

# Jacek Salij

---

## Teologiczny sens odpoczynku niedzielnego

---

Collectanea Theologica 39/3, 5-18

---

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. JACEK SALIJ OP, WARSZAWA

## TEOLOGICZNY SENS ODPOCZYNKU NIEDZIELNEGO

Celem artykułu jest jedynie zasygnalizowanie, jak bogata i ważna jest problematyka religijnego sensu odpoczynku niedzielne- go. Ponieważ w polskiej literaturze teologicznej jest to problem mało omawiany, poruszymy jedynie wstępne zagadnienia: chcielibyśmy umieścić problematykę teologicznego sensu odpoczynku niedzielne- go w jej kontekście historycznym. Jakkolwiek opracowanie syste- matyczne tego zagadnienia wydaje się, zwłaszcza u nas, ogromnie potrzebne, w niniejszym artykule takiej próby nie podejmujemy.

Być może mocno podkreślony w artykule religijny aspekt od- poczynku niedzielne- go będzie sprawiał wrażenie pewnej jedno- stronności. Takie rozłożenie akcentów nie wypływa z lekceważenia lub niedostrzegania wartości rekreacyjnej niedzielne- go odpoczynku, ale z przekonania, że aspekt religijny jest wyraźnie niedowarto- ciowany w przeżywaniu wiernych oraz oddziaływaniu duszpaster- skim i dlatego powinien być szczególnie podkreślony.

W artykule umieściliśmy na początku zagadnienie początków liturgii niedzielne- j, chociaż nie łączy się ono bezpośrednio z tema- tem. Uczyniliśmy to dla uniknięcia nieporozumień, jakie mogłyby wynikać ze stwierdzenia, że o świętowaniu niedzieli można mó- wić dopiero w w. IV.

### 1. Początki liturgii niedzielne- j

Niedziela — dzień Pański — jest dniem liturgii chrześcijańskiej już od czasów apostołskich. Pierwsze świadectwo na ten temat znaj- dujemy w *Dziejach Apostołskich*, w relacji o pobycie św. Pawła w Troadzie: „W pierwszym dniu po szabacie, kiedy zebrałiśmy się na łamanie chleba, Paweł, który nazajutrz zamierzał odjechać, prze- mawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy” (Dz 20, 7). Tekst sugeruje, że raczej św. Paweł skorzystał ze zgromadzenia chrześ- cijan, jakie oni zwykle odbywali, niż chrześcijanie Troady zebra- li się specjalnie dla św. Pawła. Jeśli takie odczytanie tekstu jest słusz- ne, już dla chrześcijan Troady pierwszy dzień po szabacie, a więc

niedziela, był dniem, kiedy gromadzili się oni zwykle na „łamanie chleba”.

Następne świadectwo Pisma świętego, że już w czasach apostołskich powstał zwyczaj niedzielnego sprawowania Eucharystii, znajduje się w liście do Koryntian. Św. Paweł tak radzi Koryntianom w sprawie zbiórki na rzecz chrześcijan jerozolimskich: „Niechaj pierwszego dnia tygodnia każdy z was coś odłoży według tego, co uzna za właściwe, żeby nie zarządzać zbiórki dopiero wtedy, kiedy przybędę” (1 Kor 16, 2). Tekst pozwala przypuszczać, że „pierwszego dnia tygodnia” — czyli w niedzielę — chrześcijanie zwykli odbywać wspólnie zebrania: przy okazji mogli więc przeprowadzić ową zbiórkę. Przy tym tylko te zebrania miały charakter stałej instytucji — w przeciwnym wypadku trudno byłoby uzasadnić, dlaczego św. Paweł wymienia szczególnie „pierwszy dzień tygodnia”, a nie jakiś inny dzień lub więcej dni. Czy jednak te zebrania miały charakter zebrań eucharystycznych? Taki pogląd, w kontekście całego listu (zwłaszcza 1 Kor 11, 17—37), wydaje się prawdopodobniejszy od innych.

Trzeci biblijny ślad utrwalania się kultu niedzielnego u samych początków chrześcijaństwa przekazuje *Apokalipsa* św. Jana (1, 10). Czym dla chrześcijan był ów wspomniany mimochodem „dzień Pański”, informują najstarsze już źródła patrystyczne. Zachęta zawarta w *Didache* (ok. r. 95) jest bowiem skierowana do chrześcijan żyjących współcześnie z autorem *Apokalipsy*: „W dzień zaś Pański zgromadzajcie się, łamcie chleb i czyńcie dzięki (*eucharistésate*), wyświadawszy się pierwaj z grzechów swoich, ażeby czysta była ofiara wasza” (*Didache* 14, 1). Dzień Pański, dzień zmartwychwstania Chrystusa, a nie sobota, był już wówczas dla chrześcijan dniem wspólnego gromadzenia się i sprawowania „łamania chleba”.

Wyraźnie ze zmartwychwstaniem Pańskim łączy dzień kultu chrześcijańskiego list *Barnaby* (ok. r. 90): „Przeto radośnie obchodzimy dzień ósmy, w którym Jezus zmartwychwstał i zjawiwszy się wstąpił na niebiosa” (15, 9). Natomiast wyraźne przeciwstawienie dnia Pańskiego żydowskiej sobocie znajdujemy zarówno w liście *Barnaby* (15, 6—9), jak u św. *Ignacego* (zm. r. 107): „Otóż nawet wychowañcy starego rzeczy porządku nowej się teraz uchycili nadziei i już nie święcą szabat, ale zachowują dzień Pański, dzień, w którym poczęło się nasze życie przez Niego i przez śmierć Jego” (*do Magnezjan* 9, 1).

