

„WIDZENIE” BOGA W LISTACH ŚW. JANA

Adam R. Sikora OFM

W Listach Janowych występują cztery czasowniki oznaczające czynność „widzenia”, a mianowicie: *horao*, *theaomai*, *blepo* i *theoreo*. Najczęściej występuje czasownik *horao* – 10 razy (1 J 1,1.2.3; 3,1.2.6; 4,20 (2x); 5,16; 3 J 11.14), następnie *theaomai* – 3 razy (1 J 1,1; 4,12.14), oraz po jednym razie *blepo*¹ (2 J 8) i *theoreo*² (1 J 3,17). W sumie w Listach Janowych szesnaście razy jest mowa o *widzeniu*.

Podmiotem widzenia w tych tekstach jest zawsze człowiek, a przedmiotem albo Bóg – 6 razy (1 J 3,1.2.6; 4,12.20; 3 J 11), albo Jezus historyczny – 5 razy (1 J 1,1 (2x) 2.3; 4,14), albo wierzący w Chrystusa – 5 razy (1 J 3,17; 4,20; 5,16; 2 J 8; 3 J 14).

Pod uwagę wzięte będą jednak tylko teksty, w których występują czasowniki *horao* i *theaomai*, gdyż w tekstach

¹ Czasownik *blepo* występuje w NT 133 razy i znaczy tyle, co: mieć wzrok, widzieć, patrzeć, spoglądać, oglądać się, polegać, wyglądać, oczekiwać, wystrzegać się, spostrzegać. Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik Grecko-Polski*, t. I, Warszawa 1958, 428n.

² Czasownik *theoreo* występuje w NT 58 razy. Oznacza on tyle, co: być wysłańcem na uroczystość, być widzem na zawodach, patrzeć na coś, oglądać, robić przegląd, gapić się, obserwować, rozmyślać, rozważać, rozumować, wnioskować. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik Grecko-Polski*, t. II, Warszawa 1960, 458.

gdzie zostały one zastosowane przedmiotem widzenia jest Bóg. O widzeniu Boga mówi sześć tekstów, pięć z 1 J i jeden z 3 J.

Teksty te poddane zostaną teraz szczegółowej analizie, a na podstawie uzyskanych wyników, podjęta zostanie próba uzyskania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób autor/autorzy Listów Janowych rozpatrują problematykę widzenia Boga.

1. „WIDZENIE BOGA” W PIERWSZYM LIŚCIE ŚW. JANA

O „widzeniu Boga” w Pierwszym Liście św. Jana jest mowa dwukrotnie. Na określenie tej czynności autor stosuje dwa czasowniki: *horao* i *theaomai*. Czasownik *horao*³ występuje trzy razy: w 3,2.6; 4,20, a *theaomai* jeden raz w 4,12. W sensie ścisłym o Bogu mówią jedynie dwa teksty: 4,12 i 20, ale z racji tego, że w dwóch innych tekstach czasowniki mówiące o widzeniu mają za przedmiot Jezusa uwielbionego (3,2 i 6), także one staną się przedmiotem szczegółowej analizy. Przeprowadzona będzie ona w pierw na tekstach 4,12 i 20, a następnie na 3,2 i 6.

a. 1 J 4,12 i 20

Po raz pierwszy autor 1 J podejmuje myśl o „widzeniu Boga” w 4,12, wykorzystując w tym celu czasownik *theaomai*⁴. W całym Nowym Testamencie występuje on

³ Czasownik *horao* występuje w NT 449 razy. Słowo to znaczy tyle, co: *patrzyć, spoglądać, posiadać wzrok, baczyć, zważać, zwracać uwagę, mieć widzenia*, a z akuzatiwem *widzieć, spostrzec, zobaczyć, zauważyć, ujrzeć, dostrzec, przypilnować czegoś*. Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik Grecko-Polski*, t. III, Warszawa 1962, 307n.

⁴ Czasownik *theaomai* występuje w NT 22 razy. Znaczący on tyle, co: *patrzyć, oglądać, zwłaszcza z uwagą i podziwem, rozważać, być widzianym, odbyć przegląd*. Podkreśla uwagę, z jaką ktoś wpatruje się w oglądany przedmiot. Słowo to wywodzi się od słowa *thea* (*widok, wygląd*,

22 razy, a w Listach Janowych czasownik ten pojawia się jedynie trzy razy, i to tylko w Pierwszym Liście (1,1; 4,12.14). Jak już wskazano, w odniesieniu do Boga użyto go w 1 J 4,12. W dwóch pozostałych przypadkach odnosi się on do Jezusa historycznego (1,1 i 4,14).

