti* (felbonthatatlanság és szentségi méltóság), *bonum prolis* (gyermekek nemzése és nevelése). A *bonum coniugum* pedig nem a házasságnak, hanem a házasfeleknek a java, ezért nem is kell az ágostoni javak közé sorolni. Így a fenti meghatározást a következőképpen lehetne kiegészíteni: nemcsak az színleli a házasságot, aki a házasság javait elutasítja, hanem az is, aki a házasság javát kizárja. Egyébként, ha valaki helyesnek tartaná a házastársi hűséget a *bonum coniugum*-ba sorolni, akkor az egységet miért nem? Hiszen az egység is ugyanúgy a házasfelek javát szolgálja. Ezért talán sokkal jobb azt mondani, hogy a házastársi hűség elsősorban a *bonum fidei* követelménye, másodsorban pedig ezt a hűséget megköveteli a felek java is. S ugyanez elmondható az egységről is: a *bonum fidei*-hez tartozik, de a *bonum coniugum* is megköveteli.

2.3.2.1. A jog és annak gyakorlása közti distinkció a „bonum fidei” kizárásánál

Néhány rotai ítélet még mindig megkülönbözteti a magának a jognak a kizárását s a jog gyakorlásának kizárását, de csak a jog kizárásának tulajdonítanak érvénytelenítő hatást. Ennek ellenére ezt helyesen fogalmazza meg egy 1996. november 20-án, Civili által hozott ítélet, hogy ez a distinkció, melyet a doktrínában sokáig hangoztattak, nem felel meg a dolgok valóságának. Úgy tűnik, hogy egy belső ellentmondásról van szó két akarat között: egyik fél akarja vállalni a hűség kötelezettségét, s ugyanabban a szerződési aktusban jelen van a vélelmezetten vállalt kötelezettség gyakorlásának kizárására irányuló akarat. Hogyan lehet azt állítani, hogy vállalja a hűség kötelezettségét valaki, ha ugyanabban az akaratban már kezdetben kizárja annak a kötelezettségnek a teljesítését, melyről úgy tartják, hogy vállalta? Mint ahogy jól tudjuk, a házasságot nem az elképzelések, hanem a felek igaz házassági akarata hozza létre, amelyet külsőleg nyilvánítanak ki a házasságkötéskor. Mint ahogy az előbb idézett, Civili által hozott ítélet is helyesen mondja, nagymértékben a jog és annak gyakorlása közötti distinkció elterjedésének oka és eredete Szent Tamás tanításának értelmezésében kereshető, amely túlmegy az Angyali Doktor által mondottakon.³⁴⁸

³⁴⁸ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 32-34.

A jog és annak gyakorlata közti distinkció különös jelentőséget nyer akkor, amikor a házassági hűség követelményére vonatkoztatjuk. A mi nézetünk szerint, Viladrich-ot követve, akkor világos a jog és annak gyakorlata közti distinkció, ha az *in fieri* házasság és az *in facto esse* házasság között teszünk különbséget. Vagyis egy dolog a hűség felvállalásának követelménye, s egészen más annak teljesítése, amely viszont nem az alapítás pillanatára vonatkozik, hanem a házasesetre. Egyrészt a jog és annak gyakorlatának azonosítása elvezet arra a visszásságra, hogy egy házasságot érvénytelennek tekintsük a *bonum fidei* kizárása miatt, csak pusztán azért, mert a felek egyike vagy másika hűtlen volt: a hűtlenség lenne a bizonyítéka annak, hogy nem vállalták a kötelezettséget. Ez az értelmezés azonban nem tartja számon az emberi személynek azt a jellemzőjét, miszerint az ember képes felvállalni egy kötelezettséget, és aztán mégsem tartja tiszteletben. Egy másik hiba lenne az ellenkező állásfoglalás, mely szerint a házasságnak ugyanabban a pillanatában – az *in fieri*-ben – szimultán adhatnák a felek a hűség kötelezettségének vállalását az annak nem teljesítésére irányuló pozitív akarral együtt. Eszerint az értelmezés szerint a hűtlenség egyszerűen a valójában vállalt kötelezettségnek a nem tiszteletben tartására irányuló akaratnak egy következménye lenne. Akár az első, akár a második (végletes) álláspontot nézzük, mindkettő helytelen. Azt sem mondhatjuk, hogy minden hűtlenség a *bonum fidei* kizárásának bizonyítéka lenne, mivel distingválni kell aközött, amit az ember valóban akar, és aközött, ahogy az ember a továbbiakban élt; s azt sem mondhatjuk, hogy minden hűtlenség jelentéktelen, mivelhogy csupán egy vállalt kötelezettség nem teljesítése történt, jóllehet már kezdetben megvolt az áthágásra irányuló pozitív akarat. Gyökeresen összeegyeztethetetlen az az akarat, mely fel akarja vállalni a házasesetnek a teljes és kizárólagos legszemélyesebb követelményét, és az a pozitív akarat, mely ezt nem karja tiszteletben tartani. Valószínű, hogy ennek az akaratnak – mely sokszor előfordult a joggyakorlatban, vagyis, az, amelyik már a konszenzus kinyilvánítása pillanatában is jelen van, s pozitív akarral nem akarja tiszteletben tartani a házastársi hűséget – az irrelevanciájának eredete ebben a (fenti) konfúzióban található. De az ilyen nézet azt sugallja, hogy az egység lényegi tulajdonsága kizárásának egyetlen feltevése csak az az akarat, mely arra irányul, hogy házassági természetű kapcsolatokat hozzon létre olyan személyekkel, akik nem saját feleségei, s akikkel nemcsak szexuális kapcsolatban állna, hanem a saját személye – mint férfi vagy nő – fölötti „jogot” is átadná.³⁴⁹

³⁴⁹ FRANCESCHI, H. F, *L'oggetto dell'esclusione del „bonum fidei” nella giurisprudenza della Rota romana*, 783-784.

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a distinkció mesterséges: ha bizonyítják, hogy már a házasságkötés pillanatában megvolt a hűség kötelezettségének semmibe vételére irányuló pozitív akarat, akkor hogyan lehet azt állítani, hogy megvolt a kötelezettség-vállalás akarása is? Milyen személyes kötelezettség-vállalás az – mint a hűség kötelezettsége is – amelyet már kezdetben pozitív akaratú aktussal nem akarnak tiszteletben tartani. Egyet kell értsünk abban, hogy el kell mélyíteni ezt az igazságot azért, hogy elkerüljük azokat a prekoncepciókat, melyek bár megkönnyíthetik a bírói döntést, de a dolgok realitása összekeverésének veszélyét hordozzák magukban. Egy dolgot jelent az, hogy önmagában a hűség kötelezettsége teljesítésének nem feltétlenül tulajdoníthatunk nagy jelentőséget, s egészen más dolog megkísérelni distingválni egyazon konszenzus-adási akaraton belül a kötelezettség-vállalási és a teljesítési akarat között, mivel aki már a házasságkötés pillanatában nem akarja teljesíteni a kötelezettséget, az nem is vállalja a házasságban foglalt követelményeket.³⁵⁰ Ez ma már nemcsak egy szerzői vélemény, hanem a Rota Romana állásfoglalásaiban is kihangsúlyozást nyer.³⁵¹

Ezzel már azt is megválaszoltuk, hogy a „*propositum adulterandi*”-val kötött házasságot hogyan kell tekinteni. Egyértelmű, hogy az ilyen beleegyezés alkalmával a *bonum fidei* kizárása történik, ami a házasság érvénytelenségét hozza magával. Egyébként, ha abból indulunk ki, hogy a házasságban az akaratnak a személy teljes önátadását magába kell

³⁵⁰ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 32-34.

³⁵¹ *La distinzione tra ius ed exercitium iuris, spesso invocata nei casi di esclusione del bonum fidei e del bonum prolis, andrebbe ridimensionata poiché non è facile capire in che modo si possa affermare che viene assunto il dovere della fedeltà se con lo stesso atto di volontà si esclude l'adempimento dell'obbligo che sarebbe stato assunto : chi non intende adempiere già nel momento di costituire il vincolo, in realtà neanche intende assumere le esigenze intrinseche del matrimonio. La distinzione accennata tra ius ed exercitium iuris è senz'altro utile nel campo della prova, poiché difficilmente può ritenere di aver escluso un bene chi di fatto ha adempiuto pacificamente i doveri che da tale bene ne scaturiscono. Allo stesso tempo, non ogni inadempimento dell'obbligo implica la necessaria esclusione iniziale, poiché l'atto positivo di volontà simulatoria non si presume. Né un generico proposito di adulterare “si casus ferat” né la previsione di future infedeltà né il solo fatto che ci siano state di fatto delle infedeltà, pur essendo degli argomenti che potrebbero essere invocati a sostegno dell'avvenuta esclusione, sono sufficienti. La sola prova delle inadempimenti non basta a ritenere nullo il matrimonio : “Ad probandam exclusionem boni fidei non sufficit elenchum praeberere infidelitatum, quae ante et post matrimonium consummatae sunt, sed probetur oportet contrahentem sibi ius adulterandi reservavisse neque comparti tradidisse ius d fidem” (n.6).” – TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - Reg. Insubris seu Mediolanen - Nullità del matrimonio - Simulazione parziale - Esclusione del bonum fidei - Sentenza definitiva – 22 giugno 2006 - Caberletti, Ponente in *Ius Ecclesiae*, 19 (2007) 1, 138.*

foglalnia, akkor azt mondhatjuk, hogy semmi sem ellenkezik annyira az önátadással, mint a *propositum adulterandi*.³⁵²

Amit még meg kell említenünk a hűség kizárásával kapcsolatban, talán fölösleges ismételtetésnek tűnik, mégis le kell szögezzük, hogy amennyiben nem pozitív akarattal történik a kizárás, úgy nem eredményez semmisséget. Tehát egy egyszerű – a hűtlenségre vonatkozó – elképzelés, óhaj, vélemény, feltevés, sejtés, megérzés, prognózis nem jelenti a pozitív akarati aktussal történő kizárást.³⁵³ Viszont a pozitív akarati aktussal kapcsolatban nem szabad elfelejteni, hogy lehet kifejezett, és lehet burkolt. *Kifejezett*, ha közvetlenül irányul a házasság egysége és hűsége ellen. Például, ha valaki így fogalmaz: „Elvből visszautasítom, hogy érzelmi vagy szexuális területen korlátozzák a szabadságomat, és szabadnak nyilvánítom magamat, hogy egy vagy több partnert is találjak magamnak ilyen téren”. *Burkolt (vagy rejtett)* a pozitív akarati aktus akkor, ha olyan tárgyra irányul, melyből logikusan következik, hogy az illető megtagadja a házastárs iránti kizárólagos elkötelezettséget. Például, ha valaki így gondolkozik: „Elveszem Paolát, de nem mondok le a Caterinával való kapcsolatmról, azt is tovább folytatom, annak ellenére, hogy elveszem Paolát”.³⁵⁴ Egy fentebb említett, Villeggiante Sebastiano által elemzett rotai ítélet, illetve a legújabb rotai döntések is ugyanezt a nézetet tükrözik.³⁵⁵

³⁵² VILLEGGIANTE, S., *L'amore e l'esclusione della fedeltà*, 282.

³⁵³ FRANCESCHI, H., – ORTIZ, M. A., *Diritto canonico del matrimonio e della famiglia*, 34.

³⁵⁴ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 118-133.

³⁵⁵ „*Il canone 1101. esige che l'esclusione ha forza invalidante solo se avviene con un atto positivo di volontà, rivolto al proprio matrimonio che si sta per celebrare, non essendo sufficienti né la volontà abituale né quella interpretativa né la "forma mentis" che non incide positivamente sulla volontà : "ad exclusionem perficiendam non sufficere voluntatis inertiam aut velleitates atque simplices praevisiones ac dubia, quae sollumodo in intellectu manent et firmitate omnino carent (...); positivitas ideoque potius ad voluntatem ostendendam pertinere videtur, ita ut actus voluntatis inaequivocabilis pateat, quia nubens quid cathegorice vult"* (n. 3). *Tale atto positivo di volontà puo essere formulato in modo esplicito o implicito, il che avviene quando l'oggetto del consenso ha un contenuto in cui viene escluso positivamente il matrimonio o una proprietà o elemento essenziale di esso: "a nupturiente qui intendit uti obiectum suis ipsius voluntatis consuetudinem prorsus liberam quoad futuras intimitates cum aliis intendas"* (n. 4) – TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - *Reg. Insubris seu Mediolanen - Nullità del matrimonio - Simulazione parziale - Esclusione del bonum fidei - Sentenza definitiva* – 22 giugno 2006 - Caberletti, *Ponente in Ius Ecclesiae*, 19 (2007) 1, 138.

2.3.3. Következtetések

Ebben a fejezetben rávilágítottunk arra, hogy mit foglal magába a *bonum fidei*.

Három olyan kérdés vetődött fel, melyek a mai kánonjogászok körében nézetkülönbségeket okoznak:

1) Mi a *bonum fidei* tartalma?

2) A *bonum fidei*-nek az 1101. k. 2. §-a struktúrájában való szisztematikus elhelyezkedése.

3) A *ius et usus iuris* alkalmazhatósága a *bonum fidei*-re

Az *első kérdésre*, a *bonum fidei* tartalmára vonatkozóan a múlt század közepéig egyöntetű vélemény volt, hogy csak a poligámiára és a konkubinátusra, azaz az egység kizárására irányuló szándék ellenkezik a hűség javával. E doktrína szerint a *bonum fidei*-t az a házasulandó zárja ki, aki nem adja át kizárólagosan a *házastársi* jogot, s fenntartja a házasság fennállásának tartamára nézve azt a lehetőséget, hogy „házastársi” jellegű kapcsolatot hozzon létre egy harmadik személlyel, kölcsönös jogokra és köteleességekre alapozva. Azt is hangsúlyozták, hogy tulajdonképpen az ilyen – a saját házasságon kívül megélni kívánt – kapcsolatokat nem is lehet házassági kapcsolatnak nevezni, csak esetleg „pszeudo-házassági” kapcsolatnak, mert ha létezik egy házasság, akkor annak fennállása alatt nem lehet létrehozni semmilyen *autentikus* házassági kapcsolatot. Ha tehát a régi doktrína megközelítését vizsgáljuk, láthatjuk, hogy a kérdésben egyesek azt vették figyelembe, hogy valaki együtt akar-e élni a házastársával, mások arra fektették a hangsúlyt, hogy meg akarja-e osztani az együttélést, ismét mások számára az volt a fontos, hogy a gyermeknemzés jogát egy vagy több személynek akarja odaadni az, aki kizárja a *bonum fidei*-t. Azonban nagyon kevés kánonjogász számára volt zavaró az a felfogás, hogy aki a házasságkötés pillanatában kizárja a házastársi hűség kötelezettségének teljesítését, az érvényesen köt házasságot.

A múlt század hatvanas éveiben úgy a rotai joggyakorlatban, mint a doktrínában elkezdtek vitatni az álláspont helytelenségét, ennek ellenére csak az utóbbi két évtizedben érett meg az a kánonjogi állásfoglalás, hogy aki a kötés pillanatában pozitív akarati akcióval kizárja a házastársi hűség tiszteletben tartását, az érvénytelen beleegyezést ad. Bár ma is van olyan szerző, aki a kötés pillanatában meglévő házasságtörési szándékot csupán erkölcsi hibának tartja, és nem tulajdonít neki jogi jelentőséget, a kánonjogászok többsége úgy a doktrínában, mint a joggyakorlatban semmisnek tekinti azt a házasságot, melyben kezdettől fogva megvolt a *propositum adulterandi*. Természetesen teljesen mindegy, hogy valaki

heteroszexuális vagy homoszexuális házasságon kívüli kapcsolatok megélésére tartja fenn magának a jogot, hiszen ma már egyértelmű, hogy nemcsak az vét a házastársi hűség ellen, aki a gyermeknemzésre irányuló cselekedeteket ajándékozta egy harmadik személynek, hanem az is, aki bármilyen testi kapcsolatot akar létesíteni egy olyan személlyel, aki nem a házastársa. Legfeljebb ha valaki a kötés pillanatában jogot formált homoszexuális kapcsolatra, akkor meg kell vizsgálni, hogy vajon az 1101. k. 2. §-ának vagy inkább az 1095. k. 2. vagy 3. §-ának tényállásával állunk-e szemben.

Második kérdés volt ebben a fejezetben, hogy érdemes-e figyelmet szentelni egyes szerzők azon felvetésének, miszerint a *bonum fidei*-nek az 1101. k. 2. §-án belül új szerkezeti besorolást kellene adni. Az elgondolás szerint, mivel a *bonum fidei*-nek két aspektusa van: a poligámia és a házasságtörési szándék kizárása, ezért az első szempontot, tehát a monogámia kötelezettségét kellene *bonum fidei*-nek nevezni, a testi hűség kötelezettsége pedig a *bonum coniugum* részét képezné.

Ez csupán egy javaslat, s egyelőre nyitott kérdés. Azonban nem úgy tűnik, hogy hasznos változtatás lenne, hiszen egyrészt egyáltalán nem jelent gondot az a tény, hogy a *bonum fidei*-nek két szempontja van (köteléki és testi hűség), hiszen a szentség javának is két, sőt – egyes szerzők szerint – három szempontja is van. Ráadásul, ha már a *bonum fidei* elnevezést használjuk, amely a *hűség* javát jelenti, akkor nem volna ésszerű ezt a *bonum*-ot éppen a *hűség* szempontjától megfosztani. Másrészt pedig a *bonum coniugum* egyébként is magába foglal mindent, ami jó a házasságban, tehát a gyermeket, a szentséget, a monogámiát, a hűséget, mégsem soroljuk át egyiket sem külön ebbe a *bonum*-ba. Mindamellet a *bonum coniugum*-nak megvan külön a sajátos egyedi tartalma.

A *harmadik* – talán már túlhaladottnak mondható, mégis mindmáig ismételten felmerülő – kérdés, hogy alkalmazható-e a *ius et usus iuris* a *bonum fidei*-vel kapcsolatban?

A válasz egyértelműen: nem. Annak ellenére leszögezhetjük ezt a választ, hogy ma is van olyan szerző – mint ahogy ezt részletesen ismertettem ebben a fejezetben – aki hosszasan érvel az elv alkalmazhatósága mellett. Nemcsak szerzők véleményét, hanem a Rota Romana által hozott döntést is hasznosnak tartottam idézni annak alátámasztására, hogy önellentmondásba keverednénk, ha azt állítanánk, hogy aki a kötés pillanatában hűséget fogadott, de ugyanabban a beleegyezési aktusban elutasította a hűség megtartását, az érvényesen házasodott. Hiszen gyökeresen összeegyeztethetetlen az az akarat, mely fel akarja vállalni a házaseletnek a teljes és kizárólagos legszemélyesebb követelményét, és az a pozitív akarat, mely ezt nem karja tiszteletben tartani.

2.4. A „BONUM SACRAMENTI” KIZÁRÁSA

Az 1101. k. 2.§-a nem sorolja fel, hogy melyek a házasság lényeges elemei vagy lényegi tulajdonságai, csak utal rájuk. A kánonjogászok mindig az 1055-1056. kk. alapján részletezik azokat. A házasság szentségi jellegéről az 1055. kánon ír, mely a házasság krisztusi alapítását kiemelve leszögezi, hogy a megkereszteltek közötti házasság egyben szentség is³⁵⁶:

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

2.§. Ezért megkereszteltek között nem állhat fenn érvényes házassági szerződés anélkül, hogy ugyanakkor ne lenne szentség is.”³⁵⁷

Ezt a felfogást képviselte már Szent Ambrus is,³⁵⁸ de klasszikus formában Szent Ágoston fogalmazta meg a házasság javait: „Ami jó a házasságban, s ami által jó a házasság, sohasem lehet bűn. Ez pedig hármas: a hűség, az utód, a szentség.”³⁵⁹ Vagy más helyen ezt írja: „Krisztus szüleinél megvalósult a házasság minden java: utód, házassági hűség, szentségi jelleg”³⁶⁰. Petrus Lombardus, majd Aquinói Szent Tamás is³⁶¹ átvette a házasság javairól szóló tant.³⁶² Szent Tamás hozzátette, hogy a házasság szentsége a legvilágibb szentség, mert ebben a szentségben történik az emberi vágyaknak, szenvedélyeknek, a legemberibb vonásoknak a hit által való megszentelése. Hivatalos egyházi tanításként a Veronai Zsinat

³⁵⁶ CASTAÑO, J. F., *Il matrimonio è contratto?* in *Periodica*, 82 (1993) 467.; ERDŐ, P., *Újítások az egyházi perjogban*, Budapest 1985, 39.

³⁵⁷ ERDŐ, P., (szerk., ford. és magyarázat), *Az Egyházi Törvénykönyv magyarázata. A Codex Iuris Canonici latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Budapest 1985, 725-726.

³⁵⁸ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 42.

³⁵⁹ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* IX. 7,12 (<http://www.depositum.hu/hazassag.html>; http://www.augustinus.it/italiano/genesi_lettera/index2.htm)

³⁶⁰ AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*, Lib. I, 11.12 (http://www.augustinus.it/italiano/nozze_concupiscenza/index2.htm)

³⁶¹ SERRANO RUIZ, J. M., *Il bonum coniugum e la dottrina tradizionale dei bona matrimonii*, in AA. VV., *Il bonum coniugum nel matrimonio canonico. (Studi giuridici XL)* Città del Vaticano 1996, 137-138.

³⁶² D’AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum ad p. III, Q. LI, a. 2, ad sec.*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, 237-238; BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 4 (1991) 85.

dokumentumaiban jelölték először *sacramentum*ként a házasságot, 1438-ban Aquinói Szent Tamás definíciója nyomán a Firenzei Zsinat megismételte,³⁶³ de csak a Tridenti Zsinat dogmatizálta, hogy a házasság szentség.³⁶⁴ Persze a Zsinat nem mondta ki, hogy a kötés pillanatát (*matrimonium in fieri*) vagy pedig a házasság fennállását (*in facto esse*) kell érteni rajta. Bellarmin Szent Róbert szerint a házasság szentségét két szempontból kell nézni: egyik szempont a házasság létrejötte (*dum fit*), másik pedig a fennállása (*dum permanet*), miután létrejött. Tehát a házasság hasonló az Eukarisztiához, mely nemcsak az átváltoztatás pillanatában (*dum fit*), hanem azt követően, fennállásában (*dum permanet*) is szentség marad.³⁶⁵ A pápák is gyakran kihangsúlyozták, hogy a megkereszteltek esetében a házasság és a szentség elválaszthatatlanok egymástól.³⁶⁶

A kánonjogászok figyelme azonban általában a kötés pillanatára irányul.

De nem is az jelenti a kánonjog számára a problémát, hogy a házasság szentség vagy sem, hanem az a tény, hogy a szentségkizárásnak három féle megközelítése volt az Egyház történetében:

1. Aki kizárja a szentséget, kizárja a felbonthatatlanságot.
2. Aki a szentséget zárja ki, az teljes színlelést követ el, mert magát a házasságot zárja ki.
3. Aki a szentséget kizárja, az csak részlegesen színlel, mert a házasságnak egy lényeges elemét, a szentségi jelleget, szentségi méltóságot vagy más szóval a szentségi értékét zárja ki.

Ezeket az alábbiakban részletesen megvizsgáljuk.

Az *elsődleges problémát* tehát nem is az a kérdés jelentette, s jelenti ma is, hogy a házasság szentség vagy sem, hanem az a kérdés, hogy a szentség azonos-e a felbonthatatlansággal. Tudniillik Szent Ágoston³⁶⁷ hatására a kötelék felbonthatatlanságát úgy kezdték meghatározni, mint a szentség javát. Szent Tamás ezt megerősítette a *Summa*

³⁶³ MOLNÁR, L., *A keresztény házasság szentségi jellege* in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, XLVI, 1, 2001, 13.

³⁶⁴ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 58.

³⁶⁵ NAVARRETE, U., *Matrimonio contratto e sacramento*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 118 (1993) 102.

³⁶⁶ BENEDICTUS PP. XIV., *Epistola Paucis abhinc*, 19. mar. 1978, LEO PP. XIII., *Enciclica Inscrutabili*, 21. apr. 1878, PIUS PP. XI., *Enciclica Casti Connubii*, 31. dec. 1940, in MINGARDI, M., *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, in *Periodica*, 87 (1998) 215-218.

³⁶⁷ AURELIUS, AUGUSTINUS *De bono coniugali*, 24,32.
(http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm)

Theologica-ban³⁶⁸, így a kánonjogászok is azonosították a kettőt.³⁶⁹ A hatályos Codex alapján írt házassági kézikönyvek között is találunk olyanokat, melyek a szentség kizárását úgy tekintik csupán, mint a felbonthatatlanság kizárását.³⁷⁰ Pedig vannak olyan egyházi bíróságon hozott döntések, melyekből kiderül, hogy egyik vagy mindkét fél kizárta a szentséget, de a felbonthatatlanságot nem, vagy pedig fordítva.³⁷¹ Tehát a kettő – szentségi méltóság és felbonthatatlanság kizárása – nem ugyanaz. Ebből fakadóan viszont a házasság lényeges elemeinek kizárásában is külön elemet fog jelenti a felbonthatatlanság kizárása, amelyet külön kell tárgyalni, s nem lehet azt a szentségkizárással azonosítani. Ezért tárgyaljuk külön a felbonthatatlanságot.

Még ma is sokszor probléma – s ez a második kérdés, melyre választ kell adnunk –, hogy aki házasság szentségi mivoltát kizárja, az magát a házasságot, vagy csak a házasság javainak egyikét vagy a házasság egyik lényeges elemét zárja-e ki? Tudniillik ezek a megközelítési szempontok sokszor eltérőek.³⁷² Nem mellékes a kérdés, hiszen a válaszban az is benne van, hogy lehet-e önálló semmisségi cím a szentségi méltóság kizárása vagy sem. Világos és logikus választ olvashatunk Zenon Grochowski egyik összefoglaló munkájában, aki rámutat, hogy Szent Ágoston nem a szó mai értelmében érthette a szentségi jelleget, hanem a *sacramentum* szót a házasság szent jellegének kifejezésére használta.³⁷³ Természetesen a szentség szoros kapcsolatban van a felbonthatatlansággal, mert megerősíti és megszilárdítja azt. De ugyanígy a házasság többi javát is: a gyermek javát s házastársak javát is. Tulajdonképpen a szentséget úgy kellene tekinteni, mint a házasságnak önmagában álló

³⁶⁸ D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum*, q. 49, art. 3., in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae.*, 226.

³⁶⁹ AGUSTONI, G., *Esclusione ipotetica dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 43-44 (1987) 48.

³⁷⁰ JEMOLO, C. A., *Il matrimonio nel diritto canonico*, Bologna 1993, 289-293.; GIACCHI, O., *Il consenso nel matrimonio canonico*, 134-148.

³⁷¹ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 82.

³⁷² CHIAPETTA, L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordatoria*, Roma 1990, 230.

³⁷³ Szent Ágoston *De bono coniugali* c. művében: „A hűség kizárja a házasságon kívül más férfival vagy nővel a nemi érintkezést; a gyermek megköveteli, hogy szeretettel fogadják, gyöngéden táplálják és vallásosan neveljék; a szentség megakadályozza a házasság fölbontását és nem engedi, hogy az elvált férfi vagy nő akár a gyermek kedvéért is mással házasságot kössön. Íme, a házasság egész törvénye, amely a természetes termékenységet megnemesíti, a gonosz szabadosságot pedig megfékezi”. – AURELIUS, AUGUSTINUS *De bono coniugali*, 24,32. (<http://www.depositum.hu/hazassag.html>; <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>).

javát, amely fölébe magasodik a házasság mindhárom természetes javának.³⁷⁴ Ugyanezt erősíti meg Antoni Stankiewicz, aki – akárcsak Zenon Grocholewski – kiemeli, hogy bár XI. Piusz pápának az 1930. december 31-én kelt *Casti connubii* kezdetű enciklikája megerősíti, hogy a szentség adja meg a házasság felbonthatatlan jellegét³⁷⁵, de ezzel nem zárja ki a Tanítóhivatal, hogy a szentségnek hatása van a házasság minden elemére és tulajdonságára. Így tehát azt sem zárta ki, hogy a szentségi érték elutasítása külön semmisségi cím lehet.³⁷⁶

Jól érzékelteti mindezt az a tény, hogy a szentség javát megkülönböztetjük a szentségi méltóságtól. Ez a distinkció, mely – talán azért, hogy megtartsa az ágostoni javak skémáját – a szentségkizárás alatt klasszikus értelemben a felbonthatatlanság kizárását érti, és külön semmisségi címként sorolja fel a házasság szentségi értékei ellen irányuló akaratot.³⁷⁷ Mások pedig a szentségi méltóság kizárása kifejezést használják ugyanebben a kontextusban.³⁷⁸

Zenon Grocholewski egy másik tanulmányában más oldalról megközelítve is megmagyarázza a szentség kizárása kétértelműségének vagy félreérthetőségének okát: meg kell különböztetni az *ontológiai* és a *pszichológiai* rendet. Tudniillik *ontológiai* szempontból nézve az egység vagy a felbonthatatlanság kizárásakor is mondhatnánk, hogy magát a házasságot zárták ki, mivel ezek nélkül nincs házasság. Tehát lehetne mondani, hogy teljes színlelés történt. De mivel a pszichológiai szempontot vesszük figyelembe, vagyis az egyén hozzáállása szerint vizsgáljuk az esetet, ezért részleges színlelésről beszélünk, s így pontosítjuk a tényállást. Akkor viszont nem kell másként kezelni a szentség kizárása esetét

³⁷⁴ GROCHOLEWSKI, Z., *Tanulmányok az egyházi házasság- és perjogról*, Budapest 2000, 54-55.

³⁷⁵ „Az összes említett áldásokat betetőzi és tökéletesíti a keresztény házasságnak az az előnye, amelyet Szent Ágoston szavával szentségnek nevezünk, ami egyrészt a kötelék felbonthatatlanságát, másrészt a házassági szerződésnek Krisztus által hatékony kegyelemközvetítő jellé történt fölemelését és fölszentelését jelenti.” – XI. PIUSZ PÁPA *Casti Connubii* kezdetű enciklikája a keresztény házasságról, II/3. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123#N9>)

³⁷⁶ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001) 655-656.

³⁷⁷ VITALI, E. – BERLINGÒ, S., *Il matrimonio canonico*, Milano 1994, 110-111.; STANKIEWICZ, A., *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem (II)*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 107 (1997) 433-448.

³⁷⁸ LO IACONO, P., *Considerazioni sull'attitudine della mancanza di fede ad integrare un atto positivo di volontà*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 106 (1995) 1/1, 241.

sem.³⁷⁹ Más szerzők – mint Urbano Navarrete vagy Francesco Bersini – már korábban ugyanezt vallották,³⁸⁰ és ma már a joggyakorlatban is ez az általánosan elfogadott nézet.

A fentiek alapján elmondhatjuk tehát, hogy aki a szentséget kizárja, az nem az egész házasságot zárja ki, hiszen az teljes színlelés lenne, amely akkor valósul meg, ha valakinek nem a házasság a célkitűzése, hanem a házasságon keresztül akar valami mást elérni.³⁸¹ Vagy pedig lehet teljes színlelés a szentségi méltóság kizárása, ha valaki oly mértékben utasítja el a szentséget, hogy még a természetes konszenzust is kizárja. Ennek részletes kifejtésére egyrészt az alábbiakban kerül sor, másrészt – mivel a teljes színlelés tárgykörébe tartozik –, fentebb már olvashattunk róla. Megállapíthatjuk továbbá, hogy aki a szentséget kizárja, az kizárja a házasságnak egy olyan lényeges elemét, mely átfogja a másik két lényeges elemet is (a gyermek és a hűség javát), sőt a lényegi tulajdonságokat (az egységet és a felbonthatatlanságot) is.

2.4.1. A bonum sacramenti, mint szentségi méltóság

Az 1055. kánon megerősíti az 1917-es Codex 1012. kánonjának³⁸² teológiai tanítását, miszerint a két megkeresztelt között megkötött házasság szentség. A bírói joggyakorlat számára ez a kánon több kérdést is fölvetett:

1. Hogyan értékeljük azt a házasságot, melyet olyan megkereszteltek kötöttek, akik nem katolikusok, vagy olyan katolikusok, akik nem gyakorolják hitüket?
2. Szükséges-e a hit a szentség érvényes föl vételéhez?
3. Mi az a minimum (hit vagy szándék), amit az Egyház megkövetel az érvényes házassághoz?

Azt a házasságot, melyet akatolikusok kötöttek, aszerint értékeljük, hogy nekik milyen felfogásuk volt a házassággal kapcsolatban, s ha téves elképzelésük volt róla, akkor ez a tévedés megakadt-e az értelem határai között vagy pedig átment az akarat szférájába. Ha tévedésből úgy gondolják, hogy a házasság nem szentség, és hogy felbontható, s ha legalább a

³⁷⁹ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 225-226.

³⁸⁰ MINGARDI, M., *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale*, 269.

³⁸¹ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 221.

