

Heidl György: „*Csont az én csontomból*” – *A házasság misztériuma. Akadémiai doktori értekezés*

Opponensek: Prof. Adamik Tamás, Prof. Karsai György, Prof. Mezei Balázs

Válasz az opponensi bírálatokra

Nem csupán udvariasságból kell megköszönnöm opponenseim munkáját. Megtisztelő az a gondos odafigyelés, amelyben disszertációmát részesítették. A tézisek, az érvek, a módszertan, a forráshasználat és a kifejtés alapos mérlegelésével írták meg értékeléseiket. Nagyon örülök, hogy könyvemet összességében nemzetközi viszonylatban is jelentős tudományos munkának találták, amelyből saját bevallásuk szerint maguk is ösztönzést kaptak számos kérdés továbbgondolásához. Bírálatuk alaposága alapos és megfontolt válaszokat kíván, aminek itt most terjedelmi és műfaji okok bizonyos határokat szabnak.

Válaszomban az apróbb megjegyzésektől, pontosításoktól és kiegészítésektől kiindulva a munka egy-egy nagyobb részletére vagy elemzésére vonatkozó bírálatokon keresztül haladok az átfogó, filozófiai természetű kritikáig. Végezetül röviden kitérek egy olyan, napjainkban a házasság fogalmát illetően élesen felmerülő, kényesnek mondható kérdéskörre, amelyet a könyvben nem tárgyaltam, de témájához, a hitvesi szeretet és házasság mibenlétének kérdéséhez két bírálóm (Karsai György és Mezei Balázs) jogos észrevétele szerint kapcsolódik.

Adamik Tamás felhívja a figyelmemet egy szóhasználati pontatlanságra, amennyiben munkám bevezetőjében az „Alkésztisz története” kifejezést használom, de pontosabb lenne „Alkésztisz mítoszáról” beszélni, amivel természetesen egyetértek, hiszen a történetet a hivatkozott helyen és munkám egészében mitológiai történetként, mitikus elbeszélésként, nem történeti eseményként értelmezem. Bírálóm két mitológiai kézikönyvet idéz, amelyekre valóban nem hivatkoztam a könyv végső változatában, noha mindkettőt ismertem, mert az anyaggyűjtés során a TLG és a CETEDOC adatbázisainak segítségével az Alcestis kulcsszóra keresve megtaláltam és kijegyzeteltem a vonatkozó szöveghelyeket. Az egyik forrás Fulgentius *Mithologiarum libri tres* c. munkája, a másik Hyginus *Fabulae* c. geneológiai könyve. Mindketten felidézik Alkésztisz történetét. Hyginus adalékkal szolgál ahhoz a kérdéshez, amelyre dolgozatomban csupán utaltam, ti. hogy Apollónnak egyes elbeszélések szerint a Küklopszok megölése miatt kellett Admétosz szolgálatába állni, s ezzel kapcsolatban valóban

