

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

PIEŚŃ O LOGOSIE W PROLOGU ŚW. JANA, JEJ TŁO I JEJ TEOLOGIA

I. Wokół dyskusji na temat jedności Prologu. — II. Treść pieśni. — III. Geneza tytułu Logos i tło pieśni. — IV. Chrystologia pieśni.

Klemens Aleksandryjski określił Ewangelię św. Jana jako „duchową”. Wiele w tej charakterystyce czwartej Ewangelii jest słuszności. Choć w współczesnej dobie inaczej patrzymy na historyczność trzech starszych Ewangelii niż Klemens Aleksandryjski, gdyż spostrzegamy w nich także ujęcia teologiczne, nie można zaprzeczyć, że Ewangelia Jana różni się od nich. Dzisiaj także nikt nie zaprzeczy staraniom tej Ewangelii o subtelność historyczną i o trzeźwy realizm. Konfrontując niektóre spojrzenia, Jana na historię z odpowiednimi relacjami Synoptyków w tym względzie osąd co do obiektywizmu wypadnie w niejednym na korzyść Jana. Gdybyśmy nie byli w posiadaniu czwartej Ewangelii, ograniczylibyśmy np. okres publicznej działalności Chrystusa do jednego tylko roku. Tylko Jan mówi o trzech paschach, co pozwala na rozszerzenie publicznej działalności Jezusa na okres trzechletni. Tylko z kart czwartej Ewangelii dowiadujemy się o obecności Maryi pod krzyżem. W Ewangelii Jana znajdujemy bardzo dokładne określenia topograficzne niektórych osiedli itp. A jednak tę Ewangelię cechuje pogłębiona teologia. Ujawnia się ona już na samym jej początku, w tzw. Prologu do czwartej Ewangelii. Wielu współczesnych egzegetów widzi w Prologu starszą pieśń, istniejącą już przed czwartą Ewangelią. A co najważniejsze, w tym starszym trzonie właśnie zawiera się niezwykle bogata myśl teologiczna. Za wcześnie na to, by z tych koncepcji badaczy Janowego Prologu wyprowadzić już teraz odpowiednie wnioski. Niemniej powstaje problem, dotyczący zagadnienia krytyczno-literackiego Prologu: czy rzeczywiście Prolog jest dziełem niejednolitym?

Niezależnie od tego, czy Prolog jest dwuwarstwową pieśnią, czy nie, należy zwrócić uwagę na treść teologiczną pojęcia Logos, zachodzącym w sposób swoisty tylko w tym fragmencie Ewangelii. Już w I Liście św. Jana występuje on z dodatkiem „Słowo życia”, a cały NT nie zna tego określenia. Z drugiej strony jednak wiadomo, że w starożytności pojęcie Logos ma szerokie zastosowanie. Samorzutnie powstaje więc podejrzenie o ewentualne zapożyczenie tego terminu. Nadto niektóre zwroty w Prologu mają swoje paralele — czasem niemal dosłowne — w literaturze starotestamentowej. Należy więc wykazać, w jakim stopniu Prolog jest

zależny od ST czy nawet od innej literatury. W końcu należy podać zasadnicze myśli chrystologiczne pieśni. Zresztą domagają się tego poprzednie dociekania.

I. Wokół dyskusji na temat jedności Prologu

Tradycyjną hipotezę, akcentującą jedność Prologu, podważył w sposób naukowy po raz pierwszy R. B u l t m a n n. Opinie jego na ten temat Prologu są owocem długoletniej pracy nad czwartą Ewangelią w ogóle. Bultmann odróżnia w niej trzy źródła: 1. opowiadania o cudach; 2. zbiór mów, w których Chrystus ujawnia siebie jako wysłannika Bożego; rozpoczynają się one w charakterystyczny sposób, spotykany w NT tylko u Jana: Jam jest; 3. pisemny wzór dla partii narracyjnych o meście i zmartwychwstaniu Jezusa. Nie obchodzi nas w tej chwili walor naukowy dociekań Bultmanna nad czwartą Ewangelią, lecz wnioski, które z nich wyprowadził dla Prologu. Ponieważ dla Bultmanna Ewangelia Jana w jej koncepcji zasadniczej służyła za model trzech etapów gnostyckiego typu zbawiciela, tj. zstąpienie z nieba (descensus), objawienie się (revelatio) i powrót jego do sfer niebieskich (przy czym toruje innym drogę do zbawienia), nie zawahał się on przenieść tych wyników swoich badań na teren Prologu. Można sobie z góry wyobrazić jakie są jego konkluzje w tym względzie. Najpierw Prolog jest dziełem dwuwarstwowym. Tu Bultmann zdaje się ma rację, gdyż istnieją w nim części hymnodyczne, obejmujące większą część Prologu i części napisane w prozie. Ostatnie mówią o Janie Chrzcicielu. Trzon znów o Logosie.

Skoro Prologowi przypisać należy gnostyckie tło, to oczywiście winno ono cechować przede wszystkim starszą jego część. Powstała ona, zdaniem Bultmanna, w kołach uczniów Jana Chrzciciela, do których należał sam ewangelista. Poznał on jednak w międzyczasie Jezusa i uwierzył w Jego posłannictwo. Stąd to dla niego Logosem jest Jezus. Ewangelista ze względu na cześć dla Chrzciciela nie chciał jego pominąć. Uzupełnił więc pierwotną pieśń o Logosie wtrętami o Chrzcicielu. Było to tym bardziej potrzebne, gdyż mówi także o nim w swojej Ewangelii. Nadto Ewangelista wiedział o tym, że także synoptycy przypisywali roli Chrzciciela nieprzeciętne znaczenie.

W tych dowodzeniach Bultmanna widnieje cały szereg nieudomówień. Razi wprost niewytłumaczalny dylemat: co Chrzciciela łączy z gnozą. Bultmann nigdy nie starał się wyjaśnić tej rozbieżności.

Nawet uczeń Bultmanna E. K a e s e m a n n nie podzielał poglądów swego mistrza, dotyczących genezy hymnu w środowisku przed i niechrześcijańskim. Przyjął jedynie ogólny pogląd Bultmanna na dwupiętrowy układ literacki Prologu. Sam Kaesemann jednak popadł w inną skrajność. Pierwotny hymn na cześć Słowa miał się kończyć wierszem 12. Myśl o wcieleniu Słowa, wyrażona jak najwyraźniej w w. 14, zdaniem tego egzegety, już jest w pełni zawarta w w. 5. Nie możemy przyjąć tego poglądu. Znajdzie się jeszcze okazja, by odpowiedzieć dlaczego.

W tym samym czasie, kiedy Kaesemann ogłaszał wyniki swoich badań, ukazał się obszerny artykuł R. S c h n a c k e n b u r g a, jednego z czołowych katolickich biblistów niemieckich. Odróżnia on również w Pro-

logu starszą jego część od uzupełnień. Co do jej chrześcijańskiej genezy Schnackenburg nie ma najmniejszej wątpliwości. W rekonstrukcji pierwotnego hymnu — za jego istnieniem się także wypowiadam — jestem w dużej mierze zależny od Schnackenburga, choć w nielicznych wypadkach nie mogę przyjąć jego propozycji.

Sprawa podziału Prologu na dwie zasadnicze części nie była jednak przesądzona.

Egzegeta protestancki E. Haenchen broni jedności literackiej Prologu. Stara się to ujawnić na podstawie hymnodycznej prozy. Taka to szata literacka cechować ma Prolog. Rzetelność, ujawniająca się w jego dociekaniach, nie pozwoliła mu jednak na przemilczenie zauważonych przez niego śladów interpolacji. Obejmuje ona jednak te same wiersze, które jego poprzednicy uznali za wyraźną prozę, odbijającą mocno na tle ujęć poetycznych starszego trzonu. Po takim stwierdzeniu nie pozostało Haenchenowi nic innego, jak te właśnie urywki przypisać jakiemuś dalszemu redaktorowi, o którym mówi rozdz. 21 czwartej Ewangelii. Tej supozycji przyjąć nie można. Przecież sam ewangelista mógł dokonać tego rodzaju uzupełnień. Nadto Prolog posiada cechy hymnu. Jest to wyraźna poezja. Owszem, niełatwo się wypowiedzieć ostatecznie na temat ścisłej metryki, jakiej niektórzy autorzy dopatrują się w Prologu. Nikt jednak nie może zaprzeczyć stroficznej jego budowie. A jeśli to jest forma poezji języka greckiego oparta o semityzmy, to byłoby bezcelowe dopatrywać się w Prologu ścisłych zasad greckiej poezji klasycznej.

W obronie jednolitości literackiej Prologu posunął się o krok dalej W. Eltester. Jest to również egzegeta protestancki. Uważa on, że Prolog nie ma w ogóle nic wspólnego z formą poetycką. Autorem Prologu jest Jan, który przy zachowaniu uroczystego stylu prozy rozpracowuje katechezę o wierze chrześcijańskiej. A więc Prolog byłby, zdaniem Eltestera, pewnego rodzaju kazaniem misyjnym.

Wiemy o tym, że NT zachował różne typy kazań misyjnych. Wszystkie jednak cechuje jedna wspólna koncepcja: w punkcie kulminacyjnym przemówienie misyjne nastawia się na przyjęcie go przez słuchacza. Nierzadko odbiorca jest głuchy na zew Boży. Wystarczy tu przytoczyć przemówienie św. Pawła na Areopagu w Atenach. Nie znalazło ono echa wśród słuchaczy. Skoro Paweł wspomniał o zmartwychwstaniu Chrystusa, Ateńczycy dali mu delikatnie znać, że nie trafił do ich przekonań. Rzecz w Prologu przedstawia się jednak zupełnie inaczej. Gmina (czy grupa), która już przyjęła chrześcijaństwo, wyznaje Chrystusa. Urzeczona oglądaniem Jego chwały opiewa odbiór nadzwyczajnych Jego łask. Pomijając inne nieścisłości w dowodzeniu Eltestera trzeba powiedzieć, że ani on, ani Haenchen nie wykazali jedności literackiej Prologu.

Literatura na temat Prologu jest tak bogata, że nie podobna uwzględnić opinii wszystkich autorów. Ich zdania łączą się mniej lub więcej z jakąś metodą, którą stosuje się w interpretacji Prologu. Na podstawie różnych metod dochodzi się jednak do wspólnego wniosku. Wypadł on na niekorzyść jedności literackiej Prologu. Metoda krytyki literackiej wykreśla wiersze 6—8, 12, 13, 15 jako heterogeniczne partie, z racji stylu w prozie. Krytyka rytmiczna wskazuje na rytm w „trzonie” hymnu. Kry-

tyka rzeczowa, skupiająca się wokół budowy logicznej i ideowej Prologu, zauważa rysy i skoki myślowe, spowodowane głównie włączeniem do pierwotnego hymnu fragmentów w prozie. W nich właśnie jest mowa o Chrzcicielu (w w. 6—8, 15). Nadto w. 9; 12—13; 19. Krytyka stylistyczna (którą stosowali E. Schweizer i E. Ruckstuhl), obejmująca całą Ewangelię, ujawnia styl Janowy, w tych partiach, które z małymi wyjątkami nie należą do części poetycznych Prologu. To wszystko przemawia za pieśnią o Logosie, którą ewangelista uzupełnił.

Sumując powyższe dociekanie łatwo zauważyć, że niektóre wiersze niemal przez wszystkie metody zostały uznane jako heterogeniczne. A zwłaszcza w w. 6—8 i 15.

Uwzględnwszy wszystkie słuszne wyniki egzegetów w sprawie wykreślenia części drugorzędnych w Prologu, należałoby w końcu wypowiedzieć się ostatecznie (choć hipotetycznie), które wiersze należy zaliczyć do pierwszego hymnu, a które należałoby zeń wyłączyć. Zaczniemy od eliminacji.

Po pieśni można nie przyjąć w. 9, gdyż określenie „prawdziwe światło” jest charakterystyczne dla czwartej Ewangelii (J 2,8; 3,19; 12,35.46). W ten sam sposób należy ocenić zwrot „przychodząc na świat” (J 3,19; 12,46; 6,14; 9,39; 16,28; 18,37), który stanowi ogólniejsze określenie Wcielenia.

Zwrot „była to światłość prawdziwa” jest oczywistym podkreśleniem samej światłości. W pieśni taki akcent był zbyteczny, w Prologu natomiast konieczny. Chodzi bowiem o pozytywne ujęcie zaprzeczenia dotyczącego Chrzciciela: „nie ów był światłością”. W takim wypadku w. 10 nawiązywałby bezpośrednio do w. 4. Co do formalnego związku pomiędzy tymi wierszami, nie widzę trudności. Rzeczowe połączenie byłoby następujące: w. 4 po raz pierwszy wspomina o ludzkości oraz o znaczeniu zbawczym Słowa, w którym było życie. „Życie” z kolei jest „światłością” dla ludzi.

W. 10 mówi, że Logos był na świecie i rozwijał swoją działalność: oświecał ludzkość. Tę myśl wyrażał już poprzedni wiersz.

W. 11 chyba ma na względzie całą ludzkość, a nie tylko świat żydowski. Stosunek swój do ludzkości Logos zainicjował w podwójny sposób: przez swój udział w stworzeniu i przez swoją działalność zbawczą. Połączenie aktu twórczego z czynnikiem zbawczym Logosu dokonał autor pieśni w w. 4, gdyż słowa „w nim było życie” nawiązują do w. 3. Być twórczym i udzielać życia może tylko ten, w którym jest życie. Nie chodzi tu tylko o życie w sensie przyrodzonym, lecz także o życie w sensie nadnaturalnym, co z kolei uzasadnia równanie: „życie było światłością ludzi”. Oświecenie, czyli zbawcza działalność Słowa, zacieśnia się wyłącznie do ludzi. Akt twórczy Słowa natomiast, do całego kosmosu (por. „wszystko” w. 3).

Wydaje się, że myśl o odrzuceniu Słowa w w. 11 („nie przyjął”) nawiązuje do idei niepoznania go („nie poznał”). Trudno jednak ocenić czy pojęcia „własność” i „swoi” mają na uwadze tylko Żydów, czy też całą ludzkość. Za ostatnim motywem przemawia głównie to, że do w. 11 wyłącznie pieśń nie zdradzała żadnych tendencji do partykularyzmu. W takim

wypadku stwierdzenie faktu absolutnego odrzucenia Słowa przez ludzi, wyraża w ostrzejszej formie poprzednią myśl o niepoznaniu Słowa, przygotowując stopniowo ostateczną próbę epifanii Słowa — Wcielenia.

Termin „prawda” w w. 14 powtarza się w czwartej Ewangelii bardzo często. Trudno jednak orzec, czy należał do pierwotnej pieśni czy też nie, gdyż wiersz ten i następne wzorowane są na tradycji o teofanii Jahwe na Synaju. Tekst Wj 34,6, wchodzący w skład tej tradycji zna jednak pojęcie prawdy w zestawieniu z pojęciem łaski.

Nie można także wykreślić z hymnu w. 17. Wprowadza on bowiem formułę chrystologiczną nie spotykaną u Jana: „przez Jezusa Chrystusa” Ponadto myśli w w. 14-17 inspirowane zostały przez tradycję żydowską o teofanii Jahwe na Synaju, jak słusznie zauważył M. E. Boisnard. Logos rozbił swój namiot wśród ludzi i mieszka wśród nich jako człowiek (w. 14). Pieśń, która nawiązuje do teofanii na Synaju, nie mogła pominąć najważniejszego wydarzenia jakim było przekazanie Prawa. Logos jednak przewyższa Torę. Z tych to racji pieśń wprowadza Mojżesza imiennie jako pośrednika Prawa, by jemu przeciwstawić Jezusa Chrystusa jako jedynego pośrednika łask. Można w wprowadzeniu Mojżesza dopatrzeć się jeszcze innego zamiaru, który przyświecał autorowi pieśni. Chciał on w samym zakończeniu powiedzieć kim jest „Słowo Wcielone”, które „mieszkało między nami” Niewątpliwie imię Jezusa a tytuł Chrystus jeszcze w żywszy sposób stawiało przed oczyma wyznawców „Słowo Wcielone” A oto rekonstrukcja pieśni:

- | | | |
|------|-------|--|
| I | w. 1 | Na początku było Słowo
a Słowo było u Boga
i Bogiem było Słowo |
| II | w. 3 | Wszystko przez Nie się stało
a bez Niego nic się nie stało
co się stało. |
| III | w. 4 | W Nim było życie,
a życie było światłością ludzi. |
| IV | w. 10 | Na świecie było
a świat przez Nie się stał,
ale świat Go nie poznał. |
| V | w. 11 | Przyszło do swojej własności,
ale swoi Go nie przyjęli. |
| VI | w. 14 | A Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród nas. |
| VII | w. 16 | A z Jego pełni
wszyscyśmy otrzymali — łaskę po łasce. |
| VIII | w. 17 | Prawo zostało dane przez Mojżesza,
łaska przez Jezusa Chrystusa. |

II. Treść pieśni o Logosie

Pierwsza strofa składa się z trzech członów. Całość mówi o preegzystencji Słowa. Termin Logos nie posiada żadnego dodatku. Znamienny dla Słowa rodzajnik (w tekście greckim „(h)os”, powtarzający się w drugim stychu przy określeniu „u Boga” świadczy o tym, że mamy tu do czynienia z osobą; lepiej powiedziawszy z osobami. Osobą jest zarówno Logos jak i Bóg. Niewątpliwie został przez to określony stosunek Słowa do Boga, co zresztą jeszcze bardziej uwydatnia zwrot „Słowo było u Boga” Właściwie chodzi o wyjątkowe skierowanie Logosu do Boga, o czym świadczy grecki przyimek „pros.” Sfera, w którą nas wprowadza pierwszy wiersz, to wieczność. Myśl tę wyrażają słowa: „na początku” Aluzja do Rdz 1,1 jest oczywista: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” „Początek” w Rdz 1,1 posiada jednak czasowe znaczenie. Chodzi o powstanie świata. Wprawdzie Żydzi kontemplując pierwsze słowa Rdz nie myśleli tyle o tym, co było przed stworzeniem kosmosu, ale raczej wyrażali swój podziw dla pochodzenia całego wszechświata od Boga. Zdawali sobie jednak sprawę z nieokreślonego ludzkimi słowami okresu, który istniał przed powołaniem wszystkiego do bytu. Niezaradność ich w tym względzie uwydatniała się do czasów bliskich Chrystusowi. To, co dziś nazywamy wiecznością, określali za pomocą łańcuchowego zwrotu „od wieku do wieku” Słowa te nie są nam obce. Ilekroć uwielbiamy Boga, zamierzając naszej modlitwie chwały nadać jak najbardziej trwałe skutki, nieprzemijający, zwykliśmy mówić „na wieki wieków”

Pojęcie „na początku” więc, mimo, że samo w sobie kładzie silny akcent na termin, na prawdziwy początek kryje w sobie także myśl o wieczności. To ostatnie znaczenie ma na myśli pierwsze zdanie pieśni o Logosie, tym bardziej, że wszelka myśl o stworzeniu została przekreślona przez dalsze słowo „było” Czyli zawsze, po prostu bez początku istniało Słowo.

Skoro już wiadomo, że Słowo nie ma początku, a hymn o Logosie mówi o odwiecznej obecności Słowa u Boga, można zaryzykować twierdzenie, że autor pieśni mówiąc o Słowie, ma na myśli Syna Bożego. Niezależnie od tego, że takie twierdzenie ma pokrycie w późniejszych wierszach pieśni, pierwsza strofa identyfikuje Słowo z Bogiem. Tę funkcję wyraźnie obejmuje trzeci człon. Podczas gdy w dwóch pierwszych stychach o osobowości, zarówno Słowa jak i Boga zadecydowały rodzajniki, w ostatnim widać brak rodzajnika przy Bogu. Owszem, jest to wyszukana gra słów. Posiada ona także swoją wymowę teologiczną. Nawet bez teologii scholastycznej, czy o wiele wcześniej rozwiniętej nauce o Bogu Trójjedynym, trzeba na podstawie tego prastarego tekstu chrześcijańskiego, tj. samej pieśni o Logosie stwierdzić, że tu chodzi i o identyfikację Syna z Bogiem. Ściśle mówiąc tekst biblijny wyraża tylko to: takim Bogiem, u którego było Słowo od początku jest samo Słowo.

Stwierdzeniem o równości Syna z Bogiem kończy się pierwsza strofa hymnu. Równość nie zna myśli o podporządkowaniu. Autor daleki jest od tego, by robić w tym względzie jakiegokolwiek aluzje. Przecież mówi o preegzystencji Słowa. Jako chrześcijanin (o tym wyda wyraźne świadectwo w końcowej części hymnu) — wiedział jednak o ziemskim Chrystusie. To-

też lekko zarysował nam problem równorzędnej koegzystencji Słowa z Ojcem pojmując ją jednak jako relację. Nie Bóg był przy Słowie, ale Słowo skierowane było do Boga.

Po strofie traktującej o preegzystencji Słowa następuje druga zwrotka. Ponieważ Hymn zdążył do ujawnienia prawdy o Wcieleniu Słowa, która stanowić ma punkt kulminacyjny rozważań teologicznych autora pieśni, druga jej część kreśli stosunek Słowa do stworzenia.

Niezależnie od tego, czy słowa „co się stało” będzie się uważało jako oddzielny stych, czy połączy się je z drugim, trzeci wiersz Prologu przedstawia Słowo jako autonomicznego pośrednika w akcie stworzenia. Czyni to zasadniczo w podwójnej formie. Pozytywnie Słowo wszystko stwarza. Przeciwny aspekt mówiący o tym, że nic się nie stało bez twórczej ingerencji Słowa, jeszcze silniej uwypukla uniwersalność twórczej mocy Słowa.

ST za stwórcę wszechświata uważał jedynie Boga. Daje temu wyraz w różny sposób. Prawda ta stała się jednym z podstawowych dogmatów starotestamentowych, a jego echa napotkać można także i w NT. Klasycznym przykładem tego jest sformułowanie autora Listu do Hebrajczyków, znajdujące się w samym wprowadzeniu do Listu (1,2): „przez którego stworzył także eony” Podmiotem zdania jest Bóg. Owszem Syn, o którym tu mowa, jest autonomicznym pośrednikiem w stworzeniu. Jednakże autor listu nie rezygnuje ze starotestamentowego schematu „Bóg stworzył niebo i ziemię” lub ze sformułowania indentycznego, charakterystycznego zwłaszcza dla Psalmów: „który stworzył niebo i ziemię” (115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6).

Warto też podkreślić, że przy niektórych czynnościach liturgicznych kapłan posługuje się często przepiękną aklamacją modlitewną: „Wspomnienie nasze w imieniu Pana, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 124 (123) 8).

Trzeba jednak stwierdzić, że zarówno Hbr 1,2 jak i J 1,3 podkreślają autonomiczny i osobowy udział Syna w stworzeniu.

Sformułowaniem jeszcze bardziej zbliżonym do naszego tekstu jest wypowiedź o Chrystusie (ściślej o „Obrazie Boga niewidzialnego”) w hymnie chrystologicznym Kol 1,15—20: „wszystko przez niego... zostało stworzone” (w. 16) oraz jędrne ujęcie tej samej myśli w 1 Kor 8,6 „wszystko przez niego” (z domyślnym: zostało stworzone). Ostatni tekst mówi o „Jednym Panu Jezusie Chrystusie” i kreśli jego stosunek do „Jednego Boga Ojca” Kol 1,15—20 także nie pominął zagadnienia stosunku pośrednika w stworzeniu do Boga: „On jest obrazem Boga niewidzialnego”

To krótkie spojrzenie na inne teksty NT, w których jest mowa o pośrednictwie Syna w stworzeniu, pozwala na stwierdzenie, że im wszystkim są wspólne dwie zasadnicze cechy: wyraźne określenie stosunku Syna do Boga oraz bierna forma udziału Syna w stworzeniu, nie przekreślająca jednak w niczym Jego autonomiczności. Jn 1,3 włącza się wyraźnie w te koncepcje teologiczne wczesnego chrześcijaństwa.

Zauważono także w tekstach qumrańskich wyraźne zbliżenia do J 1,3. Chodzi o trzy pod tym względem charakterystyczne teksty, a wystarczy tu przytoczyć jeden:

„Przez jego poznanie wszystko się stało
i wszystko co jest sporządził z rozsądkiem,
a bez niego nic uczynione nie zostało”.
(I Q 5 11,11)

Zaszokować może analogia formalna istniejąca pomiędzy tym tekstem a J 1,3, choć podział całości odbywa się w nieco odmiennym systemie. Tekst qumrański ma za podmiot logiczny zdanie Boga, posiada jednak ogólniejszy charakter i co najważniejsze, zawiera myśl soteriologiczną (wynika to z kontekstu); J 1,3 natomiast mówi o Słowie, bez aluzji do Jego charakteru zbawczego.

Trzecia zwrotka nawiązuje do poprzedniej. Nadal jest mowa o Logosie przed jego inkarnacją. Z tej to racji termin „życie” należy w głównej mierze powiązać z odwiecznym istnieniem Słowa. Jednakże „życie”, będące tylko właściwe Logosowi, może się stać „światłością” dla ludzi. Światłość cechuje już wyraźne znamię zbawcze, tym bardziej, że przeznaczone jest tylko dla ludzkości.

W 10 w dalszym ciągu mówi o działalności Słowa przed wcieleniem. Już wówczas Słowo usiłowało nawiązać kontakty z ludzkością. Świat, mimo, że zawdzięcza Logosowi swoje powstanie, nie poznaje Go. Myśl o przebywaniu Słowa w świecie zostaje bardziej sprecyzowana przez następne zdanie (w. 11). Skoro świat został stworzony przez Słowo, autor może słusznie nazywać go „własnością” Słowa. Człowiek także jest stworzeniem, więc nie wyłamuje się z tego kręgu własnościowego. O tym jednak on nie pamięta i nie przyjmuje Słowa. Wydaje się, że czasowniki „poznać” i „przyjąć” wyrażają mniej więcej tę samą myśl. Przypuszczalnie „poznanie” uwypukla bardziej stronę rozumową człowieka, a „przyjęcie” stronę jego woli. Trzeba jednak o tym pamiętać, że nie chodzi tu tyle o filozoficzne poznanie, lecz o biblijne, które angażuje całą sferę uczuciową człowieka. Ludzkość więc nie zwracała uwagi na próby zbliżenia się Słowa do niej. Ignorując sprawę zbawienia posunęła się o krok dalej: odrzuca Słowo.

Niejednokrotnie uważa się, że pojęcia „własność”, „swoi” mają na uwadze tylko Żydów, trzeba jednak stwierdzić, że hymn do w. 11 włącznie nie zdradza żadnych tendencji do partykularyzmu. Chodziłoby więc o całą ludzkość.

Na podstawie powyższych rozważań łatwo można było zauważyć, że pieśń cechuje pewien schemat:

1. Odwieczne bytowanie Słowa u Boga.
2. Udział Słowa w stworzeniu.
3. Nieudane próby epifanii.

Jest to tzw. schemat epifanijny, chętnie stosowany — jeśli chodzi o Stary Testament — zwłaszcza w literaturze mądrościowej. Logicznym następstwem tych stopni schematu jest sama epifania. O niej to mówi w. 14: odwieczne Słowo przyjmuje postać człowieka.

Odtąd pieśń przybiera zupełnie inną szatę strukturalną. W całym hymnie nie spotykamy ani jednej wypowiedzi w czasie teraźniejszym. Partie do w. 14a włącznie zredagowano w stylu opisowym. Znaczy to, że mówi się o kimś, w naszym wypadku o Słowie w 3 osobie (styl: On). Od w. 14b począwszy, autor wprowadza 1 osobę liczby mnogiej w dwu wypadkach. Wypowiedzi te, opiewające zamieszkanie Słowa „wśród nas” świadczą o wyznaniu gminy, gromadzącej się wokół Słowa Wcielonego, dawcy łask. Autor pieśni jest świadkiem tego wyznania i sam daje temu wyraz przez głęboką wiarę.

III. Geneza tytułu Logos i tło pieśni

1. Świat judaistyczny

Powstanie pieśni o Logosie przypada na okres i środowisko, w których rozpowszechnione były różne poglądy o bytach pośrednich lub pośredniczących, mniej czy więcej personifikowanych noszących bardzo często nazwę Logos.

Rodzi się więc pytanie, jak dalece autor pieśni o Logosie, stawiając w jej centrum zainteresowania Słowo, zależny był od innych systemów religijnych czy filozoficznych. Z góry odpadają hipotezy o wpływie apokaliptycznej koncepcji o Synu Człowieczym na pieśń o Logosie i o zależności Prologu od późniejszej żydowskiej myśli dogmatycznej o Mesjaszu. Zarówno przy Synu Człowieczym jak i Mesjaszu zacierają się rysy preegzystencji, a już wyraźnie zanotować można brak orzeczenia o pośrednictwie w akcie stworzenia, jednego z zasadniczych elementów, cechujących Słowo w hymnie.

Niektórzy uczeni genezę wyboru terminu Logos widzą w teologii ST. „Słowo Boże”, występuje w ST, często w roli pośrednika w stworzeniu i objawieniu, przybiera cechy osoby. Rzekomo Mdr 18, 15 już nie traktuje o personifikacji karzącej „Bożej Mocy”, lecz o osobie. Na miejsce Boga bowiem wstępuje pośrednik wyposażony w moc jak sam Bóg. Tu też św. Jan ujrzyć mógł wzór osoby dla swojego Logosu.

Niestety hipoteza ta nie wyjaśnia różnicy, która tkwi w powiedzeniu „Twoje Słowo” w Mdr 18, 15, a absolutnym ujęciem Słowa w Prologu. Zaimek „twoje” przecież wiąże Słowo jak najściślej z Bogiem.

Często egzegeci szukając rozwiązania w sprawie pochodzenia terminu Logos, powoływali się na określenie aramejskie Memra Jahwe, tak często notowane w literaturze targumów. Dzisiaj dochodzi się do przekonania, że Memra Jahwe jest określeniem Boga i ma na uwadze nieskończoną wolę Boga i łatwość czynu. Memra Jahwe więc nie posiada cech pośrednika, charakterystycznych dla Słowa Prologu.

Podjęto też na nowo starszą hipotezę, która widziała w Torze genezę wyboru terminu Logos. Już Syr 24, 23 utożsamiał Prawo z Mądrością, a np. Ps 119 (118) Prawo z Słowem Bożym. Podobnie jak wśród rabinów równanie Mądrość — Tora było odskocznią dla rozwinięcia teologii o Torze, tak dla Jana równanie Mądrość — Tora — Słowo Boże miało być punktem

wyjścia dla rozwinięcia myśli teologicznych o Słowie Bożym, któremu jak wszystkim innym wielkościom starotestamentalnym przypisano preegzystencję, udział w stworzeniu i rolę zbawczą.

Hipoteza ta słusznie uwypukla rzucając się w oczy utożsamienie; nie zauważono jednak, że taka wyłącznie argumentacja nie posunie sprawy naprzód, gdyż utożsamić można pewne wielkości w porządku idei, jakimi są Mądrość i Słowo Boże w ST, nigdy jednak w porządku osoby. A więc pozostałby w dalszym ciągu do wyjaśnienia przeskok z idei na osobę, jaką jest Logos.

W ostatnich latach coraz więcej poświęca się uwagi literaturze sapiencjalnej, która jeśli nie wszystkim wierszom Prologu Jana, to przynajmniej większej części może służyć za tło. Porównując poszczególne wiersze Prologu z literaturą sapiencjalną dochodzi się nawet do wniosku, że wpływem tej literatury objęte są ww. 1. 2. 3. 4. 5. 10. 11. 12 (częściowo) oraz 14.

Mówi się też o bezpośrednim wpływie literatury sapiencjalnej na uformowanie rytmicznej konstrukcji Prologu. Wnioski te idą jednak za daleko. Natomiast zależność Prologu od treści literatury sapiencjalnej jest dość oczywista. Mimo tych rzucających się w oczy podobieństw, koncepcja mądrościowa, jak i sam termin Mądrość, nie tłumaczą dlaczego w Prologu na widownię wchodzi Logos, a nie Mądrość. Wiadomo nadto, że Paweł gotów był o Chrystusie powiedzieć, że „stał się dla nas mądrością od Boga...” (1 Kor 1, 30, por. także 1, 24). Ostatnie spostrzeżenie przesądza o zdaniu uczonych, którzy jedyny powód nieprzyjęcia tytułu „Mądrość” dla Chrystusa widzą w tym, że Mądrość jest rodzaju żeńskiego zarówno w języku greckim jak i hebrajskim.

2. Filozofia grecka

Skoro nawet daleko idące zbliżenia koncepcji Prologu z ideami literatury sapiencjalnej ST nie dały wystarczającego i zadowalającego rezultatu, odwołano się do filozofii greckiej, gdzie od samych jej początków termin Logos był zadomowiony.

Termin Logos wprowadził do nomenklatury filozoficznej Heraklit (około 500 p. Ch.). Logos oznaczał (jak później również u stoików, jakkolwiek z lekką już odmianą) tyle co prarozum, który przez wprowadzenie porządku w kosmosie nadaje mu formę, a w końcu się weń przelewa. W ten sposób prarozum przeradza się w rozum kosmosu.

Nie należy przypuszczać, by panteistycznie obciążony Logos Heraklita, nie posiadający znamion osoby, mógł wpłynąć na wybór Logosu w Prologu Jana.

To samo powiedzieć można o materialistyczno-panteistycznej spekulacji o Logosie Plutarcha z Cheronei (50-125 po Chr.), gdzie Logos uchodzi za ideę i odzwierciedla pierwotną rzeczywistość kosmosu. Granice tedy istniejące pomiędzy Bogiem a światem z wolna zacierały się i zaistniała możliwość przejścia świata w Boga i odwrotnie.

Zupełnie inaczej tłumaczy oddziaływanie Boga na świat reprezentant teologii żydowskiej Filon z Aleksandrii (15 przed — 50 po Chr.). Pod wpływem

wem idei filozoficznych Platona, usiłował uzasadnić absolutną różnicę istotową zachodzącą pomiędzy Bogiem a światem. Ponadto z ksiąg ST Filon wiedział, że Bóg jest transcendentny. Celem nienaruszenia transcencji Boga, nawet w najmniejszej mierze, obejmuje istota wyimaginowana, mniej czy więcej występująca jako osoba, rolę pewnego rodzaju pośrednictwa między Bogiem a światem. Chodzi o słynnego Logosa Filona. Jako „Organon” występuje przy stworzeniu świata, jako „Rewelator” objawia Boga. Logos tłumaczy światu wolę Boga. W roli „Anioła Bożego” przekazuje ludziom Boże dary. Filon opisuje również działanie Logosu ze strony świata ku Bogu. W tym sensie występuje u Boga jako „Arcykapłan” Często występuje jako „Dynamis” — Siła Boża, której brak rysów racjonalnych, cechujących Słowo Prologu Jana. Czasem zaś Logos Filona występuje jako osoba, która stoi bliżej Boga niż ludzi. Nie ma on jednak żadnego udziału w naturze Bożej. Przymioty, które mu są przypisywane przywołują niejednokrotnie na pamięć atrybuty, które posiada Mądrość ST. Nawet gdyby się jeszcze wyszczególniło inne przymioty i właściwości Logosu Filona, trudno dojść do przekonania, że Logos w jego pismach występuje jako niezależna wielkość. Prócz tego rola zbawcza Logosu Filona jest ograniczona do minimum, już nie mówiąc o tym, że myśl o Wcieleniu jest Filonowi zupełnie nieznaną i obcą. Trzeba ponadto zwrócić uwagę na jeden moment (przeoczony nawet przez wybitnych znawców literatury Filona), dotyczący się zasadniczej roli jego Logosu. Jego zadanie polega na tym, by ludzkość oddalić od Boga. W istocie rzeczy Logos Filona nie jest pośrednikiem w tym znaczeniu, jakie przypisywano choćby Mądrości ST, już nie mówiąc o Słowie Prologu Jana, które przyjmuje nasze ciało. Logos Filona jest wyimaginowaną wielkością oscylującą pomiędzy Bogiem a światem, emanacją Boga, która nigdy nie przekroczyła kręgu platonicznego idei i nigdy nie przybrała wyraźnych rysów osoby. Jest wprost niemożliwe, by takie podłoże ideowe, jakkolwiek przebogate, miało inspirować autora pieśni o Logosie. Logos w Prologu jest wyraźnie zarysowaną osobą, a pośrednictwo w akcie stworzenia stwarza dopiero bazę dla prób epifanijnych Słowa. Logos w swej zbawczej działalności nie rezygnuje i wciela się. Myśl ta była obcą całemu starożytnemu światu.

3. G n o z a

Ogólnie dziś zauważa się słabość hipotezy, która tytuł Logosu i myśl Prologu wywodziła z Filona. Współczesna jednak tendencja wyjaśnienia tła religijno-historycznego Prologu, jak również samego tytułu Logos, jest także na błędnych torach. Otóż R. B u l t m a n n, który, jak już wzmiankowaliśmy wyżej, zajął się analizą struktury Prologu, genezę pieśni w nim zawartej upatruje w kołach Jana Chrzciciela, zależnych od wpływów gnostyckich. Dla samego tytułu Logos Bultmann postuluje wpływy gnostyckiej mitologii (przedchrześcijańskiej i hellenistycznej). Zna ona rzekomo rodzaj Logosu, który także występuje w dualistycznie zabarwionych systemach myślowych neopitagoreizmu i neoplatonizmu. Ślady wpływów tych prądów filozoficznych Bultmann widzi również w innych systemach filozoficznych świata hellenistycznego, a nawet w literaturze sapiencjalnej ST. We właściwej gnozie, zdaniem Bultmanna Logos występuje jako wyraźna osoba, jakkolwiek mitologiczna, która wykonuje funkcje ko-

smiczne i soteriologiczne. Obok nazwy „Drugi Bóg”, „Syn Boży”, „Pierworodny”, „Człowiek” i „Obraz Boży” nosi często nazwę „Logos” lub „Nous”

Skąd Bultmann, bo to pytanie nasuwa się, z taką pewnością i dokładnością mówić potrafi o Logosie mitologicznym gnozy?

Otóż Bultmann badał źródła o wiele późniejsze od Prologu Janowego. Z nich dopiero wnioskuje o wspólnej u podstaw późniejszych systemów filozoficznych leżącej pramitologiczno-zasadniczej koncepcji (urmitologische Grundanschauung), która zdaniem tego uczonego wycisnęła także swoje piętno na literaturze sapiencjalnej i przez nią pośrednio lub bezpośrednio na pieśń w Prologu. W tej pramitologiczno-zasadniczej koncepcji, jak dalej twierdzi Bultmann, już zarysowane były wszelkie zasadnicze cechy gnostyckie Prologu, mianowicie: 1. tytuł, 2. wystąpienie Logosu jako osoby, 3. podobieństwo do Boga, 4. idea Synostwa Bożego, 5. pośrednictwo w stworzeniu, 6. myśl o Logosie jako o wysłanniku i głosicielu objawienia. Wprawdzie Bultmann nie wie, jak wyjaśnić Wcielenie, w końcu jednak umieszcza je we wspomnianym już gnostyckim schemacie soterycznym: a) dencensus, b) revelatio, c) ascensus. A więc tylko gnoza, zdaniem Bultmanna, zdolna jest wyjaśnić genezę i idee pieśni o Logosie.

W odpowiedzi na twierdzenia Bultmanna przede wszystkim zaznaczyć trzeba, że dopóki autor nie jest w stanie oprzeć swego zdania o źródła przedchrześcijańskie, albo co najmniej współczesne Ewangeliom, tak długo hipoteza jego wisi w powietrzu. Sam Bultmann zresztą czuje wątpliwość swej postawy, skoro zmuszony jest do sztukowania swojej hipotezy. Raz niby literatura mądrościowa, jakkolwiek zarażona prątkami gnozy, ma stanowić bezpośrednie źródło dla wypowiedzi w pieśni o Logosie, innym razem genezę pieśni upatrywać mamy w gnostyckich kołach Jana Chrzciciela, przy czym Bultmann nie usiłuje nawet wyjaśnić, co Mądrość ma wspólnego z Chrzcicielem.

4. Zróżnicowane tło religijno-historyczne

Jak widać z powyższego, opowiedzenie się za jednym tłem religijno-historycznym nie rozwiązuje pytań powstających w związku z genezą pieśni o Logosie, czy samego Prologu. Toteż nowsi autorowie wypowiadają się za zróżnicowanym tłem religijno-historycznym. Wysłunięto tu różne próby rozwiązania. Najbardziej podkreśla się jednak zależności następujące:

- I. Koncepcja żydowska Słowa Jahwe. Spekulacje mądrościowe. Logos Filona (wpłynął zwłaszcza na wybór tytułu Logos).
- II. Prachrześcijańskie spojrzenie na Chrystusa jako na „Słowo Boże” Prachrześcijańska wiara w preegzystencję Chrystusa. Opis biblijny stworzenia świata. Mity o Logosie. Tora.
- III. Grecka filozofia. Filon. Znaczenie „Słowa” w ST. Mądrość w literaturze żydowskiej. Tora.
- IV. Memra Jahwe. Mądrość. Filon.
- V Tradycje sapiencjalne. Żydowska eschatologia. Tradycje o Synu-Człowieczym. Antyteza światła i ciemności.

- VI. Koncepcja późnego judaizmu i ST dotycząca Tory, „Słowa Bożego” i Mądrości. Teofanie na Synaju (wpływ na formowanie ww. 14-18).
- VII. Koncepcja ST w sprawie „Słowa Twórczego” Grecko-hellenistyczne pojęcie Logosu. Chodzi właściwie o utożsamienie Chrystusa od wieków istniejącego ze „Słowem Twórczym” ST na podstawie znajomości personifikowanego Logosu hellenistyczno-żydowskiej filozofii.
- VII. Koncepcja ST w sprawie „Słowa Twórczego” Grecko-hellenistycznej w Prologu rozwinać koncepcje judaistyczne. Logos nie jest to samo co Mądrość, ale w nim zamyka się idea Mądrości. W ten sposób odróżnia się tytuł od kryjącej się w nim treści.

Z ostatnich uwag skorzystał S. Schulz, który w sposób zdecydowany opowiedział się za zróżnicowanym tłem religijno-historycznym. Dla większej części hymnu autor ten przyjmuje podłoże literatury sapienckalnej ST. Dla sformułowania w. 3 pośredni wpływ hellenistyczno-stoickiej formuły — „wszystko” (greckie „pan”). W 1 nawiązuje do opowiadania biblijnego o stworzeniu świata (Rdz 1, 1). Wiersze 14. 17. 18 stoją pod wpływem teofanii ST na Synaju. Nadto Schulz przyjmuje wpływ hellenistyczno-gnostyckiego tytułu Logos, dzięki któremu treść teologiczna widocznych miejsc paralelnych ST w Hymnie otrzymały przed Janem jeszcze gnostyckie zabarwienie. Na podstawie metody historii tradycji Schulz przydziela do hymnu o Logosie ww. 1-5 (9). 12a i b. (16). (18). (w nawiasach znajdują się wiersze niepewne) Natomiast porównanie krytyczne Religionsgeschichtliche Methode kazały komentatorowi za pierwotne uznać ww. 1-5, 10-12a, i b, 14, 17, 18.

Zestawienie wyników Schulza rodzi zasadniczą trudność. W jaki mianowicie sposób można sobie przedstawić wpracowanie gnostyckiego pojęcia Logos w jednostki teologiczne ST, które także, zdaniem Schulza, mieszczą się w pieśni na cześć Logosu. Schulz podkreśla, że pieśń o Logosie, właśnie dlatego, że mieści w sobie wypowiedzi ST, cechuje piętno wybitnie monoteistyczne. Zaznacza on jednak równocześnie, że gnoza nie ma wspólnego z monoteizmem, co komentatorowi wcale nie przeszkadza podać następującą konkluzję: autor pieśni o Logosie przyjmuje gnostyckie pojęcie Logos łącznie z jego gnostycką treścią, a tytuł ten nadaje teraz kształt ideowy pieśni tak dalece, że gnostycki tytuł stanowi „kościć nadający sens” pieśni. Na taką konkluzję absolutnie zgodzić się nie można, gdyż ona w istocie rzeczy przekreśla monoteistyczny charakter pieśni w Prologu. Dlatego rozwiązania szukać trzeba w innym zupełnie kierunku.

IV. Chrystologia pieśni o Logosie

S. Schulz jest przedstawicielem współczesnego kierunku, który usiłuje genezę pojęcia Logos ujrzeć w gnozie. W późniejszych dokumentach gnostyckich bowiem, rzeczywiście występuje gnostycki typ Logosu jako osoby.

Niezależnie od tego zapytajmy się, czy w ogóle jakiś model osobowy dla wyboru Logosu w naszej pieśni może być wzięty pod uwagę? Nie ulega wątpliwości, że autor pieśni nie mógł rozpocząć swego dyskursywnego myślenia, zaznaczającego się w pieśni, od faktu preegzystencji Logosu, tylko rozważania wszelkie na temat Chrystusa, bo o Niego ostatecznie w pieśni chodzi, musiał wszczać od faktu Wcielenia. Autor natchniony wierzył w Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Toteż dopiero od faktu wywyższenia, a nie inaczej, mógł spojrzeć w tajniki życia Chrystusa przed Wcieleniem. Problem więc osobowości Logosu należy rozpatrywać w związku z Wcieleniem. Dla autora natchnionego Chrystus był zawsze osobą. I te rysy osobowości autor zachował także dla Słowa niewcielnego. Dlatego to jego Logos występuje jako wyraźna osoba. Logos pieśni nie jest mitem, nie jest ideą, nie jest instytucją, lecz wyraźnie zarysowaną osobą. W ten sposób wprowadzone na widownię „Słowo” pozwoliło autorowi natchnionemu określić jego stosunek do innej osoby, mianowicie do Boga — czyli Ojca. A więc wewnętrzna więź, istniejąca pomiędzy Logosem a Ojcem, to więź dwu różnych osób. Po określeniu ścisłej relacji, która istnieje pomiędzy Ojcem i Logosem autor ryzykuje ważne powiedzenie, ale nadzwyczaj przemyślane, rozwiewające wszelkie co do jego walu wątpliwości: „a Słowo było Bogiem” (w. 1). Bardziej dokładnie równości Ojca ze Słowem nie można było oddać. Takim Bogiem bowiem, albo lepiej tym samym Bogiem, którym jest Ojciec, jest także Słowo.

Pewnie, że w ten sposób nie rozwiązaliśmy zagadnienia dotyczącego wyboru pojęcia „logos” dla podkreślenia osobowości, wieczności, skierowania odwiecznego Słowa do Ojca i jego równości z Bogiem. Autor pieśni jednak nie omieszkał nam w tym względzie pośpieszyć z pomocą. Aluzja do pierwszego zdania Rdz jest tak wyraźna, że tutaj należy szukać rozwiązania (w. 3 o współudziale Słowa w stworzeniu jeszcze bardziej potwierdza powyższą myśl). Skoro redaktor pieśni opiera się na ST, jest on świadom, że historię zbawczą zainicjowało Słowo Boże, gdyż opis stworzenia w myśl Biblii, to nie partia odizolowana od całokształtu historii zbawczej, lecz jak najbardziej z nią zazębiona. Jahwe, Bóg który zbawia, jest także Stwórcą kosmosu. A więc historia zbawcza rozpoczyna się z początkiem świata. A ponieważ Bóg stwarza przez „Swoje Słowo”, „Słowo Boże” biorące współudział w stworzeniu, zainicjowało również historię zbawczą. Przez aluzję do początku wszelkiego początku, autor pieśni daje do zrozumienia, gdzie szukał inspiracji dla wyboru pojęcia Logos.

Czy rozumowanie takie nie napotyka na trudności, gdyż w dalszym toku myśli funkcję Słowa Bożego otrzymuje Mądrość, a w końcu Tora ST. Sprzeczności te są tylko pozorne, gdyż w pieśni autor nie mówił o Słowie Bożym ani o Mądrości, ani o Torze, lecz tylko i wyłącznie o „Słowie”

Owszem, stwierdzamy fakt przeniesienia funkcji i przymiotów Słowa Bożego, Mądrości i Tory ST na Słowo. Autor w tego rodzaju postępowaniu nie mógł mieć żadnych trudności, gdyż wzorował się na literaturze ST, gdzie nie tylko przenoszono przymioty i funkcje z jednej wielkości na drugą, ale je utożsamiano. Miejsce Słowa Bożego mogła zająć Mądrość, a Mądrości Tora. Z postępowania takiego jednak wynika, że sami autorzy ksiąg ST nie uważali ani Słowa Bożego, ani Mądrości, ani Tory za osobę (gdyż jednej osoby z drugą utożsamieć nie można), lecz za wielkości ide-

owe. W pieśni o Logosie przy równoczesnym uwzględnieniu wszystkich wielkości ideowych ST przymioty i funkcje ich obejmuje jeden podmiot, mianowicie Logos, który dlatego, że jest osobą, nie może być utożsamiony ani ze Słowem Bożym, ani z Mądrością, ani z Torą. Nie przeszkadza to jednak, że przejmuje ich zalety, funkcje i przymioty.

Tego rodzaju postępowanie podpatrzone w ST nasuwa jeszcze inną myśl. Wydaje się, że autor wprowadzając w pieśni Słowo na widownię jako osobę, z jednej strony czyni aluzję do Słowa Bożego ST, z drugiej jednak przeciwstawia swój Logos wielkościom ST. Gdy przypomnimy sobie, że ST nie zna absolutnego wystąpienia Słowa, gdyż zawsze towarzyszą mu dodatki (np. moje, twoje, Boże, Wszechmocne itp.), myśl ostatnia staje się jasną. Nie można tego powiedzieć o Mądrości. Ale fakt utożsamienia jej w ST ze Słowem Bożym czy z Torą świadczy o tym, że nie myśli się o niej jako o osobie. Ponadto autorowie ST traktują ją jako stworzenie, co podkreśla jej absolutną autonomię, którą cieszy się Logos pieśni.

Jakkolwiek Tora przybiera cechy osoby, to również utożsamienie jej z innymi wielkościami świadczy na niekorzyść jej osobowości, a dochodzi do tego wyraźne przeświadczenie ST i późniejszego judaizmu, że Tora jest instytucją. Wobec powyższego można mówić o pewnej aluzji pieśni do Słowa Bożego, do Mądrości i do Tory, skoro w pieśni ich przymioty i funkcje przejmuje Logos, z drugiej strony jednak mamy do czynienia z wyraźnym przeciwstawieniem, gdyż Logos jest Boską osobą, która wkracza w historię ludzkości jako Słowo Wcielone, przyjmując naszą naturę.

Trzeba wziąć pod uwagę jeszcze inny aspekt, który niewątpliwie zdecydował o wyborze terminu Logos w pieśni. Nawet gdy autor podkreśla wieczny byt Słowa i jego Bóstwo, to myśli kategoriami Żyda, który wszystko sprowadza do historii zbawczej. Stąd też Logos przez stworzenie wkracza w historię zbawczą. W próbach epifanii występuje jako nosiciel objawienia w świecie przedchrześcijańskim, dopóki nie przyjmie ciała ludzkiego i jako Wcielony nie udzieli ludzkości „łaski po łasce”. Nie ulega wątpliwości, że ST głównie w „Słowie Bożym” widział pośrednika w utworzeniu relacji pomiędzy Bogiem a ludzkością.

Słowo bowiem najlepiej potrafi oddać myśl, a w tym wypadku myśl Bożą. W naturze słowa leży, że skierowane jest do ludzi, do odbiorcy. Dlatego w historii zbawczej Izraela, Słowo Boże największą spełniało rolę w przekazywaniu treści objawienia. Wystarczy choćby wskazać na działalność proroków, których słowo nie uchodzi jako ich własne, lecz jako Słowo Boże. Świadczą o tym wstępy do przemówień prorockich: „tak mówi Jahwe” czy: „a Jahwe rzekł” itp. oraz zakończenia: „Wyrocznia (czy: Słowo) Jahwe”. Świadomość o przekazaniu Słowa Bożego przez proroków jest tak silnie zakorzeniona w narodzie żydowskim, że Żydzi pytają się czasem proroka, czy posiada Słowo Boże. Myśli o objawiającym się Słowie Bożym w ST oddaje lapidarnie Hbr 1, 1-2: „Wielokrotnie i wieloma sposobami mówił niegdyś Bóg do ojców przez proroków. Na koniec dni tych przemówił do nas przez Syna”, wskazując równocześnie na kontynuację Słowa Bożego w Synu. Hbr 1, 2 nie mówi o tym, że Syn jest Synem Bożym, lecz że „mowa Boża”, przelana na Izraela w ST, w nim

osiąga swoją pełność i swój punkt kulminacyjny tak dalece, że Bóg po prostu w nim przemawia. Chrystus jest jedynym i pełnym nosicielem objawienia Bożego, przewyższającym „mówców Bożych” St w zupełności. Podobieństwo koncepcji Hbr 1, 1. 2 z J 1, 1 oraz z dalszą treścią pieśni o działalności Logosu jako tego, który daje objawienie jest oczywiste.

Wydaje się tedy, że o wyborze terminu Logos w pieśni, gdzie Logos występuje przede wszystkim jako ten, który przyniósł nam objawienie (tak również i Jan zrozumiał rolę Słowa, wstawiając Chrzciciela jako wysłannika Bożego, by zaświadczył o Chrystusie), zdecydowała również w wielkiej mierze przebogata tradycja o Słowie Bożym ST.

Wzór gnostyckiego typu Logosu, który w wyimaginowanym przez Bultmanna gnostyckim pramicie rzekomo występuje jako osoba, rozbija się więc na fackie Wcielenia, z którego autor natchniony czerpie swoją myśl o Logosie jako o osobie. Wcielenie Słowa to element jak najbardziej chrześcijański pieśni w ogóle. Syn Boży w postaci człowieka wstępuje do historii jako konkretna osoba, a nie jako mit. Dlatego rozglądanie się za modelem osobowym w gnozie jest zupełnie zbyteczne. Stanowisko takie potwierdza sposób, w jaki wprowadza się Logos na widownię pieśni. Logos stoi w opozycji do Słowa Bożego ST, którego Biblia nie zna jako osoby. Tym sposobem autor natchniony wprowadza w pewnym sensie dowód na osobę, skoro Logos pieśni występuje absolutnie, bez wszelkich dodatków przyłączonych zawsze do Słowa ST. A więc autor nie wzoruje się na mistycznym typie Logosu gnozy, lecz czyniąc aluzję do Słowa ST równocześnie podkreśla, że Logos pieśni nim nie jest.

Bultmann i jego epigoni twierdząc, że Logos pieśni jest znaną wielkością na tle gnostyckiego mitu o Słowie, dali się po prostu zwieść absolutnym wprowadzeniem Logosu w pieśni. A przecież Logos w hymnie występuje jako ten, którego właśnie zapoznano. Wtedy dopiero, kiedy Logos objawia się w ciele, poznano go jako prawdziwego rewelatora i Syna Bożego. Tak mówi wyraźnie autor pieśni, zwracając uwagę na to, skąd czerpał myśli swoje o Logosie. Dopiero gmina, która gromadzi się wokół Wcielonego Słowa, uwielbia go jako od wieków istniejącego Logosa i wyznaje w nim obok Ojca drugą osobę Boską, stwierdzając równocześnie z wielkim bólem, że przed Wcieleniem Słowo odrzucono i zapoznano.

Bez wszelkiej tedy wątpliwości autor pieśni czerpał myśli o Logosie przed Wcieleniem z misterium Inkarnacji.

Wnioski ostateczne

Pieśń o Logosie wbudowana w Prolog nawiązuje wyraźnie do literatury starotestamentalnej. Wiersze, znajdujące się w części 1 - 14a, bazują na paralelach o Słowie Bożym i o Mądrości. Świat żydowski jednak także Torze przypisywał praistnienie oraz udział w stworzeniu. A więc dochodzi trzecia wielkość. Wydaje się jednak, że autor wprowadza ją formalnie dopiero od w. 14b. Przymioty i funkcje Słowa Bożego, Mądrości i Tory w pieśni obejmuje Logos. Mimo zależności pieśni od tła ST, istotne myśli są chrześcijańskie i pochodzą z objawienia. Należą do nich: 1) Wcielenie się Słowa; 2) Wprowadzenie Logosu jako osoby, by przeciwstawić

Go wielkościom ST (a głównie Słowu Bożemu), które nie występują jako osoby autonomiczne; należą do sfery idei, dlatego ST mógł je utożsamić; 3) Wypowiedź o Bóstwie Logosu.

Pieśń o Logosie wzorowana jest na znanych i powszechnie wówczas w judaizmie stosowanych schematach epifanijnych, do których istoty należały następujące elementy: 1) Praistnienie; 2) Udział w stworzeniu; 3) Próba epifanii; 4) Epifania. Pieśń o Logosie przestrzega tego schematu bardzo dokładnie. Epifania odwiecznie istniejącego Logosu w ciele jest jednak wydarzeniem bez precedensu. A więc pieśni w Prologu, ani sam Prolog, z gnostyckim schematem soterycznym, składającym się z trzech istotnych elementów: descensus — epiphania — ascensus gnostyckiego zbawiciela (salvator salvatus lub salvandus) nie mają nic wspólnego, choćby tylko z tej racji, że brak w naszym hymnie motywu powrotu zbawiciela do sfer niebieskich.

Ponieważ pieśń zawarta w Prologu kończy się na Wcieleniu, nie mieści w sobie elementów ściśle soteriologicznych, tj. nie wspomina o śmierci Chrystusa ani o Wywyższeniu, jak to np. ma miejsce w Kol 1, 15-20 czy Flp 2, 6-11. Działalność zbawczą Chrystusa Wcielonego ograniczono do rozdawania łask. Funkcje zbawcze wykonuje również Logos przed Wcieleniem: jest światłością dla ludzkości. Myśl ta należy jednak do jednego z elementów schematu epifanijnego, do próby epifanii i nie wiąże się z Chrystusem, Zbawicielem w ciele.

Nota bibliograficzna:

M. E. Boismard, *Le prologue de saint Jean*, Paris 1953. — R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes — Evangelium*, *Eucharisterion*, Festschrift H. Gunkel, Göttingen 1923, t. II, 3-26. *FRLANT* 36. — Tenże, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1962.¹⁷ Ch. Denks, *Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog* *ZNW* 58 (1967) 45-67. — W. Eltester, *Der Logos un sein Prophet, Apophoreta*, Festschrift, E. Haenchen, Berlin 1964, 109-135. — J. Jeremias, *Der Prolog des Johannes-evangeliums*, Stuttgart 1967. — F. Gryglewicz, *Prolog Ewangelii i pierwszego listu św. Jana*, *Ruch bibl. lit.* 11 (1958) 15-22. — E. Haenchen, *Probleme des johanneischen Prologs*, *ZThK* 60 (1963) 30-334. — E. Kaesemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964. — P. Lamarche, *Le Prologue de Jean*, *RScR* 52 (1964) 497-537. — H. Langkammer, *Wokół współczesnej problematyki o Prologu Jana*, *RTK* 17 (1970) 107-115. — R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, *BZNF* 1 (1957) 69-110. — J. Stępień, *Idea centralna Prologu Ewangelii św. Jana*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, 81-91. — S. Schulz, *Komposition und Ursprung der joh. Reden*, *BWANT* 5, 1, Stuttgart 1960, 7-69.