

## ZNACZENIE DNIA PAŃSKIEGO

*Żyjemy w czujnej pamięci o dniu Pana,  
któremu poświęciliśmy także całe nasze życie.*

(Ignacy z Antiochii)

### I. WPROWADZENIE W ZAGADNIENIE

Jest rok 304. W pewnej miejscowości położonej w Afryce północnej, w samym ogniu prześladowań za cesarza Dioklecjana, urzędnicy rzymscy zaskakują grupę około pięćdziesięciu chrześcijan w czasie niedzielnego sprawowania Eucharystii i biorą ich do aresztu. Akta z tego uwięzienia i następującego później przesłuchania zachowały się aż do naszych czasów. Prokonsul mówi do prezbitera Saturnina: „Postępowałeś niezgodnie z rozporządzeniami Imperatorów i Cesarzy, gromadząc tutaj razem tych oto ludzi”. W tym miejscu redaktor chrześcijański dodaje, że odpowiedź prezbitera była owocem natchnienia Ducha Świętego. Brzmi ona: „Bez żadnej obawy (*securi*) celebrowaliśmy to, co należy do Pana”. „To, co należy do Pana”: w ten sposób tłumacząc łaciński termin: *dominicus*. Ze względu na bogactwo jego znaczenia nie jest rzeczą łatwą oddać go współczesnym językiem. Na pierwszym miejscu bowiem wskazuje on na *dzień* Pana, a zarazem odwołuje do tego, co stanowi o jego treści: do sakramentu Pana, do Jego zmartwychwstania i obecności w wydarzeniu eucharystycznym.

Powróćmy jednak do protokołu. Prokonsul stawia dalsze pytania, zaś kapłan odpowiada spokojnie i w zdumiewający sposób: „Czyniliśmy to, ponieważ nie można zaniedbywać tego, co należy do Pana”. Jednoznacznie wyraża tym samym świadomość, że Pan przewyższa *inne bóstwa* lub władze. Świadomość ta daje pewność owemu kapłanowi (jak on sam stwierdza) właśnie w momencie, w którym ujawniła się całkowita niepewność materialna małej wspólnoty chrześcijan zdanych na łaskę i niełaskę własnych prześladowców.

W pewnym sensie jeszcze większe wrażenie wywołują odpowiedzi dane przez Emeryta, gospodarza domu, w którym sprawowano świąteczną celebrację eucharystyczną. Zapytany, dlaczego pozwolił na zabronione przez prawo zebranie we własnym mieszkaniu, odpowiada najpierw, że w gruncie rzeczy ci, którzy do niego przybyli, są jego braćmi i z tego względu nie może ich wyrzucić za drzwi.

Prokonsul jednak nie jest usatysfakcjonowany takimi słowami i przynagla następnymi pytaniami. Wówczas to pada druga odpowiedź, która wydobywa na światło dzienne to, co ściśle stanowi istotę i motywację wszystkiego. „Ty powinienesz być zabronić im wstępu” — wyrzuca mu prokonsul. „Nie mogłem — odpowiada Emeryt i ciągnie dalej: — *Quoniam sine dominico non possumus* — Ponieważ nie możemy wręcz żyć bez celebrowania Dnia Pańskiego, bez Tajemnicy Pańskiej”. Woli Cesarza przeciwstawia się zatem jasne i zdecydowane „nie możemy” sumienia chrześcijańskiego<sup>1</sup>. Oświadczenie to stanowi swoistą kontynuację obowiązku głoszenia przez chrześcijan Dobrej Nowiny, obowiązku, który Piotr i Jan formułują słowami: „Nie możemy nie mówić”, odpowiadając w ten sposób na zakaz dalszego przepowiadania, nałożony im przez Sanhedryn (Dz 4, 20).

„Bez Dnia Pańskiego nie możemy żyć”. W słowach tych nie ma nic z wymuszonego posłuszeństwa przepisowi kościelnemu, odbieranemu jako zewnętrzne przykazanie; znajdziemy w nich raczej wyraz wewnętrznego obowiązku i zarazem osobistej decyzji. Ujawniają one to, co stało się samym sercem własnej egzystencji i całego swego bytu, a jednocześnie pozwalają poznać, jak ważną było to rzeczą, skoro należało to wypełnić nawet w przypadku niebezpieczeństwa śmierci, pokładając nadzieję w wielkiej wewnętrznej pewności i wolności. Tym, którzy wypowiadali się w podobny sposób, zdawało się rzeczą absurdalną zapewnienie sobie życia i zewnętrznego spokoju za cenę odrzucenia tego egzystencjalnego fundamentu. Oni nie odwoływali się do kazuistyki, która usiłując rozstrzygnąć, co jest lepiej uczynić — czy spełnić nakaz świąteczny, czy też cywilny; czy dostosować się do przepisu kościelnego, czy też brać jako okoliczność łagodzącą zagrażającą karę śmierci — doprowadziłyby do uznania służby Bożej za rzecz mniejszej wagi i w konsekwencji do jej odrzucenia. Im nie chodziło tu o wybór między *jednym* a *drugim* przykazaniem, lecz o wybór między tym, co dawało znaczenie i trwałość życiu, a życiem pozbawionym sensu. Na tym tle staje się bardziej zrozumiałe także stwierdzenie znajdujące się na marginesie pisma św. Ignacego z Antiochii: „Żyjemy zgodnie z tym, co celebруемy w Dniu Pańskim, któremu także poświęciliśmy całkowicie nasze życie... Jakże bowiem mogliśmy żyć bez Niego...”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Teksty Ojców Kościoła, dotyczące kwestii szabat i Dnia Pańskiego, zebrał W. Rordorf w dziele: *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972 (*Tradizio christiana*, t. II). Cytowany powyżej protokół jest wzięty z: *Acta ss. Saturnini et aliorum*, dz. cyt., nr 109, s. 176.

<sup>2</sup> Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Magnezji* 9, 12; poszerzony cytat znajduje się w wydaniu W. Rordorfa, dz. cyt., nr 78, s. 134.

Kiedy porównujemy tę postawę z wypłowiałym i rutynowym świętowaniem niedzieli w naszej starej Europie chrześcijańskiej, tego typu świadectwa z pierwszych wieków istnienia Kościoła mogą łatwo wzbudzić refleksje pełne nostalgii. Pokazują one również to, że „kryzys niedzieli” nie jest oryginalnym i wyłącznym zjawiskiem naszego pokolenia. Zaczyna się on w chwili, gdy z samego *wewnątrz* obowiązku dotyczącego niedzieli („nie możemy wręcz żyć bez celebrowania Dnia Pańskiego”) wyłonił się zewnętrzny przepis kanoniczny, formalny „obowiązek”, który potem (jak dzieje się ze wszystkimi obowiązkami nałożonymi z zewnątrz) nieustannie zmieniał swe rozmiary, tak że na koniec pozostał tylko wymóg uczestnictwa przez pół godziny w celebracji liturgicznej, coraz bardziej przybierającej obcy charakter. Problem, czy i dlaczego można się uchylać od tego obowiązku, staje się ostatecznie ważniejszy niż pytanie, dlaczego normalnie powinno się go wypełnić, w związku z czym na koniec człowiek dąży tylko do tego, by uwolnić się od niego bez żadnej potrzeby usprawiedliwiania się.

Ponieważ znaczenie niedzieli tak bardzo wypłowiało i ograniczyło się do zjawisk czysto powierzchownych i zewnętrznych, także my, wierzący, powinniśmy teraz się zapytać, czy w naszych czasach „Dzień Pański” rzeczywiście stanowi jeszcze ważny problem i czy w obecnym świecie, wstrząsanym nieustannie wojnami i niepokojonym tyloma problemami społecznymi, nie ma — także dla chrześcijan, a może zwłaszcza dla chrześcijan — kwestii o wiele bardziej istotnych. Musimy przyznać szczerze, że niekiedy my sami pytamy siebie, czy nasz kult nie ma na celu tylko i wyłącznie zwykłego uwiecznienia naszej „korporacji”, usprawiedliwiając — że tak powiem — swą własną „profesję”.

W cieniu tych zagadnień drzemie o wiele głębsze pytanie: czy Kościół jest, ściśle rzecz biorąc, tylko naszą „korporacją”, bądź też czy nie jest przede wszystkim „idea” Boga, od której realizacji zależy los świata? Z drugiej strony, zatrzymując się z nostalgią na porównywaniu przeszłości z terażniejszością, nie oddalibyśmy sprawiedliwości ani świadectwom męczenników, ani też dzisiejszej rzeczywistości. Widząc potrzebę krytycznego spojrzenia na siebie, nie możemy zarazem zapomnieć o tym, że także dzisiaj jest bardzo wielu chrześcijan, którzy z głębi swego serca odpowiedzieliby zupełnie świadomie: „Bez Pana nic nie jesteśmy w stanie uczynić; nie możemy zaniedbywać tego, co należy do Pana”. Przy tym zaś — co za paradoks — wiemy, że już w czasach nowotestamentalnych (por. Hbr 10, 25) skarżono się na nieregularne uczęszczanie do świątyni ze strony wierzących; zarzut ten będzie później się pojawiał raz po raz na ustach wielu Ojców Kościoła.

Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje mi się, że w pożądlivej „konsumpcji” wolnego czasu, w zalewie codziennością i w poszukiwaniu tego, co jest „całkowicie inne”, prawdziwym i właściwym motorem (wprawionym w ruch, chociaż nie rozumianym i zazwyczaj nie uznawanym) jest dzisiaj tęsknota za tym, co męczennicy nazwali: *dominicus*, to znaczy potrzebą spotkania tego, co odsłoni sens naszej egzystencji; poszukiwaniem tego, czego chrześcijanie doświadczyli i wciąż doświadczają w „Dniu Pańskim”. Nasz problem polega na tym, w jaki sposób możemy pokazać ludziom, że prawdziwie tego szukają, oraz jak możemy sami to odnaleźć?

Zanim ukażemy rozwiązania i praktyczne normy, które są bez wątpienia konieczne i pilne, musimy przede wszystkim na nowo odzyskać głębokie znaczenie tego, czym jest „Dzień Pański”.

## II. TEOLOGIA „DNIA PAŃSKIEGO”

Zacznijmy od aspektu najbardziej podstawowego. Na pierwszym miejscu niedziela jest określonym dniem tygodnia: według żydowskiego sposobu liczenia, przyjętego przez chrześcijan, jest ona pierwszym dniem. Natychmiast musimy zdać sobie sprawę z faktu, który pozornie może mieć charakter pozytywistyczny i zewnętrzny: dlaczego nie można w krajach opanowanych przez islam świętować piątku, tam zaś, gdzie większość stanowią Żydzi, obchodzić soboty, natomiast w innych krajach jakiś jeszcze inny dzień? Dlaczego nie mógłby każdy wybrać sobie takiego dnia świątecznego, który mu najbardziej odpowiada, w oparciu o rytm własnej pracy i własnego stylu życia? Bądź też: jak doszło do tego, że ustalono właśnie ten dzień jako „święteczny”? A może wiąże się też z tym jakieś inne kwestie?

W cieniu niedzieli, pierwszego dnia tygodnia, natychmiast wyłania się z kart Nowego Testamentu inna chronologiczna formuła, która znalazła się także w wyznaniu wiary: „zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 4). W najbardziej starożytnej tradycji kościelnej położono akcent na *trzecim* dniu, przechowując w ten sposób pamiątkę o odnalezieniu pustego grobu oraz o pierwszych pojawieniach się Zmartwychwstałego<sup>3</sup>. W tym samym czasie (i to właśnie z tej przyczyny dodaje się zwrot: „zgodnie z Pismem”) przypominano sobie, że samo Pismo święte Starego Testamentu wskazywało na symboliczne znaczenie dnia trzeciego, w którym miało się dokonać owo najważniejsze wydarzenie w całej historii świata, a mówiąc ściślej: nie historii świata, lecz przekroczenia tej historii; zdarzenie pokonania śmierci jako przeznaczenia

<sup>3</sup> Por. J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, s. 154 nn.

śmiertelnego człowieka, pojawienia się i rozkwitnięcia w czasie nowego życia.

Poprzez konotację: „dzień trzeci”, konkretną datę natychmiast interpretuje się w odniesieniu do jej znaczenia. W starotestamentalnych opisach zawarcia Przymierza na górze Synaj trzeci dzień jest zawsze dniem teofanii, tzn. dniem, w którym Bóg się ukazuje i objawia<sup>4</sup>. Konsekwentnie więc określenie „dzień trzeci” charakteryzuje także zmartwychwstanie Jezusa jako wydarzenie, które oznacza definitywne wypełnienie Przymierza: jako rzeczywiste i ostateczne wejście w historię Boga, który pozwala się „dotknąć rękami” tutaj, w żywej rzeczywistości naszego świata, który staje się wręcz „Bogiem na wyciągnięcie ręki”, jak mówi się czasem obrazowo. Zmartwychwstanie oznacza, że Bóg nadal panuje nad historią i w historii, że jej nie opuszcza i nie oddaje na pastwę praw naturalnych. Oznacza ono także, że Bóg nie utracił swej władzy w królestwie materii i zmaterializowanego życia. Wskazuje to zaś na to, że zasada, której podlegają wszystkie prawa, powszechne prawo nietrwałości i śmierci, nie jest jeszcze ostatnim słowem świata i nie ma nad nim ostatecznej władzy. Ostatnim jest i pozostanie Ten, który jest także Pierwszym.

W świecie ma miejsce rzeczywista „teofania”: właśnie o tym mówi formuła „dnia trzeciego”. Teofania ta dokonała się w taki sposób, że sam Bóg przywrócił i wymierzył utraconą sprawiedliwość: sprawiedliwość nie tylko w stosunku do żyjących aktualnie lub do przyszłych i jeszcze nieznanymi pokoleń, lecz w stosunku do samej śmierci, sprawiedliwość względem Tego, który umarł, oraz względem umarłych, słowem, względem wszystkich. Teofonia dokonała się zatem przez to, że Ktoś powrócił ze śmierci, bądź też, mówiąc lepiej, przeszedł zwycięsko przez stan śmierci. Przez to, że także ciało weszło w obręb wieczności, uzyskało możliwość przyobleczenia się w wieczność i w Boga. Jezus nie umarł w jakiś sposób w Bogu, jak się mawia dzisiaj, okazując przy tym pozorną litość, lecz zarazem wątpiąc w samej rzeczy w skuteczną potęgę Boga oraz w rzeczywistość zmartwychwstania Chrystusa. Za takim sposobem myślenia kryje się bowiem lęk przed bezprawnym upodobnieniem się do języka nauk naturalnych, jak gdyby ciało i kości Chrystusa zostały przyjęte w rodzicielską moc Boga, czyli gdyby się uważało, że On wycisnął na tkaninie czasu i historii znamię swej stwórczej energii.

<sup>4</sup> Por. zwł. Wj 19, 11. 16. Staralem się analitycznie opisać kontekst tego zjawiska w swym monograficznym opracowaniu zatytułowanym: *Der Gott Jesu Christi*, München 1976, ss. 76-84. Zob. także J. Ratzinger, *Suchen, was droben ist*, Freiburg 1985, s. 40 nn.

