

## **PRÓ ÉS KONTRA**

### **Jn 1,1–18**

<sup>1</sup>Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, <sup>2</sup>ő volt kezdetben Istennél. <sup>3</sup>Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett. <sup>4</sup>Benne az élet volt, s az élet volt az emberek világossága. <sup>5</sup>A világosság világít a sötétségben, de a sötétség nem fogta fel. <sup>6</sup>Föllépett egy ember, az Isten küldte, s János volt a neve. <sup>7</sup>Azért jött, hogy tanúságot tegyen, tanúságot a világosságról, hogy mindenki higgyen általa. <sup>8</sup>Nem ő volt a világosság, csak tanúságot kellett tennie a világosságról. <sup>9</sup>(Az Ige) volt az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít. <sup>10</sup>A világba jött, a világban volt, általa lett a világ, mégsem ismerte föl a világ. <sup>11</sup>A tulajdonába jött, de övéi nem fogadták be. <sup>12</sup>Ám akik befogadták, azoknak hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek. Azoknak, akik hisznek nevében, <sup>13</sup>akik nem a vérnek vagy a testnek a vágyából s nem is a férfi akaratából, hanem Istentől születtek. <sup>14</sup>S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be. <sup>15</sup>János tanúbizonyságot tett róla, amikor azt mondta: "Ez az, akiről hirdettem: Aki nyomomba lép, nagyobb nálam, mert előbb volt, mint én." <sup>16</sup>Mindannyian az ő teljességéből részesültünk, kegyelmet kegyelemre halmozva. <sup>17</sup>Mert a törvényt Mózes közvetítette, a kegyelem és az igazság azonban Jézus Krisztus által lett osztályrészünk. <sup>18</sup>Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölében van.

PAUL WESS

### **A JÁNOS-EVANGÉLIUM ÉS A FILIPPI LEVÉL SEM TANÚSÍTJA JÉZUS KRISZTUS ISTEN VOLTÁT**

Forrás: a „»Jesus von Nazareth« kontrovers, Rückfragen an Joseph Ratzinger” (Berlin, LIT, 2007) c. kötetben Karl Kardinal Lehmann, Christoph Kardinal Schönborn, Adolf Holl, Klaus Berger, Hans Küng, Hans Albert és mások írásaival együtt olvasható „Wahrer Mensch vom wahren Gott, Eine Antwort auf das Buch »Jesus von Nazareth Papst Benedikts XVI«” c. tanulmány 4., a szerző által kiegészített fejezetének (73–77. l.) teljes, szöveghű fordítása. A kiegészítések a szerző „War Jesus »wirklich als Mensch Gott«? Für eine Revision der dogmatischen Christologie” c. tanulmányának 135. oldaláról valók. Ez a tanulmány a „»Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion” c., Hermann Häring által közreadott kötet (Berlin/Wien, LIT, 2008) 125–146. oldalán hagyta el a sajtót.

A szerző bécsi főegyházmegyei pap, az innsbrucki egyetem katolikus hittudományi karán a pasztorálteológia docense. Főbb művei: „Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner” (Graz, 1970); „Ihr alle seid Geschwister, Gemeinde und Priester” (Mainz,

1983); „Gemeindekirche – Ort des Glaubens, Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie” (Graz, 1989); „Und behaltet das Gute, Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens” (Thaur, 1996); „Einmütig, gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche” (Thaur, 1998); „Welche soziale Identität braucht Europa? Essay”, Kardinal Franz König ajánlásával és Erhard Busek utószavával (Wien, 2002); „Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie, Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst”, Ulrich H. J. Körtner és Grigorios Larentzakis tanulmányaival, *Studien zur systematischen Theologie und Ethik*, 35 (Münster, 2003); „Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch, Beiträge zur Traditionskritik im Christentum” Hans-Joachim Schulz válaszával, *Theologie: Forschung und Wissenschaft* 9 (Wien, 2004; <sup>2</sup>2008) és „Gott, Christus und die Armen, Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie” (Münster, 2009, [www.itpol.de](http://www.itpol.de)).

Összeállításunkban P. Weiß cikkét a hozzászólásra felkért Puskás Attila tanulmányával, valamint a teológusok levélváltásával együtt közöljük.

„János [evangéliumában] leplezetlenül jelenik meg Jézus Isten volta”, írja Ratzinger (260. l.). Ehhez a negyedik evangélium Prológusa szolgál számára fő érvként, ám a probléma már annak fordításakor felvetődik. Már Jeromos úgy fordította a szöveget a 9. és 10. versről, mintha többé nem „az Ige” [„a Szó”, „a Beszéd”] (latinul Verbum, tehát akár csak a németben, semlegesnemű főnév), hanem hímnemű lény lenne az alany, amely nyilvánvalóan Krisztust jelentette. A valóságban továbbra is „az Ige” az alany, tehát: „Az [az Ige, a Szó] volt az igazi világosság ... Az [nem pedig Ő] volt a világban ...”; hasonlóképpen a 11. és 12. versben („Az a tulajdonába jött ... de mindazoknak, akik befogadták azt, hatalmat adott ...”). A 14. vers nem azt állítja, hogy Isten emberré lett, hanem: „az [isteni] Ige hússá lett”.

Ez az „Ige” nem külön (második) isteni lényt jelent, hanem ünnepélyes, himnikus módon Isten szólását (beszédét) és működését fejezi ki (ld. pl. ezt a beszédmódot: „A király szava elhangzik népéhez”). Hasonlóképpen beszél az Ószövetség tiszteletteljesen Isten Bölcsességéről, mintha az külön személy lenne, „aki a Te oldaladon [ti. Isten oldalán] trónol” (Bölcs 9,4).<sup>1</sup> A görög egyházatyák ellenben – a hellenista filozófiának megfelelően – „Logosz”-on (= „a Szón”) Istentől származó, külön közvetítő lényt értettek, aki Jézus Krisztusban testet vett fel, és ezáltal ember lett. Erről definiálta a Nikaiai Zsinat (Kr. u. 325) Jn 1,1c-re („és isteni volt az Ige”) hivatkozva, hogy nem csupán Istenhez hasonló, hanem

---

<sup>1</sup> Vö. H.-J. SCHULZ: *Bekennnis statt Dogma*, Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (Quaestiones disputatae 163), Freiburg i. Br., 1996, 357–358: „Még ha megszemélyesítően beszél is Jn 1,1 a Logoszról – ahogyan a bölcsességi könyvek a Logoszról és a Szophiáról –, világosan kizár minden olyan tendenciát, amely az egyetlen Isten »melletti« Istenként, ill. mint valami »második« Isten akarná elgondolni a Logoszt (*Philón* homályos *deuterosz theosz* megnevezésének értelmében). A Logosz egészen az egy Teremtő Istenhez tartozik, de Isten teremtő és üdvözítő szándéka révén egyúttal teljesen a teremtés felé is fordul. ... A Logosz a Jn 1,1c szerint nem *ho theosz*, hanem *theosz*. Ez a különbség nagy jelentőségű, mert a névszói állítmányi rész névelő nélküli használata a görög mondat szabályai szerint ... valamilyen tulajdonságot kifejező kijelentésre utal. Ezért Jn 1,1c-t így kell fordítani: »és isteni volt a Logosz«.”

Istennel egyenlő (ld. a Nagy Hitvallásban: „Jézus Krisztus ... valóságos Isten a valóságos Istentől...”).

A Prológus 14. versében a „hús” nem csupán a testet jelenti, mint a későbbi görög felfogásban, sem pedig csak egyetlen embert, hanem ez a szó általában (az) embereket jelöli esendőségükben (vö. Jn 8,15: „Ti hús szerint” = mint emberek ítélték).<sup>2</sup> Ezért értelemszerűen így fordítandó: „(Isten hatékony) Igéje emberekké vált.” Eszerint Isten Igéje nemcsak Jézus Krisztusban jelent meg, hanem jelenvalóvá vált „emberekben” is. Isten emberekben és emberek által szólt és hatott, és pedig azokban, akik befogadták Igéjét (vö. 12. vers). A Szó nemcsak kívülről hangzott el számukra, hanem jelenvalóvá lett bennük (amint Isten megjelent Mózes előtt az égő csipkebokorban, és Illés előtt a szél zúgásában). Így kapcsolódik Jn 1,14 az 1,12k-höz (ezért áll „és” a görög mondat elején): amire Isten Igéje mindazokat felhatalmazza, akik befogadják, tehát Isten szeretetét elfogadják, azaz hogy Istenből szülessenek és így Isten gyermekei – fiai és leányai – legyenek. Ez megvalósult a gyülekezetben: Igéje által Isten jelenvalóvá lett a hívőkben. A 12–14. versekben az isteni Ige iránt nyitott hívőknek Istenből való új – „szüzi”<sup>3</sup> – születésük lehetőségéről és tényéről van szó. Ezért a folytatás: „... és *bennünk* (P. W. kiemelése) lakozék” [ingresszív aoristos – P. W.]. Az alany továbbra is „az Ige”, nem valamely egyedi ember, akivé az Ige válhatott volna, és aki aztán csak *közöttünk* lakozott volna.<sup>4</sup>

A 14. versben aztán nem valami „Egy(etlen)szülöttről” vagy „az Atya egyetlen fiáról” van szó, hanem a „maga nemében páratlan” vagy „az Atyától [= Istentől] egyedül származó [Szó]-ról”, akiről Keresztelő János tanúságot tesz (15. v.). Ennek megfelelően a „kegyelemmel és igazsággal teljes dicsőség” (a 14. versben) a „maga nemében páratlan” vagy „egyedül származó” Igéé [Szóé], amely az Atya-Istentől ered, tehát nem az „egyetlen” (Ratzinger, 394k. l.), lényegét tekintve isteni „Fiúé”. Ez helytelen fordítása a görög *monogenész* fogalomnak (ennek jelentése: „a maga nemében vagy származásában páratlan”, nem pedig „Egy/etlen/szülött” vagy „Fiú”), amit a későbbi teológia határoz meg, amelyben az isteni Szót azonosították a bibliai „Isten fia” kifejezéssel.<sup>5</sup> Amikor a Biblia „Isten fiá”-nak nevezi Krisztust, akkor nem „Istennen belüli” fiúra gondol, hanem Istennel való egyedülálló kapcsolatát, messiási kiválasztását és küldetését akarja kifejezni vele (Ratzinger azt írja a 387. lapoldalon: „A »nemzés« a kiválasztásban áll”). Mint ilyen nem az egyetlen fiú,

<sup>2</sup> Vö. KLAUS BERGER: „Zu »Das Wort ward Fleisch« Joh 1,14a”, In: NT 16 (1974) 161–166; itt 164: „Az a kiválóság, amely a *szarx*ban megjelenik, nem válik ezzel azonossá, hanem úgy lakozik benne, mint templomban. ... A Logosz az emberek között úgy jelent meg, hogy bennük lakozott.”

<sup>3</sup> Jn 1,12k-ben arról van szó, hogy „szüzi” fogantatás és születés nemcsak Jézus esetében történik meg, hanem minden „Istenből születettnél” is; ezért fel kell tételeznünk, hogy ez a Bibliában Jézus esetében sem biológiai, hanem teológiai értelemben értendő; nála azonban Isten Szellemének az erejéből kezdettől fogva, és nem csupán a keresztségben történő új születés által (vö. Jn 3,5).

<sup>4</sup> Vö. RUDOLF SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*, I. rész, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV/1. k. ), Freiburg i. Br., <sup>5</sup>1981, 242.: „A krisztológia számára alapvető mondat nem hangozhat így: »A Logosz testté lett«, mert a Logosz a következő kijelentésben is ... még alany...”

<sup>5</sup> Vö. JOSEPH A. FITZMEYER: Art. *monogenész* egyetlen (a maga nemében), páratlan. In: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, közreadó: HORST BALZ – LERHARD. SCHNEIDER, 2. k., Stuttgart 1981, 1081–1083. A Zsid 11,17 a Ter 22,1k-höz kapcsolódva Ábrahám *monogenész*-ének nevezi Izsákot, noha Ábrahám már nemzette Izmaelt Hágárral, és hat másik fiút Keturával. Izsák tehát itt nem az „egyedülként nemzett” (fiú), hanem a „maga nemében páratlan” (= „az ígéret fia”).

hanem „az elsőszülött sok testvér [és nővér] között” (Róm 8,29), „az egész teremtés elsőszülöttje” (Kol 1,15) és „a holtak elsőszülöttje” (Kol 1,18). Az Istenből születtség tehát nem csupán Jézus Krisztusra vonatkozik. Krisztust kifejezetten csak a 17. vers nevezi meg, anélkül hogy azonosítaná az Igével; viszont ő az, aki által az Ige kegyelme és igazsága a világba jött – eltérően Mózesztől, aki által a törvény adatott. A 18. versben ismét „a maga nemében páratlan isteni [Igé]-ről” van szó, amely az Atya ölében van, és (Jézus révén) hírt adott Istenről – tehát nem fiúról van szó.<sup>6</sup>

Joseph Ratzinger teljesen a hellenista jellegű dogmatikus krisztológia szellemében azonosítja a „Logosz”-t, az isteni Szót Jézussal (31., 264., 278., 310., 363., 391., 394. l.). A korai egyházban azért is következett be ez az azonosítás, mivel mértékadó görög teológusok a Bibliától eltérően nem az egész embert értették a maga esendőségében „test”-en („hús”-on), hanem (a hellenista test–lélek-dualizmusnak megfelelően) csupán az emberi *testet*. Ezért Isten Szavának „testté levését” egy második isteni személy „inkarnációjaként” („testben levéseként”) fogták fel (vö. a Hitvallásban: „... testet vett föl ...”). Számukra Jézus Krisztus az Atya-Istennel egylényegű Fiú-Isten volt egy emberi testben, amelyben ő a lélek helyét foglalta el.<sup>7</sup> Később általánosan elismerték ugyan, hogy emberi lelkének is kellett lennie, de a félrevezető beszédmódot, ti. hogy az „ember Krisztus Jézus” névvel (1Tim 2,5) egyúttal (egy második) isteni személyt is jelöltek, megtartották; holott a Kalkédoni Zsinaton (Kr. u. 451) definiálták, hogy ugyanaz a Krisztus „két természetben össze nem elegyítve” és „szétválaszthatatlanul” létezik. A hit e megfogalmazásában azonban nem magyarálták meg, hogy két szellemi természet – egyenként saját öntudattal és saját szabadsággal – miként lehet egy és ugyanazon személy.

A pápa gondolatmenetében központi helyet foglalnak el Jézusnak a János-evangéliumban leírt „Én vagyok”-kijelentései (Jn 8,24.28.58; 13,19), amelyeket az égő csipkebokorból szóló isteni kinyilatkoztatással (Kiv 3,14) állít párhuzamba, s ebből vezeti le Jézus Krisztus Isten voltát (398–402. l.) – pedig itt arról van szó, hogy Jézus Isten kiválasztott messiásaként is egyedülálló viszonyban van Istennel, s az „Én vagyok”-nak ez a hangsúlyozása ezt igazolja. *Rudolf Schnackenburg* ezt írja Jézus Jn 8,24-beli „Én vagyok”-járól: „Benne Isten van jelen, hogy kinyilatkoztassa és az embereknek felkínálja

---

<sup>6</sup> Vö. a János-prológnak ezzel a fordításával Hans-Joachim Schulz nyomán (ld. 15. jegyzetet) PAUL WESS: „Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre, Bemerkungen zu einem wichtigen Buch”, In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 120 (1988) 75-84; újra megjelentetve, In: UŐ.: *Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*, Beiträge zur Traditionskritik im Christentum, Mit einer Antwort von Hans-Joachim Schulz, Wien, 2004, 61–72.

<sup>7</sup> Vö. ezzel a pápa által „a bibliai és zsinati krisztológia összefüggésében ... alapvetőnek” (416) nevezett művet: ALOIS GRILLMEIER: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 1. k., Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg – Basel – Wien, <sup>3</sup>1990; itt 464k.: „Athanasziosz azonban átvette a világról mint testről, mint szómárol alkotott sztoikus felfogást, de a Sztoától eltérően személyesként felfogott Logosznak adta mintegy a »lélek« helyét. Az emberi, eszes lélek azonban a Logosz legtokéletesebb képmása a földi-testi teremtésben. A lélek látja el a test számára azt a feladatot, ami a Logoszé a kozmoszban. ... Athanasziosz felfogása szerint így fogalmazhatunk: ... Krisztus hússal járó természete csak része (*merosz*) a nagy kozmosz-szómának. Ha mármost a Logosz az egész világ-szómát éltetheti, mennyivel inkább a részt. Krisztus e testében a Logosz mint templomban, éspedig egész teljességében lakozik.

esztatologikus üdvösségét.”<sup>8</sup> Azokkal a zsidókkal vitázva, akik azt vetik szemére, hogy önmagát teszi Istenné (Jn 10,33), Jézus „Isten fiának” nevezi magát, „akit az Atya megszentelt és a világba küldött” (Jn 10,36), tehát olyan embernek, aki *nem* természeténél fogva egylényegű fia Istennek, hanem akit Isten választott ki messiásnak. Ez a kiválasztás az isteni akarat szerint öröktől fogva történik, ezért mondhatja Jézus: „Mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok” (Jn 8,58), anélkül, hogy ez érv lenne Isten volta mellett (277., 402. l.). Ismét Rudolf Schnackenburgot idézem: „Jézus ezzel nem igényli a Jahvéval való azonosságot.”<sup>9</sup> Ugyanez a Jézus azt mondja Istenről: „Az Atya nagyobb, mint én” (Jn 14,28), és világosan megkülönbözteti magát Istentől, amikor azt olvassuk: „Ez az örök élet: megismerni téged, az egyetlen igazi Istent, és Jézus Krisztust, akit te küldtél” (Jn 17,3). A János-evangéliumnak ezeket a helyeit XVI. Benedek figyelmen kívül hagyja.

A Kivonulás könyve már Mózesről mondja, hogy „isten” lesz testvére, Áron (Kiv 4,16) és a fáraó számára (Kiv 7,1). Ha Isten a zsidó hit szerint már Mózesben és Mózes által úgy működik, hogy Mózes mások számára isten (ami nem valóságos azonosságot jelent), akkor mennyivel inkább érvényes ez az Újszövetségben Jézus Krisztusra vonatkozóan. Ebben az értelemben kiálthat fel Tamás: „Én Uram, és én Istenem!” (Jn 20,28).<sup>10</sup> A pápa számára azonban csak itt lelte meg „teljes alakját” a tanítványok hitvallása, mivel a tanítványok tapasztalatát, hogy Jézus Krisztusban és Jézus Krisztus által Isten működik, ő így értelmezi: „A nagy pillanatokban a tanítványok megrendülten érezték: Ez maga Isten” (351. k. l.).

Amikor XVI. Benedek a Filippi levél himnuszára (Fil 2,6–11) hivatkozik (21., 126. l.), akkor a 6. versnek a német egységes fordítás által adott megfogalmazásából indul ki: „Egyenlő volt Istennel, de nem ragaszkodott ahhoz, hogy olyan legyen, mint Isten” (126. l.), és ezt úgy értelmezi, hogy Jézus „emberként valóban Isten *volt*” (21. l.). De még ha helyes lenne is ez a fordítás, akkor sem következne belőle, hogy Jézus maga Isten, hanem csak az, hogy Istennel egyenlő volt, vagy olyan volt, mint Isten („megistenült” ember). Saját lényegét ugyanis nem vetheti le az ember, és nem tehet magáévá másik lényegét, hanem csupán kölcsön kapott, fölvelt állapotról mondhat le. Ez azt jelentené, hogy Krisztus a neki adott, de nem lényegi istenségről mondott le, és hasonlívá vált az emberekhez, azok mostani, Istentől távoli állapotában.

Am az eredeti görög szöveg szó szerinti fordítása másképp hangzik: „Ő Isten alakjában volt (jött), de nem tekintette zsákmánynak (vagy szerencsés fogásnak), hogy Istennel egyenlő.”<sup>11</sup> Ez az eredeti szöveg tehát különbséget tesz az „Isten alakjában való lét”

<sup>8</sup> RUDOLF SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*, II. rész, Kommentar zu Kap. 5–12 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV/2. k.), Freiburg/Basel/Wien, 41985, 253. – A 18. jegyzetben (391k.): „Az Isten-mivolt közvetlen állítását ... Jézus a János-evangéliumban is elkerüli. Az »Isten fia« azt a maga nemében páratlan viszonyt jelöli, amelyben Jézus Istennel állt...”

<sup>9</sup> Uo. 301., 3. jegyzet.

<sup>10</sup> Vö. RUDOLF SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*, III. rész, Kommentar zu Kap. 13–21 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV/3. k.), Freiburg i. Br., 1975, 397.: „Ő a Messias, az Isten fia, azaz: ő a Messias, amennyiben Isten fia, és Isten fia messiási tevékenységében. Ezt a funkcionális felfogást az »Én Uram, és én Istenem« személyes hitvallás megfogalmazásában kifejezve is megtalálhatjuk.”

<sup>11</sup> Fil 2,6-tal vö. E. STAUFFER: Art. „Theós, II. Die Einzigkeit Gottes. 6. Monotheismus und Christologie im Neuen Testament”, In: G. KITTEL (szerk.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. k., Stuttgart, 1967, 103–105; itt 105.: „Úgy halljuk, hogy az előbb létező (*preexistens*) ... elutasította magától azt a kísértést, hogy az Istennel való egyenlőség után nyúljon.”

között, amelyben Jézus jön, és az „Istennel egyenlő lét” között, amire nem törekszik. Ezt jobban meg lehet érteni, ha így fogalmazzuk: Jézus „Isten-alakban, Isten alakjában”, azaz Isten képmásaként jött, az új, a második Ádámként (vö. Róm 5 és 1Kor 15), de az első Ádámmal ellentétben nem akarta zsákmányként, rablott holmiként (vagy: gazdátlan jószágként) magához ragadni az Istennel való egyenlőséget;<sup>12</sup> hanem kiüresítette magát, és egyenlő lett az emberekkel az ő (a bűneik következményeként létrejött) rabszolgai létükben, engedelmesen egészen a kereszthalálig. Ezért magasztalta fel őt Isten, és adta neki azt a nevet, amely minden (más földi) név fölött van. A 10. vers helyes fordítása: „hogy mindnyájan térdet hajtsanak Jézus nevében [nem: Jézus neve előtt]”, mégpedig „Isten, az Atya dicsőségére” (11. v.). Az az imádás, amely Izajás próféta szerint (45,23) egyedül Istent illeti meg, nem irányul Jézusra is, ahogyan Ratzinger véli (21. l.), hanem az ő *nevében*, az ő közvetítésével egyedül Istennek, az Atyának szól. (*Gromon András/Boór János* fordítása)

PUSKÁS ATTILA

## KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK PAUL WESS KRITIKUS TANULMÁNYÁHOZ

*A szerző katolikus teológus, egyetemi tanár, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudomány Karán a dogmatikai tanszék vezetője (vö. „Mérleg”, 2006/2–3., 203. l.).*

Az alábbi megjegyzések célja nem *Paul Weß*nek a pápa „A Názáreti Jézus” c. könyvéről írt tanulmányában megfogalmazott minden bíráló gondolatnak és az ezek alátámasztására szolgáló szentírási szakaszokat illetve dogmatörténeti folyamatokat értelmező valamennyi megállapításának a részletes értékelése. Ehelyett pusztán a tanulmány néhány lényeginek tartott állítását és érvelését szeretnénk kritikus szemmel megvizsgálni. Így többek között nem szándékozunk kitérni a szerzőnek a Jn-evangéliumban szereplő jézusi „Én-kijelentéseket” vagy a filippi Krisztus-himnuszt értelmező fejtegetéseire, figyelmünket jobbra a János-evangélium prologusának értelmezésére irányítjuk. Hozzászólásunk célja nem a pápa könyvének vagy Jézus-értelmezésének az elemzése, sem a védelme. Ez utóbbi legfeljebb mellékes gyümölcse lehet az alábbi megfontolásoknak.

### 1. A „test” jelentése az „És az Ige testté lett” kijelentésben

A szerző a Jn 1,14 kijelentését, mely szerint „És az Ige testté lett” (*kai ho logosz szarksz egeneto*), sajátos módon így értelmezi/fordítja: „(Isten hatékony) Igéje emberekké vált”. Ezen fordítás alapjául az szolgál számára, hogy „a 'hús' nem csupán a testet jelenti, mint a későbbi görög felfogásban, sem pedig csak egyetlen embert, hanem ez a szó általában (az)

---

<sup>12</sup> A Filippi-himnusz magyarázatához ld. H.-W. BARTSCH: *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation, Untersuchung über den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung* (Theologie und Wirklichkeit, 1), Frankfurt a. M./Bern, 1974.

embereket jelöli esendőségükben”. A következtetése: „Eszerint Isten Igéje nemcsak Jézus Krisztusban jelent meg, hanem jelenvalóvá vált ’emberekben’ is”, akik befogadták Igéjét, akikben jelenvaló lett, akikben és akik által Isten szólt és hatott.

Önmagában helyes Weß megállapítása, hogy a szarksz nem csupán a biológiai testet jelenti.

A görög kifejezés mögött sejthető héber *bászár* jelentésmezője sokkal tágabb ennél. Jelentheti a testet, a húst, a test egy részét, emberi, de állati testet is, szoros vagy tágabb rokoni összetartozást emberek között (Ter 2,24; 37,27; Lev 25,49), az azonos emberi fajhoz tartozó embertársat (Iz 58,7), az egész emberiséget (Iz 40,5.6; 49,26b; Ps 145,21), élő teremtményt (Ter 6,17), a gyenge, törékeny, korlátozott emberi lényt (Ter 6,3; Ps 56,5), illetve a bűnre hajló embert (MTörv 5,26; Iz 40,7; Ps 65,3k).<sup>13</sup> Mindig a konkrét szövegösszefüggésből kiindulva határozható meg a szó pontos jelentéstartalma. Ez igaz az Újszövetségben szereplő „szarksz” kifejezésre is. Antropológiai kontextusban, pl. a páli iratok vonatkozó szövegeiben gyakran jelöli a gyenge, törékeny vagy éppen az Isten akaratának ellenálló és bűnre hajló embert, mint tipikus emberi létállapotot, egzisztencia módot. Ugyanakkor krisztológiai-szótériológiai kontextusban a „szarksz” kifejezés a megtestesülés titkára, illetve Jézus valóságos, velünk egytermészetű, szenvedésre és halálra képes emberségére utal (Róm 1,3; 8,3; 1Tim 3,16; Zsid 2,14; 10,5), nem egyszer határozottan szembeszállva a doketista gnózzissal (vö. 1Jn 4,2–3; 2Jn 7). Weß anélkül, hogy gondosan megvizsgálná a lehetséges jelentéseket a Jn 1,14-ben olvasható „szarksz” kifejezést illetően, egyszerűen csak megállapítja, hogy „ez a szó általában az embereket jelöli esendőségükben”. Valódi igazolás helyett mindössze egy jánoszi helyre utal: „Ti hús szerint ítélték” (Jn 8,15), melynek jelentése az ő olvasatában: „mint emberek” (ítéltek). Aztán innét, ebből a többes számú alakból vonja le a fent idézett következtetését, mely szerint Isten Igéje nemcsak Jézus Krisztusban jelent meg, hanem jelenvalóvá vált „emberekben” is.

E hivatkozás és értelmezése két okból kifolyólag problematikus. Egyfelől, a „hús szerinti” ítékezés nemcsak az ember korlátozott, esendő, véges megismerésén alapuló ítélethozatalát jelenti, hanem azt a fajta ítékezést is, melybe belejátszik a bűn, a nem Isten tervei szerinti gondolkodás, mely így csak a külsőt veszi észre. A „test” és a „test szerinti” ezen negatív, a bűnnel is összefüggő jelentéstartalma más helyen is feltűnik a Jn-evangéliumban (vö. 3,6; 6,63). A Jn 1,14-ben szereplő *szarksz egeneto* nyilván nem olvasható ebben az értelemben. Másfelől, még ha zárójelbe tesszük is e negatív jelentést, és elfogadjuk, hogy a „hús szerinti ítékezés” annyit tesz, hogy Jézust kortársai „mint emberek” ítélik meg, azaz esendő, téves módon, akkor is problematikus az ebből levont következtetés: „(Isten hatékony) Igéje emberekké vált”. A „hús szerinti” ítékezés ugyanis azt jelenti, hogy emberi módon, az emberre jellemző esendő módon, az emberi létezését jellemző korlátozott és a tévedés lehetőségét hordozó megismerés alapján megy végbe az ítékezés. A kifejezés egyszerűen az emberi léthelyzetet, létezési módot jelzi anélkül, hogy feltétlenül „embereket” jelentene. Ezt figyelembe véve a Jn 1,14 kijelentése: „És az Ige testté lett”, nem azt jelenti, hogy az Ige jelenvalóvá vált emberekben, hanem azt, hogy korlátozott emberi létezés-módot tett magáévá.

---

<sup>13</sup> Vö. HANS WALTER WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2003, 46-53.

P. Weiß szerint a „szarksz egeneto” tehát nem egyszeri történelmi esemény, mely az üdvtörténet csúcspontja, vagyis nem a Logosz megtestesülését jelenti a Názáreti Jézusban, hanem a történelemben többször megisméltődő esemény, melynek alkalmával a Logosz jelenvalóvá vált más »emberekben« is”, akik befogadták, akikben jelenvaló lett, akikben és akik által Isten szólt és hatott. Ha azonban gondosan megvizsgáljuk a Jn-prológus szövegét és ennek összefüggését az evangéliummal, akkor kiderül ennek a feltételezésnek a tarthatatlansága. Kiderül, hogy nem mosható el a különbség az Ige egyszeri testté válása, valamint az Ige kegyelmi befogadása, hirdetése, hordozása és a vele való együttműködés között. Mert hát kikre is vonatkozhatna P. W. kijelentése, hogy az „(Isten hatékony) Igéje emberekké vált”? Kik is lehetnének ezek az emberek? Talán a prológusban megnevezett (Keresztelő) János, Mózes vagy az Istentől született hívő emberek? Kétségkívül János és Mózes befogadói és hirdetői voltak Isten Igéjének. Kétségtelenül az Istentől született emberek befogadták Isten Igéjét. De vajon mondható-e ezzel együtt az is, hogy bennük Isten Igéje testté vált, hogy ők Isten testté vált Igéje?

A prológus János és az Ige kapcsolatára vonatkozóan két dolgot hangsúlyoz: nem ő a volt világosság, hanem feladata az volt, hogy tanúságot tegyen a világosságról, mely világosság maga az Ige (1,6–7). De milyen értelemben kellett tanúskodnia Jánosnak a világosság-Igéről? Talán úgy, ahogy P. Weiß értelmezéséből következne, hogy a Jánosban testté vált Igéről, azaz a Keresztelő által befogadott, hordozott és a Keresztelő által hatékonyan működő, benne jelenlévő Igéről kellett tanúskodnia? A Jn 1,15 kijelentése cáfolja ezt a feltételezést: János tanúságot tett róla, amikor azt mondta: „Ez az, akiről hirdettem: Aki utánam jön, megelőz engem, mert előbb volt, mint én.” A Keresztelő nem a benne jelenlévő és általa működő világosság-Igéről tesz tanúságot, hanem az utána eljövő Igéről. A Jn 1,29–30 pontosítja ennek az eljövő Igének a kilétét. Itt a Keresztelő prológusbeli tanúságtétele szinte szó szerint megisméltődik kifejezetten a Názáreti Jézusra vonatkoztatva: „Másnap János látta Jézust, amint jön felé, és így szólt ... Ez az akiről megmondtam: Utánam jön egy férfi, aki megelőz, mert előbb volt, mint én.” A Keresztelő tanúságtételéről szóló kijelentéseket az egymással való összefüggésben olvasva tehát kiderül, hogy a világosság-Ige, akiről János tanúságot tesz, nem ő maga, nem is a benne hatékonyan működő Ige, hanem Jézus Krisztus. Egyedül ő Isten testté vált Igéje, az igazi világosság, mely minden embert megvilágosít.

Hogy az Ige megtestesülése a prológusban egyszeri és mindent felülmúló üdvtörténelmi eseményként fogalmazódik meg, az jól látszik Mózes és az Ige megtestesülése közötti kapcsolatból is. Mózes joggal nevezhető az Ige befogadójának, szolgájának, Isten szava hirdetőjének, a Törvény (10 isteni Szó) közvetítőjének (1,17). Az Ószövetség benne látja a prófétai hivatás ősmintáját és Isten barátját. A prológus szerint azonban az Ige megtestesülése olyan esemény, amely felülmúlja Mózes küldetését és az isteni Igével való kapcsolatát. Míg Mózes által az isteni ígét tartalmazó Törvényt adta az Isten, addig a testté lett Ige maga a kegyelem és igazság teljessége, mely a Törvény forrása és korábban el nem ért célja. A prológus szerint e kegyelemmel és igazsággal teli megtestesült Igéről tett tanúságot Keresztelő János, az utána jövőről (1,15), amint fentebb láttuk, Jézus Krisztusról (vö. Jn 1,29–30). Maga a prológus annyiban azonosítja a megtestesült Igét Jézussal,



amennyiben ugyanazokat az állítmányokat kapcsolja hozzá, mint alanyhoz. Egyfelől a megtestesült Ige telve kegyelemmel és igazsággal (1,14), ebből a teljességből kaptunk kegyelmet (1,16); másfelől a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által valósult meg (1,17). A szöveg a két gondolatot oksági összefüggésbe is hozza egymással (1,17: *hoti*): azért részesedünk a megtestesült Ige kegyelmi teljességéből, mert Jézus Krisztus által megvalósult, eljött a kegyelem és az igazság. Az Ige megtestesülése abból a szempontból is felülmúlja Mózesnek az isteni ige közvetítésére irányuló küldetését, hogy bizonyos értelemben láthatóvá teszi Istent, akit soha senki nem látott, még Mózes sem. A megtestesült Ige dicsősége, mint az Atya egyetlenjének (*monogenész*) dicsősége, s benne magának az Atyának a dicsősége, látható vált (1,14), mert a megtestesült Isten-Ige kinyilatkoztatta. A látás és a nem-látás szembeállítás jelzi azt a lényegi különbséget, mely az Ige megtestesülése és a Mózes általi ige-közvetítés között van.

P. Weiß értelmezésében az Ige testté válása nemcsak Jézus Krisztusban történt meg, hanem mindazokban, akikről a prológus azt írja, hogy az Igét befogadták s így megkapták a felhatalmazást, hogy Isten gyermekeivé legyenek, akik Istenből születtek. „Ez megvalósult a gyülekezetben: Igéje által Isten jelenvalóvá lett a hívőkben” – írja. Weiß értelmezéséből végső soron az következik, hogy nincs lényegi különbség Jézus Krisztus és a hívők között, mindkét esetben az Ige testté válásáról és az istengyermekség elnyeréséről van szó, a különbség mindössze annyi, hogy Jézus a fogantatásától kezdve született Istenből, míg a hívők a keresztségben születnek újjá Istenből. Szerinte mindkét esetben a Szentlélektől való lelki-teológiai és nem biológiai értelemben vett szüzi fogantatásról és születésről van szó. Persze ez az olvasási mód nem tudja megindokolni annak a különbségnek az alapját, mely a prológus szerint a hívők és Jézus között fennáll az Igéhez való kapcsolatukban. Mi, hívők az Ige teljességéből merítjük a kegyelmet (1,16). Jézus nem veszi, meríti a kegyelmet és az igazságot, hanem általa megvalósul, világba érkezik az igazság és a kegyelem (1,17).

## 2. „És közöttünk ütötte fel sátorát” vagy „És bennünk lakozék”

A „test” fentebb bemutatott értelmezésén túl Weiß három megfontolásra építi szövegolvasatát. Először is az „És az Ige testté lett” kijelentést követő állítást így fordítja: „és *bennünk* lakozék” (1,14). Az „Ige testté lett” állítás tartalmát azonosítja a „bennünk lakozék” és „akik befogadták...” (1,12) szövegrészek tartalmával, illetve e két utóbbi felől olvassa az első kijelentést. Az „en hémin” görög kifejezés elsődleges, betű szerinti jelentése valóban „bennünk”. Ugyanakkor az „en” prepozíció kifejezheti a görögben azt is, hogy valakik, valamik között, körében, s így a kifejezés nyelvtanilag korrekt módon jelentheti azt is, hogy „közöttünk”. Az Újszövetségben több helyen az „en” elöljárószó egyértelműen ez utóbbi jelentést hordozza: pl. Erzsébetnek Máriához intézett szavaiban: „Áldott vagy te az asszonyok között” (Lk 1,42: *eulogémené szü en gūnaidzin*). A héberben a *b* prepozíció a görög *en*-hez hasonlóan szintén több jelentésű, kifejezhet „-ban, -ben-t”, de azt is, hogy „körödben, közötted”. Így pl. Szofóniás könyvében az eljövendő Úrról, illetve Messiás királyról szóló szakaszban a „beqirbek” szó egyaránt fordítható úgy, hogy „benned” és úgy, hogy „közötted, körödben: Örülj Sion leánya ... Izrael királya, Jahve benned (beqirbek) van ... Ne félj Sion,

Jahve a te Istened körödben (*beqirbek*) van mint megmentő” (Szof 3,14-17). A Sion leánya kifejezés Jeruzsálemet, illetve Jeruzsálem lakóit jelképezi. A „bened” kifejezés nem azt jelenti, hogy az Úr, Izrael királya a jeruzsálemiekben van (szívükben, benső világukban), hanem azt, hogy a Jeruzsálemben élők között, körében. A „bened” jelentéstartalma tehát végső soron „közötted, körödben”. A Septuaginta görög szövege az ebben a szakaszban használt *b* héber prepozíciót egyszer *en meszó* (*en meszó szú*), másszor egyszerűen az *en* (*en szoí*) előjárószóval fordítja, és a kettő jelentését azonosítja. Mindkét alkalommal világos, hogy a „közötted, körödben” jelentést akarja visszaadni. Az *en* prepozíció tehát nemcsak elvileg jelenthet „közötted, körödben”-t, hanem mind az Újszövetség, mind az Ószövetség görög nyelvű, egyébként az újszövetségi szövegek számára is meghatározó fordítása, a Septuaginta szóhasználatára is jellemző.

A Jn 1,14-ben szereplő *en hémin* kifejezést a fordítások helyesen „közöttünk”-kel adják vissza, mert figyelembe veszik a hozzá kapcsolódó igének a Bibliában rendkívül gazdag jelentéstartalmát, valamint a 14. vers folytatását. Az *eszkénószén* ige (*szkénún*) szó szerint azt jelenti, hogy „felütötte sátorát, sátorozott”, mely kifejezés sokszorosan utal az Ószövetségre. A Kiv 25,8–9 szerint Isten elrendeli, hogy Izrael készítsen hajlékot/sátort (*szkéné*), hogy benne, mint szentélyben Isten népe körében lakhasson. A babiloni fogságból való visszatérés idején Zakariás meghirdeti: „Örülj és ujjongj Sion leánya, mert nézd, máris jövök, hogy körödben/nálad lakjam (*kataszkenószó en meszó szú*)”. Ezekiel az új templomról szólva, melyet betölt az Úr dicsősége, az Úr ígését közvetítve mondja: „Emberfia, ez az én trónom helye, lábam nyomának helye, ahol Izrael fiai között akarok lakni örökké.” A bölcsességi irodalomban is visszhangzik ez a gondolat, de immár közvetlenül a Bölcsességre vonatkoztatva. A mindenség teremtőjének rendelkezése alapján az Istentől származó Bölcsesség, melynek foglalata a Törvény, Jákobban, Sionban, Jeruzsálemben üti fel sátorát (Sir 24,7–13). A Jelenések könyvében ismét feltűnik Istennel kapcsolatban a sátor főnév, illetve a sátorozni ige, mely Isten végleges és eszkatológikus jelenlétét hirdeti meg a mennyei Jeruzsálemben, az üdvözültek körében: „Íme, az Isten hajléka/sátora az emberekkel van (meta tón anthrópón), és ő velük fog lakni (kai szkénószoi met'autón) ...”. Az ószövetségi szövegekben és a Jelenések könyvében is az Isten, illetve az isteni Bölcsesség jelenlétét fejezi ki az emberekkel, illetve Izrael körében való sátorozás képe. E tradícióban végig arról van szó, hogy Isten népe körében, választottai között, velük van, nem pedig az egyes emberekben. Amikor a prólógus állítja, hogy az Ige felütötte sátorát „en hémin”, akkor ehhez a hagyományhoz csatlakozik azzal az eredeti és új üzenettel, hogy Jézus Krisztus, a megtestesült Ige Isten jelenlétének új helye a földön, a régi szentélyt felváltó végső és igazi szentély. A János-evangélium szövegében újra megfogalmazódik ez az alapgondolat (vö. 2,19–22). Továbbá, a Jn 1,14 mondatának folytatása a prólógusban szintén ezt az értelmezést erősíti: „láttuk dicsőségét ...”. Az Ószövetségben a dicsőség Isten erejének és istenségének látható kinyilvánulása az emberek számára. Isten dicsősége szoros összefüggésben van azonban a szent sátorban, illetve a templomban való jelenlétével (Kiv 24,15–16; 40,34; 1Kir 8,10–11; Ez 44,4). E hagyományban megszilárdult hitnek teljesen megfelel a prólógus mondatfűzése, amikor szorosán összeköti a két alapgondolatot egymással: az Isten-Ige megtestesült, azaz Jézus testi valójában felütötte sátorát közöttünk s

így láthatóvá vált számunkra isteni dicsősége. Ha az „en hémin” kifejezést úgy adnánk vissza, hogy „bennünk”-kel fordítjuk, akkor egyrészt eltávolodnánk az Isten közöttünk való sátorozásának, jelenlétének bibliai (ó és újszövetségi) hagyományától, másrészt érthetlenné válna, hogy egy „bennünk” testté váló Ige dicsőségét hogyan láthatnánk. Míg az Ige meghallása, befogadása lehetne egy teljesen az ember belsejében végbemenő történés, addig a dicsőség látása/szemlélése feltételez érzékelhető kinyilvánulást.

### 3. Ki vagy mi a prólógus szövegének alanya?

Weiß sajátos értelmezése az Ige megtestesüléséről másodszer arra a megállapításra támaszkodik, hogy a prólógusban Jézus Krisztus neve csak a 17. versben bukkan fel, egyébként a szövegben mindvégig az Ige, a Logosz a kijelentések alanya. Nem történik meg a szövegben Jézus és az Ige azonosítása. A Logosz az, aki Istennél volt, aki Isten (Weiß értelmezésében isteni), aki a minden embert megvilágosító világosság, aki a világba jön; ő van telve kegyelemmel és igazsággal, övé a dicsőség, ő az Atya monogenésze, ő a monogenész Isten (isteni Ige), s nem Jézus vagy a Fiú. Következésképpen Jézus csak egyike a Logosz befogadóinak, az Ige testté válik nemcsak benne, hanem másokban is, jelesül a hívőkben. Ezen olvasatra vonatkozóan két észrevételt tehetünk.

Fentebb bemutatuk, hogy mennyire nem felel meg a prólógus szövegének és milyen feloldhatatlan nehézségekbe ütközünk, ha az Ige testté válását Weiß megközelítése szerint, mint általános vagy többszöri és az emberek benső világában végbemenő eseményt fogjuk fel. Gondolatmenetünkben igyekeztünk számot vetni azokkal az indokokkal, melyek Weiß értelmezésének alapjául szolgálnak. Megfontolásaink eddigi eredménye az, hogy a prólógus 14. versében olvasható „kai ho logosz szarksz egeneto” kijelentés és az ehhez szorosan kapcsolódó „és közöttünk ütötte fel sátorát, és láttuk az ő dicsőségét” állítás egyszeri történeti eseményre vonatkozik, az üdvtörténet csúcspontjára, az Ige megtestesülésére, a Logosz testben való eljövételére Jézus Krisztusban. Ahogyan a Weiß által többször idézett Schnackenburg fogalmaz: „A Logoszhimnusz itt éri el csúcspontját. ... Félreérthetetlen paradoxonban fogalmazódik meg, hogy az Istennél tartózkodó, teljes isteni méltósággal rendelkező, az isteni étellel egészen eltelt Ige a földi-embri, az anyagi-múlékony tartományába lépett, amennyiben testté lett. Ez egy új (*kai* ...), egyszeri és egyedülálló történés, valóságos esemény (*egeneto*)”.<sup>14</sup> A prólógus következő mondataiban az állítások alanya továbbra is az Ige, de immár a megtestesülés egyszeri eseményének a fényében. Az „Ige testté lett és közöttünk ütötte fel sátorát” kijelentéstől kezdődően az állítások tényleges alanya a testté lett Ige. Ezért nem okoz semmiféle törést Jézus Krisztus nevének említése a 17. versben, s ezért állhat oksági összefüggésben egymással az a két állítás, hogy „valamennyien az ő (Ige) teljességéből kaptunk kegyelmet kegyelemre” és „a kegyelem és igazság Jézus Krisztus által valósult meg”. Mindehhez hozzátehetjük, hogy tartalmilag már a 14. verset megelőzően, a 9. illetve a 6. verstől kezdődően valójában a megtestesült Igeről van szó, ő az állítások rejtett alanya. Ahogy Schnackenburg megállapítja a Jn 1,9-re vonatkozóan:

---

<sup>14</sup> RUDOLF SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*, Bd 1, Freiburg-Basel-Wien 1967, 241.

„A jelenlegi összefüggésben persze, az evangélista által betoldott 6–8 verseket követően, aligha kétséges, hogy az olvasónak immár a megtestesült Logoszra kell gondolnia, aki a teremtéstől fogva hatékony és mindig hatékonyan működő „megvilágosítást” (jelenidő) a megtestesülés óta különös módon ajándékozza az embernek, azaz a benne hívőknek (7.vers).<sup>15</sup> Az evangélista által megszerkesztett prolóógus a jelenlegi felépítésében a Logosz történelmileg egyszeri és testben való eljövételét a 9. verstől egyértelműen előfeltételezi, de már Keresztelő Jánosnak a 6-8 versekben megfogalmazott tanúságtétele is a megtestesült Igére irányul, nem pedig általában a teremtéstől kezdve a világban működő Igére. Mindezeket figyelembe véve Weß állítása arra vonatkozóan, hogy a prolóógus alanya általános értelemben az Ige, s Jézus neve csak a himnusz utolsó előtti mondatában jelenik meg, pontosításra szorul, amennyiben a himnusz jelenlegi, kánoni formájában tartalmilag a megtestesült Ige a kijelentések rejtett, feltételezett alanya már a 6. illetve a 9. verstől kezdődően.

Továbbá, amint fentebb már jeleztük, az evangélium szövegében (1,30) egyértelműen megfogalmazódik, hogy a Keresztelő tanúságtétele, mely a prolóógusban az ő nyomában érkező Igére irányul, később minden magyarázkodás nélkül közvetlenül a Názáreti Jézusra vonatkozik. Ő a megtestesült Ige, akinek eljövételét János tanúsítja. Maga az evangélium azonosítja tehát a prolóógusban szereplő Igét Jézus Krisztussal. Ugyanezt a jelenséget figyelhetjük meg a prolóógusban az Igére vonatkozó többi állítmánnyal kapcsolatban is. Az Ige világosság, élet, monogenész, theosz (Isten), telve igazsággal, előbb volt Jánosnál, övé a dicsőség, ő a kinyilatkoztató, ő az, aki a világba jött, a világban volt, de akit övéi, illetve a sötétség nem fogadott be. Ezeknek a predikátumoknak az alanya az evangéliumban maga Jézus, kinek öntanúsításában a prolóógusnak a Logoszról tett kijelentései folytatódnak.<sup>16</sup> Jézus a sötétséggel teli világba jött világosság (3,19; 8,12; 12,46), aki a világban volt (9,5), ő az élet (6,48; 11,25; 14,6), Isten monogenész Fia (3,16.18), Isten (20,28), maga az igazság (14,6; 16,13–14), Ábrahámot és a világot megelőző léttel rendelkezik (8,58; 17,5; 17,13; 17,24), övé a dicsőség (17,5; 17,22), ő az Atyát kinyilatkoztató (16,6.26), ő az, akit tulajdon népe, a zsidóság nem fogadott el (3,19; 12,37; 14,7; 16,3; ugyanaz az ige, a lambanein/paralambanein szerepel a Jn 1,11.12-ben és a 3,11 ill. 5,43-ban). Az evangéliumban Jézus kizárólagos alanya ezeknek az állítmányoknak. Az emberekről, a legnagyobb ószövetségi személyiségekről, de a Jézusban hívőkről sem állítja az evangélium ezeket. Ennek egyedüli oka az, hogy rájuk nem érvényes a prolóógus kijelentése: és az Ige testté lett. Az evangélium azért azonosíthatja az Igét kizárólag a Názáreti Jézussal, mert senki más, csak ő Isten testté vált Igéje. A teljes evangéliummal való összefüggés fényében tehát egyértelműen kiviláglik, hogy a prolóógus 17. versében szereplő Jézus Krisztus Isten testté lett Igéje.

#### **4. A „monogenész” jelentése**

Végül Weß sajátos értelmezése az Ige megtestesülését illetően, mely szerint az Ige testté válása nem egyszeri, csak Jézusra vonatkozó történeti eseményként jelenik meg a Logosz

---

<sup>15</sup> Uo. 230.

<sup>16</sup> Uo. 255.

himnuszban, hanem az Igét befogadó emberekről is állítja a prológus, a *monogenész* elemzésére támaszkodik. Itt minden további nélkül elfogadhatjuk a megjegyzést, hogy a monogenész szó a görögben elsődlegesen nem egyszerűltet jelent – a főnév csak nagyon távoli és közvetett kapcsolatban áll a *gennan* (nemzeni, szülni) igével és a *gennetosz* (szülött) főnévvel – hanem a maga nemében páratlan vagy származásában egyetlen, páratlant. Ezt jól illusztrálja a Weiß által is hivatkozott Zsid 11,17, mely a Ter 22,1k szövegére utal. Amint a kommentárok megjegyzik, a monogenész szó a héber „jachid” fordítása, melyet bizonyos fordítások, mint pl. a LXX *agapétosz*-szal is fordítanak.<sup>17</sup> Megjegyezzük, hogy az ősi latin fordítás, a *Vetus Latina* nem „egyszerűlt”-tel (*unigenitus*), hanem *unicusszal* adja vissza a görög *monogenészt*, ami teljesen megfelel a szó eredeti, elsődleges jelentésének. A prológus szövegében a monogenész tehát eredetileg az Ige egyetlenségét, páratlanságát fejezi ki. Az ariánusokkal folytatott vitákban a *monogenész* egyre inkább az „egyszerűlt” jelentést nyerte el, ami annak is volt köszönhető, hogy a 18. versben ismét megjelenő monogenész szóhoz bizonyos szövegváltozatokban nem a *theosz* (Isten), hanem a *hüiosz* (Fiú) kapcsolódik.<sup>18</sup>

Ugyanakkor helytelennek kell mondanunk Weiß kijelentését, mely *Ratzinger* értelmezését bírálva – a pápa szerint a dicsőség az egyetlen, lényegét tekintve isteni Fiúé – azt állítja, hogy ez a felfogás a *későbbi* teológia álláspontja, „amelyben az isteni Szót azonosították a bibliai „Isten fia” kifejezéssel. Weiß figyelmét elkerüli az a tény, hogy ez az azonosítás nem a későbbi teológia műve, hanem már magában a János-evangéliumban megtörtént, ahol Jézusról azt olvassuk, hogy „hüiosz monogenész”, azaz az egyetlen Fiú, illetve Isten egyetlen Fia (Jn 3,16.18; vö. ugyanígy: 1Jn 4,9). Ahogy a prológusban az Igére használt kifejezések az evangéliumban Jézusról mondatnak ki, úgy a *monogenész* jelző is. Egyébként feltételezhetően ennek az evangéliumban véghezvitt azonosításnak volt köszönhető az is, hogy bizonyos szövegváltozatokban és fordításokban a prológus 18. versébe a 'Fiú' szó került az 'Isten' szó helyére. Már a prológus és az evangélium szoros összefüggésében megtörténik az azonosítás: az Atya egyetlen Isten-Igéje, aki a világba jött, nem más, mint Isten egyetlen Fia, Jézus Krisztus, akit az Atya odaad a világ életéért (3,16). Mivel Weiß előfeltevése az, hogy az Ige akárhány (hívő) emberben testté válhat abban az értelemben, hogy ők befogadják Isten szavát és az általuk cselekszik, Jézus „nem az egyetlen fiú”, hanem csak egy a fiak között, akinek sajátossága pusztán abban áll, hogy „elsőszülött a sok testvér között, az egész teremtés elsőszülötte, a holtak elsőszülötte”. Jézus fiúsága pedig azonos messiási kiválasztásával és küldetésével, valamint Istennel való egyedülálló kapcsolatával.

Nos, amennyiben fentebb sikerült rámutatnunk Weiß előfeltevésének helytelenségére, annyiban a belőle levont következtetése is elesik. Ráadásul, amint az imént mondtuk, a János-evangélium kifejezetten egyetlen Fiúnak (*monogenész hüiosz*) nevezi Jézust. Azzal is érzékelteti Jézus páratlan fiúságát, hogy Jézus követőit, a benne hívőket sohasem mondja

<sup>17</sup> Uo. 246; RAYMOND E. BROWN: *Giovanni*, Assisi 1979, 19.

<sup>18</sup> R. E. BROWN: *Giovanni*, 25. A monogenész „egyszerűlt”-ként való olvasatának talán az is oka lehetett, hogy az Atyára vonatkozóan az evangélium használja a „monosz” (egyetlen, egyedül) kifejezést (vö. 17,3), amelynek jelentése közel áll a monogenész (egyetlen, páratlan a maga nemében) jelentéséhez. Nem kizárható, hogy a monogenész theosz és a monosz theosz, az Ige és az Atya jobb megkülönböztetését szolgálhatta a monogenész „egyszerűlt”-ként való olvasata.

fiaknak (*hūioi*), hanem gyermekeknek (*tekna*). Weiß módszertanilag nem éppen korrekt módon Jézus fiúságának a tartalmát és sajátosságát nem a János-evangéliumból határozza meg, melynek prológusát értelmezi, hanem a páli levelek néhány kijelentéséből, melyek közös kulcskifejezése az „elsőszülött” (*prótotokosz*). E tanulmány kereteit szétfeszítené e kifejezésnek a más-más kontextusba ágyazott elemzése. Erről annál is inkább lemondhatunk, mert maga Weiß sem végzi el az elemzést, hanem egyszerűen szembeállítja a Jézusra vonatkoztatott elsőszülöttséget az egyetlen fiúsággal az előbbi javára, anélkül, hogy megadná e szembeállítás okát. Itt mindössze azt a kérdést vetjük fel, hogy a szentírástudomány és a teológia szempontjából vajon meglehet-e a létjogosultsága egy páli (elsőszülött: *prótotokosz*) és egy jánosi (*monogenész hūiosz*) krisztológiai fogalom szembeállításának? Egyáltalán miért kellene ellentétbe állítani a kettőt, vagy akár választani közöttük egyik javára és a másik kárára? Teljes mértékben egyet lehet érteni Weiß általános megállapításával, hogy az „Isten fia” kifejezés Jézus Istennel való egyedülálló kapcsolatát jelenti. Homályos marad azonban a megjegyzése, hogy ezzel a kifejezéssel a Biblia nem „Istenen belüli fiúra” gondol. Véleményünk szerint ilyen sommás és megalapozást nélkülöző kijelentés helyett célszerűbb magából az evangéliumból megkísérelni kiolvasni azt, hogy miben is áll a János-evangéliumban a jézusi önkijelentés részeként Jézusra használt kifejezés: „Isten egyetlen Fia” tartalma. Mit jelent ez az egyetlenség, s miben áll Jézusnak, a Fiúnak páratlan kapcsolata Istennel, az Atyával?

## 5. Az „Ige” jelentése a prológusban

Weiß olvasatában a prológusban szereplő „Logosz” szó Isten ünnepélyes beszédét és működését fejezi ki, mely ugyanakkor ábrázolásában rokon vonásokat mutat Isten megszemélyesített Bölcsességével is. Weiß azt is leszögezi, hogy a prológus „Igéje” nem külön isteni lény, majd szemrehányólag megjegyzi, hogy a görög egyházatyák csináltak belőle, a hellenista filozófia hatására, Istentől származó, külön közvetítő lényt, aki Jézus Krisztusban testet vett fel s így ember lett. Weiß megjegyzi: A Jn 1,1 c-re hivatkozva róla (Jézus Krisztusról) definiálta a Nikaiai Zsinat, hogy Istennel egyenlő („valóságos Isten a valóságos Istentől”).

Általános hermeneutikai tételként leszögezhetjük, hogy az Újszövetség és az őket megelőző apostoli igehirdetés Jézus kilétét és küldetésének lényegét az ószövetségi üdvtörténetben kikristályosodott kategóriák segítségével igyekezett megfogalmazni. Ennek kapcsán megfigyelhető, hogy az újszövetségi iratok különböző hagyományokhoz tartozó sokféle ószövetségi értelmező kategóriát használnak, melyek sokszor összekapcsolódnak egymással, s ugyanakkor részleges jelentésváltozáson mennek keresztül. E kategóriák alkalmazásának forrása és mércéje Jézus eredeti önfelfogása, egyedülálló küldetésértelmezése, cselekedetei, halálvállalása és feltámadása volt, illetve az ezekről szerzett tapasztalata a tanúknak. Az ószövetségi értelmező kategóriák alkalmazásával találkozva újszövetségi szövegekben, fontos észrevenni azt a jelentésváltozást, többnyire jelentéstöbbletet, értelembővülést, melyet egyedül Jézus páratlan személyisége és küldetéseljesítése tett lehetővé. Kísértés lehet, hogy az ószövetségi értelmező háttér

meglévő kereteit oly mértékben erőltessük az újszövetségi szövegekre, hogy végül érzékelhetetlenné válik az újszövetségi üzenet eredendő újdonsága.

Weiß a prológusban szereplő „Ige” jelentését az ószövetségi ige- és bölcsesség-teológia felől értelmezi. Alapvetően teljes mértékben egyet érthetünk ezzel a megközelítéssel. A mérvadó kommentárok nagy része (Schnackenburg, Dodd, Brown), a hangsúlybeli különbségek dacára, azon a jól megalapozott állásponton van, hogy a prológus Ige kategóriájának háttérét egyfelől az Isten hatékony, teremtő, prófétai, kinyilatkoztató, üdvöt adó, törvényi szaváról szóló ószövetségi szövegek képezik (Ps 33; 147; 107; 119; Iz 40; 55; Bölcs 9; 16; Jer 1-2; MTörv 32); másfelől az Isten Bölcsességéről, illetve ezzel összefüggésben a Tóráról szóló bölcsességi irodalom alkotja (Péld 1,20–33; 8–9; Sir 24; Bölcs 7,22 k; 9,1k; Bár 3,9 k). Szembeötlően sok a párhuzam a prológusban szereplő Ige, valamint Istennek az Ószövetségben megjelenő hatékony beszéde, szava (életet és világosságot ad; Istentől jön és hatékonyan működik) és főként bölcsessége (préegzisztens ideális léte van, *monogenész*, Isten dicsőségének kiáradása, Istentől jön és vele marad, Izraelben ütötte fel sátorát) között. Ugyanakkor a Jn-prológusban szereplő „Logosz” jelentése nemcsak összeköti egymással és összefoglalja, hanem meg is haladja az isteni szó és bölcsesség ószövetségi értelmező kategóriák tartalmát. Sem az isteni bölcsességről, sem az isteni szóról nem olvassuk az ószövetségi írárok egyetlen helyén sem, hogy testté lett volna. A bölcsességről legfeljebb annyit mondanak a szövegek, hogy helyet keres magának a földön, felüti sátorát Jákobban (azaz Izrael körében), betér a szent lelkekbe, de azt nem, hogy testté lett. Ez az Ószövetségben teljesen ismeretlen megfogalmazás, ez a hellenista filozófiák logosz-spekulációi számára teljesen idegen és érthetetlen állítás, ez az új és eredeti nyelvi fordulat egy új és eredeti, egyszeri történeti eseményt tesz szóvá. Az Isten-Ige testté lett, azaz egy konkrét emberi egzisztencia (test) mindenestől Isten kinyilatkoztatásává, Isten minden emberhez intézett Szavává, önkinyilatkoztatásává, önkifejezésévé lett. Amint fentebb láttuk, a János-evangélium szerint Jézus Krisztus ez a testté lett Isten-Ige.

Ez az állítás lényegileg módosítja és mélyíti el Isten szavának és bölcsességének ószövetségi értelmező kategóriájának tartalmát. E jelentésbővítés azt is magában foglalja, hogy az Ige préegzisztens léte, melyet a prológus állít (1,1–2.10–11.15), egy személyes valóságként létező Ige valós préegzisztens léte. A János-evangéliumban Jézus préegzisztens létét kifejezetten megfogalmazó állítást tartalmaz a Keresztelő tanúságtétele (1,30), Jézus önmagáról tett néhány kijelentése (6,62; 8,58; 17,5.24), valamint számos egyéb hely előfeltételezi ezt (6,33.50k.58; 7,28k; 8,14.23.26.42; 10,36; 16,28). Weiß nem elemzi ezeket a szövegeket, csupán a 8,58-ban szereplő jézusi kijelentést – „Mielőtt Ábrahám lett volna, én vagyok” – értelmezi. Szerinte az itt megfogalmazódó „préegzisztencia” nem Jézus isteni létére vonatkozik, hanem arra, hogy a messiási „kiválasztás(a) az isteni akarat szerint öröktől fogva történik”. Ez az olvasat azonban elégtelen, hiszen minden isteni kiválasztás öröktől fogva történik, legyen az egy ószövetségi prófétáé (vö. Jer 1,5; Iz 49,1) vagy a Jézust követő hívőké (Róm 8,29; Ef 1,4), ám ez az öröktől kiválasztottság mégsem jelent „mielőtt ... lett volna, én vagyok” formulában megfogalmazott préegzisztenciát, mint azt a Jn-evangélium teszi Jézusra vonatkozóan, Jézus önkijelentéseként. Egyébként Jézus préegzisztenciájának a megvallása nem sajátosan jánosi vonás, hanem egy korai és széles körben elterjedt

őskeresztény hagyományhoz tartozó hittartalom, mely többek között az újszövetségi írások által is idézett himnuszokban csapódott le (Kol 1,15k; Fil 2,5-11; Zsid 1,1–4).

Ha Jézus megtestesült Igeként préegzisztens léttel rendelkezik, akkor a prológusban szereplő Ige préegzisztenciája személyes jellegű és valós préegzisztencia. Ez ismét meghaladja az Ószövetség bölcsesség-teológiáját, melyben a bölcsesség nem személyes létező, hanem irodalmilag megszemélyesített isteni erő, cselekvés, tulajdonság, gondviselő terv. Az Ige önálló, személyes jellegű valóságként préegzisztens létét nyomatékosíthatja feltételezhetően az az ószövetségi előzményekhez képest ugyancsak nyelvi újdonságnak számító jelenség, hogy a prológus nem Isten Igéjéről beszél, hanem egyszerűen és önállósult formában „az Igéről”. Ez szokatlan, mert az Ószövetségben valamiképpen mindig Isten beszédéről, szaváról, igéjéről van szó (*dabar Jahve, logosz küriú*), s nem önmagában az Igéről.

## 6. „És Isten volt az Ige” – „Én Uram és én Istenem”: a „*theosz*” szó jelentése

A prológusban először az Ige állítmányaként szerepel az „Isten” (*theosz*) szó (1,1c), majd a *monogenész theosz* (egyetlen/egyszülött Isten) jelzős szerkezetben a kinyilatkoztatás alanyaként, az Atyát kinyilatkoztató testté lett Isten-Igeként (1,18). A János-evangélium Logosz-himnusza ezen a ponton ismét meghaladja az ószövetségi ige-teológiát és bölcsességi gondolkodást. Noha az Isten szava és főként Isten bölcsessége Isten cselekvését, erejét, gondviselő működését mintegy megszemélyesítve szorosan Istenhez tartozik, és minden teremtményt felülmúló méltósággal rendelkezik, az Ószövetség sohasem mondja Istennek (*theosz, élleohim*) sem az Isten szavát, sem az Isten bölcsességét, sem állítmányi, sem alanyi helyzetben. A Jn 1,1c-ben névelő nélkül találjuk a *theosz* szót, az Igére vonatkozó állítmányként. A névelő hiánya és a prédikátumi funkció miatt vannak, akik az Igére vonatkoztatott *theoszt* itt úgy fordítják, hogy „isteni”, s így ezt olvassák: „és isteni volt az Ige”; tehát olvasatuk szerint az isteni Ige volt kezdetben az Istennél (másodszor névelővel szerepel az „Isten” szó: *ho theosz*). Weß nem tér ki e nyelvi sajátosságra, de ő is „isteni Igéről” beszél, illetve „isteni” olvas ott, ahol névelő nélküli „*theosz*”-t használ a szöveg az Igével kapcsolatban. Nála ennek a fordítási módnak a háttere inkább az az előfeltevés lehet, hogy a prológusban szereplő Igét minden külön bizonyítás nélkül azonosítja Isten hatékony szavával ill. bölcsességével, ahogyan az az Ószövetségben szerepel. Következésképpen az „isteni Ige”, ill. az Igére vonatkoztatott „a maga nemében páratlan isteni” fordításértelmezésben szereplő „isteni” kifejezés Weß számára pusztán annyit jelent, hogy az Ige Istentől jövő, Istennek hatékony szava. Mivel – részben az előbb említett feltevése miatt – az Ige nem lehet személyes, önálló isteni lény, ezért a *theosz* nem a természetét írja le az Igének, hanem eredetét: az Ige azért lehet *theosz*, mert az Istené, Isten a forrása. Mindenesetre ez az értelmezés nem ad felvilágosítást arra nézve, hogy az ószövetségi szóhasználatától eltérően a prológusban miért önálló alakként szerepel az Ige (nem pedig Isten igéjeként), miért szerepelhet rá vonatkozó állítmányként a „*theosz*” kifejezés, ami az Ószövetségben soha nem fordul elő, s végül miért a teljesen meglepő és előzmények nélküli állítás arról, hogy ez a *theosz-logosz* testté lett. Megjegyezzük, hogy még ha nyelvi szempontból bizonyos fokig védhető is az 1,1c-ben szereplő *theosz* isteniként való fordítása –



a névelő hiánya és a prédikátum funkció miatt, bár itt is pontosabb lenne a következő körülírás: „Ami az Isten volt, az volt az Ige”<sup>19</sup> – az 1,18-ban már végképp nem indokolt a gyengítő „isteni” választása az „Isten” szó helyett. Itt ugyanis a *monogenész theosz*, mely egyébként nyilvánvalóan a megtestesült Igével azonos, alanyként szerepel, mégpedig a kinyilatkoztatás alanyaként. A szövegösszefüggés alapján egyedülálló isteni mivolta (monogenész theosz) éppen abban mutatkozik meg, hogy egyedül ő látja/ismeri az Atyát (az Atya keblén nyugszik), s egyedül ő nyilatkoztatja ki. Az Istent, az Atyát egyedül az Isten-Ige ismeri és nyilatkoztatja ki. Az Isten-Ige az igazi világosság minden ember számára, mert az Isten, az Atya világosságát hordozza és sugározza (vö. 1,4.9.14).

Nagy valószínűséggel állítható, hogy a prólógus első mondatában szereplő „és Isten volt az Ige” kijelentés inklúziót alkot az evangélium eredeti szövegének lezárásaként megfogalmazott „Én Uram és én Istenem!” tamási hitvallással (20,28). E két ünnepélyes nyilatkozat az evangélista válasza arra a vádra, mellyel ellenfelei Jézusra támadnak, hogy tudniillik istenné teszi magát (5,18; 10,35). Tamás hitvallása az egyház hitvallását visszhangozza. Benne határozott névelővel szerepel a Jézushoz szóló mindkét megszólító cím (*ho kúriosz mú kai ho theosz mú*), a *kúriosz* és a *theosz*. A LXX ezekkel a szavakkal adja vissza azokat a kifejezéseket, melyekkel az ószövetségi ember fordult Jahvéhoz elismerve őt Urának és Istenének (vö. Ps 35,23: *Jahve Elohai*). A János-evangélium tanítása szerint Jézushoz ugyanazon elismerő és tiszteletet kifejező szavakkal lehet fordulni, melyekkel Izrael fordult Istenéhez, vagy melyekkel az egyház fordulhat továbbra is az Atyához (vö. Jel 4,11, ahol az „Urnk és Istenünk” az Atyához szóló hitvallás). A János-evangélium Tamás Jézushoz címzett felkiáltásában az Atya akarata megvalósulásának kezdetét látja, „hogy mindenki úgy tisztelje a Fiút, ahogyan az Atyát tisztelik” (5,23). Ugyanaz a tisztelet és imádás illeti meg Jézust, a Fiút, mint az Atyát. Az egyazon tiszteletnek az alapja az, hogy Jézus és az Atya egy (Jn 10,30: „Én és az Atya egy vagyunk”), nem személyi valóságukat tekintve, hiszen Jézus, a Fiú nem azonos az Atyával. Jézus és az Atya egy az isteni életben, méltóságban, cselekvésben, akaratban, szeretetben.

A János-evangélium, de hasonlóképpen az egész Újszövetség is, Jézusnak az Atyával egy isteni természetét csak ritkán fejezi ki azzal, hogy Istennek nevezi őt. Ehelyett inkább úgy jár el, hogy ugyanolyan módon írja le Jézus működését, mint az Atyáét: Jézus ugyanazt teszi, és ugyanolyan módon cselekszik, mint az Atya (vö. 5,17.21; 10,28–29). A teljes cselekvésbeli egység alapja, amint a későbbi teológiai reflexió kifejezi, az isteni lét egysége, a közös isteni természet (a természet, mint a cselekvés princípiuma). A kevés újszövetségi szöveg közül, ahol Jézusra vonatkoztatva találjuk az „Isten” címet, a többség (Jn 20,28; Róm 9,5; Zsid 1,8; 2Pét 1,1) himnusz vagy doxológia. Ahogy *Brown* megjegyzi, ez azt mutatja, hogy a liturgikus formulákban könnyebben alkalmazható volt Jézusra az „Isten” cím, mint az elbeszélő irodalomban.<sup>20</sup> A cím alkalmazásával szembeni tartózkodásnak legdőntőbb oka nyilvánvalóan az lehetett, hogy Jézus és az apostoli egyház az ószövetségi egyistenhit és az ennek megfelelő szóhasználat örököse volt. E hit Jahvét, a mennyei Atyát nevezte az Istennek (vö.

---

<sup>19</sup> Uo. 6.

<sup>20</sup> Uo. 34. Az ifjabb *Plinius* is úgy jellemezte a 2. század elején a keresztényeket, hogy Krisztusnak mint Istenüknek himnusokat énekelnek.

Jn 20,17; Ef 4,5–6). Az „Isten” cím Jézusra alkalmazása azzal a veszéllyel járhatott, hogy Jézus, a Fiú személyét minden további nélkül az Atyával, ill. Jahve személyével. Talán e veszély elkerülése érdekében alkalmazza a Jn 1,1c a Logoszra névelő nélkül a „theosz” címet, kiküszöbölni akarván az Ige és az Atya személyi azonosítását.

A címmel szembeni óvatos tartózkodásnak az is oka lehetett, hogy az „Isten” szó (*él/elohim, theosz/theoi*) az ószövetségben olykor nem Jahvét jelölte, hanem a pogányok hamis isteneit, angyalokat vagy akár egyszerűen isteni küldetést teljesítő embereket. Weß ez utóbbira említi példaként azt az esetet, amikor Mózeset nevezi a szent szöveg „istennek” Áron és a fáraó számára (Kiv 4,16; 7,1). Maga Jézus is idéz egy szentírási helyet, ahol embereket nevez az Ószövetség isteneknek.<sup>21</sup> Következésképpen az „Isten” cím önmagában nem feltétlenül volt alkalmas arra, hogy kifejezze Jézusnak, mint Fiúnak és megtestesült Igének az Atyával való egyedülálló kapcsolatát és egységét. A címet valódi tartalommal Jézus eredeti cselekvésmódja, önfelfogása és küldetésértelmezése tölti meg, amikor Isten helyén a tőle kapott saját tekintélyével és hatalmával cselekszik és tanít. Ennek aligha felel meg Weß értelmezése. Ő ugyanis Jézus „Isten-mivoltával” kapcsolatban legfeljebb csak fokozati, nem döntő különbséget lát aközött, ahogyan a Szentírás Mózeset és Jézust „istennek” nevezi. „Ha Isten ... Mózesben és Mózes által úgy működik, hogy mások számára isten ..., akkor mennyivel inkább érvényes ez az Újszövetségben Jézus Krisztusra vonatkozóan” - írja. Szerinte ebben az értelemben kellene olvasnunk Tamás hitvallását is Jézus istenségéről. Ez a megállapítása logikusan következik azokból az előfeltevéseiből és megfontolásaiból, melyekkel fentebb számot vetettünk, s melyeket megkérdőjeleztünk. Ezeket fölösleges itt ismét összefoglalni. Csupán azt a kérdést vetjük fel, hogy vajon nem az ehhez hasonló nivelláló értelmezésekkel polemizálva írja-e a jánosi teológiai hagyományt folytató első János levél szerzője műve végén Jézusról: „Ez (ő) az igaz Isten (ho aléthinosz theosz) és az örök élet”.<sup>22</sup> Az igaz Istennek, Jézus Krisztusnak az istensége nem keverhető össze sem Mózes, sem egyéb bibliai szereplők istennek mondott alakjával.<sup>23</sup>

Végül az is nehézsége lehetett az „Isten” cím Jézusra alkalmazásának, hogy a Krisztus-esemény szükségessé tette magának az „isteni létnek, természetnek” a részleges újraértelmezését. Jézus a testté lett Ige, az Atya megtestesült Fia. Igeként és Fiúként az isteni életet, létet, cselekvést és küldetést nem önmagából meríti és nem önmagáért éli. Nem önmagában Isten, hanem az Atyából forrásozva és az Atyára irányulva (Jn 1,18: az Atya

---

<sup>21</sup> A vádra, hogy Istenné teszi magát, Jézus válaszul a Ps 82,6 mondatát idézi: „Nincs-e megírva a ti törvényetekben: Én mondtam: istenek vagytok? Ha isteneknek mondta azokat, akikhez az Isten igéje szólt, márpedig az Írást nem lehet érvénytelenné tenni, akkor, akit az Atya megszentelt, és elküldött a világba, arról ti azt mondjátok: Káromlást szólsz, mert azt mondtam: az Isten Fia vagytok?” (Jn 10,34-36). A Jézus-korabeli értelmezés szerint a zsoltár a gonosz bírőról szól, akiknek igazságosan kellene ítélniük, ami egy isteni szerep, de ennek nem tesznek eleget, ezért meg kell halniuk. Megjegyezzük, hogy a zsoltár egy más értelmezés szerint a pogány népek isteneiről szól, akik az Istentől kapott bírói funkciójukat nem töltik be, ezért Isten véget vet hatalmuknak. Jézus válaszában súlyát jobban érzékeljük, ha az általa idézett zsoltárrészhez („én mondtam: istenek vagytok”) hozzá vesszük az azt folytató mondatot, mely így hangzik: „a Felséges fiai mindnyájan”.

<sup>22</sup> R. E. BROWN: *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1979, 848 k.

<sup>23</sup> Megjegyezzük, hogy amikor a Nikaiai Hitvallás bővített szövegváltozata Jézus Krisztusról azt állítja, hogy ő „valóságos Isten” (a valóságos Istentől), akkor – Wess megállapításával ellentétben, mely szerint a Jn 1,1c-re („és Isten volt az Ige”) hivatkozva fogalmazódott meg a formula – nyilvánvalóan a Jn-levél kifejezését ismétli meg szó szerint az ariánus tévedésekkel szemben.

keblén nyugszik). Ráadásul ezt a relacionális isteni létet a szolga alakjában éli a földön, a teremtményi létezés korlátai között. A János-evangélium tanúsága szerint az Atya és a Fiú-Jézus kölcsönös viszonyban állnak egymással: egymást kölcsönösen megdicsőítik, tanúsítják, kinyilatkoztatják, ismerik. Ez a kölcsönösség arról árulkodik, hogy nemcsak Jézus fiúi léte érthetetlen az Atya nélkül, hanem az Atya istenségéhez is lényegileg hozzátartozik a Fiú. A kölcsönös viszonyulásban megvalósuló és fennálló isteni lét, természet és élet lényegileg új tartalommal tölti meg a vallások, a filozófia és az Izrael által használt „Isten” szót.

Weß kifogásolja, hogy a pápa csak bizonyos típusú mondatokra hivatkozik a János-evangéliumból, s nem elemez olyan kijelentéseket, melyek szerint arra utalnak, hogy Jézus csak messiási értelemben Isten fia.<sup>24</sup> Nos, ez a „válogatás” ellenkező előjellel bizonyos mértékig Weßre is igaz. Véleményünk szerint érdemes Szent Ágoston útmutatását követni, amikor a János-evangéliumban (és egyáltalán az újszövetségi írásokban) található kijelentéseket Jézusról – legtöbbször Jézus önmagáról tett kijelentéseit – három csoportba osztja.<sup>25</sup> Az elsőbe azok tartoznak, melyek Jézusnak az Atyával való isteni természet szerinti egységét mondják ki (pl. 10,30). A másodikba azok, melyek a megtestesült Ige teremtett emberségére és szolgálai állapotára vonatkoznak (pl. 14,28). A harmadikba azok, melyek azt jelzik, hogy Jézus Fiúként az isteni létet, életet, tanítást stb. mindent az Atyától kap (vö. 17,9). Ha nem ezzel az értelmezési kulccsal olvassuk a jánosi szövegeket, akkor könnyen abba a hibába esünk, hogy vagy egyszerűen figyelmen kívül fogunk hagyni a saját előzetes koncepciónkba nem illő evangéliumi mondatokat, vagy túlerőltetjük a szövegeket, melyek ellentmondásokhoz vezetnek az interpretációban.

Befejezésül csak néhány rövid, összefoglaló kritikai észrevétel Weß azon ismétlődő megállapítására vonatkozóan, mely szerint a görög egyházatyák és Ratzinger is a hellenista filozófia hatása alatt eltávolodtak a Jn-prolóógus szövegének eredeti jelentésétől. Weß szerint ez a következőkben érhető tetten: (1) az Igének, mint Istentől származó önálló, az Istennel, az Atyával egylényegű közvetítő lénynek a felfogása; (2) a test fogalmának félreértése és leszűkítése a biológiai-fizikai testre; (3) ezek következményeként: az Ige testté levésének mint egy második isteni személy megtestesülésének az állítása és Jézus azonosítása az Igével.

A fentiekben igyekeztünk rámutatni Weß prolóógus-értelmezésének a hiányosságaira és hibáira. Gondolatmenetünk, mely szem előtt tartotta a prolóógus és a Jn-evangélium egészének szoros összefüggését, valamint az ószövetségi Isten szava és bölcsessége értelmező kategóriák Jézusra vonatkoztatott jelentésmélyülését az evangéliumban, arra a végkövetkeztetésre vezetett, hogy már magában a Jn-evangéliumban megtörtént a

---

<sup>24</sup> Wess a Jn 10,36-ból olvassa ki, hogy Jézus csak messiási értelemben mondja magát Isten fiának, mert úgy nyilatkozik, hogy ő az, „akit az Atya megszentelt és elküldött a világba”. Wess szerint itt egy öröktől fogva való messiássá kiválasztásról van szó. Ha azonban e mondatot a Jn-evangélium többi kijelentésének az összefüggésében olvassuk, ahol Jézusnak a világhoz való viszonyáról és a világba jöveteléről van szó (17,5; 17,13; 17,24), akkor egyértelművé válik, hogy ő a világ létét megelőző, préegzisztens módon létező Isten Fia. E préegzisztens Isten Fiaként küldi őt az Atya a világba.

<sup>25</sup> Vö. AURELIUS AUGUSTINUS: *De Trinitate*, II, 1-2.

megtestesült Ige és a Názáreti Jézus azonosítása. Ez nem a későbbi teológia műve, hanem a negyedik evangélium alapvető üzenete. Az egyházatyák krisztológiája valójában a Jn-evangélium és prólógiusának tanítását követte, amikor Jézusban a testté lett préegzisztens Isten-Igét tisztelte, aki Istennek a történelemben adott teljes önkinyilatkoztatása, az isteni élet közlője és az ember Üdvözítője. Ez az állítás nem vezethető le sem az ószövetségi előzményekből, sem a hellenista filozófiából. A középplatonikus és újplatonikus hellenista filozófia, vagy az előbbi eredményeit az ószövetségi hitbe beépíteni szándékozó *Philón* beszéltek ugyan arról, hogy az egyetlen Atya-Isten és az anyagi világ között közvetít egy szellemi természetű, a világhoz képest akár isteninek is nevezhető Logosz, de e Logoszról sohasem állították és nem is állíthatták saját előfeltevéseik miatt, hogy ugyanaz a természete mint az egyetlen Atya-Istennek. Az újplatonikus filozófiában a végső princípium és egyedüli Isten az Egy (hen), a nousz/logosz már a sokaság világához tartozik, bármennyire is az Egyben van az eredete; ez a logosz valójában nem ismeri saját létének eredetét, az Egyet (Atyát), s nincs vele egységben természete szerint. Philónnál ehhez hasonlóan: a *logosz* végső soron teremtmény, bármennyire is kiváló vagy isteni teremtmény. Ugyanezen hellenista filozófiai gondolati sémák éltek tovább *Áriusz* tanaiban, aki ezek alapján egzegetizálta az újszövetségi írásokat, köztük a Jn-evangélium prólógiusát is. Ezzel szemben az Újszövetség, s benne a Jn-evangéliumnak az Atya és a Fiú egyedülálló kapcsolatáról, valamint Istennek a Jézusban, mint a megtestesült Igében történt teljes önfeltárulkozásáról és életének közléséről szóló eredeti üzenetének a megvédése érdekében mondta ki a Nikaiai Zsinat a Fiú egylényegűségét az Atyával. Az egyházatyák a Jn-evangélium nyomán azt tanították, hogy Jézus, a megtestesült Ige csak akkor tudja közvetíteni az isteni életet és tudja feltárni előttünk az Atya titkát – márpedig az ember üdvössége nem más, mint az isteni életben való részesedés és Istennel, az Atyával való közösség a helyes istenismeret által –, akkor lehet minden ember Üdvözítője, ha ő birtokolja azt az isteni életet, amely az Atyáé, és az Atya tökéletes ismeretét. Az egylényegűség fogalma, Jézusnak az Atyával egy isteni természetének az állítása pontosan ezt jelenti. A Nikaiai hitvallás ezen tétele áttöri a hellenista filozófiák mindenfajta logosz-spekulációját. Ehhez hasonlóan az Atya és a Fiú lényegi és kölcsönös kapcsolatára reflektáló keresztény szentháromságteológia is a maga reláció-tanával, mely szintén az ariánusokkal folytatott vitákban körvonalazódott, áttörte a reláció arisztotelészi kategóriájának jelentését és egy új, eredeti valóságértelmezést tett lehetővé, melyben a viszonyulás, a kapcsolat többé nem járuléék, hanem a szubsztanciával egyenértékű. A platonikus és az arisztotelészi filozófia alapsémáinak ilyen gyökeresen eredeti újraértelmezését a Krisztus-esemény teljesen új és eredeti tartalmának a számbavétele tette lehetővé. Nem az egyházatyák álltak a filozófiák torzító hatása alatt, hanem éppen azok, akik nem érzékelték kellő mélységben az Újszövetség által tanúsított Krisztus-esemény eredetiségét.

Nemcsak annak állítása törtöte át az ószövetségi és a hellenista filozófia gondolati mintáit, hogy a Logosz Isten, azaz ugyanazon isteni természet, lényeg birtokosa, mint az Atya, hanem annak állítása is, hogy ez az Isten-Ige testté lett, vagyis a Názáreti Jézus konkrét emberi élete az Isten-Ige kinyilatkoztatásává lett. Ez nemcsak az Ószövetségben, hanem a hellenista filozófiában és a kettőt egységbe foglalni szándékozó *Philón*

eszmevilágában is teljesen meglepő, attól idegen gondolat. Abban igaza van Weßnek, hogy a teológiatörténetben voltak olyan kísérletek, akár mértékadó személyek részéről is, melyek hajlottak arra, hogy a *logosz-szarksz* kapcsolatot az (emberi) lélek-test kapcsolat alapján közelítsék meg. Ez a *logosz-szarksz* krisztológiai modell egy ideig párhuzamosan élt a *logosz-anthróposz* modellel – ez utóbbiban Krisztus teljes emberi természete, beleértve az emberi lelket is, kezdettől teljes mértékben kifejezésre jutott (vö. *Órigenész*; az Antiókiai iskola képviselői, latin teológusok, kappadókiai atyák) – majd korlátainak és veszélyeinek (apollinarizmus, monofizitizmus) a felismerése után átalakult, illetve átadta helyét a *logosz-anthróposz* modellnek. Ez az átalakulás néha egy és ugyanazon egyházatya teológiájában is tetten érhető (vö. Kúrillosz) és sokszor a szükséges terminológiai tisztázások során valósult meg. A zsinatok krisztológiai dogmái (főleg a Khalkedóni, a II. és III. Konstantinápolyi zsinat) azokat a határokat jelölték ki, melyek a Szentírás tanításához igazodva biztosítani tudják a teológiai reflexió helyes keretét, ám nem kívánták helyettesíteni a további teológiai kutatást. Ez ma is egyszerre kell, hogy jelentse a Szentírás elmélyült tanulmányozását és a filozófiával való párbeszéd folytatását (pl. a szabadság, a személy fogalmának tisztázása).

## **PAUL WESS LEVELE**

2009. szeptember 25.

Mindenekelőtt szeretnék köszönetet mondani *Puskás* úr fáradozásáért és elegánsan tárgyilagos írásmódjáért (amely egyúttal azt is tanúsítja, hogy szövegemet kitűnően fordították magyarra: a válaszban úgy láttam viszont érveimet, ahogy én értettem őket – ezért is ismételt köszönet!).

Nos, ami *Puskás* úr alapos gondolatmenetének tartalmát illeti: őszintén szólva nem nyitottak számomra merőben új perspektívát és nem ingatták meg álláspontomat (nem gögösen írom ezt, hanem inkább fájó szívvel – megint látnom kellett, mennyire eltérő nézeteket képviselhetnek teológusok, holott mindannyian az igazságot keresik). Itt csupán egyetlen mozzanatra térnék ki. Ha jól értettem, *Puskás* kolléga nem veszi figyelembe, hogy a szentírásmagyarázók általános meggyőződése szerint a Jn 1,6–8-at és 1,15-öt az evangélista később toldotta be egy régebbi himnuszba; ezek a versek a Prológust már a megtestesült Logosz távlatában értelmezik (szerintem azonban ez sem jelenti azt, hogy magát a Logoszt Jézus Krisztussal azonosítanák; ő a János-evangéliumban is az az ember, akiben a Logosz jelenvalóvá lett; vö. pl. Jn 12,44 és 17,3). Ily módon a Jn 1,14 nem magyarázható e későbbi betoldások fényében és nem alapozható meg azzal, hogy a Jn 1,14-ben a Logosznak egyedül Jézus Krisztusban megtörtént jelenvalóvá válásáról van szó. Egyébként *Schnackenburg* is azt írja (I, 240), hogy a Jn 1,13-at már a korai apologéták és egyházatyák is egyes számúra értelmezik át, hogy kizárólag Jézusra (férfi közreműködése nélkül történt születésére) vonatkoztathassák. Ebből – a következtetést megfordítva – az tűnik ki, hogy a 13. vers szerint, ha helyesen fordítjuk, valóban lehetséges, hogy a hívők Isten fiaivá és leányaivá (= gyermekeivé) váljanak. Ekkor viszont a 14. vers azt mondja ki, hogy ez csakugyan meg is valósult (abban a gyülekezetben, amelyben a himnusz keletkezett).

Tehát a 14. vers is vonatkozhat a hívőkben ténylegesen megtörtént jelenvalóvá válásra (az ige dicsősége az emberi bensőben is megtapasztalható, nemcsak kívülről „látható”). A Logosz kegyelme és igazsága Jézus Krisztusban lett először („elsőszülött”) és fölülmúlhatatlanul hatékonyá, az egyedülálló isteni Logosz benne adott hírt Istenről, aki általa nyilatkoztatta ki magát.

Befejezem, mielőtt fejtegetésem túl hosszúra nyúlna. A továbbiakat illetően voltaképp tanácstalan vagyok, remélem azonban, hogy Puskás úr nem bánta meg a vitát e másfajta látásmóddal. Még egyszer köszönöm részletes állásfoglalását.

Szívélyes üdvözléssel:  
Paul Weiß

## **PUSKÁS ATTILA LEVELE**

2009. szeptember 29.

Én is csak röviden szeretnék néhány kiegészítést tenni.

1. Természetesen előttem is ismert, hogy a Jn 1,6–9 és 1,15 az egzegéták szerint az eredeti himnusz szövegébe fűzött betoldás az evangélista vagy a végső redaktor részéről. A himnusz eredetileg valószínűleg egy kis-ázsiai jános-közösségben használatos ének volt (bár vannak olyan vélemények is, hogy maga az evangélista szerzeménye), melyet vagy maga az evangélista, vagy az evangélium végső összeállítója felhasznált, az evangélium elejére helyezett és az evangéliummal tudatosan összhangba hozott. Az általa végzett betoldások a himnuszba szintén ezt a célt szolgálták. Egyébként van olyan vélemény is, mely szerint a Jn 1,6–8 eredetileg a himnuszról függetlenül íródott evangélium kezdősorai lehettek, majd a végső redaktor onnét helyezte át magába a himnusz szövegébe. Az biztos, hogy az evangéliummal való összekomponálás és az evangélista/redaktor által végrehajtott betoldások következtében az eredeti himnusz jelentése pontosítást nyert: a megtestesült Igére vonatkoznak a prólógus kijelentései, legalábbis a Jn 1,9-től kezdődően. Az evangélista/redaktor betoldásaival ellátott himnusz, azaz a ma is olvasható prólógus szövegét tartalmazzák a legősibb szövegtanúk, az egyház ezt a prólógus szöveget tekintette/tekinti sugalmazottnak, használta/használja liturgiájában, ismerte/ismeri el kánoninak. A keresztény hit zsinormértékének nem a feltételezhetően kis-ázsiai jános-közösségben énekelt – ma egyébként csak többé-kevésbé és bizonytalanul rekonstruálható himnuszt – tekintette/tekinti önmagában, hanem az evangélista/végső redaktor által az evangéliumhoz illesztett és kibővített szöveget. Önmagábanérdekes lehet annak utánajárni, és az egzegétának feladata is ezt megtenni, hogy vajon milyen lehetett az a himnusz-szöveg, melyet az egyik jánosi közösségben énekeltek. Ettől azonban különbözik az a kérdés, hogy az egész egyház hite számára mi a zsinormérték. Erre vonatkozóan nemcsak a dogmatika, de a szentírástudomány is azt válaszolja, hogy a zsinormérték a végső szöveg, nem pedig a szöveg keletkezéstörténetének valamelyik korábbi fázisában feltételezett szöveg-állapot, vagy a felhasznált források önmagukban véve. A végső redaktor kezéből kikerülő szöveget

tartotta és tartja az egyház sugalmazottnak, az egyház hitét tükröző zsinórmértéknek. A Jn-prológus esetében ez a betoldott-kiegészített-pontosított és az evangéliummal összekomponált himnusz szövege, mely ebben a formájában a megtestesült Logoszról (a megtestesülést egyszeri eseményként értelmezve) és a megtestesült Logosznak a keresztény hívők általi befogadásáról beszél.

2. *Weß* úgy véli, hogy a 13. versben szereplő többszám értelmében – az Ige befogadása révén a közösség tagjai Isten gyermekei lesznek, Istentől születnek – kell olvasni az 1,14 kijelentését. Ennek megfelelően, szerinte, az Ige megtestesülése nem egyszeri esemény, hanem minden hívő életében megtörténik. A probléma csak az, hogy a kutatók többsége szerint (*Schnackenburg, Robinson, Bernard, Jeremias, Wilkenhauser, Bultmann, Kaesemann, Brown* stb.) a 13. vers is a későbbi redakciós réteghez tartozik, vagyis nem volt része az eredeti himnusznak (nagy valószínűséggel az eredeti himnusz részei: 1–5, 10–12b, 14–16 versek). Éppen olyan későbbi betoldás, mint a 6-9 vagy a 15. versek, az sincs kizárva, hogy ugyanattól a redaktortól vagy magától az evangélistától származik. Ha feltételezhetjük, hogy a redakciós betoldások nem mondanak ellent egymásnak (főleg, ha ugyanattól a valakitől származnak), s ha elfogadjuk, ahogy ezt *Wess* is teszi, hogy a 6–9 és a 15. versek betoldása a megtestesült Igére tekintettel értelmezik az eredeti himnuszt, (különösen a 14. verset), akkor a 13. vers nem olvasható a "megtestesülések" értelmében. Ez ellentétes lenne ugyanis a 6–9 és 15. versek értelmezési irányával, szándékával. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a 13. versben is egyes számot kellene olvasnunk és krisztológiai kijelentést kellene látnunk, ahogyan az apologéták és egyházatyák közül néhányan tették a 2. század közepétől. A 13. vers valóban a hívőkről szól, akik a 6-8 és 15. verseket is figyelembe véve az (egyszer) megtestesült Ige befogadói.

Itt abba is hagyom, mert megint túl hosszú leszek. *Weß* kolléga biztos lehet benne, hogy a tanulmányával való foglalkozás hasznos volt számomra. Remélem, hogy ő sem bánta meg a kritikámmal való számvetést. Úgy vélem, alapvető meggyőződéseink sokszor előbb és mélyebb szinten dőlnek el, mint a tudományos érvek küzdőtere. Talán nemcsak az argumentumok elégtelenségének, hanem olykor ennek is köszönhető, hogy oly nehezen megrendíthetőek. Minden bizonnyal ennek megvan az előnye és hátránya is.

Üdvözlettel:  
Puskás Attila

## **PAUL WESS LEVELE**

2009. október 9.

Remélem, Puskás úr válaszát – amelynek tartalmával P. Vass György ismertetett meg – saját szándékának megfelelően értettem; gondolatmenetét mindenestre tudtam követni. Mégis nehéz volna minden részletére kitérni, mivel a valódi problémát eltérő előfeltevéseinkben látom.

Számomra a Biblia a hit alapja, egyben az egyház hitének mércéje és nem fordítva (miközben történeti-kritikai megközelítéssel kell kérdőre vonnunk már magát a Bibliát is, nemkülönben pedig az egyház bibliamagyarázatát. Csupán egyes kérdésekhez fűznék pár észrevételt.

A Prológust a 9. versről kezdve már *Jeromos* is krisztológiai előfeltevéséből kiindulva fordította úgy, mintha hímnemű alanyról volna szó; azaz Krisztusra mint a megtestesült Logoszra értette. Az eredeti görög szöveg azonban a betoldás után ismét az Igéről beszél. Schnackenburg azt írja: „ő”, és zárójelben hozzáteszi: „a Logosz”.

Ha a 12c. és a 13. vers későbbi betoldás volna is (Schnackenburg itt csak „sejtést” említ), a 12. vers többszámban íródott, ezért a Logosznak nem csupán Jézus Krisztusban, hanem a hívőkben való „megtestesülésére” vonatkozik.

Ráadásul ha feltételezzük (amire azonban nincs garancia), hogy a későbbi betoldások nem állnak szöges ellentétben a szöveg többi részével, akkor ez az érv az én értelmezésemre is érvényes: ti. hogy a 14. versnek összhangban kell lennie a 12 k. versekkel. Ekként a 14. vers nemcsak a Logosz Jézusban történt megtestesülésére utal, hanem arra is, hogy jelenvalóvá vált azokban az emberekben, akik befogadták Isten Igéjét. Mivel már előzőleg számítottam arra az évre, hogy a 15. vers bizonyosan a megtestesült Logoszra vonatkozik, és így a Prológus egésze is (hisz máskülönben ellentmondást tartalmazna), legutóbbi e-mailemben a 15. vers kapcsán zárójelben megjegyeztem: „szerintem azonban ez sem jelenti azt, hogy magát a Logoszt Jézus Krisztussal azonosítanák; ő a János-evangéliumban is az az ember, akiben a Logosz jelenvalóvá lett; vö. pl. Jn 12,44 és 17,3”. Amit ezzel mondani akartam, azt az egzegéta *Klaus Wengst* a következőképpen fejezi ki (Das *Johannesevangelium*, 1. Teilband, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 2004, 70): „[h]abár Jézus időrendben János után lépett fel, megelőzi őt, mivel kezdettől fogva szóhoz jut benne az Ige, amelyben Isten megígéri kegyelmének és hűségének teljességét, mely mindig is a sajátja volt.”

Jézus itt nem pusztán emberré/testté lett Logoszként értelmeződik, hanem mint az az ember, akiben és aki által az örök Logosz megszólalt, és aki e tekintetben előbb volt, mint János. A dogmatikai krisztológia – hogy ti. ez a Logosz maga Jézus, aki azután (a Nikaiai Zsinat megfogalmazásában) testet, ill. (miként Khalkedon fogalmaz) emberi természetet öltött – ebből nem vezethető le.

Ha jól értettem Puskás úr záró megjegyzéseit, ő is azt mondja, hogy vitánkban alapvető meggyőződések – ma úgy is mondhatjuk: paradigmák – különbségéről van szó, amiért is az egyes érvek nem igazán segítenek a továbblépésben. Azt gondolom, igaza van. Ez talán fájdalmas, de egyelőre nem tudunk változtatni rajta (azokat a kérdéseket kellene ugyanis közösen tisztáznunk, hogy hogyan beszélhetünk egyáltalán Istenről, hogyan értendő a kinyilatkoztatás és igazsága milyen kritériumok szerint ítélnhető meg). Ezért úgy vélem, meg kell elégednünk ezzel az eszmecserével, és még egyszer megköszönöm sok fáradozását.

Szívélyes üdvözléssel:

Paul Weß