

William Ockhamin käsitys Jumalan persoonien erillisyydestä

JOHDANTO

Fransiskaaniteologi William Ockham (noin 1288–1347) lukeutuu Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) ja Johannes Duns Scotuksen (1265–1308) ohella myöhäiskeskiajan tunnetuimpiin ja merkittävimpiin ajattelijoihin. Ockhamin filosofiaa käsittelevää korkeatasoista kirjallisuutta on ilmestynyt runsaasti.¹ Sen sijaan Ockhamin teologinen ajattelu ei ole herättänyt tutkijoissa samankaltaista mielenkiintoa. Monet keskiajan aatehistorioitsijat ovat kiinnittäneet huomiota myöhäiskeskiajan kolminaisuusopilliseen, eli trinitaariseen, teologiaan 1970-luvun puolivälistä lähtien.² Viime vuosina on ilmestynyt monien Ockhamin aikaisten kolminaisuusopillista ajattelua käsitteleviä tieteellisiä monografioita.³ Kun otetaan huomioon Ockhamin keskeinen asema myöhäiskeskiajan filosofian historiassa, on jokseenkin yllättävää, että hänen trinitaarinen teologiansa on saanut tutkimuskirjallisuudessa huomiota osakseen vasta aivan äskettäin.⁴

Tarkastelen tässä artikkelissa Ockhamin trinitaarista teologiaa Jumalan persoonien konstituution näkökulmasta. Persoonien konstituutiolla tarkoitetaan sitä, miten ontologisesti itsenäiset Jumalan persoonat erottuvat jakamattomasta jumaluudesta. Pyrin siis selvittämään, millaisia filosofisia perusteita Ockham esittää sille, että olemukseltaan yhdessä

Jumalassa voi olla kolme toisistaan todella erillistä persoonaa.

Ockham muodosti käsityksensä kolminaisuusopista varhaisissa, alle 40-vuotiaana kirjoittamiinsa teologisissa teoksissa, kun taas hänen myöhempi tuotantonsa keskittyy pääosin poliittisiin kysymyksiin. Ockhamin tärkein teologinen teos on hänen kommentaarinsa Petrus Lombarduksen kirjaan *Sentensit* (*Sententiae*), jonka hän laati vuosina 1317–1318. Lähes kaikki myöhäiskeskiajan huo-

-
- 1 Kattavin ja edelleen hyvin arvostettu Ockham-tutkimus on Adams 1987. Myös Spade (ed.) 1999 on hyvä lähde Ockhamin ajatteluun tutustumiseksi.
 - 2 Gelber (1974) aloitti uusimman kiinnostuksen myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian tutkimiseen. Keskiajan trinitaarisen teologian modernin tutkimuksen ensimmäisenä edustajana pidetään Théodore de Régnonin neliosaista teosta *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* 1892–1898.
 - 3 Friedman (2010) on erinomainen johdatus aiheeseen. Ockhamin tunnetuimpien edeltäjien trinitaarista teologiaa käsitteleestä kirjallisuudesta katso esimerkiksi Emery 2007; Flores 2006 ja Cross 2005.
 - 4 Paasch (2012) käsittelee Scotuksen, Henrik Gentiläisen ja Ockhamin trinitaarista teologiaa. Myös Friedmanin vielä tämän artikkelin kirjoitushetkellä julkaisematon monografia *Intellectual Traditions at the Medieval University* sisältää kappaleen, joka käsittelee Ockhamin käsitystä kolminaisuudesta.

mattavimmat teologit kirjoittivat laajoja kommentaareja Lombarduksen teokseen. Ockhamin itsensä tarkastama ja julkaistavaksi hyväksymä *Ordinatio*-versio on kommentaari Lombarduksen teoksen ensimmäiseen kirjaan, joka käsittelee Jumalan ykseyttä ja kolminaisuutta. *Ordinatio* on tämän artikkelin lähde.⁵

Kristilliseen kolminaisuusoppiin liittyy huomattavia filosofisia haasteita. Kolminaisuusopin mukaan Jumalassa on kolme toisistaan erillistä persoonaa, mutta tästä huolimatta ei ole kuitenkaan kolmea jumalaa vaan yksi Jumala.⁶ Kolminaisuusopin filosofista tarkastelua monimutkaistaa lisäksi myöhäiskeskiajan teologiassa tärkeänä pidetty oppi Jumalan yksinkertaisuudesta.⁷ Eryteisesti kirkkoisä Augustinuksen (354–430) ajattelussa keskeisen aseman saanut oppi edellytti, että Jumalassa ei voinut olla olemuksen, eli essentian, ykseyden ohella mitään muuta moneutta kuin kolminaisuusopin edellyttämä persoonien kolminaisuus. Jumalan yksinkertaisuuden perusteella Jumalassa ei voinut siis olla fyysisiä, metafysisiä, ajallisia eikä mitään muitakaan todellisia eroja. Jumalasta voitiin kyllä puhua erilaisin käsittein, mutta itse Jumalassa kaiken oli oltava yhtä – persoonien kolminaisuutta lukuun ottamatta.⁸

Kolminaisuusopin ja Jumalan yksinkertaisuuden opin yhteensovittaminen oli yksi myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian merkittävimmistä käsitteellisistä haasteista. Keskiajalla kaikki teologit ajattelivat, että Jumala oli olemuksellisesti rationaalinen olento. Siksi he pitivät mahdottomana, että Jumalan olemus tai kolminaisuus olisi ollut viime kädessä loogisesti ristiriitainen tai käsittämätön. Kolminaisuusopin ajateltiin olevan hyvin vaikea tai mahdoton käsittää ihmisen järjelle.⁹ Kuitenkin useimmat teologit ajattelivat, että kolminaisuuden mysteerin käsitteellinen erittely saattoi auttaa kolminaisuusopin ymmärtämistä luonnollisella järjellä.¹⁰

Ockhamin kolminaisuusopilliset ajatukset syntyivät 1300-luvun akateemisessa ympäristössä. Hänen teologinen työskentelytapansa mukaili myöhäiskeskiajan filosofiteologioiden, skolastikkojen, vakiintunutta metodologiaa. Keskustelun lähtökohtana toimivat erehtymättöminä pidetyt teologiset aukto-

riteetit.¹¹ Trinitaarissa teologiassa Ockhamin tärkeimmät auktoriteetit olivat Raamatun ja klassisten uskontunnustusten ohella Augustinus ja vuonna 1215 pidetyn neljännen lateraanikonsiilin päätökset. Ockham aikalaisineen pyrki vastaamaan sellaisiin kiinnostavina pidettyihin kysymyksiin, joihin heidän auktoriteettinsa eivät antaneet yksiselitteistä vastausta. Auktoriteettien lausumien erittelyn ja kommentoinnin ohella merkittävän osan Ockhamin trinitaarista teologiasta muodostaa hänen aikaistensa esittämien teorioiden kriittinen arviointi. Tämän vuoksi Ockhamin kolminaisuusopillisen ajattelun ymmärtämiseksi on välttämätöntä tutustua lyhyesti 1200- ja 1300-lukujen trinitaarisen teologian perustavimpiin kysymyksenasetteluihin.

KAKSI KILPAILEVAA TEORIAA JUMALAN PERSOONIEN KONSTITUUTIOSTA

Myöhäiskeskiajan merkittävimmät teologiset väitteet käytiin kahden sääntökunnan, dominikaanien ja fransiskaanien, välillä.¹² Friedmanin mukaan erityisesti trinitaarissa teologiassa esiintyi kaksi toisiaan vastustanutta traditiota, joista toinen koostui pääosin dominikaaneista, toinen fransiskaaneista.¹³ Ockhamin akateemisen toiminnan aikana näkyvimmän aseman fransiskaaniteologiassa olivat saaneet Johannes Duns Scotus ja Henrik Gentiläinen (1217–1293). Gentiläisen ajattelulla oli suuri merkitys seuraavien sukupolvien fransiskaanien trinitaariseen teologiaan, vaikka Henrik itse ei kuulunut mihinkään sääntökuntaan. Dominikaanit puolestaan tukeutuivat trinitaarissa teologiassa etenkin Tuomas Akvinolaisen teorioihin.

