

Heidl György: „Csont az én csontomból”: a házasság misztériuma

Tézisfüzet

I. A doktori műben tárgyalt kérdéskörök tudománytörténeti előzményei és a doktori mű célkitűzései

A könyv tárgya a házasság mint sajátos emberi jelenség, és a hitvesi szeretet mint a szeretet egy egészen speciális megnyilvánulási módja. Az első részben a férje helyett a halált vállaló Alkéstis történetének drámai, filozófiai és képzőművészeti értelmezései segítségével a halált legyőző hitvesi szeretet gondolatát és házastársak síron túli összetartozásának reményét vizsgálom. A második részben a nyugati házasságteológia kialakulását, az egyházatyák vonatkozó munkásságát elemzem abból a szempontból, hogy mit tudhatunk meg tőlük a házasságról mint időbeni, mulandó intézményről, és mit a feltámadott házastársak esetleges közös sorsáról, lehetséges összetartozásáról a remélt örök boldogságban. A harmadik részben áttekintem a modern házasságteológia fejlődését abból a szempontból, hogy mit tanít a hitvesi szeretetközösségről mint „nagy misztériumról” eszkatológikus távlatban.

Mindhárom nagyobb egységben az elsődleges forrásokat kívántam feldolgozni, érdemben reflektálva a tudománytörténeti előzményekre és a vonatkozó szakirodalomra. Euripidés drámáját elemezve állást foglaltok egy értelmezési vitában, és a *communis opinio*-val szemben, amelynek legjelesebb hazai képviselője Ritoók Zsigmond (2009), amellet érvelek, hogy Admétosnak valójában nem volt választási lehetősége élet és halál között, és ennek belátása kihat a dráma egészének értelmezésére. Ámbár M. Foucault (2001, 1-3) egyetlen sort sem szentel Admétos és Alkéstis mitológiai történetének, az 5. századi szövegek közül nem csupán Xenophón *Oikonomikosát*, hanem azzal együtt Euripidés *Alkéstisét* is faggathatjuk arról, hogy mit jelenthetett a házasság és a hitvesi hűség a klasszikus görögség számára. A dráma egyszerűen „nem működik”, ha a házastársi hűséget pusztán aszimmetrikus kapcsolatnak tekintjük (Foucault 2001/2), és nem fogadjuk el Alkéstis megdöbbenőnek tűnő kérését, és Admétos ígéretét, hogy hűséges marad, más feleséget nem vesz magához. Tekinthejtük ezt Euripidés újításának, amint minden bizonnyal az is, ez azonban semmit nem von le annak jelentőségéből, hogy a házastársak kölcsönös hűségének eszménye egy kanonizált szerző drámájában úgy jelenik meg, hogy annak hatása nem csupán a filozófiai tradícióban (Platon, Musonius Rufus) lesz érzékelhető, hanem még a császárkori funerális művészetben is.

E művészet egyik ismert példája Euhodus és Metilia szarkofágja (Wood, 1978), amely a házastársak síron túli együttlétének reményét az Alkéstis-történet felidézésével fejezi ki. Szintén a hitvesi szeretet halált legyőző erejébe vetett hit példája Praetextatus és Paulina sírfelirata, amelynek „perszonalista” emberképére a szakirodalomban eddig nem figyeltek fel (ld. pl. Kahlos 1994, Sággy 2003, Cameron 2011). A Via Latina hypogeum Alkéstis-jeleneteinek, illetve az N és O sírkamrák ikonográfiai programjának értelmezésében a szakirodalmat a teljesség igényével igyekeztem feldolgozni. Ferrua (1960, 1990) feltárása és publikációi óta számos magyarázatot megfogalmaztak az „N” mitológiai és az „O” bibliai jeleneteinek kapcsolatáról. Ferrua szerint a sírkamrák egyetlen, kiterjedt család temetkezési helyei, amelynek egyaránt voltak pogány és keresztény tagjai, akik a maguk hitének megfelelően festették ki nyughelyeiket. Marcel Simon (1964) teljesen valószínűtlennek tartja,

hogy egy katakombában a jelenetsor pusztán moralizáló allegória lenne, és az szerinte nem a hitvesi szerelemre, hanem egyfajta feltámadásra utal. Goodenough-tól (1962) eltérően, aki szerint a katakomba kizárólagosan keresztény, Héraklés pedig a Krisztusban való üdvösség reményét jelképezi, valószínűbbnek tartja Ferrua hipotézisét: a sírkamra egyazon család pogány tagjaié, és felveti azt a fontos szempontot, hogy a két utolsó sírkamra látogatói bizonyára összefüggésbe hozták egymással a pogány és a keresztény ikonográfiát. Simon nyomán haladva Fink (1978) határozottan állást foglalt amellett, hogy éppen a Via Latina freskósorozata az első tanúja Héraklés krisztianizálásának. Korábban hasonló értelmezést közölt Schumacher is – érvek nélkül – (1971), és lehetségesnek tartotta a sírkamra többi pogány alakjának keresztény átértelmezését is. Engemann (1983) ezért élesen bírálta Schumacher és Fink téziseit. Szerinte a művelt keresztény megrendelők feltételezése végső soron azért nem áll szilárd alapokon, mert Héraklést a kortárs irodalomban nem feleltetik meg Krisztusnak. Tronzo (1986) szerint az O-t egy előkelő keresztény rendelte meg, aki a pogány képeket az ősi római hagyományhoz való hűsége jelzésére választotta. Berg (1994) a hagyománnyal elsőként szakítva női megbízót feltételez, és megrendelő–kivitelező művész kapcsolatában értelmezi az ikonográfiát. Őt követi Denzey értelmezése, aki élesen megvilágította azt a tény, hogy az N sírkamra ikonográfiája valójában a hitvestársak, családtagok személyes reményét fejezi ki. Berg (1994) és Denzey (2007) értelmezéseivel részben egyetértek, ugyanakkor a megrendelőt kereszténynek tartom, aki a mitológiai történetet krisztianizálta. Bemutattam, hogy Engemann tézise tarthatatlan, Héraklés alakját már a II. századtól egyfajta Krisztus előképnek tekintették. Alkalmas bibliai jelenetek hiányában a Via Latina N sírkamrájának megrendelője csak a mitológiához fordulhatott, ha a síron túl is tartó házastársi hűséget akarta megörökíteni.

A következőkben bevontam a vizsgálatba két nagyon híres ókeresztény szarkofágot, amelyek házastársaknak készültek, de ezt a szempontot az ikonográfiai értelmezések egyáltalán nem, vagy nem kellőképpen vették figyelembe. Az arles-i szarkofágot először publikáló Rouquette (1974) számos kérdést nyitva hagyott az egyes jelenetek azonosítását illetően, amelyekre elsőként Christe (1975) igyekezett választ adni. Az arles-i szarkofág, és az ahhoz sok tekintetben hasonlító vatikáni ún. dogmatikus szarkofág ikonográfiai programját Engemann (1976) együtt vizsgálta, aki cáfolta azt a feltevést, hogy a jelenetek dogmatikus, krisztológiai és/vagy szentháromságtani üzenetet hordoznak. Engemann értelmezése és a korábbi magyarázatok között igyekezett összhangot teremteni Markow (1981), és amellett érvelt, hogy a két, kettősfrízű szarkofág kérdéses jelenetei nem annyira a teremtésről, hanem az új, spirituális teremtésről adnak tanítást. Hasonlóképpen, a teremtés – újjáteremtés párhuzam alapján értelmezi a képeket Jensen (1999, 2003, 2005), miközben következetesen kitart amellett, hogy mindkét szarkofágon antropomorf Szentháromság-ábrázolást látunk. Az általam javasolt értelmezés sok tekintetben összhangban van az ismertetett magyarázatokkal. Úgy gondolom, csakugyan sokrétű teológiai üzenet olvasható ki e különleges szarkofágok képsoraiból, s ez az üzenet valóban a teremtés – újjáteremtés tipológiára alapozódik. A magam részéről azonban kizártnak tartom, hogy korai Szentháromság-ábrázolások jelennének meg a szarkofágokon. A sírhelyek keresztény házaspároknak, mégpedig tehetős és művelt házaspároknak készültek, akik elsősorban saját házasságuknak, egymáshoz fűződő kapcsolatuknak és szerelmüknek állítottak teológiai gondolatokban gazdag emléket. A megrendelő házaspárok nem általában az emberről, annak bukásáról, helyreállításáról fogalmaztak meg üzenetet, hanem saját magukról mondták ki a képek nyelvén azt, hogy Isten őket férfinek és nőnek alkotta meg saját képmására, és ezért legbensőbb közösségük egyszerre természetes és természetfeletti. A szarkofágban nyugvó házaspár férjként és feleségként kapcsolódott be az üdvösség történetébe, született újjá az egyházban, és férfiként és nőként remélte testének feltámadását az örök életre.

A patrisztikus házasságteológia kibontakozásának áttekintésekor az elsődleges források feldolgozása mellett kiváló szaktanulmányokra és monográfiákra támaszkodhattam. Így

Alexandriai Kelemen és Irenaeus esetében főként Behr (2007) és Hunter (2007) eredményeivel folytattam párbeszédet, jelezve az esetleges eltérő értelmezéseimet, a latin egyházatyák esetében pedig elsősorban Reynolds (2001), Duval (2003) és Hunter (2007) munkáit hasznosítottam. Könyvem sajátos szempontja, ti. a házastársak halál utáni sorsának kérdése lehetőséget adott a források újszerű feldolgozására. Az említett szakíróktól eltérően nem csupán a szövegekre támaszkodtam, hanem bevontam a vizsgálatba az ókeresztény funerális művészet egyes alkotásait is, és így rámutathattam egy létező feszültségre. Amíg az egyházatyáknak alig van mondanivalójuk a házastársak halál és feltámadás utáni közös sorsáról, addig keresztény házaspárok sírhelyeinek ikonográfiai programjában megjelenik a halál utáni együttlét gondolata. Létezett ugyan egy vékonyka, elsősorban Irenaeus nevével fémjelezhető teológiai hagyomány, amely az emberi testnek kitüntetett szerepet tulajdonított, és ezáltal alkalmassá válhatott volna a házasság mélyebb teológiai értelmezésére, de ez a szemlélet a 4. századi aszketikus viták következtében elhomályosodott. Mindazonáltal amikor ennek a teológiának már éppen csak a nyomait látjuk patrisztikus szövegekben, a férfi és női test befogadására készített keresztény szarkofágok képi ábrázolásain ismét feltűnik az a markáns üzenet, hogy a férfi és női test sajátosságainak és különbségének teológiai és üdvtörténeti jelentősége van.

A könyv harmadik részében mutatom be, miként éled újjá egy Nyugaton szinte elfeledett perszonalista antropológia a modern házasságteológiában (amely természeténél fogva katolikus házasságteológia, mivel a protestáns teológiai irányzatok csak érintőleges foglalkoznak a házassággal, hiszen azt nem tartják „szentségnek”, a keleti keresztény házasságteológia pedig valójában Nyugatról kapott ösztönzést). Döntő szerepe volt ebben M. J. Scheebennek, valamint H. Doms morálteológusnak és Dietrich von Hildebrand filozófusnak Perszonalista házasság-értelmezésük befolyásolta a hivatalos katolikus teológiát, amely pápai dokumentumokban és a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* konstitúciójában jelenik meg. Az egyértelmű fejlődés (kibontakozás) ívét és irányát bemutattam a vonatkozó egyházi dokumentumok áttekintésével és elemzésével az *Arcanum divinae sapientiae* enciklikától kezdve (1880) egészen az *Amoris laetitia* apostoli buzdításig (2015). Zárásként megpróbáltam röviden bemutatni azt a két meghatározó, M. Ouellet és A. Scola nevével fémjelezhető teológiai irányzatot is, amely a házasság perszonalista teológiájának további elmélyítését célozza meg, különös tekintettel a házasság eszkatológiai értelmezésére. Így szándékom szerint könyvem napjaink házasságteológiai diskurzusa számára is kínál új szempontokat.

II. A doktori műben tárgyalt kérdéskör(ök) forrásai, a feldolgozásuk során használt módszerek

Az első részben irodalmi és filozófiai szövegekkel, valamint a császárkori temetkezési művészet egyes alkotásaival foglalkozom, a másodikban ókeresztény szarkofágplasztikákat és teológiai szövegeket elemzek, a harmadikban modern teológusok munkáit és a vonatkozó tanítóhivatali dokumentumokat tekintem át és értelmezem. A kutatás tárgya szorosabban a teológiai antropológia körébe tartozik, a kutatói szempontrendszeren és kérdésfeltevésen pedig érezhető a keresztény perszonalista filozófiai és teológiai irányzatok rám gyakorolt erős hatása. A kutatás módszertana részint filológiai, részint művészet-, teológia- és filozófiatörténeti jellegű. Noha egy pontosan meghatározott eszme történeti alakulását és megjelenési módját vizsgálom az európai kultúrában, a felhasznált források esetében mégsem törekszem pozitivistá teljességre. Nem adatokat kívánok felhalmozni, hanem gondolatokat megérteni, folyamatokat megfigyelni és kérdéseket feltenni.

III. A doktori mű főbb eredményei

Az *Alkéstis* elemzése segített a házasság, a hitvesi hűség és önfeláldozás jelenségének mélyebb megértésében (1. fejezet). A hitvesi szeretet erejében felülmúl minden egyéb szeretetet, még a szülő gyermeke iránt érzett szeretetét is. A drámában Alkéstis szeretetének mélysége akkor mutatkozik meg, amikor választania kell élet és halál között, ekkor lesz nyilvánvaló, hogy az igazi hitvesi szeretethez a lehető legszorosabban hozzátartozik az áldozathozatal. Ez a gondolat eredendően benne rejlik a mítoszban, és még az értékrendszerek viszonylagosságára szívesen rámutató Euripidés drámájából sem hiányzik. Alkéstis meghal a férjéért, s ezáltal tanúságot tesz arról is, hogy a hitvesi szeretet felülmúlja a halál erejét, amely csak időlegesen tudja elválasztani egymástól a házastársakat. A halál nem megszünteti, hanem beteljesíti a szeretetet, és nem vet véget a házasságnak, hanem az időleges, emberi intézményből örök köteleket hoz létre.

Amíg a titokzatos Palaiphatos Alkéstis történetének racionalizálására vállalkozott, és ezzel lényegétől fosztotta meg az önfeláldozó hitvesi szeretet mitológéáját, addig a sztoikus Musonius szerint Alkéstis azt példázza, hogy a házastársak jobban szeretik egymást, mint a szülők gyermekeiket (2. fejezet). Musonius felfogásában a házasság a legmagasabb rendű barátság, szilárd közösség, amelyben a házastársak együtt megélhetik a filozófushoz méltó életet. A hellenisztikus filozófiai iskolákhoz hasonlóan a sztoikusok is elsősorban életformának tartotta a filozófiát, ami az ő szemükben felértékelte a házasságnak, az emberiség legalapvetőbb társas életformájának a jelentőségét. A házasság és a család ugyanis a természet által létrehozott közösség, és aki ezt választja, a természettel és az értelemmel összhangban lévő élet mellett kötelezi el magát.

Platón mesterien szerkesztett dialógusában, a *Lakomában* Alkéstis története az Eróست dicsőítő beszédek sorában a szerelem halált legyőző erejének legelső példája. A mítosz felidézésének módja közvetlen utalásokat tartalmaz Euripidés drámájára. A feleség bátor önfeláldozását kizárólag Erós hatalmának tulajdonítja, olyasminek, amiről korábban Euripidés, később pedig Palaiphatos és Musonius hallgatott. Alkéstist Platónnál nem csupán *philia* fűzi Admétoszhoz, hanem *erós* is. A legnagyobb érték éppen a szerelem által kiváltott odaadás és az ebből fakadó erény, amely önmaga jutalmaként egyedül teheti halhatatlanná a lelket. A platóni történetben nincsen szükség Héraklés megszabadító közbenjárására, Alkéstist az erénye ragyogásától lenyűgözött istenek önszántukból engedték vissza a halából. A szerelem felülmúlta a szeretetet és diadalmaskodott a Moirák rendelése és a halál fölött.

Alkéstis története a nőiség és az Alvilág szoros kapcsolatára is ráirányította figyelmünket. Az alvilágjárás, a halállal való szembenézés természettől fogva a női sors része, amit Persephoné mítoszában is megfigyeltünk, hiszen ő az a fiatal lány, aki a természet kérlelhetetlen törvényei szerint átlépi élet és halál küszöbét, a szűz, aki meghal a nászágyon, aki alászáll a Hadészba, hogy asszonnyá legyen. A két mítosz természetes egységben jelenik meg azon a császárkori szarkofágon (3. fejezet), amelyen Metilia, a túlvilági halhatatlan boldog életet ígérő Magna Mater kultusz beavatottja Alkéstisként, Euhodus a férj pedig Admetos szerepében látható. A szépen faragott szarkofág az egyik legkorábbi példája annak, hogy egy házaspár mitológiai történet szereplőiként ábrázolta önmagát, kifejezve azt a meggyőződést, hogy a szerelmeseket a halál sem választhatja el egymástól.

Ugyanezt a személyességet, a hitvesi összetartozás erejét, a halán túli együttlét reményét olvastam ki a szintén misztériumvallásokba beavatott házaspár, Paulina és Praetextatus sírfeliratából. A halálnál erősebb hitvesi szerelem költői gondolata az ő világképükben szorosan összekapcsolódott a lélek halhatatlanságának hitével és azzal a meggyőződéssel, hogy az

elhunyt szerelmesek túlvilági életükben valóban együtt lesznek. Paulina és férje istenektől szőtt és ajándékként adott kötelékek rendszerében élt, amelyek hitvesi kapcsolatukat alapvetően meghatározták. Mivel reményük szerint szeretetük legyőzi a halált, túlvilági életükben a személyes kötelékek is továbbélnek, nem metszi el azokat földi életük fonalával együtt Atropos. A vallási hagyományaira büszke, minden lehetséges misztériumvallásba beavatást nyert római házaspár hitvallása sokkal inkább perszonalista szemléletűnek bizonyult, mint a kortárs egyházatyák gondolkodása, jóllehet éppen ekkoriban, és részint az ő munkásságuk nyomán kezdett kialakulni a modern „személy” fogalom. Bemutattam Jeromosnak a sírfeliratra adott heves, már-már kegyetlen válaszát, valamint az ő és a fiatal Ágoston hasonló érvelését, miszerint a hitvesi és rokon kapcsolat a bűneset következtében létrejött, ideigtartó, nyomasztó testi kötelékek, amelyeket a halál visszavonhatatlanul elszakít.

Alkéstis történetének ugyanebben az időszakban létezett olyan keresztény recepciója is, amely a képek nyelvén megfogalmazta házastársak túlvilági együttlétének reményét (4. fejezet). Úgy tűnik, a *Via Latina* hypogeum két szomszédos (N és O) sírkamrájának festményei művelt, a mitológiát saját vallási meggyőződésüknek megfelelően értelmezni képes keresztények megrendelésére készültek, akik hagyományos minták szabad felhasználásával személyes üzenetet tudtak megfogalmazni. A képsorozat egy, a férjét és leányát gyászoló asszony elgondolásai alapján készülhetett, de nem a gyász és szomorúság uralja, hanem a házaspár közösen leélt életének beteljesülését és a síron túli találkozásuk reményét fogalmazza meg. A keresztény házaspárok számára nem állt rendelkezésre bibliai eredetű képi nyelv a halálon túl is tartó hitvesi szerelem kifejezésére, hiszen ekkoriban még a hitvesi szerelem teológiai értelmezésének pontos megfogalmazása is hiányzott. Ezért fordulhattak segítségért e sírkamra ikonográfiájának kidolgozásakor Alkéstis mitológiai történetéhez.

Ezért is jelentős az a két kortárs szarkofág, amelynek ikonográfiája a keresztény üdvtörténetet férfi és nő összetartozásának és egységének szempontjából fogalmazza meg (5. fejezet). Mind az Arlesban, mind a Vatikánban őrzött kőkoporsó felső fríze teremtés-jelentéssel kezdődik, alatta pedig párhuzamosan szerkesztett *adoratio magorum* jelenetet faragtak ki. A patrisztikus források segítségével megállapítottuk, hogy a két kompozíció Pál apostol Ádám-Krisztus párhuzamát, valamint Ter 2,24-hez fűzött megjegyzését idézi fel a Krisztusra és az Egyházra vonatkozó „nagy misztériumról”. A férj és feleség sajátos közösségében megnyilvánuló misztérium magában foglalja az ember teremtésének misztériumát, az Ige megtestesülésének misztériumát, Jézus életének, halálának, feltámadásának és mennybemenetelének misztériumát, az egyház létrejöttének és szentségeinek misztériumát, valamint a test feltámadásának misztériumát. A házaspárok számára készített szarkofágok tehát annak a meggyőződésnek a tanúi, hogy az elhunytak az egyház szentségi közösségében élték életüket, újjászülettek a keresztségben, részesedtek az eucharishtiában, és így a halál már nem uralkodik rajtuk, örök életük van.

Csakhogya a Krisztusban és az egyházban beteljesedő „nagy misztériumot” az egyházatyák rendszerint elvontan értelmezték, nem az egyes házasságokra vonatkoztatva, hanem általában a házasságra, amelynek eszménye Krisztus és az Egyház egysége. Mivel nézeteik a házasságról viták keresztitűzésében formálódtak, amelyekre néhány kiemelten fontos szentírási hely eltérő értelmezései adtak okot, röviden áttekintettem e verseket (6. fejezet), majd bemutattam a nyugati házasságteológia szempontjából mérvadó ókeresztény szerzők tanításait.

Alexandriai Kelemen gyakorlatilag az összes szentírási helyet felidézte és értelmezte, amely a házasság és a cölibátus kérdésében mindmáig a házasság teológiájának kiindulópontja (7. fejezet). Nem törekedett rendszer megalkotására, gondolatai olykor ellentmondásosak. Ezzel együtt ő az első keresztény teológus, akinek érdemi mondanivalója volt a házasságról mint az Isten ismeretében elmélyülő, a teremtett javakért hálát adó emberhez méltó életállapotról. A gnosztikus irányzatokkal és az enkratitákkal szemben védelmébe vette a házasság intézményét, és ellenfeleitől eltérően a szexuális vágy helyett a házastársi közösség javaira, a hitvesi szeretetre és a házassággal járó természetes öröme helyezte a hangsúlyt. Összekapcsolta a házasságot az önmegtartóztatással és az aszkézissal, hiszen a házasság jó, és nem az önmegtartóztatás az ellentéte, hanem az állhatatlanság. Kiemelte a házasság szociális jelentőségét, azt a tapasztalati tény, hogy felkészít a társadalmi, közösségi, egyházi szerepvállalásra, és hangsúlyozta a házastársak egymás iránti felelősségét a hitben való előrehaladásban. Az eucharisztia misztériumában felismerte azt a mintát, ahogyan a teremtett világ javait helyesen használhatjuk, mintegy hálát adva a természetes örömekért, amelyeket nyújtanak számunkra. A házasság is természetes jó, általa felemelkedhetünk a Teremtőhöz. A házastársak kölcsönös és kizárólagos önajándékozása a szeretet áramlása, és ha helyesen, vagyis minden öncélú élvezettől mentesen valósul meg, akkor túlmutat a férfi és nő egymás iránti szerelmén: fölemeli és bekapcsolja őket minden szeretet forrásának, a Szentháromságnak a benső szeretetközösségébe, és további ajándékként szerelmük teremtő, életet adó szeretetté válhat.

Kelemen ugyanakkor élesen elválasztotta egymástól a gyermeknemzést, a szexuális vágyat, a szeretetet és a gyönyört. Feltevése szerint a házasság célja pusztán a gyermeknemzés, amit szemérmesen, mértéktartóan és vágyakozás nélkül kell teljesíteni a termékeny időszakban. A házasságot ideiglenes intézménynek tartotta, amely véget ér ezzel a világgal együtt; a házasság nemiségét az emberi természet járulékos részének tekintette, amely a feltámadás után eltűnik. Elfogadta ellenfeleinek néhány fontos, de megkérdőjelezhető előfeltevését, amikor ugyanúgy összekapcsolta a bűnbeesést és a szexuális gyönyört, mint a gnosztikusok és enkratiták tették. Ahogyan a szexualitást a bűnsethez kapcsolta, úgy a halált a születéssel, a halandóságot pedig a házasság intézményével hozta szoros összefüggésbe.

Kortársa, Irenaeus azonban példát mutatott arra, hogy az inkarnáció misztériuma felől értelmezett teremtéstörténet egyszerre lehet kiindulópontja a szüzesség és a házasság teológiájának (8. fejezet). Másokhoz hasonlóan ő is úgy gondolta, hogy Isten országában különbözőek lesznek a jutalmak, de nem állította rangsorba a szüzességet és a házasságot. Az ő teológiájából az következik, hogy amiképpen a keresztény szüzek jelen életükben mintegy elővételezik a feltámadottak szüzi életét, ugyanúgy a keresztény házasság jelen életükben elővételezik a feltámadott házasság istengyermekei életét. Az emberi egzisztencia a feltámadásban teljesedik ki házasként éppúgy, mint önmegtartóztató aszkétaként. Irenaeus folyamatban gondolkozott, szerves növekedésben, és nem fordulópontokban, mint az enkratiták vagy később Jeromos, Ágoston és követőik.

Irenaeus szerint az egész testi ember istenképmás, amiből az következik – amit egyébként nem fejt ki –, hogy az ember nem mint férfi és nem mint nő lett megalkotva Isten képmására, hanem mint férfi-és-nő. Nem férfinő, hanem egymáshoz viszonyuló, egymáshoz hasonló, de egymással nem azonos férfi-és-nő, abban az értelemben, ahogyan – nem patrisztikus forrásokból kiindulva – újabban Angelo Scola elemezte ezt a kérdést. Az ember egyénileg is

Isten képmására lett megalkotva, ugyanakkor az isteni ősképről egészen páratlan módon tanúságot tesz a férfi és a nő hitvesi szerelme is.

Irenaeus teológiája napjaink házasságteológiai útkeresése szempontjából is gyümölcsöző lehetne, de mindezidáig nem irányult rá kellő figyelem. Segíthet a test teológiájának elmélyítésében, hiszen alaptézise szerint az emberi test Krisztus testének képmása, és nem megfordítva. Ez felszabadulást jelent a terhes patrisztikus örökség alól, mely a teremtetett istenképmást kizárólag az értelmi természetre vagy az értelmi és érzelmi fakultásokra, avagy önmagában a szabadság vagy az uralkodás képességére szűkítette. Irenaeusnál szerves egységet alkot az a két állítás, hogy az ember teste Isten képmása és az ember szabadsága is Isten képmása. Következésképpen az emberi méltóság fogalmától elválaszthatatlan az emberi test méltósága, az emberi test méltósága pedig a nemiség méltósága, amely teljes tiszteletet érdemel, sérthetetlen, és soha nem szűnik meg. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy Irenaeusnál az Ádám-Krisztus párhuzam nagyon erőteljes hangsúlyozásával háttérbe szorul az Ádám-Éva kapcsolat, egyáltalán a nőiség és anyaság kérdése.

Irenaeus antropológiája jelentős hatást gyakorolt Tertullianusra (9. fejezet). A képmásra teremtettség szerinte is a szabadságban, a választásban, az önrendelkezésben mutatkozik meg, és szintén az inkarnáció felől értelmezte az ember testi megalkotását, amikor azt tanította, hogy az Atya az embert a Fiúhoz hasonlóan alkotta meg, aki majd felölti, és a Lélekhez hasonlóan, aki majd megszenteli őt. Ami Irenaeusnál homályban maradt, az Tertullianusnál egyértelmű: a bűneset következtében az ember teljesen elveszítette Isten Lelkét, és csak a keresztségben kapja vissza. A keresztségben helyreállított ember a megszentelődés három formája, három életállapot közül választhat: kitartás a szüzességben, az özvegységben vagy a házasságban, és mindhárom alkalmas arra, hogy az ember tökéletesedve hasonlóvá váljon Istenhez. Tertullianus azonban leegyszerűsítette Irenaeus tanításait, montanistaként pedig mindinkább magáévá tette azokat az enkratita és markionita eszméket, amelyek egyáltalán nem férnek össze az irenaeusi aszketikus tanítással. Bár számos kedvező gondolatot megfogalmazott a házasságról, sőt a feltámadott házaspárok között megmaradó szeretetkapcsolatról egészen eredeti módon beszélt, követőire – Cyprianusra, Jeromosra és Ágostonra – nem a derűsebb házasságkép gyakorolt maradandó hatást. Egyszerűen elfogadták az éles megkülönböztetést régi és új törvény, szexualitás és tisztaság, a házások jelen élete és a feltámadottak majdani élete között, és a szexualitást összekapcsolták a bűnessel, a szüzességet pedig az üdvösséggel.

A 4. század végére a nyugati aszketikus nézeteket már mélyen átítatta az enkratizmus egy mérsékeltebb változata, amely az órigenészi spiritualitással és antropológiával társulva szükségszerűen együtt járt a test és a nemiség leértékelésével és a szüzesség felmagasztalásával. Ekkor kirobbant a házasság nyugati teológiáját mélyen befolyásoló Jovinianus-vita (10. fejezet). Egyazon egyház két eltérő hagyományának képviselői kerültek szembe egymással. Jovinianus a lekipásztori levelekre hivatkozhatott, míg Jeromos a Krisztus közeli eljövételének várakozásában íródott páli levelekre támaszkodott. A Jovinianus képviselte hagyományhoz sorolhatjuk Kelemen és Irenaeus teológiáját, továbbá azokat, akik szerint a Paradicsomban is lehetséges lett volna a testi nemzés, mert a szexuális vágyat Isten oltotta belénk, hogy a sokasodás parancsának eleget tudjunk tenni, a házasság pedig jó, a bűnben fogadás a bűneset utáni állapotra vonatkozik. Ezzel szemben állt a másik, a szexualitást megvető hagyomány, amely az enkratita radikalizmust ugyan enyhítette, de az alapelveket megtartotta. Ilyen volt Tertullianus és Cyprianus szüzességteológiája, amely Órigenés spirituális tanításával együtt döntően meghatározta Jeromos és mindazok szemléletét, akik az ősbűnt a szexualitással

kapcsolták össze, a házasságot a bűnbeesés következményének tartották, és ezért a szüzességet és önmegtartóztatást tekintették a keresztény emberhez igazán méltó életállapotnak. Jovinianus azonban valójában nem a házasság teológiájával foglalkozott, hanem a keresztségével. Szerinte minden megkeresztelt azonos erénnyel rendelkezik, ha nem különböznek a cselekedeteik, ezért sem az életállapotok között nem lehet hierarchiát felállítani, sem az értük járó jutalmak között, hiszen akik kitartottak keresztségük mellett, ugyanazt a jutalmat kapják a mennyben. Jeromos ezzel szemben a szüzességet messze kiválóbbnak tartotta a házasságnál, amely legfeljebb a szexuális szabadossághoz képest nevezhető jónak. Az újránházasodást prostitúciónak, a szexuális egyesülést tisztátalannak mondta, és amellett érvelt, hogy az üdvözültek között korábbi életállapotuk alapján is hierarchia lesz.

A vita hatására a 4. század végére kezdett körvonalazódni egy mérsékeltbb aszketikus teológia, amely Jovinianus és Jeromos felfogását egyaránt elutasította. Legjelentősebb képviselője Ágoston volt, az általa kidolgozott házasságértelmezés pedig napjainkig meghatározza a házasság nyugati teológiáját (11. fejezet). Amikor a vitában körültekintően állást foglalva a 400-as évek elején megírta első könyvét a házasságról és vele együtt egy másikat a szüzességről, már kezdett megszabadulni korai írásainak erősen dualista emberképétől és spirituális Teremtés-értelmezésétől, amely szerint a házasság és a testi szaporodás a bűneset következménye. Ágoston szerint a házasság három alapvető java az utód, a házastársi hűség és az a sajátos szentségi természet, amely a házastársak egységét Krisztus és az Egyház egységének felbonthatatlan jelévé teszi. Ugyanakkor leszögezi, hogy a házasságnak nem az utódnemzés az egyedüli célja, hanem a különböző nemek természetes társulása miatt jó, hiszen a hitvesi szeretet akkor is élő lehet, ha a házaspárnak nincsen utóda. A két könyv alaptézise szerint a tisztaság megvan a házasságban, és megvan az önmegtartóztatásban is, ámde amíg az önmegtartóztatás rendelkezik a házasság tisztaságával, addig ez fordítva nem igaz. Ágoston formálisan fenntartja az életállapotok és a mennyei jutalmak hierarchiájának tanát, de mindezt viszonylagossá teszi a vértanúság teológiájának beépítésével. A vértanúk dicsősége a legragyogóbb, márpedig vértanú lehet házas és szűz is, sőt, a vértanúságra való benső készség sem függ az életállapottól.

Kései műveiben Ágoston jelentős mértékben eltávolodott a platonikus emberképtől, és a testről már úgy beszélt, mint ami az ember legsajátosabb létezési módja. A testi létezés, amely egyben férfiként vagy nőként való létezés, a feltámadásban nem megszűnik, hanem kiteljesedik. A feltámadott testekben nem a nemi jegyek és szervek szűnnek meg, hanem a nemi vágy: férfiak és nők fognak feltámadni, akik látják egymás testének és testrészeinek szépségét, de nem ébred bennük vágy testi egyesülésre.

Nézetei azonban nem mentesek az ellentmondásoktól. Nem világos, hogy egészen pontosan miben áll a házasság felbonthatatlansága, ha az csupán jele Krisztus és az egyház egységének. Továbbá, a szüzesség szerinte azért kiválóbb a házasságnál, mert az eljövendő, angyali állapot megjelenítése a földi életben, amíg a házassághoz mulandó javak tartoznak, hiszen a jövendő életben nem lesz szükség gyermeknemzésre, ugyanakkor elismeri, hogy a házasság lényegéhez nem tartozik hozzá az utódnemzés, sem az arra irányuló testi vágy. Hangsúlyozza, hogy azok fognak feltámadni az angyali állapotra, akik egykor házasságot kötöttek, a földi házasságokat mégsem értelmezi eszkatológikus távlatban, és nincsen mondanivalója a feltámadott házaspárok esetleges sajátos összetartozásáról. Ez azért meglepő, mert érett munkáiban a testi feltámadást az emberi létezés szükségszerű beteljesedéseként írja le, a testet a személyiség integráns részének tekinti, amely nélkül elképzelhetetlen az egyes ember és az emberi közösség kiteljesedése a legmagasabb fokú ismeret és boldogság állapotában. Ha a földi házasságok, és

a belőlük eredő alapvető emberi kötelékek és viszonyok nyomtalanul elmúlnak, akkor nem világos, hogy mi alapozza meg a feltámadott személyek önazonosságát. Azt mondhatjuk, hogy Ágoston nem vonta le a saját téziseiből adódó lehetséges következtetéseket a házasság eszkatológiai kiteljesedésére nézve, s ennek egyik fő oka az a még mindig erőteljesen platonikus szemléletmód, amely a Teremtő Háromság teremtett képmását kizárólag az egyes ember intellektuális és spirituális képességeiben találja meg, nem személyek közötti kapcsolatokban.

A modern házasságteológia mindenesetre megtette azt a lépést, amelyet Szent Ágoston (és Szent Tamás) tekintélyének túlsúlya sokáig meggátolt, és ezzel a házasságról való gondolkodás elindulhatott a perszonalista teológia irányába (12. fejezet). A házasság misztériumteológiájának neveztem azt a gondolkodásmódot, amely a házasságteológia lényegének a misztériumot tekinti. Alapja, hogy a keresztény házasságban férj és a feleség egymáshoz való viszonya önmagán túlmutatva tanúságot tesz Krisztus és az Egyház egységének képmása mellett a Háromság isteni személyeinek szeretetközösségéről is. A 19. század második felétől kezdve megfigyelhető az a hangsúlyváltás a katolikus egyház házasságteológiájában, amelynek két legfontosabb jellemzője: az istenképmás fogalom sajátos kiterjesztése a család benső, személyközi kapcsolataira; valamint a házasság értelmének és céljainak megkülönböztetése.

Noha Szent Ágoston és Szent Tamás elvetették azt a lehetőséget, hogy a családban analogikusan a Szentháromság képmását lássuk, tekintélyes görög egyházatyák szentháromságtani viták során szívesen érveltek azzal az analógiával, mely szerint Ádám, Éva és gyermekük, Szeth természetükben egylényegűek, miközben önálló személyek, akiket származás és születés viszonyrendszere kapcsol egy közösségbe, és ily módon valamiképpen a Háromság képmását hordozzák.

A kitűnő német teológus, Matthias Joseph Scheeben egy 1865-ben megjelent művében Nazianzosi Gergely és Olymposi Methodios munkáira hivatkozva felidézte és kidolgozta – részben módosította – a Szentháromság és az első emberi család közötti analógiát (13. fejezet). A görög atyáktól átvett analógia Scheeben szerint nem egyszerűen retorikai segédeszköz, hanem a Szentháromság dogmájának egészét és lényegét érintő exegetikai magyarázat. A Szentírás azért éppen úgy beszéli el az első ember megalkotását, ahogyan teszi, mert az első emberi család eredetének elbeszélése „a leghűségesebb képet adja” a Szentháromság személyeinek örök isteni eredéseiről. A gondolat tehát a Szentháromság misztériumát hivatott megvilágítani, de a házasság misztériumteológiájára nézve is rendkívül termékenynek bizonyult, különösen, mivel Scheeben szorosan összekapcsolta a görög atyák Szentháromság analógiáját Pál apostol Ádám-Krisztus tipológiájával.

1935-ben jelent meg Herbert Doms morálteológus élénk vitát kiváltó, de korszakalkotónak bizonyult munkája „A házasság értelméről és céljáról” (14. fejezet). Doms a házasság értelmére kérdezett rá, és elválasztotta azt a „cél” fogalmától. A hagyományos elgondolással szemben azt hangsúlyozta, hogy a házasság mint tartós életközösség nem az utódnemzésnek, hanem a férj és feleség közvetlen önátadásának a következménye. Nem a gyermek tartja össze a házasokat külsőleg, hanem saját kapcsolatuk egyesíti őket bensőleg, amit Doms sajátos német terminussal jelölt: *Zweieinigkeit* – „kettőegység”, vagy „kettő-az-egybeniség”. A Scheeben által megújított analógia Doms szerint a férj és feleség kapcsolatának mély spiritualitásáról tanúskodik, amennyiben ők természetes képmásai és utánzatai az isteni eredéseknek. Ádám, a Fiú képmása, önmagában teljes ahhoz, hogy Isten képmása legyen. Évát az Ádám iránti szerelem hozza létre, mert „nem jó az embernek egyedül”. Ádám és Éva kapcsolata tehát különböző istenképmások egymáshoz fűződő kapcsolata, és természetes képességeik

gyakorlásához szükség van a férfi és nő kölcsönös önjárandékozására. Ebből a szempontból különleges jelentősége van a testek nemi különbségeinek, hiszen ezek teszik lehetővé, hogy a bensőséges és szerves közösségben élve a test részesedjék a személyek tökéletes egységében. Ily módon a házassági aktus, amelyben két személy úgy egyesül, hogy közben nem veszíti el önállóságát, Isten természetében való részesedésünk legmélyebb analógiája, mert mindkét esetben személyek teljes mértékben részesednek egymás életében, s ezáltal az egyik életét teljesen áthatja a másik élete. Mivel a hitvesi aktusban ez az egység nem csupán kifejeződik, hanem ténylegesen megvalósul, az Doms szerint már önmagában szentségi jelentéssel bír. A megkeresztelt férfiak és nők hitvesi „kettőegységükben” megjelenítik Krisztus és az egyház egységének képét, szélesebb értelemben pedig a Krisztusban lévő isteni és emberi természet egységének hasonlóságát. A házasság olyan szimbólum, amely a jelzettel való eleven kapcsolata által kegyelmet közvetít, a megkeresztelték ugyanis Krisztus testének tagjai, így az ő házassági köteléküket áthatja és formálja Krisztus és az Egyház természetfeletti köteléke.

Doms elgondolása mély rokonságban állt kortársa, Dietrich von Hildebrand perszonalista házasságfilozófiájával (15. fejezet). Hildebrand már 1923-ban megfogalmazta alaptézisét, mely szerint különbséget kell tenni a házasság értelme és célja, azaz a szeretet és az utódnemzés között, amit 1929-ben megjelent könyvében alaposabban kifejtett. Abból indult ki, hogy a házasság alapvetően lelki jelentőségű intézmény, amelynek elsődleges célja az életadás, elsődleges értelme pedig „két személy kölcsönös szeretetben való bensőséges egyesülése.” A házasság elsődleges értelme a hitvesi szeretet, amely minden más szeretettől különböző, sajátos emberi jelenség. A hitvesi szeretetre a teljes, tökéletes és kölcsönös önátadás jellemző, amely ezen a módon egyetlen más szeretetkapcsolatban sem valósul meg. Férfi és nő különbsége nem pusztán biológiai eltérés, mert a férfi és a nő az ember két, egymást kiegészítő alapformája. Az ember lényegileg férfiként és nőként létezik, s ebből következik, hogy úgy létezik két nemből, hogy a nemek egymás számára lettek megalkotva, és kiegészítik egymást. A hitvesi szeretet a szerelemre alapozódik, amely örökké akarja szeretni kizárólag azt a Másik személyt, akire irányul. A hitvesi szerelem ezért kizárólagos, teljes, kölcsönös és tartós szeretetközösség, másként nem lenne az, ami. A kizárólagosság nem a másik birtoklását jelenti, hanem a teljes hűséget, amely kölcsönös és a házastársi egység sérthetlenségének feltétele.

Ez a fogalmi- és szempontrendszer jelent meg a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójában, valamint VI. Pál *Humanae Vitae* enciklikájában. A könyv zárásaként (16. fejezet) ezért áttekintem a házassággal kapcsolatos legfontosabb tanítói hivatali megnyilatkozásokat, hogy láthatóvá tegyem azt a folyamatot, amely a 19. század második felétől kezdve jelentős fordulatot hozott a házasság misztériumának értelmezésében. Összehasonlítva az *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), a *Casti Connubii* (1930) és a *Gaudium et Spes* (1965) házasságteológiáját, megfigyeltük a házasság fenomenológiai megközelítésének változását, amennyiben nem szerződés-ként, hanem egy egészen sajátos szeretetközösségként kezdték értelmezni, mely minden más lehetséges szeretetközösségtől különbözik. A II Vatikáni Zsinat utáni dokumentumokból (*Humanae Vitae*, 1968; *Familiaris Consortio*, 1981; *Mulieris dignitatem*, 1988; *Amoris Laetitia*, 2016), pedig kirajzolódott a *Gaudium et Spes* nyomán elindult változás a házasság misztériumteológiai értelmezésében. A házasságot már nemcsak Krisztus és az Egyház egységének szentségi jeleként, hanem a Szentháromság képmásaként kezdték elgondolni. Egyre gazdagodó és mélyülő teológiai folyamatról van szó, amelynek legutóbbi hivatalos dokumentuma Ferenc pápa *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítása (2016. április 8), amely mintegy összegzése és további ösztönzője a

családra és házasságra vonatkozó teológiai elmélkedéseknek, különösen, mivel heves vitákat váltott ki.

Amint a hivatalos egyházi dokumentumokban is megjelenő katolikus teológia a házasságot elsősorban férfi és nő személyes, kizárólagos és felbonthatatlan szeretetközösségként kezdte elgondolni, új szempontrendszer kínálkozott a házasság misztériumként való értelmezése számára. A hitvesi szerelem olyan sajátos emberi jelenségnek bizonyult, amely arról tanúskodik, miként fűz tökéletes, kizárólagos, felbonthatatlan és termékeny egységbe különböző személyeket a szerelem úgy, hogy az egység nem szünteti meg a különbözőséget, a különbözőség pedig nem bontja meg az egységet. Ha pedig a házasságot egyszerre tekintjük Krisztus és az Egyház egységének misztériumára mutató szent jelnek, valamint képmásnak, amelyben valamiképpen a Szentháromság misztériuma is láthatóvá válik a számunkra, akkor lehetségesnek tűnik rendszeres teológiát alapozni a házasság misztériumára (Angelo Scola), és a családot is szemlélhetjük úgy, mint amin keresztül a Szentháromság sajátos módon kinyilvánítja önmagát (Marc Ouellet). Scola és Ouellet bíborosok értelmezésében a házasság végső értelme már nem is a maga a hitvesi szeretet, hanem az az isteni valóság, ahová a hitvesi szeretet fölemeli a házastársakat. A házasság szentségi köteléke nem egy felbonthatatlan szerződés, amely bizonyos feltételek teljesülése esetén létrejön, hogy Krisztus és az Egyház egységét jelképezze, hanem maga a Szentlélek, aki a házasságot bekapcsolja a Szentháromság belső szeretetközösségébe. Ha pedig a szentségi kötelék a Szentlélek, akkor túl lehet lépni azon az elgondoláson, hogy a házasság pusztán ehhez a világhoz tartozik, amíg a megszentelt szüzesség a feltámadottak angyali állapotának elővételezéseként eszkatológiai jel. Ouellet és Scola szerint a házassági misztérium is részesedik Krisztus és az egyház eszkatologikus szeretetében.

Mindebből láhattuk, miként értékelődött fel a teológiai gondolkodás számára a férfi-nő kapcsolat jelentőségének megnövekedésével a test, a szexualitás, a férfi és nő pszichikai és testi különbözőségének és komplementaritásának ténye. Az emberi személy nem elvont fogalomként létezik, hanem a másikhoz való viszonyában, a másikat és önmagát pedig testként tapasztalja meg, mégpedig férfiként vagy nőként. A férfi és a nő nem önmagában létezik, hanem egymásra való irányultságában, szeretetközösségben, egyenrangúságban és kölcsönösségben. A megújult biblikus antropológiai felfogás következtében a nemi különbségek meghatározó szerepet kapnak természetes, társadalmi és természetfeletti szempontból egyaránt. A házasság misztériuma, a házasság és a család témája, amely évszázadokon keresztül elszigetelt volt, napjainkra a hit megértésének gyújtópontjába került. Ehhez jelentős részben el kellett távolodni a patrisztikus antropológiai örökségtől, de talán mondhatjuk azt, hogy csak a terhes örökségtől. Az irenaeusi rekapitulációs teológia, valamint Tertullianus és Ágoston eszkatológiája ugyanis segíthet a házassági misztériumteológiájának további elmélyítésében. Olyan úton járunk, amelynek egyik állomásán talán érdemes lesz újra gondolni a jutalmak különbözőségéről, és a keresztény életállapotok hierarchiájáról szóló hagyományos tanítást, amire az *Amoris Laetitia* is utal. A *martyrion* irenaeusi és ágostoni értelmezése segíthet olyan értelmet találni ennek az értékes, de immár zavaró nyelvezettel megfogalmazott tanításnak, amely a keresztény monogám házasságot és a szüzességet gyakorlatilag egyenrangúnak mondja ki, mert beláttatja, hogy mindkét állapot már most megelőlegezi a feltámadás dicsőségét. Jézus ugyanis nem azt tanítja, hogy a jelen életben megkötött házasságok nyomtalanul elvesznek, hanem azt, hogy felbonthatatlanok, és azt, hogy a feltámadottak nem fognak házasságokat kötni. Pál is azt mondja, hogy ez a romlandó test támad fel a romolhatatlanságra, és ez a halandó a halhatatlanságra. Ez a test pedig a férfi és női test a nemi különbségekkel, az, amely Isten

képmására lett. Nincs akadálya tehát annak, hogy úgy gondolkozzunk az elgondolhatatlanról, „amit szem nem látott, fül nem hallott, és ember szívébe föl nem hatolt”, hogy a feltámadott házastársak szentségbe öltözöttek, a Szentlélekben részesedve, a többiekkel személyes közösségben, egymással pedig „tisztán ölelkezve” lássák Istent úgy, amint van. Hogy pontosan miként, nem tudhatjuk.

IV. A doktori mű által tárgyalt kérdéskör(ök)ben korábban közzétett publikációik bemutatása.

A könyv első fejezete, Euripidés *Alkéstis* c. művének elemzése jelentős részben megegyezik egy korábbi tanulmányommal, amely a *Jelenkor* c. folyóiratban (56. szám (2013): 272-278) látott napvilágot. A harmadik fejezetbe bedolgoztam egy esszémét, amely a *Korunk* c. folyóiratban jelent meg (25. szám (2015/2): 71-75), és amelyben Paulina és Praetextatus sírversét elemeztem. A negyedik fejezet alapja egy tanulmány, amelyet a Magyar Patrisztikai Társaság évkönyvében közöltem (*Studia Patrum* 6. kötet, Bp. Szent István Társulat, 2015, 140-152), és a Via Latina katakomba két sírkamrájának ikonográfiáját elemeztem. A hetedik és nyolcadik fejezet, vagyis Alexandriai Kelemen és Irenaeus házasság- ill. test-teológiájának bemutatása a *Vigilia* c. folyóiratban megjelent két tanulmányom átdolgozott változata (77 szám (2012): 410-420 és 78. szám (2013): 812-819). E publikációk mellett több alkalommal tartottam szakmai előadást a könyv témájában hazai és nemzetközi hallgatóság számára, amelyek közül kiemelném a „Marriage and Celibacy and the Early Church: An international workshop” (CEU, Budapest, 29. November 2013.) rendezvényt, amelyen a „Celibacy and the Mystology of Marriage” címmel tartottam előadást.