Liczne świadectwa późniejsze, zwłaszcza z III i IV w., mówiące o zwyczaju niedzielnego gromadzenia się chrześcijan i celebrowania Eucharystii, są łatwo dostępne w opracowaniach encyklopedycznych o niedzieli<sup>1</sup>. Tutaj jeszcze tylko zwrócimy uwagę na interesujący tekst św. *Juusty na* (zm. ok. r. 165):

<sup>1</sup> E. Dublanchy, *Dimanche*, DThC 4, 1308—1348, H. Dumaine, *Dimanche* DACL 4, 858—994; J. Gaillard, *Dimanche*, DSpir 3, 948—982.

„W dniu zaś, zwanym dniem słońca, odbywa się zebranie w jednym miejscu wszystkich razem, i z miast i ze wsi. Tedy czyta się pamiętniki apostołskie oraz Pisma prorockie, póki czas na to pozwała. Potem, gdy lektor skończy, przełożony daje żywym głosem upomnienie i zachętę do naśladowania tych nauk znakomitych. Następnie wszyscy z miejsc powstajemy i modlimy się. Poczem, jak się już powiedziało, gdy modlitwa się skończy, przynoszą chleb oraz wino i wodę, a przełożony zanosi modlitwy tudzież dziekczynienie, ile tylko może, lud zaś z radością odpowiada: Amen. Wreszcie następuje rozdawanie i rozdzielanie wszystkim tego co się stało Eucharystią, nieobecny zaś rozsyła się ją przez diakonów” (*Apologia* 6,7 3—5).

## 2. Prawo Konstantyna Wielkiego z r. 321

Niedziela, która była od początku dniem liturgii, nie od razu jednak stała się dniem odpoczynku świątecznego. Pierwsze prawo o obowiązkowym odpoczynku w niedzielę wydał dopiero cesarz Konstantyn 3 marca 321 r., prawo później przez niego samego i przez następnych cesarzy uzupełniane i modyfikowane. Zdawać by się mogło — jeżeli się zważy, że niedziela od samych początków była dniem świętym chrześcijan — że pierwszymi zadowolonymi z tego prawa powinni być chrześcijanie. Tymczasem, jak się zdaje, chrześcijanie nie przejawili specjalnego entuzjazmu dla cesarskiej inicjatywy. Świadczy o tym — jeśli nie liczyć uwielbiającego Konstantyna Euzebiusza z Cezarei (zm. r. 339; *Vita Const.* 4, 18, 2) i żyjącego sto lat później historyka Sozomena (zm. r. ok. 450; *H. E. I.*, 8, 12) — zupełne milczenie źródeł chrześcijańskich wokół tego faktu. Jakkolwiek synody tamtej epoki oraz ówcześni pisarze chrześcijańscy sporo mówią o święceniu niedzieli, nie znajdujemy nawet śladów powoływania się na prawo państwowe. Współcześni badacze skłonni są sądzić, że Konstantyn wydając prawo o niedzieli wcale nie był inspirowany przez chrześcijan<sup>2</sup>. Chodziło mu być może o umocnienie religii monoteistycznej w oparciu o kult słońca. Fakt, że niedziela — dzień słońca — była zarazem dniem świętym coraz bardziej liczącego się w imperium chrześcijaństwa, mógł być dla cesarza co najwyżej motywem dodatkowym.

Do takiego wniosku skłania nie tylko dziwny fakt milczenia na ten temat źródeł chrześcijańskich, ale samo brzmienie prawa (zakaz prac jedynie publicznych oraz wyłączenie spod zakazu prac rolnych), które było prostym zastosowaniem do niedzieli praw odnoszących

<sup>2</sup> W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdienst-tages im ältesten Christentum*, Zürich 1962, 160—166. H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, Salzburg 1958, 77—82.

się do rzymskich dni świątecznych. Są ponadto wyraźne ślady, że cesarz propagował niedzielny kult pogański (Euzebiusz, *Vita Const.* 4, 19).

Ta rezerwa wobec państwowego prawa o odpoczynku niedzielnym wydaje się zrozumiała, zwłaszcza wobec faktu, że niedziela, chociaż dzień kultu, nie była dotychczas dla chrześcijan dniem odpoczynku. Zagadnienie powstrzymywania się od pracy istniało dotąd w Kościele jedynie o tyle, o ile było warunkiem uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii. Aż do r. 321 w imperium rzymskim nie był znany żaden — z wyjątkiem żydowskiego szabatu — oparty na siedmiodniowym cyklu dzień odpoczynku świątecznego i chrześcijanie ani nie byliby w stanie, ani nie mieli aspiracji zapewnić dniowi Pańskiemu jakichkolwiek przywilejów prawnych, niedziela była więc także dla chrześcijan zwykłym dniem pracy. Poza tych chrześcijaństwo programowo wystąpiło przeciw instytucji szabatu, jako po przyjsciu Chrystusa zdeaktualizowanej. Łączyła się z tym walka z materialnym ujmowaniem odpoczynku świątecznego, toteż w przeciwstawieniu do szabatu podkreślano wyłącznie duchowe znaczenie odpoczynku dnia Pańskiego.

Zrozumiałe jest więc, dlaczego począwszy od wieku IV pojawiły się w myśli chrześcijańskiej obawy, aby odpoczynek w niedzielę nie stał się okazją do lenistwa, a zwłaszcza do szukania grzesznych rozrywek i przyjemności. Wówczas bowiem dzień Pański niczym by się nie różnił od żydowskiego szabatu — taki bowiem, czysto negatywny i krzywdząco jednostronny, obraz szabatu wytworzyła sobie w słuźnej skądinąd walce ze starotestamentowym przeżytkiem, myśl chrześcijańska. Toteż bodaj najdłużej niedziela zachowała dotychczasowy charakter dnia pracy po klasztorach. Św. Hieronim np. (zm. r. 419; *Epist.* 108, 20) podaje wiadomość o żeńskim klasztorze w Palestynie, w którym po powrocie z niedzielnej Mszy zakonnice zabierają się gorliwie do zwykłej pracy. Św. Benedykt (zm. r. 529) w swojej *Regule* (48) przewiduje pracę dla wszystkich mnichów, którzy nie chcą wykorzystać niedzielnego czasu na medytację i studium prawd Bożych.

Mimo wszystkich obaw szybko jednak zrozumiano, że odpoczynek niedzielny nie tylko ułatwi udział w zgromadzeniu eucharystycznym, ale że istnieje ponadto realna możliwość nadania samemu odpoczynkowi charakteru religijnego. Sytuacja, w której Kościół został postawiony przez prawo Konstantyna, przyspieszyła refleksję doktrynalną: dostrzeżono bardzo poważne teologiczne podstawy, aby niedziela była dniem odpoczynku religijnego nie tylko na płaszczyźnie symbolicznej (jak to było od samego początku, por. np. *List Barnaby*), ale także w sensie dosłownym.

W poszukiwaniu teologicznego sensu niedzielnego odpoczynku trzeba się jednak cofnąć do biblijnej koncepcji szabatu. Naszkicować

trzeba ponadto zagadnienie szabat w Ewangelii oraz omówić pokrótce pierwsze chrześcijańskie polemiki wokół problemu szabat. Jakkolwiek bowiem chrześcijański dzień święty istotnie różni się od starotestamentowego szabat, jest jednak jego kontynuacją.

### 3. Biblijna koncepcja szabat

Może dziwić fakt, że tak bardzo „szabatowo” skonstruowany opis stworzenia świata nie zawiera żadnej konkluzji moralnej na temat zachowania szabat. Milczenie to trzeba tłumaczyć tym, że księgi biblijne ustanowienie szabat zgodnie łączą dopiero z wyjściem ludu Bożego z niewoli egipskiej. Jeszcze epoka patriarchów nie znała szabat, Bóg dał go swojemu ludowi dopiero w czasach Wyjścia.

a) Ustanowiony w związku z wyjściem z niewoli, szabat miał być zarazem jego pamiątką: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd twój Bóg, Jahwe, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał twój Bóg, Jahwe, strzec szabat” (Pp 5, 15). Odpoczynek sobotni nie jest więc w Biblii nakazem czysto moralnym, ma wyraźny sens teologiczny: Izrael w Egipcie był poddany niewolniczej pracy, został wyzwolony z niewoli przez swojego Boga. Sobotnie powstrzymanie się od pracy miało być znakiem i przypomnieniem, że niewolnicza praca już się skończyła, bo sam Bóg przyniósł narodowi wyzwolenie. Odpoczynek sobotni był więc wyrazem czci i wdzięczności dla Boga Wyzwawcy.

Związek szabat z wyzwoleniem z niewoli wyjaśnia zarazem, dlaczego z takim naciskiem Stary Testament podkreśla obowiązek uszanowania odpoczynku sobotniego niewolników i cudzoziemców: „aby wypoczął twój sługa i twoja służąca, jak i ty” (Pp 5, 14; Wj 20, 10; 23, 12). Jest to konkretne zastosowanie często powtarzanego motywu, że Izraelici powinni być wyrozumiali wobec innych, gdyż sami doświadczyli ciężkich przeżyć w Egipcie (Wj 22, 20; 23, 9; Kpł 19, 39; Pp 10, 19; 15, 15; 16, 12; 24, 22). Natomiast wyrozumiałość w stosunku do ubogich rodaków jest ponadto wymogiem faktu, że wyzwalając naród z niewoli, Jahwe nabył wszystkich Izraelitów dla siebie (Kpł. 25, 42). Zarówno więc odpoczynek osobisty w sobotę, jak wyrozumiałość w tym dniu dla rodziny, niewolników, a nawet zwierząt, jak wreszcie instytucja roku szabatowego (Kpł 25, 39—43; Pp 15, 12—15), miały być znakiem wdzięczności wobec Boga za wyzwolenie z Egiptu. Toteż chyba niesłusznie niektórzy autorzy, analizując szabat, oddzielają jako dwa odrębne zagadnienia problem szabat jako wspomnienie Wyjścia i jako instytucji społecznej sprawiedliwości<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> A. M. Dubarle, *La signification religieuse du sabbat dans la Bible*, w: *Le Dimanche*, Paris 1965, 43—60.

Jeśli się pamięta, że szabat był znakiem wyzwolenia z Egiptu, bardziej zrozumiałe staje się oburzenie proroków, że zachowanie szabatu przez gnębieli ubogich jest drwiną wobec Boga (Am 8, 4—6). Gubi się wówczas cały sens szabatu: szabat przestaje być wówczas uczczeniem i naśladowaniem Boga Wybawcy.

b) Szabat w Starym Testamencie był ponadto uczczeniem i naśladowaniem Boga Stwórcy. To był chyba nawet motyw pierwszorzędnego święcenia szabatu. „Bo w sześciu dniach uczynił Jahwe niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Jahwe dzień szabatu i uznał go za święty” (Wj 20, 11). W ten sposób szabat miał nadawać religijny sens całemu tygodniowi Izraelity: jako dzień odpoczynku w Bogu był naśladowaniem odpoczynku Bożego, wobec tego także pierwsze sześć dni tygodnia, kiedy człowiek się zajmuje sprawami doczesnymi, są rzeczywistym naśladowaniem Boga, uczestnictwem w Jego twórczej pracy.

