1 Baranek Boży, który gładzi grzech świata: grzech osobisty, struktury grzechu i wpływ demoniczny w perspektywie Janowej

1.1 Wprowadzenie

Obraz „Baranka Bożego, który gładzi grzech świata” (J 1,29) stanowi w Janowej teologii punkt wyjścia dla zrozumienia misji Jezusa jako działania mającego zarówno osobisty, jak i strukturalny wymiar. Tekst programowy Jana ujawnia napięcie między uniwersalnym zakresem zbawienia a konkretnymi mechanizmami funkcjonowania zła w historii: grzechem indywidualnym, utrwalającymi się strukturami społecznymi oraz rzeczywistością duchowego przeciwstawienia Bogu. Wstępne rozpoznanie tego napięcia wymaga jednoczesnego odczytania semantyki greckiego tekstu, osadzenia obrazu baranka w kilku tradycjach biblijnych (Pascha, teksty o Słudze Pańskim, kult świątynny oraz tradycja apokaliptyczna) oraz powiązania tych sfer z janową analizą „grzechu świata” jako stanu odrzucenia światła, niewiary i zniewolenia. Celem tej części opracowania jest szczegółowe omówienie J 1,29, rozpoznanie zakresu znaczeń czasownika *airō*, wykazanie teologicznego znaczenia liczby pojedynczej w *hamartia*, a następnie ukazanie wielowarstwowego tła obrazu Baranka bez redukcji do jednego źródła. Końcowy fragment poświęcony będzie temu, jak Jan rozumie grzech jako odrzucenie światła, niewiarę i niewolę, przywołując J 3,19; J 8,34.36; J 16,9 w ich wzajemnych powiązaniach.

1.2 Tekst programowy J 1,29 i język Baranka

Wariant grecki wypowiedzi Jana Chrzciciela brzmi: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Trzy komponenty zdania — *amnos* jako tytuł, imiesłów od *airō* oraz syntagma τὴν *hamartian* τοῦ *kosmou* — tworzą gęstą sieć znaczeń, z których żadne nie powinno być przemilczane. Pierwsza trudność egzegetyczna dotyczy tytułu „Baranek Boga” (*amnos tou theou*). W Janie termin ten pojawia się tylko w J 1,29 i w J 1,36, a jego sens jest wielowarstwowy: może wskazywać przynależność do Boga, wybór przez Boga, dar od Boga lub uczestnictwo Boga w zbawczym działaniu reprezentowanym przez baranka. Nie jest to więc jedynie obraz delikatności, lecz przede wszystkim kategoria soteriologiczna — Jezus jako ten, przez którego Bóg usuwa stan oddzielenia od siebie. Należy też zachować różnicę między *amnos* Jana a *arnion* Apokalipsy: choć obie tradycje posługują się obrazem baranka, apokaliptyczne *arnion* rozwija motyw baranka-zwycięzcy stojącego pośród tronów; Jan natomiast akcentuje baranka ujawniającego się w historii zbawczej, łącząc to z natychmiastowym wezwaniem do rozpoznania Syna jako dającego życie i wyprowadzającego z ciemności[1][2].

Drugi element, imiesłów ὁ *aírōn* pochodzący od *airō*, niesie ze sobą semantyczne napięcie. Grecki czasownik może znaczyć „podnosić, zabierać, usuwać, brać na siebie, nieść”. Tradycyjne przekłady polskie („gładzi”) dobrze oddają rezultat działania — skuteczne usunięcie winy — lecz mogą zacierać wymiar solidarności i przyjęcia ciężaru, jeśli nie uwzględnimy sensu „brać na siebie” czy „nieść”. W Janowej perspektywie najpełniejszym odczytaniem jest połączenie obu pól: Chrystus jako Ten, który bierze na siebie skutek grzechu (w sensie wchodzenia w jego konsekwencje) po to, by go ostatecznie usunąć. Forma

[1] Odniesienia do Ewangelii Jana, w szczególności J 1 (por. Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) oraz do rozdziałów pośrednich J 13–17, które kształtują model wspólnoty służby i posłania.

[2] L. Nortjé-Meyer, „Ancient art, rhetoric and the Lamb of God metaphor in John 1:29–36”, *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 2015 — studium o obrazie *amnos* w J 1,29 i możliwych polach interpretacyjnych (Pascha, Iz 53, kult, apokalipsa).

imiesłowowa czasu teraźniejszego (ὁ *aírōn*) podkreśla, że działanie to jest konstytutywne dla tożsamości Jezusa — nie sprowadza się wyłącznie do jednego aktu, lecz obejmuje całe dzieło od objawienia Syna, przez znaki i słowo, aż po śmierć, zmartwychwstanie i dar Ducha.

Trzeci istotny komponent to użycie liczby pojedynczej w wyrażeniu τὴν *hamartían* τοῦ *kósmou*. Jan nie mówi o „grzechach świata", lecz o „grzechu świata", co sygnalizuje teologiczną koncentrację na strukturze i stanie, z którego wyrastają konkretne postępki. *Hamartia tou kosmou* wskazuje na głębszą rzeczywistość: stan odsunięcia się od Boga, system wartości przeciwny objawieniu, mechanizm, który rodzi wielorakie przejawy zła. Nie eliminuje to mnogości indywidualnych win; raczej pokazuje, że indywidualne występki są owocami wspólnego korzenia. W ten sposób Jan jednocześnie zachowuje konkretność grzechu (osobiste czyny i decyzje) i ujmuje go w szerszym „kosmicznym" wymiarze (*kosmos*), gdzie zło działa jako siła systemowa i duchowa.

Warto też rozpoznać, jak J 1,29 deklaruje charakter dzieła Chrystusa: jest ono odmienne od przemocy świata, ponieważ usuwa grzech w sposób reprezentacyjny i pojednawczy — przez przyjęcie na siebie jego skutków, bez wejścia w logikę odwetu. Ta kombinacja „brania" i „usuwania" jest kluczowa dla zrozumienia Janowego typu ofiary: nie jest to ofiara rytualna, która ma zaspokoić gniew bożka, ani polityczna operacja oczyszczenia zbiorowości kosztem jednostki, lecz wejście Syna w śmiertelne konsekwencje grzechu po to, by je zniweczyć i przywrócić ludziom komunijną relację z Ojcem.

1.3 Wielowarstwowe tło obrazu Baranka

Obraz baranka w J 1,29 nie powstaje w próżni i nie da się go bezpiecznie przypisać jednemu jedynemu źródłu. Tekst janowy świadomie łączy przynajmniej cztery pola interpretacyjne: Paschę (Wj 12), tekst o Słudze Pańskim (Iz 53), środowisko kultu świątynnego oraz symbolikę apokaliptyczną. Należy jednak unikać redukcjonizmu: każde z tych pól wnosi odrębne akcenty, które w Janowym porządku pozostają w dialogu.

A. Paschalne tło przywołuje w Janie praktyczne i symboliczne motywy wyjścia z niewoli oraz ochrony przez krew. Narracja ewangelijna eksponuje analogie: czas męki Jezusa związany jest z Paschą, wskazania związane z hizopem w J 19,29 oraz fakt, że Jego kości nie zostały złamane (por. Wj 12,46; J 19,36) — elementy te kierują czytelnika ku odczytaniu śmierci Jezusa jako nowej Paschy. Jednak sam baranek paschalny w Wyjściu występuje w kontekście rytuału zbiorowego i znaku ochrony; Jan przepracowuje ten motyw, nadając mu reprezentacyjny sens zbawczy: baranek-Jezus nie tyle jest prostą repliką baranka paschalnego, ile jego pełniejszą realizacją, która rozciąga wyzwolenie nie tylko nad ciałem, lecz nad relacją człowieka z Bogiem.

B. Izajasz 53,7 wnosi obraz Sługi prowadzonego „jak baranek na rzeź" i rozumienie biernego przyjęcia cierpienia jako środka do usprawiedliwienia wielu. W kontekście *airō* to właśnie tradycja Sługi umożliwia odczytanie imiesłowu nie tylko jako „usuwania", lecz także „brania na siebie" — Sługa nie usuwa grzechu z zewnątrz, lecz przyjmuje jego konsekwencje i przez to przynosi odkupienie. W ten sposób zyskujemy teologiczny most między solidarnością ofiary a skutecznością oczyszczenia.

C. Środowisko kultu świątynnego i praktyk ofiarniczych dostarcza języka oczyszczenia, pojednania i ofiary zastępczej. Jan posługuje się tym językiem, lecz ostrożnie: baranek Jana nie jest tożsamy z kozłem Dnia Przebłagania ani z każdą formą rytualnej wymiany. Raczej wykorzystuje schemat ofiarniczy po to, by ukazać głębszą, osobową i jednocześnie kosmiczną dynamikę pojednania — oczyszczenie z grzechu jest

rzeczywiste i skuteczne, ale jego sposób dokonania (miłość, posłuszeństwo, przyjęcie śmierci) różni się od instrumentalnych czy magicznych wykonań rytualnych.

D. Apokaliptyczne pola znaczeniowe widoczne są przede wszystkim w obrazie baranka jako zwycięzcy, rozwijanym w Apokalipsie (gdzie pojawia się *arnion*). Jan, choć używa innego terminu (*amnos*), stoi w tej samej symbolicznej tradycji, która łączy ofiarę z królewskim zwycięstwem: baranek jest zarówno zabity, jak i triumfujący. Różnica terminologiczna między *amnos* Jana a *arnion* Apokalipsy winna być podkreślona — nie są to synonimy bez znaczenia, lecz pokrewne obrazy, które razem ukazują zarówno uniwersalny wymiar ofiary, jak i eschatologiczne jej dokończenie[3].

W konsekwencji Janowy baranek jest postacią syntezy: paschalna krew daje wyjście z niewoli, Sługa biernie przyjmuje konsekwencje dla wielu, kult świątynny oferuje język oczyszczenia, a apokalipsa dopełnia horyzont zwycięstwa. Redukcja obrazu do jednego tła – np. wyłącznie paschalnego lub wyłącznie izajaszowego — prowadzi do zubożenia przekazu. Ewangelista zdaje się dążyć do zintegrowanego widzenia: baranek jest tym, który wchodzi w centrum mechanizmów grzechu, przyjmuje ich skutki i przez to je usuwa, otwierając jednocześnie nową wspólnotę.

1.4 Grzech świata: światło, niewiara i niewola

W Janowej antropologii i soteriologii grzech nie jest przede wszystkim kategorią prawną czy psychologiczną, lecz przede wszystkim relacyjną i poznawczą: jest odrzuceniem światła objawienia, aktem niewiary i procesem zniewolenia. Trzy teksty — J 3,19; J 16,9; J 8,34.36 — ukierunkowują nas ku temu trójczłonowemu rozpoznaniu.

J 3,19 stwierdza, że „sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło, bo złe były ich uczynki". Jan definiuje tu grzech jako wolne odrzucenie światła; świat nie jest niewiedzą, lecz wyborem. Ten wybór ma charakter ontologiczny: stan oddzielenia (tj. *hamartia* rozumiana w sensie jedności) zostaje utrwalony przez preferowanie ciemności. Zatem grzech świata to nie tylko suma złych czynów, lecz sposób ukonstytuowania życia ludzkiego, który odwraca się od objawienia Syna i woli raczej ukryć złe uczynki niż je uznać i naprawić.

J 16,9 — „O grzechu — bo nie wierzą we Mnie" — rozciąga ten wniosek: podstawowy rodzaj grzechu to niewiara w Syna jako objawienie Ojca. Janowa niewiara nie jest czysto intelektualnym brakiem dowodu; jest odrzuceniem prawdy objawionej w Jezusie, odmową wejścia w relację synostwa i trwania w słowie. Niewiara więc jest korzeniem etycznym: odcina człowieka od źródła prawdy i miłości, a przez to otwiera drogę do dalszych występków.

J 8,34.36 łączy grzech z niewolą: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu… Jeżeli Syn was wyzwoli, wówczas będziecie naprawdę wolni". Dynamika jest jasna: grzech zaczyna się od aktu wolnego wyboru, lecz poprzez powtarzanie i utrwalanie zamienia się w stan niewoli. Ta wewnętrzna dynamika prowadzi nas ku rozumieniu grzechu strukturalnego: powtarzane decyzje jednostek formują zwyczaje, które wchodzą w instytucje i procedury, a te z kolei zaczynają działać jako nośniki presji, ułatwiając zło i czyniąc opór wobec dobra trudnym. W ten sposób Jan rozpoznaje zarówno moralny wymiar odpowiedzialności osoby, jak i społeczny wymiar skutków jej czynu.

W tej perspektywie rozumienie „grzechu świata" wymaga jednoczesnego zachowania dwóch zasad: po pierwsze, struktury nie mają osobowej wolności i sumienia — tylko osoby grzeszą; po drugie, struktury są skutkiem i nośnikiem nacisku decyzji ludzkich. Kategoria „grzechu strukturalnego" zatem działa tu

[3]Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1869 — katechetyczne ujęcie odpowiedzialności i opisu struktur grzechu.

analogicznie: opisuje realne mechanizmy społecznego wzmocnienia zła, ale nie zwalnia konkretnych osób z odpowiedzialności moralnej. Ta równowaga jest podkreślana w refleksji duszpasterskiej współczesnego Kościoła oraz w dokumentach wskazujących, że struktury winy wymagają równoczesnej odpowiedzi duchowej i społecznej — nawrócenia serca i konkretnych reform[43].

Janowa narracja męki ukazuje jak grzech osobisty, lęk instytucjonalny i kalkulacja polityczna łączą się w strukturę prowadzącą do zabójstwa niewinnego. J 11,48–50 i sceny związane z wydaniem Jezusa ilustrują mechanizm: decyzje jednostek (Judasz, przywódcy religijni, Piłat) splatają się w proces, w którym nikt nie czuje pełnej odpowiedzialności za całość, a jednak każdy przyczynia się do skutku. Krzyż staje się tu z jednej strony szczytem działania grzechu świata — ujawnieniem jego mechanizmów — z drugiej zaś miejscem, gdzie Baranek wchodzi w sam środek tej struktury, by ją ostatecznie odsłonić jej prawdziwą naturę.

W odniesieniu do wymiaru demonicznego Jan rozpoznaje rzeczywistość „władcy tego świata" (*archōn tou kosmou toutou*) i wskazuje na „moc Złego" działającą w strukturach oraz w kłamstwie, które prowadzi do śmierci (J 8,44; 1 J 5,19). Trzeba jednak zachować roztropność: wpływ demoniczny nie znosi ludzkiej wolności ani nie redukuje odpowiedzialności. Zły proponuje kłamliwe obrazy, wykorzystuje pożądliwości i lęki, znajduje współdziałanie w ludzkim wyborze i potrafi przez to wykorzystywać utrwalone struktury.

W praktyce duszpasterskiej i społecznej konsekwencją tego rozpoznania jest konieczność podwójnej odpowiedzi: modlitwy, rozeznania duchowego i sakramentów wobec wymiaru duchowego oraz działań prawnych, ochronnych i reform instytucjonalnych wobec wymiaru strukturalnego. Nie chodzi o wzajemne wykluczanie, lecz o odpowiedzialne współdziałanie troski duchowej z właściwymi środkami społecznymi i prawnymi.

Na koniec należy przypomnieć, że Jan zachowuje eschatologiczne napięcie: dzieło Baranka już weszło w historię — grzech został „gładzony", władca świata został osądzony — lecz jego pełne usunięcie oczekuje ostatecznego dokończenia. To napięcie tłumaczy, dlaczego Ewangelia jednocześnie wzywa do nadziei i do trwania w rozeznaniu: zbawcza misja Syna daje rzeczywistą moc wyzwolenia, ale ludzkie wybory, struktury i działanie Złego nadal wymagają odpowiedzialnej walki duchowej i społecznej.

1.5 Od grzechu osobistego do struktur grzechu

Kategoria „grzechu strukturalnego" ma swoją genezę w teologii moralnej XX wieku, która próbowała nazwać i zrozumieć doświadczenie zła, gdy przestaje być wyłącznie sumą pojedynczych aktów, a staje się względnie trwałym układem społecznym, ekonomicznym lub kulturowym. Istotny punkt odniesienia dla tej refleksji znajduje się w adhortacji Jana Pawła II Reconciliatio et paenitentia, gdzie podkreślone zostaje, że struktury zła wyrastają z grzechów osobistych i tylko w tym sensie mogą być mówione jako „grzeszne"; są one jednak nośnikami nacisku, który powoduje, że osobiste wybory łatwiej przemieniają się w powtarzane wzorce i instytucjonalne rozwiązania[4]. Analogiczne sformułowanie pojawia się w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który przypomina, że struktury nie mają osobowego sumienia, ale są skutkiem i miejscem mnożenia ludzkiego grzechu; z tego powodu kategorizacja ta jest analogiczna i nie zastępuje odpowiedzialności osoby ludzkiej[3].

Granice tej kategorii wymagają jasnego zarysowania. Po pierwsze, struktury nie są podmiotami moralnymi w sensie ontologicznym: nie dysponują wolą rozumianą jak wolą osoby i nie „grzeszą" w sensie

[4]Jan Paweł II, adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia, nr 16 — analiza relacji między grzechem osobistym a strukturami społecznymi; wyznaczenie konieczności odpowiedzialności osobistej przy opisie grzechu strukturalnego.

klasycznym; grzeszą osoby, które je tworzą, utrwalają i wykorzystują. Po drugie, mówienie o strukturze grzechu ma sens heurystyczny i opisowy — wskazuje na mechanizmy społecznego utrwalania zła — a nie etiologiczny w sensie, że struktura sama w sobie jest źródłem bytu moralnego. Po trzecie, rozpoznanie struktury grzechu nie zwalnia z indywidualnej odpowiedzialności ani z wymogu nawrócenia; przeciwnie, pozwala ukierunkować nawrócenie tak, by obejmowało zarówno przemianę sumienia, jak i konkretną naprawę oraz zmianę praktyk i przepisów. Te granice mają znaczenie pastoralne: unikają dwoistości, w której albo wszystko sprowadza się do „złych ludzi", albo wszystko do „złego systemu". W ujęciu katolickim prawidłowe rozumienie struktury jest więc analogiczne i przyczynowo powiązane z osobistymi wyborami — stąd konieczność równoległej odpowiedzi: osobistej konfesji i społecznej reformy.

Ewangelia Jana dostarcza pojęciowych narzędzi, które pomagają rozpoznać powstawanie struktur. W Janowej terminologii centralne jest rozumienie *hamartia* nie tylko jako aktu, lecz jako stanu: jest to «grzech świata» (*hamartia tou kosmou*), czyli wspólna dynamika odrzucenia objawienia, kłamstwa i przemocy. W polu narracji janowej obserwujemy, jak pojedyncze czyny — zdrada ucznia, obawa przywódcy, polityczna kalkulacja urzędnika — splatają się w większy mechanizm, który ma skutki instytucjonalne. Słusznie więc katolicka refleksja formułuje kategorię struktur grzechu jako narzędzie analityczne: wskazuje ona, że powtarzane i wzajemnie wzmacniane decyzje ludzi mogą stać się utrwalonymi wzorcami działania, utrudniającymi wybór dobra i wymagającymi naprawy na poziomie społecznym. Taka kategoria zachowuje pierwszy plan: podmiotem odpowiedzialności pozostaje osoba, a struktura jest skutkiem i nośnikiem presji decyzji ludzkich.

W tym kontekście należy też podkreślić semantyczne napięcie Janowego wyznaczenia baranka: tytuł *amnos* (J 1,29) odnosi się do obrazu baranka w wielu polach interpretacyjnych (Pascha, Iz 53, obrzędy kultu), a nie do późniejszego apokaliptycznego *arnion*, który w Apokalipsie przyjmuje wymiar triumfującego zwycięzcy. To napięcie pomaga zrozumieć, że dzieło Jezusa dotyka zarówno wymiaru osobistego odpuszczenia win, jak i demaskacji oraz przełamania struktur, które ukrywają i reprodukują zło. W praktyce teologicznej implikuje to konieczność równoczesnej pracy nad przemianą sumień i nad przemianą układów społecznych — nie jako dwóch alternatyw, lecz jako wymiarów jednego procesu zbawczo-moralnego.

1.6 Mechanizmy strukturalnego zła w Janowej narracji męki

Narracja o męce w Ewangelii Jana pozwala odczytać rozmaite mechanizmy, przez które zło osobiste przekształca się w mechanizmy strukturalne. Fragment J 11,48–52 jest tu szczególnie wymowny: obawa przywódców o „miejsce święte i naród" i propozycja Kajfasza, że „lepiej, by jeden człowiek umarł za lud", ukazują, jak logika ochrony instytucji potrafi usprawiedliwić poświęcenie niewinnego. Jan pokazuje ten argument nie jako neutralną diagnozę geopolityczną, lecz jako moralnie zniekształconą racjonalizację — retorykę, która przekształca ochronę porządku w instrument ofiary. Ewangelista sam interpretuje słowa Kajfasza jako prorocze, lecz równocześnie ujawnia ich cynizm: tekst nie przekłada tych wypowiedzi na oskarżenie całego narodu żydowskiego, lecz demaskuje logikę, która korzysta z języka „dobra wspólnego" by zamaskować niesprawiedliwość. W ten sposób Jan formułuje krytykę mechanizmu, a nie etnicznego czy religijnego zniesławienia grupy ludzi.

Podobnie J 12,42–43 odsłania mechanizm sankcji społecznej: ci, którzy wierzą w Jezusa, boją się opuścić synagogę i „bardziej umiłowali chwałę ludzką niż chwałę Bożą". Ten tekst wskazuje na inny istotny komponent struktury grzechu: presję konformizmu i utraty odwagi świadectwa. Nie jest to jedynie

problem jednostek o słabym charakterze; jest to mechanizm, w którym społeczna nagroda za milczenie i konformizm wzmacnia kulturę ukrywania prawdy. Jan podkreśla, że istnieją wierzący „w sercu" którzy jednak nie wyznają publicznie — to rozproszone posłuszeństwo normom wspólnotowym utrwala strukturę, w której prawda traci sprawczą moc.

Narracja o Piłacie pełni w Janie funkcję krytyki politycznej kalkulacji, która legitymizuje poświęcanie niewinnego dla zachowania porządku. Postawa Piłata — deklarowanie niewinności Jezusa, jednoczesne oddawanie go w ręce tłumu, gest obmywania rąk — ukazuje polityczną technikę „rozproszonej odpowiedzialności": decyzję ostateczną podejmuje w porozumieniu z innymi aktantami, przy jednoczesnym zachowaniu narracji o ograniczonych możliwościach. Jan nie rozmywa w ten sposób odpowiedzialności Piłata; przeciwnie, akcentuje, że posiada on władzę i mógł postąpić inaczej, lecz wybrał zachowanie własnej pozycji politycznej. Narracja ukazuje, jak mechanizmy instytucjonalne i polityczne łączą się, by przemienić jednostkowy wybór w systemowy skutek: ujęcie to służy krytyce praktyk poświęcania niewinnego w imię „spokoju publicznego".

Analiza tych scen pozwala sformułować model działania struktur grzechu, który Jan niejako rozgrywa w faktach: 1) inicjacja przez pojedyncze nieliczące się z prawdą wybory; 2) racjonalizacja przez język dobra wspólnego lub konieczności politycznej; 3) instytucjonalizacja przez procedury, przyzwyczajenia i sankcje; 4) reprodukcja przez nagradzanie konformizmu i karanie oporu. Ten model nie redukuje odpowiedzialności do abstrakcyjnego „systemu": przedstawia historyczny i psychospołeczny łańcuch przyczynowy, w którym konkretny człowiek — Kajfasz, Piłat, Judasz, członek tłumu — angażuje się w mechanizm, a następnie mechanizm utrwala jego wybór i ułatwia kolejne podobne decyzje.

W tej perspektywie demoniczny wymiar opisywany w Janie (np. rola *archōn tou kosmou toutou* jako inspiratora kłamstwa i przemocy) działa nie jako bezpośredni operator struktur, lecz jako inteligencja, która sugeruje i eksponuje kłamliwe narracje usprawiedliwienia. Diabeł w janowej narracji jest „kłamcą i zabójcą" — skłania do konstrukcji fałszywych racji i do zamieniania ludzi w narzędzia. Jednak tekst Jana równocześnie nie usuwa kwestii ludzkiej odpowiedzialności: wpływ demoniczny znajduje dostęp przez lęk, pożądanie i wcześniejsze decyzje. Dlatego model działania struktur uwzględnia współdziałanie: demoniczna sugestia inspiruje, ludzka zgoda uruchamia i instytucja usankcjonowuje.

1.7 Odpowiedzialność osoby w warunkach nacisku społecznego

Rozproszenie odpowiedzialności i ograniczenie wolności przez strukturę nie znaczy ich zniesienia. Janowa teologia człowieka i grzechu eksponuje stopniowość winy i swobody. Istotna jest tu rozróżniająca perspektywa: wolność może być ograniczona przez lęk, presję społeczną, przymus materialny czy dezinformację, lecz ograniczona wolność nie oznacza całkowitego zniesienia odpowiedzialności moralnej. Teksty Jana pokazują, że warunki czynienia zła wpływają na stopień winy — np. niektórzy wierzą, lecz ukrywają wiarę; inni sprzeniewierzają się z pobudek materialnych, a jeszcze inni dokonują zdrady po długim procesie wewnętrznego przyzwolenia. W analizie moralnej konieczne jest uwzględnienie tych różnic: Kościół wzywa do sprawiedliwego osądu, który bierze pod uwagę zarówno ograniczenia, jak i zachowane możliwości wyboru.

Z praktycznego punktu widzenia oznacza to, że odpowiedzialność wymaga trzech wymiarów odpowiedzi. Po pierwsze, wymiar prawdy: ofiara musi zostać usłyszana, kłamstwo musi zostać nazwane, a mechanizmy racjonalizacji — obnażone. Tylko jawność prawdy przerywa reprodukcję struktur, ponieważ usuwa legitymizujące narracje. Po drugie, wymiar odpowiedzialności personalnej: osoby, które uczestniczyły

w przestępstwie moralnym czy instytucjonalnym, powinny ponieść adekwatne konsekwencje, w tym prawne i dyscyplinarne, o ile dotyczy to porządku społecznego i kościelnego. Po trzecie, wymiar naprawy (reparatio): wyrządzona krzywda wymaga konkretnej naprawy — ochrony ofiar, zadośćuczynienia oraz reformy proceduralnej, która uniemożliwi powtórzenie się nadużycia.

Janowe sceny męki uczą, że mechanizm obrony instytucji za cenę ofiary działa przez moralne uśpienie sumienia i przez instrumentację języka religijnego lub politycznego. Dlatego skuteczna odpowiedzialność wymaga kultury, która stawia prawdę ponad reputacją instytucji i która zapewnia mechanizmy kontroli oraz ochrony sygnalistów. Kościół, zgodnie z janową logiką Baranka, ma stać po stronie ofiary, a nie po stronie instytucjonalnego samozachowania; to postawienie implikuje procesy przejrzystości, niezależnych kontroli i autentycznej skruchy tam, gdzie jest to konieczne.

W teologicznym widzeniu naprawa łączy się z nawróceniem: prawdziwe odwrócenie strukturalne wymaga przemiany serc, która wymaga odwagi prawdomówności, i równoległej zmiany reguł gry społecznej. Bez obu elementów reforma pozostaje powierzchowna lub krótkotrwała. W tym sensie zasadnicza jest także pedagogia miłosierdzia: oczyszczenie nie może prowadzić do poniżenia osoby czy wyłączenia jej z możliwości nawrócenia; równocześnie miłosierdzie nie może zakrywać konieczności prawdy i naprawy. Janowy Baranek nie usuwa grzechu świata poprzez przemilczenie winy czy sankcjonowanie ukrywania; przeciwnie — przez swoją ofiarę odsłania prawdę i wzywa do przemiany, która objawia się w konkretnej odpowiedzialności.

Wreszcie, praktyczne rozeznanie wymaga ostrożności wobec demonologizowania przeciwników. Jan uznaje realność działania Złego i używa pojęć takich jak *archōn tou kosmou toutou*, lecz jakościowe nazwanie ludzi „demonicznymi" jest sprzeczne z chrześcijańską etyką godności i sprzyja reprodukcji logiki, którą krytykuje ewangelista. Rozeznanie duchowe należy wyraźnie odróżniać od oceny psychologicznej, medycznej i prawnej: nie każde zło ma charakter nadprzyrodzony, i tam gdzie istnieją przesłanki medyczne lub karne, należy stosować odpowiednie procedury. Pastoralnie konieczne jest zatem rozróżnienie — modlitwa, rozeznanie duchowe i sakramentalne pojednanie współdziałają z wymogami praworządności, ochrony poszkodowanych i reformy instytucji[3].

Podsumowując: Janowa narracja męki nie jednoczy winy w jednorodny zarzut wobec konkretnej grupy ani nie przerzuca jej na abstrakcyjny system; raczej demaskuje mechanizmy, przez które osobiste błędy i lęki społecznej autokonserwacji stają się utrwalonymi praktykami poświęcania niewinnego. Teologiczna kategoria struktur grzechu, jak ujęta w dokumencie Kościoła i katechizmie, pomaga nazwać te mechanizmy i wskazać drogę odpowiedzi: prawdy, odpowiedzialności i naprawy. Nawrócenie jest tu jednocześnie osobiste i społeczne: wolność ludzka może być ograniczona, lecz nigdy całkowicie anulowana; dlatego Kościół wzywa do odwagi, by w prawdzie uznać winę, podjąć konkretne kroki naprawcze i budować relacje oraz instytucje zgodne z duchem Baranka — służbą, sprawiedliwością i miłością.[1][2][4][3]

1.8 Krzyż Baranka jako ujawnienie, sąd i zwycięstwo

W centrum janowej narracji krzyż nie jest przypadkowym aktem przemocy ani jedynie tragicznym finałem konfliktu. Jest wydarzeniem o wielorakiej teologicznej funkcji: ujawnia prawdę o naturze grzechu i przemocy, dokonuje sądu nad „logiką świata" i jednocześnie realizuje zwycięstwo miłości, która bierze na siebie konsekwencje zła, nie przyjmując jego logiki. W tej perspektywie trzeba odczytywać zarówno język o „władcy tego świata", czyli *archōn tou kosmou toutou*, jak i opis zdrady Judasza oraz słowa

o dobrowolnym oddaniu życia przez Jezusa. Przełożenie tych motywów na katechezę i duszpasterstwo wymaga ostrożnego rozróżnienia między realnością działania Złego a stworzonością i ograniczeniem jego mocy oraz niezmiennością odpowiedzialności moralnej osób i funkcjonowania struktur.

1.8.1 „Władca tego świata": lektura janowych tekstów

Ewangelia Jana używa określenia *archōn tou kosmou toutou* w trzech kluczowych miejscach (J 12,31; 14,30; 16,11), a pierwszojaneński język teologiczny spina tę trójdzielność z szerokim pojęciem *kosmos*. W J 12,31 Jezus mówi: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz *archōn tou kosmou toutou* zostanie wyrzucony precz". Kontekst jest dramatyczny: zbliża się chwila, w której świat w swojej strukturalnej i duchowej opozycji wobec objawienia ukaże swą prawdziwą twarz wobec niewinnej Ofiary. W J 14,30 Jezus zapowiada: „Nadchodzi *archōn tou kosmou toutou*; nic nie ma we Mnie" — wskazując na konflikt relacyjny, nie na równorzędność bytową; w J 16,11 zapowiada zaś osąd nad „księciem tego świata", który zostanie „osądzony" z powodu grzechu i kłamstwa. W tych wypowiedziach Jan podkreśla realność przeciwnika, lecz równocześnie jego ograniczenie: nie jest on stwórcą *kosmosu*, nie stoi poza Bożym sądem ani nie ma ostatecznej władzy nad ludzką wolnością. Dzięki temu można odczytać pojęcie *archōn tou kosmou toutou* jako wskazanie na osobowy wymiar oporu przeciw Bogu — działanie inteligencji, która wykorzystuje struktury ludzkie — a nie jako kosmologiczne wywyższenie przeciwnika do statusu współwiecznego bóstwa.

1.8.2 Realność, stworzoność i ograniczenie Złego

Janowe motywy mówią wyraźnie o „mocy Złego" i o tym, że „cały *kosmos* leży w mocy Złego" (1 J 5,19). Takie stwierdzenia wymagają teologicznej precyzji: realność działania demonicznego nie oznacza, że Zły jest stwórcą świata ani że posiada niezależną i absolutną władzę nad historią. Tradycja chrześcijańska rozumie byty demoniczne jako stworzone, a zatem ograniczone i nieporównywalne z Bogiem. Ewangelista ukazuje demoniczne działanie przede wszystkim jako kłamstwo i zabójstwo (por. J 8,44): to dynamika duchowa, która deformuje poznanie, podsuwa fałszywe cele i usprawiedliwia przemoc. Ma ona charakter pasożytniczy, ponieważ wykorzystuje ludzkie pragnienia, błędy rozumowe i istniejące struktury, aby rozszerzać swoje oddziaływanie. Jan podkreśla zarazem, że podszept, kuszenie i oskarżenie nie odbierają człowiekowi wolności ani nie znoszą jego odpowiedzialności; zakres winy wymaga indywidualnego i roztropnego rozeznania. Panowanie Złego zostało osądzone przez dzieło Syna. Ta prawda nadaje nadzieję i określa moralną perspektywę Kościoła: rozpoznanie demonicznej inspiracji nie może ani usprawiedliwiać ludzkiego grzechu, ani prowadzić do demonizowania drugiego człowieka czy instytucji.

1.8.3 J 8,44 i 1 J 5,19: kłamstwo, zabójstwo, „leżenie w mocy Złego"

W J 8,44 Jezus wiąże kłamstwo z zabójstwem: diabeł jest „ojcem kłamstwa" i „zabójcą człowieka od początku". To połączenie wskazuje na genetyczną funkcję kłamstwa w procesie przemocy: najpierw trzeba zdehumanizować ofiarę w myśleniu, potem usprawiedliwić jej eliminację w działaniu. Z kolei 1 J 5,19 konstatuje dotkliwą sytuację: „cały *kosmos* leży w mocy Złego". Jan nie czyni z tego eksplanacji pesymistycznej, lecz realizistyczne stwierdzenie, które ma zogniskować naszą odpowiedź: rozpoznanie stanu zniewolenia jest warunkiem autentycznego wyzwolenia przez Baranka. Wspomniane teksty uczą, że demoniczna siła objawia się przede wszystkim tam, gdzie kłamstwo staje się normą społecznej narracji i gdzie systemy organizują się wokół przemocy. Janowym zadaniem jest więc demaskowanie kłamstwa i ukazywanie przemocy w jej społecznych i duchowych korzeniach, bez sprowadzania jej do antropologicznego determinizmu ani bez moralnego relatywizmu.

1.8.4 Judasz: J 13,2 i J 13,27 — proces zdrady i wolna odpowiedzialność

Opis Judasza w Janie jest cennym studium współpracy osobistej winy z wpływem demonicznym. W J 13,2 Ewangelista stwierdza, że „diabeł już wtedy włożył w serce Judasza Iskarioty, syna Szymona, myśl, by Go wydać". Formuła ukazuje zewnętrzną sugestię, którą demoniczne działanie może podsunąć. W J 13,27 czytamy dalej, iż po przyjęciu kawałka chleba „wtedy wszedł w niego szatan". Jan przedstawia więc proces: zewnętrzne podpowiedzi, indywidualne decyzje, a w końcu intensyfikacja demonicznego wpływu. Jednak tekst ewangeliczny równocześnie nie zwalnia Judasza z odpowiedzialności. Już przed wydarzeniami wieczernika Judasz uczestniczył w czynach, które wskazywały na jego wadliwy układ wartości (np. stosunek do wspólnej kasy). Diabelski podszept znajduje dostęp do duszy, która częściowo już zaadoptowała logikę świata — pożądliwość, chciwość czy pragnienie władzy. W świetle tego procesu Jan odczytuje dramat człowieka, który, otrzymując impuls z zewnątrz, dokonuje wolnego wyboru i czyni z niego czyn moralny. Tekst uczy dwojakiej prawdy: demoniczny wpływ istnieje i jest realny, ale nigdy nie zastępuje ludzkiej decyzji odpowiedzialnej moralnie.

Należy to rozwijać dwiema uwagami praktycznymi. Po pierwsze, narracja nie pozwala na alibi: „byłem opętany, więc nie ja". Po drugie, nie wolno czynić z Judasza archetypu bezosobowego „demonizującego" przeciwnika; Janowi zależy raczej na pokazaniu osobistego dramatu i na ukazaniu, jak zdrada łączy się z mechanizmami społecznymi, które później doprowadzają do śmierci Jezusa. W tym sensie historia Judasza jest przestrogą: demoniczne podszepty mogą wykorzystywać istniejące słabości i uprzedzenia, nie odbierając jednak człowiekowi wolności ani osobistej odpowiedzialności.

1.8.5 Krzyż jako przyjęcie konsekwencji zła bez przyjęcia jego logiki

Rozumienie krzyża w ujęciu janowym wymaga skupienia na trzech wymiarach: dobrowolności oddania życia (J 10,18), zastępczym i reprezentacyjnym sensie śmierci (J 11,50–52) oraz jej eschatologicznym znaczeniu jako sądu nad „władcą świata" (J 12,31–32). W J 10,18 Jezus oświadcza: „Nikt Mi życia nie zabiera, lecz Ja je kładę sam od siebie. Mam moc je położyć i mam moc je znowu wziąć". Te słowa podkreślają, że krzyż nie jest fatalnym skutkiem przeważającej przemocy, ale owocem wolnego, świadomego oddania. W tej wolności zawiera się paradoks: Jezus przyjmuje konsekwencje przemocy dokonanej przez świat, lecz nie przyjmuje jej zasad — nie odpowiada przemocą, nie usprawiedliwia logiki ofiarowania i instrumentalizacji człowieka.

Kajfaszowska wypowiedź (J 11,50–52), choć w ustach arcykapłana brzmi cynicznie politycznie, u Jana staje się przewrotnym proroczym wyznaniem: „lepiej, żeby jeden umarł za lud". Ewangelista dodaje, że słowa te nie są jedynie polityczną kalkulacją, lecz spełnieniem Bożego planu, który czyni ze śmierci Jezusa akt zbawczy, reprezentacyjny — „aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno". W tym sensie krzyż jest aktem zastępczym, ale zastępstwo to nie polega na przyjęciu winy jako własnej odpowiedzialności moralnej w znaczeniu zmieszania osoby i grzechu; raczej Chrystus przyjmuje konsekwencje więzi grzechu: odrzucenie, samotność, wykluczenie i śmierć — by je przemienić i przez to odsłonić ich prawdziwe oblicze. J 12,31–32 interpretuje śmierć Jezusa jako moment sądu nad „władcą tego świata": choć świat przez swą przemoc chce zniszczyć Syna, przez ten sam czyn dokonuje swego ujawnienia i osądzenia. Krzyż zatem nie jest triumfem przemocy, lecz sądem, w którym przemoc świata zostaje zdemaskowana — jej logika zostaje obnażona jako samoniszcząca. Jan ukazuje, że odsłonięcie to prowadzi do zwycięstwa: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie". Pojęcie „wywyższenia" łączy tutaj krzyż i przyciąganie: krzyż staje się magnesem miłości, który odwraca mechanizm ofiary i wzywa do nawrócenia.

1.8.6 1 J 1,7; 2,2; 3,5.8: oczyszczenie, zniszczenie dzieł diabła, wyzwalająca moc

Pierwszy List Jana rozstrzyga teologiczną funkcję krwi i ofiary: „Krew Jezusa, Syna jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu" (1 J 1,7), „On jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata" (1 J 2,2), oraz „Syn Boży objawił się po to, aby zgładzić grzechy" i „aby zniszczyć dzieła diabła" (1 J 3,5.8). Te równoległe formuły scalają wymiar osobisty, duchowy i kosmiczny zbawienia: krzyż oczyszcza winę, demaskuje i niszczy duchowe mechanizmy (dzieła diabła), a przez to przywraca ludzi do życia w prawdzie i miłości. List Janowy podkreśla zarazem, że oczyszczenie i zwycięstwo są skuteczne w swoim wymiarze ontologicznym, lecz wymagają przyjęcia przez wiarę i trwanie w słowie: otrzymanie daru wymaga odpowiedzi.

1.8.7 Krzyż jako objawienie prawdy o przemocy i zwycięstwo miłości

Z perspektywy janowej krzyż jest najpełniejszym ujawnieniem „logiki świata": pokazuje, że systemy obrony własnej pozycji, instrumentalizacji człowieka i usprawiedliwiania przemocy ostatecznie ukazują swą bezsensowność wobec miłości, która oddaje życie. W praktyce jest to objawienie dwóch prawd jednocześnie: prawdy o krzywdzie, którą świat gotów jest wyrządzić, by przetrwać, oraz prawdy o Bogu, który utożsamia się z ofiarą i przez nią przekształca świat. Zwycięstwo nie polega na triumfie siły, lecz na przekształceniu relacji: śmierć Jezusa przestaje być zakończeniem historii; staje się początkiem nowej logiki — logiki służby, miłości i prawdy. To zwycięstwo ma wymiar eschatologiczny: w nim „władca tego świata" został osądzony i pozbawiony ostatecznego panowania, mimo że jego wpływ w historii nadal pozostaje odczuwalny aż do pełnego paruzjalnego objawienia.

1.8.8 Implikacje duszpasterskie i etyczne: rozróżnienie bez demagogii

Teologia krzyża według Jana nakłada konkretne wymagania pastoralne. Po pierwsze, trzeba rozpoznawać realność działania Złego i struktur grzechu — czy to w formie kłamliwych narracji, czy w formie instytucjonalnych mechanizmów — ale zawsze bez zatracania podstawowej prawdy o stworzoności i ograniczeniu demonicznej mocy. Po drugie, rozpoznanie demonicznego wpływu nie zwalnia z odpowiedzialności moralnej: każdy czyn pozostaje osądzany według ludzkiej decyzji. Po trzecie, nie wolno używać języka demoniczności jako broni ideologicznej przeciw przeciwnikom politycznym, religijnym czy społecznym — demoniczność jako ocena powinna odnosić się do rzeczywistych form kłamstwa i przemocy, a nie do osób w sposób depersonalizujący. Wreszcie, katecheza o krzyżu musi łączyć duchową walkę z konkretnymi działaniami na rzecz sprawiedliwości: modlitwa i rozeznanie duchowe idą w parze ze zmianą procedur, ochroną ofiar i naprawianiem struktur, które sprzyjają przemocy.

1.8.9 Zakończenie: krzyż jako sąd i zwycięstwo trwające

W ujęciu janowym krzyż Baranka jest równocześnie ujawnieniem zła, sądem nad jego logiką i początkiem jej przemiany. Jezus przyjmuje konsekwencje ludzkiego grzechu i demonicznej inspiracji, nie przyjmując ich zasad. W ten sposób niszczy władzę „władcy tego świata", oczyszcza z grzechu świata i tworzy warunki nowej wspólnoty. To zwycięstwo jest już dokonane w Chrystusie, ale jego pełne spełnienie ma charakter eschatologiczny i dokonuje się w procesie nawrócenia serc oraz przemiany struktur społecznych. Kościół, który żyje z tego zwycięstwa, zostaje wezwany zarówno do modlitwy i rozeznania, jak i do odważnej pracy nad usuwaniem mechanizmów przemocy, zawsze jednak z duchem miłosierdzia, który nie degraduje człowieka do jednostkowego „wroga", lecz widzi w nim osobę powołaną do nawrócenia i odnowy.

1.9 Wspólnota Baranka: prawda, służba i pojednanie

Ewangelia według św. Jana w rozdziałach J 13–17 kształtuje obraz wspólnoty, która ma być obrazem i instrumentem dzieła *amnos* — Baranka Bożego — w świecie. Scena umycia nóg (J 13,1–17) ustanawia nie tyle nową praktykę rytualną, ile konstytucję relacyjną: władza rozumiana jako panowanie ma być przemieniona przez służbę; bliskość i dotyk mają zastępować wykluczanie. W „modlitwie kapłańskiej" (J 17) Jezus prosi Ojca o to, by uczniowie — a przez nich cała wspólnota — pozostali w prawdzie i zostali posłani do świata, nie zaś pozostali jego zakładnikami. Te dwa motywy — służba i posłanie — określają, czym jest Kościół Janowy: wspólnotą, która ma być znakiem prawdy i ochrony słabych, a zarazem miejscem trwania w jedności z Ojcem przez Syna.

Umycie nóg: model służby i oczyszczenia. Janowy opis J 13 podkreśla paradoksalne uwarunkowanie władzy Chrystusa: „Mając pełnię miłości do swoich aż do końca" (J 13,1), On używa swojej władzy, aby służyć. Akt umycia nóg jest symbolem wejścia Pana w sytuacje słabości i trudów innych — zbieżny z opisaną wcześniej funkcją *airō*: Chrystus „bierze na siebie" ciężar ludzkiej kondycji i „usuwa" jej władzę nad ludźmi (por. J 1,29; zob. także związek z Iz 53). Umycie nóg ustanawia więc wspólnotę, której pierwszym obowiązkiem jest ochrona, pojednanie i rehabilitacja słabych, nie ich instrumentalne wykorzystywanie dla zachowania instytucji. W świetle tej sceny każda praktyka wspólnotowa, która ukrywa krzywdę, broni reputacji instytucji kosztem ofiar albo zamienia „dobro wspólne" w pretekst do narzucania bezkarności, stoi w jawnej sprzeczności z Janowym modelem życia wspólnego.

Wierność prawdzie i misja posłania (J 17,14–18). Wysoka prośba Jezusa, by uczniowie nie byli „ze świata", a mimo to byli do świata posłani, formułuje konieczne napięcie: Kościół ma zachować prawdę o Bogu, o sobie i o bliźnim, jednocześnie służąc i wydając świadectwo w realiach społecznych, które nadal noszą piętno *hamartia* i działania „władcy tego świata" (*archōn tou kosmou toutou*). Ta dwoistość przesądza o tym, że Kościół nie może przyjmować strategii ukrywania szkód jako sposobu „ochrony" misji. Bycie w prawdzie wymaga transparentności, a posłanie wymaga odwagi stanięcia po stronie ofiar oraz podejmowania trudnych zmian strukturalnych tam, gdzie mechanizmy instytucjonalne chronią sprawców.

Wspólnota jako ochrona słabych i instytucjonalna samokrytyka. Janowe teksty wskazują, że zło działa często subtelnie: przez lęk o utratę miejsca, przez logikę „lepiej dla całej wspólnoty" czy przez rytuały, które legitymizują wykluczenie (J 11,48–50; J 12,42–43). W świetle tej świadomości Kościół ma obowiązek szczególnej wrażliwości: ochrona pokrzywdzonych wymaga nie tylko deklaracji lecz konkretnych procedur — natychmiastowej ochrony, wsparcia medycznego i psychologicznego, działań prawnych i gwarancji, że osoby zgłaszające krzywdę nie będą represjonowane. Równocześnie Kościół winien być zdolny do przeprowadzania wewnętrznej, rzetelnej samokrytyki tam, gdzie kulturowe i instytucjonalne mechanizmy sprzyjają ukrywaniu zła. Jest to wymóg zarówno etyczny, jak i pastoralny: bez tego niemożliwe jest budowanie wspólnoty, która autentycznie odzwierciedla krzyżowe wezwanie do miłości i służby.

Nawrócenie osobiste i reforma struktur — wzajemna konieczność. Zarysowana wcześniej różnica między grzechem osobistym a grzechem strukturalnym pozostaje istotna teologicznie i praktycznie: struktury nie mają sumienia, lecz są wynikiem wielu ludzkich decyzji. Dlatego odpowiedź Kościoła musi łączyć dwa wymiary. Pierwszy to wezwanie do nawrócenia serc: szczerego uznania własnej winy, korzystania z sakramentu pojednania, autentycznej przemiany pragnień i postaw. Drugi to konkretna reforma: transparentne procedury wobec zgłoszeń, wewnętrzne i zewnętrzne mechanizmy kontroli, ochrona zgłaszających, szkolenia, zmiana norm dyscyplinarnych i kultury organizacyjnej. Oba wymiary są

komplementarne: bez przemiany serca reforma może stać się „kosmetyką"; bez reformy samo nawrócenie serca łatwo zostanie stłumiony przez niezachwiane struktury.

Rola modlitwy, rozeznania i sakramentów. Janowa duchowość ukazuje modlitwę i sakramenty jako środki realnej przemiany: modlitwa jednoczy z Ojcem, otwiera na prawdę i umacnia do wytrwania; Eucharystia karmi społeczność, by mogła żyć logiką ofiary, a nie logiką ofiarowania innych; sakrament pojednania umożliwia uznanie winy i uzdrowienie. Rozeznawanie duchowe pomaga rozróżnić wewnętrzne pokusy, manipulacje i ewentualne wpływy duchowe. Trzeba jednak z całą jasnością powiedzieć: modlitwa, rozeznanie duchowe i sakramenty nie zastępują ani nie mogą być stosowane jako zamiennik dla pomocy medycznej czy psychologicznej, dla zabezpieczenia przed dalszą przemocą ani dla właściwych procedur prawnych. Skuteczna opieka nad poszkodowanymi wymaga multidyscyplinarnego podejścia — duchowego, terapeutycznego, prawnego i materialnego — w którym Kościół współpracuje z odpowiednimi służbami cywilnymi i specjalistami.

Odpowiedzialność i sprawiedliwość — dwuwymiarowe spojrzenie. Janowe świadectwo przypomina, że za grzech odpowiadają przede wszystkim osoby, lecz struktury rozpraszają winę i mogą chronić sprawców. Dlatego przywrócenie sprawiedliwości wymaga:

- indywidualnego pociągnięcia do odpowiedzialności tych, którzy popełnili zło;
- przejrzystych postępowań dyscyplinarnych i współpracy z władzami państwowymi tam, gdzie czyny są karalne;
- naprawienia szkód wobec ofiar, w tym zadośćuczynienia, rehabilitacji i towarzyszenia w procesie uzdrawiania;
- precyzyjnych procedur zapobiegania i kontroli, które wykluczają instrumentyzację instytucji dla ochrony sprawców. Sprawiedliwość nie jest w Janowej perspektywie jedynie rewanżem; jest warunkiem przywrócenia prawa do godności i warunkiem, by wspólnota mogła stać się autentycznym znakiem pojednania, a zatem środowiskiem, w którym dzieło *amnos* jest kontynuowane przez uczniów.

Rozeznanie wpływu demonicznego a praktyczne działania. Ewangelia Jana rozpoznaje wymiar demoniczny jako rzeczywistość działającą poprzez kłamstwo i nakłanianie do przemocy i zabójstwa (J 8,44; por. *archōn tou kosmou toutou*). Teologicznie trzeba trwać w jasnym rozróżnieniu: wpływ demoniczny może inspirować zło, lecz nie usuwa ludzkiej odpowiedzialności; struktury nie są demonami per se. W praktyce duszpasterskiej oznacza to, iż rozeznanie duchowe, modlitwa i rozeznanie duchowe mają swoje miejsce, ale nigdy nie mogą być użyte jako sposób unikania konieczności konkretnych działań — opieki medycznej, wsparcia psychologicznego, ochrony czy procedur prawnych. W szczególności: gdy mamy do czynienia z krzywdą, pierwszym priorytetem jest bezpieczeństwo i zdrowie ofiary; dalsze działania duchowe powinny być prowadzone z jej zgodą i nie mogą opóźniać ani zastępować procedur ochronnych i prawnych.

Napięcie „już i jeszcze nie" jako horyzont pastoralny. Janowa teologia zbawienia i pierwsze pisma Jana zawierają wyraźne stwierdzenia, które trzeba odczytać wspólnie: „Krew Jezusa, Syna jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu" (1 J 1,7) i „Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła" (1 J 3,8) ukazują wymiar „już" — obiektywne zwycięstwo Chrystusa nad mocami śmierci, oczyszczenie przez Jego ofiarę i dar Ducha. Równocześnie jednak „Cały świat leży w mocy Złego" (1 J 5,19) wskazuje na wymiar „jeszcze nie" — trwający opór grzechu, realna obecność struktur i praktyk sprzecznych z Ewangelią oraz konieczność dalszego wysiłku wspólnoty. To napięcie formułuje zasadę praktyczną: Kościół ma żyć z przekonaniem o zwycięstwie Baranka (nadzieja i pewność zbawienia), ale jednocześnie

ma pracować z determinacją i pokorą nad usuwaniem skutków grzechu tu i teraz (wytrwałość, pokora i konkretne działania naprawcze). Nie jest to sprzeczność, lecz dynamiczne napięcie, która zobowiązuje do jednoczesnego świadectwa i pracy.

1.9.1 Praktyczne wnioski duszpasterskie i instytucjonalne

- Formacja: stałe kształcenie duchowieństwa i osób świeckich w zakresie ochrony, rozeznania i etyki pastoralnej; wprowadzenie obowiązkowych szkoleń z zasad postępowania wobec zgłoszeń krzywd.
- Procedury: jasne, dostępne i niezależne procedury zgłaszania i badania przypadków; współpraca z organami państwowymi; ochrona sygnalistów; publiczne komunikowanie decyzji i ich uzasadnień tam, gdzie nie narusza to godności poszkodowanych.
- Ochrona ofiar: natychmiastowe zabezpieczenie fizyczne; dostęp do opieki medycznej i psychologicznej; towarzyszenie w procesach prawnych; finansowe i duchowe wsparcie w dłuższej perspektywie.
- Sakramentalne i duchowe wsparcie: dostęp do sakramentów jako element uzdrowienia, formy wspólnotowego wsparcia; modlitwa za sprawcę i za ofiary, ale nie kosztem sprawiedliwości.
- Transparentność i odpowiedzialność: otwarte raportowanie działań prewencyjnych i wyników postępowań; jasne kryteria dyscyplinarne; kultura, która nie gloryfikuje „ochrony instytucji" kosztem osób.

  Wszystkie te działania muszą być osadzone w duchu *amnos*: Chrystus bierze na siebie ciężar świata po to, aby go uwolnić; Kościół ma mieć odwagę naśladować ten sposób działania, a nie chronić swoje struktury kosztem biednych i pokrzywdzonych.

1.9.2 Dojrzała synteza końcowa

Janowe wizje *amnos* i *arnion* ukazują dwa powiązane aspekty tego samego tajemniczego dzieła: Baranek przyjmuje śmierć i zwycięża przez miłość, jednocześnie tworząc wspólnotę, która ma być żywym znakiem tego zwycięstwa. Kościół, jako wspólnota uczniów, jest powołany do służby, do życia w prawdzie i do ochrony słabych. W praktyce oznacza to konieczność autentycznego nawrócenia serca i bezkompromisowej reformy struktur — w duchu przebaczenia, ale też sprawiedliwości i odpowiedzialności. Modlitwa, rozeznanie i sakramenty są niezbędne, bo utwierdzają w naśladowaniu Baranka; nie są jednak substytutami profesjonalnej opieki medycznej, pomocy psychologicznej ani procedur prawnych. Gdy Kościół łączy miłość z prawdą i służbę z odpowiedzialnością, staje się przestrzenią, w której „grzech świata" traci moc, a ludzie otrzymują realne szanse na uzdrowienie i pełne uczestnictwo w życiu wspólnoty. Taka wspólnota jest i znakiem eschatologicznego „już" (zwycięstwo Chrystusa), i narzędziem pracy nad „jeszcze nie" (naprawa historii), aż do dnia, gdy zwycięstwo stanie się widoczne w pełni.

1.10 Przypisy i bibliografia

1.10.1 Przypisy

1.10.2 Bibliografia

- Ewangelia według św. Jana (rozdziały 1; 13–17) — dostęp do tekstów Janowych online: J 1; J 13–17. Link do Ewangelii Jana (wybrane rozdziały)[1]
- L. Nortjé-Meyer, „Ancient art, rhetoric and the Lamb of God metaphor in John 1:29–36", *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 2015. Dostęp: https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/2889/5841[2]

- Jan Paweł II, Reconciliatio et paenitentia, nr 16. Dostęp: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html[4]
- Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1869. Tekst katechizmu (English/official): https://www.vatican.va/archive/ENG0015/__P65.HTM[3]

2 Słownik kluczowych terminów

airō – **airō**: podnosić, brać, usuwać; czasownik z J 1,29

amnos – **amnos**: „baranek”; termin użyty w J 1,29–36

archōn tou kosmou toutou – **archōn tou kosmou toutou**: „władca tego świata”; określenie przeciwnika w Ewangelii Jana

arnion – **arnion**: „baranek” Apokalipsy, obraz Baranka zwycięskiego

diabolos – **diabolos**: diabeł, oskarżyciel i ojciec kłamstwa

hamartia – **hamartia**: grzech, zwłaszcza „grzech świata” w J 1,29

kosmos – **kosmos**: świat jako rzeczywistość stworzona i jako porządek oporu wobec światła