Gdyby tak się rzeczy miały, wówczas dla materii byłaby obca zdolność przyjęcia zbawienia. Odmawiałoby się jej zatem także człowiekowi, który jest właśnie wzajemnym przenikaniem się ducha i materii. Sądzę, że niektóre teorie, które na pierwszy rzut oka podkreślają ze zdecydowaniem pełnię człowieka i dlatego mówią o „całkowitej śmierci” i o życiu cielesnym „zupełnie nowym”, są po prostu z trudem ukrywanymi dualizmami, które wyobrażają sobie istnienie materii całkowicie nieznannej, aby wyrzucić prawdziwą i skuteczną rzeczywistość z rozważań teologicznych, tj. ze sfery słów i czynów Boga. Jednakże zmartwychwstanie oznacza, że Bóg swoje „tak” wypowiada w stosunku do całej rzeczywistości i że może to uczynić. W zmartwychwstaniu Bóg doprowadza do pełni pochwałę stworzenia, wyrażoną już dnia siódmego. Ludzki grzech usiłował wprowadzić z Boga kłamcę, oświadczając, że Jego stworzenie wcale nie jest dobre, gdyż podlega właśnie śmierci. Zmartwychwstanie oznacza zatem, że Bóg, przechodząc przez labirynt grzechu i posiadając władzę także nad grzechem, stwierdza ostatecznie: *Ono jest dobre*. Bóg wypowiada swe ostateczne przyzwolenie i swój pozytywny sąd nad stworzeniem, przyjmując je do siebie i w ten sposób wynosząc ponad wszelkie przemijalne rzeczy, na poziom tego, co ma wieczną wartość.

W tym właśnie miejscu znajduje się punkt styyczny między niedzielą a Eucharystią. Albowiem zmartwychwstanie nie jest zwykłym wydarzeniem na równi z innymi, a zatem faktem, po którym nadchodzi inny i spycha go stopniowo do przeszłości. Zmartwychwstanie jest tymczasem początkiem terażniejszości, która nie zna już końca. Niejednokrotnie żyjemy z dala od tej terażniejszości. Oddalamy się od niej tym bardziej, im bardziej przywiązujemy się do rzeczy efemerycznych i krótkotrwałych; im bardziej stronimy od tego, co na Krzyżu i w Zmartwychwstaniu ujawniło się jako obecne pośród wszystkich rzeczy przemijalnych: a mianowicie od miłości, która zatracając się odnajduje siebie. *Miłość* ta pozostaje obecna. Eucharystia jest żywą i aktualną obecnością Zmartwychwstałego, która w znakach męki nieustannie się udziela. Taki charakter ma również nasze życie. Dlatego właśnie Eucharystia jest „Dniem Pańskim”: *dominicus*, jak mówili męczennicy z Afryki północnej, streszczając tę rzeczywistość w jednym słowie.

To, co powiedzieliśmy, ukazuje również związek istniejący między chrześcijańską niedzielą a wiarą w stworzenie. Trzeci dzień po śmierci Jezusa jest dokładnie pierwszym dniem tygodnia, dniem stworzenia, w którym Bóg powiedział: „Niech się stanie światłość!” Gdzie wiara w zmartwychwstanie zachowuje swą konkretność i spójność udokumentowaną w Nowym Testamencie, tam nigdy

nie zredukuje się niedzieli i jej sensu do wymiaru czysto historycznego, związanego z dziejami chrześcijańskiej wspólnoty i jej Paschą. Tutaj mamy do czynienia ze światem i materią, ze stworzeniem, z „pierwszym dniem”, nazywanym także przez chrześcijan „dniem ósmym”, w którym dokonuje się odnowienie stworzenia w całej jego pełni. Nie można oddzielać od siebie Starego i Nowego Testamentu, a tym bardziej nie pozwala na to rozumienie sensu niedzieli. Nie da się odłączyć stworzenia od wiary, zwłaszcza w samym sercu chrześcijańskiego wyznania <sup>5</sup>.

Z powodu tak wielu i tak różnych motywów spotyka się we współczesnej teologii swoisty „lęk przed zarażeniem się” tematem stworzenia. Prowadzi to jednak do zanikania i ubożenia wiary, do popadania w najbardziej rozpowszechnione formy ideologii, do utraty zakorzenienia owej wiary w rzeczywistości oraz do zagłady świata opuszczonego przez Boga, który jest śmiertelny zarówno dla wiary, jak też dla świata. Gdzie nie mówi się już o „stworzeniu”, lecz o „środoisku”, świat, a w nim także człowiek, gubi właściwe sobie miejsce pośród wszystkich innych rzeczy, tak że zaczyna tracić grunt pod nogami. Lecz właśnie owo wołanie, które coraz wyraźniej podnosi stworzenie niesłusznie sprowadzane do „środoiska”, powinno na nowo nam uświadomić, że w rzeczy samej stworzenia z upragnieniem oczekują objawienia się synów Bożych.

### III. „SZABAT” A „NIEDZIELA”

#### 1. Ogólna panorama problemu

Nadszedł wreszcie moment, w którym należy zapytać o relację zachodzącą między „szabatem” a „niedzielą”.

Mamy tutaj do czynienia z kontrowersją, która w Nowym Testamencie nie znajduje jednoznacznej odpowiedzi. Dopiero na przełomie czwartego i piątego wieku ery chrześcijańskiej powoli skry-

<sup>5</sup> Odnośnie do symboliki, tak bardzo drogiej Ojcom Kościoła, pierwszego, trzeciego, siódmego i ósmego dnia, por. J. Danielou, *Liturgie und Bibel*, München 1963, ss. 225-305; K. H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966 (który pomaga zrozumieć patrystyczne rozumienie związków istniejących między stworzeniem a historią zbawienia). Zwięzłą informację podaje także H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, t. I, Regensburg 1983. Interesujące szkice problematyki można znaleźć także u W. Rordorfa, *Le dimanche — source et plénitude du temps liturgique chrétien*, Cristianesimo nella storia 5 (1984) 1-9.

stalizowało się rozwiązanie, które później zostało uznane za powszechnie obowiązujące, lecz w naszych czasach na nowo spotkało się z gwałtowną kontestacją. Zgodnie z jednomyślnym świadectwem Ewangelii synoptycznych, sam Jezus wielokrotnie wchodził w konflikt z panującym wówczas żydowskim sposobem świętowania szabatu, przeciwstawiając się mu i uznając go za niezrozumienie Prawa Bożego. Św. Paweł poszedł dokładnie w tym samym kierunku; jego walka o *wolność od Prawa* miała także charakter zmagania się przeciwko wymogom świątecznego kalendarza żydowskiego, łącznie z obowiązkami dotyczącymi szabatu. Pewne echo tej walki przebrzmiewa również w Liście św. Ignacego z Antiochii do Kościoła w Magnezji, w którym czytamy: „ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie weszło jak słońce”<sup>6</sup>. A zatem rytm szabatowy i „obchodzenie Dnia Pańskiego” przeciwstawiają się tutaj sobie jako dwa całkowicie różne style życia: jako bycie „więźniem” w określonym *habitus* postępowania, kontrastujące z życiem opartym na nadziei i wybiegającym w przyszłość.

Antyteza ta nie przeszkadzała wszakże temu, by w pierwszych wiekach wspólnoty kościelne święciły dzień szabatu z należyтым szacunkiem. Wiele argumentów przemawia za tym, że pierwsi chrześcijanie zachowywali szabat i nie interpretowali odrzucenia przez Jezusa norm dotyczących szabatu jako zanegowania samej zasady. Jest rzeczą pewną, że judeochrześcijanie nadal świętowali dzień szabatu, lecz także dla wielu chrześcijan pochodzenia pogańskiego szabat mógł ciągle posiadać szczególne miejsce w życiu. Tylko na tej podstawie można wytłumaczyć, dlaczego w czwartym wieku, a zatem po edykcji wydanym przez cesarza Konstantego, spotykamy wśród chrześcijan zwyczaj świętowania obu dni.

