

Tódor Csaba

A kapcsolati teológia lehetőségei*

Kivonat

Jelen tanulmányban a szükségyszerűség és esetlegesség fogalmait elemzem. Duns Scotus filozófiai teológiájának kontextusában keresem a kapcsolópontokat a harmadik évezred multikulturalitásával. A kapcsolatiság teológiai megalapozásnak a lehetőségét keresem az isteni akarat és szabadság abszolút végtelenségében egyrészt, másrészt az emberi szabadság és akarat kontingenciájának a feszültségében. Ebben a feszültségben Isten kommunikál személyesége és önkinyilatkoztatása révén. Jézus központi szerepe az ember számára nem kontingens, az egyház önmagában kontingens. Isten akarata határozza meg, hogy mi szükségyszerű és mi nem hivatása betöltéséhez.

Abstract

In this study, the concepts of necessity and contingency are analyzed within the context of the philosophical theology of Duns Scotus. I seek points of intersection with the multiculturalism of the third millennium. The theological grounding of relationality is explored in the absolute infinity of divine will and freedom on the one hand, and in the tension of human freedom and contingency on the other. In this tension, God communicates through personal presence and self-disclosure. The centrality of Jesus is not contingent for humanity, while the Church is inherently contingent. It is God's will that determines what is necessary and what is not in fulfilling its vocation.

A kapcsolatiság filozófiai megalapozása

Talán jó kiindulópontot jelent Parmenidész, aki azt tanította, hogy a létezés megváltoztathatatlan és elkerülhetetlen, a változás és a véletlenszerűség pedig állandó jelenség.¹ Arisztotelész elfogadta Parmenidésznek a megváltoztathatatlan-

* Jelen tanulmány Kenan Osborne *Theology of the Church for the Third Millennium*. Brill, Leyden–Boston 2009 könyvének felhasználásával készült.

¹ Enrico Berti: *Parmenide. A Guide to Greek Thought*, 138–149.

ság és a szükségszerűség egyenletét, de radikális szükségszerűségét elutasította. Helyette egy olyan alternatív ontológiát dolgozott ki, amely teret engedett mindkettő – a változás és az esetlegesség, valamint a szükségszerűség és a megváltoztathatatlanosság – számára. Az *értelmezésről* című munkájában Arisztotelész axiómája lényegében úgy hangzik, hogy annak, ami van, lennie kell, ha egyszer van, és ami nincs, annak nem kell lennie, ha nincs.²

A szükségszerűségről azt mondja, hogy ha egy tárgy valóban van, akkor az szükségszerűen van. Ha valami nem létezik, akkor nincs szükségszerűsége annak, hogy léteznie kell.³ Más szóval, két világban vagyunk: az egyik a létező világ, a másik pedig egy lehetséges világ. Ha valami valóban van, akkor nem lehet egyszerre lennie és nem lennie. Ezért egy létező lény szükségszerűen van. A lehetséges aktualitásnak azonban nem feltétlenül kell lennie, és amíg az csak lehetséges aktualitás, addig nem szükségszerű, hogy legyen. A tényleges dolgok a tényleges létből a lehetséges létbe, vagy fordítva, a lehetséges létből a tényleges létbe léphetnek. Amikor a dolgok aktuálisak, akkor szükségszerűek.⁴ Ez a szükségszerűség különleges módon vonatkozik a véges anyagokra. Amikor egy véges szubsztancia ténylegesen van, nem lehet egyszerre azt mondani, hogy van, és azt, hogy nincs. Egy tényleges szubsztancia szükségszerűen addig van, amíg ténylegesen van. A potenciális szubsztancia azonban olyan szubsztancia, amely vagy megvalósulhat, vagy nem. Ebben az értelemben egy potenciális szubsztancia nem szükségszerű, hanem radikálisan kontingens. Amikor a potenciális szubsztancia ténylegesen létrejön, már nem kontingens, mivel ténylegesen van. Mint aktuális, szükségszerű.

Az arisztotelészi időelmélet szerint az idői tételek szükségszerűek, és így az adott pillanatban lehetetlen egy alternatív állapot. Ha egy tételnek nincs időbeli jegyzése, akkor az nem is szükségszerű.⁵

Arisztotelész és Aquinói Tamás megközelítésében nyilvánvaló a diakronikus kontingencia, vagyis a lehetőségtől a szükségszerűségig és a szükségszerűségtől a lehetőségig tartó időbeli áramlás. Egyikük számára sem létezik szinkronikus kontingencia. Az ő álláspontjuk szerint a diakrón kontingencia azelőtt és azután következik be, hogy egy bizonyos „x” szükségszerűen van.⁶ Amíg azonban egy adott

² Aristotle: *On Interpretation*. Translated by Ella Mary Edghill, pl. 20–23 (letöltve 2023. 03. 05. <https://www.bocc.ubi.pt/pag/Aristotle-interpretation.pdf>).

³ Uo. 25.

⁴ Uo. 11, 19.

⁵ Martha Kneale & Jaakko Hintikka: *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. *Philosophical Quarterly*. Vol. 24. nr. 97, (1974), 369–389.

⁶ Robert E. Allinson: *Aristotle and Averroes: The Problem of Necessity and Contingency*.

„x” van, addig nem lehet kontingensnek, nem létezőnek, vagy csak lehetségesnek leírni, hanem szinkronikusan szükségszerűnek, sőt megváltoztathatatlanul létezőnek. Egy létező „x”, miközben van, nem esetleges. Amíg van, addig szükségszerű.

Scotus megközelítésében, még ha létezik is egy bizonyos „x”, az csak esetlegesen létezik. Ez a magja az arisztotelészi kontingencia scotusi átértékelésének. Scotus számára a kontingencia egyszerre diakronikus és szinkronikus. Minden teremtmény, még ha ténylegesen létezik is, radikálisan kontingens. Egyetlen teremtménynek sincs szükségszerű és megváltoztathatatlan létezése.⁷

Szabadság – szabad akarat

Minden középkori tudós tisztában volt azzal, hogy a szabadság és a szabad akarat milyen fontos szerepet játszik az emberi életben és az isteni életben. Scotus írásaiban folyamatosan az emberi akarat szabadságát sürgeti, de ennél sokkal hangsúlyosabb, hogy az isteni akarat abszolút szabadságát szorgalmazza. Ebben az értelemben a szabadságról úgy beszél, mint ami Isten abszolút és végtelen szabad akaratához tartozik.⁸

A tizenharmadik század közepén az értelemnek az akarral szembeni fölsőbbrendűségéről komoly viták zajlottak, olyan kiemelkedő gondolkodók részvételével, mint Aquinói Tamás.⁹ Az akarat és az értelem közötti elsőbbségi viszony problémáját nem találjuk sem Arisztotelésznél, sem Augustinusnál – számukra az értelem és az akarat egyszerűen egymás mellett léteznek.

Az akarat és az értelem viszonyának vitái az 1270-es években aztán úgy tisztultak le, hogy azok fókuszában már nem az értelem vagy az akarat alá- és förendeltsége áll, hanem egy másik kérdés kerül a középpontba.¹⁰ Vajon az akarat önmagától mozog-e, vagy egy külső mozgató révén? A fenti megállapítások értelmében jelen rész szempontjából fontos következtetés, hogy az emberi akarat esetlegesen, kontingensen szabadnak fogható fel, míg az isteni akarat abszolút és végtelenül szabad.

Philosophical Inquiry, Vol. 25, nr. 3–4 (2003), 189–197 (190–191).

⁷ Antonie Vos Jaczn: *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, 207.

⁸ John Marenbon – John Duns Scotus: Contingency and Freedom: Lectura I, 39. *The Journal of Theological Studies*. Vol. 47 (1996), Issue 2, 744–747.

⁹ Michael Sylwanowicz: *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*. E. J. Brill, Leiden 1996, 43–52.

¹⁰ Roland J. Teske: The Will as King over the Powers of the Soul: Uses and Sources of an Image in the Thirteenth Century. *Vivarium*, Vol. 32, No. 1 (1994), 62–71.

Létfelfogás

A nyugati filozófiai és teológiai gondolkodást a létnek az a felfogása uralta, amely mélyen a klasszikus görög és latin filozófiában gyökerezik. A lét vagy olyasvalami, ami elképzelhető mint létező (lehetséges lét), vagy a lét az, ami ténylegesen létezik (tényleges lét). A lét fogalma tehát utalhat mindazon dolgok összességére is, amelyek vagy lehetnek (lehetséges létezők), vagy ténylegesen léteznek (tényleges létezők). Akár a lehetségesre, akár a ténylegesre, akár a transzcendentálisra összpontosítunk, van egy „x” – nevezetesen a lét –, ami minden dolog közös nevezője.

Visszakanyarodva Parmenidészhez, töredékei tartalmazzák, hogy milyen módjai vannak a kutatásnak, az egyetlen kutatásának. A meggyőzős egyetlen igazi útja az, amely megmondja nekünk, hogy valami „van” [*hopos estin*], és hogy nem lehetséges, hogy ne legyen – mert a meggyőződés az igazsággal jár együtt. A másik út, amely azt mondja nekünk, hogy „nem van” [*hos ouk estin*], és hogy nem szükséges, hogy legyen, egy olyan út, amelyről semmit sem tudhatunk.¹¹

Parmenidésznek ezt a passzusát a nyugati filozófiában újra és újra tanulmányozták és értelmezték, mivel a lét fogalma szempontjából kulcsfontosságúvá vált.

A nyugati világban a posztmodern gondolkodás dekonstruálta és rekonstruálta a lét kérdését.¹² A posztmodern ismeretelmélet figyelembe veszi, hogy a minket körülvevő világban nincs semmi megváltozhatatlan és megváltoztathatatlan. Az emberi tudás véges, a téridő által korlátozott, kontingens, relációs és nem abszolút. Ráadásul minden emberi tudásnak van egyfajta szubjektivitása is. Edmund Husserl a modern filozófia keletkezését és későbbi kibontakozását uraló szubjektum–objektum kettéosztottság dekonstrukcióját tette programjának egyik fő részévé. Gary Madison szerint, amit Husserl a „redukció” segítségével el akart érni, az magának a modern filozófia központi problémájának az alapos „dekonstrukciója” volt. Nevezetesen annak az ismeretelméleti problémának a „megismerése”, hogy egy önmagába zárt, elszigetelt szubjektivitás hogyan képes mégis úgy meghaladni önmagát, hogy a külső világról tudást szerezzen. Husserl felhívása a szubjektivitás és az objektivitás újraegyesítésére a relationalitás egy formája. A szubjektum–objektum szakadék Descartes és a felvilágosodás óta a nyugati világban a nem relációs valóság egyik fő elemévé vált. Ezt a megosztottságot a relációs filozófia megváltoztatja. Maurice Merleau-Ponty egy egész kötetet szentelt a valóság relációs és szubjektumorientált

¹¹ Mogyoródi Emese: *Parmenidész és a semmi* (9–23), 10 (letöltve: http://real.mtak.hu/34232/1/Mogyorodi_Emese_Parmenidesz_es_a_semmi_u.pdf, 2023. 05. 11.).

¹² James R. Mensch: *Knowing and Being. A Postmodern Reversal*. The Pennsylvania State University Press, 1996, 35, 57.

megközelítésének, és ez az álláspont a könyv szinte minden oldalán nyilvánvaló.¹³ Gondolkodását összefoglaló egyik kijelentését egy esszéjében fogalmazza meg, mely szerint ahányan nézünk ugyanarra a vörös színre, annyiféle vörösnek látjuk azt.¹⁴ Ez az értelmezés mind a gondolkodásnak, mind a valóságnak relációs jelleget kölcsönöz. A világ összefügg egymással, ahogyan azt a kortárs tudomány is mutatja, és az emberi lényeket csak akkor lehet megérteni, ha saját valóságukat is relációnak tekintjük. Belsőleg kapcsolódó lények vagyunk az én és az én megkülönböztetésén keresztül; külsőleg kapcsolódó lények vagyunk, mivel függünk a tértől, időtől, kultúrától, nyelvtől, légköri valóságoktól és megannyi esetlegességtől. A mai nyugati ember csak a relációs lényt érti, aki a relációs lét hallgatolagos elfogadásával legitimizálja a gondolkodását. Arra kell vigyázni, hogy ez a relationalitás egy lehetséges (de nem szükségszerű) teológiának egyik fő kiindulópontja legyen, ne pedig a napjainkban divatos relativitás paradigmája felé tolódjon el.

Kontingencia és isteni önkinyilatkoztatás

Scotus a teremtett valóságról alkotott nézetét a radikális esetlegesség, a szinkronikus esetlegesség és a kontingens szabadság filozófiai fogalmaival mutatja be. Ezek a szempontok Isten végtelenül szabadként való felfogásából erednek. Egyetlen teremtett valóság sem róhat semmiféle szükségszerűséget Istenre. A keresztény egyházak az elmúlt négyszáz év szisztematikus ekkleziológiai formuláin túl gyakran használták a „szükséges” kifejezést a teremtett helyzetekre, különösen az egyházi helyzetekre. Ezen egyházak teológiái azt jelezték, hogy valamilyen teremtett adottság vagy valóság „szükségszerű”. Például a természeti törvény szükségszerűen megváltoztathatatlan. Scotus valószínűleg nem érvelne a természeti törvény megváltoztathatatlansága mellett.¹⁵ Ha egy törvényben egyáltalán van szükségszerűség, az azért van, mert Isten szabadon akarja, hogy az így legyen.

Richard Cross Isten önkinyilatkoztatásáról vázolt nézetét nem nehéz visszavezetni Scotusnak az isteni önkinyilatkoztatás tanára.¹⁶ Eszerint az isteni revelá-

¹³ Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of Perception*. (Trans. Colin Smith.) Routledge, London 2005, 152–202.

¹⁴ Hasonló, a szubjektív–objektív választóvonalat lebontó ismeretelméleti álláspontokkal foglalkozik például nyelvfilozófiai szempontból Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale*. Angolra fordította Roy Harris: *Course in General Linguistics*. Open Court, LaSalle, Illinois 1991.

¹⁵ Antonie Vos Jaczn – H. Veldhuis (eds.): *Contingency and Freedom*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, 48.

¹⁶ Cross, Richard: *Duns Scotus on God*. Hants, Ashgate 2005, 4–6.

ció önkéntes. Azért önkéntes, mert nekünk, embereknek nem lehet intuitív ismeretünk Isten lényegéről, hacsak nem nyilatkoztatja ki magát nekünk. Nem lehet absztrakt ismeretünk sem Istenről, mert lehetetlen Istent úgy ábrázolni, vagyis róla olyan ábrázolást kreálni, hogy abból deduktív módon következtethetnénk az isteni lényegre, következésképpen lehetetlen deduktív módon eljutni Isten ismeretére.¹⁷

Karl Barth ugyanezt állította az Isten megismeréséről, amikor azt egy konkrét történelmi esemény vizsgálatán keresztül ragadja meg. Barth azt mondja, hogy a konkrét történelmi eseménybe ágyazott isteni önkinyilatkoztatás alatt ugyanazt értjük, mint a Biblia szerzői. Vagyis azt értjük, hogy a Biblia mindig konkrét emberekkel való konkrét kapcsolatot ért a konkrét történelmi esemény alatt, amit kinyilatkoztatásnak nevez. Vagyis azzal, amit kinyilatkoztatásnak nevez a Biblia, mindig egy konkrét eseményre utal, amely egy bizonyos, körülhatárolható helyen és egy meghatározott időben történt.¹⁸

Isten önkinyilatkoztatásában tehát az Isten és az ember közötti kapcsolat történik meg, az Isten és az ember közötti konkrét találkozás valósul meg.¹⁹ Ebben a találkozásban viszont Isten *fátylazva* (leplezve, takarva, rejtetten) van jelen, ami a leleplezésnek, a kinyilatkoztatásnak a lehetősége. Fogalmazhatunk talán úgy is, hogy éppen Istennek e fátyla miatt lehet beszélni kinyilatkoztatásról, de ez a teremény részéről csak annyiban az ő leleplezése, amennyiben Isten szabadon, saját akaratából kinyilatkoztatja önmagát.

Isten mindig szabadon nyilatkoztatja ki magát, és nem azért, mert a teremény meg akarja őt ismerni vagy le akarja leplezni. Ilyen értelemben a teremtmények nem következtethetnek logikusan, induktív módon sem Isten létezésére, sem az ő természetére.

A „Létezik-e Isten?” kérdés tehát alapvetően ontológiai jellegű, amely azonban nem válaszolható meg önmagában. Korunk kapcsolati szemléletmódja abban tükröződik, ha ehhez a kérdéshez hozzátcsoljuk az „Eljuthat-e az emberi elme Isten megértéséhez?” kérdést is, ami már egy ismeretelméleti probléma. Az már most megjósolható, hogy a kapcsolatiságban élő és gondolkodó harmadik évezred embere mindkét kérdésre egészen másképp fog válaszolni, mint a középkori gondolkodók.

¹⁷ Cross: *Duns Scotus on God*, 9.

¹⁸ Barth, Karl: *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God: I/I* (Angol fordítás Edwyn C. Hoskyns), T&T Clark, Edinburgh 1936, 374.

¹⁹ Uo. 381.

Az isteni szabad akarat

Az isteni önkinyilatkoztatás gondolatához szorosan kapcsolódik a szabad akarat kérdése. Időszerűnek találok azt a dinamikus megközelítést, ahogyan Scotus a szabad akarat fogalmát vizsgálja. Emberi szabad akaratunkat csak annyiban nevezhetjük szabadnak, ha mi magunk vagyunk a választás önállósult ágensei. Ezt a felfogást nevezik Scotus kontingens kauzalitásról alkotott gondolatának.²⁰ A kontingens kauzalitás fogalmának az elemzése viszont nemcsak a szabad akarat problémáját tárja fel. A kontingens kauzalitás a teremtő Isten feltétlen szabadságát és a teremtmény mint a választás önállósult, de feltételesen szabad ágense közötti kapcsolatiságot hordozza magában. Ezen túlmenően viszont rávilágít az önmozgás fontosságára mint az isteni lényeg (*esse*) belső tulajdonságára. Az isteni lényeg önmozgásának a megfogalmazásával elérteünk Scotus metafizikájának a magvához. Az isteni *esse*ben az aktivitás, a tevékenység a lényeg belső tökéletessége. Az *esse* belső tevékenységét folyamatnak tekinti, amelyet viszont nem követi az a változás, amit Arisztotelésznél látunk. Scotus számára tehát a lényeg eredendő tevékenység, de úgy, hogy az *esse* belső tevékenysége.²¹

Aquinóinál viszont a teremtménynek önmagában nincs léte, hacsak valaki mástól nem nyeri azt, így tehát a teremtmény esetében annak nemléte megelőzi létét: *prius naturaliter est sibi nihil umquam esse*.²²

A két lényegfelfogás tehát abban különbözik, hogy amíg Tamás szerint a véges lét alapvetően passzív, addig Scotus szerint a véges lét, ugyanúgy, mint a végtelesség, alapvetően önmozgásos, tehát alapvetően aktív.

Ismert, hogy Scotusnak a lényeg belső természetéről vallott felfogása nem egyértelmű; sokan bírálták,²³ például Thomas Bradwardine, aki egészen másképp érvelt a kérdésben.²⁴ Az esszencia Scotusnál tehát maga a kontingens kauzalitás saját közvetlen oka. A kontingens kauzalításban ha van szabad akarat, akkor önmozgásnak is kell lennie. Végső soron az értelem nem határozza meg,

²⁰ Michael Sylwanowicz: *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*. E. J. Brill, Leiden 1996, 67.

²¹ Sylwanowicz: *Contingent Causality*, 104.

²² Thomas Aquinas: *De Aeternitate mundi*, 7. *Opuscula philosophica*. (Perner szerkesztésében). 58.

²³ Lásd például Thomas Bradwardine, aki egészen másképp érvelt a kérdésben, mint Scotus. In: Thomas Bradwardine: *De Causa Dei*. Minerva, Frankfurt am Main 1964, 89.

²⁴ Sylwanowicz összefűzi a Scotus által bemutatott kérdéseket, valamint a Scotus-szerű nézetek ellen számos gondolkodó, például Aquinói Tamás, Genti Henrik és mások által felhozott érveket. Lásd Sylwanowicz, 241–259.

hogyan az akarat mit választ vagy mit kell választania.²⁵ Az akarat szabad, és ezért önmozgásos.²⁶

A szabad akarat meghatározása az egyik leghasznosabb kísérlet arra nézve, hogy megértsük a bűn jelenlétét világunkban, másrészt ezt összefüggésbe hozzuk Isten végtelen jóságával. Isten képére és hasonlatosságára lettünk teremtvé, ahogyan a Teremtés könyve állítja. De mi is pontosan Isten e képmása és hasonlatossága az emberben? A témával kapcsolatos teológiai anyag óriási, és ennek mérhetetlensége lehetetlenné teszi a kérdés elemzését e tanulmány keretei között. Amit viszont vizsgálunk e tanulmány keretei között, az, ami a leginkább hasonlóvá tesz bennünket Istenhez, vagyis, ami Isten legmagasabb szintű képmásaivá és hasonlatosságaivá tesz bennünket, emberi teremtményeket – ez pedig a szabad akarat fogalmában keresendő. A szabad akarat ajándéka teszi lehetővé számunkra, hogy mélyen tükrözzük az istenit. A hangsúly ebben a felfogásban akaratunk méltóságán van. Az akarat olyan felfogásáról van szó, ami Isten leképezésének fő központja az emberi teremtettségben. Isten egyik legfontosabb ajándéka mindannyiunk számára a szabad akarat, amely lehetővé teszi számunkra az isteni képmásként való létezését, hogy csodálatos emberi lények lehessünk; másrészt viszont azt a lehetőséget is hordozza, hogy elferdítsük az emberi lét értelmét. Isten tehetett volna minket gépekké vagy robotokká, de nem így tett. Isten szabadnak teremtett minket, sőt amikor vétkezünk, akkor sem veszi el a szabadságunkat. Isten nem cselekszik proaktív vagy megelőző módon sem, mint ahogy szülőként teszünk, amikor a járnó tanuló gyereket meg akarjuk védeni az eleséstől. Mi ilyenkor talán segítségére sietünk, Isten azonban nem siet beavatkozni, amikor vétkezünk. Isten óriási ajándékot adott nekünk a szabad akaratban, amit tiszteletben is tart. Engedi, hogy használjuk, sőt engedi azt is, hogy vissza is éljünk ezzel az ajándékkal. A szabad akarat ajándékának következménye a bűn, ami azért létezik, mert mi, emberek akarjuk, hogy létezzon. Mi vagyunk a bűnösök, akiket hibáztatni kell, nem pedig Isten.

Isten szabadságának multikulturális értelmezése

A globalizáció és a multikulturalizmus a nyugati posztmodern episztémával együtt megváltoztatta azokat a határokat, amelyeken belül az emberek Istenről beszélhetnek és beszélnek. Scotus, aki erősen keresztény környezetben élt, Istenről

²⁵ Lásd Ingham elemzését, i. m. 205–210.

²⁶ Lásd Alan B. Wolter, Duns Scotus on the Will as Rational Potency. In: Marilyn McCord Adams (ed.): *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Cornell University Press, Ithaca, 1960 (163–180), 171.

úgy beszél, hogy ezt a keresztény istenértelmezésre hivatkozva teszi. Egészen más dolog viszont manapság egy multikulturális és multivallásos globalizált környezetben beszélni Istenről. A szabad akarat kérdésének a kapcsolatiság tükrében való vizsgálatának, hiszem, hogy ma is van értéke, mert lényegét tekintve a szabad akarat kapcsolati jellegű.²⁷ Ez azonban csak az első kis lépés abban az erőfeszítésben, hogy áthidaljuk az Istennel kapcsolatos mai kérdéseket.

Scotus teológiájában újra és újra visszatér az Isten mint végtelen és Isten mint végtelenül szabad hangsúlyozása. Olyan kifejezéseket használ, mint végtelen egyszerűség, ami magában foglalja a másokkal való kommunikálhatóságot.²⁸ A végtelen tökéletességet megmutatni olyan, mint parton állónak megmutatni a teljes óceánt. Isten szeretete végtelen szeretet, ami magában foglalja a mások szeretetének akaratát és szabadságát. Ha mindezek együttesen végtelenek a léttel, akkor magának a létnek is közölhetőnek, késznek és alkalmasnak, tökéletesnek és elsődlegesnek kell lennie, amely olyan szeretetet feltételez, amelyben a másokhoz való viszonyulás akarata és szabadsága rejlik. A végtelenség hossza, mélysége, szélessége és magassága a lét esetében nem lehet hosszabb, mélyebb, szélesebb és magasabb, mint az egyszerűség, a tökéletesség, az elsőség és a szeretet végtelensége. Ha a végtelen lét egyszerűséget, tökéletességet, elsődlegességet és szeretetet hordoz magában, akkor e négy attribútum végtelensége csak akkor képzelhető el, ha horizontális és vertikális vonalaik metszik egymást egyetlen konkrét pontban. Ez a metszéspont meg kell hogy egyezzen a lét végtelenségével. Ennyiben fogható fel számunkra, emberi teremtenyek számára lényként, személyességként a teremtő esszencia. Ebben az értelmezésben ilyen lény csakis egy végtelenül relációs lény lehet.

A teremtés és szükségszerűség problémája

A kommunikálható végtelenség mint a végtelenül szabad Isten multikulturális értelmezése elvezet bennünket a teremtés szükségszerűségének vagy esetlegességének a kérdéséhez, ami megint egy ismeretelméleti kérdés: hogyan ismerhető meg a teremtés, illetve hogyan viszonyulhatok a teremtéshez? A kérdést úgy lehetne megfogalmazni, hogy miként lehet egy megteremtett „x” teremtményből bármiféle szükségszerű állítást megfogalmazni Istenre vonatkozóan. Scotus világosan kijelenti, hogy semmilyen teremtett „x” nem kötheti meg Istent semmilyen módon, alakban vagy formában. Isten egy tényleges teremtő aktus előtt teljesen

²⁷ Sylwanowicz: *Contingent Causality*, 51.

²⁸ Richard Cross: *Duns Scotus on God*, 45, 67.

szabad abban, hogy létrehozzon egy „x”-et, vagy ne hozza létre azt. Istennek nincs kötelessége bármit is teremteni. A teremtés a keresztény teológiában egy abszolút szabad és végtelen Isten tiszta ajándéka. Korábban megállapítottuk, hogy az isteni essében az aktivitás, a tevékenység a lényeg belső tökéletessége. Az esse belső tevékenysége egy folyamat, amelyet viszont nem követ az a szükségszerű változás, amiről Arisztotelész beszél. Vagyis Isten teljesen szabad abban, hogy belső tevékenysége következtében teremtsen vagy ne teremtsen bármit is.

Menjünk tovább, és mondjuk azt, hogy Isten valóban és szabadon teremt. Vajon Isten teremtő cselekedete negligálja Isten képességét, hogy megteremtse vagy ne teremtsen meg a maga tárgyát? Ha azzal érvelünk, hogy a tényleges teremtés szükségyszerűen és megváltoztathatatlanul létezik, akkor Isten szükségszerűséggel szembesül? A kérdés már nem az, hogy vajon egy dolog egyszerre létezhet is és nem is. A kérdés inkább az: korlátozza-e ténylegesen a megteremtett teremtés Isten szabadságát? Scotus elutasít minden ilyen korlátozást bármely teremtett „x” részéről Isten végtelen és abszolút szabadságával szemben. Következésképpen, még akkor is, ha egy adott „x” létezik, Isten szabad és végtelen hatalma nem változik. Az adott létező szinkronikusan és diakronikusan is kontingens marad. Scotus felfogásában tehát ez az a radikális kontingencia, amely minden teremtett valóságot jellemez. Ezt Neil Lewis úgy fejezi ki, hogy Scotus az első, aki az úgynevezett szinkron kontingencia fogalmát leírja. Eszerint az, hogy hogy „x” létező t időpontban „y”-ná válhat, nem egyértelműen azt jelenti, hogy „x” képes megváltozni, hanem azt jelenti, hogy „x” létező képes arra, hogy t időpontban egyáltalán ne váljék „y”-ná. A lényeg tehát itt az, hogy x-nek y-ná válása t időpontban egyáltalán nem szükségszerű, hanem esetleges.²⁹

Scotus írásai bőséges anyagot tartalmaznak Jézus centralitására vonatkozóan, azonban ennél is több szó esik bennük Isten végtelen szabadságáról. A teremtésről szóló anyagot az optimizmus és a jóság motívuma hatja át. Isten, minden dolgok teremtője, még a „leprás valóságokat” is megteremtette, és Scotus az ilyen nemkívánatos valóságokat is bevonja a teremtő Isten jóságába. A teremtés egészén belül a gonosz és a bűn létezésének kérdését nem lehet félretenni, de hitem szerint a teremtés relációs teológiai kontextusába helyezve értelmesen lehet elemezni a harmadik évezred kapcsolatiságban élő embere és egyháza számára.

²⁹Neil Lewis, John Duns Scotus: *Metaphysics and Ethics*. E. J. Brill, Leiden 1996, 205–225.

A kapcsolati Isten

Isten mint szétáradó jóság, végtelen szeretet, kapcsolatiság és abszolút szabadság komoly kérdéseket vet fel a kortárs keresztény egyházak számára. Sok mai egyház tanításban – ugyanúgy, mint a gyakorlat tekintetében – kizárólagosság uralkodik. A kizárólagossághoz olyan kérdések kapcsolódnak, amelyeket egyes keresztények szükségesnek és megváltoztathatatlanak tartanak. A teremtő Istentől mint végtelenül szabad, radikális kontingenciáról való filozófiai megalapozás természetesen nem lehet kizárólagos és egyetlen, tekintettel arra, hogy minden filozófiai megalapozás kontingens. Ebből következik, hogy egyetlen emberi megalapozás sem lehet szükségszerű és megváltoztathatatlan, mint ahogy az Istennel foglalkozó, a kereszténységen kívüli megalapozások szükségszerűsége és megváltoztathatatlansága ugyanígy fenntartással kezelendő.

A fenti rövid elemzésben viszont vonatkoztatási szempontként emeltem ki Scotus teológiájának elemzése kapcsán a relacionalitást, a lét értelmét és a végtelenül relációs Isten fogalmát.

Ez a megközelítés segíthet megérteni a kortárs ekkléziológia teológiai kiindulópontját. Ez csak egy kiindulópont, amely magába foglalja a radikális relacionalitást, a lét relációs megértését és a relációs Isten végtelen szabadságának mélységes tiszteletét. A cél az, hogy Scotus álláspontjának vizsgálatával a mai világban végbemenő paradigmátikus változásokba bekapcsolódva teológiai elemzést végezhesünk egyrészt a teremtés teológiájára alapozva, másrészt az emberi élet kulturális sokszínűségére támaszkodva.³⁰

Arra a kérdésre, hogy ez a relációs Isten kinek az Istene, a mai multikulturális fogyasztói társadalomban nagyon nehéz olyan választ kapni, amely kapcsolati és átfogó. Mondhatnánk, hogy a végtelen Isten a válasz, de azonnal kérdések merülnek fel, hogy miképpen ragadható meg ez az Isten. Kinek az istenértelmezése szerint haladjunk a vizsgálódásunkban? Mások azt mondhatják, hogy Jézus a válasz, de ismét azonnal kérdések merülnek fel: Jézus melyik értelmezése? Miért Jézus és nem Mohamed vagy Buddha?

A kapcsolati és szabad Isten választása volt, hogy megtestesüljön, ami azt jelenti, hogy Istent semmi sem kényszerítette arra, hogy a Logosz Jézus emberi természetében testet öltson. Mivel a megtestesülés Isten végtelenül szabad és szerető akaratából fakad, nem lehet szükségszerűnek nevezni. Inkább kegyelem marad,

³⁰ Aida Becancon Spencer (ed.): *The Global God: Multicultural Evangelical views of God*. A Bridge Point Book, Michigan, 92, 150.

egy végtelenül szabad Isten ajándéka. Az természetesen más válaszokhoz vezet, hogy nekünk, embereknek, az egyháznak mennyiben fontos és miért fontos az inkarnáció kérdése.

Ezt szem előtt tartva, Jézus meghatározó személyével és szerepével kapcsolatban elmondható, hogy e jézusi primátus kontextusa és alapja időnként elveszíti a központi jelentőségét. Jézus mint középpont a maga emberségében azt is jelzi számunkra, hogy van még egy nagyobb és fontosabb középpont, nevezetesen a végtelen Isten, és Isten tetteinek szabadsága.³¹

Jézus egyedisége viszont összefügg Isten abszolút szabadságával és Isten szeretetének végtelenségével. Sőt Scotus számára a krisztocentrizmusnak csak Isten szabadsága és szeretete alapján van értelme. Isten szabadsága és szeretete képezi Isten minden teremtésének magvát, központját. Jézus központisága vagy elsőbbsége, különösen, ha az ő emberi természetére helyezük a hangsúlyt, vajon nem másodlagos központiság csupán? Szüksége volt-e Istennek az inkarnációra, vagy inkább az ember iránt érzett végtelen szeretetében gyökerezik az inkarnáció? Ha Isten szabadsága az, hogy a Logosz megtestesülését Jézus emberi természetében hozza létre, akkor a megtestesülés önmagában nem szükségszerű. Ellenkező esetben Isten nem lenne abszolút szabad. A megtestesült Jézus teljes mértékben Isten szabad akaratától és Isten szerető választásától függ. Ebben az értelemben Jézus, bár korlátozott módon a középpontban van, teljesen kontingens. Isten teremtő szabadsága kizár minden olyan szükségszerű tényezőt, amely Jézus emberségét kozmikus, mindenre kiterjedő és üdvözítő valósággá tenné. Csak Isten kozmikus, mindent magában foglaló és üdvözítő.

Összegzésképpen elmondható, hogy Scotus a teológiai és egyházi kérdések megalapozását többnyire filozófiai és nem teológiai elvekkel végezte. Sok tekintetben Arisztotelész axiómája, hogy ami valóban van, az szükségszerűen van, a fent említett kérdések szükségességi aspektusának alapját képezi. Mivel az egyház „Krisztus által lett beiktatva”, szükségszerűen van. Ugyanígy, a szentségeket „Krisztus hozta létre”, azok is szükségszerűen léteznek. Mivel a megtestesülés a mi üdvösségünkért történt, a megtestesülés is szükségszerű. Más szóval, a filozófiai álláspontok határozták meg azt, hogy teológiai szempontból hogyan tekintünk az ilyen kérdésekre. Ebben a foratókönyvben valójában a filozófia, és nem Isten akarata határozza meg, hogy mi szükséges és mi nem. És egyetlen filozófia sem kizárólagos, hanem felcserélhető. Ez csupán egy kiindulópont, ahogy már többször is hangsúlyoztam.

³¹Michael Meilach: *The Primacy of Christ*. Franciscan Herald Press, Chicago 1964, 200.

Scotus asztala

Bár Scotus hosszasan elemzi és hangsúlyozza Isten végtelen szabadságát, ugyanilyen hangsúlyosan foglalkozik a teremtett, véges lényekkel. Nem egy hipotetikus vagy lehetséges világra összpontosít. Fókuszában továbbra is a teremtett világ áll, amely körülvesz bennünket, és nagyon gyakorlatiasan, pragmatikusan közelíti meg ezt a világot.³² Ebből a szempontból Scotus jól illeszkedik a brit filozófiába, amely inkább gyakorlatias, konkrét, nem hipotetikus és realista. Locke, Hume, Whitehead és sok más brit gondolkodó ugyanezt a realista filozófiai hajlamot tükrözi. Az sem mondható el, hogy pragmatizmusa ellenére túl sokat foglalkozik a módszertannal, mégis egyfajta módszertani megközelítése szemléltethető. Gondoljunk egy pillanatra egy üres asztallapra. Scotus elkezd a valóság tényleges részeit elhelyezni az asztal lapján. A középkori katolikus-keresztény Scotus számára a valóság nem egyszerűen a mi világegyetemünket foglalta magában, hanem az angyalokat, a mennyet, a poklot is. A középkori világ számára mindezek a valóságok a teremtés részét képezték, és mindegyiket az asztal tetejére kellett helyezni. Fontos lehetett még egy Scotus korabeli ember számára Jézus emberi természete, Jézus emberi halála, valamint az egyház, vagyis a pápák, püspökök és papok, a válásos férfiak és nők, valamint a keresztény laikusok is idetartoznak. De tegyük fel a képzeletbeli asztalra a szaracénokat, a zsidókat és más nem keresztényeket is.³³ Más szavakkal, Scotus gondolkodásában minden tényleges teremtett valóságot az asztal tetejére helyez, amelybe beletartoznak az állatok, az ásványok és a növényzet is. Egyetlen tényleges teremtett lény sem marad ki. Mint hívő keresztény, Scotus erre az asztallapra helyezi Istent is.³⁴

Ezt úgy fogalmazza meg, hogy először Isten önmagát szereti, majd másokban szereti önmagát, amit tiszta szeretetnek nevez. Majd azt akarja, hogy szeresse az egyik a másikat felülmúlhatatlanul.

Scotus számára Isten minden bizonnyal az asztal tetején van jelen, és Isten az első számú valóság ezen az asztalon. Isten elsősorban mint szerető Isten van ott, és az asztalra helyezett valóságok között Isten a legfontosabb valóság. Minden más másodlagos.

³² Richard Cross: Duns Scotus on goodness, justice, and what God can do. *The Journal of Theological Studies*, vol. 48, no. 1, Apr. 1997, 48–52.

³³ den Bok, N. et al: More than Just an Individual: Scotus's Concept of Person from the Christological Context of Lectura III 1. *Franciscan Studies* 66 (2008): 169–196.

³⁴ Honnefelder, Ludger: Franciscan Spirit and Aristotelian Rationality: John Duns Scotus's New Approach to Theology and Philosophy. *Franciscan Studies* 66 (2008): 465–478.

Igaz, az asztallap egy térbeli kép, és ezért jelentős korlátokkal rendelkezik, de az asztallap egyféle liminális egységességgel párosítható. Az asztallap által megjelenített liminalitásban – a létből kiemelkedő létező liminalitásáról van szó – ragadható meg Scotus módszertani kijelentése, ami szerint ha a lét nem feltételezne egyetlen univokális szándékot (azaz fogalmat), a teológia egyszerűen elpusztulna. Az asztallap ellentéte – a rajta összegyűjtött teljes valósággal, beleértve Istent is – az abszolút nem-lét.

Nyilvánvaló, hogy a kép térbelisége, az asztallap, önmagában is korlátozó, mivel a liminális-univokális létfogalom átjárja mindazt, ami van, és az átjárás sokkal átfogóbb, mint amit egy olyan térbeli kép, mint az asztallap, lehetővé tesz. Itt tudatosítani kell a kép korlátozottságát. Másfelől a Scotus által használt módszertan olyan módszertan, amely minden „léte” vagy „minden van-ságot”, beleértve Istent is, élénk helyez. Így minden tényleges valóság az asztallapon van, és a hangsúlyt a kifejezésre kell helyezni: minden tényleges valóság, és egyiket sem kell kihagyni.

Miután minden létező rendezetlenül került az asztalra, Scotus ezután felteszi az alapvető kérdést: mi az, ami egyesíti ezeket a különböző és sokféle valóságokat? Van-e olyan konkrét valóság az asztalon, amely egyesítő képességgel rendelkezik?³⁵ Mielőtt válaszolnánk erre a kérdésre, van egy kikötés. Szem előtt kell tartanunk Scotus saját személyes kontextusát, hiszen ahogyan ő, mint középkori ember, „minden létezőt” ért, az más, mint ahogyan egy posztmodern, harmadik évezredbeli ember minden létezőre gondol. Scotus a tizenharmadik század végéhez és a tizennegyedik század elejéhez, Európa középkori világához tartozott. Ez a világ nagyjából kilencven százalékban katolikus-keresztény volt. Abban az időben nem léteztek protestáns felekezetek. Voltak eretnekek, de ezek katolikus-keresztény eretnekek voltak. Az asztalon talán volt néhány ateista is, de ezek is katolikus-keresztény ateisták voltak, vagyis tagadták a katolikus-keresztény világ Istenét. A középkori Európa tudott nem keresztény csoportokról, de az ő korlátozott nézőpontjuk szerint ezek a nem keresztény csoportok a lapos világegyetem szélén éltek, és úgy vélték, hogy kevesen vannak. Alapvetően ők voltak a szaracénok. A zsidó népet abban az időben gyakran gettósították, és így ők is marginálisak voltak. Nagyjából a középkori átlagember egy nagyon is katolikus-keresztény univerzumban mozgott és élt.

³⁵ Wolter, Allan B., O.F.M.: Scotus's Cambridge Lecture. *Franciscan Studies* 58 (2000): 313–326.

Az asztallapra helyezett valóságok rendszerező elvét Scotus a *De Primo Principio* című művében írja le.³⁶ Ebben a terjedelmes kötetben a lét hármasszupremáciájához jutott. A valóság rendszerezése jelen tanulmány szempontjából arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi a legfontosabb valóság az asztallapon. Mi a legfőbb egységesítő elem? Scotus mindenekelőtt azt látja, hogy Isten az egyesülés válasza. Isten önmagát szereti.

Isten önmagát is kapcsolati módon szereti, a legisztább és legszentebb szeretetben szereti önmagát. Ebben a mondatban a hangsúly egyértelműen Isten belső-relációs lényegén van. Isten önszeretetében rejlik Isten szabad akarata, amivel azt akarja, hogy valaki más szeresse, aki tökéletesen tudja őt szeretni. Ki az, aki Istent szeretheti Istenen 'kívüliként', teremtményként? Az Istenen kívüli tökéletes szerető az eminencia, az elsőbbség és a kauzalitás tökéletessége alapján határozható meg. Melyik Istenen kívüli szerető tökéletes az eminenciában, az elsőbbségben és a kauzalitásban? Isten előre látja az ige és a teremtmény Krisztus közötti egyesülést, aki a legfőbb szeretettel tartozik neki, még akkor is, ha soha nem történt volna bukás. Isten után a középponti valóság tehát Jézus, az ő emberségében, az elsőbbség és a kauzalitás tökéletessége alapján.³⁷

Scotus frazeológiájában is újra és újra megjelennek a szeretet és az akarat kifejezések. Scotus ragaszkodása az isteni szeretethez (amely egyértelműen magában foglalja az isteni akaratot) azt jelzi, hogy figyelembe kell venni Isten teremtő cselekvésének végtelen és abszolút szabadságát. Minden, ami Istenen kívül van, vagyis a teremtés összessége, radikálisan kontingens, mind diakronikusan, mind szinkronikusan. A radikális kontingencia Jézus emberségét is érinti. Mivel Jézus embersége radikálisan kontingens, Jézus embersége nem lehet Isten teremtő cselekvésének indítéka. Isten primátusságának rendszerében Scotus csak a negyedik helyen látja Jézus emberségének szerepét.³⁸

A „teremtés” egy teológiai kifejezés, hatalmas mennyiségű tényleges adattal. Mivel Isten végtelen, Isten sok más tárgyat és sok más világegyetemet is létrehozhatott volna, amelyekről semmit sem tudunk. Az, hogy Isten mit hozhatott volna létre, vagy akár azt is, hogy Isten mit hozott létre, de amiről semmit sem tudunk, számunkra nem releváns kérdés. Ami számunkra releváns, az az általunk ismert teremtett világ magyarázata. Scotus a maga korában és korának megfelelően ösz-

³⁶ Allan Wolter: *A Treatise on God as First Principle*. Franciscan Herald Press, Chicago 1966.

³⁷ den Bok, N. et al.: *More than Just an Individual*, 182.

³⁸ Kluge, Eike-Henner W.: Scotus on Accidental and Essential Causes. *Franciscan Studies* 66 (2008): 233–246.

szegyűjtötte az adatokat, valamilyen formában rendbe szedte őket, és levont következtetéseket. Az általa követett módszer egyszerű és világos.³⁹

Ha Scotus ma élne, hogyan nézne ki az ő módszertani eljárása? Ez egy hipotetikus kérdés, és nem lehet rá válaszolni. Mi is egy világegyetemben élünk, és úgy értjük meg a világegyetemünket, ahogyan Scotus soha nem érthette volna meg. A mikrokozmosz és a makrokozmosz mai megértésében a téridőnek olyan részletei vannak, amelyeket egyetlen középkori ember sem képzelt el. Ma már hatalmas mennyiségű, a mikrokozmoszra és a makrokozmoszra vonatkozó anyagot tudunk az asztalunkra tenni. A világegyetemről alkotott ismereteink egy nagyon telt, széttagolt, vitatott és zsúfolt asztalt tesznek ki.

A mai „harmadik évezredes asztalunkon” nem csak keresztény hívőket találunk, hanem buddhista, taoista, muszlim és hindu hívőket is. Ezek a nem keresztény hívők már nem a világegyetemünk peremén vannak, hanem a világunk középpontjában. Valójában ők alkotják az emberi élet többségét. Harmadik évezredesi asztalunkat nevezhetjük „téridő asztalnak”, mivel az általunk ismert tényleges világegyetem egybeesik a mi téridőnkkel, és minden, amit ismerünk, csak a mi téridőnkben ismert. Valójában az elménk téridő-elme, és csak téridőben tud működni. Akaratunk téridő-akarat, és csak téridőben tudunk vágyakozni. Háromdimenziós világban élünk, és így minden, amit teszünk, háromdimenziós. Az időbeliség és a relativitás az adataink szerves része. Szinkrón és diakrón kontingens lények vagyunk.⁴⁰

Hawking megjegyzi, hogy más téridőkben (amilyenek ezek a hipotetikusak is lehetnek) létezhet egy ötdimenziós vagy egy hétdimenziós világ.⁴¹ Nincsenek azonban fogalmaink, amelyekkel leírhatnánk ezeket a „más téridőket” vagy azok többdimenziós voltát. A mi háromdimenziós világunk eredendően időbeli. A lét és az időbeliség elválaszthatatlanok egymástól. Az objektivitás, az örökkévalóság és az abszolútum olyan kérdések, amelyek jelenleg kihívást jelentenek. A mi asztalunk nem teheti meg, hogy ne tartalmazza ezeket a kihívást jelentő és kihívásokkal teli kérdéseket is. Mindezek a kérdések megérdemlik, hogy helyet kapjanak a harmadik évezred asztalán. A mi asztalunk globális és multikulturális. A vallás a mi valós és aktuális világunk része. Gyakran hallatszanak olyan kortárs hangok, amelyek tisztán szekularista társadalmat követelnek. Ilyen társadalom *de*

³⁹ Alanen, Lilli: Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility. *Franciscan Studies* 45 (1985): 157–188.

⁴⁰ Osborne, Kenan: Our Relational World Today: Exploring the Wisdom of St. Bonaventure. *Franciscan Studies* 71, no. 1 (2013): 511–539.

⁴¹ Stephen Hawking: *The Nature of Space and Time*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1966, 140, 141.

facto nem létezik. Társadalmaink jelentős része, akár tetszik, akár nem, vallási dimenziókkal rendelkezik. Nem rejthetjük el a vallást egy szekrényben, mintha nem is létezne. A vallás ma az emberi élet tényleges tényezője, ami szinte minden olyan területen nyilvánvaló, ahol jelenleg háború folyik.

Következésképpen a harmadik évezredben egymással versengő vallások vannak az asztalunkon. A római katolikusok, a protestánsok, a neoprotestánsok, sőt minden keresztény, zsidó és muszlim számára létezik a „kinyilatkoztatott igazságok” hitvallása. Ezek mindenik felekezeti hite szerint Istentől származnak, és Isten mégsem téridő Isten, még akkor sem, ha mi téridőben gondolkodunk Istenről. Mind az egyes vallások szövegei, mind pedig az egyes vallások szent hagyományai az asztaltábla részét képezik. Mivel világunk nem monokulturális, a versengő kultúrák is ott vannak az asztallapunkon.

A természetben az óra ketyeg. A nap energiája korlátozott. Egy nap a napeenergia utolsó lélegzetvétele is kikerül a „mi” Napunkból. Ha az emberek akkor még léteznek, akkor a létezésük véget ér. A Nap nélkül az emberi létezés lehetetlen. A mi világegyetemünk, bármennyire is megváltozott, az emberi élet nélkül is folytatódna, mert az emberi élet nem a világegyetem fizikai központja. Az örök hegyek egy napon elmúlásukkal megmutatják majd, hogy mennyire időlegesek. Az örök dombok valójában időleges dombok. A teremtett valóságok mai táblázatán semmi sem ítéhető meg abszolútnak és szükségszerűnek, öröknek és változatlanul; a táblázatunkon minden radikálisan esetleges és relatív.

Természetesen vannak olyan emberek, akik abszolút objektivitást és abszolút igazságot állítanak, és ezek az emberek, állításaikkal együtt, az asztalunkon lesznek. Ők is a mai teremtett világ részei. Jelenlétüket elismerjük; állításuk érvényességét nem feltétlenül ismerjük el.⁴²

Egy katolikus keresztény és egy zsidó vagy muszlim vallású ember számára Isten a végső teremtője mindannak, ami a mi világunk asztalán van. Ezek a hívők azt mondanák, hogy minden, ami a téridő-asztalunkon jelen van, Istentől származik. Ezek a hangok is ott vannak az asztallapunkon. Az anyag összegyűjtésének ebben a szakaszában mi csak az adatokat rakjuk le. Csak amikor az összes adat az asztalon van, akkor jutunk el az összegyűjtött adatok osztályozásának és értékelésének szakaszába. Ezen a ponton aktualizálható Scotus módszere: volt-e Istennek célja a teremtéssel? Mi, vallásos keresztény emberek igennel fogunk válaszolni. Vajon Isten a gyengébb minőségűt a jobbért teremtette? Mi is válaszolhatunk igennel, hiszen Isten nem szeszélyes és nem értékmentes.

⁴² Osborne: *Our Relational World*, 528.

A mai asztalon lévő komplexitás azt jelzi, hogy egyetlen és kizárólagos kortárs választ adni ezekre a kérdésekre nem könnyű. A mai téridő-világ túlságosan összetett. Az időbeliség, a történetiség, a relativitás és a szubjektivitással vegyes objektivitás a világegyetemünk szerves részei. A nyelvi sokféleség és a nyelvek nem egyneműsége tovább fokozza a bonyolultságot. Mi tehát a válasz?⁴³

Mielőtt bármilyen választ adnánk, egy tényezőt alapvető előfeltételként kell elfogadnunk. A még adandó válasz nem lehet olyan válasz, amely nem vonatkozik az asztali valóságok összességére. Más szóval magának a válasznak átfogó módon relációsnak kell lennie.

Ha valaki azt mondaná, hogy ezekre a kérdésekre Isten lehetne a válasz, akkor azonnal kérdezhetnénk a következő kérdést: melyik Isten? Ha azt mondanánk, hogy Jézus a válasz, akkor kérdezhetnénk, hogy Jézus melyik értelmezése. A Jézus-válasznak az asztalon lévő mindenre vonatkozó Jézus-válasznak kell lennie. Azt a vádat is felhoznák, hogy az Isten szó hangoztatói ismét kimondhatóvá teszik a kimondhatatlant.⁴⁴

A bonyolult helyzetet egy teljesen más kérdés teszi még bonyolultabbá. Az asztallapon lévő tárgyak némelyikét nemkívánatosnak tekinthetjük. Viszont ezek a nemkívánatos valóságok is részei Isten jó teremtésének, és tisztelni kell őket. Amikor mi, a keresztény közösségek Isten teremtésének ilyen hatalmas tárlatával állunk szemben, akkor a kizárás – bárminek a kizárása – problematikussá válik. Ha Isten teremtette a nemkívánatos elemeket is, akkor hogyan utasíthatunk el bármit is? Valami gonosznak, rossznak, pogánynak, és ördöginek ítélt dolog kizárása valamilyen indoklást igényel.⁴⁵

A keresztények számára egyedül Isten a teremtő. Egyikünk sem teremtő, és az egyház sem teremtő. Mivel egyedül Isten teremtett mindent, minden teremtett valóság, még a nemkívánatos valóságok is jók. Ráadásul egyedül Isten a végső bíró. Nem mi mondjuk meg a teremtőnek, hogy mely teremtmények a jók, és melyek a selejtek. Ez nem a mi előjogunk, és nem is az egyház előjoga.

A teremtés magassága és mélysége, szélessége és hosszúsága ámulatba ejt bennünket. Isten oly sok valóságot szeretett bele a létezésbe. Az egyház teológiája nem lehet olyan, amely figyelmen kívül hagyja vagy lebecsüli a teremtésben található nemkívánatos, zavaró vagy kényelmetlen kérdéseket. Hiteltelen egyházteológia

⁴³ Uo. 513.

⁴⁴ Rosato, Andrew: The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus. *Franciscan Studies* 71, no. 1 (2013): 411–444.

⁴⁵ Osborne: *Our Relational World*, 532.

jelenhet meg, valahányszor az egyház vezetése vagy a hívők a kirekesztés útján indulnak el. Isten saját teremtményei közül néhányat kizárnak, egyszerűen azért, mert az egyházi vezetés vagy az egyházi emberek nem akarják Isten teremtésének bizonyos aspektusait bevonni az egyház értelmezésébe.⁴⁶

Scotus egy módszert adott nekünk, és ez a módszer, *mutatis mutandis*, ma is hasznos a globalizált, multikulturális és sokvallású világban. E módszertanban mind a módszer, mind a válaszok elkerülhetetlenül relációsak. Egyes valóságok – Isten vagy Jézus – értékelése is relációs.

Multikulturális kontextus

A kortárs globalizáció és a multikulturalizmus révén világossá vált, hogy a globalizált világban a legtöbb más nyelv és kultúra nem rendelkezik a lét fogalmára vonatkozó olyan szóval, amely egybeesik a nyugati teológia vagy filozófia által uralt kifejezéssel.⁴⁷ A legtöbb ember ma nem a lét által uralt episztémában gondolkodik, és az arisztotelészi esszencialista világszemlélet elveszítette hegemoniáját a globális valóság fölött. Ennek ellenére a kortárs episztémákban gyakran előfordulnak olyan fogalmak, amelyek az egész valóságot próbálják meg átfogni, egységesíteni. Ez lehet az „egy” megértése vagy az „út” megértése. Az egy és az út azonban nem azonosak a léttel, de ezek a kifejezések jelzik valamilyen egységesítő tényező keresését, amely a valóság sokféleségét összefogja. A posztmodern gondolkodás, de Isten posztmodern elutasítása is alapvetően a zsidó-keresztény Isten elutasítása, annak az istenfogalomnak az elutasítása, ahogyan azt a kortárs zsidó-keresztény vallásokban történik. Más szóval, az elutasított Isten az az Isten, amelyet a nyugati világnak az elmúlt négy száz évben mutattak be. Isten relációs teológiájának a lehetősége abban rejlik, hogy nem azt a fajta Istent mutatja be, amelyet az elmúlt négy évszázadban – jellegénél fogva – lehetőséget nyújt a posztmodern gondolkodókkal való kapcsolat felvételére és a velük való értelmes vita kialakítására. A globalizáció és a multikulturalizmus a nyugati posztmodern episztémával együtt megváltoztatta azokat a határokat, amelyeken belül az emberek Istenről beszélhetnek és beszélnek. Scotus vagy Bradwardin, aki erősen keresztény környezetben élt, egy bizonyos módon beszél Istenről, mégpedig a keresztény istenértelmezés keretén belül. Egészen más dolog azonban ma egy multikulturális és sokvallásos globalizált környezetben beszélni Istenről.⁴⁸

⁴⁶ Uo. 512.

⁴⁷ Sylwanowicz: *Contingent Causality*, 50.

⁴⁸ Whitehouse, Dominic: Peter Olivi on Human Self-Knowledge: A Reassessment. *Francis-*

A természeti, földrajzi világ változatos valóságai mellett ott voltak az intézmények is, mint például az egyház és a társadalmi szintér kormányzati struktúrái. Az egyház és az állam még nem volt szétválasztva; a vallásos és a világi még nem vált el egymástól. Így az „állam” keresztény állam volt, és az „élet világi oldala” az élet keresztény világi oldala. Scotus idején az európai világot tekintették az egyetlen ismert valóságos világnak, és ez egyértelműen keresztény-katolikus világ volt. Így vagy úgy, de minden emberi intézményt behímeztek a teremtett élet katolikus-keresztény szövetébe.

A lélek küldetése és a multikulturalizmus

Jézus és az egyház nem szinonimák. A megtestesülés és az egyház intézménye nem szinonimák. Jézus sokkal fontosabb, mint az egyház. Amikor a keresztények befelé tekintenek, önazonosságuk magja felé, akkor szembesülnek Jézussal, aki fontosabb, mint az egyház. Az egyház határain túlra tekintő horizontokat a mai teológiai nyelvezetben Isten országaként írhatjuk le. Az ország határai sokkal nagyobbak és befogadóbbak, mint az egyház határai. Ezeken az országhatárokon belül minden ember – bármilyen nemzet, bármilyen vallás és bármilyen kultúra tagja – a lélek megnyilvánulásait adja. Mind a Logosz, mind a Lélek mint Istentől jövő kijelentés ablakot nyit a világmindenséget teleologikus módon teremtő, kapcsolati Isten misztériumának értelmére. Sem a Logosz, sem a Lélek nem nyújtott képletben megfogalmazott képet a teleologikus üdösségről.⁴⁹ Sokkal inkább mind a Logosz, mind a Lélek olyan üzenetet és az egész teremtett világról olyan képet nyújtott, amely az embereket értelmezésre, tanulmányozásra, kapcsolódásra hívja. Ösztönöz, hogy merüljünk el magában a teremtés teleologikus folyamatában. Belépünk az emberi történelem folyójába, amelyet Isten teremtett, és amelyet Isten a végső célja felé vezet.⁵⁰

A Lélek küldetésének és megnyilvánulásának teológiája kétségtelenül erősen korlátozott helyzetbe hozza az egyházat, mivel az egyháznak semmilyen hatalma nincs arra, hogy meghatározza, hogy az hol és mikor cselekedhet. Az egyház nem birtokolja a Lelket, hanem a Lélek birtokolja az egyházat. Mivel az egyház nem rendelkezik a Lélek feletti birtoklási joggal, a Léleknek az egyház falain és egyházi

can Studies 72 (2014): 173–224.

⁴⁹ Osborne, Kenan, OFM.: A Scotistic Foundation for Christian Spirituality. *Franciscan Studies* 64 (2006): 363–405.

⁵⁰ Osborne: *A Scotistic Foundation*, 372.

határain túli jelenléte az egyház sok vezetője számára frusztráló. Úgy tűnik, hogy vezetésüket a Léleknek a hatáskörükön kívül eső cselekedetei és jelenléte korlátozza. A Lélek szabadon azt tesz, amit akar. A teológiai és egyházi előírások nem korlátozzák és nem is korlátozhatják a Szentlélek szabadságát.

A kortárs teológiában a globalizáció, a multikulturalizmus és a vallásközi párbeszéd valósága a Lélek jelenlétének kérdését a világban fontos kérdéssé tette.⁵¹ Az Isten országa és az egyház viszonyáról szóló mai viták komoly kihívásokat támasztanak az összes keresztény egyház standard ekkleziológiájával szemben – sokkal nyitottabb beszélgetésekre van szükség az Isten országa és az egyház kapcsolatát illetően. A krisztológia szintén felvetette az elfogadás és a nem elfogadás megosztottságát. Szintén nyitott teológiai vitára van szükség a Szentlélek szerepéről az egész világegyetemben.

A huszonegyedik században a szisztematikus teológián belüli erőfeszítések túlmutatnak mindazon, amit a patrisztikus, középkori és skolasztikus teológusok még csak el sem tudtak képzelni. A reformáció és a katolikus ellenreformáció teológiai törekvései szintén túlmutatnak mindazon, amit ezen egyházak teológusai valaha is elképzelték. A mai globalizált világ multikulturális és multivallási dimenziói átstrukturáltak minden olyan erőfeszítést, amely egy szisztematikus egyházelmélet megfogalmazására irányult. Az ezredforduló első évtizedében mi, keresztények csak a küszöbén találjuk magunkat a szisztematikus ekkleziológia új megfogalmazásának. Az egyházi vezetés más koordinátákkal szembesül ekkleziológiájának megfogalmazásakor, mint amelyek korábban saját standard, domináns és operatív ekkleziológiájuk középpontjában állt.

Logos, lélek, áramlás

A tizenkettedik századtól kezdve a szisztematikus teológia többnyire kétféle teológiai konstrukcióban fogalmazta meg a Logosz küldése és a Lélek küldése közötti kapcsolatot. Mindkét formátumban Isten az, aki elküldi a Logoszt és a Lelket (*missio*), és Isten az, aki meghatározza mindkettő megnyilvánulását (*manifestatio*).⁵² Az első teológiai konstrukció ebben a formában mozog: Isten elküldi a Logoszt a világba (a megtestesülés), a megtestesült Logosz pedig a halál és a feltámadás után elküldi a Lelket a tanítványok közösségébe, akik ezt a Lelket vi-

⁵¹ Uo. 388.

⁵² den Bok, N. et al.: More than Just an Individual: Scotus's Concept of Person from the Christological Context of Lectura III 1. *Franciscan Studies* 66 (2008): 188.

szik a missziós tevékenységükbe. A második teológiai konstrukció úgy mutatja be Isten *actio ad extra* munkáját, hogy a Logosz küldetése és a Lélek küldetése *ab initio* együtt járnak, mindegyik *missio* és *manifestatio* saját integritással rendelkezik, ugyanakkor mindkettő kölcsönhatásban áll egymással. A megtestesült Logosz a halál és a feltámadás után elküldi a Lelket. A Logosz és a Lélek küldései közötti kapcsolat formája az Újszövetség négy kulcsfontosságú szakaszán alapul: Jn 14,16–17;⁵³ Jn 16,13–14; Mt 28,18–20, és az ApCsel 2,1–4. A Jn 14,16–17: Én pedig kérni fogom az Atyát, és ő ad nektek egy másik szószólót, hogy veletek legyen mindenkor, az igazság Lelkét, amelyet a világ nem fogadhat el, mert nem látja és nem ismeri azt. Ti azonban ismeritek, mert veletek marad, és bennetek lesz.

Jn 16,13–14: Amikor pedig eljön az igazság Lelke, elvezet titeket a teljes igazságra. Nem magától fog beszélni, hanem azt mondja, amit hall, és kijelenti nektek, ami eljövendő. Dicsőíteni fog engem, mert elvesz abból, ami az enyém, és kijelenti nektek.

Mt 28,18–20: Ekkor Jézus odament hozzájuk, és így szólt hozzájuk: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetek tehát, és tegyetek tanítványokká minden népet, megkeresztelve őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit parancsoltam nektek. És íme, én veletek vagyok mindenkor, a világ végezetéig.

ApCsel 2,1–4: Amikor beteljesedett a pünkösöd ideje, mindnyájan egy helyen voltak. És hirtelen olyan zaj támadt az égből, mint egy erős, hajtó szél, és betöltötte az egész házat, amelyben voltak. Akkor megjelentek nekik nyelvek, mint a fények, amelyek szétváltak, és mindegyikükön megpihentek. És mindnyájan beteltek a Szentlélekkel, és különböző nyelveken kezdtek beszélni, ahogy a Lélek képessé tette őket az igehirdetésre.

Ez négy nagyon erős és világos szakasz, amelyben Jézus – az Atyával együtt – elküldi a Lelket a világunkba. Ebben a formában a Lélek küldetése és megnyilvánulása erősen függ a Logosz küldetésétől és megnyilvánulásától. Az egyház az az egység, amely folytatja Krisztus és a Lélek közös küldetését.

E teológiai álláspontnak az ekkleziológiával való kapcsolata a tizenhatodik századtól kezdve rendkívül fontossá vált. Sőt, a keresztény misszió alapjává lett azzal az indoklással, hogy Isten elküldte Jézust a világba, majd aztán Jézus elküldte tanítványait a világba, hogy térítsenek. Isten pedig a Szentlélek erejét adta az egyháznak, hogy ezt a tanítvánnyá tételt véghez vigyék.⁵⁴

⁵³ A bibliai helyek esetében a 2021-es kiadású revideált Károli-fordítást használom.

⁵⁴ Rosato: *The Interpretation*, 430.

A Logosz küldése és a Lélek küldése közötti kapcsolat fenti értelmezésén alapul a protestantizmusban elterjedt „mi egyházunk” és az „ő egyházuk” közötti különbségtétel. A mi egyházunk az, amelyet Jézus küldött, és amely elhozta a Szentleket a pogány embereknek. Más szóval, ahogyan a krisztológia alakította a pneumatológiát, úgy az ekkleziológia is a 16. századtól kezdve mind a krisztológiát, mind a pneumatológiát erőteljesen alakította. Minden egyházi felekezet a saját egyházát az „egy, szent, katolikus és apostoli” egyháznak tekintette. Sőt, ezek az egyházi felekezetek az egyházukat az egyetlen „egy, szent, katolikus és apostoli” egyháznak tekintették. A „többi” egyház hamis volt, vagy legalábbis valamilyen súlyos hibája volt. A „mi” felekezeti egyházunk, nem pedig az „övék”, valóban folytatta mind a Logosz, mind a Szentlélek küldetését és megnyilvánulását.⁵⁵ Az „egyház” fogalmának tehát apologetikus értelmet tulajdonítottak.

Ma sem mondhatunk viszont mást teológiai szempontból a Logosz és a Lélek közötti kapcsolatáról, mint amit fentebb vázoltunk – minden bizonnyal érvényes teológiai álláspont ez még ma is. A mai globális és multikulturális kontextusban kétségtelenül az ekkleziológiai komponens az, ami a legnagyobb problémát okozza.⁵⁶ Az „egyházon kívül nincs üdvösség” kijelentés a „Jézuson és a mi egyházunkon kívül nincs üdvösség” kijelentéssé módosul. Mivel a Logosz és a Lélek küldetésének teológiai kidolgozása azonosul az egyház küldetésével, nagyon könnyűvé válik annak kijelentése, hogy Jézus és a Lélek küldetése csak az egyház küldetésében és az egyházon keresztül lehet hatékony. Egy ilyen álláspont szerint az egyház irányítja Jézus és a Lélek küldetését, valójában azonban pont fordítva kell ennek történnie: Jézus és a Lélek kell irányítsa az egyház küldetését.

A Logosz küldetésének megnyilvánulása Jézus emberi természetében rejlik. A Logosz megnyilvánulása Jézus emberi természetében szorosan kapcsolódik magához Jézushoz és ahhoz a közösséghez, amelyet végül „egyháznak” neveztek el. A Lélek millió különböző módon való megnyilvánulása szorosan kapcsolódik Isten „országához”, ahogy ma talán kifejezőbben mondanánk. Az egyház és Isten országa nem szinonimák és nem is esnek egybe. Isten országa nagyobb, mint az egyház, és az egyház arra hivatott, hogy Isten országát szolgálja. Az egyház és Isten országa fogalmak bizonyos mértékig átfedik egymást, bizonyos mértékig azonban különböznek egymástól. A Logosz megnyilvánulása központi helyet foglal el a megtestesülésben és az egyházban. Ilyenként, Isten országa üzenete és az egyház üzenete ugyanaz. Mind a Logosz jelenléte, mind a Lélek jelenléte a teremtésben

⁵⁵ den Bok: *More than Just an Individual*, 191.

⁵⁶ Osborne: *Our Relational World*, 517, 531.

valamit elárul nekünk az együttérző Istenből, bizonyos fokig kinyilvánítja az egy Isten végtelen szabadságát és szeretetét.⁵⁷

Ebben a teológiai értelmezésben a teremtés történetének van egy Isten által kitűzött célja. Ez a történelem magában foglalja a Logosz megtestesülését Jézus emberi természetében, és magában foglalja a Léleknek a teremtett világban való megnyilvánulását is, amely az előkép, a képmás és a hasonlatosság révén valósul meg. A teremtésnek ez az egyesülése a Logosz küldetésével egy olyan csúcspont felé fejlődik, amelyet Isten kezdetől fogva meghatározott. Ez a csúcspont üdvösség lényege. Mind a megtestesülésben, mind a Szentlélek küldésében a Lélek teleologikus; egy végső cél felé mozog. Mind az egyház, mind Isten országa teleologikus; ezek is egy végső cél felé tartó mozgás részei. Sem a teremtés, sem a megtestesülés, sem a Lélek küldése, sem Isten országa, s természetesen a keresztény egyház sem öncélúak. Teleologikusak, ami azt jelenti, hogy részesei egy folyamatnak, amely egy „végső időben” tetőzik. Nem önmagukra mutatnak; egy jövőbeli beteljesedésre mutatnak. Ez a jövőbeli beteljesedés az, amit az üdvösség valóban magában foglal. Az üdvösség egy „jövőbeli” esemény. Hogy ez a jövőbeli esemény mit foglal magában, az továbbra is rejtély marad.

A Logosz és a Lélek küldetéseinek és megnyilvánulásainak, valamint a teremtéssel való belső kapcsolatuknak ez a második megközelítése ma hasznos a globalizált, sokvallású és multikulturális világ számára. Arra szólít fel bennünket, hogy újragondoljuk a határokat, beleértve az egyház határait és Isten országa tágabb határait is. Ebben az újragondolásban az egyház teológiája nem tehet mást, mint hogy újrafogalmazza magát.

Következtetés

A huszadik század második felében az „Isten halála” mozgalom megkérdőjelezte az Istennek nevezett entitás érvényességét. E mozgalom vezetői azzal érveltek, hogy az Isten kifejezésnek nincs valódi jelentése, mivel a teológiai diskurzusban az „Isten” kifejezés úgy utal a létre, mint aminek egyáltalán nincs szüksége emberekre vagy bármilyen teremtményre. Mivel Istennek nem volt szüksége teremtményekre, akkor a teremtményeknek sincs szükségük Istenre. Az emberi lények olyan világot tapasztalnak, amelyben élnek, amely akkor is fennmaradna, ha minden Isten-beszéd megszűnne. Az Isten halála mozgalomban Isten a modern és posztmodern életben felesleges alkotóelem. E mozgalom alapvetően euro-amerikai vezetői arra

⁵⁷ Uo. 536.

az istenértelmezésre összpontosítottak, amelyet az euro-amerikai egyházak mutattak be. A szekularizált világ számára Isten ilyen leírása kevésbé vagy egyáltalán nem értékes.

Scotus teremtésszemléletében Isten szeretete, Isten szabad akarata és Isten legfelsőbb eminenciája dominál. Milyen céllal teremtette tehát Isten ezt a sajátos, valóságos, keresztény-katolikus világot, amelyet Scotus az asztallapjára helyezett? Válasza módszertanilag nagyon világos. Isten szereti önmagát, és Isten szereti önmagát másokban, és ez a legtisztább és legszentebb szeretet. Ez az isteni szeretet minden másnak az indítéka.

A teremtésnek ez az egyesülése a Logosz küldetésével és megnyilvánulásával, valamint a Lélek küldetésével és megnyilvánulásával egy olyan csúcspont felé fejlődik, amelyet Isten kezdettől fogva meghatározott. Ez a beteljesedés az üdvösség lényege.

A huszonegyedik században a szisztematikus teológián belüli erőfeszítések túlmutatnak mindazon, amit a patrisztikus, középkori és skolasztikus teológusok még csak el sem tudtak képzelni. A reformáció és a katolikus ellenreformáció teológiai törekvései szintén túlmutatnak mindazon, amit ezen egyházak teológusai valaha is elképzelték. A mai globalizált világ multikulturális és multivallási dimenziói átstrukturáltak minden olyan erőfeszítést, amely egy szisztematikus egyházelmélet megfogalmazására irányult. Az ezredforduló első évtizedében mi, keresztények csak a küszöbén találjuk magunkat a szisztematikus ekkléziológia új megfogalmazásának. Az egyházi vezetés, legyen az anglikán, protestáns, ortodox vagy római katolikus, szintén más koordinátákkal szembesül ekkléziológiája számára, mint amelyek korábban saját standard, domináns és operatív ekkléziológiájuk középpontjában álltak.

A multikulturalizmus érvényessége napjainkban fontos kérdés. A sok vallás ma nagy probléma. A felsőbbrendűség igénye ma csak még jobban elválasztja a keresztény törekvéseket más kultúráktól és más vallásoktól. A multikulturális és multivallási világból fakadó felsőbbrendűségi igény azonban magukat a keresztény egyházakat is kérdésekkel terheli. Felveti azt a kérdést is, mint fentebb láttuk, hogy mi az üdvösség értelme. Az egyház teológiája valóban újragondolásra szorul, de ez az újragondolás a teremtés, a megtestesülés és a Lélek küldése teológiájának újragondolását is megköveteli, amely kihatással lesz arra, hogy miként lehet felépíteni az egyház relációs teológiáját.