³⁸², Can. 1012. § 1. (*Codex Iuris Canonici 1917*): „*Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos.*

§ 2. *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*”

felek egyike pozitív akarati aktussal kizárta a szentséget, és úgy kötötte a házasságot, hogy fenntartotta a válás lehetőségét, akkor a házasságukat érvénytelennek tekintjük.³⁸³

Bonyolultabb a kérdés két olyan katolikus esetében, akik nem hisznek, vagy nem gyakorolják hitüket. A régi doktrína és joggyakorlat szerint amennyiben két keresztény *valódi* beleegyezést nyilvánított, akkor az ő házasságuk szentségi, függetlenül attól, hogy milyen a hitük vagy hogyan viszonyulnak a szentséghez.³⁸⁴

A Tridenti Zsinat a szentség érvényes felvételéhez a felvevő számára minimális feltételként az Egyház szándéka szerinti cselekvést jelölte meg.³⁸⁵ A II. Vatikáni Zsinatig a szentség kizárásának hatásaival kapcsolatban szinte egységes volt az álláspont: aki a házasság szentségi dimenzióját kizárja, de ennek ellenére valóban házasságot akar kötni, érvényes (szentségi) házasságot köt, s a szentség kizárásának csak akkor lenne érvénytelenítő hatása, ha úgy vetődne fel, mint a szerződés érvényességének feltétele.³⁸⁶ Vagy legtöbb esetben a szentség kizárását úgy tekintették, mint magának a házasságnak a kizárását, tehát a teljes színlelés kategóriájába esett.³⁸⁷ Az 1917-es Codex egyik kommentárjában Carlo Arturo Jemolo leegyszerűsíti a kérdést, és megállapítja, hogy aki plébános előtt köti meg a házasságot, az az Egyház fegyelme szerint akar házasodni, s legalább egy implicit utalást tesz erre.³⁸⁸ Tehát a gyakorlatban nem sok valószínűséget és jelentőséget tulajdonítottak a szentségi méltóság kizárásának, csak akkor, ha ezt kifejezetten és pozitív akarati aktussal tette valaki. Az alap vélelem az volt, hogy aki egyházi szertartást kér, az az Egyház szándéka szerint akar házasodni. A Zsinatot követően különféle megközelítéseket olvashattunk a szentségkizárás megítélésére vonatkozóan:

³⁸³ ABATE, A., *Il matrimonio nella nova legislazione canonica*, 64.

³⁸⁴ BURKE, C., *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, in AA. VV., *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana (Studi giuridici XXXVI)*, Città del Vaticano 1995, 139.

³⁸⁵ VERSALDI, G., *Exclusio sacramentalis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel potius simulatio?*, in *Periodica*, 79 (1990) 426.

³⁸⁶ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 19 (2006) 418.

³⁸⁷ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, in *Periodica*, 90 (2006) 2, 273.

³⁸⁸ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 2 (1987), 42.

Orio Giacchi szerint a szentségi dimenziót kizáró *akaratnak nincs jelentősége*, mert aki kizárja a szentséget, nincs hatalma kizárni, hogy a házassági szerződés, melyet ő a természet rendje szerint akart, az szentséggé váljon.³⁸⁹

Sok kánonjogász, (mint Cormac Burke vagy T. Rincón Pérez) azt hangsúlyozták, hogy az érvénytelenséghez egy a szentség elleni *erősebb* akarat szükséges.

Egyesek *köztes álláspontra* helyezkedtek a kérdésben. Így Antoni Stankiewicz, Urbano Navarrete vagy Francesco Bersini, akik a szentséget a házasság lényeges elemei közé sorolják, s a házasság semmisségéhez megkövetelik a fölényben lévő (erősebb) szentségkizáró akaratot.³⁹⁰

Zenon Grocholewski megpróbálta ezt a fölényben lévő (erősebb) akaratot kritika alá vonni, s inkább azt hangsúlyozni, hogy a szentség kizárása akkor eredményez semmisséget, ha a kizárást pozitív akaratú aktussal tették. Ő is részleges színlelésnek mondja a szentségkizárást, de ezt a kizárást csak akkor tartja érvénytelenítő hatásúnak, ha valaki pozitíve kizárja azt, hogy az Egyház szándékával összhangban cselekedjen.³⁹¹

Mario F. Pompedda a hit hiányát emeli ki, melynek következtében kétféle szándék keletkezhet az emberben: az *intentio generalis*, mely arra irányul, hogy az ember az Egyház szándéka szerint cselekedjen. De ez a szándék nincs meg akkor, ha jelen van az ún. *intentio contraria* (pl. nem szentségi házasságot kötni). Pompedda szerint ma már nem lehet vélelmezni, hogy mindenki megvan az *intentio generalis*, mely arra irányulna, hogy valaki az Egyház szándéka szerint cselekedjen. Hasonlóan vélekedik Daniel Faltin, aki szerint a hitnek legalább valamilyen jele szükséges, de nemcsak a szentség gyümölcsözősége miatt, hanem a szentség érvényes befogadása miatt is.³⁹²

José Maria Serrano Ruiz a többi szerzőtől eltérő nézetet képvisel: ő egy *kimondottan szentségi szándékot* tart szükségesnek a szentség létrejöttéhez. Kritizálja azt, hogy más szerzők túlhangsúlyozzák a házasság természeti dimenzióját a szentségi jelleg kárára. Ő szorgalmazza, hogy a szentség kizárása olyan szigorú elbírálás alá essen, mint a többi

³⁸⁹ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 275.

³⁹⁰ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 422-424.

³⁹¹ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 223-239.

³⁹² SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 279-281.; FALTIN, D., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA. VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi giuridici XXII)*, Città del vaticano 1990, 63-94.

lényeges elem kizárása. Tehát még akkor is érvénytelen legyen a házasság, ha valaki nem volt tudatában annak, hogy kizárta a szentséget.³⁹³

A fent leírt álláspontok között két szélsőséges megközelítés van arra nézve, hogy a hitnek, illetve a hitetlenségnek és az abból fakadó szentségre irányuló szándéknak milyen hatása van a házasságra. Egyik szélsőséges nézet az, melyet Orio Giacchi képvisel, tudniillik, hogy az akaratnak nincs hatása a szentség megvalósulására. A másik radikális nézet, melyet José Maria Serrano Ruiz képvisel, vagyis hogy szükséges egy kifejezetten szentségi akarat. Ezt a két álláspontot, mivel a bírói joggyakorlatban és a kánonjogászok többségi állásfoglalásában nem tudtak gyökeret verni, nem részletezzük. Érdeemes viszont behatóbban vizsgálni a többi szempontot:

A többi szerzőnél az alap feltevés az, hogy aki – akár a hit hiányából fakadóan, akár más okból – elutasítja a szentség értékeit, az nem feltétlenül köt érvénytelen házasságot, kivéve, ha olyan erős benne a szentség vagy a vallás iránti ellenszenv, hogy felteszi magában: „házasságot kötök veled, de nem akarom, hogy szentség legyen, ha pedig mindenképpen létrejönne a szentség, akkor nem akarom a házasságot”.³⁹⁴ Tudniillik a mai társadalomban sokan eltávolodtak a hittől. De ha szabályosan kötnek házasságot – bár nem akarják a szentséget – házasságuk mégis érvényes lesz, mivel erősebb bennük a házasságkötési akarat, mint a szentség kizárására irányuló szándék.³⁹⁵ De érdemes ezt a kérdést részletesebben is megvizsgálni:

A kérdés tehát, hogy köthet-e házasságot az a megkeresztelt (katolikus), aki elvesztette hitét, vagy más szavakkal: a házasság szentségi mivolta a megkereszteltségtől függ vagy szükséges a felek *in actu* hite is? A II. Vatikáni Zsinat előtt a kérdésre az volt a válasz, hogy mindaddig, amíg a hit nem annyira gyenge, s a szentség elleni akarat nem olyan erős, hogy elnyomja a szerződési akaratot, addig nincs érvénytelenítő hatása az ilyen kizárásnak.³⁹⁶ A kérdés alapja abból adódik, hogy a megkereszteltek közt nem állhat fenn érvényes házasság, hogy az ne lenne „*eo ipso*” szentség. XIII. Leó *Arcanuma* 1880. február 10-én ezt már kimondta: a keresztény házasságban a szentség és a házassági szerződés szétválaszthatatlan, olyannyira, hogy egy igazi és törvényes házassági szerződés nem

³⁹³ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 429-430.

³⁹⁴ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 86-87.

³⁹⁵ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 47-48.

³⁹⁶ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 274.

képzeltető el anélkül, hogy az egyben ne lenne szentség is³⁹⁷. Ezt a szétválaszthatatlanságot úgy kell értsük, hogy a megkereszteltek között a házasság és a szentség egy és ugyanaz a dolog, vagyis szerződés és szentség ugyanannak a valóságnak a két dimenziója: egyik természetes, másik természetfeletti. De vannak, akik elfogadják, hogy a nem hívő katolikusok közt létrejöhet a szentség, anélkül hogy hinnének, mégis szétválasztják a kettőt. Ők abból indulnak ki, hogy hit nélkül nem keletkezhet szentség. Viszont az ilyenek létrehozhatják a házasságot *ut institutum naturae* is. Vagyis a természetes szerződés létezik a szentség nélkül is. Tehát «*az a tény, hogy a teremtő és megszentelő Isten rendelése miatt a házasság a megkereszteltekben úgy létezik, mint szentség, és csakis, mint ilyen, (ez) megakadályozza, hogy a keresztény képes legyen nem szentségi házasságot kötni.*»³⁹⁸

Érdekes, hogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság állásfoglalása szerint a házasság érvényességéhez szükséges a hit, mégis kevesebben követik ezt az irányvonalat, legtöbben kizárják a személyes hit szükségességét.³⁹⁹ A II. Vatikáni Zsinat *Sacrosantum Concilium* kezdetű konstitúciója szerint a szentségek föltételezik a hitet. Bár az is igaz, hogy a

³⁹⁷ «*In matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum*» – PAPA LEONIS XIII *Encyclica epistula Arcanum divinae sapientiae* die 10 Februarii 1880 promulgata. (<http://www.archive.org/stream/actasanctaesedi03popegoog/actasanctaesedi03popegoog>)

³⁹⁸ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 44-46.; SABBARESE L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 272-282.

³⁹⁹ «*L'esistenza di „batezzati non credenti” pone oggi un nuovo problema teologico ed un grave dilemma pastorale, soprattutto se appare evidente la mancanza, anzi il rifiuto della fede. L'intenzione di compiere ciò che hanno Cristo e la Chiesa è la condizione minima richiesta affinché il consenso diventi, sul piano della realtà sacramentale un vero „atto umano”. Benché il problema circa l'intenzione e quello concernente la fede personale dei contraenti non devono essere confusi tra di loro tuttavia non possono venire totalmente separati. In ultima analisi la vera intenzione nasce e si nutre di fede viva dove quindi non c'è nessuna traccia di fede in quanto tale (nel senso di „credenza” = essere disposto a credere), e non si riscontra alcun desiderio della grazia e della salvezza sorge il dubbio di fatto se vi sia o no la predetta intenzione generale e veramente sacramentale, e se il matrimonio contratto sia valido o no. Come s'è notato, la fede personale dei contraenti per sé non costituisce la sacramentalità del matrimonio, ma mancando del tutto la fede personale resterebbe infaciata la validità del sacramento.*» – COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theses de doctrina matrimonii christiani*, 2, 3: Baptismus, fides actualis, intentio, matrimonium sacramentale, EV 6/492. in SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 274-275..

dokumentum nem érvényességi feltételként követeli meg a hitet, hanem azért, hogy a hívők gyümölcsözően fogadják.⁴⁰⁰

Massimo Mingardi a II. Vatikáni Zsinat doktrínájára, valamint az azt megelőző 19. századi teológus, Matthias Joseph Scheeben teológiájára hagyatkozva írja le ennek az álláspontnak a teológiai hátterét:

Szoros értelemben nem létezik *természetes* házasság, amely mentes lenne Istentől és az ő akaratától. A II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozza, hogy a házasságnak Isten a szerzője⁴⁰¹, tehát nem profán valóság. A házasságban az ember felfedezi hivatását, Istennel való kapcsolatra meghívását, benne az ember megtalálja a maga teljes és végérvényes beteljesülését a Krisztussal és az Egyházzal való egyesülésben. Scheeben az Efezusi levél 5, 21-32⁴⁰² sorait alkalmazza a nem szentségi házasságra is, mely a maga természetéből fakadóan Istentől alkotott intézmény, oly módon, hogy Krisztus és az Egyház kapcsolatának előképe. Tehát tágabb értelemben beszélhetünk szentségi házasságról a nem keresztények életében is. Ugyanakkor a keresztény házasságnak van egy szentségi dimenziójú teljessége. „A szerződés magára ölt egy sajátosságosan szentségi jelleget, de csak akkor, amikor a felek, akik egyesülnek, egy természetfeletti állapotban vannak, és mint ilyenek egyesülnek egy természetfeletti cél miatt”. Ő állítja, hogy ez történt már a földi Édenben is, de hozzáteszi, hogy a keresztény házasságnak még fönségesebb a nagysága, mint az eredetinek. És megmagyarázza, hogy hogyan adható a szentség a keresztény házasságban.⁴⁰³

A *Gaudium et Spes*-ben megfogalmazott zsinati tanítást csak a fentiek fényében érthetjük meg világosan. De ez adja meg a hátterét a teológusok és kánonjogászok útmutatásainak is. Ebből a teológiai vízióból erednek a következő megállapítások:

⁴⁰⁰ II. Vatikáni Zsinat, „*Sacrosanctum Concilium*” konstitúció a szent liturgiáról, 59. p. in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., 116.

⁴⁰¹ „*Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa ... Ita actu humano ... institutum ordinatione divina firmum oritur ... Ipse vero Deus est auctor matrimonii...*” – CONCILIIUM VATICANUM SECUNDUM, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium Et Spes*, 48. (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html)

⁴⁰² Ef 5, 31: „*Ezért az ember elhagyja apját, anyját, feleségével tart, és a kettő egy test lesz. Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom*”.

⁴⁰³ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 430-432.

1. Folytonosság van a teremtés rendje szerinti és a szentségi házasság között.⁴⁰⁴

2. A szentség új értelmet ad a házasságnak, de anélkül, hogy ellentmondana a házasság természetének, vagy megváltoztatná azt.⁴⁰⁵

a) A szentségből származó kegyelmi segítség arra irányul, hogy a teremtés rendje szerinti házasság megvalósulásába épüljön bele. Tehát a szentségi kegyelem nem valami olyan dologba épül bele, ami idegen a házasságtól, vagy azon kívül eső dolog.⁴⁰⁶

b) A szentségi házasság kiszolgáltatásához nem követelmény semmilyen különös rítus, elég bármilyen konszenzus-kinyilvánítás, úgyis létrejön.

3) A szentségi mivolt nem a keresztségből ered, mint tisztán jogi hatás, hanem maga a keresztség által létrehozott új ontológiai hatás miatt van; Itt a „szentségi automatizmus”, az ún. „*ex opere operato*” elv érvényesüléséről van szó, melyet egyesek el akarnak kerülni az angolszász országok szociológiai-pragmatikus mentalitása és helyzete miatt⁴⁰⁷, s keresztségen felül további elfogadhatósági kritériumokat támasztanak a szentség érvényességéhez; azonban ezt az utat mások elvetik. Urbano Navarrete kiemeli, hogy a keresztség által létrehozott ontológiai átalakulás visszafordíthatatlan, és független az azt követő erkölcsi magatartástól és a szubjektív tudatosságtól, melyek a megkereszteltben megvannak. Arról van szó, hogy nem kell összekeverni azt az objektív tökéletességet – melyet minden egyes jegyespár esetében a szentség ad a házasságnak – és a szentségnek a konkrét életben történő megvalósulását – mely mindig hiányos, tökéletlen –, azonban az objektív dimenzióban mindig megvalósul, még akkor is, ha a felek ennek egyáltalán nincsenek tudatában.⁴⁰⁸

Miután megvizsgáltuk a házasság szentségéhez szükséges szándék teológiai alapjait, meg kell fogalmaznunk, hogy melyek azok az esetek, amikor a szentség kizárása a házasság semmisségét eredményezi.

⁴⁰⁴ Ezt megtaláljuk a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció 48-49. pontjában (<http://www.katolikus.hu/zsinat/gs.html>) vagy az *Ordo celebrandi matrimonium*-ban – MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, *Ordo Celebrandi Matrimonium*, Budapest 1971, 11.

⁴⁰⁵ II. JÁNOS PÁL pápa *Familiaris Consortio apostoli bizdítása*, 13. p. – (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>)

⁴⁰⁶ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes*, 48. p.; *Apostolicam actuositatem*, 11. p.

⁴⁰⁷ ANDRIANO, V., *Il livello della fede in rapporto alla capacità della persona nella valutazione canonica della validità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 103 (1992) 1/1, 130.; BERTOLINI, G., *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito della Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'anno giudiziario 2001*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 112 (2001) 4/1, 1413.

⁴⁰⁸ MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, 434-436.

Egyes szerzők szétbontják a felek akaratát, és eltérő helyzeteket állapítanak meg:

1. Amikor valaki értelmi akarattal zárja ki a *ratio sacramenti*-t,⁴⁰⁹ a házasság *érvényes és a szentség* is létrejön. Ebben a feltevésben két akarat van jelen: egy abszolút, erősebb akarat, mely a házasság megkötésére irányul, s egy másik, járulékos akarat (mely se nem abszolút, se nem döntő), ez a szentségkizárásra irányul.⁴¹⁰ A keresztények közti házasság nem a felek, hanem Krisztus akaratából szentség, s amennyiben a felekben megvan a házasságkötés szándéka, az a konszenzus révén teljes mértékben létrehozza a szentséget is.⁴¹¹ Ezt kiemeli a *Familiaris Consortio* is: „Arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy akik így kötnek házasságot, keresztiségüknél fogva valóban kapcsolatban állnak Krisztusnak az Egyházzal való jegyesi szövetségével és jó szándékukkal elfogadták Isten házasságra vonatkozó tervét. Így tehát legalább burkoltan beleegyezésüket adják ahhoz, amit az Egyház akar tenni, amikor a házasságot kiszolgáltatja”.⁴¹²

2. Amikor viszont valaki a *ratio sacramenti*-t oly mértékben kizárja, hogy magát a házasságot is kizárja vele⁴¹³, tehát a szentség-ellenes akarat olyan erős benne, hogy elveszi vagy kizárja a szerződési akaratot, ilyenkor semmis a szerződés, mert az illető inkább nem köt házasságot, minthogy szentségileg házasodjon. Ezt az akaratot viszont a kánonjogi doktrína nem vélelmezi, tehát meglétét bizonyítani kell.⁴¹⁴

Az eddigiek alapján tehát megfontolandó, hogy valóban van-e jelentősége vagy kevésbé jelentős a házasság szentségével kapcsolatos szubjektív akarat jelenléte. Egy esetleges hit-hiánynak mekkora a súlya? S végül mi az a szerződő fél részéről „megkövetelhető minimum” ahhoz, hogy az ő konkrét akarata és az objektív valóság megfeleljenek egymásnak. A Nemzetközi Teológiai Bizottság két kiegészítő tanítása megerősíti a „klasszikus” álláspontot, melyet már Szent Tamás megfogalmazott: a téves felfogás (a hit hiánya), mely a házasság szentségi természetére vonatkozik, nem rontja le a szerződő fél konszenzusát, „*dummodo intendat recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat*

⁴⁰⁹ Így gondolkodik: „Akarom a szentséget, de a házasságot nem.”

⁴¹⁰ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 49-50.

⁴¹¹ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 84.

⁴¹² II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio* kezdetű buzdítása, 68. p. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC68>)

⁴¹³ Így gondolkodik: „Házasságot kötök veled, de a szentséget nem akarom, s ha ebből szentség keletkezne, inkább nem akarom a házasságot.”

⁴¹⁴ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 49.

nihil esse” (mivel ő el akarja fogadni, amit az Egyház kínál, amennyiben ennek nem tulajdonít nagy jelentőséget).⁴¹⁵ Ugyanezt alkalmazzuk a szentségkizárásra is.

Ugyanebben az értelemben a Nemzetközi Teológiai Bizottság egyes dokumentumai is kevésbé rigorózusak, Gustave Martelet téziseit eredeti formájában elfogadta a Bizottság⁴¹⁶, kevésbé jogi-technikai nyelvezetének köszönhetően; de sokkal világosabb a *Foedus matrimoniale* dokumentum⁴¹⁷, melynek egyes szakaszaiban tárgyalták a kérdést, s úgy a Karl Lehmann, mint a Carlo Caffarra által vezetett szekció világosan fogalmazott:

Az elsőben tisztázzák, hogy a hit nem szükséges a szentség érvényességéhez, de kell annak gyümölcsözőségéhez, mivel eszköz-oka annak. A szentség érvényességéhez pedig a megkövetelt szándék, azt tenni, ami Krisztusnak és az Egyháznak szándéka. Ez a minimális feltétel ahhoz, hogy a konszenzus szentségi szempontból valódi emberi aktus legyen.⁴¹⁸

A másodikban úgy látják, hogy nem hagyhatók figyelmen kívül azok az esetek, még egy-egy kereszténynél sem, melyekben a célkitűzés annyira eltorzult a tudatlanság vagy valami legyőzhetetlen tévedés miatt, hogy oda vezetik az egyént, hogy azt hiszi, hogy lehet házasságot kötni úgy is, hogy kizárja a szentséget. Ebben a helyzetben az ilyenek – egyrészt a hit megtagadása miatt, másrészt az Egyház szándéka szerinti cselekvés megtagadása miatt –, képtelenek érvényesen kiszolgáltatni a házasság szentségét.⁴¹⁹ ⁴²⁰

⁴¹⁵ D’AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum ad p. III, Q. LI, a. 2, ad sec.*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, 237-238.

⁴¹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sacramentalité du mariage chrétien* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 84-85.

⁴¹⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Foedus matrimoniale* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

⁴¹⁸ «*intentio requisita, nempe faciendi quod faciunt Christus et Ecclesia, est conditio minima, ut consensus fiat sub aspectu sacramentali verus actus humanus*» – COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Foedus matrimoniale* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

⁴¹⁹ «*Non tamen excludi possunt casus in quibus, etiam apud christianos quosdam, conscientia ab ignorantia vel errore invincibili ita deformata sit, ut sincere putent se matrimonium verum contrahere posse excluso sacramento. In hac situatione, ex unaperte, propter negationem fidei et intentionis faciendi quod facit Ecclesia, sunt incapaces sacramentum matrimonii valide celebrandi (...)*» – COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Foedus matrimoniale* in BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

⁴²⁰ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.

A házasság szentségére vonatkozólag tehát ki kell emelnünk azt, amit az előbb említett dokumentum is kimond: hogy különbséget kell tenni a házasság *érvényessége* és *gyümölcsözősége* között. Ennek részletesebb kifejtése azonban a teológia feladata. Ez nem azt jelenti, hogy a kánonjogász számára nem fontos az, ami a természetfeletti kegyelem tevékenységére és a házasság állapotára vonatkozik, hanem a kánonjogásznak a konszenzusra kell elsősorban figyelnie, tehát arra, hogy a házasság létezik-e vagy sem.

Mint már mondtuk, ha valaki házasságot akar kötni, legalább burkoltan meg kell legyen benne az a szándék, hogy az Egyház fegyelme szerint akarja a házasságot. Most viszont azt a kérdést is fel kell tegyük, hogy ebben a tettben van-e legalább egy implicit utalás az *Egyház hitére* is.⁴²¹

Szétválaszthatjuk a hitet és a szándékot, és kimondhatjuk, hogy sem a *fides* sem a *probitas* nem szükséges a szentség létrejöttéhez. De a hit hiánya elvezethet a szándék hiányához vagy hibás szándékhoz. Akkor viszont mégsem lehet teljesen szétválasztani a hitet és a szándékot, s valamennyi hit mindenképpen szükséges. Adódik ez abból is, hogy minden szentség a hitnek a jele. Mennyi hit kell tehát? Azt kell mondanunk, hogy akiben megvan az *intentio faciendi quod facit Ecclesia*, abban van elegendő hit ahhoz, hogy érvényesen vegye föl a szentséget. Több szerző (pl. Navarrete, Tomko, Reinhardt, Hervada) szerint, ha valakiben megvan a fent említett szándék, az elegendő ahhoz, hogy a szentség létrejöjjön, mert a szentségi mivoltot nem lehet függővé tenni a hit intenzitásától. Ha viszont ezt állítjuk, akkor eljutunk egy extrém következtetéshez: az eretnekek is létrehozhatják a házasságot, ha legalább burkoltan azt akarják, ami az Egyház hite. Azonban meg kell jegyezzük, hogy egy ilyen vélemény a mai világban nem tűnik megalapozottnak. Így tehát bárki biztosan állíthatja, hogy a protestánsok esetében – akiknek a házasságát csupán úgy tekintjük, mint egy *officium naturae*-t, s akiknek a hite nem foglalja magába a házasság szentségi dimenzióját – hiányzik a szentségi szándék is.⁴²²

Megállapíthatjuk tehát, hogy a hit és a felek akarata nem befolyásolja a szentség létrejöttét abban az értelemben, hogy nekik kifejezetten kellene akarni, vagy teljes hitük kellene legyen a szentségben. Elegendő az is, hogy *in conspectu Ecclesiae* akarjanak valódi házasságot kötni, tudniillik ez *ex opere operato* szentség lesz.⁴²³ Ha pedig két szándék van jelen, akkor a kérdés az, hogy melyik az erősebb, vagyis melyik az *intentio generalis* és

⁴²¹ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 50.

⁴²² POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 51-53.

⁴²³ ORTIZ, M. Á., *Sulla rilevanza della volontà contraria alla dignità sacramentale del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 110 (1999) 2/4, 361.

melyik az *intentio contraria*. Ha az *intentio generalis* nem más, mint az Egyház szándéka szerint cselekedni, akkor a szentség létrejön.⁴²⁴

Nemcsak a doktrína, hanem a joggyakorlat is ezen az állásponton van, tehát csak egyszerűen azt az általános szándékot követeli meg, hogy a házasulandó azt tegye, amit az Egyház.⁴²⁵

Érdemes megfigyelni, hogy milyen követelményeket támaszt a Codex a többi szentségre vonatkozóan:

A felnőttek keresztsége⁴²⁶ érvényesen kerül kiszolgáltatásra, ha a keresztelendőnek megvan legalább a habituális szándéka. A hit nem kifejezett követelmény, persze ez nem jelenti azt, hogy nem feltételezzük meglétét a keresztelendőben. A gyermekkeresztesnél a hit nem kifejezett követelmény a szülők részéről sem. Ez abból is látható, hogy halálveszélyben a gyermek még az ő akaratuk ellenére is megkeresztelhető.⁴²⁷

Bérmáláshoz az értelem használatán kívül a kánon csupán a megfelelő felkészültséget követeli meg.⁴²⁸ Szentáldozáshoz az szükséges, hogy aki magához veszi Krisztus testét, fel tudja fogni a saját képessége szerint ezt a misztériumot.⁴²⁹

A gyónáshoz szükséges a személyes hit. Bár ezt a 987. k. nem mondja ki kifejezetten, de bennfoglaltan tartalmazza.⁴³⁰ A betegek szentségének felvételéhez a

⁴²⁴ POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio*, 50-55.

⁴²⁵ BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, 85.; STANKIEWICZ, A., *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem*, 433-450.

⁴²⁶ 865. k. 1.§: „Ahhoz, hogy a felnőttet meg lehessen keresztelni, szükséges, hogy előbb kinyilvánítsa szándékát a keresztség felvételére; tanulja meg kellően a hit igazságait és a keresztény kötelezettségeket, s a katekumenátus révén legyen kipróbált a keresztény életben; figyelmeztessék arra is, hogy bánja meg bűneit.”

⁴²⁷ 868. k. 2. §: „A halálveszélyben forgó felnőttet meg lehet keresztelni, ha valamelyest ismeri a hit legfőbb igazságait, bármilyen módon kinyilvánította szándékát a keresztség felvételére, és megígéri, hogy meg fogja tartani a keresztény vallás parancsait.”

⁴²⁸ 889. k. 2. §: „Halálveszélyen kívül ahhoz, hogy valaki a bérmálást megengedetten vegye fel, szükséges – ha esze használatával rendelkezik –, hogy kellő oktatást kapjon, megfelelően felkészüljön, és meg tudja újítani keresztségi fogadalmait.”

⁴²⁹ 913. k.: „– 1. § Ahhoz, hogy a legszentebb eucharisziát gyermekeknek ki lehessen szolgáltatni, szükséges, hogy kellő ismerettel rendelkezzenek, és gondos felkészítésben részesüljenek, s így képességük szerint felfogják Krisztus misztériumát, és az Úr testét hittel és áhítattal tudják magukhoz venni.”

–2. §. A halálveszélyben forgó gyermekeknek azonban a legszentebb eucharisziát ki lehet szolgáltatni, ha Krisztus testét a közönséges ételtől meg tudják különböztetni, és az oltáriszentséget tisztelettel tudják magukhoz venni.”

bennfoglalt habituális hit már elég, nem szükséges, hogy a személyes és aktuális legyen, hiszen azok is megkaphatják, akik nem is feltétlenül rendelkeznek értelmük használatával, vagy kétséges, hogy élnek.⁴³¹

A szent rend felvételéhez pedig aktuális vagy legalább kifejezett habituális szándék szükséges, de a hit nem^{432 433}.

A fentiekből láthatjuk, hogy – kivéve a bűnbocsánat szentségét – a többi szentség felvételénél sem érvényességi kritérium a hit, csupán a szentség gyümölcsözőségéhez szükséges.

Felvetődik az a kérdés, hogy hogyan lehet akarni vagy megvalósítani egy szentséget, ha az ember nem pozitívan fogadja vagy nem is ismeri. A skolasztika egyik szállóigéje: *nihil volitum quin praecognitum*.⁴³⁴ Ennek alapján feltehetjük mi is a kérdést: Hogyan akarhatja valaki a szentségi házasságot, ha nem ismeri, s így nem is hisz benne, s aki nem akarja közvetlenül és pozitívan a szentséget, vagy akinek nem jelent semmit? Maga az előbb említett skolasztikus filozófia adja meg a választ, amely megkülönbözteti a *volitum in se* és a *volitum in alio* kifejezéseket. Az első esetben tehát (*volitum in se*) ahhoz, hogy valaki önmagában akarjon egy dolgot, ahhoz ismernie kell azt a maga azonosságában. S itt teljességgel érvényes az elv: *nihil volitum quin praecognitum*. Másként beszélünk viszont arról az akart dologról, ami másban (*in alio*) áll fenn. A *volitum in alio* nem más, mint az, ami elválaszthatatlanul hozzátartozik a *volitum in se*-hez (a mi esetünkben a szentséghez). Tekintettel azokra az elemekre, melyek elválaszthatatlanul egyesültek egy *volutum in se* dologgal, ahhoz, hogy ezeket valaki valóban akarja, nem szükséges, hogy számára ismertek legyenek, sem maguk az elemek, sem az, ami a *volutum in se*-hez elválaszthatatlanul hozzákapcsolódik. Következésképp az sem szükséges, hogy a szándék erre legyen irányítva. Hasonlással: ha valaki bemegy egy étterembe, és az ország tipikus ételét akarja rendelni, bár nem tudja, hogy abban mi van

⁴³⁰ 987. k.: „– Ahhoz, hogy a krisztushívő a bűnbánat szentségének üdvös orvosságában részesüljön, úgy kell felkészülnie, hogy elkövetett bűneit elvetve, és a javulás szándékával Istenhez térjen.”

⁴³¹ 1005. k.: „Ha kétséges, hogy a beteg eljutott-e értelmé használatára, illetve, hogy veszélyesen beteg-e, vagy hogy halott-e, szolgáltassák ki ezt a szentséget.”

⁴³² 1024. k.: „A szent egyházi rendet érvényesen csak megkeresztelt férfi veheti fel.”

⁴³³ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 282-284.

⁴³⁴ POMPEDDA, M. F., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio nella realtà dell'odierna società postcristiana*, 138.

benne, talán még azt sem tudja, hogy mi az, mégis akarja azt, annak minden összetevőjével együtt.⁴³⁵

A szentségi méltóság kizárásával kapcsolatban már fentebb megállapítottuk, hogy ez is lehet külön semmisségi cím. Ugyanakkor azt is le kell szögezzük, hogy a hit hiányáról ez nem mondható el. Tehát nem kérheti valaki, hogy házasságát azon a percimen nyilvánítsák semmisnek, hogy neki nem volt hite a házasságkötés idején.

2.4.1.1. Azt akarni vagy tenni, ami az Egyháznak és Krisztusnak a szándéka

Az eddigiek során sokszor hivatkoztunk arra a követelményre, melyet már Aquinói Szent Tamás⁴³⁶, majd az 1439-es Firenzei Zsinat az Örmény egyesülésről szóló bullában megfogalmazott, a Tridenti Zsinat pedig definiált a szentségek érvényes vételével kapcsolatban, tudniillik, hogy elég, ha valaki úgy akarja felvenni a szentséget, hogy azt akarja, amit az Egyház (*intentio faciendi quod facit Ecclesia*)⁴³⁷. Kérdés, hogy mikor van meg ez a szándék.