Charakterystycznym dowodem tego jest tekst tzw. *Konstytucji Apostolskich*, z których chciałbym zacytować teraz dwa fragmenty. W jednym z nich napomina się: „Połącz szabat i niedzielę w radości dnia świątecznego, ponieważ pierwszy z nich wyznaje stworzenie, drugi zaś zmartwychwstanie!”. Nieco dalej natomiast czytamy: „Ja Piotr i ja Paweł nakazujemy: sługa powinien pracować przez pięć dni, zaś w szabat i w Dniu Pańskim powinien sam dysponować czasem, tak by mógł otrzymać katechetyczne pouczenie w wierze Kościoła. Szabat bowiem ma swój fundament

<sup>6</sup> Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Magnezji*, 9, 1; tekst polski w: *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa 1990, s. 75.



w stworzeniu, a Dzień Pański — w zmartwychwstaniu”<sup>7</sup>. Być może ten sam autor, który przemawia tu pod pseudonimem „ja Piotr i ja Paweł”, ubrał się również w szaty św. Ignacego z Antiochii, redagując poszerzoną wersję jego Listu do Kościoła w Magnezji, której fragment już cytowaliśmy powyżej. W tym miejscu stara się on złagodzić zdecydowaną opozycję przeciw „sabatystom”. Podszywając się więc pod imię wielkiego biskupa Antiochii, pisze następująco: „Nie świętujemy zatem nadal szabatu na sposób żydowski i nie popadamy w bezruch lub bezczynność, ponieważ «kto nie chce pracować, niech też nie je» (2 Tes 3, 10)... Raczej niech każdy z was zachowa zwyczaj szabatu w jego sensie duchowym. Niech się odda studiowaniu Prawa Bożego i trosce okazywanej ciału. Niech podziwia stworzenie Boże i niech nie bierze pokarmu już nieświeżego, niech nie przyjmuje napojów upajających, niech nie podąża zwykłymi drogami oraz niech nie cieszy się tańcem i zamieszaniem pełnym hałasu i chaosu!”<sup>8</sup> Z tekstu tego wyraźnie wylania się próba pogodzenia Pawłowej polemiki z judaizmem z syntezą dwóch tradycji, która weszła w powszechne użycie. Jednocześnie zauważa się, że znany nam model „tygodnia roboczego” z pięcioma dniami posiada za sobą bardzo starożytną tradycję.

W tekście tym da się także jasno rozpoznać, że treść szabatu i niedzieli nie wykluczają się nawzajem, lecz — zgodnie z pięknym wyrażeniem św. Grzegorza z Nyssy — oba te dni „są ze sobą spokrewnione”<sup>9</sup>. Nic już nie usprawiedliwia takiej absolutnej separacji ściśle ze sobą spokrewnionych treści duchowych, które dzieli się i rozkłada na dwa różne dni tygodnia. Można je skupić w jednym tylko dniu, chociaż pod warunkiem, że bezwzględnie pierwszeństwo będzie miał Dzień Pański, który jest zarazem dniem trzecim, pierwszym i ósmym, a przy tym wyraża nowość chrześcijaństwa oraz chrześcijańską syntezę całej rzeczywistości stworzonej<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Konstytucje Apostolskie*, VII, 23, 3 oraz VIII, 33, 1, w: W. Rordorf, dz. cyt., nr 58, s. 58, s. 100. *Konstytucje Apostolskie* są kompilacją, która powstała prawdopodobnie w IV wieku. Odnośnie do tego por. H. Rahner, *LThK*, I, kol. 759.

<sup>8</sup> Pseudo-Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Magnezji*, 9, w: W. Rordorf, dz. cyt., nr 59, s. 102.

<sup>9</sup> Grzegorz z Nyssy, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, PG 46, 309 B-C, w: tamże, nr 52, s. 92-93, pisze: „Cóż ci przeszkadza patrzeć przenikliwym okiem na Dzień Pański, tobie, który nawet szabatu nie uznajesz za godnego czci? Nie wiesz, że oba te dni są ze sobą spokrewnione jak synowie tej samej matki (*adelphoi*)?”

<sup>10</sup> Odnośnie do tego por. piękne sformułowanie, przy pomocy którego anonimowa homilia, przypisywana Atanazemu, lecz pochodząca prawdopo-

Przy wypracowywaniu tej syntezy decydujące znaczenie miało również to, że „szabat” znajduje się już w zwięzłym przykazaniu Dekalogu. Nawet św. Paweł, pomimo całej swej polemiki z Prawem, nie miał żadnych wątpliwości co do tego, że Dekalog nadal obowiązuje jako bardziej szczegółowe sformułowanie podwójnego przykazania miłości, poprzez które chrześcijanie przestrzegają Prawa i Proroków w całej ich pełni i prawdziwej głębi<sup>11</sup>. Z drugiej jednak strony stało się rzeczą oczywistą, że również Dekalog należy odczytać na nowo, wychodząc z wydarzenia Jezusa Chrystusa, oraz pojąć go w Duchu Świętym. Fakt ten nadał tak wielką wolność, że w końcu szabat upadł jako święto, a jego miejsce zajęły treści „Dnia Pańskiego”. Wyłączyła z nich wolność pozwalająca zrozumieć sens i oblicze szabatu głębiej, niż to czyniła kazuistyka krytykowana przez Jezusa i Pawła. Fakt ten jednak ukazał wyraźnie konieczność uchwycenia jego rzeczywistej treści i pełnego wprowadzenia w życie.

## 2. Teologia „szabatu”

Także przed nami staje teraz usilne pytanie o szczególną i zobowiązującą treść „szabatu”. Właściwa na nie odpowiedź wymaga uważnego prześledzenia odnośnych, podstawowych tekstów starotestamentalnych, wśród których znajduje się nie tylko opis stworzenia z Rdz 2, 1 nn, lecz także fragmenty pochodzące z *Księgi Wyjścia* (zwł. Wj 20, 8-11; 31, 12-17) i *Powtórzonego Prawa* (Pwt 5, 12; 12, 9), formułujące przepisy Prawa, oraz teksty przekazane przez tradycję prorocką (np. Ez 20, 12). W niniejszym opracowaniu nie możemy oczywiście zatrzymać się na ich szczegółowej analizie, dlatego chciałbym jedynie ukazać pokrótce trzy podstawowe momenty całego zagadnienia.

### a) „Szabat” w opisie stworzenia

Znaczenie fundamentalne ma tu fakt, że „szabat” przynależy do opisu stworzenia. Można by wręcz powiedzieć, że kanon „ty-

dobnie z IV w., ujmuje syntetycznie wkład Ojców Kościoła w dyskusje dotyczące szabatu i niedzieli oraz go przedstawia rozstrzygającymi terminami: *...metetheke de ho kyrios ten tou sabbatou hemeran eis kyriaken* („Pan przyjął i przemienił szabat w «dziś» Swego dnia”). Por. W. Rordorf, dz. cyt. nr 64, s. 110-111.