Parę uwag należy się biblijnej idei odpoczynku. Tutaj chyba leży klucz do właściwego zrozumienia szabatu, a w konsekwencji — odpoczynku niedzielnego. Kult pracy produkcyjnej wytworzył bowiem obecnie bardzo jednostronną koncepcję odpoczynku. Odpoczynek to dla nas przede wszystkim nabranie sił do dalszej pracy, w rezultacie odpoczynek polega na zaprzestaniu pracy oraz szukaniu rozrywek i przyjemności.

Dla Biblii natomiast istotą odpoczynku jest pokój, wolność i sprawiedliwość. Dlatego nie może być mowy o odpoczynku w ziemi niewoli, na wygnaniu, wśród wrogów. I tak np. grzechy zamknęły Izraelitom drogę do ziemi odpoczynku i przez 40 lat musieli się błąkać po pustyni (Ps 94, 11), za odpoczynkiem tęskni prześladowany i wzięty do niewoli naród judzki (Lam 1, 3). Odpoczynek biblijny to ziemia obiecana, obdarzona błogosławieństwami i wolna od wszystkiego co złe. Dlatego prawdziwy odpoczynek można znaleźć tylko w Bogu, nie przyniesie go człowiekowi ani bogactwo (Syr. 11, 18—19; Łk 12, 16—20), ani jakiegokolwiek nieuporządkowane szukanie (Syr 28, 16), jedynie wierność Bogu w czynieniu dobra (Ps 14). Kiedy *Apokalipsa* mówi o wiecznym odpoczynku zbawionych (14, 13) i o tym, że czciciele Bestii nie zaznają odpoczynku ani w dzień, ani w nocy (14, 11), nawiązuje do tych właśnie religijnych ujęć odpoczynku w Starym Testamencie. One też leżą u podstaw koncepcji odpoczynku w dniu szabatu. Tylko religijny odpoczynek — a więc odpoczynek człowieka sprawiedliwego i oddającego cześć Bogu — może być naśladowaniem odpoczynku Boga Stwórcy.

Toteż ogromny sens zawierało przekonanie Izraelitów, że szabat jest nie tylko przykazaniem, ale jest darem Bożym, za który trzeba Bogu dziękować (Neh 9, 14), myśl rozwinięta zwłaszcza przez póź-

niejszą teologię rabinistyczną. Szabat był darem Bożym, bo był świadectwem, że człowiek został zaproszony do odpoczynku w Bogu.

c) I jako pamiątka stworzenia i jako pamiątka wyzwolenia, szabat był znakiem przymierza: „znak pomiędzy mną a wami... że Ja jestem Jahwe, który was uświęciłem” (Wj 31, 13). W czasie niewoli babilońskiej szabat stał się znakiem przymierza szczególnie drogim. Lud Boży został pozbawiony Świątyni, nie miał możliwości oddawania zwykłej czci swojemu Bogu, toteż otaczał szabat tym większym przywiązaniem: był on bowiem jednym z nielicznych znaków przymierza, jaki jeszcze pozostał. Ta wzrastająca ranga szabatu jest wyraźnie widoczna w pismach prorockich. Tutaj też trzeba szukać źródła późniejszej przesady w podejściu do szabatu, choć problem nie jest prosty, zważywszy, że w czasach po niewoli myśl palestyńska była na temat szabatu o wiele bardziej rygorystyczna niż myśl Żydów aleksandryjskich, mimo że przecież w diasporze żyli Aleksandryjczycy, a nie Palestyńczycy.

#### 4. Zagadnienie szabatu w Ewangeli

Gdyby Pan Jezus jedynie protestował przeciw wypaczeniom i spłyceńcom instytucji szabatu, ustanowionej przecież przez Boga i przedstawiającej ogromną głębię religijną, niczym by się nie różnił od co bardziej ludzkich rabinów, których nawet w Palestynie, a nie tylko w Aleksandrii, nigdy nie brakowało. Ale protest Jezusa przeciw skostnieniu świętej instytucji stanowił jedynie powiechrnię Jego nauki o szabacie. W istocie rzeczy Jezus głosił wypełnienie szabatu: szabat, który był jedynie figurą starego przymierza, oto obecnie ustępuje Rzeczywistości, którą zapowiadał. Taki jest sens ewangelicznych perykop, mówiących o stosunku Chrystusa do szabatu (Mt 11, 28—12, 14; Mk 2, 23—3, 6; Łk 6, 11—11; 13, 10—17; 14, 1—6; J 5, 1—16; 7, 14—24; 9, 1—41).

Jest rzeczą uderzającą, że jedynym sposobem, w jaki Jezus „łamał” szabat, było uzdrawianie chorych (człowiek z uschlą ręką, zgięta kobieta, chora na puchlinę, kulawy, ślepy). To nie przez przekorę Jezus czynił w szabat to, co mógłby przecież uczynić kiedy indziej: w ten sposób objawia się jako Wybawca i Wyzwoliciel. Wybawienie z niewoli egipskiej, którego pamiątką był szabat, było jedynie cieniem tego wybawienia, jakim Bóg postanowił obdarzyć ludzi przez Chrystusa. Św. Łukasz, opisując uzdrowienie w szabat, wprost mówi o Jezusie jako o Wyzwolicielu: „A tej córki Abrahama, którą szatan osiemnaście lat trzymał na uwięzi, nie należało uwolnić od tych więzów w dzień szabatu?” (13, 16).

Obecnie, gdy zapowiedzi Starego Testamentu stały się rzeczywistością, sam Jezus Chrystus jest naszym Szabatem, naszym prawdziwym Wyzwoleniem i prawdziwym Odpoczynkiem. Taki właśnie



sens Ewangelista Mateusz nadaje zaproszeniu Chrystusa do wszystkich utrudzonych i udęczonych, aby przyszli do Niego po pokrzepienie i odpoczynek (11, 28—30). Wydaje się bowiem, że Ewangelista celowo połączył te wiersze z dyskusją o szabacie. Myślą Ewangelisty było jak się zdaje, podkreślenie, że przyszedł już Ten, który ma moc wyzwolić ze wszelkiego uręczenia i niewoli duchowej oraz obdarzyć odpoczynkiem pokoju i wolności. Jego jarzmo, w przeciwieństwie do jarzma faryzejskich przepisów o szabacie, jest słodkie i lekkie, bo ono naprawdę przynosi — a nie tylko zapowiada, jak szabat — wyzwolenie. Znakiem tej mocy Jezusa jest uzdrowienie chorego.

Markowe sformułowanie, że „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (2, 27), mogłoby być jedynie głosem religijnego rozsądku: odpoczynek, który miał oznaczać wyzwolenie człowieka i jego podobieństwo do Stwórcy, stał się z winy ciasnych ludzi nieznośnym ciężarem dla człowieka. Ale przy takim tylko rozumieniu duże kłopoty interpretacyjne sprawiałaby następująca bezpośrednio potem deklaracja Jezusa, że jest panem szabatu. Deklaracja ogromnie dziwna wobec faktu, że Jezus ani nie kwestionuje, ani nie zmienia prawa Bożego na temat szabatu, przekonuje jedynie faryzeuszów, że właśnie ich postawa nie jest zgodna z dobrze rozumianym prawem Bożym. Prawdopodobnie więc oba te wiersze, a zwłaszcza deklaracja, że „Syn Człowieczy jest panem także szabatu”, mają podobny sens co Mt 11, 28—30: jak innych instytucji Starego Testamentu, Jezus nie przyszedł znosić szabatu, ale go wypełnić, szabat musi ustąpić miejsca Rzeczywistości, której był cieniem.

W tym samym kierunku — że szabat ustępuje nadchodzącej Rzeczywistości — idzie opis św. Jana o uzdrowieniu w szabat chromego. Najważniejszy argument, że Jezus miał pełne prawo dokonać tego uzdrowienia w dniu szabatu, brzmi następująco: „Ojciec mój aż do tej chwili działa, (a więc) i Ja działam” (5,17). Argument sięga więc bezpośrednio do starotestamentowego uzasadnienia szabatu (siódmy dzień jest dniem odpoczynku, bo Bóg po stworzeniu świata w siódmym dniu odpoczął) i jest odbiciem problemów ówczesnej egzegezy żydowskiej na temat charakteru Bożego odpoczynku. Pan Jezus jakby kwestionuje fakt Bożego odpoczynku: Ojciec mój aż do tej chwili działa, a więc jeszcze nie zakończył dzieła stworzenia. Jeśli ostateczny odpoczynek Boga jeszcze nie nastąpił, również szabat nie jest jeszcze rzeczywistością, a tylko cieniem. Pan Jezus przypisuje sobie wyraźne miejsce w tym uwieńczeniu dzieła stworzenia: nie tylko Ojciec działa, ale i On działa. To upoważnia Go, aby właśnie w szabat obdarzyć człowieka chromego wyzwoleniem z choroby.

Żeby być naszym Odpoczynkiem, Jezus podjął życie bez odpoczynku. „Syn człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł we-

sprzeć” (Mt 8, 20). Dopiero na Krzyżu skończyło się Jego utrudzenie dla nas, dopiero tam mógł skłonić swoją głowę<sup>4</sup>. Utrudzenie Jezusa, aby stać się naszym Odpocynkiem, jest aspektem szczególnym Jego całkowitej — oprócz grzechu — solidarności z nami w naszym losie grzeszników, jaką podjął On dla naszego wybawienia, a której punktem szczytowym była Jego śmierć, źródło naszego zmartwychwstania.

### 5. Pierwsi chrześcijanie wobec szabatu

Już pierwsze pokolenie chrześcijan uświadomiło sobie, że instytucje starotestamentowe skończyły się, bo znalazły swoje wypełnienie w Chrystusie. Zrozumienie zresztą przyszło dla wychowanych w przywiązaniu do Prawa pierwszych chrześcijan nie od razu i w bólach rodzenia. *Dzieje Apostolskie* i listy Pawłowe dość dobrze orientują w gorącym charakterze ówczesnych dyskusji na ten temat.

Już u św. Pawła znajdujemy wyraźne świadectwo, że problem szabatu traktowano na równi z innymi instytucjami pierwszego przymerza: stary szabat był cieniem Chrystusa, który jest naszym prawdziwym Odpocynkiem. „Niechaj więc nikt z was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu. Są to tylko cienie rzeczy przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa” (Kol 2, 16—17; por. Gal 4, 10—11).

Problem szabatu jest bardzo często poruszany w pierwszych pismach chrześcijańskich. Był to jeden z węzłowych punktów polemiki chrześcijaństwa z judaizmem: chodziło o samookreślenie chrześcijaństwa w stosunku do judaizmu, z którym łączyła je cała przedchrystusowa historia zbawienia. Ponieważ temperatura polemiki była wysoka, argumenty bywały bardzo różnorodne, nie cofano się przed inwektywą ani przed pomniejszeniem szabatu za wszelką cenę. Niekiedy odnosi się wrażenie, jak gdyby polemicy zapomnieli, że przecież szabat, choć już ustąpił Rzeczywistości, spełnił ważną rolę w Bożym planie zbawienia.

Chrześcijańskie argumenty przeciw szabatowi można, w bardzo upraszczającym skrócie, sprowadzić do trzech grup<sup>5</sup>:

1. Człowiek winien cały tydzień poświęcić dla Boga, a nie tylko jeden dzień w tygodniu. Św. *J u s t y n* (zm. r. ok. 165) w *Dialogu z Żydem Tryfonem* aż kilkakrotnie powtarza argument, że Bóg ze względu na twardość serca nałożył Żydom obowiązek szabatu: ponieważ byli pogrążeni w sprawach ziemskich, trzeba było, żeby

<sup>4</sup> „A skłoniwszy głowę, wyzionął ducha” (J 19, 30). W obu tekstach użyty jest ten sam czasownik *klinein* — położyć (jak na łożku).

<sup>5</sup> Szczegółowe omówienie tej problematyki można znaleźć w cytowanej wyżej pracy *R o r d o r f a*, 79—151.

przynajmniej jeden dzień w tygodniu poświęcili sprawom Bożym. Chrześcijanie więc o wiele doskonalej niż Żydzi wypełniają obowiązek poświęcenia się sprawom Bożym, bo żyją dla Boga nie tylko w jakichś wyjątkowych dniach, ale zawsze. Argumentacja ma więc trochę z atmosfery Kazania na Górze; przodkom powiedziano, aby zachowywali szabat, ale my zachowujemy o wiele więcej.

2. Odpoczynek sobotni nie prowadzi Żydów do Boga, ale do grzechu. Jest okazją do próżnowania, do szukania przyjemności w grzesznych widowiskach i do zaspakajania pożądliwości. Znalazł więc tu odbicie krytyczne stosunek kilku pierwszych stuleci chrześcijaństwa wobec poziomu moralnego ówczesnych widowisk popularnych i rozrywek.

3. Odpoczynek sobotni nie ma znaczenia, bo prawdziwego odpoczynku my dopiero oczekujemy — chodzi o odpoczynek, który nastąpi po skończeniu czasów. Taka interpretacja odpoczynku sobotniego nie jest zresztą oryginalnie chrześcijańska. Powstała w egzegezie rabinackiej u schyłku ery przedchrystusowej: np. szabatowy psalm 92 (91) odnosiło właśnie do Szabatu wiekiściego. Myśl chrześcijańska nadała jednak tej interpretacji znamię wyraźnie chrystocentryczne, jak to można stwierdzić we wspomnianym już J 5, 17, a zwłaszcza w Hbr 3, 7—4, 13, który jest pierwszą tak obszerną próbą chrześcijańskiego ujęcia teologii szabatu. Interpretacja eschatologiczna odpoczynku sobotniego miała później stać się poważnym oparciem dla tendencji chiliastycznych, czego ślady można zaobserwować już w znanym fragmencie listu Barnaby 15, 4—9.

Impet, z jakim atakowano zachowanie szabatu, był możliwy jedynie w sytuacji, kiedy niedziela — która od samych początków była dniem kultu chrześcijańskiego — nie wykazywała w atakowanych punktach podobieństwa z szabatem, a więc kiedy nie była jeszcze dniem zewnętrznego odpoczynku. Jest jednak rzeczą uderzającą, że przy całym zapale polemiki nie zapomniano, że dzień święty ze swej istoty jest dniem odpoczynku. Szabatowi nie zarzucono nigdy, że jest dniem odpoczynku, ale że jest to odpoczynek niewystarczający i niewłaściwy (przecież już przyszedł Chrystus!), prowadzący wręcz na manowce niepobożności (argument 1) czy grzechu (argument 2), a w każdym razie nieostateczny (argument 3).

Mimo wszystkich ataków na odpoczynek sobotni i mimo że niedziela nie była dniem zewnętrznego odpoczynku, chrześcijaństwo od samych początków miało świadomość, że dzień Pański jest z istoty swojej dniem odpoczynku. Nie jest to paradoksalne jak mogłoby się wydawać, skoro się zważy, że nawet dzisiaj — kiedy prawo kościelne nakazuje odpoczynek także zewnętrzny — zgodnie się uważa, że nie odpoczynek zewnętrzny, ale właśnie odpoczynek duchowy w Chrystusie należy do istoty dnia Pańskiego.

Parę uwag trzeba poświęcić zagadnieniu, jaki jest stosunek dnia Pańskiego do szabat. Popularnie mówi się o przeniesieniu dnia świętego z soboty na niedzielę, ale jest to ujęcie niesłuszne. Szabat znalazł swoje wypełnienie w Chrystusie, a nie w niedzielę. Niedziela wiąże się z szabatem dopiero pośrednio, przez Chrystusa: o ile jest znakiem Chrystusa. Tylko poprzez Chrystusa niedziela jest znakiem wypełnienia się tego, co szabat zapowiadał: a) znakiem ogłoszonego w dniu zmartwychwstania wybawienia od grzechu (szabat — znakiem wybawienia z niewoli egipskiej), b) znakiem nowego stworzenia, jakie dokonuje się w zmartwychwstałym Chrystusie (szabat — znak pierwszego stworzenia) oraz c) znakiem Nowego Przymierza zawartego w Krwi Chrystusa (szabat — znak Przymierza dawnego). Dopiero w tym sensie niedziela jest spadkobierczynią odpoczynku sobotniego: jako znak odpoczynku w Chrystusie, jaki otrzymujemy przez łaskę usynowienia i otrzymamy ostatecznie w Dniu, w którym tajemnica zmartwychwstania dopełni się ostatecznie. Pierwszym, który mówi o „przeniesieniu” dnia świętego z soboty na niedzielę był, jak się wydaje, dopiero Euzebiusz z Cezarei (komentarz do Ps 92 — PG 23, 1169).

Zrozumiałe jest więc, że dzień zmartwychwstania z natury rzeczy był dla starożytnego Kościoła dniem odpoczynku duchowego: skoro w zmartwychwstaniu wypełniło się to, co zapowiadał odpoczynek sobotni <sup>6</sup>.

## 6. Odpoczynek niedzielny po r. 321

Tak mniej więcej przedstawiała się sytuacja teologiczna problemu odpoczynku niedzielnego, kiedy w grę weszło prawo cywilne z r. 321. Nie znaczy to, że zagadnienie odpoczynku zewnętrznego — a nie tylko duchowego — było w Kościele absolutnie nowe. Znajdujemy w pismach wczesnochrześcijańskich zachęty do powstrzymywania się od pracy w niedzielę, np. w *Didaskaliach* r. 13 (dokument syryjski z 2 poł. III w.), ale wypływały one na ogół z trosk o uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii. Pierwsze świadectwo o obowiązku (*debemus*) powstrzymania się „w dniu Pańskiego zmartwychwstania od wszelkich uciążliwych działań i obowiązków”, a ponadto od handlu (jeżeli słowo *negotium* oznacza tu handel) znajdujemy już u Tertuliana (zm. ok. r. 240; *De Orat.*, 23), ale nie wydaje się, żeby szersze zachowanie odpoczynku niedzielnego — w ówczesnej sytuacji prawnej niedzieli — było dla chrześcijan możliwe.

W świetle dotychczasowych rozważań wydaje się zrozumiałe, że

<sup>6</sup> Temat ten naszkicowaliśmy w artykule: *Teologia niedzieli*, *Ruch Bibl. i Liturg.* 20(1967) 245—253, toteż tutaj problematykę tę jedynie sygnalizujemy.

postawa Kościoła po r. 321 wobec prawa o odpoczynku niedzielnym z konieczności musiała być ambiwalentna. Z jednej strony nie tylko ułatwiało ono udział w zgromadzeniu eucharystycznym, ale stwarzało możliwość jeszcze bardziej religijnego przeżywania niedzieli niż to było dotychczas: odpoczynek zewnętrzny mógł ogromnie ułatwić odpoczynek duchowy w Chrystusie, co jest istotą dnia Pańskiego. Niedziela o wiele łatwiej mogła być przeżywana jako radosny dzień zmartwychwstania.

Z drugiej strony jednak ówczesni chrześcijanie byli uczuleni na wszelkie argumenty, jakie wytaczano dotychczas przeciw odpoczynkowi sobotniemu i które jeszcze długo miały być powtarzane. Powstała więc obawa, aby z odpoczynkiem niedzielnym nie stało się to, co się stało — jak im się wydawało — z żydowskim szabatem. Obawiano się, aby niedziela nie stała się tylko „tym jednym dniem w tygodniu” poświęconym Bogu, podczas gdy przecież cały tydzień winien być przeżywany po Bożemu. Tutaj chyba trzeba szukać genezy sformułowań św. Augustyna (zm. r. 430), że istotą odpoczynku niedzielnego jest odpoczynek od grzechu i że tylko ten człowiek odpoczywa nieobłudnie w niedzielę, który cały tydzień żyje po Bożemu. Obawiano się również, aby odpoczynek niedzielny zamiast pomocy nie stał się przeszkodą dla życia pobożnego. Synody tego okresu znają np. ciężkie kary, łącznie z ekskomuniką, dla tych, którzy zaniedbawszy uczestnictwa we Mszy św. brali udział w spektaklach.

W całości wydaje się, że pasterzom Kościoła udało się wytworzyć w Kościele powszechne przekonanie, że odpoczynek niedzielny powinien mieć charakter religijny.

Praktyka religijnego odpoczynku ma oczywiście swoją długą historię. Dwa odcinki tej historii zasługują może szczególnie na zwrócenie uwagi. Mianowicie we wczesnym średniowieczu zapanował ostry rygoryzm, w konsekwencji także i kazuistyka, na skutek czego niedziela w swoim zewnętrznym kształcie upodobniła się bardzo do żydowskiego szabat. To właśnie teologia tego okresu wypracowała tzw. argument *Quanto magis*, użyty bodaj po raz pierwszy przez św. Cezarego z Arles (zm. r. 542): jeżeli w Starym Testamencie tak skrupulatnie zachowywano szabat, to tym więcej my chrześcijanie mamy zachowywać jak najdokładniej swój dzień święty. Punktem kulminacyjnym rygoryzmu niedzielnego był okres karoliński. Chyba słusznie podkreśla się, że tego rodzaju ewolucja była w pewnym sensie konieczna w warunkach kultury wiejskiej, jaka po upadku rzymskiego imperium na skutek barbarzyńskich najazdów zapanowała w Europie<sup>7</sup>. Rygoryzm i kazuistyka były wy-  
mogiem chwili, przystosowaniem się do ogólnego obniżenia poziomu

<sup>7</sup> J. Duval, *La doctrine de l'Eglise sur le travail dominical et son evolution*, Maison-Dieu nr 83 (3, 1965), 109n.

intelektualnego, większych odległości od kościoła i zwiększonej ilości prac, które w warunkach życia wiejskiego muszą być wykonane także w święto.

Drugi okres, na który chcielibyśmy zwrócić uwagę to okres rozwoju kapitalizmu. Zwłaszcza w niedożywionym teologicznie wieku XIX najczęściej chyba powtarzaniem uzasadnieniem odpoczynku niedzielnego był argument nie mający w ogóle nic wspólnego z religią, a tym bardziej z wiarą chrześcijańską: regularny cotygodniowy odpoczynek jest człowiekowi potrzebny dla zachowania zdolności produkcyjnej<sup>8</sup>. Może właśnie w tamtym okresie tkwią korzenie współczesnego niezrozumienia dla chrześcijańskich wartości niedzieli i niedzielnego odpoczynku.

## 7. Uwagi końcowe

Jest rzeczą uderzającą, że ogromne zainteresowanie problemem niedzieli we współczesnej myśli chrześcijańskiej (nie tylko katolickiej)<sup>9</sup> znalazło tak niewielki oddźwięk na gruncie polskim. Być może wiąże się to z faktem, że u nas stosunkowo później rozpoczął się kryzys religijnego znaczenia i przeżywania niedzieli, niż to miało miejsce w Kościołach zachodnich. Ale ten kryzys rozpoczął się już niewątpliwie i trwa również i u nas.

Istnienie tego kryzysu jest całkowicie zrozumiałe: jest on koniecznym wynikiem współczesnych przemian cywilizacyjnych. Dotychczasowy styl religijnego przeżywania niedzieli jedynie częściowo daje się zastosować do warunków współczesnych. Wydaje się rzeczą nieuniknioną, że w społecznościach chrześcijańskich wytwor-

<sup>8</sup> Prosty realizm każe doceniać ważność i znaczenie odpoczynku dla człowieka zmęczonego pracą. Nawet jednak abstrahując od tego, że dla chrześcijan odpoczynek niedzielny powinien mieć zawsze szczególne znamię religijne, takie ujęcie odpoczynku, w którym wartość człowieka jest sprawdzona do jego zdolności produkcyjnej, budzi zrozumiały sprzeciw. Przykładem ujmowania problemu niedzielnego odpoczynku z trzeźwym realizmem a zarazem w duchu wiary może być św. Tomasz (por. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*).

<sup>9</sup> Ponieważ brak miejsca na opublikowanie szczegółowej bibliografii współczesnych prac o niedzieli, warto zaanonsować przynajmniej niektóre prace zbiorowe na ten temat: monotematyczne numery czasopisma oraz opracowania książkowe, zawierające dorobek rozmaitych tygodni teologicznych, poświęconych specjalnie niedzieli. Wydaje się bowiem, że prace zbiorowe bardziej wszechstronnie orientują w całym bogactwie problematyki i łatwiej w nich wyszukać bibliografię zagadnienia: *Lumière et Vie* nr 58; *La Maison-Dieu* nr nr 4, 9, 13, 46, 83; *La Vie Spirituelle*, w. t. 76 i 77; *Le Jour du Seigneur*, Paris 1948; *Eucharistisches Fest am Sonntag*, Trier 1951; *Le Dimanche et sa célébration*, Luxembourg 1953; *Il Giorno del Signore*, Brescia 1953; *Der Tag des Herrn*, Wien 1958; *La Domenica*, *Aspetti storici, liturgici e pastorali*, Milano 1961. *Le Dimanche*, Paris 1965.

rzy się nowy, odrębny od dotychczasowego, styl przeżywania niedzieli, bardziej dostosowany do współczesności. Chodzi jednak o to, żeby to był styl równie głęboko religijny jak styl dotychczasowy. Niedziela bowiem nie może przestać być dla chrześcijan dniem Pańskim, dniem w którym w sposób szczególny przeżywamy tajemnicę naszego zbawienia. Otóż niezastąpiona rola w szczęśliwym przejściu współczesnego kryzysu niedzieli przypada refleksji teologicznej. Rola, którą teologia odegrać powinna, ale którą może również zaniedbać.

### LE SENS THÉOLOGIQUE DU REPOS DOMINICAL

Bien que le dimanche ait été pour les chrétiens un jour consacré à la liturgie depuis le temps des Apôtres, le début du repos dominical ne remonte qu'au IV siècle. Il semble que la loi de Constantin le Grand relative à ce sujet fut promulguée sans aucune inspiration chrétienne. Néanmoins l'Eglise a trouvé des raisons théologiques suffisantes pour incorporer ce repos dans son enseignement et sa pratique. Comme point de départ de la théologie du repos dominical nous étudions son contexte historique, et principalement les trois problèmes suivantes:

1) Le sens du repos du sabbat — le sabbat juif était un mémorial de la création du monde, de la libération de la captivité des juifs en Egypte ainsi que le signe de l'alliance synaïtique.

2) Le problème du sabbat dans le Nouveau Testament — le sabbat a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ qui lui-même est notre Sabbat, c'est-à-dire notre Repos et notre Salut.

3) L'opposition du christianisme primitif contre le repos du sabbat — après la venue du Christ, le sabbat est devenu déjà inutile. Pendant que le repos du sabbat figurait l'attente du Christ, le dimanche est le signe du Christ ressuscité et le repos dominical est une action de grâces pour l'œuvre accomplie par le Christ.

Dans l'histoire de l'Eglise la pratique du repos dominical variait selon les conditions des diverses époques. Actuellement un nouveau style de passer dimanches est en train de formation et il faut beaucoup d'effort pastoral conscient pour que ce jour continue à être pour les chrétiens un jour sacré.