Yksi suurimmista erimielisyyksistä dominikaani- ja fransiskaaniteologien käsityksissä kolminaisuudesta liittyi Jumalan persoonien konstituutioon. Myöhäiskeskiajan dominikaaniteologioiden selvä enemmistö kannatti Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaa.¹⁴ Teoria perustui Aristoteleen oppiin kymmenestä kategoriasta,¹⁵ joihin kaikki olevainen jakautuu. Dominikaanien trinitaarisen teologian ymmärtämisen kannalta kaksi tärkeintä kategoriaa ovat substanssi ja relaatio. Substanssin kategoriaan kuuluvat Aristoteleen filosofiassa kaikki toisistaan erilliset olemassa olevat asiat. Substanssit eivät kuitenkaan itsessään ole havaittavia vaan pi-

kemminkin jotain, jonka varaan kaikki havaittavat ominaisuudet rakentuvat. Esimerkiksi ihmisyksilö Sokrates voi olla väriltään valkoinen, sijaita Ateenassa ja istua tuolilla. Aristoteelisessa terminologiassa tällaiset ihmisyksilön ominaisuudet ovat aksidentaalisia, eli ne voisivat olla myös jotain muuta, kuin mitä ne sillä hetkellä ovat. Ihmisen substanssin sijaan on se, joka tekee ihmisestä juuri sen, mikä ihminen on. Tätä ihmisyyttä (*humanitas*) ei havaita sellaisenaan. Silti Sokrateen ihmisyyden perustuu hänen substanssiinsa.¹⁶

Kaikki myöhäiskeskiajan teologit olivat yksimielisiä siitä, että yhdessä Jumalassa on vain yksi substanssi. Jumalan kolme persoonaa eivät voineet erota toisistaan erillisten substanssien perusteella, koska tämä olisi tarkoittanut sitä, että jumalia olisi ollut kolme. Dominikaanit käyttivätkin substanssin kategorian sijaan relaation kategorian Jumalan persoonien kolminaisuuden selittämiseen. Jo Augustinus oli esittänyt, että Jumalan persoonat erottuivat toisistaan erityisten jumalallisten relaatioiden perusteella. Isän ja Pojan välisiä vastakkaisia relaatioita kutsuttiin nimillä isyys (*paternitas*) ja poikuuksisuus (*filiatio*). Isän ja Pojan relaatiota Pyhään Henkeen kutsuttiin aktiiviseksi spiraatioksi (*spiratio activa*), eli ”henkäisemiseksi”. Vastakkaista relaatiota, Pyhän Hengen lähtemistä Isästä ja Pojasta nimitettiin puolestaan passiiviseksi spiraatioksi (*spiratio passiva*), eli ”henkäistymiseksi”. Augustinuksen mukaan nämä erilliset relaatiot eivät olleet ristiriidassa Jumalan olemuksen yksinkertaisuuden kanssa, koska relaation kategoria liittyy vain asioiden välisiin suhteisiin. Näin ollen relaatiot eivät välttämättä edellytä metafysisistä rakenteellisuutta niissä asioissa, joiden välillä ne ovat.¹⁷

Myöhäiskeskiajalla esimerkiksi dominikaaniteologi Tuomas Akvinolainen puolusti teologisissa teoksissaan kolminaisuuden persoonien relaatiokonstituutioteoriaa. Kun Isästä Poikaan suuntautuvaa isyyden relaatiota verrataan Jumalan yksinkertaiseen olemukseen, se ei Akvinolaisen mukaan näyttäydy Jumalan olemuksesta reaalisesti vaan vain käsitteellisesti erillisenä.¹⁸ Toisin sanoen Jumalan olemus säilyy yksinkertaisena, koska isyys on Jumalassa sama asia kuin Jumalan olemus. Toisaalta kun tätä samaa isyyden relaatiota verrataan

sen kohteeseen, tässä tapauksessa Poikaan, se erottuu Akvinolaisen mukaan todella (*realiter*) vertauskohteestaan ja mahdollistaa näin Isän ja Pojan erottumisen toisistaan. Tämän perusteella Akvinolainen määrittelee Jumalan persoonat varsinaisesti

-
- 5 Spade (1999b, 5–11) sisältää kattavan luettelon Ockhamin säilyneistä teoksista.
 - 6 Athanasioksen uskontunnustus sanoo kolminaisuusopista seuraavaa: ”Isällä on oma persoonansa, Pojalla oma ja Pyhällä Hengellä oma, mutta Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen jumaluus on yksi, yhtäläinen on heidän kunniansa ja yhtä ikuinen heidän majesteettisuutensa.”
 - 7 Friedman 2010, 100.
 - 8 Jumalan yksinkertaisuuden opista myöhäiskeskiajalla katso Adams 1987, 903–908. Niin sanotun Anselmin säännön mukaan Jumalassa on vain ykseyttä lukuun ottamatta persoonien vastakkaisia relaatioita. Knuutilla & Saarinen 1999, 11. Käsittelen näitä relaatioita tarkemmin seuraavassa aluvuossa.
 - 9 Katso esimerkiksi Tuomas Akvinolainen Sth, I^a q. 32 a. 1 co.: ”Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire.”
 - 10 Luonnollisella järjellä viitattiin keskiajalla ihmisen kykyyn ymmärtää asioita ilman Jumalan erityistä avunantoa. Esimerkiksi Scotus ajatteli, että Jumalan kolminaisuuden puolesta voitiin luonnollisen järjen perusteella esittää vahvoja argumentteja. Täysin varmasti (*evidenter*) kolminaisuuden todistaminen ei kuitenkaan ollut tällä tavoin mahdollista. Aiheesta tarkemmin Cross 2005, 128–130.
 - 11 Ockhamin suhteesta auktoriteetteihin katso Chang 2010, 206–225.
 - 12 Esimerkiksi fransiskaanteologi Johannes Pechamin (kuoli 1292) mukaan dominikaanit ja fransiskaanit vastustivat toisiaan lähes kaikissa kysymyksissä lukuun ottamatta keskeisimpiä uskon totuuksia. Knowles 1962, 299.
 - 13 Friedman 1999, 15.
 - 14 Friedman 2010, 5.
 - 15 Aristoteleen kymmenen kategorian ovat: substanssi, kvantiteetti, kvaliteetti, suhteessa oleva (eli relaatio), paikka, aika, asento, jollakin oleminen, tekeminen ja kohteena oleminen. Muita kategorioita kuin substanssia nimitetään aksidensseiksi.
 - 16 Aristoteleen metafysiikan perusteista katso esimerkiksi Cohen 2008.
 - 17 Friedman 2010, 7–10.
 - 18 Tuomas Akvinolainen, Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 co.: ”Pon test ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparisonem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparisonem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparisonem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.”

selta ontologiselta statukseltaan subsistenteiksi eli todella olemassa oleviksi relaatioiksi.¹⁹

1200- ja 1300-luvuilla monet fransiskaani-tradition edustajat hylkäsivät Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteorian. Esimerkiksi Henrik Gentiläinen piti järjettömänä ajatusta relaatioista, jotka olisivat olemassa itsenäisesti niistä asioista, joiden välillä niiden ajateltiin olevan.²⁰ Nämä teologit kannattivat Jumalan persoonien emanaatiokonstituutioteoriaa. Tämän teorian mukaan Jumalan kolme persoonaa erottuvat toisistaan, koska ne ottavat vastaan jumalallisen olemuksen ja saavat siten alkunsa eri tavoin. Jumalan olemuksen virtaamisesta Jumalan persoonille fransiskaanit käyttivät teknistä termiä emanaatio (*emanatio* tai *origo*). Emanatiokonstituutioteorian mukaan Poika saa jumalallisen essentian Isältä ja emanoituu luonnollisesti (*per modum naturae*). On tärkeää huomata, että tekninen termi ”luonnollisesti” merkitsee myöhäiskeskiajan trinitaarissa teologiassa sitä, että jokin aiheuttaa jotain tai toimii tietyllä tavalla oman muuttumattoman olemuksensa tähden. Pyhä Henki puolestaan emanoituu vapaasti tai voluntaarisesti (*per modum voluntatis*) Isän ja Pojan tahdon kautta. Isä sen sijaan ei erikseen ota vastaan jumalallista essentiaa. Isän konstituivana ominaisuutena pidettiin tässä mallissa usein syntymättömyyttä (*innascibilitas*). Isän syntymättömyys merkitsi, että Jumalan essentia on kuulunut Isälle aina niin temporaalisessa kuin loogisessakin mielessä. Teorian kannalta on olennaista, että Pojan ja Pyhän Hengen emanaatioita ei Jumalan ikuisuuden ja muuttumattomuuden tähden käsitetty ajallisesti erillisiksi Isän olemuksesta. Kukaan skolastikoista ei väittänyt, että olisi ollut aika jolloin Poikaa ja Pyhää Henkeä ei ollut olemassa. Sen sijaan Pojan emanaation ajateltiin edeltävän Pyhän Hengen emanaatiota loogisesti.²¹

HENRIK GENTILÄINEN JA KOLMINAISUUDEN PSYKOLOGISET ANALOGIAT

Henrik Gentiläinen vaikutti fransiskaanien trinitaariseen teologiaan etenkin tuomalla Augustinuksen *De Trinitate* -teoksessa muotoilemat kolminaisuuden psykologiset analogiat takaisin kolminaisuusopin filosofisen tarkastelun keskukseen.²² Augusti-

tinus oli ajatellut 1. Moos. 1:26 perusteella, että ihmisen on oltava koko kolminaisuuden kuva.²³ Näin ollen ihmisestä oli mahdollista löytää joitain jälkiä (*vestigium*) kolminaisuudesta. Siksi ihmisen sielua tutkimalla oli mahdollista oppia ymmärtämään myös Jumalaa paremmin.²⁴ Toinen kolminaisuuden psykologisten analogioiden tärkeä raamatullinen peruste löytyi Johanneksen evankeliumin prologista, jonka mukaan Poika on Jumalan Sana ja Jumala.²⁵ Tästä Augustinus päätteli, että Pojan syntymä kolminaisuudessa oli analoginen käsitteiden syntymiselle ihmisen mielessä. Pyhästä Hengestä Augustinus puhui Isän ja Pojan välisenä Rakkautena.²⁶

Gentiläinen yhdisti systemaattisesti augustinolaiset kolminaisuuden psykologiset analogiat fransiskaaniseen emanaatioteologiaan. Gentiläisen mallissa oli keskeistä Pojan luonnollisen emanaation liittäminen voimakkaasti Isän järkeen (*intellectus*) ja Pyhän Hengen vapaan emanaation yhdistäminen Isän ja Pojan tahtoon (*voluntas*).²⁷ Persoonien konstituutio edellytti siten Jumalan järjen ja tahdon attribuuttien erillisyyttä. Gentiläistä varhaisemmassa trinitaarissa teologiassa ja Augustinuksen ajattelussa relaatio- ja emanaatiokonstituutioteoriat olivat esiintyneet usein rinnakkain. Emanatio- ja relaatiokonstituutioteorioita alettiin kuitenkin pitää toisensa pois sulkevinä 1200-luvun puolivälin tienoilla.²⁸

Erimielisyyksistä huolimatta 1200-luvun kahden trinitaarista traditiota yhdisti ajatus ontologisesti minimaalisista yksilöivistä ominaisuuksista (*proprietas personalis*) Jumalan kolmen persoonan välillä. Dominikaaneille nämä ominaisuudet olivat relaatioita ja fransiskaaneille emanaatioita. Sekä dominikaanien että fransiskaanien teologiassa nämä ominaisuudet erottivat persoonat toisistaan mutta säilyttivät ne identtisinä Jumalan yksinkertaisen essentian kanssa.²⁹

OCKHAMIN NOMINALISMI JA TRINITAARINEN TEOLOGIA

Ockham tunnetaan filosofian historiassa erityisesti hänen nominalistisesta ontologiastaan. Ockhamia on kutsuttu nominalistiksi kahdessa toisistaan riippumattomassa merkityksessä. Ensimmäinen merkitys liittyy keskiajalla käytyyn laajaan kiistaan

universaalikäsitteiden ontologisesta statuksesta³⁰ ja toinen Ockhamin käsitykseen Aristoteleen kategorioista.³¹ Keskityn tässä jälkimmäiseen merkitykseen, sillä Ockhamin käsitys kategorioista on selvästi jännitteinen hänen trinitaarisen teologiansa kanssa.

Ockhamille tärkeä filosofisten teorioiden arviointikriteeri oli, miten paljon reaalisesti olemassa olevia asioita (*res*) teoriat joutuivat oletamaan. Teoria oli Ockhamin mukaan sitä parempi, mitä vähemmän se edellytti metafysisiä entiteettejä, joista ei voinut saada suoria aistihavaintoja. Tämä tiedon ekonomiaperiaate on tullut myöhemmin tunnetuksi Ockhamin partaveitsenä.³² Filosofina Ockham oli vakuuttunut, että vain substanssin ja kvaliteetin kategorioiden piti olettaa sisältävän reaalisesti olemassa olevia asioita. Ockhamin mukaan ei ollut järkevää olettaa, että muihin kategorioihin sisältyisi mitään asioita, joilla olisi ontologisesti itsenäinen asema. Ockham esittikin, että Aristoteleen kymmenen kategorian varsinainen tarkoitus ei ollut asioiden vaan termien luokittelu.³³

Trinitaarisen teologian kannalta Ockhamin filosofisessa tulkinnassa kategorioista on olennaista se, että hänen mukaansa relaation kategoria ei sisällä mitään reaalisesti olemassa olevia asioita. Ockham argumentoi: jos relaatio kahden reaalisen asian välillä olisi itsessään olemassa oleva asia, pitäisi sen suhde näihin kahteen absoluuttiseen asiaan selittää toisella relaatiolla. Näin ollen reaalisten relaatioiden olemassaolo olisi johtanut äärettömään regressioon.³⁴ Scotus ajatteli, että luodussa maailmassa on reaalisia ja ei-reaalisia relaatioita. Osa relaatioista oli siis ontologisesti itsenäisiä, osa riippuvaisia niistä asioista joiden välillä ne olivat. Scotusta vastaan esittämässään argumentissa Ockham vetoaa tiedon ekonomiaperiaatteeseen. Hänen mukaansa Scotuksen oletus joidenkin reaalisten relaatioiden olemas-

22 Friedman 1999, 20.

23 Kohta kuuluu: ”Jumala sanoi: ”Tehkäämme ihminen, tehkäämme hänet kuvaksemme, kaltaiseksemme, ja halitkoon hän meren kaloja, taivaan lintuja, karjaeläimiä, maata ja kaikkia pikkueläimiä, joita maan päällä liikkuu.”

24 Clark 2001, 96.

25 Joh. 1:1–2.

26 Friedman 2010, 54–55.

27 Tämä perustui skolastisen filosofian käsitykseen järjestä ja tahdosta erilaisina sielun voimina. Toisin kuin erillistä tahtomisen aktia edellyttänyt tahto, toimi järki skolastikkojen mukaan automaattisesti eli luonnollisesti (*naturaliter*), kun se tuli jonkin ymmärrettävän objektin läheisyyteen. Friedman 2010, 58.

28 Friedman 2010, 18.

29 Friedman 2010, 6.

30 Niin sanottu universaaliikiista oli keskiajalla vuosisatoja kestänyt, filosofisilta jälkivaikutuksiltaan huomattava väittely. Ockhamin osa universaaliikiistassa oli merkittävä: hän kielsi systemaattisesti universaalikäsitteiden, kuten ihmisyyden, reaalisen olemassaolon erillään yksittäisistä ihmisyksilöistä. Ockhamin asemasta universaaliikiistassa katso esimerkiksi Spade 1999a. Kattavampi esitys aiheesta on Adams 1987, 3–313.

31 Spade 1999a, 100.

32 Ockham käyttää teoksissaan erilaisia muotoiluja tästä periaatteesta. Täydellisin muotoilu sisältyy *Sentensikomentaarin Ordinatio*-versioon: Ord. I, d. 30, q. 1; OTh IV, 290: ”– nihil debet poni sine ratione assignata nisi sit per se notum vel per experientiam scitum vel per auctoritatem Scripturae Sacrae probatum.” Periaate yhdistetään tavallisesti Ockhamin nimeen, vaikkei se suinkaan ole hänen keksimänsä; esimerkiksi Aristoteles ja Scotus vetosivat erilaisiin versioihin periaatteesta. Ockham kuitenkin käytti partaveistä edeltäjiään systemaattisemmin ja monessa tapauksessa radikaalimmin. Aiheesta tarkemmin Adams 1987, 156–162.

33 Loux 1974, 8. Spaden (1999a, 106) mukaan todennäköisin syy sille, että Ockham sallii ylipäänsä ontologiassaan kvaliteetteja (*qualitas*), jotka ovat substansseista reaalisesti erillisiä, on pyrkimys säilyttää transsubstantiaatiooppi käsitettävänä. Transsubstantiaatio-opin kannalta on välttämätöntä, että leivän ja viinin aistittavat kvaliteetit (*qualitas*) ovat reaalisesti erillisiä niiden substansseista. En referoi keskustelua tässä tarkemmin, koska se ei liity suoraan Ockhamin trinitaariseen teologiaan. Aiheesta tarkemmin Adams 1987, 277–285.

34 Äärettömään regressioon perustuvat argumentit ovat Ockhamin teoksissa yleisiä. Niillä hän haluaa osoittaa, että hänen vastustamansa teoria ei varsinaisesti selitä käsillä olevaa ongelmaa, vaan pelkästään siirtää sitä kerta toisensa jälkeen eteenpäin. Ockham, Ord. I, d. 30, q. 1; OTh IV, 292: ”– quia si distinctio vel diversitas sit res alia ab absolutis, igitur illa diversitas distinguitur ab illo absoluto, et per consequens realiter refertur ad illam rem absolutam, igitur alia relatione. Et per consequens illa relatio secunda est realiter diversa a prima, igitur per aliam relationem est diversa. Et de illa arguo quod illa erit diversa per aliam relationem, et erit processus in infinitum, ita quod in qualibet re erunt res distinctae realiter infinitae, quod est absurdum.”

19 Tuomas Akvinolainen, Sth, I^a q. 40 a. 1 ad 1: ”Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus.”

20 Friedman 2010, 46–47.

21 Friedman 2010, 16–18; Friedman 2007, 125.

sa olosta on perusteeton: jos on mahdollista, että jotkin asiat ovat samanlaisia ilman niistä erillistä samanlaisuus-relaatiota, on teoreettisesti perusteetonta olettaa tällaisten samanlaisuus-relaatioiden olemassaoloa missään muussakaan tapauksessa.³⁵

Voisi olettaa, että Ockhamin on näiden filosofisten argumenttien perusteella hylättävä Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoria. Onhan aikaisemmin huomattu, että reaalisesti olemassa olevat relaatiot olivat tämän teorian välttämätön edellytys esimerkiksi Tuomas Akvinolaiselle, jonka mukaan Jumalan persoonat olivat nimenomaan tällaisia relaatioita. Yllättäen Ockhamin ratkaisu on kuitenkin täysin päinvastainen: hän tukeutuu ehdottomasti Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaan. Ockham perustelee kantansa vetoamalla teologisiin auktoriteetteihin filosofisten argumenttien sijaan.³⁶ Adamsin mukaan Ockham viittaa tässä auktoriteeteilla (*auctoritates Sanctorum*) ennen kaikkea Augustinukseen ja neljänteen lateraanikonsiiliin. Jälkimmäisen opetuksen mukaan isyys (*paternitas*), poikuuks (*filiatio*) ja passiivinen spiraatio (*spiratio passiva*) olivat kolminaisuudessa relatiivisia asioita, jotka olivat samaan aikaan reaalisesti erillisiä toisistaan ja reaalisesti yhtä Jumalan essentian kanssa.³⁷

Ockham ei ratkaisunsa perusteella sovellu ongelmattomasti Friedmanin esittämään malliin kahdesta trinitaarisen teologian traditiosta myöhäiskeskiajalla. Friedman pitää fransiskaanitradition tärkeänä yhdistävänä tekijänä juuri emanaatiokonstituutioteorian kannattamista. Ockham kannattaa kuitenkin fransiskaanina Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaa. On hyvin mahdollista, että Scotuksen trinitaarista teologiaa käsittelevät kirjoitukset vaikuttivat Ockhamin käsitykseen Jumalan persoonien konstituutiosta. Scotus kannatti varhaisemmissa teoksissaan emanaatiokonstituutioteoriaa, mutta päätyi myöhäisemmissä teoksissaan relaatiokonstituutioteorian kannalle vedoten teologisiin auktoriteetteihin. Scotuksen mukaan kumpaakaan teoriaa ei voinut todistaa oikeaksi pelkkien filosofisten argumenttien perusteella.³⁸ Myös Ockham hyväksyi relaatiokonstituutioteorian auktoriteettien kantana siitä huolimatta, että hän piti sen ymmärtämistä mahdottomana tehtävänä luonnolliselle järjelle.

MITÄ ONTOLOGISIA EROTTELUJA JUMALASSA VOIDAAN SALLIA?

Myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian yksi keskeinen kysymys oli se, mitä erilaisia ontologisia erotteluja eli distinktioita Jumalassa saattoi olla. Myös persoonien konstituution taustalla ajateltiin yleensä olevan jotain konstituutiota loogisesti edeltäviä erotteluja. Oppia Jumalan yksinkertaisuudesta pidettiin kuitenkin luovuttamattomana. Niinpä teologien piti selittää, miten Jumalan olemus säilyi yksinkertaisena näistä distinktioista huolimatta.³⁹ Ockhamin aikana skolastikot jakoivat erilaiset distinktiot kolmeen ryhmään: rationaalsiin, formaalsiin ja reaalisiin distinktioihin. Esitän ensin lyhyesti, miten erilaisten distinktioiden ajateltiin skolastisessa filosofiassa poikkeavan toisistaan. Sitten kuvaan Ockhamin ajatuksia Jumalan sisäisistä distinktioista tarkemmin.

