

ANTROPOLOGICZNE ZNACZENIE NIEDZIELI

„Niedziela nie jest sprawą jednostki, jej religijnego nastawienia oraz jej zapotrzebowania na spokój, lecz wspólnoty, a dokładniej mówiąc, porządku społecznego”. Tym zdaniem R. Guardini rozpoczął swoje studium o niedzieli¹. Tym samym ujął też w sposób radykalny znaczenie niedzieli z antropologicznego punktu widzenia. Niedziela wiąże się z godnością człowieka. W czasach, gdy niedziela staje się coraz bardziej zagrożona, to antropologiczne ujęcie nabiera szczególnej wagi. Niedziela jest bowiem nie tylko sprawą religijną, ale ma też istotne znaczenie dla samego człowieczeństwa. W niniejszym szkicu będziemy się starali naświetlić to właśnie tak istotne znaczenie antropologiczne.

Czy tylko inny porządek zajęć...

Gdy się neguje sens niedzieli, sygnalizuje się tym samym określony wizerunek człowieka. Sprowadza się go wówczas do jego „pracującego” wymiaru. Ale w społeczeństwie technologicznym i materialistycznym takie właśnie ujęcie jest czymś zgoła normalnym. W społeczeństwie tym bowiem liczy się tylko ten człowiek, który coś wnosi. Ten zaś jego wkład oceniany jest z punktu widzenia produkcji, ze szczególnym zwróceniem uwagi na gospodarkę (ekonomię), skuteczność i zysk. Człowiek ma oczywiście swoje potrzeby, które powinny być zaspokajane w każdej chwili. Stąd zaś wypływa wniosek, iż sklepy i inne lokale powinny być stale otwarte, a przemysł winien wciąż produkować, nie wyłączając także niedzieli; kto jednak tak myśli, ten traktuje człowieka jako istotę interesującą się wyłącznie swymi potrzebami materialnymi, a więc będącą w pierwszym rzędzie konsumentem, albo też jako istotę, którą powinno się oceniać z punktu widzenia rentowności. A przecież taki obraz człowieka zagraża poważnie, na dłuższą metę, jego godności. Człowiek nie żyje samym tylko chlebem. I jest kimś o wiele większym od zwykłego zjadacza chleba, producenta lub konsumenta.

Oczywiście, można by tu postawić zarzut, że nowy etos gospo-

¹ *Der Sonntag — gestern, heute und immer*, Würzburg 1956; wydane później w: *Sorge um den Menschen*, t. I, Würzburg 1962. Tutaj korzystamy z czwartego wydania tej ostatniej pozycji: Mainz 1988, s. 176-210.

darki i ekonomii wymaga pewnej płynności czasu pracy, która winna zastąpić dotychczasowe normy, a w tym także niedzielę. Nie chodzi więc o to, że ludzie wciąż pracują, ale że mogą i powinni pracować również w niedzielę, za co otrzymują pewną rekompensatę w postaci innych dni wolnych. Nasuwa się jednak pytanie, czy taka argumentacja trafia w samo sedno problemu. Moim zdaniem, chodzi tu o dość istotną zmianę mającą wielkie skutki antropologiczne.

... czy też problem antropologiczny?

Wydaje się nam, że nowy układ zajęć nie wiąże się tylko z zagadnieniami czysto gospodarczymi lecz stanowi w swej istocie odpowiedź na nową interpretację czasu i dlatego pociąga za sobą poważne następstwa, gdy idzie o samozrozumienie człowieka. Chodzi tu mianowicie o pytanie, jak człowiek pojmuje swe istnienie, jak wyobraża sobie swą przestrzeń życiową i jak ją kształtuje oraz jak się odnosi do swej związanej z czasem struktury i do czasowej struktury kosmosu. Nieodzowną zatem jest rzeczą dokładniejsze określenie tego „zwrotu antropologicznego”. Jak człowiek przeżywa czas, jak chce go ułożyć i uporządkować oraz odnieść do swojego bytu, do siebie samego?

Uporządkowanie czasu jako podstawowa struktura antropologiczna

Wszystkie kultury cechuje jakieś uporządkowanie czasu. Czas jest nie tylko wydarzeniem chronologicznym, które można wymierzyć, ale jest także nieustannie *przeżywany*. Mierzenie czasu stosowano już od dawna przy budowaniu cywilizacji². Czas traktowano jednak wówczas w jego egzystencjalnym znaczeniu: jest on nie tylko upływem, ale także egzystencjalnym doświadczeniem przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w ich różnorodnych odniesieniach, pośród których rozwija się i rozgrywa autentyczne życie. Czas otrzymuje tym samym strukturę, która choć bywa różnie odbierana umożliwia przecież egzystencjalne traktowanie czasu. To zaś przyporządkowanie czasu do czasu faktycznie przeżywanego jest podstawową formą antropologiczną, stanowiącą pewien punkt stały w kulturze ludzkiej. Różnorodność przedstawiania przez różne kultury porządku czasu cechuje mimo wszystko pewien istotny motyw wspólny: dąży się drogą strukturalizacji

² Por. R. Wendorf, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, Opladen 1985³; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, s. 40-66.

czasu do stworzenia pewnej przestrzeni egzystencjalnej, w której człowiek kształtuje swój byt w jego powiązaniu z wyższymi mocami i celami. Porządek czasu stanowi zatem swoiste zapewnienie, że człowiek nie jest przedmiotem, do którego czas się odnosi jak do zwykłej, fizycznej rzeczywistości. Porządek ten wprowadza bowiem człowieka w tajemnicę jego własnego bytu i daje mu świadectwo jego godności i odrębności.

Znaczenie tego porządku jawi się szczególnie wyraźnie wówczas, gdy bierze się pod uwagę jego aspekty, a zwłaszcza pewną rytmikę życia. Już sama przyroda dostarcza człowiekowi pewnego rytmu: ruch planet, pory roku, następstwo dnia i nocy, życia i śmierci. Te naturalne wydarzenia wpływają na człowieka, chociaż on sam jest także przekonany o tym, że nie określają go one do końca i bez reszty. I dlatego człowiek pragnie mieć taki naturalny rytm także w ramach swego człowieczeństwa. Innymi słowy: utworzył sam taki rytm ludzki, który pokrywa się z czasem jego istnienia. Kalendarz nie jest nigdy miarą jakiegoś procesu mechanicznego. Podział czasu na tygodnie, miesiące i lata (oparty częściowo na porządku natury) tworzy przestrzeń dla ekonomicznej, społecznej i religijnej egzystencji człowieka. Różnorodne dni świąteczne, obrzędy kosmologiczne, ukazywanie historii świętej, budowa mitów o początkach czasu i o jego boskim zakotwiczeniu — wszystko to ustawia człowieka w szerszym kontekście i wynosi go ponad brutalną przygodność. Naturalny rytm wkracza w głębsze pole rozumienia całego stworzenia.

Byłoby rzeczą godną uwagi prześledzenie różnych sposobów ujmowania czasu w poszczególnych kulturach. W ramach naszej refleksji wystarczy jednak stwierdzić, że to ujmowanie przeżyło pewną ewolucję. O ile bowiem starsze kultury rozwijały cykliczne pojmowanie czasu, to w judaizmie odkrywamy już ujęcie linearne. I to właśnie linearne ujęcie czasu umożliwiło nam nasze współczesne uporządkowanie czasu i pracy, ale spowodowało równocześnie, na skutek fałszywej interpretacji jego znaczenia, kryzys takiego ujęcia.

Trudności związane ze współczesnym pojmowaniem czasu

O ile judaistyczne, a potem chrześcijańskie pojmowanie czasu miało charakter linearny, podtrzymywany ponadto przez religię³,

³ Stoimy tutaj na czysto antropologicznym punkcie widzenia. Rzeczą oczywistą jest to, że chrześcijańskie pojmowanie czasu spowodowało niesłychaną zmianę perspektyw, albowiem — można to powiedzieć w ślad za M. Eliade — „chrześcijaństwo przez to, że podkreślało historyczność

co sprawiło, że element religijny tak dalece przeniknął świat, iż czas staje się porządkiem do wypełnienia, a więc rodzi absolutną przyszłość i nadzieję, to współczesne ujmowanie czasu cechuje się sekularyzacją tego linearnego ujęcia. Czas staje się synonimem postępu. W filozofii Hegla zostanie to właśnie mocno uwydatnione. Również w Rewolucji Francuskiej dominuje u jej ideologów takie ujmowanie czasu, które wychodzi z faktu, że historia zaczyna się właśnie w r. 1789⁴. To zacieśnienie do (immanentnego) postępu nacechowane jest naukowym przekonaniem, że czas jest ruchem⁵. A ruch oznacza: upływ. Czas naukowy jest więc anonimowym, fizykalnym czasem, który nie ma żadnego związku z konkretnym człowiekiem. Towarzyszy on naturze, która jest całkowicie „głucha na nasze utyskiwanie”⁶. Stąd właśnie wyrasta świadomość pewnej „nieładzkości” czasu pojmowanego na sposób grubiańskiego warchoła. Starość i śmierć stają się wielkimi wrogami człowieka; akcentuje się przy tym jeszcze ich nieodwracalność. Paralelnie do filozofii idealistycznej, w której czas ma charakter zdecydowanie negatywny, ale stanowi przy tym nieodzowny moment przejścia do Absolutu, pojawia się także obawa przed czasem, gdyż uważa się go jedynie za wielkie niebezpieczeństwo: to on przynosi śmierć i zniszczenie, to on jest symbolem przemijalności, tym chronologicznym monstrum, które bezlitośnie sprowadza śmierć i zagładę. Czas staje się więc niebezpieczny. Człowiek odruchowo stara się uwolnić od niego. Znamienne jest to, że w XVII w. zwrócono wielką uwagę na historię rajy. Wyjaśniano ją na sposób czysto świecki, śniąc o rajy utraconym⁷. Postuluje się także istnienie jakichś mitycznych wysp, jak choćby San Brandano i Eldorado, oraz tworzy się utopie. Ale rozczarowanie staje się coraz to wyraźniejsze, prowadząc do relatywizmu, którego symbolem jest znane adagium de Montaigne'a: *Que sais-je*, a także słynna wypowiedź Szekspira: *to be or not to be*.

Współczesne pojmowanie czasu odebrało mu typową dla niego transcendentną podstawę. Skoro czas jest tylko wpływem ukierunkowanym na immanentny postęp, to zostaje on zeświecczony i po-

osoby Jezusa, zmieniło pojęcie czasu liturgicznego. Liturgia chrześcijańska dokonuje się w czasie historycznym, który został uświęcony przez wcielenie Syna Bożego”. Dz. cyt., s. 42.

⁴ W znanym piśmie *Querelles des anciens et des modernes* Perrault i Fontenelle wprowadzili pojęcie postępu (*progrès*).

⁵ „Chronos”, o jakim mówi Arystoteles, jest liczbą ruchu od przedtem do potem. Por. Phys. IV, 11, 15.

⁶ Według słów Galileusza, skierowanych do królowej Krystyny.

⁷ Por. J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, t. I, Paris 1933. Autor wiąże kulturę ogrodów z epoki renesansu i baroku z tęsknotą za rajem.

nadto jeszcze zespolony z biologicznym przebiegiem życia i śmierci. Albo inaczej: wkroczenie siły do czasu, spowodowane współczesnym myśleniem o postępie, wyprowadziło czas (a wraz z nim także historię) z hermeneutycznej immanencji. Skoro porządek czasu nie strzeże już istnienia człowieka w jego godności, to sam czas staje się zagrożeniem. Czas nie jest już otwarciem, ale zamknięciem. W starożytnych kulturach czas był zawsze relatywny, tzn. nastawiony na relację. Odniesienie czasu do elementu transcendentnego zapewniało, że człowiek znajduje się w pewnym powiązaniu z jakąś większą całością, która zapewnia mu bezpieczeństwo.

Postmodernistyczny człowiek a czas

Współczesne pojmowanie czasu doprowadziło do bardzo istotnego rozczarowania. Własne mechanizmy autonomicznego pojmowania czasu nie są w stanie zapewnić człowiekowi realnej nadziei. Deterministyczne filozofie dziejów Hegla i Marksa zostają więc także dzisiaj odrzucone. Zasługą myśli postmodernistycznej jest niewątpliwie podkreślenie beznadziejności zeświecczonej wiary w postęp. Musimy tu przytoczyć nazwisko M. Heideggera, który swym dziełem *Sein und Zeit* skrytykował druzgocąco współczesne pojmowanie czasu jako postępu. Heidegger starał się powiązać na nowo czas z istnieniem. Pojmował więc czas jako z istoty swej ukierunkowany na pełnię egzystencji. Byt egzystuje skończenie, przy czym skończoność (jako konsekwencja czasowości) stanowi podstawowe wydarzenie bytu. I ta właśnie skończoność jest podstawą troski nawołującej do tego, co „własne”, do życia w wolności i odpowiedzialności. Obawa przed śmiercią zmusza poniekąd człowieka do bogatszego, prawdziwszego bycia i odrywa go od jego przemijalności. To wszystko jednak sprawia, że czas jawi się (ponownie) jako zdecydowanie negatywne pojęcie, jako że na podstawie negatywnych doświadczeń (lęku, śmierci) wzywa do heroizmu wobec skończoności, a więc do przyjęcia tejże „ostatecznej skończoności”. Jedynym elementem pozytywnym w heideggerowskim pojmowaniu czasu jest to, że przyjęcie śmiertelności chroni przed zapomnieniem o bycie, człowiek zaś może dzięki temu odkryć swoje zadanie, że jest mianowicie „pasterzem bytu”. Czas jednak nie otwiera się z samej swej istoty. Chociaż dla Heideggera śmierć jest wtargnięciem człowieka w tajemnicę bytu, to otwarcie pozostaje nadal czymś wyłącznie indywidualnym, nie kształtując przy tym żadnej realnej przyszłości dla człowieka i świata.

Zasługą Heideggera jest to, że wyrwał on czas z jego czysto naukowej obiektywności oraz udowodnił, iż immanentna myśl

o postępie jest bezsensowna i beznadziejna oraz prowadzi do śmierci kultury⁸.

Pozostaje jednak pytanie, czy sytuacja została przez to w jakiś sposób wyjaśniona. Ani sam Heidegger, ani postmodernistyczna filozofia nie zamierzają chyba wcale dowartościować czasu oraz ukazać obok jego negatywności także pewnych jego możliwości jako pola urzeczywistniania egzystencji ludzkiej. Istotne jest to, że współczesne lub postmodernistyczne pojmowanie czasu neguje całkowicie wspomnianą wyżej antropologiczną formę podstawową. A przecież czas jest nie tylko *chronologią*, ale także *przeżyciem*. Węzłowym punktem w rozumieniu czasu jest właśnie to przeżycie, w którym — jak już wspomniano — czas rozwija się w swej egzystencjalnej szerokości. Człowiek doświadcza czasu jako pewnej granicy. Istnieje ona nie sama w sobie i nie dla siebie, ale kształtując pewną przestrzeń, w jakiej człowiek żyje i może się urzeczywistniać. Czas jako granica nie jest zatem żadnym zamknięciem lecz świadkiem ukierunkowanej na człowieka wyższej rzeczywistości. Czas jest z istoty swej czasowy: jest oczekiwaniem i spełnieniem, albo raczej oczekiwaniem na spełnienie. Stąd też każde uporządkowanie czasu winno zawierać w sobie otwartość na spełnienie. Chodzi przy tym nie o czysty postulat lecz o konieczność antropologiczną.

Niedziela a antropologia

Z powyższych rozważań wynika, że porządek czasu winien się kierować przede wszystkim antropologiczną formą podstawową egzystencjalnego przeżywania czasu. Powróćmy więc do niedzieli, która na Zachodzie wycisnęła swoje piętno na czasie. Z czysto antropologicznego punktu widzenia niedziela jest wyrazem uporządkowanego egzystencjalnie przeżywania czasu. Wiąże się ona bowiem z naturalnym rytmem pracy i odpoczynku. Inne (religijne) dni świąteczne, które mają charakter niedzieli, wiążą się z innymi wydarzeniami naturalnymi: porami roku, wydarzeniami życia i śmierci, światłem i ciemnością. Humanizują więc tym samym czas. Człowiek nie jest niewolnikiem czasu, ale sam go doświadcza jako własną możliwość. Czas otrzymuje więc pewną strukturę i ukierunkowanie. Jeżeli obecnie obciąża się niedzielę, to zagraża

⁸ Musimy tu przytoczyć także K. Löwitha z jego godnym uwagi studium: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, w którym ukazuje on niemożność świeckiego myślenia o przyszłości, typową dla współczesnej filozofii dziejów.

się tym samym całej antropologicznej strukturze człowieka w czasie. Idzie więc nie tylko o to, że ma się jeden dzień (lub więcej) wolny w tygodniu, ale przede wszystkim o to, że można swojemu czasowi nadawać pewien rytm. A rytm oznacza także określone odcinki czasu. I dlatego niedziela nie może, na przykład, przypaść we wtorek. Bardzo istotne dla naszej problematyki jest to, że zniszczenie porządku czasu, spowodowane nowymi wymogami pracy, redukuje człowieka do tej właśnie pracy, a tym samym zagraża mu tym, że stanie się on niewolnikiem czasu. Pozbawiony rytmiczności, tydzień pracy neguje podstawowe prawa antropologiczne⁹. Niezwykle ważną jest rzeczą „zdobycie takiej przestrzeni, w której możliwa będzie egzystencja wolna od napięć, bezpieczna i spokojna, a do tego właśnie służy przede wszystkim niedziela. (...) Gdy znika niedziela, oznacza to, że nastąpił następny i decydujący już krok do uzewnętrznienia życia (...). Dlatego również ci, dla których chrześcijański trzon niedzieli nie ma już żadnego znaczenia, zwracając baczną uwagę na te chwile, traktując niedzielę nie tylko z technicznego czy formalno-parytetowego, ale również głębszego punktu widzenia”¹⁰.

Niedziela a antropologia chrześcijańska

Jeżeli zatem antropolog wprowadza do dyskusji także swą wiarę, to w takiej sytuacji niedziela staje się cudownym wypełnieniem ludzkiego pragnienia, aby ukierunkować czas na otwarcie. Już w Piśmie św. widzimy, że czas powstaje razem ze stworzeniem, a w raju jest to czas urzeczywistniania się człowieka. I dlatego czas ten nie jest wcale groźny. Człowiek może zresztą się rozwijać i realizować tylko w ramach czasu. Skończoności nie pojmuje się więc jako zła, jak to będzie miało miejsce później¹¹. Dopiero grzeszny upadek sprawia, że czas się ukazuje jako zagrożony śmiercią, a więc chronologiczny, a tym samym i nieunikniony. Człowiek zaś staje się niewolnikiem czasu. Natomiast liturgia, w przeci-

⁹ Jest oczywiście rzeczą jasną, że są takie zawody, które wymagają stałej obsady. Byłoby jednak czymś z gruntu fałszywym czynić z tego regułę i ustawiać całe społeczeństwo pod kątem ustawicznego zatrudnienia. A to dlatego, moim zdaniem, że są to zawody nie produkcyjne lecz służebne.

¹⁰ R. Guardini, dz. cyt., s. 207.

¹¹ Skończoność nie musi być pojmowana koniecznie jako zagrożenie. Staje się nim dlatego, że jawi się wyłącznie jako skończona (por. współczesną filozofię skończoności). Pozytywna skończoność jako droga do pełni jest także możliwa do pomyślenia. Por. A. Léonard, *Podstawy i zasadność wiary*, w: *Podstawy wiary — teologia* (Kolekcja *Communio*, t. 6), Poznań 1991, s. 147 n; R. Guardini, *Religion und Offenbarung*, Mainz 1990², s. 74.

wieństwie do cyklicznego pojmowania czasu przez ludy okalające świat biblijny, jawi się jako obraz i uobecnienie nadchodzącej pełni¹². Tym samym urzeczywistnia się relacja pomiędzy skończonym człowiekiem a Bogiem, który jest zawsze, jako transcendentny, ponad czasem. Dla naszej epoki wielce wymowne jest to, iż praca odgrywa decydującą rolę w przedstawianiu porządku czasu. Praca jest urzeczywistnieniem Bożego polecenia. Jest więc ukierunkowana na Boga. Jest odblaskiem Bożej pracy. Siódmy dzień ma to potwierdzać. Wówczas się nie pracuje, a tylko wielbi Boga. Po grzechu pierworodnym praca staje się trudna, nużąca i wykazuje pewną ambiwalentność. Szabat staje się w tym kontekście nie tylko konieczny, ale i bardzo ważny: stanowi gwarancję tego, że człowiek nie stanie się niewolnikiem pracy i że będzie świadomy tego, iż ma o wiele wyższe przeznaczenie. Teologiczno-antropologiczne znaczenie szabatu jest więc po prostu niewyczerpywalne, gdyż ukazuje on z całą mocą to, że człowiek jest obrazem Boga.

W Nowym Testamencie Wcielenie Syna Bożego staje się wkroczeniem wieczności w skończoność. Logos jawi się jako Odwieczny, uprzednio Istniejący, który był przed czasem. Sam Jezus mówi o pełni czasów. Istnieje czas *kairosu*: chwili, w której wolność może przyjąć zbawienie, albowiem ono się też objawia. Wiele mówiące są też słowa Jezusa o „mojej godzinie”. Jest to mianowicie ten moment, w którym wieczność i czas przenikają się nawzajem. Bardzo wymowne są w tym względzie trzy miejsca Ewangelii: przemienienie Jezusa, Jego agonia i Pascha. Ta ostatnia stała się także tym dniem, który wszyscy chrześcijanie na świecie świętują jako Dzień Zmartwychwstania — pierwszy dzień tygodnia. W tym dniu sprawuje się Eucharystię. A jest ona wypełnieniem ludzkiego przeżywania czasu. Eucharystia wprowadza rzeczy naturalne (chleb i wino) w rzeczywistość Boga samego. To, co czasowe, zostaje tym samym wyniesione aż po niebiosa. W tym tajemniczym zespole to, co ziemskie, i sam czas, zostają włączone w czas Boga, a tym samym wskazana zostaje droga do wypełnienia czasu¹³.

Temu wszystkiemu odpowiada pewne pole napięcia: słowa Jezusa o Królestwie Bożym, które jest pośród nas, otwierają możli-

¹² Por. E. Barbotin, *Humanité de Dieu. Approche anthropologique du mystère chrétien*, Paris 1973, s. 95-135.

¹³ Pomimo całej krytyki wypracowanego przez niego systemu można by tutaj przytoczyć jako godną uwagi wizję Teilharda de Chardin o „eucharystyzacji” kosmosu. Opisuje ją w: *Ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965, s. 411. Podaje ją także H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. IV, Einsiedeln 1983, s. 134-147. Dla naszych rozważań ważne są też z tego tomu ss. 53-95.

wość nowego przeżywania czasu. Hermetyczny przepływ czasu chronologicznego otrzymuje nową dynamikę: Chrystus przekracza czas, staje się naszą Przeszłością, Teraźniejszością i Przyszłością. Tym samym otwiera się przed nami eschatologia. W ujęciu chrześcijańskim oznacza ona przełom w chronologicznym ujmowaniu czasu. Czas pozostaje nadal, ale zostaje przeniknięty dogłębnie obecnością Chrystusa. Staje się tym samym czasem *oczekiwania*, a zarazem i *wypełnienia*. Obecność Ducha Świętego sprawia, że człowiek może oczekiwać na Chrystusa jako na Tego, który przychodzi (por. Mt 11, 1-10). On jest Tym, w którym rozpoczęła się już pełnia czasów, i stanowi nowy początek w moim życiu. Innymi słowy: w Chrystusie wieczność wkracza w skończoność i wprowadza tym samym człowieka w czas pełni czyli w „czas wewnętrzno-trinitarny”¹⁴. Przez to zaś czas chronologiczny doznaje wewnętrznego napięcia, ukierunkowując się na wieczność, która przekracza wszelkie kategorie naszego pojmowania czasu. Albo też, mówiąc słowami D. Hattrupa: „osobowy czas wskazuje w pierwszym rzędzie na dystans między bytem skończonym i nieskończonym”¹⁵. Dystans ten wynika z dystansu między Stwórcą a stworzeniem. Czas liturgii staje się tutaj ponownie odzwierciedleniem tego napięcia. O wiele dalej idąca od starotestamentalnej, chrześcijańska liturgia uobecnia wieczność: czas staje się czasem eucharystycznym, czasem anamnezy, podczas której uobecniają się i zostają odniesione do Boga: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość¹⁶. Teraźniejszość staje się przez to ukierunkowana pozytywnie na przyszłość obecnością: zbawienie jest rzeczywiście „tutaj” obecne.

Gdy zespala się z antropologią teologiczną znaczenie niedzieli, rozpatrywane dotąd z czysto antropologicznego punktu widzenia, pojawia się tym samym hermeneutyczna i terapeutyczna podstawa do poprawnego rozumienia pracującego człowieka. Czysto techniczne i gospodarcze podchodzenie do życia ludzkiego zniszczyło już wiele ludzkiej godności. Ale nie nauka czy technika są tutaj wrogami, tylko sam człowiek, który sprawia, że obracają się one przeciwko niemu i stają się jego wrogami. Kiedy człowiek staje się dobrowolnie niewolnikiem pracy, traci wówczas nie tylko swoje zdrowie psychiczne, ale także swą godność. Odpoczynek i rytm należą do jego życia, a równocześnie człowiek potrzebuje tego właśnie czasu, aby móc w szczególny sposób przemyśleć swój

¹⁴ D. Hattrup, *Eschatologie*, Paderborn 1992, s. 205-252.

¹⁵ Tamże, s. 64.

¹⁶ Z tego punktu widzenia staje się bardziej zrozumiałe znaczenie liturgii w życiu monastycznym oraz liturgiczna struktura kultury średnio-wiecznej.

początek, pochodzenie i swe przeznaczenie. Jest przecież stworzeniem Bożym, obrazem Boga niewidzialnego. Ma osiągnąć zbawienie. Więcej jeszcze: „W niedzielę wiedza chrześcijanina o swej własnej istocie winna wciąż na nowo się utrwałać i pogłębiać”¹⁷. Kiedy niedziela staje się zwyczajnym dniem pracy, ginie wówczas „wolne miejsce”, aby tego dokonać, a tym samym zanika też u ludzi świadomość swej boskiej godności. Można by powiedzieć: wraz ze zniknięciem niedzieli ginie gdzieś nadzieja, albowiem właśnie niedziela jako dzień Zmartwychwstania jest znakiem nadziei. Niedziela głosi, że czas został przeniknięty wiecznością i że Zmartwychwstanie jest „przyjętą czasowością” (Guardini) oraz skutecznym znakiem absolutnej przyszłości dla świata. Niedziela stanowi przeto „uprzednie doświadczenie” pełni¹⁸. W zespoleniu z sobotą (szabatem), którą można by określić jako życiowe przeddoświadczenie pełni stworzenia¹⁹, niedziela ma niesłychanie ważne znaczenie dla dzisiejszego człowieka. W świecie poszukującym wciąż sensu i nadziei niedziela staje się uobecnieniem skutecznej nadziei wierzących. Jest tym dniem, do którego zdąża całe nowe stworzenie, oraz początkiem eschatologicznego wypełnienia, chociaż czas nie dotarł jeszcze do swej pełni. Niedziela otwiera samo jądro chrześcijańskiej egzystencji: napięcie pomiędzy „teraz” i „jeszcze nie” odkupienia umożliwia prawdziwą nadzieję. Religia chrześcijańska jest więc nieodzownie i niejako z konieczności nastawiona na ochronę i podtrzymanie swej treści (swego orędzia o radykalnej nadziei) w chrześcijańskiej kulturze niedzieli.

Zakończenie

Zaczęliśmy naszą refleksję cytatem zaczerpniętym z Guardiniego. Dla niego niedziela była już w r. 1956 rzeczywistością wielce zagrożoną: „Gdy się uda wykorzenić niedzielę, wówczas człowiek

¹⁷ R. Guardini, *Der Sonntag...*, s. 191.

¹⁸ K. Koch, *Weltende als Erfüllung oder Vollendung der Schöpfung*, w: J. Pfammatter — E. Christen (red.), *Hoffnung über den Tod hinaus*, Zürich 1990, 173-175 (139-180).

¹⁹ Chociaż nie chcemy pójść tak daleko, jak J. Moltmann w akcentowaniu szabatu jako centralnego punktu nauki o stworzeniu, w tym sensie, że Moltmann wykorzystuje, moim zdaniem, to ujęcie celem mocnego zrelatywizowania człowieka jako „zapalnego punktu” stworzenia (Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985), to jest mimo wszystko tak, że szabat uwypukla fakt, iż całe stworzenie ukierunkowane jest na Boga. Być może Ireneuszowa formuła: *Gloria Dei vivens homo* (antropocentryzm) — *gloria hominis autem, videndi Deum* (teocentryzm) stanowi najbardziej istotną i wymowną wypowiedź antropologiczną w historii teologii.

straci swą religijną trwałość (oparcie) i zostanie wydany politycznym i ekonomicznym mocom”²⁰. Guardini zapytywał się równocześnie, „czy chrześcijańska część ludności traktuje swą wiarę wystarczająco poważnie, aby móc skłonić technikę i gospodarkę do uszanowania własnych punktów widzenia”²¹? W dzisiejszym „katastrofalnym upadku niedzieli w przeciętnej pobożności chrześcijańskiej” (K. Koch) pytanie to brzmi: czy wierzący chcą wykazać siłę i odwagę w obronie „swojej” niedzieli? Autentyczna katecheza i prawdziwe duszpasterstwo niedzieli narzucają się same przez się. Potrzebujemy „pedagogiki niedzieli”, albowiem nie możemy zostawić wiernych z samym tylko przykazaniem „świętowania Dnia Pańskiego”. I znów Guardini: Trzeba przepracować na nowo znaczenie i wartość niedzieli oraz przekazywać je przekonująco. „Czy Dzień Pański wiąże się dla dzisiejszego człowieka z jego życiem, jak to faktycznie powinno mieć miejsce, tak że czuje się on zrozumiany oraz dostrzega pomoc, która mu stąd przychodzi?” Musimy umieć pokazać ludziom, jak można przepełnić niedzielę chwilami bardzo pożytecznymi i dającymi radość. Zadanie teologii polega przy tym na wyjaśnianiu z teologiczno-antropologicznego punktu widzenia znaczenia niedzieli w powiązaniu z eschatologicznymi kategoriami pełni i nadziei.

Zakończmy cytatem francuskiego pisarza Ch. Péguy

„Wiara widzi to, co jest,
w czasie i w wieczności.
Nadzieja widzi to, co będzie,
na czas i na wieczność”²².

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁰ Dz. cyt., s. 191.

²¹ Tamże, s. 176.

²² *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Einsiedeln 1980, s. 15.