hivatkozhattam volna erre a forrásra is. Fulgentius etimológiai mítoszmagyarázataival más összefüggésben is foglalkoztam már évekkel ezelőtt („A keresztény és a szirének” *Vigilia* 2003/11), sajátos erkölcsfilozófiai Alkésztisz-értelmezését viszont most csakugyan kihagytam, mert nem tudtam szervesen beilleszteni a könyv gondolatmenetébe. Itt említtem meg, hogy vonatkozó jegyzeteimet áttekintve látom, hogy a könyv végső változatában nem idéztem Macrobius *Saturnalia*jának egy kapcsolódó fejezetét (5.19.1-7) sem, amelyben csodálkozik Cornutuson, a görögül is jól tudó, művelt tudóson, hogy nem vette észre, miként utal Vergilius Dido öngyilkosságának és halálának leírásakor Euripidész *Alkésztisz*ére, amelyben a Halál így beszél Apollónhoz: „Hadész lakába száll le vélem most e nő. Megyek be hozzá, s kardommal fölszentelem, mert eljegyezték azt a lenti istenek, kinek fejről fürtöt már e kard nyesett (Devecseri G. ford. 73-76 sorok). Macrobius szerint Vergilius a következő sorokban utal az Alkésztisz idézett helyére: „Mert nem büneiért, de nem is sors-szabta halállal, ámde időnap előtt pusztult a szegény, esze vesztve: így nem nyírta le szőke haját s a fejét sem ítélte styxbeli Orcusnak Próserpina még adományul. Hát millió színben szikrázva a nap sugarától száll is a mennyből sáfrányszárnyon a harmatos Íris, és feje mellé áll: »Én ezt most Dísnek ajánlom, égi parancs utasít, s téged kibogozlak a testből.« Szól, s egy fürtöt a jobbjára lemetesz: tüstént elenyészett tagjaiból a meleg, s tovaszállott lelke a légben.” (Lakatos I. ford. Aeneis 4.696-705). A szakasz azért is érdekes, mert a tragédiaíró Phrünikosz elveszett *Alkésztisz* c. drámájának egyik töredéke (frg. 3.) szerint Thanatosz megjelent a színpadon egy karddal a kezében és levágott egy fürtöt Alkésztisz hajából mintegy a halálra való rituális felkészítésképpen. Timothy Gantz, akinek monográfiájára (*Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. John Hopkins University Press, 1993) Adamik Tamás felhívja a figyelmemet, egyetlen rövid, de tartalmas bekezdést szentel Admétosz és Alkésztisz mítoszának (195.o.), amelyben megemlíti, hogy Phrünikosz, Szophoklész – akinek Admétosz c. tragédiája szintén elveszett –, valamint Euripidész feltehetőleg azonos alaphelyzetből indultak ki, ti. Apollón Moirákkal kötött alkujából, de a végkifejletben már eltérő hagyományokat dolgozhattak fel. Ennek alátámasztására Platón *Lakomájának* általam részletesebben elemzett szakaszára hivatkozik, amely szerint nem Héraklész szabadította ki az alvilágból Alkésztiszt, hanem az asszony bátor önfeláldozását csodáló istenek engedték el őt. Mindezek alapján úgy vélem, hogy Adamik Tamás figyelmeztetése jogos, egy önálló tanulmányban érdemes lesz még feldolgozni az Alkésztisz mítosz megjelenését az antik irodalmi forrásokban. Dolgozatomban ezt a feladatot nem végezhettem el, mert, mint említettem, nem tartozott szervesen a könyv lineárisan kifejtett gondolatmenetéhez, csupán a legfontosabb irodalmi forrásnak, Euripidész drámájának elemzésére vállalkoztam. Erre a mű

önértékén túl az adott okot, hogy a dráma hatása egyértelműen felfedezhető a funerális művészetben házastársak halál utáni összetartozásának vizuális kifejezésére, amivel bővebben a könyv második részében foglalkoztam.

Adamik Tamás és Karsai György részletes bírálatot fűz Euripidész-értelmezésemhez. Mindketten a téma avatott szakérői. Karsai György elismerő szavai azért is különösen megtisztelők számomra, mert a *communis opinio*-tól eltérő, kulcsfontosságú értelmezési kérdésekben (pl. a *diallaxanta* aoristos participiumának tartalmi jelentősége a 14. sorban) egyetért velem. Ugyanakkor – Adamik Tamáshoz hasonlóan – leegyszerűsítőnek vagy logikailag elnagyoltnak tartja néhány megállapításomat. Ilyen az a következtetésem, hogy „Euripidész úgy intézi, hogy Admétoszt a hűtlensége miatt tartsuk gyengének, és éppen ezzel erősíti meg azt a gondolatot, hogy a hűséges monogámia az eszmény. Nem azért ítéljük el a dráma Admétosát, mert nem akar meghalni, hanem mert vonakodva bár, de megnöősülne, holott erősen ígérette Alkésztisnek, hogy örökké hűséges marad hozzá.” (12.) „A dráma egyszerűen ‘nem működik’, ha a házastársi hűséget pusztán aszimmetrikus kapcsolatnak tekintjük, és nem fogadjuk el Alkésztis megdöbbenőnek tűnő kérését, és Admétos ígéretét, hogy hűséges marad, más feleséget nem vesz magához” (12-13.).

Teljesen egyetértek az Adamik Tamás által hivatkozott Bernard Knoxnak Euripidész komplikált jellemformálásaira vonatkozó fejtegetéseivel, valamint Ritoók Zsigmond Alkésztisz-elemzésének megállapításával az erkölcsi értékelés ingadozásával, a változó nézőpontokkal kapcsolatban, továbbá Karsai György figyelmeztetésével, hogy a drámában nem későbbi korok házasságeszménye vagy erkölcsi rendje jelenik meg, mert minden morális és gyakorlati kérdés egy sajátosan euripidészi világértelmezés része. Futólag én magam is utaltam erre, amikor az „értékrendszerek viszonylagosságára szívesen rámutató Euripidész”-t említettem, de tény, hogy a drámáról adott értelmezésem egyik legfontosabb következtetése az, hogy minden komplikáltság, minden etikai viszonylagosság, és a valóban sajátosan euripidészi világértelmezés ellenére kijelenthetjük, hogy ha a dráma befogadója (elsősorban nézője) a fogadkozásai ellenére hűtlenné és nevetségessé váló Admétoszt ítéli el, akkor bizonyosan értéknek tartja a kölcsönös házastársi hűséget. Bírálóim megjegyzései alapján úgy látom, nem tudtam világosan kifejtetni ezt a gondolatot. Nem azt állítottam, hogy a drámában az eszményi monogám házasság jelenik meg, amelyet Admétosz és Alkésztisz kapcsolata reprezentál. Egyáltalán nem erről van szó. Azt gondolom, hogy Admétosz „Héraklész rövid, nem túlságosan magas színvonalú érvelésének hatására” (Karsai Gy. 4.o.) meghozott végső döntésével azért válhat szánnalmassá a nézők szemében, mert nem tekintjük helyesnek ezt a döntését. Nem

csupán azért nem, mert korábban mást ígért, és most megszegte a szavát. Ez önmagában még nem lenne szokatlan, hiszen mint M. Foucault mondja, „erkölcsi tekintetben érthető, hogy a görögök számára nem létezett a „kölcsonös hűség” kategóriája, amely később egyfajta erkölcsi értékű, jogi hatású és vallásos felhangokkal bíró „szexuális jogot” vezet majd be a házasesetbe.” Foucault (2001. II. kötet 149. o.) megállapításával egyet is lehetne érteni, csak hogy Euripidész drámájában Admétosz éppenséggel monogámiát és örök hűséget ígért Alkésztisznak, és azért bukott el morálisan, mert az erre vonatkozó ígéretét nem tartotta be. Ha a görögök számára nem létezett volna valamiképpen a „kölcsonös házastársi hűség” kategóriája, akkor Euripidész drámájának nézői nem találhattak volna kifogást Admétosz döntésében. Ezért hangsúlyoztam a *diallaxanta* particípium jelentőségét is, hiszen csupán a későbbi értelmezési hagyomány, és nem utolsó sorban egyes modern fordítások sugallják, hogy Admétosznak lett volna választási lehetősége, ámde gyáva volt meghalni, inkább hagyta, hogy a felesége vállalja a halált helyette. Amellett érveltem, és érveimet Karsai György továbbiakkal egészíti ki, hogy Euripidész drámájában Admétosznak valójában nincsen választási lehetősége. Apollón az Admétosz háta mögött megkötött alkujával kész helyzet elé állította a királyt, aki ennek, mint Karsai György érvel, egyáltalán nem örül, hiszen ez lesz minden szenvedés oka, amely egy harmonikus és boldog házasságnak vet véget. Erre mondják, hogy ha valakinek olyan barátja van, mint Admétosznak Apollón, akkor nincs szüksége ellenségekre. Admétosz egyszerűen kész helyzetben találja magát: valamelyik közeli hozzátartozójának meg kell halnia helyette. Tehát valójában nem a gyávasága, hanem a hűtlensége miatt ítéljük el, még ha a gyávaság-vád felmerül is a drámán belül.

Elismerem, túlságosan elválasztottam egymástól a *philia* és az *erósz* fogalmát az Alkésztisz kapcsán, és nem tértem ki a dráma erotikus motívumaira. Karsai György opponensi bírálatának vonatkozó része egy szép, érzékeny esszének is tekinthető, amivel nincs okom vitába szállni. Talán túlságosan magával ragadott az a felismerés, hogy amíg Euripidésznél Admétosz és Alkésztisz kapcsolatát mindig a *philia* és nem az *erósz* megfelelő alakja fejezi ki, addig Platón Lakomájában nagy hangsúly kerül az *erósz* általi *philiára* mint az önfeláldozó tett indítékára. „Szerelem általi szeretetében [Alkésztisz] olyannyira felülmúlta őket [Admétosz szüleit], hogy azok szinte idegennek tündek saját fiuknak, csupán névleg hozzátartozónak.” (Lakoma 179b-d) Platón itt a dialógus főszólamának, az Erósz-dicséret követelményének megfelelően olyan hangsúlyt helyez az Alkésztisz-mítoszban Erósz szerepére, amely nem figyelhető meg Euripidész drámájában. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a drámában a házaspárt ne fűzné egymáshoz testi és lelki szerelem, de feltűnő, hogy amikor Alkésztisz áldozatvállalásának

okairól van szó, akkor Platónról eltérően Euripidész szereplői soha nem Erósz / erósz nevezik meg, hanem a férj iránti nagyrabecsülést (*protiméó*, 155) és tiszteletet (*preszbeuousza*, 282) és hasonlókat. És megfordítva, Admétosz számára Alkésztisz a legkedvesebb asszony (*ou philan alla philtatan gynaika*, 232), amiért továbbra is azt gondolom, hogy e dráma szerint a hitvesi *philia* intenzitásában tér el a szülői *philiától*, és egy olyan sajátos tiszteletnek nevezhető, amely egyedül a hitvesek között áll fenn. Ez egyáltalán nem zárja ki a férj-feleség kapcsolat erotikus jellegét, amelynek a drámában való megjelenésére Karsai György nyomatékosan felhívja a figyelmet, és aminek a fontosságát talán nem emeltem ki kellőképpen.