<sup>11</sup> Por. H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, ss. 54-84. Znajdują się tutaj istotne rozważania nad pierwotnym starotestamentalnym znaczeniem szabatu oraz nad stosunkiem Jezusa do niego. Por. także W. Rordorf, dz. cyt., s. XII n.

godnia” — jako okres czasu wyznaczany „siedmioma dniami” — został wybrany przez autora opisu właśnie ze względu na „szabat”. Kiedy opis stworzenia dochodzi wreszcie do „szabatu”, który staje się znakiem Przymierza, ukazuje wyraźnie, że „stworzenie” i „Przymierze” od samego początku są ze sobą ściśle związane i wzajemnie się określają oraz że Stwórca i Zbawca są tym samym Bogiem. Opis ten świadczy ponadto o tym, że świat nie jest jakimś neutralnym obszarem, na którym pojawiają się w końcu, i to przypadkowo ludzie, lecz jest ze swej istoty stworzeniem, a w związku z tym „miejscem” wybranym do zawarcia Przymierza; że — z drugiej strony — także Przymierze może uzyskać swą wartość tylko w odniesieniu do miary zawartej w stworzeniu. Z tego punktu widzenia czysta „historia religii”, czysta „historia zbawienia”, pozbawiona metafizyki, jest nie do pojęcia tak samo, jak religijność „odizolowana od świata”, która zadowalałaby się indywidualnym szczęściem, „prywatnym” zbawieniem wewnętrznym lub ucieczką na łono wspólnoty przyjmującej z miłością i czynnej.

W ten sposób szabat nawołuje przede wszystkim do szacunku i do wdzięczności względem Stwórcy i Jego stworzenia. Jeśli jest rzeczą prawdziwą, że opowiadanie o stworzeniu opiera się też w jakimś stopniu na strukturze i organizacji kultycznej, znaczy to, że kult — zarówno w swej postaci, jak też w treści — znajduje się w sposób nieunikniony również w relacji do stworzenia. Wskazuje to na to, że Bóg może w pełni rozporządzać stworzonymi rzeczywistościami i że my ze swej strony powinniśmy i możemy prosić Go o udzielenie nam tej władzy. Aczkolwiek znaczy to też, że używając rzeczy stworzonych nie możemy zapominać o tym osobliwym prawie własności Bożej: rzeczy te nie zostały nam dane po to, byśmy nad nimi panowali i dysponowali nimi w sposób czysto arbitralny, lecz byśmy przy ich pomocy służyli na wzór Tego, który jest prawdziwym Panem i Właścicielem wszystkiego. Gdzie szabat lub niedziela otrzymują przysługującą sobie cześć, tam również stworzenie cieszy się właściwym szacunkiem.

#### b) „Szabat” — dniem „wolności Bożej”

Wszystko to znajduje się w relacji do drugiego aspektu. Szabat jest dniem wolności Boga oraz ludzkiego uczestnictwa w tej wolności. Świadomość wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej stanowi jądro, które motywuje i usprawiedliwia szabat, jest ona jednak czymś o wiele więcej niż zwykłą pamięcią lub pamiątką. Szabat nie jest tylko przypominaniem przeszłości, lecz także czynnym korzystaniem z wolności. Z tego podstawowego bogactwa jego zna-

czenia wypływa fakt, że dzień ten wymaga również przerwy w powszedniej pracy człowieka i zwierząt, zarówno pana, jak też niewolnika.

Prawodawstwo izraelskie, dotyczące roku jubileuszowego, pokazuje, że chodzi tam o coś więcej, niż tylko o uregulowanie wolnego czasu. W roku jubileuszowym bowiem na nowo sprowadza się wszelkie prawa majątkowe i relacje własnościowe do ich pierwotnego źródła, do samego Boga, a przy tym kończą się wszystkie formy podporządkowania, które czas ustanowił pomiędzy ludźmi<sup>12</sup>.

Święto „wielkiego szabatu” w roku jubileuszowym pokazuje w ten sposób, jaki jest cel „szabatu”, który regularnie powraca co tydzień: a mianowicie antycypacja społeczeństwa, w którym nie ma już panowania, antycypacja przyszłego miasta. W dniu szabatu nie ma już ani sługi, ani pana, lecz tylko wolność dzieci Bożych oraz nastanie głębokiego pokoju całego stworzenia. Z tego też względu szabat jest fundamentem prawodawstwa społecznego. Jeśli pierwszego lub siódmego dnia mają zniknąć wszystkie formy podporządkowania, a co siedem lat weryfikuje się cały ustrój społeczny, znaczy to, że owe rzeczywistości zawsze muszą znajdować się w relacji do wolności wszystkich oraz do wspólnej własności rzeczy. *Księga Kronik* wyjaśnia nam wręcz, że Izrael poszedł na wygnanie właśnie dlatego, iż nie przestrzegał prawa jubileuszowego, owego doskonałego porządku szabatu, a przez to też podstawowego prawa stworzenia i Stwórcy. Według niej, wszystkie inne grzechy mają znaczenie drugorzędne w stosunku do tej fundamentalnej niewierności polegającej na zamknięciu się w świecie aktywnej ludzkości, która sądzi, że jest samowystarczalna i zarazem neguje panowanie Boga (por. 2 Krn 36, 21).

### c) „Eschatologiczny” wymiar „szabatu”

W ten sposób doszliśmy do trzeciego istotnego elementu teologii szabatu: do jego wymiaru eschatologicznego. Szabat jest bowiem antycypacją czasu mesjańskiego, i to nie tylko w myślach lub pragnieniach, lecz w słowach i czynach. Żyjąc zgodnie z wymogami oczekiwań mesjańskich, otwiera się od wewnątrz na oścież drzwi na „dziś” Mesjasza. W taki sposób zaczynamy przyswajać sobie sposób życia „końcem czasów” oraz rzeczywistością, która zaistnieje po zniszczeniu świata. Św. Ireneusz powiedziałaby nawet:

<sup>12</sup> Por. Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste*, Mainz 1965, ss. 114-117 i 150-159. Rozważając przejście od Starego do Nowego Testamentu, Maertens uwypukla — choć, prawdę mówiąc, jednostronnie — moment „spirytualizacji”, nie ujmuje jednak jasno tego, że „spirytualizacja” chrześcijańska oznacza Wcielenie, skoncentrowanie na Chrystusie.

powoli przybliżamy się do życia Bożego, podobnie jak Bóg w swoim ludzkim życiu przybliżył się do nas.

Tak więc przenikają się wzajemnie ze sobą: wymiar kulturalny, społeczny i eschatologiczny. Kult, którego korzenie tkwią w wierze biblijnej, nie jest mikroskopijną imitacją procesów kosmicznych, stanowiącą podstawową formę kultu w religiach naturalnych. Jest on raczej naśladowaniem samego Boga, a przez to także przygotowaniem się na przyjście przyszłego świata. Dopiero w tym kontekście rozumie się właściwie osobliwy charakter biblijnego opisu stworzenia. Opowiadania pogańskie o stworzeniu, z których tekst biblijny po części korzysta, dochodzą bez wyjątku do jednego punktu: w swej istocie mają za zadanie tylko i wyłącznie usprawiedliwić obrzędy, w których kult porusza się zgodnie z logiką *do ut des*. Bogowie stwarzają ludzi, aby z nich się utrzymywać; ludzie zaś potrzebują bogów, ponieważ ci gwarantują kosmiczny porządek wydarzeń. W pewnym sensie, jak już powiedziałem, także biblijny opis stworzenia należy rozumieć bez wątplenia jako zapowiedź i usprawiedliwienie obrzędów kultycznych. Aczkolwiek tutaj kult oznacza wyzwolenie człowieka poprzez udział w wolności Bożej, a w konsekwencji, wyzwolenie samego stworzenia uczestniczącego w wolności dzieci Bożych.

### 3. Synteza chrześcijańska

Kiedy w tym świetle przyjrzymy się dyskusji na temat szabat, prowokowanej przez samego Jezusa, bądź też Pawłowej krytyce przestrzegania szabat, zobaczymy o wiele jaśniej, że w żadnym przypadku nie neguje się tego, co stanowiło osobliwą i bogatą treść szabat. Wchodzi w grę raczej coś innego, a mianowicie obrona jego istotnego sensu — jako święta wolność — przed praktyką, która go zniekształciła, czyniąc go dniem niewoli.