Reaalisen distinktion ehtona pidettiin yleensä sitä, että kahden toisistaan reaalisesti erillisen asian piti voida olla olemassa toisistaan riippumatta.⁴⁰ Rationaalisella distinktiolla puolestaan tarkoitettiin sellaista erottelua, joka vallitsi vain mielensisäisten käsitteiden (*concepta*) tasolla. Esimerkiksi planeetta Venusta voidaan kutsua iltatähdeksi tai aamutähdeksi. Nämä käsitteet viittaavat kuitenkin yhteen ja samaan asiaan ja eroavat toisistaan siten vain rationaalisesti.⁴¹

Formaaliset distinktiot (*distinctio formalis a parte rei*) tulivat osaksi skolastikkojen filosofista välineistöä Scotuksen työn myötä. Formaaliset distinktiot olivat Scotuksen filosofiassa ja trinitarisesa teologiassa keskeisessä asemassa. Formaalin distinktio sijoittui hänen mukaansa ontologiselta statukseltaan reaalisen distinktion ja rationaalisen distinktion välille. Kaksi reaalisesti samaa asiaa, joista molemmat voidaan määritellä ilman viittausta toiseen, ovat formaalisesti erillisiä. Scotus korosti, että nämä erilaiset määritelmät ovat formaalisesti erillisten asioiden objektiivisia ominaisuuksia. Toisin kuin rationaaliset distinktiot, formaaliset distinktiot eivät siis perustu millään tavalla ihmisen järjen toimintaan. Esimerkiksi järki ja tahto ovat Scotuksen mukaan ihmisessä reaalisesti identtisiä sielun kanssa. Tästä syystä edes kaikkivaltias

Jumala ei voisi erottaa ihmisen järkeä itsenäiseksi entiteetiksi ihmisen sielusta. Silti järki ja tahto ovat toisistaan formaalisesti erillisiä sielun kykyjä, koska molemmat niistä voidaan määritellä ilman viittaus-ta toiseen.⁴²

Ockhamin mukaan Jumalasta voitiin löytää kaikkien näiden kolmen ryhmän mukaisia distinktioita. Ensinnäkin hän katsoi, että Jumalan persoonat erosivat toisistaan reaalisesti.⁴³ Ockham ajatteli aikalaistensa tavoin, että oikeaoppinen kuvaus kolminaisuudesta edellytti ehdottomasti reaalisia distinktioita Jumalan persoonien välillä. Persoonien heikompi erottelu olisi johtanut syytöksiin sabelliolaisuudesta.⁴⁴

Sen sijaan Ockhamin mukaan Jumalan attribuutit, kuten hyvyys, oikeudenmukaisuus, tahto ja järki erosivat toisistaan vain rationaalisesti. Tämän käsityksen taustalla oli Ockhamin monia edeltäjään radikaalimpi korostus Jumalan olemuksen yksinkertaisuudesta. Esimerkiksi Scotus oli ajatellut Jumalan attribuuttien eroavan toisistaan ja Jumalan olemuksesta formaalisesti.⁴⁵ Ockham hylkäsi ehdottomasti tämän teorian. Hänen mukaansa Jumalan yksinkertaisuuden tähden Jumalan attribuutit eivät voineet olla mitään muuta kuin Jumalan essentia.⁴⁶ Toisessa merkityksessä attribuutit voidaan Ockhamin mukaan ymmärtää käsitteiksi, joita sanotaan Jumalan essentiasta. Käsitteinä esimerkiksi 'hyvä' ja 'oikeudenmukainen' eroavat toisistaan, vaikka niiden todellinen viittauskohde onkin yksi ja sama Jumala.⁴⁷

OCKHAMIN JA SCOTUKSEN KIISTA FORMAALISISTA DISTINKTIOISTA

Ockhamin suhtautuminen Scotuksen teoriaan formaalisesta distinktiosta on filosofisesti kiinnostava teema. Lisäksi sillä on tärkeitä seurauksia Ockhamin käsitykseen kolminaisuusopista. Scotus hyödynsi trinitarisessa teologiassaan runsaasti teoriaa formaalisesta distinktiosta. Keskeistä Scotuksen näkemyksessä oli, että Jumalan olemuksen ja Jumalan kunkin persoonan välillä oli formaalinen distinktio. Scotuksen mukaan tämä oli ainoa oikeaoppinen ja ymmärrettävä tapa käsittää kolminaisuusoppi. Scotuksen mukaan formaaliset distinktiot Jumalan persoonien ja Jumalan essentian välillä

mahdollisti persoonien kolminaisuuden lisäksi Jumalan olemuksen yksinkertaisuuden säilymisen.⁴⁸ Olihan formaalisen distinktion määritelmän mukaan, että formaalisesti erilliset asiat ovat reaalisesti identtisiä.⁴⁹

Ockham piti Scotuksen teoriaa formaalisesta distinktiosta filosofisesti absurdina. Ockhamin kritiikin lähtökohta oli, että kaikki ristiriitaiset väitteet ovat yhtä lailla ristiriitaisia.⁵⁰ Ockham olettaa argu-

35 Ockham, Ord. I, d. 30, q. 1; OTh IV, 292: "– – tunc frustra poneretur similitudo esse alia res si sine tali re alia, aliqua possunt esse similia – –".

36 Ockham, Ord. I, d. 26, q. 1; OTh IV, 156–157: "– – auctoritates Sanctorum videntur expresse ponere relationes in divinis, – non tantum quod aliqui conceptus relativi de personis divinis verificentur, sicut dicimus quod Sortes est similis et quod Sortes est pater vel filius, sed quod est ibi vera paternitas realis et filiatio et quod sunt duae res simplices quarum una non est alia –, ideo tenendo cum eis dico quod personae divinae constituuntur et distinguuntur per relationes originis."

37 Adams 1987, 268.

38 Friedman (2010, 97) toteaa Scotuksen kannattaneen emanaatiokonstituutioteoriaa. Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen, kuten Friedman itsekin varhaisemman artikkelinsa alaviitteessä huomioi. Friedman 1999, 22, 25. Tarkemmin Scotuksen käsityksessä tapahtuneita muutoksia käsittelee Cross 1999, 65–67.

39 Friedman 2010, 99–100.

40 Myös Ockham hyväksyi tämän periaatteen. Ockham, Ord. I, d. 2, q. 4; OTh II, 115: "– – omnis res prior alia re realiter distincta ab illa potest esse sine ea – –".

41 King 2003, 22.

42 King 2003, 22–23.

43 Ockham, Ord. I, d. 3, q. 10; OTh II, 555: "– – sed inter personas divinas est distinctio realis – –".

44 Kolmannen vuosisadan alussa eläneen Sabelliuksen käsitys Jumalan persoonista erilaisina aspekteinä, joita uskova havaitsee täysin jakamattomassa Jumalassa, oli tuomittu harhaoppiseksi.

45 Cross 1999, 43–44.

46 Ockham, Ord. I, d. 2 q. 2; OTh II, 61: "Primo modo dico quod non sunt plures perfectiones attributales, sed tantum est ibi una perfectio indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia."

47 Ockham, Ord. I, d. 2 q. 2; OTh II, 61: "Secundo modo dico quod non sunt nisi quidam conceptus vel signa quae possunt vere praedicari de Deo – –".

48 Cross 1999, 69.

49 Katso formaalisen distinktion määritelmä edellisessä luvussa.

50 Ockham, Ord. I, d. 2, q. 1; OTh II, 15: "– – omnia contradictoria habent aequalem repugnantiam inter se"

mentissaan Scotusta vastaan, että kaksi reaalisesti samaa asiaa a ja b eroavat toisistaan formaalisesti. Tällöin reaalisesti samasta asiasta esitetyt, keskenään ristiriitaiset, väitteet ”a on formaalisesti sama kuin a” ja ”b ei ole formaalisesti sama kuin a” olisivat yhtäaikaaisesti totta. Siten kahden asian formaalinen erillisuus ilman niiden reaalista erillisyyttä rikkoi ristiriidan lakia (*principium contradictionis*)⁵¹ vastaan. Lisäksi formaalisen distinktion salliminen metafysiikassa johtaisi Ockhamin mukaan siihen, että reaalisten distinktioiden todistaminen tulisi mahdottomaksi. Aina olisi mahdollista, että tarkastellut asiat olisivat vain formaalisesti eivätkä reaalisesti erillisiä.⁵²

Siitä huolimatta, että Ockham piti Scotuksen teoriaa formaalisesta distinktiosta filosofisesti täysin kestävämmänä, hän hyväksyi Scotuksen käsityksen formaalisista distinktioista Jumalan persoonien ja Jumalan olemuksen välillä.⁵³ Jumalan persoonien oli Ockhamin mukaan erottava jollakin tavalla Jumalan essentiaasta, koska muuten ne olisivat olleet ekspositorisen syllogismin⁵⁴ perusteella identtisiä toistensa kanssa. Niinpä formaaliset distinktiot Jumalan essentian ja persoonien välillä merkitsivät Ockhamille vain, että Jumalan essentia on kolme persoona, mutta jokainen persoona on vain yksi persoona.⁵⁵ Jumalan olemus on Ockhamin käsityksen mukaan täysin ainutlaatuinen asia, sillä se on samaan aikaan kolme toisistaan reaalisesti erillistä asiaa. Luodussa maailmassa mikään yksittäinen asia ei ole monta toisistaan reaalisesti erillistä asiaa.⁵⁶ Ockham ajatteli, että teoriaa formaalisista distinktioista Jumalan essentian ja persoonien välillä ei ollut lainkaan sen helpompi käsittää kuin Jumalan samanaikaista persoonien kolminaisuutta ja essentian ykseyttä. Teoria ei siis varsinaisesti tehnyt Jumalan ilmoituksen ja ihmisen uskon aktin perusteella hyväksytyä kolminaisuusoppia yhtään helpommaksi ymmärtää.⁵⁷

Miksi Ockham siis omaksui Scotuksen teorian formaalisista distinktioista Jumalan essentian ja persoonien välillä? Ockhamin mukaan pelkän mielen toimintaan perustuva rationaalinen distinktio ei voinut vaikuttaa mitenkään reaalisten asioiden erillisyyteen tai samuuteen.⁵⁸ Jos Jumalan persoonat eroaisivat Jumalan essentiaasta vain kä-

sitteellisesti, ne eivät voisi erota toisistaankaan kuin käsitteellisesti. Juuri tämä johtopäätös oli tuomittu sabelliolaisena harhaoppina. Toisaalta Ockhamin kannattama relaatiokonstituutioteoria edellytti, että persoonat eivät eronneet reaalisesti Jumalan essentiaasta.⁵⁹ Jumalan persoonien ja essentian välillä oli kuitenkin oltava jonkinlainen distinktio, ja tätä distinktiota Ockham kutsui formaaliseksi. Reaalinen distinktio olisi tehnyt mahdottomaksi Jumalan yksinkertaisuuden ja rationaalinen distinktio Jumalan kolminaisuuden.

EMANAATIOKONSTITUUTTIOTEORIA JA FILOSOFINEN PSYKOLOGIA

Aikaisemmin osoitin, että Ockham kannatti Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaa, vaikka siihen sisältyvä oletus reaalisista relaatioista oli selvästi jännitteinen suhteessa hänen käsitykseen-
sä Aristoteleen kategorioista. Miksi Ockham ei siis tukeutunut emanaatiokonstituutioteoriaan monien muiden oman aikansa fransiskaanienvainin tavoin?

Ockhamin tärkein syy emanaatiokonstituutioteoriaan hylkäämiseen liittyi hänen korostamaansa oppiin Jumalan yksinkertaisuudesta. Jumalan yksinkertaisuuteen vedoten Ockham kritisoi Scotuksen kannattamaa teoriaa formaalisesta distinktiosta Jumalan essentian sekä järjen ja tahdon attribuuttien välillä. Juuri erottelu Jumalan järjen ja tahdon välillä oli emanaatiokonstituutioteorian erilaisten versioiden keskeinen lähtökohta. Jumalan järki ja tahto, kuten kaikki muutkin Jumalan attribuutit, olivat kuitenkin Ockhamin mukaan Jumalan yksinkertaisuuden perusteella täysin sama asia kuin Jumalan essentia.⁶⁰ Niinpä Jumalan reaalisesti erillisten persoonien konstituutio ei Ockhamin teologiassa voinut perustua Jumalan attribuuttien erillisyyteen.

Ockhamin käsitys ihmisen sielun psykologisesta ja metafysisestä rakenteesta liittyy mielenkiintoisella tavalla hänen käsitykseen emanaatiokonstituutioteoriasta. Ockham piti järkiselua (*anima intellectiva*) ihmisen perustavimpana metafysisenä osana (*forma ultima*). Kaikilla ihmisillä on Ockhamin mukaan oma järkiselunsa, joka tekee heistä ainutlaatuisia yksilöitä.⁶¹ Ockham korosti järkiselun metafysisistä yksinkertaisuutta edeltäjiään enem-

män.⁶² Hänen mukaansa ihmisen järki (*intellectus*) ja tahto (*voluntas*) eivät eronneet reaalisesti eivätkä formaalisesti järkiselusta.⁶³ Ockhamille ihmisen järkiselu oli metafysisesti täydellisen yksinkertaisen entiteetti samoin kuin Jumalan essentiaakin.⁶⁴

Ockham piti kuitenkin selvänä, että ihmisellä oli kyky ymmärtää ja tahtoa erilaisia asioita siitä huolimatta, että ihmisen sielussa järjen ja tahdon välillä oli ainoastaan käsitteellinen ero. Ockham piti ymmärtämistä ja tahtomista erilaisina toimintoina, joita ihmisen metafysisesti yksinkertainen ja jakamaton sielu pystyy suorittamaan. Hän perusteli väitteensä vetoamalla Ockhamin partaveitseen: olisi turha olettaa kahden reaalisesti erillisen sielun voiman olemassaoloa, koska on aivan yhtä hyvin mahdollista, että täysin jakamaton sielu pystyy toimimaan kahdella erilaisella tavalla.⁶⁵ Pystyihän Jumalakin täydellisen yksinkertaisena olentona erilaisiin toimintoihin, kuten juuri ymmärtämiseen ja tahtomiseen.

Edellä sanotun perusteella voidaan kysyä, miksei Ockham yksinkertaisesti muokannut emanaatiokonstituutioteoriaa siten, että Jumalan persoonien konstituutio perustuisi Jumalan ymmärtämisen ja tahtomisen aktien erillisyyteen. Vaikka Jumalan olemus oli täydellisen yksinkertainen, ymmärtäminen ja tahtominen olivat silti Ockhamin mukaan kaksi toisistaan erillistä toimintoa.⁶⁶ Ockhamille tällainen ratkaisu ei tullut kyseeseen, koska hänen mukaansa Pyhän Hengen konstituutio ei voinut todella perustua Jumalan tahtoon.

PYHÄN HENGEN VOLUNTAARINEN EMANAATIO

Ockhamin näkökulmasta emanaatiokonstituutioteorian merkittävin ongelma liittyi siis teoriaan

51 Ristiriidan lain mukaan väitteet ”A on B” ja ”A ei ole B” eivät voi olla tosia yhtäaikaaisesti. Katso Aristoteles, *Metafysiikka* 1005b19–20; 1011b13–14.

