

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

SPOSÓB ROZEZNANIA AUTENTYCZNEGO DOŚWIADCZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W ŚWIETLE PIERWSZEGO LISTU ŚW JANA

„Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie” (4, 1). Chociaż to wezwanie św. Jana było zawsze aktualne w historii Kościoła, to, jak się wydaje, dziś nabiera ono szczególnej ważności.

To prawda, że w każdej epoce, w każdym czasie można zaobserwować jakieś zagrożenia pochodzące od błędnych nauczycieli, wpływające na zniekształcenie autentyczności chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Dziś jednakże, z różnych powodów, np. pewnego rozczarowania niespełnioną przesadną nadzieją wiązaną do niedawna z *ratio* albo też przeciwnie, z ubóstwianiem wiedzy, oddziaływania na siebie i przenikania się różnych filozofii i światopoglądów, powstawania tzw. nowych ruchów religijnych i szerzących się sekt, zwłaszcza na podłożu religii niechrześcijańskich, i innych pojawiających się ciągle „propozycji”, można bez przesady mówić o nasileniu się zagrożeń dla autentycznej postawy chrześcijańskiej¹ Niektórzy przestrzegają np. przed istniejącymi różnorodnymi odmianami gnozy, nie pozostającej bez wpływu na chrześcijaństwo, której należy przeciwdziałać²

Dr Stanisław T. ZARZYCKI SAC – adiunkt Katedry Duchowości Katolickiej w Instytucie Teologii Duchowości KUL; adres do korespondencji: al. Warszawska 31, 20-803 Lublin; tel. (081) 534-18-86, e-mail: zastan@batory.plo.lublin.pl.

¹ L. D y c z e w s k i OFM, *New Age – zagubienie czy wyzwanie dla chrześcijańskiej duchowości*, [w:] *Duchowość bezdroży* (Homo meditans, t. XVI), red. ks. J. Misiurek, ks. W. Słomka, Lublin 1995, s. 109-121; A. B a r c i k, *Bezdroża rozwoju duchowego pomiędzy „być” a „mieć” współczesnego człowieka*, tamże, s. 203-218.

² M. F i g u r a, *Nowe zadania Kościoła jako odpowiedź na gnozę i gnostycyzm*, tłum. E. Mendyk, *Com* 18(1998), nr 4, s. 127-135. T. G l a n z, *Renesans gnozy*, „Emaus” 16-17(1993), nr 1, s. 29-33; S. M. P a w l i k OP, *Wiara czy wiedza*, tamże, s. 19-23.

Skoro istnieją różne duchy oraz różne ich przejawy działania i oddziaływania na serce ludzkie, zauważa się też wiele czynników, które mogą zmylić chrześcijan w ich nadprzyrodzonym doświadczeniu wiary, nadziei i miłości, to potrzeba rozeznawania autentycznego doświadczenia Ducha Bożego i zaświadczenia o tym doświadczeniu w świecie dzisiaj jest czymś niezwykle ważnym i nagłym. Hans Waldenfels SI, ceniony zwłaszcza za budowanie pomostu między światłem wiary i niewiary, między duchowością Wschodu i Zachodu, między nauką a doświadczeniami religii, zapytany o postawę chrześcijan wobec dzisiejszych niepokojących zjawisk, stwierdza: „Sądzę, że nadszedł czas, żeby [...] położyć większy nacisk na tzw. rozeznawanie duchów, na sprawę kierownictwa duchowego i na to, by mieć czas dla pojedynczego człowieka. Wszystko to jest bowiem ogromnie ważne, jeśli chcemy sprostać wymaganiom nadchodzących czasów”³ Autentyczne rozeznanie duchowe inspirowane przede wszystkim Pismem świętym, w którym znajdujemy przekazane nam przez samego Boga kryteria rozeznania duchowego. Szczególnie bogaty w kryteria rozeznania autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego jest Pierwszy List św. Jana, za mało doceniany w naszej duchowości.

I. HISTORYCZNY I DUCHOWY KONTEKST POWSTANIA PIERWSZEGO LISTU

Pierwszy List św. Jana został napisany najprawdopodobniej pod koniec I wieku, kiedy to Kościół w Azji Mniejszej znajdował się w stanie pewnego kryzysu duchowego. Kryzys ten stanowi dla biblistów do dzisiaj zagadkę i jest różnie tłumaczony. Jedni uważają, iż został on spowodowany w jakiejś mierze wpływem na wspólnoty Janowe pewnych ruchów heretyckich, znanych w II wieku, jak np. gnostycyzm⁴ Powstały w środowisku hellenistycznym gnostycyzm cechował się ostrym dualizmem występującym pomiędzy Boską pleromą a światem ciemności i zła, duszą a ciałem, wiedzą a niewiedzą, podziałem ludzi na dwie kategorie: wybranych gnostyków, posiadających tajemne poznanie i tych, którzy należą wyłącznie do świata materii. Głosił

³ Wywiad pt.: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki*, [w:] *Poznać Jezusa* (Zeszyty Formacji Duchowej 3), Kraków 1997, s. 9.

⁴ D. M o l l a t, *Saint Jean. Maître spirituel*, Paris 1976, s. 158 n., R. S c h n a c k e n - b u r g, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 279; t e n ż e, „*A Słowo ciałem się stało*”, tłum. K. Czulak, Com 3(1983), nr 3, s. 24.

on także tezę o wyzwalającej, zbawczej wartości poznania (*gnosis*)⁵ Wczesne chrześcijaństwo musiało prowadzić dyskusje z różnymi prądami gnostyckimi i bliżej określać swą zbawczą naukę.

R. Braun sądzi, że wspomniany kryzys duchowy daje się wyjaśnić bez uwzględniania czynników zewnętrznych, czyli wewnątrz samych chrześcijan tradycji Janowej. Twierdzi on, że dwie strony konfliktu, tj. autor reprezentujący tzw. szkołę Janową (czyli grupę chrześcijan bliższych umiłowemu uczniowi i zaangażowanych w autentyczną interpretację wywodzącej się od niego tradycji duchowej i jej przekaz) oraz przedstawiciele innych wspólnot „znały głoszenie orędzia chrześcijańskiego, które jest nam dostępne poprzez czwartą Ewangelię, ale różnie je interpretowały”⁶ Przedmiotem rozbieżności pomiędzy dwiema stronami był sposób rozumienia chrystologii, pneumatologii, moralności i eschatologii. Braun wykazuje, iż w Ewangeli Janowej istnieją pewne przesłanki do tego, że niektóre kwestie teologiczne mogły być przez oponentów zbyt skrajnie interpretowane⁷ Ich interpretacja – jak to po części zostanie ukazane – nosząca pewne znamiona gnostyckie – może budzić pytanie o jej źródło pochodzenia wewnątrz tradycji Janowej, mającej swój początek w czwartej Ewangeli.

Niektórzy z uczonych, np. Bultmann, doszukiwali się gnostyckiego podłoża tej Ewangelii. Dimas de Almeida, opierając się na nowych badaniach źródeł wykorzystanych w Ewangeli Janowej, pisze, iż istnieje powiązanie pomiędzy *Prologiem Janowym* a hymnem gnostyckim *Pronaia* i sugeruje możliwość wpływu gnozy przedchrześcijańskiej na *Prolog* czwartej Ewangelii⁸ Należy stwierdzić, że pewna zbieżność wyrażen i schematów myślowych nie oznacza, że dualizm teologii czwartej Ewangelii może być utożsamiony z dualizmem metafizycznym gnozy. Stubenrauch zauważa, że „św. Jan podchwytuje [...] schemat myślowy (gnozy), aby skierować go przeciwko

⁵ Por. W M y s z o r, *Gnostycyzm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. V, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 1203.

⁶ *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris 1983, s. 117 Według Brauna autorem Pierwszego Listu św. Jana nie jest autor czwartej Ewangelii, ale jeden z jego późniejszych współpracowników albo ktoś dalszy (tamże, s. 105).

⁷ Np. obraz Jezusa Chrystusa przekazany przez czwartego Ewangelistę uwydatnia bardziej niż u synoptyków Bóstwo Jezusa Chrystusa, preegzystencję Syna Bożego. Stąd też niektórzy chrześcijanie wspólnot Janowych spoza „szkoły Janowej” nie znający najprawdopodobniej tradycji synoptycznej, mogli wyciągać błędne wnioski z teologii wcielenia, które autor Pierwszego Listu zwalcza i koryguje, jak np. prawdopodobny wniosek, iż „istnienie ziemskie Jezusa, choć realne nie miało znaczenia dla zbawienia”, tamże, s. 118; 120-134.

⁸ *Problem gnostycki a zagadka czwartej Ewangelii*, Com 18(1998), nr 4, s. 25-26.

jego twórcom. Schemat ten zostaje przyjęty w służbie chrześcijańskiej nauki i poddany silnej korekcie: Jeden Bóg jest źródłem powstania nieba i ziemi oraz Stwórcą jednej ludzkości, podobnie też ogłoszony zostaje Zbawcą wszystkich, a Jego zbawienie skierowane jest zawsze do całej ludzkości. Dualistyczne przeciwstawienia służą w Ewangelii Jana jako sygnał kerygmaticzny. Zadaniem ich jest nawoływanie do podjęcia decyzji wiary i wyjaśnienie, że odkupienie nie jest naturalnie otrzymywanym przywilejem wybranych jednostek, lecz niezasłużonym darem dla wszystkich, który zawdzięcza się wyłącznie inicjatywie Boga⁹ Tak więc pewnej zewnętrznej zbieżności Ewangelii św. Jana z gnostycyzmem przedchrześcijańskim nie należy uważać za zbieżność istotową. Czwarta Ewangelia jest zakorzeniona głównie w judaizmie palestyńskim, którego stanowi i przedłużenie, i w stosunku do którego jest nową rzeczywistością.

Wspomniany konflikt duchowy, będący u podstaw powstania Pierwszego Listu św. Jana, pokazuje, iż doświadczenie duchowe chrześcijan może, wskutek różnych czynników, zostać pozbawione swych właściwych podstaw i przez to utracić swą autentyczność. Niebezpieczeństwa tego nie należy uważać za sprawę należącą tylko do przeszłości.

II. PRZEDMIOT I METODA ROZEZNANIA DUCHOWEGO

Zasadniczym zagadnieniem Pierwszego Listu św. Jana jest sprawa zjednoczenia człowieka z Bogiem. Sposób jego urzeczywistnienia, rola Chrystusa, kwestia odpuszczenia grzechów, postawa moralna człowieka, miłość Boga i bliźniego – to zasadnicze jego elementy będące przedmiotem rozbieżności pomiędzy, mówiąc językiem Brauna, „szkołą Janową” a tymi, których jej przedstawiciel nazywa „fałszywymi prorokami” Chcąc głębiej wniknąć w ów przedmiot rozbieżności i zarazem powód kryzysu duchowego, należy uwzględnić strukturę Wielkiego Listu. Jej zrozumienie może pomóc lepiej objaśnić sposób, w jaki autor rozprawia się z „fałszywymi prorokami” czyli obecną w zawartej w nim katechezie, metodę. Braun uważa, że List ten jest bardziej

⁹ B. S t u b e n r a u c h, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak (seria: Podręcznik Teologii Dogmatycznej 8), red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 96.

traktatem niż „osobistym słowem” tego, kto go napisał¹⁰ Nie jest to jednak traktat ułożony w sposób systematyczny, bowiem obok wspomnianego zasadniczego wątku występuje tu wiele szczegółowych zagadnień powiązanych w jakiś sposób ze sobą. Autor kilkakrotnie powraca do tych samych wątków szczegółowych w toku rozwijania swej myśli. Wielość owych wątków i ich złożone powiązanie zwiększa skalę trudności objaśnienia struktury Listu. Niektórzy z egzegetów dostrzegają w tym liście kilkanaście części, inni tylko dwie lub trzy¹¹ Na przykład D. Crossan zauważa w liście trójczłonową strukturę wyznaczoną przez trzy określenia Boga: Bóg jest światłością (1, 5), Bóg jest sprawiedliwy (3, 29), Bóg jest miłością (4, 8) i sądzi, że zamierzeniem Autora Listu było ukazanie życia chrześcijańskiego w trzech jego aspektach: jako światłość (1, 5-2, 27), jako sprawiedliwość (2, 28-4, 6) i jako miłość (4, 7-5, 12)¹² Jeszcze wcześniej tak samo objaśniał strukturę tego Listu D. Mollat. Twierdzi on, iż cały interesujący nas proces rozeznawania duchowego, zawarty w Wielkim Liście, można zrozumieć przy uwzględnieniu trzech głównych kryteriów: Boga światłości, Boga sprawiedliwego i Boga miłości, do których należy odnieść obecne tu szczegółowe kryteria dogmatyczne i moralne¹³ Za szczególnie cenne należy uznać spostrzeżenie Mollata, iż List nie cechuje się strukturą linearną opartą na dedukcyjnym myśleniu, lecz, jak to określa ów biblista, opisane tu doświadczenie chrześcijańskie ma formę „spirali wstępującej”: „Jan trzykrotnie wypowiada się, za każdym razem w świetle nowej zasady, wznosząc się za każdym razem na wyższy poziom, by dojść do szczytu, poza którym nie ma już możliwości wspiąć się wyżej: „Bóg jest miłością” (4, 8 i 16). W ten sposób przechodzi się cały cykl: życie w zjednoczeniu z Bogiem rozeznaje się w świetle Bożym, którym jest ono przeniknięte, po pieczęci sprawiedliwości, którą jest ono naznaczone, wreszcie po miłości Bożej, która je inspiruje i kształtuje jego akty”¹⁴ To odkrycie Mollata ma doniosłe znaczenie dla objaśnienia natury rozeznawania dokonywanego w dynamicznym procesie rozwoju duchowego. Aby podjąć więc zadanie rozeznawania autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego, należy wejść na drogę, którą jest Chrystus (J 14, 6), i pozwalając się wewnętrznie prowadzić Duchowi Świętemu, wchodzić coraz głębiej w tajemnicę

¹⁰ Por. dz. cyt., s. 103.

¹¹ Odnośnie do struktury omawianego Listu zob.: bp S. G a d e c k i, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 89-93.

¹² Tamże, s. 90.

¹³ Dz. cyt., s. 164.

¹⁴ Tamże.

Boga światłości, Boga sprawiedliwego i Boga miłości. Ale którądy konkretnie przebiega owa droga „spirala wstępująca” i na jakich zasadach dokonuje się na niej rozeznawanie duchowe? Jakie światło może rzucić objawiona nauka o rozeznawaniu duchowym odnosząca się bezpośrednio do sytuacji kryzysu pod koniec I wieku, na decyzje chrześcijanina dzisiaj?

Otóż taką próbę rozeznania autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego według kryteriów zawartych w omawianym Liście i stosowanych w zaproponowany przez Mollata sposób, podjął w swym doświadczeniu rekolekcyjnym opartym na Biblii – Jean Laplace. Owocem jego przemyśleń, inspirowanych dodatkowo nauką św. Augustyna i *Ćwiczeniami duchowymi* św. Ignacego Loyoli, jest książka *Discernement pour le temps de crise Épître de Jean*¹⁵. Autor wyraża w niej przekonanie, że Pierwszy List św. Jana pozostaje nieocenionym źródłem dla chrześcijan każdej epoki, zwłaszcza zaś dla tych, którzy doświadczają w swym życiu jakiegoś kryzysu duchowego. Bogactwo wskazań zawartych w tym Liście może się okazać szczególnie pomocne w głębszym wejściu na drogę rozeznawania duchowego, postąpieniu w modlitwie rozeznawania i w uzyskiwaniu coraz to większej spójności własnej osobowości¹⁶. Warto prześledzić tę drogę objaśnioną przez Laplace’a i wniknąć w różne szczegółowe kryteria rozeznawania duchowego odnoszące się do wspomnianych trzech fundamentalnych kryteriów teologicznych. Rekonstrukcja sposobu rozeznawania autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego zostanie tu dodatkowo ubogacona bardziej aktualną myślą teologiczną nad Wielkim Listem i jego związkami z czwartą Ewangelią.

1. „*To wam oznajmiamy, co było od początku... – zasadnicze rysy doświadczenia chrześcijańskiego według czwartej Ewangelii*”

Pierwszy List św. Jana rozpoczyna się *Prologiem*, który w skrócie zapoznaje czytelnika z treścią całego traktatu. Pierwszą myślą *Prologu* jest nowina o „Słowie życia”, które się objawiło. Św. Augustyn komentując ten werset odnosi go do *Prologu* czwartej Ewangelii, do preegzystującego przed stworzeniem świata, niewidzialnego Słowa u Boga (J 1, 1) i, następnie, do momentu jego wcielenia (J 1, 14) oraz stwierdza: „Ukazało się więc samo życie w cie-le. Ukazało się, aby rzeczywistość, którą można widzieć tylko duchem, stała

¹⁵ Paris 1978.

¹⁶ Tamże, s. 7

się widoczna również oczom ciała, a to dla uleczenia ducha”¹⁷ Niewidzialne Słowo Boże stało się człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu i weszło w relację z ludźmi poprzez ciało.

Cztery wersety *Prologu* Listu – zdaniem Laplace’a – kryją w sobie następujący sens: 1. „Rzeczywistość jest nam dana «od początku», ale my nie skończyliśmy jej jeszcze zgłębiać przy pomocy naszych zmysłów; 2. Tym, co nam zostało przekazane, jest życie, życie wieczne objawione w Chrystusie, będące «ruchem» ku drugiej osobie, relacją jednego człowieka do drugiego; 3. Jesteśmy wezwani do wejścia osobiście w ten «ruch», ale możemy to uczynić jedynie w komunii z naszymi braćmi i tymi, którzy poznali Jezusa; 4. Wprowadzeni przez tę wspólnotę w tajemnicę Boga, osiągniemy radość doskonałą”¹⁸ Autor Listu zwracając się do swych oponentów, którzy wywołali kryzys we wspólnotach Janowych, przypomina im „to, co było na początku” Nie chodzi tu o początek, o którym mówi *Prolog* czwartej Ewangelii, poprzedzający stworzenie świata (J 1, 1), ale o początek misji zbawczej Jezusa Chrystusa, Jego wspólnotę z uczniami¹⁹ Wskazuje on zarazem na historyczne doświadczenie Jezusa, przeżyte przez umiłowanego ucznia. Było ono szczególnego rodzaju kontaktem Apostoła angażującym całą jego osobę, angażującym całą wspólnotę apostołów i uczniów zarówno w wymiarze zewnętrznym – widzeniem Chrystusa, słyszeniem i dotykaniem Go, jak i w wymiarze wewnętrznym – częściowym doświadczeniem życia wiecznego i pochodzącej stąd radości duchowej. Wstęp *Prologu*: „To wam oznajmiamy, co było na początku...”, obwieszczony w sposób uroczysty i z autorytetem, ma jednoznaczną wymowę: objawienie jest dane za pośrednictwem świadka, który dotykał „Słowa życia” Jego interpretacja nie może się dokonywać według własnych, wymyślonych kryteriów²⁰ „My jesteśmy z Boga. Ten, kto zna Boga, słucha nas. Kto nie jest z Boga, nas nie słucha. W ten sposób poznajemy ducha prawdy i ducha fałszu” (4, 6).

Szersze zrozumienie natury owego doświadczenia „początku” wymaga powrotu do czwartej Ewangelii.

Chcąc zanalizować doświadczenie chrześcijańskie w świetle myśli Janowej najlepiej jest wyjść od terminów, za pomocą których on je wyraża. Do nich

¹⁷ *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. II (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 15). Warszawa 1977. s. 382.

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ Braun, dz. cyt., s. 131.

²⁰ Mollat, dz. cyt., s. 165.

należą: zobaczyć, usłyszeć, dotknąć, poznać, umiłować²¹ Jakie znaczenie przybierają te czasowniki dla św. Jana w opisie kontaktu ludzi z historycznym Jezusem?

„Zobaczyć” to – według św. Jana – pierwsza, najbardziej podstawowa kategoria dla duchowego doświadczenia Jezusa. Objawienie Słowa Bożego w ludzkim ciele jest czymś zagadkowym i dlatego trudnym do odczytania.

Fakt, iż „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami. I oglądaliśmy Jego chwałę...” (J 1, 14), nie jest dostępny w widzeniu cielesnym, lecz duchowym, dokonującym się w wierze. Chwała Boża jest ukryta w ciele, tj. w ludzkiej naturze Jezusa Chrystusa i tylko wiara pozwala człowiekowi ją dostrzec, oglądać. W swej Ewangelii św. Jan, opisując spotkanie dwóch uczniów z Jezusem, stosuje czasownik „zobaczyć” we wspomnianym podwójnym znaczeniu. Na pytanie uczniów: „Nauczycielu – gdzie mieszkasz?” Jezus odpowiada: „Chodźcie a zobaczycie” (J 1, 38-39). Cieleśne, zewnętrzne widzenie przekształca się szybko w widzenie duchowe, jak o tym mówi dalsze zdanie: „Poszli więc i zobaczyli gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego” (J 1, 39). Zewnętrzne widzenie staje się tu pewnym duchowym wglądem w tajemnicę Osoby Chrystusa, oddziałującej tak na wspomnianych uczniów, że idą oni za Jego wezwaniem.

„Widzenie” ma za przedmiot nie tylko Osobę Jezusa Chrystusa, ale także „znaki”, które On czyni. Znakami nazywa św. Jan cuda czynione przez Jezusa, będące objawieniem Jego chwały (J 2, 11). Także i ich epifanijny charakter nie jest dostrzegany przez wszystkich: „Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli do sytości” (J 6, 26) – zarzuca Jezus idącym za Nim, dając im do zrozumienia, iż zatrzymali się w swej postawie na widzeniu materialnym i motywacji pragmatycznej. Taka postawa powierzchownego widzenia jest przejawem ślepoty duchowej (por. J 9, 39). Dopiero widzenie duchowe pozwala dostrzec w cudach-znakach tajemnicę osoby Jezusa Chrystusa, blask Jego chwały. Duchowe widzenie wynika zawsze z wiary i przyczynia się do jej wzrostu.

Bywa jednak i tak, iż widzenie cudów-znaków owocuje początkiem wiary w sercu ludzkim. Ma to miejsce np. u tych, którzy są świadkami wskrzeszenia Łazarza: „Wielu więc spośród Żydów [...] ujrawszy to, czego Jezus dokonał, uwierzyło w Niego” (J 11, 45).

Duchowe widzenie działającego Jezusa ma prowadzić Jego uczniów do „widzenia” Boga Ojca (por. J 12, 45), dostrzeżenia jedności działania Osób

²¹ Ks. M. B e d n a r z, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, s. 149-170.

Boskich: „wierzcie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10, 38).

Ścisły związek między duchowym widzeniem a wiarą zauważalny jest w odniesieniu do największego cudu-znaku Jezusa, jakim jest Jego zmartwychwstanie. Umiłowany uczeń Jezusa opowiadając o przybyciu wraz z Piotrem do pustego grobu Chrystusa wyznaje, iż „ujrzał [grób] i uwierzył” (J 20, 8).

Na podstawie ukazanych przykładów kategorii doświadczenia „widzenia” można stwierdzić, iż zewnętrzne widzenie Jezusa i Jego znaków jest w służbie wewnętrznego, duchowego widzenia budzącego wiarę w idących za Chrystusem, bądź utwierdzającego ich w niej, by mogli poznać pełnię prawdy o historycznej osobie Jezusa, posłanego na świat Mesjasza, zmartwychwstałego Pana.

Druga kategoria historyczno-duchowego doświadczenia Jezusa jest wyrażona za pomocą czasownika „usłyszeć”. Także i tu dostrzegamy dwustopniowy sposób kontaktu z Jezusem: słyszenie zewnętrzne słów Jezusa połączone z uchwyceniem ich zewnętrznej treści, a nie głębi właściwej dla słów Bożych (por. J 8, 47); słyszenie wewnętrzne prowadzące słuchającego do poznania tajemnicy Osoby Jezusa świadczącego o tym, co usłyszał od Ojca (por. J 3, 32). Jakby bardziej intymny związek z Jezusem osiąga się przez słuchanie Jego głosu. Słuchający wzywani są przez Jezusa „po imieniu” i nawiązują z Nim więź opartą na głębokiej wzajemnej znajomości (por. J 10, 3-4).

Kolejną kategorię doświadczenia wcielonego Słowa wyraża św. Jan posługując się czasownikiem „dotknąć”. Dotyk zewnętrzny jest ukierunkowany na doświadczenie rzeczywistości wewnętrznej, duchowej (1 J 1, 1). Gest uniżenia się Chrystusa podczas umywania nóg uczniom w Wieczerniku służy wprowadzeniu ich w tajemnicę Jego bliskiej męki i śmierci (por. J 13, 1-12). Dotknięcie boku Chrystusa zmartwychwstałego przez Tomasza łączy się u tego Apostoła z głębokim przeniknięciem tajemnicy zmartwychwstałego Pana poświadczonym wyznaniem: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28).

Dalsza, istotna kategoria doświadczenia duchowego, zakładająca poprzednie trzy – na tyle na ile poznanie za pomocą zmysłów jest warunkiem poznania umysłem – wskazuje na możliwość poznania: czasownik „poznać” „znać”. Janowe „znać”, „poznać” nie może być rozumiane jako intelektualne ujęcie abstrakcyjnej prawdy, lecz doświadczalne poznanie Chrystusa, który jest Prawdą (J 14, 6) o charakterze osobowym, doniosłym w sensie zbawczym dla każdego człowieka. Doświadczalne poznanie Chrystusa zakłada uprzednie bycie poznanym przez Niego, jak na to wskazuje przypadek Natanaela (por. J 1, 47-49). Zakłada postawę wiary w Jezusa, wcielonego Syna

Bożego, dającego człowiekowi wgląd w Jego własną tajemnicę i rozeznanie prawdy o niej.

Centralną kategorią doświadczenia duchowego pozostającą w związku z poprzednimi, a zwłaszcza z kategorią poznania, jest „miłość”. Jej szczególne wyakcentowanie w Ewangelii i listach wynika u Autora tych pism z głębokiego osobistego doznania miłości Bożej objawionej w Chrystusie. Umiłowany uczeń (J 20, 20) przekazuje bezpośrednie świadectwo o wielu wydarzeniach z życia, męki i śmierci Chrystusa, w których ujawnia się w sposób przejmujący miłość Zbawiciela do niego i do pozostałych apostołów. Zwłaszcza niektóre z nich uwydatniają z całą wyrazistością miłość Chrystusa posuniętą aż „do końca”, do całkowitego daru z siebie (J 13, 1). Jan jako jedyny z Ewangelistów opowiada o wydarzeniu umycia nóg apostołom, uwidaczniając w nim pokorę i służebną miłość w postawie Chrystusa, wobec której apostołowie czują się onieśmieleni (por. J 13, 1-11). Innym, bardzo osobistym dla umiłowanego ucznia wydarzeniem, jest to, co ma miejsce w Wieczerniku po fakcie umycia nóg apostołom, a mianowicie, jego szczególna bliskość wobec Chrystusa, spoczywanie na Jego piersi (J 13, 23) i następujący po tym tragiczny moment tajemniczego ujawnienia zdrajcy. Pytanie Piotra, skierowane w owym momencie do Jana, wskazuje na to, iż umiłowany uczeń zna odpowiedź na ową tajemniczą kwestię. Ostatnia wieczerza spełnia się w atmosferze miłości Zbawiciela do apostołów, spośród których najwyraźniej i w sposób antytetyczny uwidaczniają się: „uczeń światła” i „uczeń ciemności” udzielający jakościowo przeciwstawnych odpowiedzi na miłość Bożą²². To wówczas Chrystus przekazuje im, a poprzez nich wszystkim swoim uczniom – „nowe przykazanie” (J 13, 34). Św. Jan wreszcie przeżywa z bliska scenę ukrzyżowania, opisuje ją i poucza o jej zbawczym znaczeniu oraz zaświadcza o prawdziwości tego, o czym opowiada. Doznana od Zbawiciela miłość umacnia go w towarzyszeniu Jezusowi w ostatnich godzinach Jego życia, współcierpienia z Nim i dogłębnego wglądu w zbawczy sens śmierci Jezusa – Baranka Bożego gładzącego grzechy świata (J 1, 29). Ten, który w czasie ostatniej Wieczery spoczywał na piersi Chrystusa, patrzył pod krzyżem na scenę przebicia jego boku, z którego wypłynęła krew i woda (J 19, 34), tenże sam Apostoł głęboko wprowadzony w tajemnicę miłości Bożej wyrażonej w Chrystusie, wypowie centralną prawdę objawienia: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16).

G. S e g a l l a, *L'esperienza spirituale nella tradizione giovannea*, [w:] *La spiritualità del Nuovo Testamento (Storia della Spiritualità 2)*, red. R. Fabris, Roma 1985, s. 358-359.

2. *Bóg jest światłością – kryteria trwania chrześcijanina w światłości*

Pierwszy cykl doświadczenia chrześcijańskiego, o którym czytamy w Wielkim Liście, koncentruje się wokół objawionego stwierdzenia: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1, 5b). Jest to „nowina usłyszana” przez umiłowanego ucznia od Słowa wcielonego, Jezusa Chrystusa, który jako pochodzący od Ojca (J 1, 18) i Ten, który Go widział, o Nim pouczył. Jak należy rozumieć to określenie Boga?

Laplace, powołując się na egzegezę I. de la Potterie, wyjaśnia, że nie chodzi tu o pojmowanie Boga na sposób judaizmu aleksandryjskiego, Filona i gnostyków, czyli jako Istoty transcendentnej w sensie kosmicznym i epistemologicznym, nie mającej związku ze światem widzialnym, nie chodzi tu także o określenie pewnej jakości moralnej Boga, ale o Boga objawionego w Chrystusie²³. Celem teologii Janowej nie jest ukazanie Boga jako Boga w sobie, ale jako Boga dla nas, w relacji do świata i ludzi²⁴. Stąd też Chrystus będąc „światłem ze światłości” może powiedzieć o sobie, że jest „światłością świata” (J 8, 12). J. Chmiel na podstawie analizy literackiej pierwszego rozdziału Listu dochodzi do wniosku, iż Bóg jest nazwany światłością przed innym analogicznym określeniem: „Bóg jest Miłością”, z którym to pierwsze pozostaje we wzajemnym związku²⁵.

Doświadczenie Boga jako światłości, według teologii Janowej, staje się udziałem człowieka we chrzcie świętym przyjmowanym wiarą, w którym dokonuje się oświecenie nowo ochrzczonego tak, iż może on być odtąd nazwany „dzieckiem światłości”²⁶. Boskie światło otrzymane na chrzcie świętym oznacza to samo, co dar życia Bożego udzielanego w miłości, zgodnie ze słowami: „w Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 4).

Ontyczne zjednoczenie z Bogiem zapoczątkowane na chrzcie św. domaga się moralnej postawy trwania, „chodzenia” w otrzymanym świetle: „Jeśli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamujemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeśli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo” (1, 6-7). Ciemnością człowieka są jego grzechy, są jego złe uczynki (J 3, 19). Jednym z powodów kryzysu duchowego we wspólnotach Janowych

²³ Zob. dz. cyt., s. 49.

²⁴ J. C h m i e l, *Lumière et charité d'après la première épître de Saint Jean*, Rome 1971, s. 91-93.

²⁵ Tamże, s. 91.

²⁶ L a p l a c e, dz. cyt., s. 49.

było to, że „fałszywi prorocy” sądzili, iż są bez grzechu (1, 8. 10), na podobieństwo Chrystusa, i że pozostają w świetle, tzn. w łączności z Bogiem. Braun sugeruje, iż być może oponenti uzasadniali swe stanowisko czwartą Ewangelią, w której wyrażenia „winien grzechu” i „niewolnik grzechu” kierowane są przez Chrystusa do niewierzących w Niego (8, 31-34)²⁷ Oponenti wywodząc się ze wspólnot Janowych (2, 19) uważali się za wierzących. Stan bezgrzeszności postrzega Autor Listu nie tylko jako dar łaski Bożej udzielony w sakramencie chrztu świętego, ale i jako zobowiązanie moralne, i w celu rozeznania tego aspektu kryzysu podaje dwa kryteria moralne, po których można rozpoznać, czy ktoś rzeczywiście jest w jedności z Bogiem, czy też nie. Są to: wyznanie grzechów i wierność przykazaniom Bożym²⁸

Pierwsze kryterium, negatywne, jest wyzwaniem skierowanym do tych, którzy idą drogą ciemności, grzechu, a zewnętrznie przyznają się do jedności z Bogiem, jest apelem o nawrócenie: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeśli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” (1, 8-9). Takie nawrócenie zakłada wniknięcie we własną sytuację moralną w świetle Bożym i podjęcie dialogu z Chrystusem, który sam będąc bez grzechu (J 8, 48), stał się „ofiara przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (2, 2). Zakłada więc zejście z płaszczyzny poznania głębiej, ku sercu i wniknięcie w sens zbawczy cierpienia Chrystusa i odniesienie go do własnej sytuacji moralnej, i zrozumienie, że odpuszczenia grzechów dostępuje się ze względu na Jego imię (2, 12). Zakłada wreszcie podjęcie decyzji zmiany własnego życia i wyznania własnych grzechów przed Bogiem w sakramencie pokuty.

Drugie kryterium, pozytywne, pozwalające rozpoznać czy ktoś postępuje drogą światła i zna Boga, spełnia ten, kto wiernie zachowuje przykazania Boże: „Po tym poznajemy, że Go znamy, jeśli zachowujemy Jego przykazania. Kto mówi: «Znam Go», a nie zachowuje jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy. Kto zaś zachowuje Jego naukę, w tym naprawdę miłość Boża jest doskonała. Po tym właśnie poznajemy, że jesteśmy w Nim” (2, 3-6a). Wierność przykazaniom, do której wzywa Autor Listu, opiera się nie tylko na słowie Jezusa, ale karmi się także przykładem Jego życia. Chrześcijanin, przynależący do Chrystusa przez wiarę i chrzest oraz świadomy wynikających stąd zobowiązań, pojmuje swą drogę w sposób konkretny, we-

²⁷ Dz. cyt., s. 135-139.

²⁸ L a p l a c e, dz. cyt., s. 53-67.

ryfikuje swe postępowanie odnosząc je stale do swego ideału. „Kto twierdzi, że w Nim trwa, powinien również sam postępować tak, jak On postępował” (2, 6b). Naśladowanie Chrystusa polega na zachowywaniu Jego przykazań, streszczających się w jednym, głównym przykazaniu wzajemnej miłości (J 13, 34). Jest to „dawne przykazanie” ponieważ jest ono już znane uczniom Chrystusa, i jest to zarazem „nowe przykazanie”, bo ma się stać w nich prawdziwe, jak nim jest w Chrystusie (2, 8a)²⁹ Jest to „nowe przykazanie”, ponieważ – mówiąc językiem św. Pawła – wzywa do całkowitego porzucenia „starego człowieka” i stania się „nowym człowiekiem” w Chrystusie. W Nim „ciemności ustępują, a świeci już prawdziwa światłość” (2, 8b). Aby pozostawać w prawdziwej światłości, należy miłować innych i wyzbyć się nienawiści: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności” (2, 10-11a). Widoczny jest tu zauważony wcześniej związek poznania (światła) z miłością, będących przeciwieństwem braku poznania (ciemności), „ślepoty” ogarniającej człowieka w stanie nienawiści wobec innych.

Miłość Boża może ogarnąć serce człowieka, gdy jest ono wolne od pożądlivosti, dlatego też św. Jan wzywa do tego, by nie miłować świata rozumianego jako styl życia zdominowany pożądlivością ciała, oczu i pychą żywota (2, 16). Nie chodzi tu o przekreślanie pozytywnej wartości stworzenia, ale o uczynienie przestrzeni dla miłości Bożej.

Za fundament rozeznania duchowego w czasie kryzysu uznaje Laplace to, co św. Jan mówi w tym kontekście światła dwukrotnie o namaszczeniu³⁰: a) „wy natomiast macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą [...]; b) to namaszczenie trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem” (2, 20. 27). „Namaszczenie od Świętego” to wewnętrzne pouczenie pochodzące od Ducha Świętego, które św. Augustyn w tym miejscu określił „wewnętrznym Nauczycielem”³¹ Można mówić o jego wpływie na duchową postawę człowieka wierzącego wtedy, gdy słowo będzie głębiej przyswojone, gdy dosięgnie ono jego serca i stanie się dla niego „zasadą światła i życia” „Orędzie, na którym opiera się doświadczenie duchowe (i związane z nim rozeznanie) – pisze Mollat – nie jest [...] rzeczywistością zakrzepłą i martwą. Ono żyje w każdym chrześcijaninie i wprowa-

²⁹ Por. Św. A u g u s t y n, dz. cyt., s. 392.

³⁰ L a p l a c e, dz. cyt., s. 82.

³¹ Św. A u g u s t y n, dz. cyt., s. 419.

dza go osobiście w komunię z Bogiem”³² Ową zdolność duchową, którą tradycja określa *sensus fidelium*, można uznać za wewnętrzne kryterium rozeznawania duchowego³³ Stopień jego skuteczności będzie zależał zawsze od uległości chrześcijanina Duchowi Świętemu, od głębi uczestnictwa w jego darach. Należy dodać, że wymaga ono obiektywizacji przez konfrontowanie go z innymi wymienionymi kryteriami, jak również z rozeznawaniem, jakiego dokonuje Nauczycielski Urząd Kościoła.

3. *Bóg jest sprawiedliwy – kryteria bycia „dzieckiem Bożym”*

Droga o kształcie „spirali wstępującej”, rozpoczęta cyklem światłości, wkracza obecnie w drugi cykl – sprawiedliwości jako znaku przeżywanej komunii z Bogiem, a ściślej rzecz ujmując jako znaku bycia „dzieckiem Boga”³⁴ Podobnie jak na poprzednim etapie, tak i tutaj występują dwa kryteria: niepopelnianie grzechu (3, 4-10) i prawda dzieł miłości (3, 11-19a), które w postawie chrześcijanina mogą być rozpatrywane jedynie w źródłowym odniesieniu do Boga sprawiedliwego (2, 29). Owocem życia w sprawiedliwości jest pokój (3, 19-24) będący warunkiem rozeznania duchowego (4, 1-6)³⁵ Tak przedstawia się w zarysie drugi etap drogi wstępującej ku głębi tajemnicy miłości Bożej.

Św. Jan wychodzi od istotnego stwierdzenia, które stanowi drugie podstawowe kryterium teologiczne: „Jeżeli wiecie, że [Bóg] jest sprawiedliwy, to uznajcie również, że każdy, kto postępuje sprawiedliwie, pochodzi od Niego” (2, 29). Bóg jest sprawiedliwy, święty (3, 3). Jest samą sprawiedliwością i świętością, człowiek zaś może o tyle stać się sprawiedliwy, święty, o ile będzie uczestniczył w życiu Bożym. Ludzka sprawiedliwość określana jako powinność oddania każdemu tego, co mu się należy, nie jest w stanie odzwierciedlić sprawiedliwości Bożej. Właściwa natura tej ostatniej ujawnia się w ścisłym związku z miłością Bożą, której wielkim darem jest obiecanie w Chrystusie wszystkim ludziom przybrane synostwo Boże, i dlatego może być określona jako „rozpiętość Jego miłości” Tak pojęta sprawiedliwość Boga w stosunku do człowieka jest darem Jego miłości pozwalającym mu

³² Dz. cyt., s. 166.

³³ T B e c k, G. Della C r o c e, *Il discernimento dono dello Spirito* (Non so vedere 39), Bologna 1986, s. 62.

³⁴ L a p l a c e, dz. cyt., s. 89.

³⁵ Tamże.

stać się „dzieckiem Bożym”³⁶ Podarowana człowiekowi sprawiedliwość, przyjęta przez niego wiarą, nie zwalnia go od wysiłku moralnego doskonalenia się w sprawiedliwości we współdziałaniu z łaską Bożą. „Dzieci, nie dajcie się zwodzić nikomu; kto postępuje sprawiedliwie, jest sprawiedliwy, tak jak On jest sprawiedliwy” (3, 7). Choć ludzki wysiłek, w porównaniu z łaską Bożą, ma pośrednie znaczenie w stawaniu się sprawiedliwym na podobieństwo Boga, jest konieczny. Praktykowanie sprawiedliwości jest konieczne i jest znakiem przynależności do Boga: „Każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga” (3, 10b). W czym ma się wyrażać konkretniej praktyka sprawiedliwości Bożej i jak można ją rozeznaczyć w postawie chrześcijanina?

Pierwszym kryterium, negatywnym, po którym poznajemy mieszkającą w człowieku sprawiedliwość Bożą, jest niepopelnianie grzechu: „Każdy, kto grzeszy, dopuszcza się bezprawia, ponieważ grzech jest bezprawiem” (3, 4). Od razu mogą zrodzić się tu pytania: czy człowiek może w ogóle nie grzeszyć? Czy to stwierdzenie Autora nie pozostaje w jakiejś sprzeczności z wcześniej przytoczonym stwierdzeniem uznającym grzeszność człowieka za wyraz prawdy o jego egzystencji?

Chcąc lepiej zrozumieć sens tego stwierdzenia należy uwzględnić dalsze wersety niniejszego fragmentu Listu: „Każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy [...] Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga” (3, 6a. 9). Wydaje się, iż ważne są tu dwie sprawy: istota grzechu i jego rodzaje według teologii Janowej. Grzech jest bezprawiem (*iniquitas*), czyli postawą zamknięcia się na światło Boże, odrzucenia Bożego prawa, a więc postawą diametralnie przeciwną Bogu³⁷ Taką postawę należy wykluczyć u chrześcijanina jako u tego, który przez wiarę i chrzest „narodził się z Boga” (3, 9). Taki stan grzechu nie jest do pogodzenia w jednej postawie ze stanem bycia „dzieckiem Bożym” W *Epilogu* autor wspomni o dwu rodzajach grzechu: o takim, który pociąga za sobą śmierć i takim, który jej nie sprowadza (5, 16). W omawianym kontekście sprawiedliwości chodzi o wykluczenie pierwszego rodzaju grzechu.

Św. Augustyn interpretuje ten fragment w ścisłym związku z miłością i pisze: „Jest pewien grzech, którego nie może się dopuścić ten, kto narodził się z Boga; jeśli go uniknie, odpuszczają mu się inne, jeśli go popełnia, utwierdza się w innych. Cóż to za grzech? Działanie przeciw przykazaniu

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 303.

Chrystusowemu, przeciw Testamentowi Nowemu. Jakie jest to nowe przykazanie? «Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali». Kto działa przeciw miłości, przeciw miłości braterskiej, niech się nie chlubi, ani mówi, że narodził się z Boga, kto zaś strzeże pilnie braterskiej miłości, nie może dopuścić się pewnych grzechów, a zwłaszcza nienawiści brata»³⁸ „Narodzony z Boga” winien zachować w sobie fundamentalną postawę miłości względem innych i nie ulec nienawiści. Tak rozumiany stan bezgrzeszności jest możliwy dzięki temu, że Bóg w Jezusie Chrystusie, objawiającym się w celu zgładzenia grzechów (3, 5), uzdalnia do tego człowieka swoją łaską. Udziela mu swego „nasienia” (3, 9), tj. trwałej mocy życiowej uzdalniającej go do bezgrzesznego postępowania³⁹

Przeciwieństwem fundamentalnej postawy bezgrzeszności, nie oznaczającej bezgrzeszności w ogóle, jest grzech jako trwały stan człowieka: „Kto grzeszy, jest dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku” (3, 8a). Trwanie w grzechu na podobieństwo tego, który „trwa w grzechu od początku” jest powodem, dla którego Autor Listu nazywa człowieka „dzieckiem diabła” Ujawnia się tu szatańska natura grzechu⁴⁰ człowieka lekceważącego Bożą sprawiedliwość. O takim człowieku czytamy, iż „nie widział Boga, ani go nie poznał” (3, 6b), czyli, że nie nawiązał rzeczywistej łączności z Bogiem.

„Dzięki temu można rozpoznać dzieci Boga i dzieci diabła: każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga, jak i ten, kto nie miłuje swego brata” (3, 10). Wskazuje się tu drugie kryterium, pozytywne, po którym można rozeznaczyć tego, kto pochodzi od diabła, a kto od Boga – miłość braterską, jako uczestnictwo w życiu Bożym udzielane w wierze w Jezusa Chrystusa⁴¹ Widoczny jest tu rozwój myśli: o ile na pierwszym etapie ten, kto miłował brata, przebywał w światłości (2, 10), to na drugim owa miłość, zamieszkująca jego serce, pozwala mu czuć się „dzieckiem Bożym” I przeciwnie, kto na pierwszym etapie nienawidził swego brata i trwał w ciemności, to na drugim etapie owa nienawiść skazuje go na bycie „dzieckiem diabła” Św. Jan przypomina najważniejsze przykazanie, przykazanie miłości (3, 11), jako stałą wolę Bożą i rozwija dalej swą myśl: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci”

³⁸ Dz. cyt., s. 432 n.

³⁹ S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 305.

⁴⁰ Tamże, s. 303.

⁴¹ L a p l a c e, dz. cyt., s. 105.

(3, 14). Wskazuje na Kaina, którego zazdrość i nienawiść doprowadziły do zabójstwa brata. Pojawiają się tu dwie nowe kategorie doświadczenia: życie i śmierć. Miłość braci prowadzi do życia, nienawiść braci prowadzi do śmierci. W tym wyraża się eschatologiczny charakter owych dwóch przeżyć. Dualistyczne przeciwstawienie: miłości prowadzącej przybranego syna Bożego do życia i nienawiści wiodącej człowieka do śmierci, wykorzystuje Autor do tego, by skłonić swych adresatów do bardziej radykalnego pójścia za Chrystusem, drogą wskazanej przez Niego miłości: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (3, 16). Z drugiej strony zaostrza ton swej wypowiedzi kierowanej do tych, którzy trwają w nienawiści: „Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą, a wiecie, że żaden zabójca nie nosi w sobie życia wiecznego” (3, 15). Spełnienie się człowieka w Bogu możliwe jest jedynie na drodze miłości przeżywanej na sposób daru dla innych. Najdoskonalszą miłość ma ten, kto na podobieństwo Chrystusa gotów jest oddać swoje życie za braci. Nie każdy jednak jest wezwany do aż tak heroicznej miłości. Zwyczajną formą miłości jest zdolność dzielenia się posiadanymi dobrami materialnymi z potrzebującymi braćmi (3, 17). Istotne jest by miłość nie pozostała tylko na płaszczyźnie uczuć i słownych deklaracji, ale by wyrażała się w „prawdzie dzieł miłości” (3, 18).

Kto spełnia powyższe dwa kryteria, ten może cieszyć się pokojem wewnętrznym. Jest on jednym z owoców wytrwania w stanie bezgrzeszności, dzięki mocy czerpanej z Boga i czynnego miłowania braci na podobieństwo Chrystusa. Zakładając te warunki św. Jan pisze: „Po tym poznamy, że jesteśmy z prawdy i uspokoiimy nasze serce” (3, 19). Miejscem pokoju jest serce człowieka. Prawdziwym pokojem cieszy się ten, kogo serce nie oskarża (3, 20) o niewypełnienie przykazania wiary w Jezusa Chrystusa i niepraktykowanie miłości wzajemnej (3, 23), będących warunkiem trwania w Bogu i przebywania Boga w człowieku, udziału w darach Ducha Świętego (3, 24). Rozeznanie prawdziwego daru pokoju wymaga słuchania „głosu” własnego serca, sumienia i badania motywów własnego postępowania, które winny mieć na względzie miłość Boga i rzeczywiste dobro braci. „Oskarżenie” pochodzące z serca sygnalizuje konieczność skorygowania własnej postawy

Pokój serca uznaje się za właściwą dyspozycję do rozeznania duchów. Autor, kierując swój List do chrześcijan będących w kryzysie, pisze: „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie” (4, 1). Jak chrześcijanie tamtego czasu, tak i ci każdego czasu żyjący w świecie i doświadczający na sobie różnych czynników, ścierania się dobra i zła, negatywnych

skutków podziału we wspólnocie Kościoła, winni umieć rozeznąć pomiędzy tym, co pochodzi od złego, a tym, co jest inspiracją niewidzialnego Ducha Bożego i pozostać wierni Bogu.

Chcąc ułatwić to rozeznanie, podaje św. Jan fundamentalne kryterium dogmatyczne: „Po tym poznacie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga i to jest duch Antychrysta” (4, 2-3a). Ówczesni fałszywi prorocy nie przyjmowali, iż „Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami, i [że] oglądaliśmy jego chwałę” (J 1, 14). Nie chcieli uznać w Chrystusie jedności Słowa i człowieczeństwa, chwały ujawniającej się w poniżonym ciele Zbawiciela na krzyżu⁴², ale kierując się najprawdopodobniej gnostyckim przekonaniem sądzili, że ciało ludzkie jest niegodne Syna Bożego, czy też nie ma znaczenia dla Jego misji zbawczej⁴³. Ich postawa ujawniała nie tylko błąd poznawczy, ale przejawiała brak miłości. „Bogiem był – pisze św. Augustyn – a przyszedł w ciele, bo Bóg nie mógł umrzeć, ciało zaś mogło umrzeć. Co Go skłoniło, by umrzeć za nas? «Nikt nie ma większej miłości nad tę, aby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich» (J 15, 13). Miłość zatem wprowadziła Go do ciała. Dlatego przeczy przyjsciu Chrystusa w ciele, kto nie ma miłości”⁴⁴. Widzialnym dowodem braku miłości u fałszywych proroków był wywołany przez nich podział we wspólnotach Janowych, podział w mistycznym Ciele Chrystusa. Winni „rozrywania” mistycznego Ciała Chrystusowego nazwani są Antychrystami. Kryteria podane przez Autora Pierwszego Listu pomagają rozeznąć, kto jest „z Boga” a kto „z Boga nie jest”, kto jest „dzieckiem Boga” a kto jest „dzieckiem diabła”. Troską św. Jana było, aby kryzys duchowy został przezwyciężony i by chrześcijanie nabyli stałej zdolności rozeznania odkrywając w sobie aktywną obecność Ducha Świętego⁴⁵.

4. *Bóg jest miłością – „agape” najwyższym kryterium rozeznania*

Wątek miłości Bożej, jakby ukryty w pierwszym cyklu „spirali wstępującej”, gdzie jest on przejawem wspólnego kroczenia uczniów Chrystusa w świetle Bożym (1, 7), a następnie ujawniający się w drugim cyklu jako

⁴² Tamże, s. 120.

⁴³ Braun, dz. cyt., s. 117.

⁴⁴ Św. Augustyn, dz. cyt. s. 454.

⁴⁵ L a p l a c e, dz. cyt., s. 119.

„dar Boży” (3, 1), jako przykład Jezusa Chrystusa ofiarującego się za braci (3, 16), staje się zasadniczym tematem trzeciego cyklu chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Rzeczywistość miłości objaśniona jest w Pierwszym Liście przez wprowadzenie następujących elementów: stwierdzenie: „Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga” (4, 7-8); sposób, w jaki ta miłość objawia się w Jezusie Chrystusie (4, 9-10) i w miłości, jaką darzymy jedni drugich (4, 11-12); jak to objawienie pozwala nam wejść w tajemnicę Boga (4, 13-21), i wreszcie, jak miłość zakorzenia się i wzrasta w wierze w Syna Bożego (5, 1-12)⁴⁶ Na tym etapie nie znajdujemy żadnych szczegółowych kryteriów rozeznania duchowego. Nie wydaje się jednak, aby rozeznanie duchowe jako takie się zakończyło, ale że to sama miłość przejmuje obecnie tę funkcję.

„Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (4, 7-8). Wyrażona jest tu zachęta do miłości wzajemnej (*agape*) na sposób miłości Chrystusa do ludzi, której najwyższą postacią jest pełne samodarowanie. Taki sposób miłowania jest możliwy dla „zrodzonego z Boga”, tzn. dla tego, komu Bóg już udzielił obficie swego życia⁴⁷ Stan „zrodzenia z Boga” to coś więcej niż stan „bycia z Boga”, jemu właściwe poznanie to coś więcej niż poznanie posiadane na wcześniejszym etapie doświadczenia duchowego. Kto nie jest zdolny tak miłować, nie doszedł jeszcze do tego wzniosłego poznania opartego na wierze w Jezusa Chrystusa i głęboko osobistej z Nim więzi. Nie zna Boga, który jest miłością (4, 8). Tego, którego cała aktywność w stosunku do ludzi jest inspirowana miłością⁴⁸ Prawdziwe poznanie Boga ma nie ten, kto dysponuje o Nim abstrakcyjną wiedzą, lecz ten, który został „z Niego zrodzony” i pozostaje z Nim osobowo zjednoczony we wzajemnej miłości.

Po wzmiance, iż „miłość jest z Boga” (4, 7a), św. Jan uwydatnia historyczne objawienie się tej miłości w Jezusie Chrystusie. Misją Słowa wcielonego było objawienie w świecie uprzedzającej miłości Bożej (4, 7), co najpełniej dokonało się na krzyżu. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (4, 10). Fakt stania się Chrystusa ofiarą przebłagalną za nasze grzechy jest sposobem powiedzenia ludziom, że

⁴⁶ Tamże, s. 130.

⁴⁷ Por. C h m i e l, dz. cyt., s. 162.

⁴⁸ Por. A. F e u i l l e t, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972, s. 193. Według Feuilleta formuła: „Bóg jest miłością” nie jest definicją Boga, lecz ma charakter dynamiczny, wyrażający działanie Boże względem ludzkości, tamże, s. 194.

Bóg jest miłością, a nawet więcej, jest on absolutnym objawieniem miłości dającej życie⁴⁹

Takie Objawienie się miłości Bożej winno pobudzać „dzieci Boga” do głębokiego naśladowania Jezusa Chrystusa w miłości braterskiej (4, 11). Fałszywi prorocy nie dostrzegali najprawdopodobniej tej potrzeby, lecz dążyli do zjednoczenia z Bogiem „ponad” człowiekiem. Dlatego Autor Pierwszego Listu akcentuje realizm *agape*: „Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeśli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (4, 12). Realizm tej miłości (najbardziej widoczny w jedności Osoby Jezusa Chrystusa i Jego postawy względem Ojca i braci) wyraża się w tym, że nie można zjednoczyć się z Bogiem pomijając braci⁵⁰, oddzielając miłość do Boga od miłości do innych. Nie można też traktować innych jako „okazję” środek do własnego doskonalenia się w miłości do Boga.

Jeszcze bardziej występuje Autor przeciw tym, którzy byli gotowi przyjąć wzniosłe objawienie, a zapominali o moralnym wymiarze życia chrześcijańskiego. W związku z tym stwierdza: „Jeśliby ktoś mówił: „Miłuję Boga” a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem, kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (4, 20). „Kłamcą” staje się ten, kto oddziela miłość do Boga od miłości bliźniego, nie dostrzegając istniejącego między nimi powiązania, a nawet wspólnej ich natury⁵¹. Podstawą do mówienia o ich wspólnej naturze jest Duch Święty działający w człowieku „zrodzonym z Boga” „Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha” (4, 13). To Duch Święty wzbudza w sercach chrześcijan świadomość i poczucie komunii, mocą której poprzez wiarę i miłość trwają oni w Bogu, a Bóg trwa w nich⁵². Uprzedzająca człowieka miłość Boża (4, 19), ogarniająca jego serce, winna w świadomej i wolnej postawie człowieka ogarnąć zarazem braci

⁴⁹ L a p l a c e, dz. cyt., s. 143.

⁵⁰ Tamże, s. 148.

⁵¹ J. Chmiel analizując relację istniejącą pomiędzy miłością do Boga a miłością wzajemną we wspólnocie, w świetle teologii Janowej, dochodzi do następujących wniosków: 1. Św. Jan „uwydatnił wartość objawienia miłości Bożej; w tym sensie miłość Boża jest pierwsza w stosunku do miłości braterskiej” (4, 7-12); 2. „Miłość braterska jest, w konsekwencji, organicznie połączona z miłością Bożą do tego stopnia, iż miłość braterska i miłość Boża są tej samej natury. Te dwie miłości są tak wewnętrznie połączone, że Jan je przedstawia jako tworzące jedną istotę; już nie są dwiema miłościami, ale jedną miłością objawioną” (4, 21); 3. „Miłość braterska jest nie tylko nieodłączna od miłości Bożej, ale ma ona nawet pewne pierwszeństwo praktyczne. Tylko miłując innych, możemy miłować Boga (Na potwierdzenie tego Autor powołuje się tu na św. Augustyna i św. Tomasza), dz. cyt., s. 153-154.

⁵² Y C o n g a r, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, s. 86.

– na podobieństwo miłości Bożej objawionej w Chrystusie – i stać się drogą do rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem poprzez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Inna droga do zjednoczenia z Bogiem jest drogą błędną, iluzoryczną. Autor Pierwszego Listu mocno to podkreśla i wzywa do rozeznania pełnego kształtu życia chrześcijańskiego ujawniającego się w miłości. „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (4, 16). Wiara w Jezusa Chrystusa i przyjęty dar Ducha Świętego umożliwiają chrześcijanom na tym etapie „trwać w Bogu” i mieć ufność, iż „Bóg trwa w nich” Owe w mocy Ducha Świętego trwanie w Bogu pozwala na wyższy stopień rozeznania. Nie jest ono tylko chwilowym zdaniem się na tegoż Ducha, ale trwałym „słuchaniem” Jego wewnętrznego pouczenia pozwalającym jak najlepiej zrozumieć wymagania pochodzące od Słowa Bożego w każdej sytuacji i dającym pewność podjęcia trafnego rozeznania duchowego. To do tego etapu chrześcijańskiego doświadczenia duchowego stosują się słowa św. Augustyna: „Niechaj tkwi w sercu korzeń miłości; wyrośnie z niego dobro [...] Dlatego polecamy ci jedno krótkie zdanie: Miłuj i czyni co chcesz! Gdy milczysz, milcz z miłością; gdy mówisz, mów z miłością; gdy karcisz, karć z miłością; gdy przebaczasz, przebaczaj z miłością”⁵³ Trwałe zakorzenienie własnej woli w miłości Bożej pozwala na najwyższą formę rozeznania – rozeznania poprzez *agape*, na zasadzie swoistego instynktu nadprzyrodzonego umożliwiającego chrześcijaninowi w sposób spontaniczny w każdej sytuacji odczytać wolę Bożą i zaangażować się w jej realizację dla dobra braci. Trwanie w Bogu – miłości i trwanie w miłowaniu braci jest szczytem chrześcijaństwa. „Poprzez to miłość osiąga w nas kres doskonałości, że mamy pełną ufność na dzień sądu, ponieważ tak jak On jest [w niebie] i my jesteśmy na tym świecie” (4, 17). Miłosne zjednoczenie z Bogiem na ziemi antycypuje w jakiś sposób komunie z Nim w wieczności, gdzie „ujrzemy Go takim, jakim jest” (3, 2b). Częściowe uczestnictwo w życiu Bożym daje chrześcijaninowi „ufność na dzień sądu” i nadzieję na wieczne zjednoczenie z Bogiem i zbawionymi (5, 13). Taki stan „trwania w Bogu”, pełen tęsknoty i nadziei na uzyskanie dziedzictwa w królestwie Ojca, oczyszcza człowieka z wszelkich niedoskonałości: „Doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” (4, 18). Im bardziej wzrasta w człowieku *agape* – doskonała miłość, tym bardziej maleje w nim lęk

⁵³ Św. A u g u s t y n, dz. cyt., s. 461.

przed karą Bożą, zwany także „niedoskonałą bojaźnią” Nie oznacza to, że zanika w nim bojaźń przed utratą Boga. Ta „czysta bojaźń” trwa na wieki⁵⁴

Chrześcijańskie doświadczenie duchowe opisane pod koniec Pierwszego Listu można określić mistycznym, wskazuje ono bowiem na głębię życia w Bogu dla innych. Trwanie chrześcijanina w Bogu i Boga w nim wiedzie go do ostatecznej przemiany. Z tej perspektywy w jeszcze głębszy sposób ujawnia się wartość dwu zasadniczych postaw: nadprzyrodzonej wiary i miłości. Ta pierwsza, jako stała fundamentalna postawa warunkująca drogę do zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie okazuje się teraz postawą zwycięską nad światem naznaczonym przez zło (5, 4). Będąc postawą wiary w miłość, jaką Bóg ma ku nam (5, 16), łączy się z tą ostatnią, a nawet jakby w nią przechodzi i przejawia się w łatwiejszym pełnieniu przykazań w mocy Ducha Świętego (5, 3). Miłość potrzebuje wiary jako jedynej drogi chrześcijanina do życia, a rozwijając się na niej umożliwia mu uczestnictwo w nim, owocujące daniem siebie innym.

*

Syntetyzując myśl o sposobie rozeznania autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego w świetle Pierwszego Listu św. Jana, nasuwają się następujące wnioski:

– Niewidzialna rzeczywistość więzi chrześcijanina z Bogiem daje się bliżej określić poprzez oświetlenie jej kryteriami rozeznania duchowego zaczerpniętymi z objawienia Bożego. Rozeznanie duchowe na podstawie Wielkiego Listu dokonuje się poprzez odniesienie doświadczenia konkretnego chrześcijanina do Boga światłości, Boga sprawiedliwości i Boga miłości przy zastosowaniu szczegółowych kryteriów dogmatycznych i moralnych.

– Podstawowym warunkiem rozeznania duchowego jest wiara w Słowo wcielone przychodzące poprzez wodę i krew – symbol chrztu św. i Eucharystii (5, 6). Ontyczne zjednoczenie z Bogiem, zapoczątkowane na chrzcie św. udzielającym człowiekowi światła Bożego, ma potwierdzać się poprzez moralne kryteria jego stałej przynależności do Boga: chodzenie w światłości i wierne zachowywanie przykazań Bożych, zwłaszcza miłości Boga i braci.

– Podarowana człowiekowi sprawiedliwość Boża, czyniąca go „dzieckiem Bożym”, zobowiązuje go do kroczenia drogą sprawiedliwości i praktykowania miłości braci na podobieństwo Chrystusa, który umiłował „do końca”

⁵⁴ Tamże, s. 483-485.

Pochodząca od Ducha Świętego *agape* – doskonała miłość, uzdalnia chrześcijanina do „trwania w Bogu” niewidzialnym i przynagla go do miłowania braci i siostr. W niej dokonuje się najwyższe rozeznanie we współdziałaniu z tymże Duchem Bożym, Duchem prawdy i pokoju, „wewnętrznym Nauczycielem” Dzięki niej pogłębia się jedność pomiędzy uczniami Chrystusa w jego mistycznym Ciele, zdolna przeciwstawić się „duchowi świata”

Istotnym warunkiem trwania w komunii z Bogiem w Jezusie Chrystusie, mocą Ducha Świętego, jest trwanie w jedności z Kościołem przechowującym autentyczne świadectwo apostołskie o komunii ze „Słowem życia”

BIBLIOGRAFIA

- A l m e i d a de A.: Problem gnostycki a zagadka czwartej Ewangelii, Com 18 (1998), nr 4, s. 17-26.
- A u g u s t y n św.: Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana, cz. II (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 15), Warszawa 1977, s. 381-502.
- B a r c i k A.: Bezdroża rozwoju duchowego pomiędzy „być” a „mieć” współczesnego człowieka, [w:] Duchowość bezdroży (Homo meditans, t. 16), red. ks. J. Misiurek, ks. W. Słomka, Lublin: TN KUL 1995.
- B e c k T., C r o c e della G.: Il discernimento dono dello Spirito (Non so vedere, t. 39), Bologna 1986.
- B e d n a r z M.: Pisma św. Jana, Tarnów 1997
- B r a u n R.: La communauté du disciple bien-aimé, Paris 1983.
- C h m i e l J.: Lumière et charité d'après la première épître de Saint Jean, Rome 1971.
- C o n g a r Y Je crois en l'Esprit Saint, Paris 1995.
- D y c z e w s k i L. OFM: New Age – zagubienie czy wyzwanie dla chrześcijańskiej duchowości, [w:] Duchowość bezdroży (Homo meditans, t. 16), red. ks. J. Misiurek, ks. W. Słomka, Lublin: TN KUL 1995.
- F e u i l l e t A.: Le mystère de l'amour divin dans la theologie johannique, Paris 1972.
- F i g u r a M.: Nowe zadania Kościoła jako odpowiedź na gnozę i gnostycyzm, tłum. E. Mendyk, Com 18(1998), nr 4, s. 127-135.
- G ą d e c k i S. bp.: Wstęp do Pism Janowych, Gniezno 1996.
- G l a n z T Renesans gnozy, „Emaus”, 16-17(1993), nr 1, s. 29-33.
- L a p l a c e J.: Le discernement pour le temps de crise. L'Épître de Jean, Paris 1978.
- M o l l a t D.: Saint Jean. Maître spirituel, Paris 1976.
- S c h n a c k e n b u r g R.: Nauka moralna Nowego Testamentu, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983.
- S c h n a c k e n b u r g R.: „A Słowo ciałem się stało” tłum. K. Czulak, Com 3(1983), nr 3, s. 24.

- P a w l i k M. OP.: Wiara czy wiedza, „Emaus” 16-17(1993), nr 1, s. 19-23.
- S e g a l l a G.: L'esperienza spirituale nella tradizione giovannea, [w:] La spiritualità del Nuovo Testamento (Storia della Spiritualità, t. 2), red. R. Fabris, Roma 1985, s. 339-397.
- S t u b e n r a u c h B.: Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym, tłum. P Lisak (seria: Podręcznik Teologii Dogmatycznej, t. 8), red. W Beinert, Kraków 1999.
- S t r y j e c k i J.: Gnostycyzm, [w:] Encyklopedia Katolicka, t. V, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 1201-1205.

IL MODO DI DISCERNERE UN'AUTENTICA ESPERIENZA CRISTIANA NELLA LUCE DELLA PRIMA LETTERA DI GIOVANNI

S o m m a r i o

Il vero discernimento spirituale si ispira alla rivelazione divina, in cui troviamo trasmessi da Dio stesso, i diversi criteri di un'autentica esperienza cristiana. La Prima Lettera di Giovanni, scritta nel tempo della crisi spirituale nelle comunità giovannee verso il fine del I secolo, è particolarmente ricca in tali criteri. L'invisibile realtà dell'unione di un cristiano con Dio, può essere chiarita in relazione al Dio – luce, al Dio – giusto e al Dio – carità, e con applicazione di più particolari criteri dogmatici, morali e spirituali.

L'unione ontica con Dio iniziata nel battesimo, che concede all'uomo credente la luce divina, si deve verificare nella sua fede e condotta morale che esegue due criteri: nel suo camminare nella luce della verità divina e nel compimento dei comandamenti, particolarmente dell'amore di Dio e quello dei fratelli.

Concessa all'uomo giustizia divina, che fa di lui un figlio di Dio, lo obbliga al camminare sulla via della giustizia e alla pratica della carità, a somiglianza di Cristo, che ci amò „fino alla fine”

Proveniente dallo Spirito Santo *agape* – carità perfetta permette al cristiano di „rimanere in Dio” invisibile e lo spinge ad amare fratelli. In essa si compie il supremo discernimento spirituale, che viene fatto nella cooperazione con lo Spirito Santo.

Una condizione importante per rimanere in comunione con Dio in Gesù Cristo e nella potenza dello Spirito Santo, è la comunione con la Chiesa, che conserva un'autentica testimonianza apostolica di comunione con „il Verbo della vita”

Riassunto da p. Stanisław T Zarzycki SAC

Słowa kluczowe: światłość, sprawiedliwość, miłość.

Key words: light, justice, love.