Jeśli zatem Jezus nie zamierzał znieść szabat w tym, co stanowiło jego istotną treść, lecz chciał go ocalić i nadać mu właściwą wartość, to można chyba stwierdzić, że gdy teologia chrześcijańska usiłuje oddzielić go od niedzieli, nie zdąża we właściwym kierunku. W swym podstawowym studium na temat „szabat” i „niedzieli” Willy Rordorf broni tezy, według której utrwalenie związku między tymi dniami dokonało się po przełomie konstantyńskim. Tym samym jednak wypowiada już negatywny sąd nad taką syntezą. Uważa on, że poza kilkoma wyjątkami Kościoły chrześcijańskie aż do dzisiejszego dnia zatrzymują się na mieliźnie tej opcji pokonstantyńskiej, i dodaje: „Należałoby zatem zapytać, czy dzisiaj, gdy Kościoły muszą — słusznie lub niesłusznie — oderwać się od

starożytnych i tradycyjnych pewników epoki konstantyńskiej, mają one także odwagę wyzwolić się z łańcuchów syntezy dokonanej z «szabatu» i «niedzieli»<sup>13</sup>.

Jeszcze radykalnie brzmią niektóre współczesne stanowiska strony katolickiej. L. Brandolini, na przykład, stwierdza zarówno, że ustanowienie niedzieli ukazuje opcję zdecydowanego przeciwstawienia się żydowskiemu szabatowi, jak też że począwszy od czwartego wieku pojawił się ruch przeciwny, który doprowadził do stopniowej „szabatyzacji” niedzieli, a w związku z tym do naturalistycznej, legalistycznej oraz indywidualistycznej redukcji chrześcijańskiej koncepcji kultu<sup>14</sup>. Z tych motywów reforma w naszych czasach byłaby bardzo trudna do wykonania, tym bardziej, że Kościół wciąż jeszcze jest zamknięty na czasach średniowiecznych i że mimo wysiłków Soboru Watykańskiego II, zmierzających do odnowy, nie jest w pełni zdolny do dokonania zmian<sup>15</sup>.

Refleksje te podkreślają, i zupełnie słusznie, że niedziela chrześcijańska nie jest związana z państwowym uznaniem tego dnia jako wolnego od pracy. W żadnym przypadku nie da się jej porównać do zjawiska społecznego i politycznego i może ona uzyskać taki wymiar jedynie w ściśle określonym kontekście społecznym. W tym sensie jest więc rzeczą uzasadnioną walczyć o to, by ujmować jej istotę w sposób głębszy: że dzień świąteczny nie zależy od zmieniających się okoliczności zewnętrznych. Jeśli jednak z tego faktu wyprowadza się totalne przeciwstawienie sobie duchowych treści „szabatu” i „niedzieli”, ukazuje się poważne niezrozumienie zarówno Starego, jak też Nowego Testamentu. Uduchawianie Starego Testamentu, który należy do istoty Nowego, jest równocześnie coraz to nowym jego ucieleśnianiem. Nie jest ono odrywaniem go od społeczeństwa i stworzenia, lecz nowym i coraz głębszym sposobem ich wzajemnego przenikania się. Także tutaj ukazuje swe podstawowe znaczenie zagadnienie właściwego określenia relacji między Starym a Nowym Testamentem, podobnie jak ma się rzecz we wszystkich głównych tematach teologicznych.

W naszych czasach teologia często oscyluje między marcjonizmem, który chciałby zrzucić z siebie ciężar Starego Testamentu i zanurzyć się w samo wnętrze nauki chrześcijańskiej, a powrotem — w wyniku nieudanego ruchu nowotestamentalnego — do wyłącznie politycznej i społecznej interpretacji dziedzictwa biblij-

<sup>13</sup> W. Rordorf, dz. cyt., s. XX.

<sup>14</sup> Por. L. Brandolini, *Domenica*, w: D. Sartore — M. Triacca (red.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, kol. 377-395 (zwł. kol. 385 n).

<sup>15</sup> Por. tamże, kol. 379; por. także kol. 386.

nego<sup>16</sup>. Jedynie synteza dwóch Testamentów, wypracowana przez Kościół pierwszych wieków ery chrześcijańskiej, odpowiada istotnym rysom orędzia starotestamentalnego i tylko ona jest w stanie zapewnić chrześcijaństwu osobliwą skuteczność jego obecności w historii. Jeśli wglębiając się w Stary Testament, a w naszym przypadku: w zjawisko „szabatu”, chrześcijaństwo rozdziela stworzoną i wymiar społeczny, to tym samym redukuje się do gry społecznej, liturgia zaś do zabawy, przy czym obie te formy rozrywki wydają się już wychodzić z mody, chociaż ze swej strony przybierają ciągle aktualną szatę i starają się iść z duchem czasów. Wraz z podobną utratą odniesienia do rzeczywistości i z dokonanym w ten sposób wyobcowaniem ze świata, gubi się punkt wyjścia chrześcijańskiej doktryny wolności, tym sposobem zaś fałszuje się także chrześcijańską koncepcję kultu, która dostrzega w tygodniowej strukturze opisu stworzenia własny istotny archetyp, ten zaś z kolei dopiero poprzez Paschę Chrystusa uzyskuje całe swe bogactwo. Jednakże Pascha Chrystusa nie przekreśla wizji opisu stworzenia, lecz nadaje mu pełną i udoskonaloną konkretność. Kult chrześcijański jest antycypacją wolności w komunii, w której człowiek naśladuje Boga oraz staje się „na Jego obraz i podobieństwo” Już od tej chwili można doświadczać tej wolności, ponieważ stworzenie od samego swego początku było ukierunkowane na ten właśnie cel.

#### IV. DZIEŃ PAŃSKI W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Na zakończenie należy zapytać jeszcze o zastosowanie powyższych refleksji w konkretnym życiu Kościoła. Nie można bowiem nigdy zapominać o tym, że uważne rozważanie prawd teologicznych jest już samo przez się czymś bardzo „praktycznym”. W swych zapiskach autobiograficznych Romano Guardini ukazuje we wzruszający sposób, jak uświadomił sobie, że najpilniejszym, najbardziej bezpośrednim i konkretnym zadaniem postawionym przed jego pokoleniem jest wydobyć na światło dzienne jasności prawdy<sup>17</sup>. Takie jego nastawienie stało się przyczyną tego, że w czasie jego pobytu w Berlinie doszło do rozdzwiku między nim a ważnymi wówczas osobistościami, takimi jak ówczesny przewodniczący stowarzyszenia profesorów uniwersyteckich, profesor

<sup>16</sup> Por. odnośnie do tego wskazania Instrukcji wydanej przez Kongregację Nauki Wiary (X, nry 14-16), dotyczące zmiany w symbolice chrześcijańskiej.

<sup>17</sup> R. Guardini, *Berichte Über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnung*, Düsseldorf 1984, ss. 109-113 i 114 n.

Münch, oraz autorytatywny kierownik duchowy studentów berlińskich, profesor Sonnenschein. Patrząc dziś z dystansu na tę kontrowersję, będziemy musieli uznać, że każdy z nich uchwycił rzeczywiste i prawdziwie znaczące wówczas wymogi i potrzeby, a ich zasługą jest cenny wkład do teologii pastoralnej. Podobnie jednak jak teraz, po upływie ponad pół wieku, jesteśmy już w stanie pogdzić ze sobą to, co wówczas wzajemnie się wykluczało, tak też powinniśmy — bez żadnej stronnicości — uznać, że namiętna i bezinteresowna troska Guardianiego o to, by prawda mogła po prostu odzyskać prawo głosu w świecie opanowanym przez kłamstwo, osiągnęła głębokie i długotrwałe rezultaty oraz mogła naczynie ukazać (przenikając do samych nawet rozwiązań Soboru Watykańskiego II) swe znaczenie wybitnie praktyczne. Także my będziemy mogli działać z większą i daleko idącą skutecznością, jeśli będziemy opierać się nie tyle na swych własnych siłach, ile na wewnętrznej mocy prawdy, którą musimy się nauczyć zauważać i przekazywać innym w całej jej wymowie.