Mint már szó volt róla, a szerzők egy része a Nemzetközi Teológiai Bizottság útmutatása alapján úgy tartja, hogy elegendő hit nélkül nincs meg a megfelelő szándék. Más szerzők nem tartják szükségesnek a hitet sem a szándékhoz, sem a szentség érvényes kiszolgáltatásához. A helyes szándék a természetes házassági szándékkal azonosítható. Ha viszont azt vélelmezzük, hogy a szentségi házasságban legalább burkolt szándék kell, akkor nehéz elfogadni, hogy elégséges volna a csupán természetes szándék. Azok, akik a hit irrelevanciája mellett vannak, azzal érvelnek, hogy a hit Isten adománya, s néha elveszíthető az alany hibájából. Másik érv, hogy a hit nem tartozik a szentség alkotó elemei közé, ezért elégséges úgy létrehozni a házasságot, ahogy az már eleve megvan a teremtés rendjében. Ráadásul a szentség nem a felek akaratától, hanem Krisztustól függ.⁴³⁸ Vannak, akik azt mondják, hogy ugyanúgy, mint a többi szentség esetében, a házasodó felekben pozitívan meg kell legyen a fent említett szándék. Mások a *Familiaris Consortio* 68. pontjára hivatkozva állítják, hogy nem szükséges egy pozitív szándék megléte, csupán az, hogy ne zárják ki

⁴³⁵ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 234-236.

⁴³⁶ THOMAS, D'AQUINO, *Summa Theologica Supplementum ad p. III, Q. LI, a. 2, ad sec.*, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, 237-238.

⁴³⁷ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 236.

⁴³⁸ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 284-286.

kifejezetten a szentséget. De ugyanez a pápai dokumentum leszögezi, hogy mikor kell megtagadni az egyházi szertartást: „amikor minden törekvés zátonyra fut és a házasulandók kifejezetten és nyíltan megvallják, hogy elutasítják, amit az Egyház akar a házasság szentségének kiszolgáltatásával, a lelkipásztoroknak nem szabad esküvőre bocsátani őket”.⁴³⁹ Ebből egyértelműen következik, hogy nem kell pozitív tudatos szándék, elég, hogy ne zárják ki, hogy „azt tegyék, amit az Egyház tesz”, miközben a többi szentségre továbbra is vonatkozik, hogy tudatosan meg kell legyen a felvevőben ez a szándék. Ennek a megkülönböztetésnek az oka a pápai buzdítás szerint, hogy: „A többi szentséggel szemben a házasság szentségének sajátos jellemzője az, hogy már a teremtés rendjében is létezik, s a szentség maga a házastársi szövetség, amelyet a Teremtő "kezdetben" alapított”⁴⁴⁰ Ugyanakkor a szentség nem a felek akaratától, hanem Krisztustól függ. Tehát még egy bizonyos hit sem kell a szentség érvényességéhez, csupán egy érvényes konszenzus. Viszont a konszenzust, vagy a természetes házasságot pozitívan és tudatosan kell akarni.

Miből adódnak tehát a következtetések, hogy nem kell a hit?

1. A többi szentség között a házasság specifikus szentség (mint láttuk a *Familiaris Consortio* 68. pontjában).
2. Mivel a szentség a házasság lényeges elemei közé tartozik, úgy kell alkalmazni, mint a többi lényeges elemet (az egységet és a felbonthatatlanságot).
3. Meg kell különböztetni a szentségek érvényességét és gyümölcsözőségét.⁴⁴¹

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a Codex 1060. kánonja a *házasság jogkedvezményének* elvét törvényesíti.⁴⁴² Kétség esetén talán nem feltételeznénk, hogy a nem hívő keresztényben megvolt a szentség felvételéhez szükséges szándék. Ez a kánon viszont éppen azt az alap hozzáállást szorgalmazza, amit az eddigiek során felvázoltunk, hogy nem úgy kell megközelíteni a megkötött házasságot, hogy abban minden bizonnyal volt

⁴³⁹ II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio* kezdetű buzdítása, 68. p. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC68>)

⁴⁴⁰ II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio* kezdetű buzdítása, 68. p. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC68>)

⁴⁴¹ GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, 236-239.

⁴⁴² 1060. k. – „A házasságot jogkedvezmény illeti meg, ennél fogva kétely esetén a házasság érvényessége mellett kell állást foglalni, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik.”

valamilyen hiba vagy hiányosság, (a mi témánkra vonatkozóan: hogy hiányzott a megfelelő szándék).⁴⁴³

A joggyakorlat is alátámasztja az eddig elmondottakat. Egy Cormac Burke által, 1987. június 23-án hozott ítélet kimondta, hogy a keresztény embernek nincs hatalma kizárni a szentségi aspektust. Azt is tisztázta, hogy a hitnek a tudatos és aktív dimenziója, mely a szentségek érvényes felvételéhez kellene, az nem alkalmazható a házasságra, annál is inkább, hogy az Egyház azokat a gyermekeket is megkereszteli, és azokat is megesketi, akik kevésbé felkészültek, amennyiben legalább burkoltan elfogadják a szentséget. Kivétel az, ha valaki pozitív akaratú utasítást ad az Egyház szándékát. Figyelembe véve tehát, hogy a házasság a megkereszteltek között egy szentség-kiszolgáltatás, amely arra ösztönöz, hogy nem csak az érvényességet, hanem a kegyelem rendjében végbemenő hatást is vegyük figyelembe, de mindig elválasztva a kettőt egymástól, a következőket kell állítanunk: a megkereszteltek közti házasság érvényéhez a hit nem követelmény, ugyanis a házasság a megkereszteltek közt szentség. Az Egyház szándéka szerinti cselekvés azt jelenti, hogy az ember elfogadja a természetes szerződést, mindazzal együtt, ami az Isten tervében annak lényegét alkotja. Elég tehát elfogadni a Teremtő Isten tervében megírt házasságnak a természetes dimenzióját. Ha ezt két megkeresztelt elfogadja, a szentség létrejön.

Az ítélet jogi részében Cormac Burke megkülönbözteti a szentségkizárás két típusát: akkor mondható teljes színlelésnek a szentségkizárás, ha nem csak a szentséget, hanem magát a természetes szerződést is kizárták. Részleges színlelés az, amikor csak a szentségi méltóságot zárták ki.

A hit hiánya vagy a hiányos keresztény nevelés miatti szentség-elutasítást nem tartja érvénytelenítőnek mindaddig, amíg a valódi szerződéskötés szándéka megvan. A szentséget pedig a keresztény házassághoz tartozó isteni adománynak vallja.⁴⁴⁴

Van azonban olyan ítélet is amelyben eltérő állásfoglalást olvashatunk: 1987. november 10-én a Rota Romana-n Hout által hozott ítéletben az áll, hogy aki külsőleg elvégzi a szertartást, de belül elutasítja azt, ami az Egyház szándéka, érvénytelenül szolgáltatja ki a szentséget. Tehát szükséges, hogy legyen egy kevés szándék abban, aki kiszolgáltatja a szentséget. Figyelembe kell venni, hogy a felek a kiszolgáltatók. Ezért azt, ami a felnőttek esetében a szentségek kiszolgáltatásánál és elfogadásánál érvényesül, *a fortiori* kell alkalmazni a házassággal kapcsolatban. Az *in iure* részben a Bíró hivatkozik a

⁴⁴³ LO IACONO, P., 227-228.

⁴⁴⁴ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 295-298.

Nemzetközi Teológiai Bizottság ajánlására, s kijelenti, hogy a hit nélküliek közt kötött semmis-érvényes házasság problémájának kulcsa az Egyház szándéka szerint cselekvésben áll: ha ezt elutasítják, nem valósulhat meg a szentségi házasság, még akkor sem, ha a gyermekként megkapott keresztséget érvényesnek tekintjük.⁴⁴⁵

Összegezve a fentieket, s látva, hogy vannak olyan szerzők is, akik túlságosan ragaszkodnak ahhoz, hogy a házasság megkötését a felek hittel tegyék, meg kell állapítsuk, hogy valóban szükséges egy minimális hit ahhoz, hogy valaki érvényesen szolgáltatssa ki a házasság szentségét. De – ahogy Carlo Arturo Jemolo már rég megállapította – ez a minimum már abból a tényből is vélelmezhető, hogy valaki elmegy a plébánoshoz, és kéri, hogy egyházi szertartás szerint köthesse a házasságát. Ha valaki ezt kéri, és megköti a kánoni-liturgikus szertartást, akkor vélelmezzük, hogy megvolt a szentség elfogadására irányuló szándéka is.⁴⁴⁶

2.4.2. A bonum sacramenti, mint felbonthatatlanság

A *bonum sacramenti*nek másik szempontja a felbonthatatlanság. Annak ellenére, hogy a római jog az *affectio maritalis* megszűntével engedélyezte a válást, az Egyház már a kezdetektől fogva védelmezte a házasság felbonthatatlanságát, s ez az álláspont úgy a teológiában, mint a kánonjogban mindig megerősítést nyert.⁴⁴⁷ A felbonthatatlanságnak szentírási háttere van. Bár Máté evangéliumában van olyan kijelentés,⁴⁴⁸ mely úgy tűnhet, hogy házasságtörés esetén megengedett a válás, valójában az evangélista már néhány sorral korábban⁴⁴⁹ határozottan kimondja, hogy a házasság felbonthatatlan. A hegyi beszédben⁴⁵⁰ pedig világossá teszi, hogy a házastárs elbocsátása nem jelenti a házasság felbontását és az újraházasodás lehetőségét.⁴⁵¹ A házasság tehát nem emberi, hanem isteni rendelés folytán felbonthatatlan, s amikor a házasságnak erről a tulajdonságáról beszélünk, akkor nem csupán egy erkölcsi szabályról, hanem jogi normáról van szó.⁴⁵² A Törvénykönyv 1056. kánonja

⁴⁴⁵ SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, 298-299.

⁴⁴⁶ PIOMELLI, G. B., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 108 (1997) 3/1, 741-743.

⁴⁴⁷ NAVARRO-VALLS, R., *Matrimonio y derecho*, Madrid 1994, 27.

⁴⁴⁸ Mt 19,9: „...”aki elbocsátja feleségét – hacsak nem paráznaság miatt –, és mást vesz el, házasságot tör.”

⁴⁴⁹ Mt 19, 6: „Amit tehát Isten egybekötött, ember szét ne válassa!”

⁴⁵⁰ Mt 5, 32: „...aki elbocsátja feleségét – kivéve a paráznaság esetét –, házasságtörővé teszi, és aki elbocsátott nővel házasodik, házasságot tör.”

⁴⁵¹ GAROFALO, S., *De vinculo in Nuovo Testamento*, in *Periodica*, 61 (1972) 238-239.

⁴⁵² HUBER, J., *Indissolubilitas matrimonii estne norma iuridica an preceptum morale*, in *Periodica*, 79 (1990) 112-115.

kihangsúlyozza, hogy az egység mellett a házasságnak a másik lényeges tulajdonsága a felbonthatatlanság,⁴⁵³ melyet egyesek a *szentség javával* azonosítanak, mivel – bár a nem hívők esetében is megvan a házassági kötelék stabilitása, még hozzá az isteni és a természetjog alapján – mégis ez a stabilitás nagyobb a keresztények házasságában, még hozzá a szentség következtében. Tudniillik a szentség megadja házasságnak azt az arcukat és azt a felbonthatatlan egységet, mely Krisztus és az Egyház között is fennáll.⁴⁵⁴ Ennek a tanításnak is szentírási alapjai vannak, melyeket Máté evangéliumában⁴⁵⁵, valamint az Efezusiakhoz írt levélben találunk meg.⁴⁵⁶ Egy újabb teológiai megközelítés szerint a Krisztus és az Egyház közötti, illetve a házaspárok közötti kötelék misztériumának háttérét János evangéliumának prólóga adja meg: „*az Ige testté lett*”⁴⁵⁷. Az Isten tehát emberré lett, hogy az ember istenivé lehessen. Az isteni tervben a szentségek eszközök ahhoz, hogy az ember részesüljön az istenségben. Ebben az isteni tervben a házasság különös szerepet kap, a házaspárok pedig különös szerepet játszanak. A házasság Krisztus és az Ő Egyháza közti szeretetnek a misztériumát testesíti meg. Ennek az üdvözítő misztériumnak a kiszolgáltatói pedig a házaspárok.⁴⁵⁸

Az előző fejezetekben már tisztáztuk, hogy a múltban az ágostoni javak értelmezéséhez akartak hűek lenni azok, akik a szentség kizárásával azonosították a felbonthatatlanság kizárását. Ma viszont már – a félreérthetőség elkerülése végett – a szentségkizárást kifejezetten a szentségi jellegnek⁴⁵⁹ vagy a szentségi méltóságnak, illetve a szentség értékeinek kizárására használják, és külön semmisségi címként kezelik a felbonthatatlanság kizárását. Ezt azért szükséges tisztázni, mert ha valaki a felbonthatatlanságot keresi a régi (1917-es) Codex előtti kánonjogi szövegekben, akkor a *bonum sacramenti* témakörében találhatja meg. Sőt, a két Codex közötti időszakban is gyakran használták még a szentségkizárás kifejezést a felbonthatatlanság kizárása helyett,

⁴⁵³ 1056. k.: – „*A házasság lényegi tulajdonságai az egység és a felbonthatatlanság; ezek a keresztény házasságban, szentségi jellegénél fogva, különös erősséggel bírnak.*”

⁴⁵⁴ BERSINI, F., 118.; DE MONTERRAT, GAS I, A. M., *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), 132.

⁴⁵⁵ Mt 19,6: „*Amit tehát Isten egybekötött, ember szét ne válassa!*”

⁴⁵⁶ Ef 5, 32: „*Nagy titok ez; én pedig Krisztusról és az Egyházzal kapcsolatban mondom!*”

⁴⁵⁷ Jn 1, 14

⁴⁵⁸ FORCONI, M. C., *Elementi di antropologia cristiana in rapporto all'unità e all'indissolubilità del matrimonio sacramentale*, in *Periodica*, 86 (1997), 457-458.

⁴⁵⁹ CORRAL, SALVADOR, C. – DE PAOLIS, V. – GHIRLANDA, G., *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Torino 1996, 997-998.

pedig az 1917-es Codex már a házasság két külön jellemzőjeként jelöli meg ezeket.⁴⁶⁰ Az 1983-as Codex 1101. k. 2. §-ának szövegébe egyesek szerették volna beilleszteni a *«tria bona quae in traditione semper admissa sunt (prolis, fidei et sacramenti)»* megfogalmazást, mellyel a kizárás tárgyát jelölték volna, azonban a Kodifikációs Bizottság elvetette a javaslatot.⁴⁶¹ Így tehát a kizárás tárgyaként a lényeges elemeket és a lényegi tulajdonságot jelölték meg, emiatt viszont csak az 1055. és 1056. kk. segítségével tudjuk megvilágítani az 1101. k. 2. §-át.

1056. k.: A házasság lényegi tulajdonságai az egység és a felbonthatatlanság; ezek a keresztény házasságban, szentségi jellegénél fogva, különös erősséggel bírnak.

Felvetődhet az a kérdés, hogy a felbonthatatlanság miért lényegi tulajdonsága, s miért nem lényeges eleme a házasságnak. Mit jelent a lényegi tulajdonság kifejezés? Ezt azért így fogalmazták meg, mert világossá akarták tenni, hogy itt nem a házasság lényegével állunk szemben. Ugyanis a házasságnak a lényege a konszenzus, amennyiben az 1057. k. 1. §-a⁴⁶² szerint paktumnak tekintjük, és ugyanakkor a házasságnak lényege az egész életre szóló szövetség, amennyiben az 1055. k.⁴⁶³ szerint az életállapotot vesszük figyelembe. A felbonthatatlanság ezek alapján nem képezi a házasság lényegét, de lényegi tulajdonság, tehát a házasságnak egy jellemzője, mivel jogi kötelekről van szó, s mint ilyen kötelék, a maga természetéből adódóan örökös jellegű. Felmerülhet az a kérdés is, hogy miért mondjuk lényegesnek a házasságnak ezt a jellemzőjét. A „lényeges” kifejezéssel érzékeltetni akarták a törvény megfogalmazói, hogy ez a tulajdonság (a felbonthatatlanság) – bár nem a házasság lényegét fogalmazza meg – mégis annyira hozzátartozik a házassághoz, hogy a házasság tulajdonképpen nem is létezhet e jellemző nélkül.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 439.; *Codex Iuris Canonici PII PONTIFICIS MAXIMI iussu digestus Benedicti Papae XV. Auctoritate promulgatus*, AAS 9 (1917) II, *Can. 1013. § 1.* „*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum; adiutorium et remedium concupiscentiae. § 2. Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*”

⁴⁶¹ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 654.

⁴⁶² 1057. k. 1. §: „*A házasságot a jogképes feleknek törvényesen kinyilvánított beleegyezése hozza létre, amelyet semmiféle emberi hatalom nem pótolhat.*”

⁴⁶³ 1055. k. 1. §: „*A házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házaspár javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte.*”

⁴⁶⁴ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 6 (1993) 4, 455.

Mivel tehát a felbonthatatlanság a házasságnak egy lényeges tulajdonsága, ezért aki – akár abszolút-, akár feltételes értelemben vett – felbontható házasságot akar kötni, az nem az Isten akarata szerinti házasságra mond igent, s így érvénytelenül köt házasságot.⁴⁶⁵

Mindenképpen ki kell hangsúlyoznunk, hogy a felbonthatatlanság kizárása miatti semmisség nem tisztán pozitív kánonjogi törvény, hanem mélyebb gyökerei, természetjogi alapjai vannak. A házasság már a teremtés rendje szerint is, Isten akaratából felbonthatatlan,⁴⁶⁶ s ezért minden házasság felbonthatatlanságának természetjogi alapjai vannak. Természetesen a házasság nemcsak a természeti törvény, hanem a pozitív isteni törvény alapján is felbonthatatlan. Ezt a kinyilatkoztatásból ismerhetjük meg,⁴⁶⁷ mint ahogy azt is, hogy Jézus a természeti törvény szerinti, vagy a teremtés rendje szerinti házasságot emelte szentségi rangra. Tehát a szentségi házasság megerősíti és ratifikálja magának a felbonthatatlanságnak a természetes voltát, s ad neki egy szentségi alapot. Azt kell mondjuk tehát, hogy a felbonthatatlanság kizárása és a házasság érvényessége „genetikailag összeférhetetlenek”. S ez érvényes úgy a természetes- (*ut institutum naturae*) mint a szentségi házasságra.⁴⁶⁸

A természetjogra és pozitív isteni jogra épülő felbonthatatlanságot a tételes egyházi jog is megfogalmazza,⁴⁶⁹ a Tanítóhivatal pedig részletesen kifejti és magyarázza. Eszerint minden házasság – tehát a szentségi és a természetes házasság is – belső felbonthatatlansággal rendelkezik, a *ratum et consummatum* házasság pedig külsőleg is felbonthatatlan. A *belső felbonthatatlanság* azt jelenti, hogy a felek pusztán közös megegyezésükkel nem képesek felbontani. A *külső felbonthatatlanság* azt jelenti, hogy semmilyen emberi hatalom nem bonthatja fel, még a Római Pápa sem.⁴⁷⁰

Ezzel kapcsolatban azonban eltérően vélekednek a kánonjogászok. Egyesek szerint a Pápa Krisztus-helyettesi hatalmánál fogva (*potestas vicaria*) elvileg felbonthatja bármelyik

⁴⁶⁵ BERSINI, F., 118.

⁴⁶⁶ Mt 19,6

⁴⁶⁷ Mt 19, 3-9; 5,31-32; Mk 10, 11-12; Lk 16,18; Róm 7,2-3; 1Kor 7,10-11,39

⁴⁶⁸ „Alla luce di queste brevi considerazioni emerge in modo assai evidente l'incompatibilità genetica tra l'esclusione dell'indissolubilità e la validità del matrimonio sia naturale, cioè «*ut institutum naturae*» che sacramentale, poiché tale esclusione impedisce che nasca il vincolo matrimoniale valido dal segno nuziale, ossia dalla manifestazione del patto matrimoniale degli sposi.” – STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 658.

⁴⁶⁹ 1056., 1099., 1134., 1141. kk.

⁴⁷⁰ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 653-671.

házasságot.⁴⁷¹ Ezt pedig azzal magyarázzák, hogy amikor a Pápa a nem szentségi vagy az elhátatlan házasságot felbontja, akkor sem, mint emberi hatalom teszi ezt, tehát nem, mint az Egyház feje, nem, mint Róma püspöke vagy Péter utódja, hanem mint „Krisztus Vikáriusa”. S ez egy olyan tekintély, mely több mint emberi.⁴⁷² Tehát ha a *ratum et consummatum* házasságot felbontaná a Pápa, akkor sem emberi hatalom tenné ezt. Azonban II. János Pál pápa 2000. január 21-én, a Rota Romana-n mondott beszédében pontosította, hogy az „emberi hatalom” kifejezés⁴⁷³ magába foglalja a Pápa vikáriusi hatalmát is.⁴⁷⁴ Ezzel a Szentatya

⁴⁷¹ ERDŐ, P., (szerk., ford. és magyarázat), *Az Egyházi Törvénykönyv magyarázata*. 784.

⁴⁷² BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio*. VI. *L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 458.

⁴⁷³ 1917-es CIC 1118. k.; 1983-as CIC 1141. k.; CCEO 853. k.

⁴⁷⁴ „Tuttavia, va diffondendosi l'idea secondo cui la potestà del Romano Pontefice, essendo vicaria della potestà divina di Cristo, non sarebbe una di quelle potestà umane alle quali si riferiscono i citati canoni, e quindi potrebbe forse estendersi in alcuni casi anche allo scioglimento dei matrimoni rati e consumati. Di fronte ai dubbi e turbamenti d'animo che ne potrebbero emergere, è necessario riaffermare che il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestà del Romano Pontefice. L'affermazione opposta implicherebbe la tesi che non esiste alcun matrimonio assolutamente indissolubile, il che sarebbe contrario al senso in cui la Chiesa ha insegnato ed insegna l'indissolubilità del vincolo matrimoniale.

*Questa dottrina, della non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni rati e consumati, è stata proposta molte volte dai miei Predecessori (cfr. ad esempio, Pio IX, Lett. Verbis exprimere, 15 agosto 1859: Insegnamenti Pontifici, Ed. Paoline, Roma 1957, vol. I, n. 103; Leone XIII, Lett. Enc. Arcanum, 10 febbraio 1880: ASS 12 (1879-1880), 400; Pio XI, Lett. Enc. Casti connubii, 31 dicembre 1930: AAS 22 (1930), 552; Pio XII, Allocuzione agli sposi novelli, 22 aprile 1942: Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII, Ed. Vaticana, vol. IV, 47). Vorrei citare, in particolare, un'affermazione di Pio XII: "Il matrimonio rato e consumato è per diritto divino indissolubile, in quanto che non può essere sciolto da nessuna autorità umana (can. 1118); mentre gli altri matrimoni, sebbene intrinsecamente siano indissolubili, non hanno però una indissolubilità estrinseca assoluta, ma, dati certi necessari presupposti, possono (si tratta, come è noto, di casi relativamente ben rari) essere sciolti, oltre che in forza del privilegio Paolino, dal Romano Pontefice in virtù della sua potestà ministeriale" (Allocuzione alla Rota Romana, 3 ottobre 1941: AAS 33 (1941), pp. 424-425). Con queste parole Pio XII interpretava esplicitamente il canone 1118, corrispondente all'attuale canone 1141 del Codice di Diritto Canonico, e al canone 853 del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, nel senso che l'espressione "potestà umana" include anche la potestà ministeriale o vicaria del Papa, e presentava questa dottrina come pacificamente tenuta da tutti gli esperti in materia.” – GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione alla Rota Romana, 21 gennaio 2000 in ERLEBACH, G., *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, Studi Giuridici LXVI, Città del Vaticano 2004, 278-279. (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/documents/hf_jp-ii_spe_20000121_rotaromana_it.html)*

kizárta a spekulációra való lehetőséget, s eszerint ő maga sem bonthatja fel a *ratum et consummatum* házasságot.

A házasság felbonthatatlanságának kihangsúlyozására nemcsak a külső és belső felbonthatatlanság közti distinkciók szolgálnak, hanem azok a fogalmak is, melyeket a tekintélyes teológusok, pápák, kánonjogászok használtak és használnak ma is. Aquinói Szent Tamás például használta az *inseparabilitas*⁴⁷⁵ (elválaszthatatlanság), az *indivisibilitas*⁴⁷⁶ (szétválaszthatatlanság), *perpetuitas*⁴⁷⁷ (örökös jelleg) kifejezéseket. A *Casti Connubii* enciklikában az *inviolabilis firmitas*⁴⁷⁸ (sérthetetlen szilárdság), a *Familiaris Consortio* apostoli buzdításban pedig a *megsemmisíthetetlen* és a *visszavonhatatlanság*, illetve a „*perpetua unitas*” (örökre szóló egység”) kifejezések utalnak a házassági kötelék felbonthatatlan jellegére.⁴⁷⁹ A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes*, s ezt követve a *Katolikus Egyház Katekizmusa* az „*indissolubilis unitas*” (felbonthatatlan egység) és az „*indissolubilis fidelitas*”⁴⁸⁰ (felbonthatatlan hűség) kifejezésekkel írják le a házasság egyik fő jellemzőjét.⁴⁸¹

Ezek a kifejezések mind arról árulkodnak, hogy a Katolikus Egyház – hűen a krisztusi tanításhoz – mindig vallotta és hirdette a házassági kötelék felbonthatatlanságát. Ezt támasztja alá Szent Ágoston sokszor említett állásfoglalása,⁴⁸² majd Aquinói Szent Tamás tanítása,⁴⁸³ mely az Egyház változhatatlan tanításának egy klasszikus megfogalmazását

⁴⁷⁵ D'AQUINO, THOMAS, *Commentum in lib. IV. Sententiarum*, d. 31, q.1, a.2, ad 5. (<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)

⁴⁷⁶ D'AQUINO, THOMAS, *Commentum in lib. IV. Sententiarum*, d. 31, q.1, a.2, 4. (<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)

⁴⁷⁷ D'AQUINO, THOMAS, *Commentum in lib. IV. Sententiarum*, d. 31, q.1, a.3, ad 4. (<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)

⁴⁷⁸ XI. PIUSZ *Casti Connubii* enciklikája a keresztény házasságról, Róma 1930, 5/c. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123#N1#N1>)

⁴⁷⁹ II. JÁNOS PÁL, *Familiaris Consortio* apostoli buzdítása, 14., 20. p. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202>)

⁴⁸⁰ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes*, 48-49. p., SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 1994, 1646. p.

⁴⁸¹ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 660-661.

⁴⁸² AURELIUS, AUGUSTINUS *De bono coniugali*, 24,32. (http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm)

⁴⁸³ D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica Supplementum*, 49, 3, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, 226.: „*Indissolubilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se, quia ex hoc ipso quod per pactonem coniugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum coniuges tradunt,*

képviseli. S ezt erősíti meg XIII. Leó *Arcanum Divinae Sapientiae* kezdetű enciklikája: „*Ami isteni tekintéllyel, mint határozat és törvény elhangzott a házasságról, azt az isteni törvény hírnökei, az apostolok, hogy emlékezetét fenntartsák, részletesebben és teljesebben írásba foglalták. Így az apostolokra kell visszavezetnünk azt, amit az egyetemes Egyház, a szentatyák és a zsinatok mindig tanítottak, nevezetesen, hogy az Úr Krisztus a házasságot szentség rangjára emelte;... Hasonlóképpen az Apostoloktól tudjuk, hogy Krisztus parancsa szerint a házasság egysége és örök szilárdsága, amely a házasság őseredete óta kötelező volt, szent és mindig sérthetetlen.*”⁴⁸⁴

Ha viszont valakiben már a házasságkötés előtt, illetve a kötés pillanatában megvan a felbonthatatlanságot kizáró akarat, akkor a kötelék nem jön létre. Ez a magatartás a következő tényállásokban valósulhat meg:

1. Ha valaki azt tervezi, hogy megkísérel egyfajta „próbaházasságot” kötni, mely bizonyos körülmények között bontható, méghozzá úgy, hogy az illető visszanyerheti teljes szabadságát;
2. Ha valaki (alattomos szándékkal) meg akarja őrizni a lehetőséget, hogy kánonjogilag felbontassa a házasságát;
3. Ha valaki azt tervezi, hogy majd el fog válni, s ezt olyan pontos célkitűzéssel teszi, hogy nemcsak meg akarja szakítani a házastársi együttélést, hanem egy másik házasságot akar kötni.⁴⁸⁵

A kötelék felbonthatatlanságával szembeni akarat *különböző formákban* nyilvánulhat meg. Lehet ugyanis explicit és implicit; abszolút vagy feltételes, esetleges. Ezeket a fogalmakat megvilágítjuk:

Az akarat *kifejezett (explicit)*, ha az akaratnak a közvetlen tárgya a kötelék felbonthatatlanságának elutasítása: „elutasítom az ezzel a személlyel való örökre szóló köteleket”. Az akarat *bennfoglalt (implicit)*, ha ezt az elutasítást egy – a házasság felbonthatatlanságának elfogadásával logikailag ellenkező – döntés tartalmazza: „akarom a házasságot, feltéve, hogy felbontható, azzal a feltétellel, hogy fel lehessen bontani, és csakis így”.

seguitur quod separari non possunt, et inde est quod matrimonium numquam invenitur sine inseparabilitate..., et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonia fides et proles.”

⁴⁸⁴ XIII. LEÓ PÁPA *Arcanum Divinae Sapientiae* kezdetű enciklikája (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=124>); AGUSTONI, G., 47-48.

⁴⁸⁵ BERSINI, F., 118.

Az akarat *abszolút*, amikor – ideológiai vagy kulturális motivációk miatt – valaki elvi szinten ellenzi a házassági kötelék felbonthatatlanságát: „soha nem fogok elfogadni egy örökre szóló köteléket”. *Esetleges*, feltételes az akarat akkor, amikor – bár valakinek nincsenek az örökre szóló kötelékkel ellentétes alapelvei – mégis fél a házasságnak valamilyen esetleges elromlásától, és ezért szeretne magának hagyni egy vészkijáratot, biztonsági kijáratot: „ha a dolgok rosszul mennének, mindenki visszakapja a saját szabadságát: felbontjuk a házassági köteléket, s mindegyikünk szabadon új életet kezdhet”.⁴⁸⁶

A felbonthatatlanság fogalmi meghatározásánál a régebbi kánonjogi doktrína három szintet különböztetett meg, melyekben megnyilvánul a felbonthatatlanság kötő ereje: a *stabilitás*, az *örökös jelleg* és a *szoros értelemben vett felbonthatatlanság*.

a) A *stabilitás*ra vonatkozóan azt állítjuk, hogy ezt a stabilitást megkövetelik a házasság céljai (házasfelek java, gyermekek nemzése és nevelése), hiszen ennek a célnak az érdekében a házasságnak stabilnak kell lennie, s nem lehet alkalomszerű, átmeneti. Ilyen az, ha valaki csak valami alkalomszerű, időleges szexuális együttélést akar, s nem tud elköteleződni a kapcsolat állandósága érdekében, vagy nem nyitott a családi közösségre.⁴⁸⁷ A stabilitást, állandóságot veszélyezteti a fentebb már említett „próbaházasság” vagy „tapasztalatszerzési házasság”⁴⁸⁸, mely eleve magában hordozza azt a lehetőséget, hogy negatív tapasztalatok esetén elutasítják a próba eredményét (*conditio resolutoria de futuro*), s megszakítják, felbontják az együttélést, megszabadulva minden köteléktől és kötelezettségtől. De az ilyen „tapasztalatszerzésre” irányuló szándék még nem biztos, hogy fenntartja a *voluntas rescindendi vinculum*-ot. Sokkal alattomosabb a házasságkötés látszatával kötött „élettársi viszony”, melyből teljesen hiányzik az az akarat, hogy valamilyen stabil elköteleződésnek vagy köteléknek alávéssék magukat a felek. Emiatt ezt az utóbbit a „*matrimonium ipsum*” kizárásába szokták sorolni, s így már nem is részleges, hanem teljes színlelés lesz.

b) Az *örökös jelleg* alapja a férfi és a nő természetes és egymást kölcsönösen kiegészítő struktúrájában található. Ugyanis a férfi és a nő természete, mely örök és

⁴⁸⁶ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 457-458.

⁴⁸⁷ 1096. k. 1. §: „A házassági beleegyezéshez szükséges, hogy a házasságkötő felek előtt legalább az ne legyen ismeretlen, hogy a házasság a férfi és a nő között tartós közösség, amely arra irányul, hogy valamilyen szexuális együttműködéssel gyermeket nemzzenek.”

⁴⁸⁸ II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio* kezdetű buzdítása, 68. p. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC80>)

változatlan, megköveteli, hogy a kötelékük egész életükre szóló legyen. Az 1917-es Codex még használta a *ius in corpus perpetuum*,⁴⁸⁹ illetve a *vinculum perpetuum*⁴⁹⁰ kifejezéseket a kötelék örökös jellegének jelölésére. Bár a jelenlegi Codexben csak a *vinculum perpetuum* szerepel⁴⁹¹, ez is kifejezi a kötelék örökös jellegét ugyanabban az értelemben, amit már Szent Tamás is tanított: „*formaliter loquendo est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi*”, mivelhogy egyébként „*non faceret matrimonium: non enim consensus ad tempus ad aliquam matrimonium facit*”⁴⁹²

Aki a kötelék örökös jellegét kizárja, az vagy meghatározottan csak egy időre, pl. öt évre (*ad tempus*), vagy meghatározatlan időre (például valamilyen eseménytől, vagy éppen saját szeszélyétől függően) szeretne egy „folyamatos, de visszavonható” konszenzust adni. Ebben a tényállásban is megtörténhet, hogy teljes színlelést állapítanak meg, ha teljesen komolytalan a „házasodó” felek hozzáállása (pl. ha csak nagyon rövid időre akartak elköteleződni).

c) A szoros értelemben vett felbonthatatlanság nem más, mint a stabilitásnak és az örökös jellegnek a betetőzése. Alapja a házasságnak a személyek közti egyesülésre épülő természeti valósága. A férfi és nő testi egyesülési és nemző képessége megszilárdítja, és megváltozhatatlanná teszi a köteléket. Aki a szoros értelemben vett felbonthatatlanságot kizárja, az fenntartja magának a jogot, hogy „*proprio Marte*”, azaz önhatalmúlag megszüntesse a köteléket, s visszakapja teljes szabadságát. Továbbá fenntartja a polgári válás lehetőségét, vagy még egyházi fórumon is ki akarja mondani a saját házassága semmisségét, akár csalással is.⁴⁹³

Az eddigiek során olvashattunk egy általános leírást a házasság felbonthatatlanságáról, megismerhettük az erre vonatkozó teológiai és kánonjogi alapfogalmakat és alapelveket. A továbbiakban azt vizsgáljuk, hogy ma milyen problémákat

⁴⁸⁹ Can. 1081. k. 1. § (*Codex Iuris Canonici 1917*): „*Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet.*

§ 2. *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.*”

⁴⁹⁰ Can. 1110. (*Codex Iuris Canonici 1917*): „*Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum; matrimonium praeterea christianum coniugibus non ponentibus obicem gratiam confert.*”

⁴⁹¹ 1134. k.

⁴⁹² D'AQUINO, THOMAS, *Commentum in lib. IV. Sententiarum*, d.31, q.1, a.3, ad 4. (<http://www.corpusthomisticum.org/snp4027.html>)

⁴⁹³ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 662-667.

vet föl a felbonthatatlanság kérdése a joggyakorlatban, s hogyan válaszolnak a modern világ felfogására a neves kánonjogászok.

Első kérdés, mely alapos kifejtést igényel:

Mikor beszélhetünk a felbonthatatlanság tényleges kizárásáról, és mikor nem?

Mint fentebb már említettük, aki házasságot köt, az legalább burkoltan bele kell foglalja konszenzusába, illetve házassági akaratába a kötelék felbonthatatlanságát. Tehát ugyanúgy, mint az előző fejezetben a szentségi mivolt elfogadására vonatkozóan mondtuk: a házasodó félben legalább az a szándék meg kell legyen, hogy igazi házasságot kössön. Ha valaki elvből megtagadja a felbonthatatlanságot, méghozzá pozitív akaratú aktussal teszi ezt, akkor ő nem „igazi” házasságot, vagy nem kánonjogi értelemben vett házasságot akar kötni. Itt nagyon fontos szerepe van a *pozitív akaratú aktus* kifejezésnek, de mivel erről egy másik fejezetben részletesebben is szó lesz, ezért csak azt emelem ki, hogy az illetőben, aki elutasítja a felbonthatatlanságot, abban a saját felfogása egy igazi döntéshez kell vezessen. Nem ezt eredményezi például az egyszerű sejtés: „Attól félek, hogy rosszul fog végződni a házasságunk, és el fogunk válni”. Ugyanígy nem komolyan befolyásolja a döntést a házasságra vonatkozó téves vélekedés: „Megítélésem szerint jogos, hogy két olyan házaspár között, akik súlyos és állandó meg nem értésben vannak, fel lehessen bontani a házasságot, például polgári válással”.⁴⁹⁴

Gyakran használják a *voluntas praevalens* kifejezést, amely azt jelzi, hogy valakiben a döntés meghozatala előtt két akarat volt jelen, s végül is az egyik (a *voluntas praevalens*) győzött a másik fölött. Vannak, akik ezt a kifejezést elvetik, mert ez ellenkezik a kontradiktórikus elvvel, s mert nem létezhet egyszerre két egyforma és ellentétes akarat ugyanarra a tárgyra vonatkozóan. Ennek ellenére a kifejezést rotai ítéletekben is használták már többször. Például Many egy régi ítéletében így fogalmaz: az illető akarja is meg nem is (akarja) a szerződéskötést: akarja, mivel egy feltétel alapján megköti; de nem akarja, mert visszautasítja annak lényegét. E két ellentmondó cselekmény kizárja egymást, és így a házasság semmis. Vagy más szavakkal, s jobban mondva: az akaratnak két iránya van: az egyik általános és nyilván a szerződés megkötésére irányul; a másik speciálisabb, pontos és meghatározott, és nyilván ennek vagy annak a kötelezettségnek a visszautasítására irányul; viszont a későbbi aktus mindenképpen erősebb, legyőzi az előzőt.⁴⁹⁵ Tehát nem beszélhetünk

⁴⁹⁴ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 455-456.; AGUSTONI, G., 49-50.

⁴⁹⁵ «(Aut) aliis verbis vult et non vult contractum: vult quia ex hypothesi illum celebrat; non vult quia reiicit eius substantiam: qui duo actus contradictorii sese mutuo elidunt et proinde matrimonium nullum est...Aut etiam alia

a házasság javainak kizárásáról, ha nem verseng egymással a házassági paktum két tárgya: egyik, mely a köteleket magába foglalja, a másik pedig, amelyik azt kizárja. Tudniillik ilyenkor a valódi konszenzus-kizárást előkészítő aktusról van szó. Erre az aktusra viszont elkerülhetetlenül szükség van, mivel nem akarhatjuk azt, amit előzetesen át nem gondoltunk (*nihil volitum quin precognitum*).⁴⁹⁶

Az értelem és akarat közötti megkülönböztetés kidolgozása Aquinói Szent Tamásra vezethető vissza, aki több művében is kifejtette, hogy egy döntés alkalmával milyen kölcsönhatásban van egymással e két emberi képesség⁴⁹⁷: „A választás fogalmába beleérthető valami, ami az észre vagy az értelemre vonatkozik. A választás az ösztönös értelem vagy értelmes ösztön... Nyilvánvaló továbbá, hogy az értelem valamiféleképpen megelőzi az akaratot, és szabályozza annak működését, amennyiben tudniillik az akarat az értelem rendjéhez igazodik. Mégpedig azért, mert a felfogóképesség a vágyakozás tárgyát jeleníti meg... A választás pedig a léleknek a választott jóra irányuló valamiféle mozgásában fejeződik ki.”⁴⁹⁸ Más helyeken pedig az Angyali Doktor összekapcsolja a döntést a szabad akarral: „Azért mondják rólunk, hogy szabad akaratúak vagyunk, mert képesek vagyunk az egyik dolgot befogadni, amit választunk, miközben egy másikat visszautasítunk.”⁴⁹⁹ Vagy: „Bárki, aki természet rendje szerint nem egyfelé irányuló döntéssel rendelkezik, szükségszerűen szabad akaratú”⁵⁰⁰.⁵⁰¹ A szenttamási elgondolás tehát összeegyeztethető a két akarról szóló elmélettel.

verborum formula, et forte melius, in casu duo sunt actus voluntatis: unus generalis, faciendi nempe contractum; alter magis specialis, praecisus et determinatus, reiiciendi nempe hanc vel illam obligationem; porro posterior actus certo praevallet priori.» – Decisio diei 21.01.1911, coram MANY, in AGUSTONI, G., 65.

⁴⁹⁶ AGUSTONI, G., 65-66.

⁴⁹⁷ POMPEDDA, M. F., *Nuove prospettive giurisprudenziali sul rapporto intelletto-volonta?*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 9 (1998), 16-18.

⁴⁹⁸ D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica, Prima Secundae* (1.2.), q.13, art. 1. c.: «*In nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem ... Manifestum est autem quod ratio quadummodo voluntatem praecedat et ordinat ad actum eius: inquantum silicet voluntas tendit secundum ordinem rationis; eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum reraesentat... Perficitur autem electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur*». (<http://www.corpusthomicum.org/sth2006.html>) – Fenti fordítás tőlem.

⁴⁹⁹ D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica I. q. 83, art. 3. co.*: «*Ex hoc liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere*». (<http://www.thelatinlibrary.com/aquinas/q1.83.shtml>; <http://www.corpusthomicum.org/sth1077.html>) – Fenti fordítás tőlem

⁵⁰⁰ D'AQUINO, THOMAS, *Summa Contra Gentiles*, lib. 2. cap. 48. n. 5: „*Quacumque... habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse liberi arbitrii esse: „Iudicium igitur intellectus de*

Az utóbbi évtizedekben a Rota Romana-n leggyakoribb semmisségi percím: a felbonthatatlanság kizárása.⁵⁰² Azonban ez nem azt jelenti, hogy minden ilyen címen kezdeményezett esetben kimondják a beleegyezés semmisségét. Sőt gyakorló kánonjogászok néhány érdekességre fel is hívják a figyelmet:

Azokban az országokban, ahol a polgári törvények lehetővé teszik a válást, senki nem gondolna arra, hogy saját akaratával külön fenntartsa magának egy jogot, melyet a törvény már amúgy is megenged neki. Ezért a joggyakorlatban általánosan elfogadott elv, hogy azoknak az embereknek az esetében, akiknek a lelkében a törvény nem hat odáig, hogy azt pozitív szándékkal használják ki, hanem csak arra hagyatkoznak, s örülnek, hogy a törvény hatálya alá tartoznak, s erősebb bennük az az általános szándék, hogy igazi házasságot kössenek, azoknak a konszenzusában semmi hiba nincs.⁵⁰³

Sokan sztereotip frázisokat mondogatnak annak alátámasztására, hogy a házasságkötéskor kizárták a felbonthatatlanságot: „Mindenkivelről beszéltek”; „A törvény a levegőben volt”; „A TV-ben s a gyűléseken erről volt szó, s így a mindennapi élet témájává vált”; „A referendum mellett szavaztam.”⁵⁰⁴

Azonban még a törvény szigorú értelmében véve sem hibás azoknak a konszenzusa, akik a házasság lényeges elemeivel ellenkező elméleteket hajtogatnak, s felszínes beszédekben fitogtatják saját véleményüket, miszerint a válás helyes dolog, s a saját házasságuk sikertelensége esetén ők ezt a megoldást választanák. Tudniillik ez még nem bizonyítja, hogy a kötés pillanatában megvolt a pozitív akarati aktussal történő kizárás. (Talán csak egy készségi szándék vagy *error simplex* meglétéről beszélhetünk ilyenkor).⁵⁰⁵ Vagy ha valaki akár nyíltan szerepet vállalt egy olyan törvényjavaslat melletti kampányban, mely a válás elfogadását szorgalmazta, még ez sem bizonyíték arra, hogy ő a saját házasságát úgy

agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.”
(<http://www.corpusthomisticum.org/scg2046.html>) – Fenti fordítás tőlem.

⁵⁰¹ AGUSTONI, G., 53.

⁵⁰² VILLEGIANTE, S., *L'esclusione del «bonum sacramenti»*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, (Studi Giuridici XXII), Città del Vaticano 1990, 189.; GROCHOLEWSKI, Z., *Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna*, in *Il processo matrimoniale canonico* (Studi Giuridici XXIX) Città del Vaticano 1994, 15-16.

⁵⁰³ BERSINI, F., 119.

⁵⁰⁴ AGUSTONI, G., 61.

⁵⁰⁵ BERSINI, F., 119.

kötötte, hogy betervezte a válást.⁵⁰⁶ Vagy azok, akik valamikor a szabad szerelmet hirdették, nem biztos, hogy bennük ez a felfogás azt a szándékot érlelte meg, hogy az ilyen elvek erejében kössék meg a házasságukat. A joggyakorlat kifejezetten arra int, hogy ilyen esetekben azt kell vélelmezni, hogy a házassági konszenzus konkrét aktusába nem került bele a házassággal ellenkező felfogás.⁵⁰⁷

Láthatjuk tehát, hogy a házasságra vonatkozó sejtések, vélekedések, azzal kapcsolatos tévedések, vagy valamilyen – a házasság felbontására irányuló – készségek még önmagukban nem jelentik azt, hogy valaki a saját házasságából ténylegesen kizárta a felbonthatatlanságot.⁵⁰⁸

Ez a kérdés azonban részletesebb kifejtést igényel:

A „tévedést” itt úgy értelmezzük, mint a házasságra vonatkozó objektíve téves, hibás felfogást, miszerint valaki fenntartja magának a lehetőséget és jogot, hogy a civil hatóságokhoz folyamodva felbontsa a köteléket.

A kánoni házasságjog rendszere – az értelem és akarat közti megkülönböztetésre és mindenekelőtt arra az elvre alapozva, hogy a házasság létesítő oka az akarat konszenzus-aktusa – lényegében továbbra is megőrzi ezt az álláspontot: a tévedés egy értelmi cselekedet, egy hamis megítélés, mely a megismerés, az értelem szférájába tartozik. Ezért, mint ilyen, nincs feltétlenül hatása az akaratú képességre, s mindaddig, míg nincs rá hatása, jogilag irreleváns marad, mivel, a mi esetünkben, a jogi aktusnak nem a lényegével, hanem egy jellegzetességével van kapcsolatban. Ez az 1099. kánon elvi megfogalmazása szerint is így van.⁵⁰⁹ Ez a kánon éppen a házasság tulajdonságaira (egység, felbonthatatlanság) és a szentségi méltóságra vonatkozó tévedést mondja irrelevánsnak. Tehát amennyiben a tévedés *nem határozza meg az akaratot*, nem rontja le e beleegyezést. Például: Elvileg Tizionak lehetne az a meggyőződése, hogy neki joga van a tönkrement házasságát felbontani, de csupán emiatt nem lehet azt mondani, hogy ő a saját házasságát is felbonthatónak akarja, melyet az általa nagyon szeretett és óhajtott Caiával egész életükre kötött.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 457.

⁵⁰⁷ BERSINI, F., 119.

⁵⁰⁸ AGUSTONI, G., 60-71.

⁵⁰⁹ 1099. k.: „A házasság egységére, felbonthatatlanságára vagy szentségi méltóságára vonatkozó tévedés, amennyiben az akaratot nem határozza meg, nem rontja le a házassági beleegyezést.”

⁵¹⁰ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 456.

Egyesek előszeretettel emlegetik, hogy a mai világnak megváltozott a mentalitása és fogékonysága a házassággal kapcsolatban. Kiemelik, hogy II. János Pál pápa is világosan kimondja ezt a *Familiaris Consortio* apostoli buzdításban.⁵¹¹ Senki sem meri vitatni a pápa megállapítását. Azonban ő lelkipásztori szempontból közelíti meg a kérdést, mi pedig szigorúan jogi szempontból kell tárgyaljuk. Ezért meg kell ismételnünk, hogy még a gyökeres tévedés is csak egy személyes tévedés, s mint ilyen nem képez mentalitást, közfelfogást. Ha egyáltalán beszélhetünk arról, hogy házassági kötelék iránti tisztelet hanyatlása ösztönző lehet abban, hogy valakit elvezessen a gyökeres vagy makacs tévedésre.⁵¹² Ezért kell minden esetet külön megvizsgálni, s nem annak fényében értékelni, hogy valakinek a házasságkötésekor mi volt a közfelfogás az adott területen a házassággal kapcsolatban.

Ugyanakkor annak az általános, erősebb szándéknak, melyben valaki majd kérni akarja a válást, valamint a felbonthatatlansággal ellenkező, téves felfogásnak bele kell kerülnie a pozitív akarati aktusba, s így a konszenzusba ahhoz, hogy a szerződést érvénytelenné tegyék. Ebben az értelemben tehát a legmeggyőződésebb válás-párti ember is köthet érvényes házasságot, ha nem akarja az elveit a saját házasságára. Valamikor a válást támogatók arra ösztönözték a házasságra készülőket, hogy fogalmazzanak meg egy olyan nyilatkozatot, mely magába foglalja az ő felbonthatatlanság-ellenességüket. Ezt olyan eszköznek tekintették, mellyel a semmis ítéletet lehet biztosítani. Azonban még egy ilyen nyilatkozatot sem tekintünk önmagában bizonyítéknak, csupán egy *adminiculum*-nak, tehát a többi bizonyítéknak csak egy megerősítő eszközeként kezeljük.⁵¹³

Azt mondtuk, hogy az 1099. kánon szerint a tévedés csak akkor rontja le a konszenzust, ha meghatározza az akaratot, ha tehát döntést befolyásoló ereje oly mértékű,

⁵¹¹ II. JÁNOS PÁL PÁPA *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli buzdítása, 6. p.: „vannak olyan jelek is, melyek az alapvető értékek torzulásáról tanúskodnak és aggodalmat keltenek... Az ilyen világban élő - s főleg a tömegkommunikációs eszközök által szinte állandó kísértéseknek kitett - keresztényeket nem hagyta és nem hagyja érintetlenül az alapvető értékek elhomályosodása: nem tudták és nem tudják biztos lelkiismerettel mérlegelni a család lelki kultúráját, s nem tudják megvalósítani mindazt, ami a család eredeti fogalmához tartozik... A Szinódus atyái rávilágítottak e tény legaggasztóbb jeleire. Elsősorban arra, hogy a válások száma egyre növekszik, s a hívők új életközösségre lépnek: csupán polgári házasságra, amely ellenkezik a megkeresztelt emberek hivatásával, a felszólítással, hogy "az Úrban kössenek házasságot"; illetve a nem hitből, hanem más indítékok miatt kötött szentségi házasságra; továbbá rávilágítottak azoknak az erkölcsi normáknak elvetésére, melyek a nemiség emberi és keresztény gyakorlatát szabályozzák a házasságban.”
(<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC0#FC6>)

⁵¹² AGUSTONI, G., 67-68.

⁵¹³ BERSINI, F., 119.

hogy a döntésnek mintegy okává, cselekvő elvévé válik. De mi köze van a tévedésnek a színleléshez, illetve a kizáráshoz? Mivel a tévedés képezi az alapját annak, hogy az akarat egy meghatározott irányba működjön,⁵¹⁴ ezért minél inkább *gyökeres* vagy *makacs* a tévedés, annál inkább lehetséges, hogy annak hatása lesz az egyén döntéseire. S az ilyen típusú gyökeres tévedésnek a bizonyítása egyúttal a színlelés bizonyításának is közös árulkodó jelévé, bizonyítéki elemévé válhat.⁵¹⁵ Mondhatjuk úgy is, hogy a tévedés lehet a *causa simulandi* vagy a *causa excludendi*.⁵¹⁶ Persze nemcsak a tévedés lehet *causa simulandi* a felbonthatatlanság kizárása esetében, hanem a házasságkötést megelőző közvetlen indítékok is, például: jegyesség idején nehézségek, kétségek, szakítások. Ezt nevezzük *causa simulandi proxima*-nak. S egy harmadik, sajátos *causa simulandi* lehet a különféle okoknak az összessége, mely az egész ügynek a tökéletlenségéről, hiányosságáról, hibájáról árulkodik.⁵¹⁷

A tévedésnek vagy a házasságra vonatkozó téves felfogásnak a házasulandó felek akaratára és döntésére gyakorolt hatását a bizonyítás során minden egyes esetben külön, figyelmesen meg kell vizsgálni, hiszen sokszor csak *egyszerű tévedésről* (*error simplex*-ről) van szó, s nem kizárásról. S esetleg csak olyan célkitűzésekről beszélhetünk, melyek hasonlítanak a kizáráshoz, de nem azok. Például: „Nem hittem a házasság felbonthatatlanságában”; „Az életközösség elromlása esetén elváltunk volna”. De ezek csak

⁵¹⁴ ABATE, A., *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, Roma 1965, 95-96.

⁵¹⁵ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 457.

⁵¹⁶ MATTETTI, M., *Ignorantia ed error iuris nel matrimonio canonico*, Roma 2002, 88-89.; FRANCESCHI, H. F., *La relazione tra l'errore sull'indissolubilità e l'esclusione mediante un positivo atto di volontà*, in *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), 161: „Tenuto conto dell'importanza che può avere l'errore nella formazione del consenso valido, si deve indagare sul modo in cui l'errore e la simulazione possono essere collegati nel viziare il consenso. Come si afferma in una sentenza c. Stankiewicz del 25 aprile 1991: «Benché l'errore che determina la volontà verso un matrimonio solubile (can. 1099) e l'esclusione dell'indissolubilità mediante un positivo atto di volontà (can. 1101, § 2) teoricamente appartengono a due capi di nullità incompatibili (...), i quali pertanto si devono trattare e definire subordinatamente tra di loro, nella pratica sono mutuamente legati». Perciò, illustra la stessa sentenza nella prova di uno o dell'altro capo: «Dato che in entrambe le ipotesi si tratta di un positivo atto di volontà, questo frequentemente si evince dalla confessione giudiziale ed extragiudiziale dell'errante o del simulante, pertanto dalla causa prossima e remota della simulazione o dal transito dell'errore nella volontà, nonché dalle circostanze antecedenti, concomitanti e susseguenti, perché i fatti certamente dimostrano la volontà interna del contraente e la sua determinazione»”.

⁵¹⁷ BIANCHI, P., *L'esclusione dell'indissolubilità quale capo di nullità del matrimonio. Profili critici*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001) 642-643.

általános elgondolások, melyekkel egyesek alá akarják támasztani a színlelést.⁵¹⁸ Csak amikor minősített tévedés (*errore qualificato*) vagy gyökeres, makacs tévedés hat az akaratra, akkor kerülhet valóban kizárásra a házasság valamely lényegi tulajdonsága.⁵¹⁹

Egyébként az a szándék, melyben valaki fel akarja bontani a köteléket, nemcsak az 1099. k. miatt, hanem az 1141. k.⁵²⁰ miatt is lehet irreleváns, mivel a felbonthatatlanság olyan java a házasságnak, mely hozzáférhetetlen az emberi hatalom számára. Ezért is vélekednek sokan úgy, hogy a civil válás szándéka nem érvényteleníti az egyházi házasságot.⁵²¹ Ebben a kérdésben viszont már nem egyöntetűek a vélemények. A kánonjogászok többsége szerint az az akarat, mely igénybe akarja venni a válást, már tartalmazhatja a kötelék felbontásának fenntartását, vagy legalábbis feltételezhető, hogy az illető erre a jogra épített.⁵²² De még kategorikusabban is szokták hangoztatni, hogy a civil váláshoz folyamodás (jogának) fenntartása már tartalmazza a felbonthatatlanság kizárását.⁵²³

2.4.2.1. A „*ius divertendi*” fenntartása

A doktrínában és a rotai joggyakorlatban a többségi felfogás szerint ennek a fenntartásnak ahhoz, hogy a kötelék létrejöttét megakadályozza, tartalmaznia kell a kötelék-felbontására irányuló szándékot („*facultas solvendi*”) vagy a polgári válás joga („*ius divertendi – divortandi*”) igénybevételének fenntartását. Ezt a lehetőséget vagy jogot a színlelő gyakorolhatja akár közvetlenül is, mint ahogy az a megegyezéssel történő válás esetében történik, s gyakorolhatja akár az illetékes hatósághoz történő felfolyamodással, melyben kéri a házassági kötelék felbontását.

⁵¹⁸ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 457-459.

⁵¹⁹ AGUSTONI, G., 50-51.

⁵²⁰ 1141. k.: „A megkötött és elhált házasságot semmiféle emberi hatalom és semmiféle ok nem bonthatja fel, kivéve a halált.”

⁵²¹ „*Voluntas faciendi divortium non reddit nullum matrimonium, quia civile divortium vinculum matrimoniale, quod iure divino ininitur, non tangit*”. – STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 666.

⁵²² „*Qui positivo voluntatis actu divortium intendit, praesumendum est facultatem sibi reservare vinculum omne frangendi, nedum civile, sed et religiosum, ita ut omnino liber sit aliud matrimonium ineundi*”, vagy pedig: „*pacificum est in iurisprudencia nostra contrahentem qui intentionem in nuptiis foverit petendi divortium, si male res cesserint, indissolubilitatem vinculi eo ipso exclusisse praesumi*”. – STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 666.

⁵²³ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 666.

Ily módon a kötelék felbontására irányuló akarat háttérbe szorítja a kötelék létrehozására irányuló akaratot.

A kánonjogi doktrína és a rotai joggyakorlat erre vonatkozóan, alkalmazva a Szent Tamás által használt fogalmakat és elveket, azt tanítja, hogy amíg a *fides* és a *proles* csupán „*in suis principiis*”, tehát „*quod ius et obligationem*” tartozik a házasság lényegéhez, addig a felbonthatatlanság „*secundum se*” vagy „*in se ipsa*” a házasság lényeges részét képezi. Ezért ha valaki fenntartja magának a „*ius evadendi*”-t vagy a „*ius rescinendi vinculum*”-ot, akkor a fenti szilárd elvekbe ütközik.⁵²⁴

Emiatt azt mondhatjuk, hogy a felbonthatatlanság kizárásában, főleg kánonjogi szinten, nem szükséges a kötelék-felbontási lehetőségnek vagy jognak a fenntartása, hanem elég a felbonthatatlansággal szembeni akarat is, vagyis a „*non servandi seu non exsequendi talem obligationem*” szándék is.

Más szavakkal: a „*ius vindicatum*”-ot⁵²⁵ vagy a „*facultas requisita divertendi*”-t úgy kell érteni, mint „*pro reservatione possibilitatis solvendi vinculum*”-ot, vagyis mint a házassági kötelék felbontása lehetőségének fenntartását.

Ugyanis aki a felbonthatatlansághoz való a jogot⁵²⁶ kizárja, vagy kizárja ennek a kötelezettségnek a megvalósítását⁵²⁷ a házasságkötés pillanatában, az csak felbontható házasságot akar.

Ebben az értelemben lehet érteni vagy értelmezni a kötelesség és annak teljesítése, vagy a jog és annak használata közötti szétválasztás elfogadhatatlanságának elvét is, mivel „*consensum matrimonialem irritum facit, non solum voluntas non sese obligandi quoad indissolubilitatem, sed etiam non servandi seu non exsequensi talem obligationem*”.⁵²⁸

A felbonthatatlanságnak tehát jellemzője, hogy ha ezt a tulajdonságot valaki kizárja, az mindig a házasság semmisségét eredményezi. Tehát itt nem is lehet azt a distinkciót használni, amit a hűség vagy a gyermek kizárása esetén, melyben szétválasztják a kötelezettséget és annak teljesítését, s ugyanígy megkülönböztetik a jogot és annak használatát. Ugyanis ha önmagukban nézzük a hűség és a gyermek javát, nem pedig a szerződő fél szándékában vesszük ezeket szemügyre, akkor azt mondhatjuk, hogy hűség és

⁵²⁴ BIANCHI, P., *L'esclusione dell'indissolubilità quale capo di nullità del matrimonio. Profili critici*, 638-639.; STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 667-668.

⁵²⁵ igénybe, védelembe vételi jog

⁵²⁶ „*ius ad indissolubilitatem*”

⁵²⁷ „*obbligatio quoad indissolubilitatem*”

⁵²⁸ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 668.

gyermek nélkül létrejöhet házasság, de a kötelék bonthatatlansága nélkül nem lehet házasságot létrehozni, mivel a házassági paktum érdekében a felek kölcsönösen átadják egymásnak az örökös birtoklási jogot, így tehát a felbonthatatlanság magának a házasságnak a lényegéhez tartozik.⁵²⁹

A fent idézett distinkciónak erre a felbonthatatlanságra való alkalmazhatósága mellett lehetne azzal érvelni, hogy ha valaki úgy házasodik, hogy egy bonthatatlan köteléknek akarja magát elkötelezni, akkor érvényesen házasodik, még akkor is, ha később eszébe jutna, hogy megszakítsa az együttélést házastársával. S ez ugyanaz lenne, mint ami megeshet a hűség vagy a gyermek kizárásánál. De az érv nem állja meg a helyét, mert a felbonthatatlanság nem azt jelenti, hogy nem rontják el az együttélést, hanem, hogy nem lehet felbontani a köteléket. Más dolog a felbonthatatlansággal szembeni szándék, s más dolog a házastárs esetleges elhagyására irányuló akarat, melyben a kötelék sértetlen marad.⁵³⁰

2.4.2.2. A felbonthatatlanság feltételes kizárása

Ha valaki egy feltételt úgy köt ki a jövőre nézve, hogy a házasság felbontását vagy a házasság valamilyen lényeges elemének, illetve lényegi tulajdonságának kizárását helyezi kilátásba, a házasság színlelés miatt lesz érvénytelen. Például valaki ezt mondja az esküvő idején: „Ha az apád egy éven belül nem írja a nevemre a vállalatának egyik fiókjét, amit eljegyzéskor megígért, akkor elválok tőled”. Azonban ha valaki így fogalmaz: „Csak akkor tekintem érvényesnek ezt a házasságot, amikor az ígért ajándékot megkaptam” – ilyen esetben már jövőre vonatkozó *feltétel* miatt lesz érvénytelen a házasság.⁵³¹ Az ilyen és hasonló tényállások esetében tehát nagyon figyelmesen meg kell vizsgálni, hogy színlelésről (kizárásról) vagy feltételről van szó, még akkor is, ha mindkét esetben érvénytelen a házasságkötés.

Amikor valaki fenntartja magának (a lehetőséget), hogy a házassági köteléket felbontsa paktum vagy feltétel formájában, ez semmissé teszi a házasságot, függetlenül attól, hogy teljesült a feltételben megszabott esemény vagy sem. Ugyanis a házasság lényegével ellentétes szándékról van szó, ami nem más, mint a klasszikus *de futuro resolutive* feltétel

⁵²⁹ AGUSTONI, G., 48-49.

⁵³⁰ ABATE, M. A., *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, 481-482.; BERSINI, F., 118.

⁵³¹ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 560., KUMINETZ G., *Katolikus házasságjog*, 232.

vagy a *de futuro suspensiva* feltétel,⁵³² amely teljesen egyenértékű a felbonthatatlanság kizárásával, mely a kötés pillanatától teszi semmissé a házasságot. Tehát ez nem más, mint az 1102. k. 1. §-ában leírt tényállás: a *de futuro* feltétel.

Ezt tisztázva, biztosan levonhatjuk a következtetést, hogy nincs jelentősége annak, hogy az esemény – melytől függővé tették a válási szándékot, s mely (esemény) függ, vagy kevésbé függ a cselekvő személy akaratától – teljesül vagy nem, mivelhogy a konszenzus a felbonthatatlanság kizárása miatt hibás, mégpedig azért, mert feltételes.⁵³³

Azt a következtetést kell tehát levonnunk, hogy úgy a jövőre vonatkozó felbontás kilátásba helyezése, mint a jövőre vonatkozó feltétel – az 1101. k. 2. §. és az 1102. k. alapján – két külön semmisségi címet fog képezni.

A fenti fogalmakat sokan félreértve azzal a kéréssel fordulnak az egyházi Bírósághoz, hogy a *kötelék felbonthatatlanságának feltételes kizárása* címén mondják ki a házasságuk semmisségét. Az ilyen személyek azt mondják, hogy kvázi óvatossági megfontolásból zárták ki a felbonthatatlanságot, hogy meg ne fosszák magukat a válás előnyétől.⁵³⁴ Sokszor olyan általános körülményeket hoznak fel bizonyítékként, melyek csupán merő elméleti lehetőségek, s helytelenül feltételnek nevezik őket. Például: „Ha megszűnik a szerelem”, „Ha már nem tudunk egyetértésben élni”, és hasonlók. Ezek azonban már bizonytalan tartalmuk miatt is nehezen tudnak körvonalazni egy jogi tényállást, s az ítéletben is nehezen kimutathatók.⁵³⁵

Felvetődik a kérdés, hogy ilyen esetben a házassági kötelék felbonthatatlanságával szembeni hipotetikus vagy feltételes akaratról van szó, vagy inkább a házassági egység feltételes felbontásáról.

A többségi vélemény szerint az említett hipotézisben csak a házasság hipotetikus, feltételes bontása igazolódik be, nem a felbonthatatlanság kizárása.

Ugyanis e vélemény szerint „egy kizárás, mely, ha igazi, abszolútnak mondható abban a pillanatban, melyben valaki pozitív akarati aktussal fogadja azt el”, azonban „a házassági egységnek, vagyis az *in facto esse* házasságnak felbontása az, melyet egy

⁵³² Jövőre vonatkozó feloldó (*risolutiva*) feltétel például: „*Elveszlek mindaddig, amíg házasságtörést nem követsz el*”; Jövőre vonatkozó felfüggesztő (*suspensiva*) feltétel pedig az, amikor valamilyen bizonytalan esemény létrejöttéig felfüggesztik a házasság létrejöttét. – KUMINETZ G., *Katolikus házasságjog*, 229.