Kontekstem, w którym ten czasownik występuje jest perykopa ukazująca miłość opartą na fundamencie wiary (4,7-21)⁵ oraz różne powody, dla których wierni winni się wzajemnie miłować⁶. Autor Listu przypomina najpierw, że wzajemna miłość ma swoje głębokie uzasadnienie w Bogu (4,7-8), i że objawiła się ona w ofierze Jezusa złożonej za nasze grzechy (4,9-10). Wzór tej ofiarnej miłości Boga do człowieka ma być najgłębszym uzasadnieniem wzajemnej miłości uczniów Chrystusa (4,11).

Po tych słowach pojawia się stwierdzenie o charakterze ogólnym, znane już z tradycji Janowej (J 1,18⁷; 6,46): „Nikt nigdy Boga nie oglądał (*oudeis tetheatai*)” (1 J 4,12a). Nie jest jasne, czy zdanie to ma tu swoje uzasadnienie w kontekście polemiki z gnostykami⁸, czy raczej wskazuje ono, że tradycja Janowa wykorzystwała je do podkreślenia, że jedynie Jezus jest objawicielem Ojca (np. J 1,18; 5,37; 6,46)⁹.

por. *theatron*), a na przykład przez Homera jest używane w podniosłym języku, łącząc w sobie zdziwienie, podziw, refleksyjną obserwację. To znaczenie przeszło do NT, gdzie wyraża intensywną, dokładną, tęskną, budzącą zadziwienie, refleksyjną obserwację. W NT odnosi się w większości przypadków do normalnej percepcji rzeczywistości ziemskich, ale także do tego, co dotyczy świata nadprzyrodzonego.

⁵ J. Painter, *1, 2 and 3 John*, Collegeville 2002, IX.

⁶ F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp. Przekład. Komentarz* (PSNT 11), Poznań 1959, 408.

⁷ „Fragment ten należy rozumieć tak, że ostateczna, rzeczywista chwała i natura Boga są zakryte przed grzeszną ludzkością. Jak to ujmuje Wyjścia 33,20: „I rzekł [Bóg]: Nie możesz ujrzeć mojej twarzy, bo nikt nie może ujrzeć mnie i żyć”. Por. D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, 267.

⁸ F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 411n; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, 576.

⁹ P. Perkins, *Listy Janowe*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy, (red. polska W. Chrostowski), Warszawa 2001, 1531.

Po tym zdaniu autor Listu kontynuuje swoją myśl, podkreślając tym razem, że kryterium zjednoczenia z Bogiem są: miłość do braci (4,12b), Duch Święty, który przebywa w wierzących (4,13) i wiara w bóstwo Jezusa (4,14-15). Trwanie w miłości daje gwarancję ufego stanięcia na sądzie Bożym (4,16-18). Jest ono związane jednak z trudnościami w życiu (4,19-20).

Zdaniem części uczonych¹⁰, polemiczny kontekst zdania „Nikt nigdy Boga nie oglądał”, jest kluczem do właściwej interpretacji tego fragmentu Listu. Uczeni ci przyjmują, że autor natchniony włączył je tu po to, by wyjaśnić wierzącym, że widzenie czy poznanie Boga, jakie przypisywali sobie gnostycy, nie jest wcale najważniejszym środkiem prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem. Tym środkiem jest jedynie miłość, która pochodzi od Boga, a która urzeczywistnia się poprzez życie wierzących w Niego. Słowa Janowe nie są więc wynikiem pesymistycznej refleksji nad ziemską kondycją człowieka, uniemożliwiającą mu oglądanie Boga, ale raczej przestrożą przed przedkładaniem daru „widzenia” Boga nad konkretną, wzajemną miłość uczniów Jezusa. Sam autor zdaje się nie przeceniać owego oglądania Boga, nawet gdyby osiągało ono pułap mistycznej kontemplacji, gdyż w rzeczywistości nie zapewnia ono pełnego zjednoczenia z Bogiem. Ważniejszy jest dla niego konkretny wyraz miłości w życiu codziennym, którego równie konkretnym skutkiem jest obiektywny fakt trwania człowieka w jedności z Bogiem, rozumianej jako stan pełnego ludzkiego szczęścia.

Chociaż konkluzje także innych egzegetów są podobne, to jednak ich drogi dojścia są inne. Punktem wyjścia dla tych egzegetów nie jest fakt, że autor Listu pragnie, wprowadzając to zdanie, przeciwstawić się poglądom gnostyków na temat zjednoczenia z Bogiem. Uczeni ci bowiem zwracają uwagę, że nie dowiedziono w sposób ostatecznie pewny, że gnostycy rzeczywiście rościli sobie pretensje do widzenia Boga¹¹.

¹⁰ Np. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 411.

¹¹ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 271.

Zdaniem tych egzegetów, stwierdzenie, że nikt nigdy Boga nie oglądał, jest tu wprowadzone po to, by podkreślić, że jedynym sposobem oglądania Boga jest Jego objawienie się w Synu. Dostrzec można tu wyraźnie spójność z całą tradycją Janową, w której oglądanie Boga związane jest ściśle z wcieleniem Jego Syna. W prologu Ewangelii Janowej, autor napisze, że wprowadzicie „Boga nikt nigdy nie widział”, ale doda natychmiast, że „Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca [o Nim] pouczył” (J 1,18), to znaczy przekazał pełnię prawd objawionych o Ojcu. Dzięki temu, że Jezus uczynił Boga obecnym w swoich gestach i słowach (J 14,6-7), Jego uczniowie mogą odtąd kontemplować oblicze Ojca w Synu¹². Tę myśl jeszcze wyraźniej przedstawia J 14,8-11. Ci sami uczniowie, którzy widzieli Jezusa historycznego „od początku” są odtąd świadkami miłości Ojca, który posłał Jezusa na świat, aby go zbawić (1 J 1,1-2; 4,14). Owo „widzenie”, które stało się ich doświadczeniem miłości Boga jest kontynuowane w doświadczeniu wzajemnej miłości między wierzącymi. Stąd w sposób paradoksalny autor może stwierdzić, że niewidzialny Bóg jest obecny w sposób pewny i stały w wierzących, którzy wzajemnie się miłują. Tak objawia się w sposób doskonały miłość do Boga (1 J 4,12c). Innymi słowy, gdy miłość Boga objawiająca się w darze Syna, włącza w ten sam dynamizm miłości wierzących, wtedy osiąga swoją pełnię (por. J 13,1).

Konkludując, można powiedzieć, że w omawianej wypowiedzi, autor podziela biblijną myśl (np. Ez 33,20) o niemożliwości oglądania, widzenia Boga, ale nie w celu przypomnienia powszechnie przyjmowanej prawdy, lecz dla wyeksponowania kwestii, że dla wierzących w Chrystusa doświadczenie miłości Boga staje się możliwe najpierw poprzez kontakt z Jezusem historycznym, a następnie przez miłość do bliźnich, dzięki tej samej ofiarnej miłości Boga, która jest obecna w wierzących w Niego. Niemożliwe jest wprowadzicie oglądanie Boga

¹² R. Fabris, *Lettere di Giovanni*, Roma 2007, 97.

„twarzą w twarz”, ale możliwe dzięki dziełu Wcielenia staje się widzenie rozumiane jako doświadczenie miłości Boga we wspólnocie wzajemnie miłujących się wiernych.

W drugim tekście (4,12) odnoszącym czynność widzenia do Boga, użyty został czasownik *horao*. Znajduje się on w tej części Listu, w której mowa jest o różnych motywach miłości bliźniego (1 J 4,7–5,13). Występuje on w mniejszej jednostce podejmującej jeszcze raz tematykę źródła miłości chrześcijańskiej (4,19–5,3). Już w pierwszym zdaniu tej perykopy autor Listu przypomina, że „miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował” (4,19). Następnie wprowadzone zostaje zdanie warunkowe, mające na celu uświadomienie fałszywego przekonania, że możliwe jest miłowanie Boga przy równoczesnej nienawiści bliźniego: „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).

Aby wykazać, że taka postawa jest sprzeczna sama w sobie, św. Jan przeprowadza dowodzenie opierające się na założeniu, że miłość Boga i miłość bliźniego mogą się realizować tylko wówczas, gdy realizowane są równocześnie. Niemożliwa jest miłość Boga bez miłości bliźniego i odwrotnie. Apostoł zaprzecza twierdzeniom gnostyków, że można miłować Boga, nie miłując bliźnich¹³. Przykazanie otrzymane od Boga jednoczy bowiem w sobie wiarę w Jezusa, Syna Bożego i miłość wzajemną (1 J 3,23)¹⁴. Dla autora Listu „nienawidzić” jest tym samym co „nie miłować”¹⁵. Autor odwołuje się do czynności „widzenia” zarówno w stosunku do Boga jak i do bliźniego. Jeśli to widzenie nie wzbudza postawy miłości względem bliźniego, to jego zdaniem, jeszcze mniej prawdopodobne jest miłowanie Boga, którego człowiek nie widzi¹⁶. W obu

¹³ L. Orlando, *Le Lettere di san Giovanni. Lettura teologica*, Taranto 2003, 73.

¹⁴ R. Fabris, *Lettere di Giovanni*, 101.

¹⁵ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 285.

¹⁶ Podobną myśl wywodzi Filon, *De decal.* 120.

przypadkach, zarówno dotyczących „widzenia” bliźniego, jak i „widzenia” Boga, użyty jest ten sam czasownik i w tej samej formie. Jest oczywiste, że autor w obu przypadkach nadaje także ten sam sens czasownikowi *horao*. W przypadku „widzenia” bliźniego, chodzi o patrzenie, pozwalające zdobyć wiedzę o nim w sposób zupełnie naturalny. Tak należy rozumieć także sens tego czasownika w odniesieniu do Boga. Dla autora Listu jest oczywiste, że takie „widzenie” całkowicie eliminuje możliwość widzenia Boga. Z pewnością w przypadku takiego „widzenia” Boga, autor odwołuje się i tu do całej tradycji biblijnej, wykluczającej możliwość „widzenia” Boga jako rzeczywistości transcendentnej przez człowieka żyjącego w ramach historii. Nie odwołuje się zatem tutaj do „widzenia” Boga w historycznym Jezusie, poprzez które możliwe było również „widzenie” Ojca, ale do powszechnego przekonania, że w sensie dosłownym „widzenie” Boga przez człowieka żyjącego jeszcze w ramach historii jest niemożliwe. Możliwe jest jedynie poznanie przejawów Jego istnienia poprzez wzajemną miłość tych, którzy w Niego wierzą¹⁷.

W obu więc przypadkach, o których jest mowa w tym wierszu, chodzi o naturalny sposób postrzegania, o „widzenie”, które daje możliwość poznania rzeczywistości stworzonej, ale nie samego Stwórcy. Takie „widzenie” nie wystarcza, by „zobaczyć” Boga.

b. 1 J 3,1.2.6

Trzykrotnie (3,1.2.6) czasownik *horao* występuje w drugiej części Listu (2,29–4,6), w której dominującym tematem jest sprawiedliwość. Obok tego tematu głównego, rozwinięty zostaje na początku trzeciego rozdziału (3,1-3) temat harmoniczny, jakim jest synostwo Boże, czyli narodzenie się z Boga¹⁸, a od 3,4 zaczyna się zasygnalizowa-

¹⁷ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 286.

¹⁸ S. Haręzga, „Będziemy do Niego podobni” – nadzieja chrześcijan według 1 J 3,1-3, „*Verbum Vitae*” 9 (2006), 122.

ny już w poprzednim wierszu temat grzechu, ukazujący kondycję człowieka, który nie narodził się z Boga (3,9)¹⁹. W 3,4-9 ukazane zostają konsekwencje tego faktu.

Tekst pierwszej, mniejszej jednostki przedstawia się następująco: „Patrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy. Świat zaś dlatego nas nie zna, że nie poznał Jego. Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest. Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się podobnie jak On jest święty” (3,1-3).

We fragmencie tym wyróżnić można jeszcze mniejsze jednostki, które tworzą strukturę zdającą się eksponować centralną myśl perykopy. Po wezwaniu do uświadomienia sobie dziecięstwa Bożego, jako konsekwencji miłości Ojca (w. 1), następuje stwierdzenie, że dziecięstwo to nie objawiło się jeszcze w pełni (w. 2ab) i że stanie się to dopiero w paruzji, gdy podobieństwo do Jezusa umożliwi doskonałe Jego widzenie (2cd). Perspektywa eschatologiczna dziecięstwa Bożego połączonego z podobieństwem do Chrystusa, pozwala autorowi wskazać na źródło chrześcijańskiej nadziei (3a), przeżywanej w procesie nieustannego oczyszczenia, aż do osiągnięcia miary świętości (3b). Jest oczywiste, że w tej perykopie nadzieja chrześcijańska związana jest ściśle z uzyskanym już stanem dziecięstwa Bożego.

Autor natchniony, używając formy imper. aor. act. – *idete*, kieruje do adresatów Listu „entuzjastyczne zaproszenie do kontemplacji”²⁰ niezwykłego daru, jakim jest dziecięstwo Boże. Dar ten, niewidoczny dla świata, który nie rozpoznał też Boga, jest możliwy do kontemplacji i przyjęcia przez chrześcijan dzięki miłości, którą Bóg

¹⁹ F. Martin, *Pierwszy List św. Jana Apostoła*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 1661.

²⁰ S. Hareźga, „*Będziemy do Niego podobni*”, 123.

obdarzył wierzących. Dostrzeżenie go, choć jest możliwe już w obecnym życiu, nie jest jednak pełnym poznaniem tego, kim będą „dzieci Boga” w przyszłości. Autor natchniony odsłania im prawdę, która jest przedmiotem chrześcijańskiej nadziei: dopiero ostateczne objawienie pozwoli poznać, że najwyższym stopniem istnienia będzie eschatologiczne podobieństwo do Chrystusa²¹, wynikające z faktu zobaczenia (*opsometha*) Go „takim, jaki jest” (3,2)²². Chociaż transformacja w „dzieci Boże” stała się już faktem, to dopiero w paruzji widoczne będą jej wszystkie skutki²³. Przyszła nadzieja pociąga do oczyszczenia z grzechów już w terażniejszości (3,5.8). Syn Boży oczyszcza z grzechu (3,5.8; por. 1,7.9), a wierzący doświadczając tego oczyszczenia, mogą współdziałać w tym samym oczyszczeniu (3,3) i przygotowywać się do obietnicy widzenia Boga (3,2.3)²⁴.

Mając na uwadze tradycję biblijną, wyrażenie „wiedzieć Boga” należy rozumieć jako wejście w komunię życia z Bogiem (Ps 17,15; 42,3; Mt 5,8; Ap 22,4)²⁵. Wzorem dla tej formy istnienia pozostaje sam Jezus²⁶. Nie wiąże się to jednak z zamianą dziecięctwa Bożego na upodobnienie do Chrystusa w Jego bóstwie, ale na odkryciu pełnego wymiaru tego podobieństwa, które wyznawca Chrystusa nosi

²¹ E.J. Jezierska, *Eschatologiczne podobieństwo do Chrystusa (1 J 3,2) kresem upodobnienia się do Niego w doczesności (2 Kor 3,18)*, w: „*Sanctificetur Nomen Tuum*” (Mt 6,9). *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czerskiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej*, red. B. Polok, K. Ziaja, Opole 2000, 154.

²² Egzegeci nie są jednak zgodni, czy pełne ujawnienie ostatecznego statusu chrześcijan będzie warunkiem upodobnienia się do Chrystusa (F. Büchsel, W. Twisselmann, M.-J. Lagrange), czy też odwrotnie – upodobnienie do Chrystusa ujawni całą prawdę o nich (W. Bousset, R. Reitzenstein, H. Windisch, F. Gryglewicz).

²³ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 221.

²⁴ L. Orlando, *Le Lettere di san Giovanni*, 56.

²⁵ R. Fabris, *Lettere di Giovanni*, 69.

²⁶ I. de la Potterie, *Speranza in Cristo e purificazione (1 Gv 3,3)*, PSV 9 (1984), 209.

w sobie od samego początku²⁷. Będzie to więc widzenie inne niż dotychczasowe, widzenie eschatologiczne, pełne, pozwalające poznać całą prawdę o swojej nowej, ostatecznej kondycji²⁸. Według apostoła bowiem, człowiek, który zna Boga, oczyszcza się proporcjonalnie do posiadanej wiedzy. Pełne i ostateczne oczyszczenie nastąpi wówczas, gdy pozna Boga w sposób doskonały²⁹.

Podczas gdy w pierwszym wierszu perykopy autor Listu wyzywa do kontemplacji kondycji człowieka obdarzonego darem dziecięstwa Bożego, ale jeszcze w jej uwarunkowaniach historycznych, to wierszu drugim mowa jest już o „widzeniu” boskiej chwały Chrystusa w jej pełnym wymiarze. Określenie „takim, jaki jest” jest przeciwstawieniem „oglądania” Chrystusa w obecnym życiu, to znaczy oglądaniem niedoskonałym, przez wiarę. Określenie to jest odwrotnością poznania ograniczonego, o którym mówi św. Paweł w metaforze metalowego lustra w 1 Kor 13,13 i 2 Kor 3,18. Widzenie eschatologiczne jawi się więc jako widzenie zdecydowanie lepsze od widzenia obecnego, nawet gdyby to wynikało z najgłębszych doświadczeń duchowych. Będzie to bowiem już „widzenie” Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12), widzenie Jezusa w tej chwale, którą miał On przed Wcieleniem (Flp 2,5-11).

Kolejne użycie czasownika *horao*, tym razem poprzedzone negacją, pojawia się, jak już wspomniano, w kontekście tematyki grzechu w 1 J 3,6. Po określeniu grzechu jako bezprawia (*anomia*), a więc czynu przeciwnego spra-

²⁷ F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 388.

²⁸ Należy raczej wykluczyć wpływ na autora 1 J koncepcji niektórych filozofów greckich, którzy uważali, że natura ludzka upodobniała się do bóstwa dzięki kontemplacji spraw boskich. Wierzyli oni, np. Platon, że dokonali tej przemiany dzięki oglądowi umysłu, nie zaś za pomocą wiedzy zmysłowej. Także Filon uważał, że człowiek może oglądać Boga jedynie w doświadczeniu mistycznym. Wierzył, że Bóg obdarzył Izraela, a zwłaszcza proroków, zdolnością wizji, której musiała jednak towarzyszyć cnota i czystość duszy, która miała się dopełnić w chwili osiągnięcia doskonałości. Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 574.

²⁹ Tamże.

wiedliwości (3,4), autor przypomina, że Jezus, w którym nie ma grzechu, „objawił się po to, aby zgładzić grzechy” (w. 5). Następnie, w wypowiedzi o charakterze ogólnym, w której pojawia się czasownik *horao*, stwierdza: „Każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy, żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał” (w. 6).

Pierwsza część zdania, która przenosi całe rozumowanie na płaszczyznę życia duchowego jest wskazówką, że w tej samej perspektywie należy interpretować część drugą, w której występują czasowniki „grzeszyć”, „widzieć” i „poznać”, pozostające względem siebie w ścisłym związku.

Trudno nie dostrzec w tym wierszu paralelizmu antytetycznego. W pierwszej części, trwanie w Chrystusie wskazuje na chrześcijanina, który nie popełnia grzechów (*ouch hamartanei*). Rozumieć należy to w ten sposób, że konsekwencją niegrzeszenia jest trwanie w jedności z Jezusem, a nie, że wierni nie są zdolni do grzeszenia³⁰. Chodzi tu o grzechy, które zaprzeczają kondycji adresatów Listu jako wierzących i jako „dzieci Bożych”. W praktyce jest to brak miłości bliźniego³¹.

Przeciwną sytuację opisuje druga część tego wiersza, gdzie w miejsce określenia „trwać w Nim” pojawiają się czasowniki „widzieć” i „poznać”. Oznacza to, że słowa te dotyczą tej samej rzeczywistości, jaka kryje się za słowami „trwać w Chrystusie”, i że interpretować je należy według tego samego klucza, to znaczy, mając na uwadze rzeczywistość duchową. Pozwala to w punkcie wyjścia wyeliminować rozumienie czasownika *horao* jako oglądania Jezusa historycznego³². „Widzenie” to zatem dotyczy wymiaru duchowego, wewnętrznego rozpoznania w wierze boskiej chwały Jezusa. Takie rozumienie pozwala też jaśniej zrozumieć pierwszą część zdania, której sens jest taki: „Każdy, kto Go rozpoznał, nie grzeszy”. *Horao*

³⁰ Wcześniej autor Listu pisał, że kto przypisuje sobie bezgrzeszność, zarzuca kłamstwo Bogu (2,8.10), i stwierdzał wprost, że wierni popełniają grzechy (2,1; 5,16).

³¹ R. Fabris, *Lettere di Giovanni*, 71.

³² F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 391.

oznacza tu więc znaną tradycji Janowej (J 6,36; 14,7.9; 3 J 11) zdolność dostrzegania za rzeczywistością ziemską, za wymiarem czysto naturalnym, rzeczywistości nadprzyrodzonej, oznacza nadzwyczajny dar rozpoznawania prawdy o Jezusie nie tylko historycznym, ale o Jego boskiej naturze. Widzenie to należy rozumieć jako pewnego rodzaju osobiste, dogłębne doświadczenie, dające niezachwianą pewność³³. Takie „widzenie” jest możliwe jedynie dla tych, którzy nie grzeszą. Grzech jest bowiem przeszkodą, która uniemożliwia poznanie w wierze Boga i eliminuje możliwość zjednoczenia z Nim. Biorąc bowiem pod uwagę perspektywę Janową, widzenie Jezusa jest widzeniem Boga (J 14,9)³⁴.

W 1 J 3,6 mowa jest zatem o „widzeniu” człowieka żyjącego jeszcze w doczesności, w perspektywie hamartologicznej, człowieka, który czyni to widzenie realnym, gdy eliminuje ze swojego życia grzech, albo też, który przez popełniane grzechy czyni je bezskutecznym. „Widzenie” to, chociaż nie jest w pełni doskonałe, to jednak daje możliwość ograniczonego rozpoznania boskiej chwały, a przede wszystkim zawarta jest w nim już moc prowadząca do pełnej przemiany człowieka³⁵.

2. „WIDZENIE BOGA” W TRZECIM LIŚCIE ŚW. JANA

W Trzecim Liście św. Jana, skierowanym do Gajusa, temat widzenia Boga podjęty jest tylko raz. W tym celu autor natchniony wykorzystuje w wierszu 11 czasownik *horao*. Bliższym kontekstem są słowa krytyki pod adresem „ambitnego Diotrefesa” (w. 9), negatywnie wpływającego na życie gminy kościelnej. Zwracając się do Gajusa, autor Listu pisze: „Umiłowany, nie naśladowaj zła, lecz dobro!

³³ Por. J 6,36; 14,7.9; 3 J 11.

³⁴ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, 228.

³⁵ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 574.

Ten, kto czyni dobrze, jest z Boga; ten zaś, kto czyni źle, Boga nie widział” (w. 11).

Po wezwaniu do naśladowaniu dobra, a nie zła, podana zostaje ogólna zasada: „Ten, kto czyni dobrze, jest z Boga; ten zaś, kto czyni źle, Boga nie widział” (w. 11b). W formie pozytywnej i negatywnej przekazuje dwa zdania paralelne:

Ten, kto czyni dobrze, jest z Boga;

Ten, kto czyni źle, Boga nie widział.

Biorąc pod uwagę paralelizm antytetyczny członów, wyrażeniu „jest z Boga”, odpowiada wyrażenie „widzieć Boga”. Paralelny zwrot „być z Boga” znany z Ewangelii według św. Jana i z Pierwszego Listu św. Jana (J 14,9; 1 J 3,10; 4,4.6; 5,19) oznaczający zjednoczenie z Bogiem, pozwala to samo znaczenie odnieść do „widzenia Boga”. Sam zwrot „być z Boga” wskazuje na głęboką tożsamość wierzącego, objawiającą się w stylu życia. Wyrażenie antytetyczne „widzieć Boga” wskazuje na świadomość i zjednoczenie z Bogiem, które stoją u podstaw każdego czynu³⁶. Nie są więc zjednoczeni z Bogiem ci, którzy czynią źle, to jest ci, którzy odrzucają naukę Jezusa lub nie stosują jej w życiu³⁷. Kto zachowuje Jego naukę, której osnową jest miłość i ją realizuje, ten „widzi” Boga w tym sensie, że jest z Nim wewnętrznie zjednoczony³⁸. W 3 J „czynienie dobra” i „czynienie zła”³⁹ wydaje się być ściśle

³⁶ R. Fabris, *Lettere di Giovanni*, 141.

³⁷ Por. 1 P 2,12.

³⁸ Trudno zgodzić się ze zdaniem F. Gryglewicza, że „nie można rozumieć w ten sposób, że odwrotnie, ten kto czynił dobrze, mógł sobie przypisywać widzenie Boga”. Ten sam egzegeta nieco wcześniej sam bowiem stwierdził, że „nie widzieć Boga” to określenie „zjednoczenia z Bogiem”. Oczywiście, jeśli przyjmujemy sens „widzenia” jako naturalnego postrzegania wzrokowego, to autor Listu takie „widzenie” wyklucza. Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, 460.

³⁹ Zwroty te nie występują w Pismach Janowych poza 3 J 11, ale należą do tradycyjnego słownictwa parenezy chrześcijańskiej, zainspirowanej wzorcami świata grecko-rzymskiego (por. 1 P 3,17; 2,15.20; 3,6; Łk 6,9.33.35; Mk 3,4; Ef 6,8). Por. R. Fabris, *Lettere di Giovanni*, 141.

złączone z sytuacją wspólnoty, do której Jan kieruje swój List. „Czynienie zła” przyjmuje konkretną postać w postępowaniu Diotrefesa (w. 9-11), który nie uznaje nad sobą i nad całą wspólnotą, którą kieruje, autorytetu św. Jana, wypowiada krytyczne uwagi o apostołe i jego współpracownikach, nie przestrzega zasad gościnności, których przestrzeganie było jednym z przymiotów wymaganych do otrzymania godności biskupa (1 Tm 3,2; Tt 1,8), usuwa niektórych ze wspólnoty. To odejście od norm życia ewangelicznego powoduje w konsekwencji zerwanie jedności z Bogiem, a więc ustaniem tego, co autor Listu nazywa „widzeniem” Boga.

Czasownik *horao* w 3 J 11 oznacza zatem tyle co „zjednoczyć się”. W zdaniu przeczącym ukazuje ono, że brak zachowania nauki Jezusa lub niestosowanie jej w życiu, ujawnia prawdę głębszą: brak wewnętrznej więzi z Bogiem.

* * *

Podsumowując powyższe analizy, należy stwierdzić, że czasowniki *horao* i *theomai* zostały użyte w omawianych tekstach jako synonimy, i że wszystkie analizowane teksty stosowały oba czasowniki w odniesieniu do rzeczywistości transcendentnej: Boga, uwielbionego Jezusa oraz miłości Boga znajdującej swoje urealnienie w dziecięctwie Bożym wierzących.

W 1 J 4,12 i 20 mowa jest o „widzeniu” naturalnym, „widzeniu” człowieka w jego doczesnym życiu, „widzeniu”, które zgodnie z całą tradycją biblijną uniemożliwia zobaczenie Boga. W kontekście Pierwszego Listu, bezpośrednią przyczyną wykluczającą takie widzenie jest zarówno kondycja właściwa człowiekowi w wymiarze historycznym, jak i popełniane grzechy, głównie przeciwko miłości Boga i bliźnich.

W 1 J 3,1 mowa jest o „widzeniu” przejawów działania Bożego przez adresatów Listu, zakładającym obda-

zenie ich przez Boga miłością. Jest to widzenie związane z łaską wewnętrznego rozeznania brakującą światu, który nie poznał też Jezusa (3,1b).

W 1 J 3,2 mowa jest o widzeniu eschatologicznym, widzeniu doskonałym ludzi zbawionych, którzy kontemplerwać będą wieczną chwałę Jezusa, a w 1 J 3,6 „widzenie” dotyczy wymiaru duchowego, wewnętrznego rozpoznania w wierze boskiej chwały Jezusa.

W 3 J 11 „widzenie” jest równoznaczne z trwaniem w jedności z Bogiem. Warunkiem zjednoczenia jest wyeliminowanie grzechu.

W sumie więc, autor Listów mówi o dwóch rodzajach „widzenia Boga”, a mianowicie o „widzeniu” w wymiarze historycznym (1 J 3,1.6; 4,12.20; 3 J 11) i w wymiarze eschatologicznym (1 J 3,2). „Widzenie” w doczesności jest widzeniem niedoskonałym, częściowym, opierającym się albo jedynie na przejawach działania Bożego (1 J 3,1; 4,12.20), albo na „widzeniu we wierze”, to znaczy na rozpoznaniu i uznaniu Boga (1 J 3,6), na trwaniu z Nim w jedności (3 J 11). „Widzenie” eschatologiczne jest pełnym, ostatecznym stanem kontemplacji Boga „twarzą w twarz”, kontemplacji Boga „takim, jaki jest”.

Sommario

L'analisi dei testi che riguardano „il vedere di Dio” si concentra sui cinque testi dalla *Prima Lettera di san Giovanni* (3,1.2.6; 4,12.20) ed un testo dalla *Terza Lettera di san Giovanni* (3 J 11). L'esegesi di questi testi ci dia una idea globale sulla natura e del ruolo del „vedere di Dio” nelle Lettere di san Giovanni. Generalmente si può dire, che „il vedere” riguarda sia „il vedere di Dio o del Cristo glorificato” dalla prospettiva storica (1 J 3,1.2.6; 4,12.20; 3 J 11), sia dalla prospettiva escatologica (1 J 3,2). Nel primo caso si può anche distinguere „il vedere” nel senso naturale (1 J 4,12.20), che infatti esclude la possibilità di vedere di Dio e nel senso metaforico (1 J 3,1.6; 3 J 11), che significa l'esperienza di un'uomo già in comunione con Dio nella fede e amore, ma ancora limitato nella sua

condizione storica. Nel secondo caso (1 J 3,2) si dice „del vedere” perfetto, pieno e definitivo nella realtà escatologica. Questo vedere nel linguaggio biblico significa la piena comunione con Dio in eternità.

O. Adam R. Sikora
ul. Garbary 41
61-867 Poznań

O. DR HAB. ADAM R. SIKORA OFM (ur. 1955), biblista, członek Zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich, kierownik Zakładu Egzegezy Starego i Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i wykładowca w Wyższym Franciszkańskim Seminarium Duchownym we Wronkach. Głównym polem jego zainteresowań są Pisma Janowe oraz kaszubska translatoryka biblijna. Autor licznych publikacji naukowych, zwłaszcza związanych ze wspomnianymi wyżej badaniami. Wydał drukiem m.in. przekład czterech Ewangelii z języka greckiego na język kaszubski.