Na bazie dotychczasowych osiągnięć teologicznych chciałbym zatrzymać się pokrótce nad dwoma zagadnieniami cechującymi się szczególną aktualnością.

## 1. Liturgia niedzielna bez kapłana

Wyciągając wnioski z powyższych refleksji, można rozróżnić dwie zasady, które powinny kierować naszym postępowaniem w zwyczajnych sytuacjach:

1. Na pierwszym miejscu występuje priorytet sakramentu przed jakimkolwiek psychologizmem. Chodzi tu o prymat Kościoła jako misterium w stosunku do różnorodnych koncepcji asocjacyjnych.

2. W oparciu o takie hierarchiczne rozróżnienie płaszczyzn, Kościoły lokalne powinny szukać adekwatnej odpowiedzi na różne sytuacje, wiedząc, że ich szczególnym zadaniem jest zbawienie ludzi (*salus animarum*). W tak zarysowanej ich misji znajdują się obok siebie zarówno ich obowiązki, jak też ich wolność.

Przyjrzyjmy się z bliska obu tym zasadom. Na terenach misyjnych, w diasporze, w chwilach jawnego prześladowania nie jest czymś nowym fakt, że staje się rzeczą niemożliwą uczestnictwo w niedzielnej celebracji eucharystycznej i że w związku z tym należy tam szukać wszelkich sposobów łączenia się z Kościołem, który obchodzi Dzień Pański. W naszych krajach natomiast spadek powołań kapłańskich rodzi zjawisko o podobnych rozmiarach, do którego jak dotąd nie byliśmy jeszcze przyzwyczajeni.



Wiele razy, niestety przy poszukiwaniu właściwego rozwiązania powstawały ideologie o zabarwieniu kolektywistycznym, które nie tylko nie odpowiadały na rzeczywiste potrzeby, lecz jeszcze przeszkadzały w ich rozwiązaniu. Mówiono na przykład: każdy kościół, który w przeszłości miał swego proboszcza, bądź też w którym regularnie sprawowano liturgię niedzielną, powinien być także w przyszłości miejscem świątecznych zgromadzeń wspólnoty lokalnej. Tylko w taki sposób kościół będzie mógł pozostać nadal sercem świeckiej społeczności; tylko dzięki temu wspólnota nadal będzie żyła właśnie jako wspólnota. To, że wspólnota gromadzi się na słuchanie i celebrowanie słowa Bożego, jest — w takim ujęciu — ważniejsze niż korzystanie z możliwości uczestnictwa w Eucharystii w sąsiednim kościele.

W argumentacji tej można znaleźć wiele rozsądku i — bez wątpienia — dobrej intencji. Aczkolwiek zamazuje się w niej podstawowe kryteria oceny wiary. W tym sposobie myślenia doświadczenie wzajemnej bliskości, troska o ściśle relacje bardziej elementarnych wspólnot życia liczy się bardziej niż łaska sakramentalna. Nie da się ukryć, że w sposób bardziej bezpośredni można doświadczyć i łatwiej zrozumieć poczucie życia wspólnotowego, aniżeli rzeczywistość sakramentu. Ujawnia się więc tutaj przejście od obiektywności sakramentu do subiektywności jednostkowego doświadczenia, od rzeczywistości ściśle teologicznej do sfery czysto socjologicznej i psychologicznej. Jednakże konsekwencje podobnego podporządkowania rzeczywistości sakramentalnej wspólnotowemu doświadczeniu są bardzo poważne: w tym momencie wspólnota zaczyna celebrować jedynie siebie samą. Kościół staje się wehikułem celów społecznych oraz miejscem romantycznego „spotkania dobrych przyjaciół”, podczas gdy taka jego funkcja we współczesnym społeczeństwie, dynamicznym i nieustannie się przeobrażającym, jest już w pewnym stopniu czymś anachronicznym. Oczywiście, na początku ten, kto ma dobre zamiary i jest obdarzony optymizmem, cieszy się z tego, że uczestniczy w liturgii właśnie w „swoim” kościele, że on sam jest „protagonistą”. Aczkolwiek już po upływie krótkiego czasu musi zdać sobie sprawę z tego, że w rękach pozostaje mu *jedynie* to, co on sam jest w stanie wytworzyć: że nie otrzymuje już niczego z góry, lecz „wystawia na scenie” tylko siebie samego. Wtedy zaś to, co stanowi Fundament i Wszystko, przestaje już być czymś niezbędnym, w samej rzeczy bowiem liturgia niedzielną traci wzniosły charakter głównej zasady tego, co człowiek czyni normalnie i zwyczajnie. Nie przyswaja już on żadnego innego poziomu; jego własny poziom uchodzi za jedyny i rzeczywisty. Tym sposobem zanika

możliwość ujawnienia się w nim owego bezwarunkowego „musisz”, na które Kościół zawsze wskazywał w swym nauczaniu.

Tak dokonana ocena konsekwentnie rozciąga się później także na stałe sprawowanie liturgii. Kiedy bowiem Kościół zaczyna głosić, że zgromadzenie się razem jest ważniejsze od Eucharystii, wówczas także sama Eucharystia staje się w istocie rzeczy tylko zwykłym „zgromadzeniem”. Tak oto rzeczywistość kościelna traci swą rzeczywistą wartość i staje się owocem rąk ludzkich, a przy tym znajduje swe potwierdzenie smutna wizja Durkheima, według której religia i kult są tylko i wyłącznie ogólną formą stabilizacji społecznej za pośrednictwem procesów samoutożsamienia. Kiedy jednak uświadomimy sobie charakter tej stabilizacji, zauważymy, że ona nie „funkcjonuje” już właściwie, ponieważ może urzeczywistnić się jedynie wtedy, gdy człowiek mniema, że chodzi w niej o coś więcej. Ten, kto bezpośrednio koncentruje się na współnocie między osobami, widząc w niej cel pierwszorzędny, w rzeczywistości podcina tylko jej korzenie. To, co na początku wydawało się tak bardzo pobożne i promienne, okazuje się — wprost przeciwnie — radykalnym odwróceniem hierarchii i porządku wartości, które wywołuje skutki wręcz odwrotne do zamierzonych. Tylko wtedy, gdy sakrament zachowuje swą bezwarunkowość i absolutny priorytet przed wszelkimi celami społecznymi oraz przed wszelkimi intencjami duchowo „budującymi”, tworzy także społeczność i „buduje” człowieka. To właśnie niedzielną celebracją liturgiczną mniej obciążoną psychologicznie, nieco bardziej prosta i jednolita (z subiektywnego punktu widzenia człowieka), jest — jeśli można posługiwać się językiem ściśle funkcjonalnym — także „społecznie” o wiele bardziej skuteczna niż wzajemne budowanie się przez wspólnotę, choćby nawet przynosiło ono pewne owoce w dziedzinie psychologicznej i społecznej. Należy bowiem zadawać sobie podstawowe pytanie, czy dzieje się tu coś, co nie zależy od nas, bądź też czy to nie my sami, i tylko my, programujemy i tworzymy wspólnotę. Kiedy nie ukaże się żadnego „obowiązku” większego niż sakrament, wymagana w tym względzie wolność traci swój smak, gdyż zostaje pozbawiona swej treści.