Ami Lactantius antropológiáját illeti, arra valóban nem tértem ki a dolgozatban, mert a patrisztikus házasságteológia kialakulásában nem játszott szerepet. Mindazonáltal teljesen igaz van Adamik Tamásnak, amikor a *De opificio Dei* 12. fejezetének megjegyzését idézi arról, hogy a hímnek és nőténynek alkotott élőlényeket, valamint a férfinak és nőnek teremtett embert a (szexuális) gyönyör vezeti egymáshoz az utódnemzés végett, és ez a gyönyör az isteni terv része, nem a bűneset következménye. Lactantius a szexuális gyönyör pozitív értékelésével különleges helyet foglal el az ókeresztény teológusok között, és nem csoda, hogy az általam is „mérsékelt enkratizmus”-nak nevezett, a Kr. u. 4. század végére uralkodóvá vált házasság- és szüzességteológia képviselői mélyen hallgattak erről a gondolatról, sőt mondhatni erőszakkal kiirtották a Jovinianus névvel fémjelzett teológiai irányzatot, amelyhez ebből a szempontból Lactantius is sorolható. Mivel Irenaeus antropológiáját ennek a platonikus-órigeneszi tradíciónak az ellenpéldájaként mutattam be, olyan forrásként, amelyre egy, a szexualitást kedvezően értékelő teológiai hagyomány támaszkodhat, érdemes lett volna Lactantius antropológiáját is beépíteni az érvelésembe. Két másik Lactantius munkára hivatkoztam, amelyek Adamik Tamás szerint a tárgyukat tekintve kevésbé illenek könyvem témájához. Ez általánosságban csakugyan így van, de a *Divinae institutiones* egyik helye egy fontos argumentum alátámasztására, a Sámson – Héraklész megfeleltetés egyik tanújaként szerepel a munkámban (37. o. 98. j.), amelyre a *Via Latina* hüpogeum két sírkamrájának ikonográfiai értelmezéséhez, az Alkésztisz jelenet interpretációjához volt szükség, az *Epitome* 61. pedig a házassági fogadalom *sacramentum*-ként történő azonosítás miatt szerepel egy lábjegyzetben (98. o. 333. j.). Ugyanitt hivatkoztam egy, a kézirat lezárásával szinte egyidőben megjelent monográfiára, amelyet a házasságteológia történetének kiváló szakértője, Philip L. Reynolds publikált. A *How Marriage Became One of the Sacraments: The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2016.). Ez Reynolds korábbi, disszertációmhoz is felhasznált, kitűnő könyvének

folytatása (*Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*. Brill, Boston-Leiden, 2001.). A két vaskos monográfia képet ad arról, hogy miként formálódott a házasság értelmezése a középkorban, hogyan lett a házasság a középkorban a hét szentség egyike, miként vált ez dogmává a Trienti Zsinaton 1563-ban a protestáns felfogásra adott válaszként. Természetesen számos szép középkori forrásszöveget találunk az eszményi házasságról, a hitvesi szeretetről és hűségről – Adamik Tamás Ratherius de Verona egy munkáját idézi –, de úgy vélem, Reynolds kutatásai is megerősítik azt az álláspontot, mely szerint Szent Ágoston és Szent Tamás teológiája, valamint a kánonjog által meghatározott házasságfelfogás csak akkor kezdett igazán megújulni, akkor mozdult el a jogi személettől a personalista felé, amikor képes volt a patrisztikus hagyományból hosszú időre elfeledett elemeket integrálni. Ebben az elmozdulásban érvelésem szerint J. M. Scheeben játszott meghatározó szerepet.

Mezei Balázs úgy véli, ez a megállapítás formálisan igaz, ha csupán a hivatalos egyházi dokumentumokat tekintjük, de „Scheeben nem előzmények nélküli gondolkodó.” Úgy gondolja, ilyen előzmény lehet a középkori és a protestáns misztika, a művészeti alkotások bizonyos köre, a *fides conjugalis* és a *fides Christi* kapcsolatára való esetleges reflexiók, a keleti kereszténység liturgikus házasságteológiája, a protestáns családfogalom, a kanti etika és a német filozófia egészen Schelling teozófiájáig, sőt a sophiológiává alakult sophia-eszme is. Mindennek feldolgozására aligha lenne elegendő egyetlen monográfia, de úgy vélem, a kanti etikára való hivatkozás Scheeben esetében nagyon indokolt, és nem lett volna haszontalan megemlíteni, és alaposabban kibontani azt a disszertációban. A Mezei Balázs által felvetett szempontok és a megjelölt, kidolgozandó részterületek jelentőségéhez nem fér kétség. A művészettörténeti források alaposabb feldolgozására korábban is gondoltam, mivel a témában tartott előadásaimban Anna és Joachim csókjának Giotto féle híres ábrázolására úgy szoktam hivatkozni, mint ami a keresztény művészet történetében az első valódi hitvesi csók, és egy ezzel kapcsolatos rövid írást legutóbbi esszékötetemben is közöltem („*Száraz kavics*.” Kairosz, 2019). Az „isteni csók” a patrisztikus szövegektől kezdve a középkoron át folyamatosan jelen van a keresztény misztika történetében, a szerelmes emberi csók azonban a csók kultúrtörténetét feldolgozó monográfia szerint csak a középkori irodalomban jelenik meg először (Marcel Danesi, *A csók története*. Typotex, 2019.) A hitvesi szeretet képi ábrázolásainak történeti és tartalmi-elemző összehasonlítása a házasságteológia középkori és koraújkorai történetével olyan témaválasztás, amely alkalmas lehet a Mezei Balázs által jelzett szempontok döntő többségének szerves egységbe foglalására és érvényesítésére.

A család-Szentháromság sophiológiai értelmezése kapcsán inkább azt az óvatosságot hangsúlyoznám, amellyel egykor Scheeben, újabban pedig Angelo Scola kezelte a kérdést. Mindketten kifejezetten őrizzék attól, hogy bármilyen módon is szexualitást tulajdonítsanak a Szentháromságnak, és kizárólag az analógiát tekintik elfogadható beszédmódnak a Szentháromság és a család vagy hitvesi szeretetközösség és a Szentháromság szeretetközösségének kapcsolatának jellemzésére.

Amíg két másik opponensem vállaltan egy-egy részterülettel kapcsolatban fogalmaz meg bírálatot, addig Mezei Balázs a disszertáció műfaját, logikáját, célkitűzését, téziseit és eredményeit egészében értékeli, és miközben nem fukarkodik az elismeréssel, filozófiai természetű kritikát fogalmaz meg. A könyv műfajával és módszertanával kapcsolatban rámutat arra, hogy az az eszmetörténet és a teológiatörténet között mozog, amennyiben a teológiatörténetet is eszmetörténetként mutatom be, s így módon nem veszem kellőképpen figyelembe a két diszciplína önállóságát. Teológiatörténet esetén teológiai módszereket kell alkalmazni, érvel, amihez szükség lenne például a házassággal kapcsolatos bibliai szöveghelyek értelmezésének bibliatudományi megalapozására is. Mezei Balázs ugyanakkor megengedi, hogy létezik olyan filozófiai felfogás, amely megfelelő módszertani alapot biztosíthat az efféle teológiatörténeti elemzésekhez, hiszen a módszerek felvetése és tisztázása eleve filozófiai feladat. Ebből a szempontból egy lehetséges útnak az általa kidolgozott „the non-standard radical philosophical theology” koncepcióját ajánlja, ami azért is megtisztelő, mert bírálóm ezáltal is kifejezi, hogy mély rokonságot lát problémafelvetéseink és válaszkereséseink között.

Erre válaszolva szeretném hangsúlyozni, hogy disszertációm nem egy, többé-kevésbé lezárult teológiai diskurzust mutat be, hanem egy teljességgel nyitott, jelenleg is folyamatban lévő, vitákkal teli, sőt indulatoktól sem mentes diskurzushoz kíván hozzászólni szigorúan tudományos megközelítésben. Kontribúcióm módszertanilag talán szokatlan, amennyiben a hitvesi szeretet és összetartozás időiségére vonatkozó, egyszerűnek tűnő, de valójában nagyon messzire vezető kutatói kérdésre irodalmi és képzőművészeti alkotások, valamint filozófiai és teológiai szövegek elemzésével kívántam válaszokat és példákat találni. Filozófusokról és teológusokról írtam, mégpedig nem egyszerűen leíró, hanem problémákra rámutató és kérdéseket felvető módon, de nem volt céлом tisztán filozófiai vagy teológiai művet letenni az asztalra. Egyetértek Mezei Balázs megjegyzésével: a teológiai módszer filozófiai elhatárolásának tisztázásában a fenomenológia lehet segítségünkre, s ehhez legjobban a házassággal is foglalkozó von Hildebrand fenomenológiája lehet alkalmas. Ez a módszer

jellemző 1929-ben publikált, általam is elemzett könyvére (*Die Ehe*. Verlag Ars Sacra, München), bár véleményem szerint von Hildebrand munkájában sem válik szét egymástól kristálytiszta a filozófiai és a teológiai reflexió és módszertan. Mezei Balázs a fenomenológiai megközelítéshez nagyon hasznos, átfogó fogalmi keretet kínál a bírálat *Appendix*-ében, ahol szeretetmodelleket, szeretetmodalitásokat és házasságmodelleket vázol fel ellentétes jelentésű fogalompárok segítségével. A modell összhangban van kiinduló kérdésfeltevésémmel. Munkámban a hitvesi szeretet sajátos jelenségére kérdezek rá, megkülönböztetve azt minden egyéb szeretettípustól vagy szeretetmodelltől. A házasságnak a 20. században von Hildebrand és Doms által kidolgozott, és hatásukra a *Gaudium et Spes* apostoli konstitúcióban is megjelenő leírását (emberi, teljes, hűséges és kizárólagos) több szempontból kiegészítem azzal, hogy a hitvesi szeretet túlmutat az emberi létezés időiségének korlátain. Már Hildebrand úgy írja le a hitvesi szeretetet, mint ami az érzéki vágnál messze többet jelentő szerelemre alapozódik, hiszen „a szerelmesekben – és ugyanúgy a házastársakban is – határozottan megvan a szándék, hogy szeretni örökké, és csakis őt.” [12.] Ennek az „örökké szeretni”-nek és „örökké együtt lenni”-nek a példaként mutattam rá kiindulásképpen Euripidész *Alkésztisz*-ében arra, hogy a férjéért meghaló feleség tanúságot tesz arról, hogy a hitvesi szeretet felülmúlja a halál erejét, s hogy a halál nem megszünteti, hanem beteljesíti ezt a szeretetet. Nem vet véget a házasságnak, hanem az időleges, emberi intézményből örök köteleket hoz létre, amit a házasságkötés szertartása is sugall, hiszen az, mint a házassági és temetési rítusok hasonlósága kifejezi, eleve a halál árnyékában megy végbe. A hitvesi szeretet ezen lényegi sajátosságát már az *Alkésztisz*-elemzésben a szent (*hosziosz*) fogalmában ragadtam meg, rámutatva arra, hogy a házasságban nem csupán a kereszténység fedezett fel valami eredendően túlvilági és isteni sajátosságot. Ezt az eredeti szentségi természetet bontja ki nagyon tudatosan a patrisztikus teológia, elsősorban Pál apostol *mysterium magnum* fogalmából és híres analógiájából (férj-feleség = Krisztus – Egyház Ef 5,31-32) kiindulva, a 19. századtól kezdve pedig különösen a katolikus házasságteológia fogja a hitvesi kapcsolat lényegének tekinti. Könyvem végsősoron ennek a kibontakozási folyamatnak a – reményem szerint – nem elnagyolt bemutatása, vagyis az eszme- és teológiatörténeti kutatás alapjául valóban a fenomenológiai módszer szolgál, amit azonban, elismerem, nem alkalmaztam teljesen következetesen a gondolatmenet kifejtése során. A kortárs bibliatudomány eredményeinek bevonására azért nem törekedtem, mert azzal éppen a műfaji egység megbontását kockáztattam volna. A házasságteológia a patrisztikus korban jelenik meg, mégpedig a patrisztikus exegézis módszerei és szempontrendszer alapján. Ezért írtam a „Biblikus alapok” c. fejezet bevezetőjében, hogy „az ókeresztény kor teológusainak nézetei a házasságról hosszú, olykor kegyetlenül éles viták keresztüztüében formálódtak. A

szellemi összetűzésekre néhány kiemelten fontos szentírási hely eltérő értelmezései adtak okot, köztük olyan szakaszokkal, amelyek maguk is exegetikai vitákat örökítenek meg. Tanácsosnak látszik ezért röviden áttekinteni ezeket a helyeket.” (64)

Mezei Balázs hiányolja a szövegből az üdvösségtéológiai részt, mert nem teszem fel és ezért nem bontom ki azt a kérdést, hogy mit jelent az üdvösség, a *visio beatifica* akkor, ha abban nem csupán az egyes üdvözült személyek, hanem személyek közössége részesedik, legyen szó hitvesi közösségről, vagy akár szélesebb értelemben vett közösségekről, pl. baráti, rokoni, nemzeti közösségről. Ez a felvetés teljesen érthető és jogos. Ugyanis egyrészt amellet érveltem, hogy ha az embert nem individuumnak, hanem személynek tekintjük, akkor Martin Buberrel együtt abból kell kiindulnunk, hogy „kezdetben van a viszony”, amely a szeretetben kiteljesedik. Ha tehát feltételezzük, hogy a közösséget megalapozó szeretet nem múlik el, akkor abból következik, hogy a közösség sem múlik el, csak átalakul, hiszen az emberi személy viszonyrendszerekben létezik. Másrészt arra is igyekeztem rámutatni, hogy a kortárs katolikus házasságtéológia mára eljutott annak az egyházatyáknál még csak elszigetelten megjelenő gondolatnak a szisztematikus kidolgozásáig, hogy a hitvesi szeretetközösség nem csupán jele az isteni szeretetközösségnek, hanem abban az értelemben istenképmás, hogy a házassági *copula* maga a Szentlélek. Ennél messzebb azonban nemcsak én nem merészkedtem, de Marc Ouellet és Angelo Scola sem, nem is beszélve a hivatalos egyházi dokumentumokról. A közösségi *visio beatificára* vonatkozó kérdést tehát e nálamnál sokszorta avatottabb teológusoknak is fel lehet tenni. Úgy vélem, a válaszkeresés egyik lehetséges iránya a következő. Ha a *copula conjugalis* isteni és örök, akkor a valódi hitvesi közösség isteni és örök, vagyis a *visio beatifica*-ban valamiképpen a házaspárok személyközössége részesedik. Ez nem azt jelenti, hogy ott is lesznek házasságok, hanem – Ágoston nyomán fogalmazva – azt, hogy valamiképpen a házasságok is ott lesznek, hiszen, mint Tertullianus mondja a feltámadt házaspárokról: „Sőt: annál inkább összetartozunk majd, hiszen a mostaninál kiválóbb állapotra rendeltetünk, amennyiben szellemi közösségre fogunk feltámadni, és ismerni fogjuk önmagunkat és azokat, akik hozzánk tartoznak. Máskülönben hogyan zengünk örökre hálaéneket Istennek, ha nem marad meg bennünk ennek az összetartozásnak a gondolata és emléke, ha nem öntudatunkban, hanem lényegünkben alakulunk át?” (*Monog.* 10.7.9. vö. 86-87. o.).

Teológiailag nézve a baráti, bajtársi, nemzeti közösség, ahogy a családi közösség is, mulandó, a feltámadás után nem nőszülünk, férjhez sem megyünk (Mt 22,23-32), nemzetet sem alkotunk. Tehát biblikus alapon nem igazolható az a vágy, hogy a feltámadás utáni boldog életben is

legyen családunk, az viszont igen, hogy a családunk is ott legyen, ahogyan az sem, hogy ott is legyen nemzetük – egyfajta nyelvi, történelmi, kulturális sorsközösséget értve ezen a fogalmon –, az viszont igen, hogy nemzetünk is ott legyen. Ha azonban a hitvesi közösség köteléke a Szentlélek, amint Ouellet újabban kimondja, jóval előtte pedig Methodios és Ambrus már sejtette, akkor az lényegileg különbözik minden egyéb szeretetközösségtől, így a baráti és nemzeti közösségtől is. A Biblia szerint a népeknek angyalaik vannak (MTörv 32,8), és a nemzetek nem isteni eredetű közösségek, ellentétben az Isten képmására alkotott férfi és nő egységével, a Zweieinigkeit-tal (Doms), továbbá, a Pál apostol által idézett Aratosz szavaival, amely szerint az emberiség a maga egészében Isten nemzete (*genosz*, vö. ApCsel 17,28).

Végezetül röviden ki kell térnem egy olyan kérdésre, amellyel a könyvben nem foglalkoztam, de megértem bírálóim ezzel kapcsolatos hiányérzetét és várakozását. Karsai György zárógondolatként Mezei Balázs pedig kiegészítő megjegyzésként hivatkozik a házasság új értelmezésének jelenségére, mint amire a könyv gondolatmenete alapján várható lenne a reflexió. Mint Karsai György fogalmaz, „az azonos neműek egymás iránti vonzódása, a homoszexualitás - az európai kultúrtörténetnek a dolgozatban tárgyalt minden időszakában az írott és figurális forrásokban bőségesen adatoltan szerepel.” A gazdag irodalomból hivatkozik John Boswell (1981), Sandra Boehringer (2010) munkáira. A két szerző közül a házasság kérdéséhez Boswell munkássága kapcsolódik, akinek utolsó, *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (Villard Books, 1994) című munkája nem csupán tudományos körökben váltott ki nagyon jelentős visszhangot, de erőteljesen meghatározta a közbeszédet világszerte és hazánkban is, mivel erre hivatkozva jelent meg az az érv, hogy „már az ókorban is létezett melegházasság”, sőt a középkorban is tovább élt ez az intézmény, mígnem a 13. századtól kezdve az egyház kíméletlenül megszüntette, és még a nyomait is szinte teljesen eltüntette.

Napjainkban a házasság fogalmába jogi és teológiai szempontból sokan egyre inkább beleértik az azonos neműek közötti tartós élettársi kapcsolatokat, amelyeket számos országban legalizáltak. Boswell ehhez a folyamathoz történeti érveket kínál, amikor néhány, a 10-16. század között keletkezett ószláv és görög nyelvű, egyházi rítusokat és liturgikus formulákat, szövegrészleteket idéz annak igazolására, hogy férfiak egymással ünnepélyes keretek között életszövetséget kötöttek. Ezek a valóban különleges liturgikus áldások ritkák, egy kétséges ír szövegen kívül csak a keleti Mediterráneumból ismertek, jóllehet Boswell feltételezi, hogy egy ideig a Latin nyugaton is léteztek hasonló rítusok, amelyeket ő azonos nemű párok egybekelési („same-sex union”) rítusának tart. Boswell forráskezelésének és szövegértelmezésének gyengeségeit többen alapos bírálatnak vetették alá, így a házasság

középkori és koraujkori történetének már hivatkozott, legelismertebb kutatója, Philip Lyndon Reynolds is (<http://www.fordham.edu/halsall/pwh/bosrev-reynolds.asp>). Reynolds kimutatja, hogy egyetlen felhozott forrás sem tekinthető egyfajta azonos-nemű házasság dokumentumának, hiszen a középkori testvéri szövetségek és adopciónak (*adelphopoiésis*, *adelphopoiia*) egyáltalán nem értelmezhetők sem a (heteroszexuális) házasság korabeli alternatívájaként, sem a modern meglegházasság előképeként. Az azonos nemű párok együttélésének polgári házasságként való elismertetése a modernitás terméke, teljesen új jelenség, amint azt pl. a Queer-elmélet egyik meghatározó teoretikusa, David M. Halperlin a történelmi források tanúságaival összhangban állítja (*One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*. Routledge, New York, 1990.). Halperlin, mint mindenki, aki az ókori „homoszexualitás” témájával elmélyültebben foglalkozik, végső soron K. J. Dover (*A görög homoszexualitás*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.) filológiai kutatásaira és a Dover eredményeit értelmező Michel Foucault filozófiai írásaira támaszkodik (Michel Foucault, *A szexualitás története* II-III. Atlantisz Kiadó, Bp. 1999. és 2001.). Úgy gondolom, a filológiai, történelmi, társadalomtörténelmi kutatások fényében felelősséggel nem mondhatunk mást, mint hogy sem a „melegházasság”, sem a modern „melegházasságra” hasonlító intézmény nem létezett sem az ókorban, sem a középkorban. Az általam vizsgált hivatalos egyházi dokumentumok, valamint Ouellet és Scola újabban publikált házasságteológiai íásaiban nem látom annak a lehetőségét, hogy ebben a kérdésben a katolikus egyház álláspontja lényegileg megváltozzon.

Zárásképpen ismételten megköszönöm opponenseim értő, jó szándékú és inspiráló bírálatait. Mint jeleztem, megjegyzéseik meggyőztek arról, hogy még ha most ideiglenes lezártam is ezt a kutatást, nem fejezhetem be. Bírálóim megerősítettek abban is, hogy elkészítsem a könyv angol nyelvű változatát, és ne elégedjek meg egy-egy kapcsolódó angol nyelvű tanulmány publikálásával, amint azt eddig tettem. Elismerő szavaik és kritikus észrevételeik egyaránt a kutatás folytatására ösztönöznek. Mindezért nagyon hálás vagyok. Köszönöm az MTA munkatársainak, a habitusvizsgálóknak, a szakmai bizottságok tagjainak a támogatást abban a folyamatban, amelynek eredményeképpen e nagymúltú tudományos intézményben nyilvános vitára kerülhet a munkám.

Heidl György

Pécs, 2019. október 16.