52 Ockham, Ord. I, d. 2, q. 1; OTh II, 16: ”– aliquid idem potest vere negari de sapientia divina et vere affirmari de bonitate divina, non obstante reali identitate, propter solam distinctionem formalem, eadem facilitate dicam universaliter quod esse et non-esse verificatur de a et b propter distinctionem formalem, non obstante quod sint idem realiter; et ita perit omnis via probandi distinctionem vel non-identitatem realem inter quaecumque. Si

enim dicas, quod asinus non est rationalis et homo est rationalis, igitur homo et asinus distinguuntur realiter; dicam quod non sequitur, sed sufficit quod distinguuntur formaliter.”

53 Ockham, Ord. I, d. 2, q. 11; OTh II, 364: ”Ideo respondeo cum ista opinione, quae videtur mihi probabilior, quod est aliquis modus non-identitatis inter naturam divinam et suppositum. Et potest dici, secundum bonum intellectum, quod distinguuntur formaliter, quamvis non realiter.”

54 Ekspositorinen syllogismi on muotoa: ”A on B; B on C; siis A on C”. Siitä että Isä (A) on Jumalan essentia (B), ja Jumalan essentia (B) on Poika (C), vaikuttaisi siten seuraavan loogisesti, että Isä ja Poika eivät voi erota toisistaan.

55 Ockham puhui siten trinitaarisessa teologiassaan formaalisista distinktioista merkityksessä, joka edellytti vähemmän ontologiaa sitoumuksia kuin Scotuksen tarakoittama merkitys. Scotuksen metafysiikassa formaaliset distinktiot vallitsivat formaliteettien (*formalites*) välillä, joiden olemassaolon Ockham kielsi. Adams 1987, 47; Ockham, SL II, c. 2; OPh I, 254: ”Et non est aliud dicere quod essentia et persona distinguuntur formaliter, secundum verum intellectum, nisi quod essentia est tres personae et persona non est tres personae.”

56 Kolminaisuusoppiin liittyviä loogisia ongelmia käsittelee tarkemmin Adams 1987, 490–492.

57 Adams 1987, 1002–1003.

58 Ockham, Ord. I, d. 2, q. 3; OTh II, 75: ”nihil reale potest distingui nec esse idem ratione cum aliquo reali, ita quod sicut distinctio rationis et identitas rationis se habent ad entia rationis, ita differentia realis et identitas realis se habent ad entia realia –”

59 Friedman 2010, 10–11.

60 Ockham, Ord. I, d. 2, q. 2; OTh II, 73: ”– dico quod intellectus realiter est Deus, et similiter voluntas realiter est Deus, quia in istis de virtute sermonis intellectus et voluntas non possunt habere nisi suppositionem personalem.”

61 Hirvonen 2004, 40.

62 Ockhamin tunnetuimmista edeltäjistä Tuomas Akvinalainen oli pitänyt järkeä ja tahtoa järkiselun laatu-teetteina (*qualitas*). Scotus puolestaan ajatteli järjen ja tahdon eroavan toisistaan formaalisesti. Maurer 1999, 460–462.

63 Ockham, Rep. II, q. 20; OTh V, 436: ”– intellectus non plus distinguitur a voluntate quam ab intellectu vel quam Deus a Deo vel Sortes a Sorte, quia nec distinguitur a voluntate nec re nec ratione. Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus, respectu quorum potest habere diversas denominationes.”

64 Ockham, Quodl. VII, q. 13; OTh IX, 750: ”– anima intellectiva est ita simplex sicut Deus, et tamen est finita.”

65 Maurer 1999, 465.

66 Tämä käy ilmi esimerkiksi Ockhamin esittäessä, että Jumalan jakamaton essentia voisi samaan aikaan toimia luonnollisesti (kuten järki) ja vapaasti (kuten tahto). Ockham, Ord. I, d. 2, q. 1; OTh II, 36 ”– idem totaliter indistinctum re et ratione potest esse principium naturale respectu unius et principium liberum respectu alterius, et idem principium potest aliter se habere ad unum et ad aliud.”

sisältyvään oletukseen Pyhän Hengen voluntaarista emanaatiosta. Skolastikot olivat yksimielisiä siitä, että Pyhän Hengen emanaatio on välttämätön. Ockhamin mukaan mikään välttämättömyyden pakosta tapahtuva ei voinut olla voluntaarista eikä vapaata missään sanan järkevissä merkityksissä. Ockhamille voluntaarisuuden välttämätön ehto oli aito mahdollisuus valita toisin.⁶⁷ Siksi oli järjetöntä väittää, että Pojan ja Pyhän Hengen persoonien erillisuus perustuisi ensimmäiseen luonnolliseen ja jälkimmäiseen voluntaariseen emanaatioon. Koska on mahdotonta, että Pyhä Henki ei lähtisi Isästä ja Pojasta, on Ockhamin mukaan Pyhän Hengen emanaatio todellisuudessa luonnollinen (termin teknisessä merkityksessä) aivan niin kuin Pojankin.⁶⁸

Tarkastellessaan Pyhän Hengen emanaatiota Ockham pitää termejä ”vapaa” ja ”voluntaarinen” synonyymeinä. Ockhamin perustelu tälle on se, että vapaat aktit perustuvat määritelmällisesti sellaisiin tahdon valintoihin, jotka voisivat olla myös jotain muuta kuin ne ovat.⁶⁹ Ockham ei kuitenkaan ota huomioon mahdollisuutta, että Pyhän Hengen välttämätön emanaatio olisi voluntaarinen, mutta ei vapaa. Tässä tapauksessa Jumala tahtoi Pyhän Hengen emanaatiota siitä huolimatta, että Pyhän Hengen syntymisen estäminen olisi Jumalan kaikkivaltiuudesta huolimatta mahdotonta.⁷⁰

Ockham myönsi Augustinuksen auktoriteetin vuoksi, että Pyhän Hengen synnyn on jollain tavalla liityttävä Jumalan tahtoon. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt hänelle sitä, että Pyhän Hengen emanaatio voisi todella olla samanaikaisesti voluntaarinen ja välttämätön, kuten Scotus oli esittänyt. Ockhamin mukaan auktoriteettien kirjoituksia Pojan synnystä Jumalan järjen kautta ja Pyhän Hengen synnystä Jumalan tahdon kautta voitiin pitää totena vain, jos käsitteet järki ja tahto ymmärrettiin tavallista väljemmässä merkityksessä. Jumalan järki oli tässä tapauksessa ymmärrettävä merkityksessä ”Pojan emanaation lähde” ja Jumalan tahto merkityksessä ”Pyhän Hengen emanaation lähde”.⁷¹ Ockham halusi tällä *ad hoc* semanttisella tarkennuksella korostaa, että Jumalan yksinkertainen essentia synnyttää Pojan ja Pyhän Hengen ja että Jumalan attribuutit eivät ole reaalisesti eivätkä formaalisesti erillisiä toisistaan eivätkä Jumalan essentiasta.

LOPUKSI

Ockham erosi edeltäjistään korostamalla ilmoitetun uskon totuuskien ja ihmisen luonnollisen päättelykyvyn välistä jyrkkää eroa. Tässä artikkelissa on käynyt ilmi, että erityisesti kolminaisuusoppiin liittyi Ockhamin mukaan kysymyksiä, joiden äärellä ihmisen luonnollinen järki oli voimaton. Ockham toteaa, että Jumalan persoonien lukumäärä voidaan hyväksyä vain ja ainoastaan uskon varassa (*sola fide*).⁷² Myös Jumalan persoonien konstituutio on Ockhamille viime kädessä järjelle käsittämätön mysteeri. Ockhamin mukaan on kuitenkin teologisesti välttämätöntä, että Jumalan persoonien konstituutio perustuu reaaliin relaatioihin. Persoonien väliset relaatiot *paternitas*, *filiatio* ja *spiratio passiva* erottavat persoonat toisistaan, mutta samaan aikaan säilyttävät ne identtisinä suhteessa Jumalan yksinkertaiseen olemukseen. Luodussa maailmassa reaalisia relaatioita ei kuitenkaan esiinny koskaan. Näin ollen ihmisjärjellä ei ole juurikaan edellytyksiä ymmärtää Jumalan persoonien välisiä relaatioita eikä siten Jumalan persoonien konstituutiota.

Ockhamin trinitaarisen teologian omaperäisin anti on hänen edeltäjiensä ja aikalaistensa teorioiden terävässä kritiikissä. Ockhamin kolminaisuusopista esittämät positiiviset väitteet perustuvat suurelta osin hänen teologisten auktoriteettiensa lausumiin. Ockham esitti kuitenkin trinitaarisessa teologiassaan joitain omaperäisiä tulkintoja siitä, miten auktoriteettien kirjoituksia tuli ymmärtää. Esimerkkinä tästä voidaan mainita Ockhamin käsitys Pyhän Hengen luonnollisesta emanaatiosta, jonka hän pyrki osoittamaan Augustinuksen alkuperäisen tarkoituksen mukaiseksi.

LYHENTEET

Sent	Scriptum super sententiis
Oph	Opera philosophica
Ord	Ordinatio
Oth	Opera theologica
Quodl	Quodlibeta septem
Rep	Reportatio
SL	Summa logicae
Sth	Summa theologiae

LÄHTEET

ARISTOTELES

- *Teokset. Osa VI, Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto. Selitykset laatinnut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus 1990.

WILLIAM OCKHAM

- *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*. Eds. Gedeon Gál, Stephanus Brown, Girardus I. Etzkorn et Franciscus E. Kelley (OTH I–IV). St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University 1967–1979.
- *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*. Eds. Gedeon Gál et Rega Wood (OTH V). St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University 1981.
- *Quodlibeta septem*. Ed. Joseph C. Wey (OTH IX). St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University 1980.

TUOMAS AKVINOLAINEN

- *Scriptum super sententiis*. Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2006. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Viitattu: 23.5.2012.
- *Summa theologiae*. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2006. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Viitattu: 23.5.2012.

KIRJALLISUUS

ADAMS, MARILYN MCCORD

- 1987 *William Ockham*. Publications in Medieval Studies 26, 1–2. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

BOLER, JOHN

- 2002 ”Reflections on John Duns Scotus on the Will”. *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*. Eds. Henrik Lagerlund & Mikko Yrjönsuuri. Studies in the History of Philosophy of Mind. Vol. 1, 129–153.

CHANG, SHENG-CHIA

- 2010 *William Ockham's View on Human Capability*. European University Studies. Series XXIII, Theology. Vol. 899. Frankfurt am Main: Peter Lang.

COHEN, S. MARC

- 2008 ”Aristotle's Metaphysics”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>. Viitattu 23.5.2012.

CROSS, RICHARD

- 1999 *Duns Scotus*. Great Medieval Thinkers. Oxford: Oxford University Press.
- 2005 *Duns Scotus on God*. Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology. Aldershot: Ashgate.

EMERY, GILES

- 2007 *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Transl. Francesca Aran Murphy. Oxford: Oxford University Press.

FLORES, JUAN CARLOS

- 2006 *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity: With a Critical Edition of Question Six of Article Fifty-Five of the Summa Quaestionum Ordinariorum*. Ancient and Medieval Philosophy Series 1, 36. Leuven: Leuven University Press.

FRIEDMAN, RUSSELL L.

- 1999 ”Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of

67 Ockham, Ord. I, d. 2, q. 1; OTH II, 35 ”– non est concedendum quod una emanatio est per modum intellectus sive naturae et alia per modum voluntatis sive libertatis, quia hoc esset dicere quod una persona prouderetur naturaliter et alia non prouderetur naturaliter sed libere. Sed hoc est impossibile, quia proprie loquendo nihil producitur libere et non naturaliter nisi quod producitur contingenter et potest produci et non produci. Sed quaelibet persona necessario et naturaliter producitur, nam ita ex natura habet Pater producere Spiritum Sanctum sicut Filium, et ita necessario producitur Spiritus Sanctus sicut Filius.”

68 Friedman 2007, 125–126. Kiista Pyhän Hengen emanation voluntaarisuudesta liittyy laajempaan kiistaan vapauden ja välttämättömyyden yhteensopivuudesta. Monet Ockhamia varhaisemmat fransiskaanit olivat ajatelleet, että joissain tapauksissa tahto voi toimia tietyllä tavalla välttämättömästi, mutta säilyä siitä huolimatta vapaana. Esimerkiksi Scotuksen mukaan ylösnousemuksen jälkeen taivaassa olevat ihmiset eivät voi olla rakastamatta Jumalaa vapailla tahtoillaan. Boler 2002, 132.

69 Ockham, Ord. I, d. 2, q. 1; OTH II, 35. Lainattu yllä.

70 Kaikki keskiajan teologit pitivät Pyhän Hengen emanaatiota välttämättömänä. Friedman 2010, 68.

71 Friedman 2010, 129–130.

72 Ockham, Ord. I, d. 10, q. 1; OTH III, 328 ”– sola fide tenetur quod tantum sunt duae personae productae et una non-producta, et ideo trinitas personarum sola fide tenetur.”

- Philosophical Psychology, 1250–1325”. *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 53, 13–25.
- 2007 ”The Voluntary Emanation of the Holy Spirit: Views of Natural Necessity and Voluntary Freedom at the Turn of the Thirteenth Century”. *Trinitarian Theology in the Medieval West*. Ed. Pekka Kärkkäinen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 61. Helsinki: Luther–Agricola-Society, 124–148.
- 2010 *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELBER, HESTER GOODENOUGH
- 1974 *Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300–1335*. Diss. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- HIRVONEN, VESA
- 2004 *Passions in William Ockham’s Philosophical Psychology*. Studies in the History of Philosophy of Mind. Vol. 2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- KING, PETER
- 2003 ”Scotus on Metaphysics”. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Ed. Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 15–68.
- KNOWLES, DAVID
- 1962 *The Evolution of Medieval Thought*. London: Longman.
- KNUUTTILA, SIMO & SAARINEN, RISTO
- 1999 ”Luther’s Trinitarian Theology and its Medieval Background”. *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 53, 3–12.
- LOUX, MICHAEL J.
- 1974 ”The Ontology of William of Ockham”. *Ockham’s Theory of Terms: Part 1 of the Summa logicae*. Transl. and intr. Michael J. Loux. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1–21.
- MAURER, ARMAND
- 1999 *The Philosophy of William Ockham in the Light of Its Principles*. Studies and texts 133. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- PAASCH, J.T.
- 2012 *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology: Henry of Ghent, Duns Scotus and William Ockham*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- RÉGNON, THÉODORE DE
- *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*. Paris: Victor Retaux et fils. 1892–1898.
- SPADE, PAUL VINCENT
- 1999a ”Ockham’s Nominalist Metaphysics: Some Main Themes”. *The Cambridge Companion to Ockham*. Ed. Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press, 100–117.
- 1999b ”Introduction”. *The Cambridge Companion to Ockham*. Ed. Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press, 1–16.
- 2011 ”William of Ockham”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/ockham/>. Viitattu 23.5.2012.
- SPADE, PAUL VINCENT (ED.)
- 1999 *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.