⁵³³ BERSINI, F., 120.

⁵³⁴ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 670.

⁵³⁵ AGUSTONI, G., 72.

körülménytől tesznek függővé, nem pedig a felbonthatatlanság kizárása, ezért hipotetikus a felbontás, de nem a kizárás.⁵³⁶

Sokan, akik „hozzászoktak” a válás lehetőségéhez, akár keresztények is, úgy tekintik a válást, mint egy biztonsági kijáratot. A rotai döntésekben ezt nevezik „*praevisio etiam certa dievertendi*”-nek⁵³⁷, amely csupán egy olyan lelkiállapot, mely még nem ment át akarati aktusba.

Természetesen létezhet olyan záradékkal, meghagyással adott beleegyezés, melyben az illető kizárja a felbonthatatlanságot. Ilyenkor valóban hibás a beleegyezése. A rotai döntésekben az ilyen „feltételes” kizárást *abszolút kizárásként kezelik*. Ezeknek a döntéseknek az indoklásában ha azt olvassuk, hogy a „*conditionata voluntas rescindendi vinculum*” lerontja a konszenzust, akkor pontosítanunk kell, hogy az ilyen esetekben olyan akaratról van szó, melyet helytelenül feltételhez kötöttek, egyébként helyesebb lenne *bizonytalan* akaratként nevezni. Tulajdonképpen ilyenkor a „feltételes”-nek nevezett indok időrendileg mondható a kizárás okának. Ez az indok gyakorolt olyan hatást az akaratra, hogy a felbonthatatlanság kizárására vezette.

Schmalzgruebernek van egy kritériuma, mely szerint meg lehet különböztetni a valódi és a nem valódi feltételt: Azt kell figyelni, hogy vajon a házasodó fél azt akarja-e, hogy a tette azonnal érvényes legyen, vagy pedig, hogy az első adandó alkalommal legyen érvényes, amikor a feltétel teljesül.⁵³⁸

Láthatjuk tehát, hogy az a kérdés, hogy a valóságban az ilyen feltételek korlátozzák-e a házassági konszenzus lényegi tárgyát, ami nem más, mint a *traditio et acceptatio iuris in corpus exclusivi et perpetui*. Ezért az ilyen kizárás látszatú dolgoknak a felcserélése a valódi feltétellel, félreértéshez vezet. Egyébként a félreértés hátterében az 1917-es Codex két kánonjának – 1086. k. 2. §. és 1092. k. 2. §. – azonos értelmezése is állhat, vagyis sokan összekeverik a házasság egy vagy több lényeges elemének kizárását a házasság lényege elleni feltétellel.

Azt kell tehát mondjuk, hogy azok a kizárások, melyeket sokan „feltételesnek” neveznek, valójában nem léteznek. Vagy azért nem léteznek, mert nincs meg a

⁵³⁶ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 670-671.

⁵³⁷ A válás biztos előrelátása

⁵³⁸ „*Attendum est utrum contrahens voluerit statim esse actum validum, an vero ut esset validus primum quando conditio est impleta.*” in AGUSTONI G., 73.

felbonthatatlanság ellen irányuló pozitív akarati aktus bizonyítéka, vagy pedig azért, mert abszolút kizárásról beszélhetünk, melyet tévesen „feltételes”-nek mondanak.⁵³⁹

Még egy észrevétel a „feltételes” kizárással kapcsolatban, hogy a feltételes akaratot lehet csupán normatív funkcióban értelmezni, nem pedig pszichológiai funkcióban, melyben az akarat, mint „pszichológiai tényező”, már kezdettől rögzített, definitív és abszolút dolog marad.

A normatív értelemben vett feltételes akarat eredetileg össze van kapcsolva a jövőbeni és bizonytalan eseménnyel, mely meghatározza, és amelynek alá van vetve. Ez az akarat ugyanis, mely a köteléket felbontaná *si quaedam contingant*, a felbonthatatlanság elve miatt, mely nem enged meg semmilyen ellentétes szándékot, „*iam in radice destruit consensum momento celebrationis nuptiarum, id est ante verificationem praevisi eventus*”. Ebben az értelemben tehát a felbonthatatlansággal szembeni feltételes akarat végérvényes marad már kezdettől, mert már a konszenzus kinyilvánításának pillanatától semmissé teszi azt.⁵⁴⁰

2.4.3. Következtetések

A *bonum sacramenti* kizárása alatt Szent Ágoston óta három dolgot is értettek a teológusok és kánonjogászok:

- I) Magának a házasságnak a kizárását
- II) A szentségi méltóság kizárását
- III) A felbonthatatlanság kizárását

I) Az első megközelítés, miszerint a szentségi méltóság kizárása magának a házasságnak a kizárását jelentené. Ez az elgondolás azonban téves. Zenon Grochowski egyik tanulmányában megmagyarázza a szentség kizárása kétértelműségének vagy félreérthetőségének okát: meg kell különböztetni az *ontológiai* és a *pszichológiai* rendet. Tudniillik *ontológiai* szempontból nézve az egység vagy a felbonthatatlanság kizárásakor is mondhatnánk, hogy magát a házasságot zárták ki, mivel ezek nélkül nincs házasság. Tehát lehetne mondani, hogy teljes színlelés történt. De mivel a pszichológiai szempontot veszik figyelembe, vagyis az egyén hozzáállása szerint vizsgálják az esetet, ezért részleges színlelésről beszélnek, s aszerint pontosítják a tényállást. Akkor viszont nem kell másként

⁵³⁹ AGUSTONI, G., 72-75.

⁵⁴⁰ STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, 671.

kezelni a szentségkizárás esetét sem. Más szerzők – mint Urbano Navarrete vagy Francesco Bersini– már korábban ugyanezt az elméletet vallották, és ma már a joggyakorlatban is ez az általánosan elfogadott nézet.

A fentiek alapján elmondhatjuk tehát, hogy aki a szentséget kizárja, az nem az egész házasságot zárja ki, hiszen az teljes színlelés lenne, amely akkor valósul meg, ha valakinek nem a házasság a célkitűzése, hanem a házasságon keresztül akar valami mást elérni. Vagy pedig lehet teljes színlelés a szentségkizárás, ha valaki azt oly mértékben zárja ki, hogy még a természetes konszenzust is kizárja.

II) A *bonum sacramenti*-nek a második, és sokkal részletesebb kifejtést igénylő szempontja a *szentségi méltóság* kizárása. Az 1055. kánon szerint két megkeresztelt között nem állhat fenn érvényes házassági szerződés anélkül, hogy ugyanakkor ne lenne szentség is. A kánonjogászok számára ez a tény több kérdést is fölvetett:

- 1) Hogyan értékeljük az akatolikusok házasságát?
- 2) Hogyan értékeljük azoknak a katolikusoknak a házasságát, akik nem gyakorolják hitüket? Az ő esetükben szükséges-e a hit a szentség érvényes föl vételéhez? Mi az a minimális hit vagy szándék, amit az Egyház megkövetel az érvényességhez?

Az *akatolikusokkal* kapcsolatban egyértelmű az álláspontunk: amennyiben ők nem zárták ki pozitív akarati aktussal a szentséget, akkor a házasságuk érvényes, teljesen függetlenül attól, hogy tudtak-e arról, hogy a megkereszteltek közötti házasság szentség, vagy tévedésben voltak-e ezzel kapcsolatban. Amennyiben tehát a szentséggel kapcsolatos felfogásuk megmaradt az értelem határai között, és nem érintette az akarati szférát, úgy a házasságuk érvényes.

Sokan vannak a mai világban olyan *katolikusok, akik nem gyakorolják hitüket*. Velük kapcsolatban a Zsinat előtt úgy vélekedtek a szerzők, hogy aki elmegy a plébánoshoz, és egyházi szertartás szerint akar esküdni, arról vélelmezzük, hogy megvan benne az a szándék, hogy az Egyház fegyelme és szándéka szerint akar házasodni, és ez elégséges hit a szentség föl vételéhez. Csak akkor volt érvénytelenítő hatású a szentségkizárás, ha valaki ezt kifejezetten és pozitív akarati aktussal tette.

A Zsinat után azonban különféle – végletekben járó – véleményeket hangoztattak a szerzők. Egyik véglet szerint az akaratnak egyáltalán nincs jelentősége, hiszen az embernek nincs hatalma kizárni a szentséget. Tehát ha két keresztény a természet rendje szerint érvényes beleegyezést adott, akkor a szentség az ő akaratuktól függetlenül is létrejön.

Másik véglet szerint szükség van egy *kimondottan szentségi szándékra* ahhoz, hogy a szentségi házasság érvényesen létrejöjjön. A bírói joggyakorlatban egyik extrém nézet sem

tudott gyökeret verni, hanem azoknak a szerzőknek a véleménye lett irányadó, akik köztes megoldásokat kerestek. Legtöbb szerző szerint, amikor valakiben jelen van a szentséggel vagy az Egyház szándékával szembeni akarat, akkor tulajdonképpen két akarat van jelen: egy *intentio generalis* és egy *intentio contraria*. Ilyenkor az a kérdés, hogy melyik akarat az erősebb. Amennyiben a szerződő félben az *intentio generalis*, tehát az az akarat, hogy az Egyház szándéka szerint kössön házasságot, erősebb, mint a szentség elleni akarat (*intentio contraria*), akkor a házasság érvényes. A többi szerzőnél az alap feltevés az, hogy aki – akár a hit hiányából fakadóan, akár más okból – elutasítja a szentség értékeit, az nem feltétlenül köt érvénytelen házasságot, kivéve, ha olyan erős benne a szentség vagy a vallás iránti ellenszenv, hogy felteszi magában: „házasságot kötök veled, de nem akarom, hogy szentség legyen, ha pedig mindenképpen létrejönne a szentség, akkor nem akarom a házasságot.” Ennek az akaratnak a meglétét viszont nem vélelmezi a kánonjogi doktrína, tehát azt, hogy a konszenzus pillanatában ténylegesen megvolt, bizonyítani kell. Van olyan szerző is, aki sorra veszi a szentség-kiszolgáltatásra vonatkozó kánonokat, s megállapítja, hogy a Törvényhozó a többi szentség esetében sem mindig követeli meg kifejezetten a hitet azoktól, akik részesülnek a szentségben. Miért kellene tehát kivételt tenni a házasság szentségére vonatkozóan?

Mindehhez még hozzá kell tennünk, hogy különbséget kell tenni a házasság *érvényessége* és *gyümölcsözősége* között, mert a hit általában nem a szentség érvényességéhez, hanem annak gyümölcsözőségéhez szükséges. Ennek részletesebb kifejtése azonban a teológia feladata. Ez nem azt jelenti, hogy a kánonjogász számára nem fontos az, ami a természetfeletti kegyelem tevékenységére és a házasság állapotára vonatkozik, hanem a kánonjogásznak a konszenzusra kell elsősorban figyelnie, tehát arra, hogy a házasság létezik-e vagy sem.

III) A *bonum sacramenti*-nek a harmadik aspektusa a *felbonthatatlanság*.

A házasságnak egyik lényeges tulajdonsága a felbonthatatlanság (1056. k.), melyet sokan a *szentség javával* azonosítanak, mivel – bár a nem hívők esetében is megvan a házassági kötelék stabilitása, még hozzá az isteni és a természetjog alapján – mégis ez a stabilitás nagyobb a keresztények házasságában, még hozzá a szentség következtében. Tudniillik a szentség megadja házasságnak azt az arculatot és azt a felbonthatatlan egységet, mely Krisztus és az Egyház között is fennáll. Ki kell hangsúlyoznunk, hogy a felbonthatatlanság kizárása miatti semmisség nem tisztán pozitív kánonjogi törvény, hanem mélyebb gyökerei, természetjogi alapjai vannak. A házasság már a teremtés rendje szerint is, Isten akaratából felbonthatatlan, s ezért minden házasság felbonthatatlanságának természetjogi alapjai vannak. Természetesen a házasság nemcsak a természeti törvény, hanem

a pozitív isteni törvény alapján is felbonthatatlan. A természetjogra és pozitív isteni jogra épülő felbonthatatlanságot a tételes egyházi jog is megfogalmazza, a Tanítóhivatal pedig részletesen kifejti és magyarázza. Eszerint minden házasság – tehát a szentségi és a természetes házasság is – belső felbonthatatlansággal rendelkezik, tehát a felek nem bonthatják el saját elhatározásukkal, a *ratum et consummatum* házasság pedig külsőleg is felbonthatatlan. Ez utóbbi azt jelenti, hogy semmilyen emberi hatalom, tehát még a Római Pápa sem bonthatja fel. Ezzel kapcsolatban ma nyitott kérdés, hogy a Pápa *potestas vicaria*-ja emberi vagy annál nagyobb hatalom? Tudniillik sok teológus és kánonjogász nem emberi, hanem annál nagyobb hatalomnak mondja a Pápa vikáriusi hatalmát. Ebből kifolyólag a Pápa elvileg felbonthatná a *ratum et consummatum* házasságot is. Azonban II. János Pál pápa 2000. január 21-én, a Rota Romana-n mondott beszédében kihangsúlyozta, hogy a *potestas vicaria* is emberi hatalom, és hogy a Római pápa sem bonthatja fel a *ratum et consummatum* házasságot.

A felbonthatatlansággal kapcsolatban a következő kérdések merültek fel:

1) *Mikor beszélhetünk a felbonthatatlanság tényleges kizárásáról, és mikor nem?*

Minden kizárás típusnál ki szoktuk hangsúlyozni, de itt különösen szükséges megismételni, hogy csak a *pozitív akarati aktussal* történő kizárásnak van hatása a konszenzus érvényességére. Ezt azért kell kiemeljük, mert sokan azt gondolják, hogy érvénytelen az a házasság, amelynek megkötésekor a felek valamelyikében valamilyen rossz sejtés, előérzet vagy téves vélekedés volt a felbonthatatlansággal kapcsolatban. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy valóban kizárták a felbonthatatlanságot. Sőt, az a tény, hogy valaki olyan országban élt, ahol mindenki természetesnek tekintette a válás lehetőségét, az sem jelenti, hogy az érintett személy kizárta volna a saját házassági kötelékének örökös jellegét. S még az sem bizonyítéka a kizárásnak, ha valaki a civil válás törvénye mellett szavazott egy népszavazáson vagy akár nyíltan kampányolt a válási törvény bevezetése mellett. Tudniillik ez még nem igazolja, hogy a saját házasságát válási szándékkal akarta megkötni.

A szerzők sokszor kapcsolatba hozzák a felbonthatatlanság kizárását a felbonthatatlanságra vonatkozó tévedéssel. Ennek oka az, hogy amennyiben valaki tévedett a felbonthatatlansággal kapcsolatban, tehát például úgy gondolta, hogy ugyanúgy, mint a civil házasság, a keresztény házasság is felbontható, akkor ez a tévedés képezhetette a *causa simulandi*-t vagy *causa excludendi*-t. Ugyanakkor a tévedés esetében ki szoktuk hangsúlyozni, hogy amennyiben a tévedés nem határozta meg az akaratot, úgy nem tette érvénytelenné a konszenzust. Ennek analógiájára a felbonthatatlanság kizárására vonatkozóan

is elmondhatjuk, hogy semmilyen sejtés, vélekedés, tévedés nem lehetett hatással a konszenzusra, ha nem befolyásolta az akaratot.

Egészen más helyzettel állunk szemben, amikor valaki fenntartja magának a *ius divertendi*-t. Mindegy, hogy az egyházi vagy a világi hatóságokhoz való folyamodással, vagy éppen megegyezéssel akarja valaki elérni a felbontást, ha a házasságkötéskor fenntartotta magának a *ius divertendi*-t, akkor egyértelműen érvénytelen beleegyezést adott.

Ezért is szokták a kánonjogászok kihangsúlyozni, hogy a felbonthatatlansággal kapcsolatban még csak fel sem merülhetett soha a *ius* és *usus iuris* közötti megkülönböztetés, hiszen aki ennek a kötelezettségnek a teljesítését kizárja a kötés pillanatában, az egyértelműen felbontható házasságot akar kötni.

2) A következő érdekes felvetés a felbonthatatlanság témájában: *Lehetséges-e a feltételesen kizárni a felbonthatatlanságot? Lehet-e önálló semmisségi percím a feltételes kizárás?*

Ennek a kérdésnek az a tény adta az alapját, hogy az 1101. kánonnak a felbonthatatlanság kizárásáról és az 1102. kánonnak a jövőre vonatkozó feltételről szóló feltevéseit rosszul értelmezve, egyesek azzal a kéréssel fordultak az egyházi Bírósághoz, hogy a *kötélék felbonthatatlanságának feltételes kizárása* címén mondják ki a házasságuk semmisségét. Az ilyen személyek azt mondják, hogy kvázi óvatossági megfontolásból zárták ki a felbonthatatlanságot, hogy meg ne fosszák magukat a válás előnyétől. Sokszor olyan általános körülményeket hoznak fel bizonyítékként, melyek csupán merő elméleti lehetőségek, s helytelenül feltételnek nevezik őket. Például: „Ha megszűnik a szerelem”, „Ha már nem tudunk egyetértésben élni”, és hasonlók.

Azonban azt kell mondjuk, hogy a *kötélék felbonthatatlanságának feltételes kizárása* lehetetlen. Tudniillik a házassági egységnek, vagyis az *in facto esse* házasságnak felbontása az, melyet egy körülménytől tesznek függővé, nem pedig a felbonthatatlanság kizárása, ezért hipotetikus a felbontás, de nem a kizárás. Természetesen létezhet olyan záradékkal, meghagyással adott beleegyezés, melyben az illető kizárja a felbonthatatlanságot. Ilyenkor valóban hibás a beleegyezése. Azonban a rotai döntésekben az ilyen „feltételes” kizárást *abszolút kizárásként kezelik*. Azt kell tehát mondjuk, hogy azok a kizárások, melyeket sokan „feltételes”-nek neveznek, valójában nem léteznek. Vagy azért nem léteznek, mert nincs meg a felbonthatatlanság ellen irányuló pozitív akarati aktus bizonyítéka, vagy pedig azért, mert abszolút kizárásról beszélhetünk, melyet tévesen „feltételes”-nek mondanak.

III. A SZÍNLELÉS BIZONYÍTÁSA

A kizárást bizonyítani kell. Azt kell bizonyítani, hogy egyik vagy mindkét fél pozitív akarati cselekedettel zárta ki magát a házasságot vagy annak valamely lényeges elemét vagy lényegi tulajdonságát. Ez a pozitív akarati cselekedet megnyilvánulhat szavakban, de ráutaló magatartásban is. Tehát a bíróság előtt nem szükséges azt bizonyítani, hogy szavakban elhangzott az, amit a színlelő fél gondolt, elegendő, ha a színlelő olyan magatartást tanúsít, amely utal a színlelésre. A pusztá mulasztás, a nem tevés nem elegendő. Ezt fejezi ki a törvényhozó azzal, hogy kimondja: pozitív akarati tett kell.⁵⁴¹

1. A POZITÍV AKARATI AKTUSSAL TÖRTÉNŐ KIZÁRÁS

Az 1101. kánon 2. §-ában egy lényeges záradék szerepel, amely nem kerülheti el a figyelmünket. A törvényhozó fontosnak tartotta kihangsúlyozni, hogy a kizárásnak *pozitív akarati cselekedettel* kell történnie ahhoz, hogy a házasságkötést semmissé tegye. Ez a megfogalmazás – az *actus positivus voluntatis* – már szerepelt az 1917-es CIC-ben is.⁵⁴² De a kifejezést az első Codex megjelenése előtt, már 1891-ben is használta Gasparri bíboros a *Tractatus canonicus de matrimonio* c. művének⁵⁴³ első kiadásában. 1911-ben már két rotai ítéletben is (Many, Lega) azzal érveltek, hogy a kizárásnak – ahhoz, hogy a beleegyezést semmissé tegye – pozitív akarati cselekedetnek kell lennie. 1917-től kezdődően pedig a Rota ítéleteiben az 1086. kánon 2. §-ának szövegét idézték, hangsúlyozva a pozitív akarati cselekedetet.⁵⁴⁴

A kánonjogászok általában minden egyes kizárás-típus leírásánál szeretik kihangsúlyozni, hogy a kizárásnak pozitív akarati cselekedettel kell történnie.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ HÁRSFAL, K., 76.

⁵⁴² CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, 185.

⁵⁴³ GASPARRI, P., 903.

⁵⁴⁴ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, 284.

⁵⁴⁵ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio IV. La simulazione del consenso. Nozioni generali. V. L'esclusione della prole*, 201-202.; ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 57-72.; STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, 651-652.; BERSINI, F., 108-120.; SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 264-265.

II. János Pál pápa pedig 1983-ban, a Rota Romana-n mondott beszédében külön kiemelte az „*actus positivus voluntatis*” szükségességét ahhoz, hogy valóban színlelésről beszélhessünk.⁵⁴⁶

Ennek ellenére az 1101. kánonban szereplő „*positivus voluntatis actus*” formulát nagyon sok kritika érte a közel 120 éves létezése alatt. Egyesek szerint túlzottan kihangsúlyozza, hogy „*actus elicited*”-ről, azaz akarati cselekedetről van szó. Mások hozzáteszik, hogy elegendő csupán az *excludat* ige, s fölösleges a „*positivus voluntatis actus*”, mivel semmit nem tesz hozzá a kizáráshoz. Van, aki fölösleges szóismétlésnek, tautológiának minősíti, s van, aki inkább pleonasztikus kifejezésnek tekinti, mert túlzottan bőségesen magyarázza el a lényegét és egy felesleges melléknevet fűz hozzá. Perszonalista megközelítés szerint a Codex nagyobb értéket tulajdonít az ember illegitim cselekedetének, mint a törvényt követő magatartásnak, s ezért hangsúlyozza a pozitív akarati cselekedet szükségességét.⁵⁴⁷

A kritikák ellenére nemcsak II. János Pál pápa, hanem a kánonjogászok többsége is, tisztában van azzal, hogy erre a kifejezésre azért van szükség, mert a törvényhozó nyomatékosítani akarta, hogy amint a beleegyezéshez, úgy a házasság vagy annak egyes elemei elutasításához is határozott akaratra van szükség. A Törvénykönyv más kánonjaiból is kiderül, hogy úgy az értelem, mint az akarat egyformán fontos tényezők az érvényes konszenzus kinyilvánításához. Ezért hangsúlyozza az 1099. kánon az *error determinans voluntatem*-et, vagyis az akaratot meghatározó (befolyásoló) tévedést.⁵⁴⁸

A Törvényhozó tehát – az akarat pozitív aktusa kifejezéssel – azt akarta kihangsúlyozni, hogy ahhoz, hogy egy kizárás vagy színlelés érvénytelen beleegyezést eredményezzen, ahhoz egy valóságos meglévő, sajátos akaratnak kell lennie, s ez olyan akarat kell legyen, mely tudatos, szilárd, abszolút, konstans. Ugyanakkor erősebb kell legyen a színlelőben ez a kizáró akarat, mint a kánoni értelemben vett házasság elfogadására irányuló akarat. S amennyiben a kizáró akarat „felülkerekedik” a házassági akaraton, semmissé teszi azt.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II., „*Allocuzione ai Prelati della Rota Romana*”, 29 gennaio 1993, AAS 85 (1993) 1295., in ERLEBACH, G., *Le Allocuzione dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, *Studi Giuridici LXVI*, Città del Vaticano 2004, 242.

⁵⁴⁷ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, 269-275.; *La simulazione del consenso in generale*, 653-654.

⁵⁴⁸ FRANCESCHI, H., *La relazione tra l'errore sull'indissolubilità e l'esclusione mediante un positivo atto di volontà*, 175-177.

⁵⁴⁹ ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 57.

Azonban ma már ennek a két akaratnak az egymást semmissé tevő tézise vitatott. Tudniillik a pozitív akarat cselekvéssel kapcsolatban felmerül az a kérdés, hogy egy vagy két akarat van jelen, amikor valaki színlel, s ebből következően beszélhetünk-e „két akarat cselekvésről”? A kérdés háttérében a XIV. Benedektől származó *voluntas generalis*-ról szóló tanítás húzódik meg, miszerint van egy általános és egy specifikus akarat. Az első a házasság megkötésére irányul, a második pedig a házasságnak vagy a házasság valamely lényeges elemének elutasítására. A két akarat kölcsönösen megsemmisíti egymást, tehát a házasság érvénytelen lesz. Az 1917-es Codex hatálya alatt az *intentio generalis* szinonimájaként terjedt el a doktrínában az *intentio praevalens* és a *voluntas praevalens*. Mindkettőt a fenti elvhez hasonlóan alkalmazták.

A kánonjogászok többsége illogikusnak, sőt pszichológiai szörnyűségnek tartja a két ellentmondó akarat „semlegesítésének” tézisé. Talán sokkal inkább beszélhetünk az érdekek túlsúlyáról, mint az akaratokról – vélekednek e nézet képviselői.

Véleményüket a következőképpen indokolják:

Teljes színlelés esetén egyértelmű, hogy a színlelőnek nincs házassági szándéka, tehát csak egy dologra irányul az akarata, hogy a házasságkötés révén valamilyen más célt elérjen.

A részleges színlelés estében valóban úgy tűnhet, hogy megvan a házasságra irányuló akarat, és vele párhuzamosan az egyik elemet kizáró akarat. Azonban, ha valaki kánonjogi szempontból illegitim, defektusos házasságot akar kötni, akkor az illetőnek valójában nincs házasságkötési akarata. Legalábbis a mi szemünkben a hiányos, illetve a jogszabályokkal nem megegyező kapcsolat nem házasság, csupán valamilyen együttélési forma.

Tehát amikor a konszenzus kinyilvánításakor jelen van a pozitív akarat cselekedettel történő kizárás, akkor az ugyanazt jelenti, mintha azt mondanánk: az illetőnek az a szándéka és az akarata, hogy ne olyan házasságot kössön, amelyet az Egyház megszab.⁵⁵⁰ Tehát egyetlen akaratról és egyetlen pozitív akarat cselekedetről van szó minden színlelés esetében.

Ennek ellenére ma is használatban van, s bizonyára még sokáig alkalmazásban lesz a *voluntas generalis* és a *voluntas specificus* tézise.

⁵⁵⁰ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus», 275-277.; La simulazione del consenso in generale, 651.*

Következő feladatunk a *positivus voluntatis actus* kifejezéssel kapcsolatban, hogy meghatározzuk a tartalmát, illetve értelmét. A törvényhozó tulajdonképpen ezzel a záradékkal azt fejezi ki, hogy a kizárásnak hogyan kell történnie ahhoz, hogy semmissé tegye a házasságot. Tehát az érvénytelenséghez nem elég egy bizonyos akaratnak a hiánya, hanem jelen kell legyen a kizárás iránti pozitív akarat. Klasszikusan ezt így fogalmazzák meg: Nem elég a *nolle*, hanem szükséges a *velle non* is. Vagyis nem elég, hogy valaki *nem akarja* a házasságot vagy annak valamely elemét, hanem szükséges, hogy *azt akarja, hogy az ne legyen házasság* vagy igazi házasság.⁵⁵¹

Azt mondhatjuk tehát, hogy az 1101. kánon 2. §-ában megkövetelt pozitív akarat cselekedet egy meghatározott szándékot követel meg arra nézve, hogy a szóban forgó kánon három „valósága” közül (*matrimonium ipsum, aliquod elementum, aliquam proprietatem*) egyiket kizárják. De ez a meghatározott szándék nem azt jelenti, hogy *kimondott* vagy *kifejezett* szándék kell legyen, hanem lehet *implicit*, azaz burkolt, bennfoglalt szándék is.⁵⁵²

A színleléshez vagy kizáráshoz – a *positivus voluntatis actus* értelmében – ugyanakkor nem elégséges, hogy a felek egyike vagy mindkét fél téves felfogással rendelkezik a házasság lényeges elemeit vagy tulajdonságait illetően, vagy hogy nem értenek egyet vele. Az a tény sem elég, hogy ők nem adták volna bejegyzésüket, ha tudtak volna a lényeges elemekről, tulajdonságokról. Nem elég a konszenzus kinyilvánításakor meglévő egyszerű olyan óhaj, illetve meghatározatlan, bizonytalan akarat sem, mely valami képtelen tervre irányulna. Továbbá nem elégséges egy olyan egyszerű sejtés, előrelátás, hogy a házasság tévedés lesz, vagy válás lesz a vége. S végül nem elégséges egy olyan „negatív” akarat sem, melyben például valaki azt mondaná, hogy „én nem utasítottam el (nem zártam ki) a felbonthatatlanságot sem”.⁵⁵³

Meg kell jegyezzük az akarat pozitív cselekedete kifejezéssel kapcsolatban, hogy a három elem egyszerre és együtt kell jelen legyen minden színlelésnél, tehát: *voluntas, actus, positivus*.

⁵⁵¹ CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, 185-186.; STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, 653-654.; GARCIA FAILDE, J. J., *Simulatio totalis matrimonii canonici et metus*, in *Periodica*, 72 (1983) 250.

⁵⁵² CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, 184-187.

⁵⁵³ CHIAPETTA, L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, 230-231.; BOCCARDELLI, P. B., *La prova della simulazione del consenso matrimoniale*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, (*Studi Giuridici XXII*), Città del Vaticano 1990, 223.

A *voluntas* minden színlelésnek elsődleges forrása és mozgatórugója. A skolasztikában olyan „értelmes vágyakozásnak” vagy az „akarat olyan szándékosságának” nevezték, mely a tárgy objektív megvalósítására tör vagy, mint ami készen áll a választásra, döntésre. A másik elem az *actus*. Ez adja meg az akaratnak az *operatio*-ját, tehát az akarat átmegy cselekvésbe. Pszichológiai nyelvezetben ez mondják „elhatározásnak”, amit egy átmenet jellemez, mégpedig a megismeréstől a cselekvésig. Ez tehát az akarati döntésig történő átmenet. A harmadik elem a cselekedet *pozitivitása*, amely az akarat szilárdságát jelöli, tehát kifejezi, hogy az akarat arra irányul, hogy semmissé tegye a házasságkötés tipikus célját a hamis nyilatkozat révén.⁵⁵⁴

A joggyakorlatban – annak ellenére, hogy többször kritika érte a *positivus voluntatis actus* kifejezést – általában éppen ezzel a kifejezéssel sikerül érzékeltetni, hogy valójában nem bizonyosodott be, vagy éppen bebizonyosodott a házasság színlelése⁵⁵⁵. Például, ha valaki azt állítja, hogy csak „*pro forma*” kötötte a házasságot, és teljesen színlelte, ilyenkor a bíróság azt vizsgálja, hogy az illetőben – amellet, hogy számára nem volt jelentősége a templomi esküvőnek – jelen volt-e az a pozitív akarati cselekedet, mely elutasította a szertartás következményeit is. Vagy, ha valaki azt állítja, hogy ő érdekházasságot kötött, mert a házasságkötés révén ki akart szabadulni egy olyan országból, ahol háború volt a házasságkötése idején, és a házasság révén új állampolgárságot is nyerhetett, ez a tény még nem bizonyítja a házasság érvénytelenségét, hacsak az illető nem pozitív akarati cselekedettel utasította el azt, hogy házastársa legyen annak, akivel frigyre lépett.⁵⁵⁶

Továbbá – mint a felbonthatatlanság kizárásáról szóló fejezetben olvashattuk – a legmeggyőződésebb válás-párti emberek esetében sem jelent bizonyítékot a felbonthatatlanság kizárására az a tény, hogy a felek egyike vagy mindkettő a házasságkötés idején a polgári válás mellett szavazott vagy részt vett olyan kampányban, amely a válás megengedésének törvénye mellett szólt. Tudniillik ez még nem igazolja, hogy valaki az általa hangoztatott elveket a saját házasságára nézve is alkalmazni kívánta, azaz, hogy pozitív akarati cselekedettel zárta volna ki a házasság felbonthatatlanságát.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, 279-283.; VERSALDI, G., *Elementa psychologica matrimonii*, in *Periodica*, 71 (1982) 200.

⁵⁵⁵ DE MONTSERRAT, GAS, I. A. M., *L'assenza di volontà matrimoniale tra simulazione totale ed incapacità*, in *Ius Ecclesiae*, 16 (2004), 167.; RIGOBERTO, GAMEZ A., *La simulacion y la exclusion*, Roma 2003, 54.

⁵⁵⁶ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio VIII. La „simulazione totale”*, 254-256.

⁵⁵⁷ BERSINI, F., 119.

2. AZ EGYES KIZÁRÁSOK BIZONYÍTÁSI SZEMPONTJAI

Tény, hogy a beleegyezés színlelésének bizonyítása igen nehéz, mivel belső lelki tény megállapításáról van szó, melyet az illető fél a másik fél előtt gondosan eltitkolt. Természetes, hogy nem elegendő a színlelő fél pusztán állítása, de nem elegendő a két félnek esküvel erősített vallomása sem (mert ez is csak a színlelő fél állítására vezethető vissza, miután a színlelésről a másik fél a színlelés idején nem tudott, s csak a színlelő féltől értesülhetett róla később). Ha tehát bizonyítani akarunk, akkor ki kell mutatnunk a színlelés okát. Természetesen *nem szükséges, hogy az ok igazi legyen*, elég, ha valamely tény a színlelő fél képzelete szerint szerepelhetett olyan ok gyanánt, mely miatt tanácsos színlelni a beleegyezést.⁵⁵⁸ Ahhoz, hogy a félnek a színlelésre vonatkozó állítását el lehessen fogadni, komoly erkölcsi bizonyítékok kelljenek. Meg kell vizsgálni a házasságot megelőző, kísérő és követő eseményeket, körülményeket, illetve a színlelés okát.⁵⁵⁹

A Rota Romana joggyakorlata szerint bebizonyítottak vesszük a színlelést, ha nyilvánvaló a színlelés oka (*causa*), illetve indoka (*motivum*), s ha a körülmények alapján a bíró eljut az *erkölcsi bizonyosság* fokáig.⁵⁶⁰

Minden színlelésnek a bizonyítása közvetlen és közvetett bizonyítékokra épül. Közvetlen bizonyítékot jelent a színlelő félnek a perben tett nyilatkozata (*confessio iudicialis*), melyet alátámasztanak a szavahihető tanúk peren kívüli nyilatkozatai.⁵⁶¹ A közvetett bizonyítékok: a *causa simulandi*, a *causa contrahendi*, valamint kötetést megelőző, követő és kísérő *körülmények*⁵⁶². A joggyakorlat mindig kiemelte, hogy a színlelő fél *confessio iudicialis*-a, bár komoly érv, mégis csupán egy bizonyítási kiindulópont, s nem az egész bizonyításnak az alapja⁵⁶³. Az igazán bizonyító ereje a *confessio extraiudicialis*-oknak van, melyeket a perben alkalmaznak, s melyekben nem a tanúk számát, hanem az ő

⁵⁵⁸ MESZLÉNYI, Z., *Házassági köteléki perek az egyházi bírósághoz tartozó eljárásban*, Esztergom 1927, 93-94.

⁵⁵⁹ GALAVITS, J., 7.; SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 438.

⁵⁶⁰ MESZLÉNYI, Z., 93-94.

⁵⁶¹ COLANTONIO, R., *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al „bonum coniugum”*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, (Studi Giuridici XXII), Città del Vaticano 1990, 215.

⁵⁶² „Le circostanze, quando siano molteplici ed univoche, sono più eloquenti di qualsiasi parola...” – TRIBUNAL ECCLESIASTICUM REGIONALE ETRUSCUM – Fiorentina – Nullitas Matrimonii – 28 maggio 1993 – Fazzi, *Ponente* in TORRE, A., *Appunti i tema di prova della simulazione del consenso matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, (106) 1, 114.

⁵⁶³ BIANCHI, P., *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità del matrimonio? I canoni 1536, par. 2 e 1679*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 3 (1990) 3, 396.

szavahihetőségüket és erkölcsi jellemüket veszik figyelembe. De mindenekelőtt nagy jelentőséggel bír, ha beigazolódik, hogy a *causa simulandi* erősebb volt, mint a *causa contrahendi*.⁵⁶⁴

2.1. A teljes színlelés bizonyítása

Ahhoz, hogy a konszenzus abszolút színlelését bizonyítani lehessen, mindenekelőtt meg kell találni azt a *motivációt*, mely legalább a színlelő fél szempontjából szubjektíve annyira súlyos volt a házasságkötéskor, hogy az logikailag meg tudja magyarázni a színlelést. Ellenkező esetben – tehát egy ilyen jellegű motiváció hiányában – nehéz lenne körvonalazni egy olyan komoly tényállást, melyben a külső házassági konszenzusnyilvánításhoz valóban olyan belső pozitív akarat kapcsolódott volna, mely semmilyen beleegyezést nem akart adni.⁵⁶⁵

A joggyakorlat kimutatta azokat a tipikus tényállásokat, amikor teljes színlelés történik:

a) amikor a színlelő teljesen elutasítja a másik felet, mint házastársat, mivel a házasságot valaki erőltette;

b) amikor valaki semmilyen konszenzust nem akar kinyilvánítani, mert elutasítja úgy a civil-, mint az egyházi intézményeket;

c) amikor valakinek szilárd szándéka, hogy a *consortium totius vitae*-nek még a minimális elemeit is elutasítsa, tehát nem akarja azt az életközösséget, mely a házasfelek javára, valamint gyermekek nemzésére és nevelésére irányul;

d) amikor valaki eszközként használja a házasság-kötési szertartást egy olyan cél eléréséhez, amely idegen a házassági kötelék létrejöttétől, s az ahhoz tartozó jogoktól és köteleességektől, amely a házasságra ösztönző motiváció és egy olyan akarat között áll fenn, mely abszolút módon egy házasságkötéstől teljesen idegen célnak van alávetve, s mely egyidejűleg elutasít minden házassági kötelezettségvállalást;

e) amikor *pro forma* kötnek házasságot. Ilyenkor figyelembe kell venni, hogy az így kötött házasságban nem feltétlenül utasítják el az ehhez a cselekményhez tartozó kötelezettségeket. Tehát nem biztos, hogy a *pro forma* házasságkötéskor színlelés történt.

Konkrét eseteknél érdemes figyelni a következőkre: Milyen volt a színlelő személy vallási, szociális, politikai, esetleg egyházellenes meggyőződése? Volt-e vagy

⁵⁶⁴ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 265-266.

⁵⁶⁵ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio VIII. La „simulazione totale”*, 254.

lehetett-e az illetőnek valami másodlagos – eszközszerű vagy érdekbeli – célja a házasságkötéssel? Mi volt a színlelőnek a fő oka a házasságkötéskor? Hajlandó-e tisztázni, hogy mi volt a valódi akarata a házasságkötés pillanatában? Tisztelte-e a házastársi kötelezettségeket a házaselet során?⁵⁶⁶

2.2. A *bonum coniugum* kizárásának bizonyítása

Ahhoz, hogy a *bonum coniugum* kizárása címén bizonyítani tudjuk a házasság semmisségét, ki kell mutatni, hogy a kötés pillanatában egyik vagy mindkét félben, megvolt az a feltett szándék, hogy nem akarja keresni a másik fél javát, hanem kifejezetten csak a sajátját, hogy nem akar felhasználni semmilyen eszközt arra, hogy ezt a *bonum*-ot megvalósítsa, s csak kizárólag úgy akarja tekinteni a másik felet, mint saját hasznának megvalósítóját. Itt azonban meg kell jegyezzük, hogy nem feltétlenül szükséges a színleléshez, hogy valaki csak a saját javára és hasznára törekedjen, elég, ha kizárja a házasságnak a felek javára vagy a másik fél javára való rendeltetését.

A *bonum coniugum* kizárásánál kiemelten fontos szerepe van a közvetett bizonyítékoknak: a *causa simulandi*-nak, *causa nubendi*-nek. Ezeknek egyike sem elég önmagában, ha nem lehet kimutatni, hogy az állítólagos színlelőben megvolt a *bonum coniugum* elleni kifejezett és hatékony színlelő akarat, mégpedig oly mértékben, hogy az semmissé tegye a házasságot. A joggyakorlat azt is kihangsúlyozza, hogy amennyiben kimutatható a *causa contrahendi verum matrimonium*, akkor a *causa simulandi*-t nehéz kimutatni.⁵⁶⁷ Mint minden kizárás bizonyításánál, a *bonum coniugum* kizárásának alátámasztására is elengedhetetlenül fontosak a *körülmények*. Konkrét esetekben ezeknek függvényében a következő dolgokra kell figyelni: Volt-e a színlelőben olyan szándék, hogy házastársát csupán kihasználja (mint gondviselőt, gondozót, szolgálót)? Érzelmi, szerelmi, házastársi síkon elutasította vagy elfogadta-e a másik felet? Elutasította-e a házastársával való dialógust? Tett-e olyan javaslatot vagy kért-e olyat, hogy éljenek külön? Fennállt-e olyan körülmény, olyan családi helyzet, melyből az egyik fél menekülni akart, s a házasságot jó eszköznek tartotta-e cél megvalósításához?⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 269-270.

⁵⁶⁷ COLANTONIO, R., *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al „bonum coniugum”*, in *Apollinaris*, 68 (1995) 1-2, 126.

⁵⁶⁸ MUSSELLI, L., 84-86.

2.3. A *bonum prolis* kizárásának bizonyítása

A *bonum prolis* kizárásának bizonyítása nem egyszerű. Mindenekelőtt ismerni kell a kizárás okát, ami lehet valamitől való félelem (pl. a gyermek féltése bizonyos veszélyektől, saját szabadság féltése), válás szándéka, már meglévő gyermek (egy másik személytől).⁵⁶⁹ A gyermekkizárás eseteiben mindig azt vizsgáljuk, hogy valaki elutasította a házastársi cselekedethez való jogot vagy annak gyakorlását, illetve, ha átengedte, tett-e valamit annak érdekében, hogy a házastársi cselekedetből ne szülessen gyermek. A főbb bizonyítási elemek között kiemelt jelentősége van annak, ha valaki csak *elhalasztotta* vagy ténylegesen kizárta a gyermeket. Egy másik értékelési szempont arra épül, hogy az elhalasztást meg kell különböztetni a feltételes kizárástól is. Tudniillik, aki elhalasztja a gyermeknemzést, az tiszteletben tartja a házasság gyermeknemzési struktúráját. Azonban aki feltételesen mond igent a gyermekre, az egy bizonytalan jövőbeli eseménytől teszi függővé a gyermekvállalást, ezért ez lehet potenciálisan örökös kizárás, mert megvan benne az a burkolt elhatározás, hogy amennyiben a feltételül szabott körülmény nem következne be, akkor véglegessé és örökössé tegyék a kizárást.

A kizáró akarat meglétét, tehát akkor lehet igazolni, ha az eljárás során kiderül, hogy:

- a) a gyermeknemzést teljesen egy jövőbeli eseménytől tették függővé;
- b) a színlelő egész házasesetében halogatta a gyermeket, illetve megkövetelte házastársától a fogamzásgátló szerek használatát;
- c) a színlelő fél elutasította a gyermeket, annak ellenére, hogy házastársa akarta, s amikor a feleség mégis várandós lett, akkor terhesség-megszakítást követelt.⁵⁷⁰

Konkrét esetben a következő szempontokat kell figyelembe venni: Milyen volt a színlelő személy mentalitása, kultúrája? Voltak-e a saját házasságában született gyermekekkel kapcsolatos kijelentései? Mennyire volt a színlelő fél készséges arra, hogy a bíróságon beismerje a házasságkötéskor meglévő saját akaratát? Vannak-e érvek, indokok melyek a színlelőt arra vezethették, hogy kizárja a gyermeket? Ezt azokkal a motivációkkal összefüggésben kell értékelni, melyek őt arra indították, hogy templomi esküvőt kössön.

⁵⁶⁹ KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog*, 223.

⁵⁷⁰ FRANCESCHI, H. F., *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotale dell'anno 1995*, 111-112.

Az adott ügy körülményeiben azt is értékelni kell, hogy születtek-e gyermekek, mivel általában a gyermekek megléte – a kizáró akarat ellenére – egy olyan árulkodó jel, mely cáfolja a kizárást.

2.4. A *bonum fidei* kizárásának bizonyítása

A *bonum fidei* kizárásának két aspektusa van: 1) a házastársi cselekedethez való jog kizárólagosságának tagadása; 2) az egység kizárása, vagyis a többnejűség vagy többférjűség jogának fenntartása.⁵⁷¹ Ami a *bonum fidei* kizárását illeti, a hagyományos bizonyítási sémákat kell alkalmazni: a bizonyítás fő tárgya egy olyan akarat meglétének a kimutatása, amely ellentétes a házasság specifikus kötelességével, a hűséggel. Ez *közvetlen* módon felismerhető a színlelő fél beismeréséből, de sokkal inkább a színlelőnek a házasságkötés időpontjához legközelebbi megnyilatkozásait rekonstruáló, hitelt érdemlő tanúvallomásokból. *Közvetett* bizonyítékok az olyan jelek és körülmények, melyeknek segítségével logikusan feltételezhető, hogy az érdekelt szándékosan színlelt. Ezzel kapcsolatban néhány dolgot nem szabad figyelmen kívül hagyni:

a) A bírónak pontosan utána kell nézni mindannak, amit a felek és a tanúk állítanak. Tehát, ha valakiről azt állítják, hogy gyakran megcsalta házastársát, de neveket, helyszíneket, időpontokat nem jelölnek meg, akkor az állításnak kevés jelentősége van bizonyítási szempontból. Az általános megjegyzéseknek is ugyanennyi bizonyítóerejük van. Például: „Mindenkinek tudja, hogy más nőkkel is volt dolga.” Ugyanígy a tényekkel alá nem támasztott vélemények sem erős bizonyítékok: „Szerintem az illető nem is gondolta komolyan a házastársi hűséget”.

b) Meg kell különböztetni az alkalmi hűtlenséget a harmadik személlyel folytatott tartós és állandó viszonytól. Tudniillik az első esetben megtörténhet, hogy a hűtlen fél a kötés pillanatában nem zárta ki a hűséget, s a hűtlensége emberi gyengeségből eredt. (Ilyenkor indokolt a „*iuris et usus iuris*” distinkció). Ha viszont valaki állandó és tartós kapcsolatot tart fent egy harmadik személlyel (a házasságkötés előtt és után is), ez a tény már komoly bizonyítéka annak, hogy ő nem is szándékozott hűséges házastárs lenni.⁵⁷² Konkrét esetekben a következő szempontokat kell figyelembe venni: Milyen volt a színlelő fél életstílusa? Milyen volt a felfogása a házassággal kapcsolatban? Hűséges volt-e a jegyesség alatt? Ha nem volt hűséges, akkor alkalmi vagy stabil kapcsolatai voltak? A házasság közeledtével milyen

⁵⁷¹ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 268-269.

⁵⁷² BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, 123-125.

tervei voltak a többi kapcsolatait illetően? Kiemelkedő jelentősége van annak, ha a színlelő egyidejűleg tartotta fenn a kapcsolatot szerelmével és leendő házastársával. Érdemes továbbá kideríteni, hogy az illető miért kötött egyházi házasságot, mi volt a *causa contrahendi*? Mennyire tartotta tiszteletben a hűséget a házasság idején? Hogyan ítélte meg a saját hűtlenségét: Volt-e lelkiismeretfurdalása. Esetleg tett-e ígéretet a megjavulásra, vagy pedig azt hangoztatta, hogy joga van a hűtlenséghez? Általában mennyire tartotta tiszteletben a házasság egyéb kötelezettségeit?⁵⁷³

2.5. A *bonum sacramenti* kizárásának bizonyítása

A *bonum sacramenti* kizárásának szintén két aspektusa van: 1) a szentségi máltóság kizárása; 2) a felbonthatatlanság kizárása. A Rota Romana joggyakorlatában nagyon ritka az elsőnek, vagyis a szentségi méltóságnak a kizárása⁵⁷⁴, ezért inkább a felbonthatatlanság bizonyításának szempontjait vizsgáljuk.

Bár a felbonthatatlanság kizárását leíró fejezetben már részleteztük, röviden érdemes visszautalni arra, hogy bizonyítási szempontból korántsem jelent a felbonthatatlanság kizárását bizonyító érvet az a tény, hogy valaki örült annak, hogy olyan országban él, ahol polgárilag megengedett a válás,⁵⁷⁵ vagy ha valaki azzal érvel, hogy az ő házasságkötése idején mindenki támogatta a válás megengedésének törvényét, illetve, hogy ő maga is a referendum mellett szavazott.⁵⁷⁶ Vagy ha valaki akár nyíltan szerepet vállalt egy olyan törvényjavaslat melletti kampányban, mely a válás elfogadását szorgalmazta, még ez sem bizonyíték arra, hogy ő a saját házasságát úgy kötötte, hogy betervezte a válást.⁵⁷⁷ Vagy azok, akik valamikor a szabad szerelmet hirdették, nem biztos, hogy bennük ez a felfogás azt a szándékot érlelte meg, hogy az ilyen elvek erejében kössék meg a házasságukat. A joggyakorlat kifejezetten

⁵⁷³ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 269.

⁵⁷⁴ „Riguardo, infine, l'esclusione della sacramentalità, negli ultimi anni si trovano soltanto tre sentenze per questo capo – e tutte e tre sono negative.” – KOWAL, J., *Simulazione del consenso matrimoniale nella dottrina e giurisprudenza canonica*, – Előadás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetében, Budapest 2010. szeptember 20.

⁵⁷⁵ BERSINI, F., 119.

⁵⁷⁶ AGUSTONI, G., 61.

⁵⁷⁷ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 457-459.

arra int, hogy ilyen esetekben azt kell vélelmezni, hogy a házassági konszenzus konkrét aktusába nem került bele a házassággal ellenkező felfogás.⁵⁷⁸

Ami a bizonyítást illeti, először meg kell különböztetni a következő akarat típusokat:

– *kifejezett akarat*: amikor az akarat közvetlen tárgya nem más, mint a kötelék felbonthatatlanságának elutasítása, oly módon, hogy a színlelő nem akar örökre szóló köteleket kötni a meghatározott személlyel, akivel házasságot köt;

– *implicit akarat*: amikor a kizárást valaki egy olyan döntésbe foglalja bele, amely logikusan egyértelművé teszi, hogy ő nem fogadta el a házasság felbonthatatlanságát. Ebben az esetben a színlelő azzal a feltétellel akarja a házasságot, hogy az felbontható legyen;

– *abszolút akarat*: amikor ideológiai-kulturális motivációk miatt a színlelő ellenzi a felbonthatatlanságot, mivel az ő *forma mentis*-ébe nem fér bele semmilyen örökre szóló köteleknek az elfogadása;

– *esetleges akarat*: amikor – bár a színlelőnek nincsenek elvi okai (érvei) a kötelék örökös jellegének kizárására, de – fél attól, hogy a házassága rosszul fog sikerülni, és mintegy biztosíték- vagy óvintézkedésként akarja fenntartani a válás lehetőségét, tehát úgy tekinti a válás lehetőségét, mint „egy biztonsági kijáratot”.⁵⁷⁹

Az alábbiakban a felbonthatatlanság bizonyításnak „ismertető jegyeit” olvashatjuk:

Mint ahogy azt a fentiekben már többször is láthattuk, a gyakorlatban van egy hagyományos bizonyíték-besorolási skéma, mely arra ösztönösíti, hogy az akaratnak a kiszolgáltatás pillanatában milyen szóbeli és nem szóbeli megnyilvánulásai voltak. Amit tehát rekonstruálni kell: Mennyire állt szemben az akarat a házassági felbonthatatlanságával?

Az akarat *közvetlen* rekonstrukciója a felek és a tanúk nyilatkozataiból képződik. Ezek a nyilatkozatok a szóbeli nyilatkozatokat elevenítik fel. E vallomások értékeléséhez szükséges egyrészt, hogy a nyilatkozatot tevők szavahihetők legyenek, s hogy pontosítsák információik forrását, idejét.

Az akarat *közvetett* elemeinek rekonstrukciójánál, melyeket az ügy érdekében hasznos jelek (nyomok) és körülmények képviselnek, különleges bizonyító erejük lehet a felbonthatatlanság kizárásának bizonyítására. Ezek a következők:

⁵⁷⁸ BERSINI, F., 119.

⁵⁷⁹ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 267-268.

– Az alany vallásos és házassággal kapcsolatos *meggyőződései*. Minél erősebbek az alanyban a katolikus álláspontnak megfelelő meggyőződései a házasság és vallás témájában, annál inkább lehetetlenné válik, hogy ő visszautasítaná a keresztény házasságnak egyik lényeges elemét. Jól meg kell vizsgálni, felkutatni a konkrét házassághoz időben „legközelebbi” *indítékokat*. Ilyenek pl. bizonytalanság, házasság előtti tétovázás, habozás; vagy pedig az eljegyzés idején szakítás, veszekedés. Ezek valószínűsíthetők, hogy az alany szerette volna magát biztosítani egy előrelátható és félő kudarc elkerülésére érdekében.

– Ebben az értelemben az érdekelt feleknek a családi élményei is (pl. a szülők, testvérek házassági története) képezhetnek egy olyan helyzetet, melyben kicsírázott a színlelési szándékuk. Jelzés értékű lehet az is, ha valakiben *ellenérzés volt az egyházi szertartás iránt vagy javasolta a polgári esküvőt*. Ez egyrészt azért fontos, mert a felbonthatatlanság – mely a természetjogra épül – a házasságnak egy olyan jellegzetessége, mely a helyes kiszolgáltatás érdekében ténylegesen megköveteli, hogy legyen valami vallásos indíték, amit a katolikus szertartás objektíven kifejez, s ez valamilyen fokban meg kell legyen az illetőben. Másrészt azért is fontos, mert a civil házasságkötés jelzi – legalábbis általában – a felbontható házasságra való nyitottságot.⁵⁸⁰

– Tehát érdemes megtudni, hogy mi volt az oka annak, hogy a színlelő – annak ellenére, hogy kizárta felbonthatatlanságot – mégis kánoni házasságot kötött; esetleg volt-e olyan, hogy javasolta a polgári házasságkötést vagy az egyszerű együttélést, melyek kevésbé stabil formák a felbonthatatlansághoz viszonyítva, mint amit az Egyház megkövetel a kánoni házasságban.⁵⁸¹

– Szintén jelzés értéke lehet annak, ha kinyomozzák, hogy az érintett fél *hogyan reagált a házasság nehézségeire*, főként akkor, amikor tudomást szerzett azoknak leküzdhetetlenségéről, s minden helyrehozási kísérlet hiábavalóságáról. Az illetőnek az ilyen szakaszokban tanúsított magatartása nagyon jól rávilágít az ő házasságkötése idején meglévő akaratára, s vagy megerősíti vagy cáfolja bíróságon mondottakat, illetve a bíróságon kívüli tanúvallomásokat.⁵⁸²

– Meg kell még vizsgálni azt is, hogy milyen volt a kapcsolat a jegyesség idején, ahol ugyanis a szakítások, veszekedések, nehézségek válhattak a jövő bizonytalanságainak

⁵⁸⁰ BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 460-461.

⁵⁸¹ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 268.

⁵⁸² BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, 461.

okává; továbbá voltak-e kétségek, bizonytalanságok, félelmek a házasság sikertelen kimenetelét illetően.

– S végül azt is figyelembe kell venni, hogy született-e gyermek? Tudniillik ha igen, akkor általában ezt úgy tekintjük, mint a végleges elköteleződés kizárását cáfoló tény.⁵⁸³

⁵⁸³ SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia*, 268.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

Jelen disszertáció elkészítéséhez három fő célkitűzést jelöltem meg:

- I. Röviden ismertetni a színlelés fogalmát, illetve a színlelésnek, mint önálló semmisségi címnek a kialakulását, teológiai és történeti hátterét.
- II. Részletesen ismertetni a színlelés jelenségét a mai doktrína és joggyakorlat fényében, rámutatva a kánonjogászok közötti esetleges véleménykülönbségekre, illetve kifejtve ezekkel kapcsolatos saját véleményemet.
- III. Az egyes kizárás típusok bizonyítási szempontjainak ismertetésével, gyakorlati tanácsokat adni azok számára, akik egy-egy konkrét esettel foglalkoznak, vagy szeretnének foglalkozni.

I. A *színlelés fogalmával* kapcsolatban megtudhattuk, hogy úgy a köznapi, mint a kánonjogi szóhasználatban, illetve, úgy a magyar, mint a többi nyelvben a kifejezés arra utal, hogy aki színlel, az nem ugyanazt mondja, vagy mutatja a külvilág számára, mint amit gondol és érez.

A színlelésnek, mint semmisségi percímnek a gyökereit kutatva sikerült felfedni, hogy az Egyház tulajdonképpen már a kereszténység kezdeteitől fogva elvetette a színlelést. A római jogban a színlelt házasságot érvénytelennek tekintették. Nem bizonyított, de feltételezhető, hogy a kereszténység is alkalmazta azt az alapelvet, miszerint „*Simulatae nuptiae nullius momenti sunt*”. Szent Ágoston kifejezetten elutasította azt a magatartást, melyben valaki a házassági szövetség leple alatt kívánt valamilyen más célt megvalósítani vagy elérni. S bár a 13. századig nem volt használatban a színlelés kifejezés, Szent Ágoston felfogása több mint hét évszázadon keresztül meghatározta a keresztény házasság szemléletét. Így – bár nem színlelésnek vagy kizárásnak nevezték azokat a tényállásokat, melyben valaki elutasítja a hűséget, a gyermeket vagy a felbonthatatlanságot – de nem is tekintették házasságnak az ilyen együttélést. 1212-ben III. Ince pápa *Tua nos* dekrétuma fogalmazta meg először, hogy a színlelt házasság semmis. Azonban még ezt követően sem vált ismertté a színlelés fogalma. Talán ennek oka lehetett az a tény is, hogy 1234-ben megjelent IX. Gergely pápa *Liber Extra*-ja, amely a színlelésnek vagy kizárásnak megfelelő tényállásokat a *házasság lényegével ellenkező feltételek* közé sorolta. Közel 700 évig ebbe a kategóriába estek a színlelésnek megfelelő esetek. Az 1917-es CIC 1086. kánonjának 2.§-ával jelenik meg a kizárás fogalma. A kánon nem használta a színlelés szót, azonban a házasságjogi doktrínában a kizárás

szinonimájaként terjedt el ez a kifejezés, s meg is maradt a két új Codex hatálybalépése után is.

II. Dolgozatomban a *színlelés jelenségének bemutatására* helyeztem a hangsúlyt. A Codex az 1101. k.-ban mondja ki a színlelt házasságkötés semmisségét. Az 1101. kánon 2. §-a alapján a kánonjogászok megkülönböztetik a *teljes* és *részleges színlelést*, vagyis azt a tényállást, amikor valaki egyáltalán nem akar házasságot kötni – s így teljesen színleli, vagy kizárja magát a házasságot – és azt a helyzetet, melyben a színlelőnek van házasságkötési szándéka, de a házasság valamely lényeges elemét vagy lényegi tulajdonságát kizárja.

1. *Teljes színlelés* esetén egyik vagy mindkét fél kizárja „magát a házasságot”. Általában ilyenkor a színlelő a házasság révén akar elérni valamilyen – a házasságtól eltérő – célt, például vagyont, társadalmi rang megszerzése, felmentés a katonai szolgálat alól, állampolgárság megszerzése, stb. Azonban önmagában az a tény, hogy valaki a házasság révén bizonyos előnyökhöz jut, nem jelent színlelést, csak akkor, ha ő egyáltalán nem akarja magát a házasságot. A teljes színlelés legtipikusabb esete tehát az, amikor valaki egyáltalán nem akarja a házasságot, hanem eszközként használja fel a házasságkötési szertartást valamilyen más cél eléréséhez. Vannak azonban más helyzetek is, amikor szintén teljes színlelésről beszélhetünk. Például, ha valaki úgy érzi, hogy valamelyest erőltetik a házasságkötést – de nem áll fenn a félelem vagy kényszer esete – s erre az illető úgy reagál, hogy a kötés pillanatában elutasítja a házasságot. Megtörténhet az is, hogy valakinek teljesen eltérő felfogása van a házasságról, mint az Egyháznak, elutasítja az Egyház intézményét is, és csak egy gesztust tesz azzal, hogy belemegy a templomi esküvő megtartásába, de úgy gondolja, hogy ezzel ő csak egy komédiát játszik végig, mert neki a házasságról alkotott szubjektív véleménye teljesen eltér az Egyháztól. Így az illető még a természetes házasságot sem akarja. Ehhez hasonló a „csak formáságból” („*pro forma*”) kötött házasság, amely valóban lehet teljes színlelés, ha valaki kizárja a másik féllel megvalósítandó házasságot. De pusztán az a tény, hogy valakinek a templomi esküvő nem jelentett semmit, még nem támasztja alá, hogy belül nem mondott „igen”-t a másik félre és a házasságukra. Szintén lehet érvénytelen a házasság – még hozzá teljes színlelés miatt – amikor valaki tréfából, viccből vagy fogadásból köt házasságot. De nem sorolható ebbe a kategóriába az az eset, amikor didaktikai célzattal vagy színházi előadás, illetve filmforgatás alkalmával eljátszák az esküvői szertartást.

Vannak olyan helyzetek, illetve tényállások, melyeket egyes kánonjogászok a teljes színlelés eseteibe kívántak besorolni, azonban ki kell hangsúlyozzuk, hogy ezeket a

tényállásokat nem mondhatjuk teljes színlelésnek. Egyes szerzők szerint teljes színlelés az, amikor valaki a házastársi szövetség minimális elemeit is elutasítja. Ilyenkor nyilván érvénytelen a házasság, de részleges színlelésről van szó, mégpedig a *bonum coniugum* kizárásáról. Más szerzők azt a tényállást is teljes színlelésnek minősítik, amikor valamelyik fél kizárja a „*triplex bonum matrimonii*”-t. Ilyenkor is csak részleges színlelésről van szó, még hozzá két okból: 1) aki elutasította az „ágostoni javakat”, még nem biztos, hogy a házastársak javát is kizárta; 2) teljes színlelésről csak akkor beszélünk, ha valakinek egyáltalán nincs házasságkötési szándéka. Aki pedig a házasság három *bonum*-át is kizárta, nem biztos, hogy nem akart egyáltalán házasságot kötni. Szintén részleges színlelésnek tekintjük a szentségi méltóság kizárását. Ezt nemcsak a kánonjogászok többségi véleménye, hanem a Rota Romana gyakorlata is alátámasztja, annak ellenére, hogy egyes szerzők teljes színlelésnek tekintik. S végül meg kell említsük azt az esetet, amelyet egyes szerzők ugyancsak a teljes színlelés kategóriájába próbáltak sorolni, nevezetesen a házastársi szerelem kizárását. Akik ezt a nézetet képviselték, abból indultak ki, hogy a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* konstitúciójának 48. pontja úgy írja le a házasságot, mint *szerelmi szövetséget*. Ezért azonosították a házasságot a szerelemmel. Ez a felfogás azonban hibás. Tudniillik a házasság és a szerelem közé nem lehet egyenlőségjelet tenni. Továbbá a házastársi szerelem nem az érzelmi-érzéki szerelmet jelenti. Ha pedig valaki a házasságkötéskor a házastársi szerelmet vagy szeretet tagadja meg teljes mértékben, akkor is csak részleges színlelésről beszélhetünk, nevezetesen a *bonum coniugum* kizárásáról.

2. *Részleges színlelésről* beszélünk az olyan házasságkötés esetén, melyben valaki, bár megvan benne a házasságkötési szándék, mégis érvénytelen beleegyezést ad, mert kizárja a házasság valamely lényeges elemét vagy valamely lényegi tulajdonságát. Vagy azt is mondhatjuk, hogy részlegesen színlel az, aki házasságkötéskor kizárja a házasságnak valamelyik *bonum*-át: a *bonum coniugum*-ot, a *bonum prolis*-t, a *bonum fidei*-t vagy a *bonum sacramenti*-t. Ezeket a kizárás típusokat részletes kifejtésben megismerhettük a dolgozat során a kánonjogi doktrína és joggyakorlat fényében. Az alábbiakban összefoglalva kerülnek felvázolásra az egyes kizárások:

a) A *bonum coniugum* új fogalom a kánonjogban. Az 1983-as Codex 1055. kánonjában jelent meg először, mint a házasság egyik fő célja. A kánonjogászok hozzáteszik, hogy nemcsak célja, hanem egyben lényeges eleme is a házasságnak. Egyes szerzők elkövették azt a hibát, hogy megpróbálták az ágostoni javak mellé egy negyedik *bonum*-ként beilleszteni. Ez azért helytelen, mert Szent Ágoston a házasság pozitív tulajdonságait akarta megjelölni a hűség, a gyermek és a szentség java kifejezésekkel. A házastársak java pedig nem

tulajdonsága, hanem célja a házasságnak, s ugyanakkor – mivel a cél akarása magába foglalja a lényegnek az akarását – a *bonum coniugum* a házasság egyik lényeges eleme is egyben, de nem lényegi tulajdonsága.

Az 1983-ban megjelent *bonum coniugum* kifejezéssel kapcsolatban a kánonjogászok számára új kihívást jelentett ennek az „új *bonum*” tartalmának meghatározása. Az első megfogalmazások olasz egyházmegyei vagy regionális bíróságokon hozott ítéletekben születettek. Ezekben a döntésekben általában tágan értelmezték a házasfelek javát, és hozzá sorolták a többi *bonum*-ot is. Így nem egészen volt világos, hogy mi is a *bonum coniugum* sajátos tartalma. Azóta körvonalazódott a lényege, ezért érdemes különválasztani a tágabb és szűkebb értelemben vett *bonum coniugum*-ot. *Tágabb* értelemben magába foglal mindent, ami által a házasság jó, s így az ágostoni javakat is ide sorolhatjuk. *Szűkebb* értelemben az élet- és szeretetközösség megvalósításához szükséges kölcsönös pszicho-szexuális tökéletesedést, a felek interperszonális és személyes javát, a lényeges jogokat és kötelezettségeket jelenti, melyben kiemelt jelentősége van a testhez és az életközösséghez való jognak. Sokszor felvetődött már a kánonjogászok körében, hogy a *bonum coniugum* nem azonosítható-e a szerelemmel. Mint már fentebb – a teljes színleléssel kapcsolatban – említettük, a szerelem nem akarati, hanem érzelmi tényező, ezért a kötés pillanatában senki nem garantálhatja, hogy egy adott intenzitású szerelmet állandóan képes lesz biztosítani a másik fél számára. Azonban, ha valaki úgy kötne házasságot, hogy teljesen elutasítaná az *elementum amoris*-t, akkor a *bonum coniugum*-nak egy olyan lényeges összetevőjét zárná ki, mely érvénytelenséget eredményezne. Másként vetődik fel a kérdés a szeretet kötelességével kapcsolatban, hiszen ez már akarati tényező. Tehát, ha valaki úgy kötne házasságot, hogy nem vállalja, hogy szolgálni fogja a másik fél javát (azaz földi jólétét és üdvösségét), akkor kizárná a *bonum coniugum*-ot.

b) A *bonum prolis* kifejezés Szent Ágoston óta ismert. Ő a lényegi tulajdonságok közé sorolta, tudniillik így fogalmazott: „*Ami által a házasság jó: ... a hűség, az utód, a szentség.*” Ma pedig az 1055. kánon 1. §-a és az 1101. kánon 2. §-a értelmében a gyermek javát a házasság lényeges elemei közé soroljuk. A szerzők között megoszlik a vélemény abban a kérdésben, hogy ezt a *bonum*-ot lényeges elemnek, vagy lényegi tulajdonságnak kell-e tekinteni. Úgy gondolom, hogy a válasz nagyon egyszerű: ez az a *bonum*, mely egyszerre lényeges eleme a házasságnak – mivel a házasság a *bonum coniugum* mellett erre is irányul –, s ugyanakkor lényegi tulajdonsága is, mert a keresztény házasság ilyen jellegű, tehát a hűség és szentségi jelleg mellett, magán hordozza a gyermeknemző jelleget is, s e tulajdonságok révén egyébként a házasság jó is egyben. Természetesen a doktrínában a hatályos Codex

kánonjai alapján a *bonum prolis* marad a lényeges elemek közötti besorolásban, de nem szabad elfelednünk a kifejezésnek az eredeti, ágostoni értelmét sem.

A *bonum prolis*-szal kapcsolatban mindenekelőtt figyelembe kell vegyünk a tényt, hogy a civil törvények szerint mást jelent a gyermekhez való jog, mint a kánonjog szerint. Tudniillik a civiljog akkor is érvényesnek tekint egy házasságot, ha a felek nem akarnak gyermeket vállalni. Az egyházi jogban az ilyen szándékkal kötött házasság érvénytelen. Továbbá a civiljog szerint a gyermekhez való jog alapján bármilyen mesterséges megtermékenyítési technikát lehet alkalmazni ahhoz, hogy gyermek foganjon és szülessen, míg az egyházi szabályok szerint csak a keresztény erkölcs betartásával, s a házasság *unitív* és *prokreatív* jellegének tiszteletben tartásának szándékával lehet házasságot kötni. S végül az úgynevezett „családtervezés joga” nem azt jelenti, hogy a gyermekek számának szabályozása, korlátozása bármilyen eszközzel megengedett. Tehát, ha valaki úgy akar házasságot kötni, hogy nem akarja betartani az Egyház ide vonatkozó erkölcsstani szabályait, érvénytelenül köt házasságot.

A fenti kérdéseket – tehát a civil- és kánonjog szabályai közötti eltérés figyelembevételének és a katolikus tanítás kihangsúlyozásának fontosságát – a kánonjogászok egybehangzóan tanítják, amellyel mindannyian egyet is kell értsünk, hiszen a kánonjog nem ellenkezik a katolikus erkölcsi törvénnyel. Abban is egyöntetű a vélemény, hogy aki örökre szülően kizárja a *bonum prolis*-t, az érvénytelen házasságot köt, de a „feltételes” kizárás is potenciálisan örökös, mert aki egy jövőbeli bizonytalan körülménytől teszi függővé, hogy vállal-e gyermeket vagy sem, annak szándékában áll örökre kiterjeszteni a gyermek-kizárást, ha a feltételül szabott körülmény nem következne be. Az átmeneti (*ad tempus*) kizárás viszont nem teszi semmissé a házasságot, amennyiben a gyermekvállalás elhalasztása az erkölcsi szabályok betartásával történik. Vitás kérdés a kánonjogászok körében az úgynevezett *ius et usus iuris* elvnek a gyermeknemzésre való alkalmazhatósága. Tudniillik még a hatályos Codex megjelenése után is sokszor elhangzott olyan vélekedés, hogy aki a házasságkötés pillanatában nem zárta ki a gyermeknemzéshez való jogot, csak a jog gyakorlását, az érvényes beleegyezést adott. A többségi vélemény szerint viszont – s ezzel úgy gondolom, egyet kell értsünk – akár a jogot, akár annak alkalmazását zárta ki valaki a kötés pillanatában, a *bonum prolis*-t zárta ki.

Nagyon érdekes kérdés az úgynevezett *matrimonium virgineum*-nak (más szóval: „József-házasság”-nak) a megítélése. Tudniillik a doktrínában vagy nem tesznek említést róla, vagy a régi véleményeket ismételtetik egyes szerzők. A régi álláspont pedig az volt, hogy a szüzi házasság érvényes házasság. Ezt azzal indokolták egyesek, hogy a házasságot a

beleegyezés és nem az elhálás hozza létre, mások pedig a „*ius et usus iuris*” megkülönböztetésének elvével támasztották alá állításukat. Úgy gondolom, hogy ebben a kérdésben világosan állást kell foglaljunk, kijelentve, hogy a *matrimonium virgineum* a hatályos törvények alapján nem jogi értelemben vett házasság, csupán a nevében szerepel a házasság kifejezés, mert valójában a 207. kánon 2. §-a szerint Istennek szentelt életállapotról beszélhetünk, amikor két személy a püspök előtt tett fogadalommal ily módon kötelezi el magát Istennek (és nem egymásnak, mint ahogy az a házasságban történni szokott). Más megítélés alá esik az a helyzet, amikor egy férfi és egy nő előre látják, hogy – idős kor vagy terméketlenség miatt – feltehetően már nem lesz gyermekük. Ha ilyenkor ők nem utasítják el a házasság *unitív* és *prokreatív* jellegét, tehát nem az ő akaratuk szab gátat a gyermeknemzésnek, akkor házasságuk érvényes.

Az 1136. kánon szerint a szülőknek joga és kötelezettsége a gyermek fizikai, szociális, kulturális és vallási nevelése. Ennek ellenére vannak olyan kánonjogászai vélemények, melyek e jogoknak-kötelességeknek egyikét-másikat megkérdőjelezik. Velük ellentétben ki kell hangsúlyozzuk, hogy az 1136. kánon nevelési jogról és kötelességről beszél, de még legalább tizenhét kánon van a Codexben, amelyek megerősítik az 1136. kánon nevelésre vonatkozó előírását. Különösen meglepő, hogy van olyan szerző, aki a vallásos nevelés kizárását nem tartja érvénytelenítő hatásúnak. Pedig az esküvői szertartáson mindkét fél ígéretet tesz arra, hogy születendő gyermekeiket Krisztusnak és az Ő Egyházának törvényei szerint fogják nevelni. Ha pedig valaki nem azt gondolja belül, mint amit az esküvőn kifejezésre juttat, akkor színlelésről beszélünk.

c) A *bonum fidei* kizárása alatt a múlt század közepéig csak azt a hiányos konszenzus-nyilvánítást értették a kánonjogban, melyben valaki a kötés pillanatában jogot tartott fenn a poligámiára, poligüniára, konkubinátusra, tehát a házastársán kívül más személynek is házastársat megillető jogokat és kötelességeket szándékozott átadni. Ma a kánonjogászok többségének véleménye és a Rota Romana gyakorlata alapján egyértelmű, hogy az is kizárja a *bonum fidei*-t, akiben a házasságkötés pillanatában megvan a házasságtörés szándéka. Bár van olyan kánonjogász, aki a régi felfogást megőrizve ellenkező véleményen van, nem oszthatjuk az ilyen szerzői véleményt, hiszen az úgynevezett *propositum adulterandi* sem a katolikus erkölcs- és házasságszemlélettel, sem a Codex kánonjainak szellemével, illetve az esküvői szertartásban elhangzó hűségre vonatkozó ígérettel sem egyeztethető össze.

A *ius ez usus iuris* megkülönböztetése alkalmazható a *bonum fidei*-re, ha visszatekintve egy házasság történetére elmondhatjuk, hogy a felek kölcsönösen átadták a

hűség jogát-kötelezettségét, de később – emberi gyarlóságból – egyikük vagy mindkettőjük házasságtörést követett el. Ilyenkor a házasság érvényes. Nem alkalmazható viszont a fenti distinkció a kötés pillanatára nézve, vagyis nem mondhatjuk, hogy valaki ugyanabban a pillanatban átadta a hűséghez való jogot, de ugyanakkor annak megtartását elutasította. Bár van olyan kánonjogász, aki szerint alkalmazható a megkülönböztetés ilyen értelemben is, a nézetét nem oszthatjuk, hiszen teljesen illogikus dolog egyazon pillanatban egy jognak-kötelességnek az átadása és alkalmazásának megtagadása.

A *bonum fidei*-vel kapcsolatban van olyan javaslat, hogy az 1101. kánon 2. §-án belül más struktúrába kellene azt helyezni, mégpedig a következőképpen: a monogámia kötelezettségét lehetne a *bonum fidei* követelményének tekinteni, a testi hűség kötelezettsége pedig a *bonum coniugum* részét képezné. Ez a javaslat azonban még csak elméleti felvetés, ugyanakkor nem úgy tűnik, hogy alkalmazása átláthatóbbá, logikusabbá, világosabbá tenné a színlelés sémáját.

d) A *bonum sacramenti* kizárását némely kánonjogász úgy tekinti, mint az egész házasság kizárását, tehát mint teljes színlelést. A II. Vatikáni Zsinat óta egyre inkább előtérbe kerül egy új szempont: a szentségi méltóság kizárása. Viszont Szent Ágoston a felbonthatatlanság javát jelölte a *bonum sacramenti* kifejezéssel.

Az első megközelítéssel kapcsolatban – miszerint a szentség kizárása a teljes színleléssel lenne azonos – már kifejtettük álláspontunkat: ez a nézet nem állja meg a helyét, hiszen úgy a doktrína, mint a joggyakorlat külön kérdésként és külön kizárásként kezeli a kettőt. S bár a megkereszteltek között a házasság szentség, ez nem azt jelenti, hogy egy konszenzus-nyilvánítás megvizsgálásakor nekünk az ontológiai rendet kellene figyelembe vennünk. A pszichológiai rendet vesszük figyelembe, vagyis azt vizsgáljuk, hogy a beleegyezést adó személynek mi volt a szándéka: az egész házasságot akarta kizárni, vagy a szentséget? A *bonum sacramenti*-nek tehát nem három, hanem két aspektusa van valójában, s ezek: a szentségi méltóság és felbonthatatlanság.

Az 1055. kánon kihangsúlyozza, hogy a keresztények közötti házasság egyben szentség is, mert Krisztus a megkereszteltek között szentség rangjára emelte a házasságot. Ezért, aki a *házasság szentségi méltóságát* kizárja, semmis beleegyezést ad. Felmerül a kérdés, hogy a nem katolikus keresztények vagy katolikus, de hitüket nem gyakorló keresztények számára mi szükséges ahhoz, hogy érvényes legyen a házasságuk. A kánonjogászok válaszaiban teljesen extrém vélemények is vannak: 1) kimondottan szentségi szándékra van szükség; 2) egyáltalán nem szükséges sem a hit, sem a szentségi szándék, mert a szentség az ember akaratától függetlenül is létrejön. A megoldást a középúton kell

keresnünk, s egyet kell értsünk azokkal a szerzőkkel, akik így fogalmazzak: aki elutasítja a szentség értékeit, nem feltétlenül köt érvénytelen házasságot, kivéve, ha olyan erős benne a szentség vagy a vallás iránti ellenszenv, hogy felteszi magában: „Házasságot kötök veled, de nem akarom, hogy szentség legyen, ha pedig mindenképpen létrejön a szentség, akkor inkább nem akarom a házasságot”. A hit hiánya pedig azért nem teszi érvénytelenné a házasságot, mert a hit a szentség gyümölcsözőségéhez szükséges, nem pedig annak érvényességéhez.

A *felbonthatatlanság* a keresztény házasságnak sajátos jellemzője. Szent Ágoston azért nevezte *bonum sacramenti*-nek, mert a szentség adja meg a házasságnak azt az arcumot és azt a felbonthatatlan egységet, mely Krisztus és az Egyház között is fenn áll. A *ratum et consummatum* házasság nem csak belsőleg, hanem külsőleg is felbonthatatlan, tehát semmilyen emberi hatalom nem bonthatja fel. Arra a teológiai felvetésre, hogy a Pápa vikáriusi hatalma emberi, vagy annál nagyobb hatalom, II. János Pál 2000. január 21-én, a Rota Romana-n mondott beszédében kihangsúlyozta, hogy a *potestas vicaria* is emberi hatalom. Tehát a Pápa sem bonthatja fel a *ratum et consummatum* házasságot. A mai szekularizált társadalomban, amikor a polgári törvények lehetővé teszik a válást, az Egyházra komoly feladat hárul a házasság felbonthatatlanságának védelmezésében. Ugyanakkor a kánonjogászoknak is megvan a felelőssége. A joggyakorlatban minden egyes esetben, amikor valaki azt állítja, hogy házasságkötéskor kizárta a felbonthatatlanságot, meg kell vizsgálni, hogy az illető valóban, pozitív akarati cselekedettel tette ezt vagy sem. Tudniillik sokan azzal érvelnek, hogy házasságkötésük idején természetes és megszokott dolog volt a válás, és ők maguk is helyeselték a polgári válás lehetőségének legalizálását. Mi mindig azt kell vélelmezzük, hogy aki házasságot köt, az egész életre szóló szerződést akar kötni. Az ellenkezőjét komoly érvekkel kell bizonyítani. Nem biztos tehát, hogy egy állítólagos színlelő valóban a polgári törvények analógiájára képzelte el a keresztény házasságot. Sőt, megtörténhet, hogy a polgári házasság után éppen azért kötött egyházi házasságot, mert ki akarta fejezni házastársának, hogy ő nem felbontható, hanem felbonthatatlan házasságot akar.

Az utóbbi évtizedekben egy érdekes kérdés merült fel a kánonjogban: lehet-e önálló semmisségi cím a felbonthatatlanság *feltételes kizárása*? A Rota Romana-hoz többször érkezett már olyan kérés, hogy ilyen címen mondják ki a házasság érvénytelenségét. Azonban a Rota ilyen semmisségi címet nem ismer el, hanem abszolút kizárásként kezeli ezeket az ügyeket. Mi ennek az oka? Az említett perczim rossz megfogalmazás, hiszen az 1101. kánon 2. §-ának és az 1102. kánonnak a konfúziójából ered. Aki így gondolkodik házasságkötéskor: „Ha már nem szeretjük egymást elválunk”, az valójában felbontható házasságot akar, és nem a kizárás hipotetikus nála, hanem a házasság felbontása. Mondhatni: ő a felbontható

házasságot favorizálja, csupán egy körülménytől teszi függővé a bontást. Ez pedig a felbonthatatlanság abszolút kizárása.

III. Amennyiben egy kánonjogász vagy lelkipásztor konkrét esettel találkozik, melyben egyik vagy mindkét fél állítja, hogy színlelte a házasságot, fontos, hogy a konzulens tisztában legyen azzal, hogy valóban van-e alapja az állítólagos színlelésnek. Ezért hasznosnak láttam összegyűjteni azokat a szempontokat, melyeknek alapján a joggyakorlatban vizsgálni és értékelni szokták az adott eseteket.

Első és legfontosabb szempont az 1101. kánon 2. §-ában szereplő záradéknak, az úgynevezett „*positivus voluntatis actus*”-nak a figyelembe vétele, hiszen ha valaki nem pozitív akarati cselekedettel zárta ki a házasságot vagy annak valamely lényeges elemét, illetve lényegi tulajdonságát, akkor nem beszélhetünk színlelésről. Sok kritika érte már ezt a kifejezést, azonban a bírói joggyakorlatban legtöbbször ezzel a kifejezéssel sikerül érzékeltetni, hogy bebizonyosodott vagy – éppen a pozitív akarati cselekedettel történő kizárás hiányában – nem bizonyosodott be a színlelés. Ezért továbbra is – nagyon helyesen – a kánonnak ez a záradéka egy elengedhetetlen, döntő kritérium marad.

A teljes és részleges színlelés vizsgálatánál és bizonyításánál minden tényt és körülményt szemügyre kell venni, azonban minden színlelésnél vannak általános és speciális szempontok, melyeket nem szabad figyelmen kívül hagyni. A gyakorló kánonjogászok tapasztalatai alapján minden kizárás-típusra vonatkozóan találtam hasznos szempontokat és tanácsokat, s ezeket a dolgozat utolsó fejezetében összefoglaltam.

Vegyük figyelembe ezeket a szempontokat és minden körülményt egy-egy konkrét ügy kivizsgálása alkalmával, szem előtt tartva a legfőbb célkitűzést: az igazság feltárását, amelyre minden kánonjogász hivatott.

A. M. D. G.

RIASSUNTO

A proposito del concetto della simulazione è stato chiaro che sia nel linguaggio quotidiano che in quello del diritto canonico, sia nella lingua ungherese che in altre lingue, chi simula, non rivela al mondo esterno ciò che è il suo vero pensiero o sentimento. Cercando le radici della simulazione come capo di nullità, siamo riusciti a scoprire che la Chiesa sin dagli inizi del cristianesimo ha rifiutato la simulazione. Nel diritto romano il matrimonio simulato era considerato invalido. Non è dimostrato ma è supponibile che anche il cristianesimo aveva adottato il principio „*Simulatae nuptiae nullius momenti sunt*”. Sant’Agostino ha espressamente condannato il comportamento della persona, che sotto il manto dell’alleanza matrimoniale desidera raggiungere o realizzare un altro obiettivo. Anche se l’espressione „simulazione” non era in uso fino al XIII. secolo, il concetto di Sant’Agostino ha determinato per più di sette secoli la visione del matrimonio cristiano.

Anche se non erano chiamati „simulazione” o „esclusione” le fattispecie nelle quali un persona rifiutava la fedeltà, i figli o l’indissolubilità, tali convivenze non venivano considerate come matrimonio. Nel 1212. Papa Innocenzo III. nel suo decreto *Tua nos* ha espresso la prima volta l’opinione che il matrimonio simulato è nullo. Comunque il concetto della simulazione non divenne subito noto. Forse è stato per questo che il *Liber Extra* del Papa Gregorio IX. pubblicato nel 1234., elencava le fattispecie conformi alla simulazione o alla esclusione tra *le condizioni contrarie all’essenza del matrimonio*. Per circa 700 anni i casi di simulazione venivano annoverati in questa categoria.

Nel par. 2. del canone 1086. del CIC del 1917 appare la prima volta il concetto dell’esclusione. Il canone non ha usato il termine simulazione, che però nella dottrina di diritto matrimoniale divenne largamente usato come il sinonimo dell’esclusione ed è rimasto in uso anche dopo l’entrata in vigore dei due nuovi Codici.

II.

Nel presente lavoro ho voluto porre *l’accento sulla presentazione dei fenomeni della simulazione*. Il canone 1101. del Codice dichiara la nullità del matrimonio simulato. Sulla base del par. 2. del canone 1101. i canonisti fanno differenza tra *la simulazione totale e tra quella parziale*. Ciò significa il caso quando una persona non vuole per niente stipulare matrimonio e così simula oppure esclude il matrimonio stesso, e il caso quando la persona ha

intenzione di stipulare matrimonio, ma esclude una delle proprietà essenziali o uno degli elementi essenziali del matrimonio.

1.

In caso di simulazione totale o una parte o ambedue le parti escludono „il matrimonio stesso”. In questi casi la parte che simula attraverso il matrimonio vuole raggiungere qualche obiettivo differente dal matrimonio (acquistare beni, rango sociale, ottenere esonero dal servizio militare, acquisizione di una cittadinanza, ecc.). Bisogna sapere che il puro fatto che una persona ottiene certi vantaggi via matrimonio non significa simulazione, solo se tale persona non vuole assolutamente il matrimonio. Il caso più tipico della simulazione è quello perciò, quando la persona assolutamente non vuole il matrimonio, ma usa la cerimonia matrimoniale come strumento per raggiungere altri obiettivi. Ci sono però anche altre situazioni quando possiamo parlare di simulazione totale. Ne è un esempio quando la persona si rende conto che il matrimonio è sollecitato (ma non sussiste il caso timore o violenza) e come reazione, al momento della stipulazione rifiuta il matrimonio. Può capitare anche che una persona abbia idee del tutto differenti da quelle della Chiesa in materia del matrimonio, rifiuta anche l'istituzione della Chiesa e fa solo un gesto accettando l'idea della cerimonia matrimoniale in una chiesa, ma ritiene di partecipare solo a una commedia, dato che la sua opinione soggettiva in materia del matrimonio è completamente diversa da quella della Chiesa. In questo modo quella persona non vuole nemmeno il matrimonio naturale. Simile a questo caso è il matrimonio stipulato „pro forma” che può essere considerato come simulazione totale, se una parte esclude la vita matrimoniale da realizzare con il partner. Il fatto che la cerimonia matrimoniale svolto in chiesa non significa niente a uno delle parti, non dimostra per niente che la persona nel suo intimo non abbia approvato il matrimonio, non abbia detto „sì” al suo partner. Il matrimonio può essere considerato nullo per simulazione totale quando una persona stipula matrimonio per scherzo, per gioco, per scommessa. Ma non appartiene a questa categoria il caso quando la cerimonia matrimoniale viene recitata per motivi didattici, nel quadro di uno spettacolo teatrale o durante le lavorazioni di un film.

Ci sono casi e fattispecie che secondo alcuni canonisti appartengono alla categoria della simulazione totale, ma noi vogliamo sottolineare che tali casi non appartengono alla categoria della simulazione completa. Secondo alcuni autori è simulazione totale quando una persona rifiuta anche gli elementi minimi dell'alleanza matrimoniale. In quel caso il matrimonio ovviamente non è valido, ma si tratta di simulazione parziale, e cioè

dell'esclusione del *bonum coniugum*. Altri autori considerano simulazione totale il caso quando una delle parti esclude il „*triplex bonum matrimonii*”. In queste occasioni in realtà si tratta solo di simulazione parziale, e per due motivi: 1) se uno rifiuta „i beni agostiniani”, non è sicuro che abbia escluso anche il bene dei coniugi; 2) possiamo parlare di simulazione totale, se la persona non ha assolutamente intenzione di stipulare matrimonio. Anche se una persona ha escluso i tre „bonum” del matrimonio, non è sicuro che non abbia voluto per niente stipulare matrimonio. Noi riteniamo simulazione parziale anche l'esclusione della dignità sacramentale. Questa non è l'opinione solo dei canonisti, ma è appoggiata anche dalla prassi della Rota Romana, anche se alcuni autori lo considerano simulazione totale. Infine dobbiamo menzionare il caso che alcuni autori hanno cercato di far entrare nella categoria della simulazione totale: l'esclusione dell'amore coniugale. I rappresentanti di questa posizione sono partiti dall'idea che il punto 48. della Costituzione del *Gaudium et Spes* del II. Concilio Vaticano descrive il matrimonio, come una alleanza d'amore. Questi autori hanno identificato il matrimonio con l'amore. Si tratta però di una interpretazione erronea. Non si può considerare uguali il matrimonio e l'amore. Inoltre: l'amore coniugale non significa l'amore sentimentale-sensuale. Perciò se la persona al momento del matrimonio nega assolutamente l'amore coniugale, possiamo parlare solo di simulazione parziale, più precisamente dell'esclusione del *bonum coniugum*.

2.

Possiamo parlare di simulazione parziale nel caso di quei matrimoni, quando uno delle parti – benchè abbia intenzione di stipulare matrimonio – dia un consenso invalido perchè esclude uno degli elementi essenziali o una delle proprietà essenziali del matrimonio. Possiamo anche dire che simula parzialmente la persona che, al momento della celebrazione del matrimonio, esclude uno dei *bonum* del matrimonio: il *bonum coniugum*, il *bonum prolis*, il *bonum fidei* o il *bonum sacramenti*. Nella mia tesi ho trattato dettagliatamente questi tipi di esclusione, alla luce della dottrina di diritto canonico e della prassi giuridica. Qui abbozzo brevemente le singole esclusioni:

a) Il *bonum coniugum* è un nuovo concetto del diritto canonico. È apparso la prima volta nel canone 1055 del Codice 1983, come uno dei principali fini del matrimonio. I canonisti aggiungono che esso sia non solo l'obiettivo, ma anche un elemento essenziale del matrimonio. Alcuni autori hanno commesso l'errore di annoverare esso, come un quarto *bonum*, tra i beni agostiniani. Ciò non è giusto perchè Sant'Agostino ha voluto sottolineare le caratteristiche positive del matrimonio con le espressioni della fedeltà, del prole e del

sacramento. Il bene dei coniugi però non è una caratteristica del matrimonio bensì il fine di esso. Dato che il volere dell'obiettivo comprende in sé stesso il volere dell'essenza, il *bonum coniugum* è anche un essenziale elemento del matrimonio ma non è una caratteristica essenziale di esso. A proposito dell'espressione *bonum coniugum* si è presentata una nuova sfida per i canonisti: la determinazione del contenuto del „*nuovo bonum*”. Le prime determinazioni si trovavano nelle sentenze delle tribunali diocesi o regionali italiani. In queste sentenze il bene dei coniugi veniva interpretato in generale molto ampiamente e il *bonum coniugum* veniva annoverato tra gli altri beni. In questo modo non era molto chiaro il contenuto speciale del *bonum coniugum*. Da allora è stata determinata la sua essenza, perciò bisogna separare il *bonum coniugum* interpretato in senso stretto da quello in senso largo. In senso largo tale *bonum* comprende in sé stesso tutto che rende buono un matrimonio e così appartengono qui anche i beni agostiniani. In senso ristretto significa la reciproca perfezione psico-sessuale, necessaria per la realizzazione della comunità di vita e di amore, significa il bene interpersonale e personale delle parti, i diritti e i doveri essenziali. In questo ha un'importanza particolare il diritto al corpo e alla comunità di vita. Negli ambienti dei canonisti veniva spesso discusso se era possibile identificare il *bonum coniugum* con l'amore. Come abbiamo già sopra menzionato – parlando della simulazione totale – l'amore è un fattore non di volontà ma di sentimento. Perciò al momento della stipulazione nessuno può garantire di essere in grado di offrire al partner un amore della stessa intensità. Allo stesso tempo però, se qualcuno stipula matrimonio respingendo completamente *l'elementum amoris*, allora esclude un essenziale componente del *bonum coniugum* e ciò porterebbe alla nullità. La questione si pone in modo diverso per quanto riguarda il dovere dell'amore, dato che esso è un componente di volontà. Ciò significa: se una persona stipula matrimonio senza accettare di servire il bene dell'altra parte (il suo benessere terrestre e la sua salvezza), allora ciò escluderebbe il *bonum coniugum*.

L'espressione *bonum prolis* è nota sin dai tempi di Sant'Agostino. Lui lo riteneva una delle proprietà essenziali, perchè ha scritto così: „*Le cose che rendono buono il matrimonio ... sono la fedeltà, il prole, il sacramento.*” Oggi esso viene elencato tra gli elementi essenziali del matrimonio, sulla base del par. 1. del canone 1055. e del par. 2. del canone 1101. Gli autori si differenziano nel decidere se questo *bonum* sia un elemento essenziale o una caratteristica essenziale del matrimonio. Secondo la mia opinione la risposta è molto semplice: questo è il *bonum* che allo stesso tempo è elemento essenziale del matrimonio (dato che è il fine del matrimonio come il *bonum coniugum*) ma è anche caratteristica essenziale del matrimonio, perchè il matrimonio cristiano è di questo carattere, e

cioè oltre alle caratteristiche della fedeltà e del sacramento, comporta anche il carattere di generare figli e solo grazie a queste caratteristiche un matrimonio può essere considerato buono. Naturalmente sulla base dei canoni del Codice vigente il *bonum proles* rimane tra gli elementi essenziali del matrimonio, ma è bene ricordare anche l'originale senso agostiniano dell'espressione.

b) A proposito del *bonum proles* dobbiamo prendere in considerazione il fatto che il diritto alla prole significa una cosa secondo le leggi civili e un'altra cosa secondo il diritto canonico. Il diritto civile considera valido un matrimonio anche se le parti non desiderano avere figli. Nel diritto canonico il matrimonio stipulato con una tale intenzione è nullo. Oltre a questo, secondo il diritto civile, sulla base del diritto alla prole, si può applicare qualsiasi metodo di fecondazione artificiale perché venga concepito e nasca un figlio, mentre secondo le regole cristiane si può stipulare matrimonio solo rispettando il morale cristiano e rispettando il carattere unitivo e procreativo del matrimonio. Infine il diritto al cosiddetto „pianificazione familiare” non significa che sia permesso regolare il numero dei figli, limitare il loro numero con qualsiasi mezzo. Di conseguenza se qualcuno vuole stipulare matrimonio senza rispettare le regole morali della Chiesa esistenti in materia, sta celebrando un matrimonio nullo. Tutti i canonisti insegnano le questioni sopra esposte e cioè l'importanza di tenere in considerazione la differenza tra le regole civili e quelle del diritto canonico e sottolineando l'importanza dell'insegnamento cattolico. Noi tutti dobbiamo condividere questa posizione, dato che il diritto canonico non può essere in contrasto con la legge morale cattolica. È uniforme l'opinione anche nel tema che se una persona esclude per sempre il *bonum proles*, sta stipulando un matrimonio invalido, ma vi è sempre potenzialmente presente l'esclusione „condizionata” pure, perché se la persona vuole accettare il prole dipendentemente da una incerta condizione futura, quella persona rinuncerà per sempre ai figli se la condizione prestabilita poi non si realizza. L'esclusione provvisoria (*ad tempus*) però non rende nullo il matrimonio, se la proroga dell'accettazione della prole si verifica con il rispetto delle regole morali. Tra i canonisti ci sono discussioni se si può applicare o meno il principio *ius et usus iuris* alla generazione dei figli. Bisogna sapere che anche dopo la pubblicazione del Codice vigente si poteva sentire opinioni secondo le quali chi al momento della celebrazione del matrimonio non ha escluso il diritto di generare figli, solo la pratica del diritto, ha dato un valido consenso matrimoniale. Secondo però l'opinione della maggioranza – e credo che dobbiamo condividere tale opinione – se la persona ha escluso – al momento

della stipulazione del matrimonio – o il diritto o l'applicazione del diritto, ha escluso il *bonum prolis*.

È una questione molto interessante il modo di giudicare il cosiddetto *matrimonium virgineum*. Nella dottrina o non viene menzionato oppure alcuni autori non fanno altro che ripetere vecchie opinioni. La vecchia opinione riteneva che il matrimonio vergine era un matrimonio valido. Alcuni lo spiegavano con il fatto che il matrimonio viene creato dal consenso e non dalla consumazione di esso, altri invece hanno fatto riferimento al principio della distinzione del „*ius et usus iuris*”. Secondo la mia opinione dobbiamo prendere una chiara posizione e dobbiamo dichiarare che il *matrimonium virgineum*, sulla base delle leggi vigenti, non è un matrimonio nel senso giuridico, l'espressione matrimonio figura solo nella denominazione, perchè in questo caso in realtà, secondo il par. 2. del canone 207., possiamo parlare di una condizione di vita dedicata a Dio. Due persone, con un voto pronunciato davanti a un vescovo s'impegnano a Dio (e non uno all'altro come si usa nel matrimonio). Dobbiamo giudicare diversamente il caso quando un uomo e una donna sanno in anticipo che probabilmente non avranno figli, o per l'età avanzata o per sterilità. Se essi non rifiutano il carattere unitivo e procreativo del matrimonio (e cioè non è la loro volontà che impedisce la generazione dei figli), allora il loro matrimonio è valido.

Secondo il canone 1136. è il diritto e dovere dei genitori l'educazione fisica, sociale, culturale e religiosa dei figli. Malgrado ciò ci sono opinioni di canonisti che mettono in dubbio alcuni di questi diritti e doveri. Contrariamente a queste opinioni noi sottolineiamo che il canone 1136. parla sí del diritto e del dovere dell'educazione, ma nel Codice ci sono almeno sette altri canoni che confermano la prescrizione del canone 1136. riguardante l'educazione. È veramente sorprendente che esista autore che ritenga che l'esclusione della educazione religiosa non sia di effetto nullificante. In realtà alla cerimonia matrimoniale ambedue le parti promettono di educare i figli nascenti secondo le leggi di Cristo e della Sua Chiesa. Se poi una persona non pensa ciò che da essa viene dichiarata al momento del matrimonio, allora parliamo di simulazione.

c) Sotto l'esclusione del *bonum fidei* fino alla metà del secolo scorso il diritto canonico intendeva solo la mancata dichiarazione del consenso, quando uno dei partners, al momento della stipulazione del matrimonio ha fatto riserva alla poligamia, alla poligynia, al concubinato e cioè intendeva cedere diritti e doveri che spettano al coniuge, ad altre persone all'infuori del coniuge stesso. Oggi sulla base dell'opinione della maggioranza dei canonisti e della prassi della Rota Romana è chiaro che il *bonum fidei* viene escluso anche da quella parte

nella quale al momento della stipulazione del matrimonio esiste l'intenzione dell'adulterio. Alcuni canonisti rispettano la vecchia opinione, ma noi non possiamo condividerla, perchè il cosiddetto *propositum adulterandi* non può essere in armonia nè con la visione cattolica del morale e del matrimonio, nè con lo spirito dei canoni del Codice, nè con la promessa di fedeltà di cui alla cerimonia matrimoniale.

La distinzione del *ius et usus iuris* può essere applicata anche al *bonum fidei se*, esaminando la storia di un matrimonio, vediamo che le parti hanno scambiato il diritto e il dovere della fedeltà, ma più tardi – per debolezza umana – o una delle parti o ambedue hanno commesso adulterio. In quel caso il matrimonio è valido. Non si può però applicare la distinzione di cui sopra al momento della stipulazione del matrimonio e cioè non possiamo dire che una persona abbia ceduto il diritto alla fedeltà e allo stesso tempo abbia respinto il rispetto della fedeltà. Secondo alcuni canonisti si può applicare la distinzione anche in questo senso, ma noi non possiamo condividere tale opinione, dato che è del tutto illogico cedere un diritto-dovere e negare la sua applicazione allo stesso momento.

A proposito del *bonum fidei* esiste una proposta secondo la quale bisognerebbe spostarlo in una altra struttura in senso al par. 2. del canone 1101. e cioè bisognerebbe considerare la monogamia come preconditione del *bonum fidei* e il dovere della fedeltà corporea farebbe parte del *bonum coniugum*. Questa proposta però è solo una presupposizione teorica, e non sembra che la sua applicazione renda più chiara, più logica, più comprensibile lo schema della simulazione.

d) L'esclusione del *bonum sacramenti* viene considerata da alcuni canonisti come l'esclusione dell'intero matrimonio e cioè come una simulazione totale. A partire dal II. Concilio Vaticano emerge però sempre di più un nuovo punto di vista: l'esclusione della dignità sacramentale. Sant'Agostino invece ha indicato il bene dell'indissolubilità con l'espressione del *bonum sacramenti*.

A proposito della prima versione – secondo la quale l'esclusione del sacramento è identica alla simulazione totale – noi abbiamo già espresso la nostra posizione. Tale opinione non regge perchè sia la dottrina che la prassi giuridica trattano le due cose come questioni ed esclusioni separate. Benchè tra battezzati il matrimonio sia un sacramento ciò non significa che analizzando la dichiarazione di un consenso non dobbiamo tener presente l'ordine ontologico. Noi consideriamo l'ordine psicologico e cioè analizziamo che la persona che ha dato il consenso che intenzione aveva: ha voluto escludere l'intero matrimonio o il

sacramento? In realtà perciò il *bonum sacramenti* non ha tre, ma solo due aspetti: la dignità sacramentale e l'indissolubilità.

Il canone 1055. sottolinea che il matrimonio tra cristiani è un sacramento, perchè Cristo ha elevato il matrimonio tra battezzati al rango del sacramento. Perciò chi esclude la dignità sacramentale del matrimonio, concede un consenso non valido. Si pone la domanda: di che cosa vi è bisogno da parte di cristiani non cattolici o da parte di cristiani cattolici che non praticano la loro religione, perchè il loro matrimonio sia valido? Nelle risposte offerte dai canonisti troviamo opinioni anche estreme: 1) ci vuole espressamente l'intenzione sacramentale; 2) assolutamente non serve nè la fede, nè l'intenzione sacramentale, perchè il sacramento s'istituisce da sé, a prescindere dalla volontà dell'uomo. Noi dobbiamo cercare la soluzione a metà strada tra queste opinioni. Dobbiamo condividere l'opinione di quelli che parlano così: chi rifiuta i valori del sacramento non stipula sicuramente un matrimonio invalido, ad eccezione del caso se nella persona sia così forte l'antipatia verso il sacramento o verso la religione che dichiara in sé stesso: „Mi sposo a condizione che il mio matrimonio non sia sacramento; e se dovesse esserlo, allora non mi sposo.”. La mancanza della fede non rende nullo il matrimonio perchè la fede serve perchè il sacramento sia fruttuoso e non perchè sia valido.

L'indissolubilità è una speciale caratteristica del matrimonio cristiano. Sant'Agostino lo chiama *bonum sacramenti* perchè è il sacramento a dare al matrimonio quell'aspetto e quell'unità indissolubile che sussiste anche tra Cristo e la Chiesa. Il matrimonio *ratum et consummatum* è indissolubile, non solo internamente ma anche esternamente e perciò nessun potere umano lo può sciogliere. Alla domanda teologica se la potestà vicaria del Papa sia una potestà umana o più grande di essa, Giovanni Paolo II il 21 gennaio 2000, nel suo discorso pronunciato alla Rota Romana, ha sottolineato che anche il *potestas vicaria* è solo una potestà umana. Perciò nemmeno il Papa può sciogliere il matrimonio *ratum et consummatum*. Nella nostra società secolarizzata, dove le leggi civili rendono possibile il divorzio, la Chiesa ha un compito importante nel difendere l'indissolubilità del matrimonio. Allo stesso tempo anche i canonisti hanno la loro responsabilità. Nella prassi giuridica, quando qualcuno dichiara che al momento della stipulazione del matrimonio ha escluso l'indissolubilità, bisogna sempre esaminare se la persona l'ha fatto veramente, con un'azione positiva di volontà o meno. Bisogna sapere che molti argomentano che al momento della stipulazione del loro matrimonio il divorzio è stata una cosa naturale e quotidiana e anche loro stessi hanno approvato la legalizzazione del divorzio civile. Noi dobbiamo sempre partire dalla posizione che se una persona stipula

matrimonio, allora vuole stipulare un contratto valido per tutta la vita. Il contrario di questo deve essere dimostrato con seri argomenti. Non è sicuro perciò che un simulatore presupposto abbia immaginato veramente il matrimonio cristiano all'analogia delle legge civili. Anzi, è anche possibile che dopo il matrimonio civile abbia voluto stipulare anche matrimonio ecclesiastico, perchè ha voluto comunicare al suo partner, che voleva un matrimonio indissolubile e non solubile.

Negli ultimi decenni nel diritto canonico si è emersa una interessante questione: può essere capo di nullità indipendente l'esclusione ipotetica dell'indissolubilità? Varie domande sono arrivate alla Rota Romana, chiedendo di dichiarare la nullità del matrimonio sotto questo titolo. La Rota però non ritiene questo titolo sufficiente per la nullità e tratta questi casi come casi di esclusione assoluta. Che cosa è il motivo di questo? Il titolo menzionato è mal formulato, perchè deriva dalla confusione del par. 2. del canone 1101. e del canone 1102. Se la persona al momento del matrimonio pensa: „Quando non ci amaremo più, potremo chiedere il divorzio”, quella persona vuole in realtà un matrimonio scioglibile. Presso questa persona non è l'esclusione che è ipotetica, ma lo scioglimento del matrimonio. Possiamo dire che la persona è a favore di un matrimonio dissolubile, ma fa dipendere lo scioglimento del matrimonio da una condizione. E questa è l'assoluta esclusione dell'indissolubilità.

III.

Quando un sacerdote o un canonista incontra un caso concreto nel quale uno dei partners o ambedue ritengono di aver simulato il matrimonio, è molto importante che il consulente veda chiaramente se la presupposta simulazione abbia veramente una reale base. Perciò ho ritenuto utile raccogliere i punti di vista sulla base dei quali nella prassi giuridica si può esaminare e valutare i casi concreti.

Il primo e più importante punto di vista è di tenere in considerazione la clausola del par. 2. del canone 1101. („*positivus voluntatis actus*”): se una persona non ha escluso il matrimonio o uno degli importanti elementi o una delle caratteristiche essenziali di esso con un atto positivo di volontà, allora non possiamo parlare di simulazione. L'espressione è stata molto criticata, ma nella prassi giuridica nella maggior parte dei casi con questa espressione è stato possibile illustrare se la simulazione è stata accertata, oppure, proprio per la mancanza di un atto positivo di volontà, non è stata accertata. Perciò questa clausola del canone – molto giustamente – rimane un decisivo e indispensabile criterio.

Nell'esaminare e dimostrare la simulazione totale o parziale, bisogna dedicare attenzione a tutti fatti e a tutte le condizioni. Però esistono punti di vista generali e speciali nel

caso di ogni simulazione, che non devono essere trascurate. Sulla base delle esperienze dei canonisti praticanti ho trovato utili punti di vista e consigli per tutti i tipi dell'esclusione.

Teniamo in considerazione questi punti di vista e tutte le circostanze nell'esaminare un caso concreto e teniamo presente il principale obiettivo: la scoperta della verità che è il compito di ogni canonista.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Jogforrások:

- *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II. promulgatus, AAS 82 (1990)
- *Codex Iuris Canonici* PII PONTIFICIS MAXIMI iussu digestus BENEDICTI PAPAE XV. Auctoritate promulgatus, AAS 9 (1917) II.
- *Codex Iuris Canonici*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II. promulgatus, AAS 75 (1983) II.
- BENEDICTUS PP. XIV., *Epistola Paucis abhinc*, 19. mar. 1978, in MINGARDI M., *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, in *Periodica*, 87 (1998) 215-256.
- CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium Et Spes* (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html)
- *Digesta Iustiniani* (<http://upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Corpus/d-23.htm#2>)
- ERDŐ, P., (Szerk., ford. és magyarázat), *Az Egyházi Törvénykönyv magyarázata. A Codex Iuris Canonici latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Budapest 1985

- GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana, 21 gennaio 2000* in ERLEBACH, G., *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003) Studi Giuridici LXVI*, Città del Vaticano 2004, 276-280. (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/documents/hf_jp-ii_spe_20000121_rota-romana_it.html)
- GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai componenti della Rota Romana, 28 gennaio 1982: X. OCHOA, Leges Ecclesiae*, VI, n. 4897, coll. 8372-8373. in ERLEBACH, G., *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003), Studi Giuridici LXVI*, Città del Vaticano 2004, 181-185.
- GIOVANNI PAOLO II., „*Allocuzione ai Prelati della Rota Romana*”, 29 gennaio 1993, AAS 85 (1993) 1295., in ERLEBACH, G., *Le Allocuzione dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003), Studi Giuridici LXVI*, Città del vaticano 2004, 239-242.
- GREGORIUS IX, *Decretalium compilationis*, Lib. IV. (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t05.html)
- HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum Vitae Instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról*, Róma 1987, II., A, B. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=187>)
- II. JÁNOS PÁL *Familiaris Consortio kezdetű buzdítása* (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC>)
- II. VATIKÁNI ZSINAT, „*Apostolicam Actuositatem*” *határozat a világi hívek apostolkodásáról*, in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1975

- II. Vatikáni Zsinat, „*Gaudium et Spes*” lekipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról, in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1975; DIÓS, I., (Szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Gaudium et spes kezdetű lekipásztori konstitúció az Egyházzól a mai világban*, Budapest 2000; (<http://www.katolikus.hu/zsinat/gs.html>)
- II. Vatikáni Zsinat, „*Lumen Gentium*” dogmatikus konstitúció az Egyházzól, in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1975
- II. Vatikáni Zsinat, „*Sacrosantum Concilium*” konstitúció a szent liturgiáról, in CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1975
- II. Vatikáni Zsinat, *Dignitatis Humanae* (<http://www.katolikus.hu/zsinat/dh.html>)
- LEO PP. XIII., *Enciclica Inscrutabili*, 21. apr. 1878, in MINGARDI M., *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, in *Periodica*, 87 (1998) 215-218.
- PAPA LEONIS XIII, *Encyclica epistula Arcanum divinae sapientiae* die 10 Februarii 1880 promulgata (<http://www.archive.org/stream/actasanctaesedi03popegoog/actasanctaesedi03popegoog>)
- PIUS PP. XI, *Eniclica Casti Connubii*, 31. dec. 1940, in MINGARDI M., *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, in *Periodica*, 87 (1998) 215-218.
- RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, I, Decretum Magistri Gratiani*, Lipsiae 1879

- RICHTER, AEMILIUS LUDOVICUS – FRIEDBERG, AEMILIUS, *Corpus Iuris Canonici, II, Decretalium Collectiones Decretales Gregorii P. IX., Liber Sextus Decretalium Bonifacii P. VIII., Clementis P. V. Constitutiones, Extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII. tum communes*, Lipsiae 1879
- SANTO PADRE PAOLO VI., *Discorso alla Sacra Rota Romana*, Lunedì, 9 febbraio 1976, (http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760209_sacra-romana-rota_lt.html)
- VI. PÁL *Humanae vitae kezdetű enciklikája*, II/2. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=120#N7>)
- XI. PIUS PÁPA *Casti Connubii kezdetű enciklikája a keresztény házasságról*. (<http://www.katolikus.hu/roma/hum.html>)
- XIII. LEÓ PÁPA *Arcanum divinae sapientiae kezdetű enciklikája a házasság fölbonthatatlanságáról*, Róma 1880, 4. (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=124>)

Kommentárok, könyvek, kézikönyvek

- *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest 1994
- ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Roma 1985
- ABATE, A., *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, Roma 1965
- ARROBA, CONDE, M., *Diritto processuale canonico*, Roma 1994

- AURELIUS, AUGUSTINUS *De bono coniugali* (<http://www.depositum.hu/hazassag.html>;
<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=123>;
http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm)
- AURELIUS, AUGUSTINUS, *De coniugiis adulterinis*, Lib. II
(http://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm)
- AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Consensu Evangelistarum libri quator*, II
(http://www.augustinus.it/latino/consenso_evangelisti/index2.htm)
- AURELIUS, AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*
(http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm)
- AURELIUS, AUGUSTINUS, *De nuptiis et concopistentia*, I
(http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscenza/index2.htm)
- BÁNK, J., *Connubia Canonica*, Romae 1959
- BÁNK, J., *Kánoni jog II.*, Budapest 1962
- BÁRÓ ROSZNER, E., *Régi Magyar Házassági Jog*, Budapest 1887
- BERSINI, F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino 1985
- BONNET, P. A., *Introduzione al consenso matrimoniale*, Milano 1985
- CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1994
- CHERRIER, M., *Egyházi Jog II*, Nagyszombat 1843

- CHIAPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale*, II, Roma 1996
- CHIAPETTA, L., *Il matrimonio nella nova legislazione canonica e concordatoria*, Roma 1990
- CORRAL, SALVADOR, C. – DE PAOLIS, V. – GHIRLANDA, G., *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Torino 1996
- D'AQUINO, THOMAS, *Commentum in lib. IV. Sententiarum*
(<http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>)
- D'AQUINO, THOMAS, *Summa Contra Gentiles*, lib. 2
(<http://www.corpusthomicum.org/scg2046.html>)
- D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica* I.
(<http://www.thelatinlibrary.com/aquinas/q1.83.shtml>;
<http://www.corpusthomicum.org/sth1077.html>)
- D'AQUINO, THOMAS, *Summa Theologica, Prima Secundae*
(<http://www.corpusthomicum.org/sth2006.html>)
- DE S. VICTORE, HUGO *De Beatae Mariae Virginitate*,
(http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1096-1141,_Hugo_De_S_Victore,_De_Beatae_Mariae_Virginitate_Libellus_Epistolaris,_MLT.pdf)
- DIÓS, I., VICZIÁN JÁNOS (Szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, III, Budapest 1997

- ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest 2003
- ERDŐ, P., *Egyházjogi alapismeretek*, Budapest, 1989
- ERDŐ, P., *Újítások az egyházi perjogban*, Budapest 1985
- EYBEL, V. J., *Introductio in Jus Ecclesiasticum Catholicorum*, Tomus II, Viennae 1777
- FINÁLY, H., *A latin nyelv szótára*, Budapest 1884
- FÖLDI, A., – HAMZA, G., *A római jog története és intézményei*, Budapest 1996
- FRANCESCHI, H., – ORTIZ M. A., *Diritto canonico e della famiglia*, Roma 2009
- GAIZLER, GY. – NYÉKY, K., *Bioetika*, Budapest 2003
- GALAVITS, J., *Házasságjog II.*, Budapest 1978
- GASPARRI, P., *Tractatus canonicus de matrimonio*, Vol. II, Paris 1904
- GIACCHI, O., *Il consenso nel matrimonio*, Milano 1993
- GUTIERREZ, ANASTAZIO, *Il matrimonio, Essenza – Fine – Amore coniugale*, Napoli 1974
- HÁRSFAI, K., *Bevezetés a házasságjogba*, Budapest, 2006
- HERVADA, J., *Vetera et Nova I., II.*, Pamplona 1991

- HISPALENSIS, ISIDORUS, *Etimologyarium sive originum libri XX*, lib. IX., 7,27:
(<http://www.thelatinlibrary.com/isidore/9.shtml>)
- JEMOLO, C. A., *Il matrimonio nel diritto canonico*, Bologna 1993
- JUHÁSZ, J. – SZŐKE I. – O. NAGY, G.– KOVALOVSKY, M., (Szerk.) *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Budapest 1999
- KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog. Manualia 1*, Budapest 2003
- LA RANA, A., *Il dolo nel matrimonio canonico*, Napoli 1983
- LEITNER, M., *Az új eljegyzési és házassági törvény magyarázata*, Budapest 1908
- LOMBARDUS, PETRUS, *Sententiarium Libri Quatuor*, Lib IV. d. 27. c.
(http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1095-1160,_Petrus_Lombardus,_Sententiarum_Libri_Quatuor,_MLT.pdf)
- LONGHITANO, A. – SERRANO RUIZ, J. M. – PUTRINO, G. – CASTAÑO, J. F. – BONNET, P. A. – POMPEDDA, M. F. – VITALE, A. – GROCHOLEWSKI, Z. – SALERNO, F. – URSO, P., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1991
- MATTETTI, M., *Ignorantia ed error iuris nel matrimonio canonico*, Roma 2002
- MESZLÉNYI, Z., *Házassági köteléki perek az egyházi bírászkodásban*, Esztergom 1927
- MINGARDI, M., *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti* in *Tesi Gregoriana* 13 (2001)

- *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1999
- *Ordo Celebrandi Matrimonium*, MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, Budapest 1971
- RIGOBERTO, GAMEZ A., *La simulacyon y la exclusión*, Roma 2003
- SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'Ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico. Manuali 12*, Roma 2002
- SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae. Cura Fratrum eiusdem Ordinis, V. Supplementum. Indices*, Matriti 1965
- SIPOS, I. – GÁLOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, Budapest 1960
- SIPOS, I., *Kath. Egyházjog*, Pécs 1928
- SIPOS, S., *Enchiridion Iuris Canonici*, Budapest 1947
- VIANI, M., *Matrimonio canonico tra rinnovamento e tradizione*, Pisa 1989
- VITALI, E. – BERLINGÒ, S., *Il matrimonio canonico*, Milano 1994
- WERCHMEISTER, J., *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1993
- WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius Canonikum, V.*, Romae ³1946

Tanulmányok

- ABATE, M. A., *Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris*, 59 (1986) 3-4, 445-491.
- AGUSTONI, G., *Esclusione ipotetica dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 43-44 (1987), 45-76.
- ANDRIANO, V., *Il livello della fede in rapporto alla capacità della persona nella valutazione canonica della validità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 103 (1992) 1/1, 126-36.
- BERTOLINI, G., *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito della Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'anno giudiziario 2001*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 112 (2001) 4/1, 1405-1447.
- BIANCHI, P., *Aids e matrimonio canonico*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 4 (1991) 3, 370-375.
- BIANCHI, P., *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità del matrimonio? I canoni 1536, par. 2 e 1679*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 3 (1990) 3, 394-410.
- BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio IV. La simulazione del consenso. Nozioni generali. V. L'esclusione della prole* in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 6 (1993) 2, 196-219.

- BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VI. L'esclusione della indissolubilità del vincolo*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 6 (1993) 4, 454-469.
- BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VII. L'esclusione della fedeltà*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 7 (1994) 1, 118-133.
- BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. VIII. La „simulazione totale”*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 7 (1994) 2, 251-265.
- BIANCHI, P., *L'esclusione dell'indissolubilità quale capo di nullità del matrimonio. Profili critici*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001) 642-643.
- BIANCHI, P., *Società secolarizzata ed esclusione della sacramentalità del matrimonio: un motivo di nullità matrimoniale in crescita?*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 4 (1991) 80-96.
- BOCCARDELLI, P. B., *La prova della simulazione del consenso matrimoniale*, (*Studi Giuridici XXII*) Città del Vaticano 1990, 221-236.
- BONNET, P. A., *L'«ordinatio ad bonum prolis» quale causa di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 95 (1984) 4, 301-350.
- BURKE, C., *Il «bonum coniugum» e il «bonum prolis»: fini e proprietà del matrimonio?*, in *Apollinaris*, 62 (1989) 3-4, 559-570.
- BURKE, C., *Il contenuto del „bonum fidei”*, in *Apollinaris*, 64 (1991) 3-4, 649-666.

- BURKE, C., *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, in AA. VV., *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana (Studi giuridici XXXVI)* Città del Vaticano 1995, 139-156.
- CANALE, G. – SCASSO, A. – TOGNONI, G., *Orientamenti di un tribunale ecclesiastico italiano nel giudizio sulla nullità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 107 (1996) 2/1, 517-572.
- CASTAÑO, J. F., *Il matrimonio è contratto?* in *Periodica*, 82 (1993) 427-473.
- COLANTONIO, R., *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al „bonum coniugum”* (Studi Giuridici XXII) Città del Vaticano 1990, 213-257.
- COLANTONIO, R., *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al „bonum coniugum”*, in *Apollinaris*, 68 (1995) 1-2, 91-139.
- COLANTONIO, R., *Valore della presunzione del can. 1101, 1 del C.I.C.*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 95 (1984) 1, 176-208.
- DE LUCA, L., *L'esclusione del «bonum coniugum»* (Studi Giuridici XXII) Città del Vaticano 1990, 126-130.
- DE MAERE, LUC J.G., *Per una interpretazione più adeguata dell'esclusione della prole d'accordo con il criterio personalistico del matrimonio*, in AA. VV. *Attuali problemi di interpretazione del Codice di Diritto Canonico Atti del Simposio Internazionale in occasione del I Centenario della Facoltà di Diritto Canonico* (Roma, 24-26 ottobre 1996), Roma 1996, 201-221.

- DE MONTSERRAT, GAS, I. A. M., *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), 122-145.
- DE MONTSERRAT, GAS, I. A. M., *L'assenza di volontà matrimoniale tra simulazione totale ed incapacità*, in *Ius Ecclesiae*, 16 (2004), 115-181.
- ERDŐ, P., *A házasság kánonjogi arcuata a történelemben* in *Kánonjog*, 2 (2000) 27-45.
- FAGIOLO, V., *L'esclusione dello „ius ad coniugalem actum” e l'esclusione dello „ius ad ea que vitae communionem essentialiter constituunt”*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 43-44 (1987) 85-95.
- FALTIN, D., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA. VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi giuridici XXII)*, Città del vaticano 1990, 57-94.
- FILIPIAK, B., *Il problema della simulazione nel diritto matrimoniale canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 3-4 (1975) 214-217.
- FINOCCHIARO, F., *Veterogiurisprudenza sul riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 107 (1996) 1/1, 43-45.
- FORCONI, M. C., *Elementi di antropologia cristiana in rapporto all'unità e all'indissolubilità del matrimonio sacramentale*, in *Periodica*, 86 (1997), 449-475.

- FRANCESCHI, H. F., *L'oggetto dell'esclusione del „bonum fidei" nella giurisprudenza della Rota romana*, in *Ius Ecclesiae*, 12 (2000), 757-784.
- FRANCESCHI, H. F., *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotale dell'anno 1995*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 11 (2001), 81-112.
- FRANCESCHI, H. F., *La relazione tra l'errore sull'indissolubilità e l'esclusione mediante un positivo atto di volontà*, in *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), 159-184.
- FUNGHINI, R., *L'esclusione del bonum fidei*, (*Studi Giuridici XXII*) Città del Vaticano 1990, 139-147.
- GARCIA FAILDE, J. J., *Simulatio totalis matrimonii canonici et metus*, in *Periodica*, 72 (1983) 239-272.
- GAROFALO, S., *De vinculo in Nuovo Testamento*, in *Periodica*, 61 (1972) 225-250.
- GROCHOLEWSKI, Z., *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 121 (1996), 223-239.
- GROCHOLEWSKI, Z., *Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna*, in *Il processo matrimoniale canonico (Studi Giuridici XXIX)* Città del Vaticano 1994, 11-25.
- GROCHOLEWSKI, Z., *Tanulmányok az egyházi házasság- és perjogról*, Budapest 2000, 46-61.

- HERVADA, J., *Studi sull'essenza del matrimonio*, in *Monografie giuridiche* 17 (2000)
- HUBER, J., *Indissolubilitas matrimonii estne norma iuridica an preceptum morale*, in *Periodica*, 79 (1990) 91-118.
- JOBBÁGYI, G., *Szent az élet. A fogamzásszabályozás, családtervezés erkölcsi-jogi kérdései* in *Új Ember*, LXIII. évf. (2007) 6.
- KOWAL, J., *Simulazione del consenso matrimoniale nella dottrina e giurisprudenza canonica*, – Előadás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetében, Budapest 2010. szeptember 20.
- KUMINETZ G., *A házassági beleegyezés színlelése* in *Kánonjog*, 4 (2002) 17-28.
- KUMINETZ, G., *A házastársi szerelem fogalma és kánonjogi jelentősége* in *Studia Wesprimiensia* 2002/1-2, 115-122.
- LO IACONO, P., *Considerazioni sull'attitudine della mancanza di fede ad integrare un atto positivo di volontà*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 106 (1995) 1/1, 241.
- LOSANNO, A., *Sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale e impossibilità di delibazione: la riserva mentale e il contrasto con l'ordine pubblico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 115 (2004) 2/4, 460-475.
- MAGRA, S., *Brevi notazioni in tema di simulazione del consenso nel matrimonio canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 111 (2000) 4/2, 333-366.

- MALCANGI, P., *Tecniche di fecondazione artificiale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 11 (1998) 406-432.
- MARIANO, M. C., (Claudio M. M.) *Matrimonio civile italiano: negozio giuridico?*, in *Periodica de re canonica*, 85 (1996) 1, 59-65.
- MATTETTI, M., *Riserva mentale ed ordine pubblico: i poteri istruttori del giudice della delibazione*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 115 (2004) 2/2, 207-257.
- MINGARDI, M., *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, in *Periodica*, 87 (1998) 215-256.
- MINGARDI, M., *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 19 (2006) 416-436.
- MOLNÁR, L., *A keresztény házasság szentségi jellege* in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, XLVI, 1, 2001, 13-16.
- MONETA, P., *Il bonum prolis e la sua esclusione*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 113 (2002) 3/1, 1007-1025.
- MONETA, P., *La simulazione totale*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi Giuridici XXII)* Città del Vaticano 1990, 45-56.
- MONTAGNA, E., *Considerazioni in tema di Bonum Coniugum nel diritto matrimoniale canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, Roma 104 (1993) 3/1, 663-703.

- MONTAGNA, E., *In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 104 (1993) 1/1, 55-76.
- MONTINI, G., *Le garanzie o „cauzioni” nei matrimoni misti*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 5 (1992) 3, 287-295.
- MUSSELLI, L., *L'esclusione del „bonum coniugum” come caso di simulazione parziale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 106 (1995) 2, 81-86.
- NAPOLEONI, I., *L'esclusione dello „jus ad prolem”*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 43-44 (1987) 97-99.
- NAVARRETE, U., *De iure ad vitae communionem: observationes ad novum schema canonis 1086. § 2*, in *Periodica*, 66 (1997) 249-270.
- NAVARRETE, U., *Matrimonio contratto e sacramento*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 118 (1993) 102.
- NAVARRETE, U., *Novae methodi technicae procreationis humanae et ius can. matrimoniale*, in *Periodica*, 77 (1988) 98-112.
- NAVARRETE, U., *Személy, perszonalizmus, házasság*, in *Kánonjog*, 2 (2000), 17-26.
- ORTIZ, M. A., *Sulla rilevanza della volontà contraria alla dignità sacramentale del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 110 (1999) 2/4, 359-370.

- PATRUNO, F., *L'omosessualità di un coniuge causa simulandi dell'altro. Per una ricostruzione del fenomeno della omosessualità nel Magistero della Chiesa e nella giurisprudenza ecclesiastica. Note minime*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 113 (2002) 2/1, 52-82.

- PAWLOWSKI, A., *Il „bonum fidei" nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, *Tesi Gregoriana 54*, Roma 2002

- PELLEGRINO, P., *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 107 (1996) 3-4/1, 804-835.

- PELLEGRINO, P., *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino. Collana di studi di Diritto Canonico ed Ecclesiastico diretta da Rinaldo Bertolino*, 24 – Sezione canonistica. Torino 1998, 194-248.

- PIOMELLI, G. B., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 108 (1997) 3/1, 737-747.

- POMPEDDA, M. F., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio nella realtà dell'odierna società postcristiana*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 5 (1998), 135-151.

- POMPEDDA, M. F., *Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 2 (1987), 41-66.

- POMPEDDA, M. F., *L'amore coniugale e il consenso matrimoniale*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 7 (1991-1998), 29-64.

- POMPEDDA, M. F., *Nuove prospettive giurisprudenziali sul rapporto intelletto-volontà?*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 9 (1998), 13-33.
- POMPEDDA, M. F., *Studi di diritto matrimoniale canonico. Amore coniugale e consenso matrimoniale*, Milano 1993
- POSA, F., *Note in tema di convalidazione semplice e di simulazione totale nel matrimonio canonico*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 100 (1989) 2, 234-249.
- RICCIARDI, G., *Procreazione responsabile ed esclusione del bonum prolis (Studi Giuridici XXII)* Città del Vaticano 1990, 175-187.
- SABBARESE, L., *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra i batezzati*, in *Periodica*, 90 (2006) 2, 261-306.
- SARACENI, G., *Il fenomeno simulatorio nella problematica del consenso matrimoniale*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi giuridici XXII)*, Città del vaticano 1990, 1-11.
- SAUCHELLI, F., *La Rota Romana e la procreazione artificiale*, in *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*, 108 (1997) 2/1, 573-580.
- SERRANO RUIZ, J. M., *Il bonum coniugum e la dottrina tradizionale dei bona matrimonii*, in AA. VV., *Il bonum coniugum nel matrimonio canonico. (Studi giuridici XL)* Città del Vaticano 1996, 137-154.
- SERRANO RUIZ, J. M., *L'esclusione del «consortium totius vitae» (Studi Giuridici XXII)* Città del Vaticano 1990, 95-124.

- STANKIEWICZ, A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, in *Periodica de re canonica*, 87 (1998), 257-286.
- STANKIEWICZ, A., *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem (II)*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 107 (1997) 425-512.
- STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso in generale*, in *Ius Ecclesiae*, 14 (2002) 639-654.
- STANKIEWICZ, A., *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001) 653-671.
- STANKIEWICZ, A., *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, in *Apollinaris*, 63 (1990) 3-4, 625-654.
- TAKANEN, F., *L'esclusione del bonum fidei dal consenso matrimoniale canonico* (<http://www.takanenlaw.com/studi%20giuridici%20canonistici/bonum%20fidei.htm>)
- TORRE, A., *Appunti i tema di prova della simulazione del consenso matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, (106) 1, 114-130.
- TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA - *Reg. Insubris seu Mediolanen - Nullità del matrimonio - Simulazione parziale - Esclusione del bonum fidei - Sentenza definitiva – 22 giugno 2006 - Caberletti, Ponente* in *Ius Ecclesiae*, 19 (2007) 1, 137-138.
- VERSALDI, G., *Elementa psychologica matrimonii*, in *Periodica*, 71 (1982) 231-253.
- VERSALDI, G., *Exclusio sacramentalis matrimonii ex parte baptizatorum non credentium: error vel potius simulatio?*, in *Periodica*, 79 (1990) 421-440.

- VILLEGGIANTE, S., *Errore e volontà simulatoria nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 109 (1984) 487-516.
- VILLEGGIANTE, S., *L'amore e l'esclusione della fedeltà*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 96 (1985) 3, 278-284.
- VILLEGGIANTE, S., *L'esclusione del «bonum sacramenti»* (*Studi Giuridici XXII*) Città del Vaticano 1990, 189-219.
- WEGAN, M., *Esclusione del bonum prolis e fecondazione artificiale*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 15 (2005), 93-122.
- ZANETTI, E., *Sacramento del matrimonio e famiglia cristiana, Le radici del diritto sulla famiglia nella Chiesa*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 5 (1992) 2, 272-283.