Zupełnie inaczej ma się sprawa w innej sytuacji, kiedy mianowicie chodzi o rzeczywistą konieczność. W takim przypadku trzeba stwierdzić, że sprawowanie liturgii bez kapłana nie zamyka się na tym, co jest tylko i wyłącznie ludzkie. Taki gest staje się raczej wspólną inicjatywą, przy pomocy której ludzie usiłują razem zaczerpnąć choćby cząstkę z tego, co oznacza „Dzień Pański” — niedziela w życiu Kościoła. Taka postawa mocno łączy ich z obo-

wiązkiem i zamierzeniem Kościoła, a tym sposobem z samym Panem.

Ostateczne pytanie brzmi następująco: gdzie znajduje się granica oddzielająca własny upór od rzeczywistych konieczności? Bez wątpienia, na sposób abstrakcyjny nie da się wyraźnie wytyczyć takiej granicy, która w konkretnych przypadkach będzie często bardzo płynna. W odniesieniu do poszczególnych sytuacji musi ją określić sama taktyka duszpasterzy, którzy swe decyzje podejmą w łączności z własnym biskupem. Istnieją w tej dziedzinie reguły, które mogą służyć pomocą. To, że kapłan nie może w niedzielę celebrować więcej niż trzy Msze św., nie jest pozytywnym nakazem prawa kanonicznego, lecz odpowiada rzeczywistym możliwościom człowieka. Przepis ten dotyczy celebransa; w odniesieniu do wiernych należy tu postawić pytanie, czy stosowane formy liturgiczne są racjonalne oraz czy miejsce sprawowania liturgii jest osiągalne we właściwym i stosownym czasie. Stąd też nie powinno się poszukiwać gotowych rozwiązań kazuistycznych, lecz pozostawić miejsce na sumienne podjęcie decyzji w obliczu różnych sytuacji i ich wymagań. Istotną rzeczą jest to, by obowiązki były podzielone sprawiedliwie i by Kościół nie celebrował *sam siebie*, lecz Pana, którego otrzymuje w Eucharystii i któremu wychodzi naprzeciw w tych sytuacjach, w których wspólnota bez kapłana podąża w kierunku *Jego łaski*.

## 2. Niedziela chrześcijańska w cywilizacji „weekendu”

Moim zdaniem, na naszej szerokości geograficznej dochodzi do głosu wręcz przeciwny problem: co powinniśmy czynić w związku z tym, że członkowie naszych wspólnot gwałtownie opuszczają swe mieszkania w piątek wieczorem lub w sobotę, aby powrócić tam, gdy ostatnia Msza św. niedzielna już dawno się skończyła? W jaki sposób da się pogodzić niedzielę z cywilizacją „weekendu”? Jak można na nowo połączyć czas wolny z większą wolnością, w którą usiłuje wprowadzić „Dzień Pański”.

Sądzę, że musimy tutaj zdobyć się na jeszcze większy niż do tej pory wysiłek autentycznej wyobraźni i wizji twórczej, które miałyby na względzie z jednej strony dynamiczność działalności duszpasterskiej oraz wzajemną otwartość wspólnot, z drugiej zaś strony — sposób uczynienia ze wspólnoty parafialnej (na owej „niczyjej ziemi”, którą w pewnym sensie stanowi liturgia) duchową „ojczyznę” jej członków, przechwytyjąc i powstrzymując tendencję społeczeństwa przemysłowego do ucieczki, a przy tym proponując mu odmienny cel. Uważam bowiem, że celem wszystkich

tych „uników”, których jesteśmy świadkami, jest rozrywka, wypoczynek, spotkanie i uwolnienie się od niewoli powszedniego życia, choć jednocześnie za tymi wszystkimi pragnieniami, w pełni uzasadnionymi, stoi o wiele głębszy wymóg, a mianowicie tęsknota za rzeczywistym „osiedleniem się” we wspólnocie braterskiej oraz za doświadczeniem prawdziwej „kompensacji”, a więc za tym, co jest czymś „całkowicie różnym” od wielkiego nasycenia nieskończoną wręcz ilością towarów na rynku.

Liturgia niedzielna powinna właściwie odpowiedzieć na tego typu wymogi. Nie odniesie ona żadnego sukcesu, jeśli zechce konkurować ze światem lubującym się w widowiskach. Proboszcz bowiem nie jest *showmanem*, zaś liturgia nie jest telewizyjnym teatrem różnaitości. Stanie się też źle, jeśli będzie ona przybierać charakter żeńskiego klubu rekreacyjnego. Nie chcę wykluczać takiej możliwości, jednakże tylko (i też niekoniecznie) jako ewentualną konsekwencję pojawiającą się na płaszczyźnie ludzkich relacji, spotkań i stosunków, które zawiązują się również dzięki wspólnotowemu uczestnictwu w liturgii. Sama zaś liturgia musi być czymś więcej. Na pierwszym miejscu powinno się wskazać to, że dzieje się tutaj coś jedyneego w swoim rodzaju, czego nie da się znaleźć nigdzie indziej. Musi się stać rzeczą jasną, że tutaj otwiera się ów wymiar egzystencji, którego wszyscy pragniemy w głębi swego serca: obecność tego, czego nie da się utworzyć rękami ludzkimi, *teofania* — objawienie tajemnicy, a w niej łaskawe spojrzenie Boga, który całą swą mocą panuje nad życiem i tylko On jest w stanie uczynić je „dobrym”, takim, byśmy mogli je przyjąć i przyswoić, choć żyjemy pośród różnych napięć i cierpień<sup>18</sup>.

Innymi słowy, musimy znaleźć złoty środek między rytualizmem, w którym wydarzenie liturgiczne w sposób niezrozumiały dla większości i oderwany od życia jest sprawowane tylko przez kapłana, a manią czynienia wszystkiego łatwym i dostępnym na wyciągnięcie ręki, która sprowadza wszystko do dzieła wyłącznie

<sup>18</sup> Z tej racji jest błędna także ta teoria, rozmaicie rozpowszechniona, według której można w zasadzie sprawować liturgię tylko ze znanym sobie kapłanem i tylko w znanej sobie wspólnocie. Tym samym liturgię sprowadza się całkowicie do rytu czysto społecznego. Tymczasem najbardziej znamienym i znaczącym rysem wiary katolickiej jest to, że żaden wierzący nie jest kimś obcym dla drugiego człowieka: tam, gdzie jest wiara, każdy wierzący znajduje się u siebie. Wzorcowy przykład podporządkowania aspektom socjologicznym i psychologicznym (takim, jak zgromadzenie, wspólna aktywność, wzajemna znajomość siebie) osobliwych elementów teologicznych można znaleźć w cytowanym powyżej artykule *Domenica* L. Brandoliniego.

ludzkiego i ogalaca z tego, co stanowi osobliwy rys katolicyzmu oraz obiektywny charakter tajemnicy. Za pośrednictwem wspólnoty wiernych, którzy wierząc coraz lepiej rozumieją to, czego doświadczają, liturgia powinna posiadać własną siłę oddziaływania, która może z kolei stać się także dla niewierzących i dla tych, którzy w jakiś sposób (jeszcze) tego nie rozumieją, wezwaniem do nawrócenia oraz motywem nadziei. Jako *opus Dei*, powinna ona być miejscem, w którym ustają wszelkie *opera hominum*. W ten sposób bowiem otworzy się przed nami owa nowa wolność, której daremnie szukamy z takim trudem w niepohamowanej konsumpcji dóbr materialnych i w niekontrolowanym oddawaniu się różnym namiętnościom.

Tym sposobem, zgodnie z kościelnym sensem niedzieli, liturgia może na nowo stać się „miejscem” owej wolności, która oznacza o wiele więcej niż „wolny czas” i „wolność od zajęć”. Właśnie ta autentyczna wolność jest tym, czego poszukuje nasz wzrok, tropiąc dokoła znaki jej obecności.

**tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC**