



Sajátos találkozás Ebelinggel

*A kapcsolatiság elemzése az univerzaliák árnyékában**

■ TÓDOR CSABA

Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet
adjunktus
E-mail: todorcsaba@proteo.cj.edu.ro



DOI: 10.61894/LP.2024.99.7.1

► **A tanulmány Gerhard Ebeling szöveseményének kapcsán arra keresi a választ, vajon mennyiben lehet értelmezni a mai metamodern teologizálás közepette a Jézus-eseményt mint tanúnarratívát az univerzaliák szemlélésében és értelmezésében. Ennek a nagyívű folyamatnak számos pillére van. A nominalizmus, a realizmus és Duns Scotus gondolkodásán át próbáljuk értelmezni a fenomenológia maiságát és üzenetét a teológiai értelmezésünk hasznára.**

Kulcsfogalmak: univerzaliák / lényeg / kapcsolatiság / Duns Scotus / Gerhard Ebeling

Bevezető

Az úgynevezett univerzaliák jelentéstartományának értelmezése és bejárása Gerhard Ebeling teológiai nyelvelmélete kapcsán kellemes sétának tűnik a filozófiatörténet sétányain, ahol a nagyok árnyékában jó egy picit hűsölni. A szöveseményből kiindulva nevezhetjük ezt a metafizika dekonstrukcióját megcélzó újabb próbálkozásnak.

Érdeklődésünk kiindulópontja az a kérdés, hogy egy ilyen metamodern korban, mint a miénk, miként működtethető egy teológiai rendszer, van-e még létjogosultsága. Ha igen, akkor hogyan lehet úgy megfogalmazni, hogy ne csak az íróasztal fiókjába csúsztatott tanulmányvázlatokban találjon otthonra, hanem a gyakorlatban, a gyülekezeti életben is megvalósuljon? A kérdés annál is inkább időszerűnek tűnik, mivel a skolasztika alkonya után élt reformátor elődeink tulajdonképpen nem légiures térben teologizáltak, és nem is mondtak radikálisan újat az őket megelőző nemzedékekhez képest (HYMAN–WALSH–WILLIAMS 2010, xi. o.; BALÁZS 2016). Gondoljunk itt Lutherre, Zwingli-re, Melancthonra, Kálvinra vagy éppen az erdélyi radikális antitrinitáriusokra. Amikor az erasmista elgondolás nyomán a szentírási szövegekhez úgy közelítettünk, mint bármilyen szöveghez, amelyet emberi értelemmel, a kinyilatkoztatás fényénél értelmezni lehet és kell, akkor tulajdonképpen a teremtő és a teremtmény radikális közvetlenségét, kapcsolatiságát gondolták újra (BALÁZS 2016, 149. o.).

* Tódor Csaba (Csíkszereda, 1976) rendszeres teológiát tanít a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben. Kutatási területe a teetési szertartások rítuselméleti és rendszeres teológiai elemzése, értelmezése egyfajta strukturális egzisztencialista nézőpontból.

A szóesemény mint kapcsolatiság

Hogy a nyugati gondolkodás hogyan ível Herakleitosztól Hegelig az évszázadok hol hűvös, hol pedig napégette gondolatáramlásának medrében, azt túl hosszú volna most felvázolni. Ezért most is, mint mindig, amikor nagyívű témákról van szó, előjön az értelmezés kritériumának a kérdése (HELLER 1993, 12. o.; MENACHER 2007). A tanulmány tehát Ebeling szóeseményét kívánja valamelyest az univerzáliai végeláthatatlan kontextusába helyezni mint a teológiai értelmezés oázisélményét a próbálkozások kegyetlen és sokszor végeláthatatlan pusztájában.

Ebeling teológiai gondolkodásának – ha már a teológiai értelmezés kritériumánál tartunk – egyik kulcsfogalma a relationalitás vagy magyarul kapcsolatiság. Ez a kapcsolatiság elsősorban Isten és az ember kapcsolatában vizsgálendő, amelyet a létezés töredezettsége megzavart. Az isteni és az emberi fogalmak közötti különbségtétel legalább annyira fontos, mint tudatosítani az evangélium és a törvény fogalmi közötti különbséget vagy az élet multidimenzionalitásában szétválasztani a hitet a hitetlenségtől, ami az egyházak harcát illeti – *Kirchenkampf* – a társadalmi viszonyrendszerben (MENACHER 2007, 176. o.). Az egyházak társadalmi értelmezésébe helyezhető bele Ebeling módszere, amelyet hermeneutikai teológiának nevezhetünk. Ebeling a hermeneutikát nemcsak a szövegek értelmezésére korlátozza, nemcsak szöveget vizsgál, hanem a nyelvet tekinti Isten és az ember kapcsolata alkotóelemének, amelyet ő szóeseménynek nevez (ZAHRT 1997, 253. o.). A szóesemény kapcsán azt mondja, hogy bár a hermeneutika az értelmezéssel kapcsolatos, de az értelmezés tárgya nem maga a szó, hanem az, amit a szó az értelmezésben megvalósít. Így az értelmezésben a fő szempont nem a nyelv megértése, hanem a nyelven keresztül megvalósult értelem. Vagyis az, ahogy a dolgok, fogalmak, jelenségek, folyamatok értelme a szavakon keresztül megvalósul, ahol a rejtett jelenlét megnyílik. A létező a létező által létezik, mint ahogy a szó a szót értelmezi. A szó a létezőt kiemeli saját létezésének jelenéből – transzcendálja –, így kapcsolja össze a létezőben a múltat és a jövőt. Így az értelem nem csupán a szó értését jelenti, hanem azt, hogy az egy kapcsolatban lévő létezésre irányuljon azokkal az objektumokkal, amelyeket a nyelv közvetít számára. Ez egy „szóesemény” (EBELING 1973, 54. o.).

Az Istenről szóló teológiában az értelem tárgya az isteni szó felé orientálódik. De mivel Ebeling teológiája a szóeseményre irányul, és nem csak a szóra, az isteni szó végrehajtást keres, amely a prédikációban, az evangélium hirdetésében valósul meg. A múlt, jelenre és jövőre vonatkozó kérdés tehát nem az, hogy mi történt valójában a múltban, vagy mi a jelen tényeseménye, mik a konkrétumok, hanem az, hogy mi az, ami kifejeződik, megvalósul. Bultmann úgy gondolta, hogy Jézus létezésének pusztá ténye elegendő lenne a valóság tartalmának és ellentmondó elemeinek magyarázatához. De mi fejeződött ki Jézus létezésében? Bultmann válasza az, hogy a kériugma eredete, a kijelentés lényege. Ebeling nem értett egyet Bultmann-nak ezzel a felfogásával, mert ha a kériugma tartalma és alapja csupán Jézus létezésének pusztá tényére redukálódik, akkor a kériugma eredete a korai egyház értelmezésében lezárult. Ebeling felfogása szerint az, ami Jézus életében kifejeződött, szoros kapcsolatban kell hogy álljon Jézus hitével. Jézus hitének lényege a húsvétal áll kapcsolatban mint a kijelentés olyan megnyilvánulása, amely betört az ember történelmi dimenziójába, és a hit eseményévé vált. A húsvét lényege az, hogy Jézus mint a hit tanúja a hit alapjává vált, és akik így hisznek, azok is a hit tanúi. Akik hisznek a feltámadt Jézus megjelenésében, azoknak a hite megerősödött, hívők-ké váltak, mivel felismerték őt. A húsvéti esemény az isteni lényeknek a létezésbe való betörését hordozza magában mint olyan egyetemes, fogalmi igazságot, amely konkrétummá, tényszerűséggé vált azok életében, akik hisznek.

Fordulópontok a világképek és az isteni dimenzió kapcsolatiságában

Vizsgáljuk meg tehát azokat az előzményeket, amelyek ennek az egyetemes, fogalmi dimenzióknak az értelmezésével foglalkoztak! Ha egy picit visszatekintünk, elfogadhatjuk fogódzónak, hogy Duns Scotus és William Occam a 13. században fordulópontot jelentettek az európai gondolkodásban. Meg is fogják a kezünket, és vezetnek, ahogyan a középkorból az újkorba átlépünk ennek a problémának a vizsgálatában. Az nem is kérdés, hogy Scotus és Occam gondolkodása fordulópontot jelent; inkább az a kérdés, miért ennyire jelentős a munkásságuk a filozófia és a teológia világában. Mi ez a nagy fordulat, amelyről beszélünk? Gondolom, a legtöbb olvasó fejében előjönnek még hasonló nagy fordulatok valamikor a középkor, a reneszánsz, majd a reneszánsz és az újkor között, illetve a koraujkor választóvonalán (GILSON 1952, 37. o.). Különösen a koraujkori, 17. századi gondolkodás bizonyos vonatkozásokban még mindig a középkorban gyökerezik (WALKER 2013, 3. o.). Ennek a megállapításnak akkor van értelme, ha elfogadjuk, hogy a koraujkori gondolkodás annyiban középkori, amennyiben az általa hordozott nagy váltásokat tudatosítjuk. Mindkét kor jelentős váltásairól van szó, amelyeknek a természetét érdemes közelebbről megvizsgálni.

Ha Dantét vesszük kiindulópontnak, akkor megállapítható, hogy a 14. századig (1300-ig) még mindig a patrisztika és a Biblia szintézisében éltek az emberek. Az egyházatyák ebben a szintézisben a Biblia világát megpróbálták ötvözni a platonikus örökséggel (GILSON 2002, 90. o.). Ez a gondolkodási és értelmezési ötvözet olyan valóságérzetet hozott létre, amelyet ma szimbolikus realizmusnak nevezhetnénk. Vagyis a világ olyan könyvként olvasható, amely tele van szimbólumokkal és azok jelentésével, amelyeket aztán az ember megfejt, értelmez stb. Ez a könyv tartalmazza Isten üzenetét az embernek, ilyen értelemben tehát a Biblia a világ könyve, amelyben világnézetek, analógiák, hasonlatok és képletes beszéd vagy szöveg által fogalmazza meg üzenetét (HYMAN–WALSH–WILLIAMS 2010, 420. o.). Azt hiszem, nem lenne túlzás azt állítani, hogy az embernek a Biblia világában való részvétele egy bizonyos racionális varázslat. A Biblia szövegének értelmezése révén az ember részese egy újfajta csoda- és titokjellegű megtapasztalásnak, amely egyben elhívja, elválasztja és eltávolítja a pogány örökségének bizonyos aspektusaitól.

A szükségszerűség mint fordulópont az univerzális vizsgálatában

Természetesen voltak olyanok is, akik bizonyos értelemben óvakodtak ettől a nagyszerű szintézistől, ami részben reakció volt egy olyan változásra, amely Arisztotelész metafizikai világnézetében gyökerezett. A tartózkodók ugyanis felismerték és elfogadták Arisztotelész perspektíváját, amely erős és meggyőző determinizmusként értelmezte az ember kontextusát. Ez a fajta determinisztikus világkép azt sugallta, hogy a világ nagy része megmagyarázható naturalisztikusan (DONATI 2019, 65. o.).

Azok a gondolkodók tehát, akik Arisztotelész elleni reakcióként értelmezték az eltávolodásukat, azért tették, mert felismerték azt, hogy a naturalista determinizmus kétségbe vonja az isteni szabadságot. Nemcsak sejtették, hanem ki is mondták, hogy ez a teremtett világ lehetne más is, és nem egyfajta kisugárzása Istennek. A kora újkorban tehát már felismerték, hogy nem az a fő kérdés, hogy ez a világ az összes lehetséges világok legjobbika, amely kisugárzik egy tökéletes jóból, hanem ez a világ lehetett volna más is, de eredendően részt vesz Istenben (OSBORNE 1969, 71. o.). A világ olyan, amilyenek Isten megteremtette, és minden pillanatban újratermi. S mivel lehetne más is, mint amilyen, nem fel-

tétlenül tárja fel Isten mélységeit, nem árul el mindent Istenről, vagyis nem szükségszerű az, hogy ilyen legyen, amilyen (Vos 1994, 56., 72. o.). Ezekben a megállapításokban az isteni közelség és távolság dinamikus kapcsolatiságként értelmezendő, a kinyilatkoztatás és az elrejtettség polarításban jelenik meg (OSBORNE 2009, 50. o.). Természetesen ott van az aggodalom is (ebből lesz később az egzisztencialista gondolkodásban a meghatározottság vagy az *angst*): az ember minél inkább koncentrálna a természetre és a világra, annál inkább rájön, hogy Istennel való kapcsolata nem determinisztikus szükségszerűség (uo. 42. o.). Nincs szükség egy pogány arisztotelészi istenre, hanem inkább az esztétikában megragadható, kiábrázolható istenkép felé mozdul el a keresztény felfogás szerinti istenfogalomra nyitott és fogékony ember. A korábban említett váltás azért érdekes tehát, mert ha van egyfajta eltávolodás Arisztotelészről, akkor miért nem ragaszkodnak újra az egyházatyákhoz, és miért nem Petrus Lombardus szentenciái alkotják továbbra is az értelmezés alapját (CROSS 2002, 31–32. o.) mint mindannak összefoglalása, amit az egyházatyák tanítottak (KENNY 2006, 156. o.)? A német dominikánusok megpróbálják tartani ezt a hagyományt, és újfajta ragaszkodással viszonyulnak a keresztény neoplatonizmus-hoz. Ennek az irányzatnak egyik legjelentősebb képviselője Eckhart mester (PINNI 2002, 9., 103. o.).

Az Arisztotelészhez ragaszkodók viszont gyanakvással kezelik a platonikus elemek jelenlétét a teológiában és a filozófiában. A gyanakvás oka az, hogy a platonikus gondolkodás túlságosan aláveti Istent a szükségszerűségnek. Ezen a ponton ragadható meg a már említett váltás másik vonatkozása, ami Isten abszolút hatalmának hangsúlyozásával kapcsolatos: az, hogy Isten másképpen is cselekedhetett volna a teremtéskor, és a teremtett világ lehetne más is, mint amilyen. Az az elképzelés, hogy Isten másképp is cselekedhetett volna, azt is jelenti, hogy Istennek van egyfajta abszolút hatalma, hogy felülvizsgálja a dolgokat, ha akarja. Ez a váltásnak egy harmadik aspektusa, vagyis az isteni akarat fogalmának az értelmezése.

Ezek az elgondolások nemcsak azzal vannak kapcsolatban, ami az egyetemeken történik 1270-ben és 1277-ben, amikor a fenti állítások némelyikét a katolikus egyház elítéli, hanem még Aquinói Tamás gondolkodására is hatással vannak, amikor Isten létének abszolút fogalmát és szabadságát összekapcsolja (KENNY 2006, 165. o.).

Nemcsak Occam és Scotus éles bírálataival van dolgunk a középkori váltások értelmezése kapcsán, hanem itt érkeztünk el az úgynevezett univerzálisok értelmezési problémáihoz.

A nominalizmus és a realizmus kapcsolatisága

A vita nem újkeletű, hiszen már a 12. század óta zajlik. A fő kérdés az, hogy az univerzálisok valóságosak-e, vagy csak mentális konstrukciók (ezeket később tisztán eszmékként definiálják a német idealizmusban). Ha az emberiségről vagy a növényekről, az állatokról, az erényről vagy bármiféle eszenciáról beszélünk, akkor valódi dolgokról van szó, vagy csak általánosításról, mentális fikciókról? A mentális fikciók és valódi dolgok megkülönböztetése lehetővé teszi a szavaknak a tárgyakkal való megfeleltetését. Nagyon fontos elmondani, hogy ezek a viták már a kezdetektől fogva kapcsolódtak a keresztény tanításhoz. Gondoljunk csak a *trinitas* három személyére, akiknél egy lényegben három személyről van szó, vagy Krisztus esetében egy személyben két természetről. Felmerült tehát a kérdés, hogy mi ez a lényeg, mi ez a természet, és hogyan kell erről gondolkodnunk (PÁSZTORI-KUPÁN 2010, 71–76. o.). A legelterjedtebb keresztény válasz ezekre a kérdésekre egyfajta kettős realizmus, amiben az egyén is valóságos, és a lényeg is valóságos. Tehát a *trinitas* személyei is valóságosak, de

Isten lényege is valóságos. Ugyanígy Krisztus személye is valóságos, és a benne levő két természet is valóságos. Amikor tehát az egészről beszélünk mint lényegről, akkor valóságos egészről beszélünk, és amikor a lényegben benne levő részekről mint személyekről beszélünk, akkor is valóságos személyekről van szó (uo. 75. o.). Ez a patrisztikus szintézis, amelyet már említettünk, megmaradt a skolasztika fő irányvonalának. Ezt a patrisztikus hagyományt nemcsak rokonszenv övezte éppen kettős realizmusa miatt, hanem doktrinális okokból is elfogadták.

Amint korábban említettük, természetesen voltak másképpen gondolkodók is, és bizonyos szempontból ide tartozónak véljük Petrus Abelardust is (HYMAN–WALSH–WILLIAMS 2010, 4. o.). Ő már a kezdetektől fogva nominalista állásponton volt, de ezt a nominalizmust a 13. század folyamán felváltotta a realizmus, amelynek képviselői voltak Bonaventura, Scotus, valamint Aquinói (uo. 551. o.). Bár ezeknek a szerzőknek a munkáiban jelentős helyet foglal el az univerzálissal való elfoglaltságuk, arról megoszlanak a vélemények, hogy az univerzálissal való kapcsolat kérdése volt-e az időszak legfontosabb és legmeghatározóbb kérdése.

A dolgok valódi, közös esszenciájának feltételezése együtt jár a valóság már említett elvarázsolt szemléletével. Az az elképzelés, hogy az univerzálissal csak akkor jelennek meg, amikor általánosítjuk a valóság konkrét elemeit, azt sugallja, hogy tulajdonképpen csak konkrét egyének vannak, akik éppen-séggel olyanok, amilyenek előfordulnak. Vagyis azért olyanok, amilyenek (uo. 108–109. o.), mert Isten úgy döntött, úgy akarta, hogy a fák hasonlítsanak egymásra, és az egy fajhoz tartozó egyedeknek is legyenek közös tulajdonságaik, amelyek tulajdonképpen változatlan esszenciájukat jelentik. Isten döntött úgy, hogy a fák hasonlítsanak egymásra, és szintén Isten döntése az is, hogy vannak olyan dolgok, amelyek jobban hasonlítsanak egymásra, mint a fák. Ez nem jelent olyanfajta fenségességet – hogy maradjunk a valóság varázslatos fogalmánál, amely a háttérben meghúzódik –, amelynek mindennek meg kell felelnie. Isten hatalmának abszolút volta tehát nem egy mozdulatlan, varázslatos fenségességben ragadható meg, amely nem zárja ki az elmozdulást a egyik azonosságtól a másik azonosság felé. Tehát az egymáshoz hasonló és egymástól különbözők között van ez az elmozdulás a teremtésben, amely együtt jár azzal, hogy a világ lehet(ne) más, mint amilyen jelenleg, és ez a másság együtt jár ezzel az elmozdulással, sodródással (uo. 4., 6., 76. o.). Az elmozdulásban való állandóság (egy csoport tagjai hasonlítsanak egymáshoz) egyfajta atomizmust is eredményez, amely a fajta egyedeinek összetéveszthetlenségét jelenti. Ez a fajta atomizmus egyrészt megszabadít attól a gondolattól, hogy a világnak van egy eredendően homogén és szükségszerű struktúrája, másrészt úgy tűnik, hogy az univerzálissal csak fikciók, hiszen alig tartható fenn az az elképzelés, hogy a dolgok mögött van homogén varázslat, amely minden egyes létezőnek az esszenciája (uo. 426. o.). Aquinóinál annyiban beszélhetünk nominalizmusról, amennyiben a nevek és mögöttes tartalmak közötti határt nagyon vékonyra fogjuk fel. Vagyis a konkrét szónak van egy konkrét valóságalapja, amely azonban ugyanabban az általános valóságalapban gyökerezik, mint minden más szó. Ez az megállapítása a dolgoknak ugyanabból az okból való származása miatt lehetséges. Egyszerűbben fogalmazva, ha a dolog kapcsolatban áll valamivel, akkor ez az okszerűség a kapcsolat révén valahogy benne van a dologban. Ezért van az, hogy a nominalisták gyanakvóan fogadják a valóságot mint relationalitást (PASNAU 2001, 301. o.).

A nominalizmus számára éppen ezért fontos utat találni a *trinitas* vagy az inkarnáció szubsztanciaijellegének relacionális értelmezésére. Legfeljebb önkényesen kinyilatkoztatott tényekként fogadják ezeket az állításokat. Jean-Luc MARION beszél a kinyilatkoztatásról úgy, mint valami külső információról, amelyet a tanítás útján adnak át, s amit az egyén csak egy bizonyos lelkiállapotban képes felfogni, egyfajta hitbeli hozzáállás szükséges hozzá (1991, 80. o.).

Scotus, Occam és Aquinói kapcsolatisága

Scotus felfogása egyfajta elmozdulást jelent az értelem és a kinyilatkoztatás értelmezése között. Scotusig mind a kinyilatkoztatás, mind az értelem dimenziójába való behatoláshoz a részesedés különböző fokú intenzitására volt szükség. A kinyilatkoztatás innentől egyfajta racionális ablak, amely belátást enged, amely hordozója az esszenciának (OSBORNE 2009, 343. o.). Occamban és Scotusban lényeges különbségeket fedezhetünk fel, amelyek gondolkodásukra is hatással vannak. Természetesen hasonlóságokról is beszélhetünk, például mindketten ferencesek és britek, mindkettőjüket jellemzi egyfajta oxfordi érzékenység, aminek szintén van a gondolkodásukra vonatkoztatható jelentősége. Scotus északról, míg Occam délről származott (PASNAU 2001, 158. o.). A különbségek terén viszont megállapítható ugyanaz, ami az oxfordi és a párizsi gondolkodásbeli különbségeket jellemzi. Az oxfordi gondolkodásmód, bár hajlamos a megszállottságra, azért megmarad a logika, a nyelv, a jelentés értelmezésének a tartományában. A közös ferences háttér jelentőségével kapcsolatban mindkettőjükre jellemző, hogy a szeretetre és az akaratra nagyobb hangsúlyt fektetnek, mint az intellektusra.

A dominikánus hagyományok ellensúlyozásaként az intellektus megszűnik valami misztikusnak lenni, ezért a gondolkodásmód fókuszpontja áthelyeződik a szeretet és az akarat térfelére. Az intellektuális dolgok logikus szerkezete túl szűknek bizonyult. Aquinói a ferences és a dominikánus hagyomány kereszteződésének ebben a bonyolult kontextusában az arisztotelészi és a neoplatonikus hagyomány összeegyeztetésére törekszik. Úgy gondolja, hogy az egész teremtett valóság bizonyos értelemben olyan, mint Isten, más vonatkozásban viszont nem hasonlít Istenhez. A kinyilatkoztatáson keresztül az ember felemelkedhet Istenhez. Mivel ez a kinyilatkoztatás a világban történik, ezért a világ Isten teofániájaként is értelmezhető, de nem azonos magával Istennel. Ilyen értelemben az ember kiemelkedhet a teremtettség elválasztottságából, és hasonlóvá válhat, részesülhet a Teremtő mélységében. Ezen elgondolásban a létezés struktúrája analóg, tehát nem olyan egyszerű a gondolkodás képlete, hogy valami alapvetően ugyanolyan, vagy hogy minden alapvetően más. A világ rendje a családi hasonlóságok sorozata (uo. 49., 149. o.). Scotus erre mondja, hogy a létezés alapvetően nemcsak analóg, hanem univokális. Minden ugyanúgy létezik, mint ahogy a fák léteznek, vagy ahogy én létezem, a teremtettség értelmében. Létezem, tehát ott vagyok a létezésemmel a többi létezőhöz képest univokálisban. Ami ebben a gondolkodási keretben nagy kihívást jelent Scotus számára, az az ellentmondás-mentesség törvénye (OSBORNE 2009, 137–143. o.). E szerint valami, ami létezik, vagy az, ami, vagy nem lehet nem az, ami nem. Vagyis egyszerre valami nem lehet önmaga is, és valami más is. Ez az arisztotelészi szükségyszerűség elvének továbbgondolása. Ami igazán foglalkoztatja ezen a ponton Scotust az analógias kapcsolatokban, az a kontrasztivitás elve, vagyis valami úgy önmaga, hogy közben lehetne valami más is. Illetve valami úgy önmaga a másokkal való univokális létezésben, hogy egyedi és összetéveszthetetlen, a másikhoz képest más. Valami úgy létezik, hogy létezhetne önmagához képest másként is.

Aquinói úgy gondolta, hogy még akkor is, amikor Istenről és a teremtésről beszélünk, Isten a lét önmaga, míg a teremtés létezik (PASNAU 2001, 146. o.). Egyfajta létben való létezésről beszélünk, ami nem ugyanaz. Scotus problémája pedig az, hogy Isten mint önmaga-lét hogyan gondolható el önmagában. Szerinte Isten elsődleges kifejeződése az ember gondolkodásában ragadható meg, vagyis Isten elgondolhatóságának a lehetősége a teremtő és a teremtmény univokálisában valósul meg. Amikor Istenről gondolkodik a véges teremtmény, akkor a végtelenről gondolkodik, mivel Isten léte végtelenségével áll kapcsolatban.

Analogikusan fogalmazva Istennek végtelen lényként ugyanolyan léte van, mint nekünk, de ő a létezés végtelenségében létezik. Ez Istent radikálisan különbözővé teszi az emberhez képest. Istennek ez

a radikális különbözősége megközelíthetlenné teszi őt az ember számára. Ebben a kapcsolatban az analógia abban áll, hogy ahogyan a dolgok látszanak és elgondolhatók, úgy Istenre is analógia útján tekintünk. Isten azonban univerzálisan létezik (uo. 112. o.), különben az istenbizonyítékok érvénytelenek lennének. Az istenbizonyítékok csak akkor működnek, amennyiben a bizonyítás az egyetemes jelentés bizonyítását célozza meg. Ha Isten nem volna univerzális jelentésű fogalom, akkor létezésének bizonyítékai nem működnének, vagyis a bizonyítás feltételei nem lennének egyetemesek. Ez tehát a bizonyítás elsődleges elvéhez, vagyis az ellentmondás-mentesség elvéhez kapcsolódik. A következő szempont, amiért Isten csak és kizárólag egyetemesnek gondolható el Aquinói szerint, az, hogy értelmünk első tárgyai az anyagi dolgok, amelyeket érzékelünk. Ez nagyon arisztotelészi, hiszen ez a bűnbeesés utáni állapotra vonatkozik (uo. 53. o.). A bűnbeesés előtt sokkal közvetlenebb hozzáférése volt az embernek Istenhez. A bűnbeesés előtt az ember értelmének első tárgya nem az érzékelt valóság volt, hanem az, ahogy ebben a világban benne volt, ahogy a valóságot megélte. A bűnbeesés előtt ez a világ közvetlenül Istenhez tartozott, és hozzá vezetett. Jelenleg az anyagi dolgok és a technikai eszközök használatával próbálunk közelíteni a lényeghez, ami csak esetleges hozzáférést biztosít. Ezért szükséges áttérni a létező dolgok helyett a lényeg elgondolására és észlelésére. Ehhez a váltáshoz egyfajta formális különbségtételre van szükség (uo. 7–8. o.; TONNER 2016). Aquinói számára vannak olyan dolgok, amelyeket intellektuálisan meg lehet különböztetni. Így beszélhetünk például egy ablakról, annak felső részéről vagy aljáról, és hogy mit láttat attól függően, hol nézünk keresztül rajta. Az ablak valójában egy dolog, ugyanaz a dolog, mivel nem fal vagy nem fa vagy nem valami más létező dolog. Ilyen értelemben működik a formális különbségtétel, vagyis ahogyan egy ablakot megkülönböztetünk egy faltól.

Scotus egy harmadik fajta megkülönböztetésről beszél, ami az említett megkülönböztetéshez képest problémásabb. Valami, ami megkülönböztethető egy másik valós létezőtől (TONNER 2016, 41. o.), mint például egy levágott ujj. Scotus számára, ha levágsz egy ujjat a kezdről, akkor is ujj marad.

Aquinói számára egy ujj csak azért ujj, mert a kéz része. Scotus szerint egy dolog önmagává válhat mint dolog. A formális megkülönböztetés felveti a dolgok aspektusának a problémáját, vagyis mentálisan annak észlelését, ha egy megkülönböztetés megy végbe egy dologban magában. Például azt mondjuk, hogy Istenben magában változás ment végbe Isten igazsága és szeretete tartományában.

Scotus azt mondaná, hogy Isten igazságossága és szeretete formailag különbözik egymástól, míg Aquinói azt mondaná, hogy Istenben ezek egyáltalán nem különböznek egymástól. Isten teljesen egyszerű, potens, és csak a mi szemszögünkben nézve különböztethető meg, választható el benne az igazság és a szeretet. Ez az általunk végzett megkülönböztetés viszont nem módosítja Isten egyszerűségét (PASNAU 2001, 147. o.).

Hogyan kapcsolódik a formális megkülönböztetés gondolata Isten abszolút lényként való felfogásához? A formális különbségtétel az arab gondolkodóhoz, Avicennához vezet el bennünket. Avicenna úgy gondolta, hogy az isteni formák a dolgok eszméit alkotják.

Az ember elképzelése nagyjából a hit eszméjéhez hasonlít, ami Isten elméjében formális dolog. A hit eszméje egy forma Isten elméjében. A hit formális jellegéből adódóan az egyetemes, az univerzális felé hajlik. Avicenna úgy gondolkodik ezekről a formákról, mint kis atomokról, amelyeket az ember Istentől kap. Az Istentől kapott formák az emberi valóság részévé válnak. Ilyen értelemben beszélhetünk az egyetemes formák, a platonikus formák és az emberi valóság formáinak atomi jellegű megragadásáról és a köztük levő kapcsolatiságról (KENNY 2006, 147. o.).

Aquinói és a német dominikánusok viszont úgy gondolják, hogy az összes forma egyesül Istenben, és aztán kisugárzik, és minden forma egyre sokszínűbb lesz, ahogy távolodik Istentől. Ilyen ér-

telemben csak a végtelen lényeg van, aki Isten, és az abból kisugárzó sokféleség valóságosan nem létezik. Amint az előbb már említettük, Istenben nincs formális különbségtétel. A sokféleség valaminek az eredménye, ami az analóg gondolkodásmód oka. A sokszínű világ, a másként létezők beleillenek ebbe az analógiába, a részvételi gondolkodásba. Isten viszont eredendően egyszerű. Scotus viszont nem nominalista, sőt úgy gondolkodik, hogy a dolgokról alkotott elképzeléseink mint univerzálisok az elménken a gondolkodás által létrejött valóság. A dolgok közös természetéről való tanítása viszont azt jelenti, hogy a dolgok formái az elménken kívül is valóságosak és különállóak, még ha a gondolkodásunk meglehetősen atomi módon is ragadja meg azokat.

Amikor azt mondjuk, hogy Scotus nem nominalista, akkor hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a nominalizmus egyfajta általánosítás, az egyetemes tanításnak mindenre való kiterjesztése. Scotus azt mondja, hogy minden, ami létezik, ugyanolyan módon létezik. Ha ezt a megközelítést alkalmazzuk az univerzálisokról való gondolkodásban, azt mondhatjuk, hogy minden egyes fa egyszerűen fa, és ugyanolyan módon létezik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy létezik egy univerzális forma a fák számára. Ez a meghatározás azt jelenti, hogy egy fa éppen úgy fa, mint bármely másik fa, és így tovább. Ha figyelmesebben olvassuk ezeket a gondolatokat, akkor kapcsolódhatunk akár Bultmann, akár Ebeling gondolataihoz, ha elfogadjuk itt, hogy egyfajta demitologizálást végzünk olyan értelemben, ahogy a gondolkodásunk a szésemény mögötti hittartalmakra vonatkozik. Magyarán, nem Jézus cselekedeteinek, mondásainak az értelmezését végezzük el a szavak által, hanem a mögöttes tartalmakra tekintünk, ami Jézussal megcselekedtette, kimondatta azt, amit mi értelmezünk. Ez a mögöttes tartalom viszont önállóan nem létezik, nincs ontológiai státusa, hanem Jézussal összefüggésben, a vele való kapcsolatiságban nyer értelmet és jelentést.

Úgy tűnik viszont, hogy Occamnek szélsőségesebb a felfogása az egyetemesről, mint Scotusnak. Scotus szerint az egyetemes csak azokra vonatkozik, amik egyetemesek, míg vannak másfajta hozzáadott különbségek, amelyek nincsenek benne.

Occam ezzel szemben azt mondja, hogy az egyetemesség mindenre vonatkozik, s hogy a világ csak az egyformaságok mintázata, amiből származnak egyúttal a különbségek, az egyformaságok egyformaságának különbözőségében. Vagyis egy fa úgy fa, mint a többi fa, és önmaga faságában különbözik a többi fától, amelyhez hasonlít egy fa. Scotusnak ebből az értelmezéséből kiindulva Kenan OSBORNE az egyedi létező létezését liminális *vanságnak* nevezi (2002, 73. o.), a költő Gerard Manley Hopkins pedig szemléletesen az individuáció tanáról beszél: van valami egyedi, ami a dolgokat azá teszi, amik (CASEY 1995).

Aquinói számára a dolgokról való analóg gondolkodásmód lényege abban áll, hogy minden a saját maga lényegéből áll, és Isten lényege a létezésben azonos minden teremtett dologban. Amennyiben egy lényeg létrejön, maga a létezés az, ami individuálja ezt a létrejött lényegét. Így Aquinói számára az egyediség, bár az anyagon keresztül történik, közvetlenül egyesül a teremtett aktussal. Ezzel szemben Scotus azt mondja, hogy amennyiben a dolgok ugyanúgy léteznek, akkor annál inkább meg kell magyarázni azt, hogy miért különböznek mégis. Ezt a magyarázatot ő vertikális módon teszi meg, ugyanis a létező dolgok csak Isten akarata szerint léteznek, és nem csak Istentől mint végső októl erednek. A dolgok individuális létezésének vertikális elvéhez hozzá kell tenni az individuációt is, ami úgy tűnik, hogy teljes rejtély, titoktermészetű, egyfajta minőség, ami a dolgot azzá teszi, ami. Aquinói esetében az individuáció nemcsak esztétikai kategória, vagyis nem magyarázhatjuk a felfogását valamilyen nagyon erős esztétikai érzékkel. Ez romantikus lenne, Aquinóinak pedig metafizikai felfogása van arról, hogy egy dolog hogyan jött létre (PASNAU 2001, 391. o.).

A racionalizmustól a fenomenológiáig

Talán érdemes Descartes-hoz, sőt Kanthoz kapcsolni Scotus gondolatát, akik szintén ebben a fogalmi térben gondolkodnak az egyedi létezőről. A teológus szemszögéből pedig az individuális létező kérdése úgy tevődik fel, hogy vajon a racionális filozófia mentén a modernitás elkötelezte-e magát bizonyos értelemben egy középkori jövő mellett, illetve lehet-e a mai metamodern korban e középkori jövő mellett érvelni, és hogyan. Különösen fontos ez a megközelítés, ha arra gondolunk, hogy nem az a kérdés, hogy van-e örök élet – mint individualizációs fogalom –, hanem hogy miért kell hinnem egy ilyen individualizált fogalomban (PASNAU 2001, 461. o.).

Ha Husserl gondolatával akarom megragadni (MADISON 2003) például egy asztal tulajdonságát, akkor azt mondom, hogy ennek az asztalnak az asztalsága itt egy minőség, ahogy itt, ebben a konkrét asztalban jelen van (uo. 301. o.). Ennek kétségtelenül köze van az individuációhoz. Erre a magyarázatra a nominalistáknak nincs szükségük. De Scotus azzal magyarázná meg ennek az ittésmostbani asztalnak az asztalságát mint univerzáliát, hogy ez itt és most individualizálódott mint liminális *vanság*, de nem szükségszerűen és véglegesen, mert más is lehetne annál, mint amilyen az ittésmost *vanságában*. Ha szükségszerű az asztalnak az asztalsága az itt és mostban, akkor egy szokásos arisztotelianus magyarázathoz jutottunk. Scotus azt mondaná, hogy az individuális asztalnak az asztalsága az ittésmostban valami kimondhatatlan tulajdonság. Olyan, mint a vászon felszínén látható kép, fény és árnyék játéka, ahogy formákká lettek az adott festmény felszínén (OSBORNE 2009, 158. o.). Hopkins ezt a liminális *vanságot* éppen ezért képes esztétikai tartalommal, költészetté változtatni. Azt az érzést kelti, hogy itt egy bizonyos titkos, rejtett *vanság* létezik, egy extatikus varázslat, amelyet nem tud szavakba önteni. A költő csak dalban tudja azt megünnepelni, amit nem lehet szavakban megragadni.

Scotus tehát nem mondja ki egyértelműen, hogy pontosan mit is jelent az egytetemes, de ez az értelmezése nem automatikusan vezet oda, hogy nincs humánus vagy egytetemes értelemben vett *humanitas*, emberiség (TONNER 2016, 40. o.). A nominalistákkal szembeni érv úgy hangzana, hogy az univerzáliák létezése nem jelenti azt, hogy minden, ami számunkra úgy tűnik, hogy rendelkezik egy univerzálisnak megfelelő kategóriával, az valóban rendelkezik univerzalitással (RUSSEL 1998, 57). Occam azért mondhatja, hogy nem létezhet humánus, mert ő következetes antirealista, aki számára az univerzum egy és teljes. Ezzel szemben úgy gondolja, hogy minden reális individuum teljes fikció, lapos és üres, mint az erény fogalma (KENNY 2006, 173. o.). Ő valami olyasmiről beszél, hogy az általánosítások bizonyos értelemben igazak a valóságra vonatkoztatva, de nincsenek, nem léteznek. Másrészt nincs univerzális, üres dolog, hanem csak a dolgoknak egy bizonyos példányai vannak.

Még ha bizonyos értelemben egy általánosítás objektíve igaz is, nekünk csak bizonyos kényelmes látásmódunk van a dolgokra. Megállapíthatjuk, hogy tényleg van valami közös az emberek között, a fák, a virágok, a kövek, a vonatok, a buszok létezése között, de ez a közös tulajdonság, mögöttes misztika nagyon gyenge. Úgy tűnik, hogy a mai ember számára a technikai valóság az elsődleges, míg a régebbi emberek számára az univerzáliák, mint a mögöttes csoda szerkezete volt az elsődleges (HYMAN–WALSH–WILLIAMS 2010, 282. o.; EBELING 1967). A mai technicizált ember számára az egyik legnagyobb gond, veszély, hogy elveszít(het)i a világ csodajellegét. Bár vitatják ezt az állítást, Ebeling megfigyelte, hogy jó okai vannak, amiért a nők, az idősek és a gyermekek merítenek lelki táplálékot Istenből, illetve beszélnek Istenről mint misztikus élményük forrásáról. Megmaradt bennünk a titokérvény, ami nem technicizált, nem legyártott, hanem megfigyelésen alapul, és megőrizhető élmény. Azok, akik a termelékenységget, a teljesítményt, illetve a technikát helyezik előtérbe, hiányol-

ják ezt a titokérzést. Az ilyen ember számára az Istenről való beszéd üres, hamis ígéretekhez hasonlít (EBELING 1967, 87. o.). Vajon a férfiak, a *homo faber* ehhez a csoportozhoz tartoznak?

Az emberiségnek van egyfajta lényege, amely megmagyarázza, hogy miért vagyunk, illetve miért van egyedi lényeg. Az egyedek ennek az univerzális lényegnek az individuációi. Ettől a szemlélet-től szabadít meg Occam értelmezése, amely – mint már korábban is említettük – jelentős intellektuális elmozdulás a gondolkodás történetében. Intellektuális elmozdulásnak nevezhető, amely a hellén szemléletben gyökerezik, ami a dolgokat az ideális forma szempontjából magyarázza.

Újra vissza Platónhoz és Arisztotelészhez a logosz kapcsán

Arisztotelész álláspontja különbözött Platónétól, amikor úgy gondolta, hogy a formák a dolgokban vannak, és a forma valami valóságos a dologban. Sőt egyes individuumoktól eltekintve ez a forma része a világ rendjének, vagyis a valóságnak. Ez a felfogás vezet oda, hogy a valóságot egy logosz tartja össze. A kérdése az, hogy ebben az értelemben megragadott logosz mennyiben bibliai eredetű, mennyiben áll kapcsolatban Isten képével (*imago Dei*). Nem túlzás azt mondani, hogy a valóságnak ez a logoszszerkezete áll a reformáció háttérében is.

Úgy tűnik, mintha két rivális felfogásunk lenne a logoszról, és el kellene döntenünk, hogy melyik bibliai eredetű, illetve a bibliai látásmód a logoszról valójában mit is jelent. Ezen a ponton emelhetjük be a gondolkodásunkba a kontingencia fogalmát (HYMAN–WALSH–WILLIAMS 2010, 240. o.).

Nem úgy tűnik, hogy akár Scotus, akár Occam úgy gondolna Istenre, mint aki egyszerűen csak zsarnoki akarattal rendelkezik, vagy hogy az ő akarata határozza meg az okokat, vagyis hogy kettő meg kettő az négy.

Scotus inkább elválasztja az értelmet az akarattól, mint Aquinói. Ettől kezdve úgy tűnik, mintha az értelem már nem lenne teleologikus. Arra gondolhatunk itt most konkrétan, hogy még Isten elméjében is vannak racionális lehetőségek. Ezen végtelen számú lehetőség közül Isten akarata egyszerűen kiválaszt néhány racionális lehetőséget. Ehhez a felfogáshoz Occam sokkal közelebb áll, mint Aquinói, mert az ő gondolkodásában már nincs formális megkülönböztetés a lehetőségek között. Occam nem mondja azt, hogy Isten egy nagy akarat, hanem inkább arról van szó nála, hogy Istenben az akarat és az értelem azonos (uo. 605. o.). Azt sem állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy Occamnél ez a kettő teljesen és egyértelműen elválasztható, így nincs semmi nyomunk, amely segítségével tényleg tudnánk, hogy a kettő között mi a különbség. Aquinóinál az értelem és az akarat viszonya inkább egyfajta létra. Az Isten elméjébe és akaratába való betekintés felé haladhatunk, de nem mondhatjuk ezen a létrán haladva, hogy Isten döntései teljesen önkényesek lennének. Az értelem és az akarat létráján haladva olyan, mintha egyfajta félelmetes főnök nagyon homályos szeretetében haladnánk.

Ezen a ponton a kontingencia értelmezéséhez természetesen figyelünk kell Platónra, Dionüszoszra és a kereszténységre gyakorolt hatására. Idetartozik ugyanakkor Arisztotelész is, ahogyan visszakerült a keresztény Nyugat intellektuális vérkeringésébe Aquinói Tamás előtt – azokkal a veszteségekkel, amelyek a latinra való fordítás nyomán keletkeztek –, nem is említve a neoplatonikusok hatását, valamint Augustinust. Ezeknek az értelmezéseknek a fényében talán nem fölösleges megkérdezni, hogy vajon Arisztotelész kontingenciaértelmezése a lét egyetemessége kapcsán az episztemológia továbbfejlesztése vagy visszaesése. Úgy tűnik, Scotus kontingenciafelfogása az arisztotelészi metafizikára adott válasz, amely egyrészt a determinizmustól való félelmet oldja. Másrészt viszont a létezés

egyetemességének értelmezésére adott nominalista válasz egyfajta túlzás az arisztotelészi szükség-szerűsége nézve (OSBORNE 2009, 180. o.). Másrészt vajon milyen értelemben beszélhetünk tiszta arisztotelianizmusról? Alain de Libera az arisztotelianizmust – különösen Franciaországban – a peripatetikusok egy furcsa keverékeként fogja föl (PASNAU 2001, 432. o.). A peripatetikusok sokáig úgy gondolták, hogy a *Liber de causis* (*Okok könyve*) Arisztotelésztől származik. Azt is mondták, hogy az araboknak is voltak Arisztotelész-könyvei, amelyeket mostanra elvesztettünk (HYMAN–WALSH–WILLIAMS 2010, 294. o.). Más szóval birtokukban volt néhány könyv, töredék, amelyeket jelentőségük szerint Arisztotelészhez tartozónak vélték, de egyfajta püthagoraszi hangot ütnek meg (KENNY 2006, 38. o.). Nem tudjuk teljes bizonyossággal megmondani, hogy mit gondolt Arisztotelész. A diákok feljegyzései alapján ránk maradt töredékekből sem következtethetjük ki, mit is gondolt valójában. Valószínűleg Platón iskolájához tartozott. Szövegeiből, amelyek arab közvetítéssel jutottak el Európába, már néhány rész hiányzott, és amit kaptunk, az is keveréke volt Arisztotelész szövegeinek Plóti-nosz vagy Proklosz írásaival.

A metafizikai örökség kérlelhetetlensége

Amit Avicennától kaptunk, az is egyfajta platonikus arisztotelészi szintézis atomizmusának fogalmival. Ha nincs is teljes körű teremtéstana Avicennának, az iszlámra jellemző módon mégis erős érzelme van Allah akaratahoz, ami lefordítva Isten akarata mint egyfajta kiválasztás, kiválás bizonyos dolgokból. Amit tehát mi arisztotelianusnak nevezünk, az tekinthető egyfajta arab irányzatból valónak is; ez határozza meg, hogy mit gondolunk az analógiáról. Amit mi ennek a hagyománynak a nyomán analógiának tekintünk, az egy kombinációja ennek az arisztotelészi ok-okozati tanításnak, amely az elemek kinyilatkoztatásából, létrehozásából származik. Ez egyfajta platonikus emanatív értelmezés, amelyet Aquinói az arisztotelészi gondolkodás elemeinek olyan kombinációjaként épít fel, amellyel tulajdonképpen elhagyja Arisztotelész metafizikáját (KENNY 2006, 129. o.). Bár elhagyta Arisztotelész metafizikai rendszerét, bizonyos kérdéseket nyitva hagyott, mint például Platón és Arisztotelész analóg nézeteit. Ezzel a fajta értelmezéssel, azt hiszem, világossá vált egy olyan megközelítés, amely meghaladottá teszi az Arisztotelész kontra platonizmus felállást.

Aquinói sokkal autentikusabban augustinusi, mint Bonaventura, aki valójában eltorzítja Augustinust. Avicennát gyakran használták az averroisták ellen, éppen a gondolkodásuk neoplatonikus elemeinek megléte miatt. Averroes viszont kevésbé neoplatonikus, inkább arisztotelianus, főleg abban, ahogyan a világ örökkévalóságáról gondolkodik (GRIFFEL 2009, 118–119. o.). Avicenna Isten akaratát hangsúlyozza, míg Averroes az isteni szükség-szerűséget. Ha most ezt az inkarnációra alkalmazzuk, és úgy magyarázzuk, akkor rendkívül érdekes magyarázatokhoz jutunk. A dominikánusok, mint Nagy Albert és Aquinói, többet használnak Averroesből, mint a ferencesek, de ezt szintetikusán kell elképzelni. Azért szintetikusán, mert neoplatonizmusuk sokkal kifejtettebb abban, hogy Isten mindig aktívabb és pozitívabb, mint az alacsonyabb rendű létezők azzal, hogy az isteni jelenlét hirdetik a létezés legalacsonyabb szintjein is (PASNAU 2001, 416. o.). Aquinói a létezés multidimenzionalitásában – az anyagítól a szellemi felé való fölemelkedés hierarchiájában – elutasítja az emanáció neoplatonista késleltetésének gondolatát (uo. 303. o.). Ezzel a felfogással – amelyet újabban a tudomány nem fogad el, mármint a létezők ilyen típusú hierarchiáját – a teológiának kell valamit kezdeni (uo. 398–406. o.). A teológiának figyelembe kell vennie, hogy a kontingencia egy reakció az ellen, hogy a világ

és a teremtés egy hatalmas teofánia. Ezt a felfogást nemcsak a pogányok, az egyházon kívüliek utasították el, hanem egyházon belüliek is (HYMAN–WALSH–WILLIAMS 2010, 146. o.). Nagyon csuszamlós talajon mozgunk az akaratlagos választás és a racionális világszemlélet között. Szükség van tehát az akaratnak egy teleologikusabb leírására, amely egyfajta tiszta választáshoz vezet ezekben a kérdésekben. Isten mint a legegyszerűbb létű egyetemesség valami olyasmit is jelent, hogy a világ másmi-lyen is lehetett volna, mint amilyen. Ezért nem állíthatjuk szükségszerűen, hogy a világ bármit is el-árulhat Istenről, illetve az ő tulajdonságairól.

Augustinust sem lehet kihagyni a kapcsolatiságból

Augustinus későbbi írásaiban foglalkozik Isten tulajdonságának tükröződésével a teremtett világban, különösen Isten jóságának és igazságosságának részletesebb elemzésével (PASNAU 2001, 7. o.). Isten jóságának és igazságosságának az értelmezése a predesztinációval van kapcsolatban, vagyis az-za, hogyan kapcsolható össze az ember szabad akarata és predesztinációja (uo. 122. o.). Szinte már közhely a sötét középkor fogalma, de a korszak járványai – a fekete halál – nyomán tapasztalt veszteségek érthetővé teszik, hogy miért tolódt a gondolkodás egyfajta sötétebb szemlélet felé. Kivéd-hetetlenek voltak az olyan elképzelések, hogy mindezt a szörnyűséget és csapást Isten akarta, vagyis ezekben a sötét folyamatokban Isten felé fordulva, az ő akaratát kérték számon az emberek. Ha az emberek hosszú időn át nem látják a jó kivételését, sőt a nyomorúsággal szembesülnek, akkor Isten jóságának tudata elkezd csökkenni (GRIFFEL 2009, 229. o.).

Később a magiszteri reformatori irány képviselői azzal a magyarázattal hangsúlyozzák az isteni szeretet erejét (KENNY 2006, 195. o.), hogy bár a hit kifürkészhetetlen elem Istenben, amely lehetővé teszi Isten érzékelését, tudatosítását, de az embert a hit mégsem látja el Isten teljes megértésének a képességével (uo. 208. o.). Az ember csökkent képességekkel rendelkezik Isten érzékelésében, ami nem azt jelenti, hogy egyfajta materialista ateizmus felé kell elmozdulnunk Isten teljes megismerhe-tetlensége miatt. Ha efféle magyarázatokba bocsátkozunk, akkor szinte elkerülhetetlen egyfajta filo-zófiai ateizmus irányába való elmozdulás. A veszély nem az ateizmusba való belezuhanás, hanem a tényleges dolgok elsőbbségének az elvesztése, amely Aquinói gondolkodásában olyan fontos helyet foglalt el (OSBORNE 2009, 175. o.). A dolgok tényleges rendje feltárulkozik, ami Istennek az ember általi véges és részleges vagy tökéletlen megismerését jelenti ugyan, de fokozatos és hierarchikus is-tentudatosságot eredményez. Az ember tudja, hogy a dolgok másképpen is alakulhattak volna, a te-remtés másképpen is végbemehetett volna.

Ez háromfajta felismeréshez vezethet: az első, hogy a teremtés rendje önkényes és determinált, a második, hogy kontingens, és a harmadik, hogy a teremtés szerkezete az első két lehetőség kombi-nációja. A determinizmus problémája úgy a dolgok elsőbbsége esetében, mint az akarat determinista értelmezésében az, hogy magában hordozza az ateizmus felé sodródás lehetőségét. A determinizmus felszámolja Istenben a szeretet fogalmát, ami az értelemet és az akaratot egyesíti. Isten fogalmában egy olyan személyes lét elfogadása lehetséges, aki túl van az egyén és az univerzum dichotómiáján. Nem egy racionális bálvány, aki intellektuálisan hihetlenné vált. Isten a tiszta lehetőség vagy a tisz-ta akarat személyes fogalma, illetve mindkettő keverékeként is értelmezhető mint fogalom. Bár a vi-lágban vannak spontán cselekvések, de vannak meghatározhatatlan elmozdulások is. Nem állítható, hogy minden mechanisztikusan meghatározott. Az ezotériában elmerült emberek nagyon közel ke-

rültek a platonizmushoz, a kabbalizmushoz, a hermetikushoz vagy akár a mágiához. Sokan közülük megmaradtak ortodox keresztényeknek, akik a maguk módján továbbfejlesztették és megélték a patrisztikus hagyományt, olyan értelemben, hogy a metafizikát a kozmológiával ötvözték. Gondoljunk itt Pico de La Mirandolára, aki újraértelmezte az Ótestamentumot, de közel került Aquinói szellemiségéhez is, nem mellékesen az egyházra úgy tekintett, mint az augustinusi hagyomány intellektuális továbbvivőjére (LUBAC 1952).

Az ateizmus kísértése és meghaladása

A 12. századtól kezdve a német dominikánusokon át a reneszánszig és a romantikusokat is beleértve élt tovább a teremtett világra vonatkozó csoda, a titok gondolata, hogy minimalizálja a nominalista hagyomány ateizmusba torkolló kísértését (PASNAU 2001, 301. o.). A kereszténységben is kétségtelesen nyomon követhető ez a fajta védekezés, ahogyan magába ötvözi a neopelagianizmust az ateizmus ellensúlyozására. Ennek eredménye az az istenfelfogás, amely a teremtett valóságot és a teremtő hatalomban való részesedést összekapcsolja. A szerető Isten teremtő ereje nemcsak pusztán tanítás, hanem megtapasztalás. Mint ilyen, teológiai kérdéssé válik.

Az igazságról és a tudásról való fogalmi gondolkodásmód aztán a fenomenológiában úgy bukik fel, mint egyfajta passzivitás, szemlélődés. Ez a fenomenológiában a teológiai fordulat, és annyiban episztemológia, amennyiben a dolgok elsődlegességéhez köze van. Ez a fajta fenomenológiai episztemé nem kevesebb, mint a metafizika ellensúlyozása, amelyben minden kísérletet megtettünk arra nézve, hogy annak tartalmát az ember számára hozzáférhető realizmussá redukáljuk (DONATI 2019, 28. o.). A fenomenológia episzteméjében viszont teremtő erőnkkel veszünk részt az isteni hatalomban. Ez még akkor is sokkal vonzóbb alternatívának tűnik, ha ebben a szemlélődésben Isten fogalmában az akaratot (intenciót) vagy a kontingenciát (lehetőséget) el akarnánk választani az igazságtól és a tudástól. Ettől kezdve az igazságról való tudásunk nem fogalmi jellegű, hanem a valóság feltárulkozása, egyfajta kapcsolatiság. Az én igazságom eleme a bennem feltárulkozó valóságban valósul meg. Ebben a feltárulkozásban nincs már meg az ember és a valóság közötti megosztottság, hanem viszony van, kapcsolatiság van. Ez a kapcsolatiság eszkatologikus természetű, amelyben a valóság feltárulkozik. A valóság feltárulkozása radikálisan misztikus és radikálisan személyes, egyfajta beteljesedő várakozásra néz (uo. 14. o.).

Scotusnál ez a kapcsolatiság az egység fogalmára vonatkozik, amely alapvető. Platonikus és neoplatonikus gyökerű, majd később Lyoni Irenaeusnál és Órigenésznél is előjön (OSBORNE 2009, 42. o.). Amikor a közös természet tanáról beszél, akkor a számszerű egység gondolatát érti alatta. Ez a számszerű egység viszont közös alapot akar jelenteni a nominalizmus, a platonizmus és a realizmus között. Amikor az egységben való elmozdulásról beszél, akkor egyfajta szakadást, elmozdulást ír le a neoplatonizmustól egy misztikusabb gondolkodás irányába. Ebben a misztikában, titokszerűségben vannak létező és nem létező dolgok. A végtelen az egyik ilyen eleme ennek az elgondolásnak. A végtelen egy negatív fogalom, mert nincs semmilyen határa. Mit kezdünk akkor egy ilyen fogalommal? Scotusnál a végtelen értelmezése kapcsán azt mondhatjuk, hogy a lehetőség megelőzi az aktualitást, az istenit. Isten egy, majdnem platóni módon, ami túl van az egy és a sok ellentétén. Isten egységén kívül nincs semmi. Isten mégsem az, aki a normális életen kívül levő túlvilági vagy kívülálló. Isten teljesen közel van, mint egy teljesen meg nem ismerhető rokon (egy nem ismert idegen vagy távoli

unokatestvér), aki nem lehet más, mint önmaga. De nem lehet más, mint aki gondolkodik a dolgokról, különben elgondolhatatlan lenne. Amikor itt az egységre gondolunk, illetve egységet sejtünk, akkor azt hétköznapi, számtani és neoplatonikus értelemben tesszük, vagyis a matematikához kapcsolódunk. A végtelen Istenről, az egyről mínuszjellel gondolkodunk, és nem pluszként, mivel Isten végtelen (uo. 146. o.). Isten ugyanolyan többes számban van, mint amilyen egy, és ez ugyanaz a dolog. Isten egy, mint mi vagyunk. Több is, mint mi vagyunk. Az egység és a többség nagyon misztikus értelemben vett dolog. Hogy mit jelent a szám és az egység Istenben, ez hiányzik Scotusból, és ez a fajta elvesztése a püthagoraszi háttérnek mindig is ott lappangott a bölcsészet mögött. Ezért értelmezhető az arisztotelészi fizika behatolása az európai teológiai gondolkodásba olyan tényezőként, amely elmozdította a hagyományos területek úgynevezett quadriviumi megközelítését, vagyis az aritmetika, geometria, csillagászat és zene területének a tanulmányozását olyan terület felé, amely aztán egyfajta kategoriális filozófiát volt hivatott feltárni. Az esszencia lényegét illetően továbbra is érdekesítő marad mint a teremtettséget átható titok vagy csoda szóeseményként való megvalósulása.

A Special Encounter with Ebeling

Analysis of Connectivity in the Shadow of Universals

► **In the light of Ebeling's wordevent, this paper seeks to understand how far the Jesus event can be interpreted as a witnessnarrative in the contemplation and interpretation of universals in the midst of today's meta-modern theologising. This far-reaching process rests on many pillars. Through the aspects of nominalism, realism, and the views of Duns Scotus, the author seeks to interpret the actuality and the message of phenomenology for the benefit of theological interpretation.**

Keywords: universals / essence / relationality / Duns Scotus / Gerhard Ebeling

Hivatkozott művek

- BALÁZS Mihály 2016. *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről.* Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár. (A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 8.)
- CASEY, Gerard 1995. Duns Scotus, Hopkins, Poetry and Philosophy. *Studies. An Irish Quarterly Review*, 84. évf. 334. sz. 160–167. o. Web: <http://www.gerardmanleyhopkins.org/studies/philosophy.html>. (Megttekintés: 2022. február 24.)
- CROSS, Richard 2002. *The Metaphysics of Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus.* Oxford University Press, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199244362.001.0001>
- EBELING, Gerhard 1967. *Das Wesen des christlichen Glaubens.* Siebenstern, München.
- EBELING, Gerhard 1973. *Introduction to a Theological Theory of Language.* Collins, London.
- GILSON, Etienne 1952. *Being and Some Philosophers.* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- GILSON, Etienne 2002. *Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas.* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.

- GRIFFEL, Frank 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331622.001.0001>
- HELLER Ágnes 1993. *A modernitás ingája*. T-Twins, Budapest.
- HYMAN, Arthur – WALSH, James J. – WILLIAMS, Thomas (szerk.) 2010. *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Hackett Publishing Company, Indianapolis–Cambridge.
- KENNY, Anthony 2006. *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*. Blackwell, London.
- LUBAC, Henri de 1952. *Catholicisme*. Cerf, Paris.
- MARION, Jean-Luc 1991. *God Without Being*. The University of Chicago Press, Chicago.
- MATTER, E. A. 1997. The Church Fathers and the Glossa Ordinaria. In: Irena Backus (szerk.): *Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*. 1. köt. Brill, Leiden. 83–111. o.
- MADISON, Gary B. 2003. Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur. In: Richard Kearney (szerk.): *Continental Philosophy in the 20th Century*. Routledge, London. (Routledge History of Philosophy 8.) 297–312. o.
- MENACHER, Mark D. 2007. Gerhard Ebeling in Retrospect. *Lutheran Quarterly*, 21. évf. 2. sz. 163–196. o.
- OSBORNE, Kenan B. 1969. *New Being. A Study on the Relationship Between Conditioned and Unconditioned Being According to Paul Tillich*. Martinus Nijhoff, Hága.
- OSBORNE, Kenan B. 2002. John Duns Scotus in the Postmodern Scientific World. In: Elise Saggau (szerk.): *The Franciscan Intellectual Tradition. Washington Theological Union Symposium Papers 2001*. The Franciscan Institute, New York. 57–81. o.
- OSBORNE, Kenan B. 2009. *A Theology of the Church for the Third Millennium*. Brill, Leyden. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004176577.i-444>
- PASNAU, Robert 2001. *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75–89*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511613180>
- PÁSZTORI-KUPÁN István 2010. *Követvén a szentatyákat. Az Óegyház dogmagörténete 381-ig*. Napoca Starr – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár.
- DONATI, Pierpaolo 2019. *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue. A Relational Perspective*. Routledge Taylor & Francis, London.
- PINNI, Giorgio 2002. *Categories and Logic in Duns Scotus*. Brill, Leyden. <https://doi.org/10.1163/9789004453302>
- RUSSEL, Bertrand 1998. *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- TONNER, Philip 2016. *The Univocity of Being*. The University of Glasgow, Glasgow.
- VOS, Antonie 1994. *Contingency and Freedom*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- WALKER, Christopher J. 2013. *Reason and Religion in Late Seventeenth-Century England. The Politics and Theology of Radical Dissent*. I. B. Tauris, London. <https://doi.org/10.5040/9780755621286>
- ZAHRNT, Heinz 1997. *Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a 20. században*. Ford. Ablonczy László – Szabó Csaba. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest.