

Samuele Bacchiocchi
OD SUBOTE DO NEDJELJE

RIJEČ UNAPRIJED

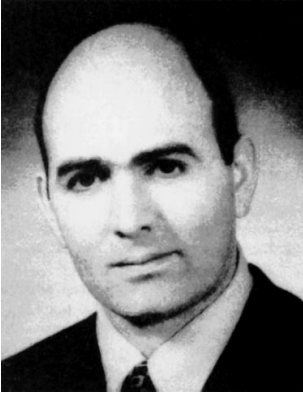
Koji su biblijski i povijesni razlozi za štovanje nedjelje? Može li se s pravom pozivati na zapovijed o suboti da bi se nametnulo štovanje nedjelje? Kako se može riješiti ovaj problem sveopćeg oskrvnjenja dana Gospodnjeg?

Dr. Samuele Bacchiocchi odgovara na ova i druga pitanja istražujući biblijsku osnovu i povijesni razvoj štovanja nedjelje. Slijedeći povijest otkupljenja, on svoje istraživanje počinje s mesijanskom tipologijom subote u Starom zavjetu, a nastavlja razmatrajući način na koji se subota ispunila u Kristovom otkupiteljskom poslanju. On je proučavajući građu o suboti u evanđeljima pokazao kako je Krist subotu učinio prikladnim simbolom svog otkupljenja, danom u koji se slavi uspomena na božanski blagoslov spasenja očitovanjem ljubavi i milosrđa prema drugima.

Ovo istraživanje pokazuje da se usvajanje nedjelje nije zbilo u ranoj jeruzalemskoj crkvi na temelju apostolskog autoriteta, već stoljećima kasnije u crkvi u Rimu. Uzajamno djelovanje židovskih, poganskih i kršćanskih čimbenika doprinijelo je odbacivanju subote i usvajanju štovanja nedjelje. Činjenica da nedjelja nije postala dan počinka i bogoslužja na temelju biblijskog i apostolskog autoriteta — već kao posljedica političkih, društvenih, poganskih i kršćanskih utjecaja — stvaranje valjane teologije štovanja nedjelje čini nemogućim. Pisac dokazuje da je tradicionalni pokušaj da se opravda nedjeljni počinak pozivanjem na zapovijed o suboti, ako ništa više, paradoksalan. Kako se četvrta zapovijed može legitimno primjenjivati na nedjelju, ako zapovijed zahtijeva da se svetkuje sedmi a ne prvi dan tjedna, i ako se tvrdi da ju je Isus ukinuo?

Ova studija završava prijedlogom da je, ako se ponovno želi oživiti sadržaj počinka i bogoslužja u dan Gospodnji, potrebno nanovo otkriti i obnoviti one trajne vrijednosti zapovijedi o suboti koje su relevantne za današnje kršćane.

O PISCU I DJELU



Dr. Samuele Bacchiocchi bio je prvi nekatolik koji je doktorirao na Pontifikalnom sveučilištu Gregoriana u Rimu. Papa Pavao VI. odlikovao ga je zlatnom medaljom jer je doktorirao s akademskim odlikovanjem *summa cum laude*.

Nakon što je doktorirao 1974. godine, dr. Bacchiocchi je pozvan na Sveučilište Andrews u Barrien Springsu, Michigan, u Sjedinjenim Američkim Državama gdje i danas predaje teologiju i crkvenu povijest.

Dosad je objavio dvanaest knjiga koje su izvrsno primljene u stručnim krugovima i kod vjerništva. Dr. Bacchiocchi putuje po cijelom svijetu i održava predavanja na sveučilištima, stručnim skupovima i vjerskim okupljanjima. Tako je 1998. godine boravio i u Zagrebu gdje je držao predavanja na jesenjem saboru adventista, te nekoliko predavanja na Adventističkom teološkom fakultetu u Maruševcu.

Predstojnik Katedre za crkvenu povijest Pontifikalnog sveučilišta Gregoriana u Rimu, Vincenzo Monachino, o ovoj je knjizi napisao: “Ovo djelo samo sebe preporučuje zbog svog bogatog sadržaja, stroge znanstvene metode i širokog vidokruga u kojem je začeto i ostvareno.”

ZAHVALA

Doista je složena zadaća izraziti zahvalnost svima onima koji su na izravan ili neizravan način pridonijeli nastanku ove knjige, posebno osobama koje su me godinama hrabrile, nadahnjivale i podupirale u ovom istraživanju. Nekoliko imena koja izdvajam simbolično predstavljaju one profesore, studente, članove Crkve i prijatelje (a bilo ih je čitava legija) kojima želim izraziti zahvalnost za njihovu prijeko potrebnu potporu.

Na prvom se mjestu zahvaljujem svojim roditeljima koji su me riječju i djelom od djetinjstva učili kako doživjeti radost subotnjeg dana. Ljubav koju su u mene usadili prema Spasitelju i Njegovoj suboti poticala je moju želju da istražim teološki i povijesni razvoj Božjega svetog dana.

Želim izraziti iskrenu zahvalnost Kršćanskoj adventističkoj crkvi, ne samo što me je naučila smislu subote, već i zbog pomoći tijekom doktorskog studija.

Posebnu zahvalnost dugujem Pontifikalnom sveučilištu Gregorijana, ne samo zato što su prvi put u svojoj četiristogodišnjoj povijesti primili “odvojenog brata”, već i zbog toga što su prema meni postupali kao prema “pravom bratu”. Do kraja života čuvat ću uspomenu na toplu dobrodošlicu, a posebno moralni integritet i predani znanstveni rad profesora i studenata.

Posebno se zahvaljujem poštovanom profesoru P. V. Monachinu, prvo zbog njegovih nezaboravnih predavanja, a zatim i za njegov pridonos ovoj studiji. To što mi je dopustio da iznova istražim pitanje razvoja štovanja nedjelje, posebno nakon što je on upravo dovršio rad na disertaciji C. S. Mosne o istom predmetu, samo je po sebi pokazatelj njegove intelektualne veličine istinskog istraživača koji radije nastoji potaknuti istraživanje istine negoli čuvati tradicionalna stajališta. Njegova otvorenost za nove postavke kao i dragocjena kritika i prijedlozi dali su mi akademsku slobodu istraživanja dok su me istodobno poštedjeli vlastitih zabluda.

Dužnik sam nekolicine pisaca kao što su C. S. Mosna, W. Rordorf, J. Daniélou, F. A. Regan i P. K. Jewett čija su djela o problemu podrijetla

štovanja nedjelje obogatila moje razumijevanje i dovodila u pitanje moja razmišljanja. Činjenica da se otvoreno ne slažem sa spomenutim piscima u vezi s tumačenjem nekoliko izvora ne sprečava me da ih izuzetno cijestim zbog njihova istraživačkog rada. Nadam se da ova studija neće ohrabriti ratobornu raspravu, već pozitivan dijalog i ponovno razmatranje ključnog značenja subote za vjerski život današnjih kršćana. Da bih uvjerio čitatelje da sam žarko nastojao biti objektivan, mogu spomenuti da se na nekoliko mjesta moja tumačenja biblijskih tekstova (kao što su Otkrivenje 1,10 i Kološanima 2,14-17) i povijesnih podataka donekle razlikuju od tradicionalnog stajališta moje Crkve.

Dr. E. K. Vande Vere i gđa V. H. Campbell, moji suradnici na Sveučilištu Andrews, čitanjem cijele studije pridonijeli su poboljšanju stila i uklonili neke nepoželjne talijanske rečenične konstrukcije. Posebno se zahvaljujem dr. Leoni Glidden Running, profesorici biblijskih jezika na Sveučilištu Andrews, što je uložila veliki napor u ispravljanju rukopisa, prvoj korekturi teksta i davanju korisnih prijedloga.

Također se želim zahvaliti svojim studentima što su mi dopustili da tijekom tri godine na njima provjerim mnoge ideje iznesene u ovoj knjizi. Njihovi odgovori pomogli su mi da ova studija dobije svoj konačni oblik. Na kraju bih se želio zahvaliti svojoj ženi Anni i djeci Loretta, Danyju i Gianluci za njihovo strpljenje, razumijevanje i potporu. Nikada ne bih mogao završiti ovu knjigu da oni nisu bili voljni žrtvovati svoju nazočnost i zajedništvo. Ovu knjigu želim posvetiti onima koji su se najviše namučili.

U svjetlu činjenice da je veći dio ovoga studija i pisanja obavljen u sitnim noćnim satima dok sam predavao s punim radnim vremenom (tijekom akademske godine 1976./77.), potpuno sam svjestan da postoje nedostatci. Ako se pojavi potreba za novim izdanjem, namjeravam dodati neka važna nova poglavlja, posebno o teologiji i štovanju subote u židovstvu i ranom kršćanstvu.

Nadam se da će moji čitatelji biti potaknuti ne samo da ponovno razmotre koji je Božji sveti dan, već da iskuse zajedništvo sa svojim Spasiteljem kao posljedicu boljeg razumijevanja i svetkovanja Njegove svete subote.

PREDGOVOR

Privlačnost koju problem podrijetla i štovanja nedjelje ima za istraživače Rane crkve u posljednja dva ili tri desetljeća nipošto nije iscrpljena. Vjerujemo da postoje dva glavna razloga. S jedne strane, sve veće nepoštovanje dana Gospodnjeg kao posljedica radikalne promjene tjednog ciklusa koji je uzrokovan složenošću suvremenog života te tehnološkim i industrijskim napretkom zahtijeva ozbiljno preispitivanje važnosti nedjelje za današnje kršćane. Da bi se provelo temeljito teološko preispitivanje nedjelje potrebno je istražiti njezinu biblijsku utemeljenost i povijesni razvoj. S druge strane, brojne studije o ovom predmetu, premda su izvrsne, ne daju zadovoljavajući odgovor jer ne razmatraju neke od činitelja koji su pridonijeli nastanku i razvoju dana bogoslužja različitog od židovske subote u Crkvi u prvim stoljećima.

Upravo zbog toga ovo novo djelo dr. Samuelea Bacchiocchija treba pozdraviti s dobrodošlicom. On se ponovno prihvaća izučavanja ove značajne teme i kritičkom analizom različitih činitelja — teoloških, društvenih, političkih i religijsko-poganskih, koji su utjecali na prihvaćanje nedjelje kao dana kršćanskog bogoslužja, pruža cjelovitu sliku podrijetla i postupnog oblikovanja nedjelje sve do četvrtog stoljeća. To je djelo koje samo sebe preporučuje zbog svoga bogatog sadržaja, stroge znanstvene metode i širokog vidokruga u kojem je začeto i ostvareno. To upućuje na piščevu izvanrednu sposobnost da obuhvati različita polja i izdvoji one vidove i elemente koji su povezani s temom koju istražuje.

Mi rado spominjemo tezu koju Bacchiocchi brani s obzirom na mjesto nastanka štovanja nedjelje: za njega to mjesto najvjerojatnije nije rana Jeruzalemska crkva, dobro znana po svojoj dubokoj privrženosti židovskim vjerskim predajama, već Rimska crkva. Odbacivanje subote i prihvaćanje nedjelje kao dana Gospodnjeg posljedica je uzajamnog djelovanja kršćanskih, židovskih i pogansko-religijskih čimbenika. Veliku važnost ima i događaj Kristova uskrsnuća koji se zbio tog dana. Slijedeći povijest otkupljenja, autor počinje svoje istraživanje s mesijanskom teologijom su-

bote u Starom zavjetu, a nastavlja s ispitivanjem njezinog ispunjenja u Kristovom otkupiteljskom poslanju.

Strogo znanstveno usmjerenje ovog djela ne sprečava pisca da otkrije svoje duboke vjerske i ekumenske pobude. Svjestan da povijest spašenja ne poznaje prekide, već stalan slijed, on u ponovnom otkrivanju vjerskih vrednota biblijske subote nalazi pomoć kojom svetom danu vraća njegov drevni sveti karakter. To je zapravo opomena koju su biskupi već u četvrtom stoljeću uputili vjernicima, naime, da ne provode nedjelju na izletima ili u posjećivanju predstava, već da je posvećuju sudjelujući u euharistijskom slavlju i čineći djela milosrđa (St. Ambroze, *Exam.* III, 1,1).

U Rimu, 29. lipnja 1977.

Vincenzo Monachino, S. J.
predstojnik Katerde za crkvenu povijest,
Pontifikalno sveučilište Gregoriana

1. poglavlje

UVOD

Sadašnja kriza dana Gospodnjeg

Premda je niz od šest radnih dana i jednog dana za bogoslužje i počinak nasljeđe hebrejske povijesti, on se s vremenom proširio skoro po cijelom svijetu. Zapravo, židovsko i kršćansko bogoslužje nalazi svoj stvarni izražaj u jednom danu koji se ponavlja tjedno kad se obustavom svjetovnih djelatnosti omogućuje smislenije štovanje Boga.

Međutim, naše je društvo zbog svojih tehnoloških, industrijskih, znanstvenih i svemirskih dostignuća doživjelo korjenite promjene. Suvremeni čovjek, tvrdi Joshua Heschel, “živi pod tiranijom materijalizma”.¹ Sve više slobodnog vremena zbog kraćega radnog tjedna ne potiče samo promjenu niza od šest radnih dana i jednog dana za počinak, već i tradicionalnih religijskih vrednota kao što je štovanje dana Gospodnjeg. Stoga je današnji kršćanin u iskušenju da vrijeme smatra nečim što pripada njemu, nečim što on može koristiti za vlastito uživanje. Obveza bogoštovanja, ako nije potpuno zanemarena, često se svodi na ovisnost o hirovima života. Biblijsko poimanje “svete subote”, shvaćene kao vrijeme kad se obustavljaju svjetovne djelatnosti da bi se doživjeli blagoslovi stvaranja i otkupljenja štovanjem Boga i djelima milosrđa, sve više iščezava iz kršćanskoga svjetonazora. Dosljedno tomu, uzmemo li u obzir pritisak koji ekonomske i industrijske institucije vrše da bi ostvarile najviši stupanj iskoristivosti industrijskih potencijala programiranjem radnih smjena kojima se zanemaruju svi blagdani, lako je shvatiti zašto bi model sedmodnevnog tjedna s danom odmora i bogoslužja koji je nama darovan mogao doživjeti korjenite promjene.

¹ Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath, its Meaning for Modern Man*, 1951., str. 10. Isti autor podvlači misao da je “židovstvo religija vremena čiji je cilj posvetiti vrijeme” (isto, str. 8).

Općeprihvaćeno pogrešno razumijevanje značenja Božjega “svetog dana” čini problem još složenijim. Mnogi dobronamjerni kršćani smatraju da se nedjelja svetkuje kao *sat* bogoslužja, a ne kao sveti *dan* Gospodnji. Kad izvrše svoju obvezu bogoštovlja, oni mirne savjesti provode ostatak svoga nedjeljnog odmora u potrazi za užitkom ili zaradom.

Neki ljudi, koje zabrinjava rašireno nepoštovanje dana Gospodnjeg, zahtijevaju donošenje građanskog zakona kojim bi se zabranile sve djelatnosti koje nisu u skladu s duhom nedjelje.² Da bi ovaj zakon bio prihvatljiv i nekršćanima, katkad se poziva na hitnu potrebu očuvanja prirodnih bogatstava. Jedan dan potpunog odmora za ljude i strojeve pridonio bi očuvanju energetske zaliha i zaštiti okoliša.³ Međutim, premda društvene i ekološke potrebe mogu biti poticaj za nedjeljni počinak, one teško mogu nekoga potaknuti na štovanje.

Zar se ne bi mogli postići bolji rezultati edukacijom kršćanskih zajednica u razumijevanju biblijskog smisla i praktičnog iskustva Božjeg “svetog dana”? Međutim, da bi se to ostvarilo, prijeko je potrebno da se najprije jasno predoči teološka osnova štovanja nedjelje. Koji su biblijski i povijesni razlozi štovanja nedjelje? Može li se ovaj dan smatrati legitimnom zamjenom za židovsku subotu? Može li se pozivanjem na četvrtu

² Za povijesni razvoj ozakonjenja nedjelje vidi: H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, 1958., koji skicira njezin razvoj sve do srednjeg vijeka. Slično pristupa i J. Kelly u disertaciji *Forbidden Sunday and Feast-Day Occupations*, Catholic University of America, 1943. Za puritansko gledište vidi J. Bohmer, *Der Christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte*, 1951. Ronlad Goetz u članku “An Eschatological Manifesto”, *The Christian Century* 76 (2. studenoga 1960.): 1275, dokazuje da zagovornici ozakonjenja nedjelje previđaju načelo odvojenosti države i crkve (usp. John Gilmary Shea, “The Observance of Sunday and Civil Laws for its Enforcement”, *The American Catholic Quarterly Review*, 8, (1883.): 152, navod iz napomene.

³ Harold Lindsell u svom uvodniku u *Christianity Today* od 7. svibnja 1976. pod naslovom “The Lord’s Day and Natural Resources” vrlo je blizu prijedlogu da nedjelja postane nacionalni dan počinka. On dokazuje da je jedini način da se ostvari dvostruki cilj, štovanje nedjelje i očuvanje energije, “zakonska odluka koju će provesti valjano izabrani narodni zastupnici”. Protivljenje poklonika subote ovom uvodniku, koji Lindsellov prijedlog smatraju kršenjem prava koja su Americancima zajamčena Prvim amandmanom Ustava, očito je potaklo urednika da iznese drugi prijedlog u drugom uvodniku u istom časopisu 5. studenog 1976. Prema Lindsellovom novom prijedlogu, trebalo bi nametnuti subotu, a ne nedjelju, kao dan počinka za sve ljude. Adventisti sedmoga dana izričito odbacuju čak i ovaj drugi prijedlog jer bi prisilno štovanje bilo kojeg dana u tjednu stvorilo probleme, a neke segmente stanovništva lišilo bi vjerske slobode (usp. Leo R. van Dolson, “Color the Blue Laws Green”, *Liberty*, 72, (1972.): 30).

zapovijed nametnuti njezino štovanje? Treba li nedjelju smatrati *satom bogoslužja* umjesto *svetim danom odmora* Gospodnjega?⁴

Da bismo odgovorili na ova ključna pitanja, prijeko je potrebno da prvo utvrdimo “kada”, “gdje” i “zašto” je nedjelja postala dan kršćanskog bogoslužja. Tek kad rekonstruiramo ovu povijesnu sliku i prepoznamo glavne činitelje koji su pridonijeli pojavi nedjelje, bit će moguće nastaviti sa zadaćom ponovnog utvrđivanja vrijednosti i značenja štovanja nedjelje.

Problem i ciljevi ove studije

Problem podrijetla štovanja nedjelje u ranom kršćanstvu nedavno je pobudio zanimanje stručnjaka različitih vjerskih uvjerenja. Brojni znanstveni radovi, uključujući i nekoliko doktorskih disertacija koje su napisane u posljednja dva desetljeća, jasan su pokazatelj obnovljenog zanimanja i napora koji se ulažu da bi se našao zadovoljavajući odgovor na uvijek privlačno pitanje vremena, mjesta i uzroka podrijetla štovanja nedjelje.⁵

⁴ W. Rordorf, *Sunday. The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, 1968. (u kasnijim navodima *Sunday*), str. 296, smatra da “sve do četvrtog stoljeća ideja o počinku uopće nije bila dio kršćanske nedjelje”. Budući da prema Rordorfovom mišljenju nedjeljni počinak nije bio prvobitni i neizostavni dio bogoslužja nedjeljom, već imperijalni namet (str. 168), on postavlja pitanje “je li rješenje da se podudaraju dan odmora i dan bogoslužja idealno” (str. 299). On nedjelji radije pripisuje isključivu vjersku funkciju koja se može ostvariti okupljanjem kršćanske zajednice u bilo kojem trenutku dana na euharistijsko slavlje.

⁵ Neke od najnovijih i najznačajnijih studija jesu: W. Rordorf, *Sunday*; isti pisac, “Le Dimanche, jour du culte et jour du repos dans l’Église primitive”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965., str. 91—111 (u kasnijim navodima “Dimanche”); *Sabbat et dimanche dans l’Église ancienne* (tekst kompiliran i uređen), 1972. (u kasnijim navodima *Sabbat*); C. S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V Secolo*, Analecta Gregoriana sv. 170, 1969. (u kasnijim navodima *Storia della domenica*); J. Daniélou, “Le dimanche comme huitième jour”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965., str. 61—89; od istog pisca, *The Bible and the Liturgy*, 1964., str. 222—286; Pacifico Massi, *La Domenica nella storia della salvezza, saggio pastorale*, 1967. (u kasnijim navodima *La Domenica*); Francis A. Regan, “Dies Dominica and Dies Solis. The Beginning of the Lord’s Day in Christian Antiquity”, neobjavljena disertacija, Catholic University of America, 1961. (u kasnijim navodima *Dies Dominica*); H. Riesenfeld, “Sabbat et jour du Seigneur”, *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, 1959., str. 210—218; ovaj se članak s manjim izmjenama pojavljuje kao poglavlje pod naslovom “The Sabbath and the Lord’s day” u *The Gospel Tradition: Essays by H. Riesenfeld*, 1970., str. 111—137; C. W. Dugmore, “Lord’s Day and Easter”,

Međutim, postoji sklonost da se štovanje nedjelje u novijim radovima smatra ili isključivom i izvornom tvorevinom apostolske zajednice u Jeruzalemu,⁶ ili poganskom prilagodbom “*dies solis*”, “dana Sunca”, u vezi s kultom Sunca.⁷ Međutim, svako istraživanje i zaključak koji u obzir uzima samo nekoliko usputnih činitelja jednostran je i nedovoljno uravnotežen. Ako, kao J. V. Goudoever, prihvatimo da su “od svih dijelova bogoslužja blagdani možda najotporniji na promjene, i da je praktično nemoguće promijeniti dan ili oblik blagdana”,⁸ treba očekivati da su samo složene i duboke pobude mogle potaći većinu kršćana da odbace prastaru i prepoznatljivu židovsku tradiciju štovanja subote u korist novoga dana bogoslužja. Stoga, pri svakom pokušaju da se rekonstruira povijesni tijek

Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann, 1962., str. 272—281; Y. B. Tremel, “Du Sabbat au Jour du Seigneur”, *Lumière et Vie* 58, (1962.): str. 29—49; J. M. R. Tillard, “Le Dimanche, jour d’alliance”, *Sciences Religieuses* 16 (1964.): 225—250; od istog pisca, “Le Dimanche”, *La Maison-Dieu* 83 (1965.); *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965.; Ph. Delhaye — J. L. Lecat, “Dimanche et sabbat”, *Mélanges de Science Religieuse* (1966.): 3—14 i 73—93; od istog pisca, “Le dimanche,” *Verbum Caro* (1966.); A. Verheul, “Du Sabbat au Jour du Seigneur,” *Questions Liturgiques et paroissiales* (1970.): 3—27; Pierre Grelot, “Du Sabbat juif au dimanche chrétien”, *La Maison-Dieu* 123,124 (1975.): 79—107 i 14—54; drugi će radovi biti navedeni tijekom ove studije.

⁶ Ovaj se isključivi pristup, na primjer, odražava u metodologiji W. Rordorfa kad kaže: “U načelu postoje dva moguća rješenja ovoga problema: ili ćemo zaključiti da štovanje nedjelje vuče svoje podrijetlo iz kršćanstva, a u tom se slučaju trebamo pitati koji su činitelji pridonijeli njezinoj pojavi, ili smo uvjereni da je kršćanska Crkva odnekud preuzela štovanje nedjelje. U našoj potrazi za podrijetlom kršćanskog štovanja nedjelje moramo doći do jednog ili drugog zaključka, jer je kršćani nisu mogli i izmisliti i preuzeti” (*Sunday*, str. 180). Rordorf uporno brani prvo rješenje, ali njegovu metodu i zaključke kritiziraju čak i C. S. Mosna, vidi napomenu br. 8. Slično piše J. Daniélou: “Nedjelja je u cijelosti kršćanska tvorevina povezana s povijesnom činjenicom Gospodnjeg uskrsnuća” (*Bible and Liturgy*, str. 222 i 242). Ovo se gledište posebno razmatra u poglavljima 3, 5 i 9.

⁷ Vidi, na primjer, H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1910., str. 74, navod iz napomene; A. Loisy, *Les Mystères païens*, 1930., str. 223, navod iz napomene; također *Les Évangiles synoptiques*, 1907., sv. I, str. 177, navod iz napomene; R. L. Odom, *Sunday in Roman Paganism*, 1944.; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933., str. 130, navod iz napomene.

⁸ J. V. Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959., str. 151. C. S. Mosna kritizira W. Rordorfa što “pojavi nedjeljnog blagdana pripisuje previše pogansko podrijetlo, zanemarujući druge korisne elemente i izuzimajući ih iz njihovog židovskog okružja” (*Storia della domenica*, str. 41 i 5).

podrijetla nedjelje, pozornost se mora posvetiti najvećem mogućem broju pridonosnih činitelja — teoloških, društvenih, političkih i poganskih, koji su mogli u manjoj ili većoj mjeri pridonijeti prihvaćanju nedjelje kao dana bogoslužja.

Ova studija ima dva dobro određiva cilja. Prvo, predlažem da se ispita postavka, koju zastupaju brojni stručnjaci, koja apostolima, ili čak Kristu, pripisuje inicijativu i odgovornost za odbacivanje štovanja subote i uvođenje štovanja nedjelje. Proučit ćemo Kristovo naučavanje o suboti, Njegovo uskrsnuće i ukazanja, euharistijsko slavlje i kršćansku zajednicu u Jeruzalemu da bismo odredili koju su ulogu oni odigrali u ukorjenjivanju štovanja nedjelje. Naša će namjera biti da utvrdimo je li štovanje nedjelje počelo za života apostola u Jeruzalemu ili nešto kasnije i negdje drugdje. Utvrđivanje povijesnog nastanka štovanja nedjelje od velike je važnosti budući da to može otkriti ne samo korijene njezina podrijetla, već i njenu primjenjivost na današnje kršćane. Ako je nedjelja doista dan Gospodnji, svi kršćani i cijelo čovječanstvo to bi trebali znati.

Drugo, svrha je ovog djela ocijeniti do koje su mjere neki činitelji kao što su protužidovski osjećaji, represivne rimske mjere protiv Židova, obožavanje Sunca sa svojim “danom Sunca” i neke kršćanske teološke pobude utjecali na većinu kršćana da odbace subotu i prihvate nedjelju kao dan Gospodnji.

Ova je studija pokušaj da se rekonstruira mozaik činitelja u potrazi za točnijom slikom vremena i uzroka koji su pridonijeli prihvaćanju nedjelje kao dana bogoslužja i počinka. To je u skladu s prijedlogom C. W. Dugmorea da “je katkad vrijedno ponovno ispitati ono što većina ljudi smatra golim činjenicama, čak ako se zapanjujući zaključci i ne mogu definitivno dokazati”.⁹ Ponovno ispitivanje prihvaćenih rješenja i postavki, njihovo ponovno podvrgavanje kritičkom ispitivanju nije samo akademska vježba, već je to dužnost koja se mora obaviti u službi istine.

Naša se studija ne bavi obrednim ili pastoralnim vidovima štovanja nedjelje u ranom kršćanstvu s obzirom da su takvi problemi već iscrpno obrađeni u nekim novijim radovima.¹⁰ Mi ćemo proučiti isključivo one

⁹ C. W. Dugmore (napomena 7), str. 274.

¹⁰ Za pastoralne vidove štovanja nedjelje vidi V. Monachino, *La Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Analecta Gregoriana 41, 1947.; i S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV, 1973.; C. S. Mosna, *Storia della domenica*, dio IV, bavi se bogoštovnim i pastoralnim vidovima nedjeljnog počinka, vidi H. Huber, *Spirito e lettera del riposo domenicale*, 1961.; J. Duval, “La Doctrine de

tekstove koji pomažu u određivanju vremena i uzroka, formalnih i materijalnih, izravnih i neizravnih, podrijetla štovanja nedjelje. Naša je zadaća ograničena na problem podrijetla.

S iznimkom nekoliko usputnih referenci na kasnije tekstove, dokumenti koje ćemo istraživati datiraju iz prva četiri stoljeća po Kristu. Proučit ćemo svjedočanstva crkvenih otaca sve do ovoga kasnog razdoblja da bismo potvrdili povijesnu održivost motiva koji se pojavljuju u rijetkim dokumentima iz prve polovice drugog stoljeća. To je razdoblje kad je štovanje nedjelje od nejasnih početaka postalo uvriježena praksa. Budući da je to razdoblje u kojem su crkvene ustanove u začetku, istraživač koji nekolicinu raspoloživih dokumenata čita s ekleziološkim kriterijima iz kasnijeg razdoblja lako može biti zaveden.

Izvori su raščlanjeni prema kronološkim, povijesnim i zemljopisnim činiteljima. Važni ulomci pomno su proučeni budući da se njihovi tekstualni i kontekstualni problemi često zaobilaze ili pristrano tumače. Na primjer, to ostavlja neutemeljen dojam da od najranijih apostolskih dana postoji, kao što tvrdi N. J. White, “neupitna i neprekinuta crkvena uporaba” izraza “dan Gospodnji” koji se odnosi na nedjelju.¹¹

Dokumenti koji stoje na raspolaganju za ovo istraživanje po svojoj su naravi raznovrsni kao što su poslanice, propovijedi i rasprave. Njihovo podrijetlo, izvornost i pravovjernost nisu uvijek pouzdani, ali budući da je to sve što imamo, iz njih treba izvući sve što je vrijedno. U skladu s načelima znanstvenog istraživanja može se prigovoriti uporabi dokumenata kao što su, na primjer, Pseudo-Barnaba. Međutim, kad bismo se ograničili samo na raščlambu arhivskih dokumenata, ili arheoloških spomenika i druge građe od neupitne autentičnosti, bilo bi nemoguće učiniti stvarni napredak zbog njihove manjkavosti. Stoga je nužno ispitati bogatu apokrifnu literaturu i spise crkvenih otaca pri čemu treba imati na umu njihova ograničenja.

Da bi ova studija bila pristupačna čitateljima laicima, novozavjetni tekstovi i djela crkvenih otaca navedeni su iz priznatih engleskih prijevoda. Koristi se Biblija u prijevodu Kršćanske sadašnjosti, a tamo gdje je

l'Église sur le travail dominical et son évolution”, *La Maison-Dieu* 83 (1965.): 106, navod iz napomene; L. Vereecke, “Le Repos du dimanche”, *Lumière et vie* 58 (1962.): 72, navod iz napomene.

¹¹ *A Dictionary of the Bible*, urednik James Hastings, 1911., vidi članak N. J. Whitea “Lord’s Day”.

to bilo potrebno, priloženi su grčki tekstovi po E. Nestleu i K. Alandu. Kad su u pitanju posebno važni tekstovi crkvenih otaca, proučena su sva raspoloživa izdanja. Tamo gdje engleskog izdanja nije bilo ili nije zadovoljavalo, pisac je sam prevodio. Ključne latinske i grčke riječi stavljene su u zagradu.

Često navođenje novijih radova W. Rordorfa, F. A. Regana i C. S. Mosne pokazuje njihovu važnost, ali i potrebu da se dovedu u pitanje neki njihovi zaključci. Nesumnjivo je da će radne postavke koje su omogućile ovo istraživanje, nakon što prođu sito kritike, biti prilagođene i dopunjene.

Ova studija skraćena je doktorska disertacija na talijanskom obranjena na Katedri za crkvenu povijest Pontifikalnoga sveučilišta Gregoriana u Rimu. Građa je znatno skraćena i preuređena. Ova prerada potaknuta je željom da studiju razumiju i čitatelji laici. Da bi se to postiglo, rasprava o tehničkim pitanjima često se nalazi u napomenama.

Nadam se da će ovo djelo teolozima pružiti prijeko potrebne povijesne podatke za razmišljanje o značenju nedjelje i da će pobuditi zanimanje povjesničara da ponovno razmotre pitanje podrijetla nedjelje u pokušaju da se približe "istini". Nadam se također da će svaki revni čitatelj biti potaknut da bolje razumije značenje svetog dana Gospodnjeg u potrazi za dubljom zajednicom s "Gospodarom subote" (Marko 2,28).

2. poglavlje

KRIST I DAN GOSPODNJI

Izraz “dan Gospodnji” koji se krajem drugog stoljeća prvi put pojavljuje kao neprijeporan naziv za nedjelju, označuje dan koji isključivo pripada “Gospodinu.”¹ Budući da mnogi kršćani tradicionalno nedjelju smatraju danom kojem je Krist Gospodar i koga je On posvetio, bilo bi dobro da naše povijesno istraživanje o podrijetlu štovanja nedjelje počnemo time što ćemo utvrditi je li Krist unaprijed predvidio uvođenje novog dana bogoslužja koji bi isključivo bio posvećen Njemu.

Kristovi govori u evanđeljima ne sadrže izraz “dan Gospodnji”. Ipak, sinoptička evanđelja (Matej 12,8; Marko 2,28; Luka 6,5) sadrže sličan izraz, “gospodar subote”, koji je Krist uporabio na kraju rasprave s farizejima o pitanju dopuštenih subotnjih djelatnosti. Različiti su autori nastojali utvrditi uzročni odnos između činjenice da je Krist sebe proglasio “gospodarom subote” i utemeljenja nedjelje kao “dana Gospodnjeg”. C. S. Mosna, na primjer, izričito tvrdi da “se Krist proglasio gospodarom subote isključivo zbog toga da bi čovjeka oslobodio formalnih opterećenja, poput

¹ O uporabi izraza “Gospodin” i “Gospodnji” vidi W. Foerster, *TDNT* III, str. 1086—1096. Prvi nesdvojbena slučaj nalazi se u apokrifnom *Gospel of Peter* gdje se izraz “dan Gospodnji” (35; 50) koristi dva puta kao prijevod izraza “prvi dan sedmice,” zapisan u Marku 16,2. Ovo Evanđelje datira iz druge polovice drugog stoljeća, a Serapion Antiohijski oko 200. g. po Kr. opovrgao je njegovo docetističko naučavanje (usp. Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, I, str. 180). Meliton Sardski (oko 190. g. po Kr.) prema Euzebiju (*HE* 4,26,2), napisao je raspravu “O danu Gospodnjem”, ali, nažalost, sačuvan je samo naslov. Za ostale reference vidi Dionizije Korinški koga navodi Euzebij, *HE* 4,23,11; Klement Aleksandrijski, *Stromateis* 7,12,76,4; *Fragment 7 of Irenaeus*, *ANF* 1, str. 569; Origen, *In Exodum homiliae* 7,5; *Contra Celsum* 8,22; Eusebius, *Commentaria* u Psalmos 91; *HE* 3,25,5; *De Solemnitate paschali* 7; Tertulijan rabi latinski izraz “*dominicus dies*” u *De oratione* 23 i *De corona* 3. Ovo je postao službeni izraz za nedjelju na latinskom jeziku (usp. *domenica*, *dimanche*).

subote, koja više nije bila potrebna.”² On u ovoj izjavi vidi Kristovu namjeru da uspostavi svoj novi dan bogoslužja. I Wilfrid Stott tumači Kristove riječi kao prešutnu potvrdu nedjelje: “On je Gospodar subote, a u ovom izrazu, koji navode sva tri pisca sinoptičkih evanđelja, nalazi se prikrivena aluzija na dan Gospodnji. On, Gospodar, bira svoj vlastiti dan.”³

Da bismo utvrdili valjanost ovih pretpostavki, moramo odrediti Kristov osnovni stav prema suboti. Je li Krist, otvoreno govoreći, istinski svetkovao subotu ili ju je smišljeno kršio? Ako je ovo potonje, onda trebamo saznati je li Krist svojim riječima ili djelima namjeravao položiti temelje novom danu bogoslužja koji bi naposljetku zamijenio subotu.

Kritičari forme ovakvo bi istraživanje smatrali jalovim budući da oni izvještaje evanđelja o Kristovom naučavanju i djelima u subotu ne smatraju autentičnima, već kasnijim mišljenjem rane Crkve. Što je sam Isus mislio, tvrde oni, nemoguće je utvrditi.⁴ Mi ne nalazimo opravdanje za ovakav povijesni skepticizam, osobito nakon što je počela nova potraga za povijesnim Isusom koja baca sjenu na prethodne metodologije i koja obećava da će u evanđeljima pronaći veći broj Isusovih izvornih djela i riječi.⁵ Međutim, čak kad bi građa o suboti u evanđeljima i odražavala kasnije

² C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 174.

³ Wilfrid Stott, “A Note on the Word KYPIAKH in Rev. 1.10”, *NTS* 12 (1965.): 75; P. K. Jewett izbjegava krajnosti stavom kojim Isusovu tvrdnju da je On Gospodar subote tumači tako da ona podrazumijeva slobodu u pogledu subote, ali ne i obvezu da se bogoslužje vrši prvog dana tjedna. Međutim, on tvrdi da “kršćani nikada ne bi bogoslužje vršili drugoga dana da nema ove slobode u vezi sa štovanjem subote, slobode koju im je sam Gospodin ostavio” (*The Lord’s Day, A Theological Guide to the Christian Day of Worship*, 1972., str. 43; u kasnijim navodima *Lord’s Day*).

⁴ Za Rudolfa Bultmanna svi sukobi oko subote zabilježeni u evanđeljima idealni su prizori koje je rekonstruirala prva zajednica na temelju usmene predaje. Njegova klasična obrada ovog pitanja nalazi se u *The History of the Sinoptic Tradition*, ET 1963. Prije Bultmannova djela objavljena su djela K. L. Schmidta, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919. i M. Dibeliusa, *From Tradition to Gospel*, ET 1934.

⁵ E. Lohse koji je nedavno ponovno analizirao građu o suboti u evanđeljima, suprotno Bultmannu, pokazuje da su mnoge “logia” autentične Kristove riječi (*TDNT* VII, str. 21—30; također i “*Jesu Worte über den Sabbat*”, *Judentum-Urchristentum-Kirche, Festschrift für J. Jeremias* (BZNW 26), 1960., str. 79—89; W. Rordorf je nastavio s Lohseovim djelom obrazlažući dodatne autentične uspomene na povijesne događaje iz Kristova života. On je voljan prihvatiti povijesnost učeničkog izvještaja o trganju klasja (Marko 2,23) i Kristovih riječi zapisanih u Marku (2,27.28). Međutim, on ne smatra, na primjer, Ivan 15,17 izvornim Kristovim riječima (*Sunday*, str. 54—74; usp. također “Dimanche,” str. 103).

shvaćanje kršćanske zajednice (što je za nas neprihvatljivo), to ne bi umanjilo njezinu povijesnu vrijednost. Ona bi i dalje bila dragocjen izvor za proučavanje stava rane kršćanske Crkve prema suboti.⁶ Zapravo, značajan prostor i pozornost koje pisci evanđelja pridaju Kristovim iscjeljenjima u subotu (izvijesteno je o sedam takvih slučajeva)⁷ i prepirkama o suboti, pokazuju koliko je pitanje subote u vrijeme pisanja evanđelja bilo važno.

Subotnja tipologija i njezino mesijansko ispunjenje

Dobro mjesto za početak našeg istraživanja Kristovog stava o suboti jest četvrto poglavlje Evanđelja po Luki. Ovdje nalazimo izvratke iz Kristove propovijedi koju je održao u nazaretskoj sinagogi u subotu prigodom svečanog početka svoje javne službe. Valja zamijetiti da Kristova služba prema Evanđelju po Luki ne samo da počinje u subotu, na dan koji je Krist prema Luki (4,16) običavao svetkovati, već i završava na “dan priprave, i subota je već osvitlala” (23,54). Isusova služba subotom, koja je izazvala učestalo protivljenje (Luka 4,29; 13,14.31; 14,1-6), bila je, kako prikazuje Luka, uvod u konačno odbacivanje Krista i Njegovu žrtvu.

Krist u svojoj nastupnoj propovijedi navodi Izaiju 61,1-2 (usp. 58,6) i kaže: “Na meni je Duh Gospodnji, jer me pomazao. Poslao me da donesem Radosnu vijest siromasima, da navijestim oslobođenje zarobljenicima i vraćanje vida slijepcima, da oslobodim potlačene, da proglasim godinu milosti Gospodnje.” (Luka 4,18-19)

Gotovo se svi komentatori slažu da se “godina milosti Gospodnje” (4,19), za koju je Krist bio poslan (“pomazan”) da je objavi, odnosi na subotnju godinu (to jest sedmu godinu) ili jubilejsku godinu (pedesetu

⁶ Ako su pisci evanđelja već štovali nedjelju, a ne židovsku subotu, zašto bi oni izvještavali o tako mnogo Isusovih iscjeljenja u subotu i izjava o suboti. Njihova briga o Kristovim djelatnostima u subotu i naučavanju o suboti ne upućuje na to da su oni štovali nedjelju. L. Goppelt, *TDNT* VI, str. 19, napomena br. 53, kritizira gledište R. Bultmanna da je “prva zjednica u Isusova usta stavila svoje razloge za svoje subotnje običaje” postavljajući sljedeće važno pitanje: “Ali kako je palestinska zajednica sa svojom revnošću za Zakon (Djela 21,20) mogla izmisliti ove prilike (Matej 12,1-8)?” O odanosti Palestinske crkve židovskim vjerskim običajima raspravljat će se u 4. poglavlju.

⁷ Ovih sedam čuda učinjenih u subotu jesu: (1) bolesnik u Bethzdi, Ivan 5,1-18; (2) opsjednuti u sinagogi, Marko 1,21-28; (3) Petrova punica, Marko 1,29-34; (4) čovjek s usahlom rukom, Marko 3,1-6; (5) slijepac od rođenja, Ivan 9,1-41; (6) zgrčena žena, Luka 13,10-17 i (7) bolesnik od vodene bolesti, Luka 14,1-4.

godinu, nakon sedam subotnjih godina).⁸ Tijekom ovih godišnjih blagdana subota je postala osloboditelj potlačenih u hebrejskom društvu. Zemlja je trebala ostati neobrađena da bi donijela rodove siromasima, beskućnicima i životinjama.⁹ Robovi su, ako su to željeli, bili oslobođani, a opraštani su i dugovi koje su Hebreji imali.¹⁰ U jubilejskoj se godini posjed trebao vratiti prvobitnom vlasniku.¹¹ Da se tekst iz Izaije, koji je Krist pročitao, odnosi na ustanovu subote, jasno je iz konteksta koji govori o oslobađanju “siromaha, zarobljenih, sužnjeva i potlačenih”.

Značajno je to što Krist u svom nastupnom govoru objavljuje svoje mesijansko poslanje riječima subotnje, oprosne godine. Njegov je kratak komentar o ovom ulomku najvjerođostojniji: “Danas se ovo Pismo, koje ste čuli svojim ušima, ispunilo.” (4,21) P. K. Jewett prikladno primjećuje: “Velika jubilejska subota postala je stvarnost za sve one koji su oslobođeni od svojih grijeha dolaskom Mesije i u Njemu našli svoju baštinu.”¹²

⁸ Usp. na primjer komentare Evandjelja po Luki Herschela H. Hobbsa, Henryja Burtona, W. Robertsona Nicolla, Wilfrida J. Harringtona, R. C. H. Lenskoga, F. Godeta, Alfreda Loisyja, M. J. Lagrangea.

⁹ O suboti i počinku zemlje vidi Izlazak 23,11; Levitski zakonik 25,6; Ponovljeni zakon 24,19-22; Levitski zakonik 19,9-10. Usp. Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath*, SBL Dissertation Series 7, 1972., str. 214. On predlaže dva motiva za subotnju godinu: obnova zemlje i oslobođenje čovjeka.

¹⁰ O oprostima dugova koje su bližnji dugovali vidi Ponovljeni zakon 15,1-6; o oslobađanju robova vidi Izlazak 21,2-6 i Ponovljeni zakon 15,12-18.

¹¹ Jubilejska godina je očito bila intenzifikacija subotnje godine, a glavni naglasak bio je na vraćanju svega vlasništva prvobitnom vlasniku, posebno nekretnina (Levitski zakonik 25,8-17,23-55; 27,16-25; Brojevi 36,4). Složenost gradskog života (Levitski zakonik 25,29-34) otežavala je provođenje jubilejske godine. Međutim, imamo pokazatelje da se subotnja godina štovala (Jeremija 34,8-21; 2. Ljetopisi 36,21; Levitski zakonik 26,43). Za podatke o razdoblju nakon izgnanstva, vidi E. Schurer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 1885., I. str. 40—45. O odnosu između subote i subotnje jubilejske godine vidi Niels-Erik A. Andreasen (napomena 9), str. 217—218.

¹² P. K. Jewett, *The Lord's Day*, str. 27; W. Rordorf slično komentira da “Lukino evanđelje pomoću ovog navoda iz proroka opisuje značenje Isusova dolaska kao uvodnje subotnje godine” (*Sunday*, str. 110). Wilfrid J. Harrington, *A Commentary, The Gospel according to St. Luke*, 1967., str. 134, također napominje da, “pozivajući se na ovaj najradosniji židovski blagdan, Isus sebe uspoređuje sa svećenikom koji sa srebrnom trubom navješćuje “godinu milosti Gospodnje”. On u tom jubileju nalazi sliku svoje mesijanske godine, godine koja će ne samo izabranom narodu, već i svijetu dužnika i robova, donijeti oprost i oslobođenje uspostavljajući razdoblje slobode i radosti.”

Možda se možemo pitati zašto je Krist objavio svoju zadaću kao ispunjenje subotnjih obećanja o oslobođenju? Je li On namjeravao objasniti, možda na neki prikriven način, da je utemeljenje subote bila slika koja se ostvarila u Njemu, Antitipu, te je stoga obveza njezina držanja ukinuta? (U tom slučaju Krist bi pripremio put za zamjenu subote nekim novim danom bogoslužja.) Ili je Krist poistovjetio svoju zadaću sa subotom da bi ovaj dan učinio prikladnim spomenikom svoje otkupiteljske djelatnosti?

Da bismo odgovorili na ovu dvojbu, prvo se moramo podsjetiti na mesijanski, otkupiteljski smisao subote. Nerazdvojni je dio subotnje ustanove obećanje o njezinom božanskom blagoslovu: "I blagoslovi Bog sedmi dan" (Postanak 2,3; usp. Izlazak 20,11). Starozavjetno poimanje "blagoslova" konkretno je i izražava se u cjelovitom i obilnom životu. Blagoslov subote u izvještaju o stvaranju (Postanak 2,3) slijedi nakon blagoslova nad živim stvorenjima (Postanak 1,22) i čovjekom (Postanak 1,28). Stoga on izražava Božji konačni i potpuni blagoslov nad Njegovim dovršenim i savršenim stvaranjem (Postanak 1,31). Bog je, blagoslivljajući subotu, obećao da će biti čovjekov dobročinitelj tijekom cijele ljudske povijesti.¹³

Blagoslovi subote u razvoju povijesti spasenja postaju određenije povezani s Božjim spasonosnim djelima. Na primjer, u zapovijedima u Izlasku Jahve se predstavlja kao milostivi Otkupitelj koji je izveo Izrael "iz zemlje egipatske, iz zemlje ropstva" (Izlazak 20,2). Da bi zajamčio tek darovanu slobodu svim članovima hebrejskog društva, zapovijed o suboti

¹³ K. Barth tumači Božji subotnji počinak prigodom stvaranja kao sliku ili uvođenje Kristova otkupiteljskog djela (*Church Dogmatics*, ET 1956., III, str. 277). Međutim, on to čini projiciranjem unatrag u *savršeno* stvaranje, pobjedu milosti i subotnji počinak poričući tako prvobitni *status integritas* (*Church Dogmatics*, IV, str. 508). H. K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 1975., str. 81—83, pruža oštroumnu raščlambu Barthove predodžbe Božjeg subotnjeg počinka i pokazuje kako Barth pretvara "stvarnost biblijske protologije u njezinu soteriologiju". G. C. Berkouwer priznaje da subotnji počinak "prije svega slikovito prikazuje blizak odnos između stvaranja i otkupljenja" (*The Providence of God*, ET 1952., str. 62). On vidi u "štovanju subote nakon pada u grijeh ... znak budućeg Gospodnjeg spasenja (usp. Ezekiel 20,12)" (Isto., str. 64). Međutim, on ne određuje svoje tumačenje (kao Barth) uništenjem ontološke stvarnosti čovjekovog savršenstva u stvaranju, već prepoznavanjem "neslućene i iznenađujuće naravi Božje otkupiteljske milosti s obzirom na povijesno-izbaviteljsku stvarnost i odvratnost *grijeha*, i dinamičnim djelovanjem osobne vjere" (La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, str. 82—83; usp. G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, 1956., str. 381—383).

zahtijeva da se odmor daruje svima, čak i životinjama (Izlazak 20,10). U deset zapovijedi u knjizi Ponovljeni zakon motiv otkupljenja ne pojavljuje se samo u uvodu (Ponovljeni zakon 5,6) svih zapovijedi (kao u Izlasku 20,1), već je jasno ugrađen u samu zapovijed o suboti. Da bi se Izraelcima i budućim naraštajima duboko usadila neposredna važnost zapovijedi o suboti, u ovom ponavljanju zapovijedi subota nije utemeljena na Božjem djelu stvaranja svijeta (kao u Izlasku 20,11), jer ne progovara uvijek o čovjekovim neposrednim potrebama, već u božanskom činu otkupljenja: “Sjeti se da si i ti bio rob u zemlji egipatskoj i da te odande izbavio Jahve, Bog tvoj, rukom jakom i ispruženom mišicom. Zato ti je zapovjedio Jahve, Bog tvoj, da držiš dan subotni.” (Ponovljeni zakon 5,15)¹⁴

Ovdje je razlog za štovanje subote, kao što dobro kaže Hans Walter Wolff, u “potvrđi koja je bila apsolutno temeljna za Izrael, naime, da je Jahve izbavio Izrael iz Egipta. Izrael se svake subote treba sjećati da je njegov Bog izbavitelj.”¹⁵ Ovaj poziv da se subotom sjećaju izlaska i izbavljenja za Izraelce je bilo opipljivo iskustvo koje je obuhvaćalo prenošenje subotnjeg počinka na sve one koji nisu bili slobodni da bi je mogli svetkovati. Međutim, namjena subotnjeg počinka nije bila da bude puko pomagalo koje će Izraelcima pomoći da se podsjetu povijesnog izbavljenja u izlasku, već je to, kao što primjećuje Brevard Childs, značilo doživljavanje prošle povijesti spasenja u sadašnjosti.¹⁶

A. M. Dubarle potvrđuje ovo tumačenje kad piše da je štovanjem subote “izbavljenje koje je po prvi put ostvareno u mjesecu abibu djelotvorno obnavljano i zbiljski doživljavano tijekom cijelog vremena. Međutim, to nije bilo samo pitanje prisjećanja na jednu puku uspomenu, već pitanje radosti koja je dolazila iz neprekidnog obnavljanja prvobitnog blagoslova.”¹⁷

Možda možemo reći da je djelokrug subote trostruk: ona podsjeća na prošlo, sadašnje i buduće izbavljenje. Tjedno oslobađanje od tereta života koje su Izraelci doživljavali u sadašnjosti također je sažimalo prošlu Pashu

¹⁴ Henrique Renckens, *La Religion de Israel*, 1970., str. 225: “Štjući subotu Izraelac se redovito trebao sjećati Jahve kao Stvoritelja i Otkupitelja naroda.” Usp. S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 1895., str. 85.

¹⁵ Hans Walter Wolff, “The Day of Rest in the Old Testament”, *Concordia Theological Monthly* 43 (1972.): 500.

¹⁶ B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, SBT 37, 1962., str. 50—52.

¹⁷ A. M. Dubarle, “La Signification religieuse du Sabbat dans la Bible”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965., str. 46.

izbavljenja kao i buduće mesijansko otkupljenje. Zbog svoje bliske veze i Pasha i subota mogu simbolizirati buduće mesijansko izbavljenje. (Valja zamijetiti da kao što je subota Židovima postala tjedni nastavak godišnje Pashe, tako je nedjelja kasnije za mnoge kršćane postala tjedna proslava uspomene na godišnju uskrсну nedjelju.)

Otkupiteljska funkcija subote unaprijed je slikovito predočavala Mesijinu zadaću. Smatralo se da oslobođenje od tereta rada i društvenih nejednakosti, koje je i tjedna i godišnja subota pružala svim članovima židovskog društva, nagovještava cjelovitije otkupljenje koje će Mesija jednog dana donijeti svom narodu. Mesijansko doba okupljanja svih naroda opisano je u Izaiji kao vrijeme kad će “od subote do subote dolaziti svi ljudi da se poklone pred licem mojim” (66,23). Izaija također opisuje Mesijinu zadaću (isti ulomak koji je Isus primijenio na sebe u svom nastupnom govoru — Luka 4,18-19) rječnikom subotnje godine (61,13). P. K. Jewett prikladno komentira da se Bog u činu otkupljenja i obnove subotnje i jubilejske godine “ponovno pojavljuje kao Otkupitelj koji jamči pojedincu njegovu osobnu slobodu i čuva za siromahe udio u nasljedstvu svoga naroda. To nipošto nije vremensko, obredno poimanje jer se Bog očitovao kao Otkupitelj u Kristu Posredniku, Sinu koji nas je zaista oslobodio (Ivan 8,36).”¹⁸

Druga značajna mesijanska tipologija subote može se vidjeti u iskustvu subotnjeg *počinka* — *menuhah* koji A. J. Heschel definira “kao sreću, mir i sklad”.¹⁹ Theodore Friedman u svom stručnom članku uvjerljivo pokazuje da se subotnji mir i sklad u proročkim spisima i talmudskoj literaturi često poistovjećuju s mesijanskim razdobljem koje se obično naziva posljednjim vremenom ili budućim svijetom. On, na primjer, zapaža da “Izaija koristi riječi ‘milina’ (*oneg*) i ‘častan’ (*kaved*) u svom opisu subote i posljednjih dana (tj. mesijanskog doba) (58,13: ‘Nazoveš li subotu milinom a časnim dan Jahvi posvećen’). Smisao je jasan. Subota nam već sada pruža milinu i radost koje će obilježiti posljednje dane.”²⁰

Friedman također iznosi poučan uzorak rabinskih izreka gdje je “subota očekivanje, predokus, primjer života u svijetu koji će doći (mesijanskom dobu)”.²¹ Slično tumačenje subote nalazi se u kasnoj židovskoj

¹⁸ P. K. Jewett, *Lord's day*, str. 27.

¹⁹ A. J. Heschel, *The Sabbath, its Meaning for Modern Man*, 1951., str. 10.

²⁰ Theodore Friedman, “The Sabbath: Anticipation of Redemption,” *Judaism* 16 (1967.): 445.

²¹ Isto, str. 443,447—449.

apokaliptičkoj literaturi gdje se trajanje svijeta računa “svemirskim tjednom” od šest tisućugodišnjih razdoblja nakon kojega slijedi subota kraja vremena. Velika većina ulomaka izričito naučava da ova eshatološka subota prikazuje mesijanske dane koji ili prethode ili se poistovjećuju s obnovljenim rajem.²²

Tema subotnjeg odmora koja se spominje u Hebrejima 3 i 4 možda prikazuje još jednu nit mesijanske tipologije preuzetu iz Starog zavjeta. G. von Raad prati razvoj teme “počinka” u Starom zavjetu iz koncepta nacionalnog i političkog mira (Ponovljeni zakon 12,91; 25,19) u duhovan i “potpuno osoban ulazak u Božji pokoj” (usp. Psalmi 95,11).²³ Ovaj koncept, kao što ćemo vidjeti kasnije, ponovno se predlaže u Hebrejima gdje je Božji narod pozvan da uđe u “subotni počinak” (4,9) vjerovanjem (4,3), poslušnošću (4,6.11) i prihvaćanjem Božje “Radosne vijesti” “vjerom” (4,1-2). Pisac odbacuje prolaznu narav subotnjeg počinka shvaćenog kao ulazak u Kanaan (Ponovljeni zakon 12,9; 25,19) budući da dokazuje da zemlja koju je Jošua dao Izraelcima (4,8) nije onaj “subotni počinak” (4,9) koji je Bog dao svom narodu pri stvaranju (4,3.4.10). Ovo potonje može se iskusiti prihvaćanjem “danas” (4,7) “Radosne vijesti” (4,2,6) spasenja. Da se ovdje smjera na Krista potpuno je jasno. U Njemu starozavjetni subotnji počinak nalazi svoje ispunjenje, a svi ga vjernici mogu sada iskusiti po Njemu.²⁴

Ovaj sažeti pregled dostatno je dokazao postojanje starozavjetne subotnje tipologije koja ukazuje na Mesiju. U svjetlu ove činjenice tvrdnja koju je Krist iznio u svom nastupnom govoru, da je On ispunjenje otkupiteljske funkcije subote, dobiva dodatnu važnost. Krist je, poistovjetivši se sa subotom, potvrdio svoje mesijansko poslanje. Ovo objašnjava zašto je Krist, kako će se kasnije vidjeti, svojom službom u subotu na poseban

²² Za sažetu raspravu o različitim tumačenjima subote na kraju vremena u židovskoj apokaliptičkoj literaturi vidi W. Rordorf, *Sunday*, str. 48—51. Usp. također na str. 281.

²³ G. von Rad, “There Still Remains a Rest for the People of God: An Investigation of a Biblical Conception”, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966., str. 94—102. Ernst Jenni u *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, ThSt 41, 1956., str. 282, predlaže da je subota pridonijela razvoju teme Izraelovog počinka.

²⁴ P. Spicq, *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, 1953., II, str. 102—103, ističe da tema subotnjeg počinka u Poslanici Hebrejima sadrži i svjetovni ideal za Izraelce: ulazak u Kanaan, i vjerski ideal za kršćane: spasenje. Ovaj ulomak je proučen na str. 62—65.

način otkrio svoje mesijansko poslanje.²⁵ Na primjer, optužba židovskih vođa koju su iznijeli protiv Krista dokazuje da je to bilo dobro shvaćeno: “Jer je ne samo kršio subotu nego i Boga nazivao svojim Ocem, izjednačujući sebe s Bogom” (Ivan 5,18). Tijekom samog suđenja protiv Njega nije iznesena optužba da je kršio subotu. Očito je, kao što W. Rordorf dobro primjećuje, “da su se Njegovi protivnici radije usredotočili na Njegovo svojatanje mesijanstva koje je proizlazilo iz Njegovog kršenja subote.”²⁶

Kristov stav prema suboti

Činjenica da je Krist tvrdio da je On ispunjenje mesijanskih očekivanja koja su nedjeljivi dio subote nameće ključno pitanje, naime, što je za Krista bilo štovanje subote? Je li On pred svojim sljedbenicima potvrdio vrijednost ove ustanove kao neprijepornu Božju volju? Ili je Krist smatrao da je svojim dolaskom, koji je bio istinska subota, ispunio i dokinuo obvezu držanja subote?

Neki stručnjaci tumače Kristove raspre i iscjeljenja u subotu kao smišljeno izazivanje čija je svrha bila pokazati da zapovijed o suboti više nije obvezatna. J. Daniélou smatra, na primjer, da se djelima iscjeljenja “Krist konkretno pojavljuje kao utemeljitelj istinske subote [to jest, nedjelje] koja zamjenjuje simboličnu subotu [doslovnu subotu].”²⁷ W. Rordorf

²⁵ W. Rordorf, *Sunday*, str. 71,72, priznaje da je “rana Crkva također razumjela da je Isusova iscjeliteljska djelatnost bila u punom smislu riječi ‘subotnja’ djelatnost: u njemu, u njegovoj ljubavi, u njegovoj milosti i pomoći osvanula je mesijanska subota, vrijeme Božje vlastite spasiteljske djelatnosti.” Međutim, on tumači da mesijansko ispunjenje subote znači da je Krist “zamijenio subotu za one koji vjeruju” (isto., str. 116). Usprkos činjenici da Krist nikad ne nagovještava moguću zamjenu subote, možemo se pitati zašto bi je Krist želio promijeniti? Kakvu bi novu prednost mogao ponuditi kršćanima promjenom dana bogoslužja? Da li bi takav čin navijestio *stabilnost* i *kontinuitet* božanskog plana spasenja? Važno je u tom pogledu razmišljati o pitanju Pacifica Massija: “Je li moguće da se drevni način života utemeljen na tjednoj izmjeni sedmog dana, kojim je Bog pripremao sveopće spasenje u Kristu te stoljećima odgajao svoj narod, izbriše jednim udarcem, događajem uskrsnuća?” (*La Domenica*, str. 25) Za razliku od Rordorfa, koji nedjelju pokušava učiniti isključivo kršćanskom tvorevinom odvojenom od subote, Massi dokazuje da je nedjelja nastavak značenja i funkcije subote. Ali, ima li u promjeni dana bogoslužja kontinuiteta?

²⁶ W. Rordorf, *Sunday*, str. 67.

²⁷ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 226.

isto uvjerenje iznosi još odlučnije kad piše da “Kristova iscjeliteljska djelatnost nije zapovijed o suboti samo gurnula u pozadinu, već ju je i dokinula”.²⁸

Tumačenje ranih crkvenih otaca. Nažalost, ovi se zaključci mnogo puta ne temelje na raščlambi onoga što je Krist učinio ili rekao o suboti, već u svjetlu ranih patrističkih tumačenja ulomaka o suboti u evanđeljima koja su bila i još su uvijek tradicionalna i neprijeporna ostavština. Zapravo, od drugog stoljeća naovamo crkveni su oci načinili listu “subotnjih prijestupa” koje spominju evanđelja, neprekidno je dopunjujući novima kako bi stvorili djelotvoran dokaz protiv subote. Oni su iz evanđelja uzeli navodne slučajeve “kršenja subote” koje je Krist spomenuo u svojoj rasprisi s farizejima, to jest, Davida koji je u subotu jeo zabranjene kruhove (Matej 12,3; usp. 1. Samuelova 21,1-7), svećenike koji su istog dana vršili obrezanje i prinosili žrtve (Matej 12,5)²⁹ i samog Boga koji subotom ne prekida s radom (Ivan 5,17).³⁰ Ovaj popis obogaćen je drugim “dokazima” kao što je primjer Jošue koji je prekršio subotu kad je “djeci Izraelovoj naredio da obilaze zidove Jerihonske”,³¹ Makabejaca koji su ratovali u subotu³² te

²⁸ W. Rordorf, *Sunday*, str. 70. C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, str. 175—178, drži se umjerenog stava. On u raspravama o suboti vidi pokušaj rane Crkve da nađe novo rješenje za uredbu o suboti “premda se to još nije jasno vidjelo u Kristovom djelu”. W. Mason zastupa gotovo isto mišljenje u *The Gospel of Luke*, 1955., str. 81; kao i E. Lohse u *Jesu Worte über den Sabbat* (napomena br. 5), str. 79—89.

²⁹ Justin Martyr, *Dialogue* 27,5; 29,3; Epiphanius, *Adversus haereses* 30,32,10; Eusebius, *Commentaria in Psalmos* 91 (PG 23, 1169B); Aphrahates, *Homilia* 13,7; Ps.-Athanasius, *De semente homilia* 13.

³⁰ Justin Martyr, *Dialogue* 29,3,23,3; Klement Aleksandrijski, *Stromateis* 6,16,141,7; 6,16,142,1; Origen, *In Numerous homiliae* 23,4; Chrysostom, *De Christi divinitate* 4 (PG 48,810); Polemika je naročito oštra u *Syriac Didascalia* 26: “Da je Bog želio da mi nakon svakih šest dana besposličimo jedan dan ... sam Bog bi besposličio sa svim svojim stvorenjima... Jer ako je on rekao: ‘Besposlič ti, sin tvoj, sluga tvoj, sluškinja tvoja, živina tvoja’, kako to da on (stalno) radi čineći da puše vjetar, hraneći i njegujući nas, stvorenja?” (Connolly, str. 236).

³¹ Victorinus of Pettau, *De Fabrica mundi* 6 (ANF VII, str. 342); usp. Tertullian, *Adversus Iudaeos* 4; usp. također *Adversus Marcionem* 4,17 i 2,21.

³² Tertullian (napomena 31); Victorinus (napomena 31); Aphrahates, *Homilia* 13,7; Athanasius, *De sabbatis et circumcisione* 3; Gregory of Nyssa, *Testimonia adversus Iudaeos* 13 (PG 46,221). Međutim, zapazite da su na početku makabejske pobune pobožni Židovi ubijali u subotu a da nisu pružali otpor (1. Makabejci 2,32-38; Makabejci 6,11; Josephus, *Antiquities*, 13,317). Zbog ovoga strašnog događaja odlučeno je dopustiti uporabu oružja za samoobranu u subotu (1. Makabejci 2,39-41).

patrijaraha i pravednih ljudi koji su živjeli prije Mojsija, a navodno nisu svetkovali subotu.³³

Pretpostavljajući (ali ne i priznajući) da su ovi dokazi utemeljni na čvrstim kriterijima biblijske hermeneutike, ne bi li ove iznimke samo potvrdile obvezujuću narav zapovijedi o suboti? Nadalje, zar se ne bi osoba, koja prihvaća tumačenje ranih crkvenih otaca i koristi se ulomcima o suboti u evanđeljima da bi odredila Kristov a zatim i vlastiti stav prema suboti, također trebala suglasiti, da bi bila dosljedna, s negativnim i proturječnim objašnjenjima ne samo značenja subote, već i cijeloga židovskog načina života? Bilo bi zanimljivo znati da li bi se bilo koji biblijski stručnjak složio s Barnabinom tvrdnjom da “doslovno svetkovanje subote nikad nije bilo predmet Božje zapovijedi”,³⁴ ili da su Židovi izgubili savez “u cijelosti odmah nakon što ga je Mojsije primio” (4,7); ili s Justinovim stajalištem da je Bog Židovima nametnuo subotu kao neku vrstu sramote da bi ih izdvojio za kažnjavanje u očima Rimljana.³⁵ Ili pak sa zamisli *Sirskih didaskalija* (21) da je subota nametnuta Židovima kao vrijeme oplakivanja,³⁶ ili s Afrahatovim konceptom da je subota nastala kao posljedica pada u grijeh.³⁷

Ako ova tumačenja o značenju i naravi subote treba odbaciti kao neopravdana na temelju starozavjetnih dokaza, tada nema opravdanja ni da se njihovi zaključci uporblijuju protiv subote kao “dokazi” budući da su

³³ Justin Martyr, *Dialogue* 19,6; 23,3; 27,5; 46,2; Irenaeus, *Adversus haereses* 4,16,2; Tertullian, *Adversus Iudaeos* 2; Eusebius, *HE* 1,4, 8; *Demonstratio evangelica* 1,6 (PG 22,57); *Commentaria in Psalmos* 91. Dokaz da prije Mojsija pravedni ljudi nisu štovali subotu vjerojatno je izmišljotina polemike/apologetike protiv subote budući da rabinska predaja naglašava drevno podrijetlo subote: sam Bog je štovao subotu (*Gen. R.* 11,2 i 6; *Pirke de R. Elizer* 20); Adam je bio prvi čovjek koji je štovao ovaj dan (*Gen. R.* 16,8; *Pirke de R. Elizer* 20); Abraham i Jakov štovali su je vrlo savjesno (*T. B. Yoma* 286; *Gen. R.* 11,8; 79,6); Sara i Rebeka vjerno su palile svijeće u petak uvečer (*Gen. R.* 60,15); Izraelci su tijekom egipatskog ropstva dobili dopuštenje od faraona da štuju subotu (*Ex. R.* 7,28; 5,18).

³⁴ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 230; usp. *Epistle of Barnabas* 15,6-8. Za raščlambu Barnabinog stajališta o suboti vidi str. 218.

³⁵ Justin Martyr, *Dialogue* 16,1; 19,2-4; 21,1; 23,1-2; 27,2. Justinovo stajalište o suboti proučeno je na str. 223.

³⁶ *Syriac Didascalia* 21: “Stoga ih je on trajno prisilio na oplakivanje, tako što im je odvojio i odredio subotu.” (Connolly, str. 190)

³⁷ Aphrahates, *Homilia* 13; On subotu ne smatra, kao Justin, kaznom za židovsko nevjerstvo, već kao ustanovu koja je uspostavljena nakon pada u grijeh isključivo za reguliranje počinka ljudi i životinja.

oni u velikoj mjeri utemeljni na ovakvoj vrsti sumnjivih pretpostavki. Kasnije ćemo u našoj studiji vidjeti kako je sklop uvjeta koji su povećali napetosti između Rima i Židova, između Crkve i sinagoge u prvoj polovici drugog stoljeća pridonio razvoju “*antižidovske diferencijacije*”. Ovo se stanje očitovalo u negativnoj reinterpetaciji i židovske povijesti i blagdana kao što je štovanje subote. Zato tekstove o suboti u evanđeljima ne možemo procjenjivati u svjetlu ranih patrističkih tumačenja, već Kristov stav prema suboti moramo vrednovati proučavanjem dokumenata na osnovi njihovih vlastitih vrijednosti.

Prva iscjeljenja u subotu. Evanđelja po Marku i Luki ukazuju da je Krist najprije ograničio svoje iscjeliteljske djelatnosti subotom na posebne slučajeve, nesumnjivo zato što je bio svjestan nagle reakcije koju će proizročiti Njegovo objavljivanje značenja i svrhe subote. U Evanđelju po Luki, nakon Kristove prethodne izjave o Njegovom mesijanstvu kao ispunjenju subotnje godine (Luka 4,16-21), slijede dva događaja iscjeljenja. Prvi se zbiva u kafarnaumskoj sinagogi u Galileji tijekom subotnjeg bogoslužja, a posljedica je *duhovno* iscjeljenje čovjeka opsjednutog nečistim duhom (Luka 4,31-37). Drugi se dogodio odmah nakon bogoslužja u Petrovoj kući i donio je *tjelesno* ozdravljenje Petrovoj punici (Luka 4,38-39). U oba slučaja Krista na djelo potiču potreba i ljubav. U prvom primjeru Krista pokreće na djelo potreba da izbavi osobu od Sotonine sile i tako ponovno uspostavi red na bogoslužju. Otkupiteljska funkcija subote, koja se već nazire u ovom Kristovom činu, bit će otvorenije objavljena u kasnijim iscjeljenjima. U drugom primjeru Krist djeluje iz poštovanja prema jednom od svojih ljubljenih učenika i njegovoj punici. U ovom slučaju tjelesno izlječenje čini subotu danom *radosti* za cijelu obitelj. Također valja zamijetiti da iscjeljenje odmah potiče na *službu*: “Žena odmah ustade te ih poče posluživati.” (39. redak) Značenje subote kao *otkupljenja, radosti* i *službe* koje je u zametku već u Kristovim prvim djelima iscjeljenja, jasnije će se otkriti u kasnijem razdoblju Kristove službe subotom. Međutim, u ovom ranom razdoblju veći dio svojih djela iscjeljenja Krist je odgodio do svršetka subote, očito da bi izbjegao prerano sukobljavanje i odbacivanje: “O zalazu sunca, koji su god imali bolesnike što su patili od raznih bolesti, dovodili su ih k njemu. On bi na svakog od njih stavljao ruke te ga izliječio” (Luka 4,40; usporedi Marko 1,32).

Čovjek s usahlom rukom. Sljedeći događaj iscjeljenja čovjeka s usahlom rukom, o kojem izvještavaju sva tri pisca sinoptičnih evanđelja (Matej 12,9-21; Marko 3,1-6), probni je slučaj kojim Krist počinje svoju

reformu subote. Isus se našao u sinagogi pred čovjekom s usahlom rukom koji je ovamo vjerojatno donesen po odobrenju književnika i farizeja.³⁸ Oni nisu došli u sinagogu radi bogoslužja, već da pomno prate Krista i vide “da li će ga u subotu izliječiti, da ga mogu optužiti” (Marko 3,2). Prema Mateju, oni su iskušavali Krista pitanjem: “Je li dopušteno u subotu liječiti?” (Matej 12,10) Njihovo pitanje nije bilo motivirano iskrenom brigom za bolesnog čovjeka ni željom da istraže odnos subote i službe iscjeljenja. Umjesto toga oni su ovamo došli kao autoritet koji zna sve izuzetke koje predviđa rabinska domišljatost i koji žele sitničavo suditi Kristu na temelju svojih pravila. Krist je, znajući njihove misli, bio “ožalošćen zbog tvrdoće njihova srca” (Marko 3,5). Međutim, On prihvaća izazov i suočava se s njim pravedno i jasno. On prvo poziva čovjeka da izađe naprijed riječima: “Digni se i stani ispred sviju” (Marko 3,3). Svrha ovoga koraka bila je da pobudi samilost prema nesretnom čovjeku, a da istodobno sve nazočne pripremi za ono što će učiniti. Onda je zapitao stručnjake za zakon: “Što je dopušteno u subotu: činiti dobro ili zlo? Spasiti život ili ga upropastiti?” (Marko 3,4) Da bi stavio ovo pitanje u središte pozornosti, Krist, prema Mateju, dodaje i drugo u obliku prispodobe (koja se pojavljuje dvaput u izmijenjenom obliku u Luki 14,5; 13,15): “Ima li tko među vama da svoju jedinu ovcu, kad bi u subotu upala u jamu, ne bi prihvatio i izvadio? A koliko je vredniji čovjek od ovce?” (Matej 12,11.12)³⁹

Ove tvrdnje nameću važno pitanje. Je li Krist postavljanjem pitanja o načelu, koje je ilustrirao drugim pitanjem koje je sadržavalo konkretan

³⁸ Farizejska uloga uhoda u ovom događaju, kao i njihovo trenutno djelovanje: “Nato ... stvore protiv njega odluku da ga ubiju” (Marko 3,2.6), pokazuje da su oni ovog bolesnika iskoristili kao zamku za Krista. U *Gospel of the Nazaraeans* ovaj izvještaj uljepšan je tako što je slučaj čovjeka prikazan žurnijim: “Bio sam zidar i zarađivao sam za život (svojim) rukama; zaklinjem te, Isuse, vrati mi moje zdravlje da sa sramotom ne prosim kruh.” (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1963., I, str. 148) Ovaj pokušaj opravdavanja Isusovog djela s obzirom na navodnu veliku potrebu odražava brigu židovskih kršćana da zadrže farizejsku kazuistiku u svom štovanju subote. Ovo upotpunjavanje izvještaja otkriva postojanje pozitivnog odnosa prema suboti koji proizlazi iz Kristova stava (vidi napomenu 90). Hennecke primjećuje da “sirski židovski kršćani (nazarejci), krug u kojemu on nastaje, očito nisu bili krivovjerci, već su pripadali, onoliko koliko iz *Gospel of the Nazaraeans* možemo razbrati, velikoj Crkvi. Židovsko-kršćanska narav ovoga djela bila je izraženija od Matejeve” (isto, str. 146). O nazarejcima vidi str. 142—143.

³⁹ Naglasak dodan.

primjer, namjeravao potpuno ukinuti zapovijed o suboti ili je Njegov cilj bio vratiti ovoj ustanovi njezinu prvobitnu vrijednost i smisao? Većina stručnjaka slaže se s prvom mogućnošću. L. Goppelt izričito tvrdi da “Isusovo dvostruko pitanje označava kraj zapovijedi o suboti: ona više nije zakonska uredba i više nema apsolutnu pravovaljanost ako je valjana ova sveobuhvatna, dalekosežna alternativa — naime spasiti život.”⁴⁰

Ovo tumačenje počiva na pretpostavci da “spasavanje života” proturječi duhu i svrsi subote. Može li to biti istina? To možda odražava prevladavajuće shvaćanje i zlouporabu subote, ali ne i prvobitnu svrhu zapovijedi o suboti. Prihvaćanjem ove pretpostavke Boga bismo učinili krivim što je propustio očuvati vrijednost života kad je uspostavljao subotu.

W. Rordorf podržava isti zaključak iz navodno “pogrešne dedukcije” u Kristovom pitanju o načelu i o primjeru. On objašnjava da se iz pitanja je li ispravno spasiti ili ubiti, i primjera žurnog spasavanja životinje “ne mogu valjano izvoditi zaključci o bolesnom ljudskom biću koje uopće ne treba trenutačnu pomoć u subotu.”⁴¹ Mišna je izričita o tom pitanju: “Svaki put kad se dogodi da je život u opasnosti stavite na stranu zakon o suboti.”⁴² Međutim, u slučaju čovjeka s usahlom rukom, kao i u svim drugim primjerima iscjeljenja u subotu, nikad se nije radilo o osobi kojoj se pruža pomoć radi žurnosti, već je to uvijek kronično bolesna osoba. Stoga, zaključuje Rordorf, načelo o spasavanju života nije deskriptivna vrijednost štovanja subote, već je to upućivanje na narav mesijanskog poslanja kojim se spasenje trebalo pružiti odmah i svima kojima je potrebno. Suočena s ovom “mesijanskom sviješću”, “zapovijed o suboti postaje nevažna... ona je jednostavno poništena”.⁴³

Ovakva vrst raščlambe ne uzima u obzir nekoliko vidova ovog događaja. Prvo, pitanje upućeno Kristu odnosilo se samo na ispravnost štovanja subote: “Je li dopušteno u subotu liječiti?” (Matej 12,10) Drugo,

⁴⁰ L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954., str. 46, kao što je navedeno u W. Rordorf, *Sunday*, str. 71.

⁴¹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 69—70.

⁴² Mishnah, *Yoma* 8,6; Tosefta, *Shabbat* 15,16; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and Gospels*, 1967., str. 129, dokazuje da je Kristovo gledište o suboti slično farizejskom, posebno u pitanju života. C. G. Montefiore, *Rabbinical Literature and Gospel Teachings*, 1930., str. 243, ispravno uzvraća da “Isusove riječi sežu dalje od spasavanja života... u Mateju nalazimo poziv da se čini samo dobro. To bi bilo preveliko proširenje ili primjena rabinskog načela da bi ga oni prihvatili.”

⁴³ W. Rordorf, *Sunday*, str. 70.

Kristov odgovor u obliku dva pitanja (jedno koje podrazumijeva načelo, i drugo koje ga ilustrira) također se bavi samo pitanjem ispravnosti svetkovanja subote. Treće, upadljivo kriva analogija između Kristovog pitanja o ispravnosti “spasiti život ili upropastiti ga” (Marko 3,4) u subotu i kronično bolesnog čovjeka čiji život ne bi bio ni spašen ni izgubljen odlaganjem čina iscjeljenja nakon subote, može se na zadovoljavajući način objasniti novom vrednotom koju Krist daje suboti. Ovo je jasno izraženo u Matejevoj tvrdnji: “Dakle, slobodno je subotom dobro činiti.” (Matej 12,12) Ako je ispravno činiti dobro i spasavati u subotu, onda svako odbijanje da se to učini znači činiti zlo ili ubijati. Kasnije ćemo vidjeti da je ovo načelo ilustrirano pričom o dvije različite vrste štovatelja subote.

Nažalost, budući da Rordorf ne može Matejevo pozitivno tumačenje subote uklopiti u svoju shemu, on problem pokušava riješiti tako što Mateja optužuje da “počinje s moralističkim nerazumijevanjem Kristova stava prema suboti”. Ovo nerazumijevanje navodno se sastoji u shvaćanju da “obveza da se ljubi bližnjega zamjenjuje u određenim okolnostima zapovijed o držanju dana odmora”.⁴⁴ Pitamo se je li Matej doista *pogrešno shvatio* Kristovu namjeru i poruku o suboti kad je napisao: “Slobodno je subotom činiti dobro.” (Matej 12,12) Istina je da su u poslijeizgnaničkom razdoblju Židovi oko subote podigli zamršenu ogradu da bi se osiguralo njezino vjerno štovanje. Mnoštvo sitničavih i dosjetljivih pravila (prema rabinu Johananu postojao je 1521 zakon)⁴⁵ stvorenih da čuvaju subotu pretvorili su svetkovanje subote u *legalistički ritual*, a ne *službu ljubavi*. Međutim, promatrati subotu isključivo u svjetlu ovoga kasnijeg legalističkog razvoja znači pogrešno je razumjeti.

“Zapovijed da se ljube bližnji” bila je bit rane povijesti subote i uredbi koje se na nju odnose. Na primjer, u različitim verzijama zapovijedi o suboti nalazi se popis osoba kojima treba darovati slobodu odmora u subotu. Obično se posebno izdvajaju sluge, sluškinje, sin ropkinje, stoka, putnik i stranac. Ovo pokazuje da je subota posebno određena da izrazi samilost prema nezaštićenima i onima kojima je potrebna pomoć. “Šest dana obavljaj svoj posao, ali sedmog dana od posala odustani, da ti otpočine vo ili magarac i da odahne sin tvoje sluškinje i pridošlica.” (Izlazak

⁴⁴ Isto., str. 68; usp. G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946., str. 116—135.

⁴⁵ Usp. Moore, II, str. 28; za sažet pristup razvoju subote u razdoblju nakon izgnanstva, vidi E. Lohse, *TDNT* VII, str. 4—14.

23,12)⁴⁶ Niels-Erik Andreasen prikladno komentira da se “gospodar mora brinuti o ljudskim vrijednostima svojih podanika kao što se Jahve brinuo kad je svom narodu dao slobodu”.⁴⁷ Doista je ganutljivo što je svrha subote pokazivanje brige čak i prema stoci. Ali Hans Walter Wolf dobro zapaža da je “još ganutljivije što su, od svih podčinjenih radnika, sin ropkinje i stranac posebno izdvojeni. Jer ako se takvim osobama zapovjedi da rade, oni nemaju pribježište ni zaštitu.”⁴⁸

Ovaj izvorni vid subote kao dana kad se Bog štuje izražavanjem skrbi i sažaljenja prema bližnjima bio je zaboravljen u Isusovo doba. Subota je postala dan kad je bilo važnije ispravno vršiti obrede nego spontano odgovoriti na ljudske potrebe. Naš izvještaj odlično prikazuje ovu opću iskvarenost time što suprotstavlja dvije vrste štovatelja subote. S jedne je strane Krist, “ožalošćen zbog tvrdoće srca” Njegovih tužitelja, koji je poduzeo korake da *spasi* život nesretnika (Marko 3,4-5). Na drugoj su strani bili poznavatelji zakona koji su, čak dok su sjedili na bogoslužju, provodili subotu *tražeći greške* i smišljajući način da *ubiju* Krista (Marko 3,2.6). Možda ova oprečnost stavova najbolje objašnjava Kristovo pitanje o ispravnosti spasavanja u subotu (Marko 3,4), naime da osoba koja se u subotu ne brine za fizičko i duhovno spasenje drugih automatski djeluje rušilački ili ima rušilačke stavove.⁴⁹

Kristov program reforme subote mora se promatrati u kontekstu Njegovoga općeg stava prema zakonu.⁵⁰ Krist u propovijedi na gori objaš-

⁴⁶ Usp. također Izlazak 20,10; Ponovljeni zakon 5,14.

⁴⁷ Niels-Erik Andreasen, “Festival and Freedom”, *Interpretation* 28, 1974., str. 289.

⁴⁸ Hans Walter Wolff (napomena 15), str. 504.

⁴⁹ E. Lohmeyer u *Das Evangelium des Markus* 1951, str. 68, smatra Kristovo pitanje (Marko 3,4) sarkastičnom aluzijom na zavjere Njegovih protivnika što je dovelo do odluke o ubojstvu Krista (Marko 3,6); usp. također njegov *Das Evangelium des Matthäus*, 1956., str. 186.

⁵⁰ W. Rordorf u Kristovom stavu prema Zakonu nalazi dva paradoksalna načela: “Isus je s jedne strane prihvatio Toru, i čak je i postrožio, dok se s druge strane, na temelju svoga božanskog autoriteta, nije ustručavao kršiti ju, naročito njezine obredne uredbe.” (*Sunday*, str. 78) Premda je ovaj zaključak u načelu točan, Rordorfov pokušaj da subotu svede na kategoriju obrednih uredbi koje je Krist “jednostavno poništio” (isto, str. 70) svojim mesijanskim autoritetom posve je neopravdan budući da on dokazuje da je subota smatrana obrednom, a ne moralom uredbom. Kristov stav prema suboti u evanđeljima ne razlikuje se od stava koji je pokazao prema ostalih devet zapovijedi. William Hendriksen ispravno tvrdi da Krist, kad daje istinsko tumačenje subote, rabi

njava da je smisao Njegovog poslanja vratiti raznim uredbama zakona njihov prvobitni smisao (Matej 5,17.21, vidi napomenu). Ovo djelo otkrivanja pobuda u pozadini neke zapovijedi bila je prijevaka potreba budući da je u mnogim slučajevima s gomilanjem tradicije njihova prvobitna svrha bila skrivena. Krist je rekao: “Vi zgodno ukidate Božju zapovijed da držite svoju predaju!” (Marko 7,9) Peta zapovijed, na primjer, koja nalaže: “Poštuj oca svoga i majku svoju”, poništena je, kaže Krist, zbog običaja *korban* (Marko 7,12-13). Očito je da se po ovom običaju služba ili obveza prema roditeljima pretvarala u dar koji se darovao hramu.

Zapovijed o suboti nije bila iznimka, i da nije bila oslobođena od mnogih besmislenih kazuističkih ograničenja, ona bi ostala sustav samopravdanja, a ne vrijeme za iskazivanje ljubavi prema Stvoritelju, Otkupitelju i bližnjima.

Zgrčena žena. Da bismo stekli daljnji uvid u svrhu Kristove reforme subote, sažeto ćemo razmotriti još neka djela iscjeljenja. Iscjeljenje zgrčene žene o kojem izvještava samo Luka (13,10-17) bilo je očito posljednje djelo koje je Krist učinio u sinagogi. Sve veće protivljenje vlasti vjerojatno je onemogućilo Krista da nastavi svoju subotnju službu u sinagogi. Ovaj događaj, u usporedbi s prethodnim izlječenjem čovjeka s usahlom rukom (Luka 6,6-11), pokazuje bitan korak naprijed. To se vidi i po Kristovom odlučnijem stavu kad odmah počinje djelovati proglašavajući ženu “slobodnom” od njezine bolesti (13,12) iako Ga ona nije zatražila, i po Njegovoj javnoj opomeni nadstojniku sinagoge (13,15). A i vlast, u ovom slučaju nadstojnik sinagoge, sada ne prosvjeduje izvan, već unutar sinagoge osuđujući cijelu zajednicu zbog toga što je tražila izlječenje u subotu (13,14). Otkupiteljska funkcija subote sada je jasnije izražena. Glagol

istu metodu kojom se koristio za ostalih devet zapovijedi. Nakon što je dao pregled devet zapovijedi, piše Hendriksen, “Krist sada otkriva istinsko značenje četvrte zapovijedi (Izlazak 20,8-11). Ono što njegovo izlaganje obuhvaća, a u ovom slučaju nije izrečeno mnogim riječima, jest osuda lažnih tumačenja kojima su rabini opteretili ovu zapovijed, a koja su u vrijeme Kristovog boravka na Zemlji promicali književnici i farizeji. Oni su ili sasvim zanemarivali ili su u svojim naučavanjima ostavljali premalo prostora za istine koje slijede, a sažimaju Kristov nauk koji on sada iznosi:

- a) *Potreba ne poznaje zakon* (Matej 12,3.4)
- b) *Svako pravilo ima izuzetak* (5. i 6. redak)
- c) *Pokazivanje milosrđa uvijek je ispravno* (7. i 11. redak)
- d) *Subota je načinjena za čovjeka, a ne obrnuto* (Marko 2,27)
- e) *Sin Čovječji nadmoćni je vladar svega uključujući i subotu* (Matej 12,8; usp. 6. redak).”

“osloboditi” sada se koristi da se razjasni značenje subote. Teško je vjerovati da je Krist ovaj glagol slučajno uporabio budući da se u ovom kratkom događaju spominje tri puta premda je u nekim prijevodima svaki put preveden drugim sinonimom — “osloboditi, driješiti, razriješiti” (13,12.15.16).

Krist prvo koristi ovaj glagol kad se obraća ženi: “Oslobođena si od svoje bolesti.” (12. redak) Žena koja je osamnaest godina bila “opsjednuta” (11. redak) na Kristove se riječi “odmah uspravi te poče slaviti Boga” (13. redak). Protivljenje nadstojnika sinagoge ističe suprotnost između opće zlouporabe subote s jedne, i Kristovih napora da vrati ovom danu njegovo istinsko značenje s druge strane. “Ima šest dana za rad”, izjavio je nadstojnik. “U te dane dolazite i liječite se.” (14. redak) Za nadstojnika, kojemu su pravila o suboti koja je trebalo slijediti bila ispred ljudi koje je trebalo ljubiti, iscjeljivanje je bio rad neprikladan za subotu. Za Krista, koji je nastojao obnoviti cijelo biće, nije bilo boljeg dana od subote da obavi svoju spasiteljsku službu.

Da bi razjasnio ovu osloboditeljsku svrhu subote, Krist dvaput rabi glagol “osloboditi”. Prvi put kad govori o rabinskom ustupku: “Licemjери! Ne driješi li svaki od vas u subotu svoga vola ili magarca od jasala da ga odvede i napoji?” (13,15) Treba zamijetiti da napajanje životinja u subotu ne pripada istoj kategoriji žurnih poslova kao što je spasavanje ovce iz jame (Matej 12,11). Svaka životinja može preživjeti dan bez vode premda može doći do gubitka težine što može dovesti do smanjenja njezine tržišne vrijednosti. Možemo se pitati je li Krist upućivao na ovaj iskvareni sustav vrijednosti, naime, da je financijski gubitak zbog zanemarivanja životinje u subotu važniji od ispunjavanja potreba ljudskih bića što ne donosi financijsku dobit. Možda je ovo suvišno iščitavanje značenja Kristovih riječi. Međutim, ono što Krist jasno kaže jest da se subotom čak i životinja zadovoljavaju osnovne potrebe.

Nadograđujući na koncept driješenja životinje Krist ponovno rabi isti glagol u obliku retoričkog pitanja i zaključuje: “A ovu Abrahamovu kćer, koju sotona drži *svezanu* već osamnaest godina, nije trebalo osloboditi od ovih lanaca u subotu?” (13,16) Dokazujući metodom *a minori ad maius*, to jest od manjega k većemu, Krist pokazuje kako je subota paradoksalno iskrivljena. Vol ili magarac subotom su mogli biti odriješeni od jasala, ali bolesna žena toga dana nije smjela biti oslobođena od svoje tjelesne i duhovne bolesti. Kakva je to zlouporaba subote! Krist je stoga radio protiv normativne tradicije da bi vratio suboti svrhu koju joj je Bog

namijenio. Treba zamijetiti da u ovom kao i u svim drugim primjerima Krist ne dovodi u pitanje obvezujuću narav zapovijedi o suboti, već ukazuje na njezine istinske vrijednosti koje su dobrim dijelom bile zaboravljene.

Prizor Krista koji u subotu oslobađa žrtvu vezanu Sotoninim lancima (13,16) podsjeća na Kristovu najavu svoga poslanja “da navijesti oslobođenje zarobljenicima” (Luka 4,18; usp. Izaija 61,1-3). Oslobođenje kćeri Abrahamove od Sotoninih lanaca u subotu ispunjenje je mesijanskog značenja subote. Paul K. Jewett ovo dobro komentira: “Isusova iscjeljenja u subotu nisu samo djela ljubavi, sažaljenja i milosrđa, već istinska ‘subotnja djela’, djela koja pokazuju da je mesijanska subota, ispunjenje starozavjetnog subotnjeg počinka, došla na naš svijet. Stoga je subota od svih dana najprikladnija za iscjeljenje.”⁵¹

Ovo Kristovo ispunjenje starozavjetne subotnje simbolike (kao i u slučaju srodne ustanove, Pashe) ne podrazumijeva, na što isti autor i ukazuje, da su “kršćani stoga ... oslobođeni od subote da bi se okupljali prvoga dana”,⁵² već da je Krist ispunjavajući otkupiteljsku doktrinu subote učinio ovaj dan trajnim, prikladnim spomenikom stvarnosti, to jest, svoga otkupiteljskog poslanja.⁵³ Možemo se pitati kako su žena i narod koji je bio svjedok Kristove spasonosne intervencije gledali na subotu? Luka izvješćuje da se zbog Očeva odobravanja Kristove spasonosne djelatnosti “zasramiše svi njegovi protivnici” (13,17), “a sav se narod radovao” (13,17) i žena “poče slaviti Boga” (13,13). Nema sumnje da je za ženu i sve ljude koji su bili blagoslovljeni Kristovom subotnjom službom ovaj dan postao

⁵¹ P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 42.

⁵² Isto, str. 82. Premda Jewett priznaje i dobro objašnjava “permanentnu interpretativnu kategoriju otkupiteljske povijesti” koju ima subotnja tipologija, on tvrdi da kršćani od cijelog dana trebaju zadržati samo običaj okupljanja prvog dana tjedna. Nije li, s jedne strane, paradoksalno priznati da subota u Novom zavjetu znači blagoslov Kristovog otkupljenja, a onda, s druge strane, izabrati drugi dan štovanja Otkupitelja? Oni koji odbijaju da iskreno prouče biblijsku i povijesnu vrijednost štovanja nedjelje na ovu dvojbu ne mogu dati zadovoljavajući odgovor.

⁵³ Ferdinand Hahn, *The Worship of the Early Church*, 1973., str. 15, komentira s tim u vezi: “Isus nastoji da se subota shvati kao izraz Božje milosti i dobrohotnosti prema čovjeku te, usprkos Zakonu i predaji, On svojim eshatološkim činom otkriva Božju volju.” Otkupiteljsko značenje Kristovih iscjeljenja u subotu može se vidjeti i u duhovnoj službi koju Isus osigurava onima koje iscjeljuje (usp. Marko 1,25; 2,5; Luka 13,16; Ivan 5,14; 9,35-38).

spomenikom iscjeljenja njihovih tijela i duša, oslobađanja od Sotoninih lanaca i ulaska u Spasiteljevu slobodu.

Uzeti i slijepac. Odnos subote i djela spasenja dobro je istaknut u dva subotnja čuda o kojima izvještava Ivanovo evanđelje (Ivan 5,1-18; 9,1-41). Zbog njihove bitne sličnosti mi ćemo ih razmatrati zajedno. Sličnost je zamjetljiva na nekoliko mjesta. Oba iscijeljena čovjeka bila su kronično bolesna, jedan je bio uzet trideset osam godina (5,5), a drugi je bio slijep od rođenja (9,2). Krist je od obojice zatražio da nešto učine. Uzetom je rekao: “Ustani, uzmi svoju postelju i hodaj!” (5,8), a slijepcu: “Idi, umij se u ribnjaku Siloe!” (9,7) Farizeji su u oba slučaja formalno optužili Krista zbog kršenja subote i to su smatrali dokazom da On nije Mesija: “Ovaj čovjek ne dolazi od Boga: ne svetkuje subote.” (9,16; usp. 5,18) U oba slučaja optužba protiv Isusa ne odnosi se prvenstveno na sam čin iscjeljenja, već na kršenje rabinskih zakona o suboti, kad je naredio uzetomu da nosi svoju postelju (5,8.10.12) i kad je pripremao blato (9,6.14).⁵⁴ U oba slučaja Krist je odbio optužbu o kršenju subote dokazujući da zapovijed o suboti ne ukida, već predviđa Njegova djela spasenja (5,17; 7,23; 9,4).

Prije nego što ispitamo Kristovo opravdanje Njegove subotnje djelatnosti, valja obratiti pozornost na glagol “odgovori” kojim Ivan otpočinje Isusovu obranu. Mario Veloso u svojoj oštroumnoj raščlambi ovoga ulomka primjećuje da se ovaj oblik glagola upotrebljuje samo dvaput u Ivanovom evanđelju.⁵⁵ Prvi put kad Isus odgovara na optužbe Židova (5,17), a drugi put kad razjašnjava svoj odgovor (5,19). Uobičajeni oblik kojim se Ivan koristi više od pedeset puta jest izraz koji se na hrvatski prevodi istim oblikom “odgovori”. Posebna uporaba srednjeg stanja glagola podrazumijeva, s jedne strane, a to objašnjava i Veloso, javnu i formalnu obra-

⁵⁴ Jedna od 39 zabranjenih djelatnosti u subotu bila je “prenošenje stvari iz jednog prostora u drugi” (Mishnah, *Shabbath* 7, Soncino urednik Talmuda, str. 349). Pravljenje blata također nisu dopuštale rabinske uredbe o suboti. Zabranjeno je bilo mješanje (Mishnah, *Shabbath* 7,2) kao i miješanje hrane za životinje (*Shabbath* 24). Rabini su svoju zabranu nošenja tereta u subotu temeljili na Jeremiji 17,19-27 i Nehemiji 13,15-19. Međutim, Nehemija jasno kaže da je svrha ove mjere bila zaustaviti trgovanje subotom, a ne zabraniti nošenje nužnih osobnih potrepština.

⁵⁵ Mario Veloso, *El Compromiso Cristiano*, 1975., str. 118—119. Rodolf Bultmann, *The Gospel of John, A Commentary*, 1971., str. 244, također komentira: “odgovori se pojavljuje samo ovdje i u 19. retku... možda da pokaže službenu narav odgovora.”

nu,⁵⁶ a s druge, kao što tvrdi J. H. Moulton, da je “subjekt krajnje povezan s radnjom”.⁵⁷ To ne znači samo da se Krist formalno brani, već da se On poistovjećuje sa sadržajem svoga odgovora. Stoga nekoliko riječi iz Kristove obrane zaslužuje posebnu pozornost.

Što je Krist mislio kad se formalno branio od optužbi o kršenju subote riječima: “Otac moj neprestano radi, zato i ja radim.” (Ivan 5,17) Ova tvrdnja predmet je pomnog proučavanja i iznijeto je nekoliko dalekosežnih zaključaka. J. Daniélou tvrdi da “Kristove riječi osuđuju primjenu subotnjeg počinka na Boga što bi se tumačilo kao dokonost... Kristov rad smatra se realnošću koja zamjenjuje slikovitu dokolicu subote.”⁵⁸ W. Rordorf dokazuje da “Ivan 5,17 tumači Postanak 2,2 da Bog nikada nije počinio od početka stvaranja, da ne počiva ni sada, ali da će na kraju počinuti”.⁵⁹ U svjetlu usporednog ulomka u Ivanu 9,4 on pretpostavlja da je “obećani subotnji počinak Božji... našao svoje ispunjenje u Isusovom počivanju u grobu.”⁶⁰ Stoga on zaključuje da “Isus *za sebe* izvodi ukinuće zapovijedi o počinku u tjednim subotama na temelju eshatološkog tumačenja Postanka 2,2.”⁶¹ Paul K. Jewett iznova predlaže objašnjenje Oscara Cullmanna tumačeći da izraz “Otac moj neprestano radi” podrazumijeva kretanje u povijesti otkupljenja “od obećanja do ispunjenja”, to jest, od obećanja o starozavjetnom subotnjem počinku do ispunjenja u danu uskrsnuća.⁶² Ovaj dokaz ovisi o stajalištu da “Božji počinak nije ostvaren na kraju prvog stvaranja”, već je, kao što tvrdi Cullmann, “prvi put ispunjen u Kristovom uskrsnuću.”⁶³ Nedjelja je, onda, kao dan uskrsnuća ispunjenje i vrhunac božanskog počinka obećanog u starozavjetnoj suboti.

⁵⁶ Isto., str. 119.

⁵⁷ J. H. Moulton, *A Grammar of the New Testament Greek*, 1908., I, str. 153,157. To Kristovu izjavu čini još važnijom. G. A. Turner i J. R. Mantey idu tako daleko da kažu da “je ovaj redak (17) vjerojatno ključni redak u cijelom poglavlju, a također i jedan od glavnih redaka čitavoga četvrtog evanđelja” (*The Gospel Accordig to John*, 1965., str. 138).

⁵⁸ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 227.

⁵⁹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 98.

⁶⁰ Isto., str. 99. Isti stav zastupa i H. Strathmann u *Das Evangelium nach Johannes*, 1951., str. 157,175. Usp. Edwyn C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 1947., str. 267.

⁶¹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 98.

⁶² P. K. Jewett, *Lord's Day*.

⁶³ O. Cullmann, “Sabbat und Sonntag nach dem Johannes Evangelium, *In memoriam E. Lohmeyer*, 1953. str. 131. On dokazuje da proslavljanje nedjelje umjesto subote ne znači neposlušnost četvrtoj zapovijedi budući da je prema Ivanu 5,17 “Božji

Da bismo prosudili valjanost ovih tumačenja, prvo trebamo ispitati značenje izraza “Otac moj neprestano radi”, a nakon toga utvrditi njegov odnos prema pitanju subote odnosno nedjelje. Postoji široka suglasnost da Očev “neprestani rad” (5,17) smjera na djelo stvaranja koje se spominje u Postanku 2,2.⁶⁴ Na temelju ovoga tumačenja izvodi se zaključak da, budući da “neprestano radi”, Bog u stvaralačkim djelatnostima još uvijek nije iskusio počinak subote stvaranja, već da će doći vrijeme, prigodom eshatološke obnove svih stvari, kad će to postati stvarnost. Međutim, budući da je nedjelja zbog uskrsnuća, kako kaže Jewett, “čežnja i očekivanje te konačne subote”, kršćani je već danas proslavljaju umjesto subote.⁶⁵

Interpretacijske kategorije koje se koriste da bi se izveo ovaj zaključak posuđene su od helenističko-židovskog filozofa Filona koji je zastupao misao o neprekidnom stvaranju da bi izbjegao pretjerano antropomorfičko gledište Božjeg počinka. “Bog nikada nije prestao raditi,” piše

istinski počinak prvo ispunjen u Kristovom uskrsnuću”. Je li to ispravno tumačenje Ivana 5,17? Da li je Božji “neprestani rad” prestao u trenutku Kristovog uskrsnuća? Mi ćemo pokazati da je ova zamisao strana Ivanovom evanđelju. Francis Noel Davey u *The Fourth Gospel*, 1947., str. 267, zastupa još radikalnije gledište tvrdeći da Božji neprestani rad “ne uključuje kršenje zakona o suboti, već njegovo potpuno rušenje i ispunjenje, jer je nastala praznina bila ispunjena Božjom stvaralačkom, životodavnom ljubavlju”. Zašto bi Bog radio na rušenju subote? Radi li Bog protiv sebe? Nije li subota Njegovo djelo (Postanak 2,2-3; Izlazak 20, 8-11)?

⁶⁴ Usp. W. Rordorf, *Sunday*, str. 98. B. F. Westcott razumije Očeva “djela” kao “održavanje materijalnog stvorenog svijeta i otkupljenje i obnovljenje svih stvari” (navodi M. Veloso (napomena 55), str. 122); P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 85; J. H. Bernard, *Gospel according to St. John, A Critical and Exegetical Commentary*, 1953., str. 236—237, kritički ispituje drevno tumačenje teksta i zaključuje: “Riječi izražavaju zamisao da Bog ne drži subotu ‘neprestano’, to jest, *do ovog trenutka*. Božji rad nije prestao od stvaranja... Božji počinak odnosi se na budućnost.” I J. N. Sanders u *A Commentary on the Gospel according to St. John, Harper's N. T. Commentaries*, 1968., str. 163, tvrdi slično: “Isus zapravo niječe svako grubo antropomorfičko razumijevanje Božjeg počinka nakon šest dana stvaranja, etiološki mit koji je objasnio zapovijed o počinku od rada sedmog dana. (usp. Postanak 2,1-3; Izlazak 20,11; 31,17)” I Hilgenfeld u ovim riječima vidi “namjernu proturječnost shvaćanja Boga u knjizi Postanak” (navodi F. Godet, *Commentary on the Gospel of John*, 1886., str. 463). Rudolf Bultmann (napomena 55), str. 246, smatra da se zamisao o Božjem “neprestanom radu” “temelji na židovskoj zamisli da Bog, premda je počinio od svog stvaranja (Postanak 2,2; Izlazak 20,11; 31,17), i dalje neprestano radi kao Sudac svijeta”. Međutim, ovo se čini previše ograničavajućim pogledom na Božji “rad”, posebno zbog toga što je u sljedećim redcima (21,25,28) davanje života također prikazano kao “rad” Oca i Sina.

⁶⁵ P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 86.

Filon, “jer kao što je svojstvo vatre da grije, tako je Božja odlika da stvara.”⁶⁶ Međutim, Filon očito razlučuje stvaranje prolaznih stvari, koje je okončano s božanskim počinkom, od stvaranja božanskih stvari koje se i dalje nastavlja.⁶⁷ Kasnije su (oko 100.—130. po Kr.) rabini Gamaliel II., Jošua ben Kananiah, Eliezer ben Azariah i Akiba izričito izjavili u Rimu da Bog nastavlja sa svojom stvaralačkom djelatnošću.⁶⁸

Međutim, misao o neprekidnom božanskom stvaranju nazočna u heleniziranom židovstvu strana je nauci Evanđelja po Ivanu. U skladu sa stajalištem svih biblijskih knjiga, Ivan naučava da je Božje djelo stvaranja okončano u prošlosti koja se naziva “početak” (1,1). Na tom početku, po Riječi koja bješe s Bogom (1,1), “sve je po njoj postalo i ništa što je postalo nije bez nje postalo” (1,3). I izraz “u početku” i aorist glagola dovoljno jasno upućuju na to da se djelo stvaranja smatra završenim u neodređenoj, dalekoj prošlosti. Štoviše, činjenica da Ivan u 5,17 Očeva djela poistovjećuje s djelima koja je Krist učinio na zemlji upućuju na to da se ona nikako ne mogu odnositi na djela stvaranja budući da Krist u tom trenutku nije bio uključen u djelo stvaranja.⁶⁹ Praviti razliku između Očevih i Sinovih djela značilo bi srušiti njihovo apsolutno jedinstvo koje Ivanovo evanđelje jasno naučava.

Što onda znači Očev “neprestani rad”? Postoje uvjerljivi pokazatelji da se ovaj izraz ne odnosi na Božju stvaralačku, već otkupiteljsku djelatnost. Stari zavjet sadrži objasnidbene događaje iz prošlosti. U njemu se, kao što pokazuje G. Bertram, “Božja djelatnost vidi u Izraelskoj povijesti

⁶⁶ Philo, *Legum allegoriae*, 1,5-6. Već smo ranije spomenuli (napomena 30) da su crkveni oci preuzeli ovaj dokaz da bi obezvrijedili štovanje subote. Origen, na primjer, koristeći se Ivanovim tekstom, piše: “On ovim pokazuje da Bog ne prestaje uređivati svijet u bilo koju subotu na ovom svijetu. Istinska subota, kad Bog bude počnuo od svojih djela, bit će budući svijet” (*In Numeros homiliae* 23, 4).

⁶⁷ Philo, prethodni navod, 1,16.

⁶⁸ H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, II, str. 420—434. Usp. G. Bertram, *TDNT*, 11, str. 639—640.

⁶⁹ M. Veloso (napomena 55), str. 119, ističe da su Očeva djela jasno izjednačena sa Sinovim: “Sljedeći elementi jasno izneseni u Ivanu 5,17-29 izjednačuju Oca i Sina: Isus naziva Boga ‘Otac moj’ (17. redak) i kaže da ono što radi (*homoios*) Otac radi i Sin (19. redak), izjednačuje se (*ison*) s Bogom (18. redak), tvrdi da Sin daje život kao što ga daje i Otac (*hoútos kai*) (21. redak), potvrđuje da svi moraju štovati Sina kao što (*kathós*) štiju Oca (23. redak) i objavljuje da Sin (*hoútos*) ima život u sebi (26. redak) kao što ga (*hósper*) ima Otac.

i narodu.”⁷⁰ M. Veloso dobro primjećuje da “nije u pitanju povijest shvaćena kao puki slijed ljudskih djela, već Božja spasonosna djela koja tako oblikuju povijest da ona postaje povijest spasenja.”⁷¹ U Ivanovom evanđelju ova se Božja djela učestalo poistovjećuju s Kristovom spasonosnom službom. Na primjer, Isus kaže: “... djela koja mi je Otac dao da ih učinim. Upravo ova djela koja ja činim svjedoče za me da me Otac poslao.” (5,36) Svrha očitovanja Očevih djela u Kristovoj službi također je jasna: “Ovo djelo Bog hoće... da *vjerujete* u onoga koga je on poslao.” (6,29) I ponovno: “Ako, dakle, ne činim djela svog Oca, i dalje mi ne vjerujte. Ali ako ih zbilja činim, makar meni i ne *vjerovali*, *vjerujte djelima* da znadete i sve više spoznajete da je Otac u meni i ja u Ocu!” (10,37.38; 14,11; 15,24).⁷²

Ovaj izbor redaka razjašnjava otkupiteljsku narav i svrhu izraza “neprestano radi” koji je Bog spomenuo u Ivanu 5,17. Kratka usporedba s usporednim ulomkom u Ivanu 9,4 trebala bi ukloniti sve preostale sumnje. Isus kaže: “Dok je dan, meni treba činiti djela onoga koji me posla. Dolazi noć, kad nitko ne može raditi.” (9,4) Izrazitu sličnost ova dva teksta ne treba tražiti samo u njihovu sadržaju, već i u njihovu kontekstu. Krist u oba slučaja brani svoja subotnja “djela” od optužbi o kršenju subote koje su iznijeli Njegovi neprijatelji. Međutim, u Ivanu 9,3-4 otkupiteljska narav Božjih djela potpuno je jasna. Ne samo da se Otac opisuje kao Onaj koji je “poslao” svoga Sina da obavi Njegovo djelo, podrazumijevajući time navjestiteljsku narav Kristova djela, već se i samo iscjeljenje slijepca opisuje kao očitovanje “Božjih djela” (9,3). Ovi dokazi navode na zaključak da se Očev izraz “neprestano radi” u Ivanu 5,17 ne odnosi na Božju neprekidnu stvaralačku djelatnost koja bi dokinula štovanje subote, već na djela spasenja koja Otac čini po Sinu. “Uvjetno govoreći,” da uporabimo pažljivo izabrane riječi Donatiena Mollata, “postoji samo jedno ‘djelo Božje’, to jest, poslanje Sina na svijet.”⁷³

⁷⁰ G. Bertram (napomena 68), str. 641.

⁷¹ M. Veloso (napomena 55), str. 124—125.

⁷² Usp. također Ivan 6,39; 12,49; 50; 4,34; 4,42.

⁷³ D. Mollat, *Introduction à l'étude de la Christologie de Saint Jean*, izdanje umnoženo na šapirografu, Gregorian University, 1970., str. 116. F. Godet u *Commentary on the Gospel of John*, 1886., str. 463, oštroumno ističe da se “počinak u knjizi Postanak odnosi na Božji rad u području prirode, dok je ovdje u pitanju božansko djelovanje za spasenje ljudske rase”. Luthardt također opaža otkupiteljsko značenje Božjeg “neprestanog rada”, ali ga ne uspoređuje s ustanovom subote, već s eshatološ-

Ako je naša definicija Očevog izraza “neprestano radi” (5,17) kao Kristovog spasiteljskog poslanja točna, a to je zaključak koji nam se čini neizbježnim, onda su ranije spomenuta tumačenja koja Kristove riječi objašnjavaju kao aluziju na subotnji stvaralački počinak u koji Bog još nije ušao potpuno neopravdana budući da u Ivanu 5,17 misao o stvaranju uopće nije nazočna.

Međutim, i dalje ostaje pitanje: zar činjenica što Krist brani svoja iscjeljenja u subotu na osnovi neprestane spasonosne djelatnosti svoga Oca koja se očituje po Njemu ne podrazumijeva da je, kao što kaže Jewett, “Isus svojim otkupiteljskim djelom odbacio subotu”?⁷⁴ Pretpostavka da je Krist svojim djelima u subotu navješćivao (premda na prikriven način) kraj štovanja subote, znači zastupati gledište Židova koji su optužili Krista za kršenje subote (Ivan 5,16.18; 9,16). Ali upravo tu optužbu Krist dosljedno odbija. Govoreći o djelima iscjeljenja, već smo spomenuli kako je Krist branio svoja subotnja spasonosna djela na temelju humanitarnih razloga koje čak i njihovi rabinski zakoni djelomično predviđaju. Krist i u Ivanovom evanđelju pobija optužbu o kršenju subote teološkim dokazom koji su Njegovi protivnici prihvatili. Prije nego što razmotrimo ovaj Kristov dokaz, mora se naglasiti da Isus u ovom i svim drugim primjerima ne prihvaća da je prekršio subotu, već brani zakonitost svoga djela. M. Veloso umjesno kaže: “Svrha obrane nikad nije priznavanje optužbe, već upravo suprotno, njezino pobijanje. Isus ne prihvaća optužbu o kršenju subote koju su Mu uputili Židovi. On ostvaruje djelo spasenja koje je ispravno činiti u subotu.”⁷⁵

kom subotom: “Budući da do ovog trenutka djelo spasenja nije dovršeno, kao što će biti u budućoj suboti, Otac moj radi, i ja također radim” (naveo Godet, prethodni navod, str. 462). F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1964., str. 74, parafrazira Ivana 5,17 na sljedeći način: “Vi me možete optužiti za kršenje subote zbog rada. Ali premda je Božja subota počela nakon svršetka djela stvaranja, i još uvijek traje, On nastavlja raditi — i stoga i ja radim.” Bruce ispravno tumači Božji subotnji počinak koji je “neprestan” kao blagoslov spasenja koji “mogu dijeliti oni koji vjerom i poslušnošću odgovaraju na Njegove ponude” (loc. cit.).

⁷⁴ P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 86. Pretpostaviti da je Krist svojim poslanjem i izjavama odbacio subotu, kao što to dobro kaže F. Godet, “proturječilo bi stavu poslušnosti Zakonu koji je On neprestano vršio cijeli život... Nemoguće je u Kristovom životu dokazati ma i jedan prekršaj istinskog zakonskog propisa.” (napomena 73, str. 461).

⁷⁵ M. Veloso (napomena 55), str. 128. Raymond E. Brown u *The Gospel according to John I—XII*, 1966., str. 217, naglašava da se spasenje mora priskrbiti osobito u subotu.

Da bismo razumjeli silu Kristove obrane u Evanđelju po Ivanu trebamo se prisjetiti nečega što smo već djelomično raspravili, naime, da je subota po stvaranju povezana i sa svemirom (Postanak 2,2-3; Izlazak 20, 8-11), a po izlasku s otkupljenjem (Ponovljeni zakon 5,15). Obustavom svih svjetovnih djelatnosti Izraelci su se sjećali Boga Stvoritelja, a djelima milosrđa prema bližnjima oponašali su Boga Otkupitelja. Ovo se odnosilo ne samo na život pučanstva koje je, kao što smo već spomenuli, subotom trebalo biti milosrdno prema nižim društvenim slojevima, već posebno na službu u hramu. Tamo su svećenici subotom obavljali mnoge obične poslove koji su Izraelcima bili zabranjeni. Na primjer, premda se u subotu u domu ništa nije smjelo peći (Izlazak 16,23), ipak se toga dana u hramu pekao kruh (1. Samuelova 21,3-6) da bi se zamijenili tjedan dana stari kruhovi (Levitski zakonik 24,8; 1. Ljetopisi 9,32). Isto se odnosi na poslove u vezi s održavanjem i žrtvenim sustavom u hramu. Mnoge djelatnosti koje su same po sebi bile uobičajene, u subotu su postajala sveta djela jer su pridonosila spasenju naroda. Ova spasonosna djela mogla su se obavljati subotom budući da sam Bog, kao što kaže Psalmist, "posred zemlje spasava" (Psalmi 74,12).

Na temelju ove teologije o suboti koju su Židovi priznali, Krist brani zakonitost svojih djela spasenja subotom i kaže: "Otac moj neprestano radi, zato i ja radim." (5,17) Drugim riječima, budući da ja subotom sudjelujem u istoj djelatnosti spasavanja kao i Otac, to je savršeno ispravno činiti. Da bi izbjegao pogrešno razumijevanje, Krist tumači narav Očevih djela koja "jednako čini i Sin" (5,19). Ta su djela uskršavanje mrtvih, vraćanje života (5,21) i obavljanje spasonosnog suda (5,22-23). Po Židovima, koji nisu htjeli prihvatiti Kristovo mesijanstvo, ovo opravdavanje vršenja Očevih djela spasavanja u subotu činilo Ga je krivim iz dva razloga: "Jer je ne samo kršio subotu nego i Boga nazivao svojim Ocem, izjednačujući sebe s Bogom." (5,18)

Ovakva neprijateljska reakcija zahtijevala je od Krista da pobliže razjasni zakonitost svojih djela. U Ivanu 7,21-23 (odjeljak za koji većina komentatora prihvaća da je povezan s petim poglavljem)⁷⁶ nalazimo odjek ove rasprave. Ovdje Krist potanko iznosi prethodno teološko opravdanje svojih djela subotom mudrim korištenjem primjera obrezanja: "Vama Mojsije dade obrezanje — to ne znači da ono dolazi od Mojsija, već od

⁷⁶ William Barclay, *The Gospel of John*, 1956., I, str. 252: "Pamti da je ovaj ulomak (Ivan 7,22-24) zapravo dio petog, a ne sedmog poglavlja."

otaca — i vi u subotu obrezujete čovjeka. Ako, dakle, čovjek prima obrezanje u subotu da ne prekrši zakon Mojsijev, zašto se ljutite na me što sam u subotu ozdravio svega čovjeka? Prestanite suditi prema vanjštini, već izrecite pravedan sud!” (7,22-24)

Zašto je bilo ispravno obrezivati dijete subotom ako je osmi dan (Levitski zakonik 12,3) nakon rođenja bio subota? Objašnjenje nije bilo izrečeno budući da je ono bilo poznato. Obrezanje se smatralo činom otkupljenja kojim se posredovalo u zavjetnom spasenju.⁷⁷ Stoga je bilo ispravno u subotu osakatiti jedan od 248 dijelova ljudskoga tijela (prema židovskom računanju)⁷⁸ da bi se spasila cijela osoba. Krist na temelju ovoga suda dokazuje da nema razloga za “ljutnju” što je toga dana ozdravljao “svega čovjeka” (7,23).⁷⁹

Ovaj primjer razjašnjava i potkrepljuje Kristovu prethodnu izjavu o “neprestanom radu” Njegovog Oca budući da ona upućuje na to da djela spasenja u subotu ne čini samo Otac na Nebu, već i Njegovi sluge na Zemlji kao što su svećenici. Subota je onda za Krista dan kad treba raditi na otkupljenju cijelog čovjeka. Zapravo, u oba slučaja iscjeljenja Krist je kasnije tijekom dana potražio iscijeljene ljude i, našavši ih, služio i njihovim duhovnim potrebama (Ivan 5,14; 9,35-38). Njegovi protivnici ne mogu uvidjeti otkupiteljsku narav Kristove subotnje službe jer oni “sude po vanjštini” (7,24). Oni su postelju koju je uzeti čovjek nosio u subotu smatrali važnijom od tjelesne obnove i ponovne integracije u društvo što ih je taj predmet simbolizirao (5,10-11). Oni su miješanje blata u subotu smatrali značajnijim od vraćanja vida slijepcu (9,14.15.26).⁸⁰

Stoga svrha Kristova provokativnog kršenja rabinskih pravila (onih koja se odnose na nošenje postelje ili miješanje blata u subotu) nije bila obezvrijediti zapovijed o suboti, već vratiti ovom danu njegovu pravu svrhu. M. J. Lagrange dobro primjećuje da je “Krist pozorno razlučio ono što je bilo u suprotnosti od onoga što je bilo u skladu s duhom zakona... Isus je radio kao i Otac, i ako Očeva djela nisu proturječila ostatku pro-

⁷⁷ Za otkupiteljsko značenje obrezanja vidi Rudolf Meyer, *TDNT*, VI, str. 75—76: “Novorođeni dječak... otkupljen je kad ga njegova majka obreže s apotropejskim uzvikom: “Zaista si mi ti krvav muž!”

⁷⁸ Usp. *Yoma* 586, nakl. Soncino, str. 421.

⁷⁹ M. J. Lagrange u *Evangile Saint Jean*, 1948, str. 140, kaže da je Krist primjekom obrezanja “pokušao pokazati Židovima da On ne krši subotu niti Mojsijev zakon”.

⁸⁰ Ovo je izraženo na gotovo sarkastičan način u Ivanu 9,26: “Što ti je učinio? — upitaše ga. — Kako ti je otvorio oči?”

pisanog zakona u Pismu, tada ni djela koja je Sin činio u subotu nisu proturječila duhu te ustanove”.⁸¹

Možemo zaključiti da Očeva djela o kojima Krist govori kad kaže: “Otac moj neprestano radi, zato i ja radim” (5,17), nisu djela stvaranja, koja Ivan smatra okončanima, već djela otkupljenja. Bog je nakon svršetka stvaranja svijeta počnuo, ali zbog grijeha On “neprestano radi” da ga obnovi. Zapovijed o suboti predviđa i dopušta djela spasenja koja Otac neprestano čini. Stoga Krist poriče da je kršio subotu kad je iscijelio bolesnike budući da je On obavljao isto spasonosno poslanje kao i Otac. Štoviše, u Ivanu 9,4 očito je da Isus svojim sljedbenicima upućuje isti poziv da rade u Božjem djelu “dok je dan, ... dolazi noć kad nitko ne može raditi”. (9,4) Neki “noć” tumače kao aluziju na Kristovu smrt⁸² kad je nastupio istinski Božji počinak na temelju uskrsnuća koje se proslavlja štovanjem nedjelje. Premda je istina da je za Krista “noć” križa bila vrlo blizu, teško se može reći da se ovaj izraz odnosi isključivo na Kristovu smrt budući da je “noć” opisana kao vrijeme kad “nitko ne može raditi” (9,4). Kristova smrt ne može se smatrati prekidom svih božanskih i ljudskih otkupiteljskih djelatnosti. Možda ovaj izraz upućuje na kraj povijesti otkupljenja kad Bog više neće upućivati poziv da se prihvati spasenje? S druge strane, iskazi “Otac moj *neprestano radi*” (5,17) i “*dok je dan, meni treba činiti djela*” (9,4), koje je Krist izrekao da bi obranio svoju službu spasavanja subotom, dobro prikazuju Spasiteljevo razumijevanje subote, naime, kao vrijeme kad treba doživjeti Božje neprekidno djelo spasavanja dijeleći ga s drugima.⁸³

⁸¹ M. J. Lagrange (napomena 79), str. 141. Usp. Severiano del Paramo, *Evangelio de San Mateo*, La Sagrada Escritura 1961., I, str. 152.

⁸² Usp. W. Rordorf, *Sunday*, str. 99; H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, 1951., str. 157,175; Francis Noel Davey, *The Fourth Gospel*, 1947., str. 267. U *Syriac Didascalia* 21 subota se smatra “Božjim snom” (Connolly, str. 190). Augustin također povezuje subotnji počinak s Kristovim “počinkom u grobu” (*De Genesi ad literam* 4,11; *Epistola 55 ad Ianuarium* 9,16). Međutim, “noć, kad nitko ne može raditi” (9,4) teško da može biti isključivo Kristov počinak u grobu budući da Njegova smrt nije obustavila sve otkupiteljske djelatnosti.

⁸³ Zamijetite da je u Ivanu 9,4 Kristovim sljedbenicima zapovjedbno da rade Božje djelo dok je vrijeme. Nema sumnje da mi svakog dana moramo raditi Božji posao, ali nije li subota vrijeme kad najbolje možemo ispuniti našu “službu pomirenja” (2. Korinćanima 5,18) budući da toga dana proslavljamo uspomenu na Božji “neprestani rad”?

Trganje klasja. Otkupiteljska svrha subote dodatno je razjašnjena kad su učenici u subotu trgali klasje (Marko 2,23-28; Matej 12,1-8; Luka 6,1-5). Uslijedila je rasprava između Krista i farizeja koji su Isusa smatrali odgovornim za djela učenika. Neki stručnjaci tumače da Markov izraz “učenici počnu putem trgati klasje” (Marko 2,23) znači pravljenje prolaza Kristu u žitnim poljima. U tom slučaju ljutnju farizeja prouzročila je velika količina požnjevenog žita. Premda se mora priznati da ovaj opis, shvati li se doslovno, može poduprijeti takav zaključak, iz konteksta se vidi da to nije bio slučaj. Ako je namjera učenika bila da svom Učitelju⁸⁴ načine put kroz žitna polja, oni bi ga ugazili ili posjekli žito srpom, a ne bi ga samo čupali rukama. Štoviše, da su se učenici usudili načiniti put kroz žitno polje, oni bi bili optuženi ne samo za kršenje subote, već i za nedopušteno prolaženje, uništavanje i krađu privatnog vlasništva. Tako klasje nije bilo trgano da bi se načinio put za Učitelja, već je trgano “usput” (Marko 2,23) dok su prolazili kroz polja.⁸⁵

Međutim, prema mišljenju rabina krivnja je učenika zbog ovog djela bila višestruka. Trgajući klasje oni su bili okrivljeni za *žetvu*, trljajući ga dlanovima bili su okrivljeni za *vršidbu*, odvajajući žito od pljeve bili su okrivljeni za *vijanje*, a zbog cijelog postupka bili su okrivljeni za *pripremu obroka* u subotu.⁸⁶ Stoga, smatrajući njihovo djelo izravnom zlouporabom

⁸⁴ Ovo je mišljenje W. Rordorfa u *Sunday*, str. 61: “Na ovaj je način jednostavnije objasniti zašto su učenici izazvali toliku pometnju”; usp. P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 37: “... Možda je bolje da mu načinimo put.”

⁸⁵ Sherman E. Johnson, *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*, 1960., str. 67: “Zakon je dopuštao pabirčenje uz rubove polja (Levitski zakonik 19,9; 23,22; Ruta 2) i nitko ne bi zamjerio prolaznicima kad bi uzeli nekoliko pregršti žita (usp. Mishnah, *Peah* 8,7); Heinrich A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Hand Book to the Gospel of Mark and Luke*, 1884., str. 33: “Isus je prolazio kroz usjeve, duž njih, tako da je duž puta, s obje strane, bilo polja”; William Barclay u *The Gospel of Matthew*, 1958., II, str. 23. nudi dobro objašnjenje: “U Palestini u Isusovo doba usjevi i obradiva zemlja bili su u obliku dugih, uskih parcela. Uvijek je postojalo pravo prolaza zemljom između ovih parcela i oni su cijelom svojom dužinom služili kao staze. Isus i učenici hodali su jednim od ovih prolaza između usjeva kad se zbilo ovaj događaj. Uopće nema nagovještaja da su učenici krali. Zakon je izričito nalagao da gladni putnik ima pravo učiniti upravo ono što su učinili učenici sve dotle dok su za trganje klasja koristili samo vlastite ruke, a ne srp.

⁸⁶ Sva ova djela nalazila su se među trideset devet glavnih vrsta radova koji su subotom bili zabranjeni. Cijelu listu daje E. Lohse (napomena 5), str. 12; usp. Mishnah, *Shabbath*, 7,2.

subote, farizeji su se obratili Kristu riječima: “Pazi! Zašto u subotu čine što nije dopušteno?” (Marko 2,24).

Netko se, kao prvo, može pitati zašto su učenici morali utažiti glad jedući žito koje su trgali putem pokraj polja? A zatim, kamo su išli u subotu? Činjenica da farizeji nisu prigovorili zbog udaljenosti koju su prešli upućuje na to da nisu propješačili više od subotnje razdaljine, oko jedan kilometar.⁸⁷ Tekst ne daje nagovještaja o njihovom odredištu, ali nazočnost farizeja među njima u subotu upućuje na mogućnost da su Krist i učenici bili nazočni bogoslužju u sinagogi i budući da nisu bili pozvani na ručak, pošli su u polja potražiti mjesto odmora. Ako je tomu tako, onda Kristov odgovor farizejima, a posebno navod: “Više volim milosrđe nego žrtvu” (Matej 12,7), možda sadrži prikriveni ukor zbog njihova zanemarivanja subotnje gostoljubivosti. Važan vid pripreme subotnjeg obroka bio je predviđanje možebitnih posjetitelja. Očito je onda da Krist, kao što to dobro zapaža R. G. Hirsch, “odgovara na njihovu optužbu drugom optužbom. Jer za postupak učenika još je i bilo izgovora, ali ne i za farizejski nemar da pripreme subotnji obrok.”⁸⁸

Pobude učenika (koje se u Marku vide iz Kristove obrane njihovog postupka) Matej jasno iznosi riječima: “Njegovi učenici, gladni...” (Matej 12,1) W. Rordorf dokazuje da Matejevo spominjanje učeničke gladi ne opravdava njihovo kršenje subote budući da (1) to podrazumijeva njihovu nemarnost jer “nisu pripremili obrok prethodnog dana kao i svi drugi”, (2) “mogli su postiti cijeli dan” i (3) učenici nisu bili u “životnoj opasnosti zbog iscrpljenosti”.⁸⁹ Naš autor razmišlja kao lukavi rabin, ali ne uviđa da se Matejevo opravdanje učeničkih postupaka ne temelji na rabinskom gledištu subote, već na Kristovom. Kristove propovijedi i primjer o kojima Matej izvještava ne prikazuju subotu kao ustanovu koja je važnija od ljudskih potreba, već kao vrijeme “milosti” (12,7) i službe čovječanstvu (12,12). Iz ovog ugla promatranja učenička se glad mogla opravdano utažiti u subotu.⁹⁰

⁸⁷ Josephus u *Antiquities* 20,8,6, spominje da je Maslinska gora bila pet osmina milja udaljena od Jeruzalema, oko 3,033 stope. U Djelima 1,12 ova udaljenost se naziva “jednim subotnim hodom”.

⁸⁸ *Jewish Encyclopedia*, 1962., pod natuknicom “Sabbath”.

⁸⁹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 61.

⁹⁰ Budući da W. Rordorf ne može prihvatiti ovo pozitivno značenje i svrhu subote, on Mateja optužuje za “otpočinjanje... nove kršćanske kazuistike” i “moralističkog nerazumijevanja Isusovog stava prema suboti (obveza da se ljubi bližnji u određenim

Pomnije razmatranje različitih dokaza koje Krist iznosi da uzvrati na kritiku svojih neprijatelja pružit će nam dodatne uvide u Kristov koncept subote. Krist je prvo podsjetio farizeje na Davida i njegove ljude, koji su jednom utajili glad tako što su pojeli kruh koji je, osim svećenicima, bilo zabranjeno jesti (1. Samuelova 21,1-7). Smisao je jasan. Ako je bilo ispravno da David i njegovi ljudi utaže glad jedući kruh odvojen za *svetu uporabu*, onda je bilo opravdano i da učenici zadovolje svoje potrebe trgajući klasje tijekom *svetog vremena* u subotu.⁹¹ U oba slučaja posvećeni kruh i posvećeno vrijeme korišteni su u posebnu svrhu — da bi se zadovoljile ljudske potrebe. Njihova uporaba bila je opravdana činjenicom da namjera božanskih zakona nije da liše, već da očuvaju život. Iznimka stoga ne poništava valjanost zapovijedi, već ih potvrđuje.⁹²

okolnostima izuzima zapovijed o svetkovanju dana počinka)” (*Sunday*, str. 67,68); usp. G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 116. Nije li arogantno da suvremeni stručnjak svojata veće razumijevanje Isusova nauka od pisaca evanđelja? Štoviše, bez obzira na vrijednost Matejevog razumijevanja Isusovog stava prema suboti, ono je za nas vrijedno svjedočanstvo koje odražava uvriježene predodžbe o suboti u prvoj palestinskoj kršćanskoj zajednici. *Epistle to Diognetus* 4,3, na primjer, svjedoči o postojanju ovoga stajališta (vidi str. 67); usp. *The Gospel of the Nazaraeans* (navedeno u napomeni 38); Oxxyrhynchus papirus I (oko 200. g po Kr.), redovi 4-11: “Ako se ne uzdržavate od svijeta, nećete naći kraljevstvo, i ako ne držite subotu kao subotu, nećete vidjeti Oca.” (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* I, str. 106) Ove su riječi također doslovno zapisane u odjeljku 21. *Gospel of Thomas*. Prvi dio predlaže produhovljeno tumačenje subote. U još produhovljenijem obliku ista se misao javlja kod Klementa Aleksandrijskog u *Stromateis*, 4,6,29,3: “Prema gnostičkim mjerilima, ljubav, koja je gospodar subote, navješćuje se dobročinstvima.” Drugi neizravan svjedok pozitivnog razumijevanja subote može se naći u produhovljenom tumačenju koje suboti pripisuju crkveni oci. Na primjer, oni su subotu smatrali simbolom uzdržavanja od grijeha, činjenja djela milosrdai, pravde i razmišljanja o pravednosti i istini (Justin, *Dialogue* 12,3; Irenaeus, *Epideixis* 96; *Adversus haereses* 4,8,2; Tertulian, *Adversus homiliae* 23,4; 4, *Contra Celsum* 8,23; Ptolemy, *Letter to Flora* 5,12 (SC 24,60); *Syriac Didascalia*, str. 185,201; za ostale reference i rasprave o tumačenju subote od strane crkvenih otaca vidi C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, str. 185,201; W. Rordorf, *Sunday*, str. 100—108.

⁹¹ Heinrich A. W. Meyer (napomena 85), str. 34, dobro primjećuje: “Demonstrativna snaga ovoga navoda ovisi o zaključku *a majori ad minus*. Očito je da je David u slučaju nužde protuzakonito uzeo hramske kruhove, što je još manje zakonito od trganja klasja”.

⁹² Joseph Schmid, *The Gospel according to Mark*, The Regensburg New Testament, 1968., str. 71, podupire ovo stajalište: “Isticanjem nekih sličnih postupaka u Svetom pismu može se pokazati da čak i oblik posla koji je sam po sebi zabranjen može u nekim okolnostima biti dopušten.”

Oprečnost Davidovog i Kristovog slučaja ovom dokazu daje dodatnu snagu. Davidovi su sljedbenici bili ratnici (1. Samuelova 22,2) dok su Kristovi sljedbenici bili miroljubivi ljudi. David je, da bi utažio glad, jeo zabranjeni, posvećeni kruh, a njega dirati veći je grijeh nego dirati klasje. Zapravo, Davidova je glad stavila u stranu određenu božansku uredbu (Levitski zakonik 24,5; Josephus, *Antiquities*, 3,10,7), dok je glad učenika stavila u stranu puku rabinsku uredbu. Pozivajući se na jednu iznimku koju su prihvatili brojni naraštaji⁹³ (“Zar niste nigda čitali...” Marko 2,25), Krist dokazuje *majori ad minus* da bi pokazao kako Njegovi učenici nisu bili krivi (Matej 12,7), jer su poput Davida primijenili viši zakon nužnosti.⁹⁴ Međutim, ono što treba zamijetiti jest da Krist ne umanjuje povredu uredbе time što uvodi liberalniju kazuistiku. (On smatra da svi oblici kazuis-tike podjarmljuju ljude.)⁹⁵ Naprotiv, Krist jasno i izravno kaže da Davidov postupak nije bio “dopušten” (Marko 2,26). I učenici su, podrazumijeva Isus, svojim postupcima prekršili zakon o potpunom subotnjem počinku. Ipak, u oba slučaja oni su nedužni jer je veća nužnost ukinula manju, to jest, milost je bila važnija od žrtve.

Kristove riječi o svećenicima koji “krše subotu” (12,5) vršeći u hramu brojne djelatnosti koje nisu dopuštene običnom čovjeku a ipak su nedužni (12,5), dodatno pojašnjava ovaj koncept u Mateju. Zapravo, u subotu se dužnostima u hramu dodavala dvostruka količina žrtava (Brojevi 28,9-10).⁹⁶ Zašto su svećenici bili “bez krivnje” (12,5) iako su u subotu više radili? Odgovor leži, kao što smo ranije spomenuli, u otkupiteljskoj naravi njihova rada u subotu čija je svrha bila darovanje oprosta i spase-nja grešnicima u potrebi. Svećenici su obavljali svoje dužnosti u subotu

⁹³ Krist se često koristi ovim izrazom, usp. Marko 12,10,26; Matej 12,5; 19,4; 21,16.

⁹⁴ Po Josephu Schmidu (napomena 92), str. 72, Isus pokazuje da “ne može biti Božja volja da Njegova djeca pate od gladi zbog puke vjerske uredbе”.

⁹⁵ Charles R. Erdman u *The Gospel of Mark*, 1945., str. 55, priznaje da “Isus ne pokušava odgovoriti farizejima kako uzimanje nekoliko zrna žita nije rad; on priznaje da je Zakon prekršen, ali uporno tvrdi da je u nekim okolnostima ispravno prekršiti subotnji zakon potpunog počinka. Nužni poslovi krše zakon što ne povlači za sobom grijeh ili krivnju”; G. A. Chadwick, *The Gospel according to St. Mark*, 1900., str. 68, tvrdi slično: “Oni [učenici] su bili nedužni, ne zbog toga što je četvrta zapovijed ostala neprekršena, već zbog toga što su okolnosti učinile da su postupili ispravno kad su prekršili subotu.”

⁹⁶ Usp. Ezekiel 46,4-5, 10; 2. Ljetopisi 31,3; 1. Ljetopisi 9,32; 1. Samuelova 21,6; Roland de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964., str. 36.

koje je zapovijed pravedno osuđivala, a ipak su bili bez krivnje jer su ispunjavali svrhu subote zadovoljavanjem duhovnih potreba puka. Ali kako je Krist mogao braniti svoja djela i djela svojih učenika pozivajući se na službu koju su svećenici vršili u subotu, kad ni On ni Njegovi učenici nisu toga dana ispunjavali božanski zakon o žrtvama? Odgovor se nalazi u sljedećoj Kristovoj tvrdnji: “A ja vam kažem da je ovdje nešto veće od hrama!” (Matej 12,6)⁹⁷ Simbolična funkcija hrama i njegovih obreda sada je doživjela ispunjenje i zamijenila ju je služba pravog *Velikog Svećenika*. Stoga je i Krist u subotu, baš u subotu, morao umnožiti svoje “žrtve”, to jest svoju službu spasenja grešnika kojima je potrebna pomoć, a ono što čini On, moraju činiti i Njegovi sljedbenici, novo svećenstvo. U Evanđelju po Ivanu 7,22.23 Krist iznosi istu misao. Kao što je svećenik u subotu otkupiteljskim činom obrezanja davao blagoslov Saveza novorođenčetu, tako i Krist u subotu mora raditi na spasenju cijelog ljudskog bića. Krist u hramu i njegovim obredima nalazi valjane aluzije da objasni svoju teologiju subote budući da njihova otkupiteljska namjera najbolje ilustrira i Njegovo mesijansko poslanje i božansku svrhu subote. Poistovjećujući svoje poslanje sa subotom, Krist zapravo otkriva konačni božanski cilj zapovijedi, naime, čovjekovo zajedništvo s Bogom. Subota u Kristu postaje vrijeme ne samo za proslavljanje uspomene na Božje djelo stvaranja svijeta, već i za iskustvo blagoslova spasenja dok služimo potrebama drugih.

Humanitarni vid subote u Kristovo je vrijeme, nažalost, uglavnom bio zaboravljen. Zahtjevi obrednih uredbi zamijenili su službu ljudskim potrebama. U izjavi koju prenosi Matej Krist otvoreno napada ovakvu zlouporabu subote riječima: “Da ste shvatili što znači riječ: Više volim milosrđe nego žrtvu, ne biste osudili ovih nedužnih.” (Matej 12,7) Učenici su za Krista “nedužni” premda su se ogriješili o subotnji zakon potpunog

⁹⁷ J. Daniélou u *Bible and Liturgy*, str. 226, dokazuje da “usporedba s hramom pokazuje da je On veći od hrama, i On je očito veći i od subote. Subota i hram su prošli jer se pojavio sam Krist, subota i hram Novoga zavjeta.” Je li Krist (ili Matej) izjednačio hram sa subotom, smatrajući da je Njegov mesijanski dolazak ukinuo i zamijenio oboje? Premda to važi za hram, čije je razorenje Krist prorekao (Matej 24,2) i čiji se zastor “razderao na dvoje” (Matej 27,51) da bi označio da se simbol ostvario u Kristovoj žrtvi, to se ne može reći za subotu. Zapravo, kad se Krist prema evanđeljima proglašava Gospodarom subote i navješćuje da je ovaj dan načinjen za čovjeka (Marko 2,27-28), On otkriva njezinu otkupiteljsku svrhu (Luka 4,16-18; 13,12.15.16; Matej 12,12; Ivan 5,17) te nagovješćuje i njezino štovanje u budućnosti (Matej 24,20).

počinka, jer je istinski smisao zapovijedi “milost, a ne žrtva”. Što znači “milost” i “žrtva”? Prorok Hošea, iz čije su knjige ove riječi navedene, ukorava svoj narod da “s ovcama i govedima Jahvu traže” (5,6) kao da se Boga može umilostiviti mnoštvom skupih žrtava (usporedi 1. Samuelova 15,22). Prorok ih podsjeća da ono što Bog želi jest “ljubav... a ne žrtve” (6,6). Ovu milost za kojom Bog čezne i u Starom i u Novom zavjetu ne obilježava, kako primjećuje R. Bultmann, neko neodređeno “raspoloženje”, već konkretan stav koji se izražava u “korisnim djelima”.⁹⁸ U Evanđelju po Mateju “milost” posebno označuje djela pomaganja i potpore koje članovi saveza duguju jedni drugima (Matej 5,7; 9,13; 12,7; 23,23). I. R. Achtemer to dobro izražava: “Članovi zajednice, bez obzira tko oni bili — književnici, farizeji, poreznici ili grešnici, trebaju pružati ljubav, pomoć i utjehu jedan drugome.”⁹⁹ Upravo ovo sažaljenje i suosjećanje sa svima koji su u nevolji nedostajalo je farizejima. Stoga glad koja je mučila Krista i Njegove učenike nije u njihovim srcima pobudila osjećaj samilosti niti ih je potaknula na pomaganje. Umjesto toga oni su osudili učenike.

Za Krista je ovo očitovanje ljubavi dobrim djelima bilo istinsko štovanje subote budući da se time priznaje Božja otkupiteljska djelatnost koja se toga dana proslavlja. Kao uspomena na božansko otkupljenje i iz egipatskog ropstva (Ponovljeni zakon 5,15) i okova grijeha (Luka 5,18-19; 13,16; Ivan 5,17) subota je, zapravo, vrijeme kad vjernici doživljavaju Božje milostivo spasenje izražavanjem ljubavi i milosrđa prema drugima. Stoga ustroj nove istinske službe subotom koju uspostavlja Krist prvo zahtijeva živu službu ljubavi iz srca, a onda i vršenje vjerskih propisa. Otrežnjavajuća je pomisao da evanđelja manje govore o Kristovoj službi propovijedanja u subotu u sinagogi, a više o Njegovoj službi sažaljenja i milosrđa za grešnike kojima je bila potrebna pomoć.

Krist naglašava ovo temeljno značenje subote u drugom govoru koji je održao u vezi s istim događajem, ali njega prenosi samo Marko: “Subota je stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote.” (2,27)¹⁰⁰ Neki su pisci ovu poznatu izreku protumačili da “je dobrobit čovjeka važnija od subotnjeg počinka”,¹⁰¹ a budući da subota “više ne donosi blagoslove, već

⁹⁸ R. Bultmann, *TDNT*, II, str. 479.

⁹⁹ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, izd. 1962., natuknica “Mercy”.

¹⁰⁰ W. Rordorf u *Sunday*, str. 65, zaključuje na temelju navodnog “ograničavanja” Marka 2,28 da “nam Marko 2,27 prenosi izvorne Kristove riječi”.

¹⁰¹ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 173.

teškoće, ona je izgubila svoju božansku svrhu, pa prema tomu pobuna protiv subote ili njezino zanemarivanje nije grijeh”.¹⁰² Najmanje što se može reći o ovom tumačenju jest da ono Bogu pripisuje čovjekovu kratkovidnost budući da je On prema tom mišljenju dao zakon koji nije mogao ostvariti svoju svrhu, te ga je prema tome bio prinuđen ukinuti. Ovakvim načinom razmišljanja valjanost bilo kojeg Božjeg zakona ne određuje se na temelju svrhe koja mu je namijenjena, već na osnovi toga koriste li ga ljudska bića na dobro ili na zlo. Prema tom je zaključku čovjek, a ne Bog, konačni sudac koji određuje valjanost svake zapovijedi.

Što je Krist zapravo mislio kad je rekao da je “subota stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote” (2,27)? Tumačenje da to znači da je “dobrobit čovjeka važnija od subotnjeg počinka” podrazumijeva da je subotnji počinak svojevolumeno nametnut čovjeku kako bi ograničio njegovu dobrobit. Ali ovakvo se tumačenje protivi samim Kristovim riječima. “Subota je”, kaže On, “stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote.” To znači da subota nije nastala nakon stvaranja čovjeka zato da ga učini robom pravila i uredbi, već da osigura njegovu tjelesnu i duhovnu dobrobit. Tada se njezinim ispravnim štovanjem ne ograničava, već jamči čovjekova dobrobit. Charles R. Erdmann dobro primjećuje: “Ovdje leži farizejska zabluda. Oni su tako protumačili subotu i toliko je opteretili opširnim, besmislenim i zbunjujućim zahtjevima i ograničenjima da njezino štovanje više nije bilo zadovoljstvo, već teret. Zakon, umjesto da bude sluga, pretvorio se u surovog gospodara, i ljudi su uzdisali pod njegovom tiranijom.”¹⁰³

Znamenitom tvrdnjom “subota je stvorena radi čovjeka” Krist ne ukida prvobitnu zapovijed o suboti niti nagovještava uvođenje nekog novog blagdana, već On, u razdoblju nakon izgnanstva, skida verige nametnute rabinskom teologijom subote koja je uzvisila subotu iznad ljudskih potreba. Zahtijevati od učenika da se odriču svojih potreba da bi držali subotu zlouporaba je njezine svrhe, naime, da bude dan blagoslova, a ne patnje.

Neki tvrde da Krist izjavom da je subota stvorena radi čovjeka želi osuditi od Židova općeprihvaćenu isključivu zamisao da subota nije za neznabošce, već samo za Izraelce, i da time nagovještava njezinu sveopću

¹⁰² W. Rordorf, *Sunday*, str. 63.

¹⁰³ Charles R. Erdman (napomena 95), str. 56.

namjenu.¹⁰⁴ Iako je nesumnjivo da Krist sveobuhvatnije gleda na subotu, ovaj je smisao stran kontekstu ovoga ulomka u kojemu se ne raspravlja o sveopćoj namjeni subotnjeg počinka, već o njegovoj temeljnoj funkciji.¹⁰⁵

Da bi svojim mesijanskim autoritetom potvrdio svoje tumačenje subote, Krist dodaje znamenitu izreku koju su zabilježili svi sinoptici: “Stoga je Sin Čovječji gospodar i od subote.” (Marko 2,18) Neki drže da ovaj zaključak u Marku nije logično povezan s prethodnom tvrdnjom (2,27) gdje je subota povezana s čovjekom općenito, a ne s Kristom. Budući da su optuženi učenici, a ne Sin Čovječji, dokazuje se da Kristova tvrdnja o vlasti nad subotom ne bi opravdala kršenje subote od strane učenika. Stoga se ukazuje da je izraz “Sin Čovječji” pogrešan prijevod aramejske riječi *barnaša* što može značiti i “čovjek” i “sin čovječji”. U tom bi slučaju Kristove izvorne riječi glasile: “Subota je stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote. Stoga je *čovjek* gospodar i od subote.” (Marko 2,27.28)¹⁰⁶ Zamjenu izraza “Sin Čovječji” imenicom “čovjek” navodno je izvršila rana Crkva jer se nije usudila preuzeti osobnu odgovornost za kršenje subote te je stoga stidljivo samo u Kristu tražila oslobođenje od svojih obveza.¹⁰⁷

¹⁰⁴ *Jubilees* 2,31: “On nijednom narodu ili narodima nije dopustio da štiju subotu, osim Izraelu; samo njima je dao da jedu, piju i štiju subotu”, usp. *Mechilta* 109b; Mishnah, *Yoma* 8,6; Gerhard F. Hasel u “The Saviour and His Sabbath”, *The Ministry* (veljača, 1975.): 12, smatra da “je Isus, suprotno ovom ograničenom stavu, imao šire gledište o suboti”; usp. Henry Barclay Swete, *The Gospel according to St. Mark*, 1902., str. 49: “Riječi našega Gospodina uzdižu se više, sežu dalje: u korijenu zakona o suboti bila je Božja ljubav prema čitavom čovječanstvu, a ne samo prema Izraelu.”

¹⁰⁵ P. K. Jewett dobro objašnjava ovo stajalište u *Lord's Day*, str. 38.

¹⁰⁶ Ovo je prijevod W. Rordorfa u *Sunday*, str. 64; nekoliko stručnjaka ima isto mišljenje: O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1966., str. 88; isti autor, *Christology of the New Testament*, 1959., str. 152; J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1911., str. 129; isti autor, *Das Evangelium Marci*, 1909., str. 20; P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 38. Suprotno tomu, T. W. Manson u *Conjectanea Neotestamentica in honorem A. Fridrichsen*, 1947., str. 138, predlaže zaključak da se u izvornom tekstu izraz “Sin Čovječji” nalazio i u 27. i u 28. retku.

¹⁰⁷ Nekoliko autora zastupa ovo gledište: W. Rordorf, *Sunday*, str. 65: “Rana je Crkva očito smatrala čovjekovu temeljnu slobodu u vezi sa subotom koju Krist iznosi u ovom ulomku nečim neprirodnim” te stoga dokazuje da je “rana Crkva protumačila ovu slobodu u mesijanskom smislu te je nije prisvajala sebi”; usp. Joseph Schmid (napomena 92), 73; E. Lohse (napomena 5), str. 22; E. Kaesemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1960., str. 207; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 1965., str. 70.

Misao da je izraz “Sin Čovječji” pogrešan prijevod aramejske riječi posve je proizvoljna. “Ako je aramejski tekst pogrešno preveden u 28. retku,” dobro primjećuje D. E. Nineham, “zašto nije i u 27. retku?”¹⁰⁸ Štoviše, nalazimo da se ovaj izraz pojavljuje već ranije u poglavlju (2,10) kad se Krist u sličnoj raspravi s farizejima naziva “Sinom Čovječjim” da bi potvrdio svoju vlast opraštati grijeha. To je, zapravo, Kristov omiljeni opis samoga sebe (u evanđeljima se pojavljuje oko osamdeset puta) jer njime označava svoje mesijanstvo. Stoga tumačenje da je izraz “Sin Čovječji” jednak riječi “čovjek”, kao što to dobro uočava Josef Schmid, “proturječi ne samo dosljednom tumačenju Evanđelja po Marku u kojem se izraz “Sin Čovječji” koristi samo kao titula kojom se naziva Krist, već i činjenici da je sam Isus priznao subotu kao ustanovu koju je Bog uspostavio.”¹⁰⁹ Bilo bi doista teško pomiriti Kristovu tvrdnju da je Bog uspostavio subotu radi čovjeka (27. redak) sa zaključkom da je čovjek gospodar subote, to jest, da je slobodan od njezinih obveza.¹¹⁰ U tom slučaju 28. redak ne bi činio 27. razumljivijim, već bi on, upravo suprotno, nijekao njegovo načelo.

Dopustimo li, štoviše, kako to Richard S. McConnell izvrsno ističe u svojoj disertaciji, da je “prvobitni smisao Isusovih riječi bio da je čovjek gospodar subote, upitno je znači li to da zakon o suboti više ne obvezuje kao što tvrdi Rordorf. To može značiti da je Isus dao učenicima pravo da odluče kako će proslavljati i štovati subotu. Učenici nisu bili sluge Zakona, već je njima dana vlast da prema primjeru svoga Učitelja sami odrede kako će ispuniti svrhu zakona o suboti.”¹¹¹

¹⁰⁸ D. E. Nineham, *The Gospel of Mark*, 1963., str. 108.

¹⁰⁹ Joseph Schmid (napomena 92), str. 72.

¹¹⁰ Joseph Huby, *Évangile selon Saint Marc*, Verbum Salutis, 1948., str. 68, pruža mudru kritiku pokušaja da se izraz “Sin Čovječji” svede na “čovjek” da bi se ovom potonjem dala vlast da ukloni subotu: “Prva zbluda ovakve egzegeze jest što je jedinstveni izraz Sin Čovječji lišen mesijanskog značenja, suprotno neprekidnoj novozavjetnoj uporabi i značenju paralelnih tekstova u Mateju i Luki. Štoviše, to bi značilo krivotvoriti Markove misli te iznuditi posljedice načela izraženog u 27. retku čime bi se čovjeku dala apsolutna vlast nad subotom: okolnosti mogu razriješiti (osobu) od ove obveze u nekim slučajevima, ali nijedna puka ljudska vlast ne može prisvajati pravo da razriješava ili ukida božanski Zakon u skladu sa svojim željama.”

¹¹¹ Richard S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel*, disertacija, University of Basel, 1969., str. 71,72; Charles R. Erdman (napomena 95), str. 56, nudi oštrouman komentar: “Iznenadujuće je i žalosno vidjeti kako se ove riječi pogrešno shvaćaju i tumače u interesu oskvrnuća subote. Postoje oni koji čak pokušavaju namet-

Tumačiti ove Kristove riječi kao pokušaj rane Crkve da opravda zamjenu subote novim danom bogoslužja znači čitati ono čega u ulomku nema. Ne raspravlja se o pitanju subote i nedjelje, već o ponašanju učenika koji, prema optužbi farizeja, “u subotu čine što nije dopušteno” (Marko 2,24). Spomenuli smo da Krist pobija ovu kritiku iznoseći nekoliko dokaza kojima pokazuje da je čin utaživanja gladi trganjem klasja bio u skladu sa svrhom subote. Pošto je iznio temeljnu svrhu subote, naime, da je uspostavljena da osigura čovjekovu dobrobit, Krist zaključuje govor potvrđujući svoju vlast nad ovim danom.

Tvrđi se i da se dvije rečenice “Subota je stvorena radi čovjeka i stoga je Sin Čovječji gospodar i od subote” ne slažu budući da ova potonja znači “slabljenje i ograničenje”¹¹² prve. Ovaj zaključak počiva isključivo na usporedbi “čovjeka sa Sinom Čovječjim” ne uzimajući u obzir ono što je o njima rečeno. Međutim, misaoni niz postaje jasniji kad se usredotočimo na ono što je rečeno o njima. O čovjeku se kaže da je subota *stvorena* za njega, a o Sinu Čovječjem da je On *Gospodar* subote. Zaključak *stoga* ovisi o činjenici da je Sin Čovječji Gospodar subote (28. redak) jer je On *stvorio* dan za čovjekovu dobrobit (27. redak). Zapravo, u grčkoj rečeničnoj konstrukciji naglasak nije na Sinu Čovječjem, već na predikatu “Gospodar” koji je ispravno na prvom mjestu u rečenici. Doslovni bi prijevod onda glasio: “Stoga je Gospodar Sin Čovječji i od subote.”¹¹³ Kristova vlast nad subotom temelji se na prethodnoj tvrdnji da je subota stvorena radi čovjekove dobrobiti.

Netko može pitati kako uspostavljanje subote za čovjekovu dobrobit može biti temelj Kristove vlasti nad tim danom? Odgovor se nalazi u

nuti mišljenje da je Isus time zapravo ukinuo subotu, ili da je ovaj sveti dan pretvorio u blagdan. Ovakvo tumačenje Isusova nauka u korist slobode isto je tako besmisleno kao i farizejsko tumačenje zakona o suboti u korist legalizma.” Zapazite također Erdmanovo objašnjenje pozitivne funkcije subote.

¹¹² W. Rordorf, *Sunday*, str. 65; usp. E. Kasemann, *Essays on New Testament Themes*, ET 1964., str. 39; H. Braun, *Spätjüdischhätetischer und frühchristlicher Radikalismus* II, 1957., str. 70, napomena 1.

¹¹³ Ovo značenje dobro objašnjava R. C. H. Lenski u *The Interpretation of St. Mark's Gospel*, 1946., str. 130: “Naglasak je na predikatu i on je stoga i stavljen na prvo mjesto. Onaj koji je kao “Gospodar” stajao na čelu svih zakona i ustanova, sada je došao ispuniti sve što su oni prikazivali (Matej 5,17)... Onaj koji je s Ocem, kao Sin samog Jahve, uspostavio subotu s njezinim vjerskim obredima za čovjekovu dobrobit, sada je došao poštovati subotu ispunjavajući božanski zakon o suboti. On bi bio posljednji koji bi dopustio da njegovi učenici budu krivi za bilo kakvo kršenje subote.”

činjenici da Sin Božji s pravom tvrdi da je stvorio čovjeka i uspostavio subotu da bi osigurao njegovu dobrobit. Konačno, Kristova vlast nad subotom znači i Njegovu vlast nad samim čovjekom.

Ako ih se promatra iz ovoga ugla, dvije se rečenice logično slažu, pa potonja tvrdnja ne slabi, već jača prethodnu. Nekoliko tumača priznaje logičnu uzajamnost ovih dviju rečenica. Na primjer, Henry Barclay Swete piše: “Misaoni je slijed u Markovom evanđelju jasan. Subota, stvorena za čovjekovu dobrobit, podložna je nadzoru idealnog predstavnika čovjeka, komu ona pripada.”¹¹⁴ Joseph Huby slično tumači vezu između dviju rečenica kad kaže: “Subota, načinjena za dobrobit čovjeka, ovisi o vlasti Sina Čovječjeg koga je Bog postavio da prosuđuje što je prikladno za duhovnu dobrobit i spasenje čovjeka.”¹¹⁵ Stoga, kad se proglasio “Gospodarom subote”, Krist ne daje učenicima “temeljnu slobodu u vezi sa subotom”,¹¹⁶ već potvrđuje da On, kao što tvrdi Richard S. McConell, “ima vlast odrediti na koji se način ima držati subota tako da se poštuje Bog i čini dobro čovjeku”.

Spomenuli smo da je Kristova obrana trganja klasja u subotu od strane učenika poprilično dug govor koji je nastajao postupno kako se dokaz dodavao dokazu. Sinoptici iznose pet temeljnih misli da bi prikazali ne samo nedužnost Njegovih učenika, već, posebno, istinski smisao četvrte zapovijedi (Izlazak 20,8-11). Prvo, Krist spominje slučaj Davida kako bi pojasnio opće načelo da nužnost ne poznaje zakon. Sveti kruh i sveto vrijeme mogu se iznimno uporabiti da bi se održao život. Drugo, Krist prelazi s općeg načela na specifičan primjer svećenika koji iznimnom uporabom subote dokazuje da zapovijed ne isključuje unaprijed, već predviđa služenje duhovnim potrebama puka. Budući da je On sam Antitip hrama i njegovog svećenstva, Krist mora, kao što su činili Njegovi sljedbenici svećenici, subotom pojačati svoju službu spasenja za grešnike kojima je potrebna pomoć. Treće, navodeći Hošeinu izjavu: “Više volim milosrđe nego žrtvu,” Isus tumači da je u štovanju subote služba ljubavi ljudima u oskudici na prvom mjestu, a tek onda vršenje obrednih uredbi. Četvrto, Krist potvrđuje temeljno načelo da je subota uspostavljena da

¹¹⁴ Henry Barclay Swete (napomena 104), str. 50.

¹¹⁵ Joseph Huby (napomena 110), str. 69; slično gledište iznosi Heinrich August Wilhelm Meyer (napomena 85), str. 35.

¹¹⁶ Kao što tvrdi W. Rordorf u *Sunday*, str. 65; Za ostale koji zastupaju slično gledište vidi napomenu 107.

osigura čovjekovu dobrobit i stoga bi svako nijekanje ljudskih potreba na temelju zapovijedi o suboti bila zlouporaba njezine prvobitne svrhe. I napokon, Krist konačno i odlučno opravdava ponašanje svojih učenika i svoje tumačenje zapovijedi o suboti time što navješćuje svoju mesijansku vlast nad subotom. Bez krivnje su učenici koji su prihvatili Kristovu vlast i činili ono što im je On dopustio da čine, a osuđeni su oni koji su mislili da svetkuju subotu držeći se često nerazboritih rabinskih običaja, a nisu poštovali njezinu svrhu ni njezina Gospodara.

U svjetlu ove mesijanske objave o vlasti nad subotom dobro je razmotriti značenje Kristove naredbe zapisane u Mateju koja je poslužila kao uvod u kasnije sukobe oko subote. Spasitelj kaže: “Dođite k meni svi koji ste umorni i opterećeni, i ja ću vas *okrijepiti*. Uzmite jaram moj na se i učite od mene, ja sam krotka i ponizna srca. Tako ćete naći *pokoju* svojim dušama, jer jaram je moj sladak, a moje breme lako.” (Matej 11,28-30)

Krist je dvaput u ovom pozivu obećao počinak onima koji dolaze k Njemu i uče od Njega. Ovaj proglas, kao što je zapazilo nekoliko komentatora, očito je objavljen u subotu te ga treba povezati s kasnijom građom o suboti budući da idući redak počinje riječima “U ono vrijeme” (12,1).¹¹⁷ Stoga postoji mogućnost da je počinak koji Isus obećava, kao što tvrdi J. Daniélou, “*anapausis* (počinak) istinske subote”.¹¹⁸ U ovom slučaju Kristov subotnji počinak smatra se “slatkim jarmom” i “lakim bremenom”, vjerojatno u suprotnosti s teškim jarmom rabinskih zahtjeva koji su svojom težinom opterećivali narod.¹¹⁹ Ova je slika bila poznata Kristovim sluša-

¹¹⁷ W. Rordorf priznaje ovu povezanost u *Sunday*, str. 109; J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 226; E. Jenni (napomena 23), str. 39. Od crkvenih otaca Jeronim, *Comm. in Esaia* 16 (58,13); Augustin, *Epistula 55 ad Ianuarium* 12,22.

¹¹⁸ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 226.

¹¹⁹ James J. C. Cox u “‘Bearers of Heavy Burdens’, A Significant Textual Variant”, *AUSS* 9 (siječanj, 1971.): 12—14, ne priznaje samo vezu između Mateja 11,28 i nauka o suboti u Mateju 12,1-14, već naglašava i da se “Matejevo polemičko/apologetsko razumijevanje *logie* odnosi i na Matej 11,28”. Matej stavlja u opreku lak jaram Isusovog nauka (usp. *Didache* 6,2 gdje se “Gospodnji nauk” naziva “Gospodnjim jarmom”) s teškim bremenom zakona koje su zahtijevali rabini. Cox dolazi do ovog zaključka uspoređujući Matejev tekst s paralelnim ulomkom u *Gospel of Thomas* (odjeljak 90) i u *Syriac Didascalia* (1,6,10; 2,34,7; 6,12,11; 6,17,6); J. C. Fenton u *The Gospel of St. Matthew*, 1963., str. 187, slično predlaže da se “oni koji rade i koji su opterećeni smatraju onima kojima je teško vršiti Zakon onako kako ga tumače farizeji i književnici. *Ja ću vas okrijepiti*: tjedni subotnji odmor smatrao se ostvarenjem konačnog počinka u mesijanskom dobu.”

teljima budući da su rabini Zakon nazivali “jarmom”, a učenici su bili oni koji su svoje vratove stavljali u “jaram”.¹²⁰

Kakav je novi “subotnji počinak” koji Krist obećava onima koji uzalud nastoje priskrbiti počinak izvršavajući tegobne zakonske obveze? U prethodnoj raščlambi građe o suboti u evanđeljima spomenuli smo da je Krist subotu učinio prikladnim simbolom svoga otkupiteljskog poslanja. Isus ne samo što je najavio svoje poslanje kao ispunjenje subotnjeg vremena otkupljenja (Luka 4,18.19), već je subotom umnožio svoja djela spasenja grešnika (Ivan 5,17; 9,4), tako da duše koje “sotona drži svezane” (Luka 13,16) dožive i sjećaju se subote kao dana svoga izbavljenja. Štoviše, Krist je u petak poslijepodne okončao svoje otkupiteljsko poslanje na Zemlji i uzviknuvši: “Svršeno je” (Ivan 19,30), štovao je subotu počivajući u grobu (Luka 23,53.54; Matej 27,57-60; Marko 15,42-46). Kao što je subotnjim počinkom na kraju stvaranja Bog izrazio zadovoljstvo i radost zbog potpunog i savršenog stvaranja, tako sada subotnji počinak na kraju Kristove zemaljske zadaće izražava radost Božanstva zbog potpunog i savršenog otkupljenja kojim je čovjek obnovljen. U svjetlu Kristovog nauka i službe subotnji počinak prikazuje blagoslove spasenja koje Spasitelj daje opterećenim dušama.

Subota u Poslanici Hebrejima

Odjek ovoga otkupiteljskog značenja subote nalazi se u Hebrejima, na što smo već ukazivali, gdje se Božjem narodu ponovno obećavaju trajni blagoslovi “subotnjeg počinka” (4,9) i savjetuje mu se da ih prihvati (4,11).¹²¹ Pisac Poslanice Hebrejima brine se za zajednicu židovskih kršćana koji su očito dijelili uvjerenje da su blagoslovi štovanja subote povezani sa židovskim nacionalnim zavjetom. Smatrali su da je štovanje subote povezano s materijalnim napretkom koji uživaju samo članovi zajednice

¹²⁰ Usp. Mishnah, *Aboth* 3,5; *Berakoth* 2,2.

¹²¹ Naglašavajući da Božji subotnji počinak prigodom stvaranja još uvijek preostaje narodu Božjem (Hebrejima 4,6.9), pisac Poslanice Hebrejima svjedoči o temeljnom i neraskidivom jedinstvu Božjeg djela u stvaranju i otkupljenju. Karl Barth u *Church Dogmatics*, ET 1958., 111, str. 257: “Od stvaranja — prethodeći i ukidajući svaku ljudsku odluku o poslušnosti ili neposlušnosti — preostaje (*apoleipetai*) narodu Božjem subotnji počinak (*sabbatismos*), božanski određeno i uređeno zajedništvo, odnos i savez između Njega i ljudske slobode”; usp. C. Spicq, *L'Épître aux Hebreux*, 1953., 11, str. 83.

saveza u stanju političkog mira.¹²² Da bi odvratio ove židovske kršćane od takvoga isključivog i materijalističkog gledišta na subotu i utemeljio njezinu sveopću, otkupiteljsku i duhovnu narav, pisac povezuje dva starozavjetna teksta, Postanak 2,2 i Psalam 95,11. Prvim tekstom on se vraća na podrijetlo subotnjeg počinka sve do vremena stvaranja kad “Bog počinu sedmi dan od svih djela svojih” (Hebrejima 4,4; Postanak 2,2-3; Izlazak 20,11; 31,17). Činjenica da je subotnji počinak potekao od Boga daje mu sveopću i vječnu vrijednost. “Ova subota Božja”, kao što to dobro kaže Adolph Saphir, “podloga je i osnova svakog mira i počinka — jamac konačne i dostatne svrhe stvaranja.”¹²³ Drugim tekstom (Psalam 95,11) on objašnjava svrhu ovog “subotnjeg odmora” koja se nalazi u dobivanju blagoslova spasenja kad se osobno uđe u “Božji počinak” (4,10.3.5).

Da bi prikazao sveopći otkupiteljski domašaj “Radosne vijesti” (4,2) subotnjeg počinka koji smo “primili... kao i oni [Izraelci]” (4,2), pisac Poslanice Hebrejima iz 95. psalma izvlači nekoliko značajnih zaključaka. Prvo, on smatra kako Božje zaklinjanje u Psalmu 95,11 da Izraelci nikada neće ući u Njegov pokoj upućuje na to da im je Bog obećao subotnji počinak, a naraštaj iz pustinje “nije u nj ušao [u počinak obećane zemlje] zbog neposluha” (4,6; 3,16-19).¹²⁴ “Prema tome,” dokazuje on, “ostaje činjenica da neki moraju ući u nj” (4,6). Drugo, on dalje pokazuje da Božji subotnji počinak nije bio iscrpljen čak ni u sljedećem naraštaju kad su Izraelci pod Jošuom ušli u zemlju počinka budući da “David, nakon toliko

¹²² Izaija 58,13-14 odražava koncept da istinsko štovanja subote jamči blagoslove saveza. Dokazujući da Božjem narodu preostaje još jedan subotnji počinak osim onoga koji je Jošua dao Izraelcima, Hebrejima 4. poglavlje opovrgava općeprihvaćeno gledište da su blagoslovi štovanja subote povezani sa židovskim nacionalnim savezom. Za razvoj ove zamisli vidi G. von Rad i Ernst Jenni (navedeno u napomeni 23). Aleksandar Balmain Bruce u *The Epistle to the Hebrews*, 1899., str. 162 drži da pisac Poslanice Hebrejima nastoji “odvratiti Židove od njezinog vanjskog štovanja ističući njezin duhovni cilj.” Francis S. Sampson u *A Critical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1866., str. 156, također vidi u Hebrejima 4 opovrgavanje općeprihvaćenog “isključivog gledišta” o blagoslovima subotnjeg saveza.

¹²³ Adolph Saphir, *The Epistle to the Hebrews*, 1946., str. 184.

¹²⁴ G. von Rad (napomena 23), str. 95, dokazuje da koncept subotnjeg počinka koji se ne razumije jednostavno kao duševni mir, već kao “posvemašnji opipljivi mir darovan narodu koji je okružen neprijateljima i iscrpljen lutanjem”, vuče podrijetlo iz Ponovljenog zakona (12,9 i dalje; 25,19). Ova je tema usvojena i kasnije razvijena (usp. Jošua 21,43-45; 1. Kraljevima 8,56; 1. Korinćanima 22,9; 23,25; 2. Ljetopisi 15,15; 20,30; 6,41-42).

vremena” (4,7), kaže: “Danas, kad čujete glas njegov, ne otvrdnite srca svoja!” (Hebrejima 4,7; usp. Psalam 95,7). Činjenica da dugo nakon prvobitne objave Radosne vijesti o subotnjem počinku, čak u Davidovo doba, Bog “ponovno” obnavlja svoje obećanje riječju “danas”, upućuje na to da obećanje o ulasku u Božji subotnji počinak tek “preostaje narodu Božjem” (4,9).¹²⁵ I napokon, Pavao podrazumijeva da je, kao što G. von Raad dobro kaže, “‘danas’ u kojem psalam obnavlja Božju ponudu o počinku osvanuo s Kristovim dolaskom” (4,7).¹²⁶ Ovim načinom razmišljanja on pokazuje da subota ima trodimenzionalno značenje. Prvo, ona slavi uspomenu na svršetak stvaranja. Kasnije je simbolizirala obećanje o ulasku u zemlju počinka i njegovo ovozemaljsko ostvarenje. Konačno, “ova dva značenja” koja su, kao što primjećuje J. Daniélou, bila “slika i proročanstvo o drugom šabatu, o sedmom danu koji tada još nije došao”, bila su ispunjena i postala stvarnost za Božji narod u Kristu.¹²⁷ Nadovezivanjem ova dva teksta (Postanak 2,2; Psalam 95,11), pisac Poslanice Hebrejima uvjerljivo dokazuje da Božji narod po Isusu Kristu stalno sudjeluje u djelu stvaranja i otkupljenja koje je sažeto prikazano subotnjim počinkom.

Pokušava se dokazati da se iz ovoga ne može izvući nikakav zaključak u vezi s doslovnim svetkovanjem subote budući da pisac Poslanice ne raspravlja o njezinom štovanju, već o trajnosti i ispunjenju njezinih blagoslova. Takvu primjedbu je teško opravdati budući da je Poslanica namijenjena židovskim kršćanima koji su visoko cijenili židovske uredbe kao što je štovanje subote.¹²⁸ Činjenica da pisac ne *polemizira* o potrebi štovanja subote, već *savjetuje* čitatelje da iskuse njezine blagoslove koji “preostaju narodu Božjemu” (4,9), čini njegovo svjedočanstvo još vrednijim jer štovanje subote uzima kao gotovu činjenicu. Ono što su primatelji Poslanice trebali znati nije bilo da ih zapovijed o suboti i dalje obvezuje, već koji je njezin istinski smisao u svjetlu Kristova dolaska.

¹²⁵ John Brown dobro objašnjava ovu misao u *Hebrews, The Banner of Truth*, 1862., str. 208.

¹²⁶ G. von Rad (napomena 23), str. 99.

¹²⁷ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 299; W. Robertson Nicoll u *The Expositor's Greek Testament*, 1956., str. 279: “S obećanjem o zemlji u kojoj će počinuti, Izraelci, koji su izašli iz Egipta, došli su u dodir s otkupljujućom Božjom milošću i naklonošću.”

¹²⁸ Ovo se sadržava u naporima koje ulaže pisac Poslanice Hebrejima da dokaže nadmoćnost kršćanske providnosti nad Starim savezom kao i svoje temeljito poznavanje židovskog bogoslužja.

Većina komentatora tumačeći “subotni počinak (ili svetkovanje subote) koji preostaje narodu Božjem” kao isključivo buduću stvarnost, propušta shvatiti smisao opomene o potrebi njezina sadašnjeg štovanja. Samuel T. Lowrie nudi uvjerljivo objašnjenje kako je došlo do pogrešnog razumijevanja naučavanja Poslanice o štovanju subote. Poslanica je uvrštena u kanon (na Zapadu oko 4. st.) dugo nakon nestanka “crkve koja se sastojala od obraćenih Židova”. Posljedica je da tumači iz neznaboštva, neupoznati s okolnostima u kojima su živjeli prvobitni čitatelji Poslanice, nisu razumjeli misli koje bi obični židovski obraćenik razumio.¹²⁹

Treba zapaziti da, iako ponovljeno obećanje o “subotnom počinku” koji “preostaje narodu Božjemu” (4,9) i opomene da “uđu u onaj počinak” (4,11) upućuje na ostvarenje njezinih blagoslova u budućnosti, cijeli ulomak također sadrži nekoliko značajnih pokazatelja o sadašnjem iskustvu štovanja subote. U 3. retku, na primjer, pisac izričito tvrdi: “U počinak, naime, ulazimo.” Oblik sadašnjeg vremena, kako je zamijetio R. C. H. Lenski, ovdje ne izražava apstraktnu univerzalnost, jer kad bi tako bilo, trebao bi glasiti “ulaze”.¹³⁰ Oblik “ulazimo” odnosi se na pisca i čitatelje “vjernike” (4,3) koji ulaze u sadašnji “počinak” koji je definiran u idućem retku kao Božji subotnji počinak koji stoji na raspolaganju od stvaranja svijeta (4,3-4). Slično tomu, i glagol “ostati” (4, 6.9), koji doslovno znači “ostaviti za sobom, ne uzeti sa sobom”, pasiv je u sadašnjem vremenu koji nužno ne podrazumijeva buduće vrijeme. Doslovno preveden deseti bi redak glasio: “Prema tome subotnji počinak biva ostavljen narodu Božjem” budući da Jošuin naraštaj nije iskoristio obećanja koja su mu bila dana (8. redak). Sadašnje vrijeme naglašava njegovu sadašnju trajnost, a ne njegovu buduću ostvarivost.

Snaga dvostrukog “danas” u 7. retku također je značajna. “Danas” iz psalma (4,6) ukazuje piscu da Radosna vijest o subotnjem počinku seže i do kršćanske ere budući da je bila ponuđena u Davidovo doba.¹³¹ Uvjet

¹²⁹ Samuel T. Lowrie, *An Explanation of the Epistle to the Hebrews*, 1884., str. 114.

¹³⁰ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and of the Epistle of James*, 1946., str. 130.

¹³¹ W. Rordorf u *Sunday*, str. 112, naglašava snagu riječi “danas”: “Pogrešno ćemo razumjeti naglasak ovoga ulomka ako u njemu ne čujemo jasno značenje riječi “danas”. Novi dan, “danas”, osvanuo je u Kristu (7. redak). U tom je novom danu moguće ući u počinak i, štoviše, u tom novom danu ovaj počinak postaje stvarnost za one koji vjeruju.” Zapazite sličnost s riječju “danas” u Luki 4,19 i Ivanu 9,4.

za njezino prihvaćanje je isti: “Danas, kad čujete glas njegov, ne otvrdnite srca svoja.” (4,7) Na Radosnu se vijest treba odazvati sada, “danas”, a ne u budućnosti. Ovaj odaziv dobro prikazuje značenje kršćanskog štovanja subote. U 10. retku ovaj koncept dodatno se razjašnjava analogijom između Božjeg i čovjekovog počinka, (doslovno) “jer tko god je ušao u Božji počinak također je počinuo od svojih djela kao što je Bog počinuo od svojih”. Oba glagola “ušao” i “počinuo” nisu u izvorniku u budućem vremenu, već u aoristu, koji onda ne upućuje na buduće iskustvo, već na iskustvo koje seže do sadašnjosti premda se dogodilo u prošlosti. U [engleskom] prijevodu RSV oba su glagola u sadašnjem vremenu (ulazi ... počiva) budući da kontekst podvlači sadašnje i bezvremensko svojstvo Božjeg počinka (4,1.3.6.9.11). Propust da se ovo zapazi navelo je neke tumače da ovaj počinak pogrešno protumače kao počinak u smrti¹³² ili buduće nebesko nasljeđe vjernika. Teško je povjerovati da bi to bila jedina piščeva namjera budući da on nastoji pokazati da subotnji počinak i *danas* ostaje za Božji narod (4,9).

Vrhunac analogije u desetom retku nisu sama djela, budući da su Božja djela dobra, a čovjekova zla (usp. Hebrejima 6,2 “mrtva djela”), već se analogija odnosi na čovjekovo *oponašanje* Božjeg počinka od rada. Ovo je jednostavna tvrdnja o naravi subote, budući da je prestanak s radom bitan element jer je napisano da “Bog počinu sedmi dan od svih djela svojih” (Hebrejima 4,4). Pisac stoga objašnjava narav subotnjeg počinka koji preostaje Božjem narodu (4,9) naglašavajući njegovo osnovno svojstvo, to jest obustavu rada (4,10). Ali što to znači? Potiče li pisac Poslanice Hebrejima svoje čitatelje da prekinu svoje svjetovne djelatnosti u subotu? Budući da su bili židovski kršćani, njima takvo podsjećanje nije trebalo. Štoviše, to samo stvara negativnu predodžbu o počinku, a blagoslovi subotnjeg počinka ne mogu biti samo nijekanje. Očito je da pisac pripisuje dublji smisao subotnjem počinku. To se može vidjeti u antitezi između onih koji su propustili ući u njezin počinak zbog “neposluha” (4,6.11), to jest nevjerstva, čija je posljedica neposlušnost, i onih koji ulaze u nj “vjerom” (4,2.3) čija je posljedica poslušnost. Čin počivanja u subotu znači prestanak nečijeg rada da bi iskusio što znači biti spašen vjerom (4,2.3.11). Vjernici, kako kaže Calvin, trebaju “prestati s radom i dopustiti

¹³² Počinak Božji (Hebrejima 4,10) ne može biti počinak u grobu koji se spominje u Otkrivenju 14,13.

Bogu da djeluje u njima”.¹³³ Dok vjernik, kaže Barth, počiva u subotu kao Bog (4,10), “svjesno uzima dijel u spasenju koje je On dao.”¹³⁴

Subotnji počinak koji ostaje narodu Božjemu (4,9) nije za pisca Poslanice samo puko dokoličenje, već mogućnost koja se obnavlja svakog tjedna da uđe u Božji počinak, to jest, da se oslobodi poslovnih briga kako bi slobodno vjerom prihvatio Božji cjeloviti blagoslov stvaranja i otkupljenja. Međutim, treba zamijetiti da se ovaj subotnji doživljaj blagoslova spasenja ne iscrpljuje u sadašnjosti, budući da ulomak dalje kaže “žurimo se dakle ući u onaj počinak” (4,11). Ova usmjerenost prema budućnosti odgovara očekivanju konačnog otkupljenja koje subota prikazuje. I u Starom zavjetu i rabinskoj literaturi subota se smatra slikom svijeta koji će doći.¹³⁵ Stoga *Poslanica Hebrejima* na sebi svojstven način izražava bit štovanja subote (a to je istovremeno i bit kršćanskog života), naime, napestost između sadašnjeg iskustva blagoslova spasenja i konačnog ispunjenja u nebeskom Kanaanu.¹³⁶

Ovo prošireno tumačenje štovanja subote očito je bilo namijenjeno da odvraća židovske kršćane od površne i materijalističke predodžbe njezina štovanja. Mi ne znamo koliko je naš pisac bio upoznat s građom o suboti u evanđeljima, ali ne možemo u njegovom tumačenju ne primijetiti

¹³³ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1972., II, str. 339.

¹³⁴ K. Barth, *Church Dogmatics*, ET 1958., III, str. 50; usp. C. K. Barrett, “The Eschatology of the Epistle to the Hebrews,” u *The Background of the New Testament and its Eschatology*, urednici W. D. Davies i D. Daube, 1964., str. 372: “(Hebrejima 4,11) znači da je ulazak u Božji počinak suprotan nevjeri i neposluhu. To znači da čovjek na kraju uzima udjela u savršenstvu Božje konačne svrhe za čovječanstvo.” F. F. Bruce u *The Epistle to the Hebrews*, 1964., str. 74,78 povezuje Božji subotnji počinak spomenut u Hebrejima 4 s Kristovim riječima u Ivanu 5,17 dokazujući da to ne ukazuje prvenstveno na budući sjaj, već na blagoslove spasenja koji nam od stvaranja uvijek vjerom stoje na raspolaganju (vidi također napomenu 73).

¹³⁵ Vidi napomene 20,21,22; *Epistle of Barnabas* 15,8.

¹³⁶ Alexander Balmain Bruce dobro formulira ovo gledište (napomena 122), str. 160,161: “Subota... prikladno povezuje kraj svijeta s početkom, kraj svih stvari s prvobitnim stanjem svega stvorenoga. Ona označava idealan počinak i tako prešutno naučava da kršćani ne samo da su zainteresirani za evanđelje počinka, već po prvi put ulaze u počinak koji je dostojan toga imena... Bog je počinio sedmog dana, i izborom ovoga imena pisac nagovještava da kršćani ulaze u Božji počinak... Krist je odbacio rabiniziranu subotu, zamijenio ju je humaniziranom subotom i učinio da štovanje subote bude na dobro čovjeku, objavljujući da je činiti dobro oduvijek u skladu sa zakonom, opravdavajući dobrotvorne djelatnosti i prikazujući božansku djelatnost neprestanom, a time i božanski počinak samo relativnim.”

odraz Kristova otkupiteljskog gledišta o suboti o čemu smo ranije raspravljali. Misao o trajnosti *Božjeg subotnjeg počinka* u Hebrejima 4 (3.4.5.10), na primjer, sadržava u sebi Gospodnje riječi iz Ivana 5,17: “Otac moj neprestano radi, zato i ja radim.”¹³⁷ Božji počinak je doista neprekidna djelatnost spasavanja čija je svrha vraćanje palog čovjeka k sebi. Krist, kao Onaj koga je Otac poslao da otkupi i obnovi čovjeka, najuzvišenije je očitovanje subotnjeg počinka koje stoji na raspolaganju Božjem narodu (Hebrejima 4,1.3.6.9.11). Ovi blagoslovi spasenja, koje već sada doživljavamo u subotu, u potpunosti ćemo doživjeti na kraju našega zemaljskog putovanja. Činjenica da u Hebrejima 4 nalazimo odraz Kristovog stava o suboti kao o vremenu kad doživljavamo blagoslove spasenja, dokazuje da su prvi kršćani tumačili Kristov nauk ne kao doslovno ukidanje, već kao isticanje duhovne vrijednosti ove zapovijedi.

Isusovo upozorenje u vezi sa subotom

Ovaj pregled o građi o suboti u evenadželjima završit ćemo kratkim razmatranjem Kristova jedinstvenog upozorenja svojim učenicima dok je proricao razorenje Jeruzalema: “Molite se da vaš bijeg ne bude zimi ili u subotu.” (Matej 24,20)

Postoji nekoliko tumačenja kojima se objašnjava razlog ovoga jasnog Kristovog upozorenja. Na primjer, bijeg u subotu mogu spriječiti zatvorena gradska vrata, psihički otpor prema bijegu, odbijanje strogih štovatelja da pomognu onima kojima je pomoć potrebna, strah od kršenja rabinskih uredbi koje su dopuštale samo kratko pješačenje subotom ili bijes “fanatičnih Židova koji bi se razbjesnjeli zbog navodnog oskvrnjenja subote.”¹³⁸

Neki, opet, dokazuju da su riječi “niti u subotu” kasnije umetnuli židovski kršćani jer ih u Marku 13,18 nema.¹³⁹ Čak ako i dopustimo takvu

¹³⁷ F. F. Bruce (napomena 134) jasno uviđa da riječi našega Gospodina u Ivanu 5,17 “podrazumijevaju otkupiteljsko značenje subotnjeg počinka spomenutog u Hebrejima 4.”

¹³⁸ R. C. H. Lenski daje posljednje objašnjenje u *The Interpretation of St. Mathew's Gospel*, 1943., str. 939; usp. J. C. Fenton (napomena 119), str. 378; Theodore H. Robinson, *The Gospel of Matthew*, 1928., str. 197; William Hendriksen (napomena 50), str. 859; H. A. W. Meyer (napomena 85), str. 416.

¹³⁹ O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1966., str. 10; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933., str. 604; W. Rordorf u *Sunday*, str. 68, pretpostavlja da “dodatak

mogućnost, ostaje činjenica da je onaj koji je to umetnuo subotu smatrao obvezujućom u vrijeme pisanja. Međutim, uzimajući u obzir Matejevo poštovanje židovskih ustanova, i židovsko-kršćanski sastav njegovog čitateljstva,¹⁴⁰ izgleda da nema razloga dovoditi u pitanje izvornost ovoga izraza. Markovo (13,18) izostavljanje može se objasniti činjenicom da on piše drugom slušateljstvu, koje nije opterećeno židovskim ograničenjima, te on stoga nije morao zadržati Kristovo upozorenje o bijegu subotom.

Drugi vjeruju da ovaj ulomak odražava “nesigurnost u vezi s uredbom o suboti” židovsko-kršćanske zajednice koja je nastojala riješiti problem subote, ali još nije odbacila njezino štovanje.¹⁴¹ Tekst ne razmatra pitanja u vezi sa štovanjem subote budući da se on isključivo bavi bijegom koji će biti u budućnosti, a zima i subota usput se spominju kao moguće prepreke. Neizvjesnost nije u vezi sa štovanjem subote, već s dolaskom velike “nevolje” (Matej 24,15.21). Činjenica da se subota ne spominje polemično već usputno kao okolnost koja je nepovoljna za bijeg znači da Krist nije predvidio njezinu zamjenu nekim drugim danom bogoslužja, već potvrđuje da će ona trajati i nakon Njegova odlaska.

Može se dokazivati da ova izjava sama po sebi ne odražava Kristovo stajalište o suboti jer nije u skladu s Njegovom obranom korištenja subote u svrhu održavanja života. Ali zabranjuje li doista Krist u ovom primjeru bijeg u subotu? Njegov je savjet da mole za povoljne uvjete za bijeg. Zima i subota ovdje su spomenute kao puke vanjske okolnosti koje bi mogle omesti žuran bijeg. Krist ni na koji način ne daje nazrijeti da je bijeg zimi ili subotom nezakonit. On samo izražava svoju samilosnu brigu za svoje sljedbenike koje ovi nepovoljni uvjeti mogu omesti u njihovom bijegu. Obzir za bijeg trudnica i dojilja (Matej 24,19) kao i za teškoće na putu uzrokovane zimom ili subotom (20. redak) nema osuđivački smisao, već je samo pokazatelj Kristove nježne brige za ljudsku slabost. Krist vidi subotu kao vrijeme neprikladno za bježanje sa stajališta svojih učenika budući da u dan počinka kršćani ne bi bili spremni za bijeg, a fanatični bi ih Židovi vjerojatno ometali.¹⁴² Krist stoga u ovom upozorenju ne određuje

ni u subotu u Mateju 24,20 (ili cijelom retku?) potječe iz kasnog židovskog (maka-bejskog) okružja”; usp. E. Lohse (napomena 5), str. 30.

¹⁴⁰ Usp. na primjer Matej 5,18; 10,6.23; 19,9; 23,3.23.

¹⁴¹ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 179; usp. E. Lohse (napomena 139), str. 30; J. Schmid, *The Gospel according to Matthew*, 1968., str. 34.

¹⁴² William Hendriksen (napomena 50), str. 859: “Kristovo vlastito naučavanje o štovanju subote (Matej 12,11; Marko 2,27) bilo je dovoljno velikodušno da ima obzira

ponašanje subotom, već samo upozorava svoje učenike da mole za povoljne uvjete. Međutim, činjenica da se štovanje subote prihvaća kao gotova činjenica pretpostavlja da je Krist predvidio trajnost njezina štovanja s jedne strane, i da su, kao što kaže A. W. Argyle, “židovski kršćani još uvijek štovali subotu u vrijeme kad je Matej pisao” s druge strane.¹⁴³

Zaključak. Iz ove raščlambe građe o suboti u evanđeljima proizlazi nekoliko zaključaka. Opširno izvještavanje pisaca evanđelja o sukobima između Krista i farizeja o načinu svetkovanja subote prije svega je pokazatelj ozbiljnog poštovanja subote od strane židovskih krugova i među prvim kršćanima. Iz obuhvatnih izvještaja o Kristovim govorima o suboti i iscjeliteljskim djelatnostima može se zaključiti da su prvi kršćani bili uključeni u rasprave u vezi sa štovanjem subote. Međutim, nalazimo da oni Isusov stav prema suboti nisu shvatili kao maglovit nagovještaj uvođenja novog dana bogoslužja, već kao novo viđenje štovanja subote. Ovo je viđenje sadržavalo i novo *značenje* i novi *način* štovanja subote.

U vezi s ovim potonjim subota se nije smatrala vremenom za pasivno dokoličenje, već za aktivnu službu koja proizlazi iz ljubavi prema jadnim dušama (Marko 3,4; Matej 12,7.12; Ivan 9,4). Ovo novo razumijevanje potvrđuje i tako star dokument kao što je *Pismo Diognetusu* (datira između 130.—200. po Kr.). Ovdje su Židovi optuženi da “lažno govore o Bogu” jer su tvrdili da “nam je On (Bog) zabranio činiti dobro u subotu — nije li to bezbožno?”¹⁴⁴

Vidimo da je Krist svojim programom reforme subote snažno utemeljio ovu pozitivnu i osnovnu vrijednost štovanja subote. Spomenuli smo da se Gospodin promišljeno suprotstavljao općeprihvaćenim ograničenjima subote da bi oslobodio ovaj dan od mnoštva rabinskih ograničenja i vratio joj njezinu prvobitnu božansku svrhu, naime, da bude dan tjelesne

za bijeg toga dana. Ali mnogi bi strogi štovatelji zbog brojnih ljudskih pravila i uredbi, pomoću kojih su književnici i farizeji stvorili dojam da je čovjek doista načinjen radi subote, odbili pomoći onima koji su u nevolji. Stoga Gospodin poziva svoje učenike neka mole da ne moraju bježati zimi ili subotom.”

¹⁴³ A. W. Argyle, *The Gospel according to Matthew*, 1963., str. 183; W. Rordorf u *Sunday*, str. 120, također primjećuje: “Međutim, sama činjenica da su ove riječi ostale sačuvane među židovskim kršćanima dostatan je dokaz o visokom poštovanju koje su imali prema suboti”; E. Lohse (napomena 5), str. 29: “Matej 24,20 bilježi kako su židovski kršćani štovali subotu.”

¹⁴⁴ *Epistle to Diognetus* 4,3, ANF I, str. 26; za daljnje reference i rasprave o patrističkom tumačenju subote vidi napomenu 90.

i duhovne dobrobiti za čovječanstvo. Međutim, spomenuli smo da Krist prikazuje da djela ljubavi učinjena u subotu nisu samo puko ispunjenje humanitarnih obveza koje nalažu zapovijedi, već da je to u prvom redu izraz vjernikovog prihvaćanja i doživljavanja božanskog blagoslova spasenja (Ivan 9,4; Matej 11,28).

Ovaj odnos između subote i otkupljenja istaknut je u evanđeljima na nekoliko načina. Krist ne prikazuje Božji subotnji počinak kao vrijeme dokoličenja, već kao svoj “neprestani rad” (Ivan 5,17) za čovjekovo spasenje. Isto tako legalnu službu svećenika subotom za grešnike (Matej 12,5; Ivan 7,23) Krist prikazuje kao jedan pokazatelj otkupiteljske svrhe subote. Međutim, najuzvišenije otkrivenje njezinoga otkupiteljskog značenja nalazimo u mesijanskim izjavama i Kristovoj službi subotom. Spasitelj nije samo započeo (Luka 4,16) i završio (Luka 23,53-54) svoju službu u subotu, već je i izričito objavio da je Njegovo mesijansko poslanje ispunjenje obećanja o otkupljenju i o oslobađanju subotnjeg vremena (Luka 4,18-21). Štoviše, Krist je u subotu pojačao svoju spasiteljsku službu (Ivan 5,17; 9,4; Marko 3,4) tako da grešnici koje “sotona drži vezane” (Luka 13,16) mogu iskusiti i sjećati se subote kao dana svoga spasenja.

Subota, prema tome, u Kristovom nauku i službi nije bila “potisnuta u pozadinu” ili “jednostavno ukinuta” da bi se stvorio prostor za novi dan bogoslužja, već ju je Krist načinio prikladnim spomenikom svoga spasiteljskog počinka koji je dostupan svima koji vjerom dolaze k Njemu (Matej 11,28).¹⁴⁵

Tumačenje ovoga otkupiteljskog značenja subote nalazimo u četvrtom poglavlju Poslanice Hebrejima. Ovdje se “subotni počinak” koji “preostaje narodu Božjemu” (4,9) ne tumači kao materijalni doživljaj namijenjen isključivo židovskom narodu (4,2.8), već kao trajan i duhovan blagoslov koji stoji je dostupan svima koji vjerom ulaze u Božji počinak (4,2.3.11). Prekidanjem rada u subotu vjernik se, slijedeći Boga, (4,10) dovodi u stanje da milošću, a ne djelima, okusi buduće blagoslove konačnog otkupljenja koje je, po Kristu, već postalo stvarnost (4,7). Ovo pozitivno tumačenje subote pokazuje da rana Crkva nije shvatila Isusove mesijanske izjave (Marko 2,28; Matej 12,6; Ivan 5,17) i Njegove iscjeliteljske djelatnosti kao zamjenu subote novim danom bogoslužja, već kao istinsko otkrivenje značenja njezina štovanja: kao vrijeme da doživimo Božje spasenje koje je ostvareno po Isusu Kristu.

¹⁴⁵ W. Rordorf, *Sunday*, str. 70.

3. poglavlje

UKAZANJA NAKON USKRSNUĆA I PODRIJETLO ŠTOVANJA NEDJELJE

Uskrsnuće

Najčešći teološki motivi u novijim studijama kojima se objašnjava podrijetlo štovanja nedjelje jesu Isusovo uskrsnuće i Njegova ukazanja u prvi dan toga tjedna. C. S. Mosna, na primjer, u svojoj doktorskoj disertaciji zaključuje: “Stoga sa sigurnošću možemo zaključiti da je događaj uskrsnuća odredio izbor nedjelje kao dana bogoslužja za prvu kršćansku zajednicu.”¹ Dokazuje se, kao što tvrdi J. Daniélou, da “ono što je odredilo nedjelju jest euharistijsko slavlje koje se zbilo u dan Gospodnji... kao slavljenje uspomene na Kristovo uskrsnuće”.² Od samog začetka Crkve

¹ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 44; usp. str. 15,20,25,27, navod iz napomene 51, navod iz napomene 54, navod iz napomene 88; P. Massi u *La Domenica*, str. 43, kategorički izjavljuje: “Uskrsnuće je jedino uvjerljivo objašnjenje podrijetla nedjelje”; P. K. Jewett, *Lord’s Day*, str. 57: “Može se postaviti i pitanje što je konkretno potaklo prvu židovsku crkvu da nedjelju prihvati kao redovito vrijeme okupljanja? Kao što smo već ranije primijetili, to mora da je povezano s uskrsnućem koje se, prema jedinstvenom svjedočenju evanđelja, zbilo prvog dana tjedna”; F. A. Regan, *Dies Domenica*, str. 191: “Na temelju proučavanja gore spomenutih tekstova može se s opravdanjem zaključiti da je tijekom ranog razdoblja Crkve postojao samo jedan bogoslužni blagdan, a taj je blagdan bio tjedno slavljenje uspomene na Kristovo uskrsnuće”; usp. Josef A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, 1959., str. 19—21; također *The Mass of the Roman Rite, Its Origin and Development* 1951., I, str. 15; Biskup Cassien, “Le Jour du Seigneur dans le Nouveau Testament,” *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965., str. 30; Y. B. Tremel, “Du Sabbat au Jour du Seigneur,” *Lumière et Vie* (1962.): 44, navod iz napomene.

² J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 243; On ranije piše: “Dan Gospodnji isključivo je kršćanska tvorevina; njegovo podrijetlo treba tražiti samo u činjenici da je Krist uskrsnuo dan poslije subote.” (isto, str. 242; usp. također str. 222)

apostoli su navodno izabrali prvi dan tjedna, kad je Krist uskrsnuo, da proslave uspomenu na uskrsnuće na jedinstven kršćanski dan i slave Gospodnju večeru kao izraz istinskog kršćanskog bogoštovlja.

Premda, s jedne strane, pozorno proučavanje svih novozavjetnih tekstova koji spominju uskrsnuće otkrivaju neusporedivu važnost ovoga događaja³, oni, s druge strane, ne daju nikakvih naznaka u vezi s posebnim danom u koji bi se slavila uspomena na nj. Harold Riesenfeld, zapravo, primjećuje da “u izvještajima o uskrsnuću u evanđeljima nema izraza koji upućuju na zaključak da bi se veliki događaj Kristovog uskrsnuća trebao slaviti onoga dana u tjednu kad se zbio”.⁴ Štoviše, isti autor primjećuje da se “prvi dan tjedna u spisima Novoga zavjeta nikad ne naziva danom uskrsnuća. To je izraz koji se pojavio kasnije.”⁵ Stoga “reći da se nedjelja štuje zato što je Isus toga dana uskrsnuo”, kao što uvjerljivo tvrdi S. V. McCasland, “zapravo je *petitio principii* jer takva proslava može biti i mjesečna ili godišnja i to bi i dalje bilo štovanje toga posebnog dana.”⁶

Gospodnja večera. Sama “Gospodnja večera”, koja je navodno povod za “dan Gospodnji” time što je stvorila potrebu da se proslavlja uspomena na uskrsnuće s jedinstvenim kršćanskim bogoslužjem isključivo na kršćanski dan, nije, prema Novom zavjetu, slavljena određenog dana u tjednu niti

³ Kristovo uskrsnuće u Novom je zavjetu prikazano kao bit apostolske objave, vjere i nade; usp. Djela 1,22; 2,31; 3,75; 4,2.10.33; 5,30; 10,40; 13,33-37; 17,18.32; 24,15.21; 26,8; 1. Korinćanima 15,11-21; Rimljanima 10,9; 1,1-4; 8,31-34; 14,9; 1. Solunjanima 1,9-10.

⁴ H. Reisenfeld, “The Sabbath and the Lord’s Day,” *The Gospel Tradition: Essays by H. Reisenfeld*, 1970., str. 124.

⁵ H. Reisenfeld, “Sabbat et Jour du Seigneur”, *N. T. Essays: Studies in Memory of T.W. Mason*, uredio A. J. B. Higgins, 1959., str. 212.

⁶ S. V. McCasland, “The Origin of the Lord’s day,” *JBL* 49 (1930.): 69; P. Cotton u *From Sabbath to Sunday*, 1933., str. 79, potvrđuje: “U zamisli o uskrsnuću nema ničega što bi nužno zahtijevalo štovanje nedjelje kao dana bogoslužja”; C. W. Dugmore u “Lord’s Day and Easter”, *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann*, 1962., str. 273, postavlja pitanje: “Jesmo li u pravu kad pretpostavljamo da su kršćani posvuda štovali nedjelju od apostolskog doba nadalje kao glavnu prigodu za javnu molitvu, ili da je to bio dan kad se od početka, svakoga tjedna slavila Gospodnja večera?” Njegov je odgovor da je slavljenje uspomene na uskrsnuće u početku bilo godišnji, a ne tjedni događaj. On tvrdi da “sve do 150. g. po Kr. ne nalazimo nikakvih jasnih i neprijepornih potvrda o redovitim sastancima kršćana radi bogoslužja, uključujući i Gospodnju večeru, na ‘dan Sunca’ (Justin, *I Apology* 67).” (isto, str. 280)

je taj obred doživljavan kao slavljenje uspomene na uskrsnuće.⁷ Moglo bi se dokazati da se Kristova smrt i uskrsnuće ne mogu razdvojiti jer su to dva čina iste drame. Ipak, vrijedi spomenuti da Pavao, koji tvrdi da prenosi ono što je “primio od Gospodina” (1. Korinćanima 11,23), jasno kaže da uzimanjem kruha i čaše kršćani “navješćuju *smrt* Gospodnju dok on ne dođe” (1. Korinćanima 11,26).⁸ Dakle, Gospodnja večera nije uspostavljena da slavi uspomenu na Kristovo uskrsnuće, već na Njegovu žrtvu i ponovni dolazak.⁹

Apostol se u istom poglavlju trudi da pouči Korinćane u vezi s *načinom* slavljenja Gospodnje večere, ali što se tiče vremena okupljanja, on u tom istom poglavlju čak četiri puta ponavlja “kad se sastajete” (1. Korinćanima 11,28.20.33.34) podrazumijevajući time *neodređeno* vrijeme

⁷ Usp. Joseph A. Jungmann, *The Early Liturgy*, 1959., str. 21; W. Rordorf, *Sunday*, 221: “Mi, stoga, imamo razloga pretpostaviti da je postojala unutarnja povezanost između ‘dana Gospodnjeg’ i ‘Gospodnje večere’... Vjerojatno je da je cijeli dan kad se Gospodnja večera održavala dobio naziv ‘dan Gospodnji’. Ako je tomu tako (a ovaj zaključak gotovo je nemoguće odbaciti), možemo zaključiti da je Pavlova Gospodnja večera slavljena u nedjelju, jer nedjelja inače ne bi dobila naziv ‘dan Gospodnji’”. Rordorf nastoji svesti čak i podatak da je kruh lomljen “svaki dan” u Djelima 2,46 na slavljenje nedjeljom uvečer (isto, str. 225—228). On zasniva svoje stajalište na tri osnovna dokaza: (1) u zapadnoj redakciji izraz “svaki dan” iz Djela 2,46 premješten je u 45. redak, omogućujući tako različito tumačenje; (2) okupljanje na zajedničko lomljenje kruha “bio je tehnički izraz za okupljanje kršćana na bogoslužje”; (3) bilo bi neizvedivo da se zajednica okuplja “u punom broju svake večeri na lomljenje kruha”, stoga se “zajedničko lomljenje kruha nije obavljalo svakog dana... već se slavilo nedjeljom uvečer (isto, str. 227,228). C. S. Mosna u *Storia della domenica*, str. 52, s pravom odbacuje Rordorfovo tumačenje potvrđujući da “u Djelima 2,42-46 i 1. Korinćanima 11,20, nema podataka koji dokazuju da je u najranijim kršćanskim zajednicama već postojao običaj isključivo tjednog slavljenja euharistije... a kamo li da se to događalo nedjeljom uvečer.” O. Betz, u svom kritičkom osvrtu na Rordorfovo djelo (*JLB* (1964.): 81—83) oštro napada piščevo nastojanje na euharistiji nedjeljom uvečer. R. B. Racham u *The Acts of the Apostles*, 1957., str. 38, naglašava da Djela 2,42-46 znači večeru zajednice, a ne Gospodnju večeru. J. Daniélou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, 1963, I, str. 42: “Nije sigurno da su kršćanska okupljanja uvijek bila noću. Vrlo je vjerojatno da se to zbivalo u različito doba dana.”

⁸ Aluzija na Kristovu žrtvu također je jasna u sinoptičkom izvještaju o Posljednjoj večeri: Matej 26,28; Marko 14,22-25; Luka 22,17-20.

⁹ E. B. Allo u *Première épître aux Corinthiens*, 1934., str. 296, u vezi s Gospodnjom večerom u 1. Korinćanima 11,20 dobro primjećuje da “ideja o mucu Isusovoj zauzima cijeli korinćanski euharistijski obred... To je doista ‘čin’ kojim se sjećamo Kristove smrti, a ne samo zajednica vjernika u duhu i bogoslužju uskrslog Krista.”

i dan. Ako se Gospodnja večera doista proslavljala nedjeljom uvečer, nije moguće da je Pavao ne bi bar jednom spomenuo, budući da četiri puta govori o okupljanju radi njezina proslavljanja. Nadalje, ako se nedjelja već smatrala danom Gospodnjim, Pavao bi, spominjući svetost vremena okupljana, zahtijevao pobožniji pristup sudjelovanju u Gospodnjoj večeri. Međutim, premda je Pavao rabio pridjev “Gospodnji” (rabi ga u 20. retku da opiše narav večere), on ga nije primijenio na nedjelju. Zapravo, u istoj poslanici, u ulomku o kojem ćemo kasnije raspravljati,¹⁰ on govori o danu koji su Židovi nazvali “prvi dan u sedmici” (1. Korinćanima 16,2).

Značenje Gospodnje večere proizlazi iz Posljednje večere koju je Krist slavio sa svojim učenicima. Premda se sinoptici razlikuju od Ivana u određivanju vremena njezina slavljenja¹¹, svi se slažu da je Krist blago-

¹⁰ Vidi str. 83—84.

¹¹ Prema sinopticima Posljednja se večera slavila u noći kad su Židovi jeli Pashu (Marko 14,12; Matej 26,17; Luka 22,7), dok su prema četvrtom evanđelju Židovi ovaj blagdan svetkovali sljedećeg dana, noć nakon raspeća (Ivan 18,28; 19,14-31). J. Jeremias u *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1949., str. 34, uvjerljivo brani gledište da se Posljednja večera blagovala u vrijeme židovske Pashe. Nedavno je predloženo mišljenje da su u Kristovo vrijeme postojale dvije pashalne tradicije: (a) svećenički (normativni) krugovi slavili su je 14. nisana, nadnevka koji je izveden iz dobro poznatog, ali promjenjivog lunarnog kalednara i (b) kumranska sljedba redovito ga je slavila u srijedu prema drevnom sunčevom kalendaru od 364 dana koji se zastupa u knjizi Jubileji. Neki su stručnjaci dokazivali da ovakvi različiti kalendarski sustavi objašnjavaju razlike u datiranju Pashe između sinoptika i četvrtog evanđelja; vidi B. Lohse, *Das Passafest der Quartodecimaner*, 1953.; J. Van Goudover, *Biblical Calendars*, str. 165,174,175; W. Rordorf, “Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag”, *Theologische Zeitschrift* 18 (1962.): 167—189; E. Hilgert, “The Jubilees Calendar and the Origin of Sunday Observance”, *AUSS* I (1963.): 44—51; A. Jaubert, *La date de la Cène*, 1957. Premda je postojanje ova dva različita kalendarska sustava dobro poznata činjenica, nije tako sigurno da su prvi kršćani upotrebljavali sunčev kalendar. Postoje pokazatelji da je Jeruzalemska crkva (vidi str. 130—137) u prvom stoljeću poslije Krista striktno slijedila normativni kalendar Hrama. Štoviše, još nije dano zadovoljavajuće objašnjenje kako je jubilejski kalendar držao korak sa službenim kalendarom Hrama. Znamo da je službeno židovstvo umetalo jedan mjesec kad je to bilo potrebno da bi sinkronizirali kalendar s godišnjim dobima, budući da su svi godišnji blagdani bili vezani uz poljoprivrednu godinu. Ali kako je dopunjavao jubilejski kalendar (koji je jedan dan i četvrt bio kraći) da bi držao korak s godišnjim dobima? To nitko ne zna. Teoriju da se svakih 28 ili 49 godina umetalo 35 ili 49 dana (usp. R. T. Beckwith, “The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calendar with the True Solar Year”, *Revue de Qumran* 7,27 (prosinac, 1970.): 379—378) teško je prihvatiti budući da bi takav kalendar kasnio nekoliko tjedana za godišnjim dobima. Rezultat bi bio da kumranska Pasha ne bi dospijevala u istom tjednu kad i

vao Pashu sa svojim učenicima u skladu s općeprihvaćenim običajima. Međutim, Krist je tom prigodom novom obredu dao novo značenje i oblik. Vrijedno je zamijetiti da dominantan motiv koji je Krist naglasio tijekom uspostavljanja ovog obreda nije Njegovo uskrsnuće, već Njegova otkupiteljska smrt. On pripisuje kruhu i vinu simboličnu vrijednost svoga tijela i krvi “koja se proljeva za sve za oprostjenje grijeha” (Matej 26,28; usp. Marko 13,24; Luka 22,15.17.19). Iz evanđelja se ne može zaključiti da je Krist, osim što je ovom blagdanu namjeravao dati novi smisao, želio uspostaviti i njegovo tjedno slavljenje, jer takvih pokazatelja nema. Jedina vremenska odrednica koju Krist nudi svojim učenicima jest “do onog dana kad ću ga piti s vama novog u kraljevstvu Oca svojega” (Matej 26,29; usp. Marko 14,25; Luka 22,18).

U literaturi neposrednoga poslijenovozavjetnog razdoblja uskrsnuće se ne navodi kao primarni razlog za slavljenje Gospodnje večere ili štovanje nedjelje. *Didache*, djelo koje se smatra najstarijim izvorom crkvenog zakonodavstva (datira između 70.—150. po Kr.)¹² posvećuje tri kratka poglavlja (9,10 i 14) načinu slavljenja Gospodnje večere. U molitvi zahvalnosti koja se izgovarala nad čašom i kruhom spominje se život, znanje, jedinstvo Crkve, vjera, besmrtnost, stvaranje i hrana (9. i 10. poglavlje), ali se ne spominje Kristovo uskrsnuće. U Klementovom *Pismu Korinćanima*, poznatom kao “najstarijem kršćanskom dokumentu izvan Novoga zavjeta” (datira oko 95. g. po Kr.)¹³ četiri poglavlja bave se temom uskrs-

službena židovska Pasha. Kako se to može pomiriti s činjenicom da su se blagdani koje su svetkovali Isus i apostoli očito podudarali s danom u normativnom kalendaru Hrama? Nadalje, zašto bi sinoptici koristili kalendar kumranske sljedbe? Nisu li Luka i Marko, u skladu s predajom, pisali neznabožackim čitateljima? Nije li Matej bio bivši rimski skupljač poreza? Zašto bi oni koristili nepoznati kalendar neke sljedbe? Usp. uvjerljive dokaze koje iznosi William Sanford LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, 1972., str. 203—205.

¹² E. Goodspeed u *The Apostolic Fathers*, 1950., str. 286, zastupa mišljenje da su latinski fragmenti prijevod izvornog teksta napisanog oko 100. g. po Kr., a da je tekst koji je izdao Bryennius proširena verzija nastala oko 150. g. po Kr. uz pomoć skraćenog oblika Barnabe. J. Quasten u *Patrology*, 1950., I, str. 36—37, tvrdi da je ovaj priručnik napisan između 100. i 150. g. po Kr. jer bi zbog složene naravi opisanih obreda (kao što je krštenje polijevanjem) trebalo neko vrijeme da se oni uvriježe. Kirsopp Lake u *The Apostolic Fathers, LCL*, 1952., I, str. 307, zastupa slično mišljenje da je “prvobitni ‘Nauk’ vjerojatno iz početka drugog stoljeća”. Jean Paul Audet, *La Didache, Instructions des Apôtres*, 1958., str. 219, mišljenja je da je *Didache* suvremenik sinoptičkih evanđelja, i stoga ih treba datirati između 50. i 70. g. po Kr.

¹³ E. J. Goodspeed (napomena 12), str. 47.

nuća (24-27). Pisac, nastojeći uvjeriti korintske kršćane da “treba biti uskrsnuća i da je on Gospodina Isusa Krista učinio njegovim prvim plodom” (24,1), rabi tri različita i djelotvorna simbola: izmjenu dana i noći, reproduktivni ciklus sjemena (24) i legendu o feniksu iz čijeg je tijela navodno nastala druga ptica (25). Izostavljanje Gospodnje večere i nedjeljnoga bogoslužja, najizrazitijih simbola, svakako je iznenađujuće ako se tada doista, kao što neki smatraju, večera Gospodnja već proslavljala u nedjelju i poprimila vrijednost uspomene na uskrsnuće. Ima li djelotvornijeg načina da rimski biskup uvjeri korintske kršćane u njihovo buduće uskrsnuće nego da ih podsjeti da je Gospodnja večera, u kojoj sudjeluju svake nedjelje, najjapipljivije obećanje o njihovom vlastitom uskrsnuću! Klement, naprotiv, ne samo što izostavlja ovaj obred koji je kasnije postao uspomena na uskrsnuće, već govori i o “žrtvama i službama” prinošenim “u određeno vrijeme” u jeruzalemskom hramu kao “ono što nam je Gospodar zapovjedio da vršimo” (40,2-4).¹⁴ Očitujući takvo duboko poštovanje i odanost prema židovskim vjerskim obredima, Klement ne dopušta bitno odstupanje od židovskih ustanova kao što je subota ni usvajanje novoga dana bogoslužja s dobro definiranim, novim teološkim pobudama. S druge strane, nekoliko desetljeća kasnije, kod Ignacija, Barnabe i Justina ne samo da nalazimo oprečan stav spram židovskih ustanova, već i prve skromne naznake da se uskrsnuće prikazuje kao dodatni ili sekundarni razlog za štovanje nedjelje.¹⁵

Sekundarnu ulogu uskrsnuća u starijim izvorima priznaju čak i stručnjaci koji prihvaćaju njegov utjecaj na podrijetlo nedjelje. Na primjer, C. S. Mosna primjećuje da, dok su u četvrtom stoljeću crkveni oci utvrdili “izričitu vezu” između uskrsnuća i štovanja nedjelje, “u prva tri stoljeća sjećanje na uskrsnuće jedva se i spominje”.¹⁶

¹⁴ Clement u 41. poglavlju ponavlja potrebu poštivanja “određenih pravila za njegovo upravljanje” govoreći ponovno o službi hrama: “Braćo moja, na svakom mjestu se ne prinose dnevne žrtve, ili žrtve paljenice, ili žrtve za grijeh i žrtve prinosnice, već samo u Jeruzalemu, a i tamo se žrtva ne prinosi na svakom mjestu, već samo pred svetinjom, na žrtveniku” (2. redak; Kirsopp Lake, napomena 12, str. 79). Spominjanje hramskih žrtvenih obreda odražava ne samo njihovo duboko poštovanje od strane nekih kršćana, već i nastavak žrtvovanja, premda u smanjenom obliku, nakon 70. g. po Kr.; usp. K. W. Clark, “Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70,” *NTS* 6 (1959.—1960.): 269—280; J. R. Brown, *The Temple and Sacrifice in Rabbinic Judaism*, 1963.

¹⁵ Vidi 7. poglavlje gdje se analiziraju svjedočanstva ova tri crkvena oca.

¹⁶ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 357; W. Rordorf, *Sabbat* (tekstovi), str. 16, usprkos naporima da obrani oprečnu postavku, priznaje: “Imamo razloga ukazati

Pasha. Štovanje Pashe u ranoj Crkvi pruža dodatne pokazatelje da događaj uskrsnuća u početku nije bio izričito povezan s blagdanom, koji se očito nije slavio nedjeljom. Izričit nalog da se štuje Pasha spominje se samo jednom u Novom zavjetu, u 1. Korinćanima 5,7,8: “Očistite se od staroga kvasca da budete novo tijesto: ta već ste beskvasni, jer je žrtvano naše pashalno janje — Krist. Zato trajno svetkujmo blagdan ne sa starim kvascem, ni sa kvascem zloće i pokvarenosti, već s beskvasnim kruhom čistoće i istine!”¹⁷

Zamjećujemo da je razlog za slavljenje Pashe u ovom tekstu činjenica da je istinsko pashalno janje, Krist, “bilo žrtvano”. Nema nikakvog spomena na uskrsnuće. Štoviše, ovaj ulomak pruža ograničenu potporu doslovnom štovanju ovoga blagdana, jer Pavao ovdje, kao što W. D. Davies primjećuje, “ne misli na određeni kršćanski dan Pashe, već na kršćansko oslobađanje od blagdana kao što je ovaj”.¹⁸ Ovo nužno ne znači da su kršćani u to vrijeme slavili Pashu samo egzistencijalno, a ne doslovno. Činjenica da je sam Pavao proveo dane beskvasnih kruhova u Filipi (Djela 20,6) i da mu se “žurilo da bude, ako je moguće, na Duhove u Jeruzalemu” (Djela 20,16; usp. 1. Korinćanima 16,8) upućuje na to da je apostol još uvijek upravljao svoj život prema normativnom bogoslužnom kalendaru Hrama i poštovao ga. Štoviše, iz kvartodecimanih izvora (tj. onih koji su svetkovali Pashu 14. nisana prema židovskom računanju) znamo, što je očito izravni nastavak običaja rane Crkve, da su kršćani doista svetkovali pashalni blagdan. Međutim, on se nije slavio u nedjelju, kao što bismo možda očekivali ako joj je svrha bila da obilježi doslovni dan uskrsnuća,

na to da se opravdanje za nedjelju na temelju Isusovog uskrsnuća ne pojavljuje do drugog stoljeća, a i tada skromno.”

¹⁷ Naglasak dodan; izraz “pashalno janje” upućuje na Golgotu gdje je Krist umro u vrijeme kad se janjad klala u hramu (Ivan 18,28; 19,31); usp. C. Spicq, *1^e Épître aux Corinthiens*, 1969., str. 20; E. Hoskyns—F. Davey, *The Fourth Gospel*, 1947., str. 531. J. Jeremias, *TDNT* V, str. 900, vješto dokazuje da usputan način na koji Pavao govori o Kristu kao “pashalnom janjetu” znači da je “takva usporedba već bila poznata korintskoj crkvi”. Poistovjećivanje Kristove smrti s pashalnom žrtvom vjerojatno seže unatrag do samog Isusa, budući da je On na Posljednjoj večeri sebe usporedio s pashalnim janjetom. Općenito je priznato da je Kristova žrtva bila jezgra bogate pashalne doktrine u ranoj Crkvi: usp. J. Bonsirven, “Hoc est corpus meum”, *Biblica* 29 (1948.): 205—219; A. Walther, *Jesus, das Passalam des Neuen Bundes*, 1950., str. 38—91; A. J. B. Higgins, *The Lord’s Supper in the NT*, 1952., str. 49 napomene.

¹⁸ W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism*, nema nadnevka, str. 75.

već, kao što kaže J. Jeremias, “istodobno kad i židovska Pasha, to jest, u noći 15. nisana, ravnajući se prema nadnevku, a ne danu”.¹⁹

U ulomku koji ćemo kasnije istražiti, Epifanije (oko 315.—403. po Kr.) navodi na zaključak da su kršćani sve do 135. g. po Kr. posvuda svetkovali Pashu prema židovskom računanju, 15. nisana, bez obzira na dan u tjednu.²⁰ Ako je naš izvor podataka točan, to bi značilo da se prije tog razdoblja smatralo nepotrebnim uspostaviti uspomenu na Kristovo uskrsnuće (ni godišnju ni tjednu) u nedjelju.

Dva najranija dokumenta koji spominju slavljenje Pashe neizravno potkrepljuju ovaj zaključak budući da oba naglašavaju slavljenje uspomene na Kristovu smrt, a ne uskrsnuće. Etiopska verzija apokrifnog *Pisma apostola* (datira oko 150. g. po Kr.) kaže: “I vi stoga slavite sjećanje na moju smrt, to jest pashu.” (15. poglavlje) U koptskoj verziji ulomak je u biti isti: “I vi se sjećajte moje smrti. Ako se sada pasha održava...” (15. poglavlje)²¹

Drugi dokument, *Pashalna homilija*, koji je napisao sardski biskup Meliton²² (umro 190. g. po Kr.) iznosi najsvieobuhvatnije teološko tumačenje značenja proslavljanja Pashe za rane kršćane. Biskup izrazito retoričkim načinom pisanja objašnjava u svojoj propovijedi kako se stara Pasha ispunila u Kristu. Značajno je to da je ovdje i nadalje pozadina biblijski izvještaj iz Izlaska (12,11-30) koji pisac iznosi kao u židovskoj pashalnoj hagadi. I ovdje je tema “patnja Gospodnja” (58. redak) za koju pisac smatra da “je odavno prorečena” (58. redak) ne samo “žrtvom janjeta” (redci 3,46,8,15,16,32,33,44) već i u mnogim starozavjetnim slikama:

Ovo je pasha našeg spasenja.

Ovo je onaj koji je strpljivo trpio mnoge stvari u mnogim ljudima.

¹⁹ J. Jeremias (napomena 17), str. 902.

²⁰ Epiphanius, *Adversus haereses* 70,10, PG 42, 355—356; tekst je naveden i raščlanjen na str. 146—148, 182—185.

²¹ Navedene su dvije verzije u paralelnim stupcima u E. Henneckovom *New Testament Apocrypha*, 1963., 1, str. 199. O vremenu pisanja raspravlja se na str. 190—191. Zamijetite da je naglasak na *smrt* jednako kao i u 1. Korinćanima 5,7 i 11,26.

²² Campbell Bonner prvi je izdao ovo djelo na grčkom s engleskim prijevodom 1940. g., *Melito of Sardes, the Homily on the Passion, with Some Fragments of Ezekiel*, Studies and Documents 12, 1940. Ovaj navod uzet je iz djela Geralda F. Hawthorna, “A New English Translation of Melito’s Pascal Homily”, u *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ur. G. F. Hawthorne, 1975., str. 147—175.

Ovo je onaj koji je ubijen u Abelu,
vezan kao žrtva u Izaku,
izgnan u Jakovu,
prodan u Josipu,
napušten u Mojsiju,
žrtvovan u janjetu,
progonjen u Davidu,
obeščašćen u prorocima (69. redak).
Ovo je janje koje je zaklano.
Ovo je janje koje je nijemo.
Ovo je onaj koga je rodila Marija, to prekrasno janješće.
Ovo je onaj koji je uzet iz stada
i odveden na žrtvovanje,
ubijen navečer,
pokopan noću,
onaj koji nije bio slomljen dok je bio na drvetu,
koji je ustao iz mrtvih,
koji je uskrisio čovječanstvo
iz groba (71. redak).

Premda Meliton u svojoj propovijedi iznosi nekoliko usputnih obavijesti o uskrsnuću, iz konteksta je jasno da su one u službi epiloga pashalne drame stradanja. Naglasak je na Isusovoj mucii i smrti i ta se tema ponavlja u propovijedi i u proslavljanju.²³ To dokazuje i sama biskupova definicija Pashe:

²³ E. Lohse (napomena 11), str. 75, ističe da se na kvartodecimanu Pashu slavila i smrt i uskrsnuće, budući da Meliton nekoliko puta spominje uskrsnuće. W. Rordorf (napomena 11), str. 167—168, također smatra da se na kvartodecimanu Pashu slavila uspomena na uskrsnuće. Melitonova *Homily on the Passion* ne opravdava takav zaključak, budući da biskup spominje Kristovo uskrsnuće prvenstveno u zaključku svoje propovijedi (redci 100—105) ne da bi objasnio razloge za slavljenje Pashe, već samo kao logični epilog Kristove muke. Melitonova propovijed jasno upućuje na to da se Pasha smatrala proslavom uspomena na žrtvu i muku Kristovu: (1) složena međusobna ovisnost između žrtvovanja pashalnog janjeta i Krista (redci 1-8); (2) neprestano ponavljanje starozavjetnog postupka biranja, žrtvovanja i jedenja janjeta (redci 11-16); (3) opis onoga što se dogodilo onim Egipćanima koji nisu poškopili janjećom krvlju dovratnike (redci 17-29); (4) objašnjenje da je sigurnost Izraela ovisila o “žrtvovanom janjetu, slici Gospodina” (redci 30 -33); (5) izričito i stalno potvrđivanje Krista kao Antitipa koji je ostvarenje simbola (redci 34-35); (6) kategorična definicija da riječ Pasha “potječe od glagola trpjeti, snositi” (46. redak); (7) starozavjetna proročanstva o Kristu kao zaklanom janjetu (redci 57-65); (8) opis Kristove muke kao žrtvovanog janjeta (redci 66-71); (9) ukoravanje Izraela za ubojstvo Gospodina (redci 72-99).

Što je Pasha?

Doista njeno ime proizlazi

iz tog događaja —

“slaviti Pashu” (*tou paschein*) potječe od

“patiti” (*tou pathein*).

Stoga, naučite

tko je paćenik

i tko je onaj koji pati zajedno s paćenikom (46. redak).²⁴

Međutim, uskrsnuće je s vremenom postalo glavni razlog za slavljenje ne samo godišnje uskrsne, već i tjedne nedjelje. Ova su se dva blagdana, zapravo, kao što ćemo kasnije vidjeti, počela štovati kao jedan blagdan kojim se u različito vrijeme slavila uspomena na isti događaj uskrsnuća.²⁵

Stoga, premda se uskrsnuće često spominje i u Novom zavjetu i u ranoj patrističkoj literaturi, nema nagovještaja da su prvi kršćani tjednim ili godišnjim nedjeljnim bogoslužjem slavili uspomenu na ovaj događaj. Sama činjenica da se Pashom koja je kasnije postala godišnja proslava uspomene na uskrsnuće u uskrsnu nedjelju u početku isključivo slavila Kristova muka,²⁶ te da se svetkovala određenog nadnevka, 15. nisana, a ne u nedjelju,²⁷ čini neodrživom tvrdnju da je Kristovo uskrsnuće bilo povodom štovanja nedjelje za života apostola.

Praktično cijela propovijed tumači židovsku Pashu u svjetlu Kristove muke. Mi se stoga slažemo s J. Jeremiasom da “uskrsnuće u ranoj Crkvi nije bio godišnji blagdan” te da je među onima koji su slavili Pashu 14. nisana ona “općenito povezivana s mukom Kristovom” (napomena 17, str. 902—903). Tertulijan podržava ovaj zaključak kad kaže: “Pasha je više od običnoga svečanog dana krštenja; kad je, k tomu, Gospodnja muka, u koju smo kršteni, završena.” (*On Baptism* 19 ANF 111, str. 678; usp. Justin Martyr, *Dialogue*, 72).

²⁴ Irenej daje sličnu definiciju: “Njemu [Mojsiju] nije bio nepoznat dan Njegove muke; već Ga je prorekao, na slikovit način, imenom koje je dano Pashi, i na taj blagdan, o kojem je Mojsije prije toliko godina propovijedao, naš je Gospodin umro ispunjavajući tako Pashu” (*Against heresies* 4,10,1 ANF 1, str. 473). Objašnjenje da je etimološki korijen “Pashe” — “muka” neutemeljeno je, budući da u hebrejskom izraz “Pasha” znači “prijeći preko, ne obazirati se, prolaziti”, to jest “poštedjeti”, i koristio se za cijeli niz obreda u vezi s ovim blagdanom. Međutim, zar ova pogrešna definicija nije apologetski dokaz izmišljen da se opravda kršćansko tumačenje ovoga blagdana, naime, slavljenje uspomene na Kristovu muku?

²⁵ Vidi str. 186—187.

²⁶ Očekivanje dolaska (*parousia*) također je bilo važno značenje proslavljanja prve kršćanske Pashe što pokazuje post koji se prekidao ujutro 15. nisana (usp. *Epistle of the Apostles* 15); vidi J. Jeremias (napomena 17), str. 902—903.

²⁷ O pitanju podrijetla uskrsne nedjelje raspravlja se na str. 180—185.

Ukazanja uskrslog Krista

Drugo slično, a ipak različito, objašnjenje o podrijetlu štovanja nedjelje promiče W. Rordorf u svojoj novoj knjizi o podrijetlu i ranoj povijesti nedjelje koja je prevedena i tiskana na nekoliko jezika. Pisac izvrsnim, ali nedorečenim dokazima povezuje Kristovu Posljednju večeru, blagovanje uskrsloga Gospodina sa svojim učenicima na uskrsnu nedjelju, lomljenje kruha prve zajednice i Gospodnju večeru opisanu u 1. Korinćanima 11,17-34.²⁸ On zaključuje da su svi ovi događaji “ukorijenjeni u uskrsnom obroku: to je bilo u nedjelju uvečer!”²⁹ Štoviše, činjenica da se Krist pojavio i blagovao s učenicima “ne samo uvečer na uskrsnu nedjelju, već i sljedeće nedjelje (Ivan 20,26), a možda i još jedne nedjelje nakon toga (Djela 10,41),³⁰ “tumači se kao uspostavljanje redovitog euharistijskog slavlja svake nedjelje uvečer. Stoga ime nedjelje, “dan Gospodnji”, i njezin euharistijski obred vuku podrijetlo iz “Gospodnje večere” koja je te uskrsne večeri kad je uskršli Gospodin ponovno slavio ovaj obred sa svojim učenicima “drugi put uspostavljena”.³¹

Je li moguće da su večere koje je uskršli Krist blagovao sa svojim učenicima prigodom svojih ukazanja, kako kaže Otto Betz, postale “osnova za revolucionarno novi obred među prvim kršćanima”?³² Izvještaji evanđelja o ovom događaju jasno opovrgavaju ovakvu postavku. Na primjer, učenici se nisu okupili na uskrsnu nedjelju uvečer da, “dok su vrata (kuće) gdje bijahu učenici bila zatvorena” (Ivan 20,19), još uvijek zbunjeni, ne vjerujući u uskrsnuće (Luka 24,11), slave Gospodnju večeru, već “zbog straha od Židova” (Ivan 20,19). Ivan, premda je pisao pred kraj

²⁸ W. Rordorf, *Sunday*, str. 221; P. K. Jewett u *Lord's Day*, str. 64—67, usvaja i brani Rordorfovo gledište; također P. Massi u *La Domenica*, str. 40. C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 52—58, isključuje mogućnost da su Kristova ukazanja utjecala na uspostavu nedjelje, ali dokazuje da su možda odredila vrijeme euharistijskog slavlja u večernje sate.

²⁹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 233.

³⁰ Isto., str. 234.

³¹ Isto., str. 233; Joseph A. Jungmann (napomena 1), str. 21, također vidi uzročnu povezanost između “dana Gospodnjeg” i “Gospodnje večere”; usp. Bernard Botte, “Les Dénominations du Dimanche dans la Tradition chrétienne,” *Le Dimanche*, *Lex Orandi* 39, 1965., str. 13,

³² Otto Betz, “Review of W. Rordorf *Der Sonntag*,” u *JBL* (1964.): 83. Betz odbacuje takvu postavku kao i C. S. Mosna, premda na umjereniji način (*Storia della domenica*, str. 52—58).

prvog stoljeća,³³ kad su kršćani navodno proslavljali Gospodnju večeru u nedjelju, ne spominje nikakvu večeru koju je Krist blagovao s učenicima na uskrсну večer. Izostavljanje ove pojedinosti teško se može opravdati ako se uskrсна večera smatrala ključnom početnom točkom štovanja nedjelje. Nadalje, činjenica da Ivan spominje doručak koji je Krist blagovao sa svojim učenicima jednog jutra na početku tjedna na obali Galilejskog jezera (Ivan 21,13) upućuje na to da se Kristovoj večeri na uskrсну nedjelju nije pripisivalo nikakvo posebno značenje.³⁴

Teško je vjerovati da su učenici shvatili uskrсну večeru kao “drugo uspostavljanje Gospodnje večere” kad Luka, jedini izvjestitelj s večere, “ne spominje”, kao što zamjećuje C. S. Mosna, “*fractio panis*”, to jest lomljenje kruha.³⁵ Zapravo, učenici “pružiše mu [Kristu] komad pečene ribe. On je uze i pojede pred njima.” (Luka 24,42.43) Ne spominju se ni kruh ni vino, ni obredni blagoslovi. Učenici nisu od Krista primili euharistijske elemente, već su mu “dali komad pečene ribe” (42. redak). Zašto je samo Krist jeo? Iz konteksta se vidi jasan odgovor (redci 36-41): Krist nije tražio kruha ni vina, već “što za jelo” (41. redak), da bi uvjerio učenike u materijalnu stvarnost svoga uskršlog tijela.³⁶

Spominjanje Kristovog ukazanja “poslije osam dana” (Ivan 20,26), navodno u nedjelju nakon Njegova uskršnuća,³⁷ teško da upućuje na redovit običaj svetkovanja nedjelje budući da sam Ivan objašnjava njegov

³³ Općenito se smatra da je vrijeme pisanja četvrtog evanđelja kraj prvog stoljeća budući da je prema predaji rane Crkve Ivan živio u vrijeme Trajanove vladavine (Irenaeus, *Adversum haereses* 2,25,5; 3,3,4; Klement Aleksandrijski, Euzebijev navod, *HE* 3,25,5); usp. Alfred Wilkenhauser, *New Testament Introduction*, 1958., str. 319.

³⁴ Pacifico Massi, *La Domenica*, str. 40, teoretizira da se ukazanje kod Tiberijadskog jezera o kojem izvještava Ivan (21,1-19) također zbilo prvog dana tjedna “budući da se to zbilo nakon dana počinka (Ivan 21,1-3)”. Ako prihvatimo ovu postavku, koja nije sasvim nemoguća, to bi značilo da su Petar i nekoliko učenika išli loviti ribu u subotu uvečer (zamijetite da su oni proveli noć u ribolovu, Ivan 21,3) nakon što su svetkovali subotu. Ribarenje nedjeljom teško se može smatrati namjernim štovanjem nekog dana.

³⁵ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 52.

³⁶ Djela 10,41 drugi je važan primjer gdje se Kristovo jedenje i pijenje s učenicima prikazuje kao ključni dokaz da Krist nije bio duh.

³⁷ Izraz koji se koristi u ovom ulomku, “poslije osam dana”, ne mora značiti ponedjeljak budući da je inkluzivno brojanje dana bilo uobičajeno, što ćemo spomenuti kasnije (u 9. poglavlju) u vezi s nazivom osmi dan; usp. R. J. Floody, *Scientific Basis of Sabbath and Sunday*, 1906., str. 125—126.

razlog, naime, Tominu odsutnost prigodom prethodnog ukazanja (24. redak). Ivan ni ovom prigodom ne spominje nikakvo obredno jelo, već jednostavno Kristovo opipljivo prikazivanje stvarnosti svoga tjelesnog uskrsnuća Tomi (redci 26-29). Ne iznenađuje činjenica da su se “poslije osam dana” učenici ponovno okupili, budući da izvještaj kaže da su prije Duhova “redovito boravili” (Djela 1,13) zajedno u gornjoj sobi i tamo se svakodnevno sastajali radi molitve (Djela 1,14; 2,1).

Krist se nije ukazivao prema nekom utvrđenom rasporedu. Gospodin se pojavio pojedincima i skupinama kao što su Kefa i Jakov (1. Korinćanima 15,5.7), dvanaestorici (redci 5 i 7) te skupini od pet stotina osoba (6. redak). Sastanci su se, na primjer, održavali iza zatvorenih vrata zbog straha od Židova (Ivan 20,19.26), putom dok su išli u Emaus (Luka 24,13-35) ili dok su lovili ribu na Galilejskom jezeru (Ivan 21,1-14). Na temelju Kristovih ukazanja ne može se utvrditi model po kojemu bi se uspostavilo redovito euharistijsko slavlje nedjeljom. Zapravo, Krist sa samo dva učenika u Emausu “uze kruh, zahvali, razlomi ga pa im ga dade” (Luka 24,30). Ovaj potonji primjer može zvučati kao blagovanje Gospodnje večere. Ali to je u stvarnosti bila obična večera kod običnog stola kamo je Isus bio pozvan. Krist je prihvatio gostoljubivost dvojice učenika i “sjedio s njima za stolom” (Luka 24,30). U skladu s raširenim običajem Gospodin “uze kruh, zahvali, razlomi ga pa im ga dade” (30. redak). Ovaj čin, kao što objašnjava J. Behm, bio je “naprosto uobičajen i nužan dio pripreme za zajedničko blagovanje”.³⁸ Vino nije služeno ni blagoslovljeno budući da je obrok iznenada prekinut zbog prepoznavanja Gospodina “u lomljenju kruha” (35. redak; usp. 31).

Smatrati svaki obrok koji je Krist jeo s učenicima nakon uskrsnuća “drugim uspostavljanjem” Gospodnje večere proturječilo bi Isusovom obećanju koje je izrekao prigodom Posljednje večere: “Od sada, kažem vam, sigurno neću više piti od ovog trsovog roda do onog dana kad ću ga piti s vama novog u kraljevstvu Oca svojega.” (Matej 26,29; usp. Marko 14,25; Luka 22,18) Budući da svi sinoptici jednoglasno izvješćuju o Kristovom obećanju da više neće sudjelovati u svetom obredu s učenicima na ovom svijetu, teško da bi oni mogli bilo koji obrok koji je Krist jeo s učenicima smatrati ponavljanjem Posljednje večere a da svoga Učitelja ne okrive za nedosljednost ili proturječnost.

³⁸ J. Behm, *TDNT* III, str. 728.

Konačno, treba zamijetiti da se prema Mateju (28,10) i Marku (16,7) Kristova ukazanja nisu zbila u Jeruzalemu (kao što tvrde Luka i Ivan), već u Galileji. To znači, kako to dobro primjećuje S. V. McCasland, da “se ukazanje moglo dogoditi i *deset dana kasnije*, nakon blagdana beskvasnih kruhova, kao što se to iznosi pri kraju *Evandelja po Petru*. Ali ako je kasnije ukazanje i bilo u nedjelju, takvom slučajnošću teško bi se moglo objasniti štovanje nedjelje.”³⁹

Premda je možda teško objasniti nesuglasja u evanđeljima,⁴⁰ ipak činjenica da Matej i Marko ne spominju nikakvo Kristovo blagovanje ili sastanak s učenicima na uskrsnu nedjelju znači da se nikakva posebna važnost nije pripisivala jelu koje je Krist jeo s učenicima u nedjelju navečer nakon svoga uskrsnuća.

Kad se radi o Kristovim ukazanjima, premda su ona, s jedne strane, uvelike uvjerala potištene učenike u stvarnost Kristova uskrsnuća, teško da su, s druge strane, mogla upućivati na uzastopno tjedno slavljenje uspomene na uskrsnuće. Ukazanja su se zbila u različito vrijeme, na različitim mjestima i u različitim okolnostima, a u slučajevima kad je Krist jeo, uzimao je uobičajenu hranu (poput ribe), ne da bi uspostavio euharistijsko svetkovanje nedjelje, već da prikaže stvarnost svoga tjelesnog uskrsnuća.

³⁹ S. V. McCasland (napomena 6), str. 69.

⁴⁰ Vremenski slijed *Evandelja po Petru* u kojem povratak učenika s Petrom do Tiberijadskog jezera slijedi nakon blagdana beskvasnih kruhova (tj. osam dana kasnije) upućuje na moguće rješenje dva različita izvještaja, usp. W. Rordorf, *Sunday*, str. 228.

4. poglavlje

TRI NOVOZAVJETNA TEKSTA I PODRIJETLO NEDJELJE

Kao dokaz štovanja nedjelje u apostolsko doba obično se navode tri poznata novozavjetna teksta: 1. Korinćanima 16,1-2; Djela 20,7-11 i Otkrivenje 1,10.¹ Stoga je prijeko potrebna raščlamba ovih ulomaka da bi se utvrdilo pretpostavlja li Novi zavjet ili čak nagovještava štovanje nedjelje.

1. Korinćanima 16,1-3

U proljeće 55. ili 56. g. po Kr. Pavao je vjernicima u Korintu preporučio jedinstven plan (sličan uputama crkvama u Makedoniji i Galaciji) da bi osigurao značajan doprinos akciji prikupljanja novca za siromašne u Jeruzalemskoj crkvi.² Plan glasi: “Neka svakog prvog dana u sedmici svaki od vas zasebice stavi na stranu ono što mogne uštedjeti, da se ne sabire kad uspijem doći.” (1. Korinćanima 16,2)

Brojni stručnjaci u ovom tekstu vide podatak ili barem nagovještaj o redovitom okupljanju kršćana u nedjelju. A. Robertson i A. Plummer, na primjer, u svom komentaru ovoga retka potvrđuju: “Ovo je naš najstariji dokaz koji se odnosi na posvećenje prvog dana tjedna u apostolskoj cr-

¹ Četiri evanđelja jednoglasno izvješćuju da se Kristovo uskrsnuće zbilo “prvog dana sedmice” (Matej 28,1; Marko 16,2; Luka 24,1; Ivan 20,1). Međutim, pisci ne nagovještavaju da se tog dana slavio novi vjerski obred u čast uskrslog Krista. Očito se zbog te činjenice većina istraživača podrijetla nedjelje isključivo bavi 1. Korinćanima 16,2; Djelima 20,7 i Otkrivenjem 1,10 kao navodnim svjedočanstvima o štovanju nedjelje u apostolsko doba.

² Očito je da je ovaj plan načinjen u vezi s putovanjem opisanim u Djelima 18,23, što potvrđuju nagovještaji o sličnim davanjima u Galaćanima 2,10; usp. 2. Korinćanima 9,2; Rimljanima 15,26.

kvi.”³ Oni ovaj zaključak opravdavaju međusobnim povezivanjem skupljanja novca prvog dana u tjednu s Kristovim tumačenjem pozitivne svrhe subote: “Ako je bilo pravo činiti dobro u židovsku subotu (Matej 12,12; Marko 3,4), nije li još ispravnije to činiti u dan Gospodnji? To ih je podsjećalo na neizrecive blagoslove koje su primali.”⁴ Ovaj pokušaj da se privatno skupljanje novca pojedinih Korinćana nedjeljom tumači kao pokazatelj prenošenja teologije subote u evanđeljima na nedjelju iskren je, ali kao što ćemo vidjeti, i proizvoljan. Pacifico Massi dar Korinćana radije tumači kao tjedni izraz vjere u uskrsnu nedjelju: “Nedjelja je tjedna Pasha i dan okupljanja. Može li biti bolje prigode da se uskrslom Kristu prinese ovakav dar?”⁵

Pierre Grelot povezuje ovo tjedno skupljanje novca kod kuće po Pavlovoj preporuci sa “židovskim tjednim prikupljanjem kruha za siromašne prije subote”.⁶ U oba slučaja, primjećuje Grelot, to je bilo pitanje pružanja potpore siromašnima u matičoj crkvi. Međutim, među njima postoji značajna razlika budući da se u židovstvu, prema Shammaiju, skupljanje nije obavljalo subotom. Doprinosi za siromahe bili su zabranjeni budući da je to proturječilo budućem materijalnom obilju na koje je ovaj dan ukazivao.⁷ Osim toga, u Korintu se nije prikupljala hrana, već novac.

³ A. Robertson i A. Plummer, *The Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 1911., str. 384; usp. A. P. Stanley, *The Epistles of the St. Paul to Corinthians*, 1858., str. 344: “Ovo je najraniji spomen štovanja prvog dana tjedna. Tog je dana trebalo skupiti priloge što je bio najprikladniji način da se sjete svojih kršćanskih dužnosti”; F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles*, 1945., str. 187: “Najraniji spomen prvog dana u vezi s kršćanskim okupljanjima nalazi se u 1. Korinćanima 16,2 gdje Pavao kaže da se tog dana trebalo obaviti skupljanje novca za siromašne u Jeruzalemu”; *A Catholic Commentary on Holy Scriptures*, 1953., 1040—840: ”Jasno je iz 1. Korinćanima 16,2 da je nedjelja već postala dan kršćanskih sastanaka i euharistije”; E. B. Allo u *St. Paul, première épître aux Corinthiens*, 1956., str. 456, misli da se “prvi dan tjedna ovdje odnosi na štovanje nedjelje koja je u vrijeme pisanja poslanice već zamijenila subotu”; F. Regan u *Dies Domenica*, str. 15, podupire ovo mišljenje.

⁴ A. Robertson i A. Plummer (napomena 3), str. 384.

⁵ P. Massi, *La Domenica*, str. 283.

⁶ Pierre Grelot, “Du Sabbat Juif au Dimanche Chrétien,” *La Maison-Dieu* 124 (1975.): 31—32.

⁷ “Bet Šamaj kaže: ‘Prilozi za siromašne se ne dijele subotom u sinagogi, čak ni dar siromašnoj djevojci koja se udaje’ (Tosefta, *Sabbath* 16,22); usp. Theodore Friedman, “The Sabbath: Anticipation of Redemption,” *Judaism* 16, 1967., str. 448. James Moffat u *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 1947., str. 271, također ukazuje da je “moguće da se Pavao složio sa Šamajevom školom da na bogoslužje ne treba

Ove su razlike za Grelota gotovo nevažne, budući da on dokazuje da skupljanje za kršćane “nije bilo samo izraz darežljivosti (2. Korinćanima 8,6.7) već vršenje svete službe (2. Kronćanima 9,12)”, i prema tomu, cjeloviti dio nedjeljne službe.⁸

C. S. Mosna donosi isti zaključak razmišljanjem da je, budući da Pavao ovu “žrtvu” u 2. Kronćanima 9,12 naziva “službom”, skupljanje moralo biti povezano s nedjeljnim bogoslužjem prigodom kršćanskih okupljanja. Nadalje, on razmišlja da naziv “prvi dan sedmice”, budući da je to “semitizam, upućuje na njegovu židovsko podrijetlo, vjerojatno iz Jeruzalema onoga doba.”⁹

U svim ovim objašnjenjima može se zamijetiti zajednički napor da se “skupljanje” protumači kao sastavni dio nedjeljnog bogoslužja. Smatra se da, kako kaže Charles Hodge, “jedini razlog kojim se može objasniti zahtjev da se to čini prvoga dana u tjednu jest da su se kršćani toga dana običavali sastajati i da se tada moglo preuzeti sve što je svaki od njih odvojio od tjedne zarade, to jest položiti u zajedničku riznicu crkve.”¹⁰

Ovi pokušaji da se u Pavlovom planu za skupljanje novca vidi model redovitog svetkovanja nedjelje otkriva inventivnost i originalnost, ali ipak se čini da oni počivaju na izmišljenim dokazima, a ne na stvarnim poda-

donositi priloge”. Je li moguće da je Pavao prenio na nedjelju jednu tako strogu rabinsku uredbu koja se odnosila na subotu? Teško da je to moguće budući da je savjet upućen vjernicima iz neznaboštva kojima je Pavao dao znatnu slobodu u pitanjima vjerske predaje (usp. Rimljanima 14,1-6; Galaćanima 4,8-10; Kološanima 2,16).

⁸ Pierre Grelot (napomena 6), str. 32.

⁹ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 7—9; C. Callewaert u “La Synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche,” *Ephemerides Theological Lovanienses* 15 (1938.): 43, slično dokazuje da ovaj naziv podrazumijeva da nedjelja potječe iz prve kršćanske zajednice u Jeruzalemu. W. Rordorf u *Sunday*, str. 41—42, protivi se ovom objašnjenju na temelju svoga vjerovanja da svjetovni tjedan još nije bio usvojen i Pavao nije imao drugih imena na raspolaganju da opiše ovaj dan. Ovaj prigovor nije uvjerljiv i to zbog toga što postoje dokazi da je svjetovni tjedan postojao u to vrijeme, a drugo, jer znamo da su kršćani još dugo vremena nastavili rabiti židovske nazive za dane tjedna. Zapravo, svjetovna se imena prvo pojavljuju samo u kršćanskoj literaturi namijenjenoj neznabošcima (usp. Justin Martyr, *I Apology* 67; Tertullian, *Apology* 16; *Ad Nationes* 1).

¹⁰ Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, 1959., str. 364; James Moffat (napomena 7), str. 271: “Moguće je da je novac donošen na nedjeljno bogoslužje”; W. Rordorf u *Sunday*, str. 195, tvrdi da je Pavao predložio plan štednje prvog dana tjedna “zato što su kršćani već počeli ravnati svoj kalendar u skladu s tjednom nedjeljom”.

cima koje otkriva tekst. Nekoliko činjenica zaslužuje da ih pažljivo razmotrimo. Zapazite najprije činjenicu da u tekstu nema ničega što bi ukazivalo na javna okupljanja, jer se odvajanje novca trebalo obaviti “zasebice”. Ovaj izraz znači, prema A. P. Stanleyju, “da se skupljanje trebalo obaviti osobno i privatno”.¹¹

Iznosi se primjedba da uputa “zasebice” ili kod svoje kuće nema smisla budući da bi to zahtijevalo naknadno skupljanje novca, a Pavao je upravo to želio izbjeći (1. Korinćanima 16,2).¹² Međutim, ova primjedba je neutemeljena, jer izraz koji slijedi iza priloga “zasebice”, naime “staviti na stranu ili uštedjeti”, jasno znači da se novac treba štedjeti u kući svakoga pojedinca dok apostol ne dođe po njega. A onda se brzo moglo organizirati sabiranje uštedenog novca.¹³

Jednako je tako nezadovoljavajuće objašnjenje da se novac trebao stavljati na stranu privatno jer da u ono vrijeme nije bilo crkvene riznice.¹⁴ Prva apostolska ustanova sastojala se od izabranih helenističkih đakona koji su upravljali stalnim dotokom darova i njihovom raspodjelom siromasima (Djelima 6,1-6). Pavao priznaje đakonsku službu i iznosi listu osobina koje osoba koja se predlaže za ovu dužnost treba imati (1. Timoteju 3,8-13).¹⁵ On toj istoj korintskoj zajednici spominje “dar pružanja pomoći, dar upravljanja” (1. Korinćanima 12,28) kojima se moraju odlikovati Božji imenovani dužnosnici, podrazumijevajući time da u mjesnoj crkvi postoje osobe sposobne za upravljanje novcem. Štoviše, činjenica da apostol očekuje da sami Korinćani izaberu i potvrde osobe koje su trebale donijeti novac u Jeruzalem (1. Korinćanima 16,3-4) upućuje na to da je Crkva bila osposobljena za financijsko poslovanje.

¹¹ Arthur P. Stanley, *The Epistles of St. Paul to the Corinthians*, 1858., str. 344.

¹² J. Nedbal, *Sabbath und Sonntag im Neuen Testament*, disertacija, 1956., str. 156.

¹³ Arthur P. Stanley (napomena 11), str. 344: “Riječ “skupljanje, ili sabiranje” također podrazumijeva da je novac trebao ostati u kući svakog pojedinca sve dok apostol ne dođe po njega”; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*, 1946., str. 759: “Svaki član treba čuvati ovaj iznos “kod sebe”, u vlastitom domu, i ne treba ga odmah donositi u crkvu.”

¹⁴ R. C. H. Lenski (napomena 13), str. 760; A. Robertson i A. Plummer (napomena 3), str. 384: “Nevjerojatno je da u to vrijeme nije bilo crkvene blagajne.”

¹⁵ Hermann W. Beyer, *TDNT* 11, str. 90: “Đakoni ne smiju biti neiskreni ili tvrdice, već moraju imati vrline koje su potrebne onima koji imaju pristup u mnoge domove, a povjereno im je upravljanje novcem.”

Smatra se također da je novac stavljan privatno na stranu zato što još nisu postojala mjesta za javna bogoslužja.¹⁶ Međutim, ovu tvrdnju opovrgava činjenica da Pavao očekuje da se njegov plan ne ostvaruje samo *privatno*, već *osobno*: “svaki od vas zasebice” (2. redak). Osim toga, premda je istina da su se kršćani okupljali u privatnim kućama, Pavao ove sastanke ne smatra privatnima zbog mjesta okupljanja. On, zapravo, u istoj poslanici više puta ponavlja: “Kad se sastajete u zajednicu” (1. Korinćanima 11,18; usp. retke 20,33,34), čime određuje jasnu razliku između privatnog stavljanja novca na stranu kod kuće i javnog okupljanja koje se također obavljalo u privatnim kućama.

Da je kršćanska zajednica održavala bogoslužja nedjeljom, bilo bi nespojivo da Pavao predlaže stavljanje darova na stranu kod kuće. Zašto su kršćani trebali odlagati svoju ušteđevinu kod kuće u nedjelju ako su se toga dana okupljali na bogoslužje? Zar nisu trebali donositi novac na nedjeljno bogoslužje? Krisostomov razlog da se novac odlagao kod kuće “kako se netko ne bi osramotio što daruje mali iznos” ne čini se opravdanim.¹⁷ To bi podrazumijevalo da su kršćani trebali izbjeći sramotu skromnog davanja na taj način da daju samo onda kad imaju veći dar. Jednako je manjkavo mišljenje Jamesa Moffata da se “Pavao možda složio sa Šamajevom školom da se darovi ne trebaju primati na bogoslužju”.¹⁸ Ovim bi se Pavlu pripisala rabinska uskogrudnost koja ne odgovara njegovom velikodušnom duhu. Štoviše, kao što ističe William Barclay, “Pavao upotrebljuje čak devet različitih riječi da opiše ovo skupljanje”.¹⁹ Neke od njih, kao što su “služba milosrđa” (2. Korinćanima 8,4; 9,13), “služba” (2. Korinćanima 8,4; 9,1.12.13), i “prinošenje žrtava” (Djela 24,17) izrazito su bogoslužni izrazi povezani s vjerskom službom. Stoga apostol nije mogao smatrati davanje ili pohranjivanje darova tijekom bogoslužja u crkvi svjetovnim činom.²⁰ Pavlov prijedlog da vjernici nedjeljom obave pri-

¹⁶ Ovo gledište zastupa Vincenzo Monachino u svojoj kritici moje disertacije.

¹⁷ Chrysostom, *Homily 43 on 1 Corinthians* (PG 61, 367): “Pavao kaže: neka svatko zasebice stavlja na stranu, neka ne donose u crkvu da se netko ne bi postidio zbog toga što prinosi mali iznos.” J. Kosnetter također podupire ovo stajalište u “Der Tag des Herrn im Neuen Testament,” *Der Tag der Herrn*, 1958., str. 384.

¹⁸ Vidi napomenu 7.

¹⁹ William Barclay, *The Letters to the Corinthians*, 1956., str. 182—183.

²⁰ Justin Mučenik stoljeće kasnije izvještava da tijekom nedjeljnoga bogoslužja “oni koji su imućni, i koji to žele, daju onoliko koliko smatraju prikladnim, a ono što se prikupi pohranjuje se kod predsjednika” (I *Apology* 67, ANF I, str. 186).

vatno, a ne zajedničko skupljanje, po svemu sudeći upućuje na to da tim danom nije bilo redovitog javnog bogoslužja.

Da je Pavao prvi dan tjedna smatrao kršćanskim danom bogoslužja, pretpostavljamo da bi on takav dan nazvao “danom Gospodnjim” budući da je poznavao i u istoj poslanici koristio pridjev “Gospodnji” (1. Korinćanima 11,20) da imenuje i opiše narav Gospodnje večere. Da je apostol to učinio, tada bi tvrdnja da je dan Gospodnji dobio svoje ime i značenje od Gospodnje večere imala smisla. Ali činjenica da se Pavao pridjevom “Gospodnji” koristi samo da opiše euharistijsku večeru, a ne i nedjelju, upućuje na to da je ovaj izraz bio poznat i korišten, ali još nije primjenjivan na prvi dan tjedna.²¹

U vezi s vremenom slavljenja Gospodnje večere već smo spomenuli da apostol u istoj poslanici ovo pitanje više puta ostavlja bez odgovora (1. Korinćanima 11,18.20.33.34; usp. 14,23.26). Vjerojatno se Gospodnja večera slavila u različite dane i u različitim domovima, u skladu s privatnim rasporedom koji su zajednice sastavljale svakoga tjedna. Činjenica da su tadašnje vlasti večernja okupljanja kršćana pogrešno smatrale skupovima *heterija* možda je poduprla ovakvu osnovu. Ovo potonje bila su okupljanja nezakonitih udruga (klubova prijatelja) koje je rimski zakon zabranjivao budući da su to bila središta političkog spletkarenja.

Pismo koje je Plinije, guverner Bitinije, (datira iz 112. g. po Kr.) poslao caru Trajanu (117.—138. g. po Kr.), rasvjetljava ovo pitanje.²² U njemu guverner, koji od cara traži da ga poduči o postupku koji treba primijeniti prema kršćanima, izvještava o onome što je nakon dugog ispitivanja i mučenja saznao o kršćanskoj “krivnji”. On tvrdi da se kršćani u “određeni dan (*stato die*) običavaju sastajati prije svanuća” na bogoslužje. Kasnije, istog dana (očito uvečer) oni se ponovno sastaju da jedu “običnu i neškodljivu hranu”. Zatim dodaje: “Oni su se svega ovoga okanili nakon mog ukaza koji, u skladu s vašom naredbom, zabranjuje udruge (*heterije*).”²³ Jasno je da se sumnjalo da su okupljanja kršćana *heterija* jer su imali

²¹ J. B. Lightfoot u *The Apostolic Fathers*, 1885., II, str. 129, govoreći o nedjelji, oštroumno zapaža: “Dan se uobičajeno naziva u Novom zavjetu ‘prvi dan tjedna’. Sve do 57. g. po Kr. ovaj se naziv javlja u Pavlovim spisima (1. Korinćanima 16,2) gdje ga je svakako trebalo očekivati kao ‘dan Gospodnji’, ako je bio u uporabi.

²² *The Letters of Pliny*, knjiga X, 96.

²³ W. Rordorf dokazuje da je zabrana *heterija* utjecala samo na “druga okupljanja kršćana”, ali ne i na “njihove jutarnje sastanke” (*Sunday*, str. 203—204). Na temelju ovoga on donosi sljedeći nategnut zaključak: “Kršćani su pod pritiskom države morali

zajedničke sličnosti, naime, i jedni i drugi su se određenog dana okupljali na zajedničke obroke na večer.

Nemamo podataka o tome u kojoj se mjeri zabrana za *heterije* primjenjivala u ostalim dijelovima carstva.²⁴ Međutim, čini se da se svaka vrst bratstva smatrala sumnjivom. Trajan je, primjerice, odbio Plinijev zahtjev da osnuje vatrogasni ceh koji ne bi brojio više od sto pedeset članova da bi grad Nikomediju zaštitio od požara. Carevo je načelo bilo: “Bez obzira kakvo im ime damo, i kakav je cilj njihova osnivanja, ljudi okupljeni zbog zajedničkog cilja uskoro će postati politička udruga.” Da su kršćani bili osumnjičeni, pokazuje Tertulijanov protest (oko 160.—225. g. po Kr.) protiv lažnih optužbi da je kršćanski obrok agape “*factio*” (sastanak iste vrsti kao i *heterija*). Nakon što je opisao narav obroka agape, sjevernoafrički biskup piše: “Postupajte s kršćanskom zajednicom onako

odustati od svojih bogoslužja nedjeljom uvečer, ali budući da su u to vrijeme već održavali bogoslužja nedjeljom ujutro, oni su svoja euharistijska slavlja mogli održavati ujutro čega se nikako nisu mogli odreći” (isto, str. 252). Prema tome bogoslužja nedjeljom ujutro nastala su prenošenjem Gospodnje večere s večeri na jutro, a uzrok je bila Trajanova zabrana *heterija*. Ako je to istina, bogoslužje nedjeljom ujutro bilo je uspostavljeno zbog vanjskih političkih pritisaka, a ne zbog istinskih teoloških razloga. Ali pitanje je da li se rimska zabrana okupljanja u to vrijeme primjenjivala u cijelom Carstvu tako da bi to prouzročilo posvemašnju, jedinstvenu promjenu slavljenja Gospodnje večere od nedjelje uvečer na nedjelju ujutro? (Zapazite C. S. Mosninu kritiku Rordorfova gledišta u *Storia della domenica*, str. 101—105). Što je još važnije, je li se zabrana primjenjivala isključivo na večernja bogoslužja? Na temelju izjave “*quod ipsum facere desisse post edictum meum*” koju prevodi A. Mannaesi: “Nakon mog ukaza oni su se okanili svih ovih stvari”, to se teško može zaključiti (*L’Impero Romano e il Cristianesimo*, 1914., str. 107). Budući da je ovo zaključak priznanja (*adfirmabant*) u vezi s okupljanjima, on se očito odnosi i na jutarnja i na večernja bogoslužja. Ovo potvrđuje još jedno Trajanovo pismo Pliniju u kojem car kategorički odbija dati dozvolu čak i za takve legitimne udruge kao što je vatrogasni ceh (Knjiga X, 39). Zbog posebnih prilika u Bitiniji, kao što ističe Marta Sordi, Trajan zabranjuje čak i one zakonite udruge “koje su u ostalim dijelovima Carstva bile dopuštene i poticane” (*Il Cristianesimo e Roma*, 1956., str. 143). Onda izgleda sasvim logično da se zabrana u Bitiniji proširila na sve oblike kršćanskih sastanaka. Ako je ovaj zaključak točan (a nama se čini neprijepornim), Plinijevo pismo ne daje nagovještaja u vezi s podrijetlom bogoslužja nedjeljom ujutro. Mi ćemo, zapravo, pokazati da se Plinijev “dogovoreni dan — *stato die*” uopće ne može odnositi na nedjelju; vidi str. 98—99.

²⁴ *Lex iulia de collegiis* kao i *Senatus consultus* iz 64. pr. Kr. zabranjivao je sastanke *heterija* (udruga prijatelja), ali primjena zabrane ovisila je o danim okolnostima; usp. Cicero, *De senectute* 13,44. Za raspravu o *heterijama* vidi Marta Sordi (napomena 23), str. 142—144.

kako zasluŕuje, i smatrajte ju protuzakonom, ako su njezina okupljanja protuzakonita: neka se svakako osudi, ako se bilo koji prigovor protiv nje moŕe valjano dokazati, kao ŕto je laŕ da je to tajna klika. Ali kome su naŕa okupljanja nanijela zlo? Mi smo u naŕim zajednicama isti kao i kad smo odvojeni jedni od drugih; ... kad se poboŕni, kad se poŕteni okupe u zajednici, vi ih ne smijete nazivati klikom, već *kurijom*, to jest Boŕjim dvorom.”²⁵

Ova vrlo proŕirena sumnja da su krŕćanski vjerski obroci neka vrst nezakonitih sastanaka, i optuŕba da su to Tijestanove gozbe,²⁶ moŕe objasniti razlog za Pavlove neodređene informacije u vezi s vremenom okupljanja. Moŕda su krŕćani u Korintu, da ne bi dali povoda takvim sumnjama, svakog tjedna mijenjali dan i mjesto svojih većernjih Gospodnjih većera.

Gotovo svi pisci tvrde da je “određeni dan — *stato die*”, kad su se prema Pliniju krŕćani okupljali, nedjelja.²⁷ W. Rordorf, na primjer, smatra da se “*stato die* moŕe naprosto razumjeti samo kao podatak o nedjelji”.²⁸ Ako je ovo općeprihvaćeno tumačenje točno, onda bi Rordorfov zakljućak da je “Pavao naredio da se novac stavlja na stranu nedjeljom... jer su krŕćani već poćeli usklađivati svoj kalendar s tjednom nedjeljom”²⁹ zasluŕio razmatranje. (Međutim, valja zamijetiti da je vremenski razmak između ova dva dokumenta oko pedeset godina, a tijekom toga razdoblja, kao

²⁵ Tertullian, *Apology* 39, *ANF* III, str.47; također *Apology* 37 u kojoj Tertulijan moli za zakonsko priznanje krŕćanskih sastanaka rijećima: “Zar krŕćani ne moraju... imati mjesto među drugima koje priznaje zakon budući da ih se ne moŕe optuŕiti ni za kakve zloćine kojih se obićno plaŕimo kod zabranjenih udruga?” (*ANF* III, str. 45) Poganin Cecilije u djelu *Octavius, Minuciusa Felixa*, u više navrata optuŕuje krŕćane za tajno okupljanje i razgovore (usp. 9. i 10. poglavlje *ANF* IV, 177—178). Lukijan Samosata (oko 165. g. po Kr.) u svojoj satiri opisuje Peregrina tijekom njegova kratkog koketiranja sa sirskim krŕćanstvom kao krŕćanina *thiasarches* (tj. vođa udruge — *On the Death of Peregrinus*, LCL, str. 11). Celz također (oko 175. po Kr.) smatra krŕćanske udruge “tajnim udrugama” (*Origen Contra Celsum* 1,1).

²⁶ O optuŕbama pogana iznesenih protiv krŕćana vidi Justin Martyr, *I Apology* 26,7; Athenagoras, *Supplicatio* 3; Theophilus of Antioch, *Ad Autolicum* 1,3,4; Tertullian, *Apology* 2; Minucius Felix, *Octavius* 8.

²⁷ Usp. L. C. Mohlberg, “Carmen Christo quasi Deo,” *Rivista di Archeologia cristiana* 14 (1973.): 95; C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 98; A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, 884, str. 53; A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, 1953., str. 18.

²⁸ W. Rordorf, *Sunday*, str. 202—203.

²⁹ Isto, str. 195.

što ćemo vidjeti, iako je moglo doći do promjena.) Međutim, da li se “*stato die*” nužno odnosi na redovito održavanje nedjeljnih sastanka? Riječ “*status*” (particip od *sisto*) što znači “uspostavljen, utvrđen, određen, ugovoren, redovan” ne označava samo nepromjenjiv dan koji se uvijek ponavlja u isto vrijeme, već dan koji je dogovoren ili određen. Okupljanja su se onda mogla odvijati periodično, ali ne nužno i istoga dana.

U kontekstu se također ukazuje na nekoliko razloga zašto “*stato die*” može biti dan koji se dogovarao svakog tjedna. Kršćani su u provinciji bili javno žigosani, ispitivani i osuđivani. Na to ukazuje činjenica da je Plinije prigodom svog dolaska već zatekao ovaj problem aktualnim. Da ne bi dali povoda sumnji, moguće je da su kršćani svakog tjedna mijenjali dan i mjesto svoga okupljanja. Štoviše, guverner je preslušavanjem uz primjenu mučenja došao do opširnih podataka u vezi s dobi dana i načinom održavanja kršćanskih sastanaka. Ali u vezi s danom, on je saznao samo da su se okupljali u “dogovoreni dan”. Da su se kršćani u Bitiniji već okupljali nedjeljom, oni bi to priznali kao što su priznali ostale djelatnosti vezane uz bogoslužje. Ovdje napominjemo da samo nekoliko desetljeća kasnije (oko 150. g. po Kr.) Justin Mučenik izričito i jasno izvještava cara da se kršćani okupljaju “u dan Sunca”³⁰ očito da bi stvorio povoljan dojam. Zamijetimo također da je Plinije oprezno pozvao na humaniju primjenu antikršćanskih zakona prema kojima su kršćani bili osuđivani na smrt bez razlike na dob, spol ili vladanje.³¹ Da je Plinije saznao da su se oni okupljali u dan Sunca, zar on ovu činjenicu ne bi iskoristio da kršćansko bogoslužje prikaže u boljem svjetlu? Kasnije ćemo pokazati da je dan Sunca u rimskom društvu uživao određen ugled i poštovanje.

U svjetlu ove rasprave zaključujemo da Plinijev “dogovoreni dan” nije nužno uvijek isti dan u tjednu, osim ako to nije subota, koju Plinije možda izbjegava spomenuti da kršćane ne prikaže u lošijem svjetlu povezujući ih sa Židovima. Ovi potonji su se pobunili tijekom Trajanove vladavine u Libiji, Cireni, Egiptu, Cipru i Mezopotamiji. Došlo je do velikih krvoprolića prije nego što su ove pobune bile ugušene.³² Izvijestiti

³⁰ Justin Martyr, *Apology* 67; Za tekst i raspravu vidi str. 230.

³¹ Za temeljitu raščlambu Plinijevog pisma vidi Vincenzo Monachino, *Le Persecuzioni e la polemica pagano-cristiana*, 1974., str. 43—50: “Ovo pismo je razborit i učtiv protest protiv postojećih zakonskih normi.” (isto, str. 50)

³² Dio Cassius, *Historia* 69; vidi dobro dokumentiran izvještaj A. Fuksa, “The Jewish Revolt 115—117”, *Journal of Roman Studies* 51 (1861.): 98—104.

Trajana da su se kršćani okupljali na Saturnov dan poput Židova, potaknulo bi cara da poduzme strože mjere, a Plinije ga je upravo od toga želio odvratiti. Stoga se svaki pokušaj da se Pavlov plan skupljanja novca prvog dana podupre Plinijevim svjedočanstvom čini neosnovanim.

Međutim, vratimo li se sada našem ulomku, pitanje koje još uvijek treba razmotriti glasi: zašto je Pavao predložio stavljanje novca na stranu prvog dana? Apostol jasno iznosi svrhu svoga savjeta: “Da se ne sabire kad uspijem doći.” (1. Korinćanima 16,2). Plan nije predložen ne bi li se prikupljanjem darova poboljšalo nedjeljno bogoslužje, već da se na djelotvoran način skupi dovoljno novca kad on dođe. Darovi su se trebali odvajati periodično (“svakog prvog dana u sedmici”, 2. redak), osobno (“svaki od vas”, 2. redak), privatno (“zasebice”, 2. redak) i u skladu s mogućnostima (“ono što mogne uštedjeti”, 2. redak). Pavao je drugom prigodom smatrao nužnim da toj istoj zajednici pošalje braću da “odu k vama prije nas i unaprijed pripreme vaš već obećani... dar, tako da bude gotov kao obilat i velikodušan dar” (2. Korinćanima 9,5). Apostol nije želio postidjeti davatelje i skupljače u slučaju da dar ne “bude gotov” za sabiranje. Da bi ovom prigodom izbjegao takve probleme, on preporučuje i vrijeme — prvi dan u tjednu, i mjesto — dom.³³

Pavlovo spominjanje prvoga dana možda je bilo potaknuto praktičnim, a ne teološkim razlozima. Čekanje kraja tjedna ili mjeseca da bi se doprinos ili ušteđevina stavili na stranu protivi se dobrom gospodarenju, jer bi se tada netko mogao naći praznih džepova i ruku. S druge strane, ako netko prvoga dana u tjednu, prije nego što isplanira troškove, odvoji svotu koju namjerava dati, ostatak novca će tako raspodijeliti da zadovolji sve osnovne potrebe. Premda je sada teško utvrditi kakva je ekonomska važnost pripisivana nedjelji u poganskom društvu, poznata je činjenica da Židovi u subotu nisu obavljali nikakve novčane poslove ni obračune.³⁴ Budući da je židovski običaj štovanja subote donekle utjecao na mnoge

³³ W. Rordorf u *Sunday*, str. 194, mudro ističe da, budući da novac nije bio namijenjen za trenutnu raspodjelu, “u psihološkom je smislu bilo bolje ostaviti novac kod pojedinih davatelja ... za ovo skupljanje bilo je bolje da se crkva ne sastaje (kao za druga skupljanja ili kao do tog trenutka)”.

³⁴ A. Deissmann u *Light from the Ancient East*, 1927., str. 309, nagađa da je u rimskom društvu prvi dan tjedna možda bio platni dan za mnoge članove, ali priznaje da nema dokaza koji podupiru ovo mišljenje. O zabrani prilaganja darova subotom vidi napomenu 7.

Grke i Rimljane³⁵ i da je subota doista bila posljednji dan u tjednu (što potvrđuje činjenica da je nedjelja bila poznata kao “prvi dan subote [to jest tjedna]), razumno je što je Pavao preporučio kršćanima da prvog dana u tjednu, to jest odmah nakon subote, planiraju posebno skupljanje priloga prije nego što drugi izdaci ne umanje njihove prihode. U tekstu se stoga predlaže dobar tjedni plan da bi se osigurali dostatni i redoviti prilozima u korist siromašne braće u Jeruzalemu pa bi bilo pogrešno pridati tekstu neko dublje značenje.

Djela 20,7-12

Drugi tekst koji je ključan za naše istraživanje jest Lukin izvještaj iz prve ruke (“mi-ulomak” — Djela 20,4-15) o okupljanju u Troadi prvog dana u tjednu. Pisac, koji se u Filipima ponovno pridružio Pavlovoj putujućoj skupini (Djela 20,6), sada izvještava u prvom licu množine i s mnogo pojedinosti o sastanku koji se zbilo u Troadi uvečer prije Pavlovog odlaska. On piše:

“7. U prvi dan sedmice, kad se sastadosmo da lomimo kruh, Pavao je govorio prisutnima. Kako je kanio sutradan otići, produži govor do ponoći. 8. U gornjoj sobi gdje smo se skupili bile su mnoge svjetiljke. 9. A nekoga mladića imenom Eutiha, koji je sjedio na prozoru, uhvati dubok san te on, dok je Pavao i dalje govorio, svladan snom pade s trećeg kata dolje. Digoše ga već mrtva. 10. Pavao siđe, nadnese se nada nj, objuži ga i reče: ‘Nemojte se uznemiravati: njegova je duša u njemu!’ 11. Opet se pope, razlomi i blagova kruh te proslijedi s propovijedanjem dugo — sve do zore. I onda otputova. 12. A mladića dovedoše kući živa, i to ih vrlo utješi.”

³⁵ Filon iz Aleksandrije hvališe se da premda “svaka zemlja, narod i država pokazuju odbojnost prema tuđim institucijama”, to nije slučaj sa židovskom subotom. Govoreći o “cijelom naseljenom svijetu”, on postavlja hiperbolično pitanje: “Tko nije pokazao ovo visoko poštovanje prema svetom sedmom danu počivajući i odmarajući se od rada, on i njegovi bližnji, slobodnjaci kao i robovi, dajući odmor čak i svojim životinjama?” (*Vita Mosis* 2,20); slično potvrđuje i Josip u Rimu: “Nema grčkog ni barbarskog grada, ili grada u bilo kojem drugom narodu kamo nije dospio naš običaj počivanja u subotu.” (*Against Apion* 2,20); Seneka, govoreći Židovima, također jadicuje: “U međuvremenu, običaj ovoga prokletog naroda stekao je tako velik utjecaj da ga se sada prihvaća diljem svijeta. Pokoreni su dali zakone pobjednicima” (navodi Augustin, *City of God*, 6,11); zamijetite kako Tertulijan ukorava Rimljane zbog prihvaćanja židovske subote (*Ad nationes* 1,13).

Ovom ulomku pridaje se ključno značenje jer sadrži jedinu izričitu novozavjetnu obavijest o kršćanskom okupljanju “u prvi dan sedmice... da lomimo kruh” (Djela 20,7). F. F. Bruce, na primjer, potvrđuje da je ova rečenica “najstariji nedvojbeni dokaz koji imamo o kršćanskom običaju okupljanja na bogoslužje toga dana”.³⁶ P. K. Jewett slično tvrdi da je “ovdje najstariji jasan dokaz o okupljanju kršćana radi bogoslužja prvog dana u tjednu”.³⁷ Mogle bi se nabrojiti mnoge ovakve izjave koje Djela 20,7 smatraju prvim “nesumnjivim dokazom štovanja nedjelje”.³⁸

Ovi kategorični zaključci većinom počivaju na pretpostavci da je 7. redak “ustaljena formula” koja opisuje uobičajeno vrijeme (“u prvi dan sedmice”) i narav (“da lomimo kruh”) bogoslužja prvih kršćana.³⁹ Međutim, budući da se sastanak zbio uvečer a “lomljenje kruha” nakon ponoći (redci 7,11), te da je Pavao ostavio vjernike u svitanje, treba razmotriti nekoliko pitanja prije nego što oblikujemo zaključnu izjavu. Da li je sastanak u Troadi bio redovan ili izvanredan, možda u povodu apostolovog odlaska? Budući da je to bio večernji sastanak, upućuje li izraz “u prvi dan sedmice” na subotnju ili na nedjeljnu večer? Drugim riječima, računa li Luka dane od večeri do večeri u skladu sa židovskim običajem, ili od ponoći do ponoći prema rimskom običaju? (Prema prvom računanju, večer prije nedjelje smatrala se večeri prvoga dana, a u skladu s ovim potonjim računanjem, večer prvog dana bila je večer nakon nedjelje.) Je li se izraz “lomljenje kruha” već koristio kao ustaljena formula koja isključivo označuje euharistijsko slavlje? Da li se “lomljenje kruha” odvijalo samo prvog dana u tjednu? Je li, u svjetlu konteksta, “lomljenje kruha” koje je Pavao obavio u Troadi bilo dio uobičajenog nedjeljnog slavljenja Gospodnje večere? Možda je to bila zajednička večera koja je bila organizirana za Pavlov ispraćaj? Ili je to možda bila kombinacija obaju događaja? U pokušaju da se odgovori na ova temeljna pitanja nekoliko motiva zaslužuje našu pozornost.

³⁶ F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, 1954., str. 407—408.

³⁷ P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 61.

³⁸ Usp. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1953., str. 10,88; R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, 1964., str. 377: “Ovdje se nalaze jasni dokazi o štovanju nedjelje ili prvog dana tjedna”; J. A. Alexander, *Commentary on the Acts of the Apostles*, 1963., str. 305—306; R. J. Knowling, *The Acts of the Apostles*, 1942., str. 424: “Ovja izjava dokazuje da je kršćanska Crkva izabrala ovaj dan kao poseban dan za javno bogoslužje i za ‘lomljenje kruha’.”

³⁹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 199; P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 60—61.

Brojni stručnjaci smatraju da se sastanak zbio u nedjelju navečer jer se Luka, koji se družio s neznabošcima i pisao za njih, koristio rimskim računanjem vremena po kojem je dan trajao od ponoći do ponoći.⁴⁰ Prema takvom računanju, kao što smo već pokazali, večernji sastanak prvog dana u tjednu mogao je biti samo nedjelja uvečer. Ulomci koji navodno odražavaju rimski sustav računanja nalaze se u Djelima 4,3; 20,7; 23,31.32. U svakom primjeru izraz “sutradan” spominje se u kontekstu večernjeg događaja. Tvrdi se da, budući da Luka govori o “sutradan” kao o novom danu uvečer, kad je u skladu sa židovskim računanjem već počeo sljedeći dan, on ne upotrebljuje židovsko, već rimsko računanje vremena. (U skladu s ovim potonjim računanjem novi dan počinje nakon ponoći.) Nedostatak ovog dokaza leži u činjenici da uporabljeni izraz ne znači isključivo “sutradan”, već isto tako može značiti i “sljedećeg jutra”. Obje alternative valjani su prijevodi grčkog izraza. Zapravo, izvedena riječ znači “zora, svitanje”. Stoga ova riječ sama po sebi, kao što ističe Pirot-Clamer, označava sljedeće jutro ne određujući pripada li to jutro novom danu.⁴¹ Dakle, riječ “dan” mora se dodati ili podrazumijevati u riječi “sutra” da bi ona značila “sutradan”. Sve ovo pokazuje da su dokazi za rimsko računanje vremena doista neuvjerljivi.

Međutim, čak ako i prihvatimo da se Luka koristio rimskim načinom računanja vremena, to bi značilo da su se vjernici okupili u nedjelju uvečer pa je, prema tome, “lomljenje kruha” (navodno bitni dio bogoslužja nedjeljom), što se zbilo nakon ponoći, bilo unutar vremenskih granica ponedjeljka. U tom slučaju vrijeme slavljenja Gospodnje večere ne bi bila izravna potpora štovanju nedjelje. R. C. H. Lenski priznaje ovu dvojbu kad kaže: “Istina je da je to prvo kršćansko bogoslužje održano u nedjelju što ga bilježe Djela apostolska, a ipak se time malo može dokazati budući da je to u svakom pogledu bilo posebno bogoslužje, a Pavao i njegova skupina otputovali su u ponedjeljak rano ujutro... Da se to bogoslužje

⁴⁰ F. F. Bruce (napomena 36), str. 408; Theodor Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 1927., str. 706; *Geschichte des Sonntags*, 1878., str. 3; H. J. Cadbury i Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, 1933., IV, str. 255; W. Rordorf, *Sunday*, str. 201—202; G. Ricchiotti, *Gli Atti degli Apostoli*, 1952., str. 336; C. Marcora, “La vigilia nella liturgia,” *Archivio Ambrosiano* 6, 1954., 24—29; J. Nedbal (napomena 12), str. 156; H. Dumaine, *DACL* IV, stupac br. 887.

⁴¹ Pirot-Clamer, *Actes des Apôtres*, 1949., str. 276. J. Morgenstern u “The Reckoning of the Day in the Gospels and in Acts,” *Crozer Quarterly* 31 (1949.): 232—240, dokazuje da se u Novom zavjetu upotrebljuju oba sustava.

održalo u nedjelju ujutro, više bi nam pomoglo u uspostavljanju nedjelje kao redovitog dana bogoslužja u apostolskoj zajednici.”⁴²

Ovaj pisac nastoji riješiti problem proizvoljno tvrdeći da je “te nedjelje u Troadi doista i održano jutarnje bogoslužje premda Luka to ne spominje. Mi također mislimo da je Pavao namjerno pošao na put u ponedjeljak.”⁴³ Ovaj pokušaj prilagodbe izvještaja da bi se prikupili dokazi za nedjeljno bogoslužje doista su iskreni, ali, nažalost, oni se zasnivaju na nečemu što ulomak ne kaže. Zašto bi Luka zanemario spomenuti raniji jutarnji sastanak, kad on kao svjedok iznosi toliko pojedinosti o ovom događaju? Zašto bi “lomljenje kruha” bilo odgođeno do ponoći ako su se vjernici sastali ranije toga jutra na nedjeljno bogoslužje? Štoviše, teško je vjerovati da je Pavao iz poštovanja prema nedjelji odgodio svoj odlazak do ponedjeljka ujutro, kad je iz Filipe otplovio “kad prodoše dani beskvasnih kruhova” (Djela 20,6) i stigao u Troadu vjerojatno u nedjelju, budući da je tamo ostao “sedam dana” (Djela 20,6) prije nego što će otputovati sljedećega prvog dana.⁴⁴

Upravo ovo dokazivanje Lukinog rimskog načina računanja vremena i smještanje sastanka u Troadi u nedjelju uvečer potkopava napore čiji je cilj da se ovim ulomkom pribavi potpora za redovito štovanje nedjelje. C. S. Mosna dobro uočava ovaj problem kad tvrdi: “Ili se mora smatrati da je euharistija slavljena unutar vremenskih granica nedjelje, dakle u noći između subote i nedjelje, ili Lukino pobliže spominjanje dana nema vrijednosti, i tekst ništa ne kaže o bogoslužju nedjeljom.”⁴⁵

Mi s razlogom vjerujemo da se Luka u svom pripovijedanju dosljedno koristi židovskim načinom računanja vremena. U skladu s ovim sustavom, kao što mo već ranije spomenuli, prvi dan počinjao je zalaskom sunca u subotu uvečer, tako da noćni dio nedjelje prethodi dnevnom dijelu. U tom slučaju večer prvoga dana, kad se sastanak dogodio, odgovarao bi našoj suboti uvečer.⁴⁶ Ovo gledište podupire činjenica da Luka,

⁴² R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles*, 1944., str. 825.

⁴³ Navedeno u gornjem tekstu.

⁴⁴ Pierre Grelot (napomena 6), str. 34; R. B. Rackham (napomena 38), str. 376.

⁴⁵ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 15; C. W. Dugmore, “Lord’s Day and Easter”, *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann*, 1962., str. 275: “Ako se sastanak u Troadi zbio tijekom noći s nedjelje na ponedjeljak, manje je vjerojatno da je to bila formalna euharistija.”

⁴⁶ H. Riesenfeld, “Sabbat et jour du Seigneur”, *New Testament Essays. Studies in memory of T. M. Manson*, 1958., str. 210—217. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*,

premda je neznabožac, u svom evanđelju rabi židovski sustav računanja vremena kad izvještava o Kristovom pokopu: “To bijaše dan Priprave, i subota je već osvitala” (Luka 23,54). On u Djelima također pokazuje dosljedno poštovanje židovskoga kalendara i vjerskih običaja. Spominje, na primjer, da je Herod uhitio Petra “u vrijeme beskvasnih kruhova” i da je namjeravao “da ga poslije Pashe izvede pred narod” (12,3.4). O sebi izvještava da je napustio Filipu zajedno s Pavlom ujutro nakon potpunog odmora koji je obilježavao posljednji dan beskvasnih kruhova (20,6; usp. Luka 22,1.7). On se ne ustručava da u više navrata pokaže kako je Pavao poštovao židovske običaje (Djela 16,1-3; 18,18; 20,16; 21,24). Kaže, na primjer, da se Pavlu “žurilo da bude, ako je moguće, na Duhove u Jeruzalemu” (20,16). Kasnije izvještava kako se apostol u gradu, pod pritiskom, očistio i “uđe u hram i najavi istek danima očišćenja kad se za svakoga od njih imala prinijeti žrtva” (21,26). Ovima se mogu dodati mnoge Lukine obavijesti o sastancima subotom kojima je pribivao Pavao sa “Židovima i Grcima” (Djela 18,4; usp. 17,2; 16,13; 15,21; 13,14.42.44). U svjetlu ovih pokazatelja izgleda da je Luka cijenio židovski vjerski kalendar i njime se dosljedno koristio za računanje vremena.

Prema tom računanju, kao što smo već spomenuli, sastanak prvoga dana u Troadi zbio se u subotu navečer. Neki smatraju da je vrijeme nakon završetka subote bilo prikladno za okupljanje kršćana.⁴⁷ Subotnja ograničenja uvečer nisu vrijedila te su i Židovi (Pavao i Timotej) i neznabožacki kršćani mogli slobodno sudjelovati u duhovnim i društvenim aktivnostima. Nedostatak ovog mišljenja jest što ono podrazumijeva da su kršćani svetkovali subotu u skladu s restriktivnim rabinskim predodžbama. Takvo se gledište teško može uskladiti s pozitivnim i duhovnim razumijevanjem subote koje nalazimo u evanđeljima.

1976., str. 598; C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, 1961., str. 16; J. Dupont, *Les Actes des Apôtres*, str. 171; P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar*, 1952., str. 38: “Moramo smatrati da je noć bila subota uvečer što se smatralo početkom nedjelje”; usp. također njegov *The Early Christian Church*, 1957., str. 153; C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 14; H. Leclercq, *DACL XIII*, stupac br. 1523; F. Regan, *Dies Dominica*, str. 89; J. Daniélou, “Review of W. Rordorf”, *Sunday* u *Recherches de science religieuse* 52 (1964.): 171; *Dictionary of the Apostolic Church* (1915.), natuknica “Lord’s Day” J. J. Clemensa; R. B. Rackham (napomena 38), str. 377.

⁴⁷ Pierre Grelot dobro iznosi ovo stajalište (napomena 6), str. 33—34; usp. H. Riesenfeld naveden ranije, napomena 46.

Ako je okupljanje u Troadi bilo noću od subote na nedjelju, malo je vjerojatno da je to bilo formalno i redovito subotnje bogoslužje. Pavao bi s vjernicima svetkovao samo nedjeljnu noć, a po danu bi otputovao. Ovo, kao što znamo, nije bilo dopušteno u subotu, a ne bi pružilo ni najbolji primjer štovanja nedjelje. Izgleda da se iz ovog ulomka može zaključiti, kao što primjećuje F. J. Foakes-Jackson, da “Pavao i njegovi prijatelji kao dobri Židovi nisu mogli subotom poći na put; i oni su to učinili čim je prije bilo moguće, 12. redak, u *zoru* ‘prvog dana’ — budući da je subota završila zalaskom sunca”.⁴⁸ Imajući na umu da je Pavao “po svom običaju” tijekom tri tjedna u Solunu (Djela 17,2.3), osamnaest mjeseci u Korintu (Djela 18,4.11) i tijekom kraćih vremenskih razdoblja u drugim mjestima tumačio Pisma u subotu Židovima i Grcima, i u sinagogi i na otvorenom (Djela 16,13; 13,44.42.14), logično je pretpostaviti da se i u Troadi u subotu susreo s vjernicima. Teško je povjerovati da je Pavao proveo sedam dana u Troadi a da se ne bi susreo s vjernicima sve do posljednje večeri prije odlaska. Ovaj sastanak prvoga dana mora se stoga smatrati posljednjim ispraćajnim okupljanjem organiziranim da bi se s Pavlom “lomio kruh”.

Može se dokazati da je za pitanje štovanja nedjelje od male važnosti je li se Luka koristio židovskim ili rimskim načinom računanja vremena budući da on jasno kaže da je sastanak bio “u prvi dan sedmice... da lomimo kruh”. Bilo da je to bila večer prije nedjelje (prema židovskom računanju) ili večer nakon nedjelje (prema rimskom računanju), sastanak je u svakom slučaju bio prvoga dana. Ova činjenica je neprijeporna. Međutim, treba također primijetiti da je “lomljenje kruha” bilo iza ponoći (Djela 20,7.11). Takvo neobično vrijeme više ukazuje na *izvanrednu* priliku nego na ustaljeni običaj. Ako je svrha okupljanja bila proslavljanje Gospodnje večere, kao što to mnogi stručnjaci smatraju, zašto je onda Pavao odgodio obred do iza ponoći kad su mnogi, poput Eutiha, zaspali, a onda nastavio propovijedati do zore? Smatramo da bi logično vrijeme za Gospodnju večeru, ako je to bila svrha sastanka, bilo ili tijekom uvodnog dijela sastanka ili neposredno prije Pavlovog odlaska, kao oproštajni izraz jedinstva u Kristu. Činjenica da se “lomljenje kruha” zbilo upravo u vrijeme podulje rasprave od nekoliko sati, kad su vjernici još jedva bili budni, jasno upućuje da je njegova svrha bila više društvena negoli vjerska. Zapravo, s vrlo je malo riječi opisano ono što je navodno trebala biti bit

⁴⁸ F. J. Foakes-Jackson (napomena 38), str. 187.

sastanka. Štoviše, nema ni neizravnih pokazatelja o bilo kakvom sudjelovanju cijele zajednice: “Opet se pope, razlomi i blagova kruh te proslidjedi s propovijedanjem dugo... i onda otputova” (11. redak). Glagoli koji se ovdje koriste *svi* su u jednini. Čini se da je prvenstveno Pavao, počasni gost, bio onaj koji je govorio, lomio kruh, jeo i ponovno govorio sve do odlaska, dok vjernici, možda previše brojni da bi se i njima ponudilo jelo, to promatraju, zadovoljni što se hrane duhovno. Teško je oteti se zaključku, kako kaže povjesničar August Neander, da “je skori apostolov odlazak možda ujedinio malu crkvu u bratskoj oprostajnoj večeri, i da je tom prigodom apostol iznio svoj posljednji govor, premda u ovom slučaju nije bilo posebnog proslavljanja nedjelje.”⁴⁹

Izraz “lomiti kruh” zaslužuje pomniju pozornost. Što to zapravo znači u kontekstu ovog ulomka? Henry J. Cadbury i Kirsopp Lake pitaju: “Znači li to da oni ‘večeraju’ ili da slave euharistiju?”⁵⁰ Oni smatraju da je “prvo značenje vjerojatnije”. J. Behm u svom stručnom članku objašnjava da “je lomljenje kruha uobičajeni i nužni dio pripreme za zajednički obrok. Njim se počinje glavno jelo prigodom svakog obroka... To je opis uobičajenog zajedničkog obroka koji počinje lomljenjem kruha. Tako se ovaj izraz koristi za uobičajeno zajedništvo kod stola članova prve zajednice svakog dana u njihovim kućama (Djela 2,42.46), a također i za zajedničke obroke kršćanskih zajednica iz neznaboštva (Djela 20,7; usp. 1. Korinćanima 10,16)”.⁵¹

Međutim, pisac primjećuje da se izraz “lomljenje kruha” kasnije uobičajio kao oznaka za Gospodnju večeru.⁵² Premda se mora priznati da se u tom značenju upotrebljuje u poslijeapostolskoj literaturi, čini se da to nije njegovo isključivo značenje ili uporaba u Novom zavjetu. Glagol “lomiti” nakon kojega slijedi imenica “kruh” u Novom se zavjetu spominje petnaest puta.⁵³ On se devet puta odnosi na Kristov čin lomljenja kruha dok je hranio mnoštvo, uzimao udjela u Posljednjoj večeri i kad je nakon

⁴⁹ Augustus Neander, *The History of the Christian Religion and Church*, 1831., I, str. 337.

⁵⁰ Henry J. Cadbury i Kirsopp Lake (napomena 40), str. 255—256.

⁵¹ J. Behm, *TDNT* III, str. 728—729.

⁵² Isto, str. 730; usp. *Didache* 14,1; Ignatius, *Ephesians* 20,2; *Acts of Petrus* 10; *Clementine Homilies* 14,1; *Acts of John* 106,109; *Acts of Thomas*, 27,29,50,121,133,158.

⁵³ Usp. Robert Young, *Analytical Concordance to the Bible*, 22. izdanje, riječi “to break” i “breaking”.

uskrsnuća blagovao sa svojim učenicima,⁵⁴ dvaput se pojavljuje kad se opisuje Pavlovo započinjanje obroka i sudjelovanje u njemu,⁵⁵ dvaput se odnosi na lomljenje kruha na Gospodnjoj večeri⁵⁶ i dvaput se koristi kao opći opis učeničkog ili vjerničkog zajedničkog “lomljenja kruha”.⁵⁷ Treba zamijetiti da ni u jednom od ovih primjera Gospodnja večera nije izravno ili tehnički opisana kao “lomljenje kruha”. Dva općenita retka u Djelima 2,46 i 20,7 mogu se pokušati protumačiti kao spominjanje Gospodnje večere. Međutim, izraz u Djelima 2,46 — “po kućama lomili kruh”, očito se odnosi na svakidašnje zajedništvo prvih kršćana kod stola kad su, kao što kaže tekst, “svaki dan postojano... zajedno uzimali hranu vesela i priprosta srca. Hvalili su Boga i zato uživali naklonost svog naroda” (redci 46,47).⁵⁸ Ovakvo svakidašnje zajedništvo kod stola, premda je moglo uključivati slavljenje Gospodnje večere, ne može se smatrati isključivo obrednim slavljenjem Gospodnje večere. Ista takva izjava koja se nalazi u Djelima 20,7, “sastadosmo se da lomimo kruh”, ne treba značiti više nego “okupili smo se da zajedno blagujemo”. Doista, oštromno primjećuje C. W. Dugmore, “ne spominje se ni čaša, ni molitve ni pjevanje: nakon Pavlova govora nazočnima ne slijedi čitanje ulomka iz Biblije”.⁵⁹ Mi ovdje možemo dodati da je Pavao, kao što je već ranije primijećeno, sam lomio i jeo kruh. Nema pokazatelja da je on blagoslovio kruh ili vino i da ga je dijelio vjernicima.

Nadalje, nakon lomljenja kruha slijedilo je “blagovanje” (11. redak). Luka se koristi istim glagolom na tri druga mjesta s jasnim značenjem utaživanja gladi (Djela 10,10; 23,14; Luka 14,24). Nema sumnje da je Pavao nakog podužeg govora ogladnio te je trebao nešto pojesti prije nego što nastavi sa savjetima i krene na putovanje. Međutim, ako je Pavao blagovao Gospodnju večeru zajedno s redovitim obrokom, tada je postupio suprotno svojim nedavnim uputama Korinćanima kad im je odlučno preporučio da se najedu kod kuće prije nego što se okupe da slave Gospodnju večeru (1. Korinćanima 11,2.22.34). Naslućivati da je Pavao u

⁵⁴ Matej 14,19; 15,36; 26,26; Marko 8,6; 8,19; 14,22; Luka 22,19; 24,30; 24,35.

⁵⁵ Djela 20,11; 27,35.

⁵⁶ 1. Korinćanima 10,16; 11,24.

⁵⁷ Djela 2,46; 20,7.

⁵⁸ J. Behm (napomena 51), str. 731: “Djela 2,42.46 izvještavaju o svakodnevnom zajedništvu prvih kršćana u Jeruzalemu i ovdje nema ničega zajedničkog s bogoslužnim proslavljanjem Gospodnje večere.”

⁵⁹ C.W. Dugmore (napomena 45), str. 274.

Troadi obrnuo uobičajeni redosljed (to jest obrok nakon kojega slijedi Gospodnja večer) blagujući Gospodnju večeru prije zajedničkog obroka da bi ispravio rasprostranjenu nepravilnost (1. Korinćanima 11,18-22), počiva na slabim temeljima.⁶⁰ Prvo, zato što apostol jasno savjetuje da se glad zadovolji kod kuće, a ne tijekom slavljenja Gospodnje večere (1. Korinćanima 11,27.34). Odlaganjem obroka nakon obreda teško da bi se ispravila zlouporaba i postigla svečanost. Drugo, jer dva glagola “razlomi i blagova kruh” (11. redak) ne opisuju nužno dva različita obreda, već jedan. Imajući na umu da se blagovanje ne spominje prije ponoći, lomljenje kruha izgleda kao uobičajena priprema za zajednički obrok. To upućuje da je Pavao sudjelovao u oproštajnoj zajedničkoj večeri (koja obiluje vjerskim prizvucima), ali to nije bilo ono što on sam naziva “Gospodnjom večerom” (1. Korinćanima 11,20).

U Novom zavjetu nema pokazatelja koji bi ukazivali da je postojao određeni dan za proslavljanje Gospodnje večere. U Djelima 2,42-46 opisuje se, na primjer, okupljanje jeruzalemskih vjernika oko stola gdje se “kruh lomio” “svakodnevno”.⁶¹ Slično zamjećujemo kod Pavla koji, dok korintskim vjernicima preporučuje poseban dan u koji će stavljati na stranu svoje darove, u istoj poslanici i istim vjernicima govoreći o slavljenju Gospodnje večere piše: “Kad se sastajete” (1. Korinćanima 11,18.20.33.34), ne određujući im posebno vrijeme ni dan. Samo spominjanje “prvog dana sedmice” ne mora biti povezano s običajem okupljanja u taj dan, već, kao što primjećuje A. Wickenhauser, “s događajem koji se zbilo tom prigodom”.⁶² Treba zamijetiti da je događaj s Eutihom glavna epizoda zapisa o Pavlovom sedmodnevnom boravku u Troadi i zauzima njegov najveći dio (redci 9,10,12). U usporedbi s njom opis “lomljenja kruha” vrlo je sažet i ograničen na samo jedan glagol, “razlomiti” (11. redak). Stoga je moguće da je Eutihovo uskrsnuće, koje se dogodilo tog istog dana kad se zajednica okupila na oproštajnu večeru s Pavlom, potaklo Luku da pomno zabilježi

⁶⁰ Ovu postavku zastupa R. B. Rackham (napomena 38), str. 378: “Sveti Pavao je u Efezu čuo o zbrci koja se zbila tijekom euharistije u Korintu, zbog toga što je slijedila nakon večere agape. On je napisao da će urediti ova pitanja kad dođe, a možda je jedna od njegovih naredbi bila i promjena vremena euharistije i večera agape.”

⁶¹ Za raspravu o Rordorfovom tumačenju ovoga ulomka vidi str. 71, napomena 7.

⁶² A. Wickenhauser, *Atti degli Apostoli*, 1968., str. 300; R. B. Rackham (napomena 38), str. 376: “Jedan tako značajan događaj usadio je bogoslužje te nedjelje Sv. Luki u sjećanje i on ga iznosi u pojedinosti.”

dan kad se cijeli događaj zbio. Takav neobičan događaj na vjernike je, nema sumnje, ostavio trajan dojam.

Drugi razlog za Lukinu obavijest da se lomljenje kruha zbio prvog dana tjedna može biti njegova želja da čitatelju pruži vrijedan kronološki podatak kako bi uspješnije pratio Pavlov dnevnik putovanja. U 20. i 21. poglavlju Luka piše kao očevidac dijelove poglavlja u prvom licu množine (20,4-15; 21,1-18) i bilježi trinaest vremenskih podataka dok izvješćuje o različitim dijelovima Pavlovog putovanja.⁶³ Stoga je vjerojatno da je spomen okupljanja prvog dana u sedmici, a ne zapis o redovitom običaju bogoslužja u nedjelju, jedna u nizu kronoloških zabilješki kojima Luka ispunjava opis svoga putovanja.

U svjetlu ovih razmatranja dokazna vrijednost Djela 20,7-12 za redovito štovanje nedjelje prilično je beznačajna. Prigoda, vrijeme i način vođenja sastanka pokazuju da je riječ o posebnom okupljanju, a ne redovitom nedjeljnom bogoslužju. Najjednostavnije objašnjenje ovoga ulomka jest da Luka ne spominje dan sastanka zbog toga što je to bila nedjelja, već zato što je (1) Pavao “kanio otići” (20,7), (2) zbog posebnog iskustva i čuda s Eutihom i (3) da pruži dodatni kronološki podatak radi lakšeg praćenja tijekom Pavlovog putovanja.

Otkrivenje 1,10

Treći ključni novozavjetni redak koji se često koristi za dokazivanje apostolskog podrijetla štovanja nedjelje nalazi se u Otkrivenju. Ivan, izgnan na otok Patmos “zbog riječi Božje i zbog Isusova svjedočanstva” (Otkrivenje 1,9) piše: “U dan Gospodnji padoh u zanos” (Otkrivenje 1,10). Važnost ovoga teksta nalazi se u činjenici što je, kako tvrdi R. H. Charles, “ovo prvo mjesto u kršćanskoj literaturi gdje se spominje “dan Gospodnji””.⁶⁴ Treba zapaziti da prorok ne rabi izraz “dan Gospodina” (grčki izraz) koji se nalazi u Septuaginti i Novom zavjetu da bi njime preveo starozavjetni “yom YHWH,” već različit izraz “dan Gospodnji” (grč.). Što znači ovaj novi izraz?

Problem je utvrditi je li Ivan, u svjetlu ovog teksta i njegovog konteksta, “silom Duha Svetog bio u zanosu”⁶⁵ u nedjelju “u vrijeme kad se”,

⁶³ Usp. Djela 20,3.6.7.15.16; 21,1.4.5.7.8.10.15.18.

⁶⁴ R. H. Charles, *The Revelation of St. John, ICC*, 1920., str. 23. Za kasnija svjedočanstva o uporabi izraza “dan Gospodnji” za nedjelju vidi str. 17, napomena 1.

⁶⁵ Ovo je prijevod Ison T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, 1967., str. 435.

kao što smatra O. Cullman, “kršćanska zajednica okupljala”⁶⁶ na bogoslužje, ili ovaj izraz ima drugo značenje. Prvo je tumačenje doista općeprihvaćeno.⁶⁷ Wilfrid Stott, da navedemo jednoga od njih, u svom članku zaključuje da se “Otkrivenje 1,10 mora smatrati prvim primjerom kršćanskog imena za prvi dan tjedna, danom kršćanskog bogoslužja”.⁶⁸ Međutim, drugi stručnjaci priznaju i brane barem još dva moguća tumačenja izraza “dan Gospodnji”. Nedavno su neki ukazali da se ove riječi ne odnose na običnu nedjelju, već na uskrсну nedjelju, te da se Ivan našao u zanosu Duha u vrijeme ove godišnje proslave uskrsnuća.⁶⁹ Po trećem tumačenju ove su riječi jednake starozavjetnom izrazu “dan Jahvin” koji se razumije kao eshatološki dan Kristova dolaska i suda.⁷⁰ U tom slučaju prorok se našao prenesen Duhom u okružje toga slavnog dana i s toga gledišta njemu su proročkim simbolima prikazani događaji koji prethode Kristo-

⁶⁶ O. Cullmann (napomena 38), str. 7; usp. Martin Kiddle u *The Revelation of St. John*, 1940., str. 11, tvrdi da “Ivan spominjući vrijeme svoga viđenja, u dan Gospodnji, još jednom tiho naglašava rasprostranjenu nazočnost nedjelje u kršćanskom životu.”

⁶⁷ Usp. E. B. Allo, *L'Apocalypse*, 1933., str. 11: “Dan Gospodnji nije veliki ‘Dan Jahvin’ u koji je prorok Duhom prenesen, ... već nedjelja, dan Gospodnjeg uskrsnuća”; Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St. John*, 1906., str. 13; Isbon T. Beckwith (napomena 65), str. 435; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 1953., str. 15; T. F. Glasson, *The Revelation of John*, 1965., str. 21; E. A. Dowell, *The Meaning of the Book of Revelation*, 1951., str. 31; J. Bonsirven, *L'Apocalypse*, 1951., str. 95; D. Mollat, “La liturgia nell'Apocalisse,” *Studi Biblici Pastoralis* 2 (1967.): 136—146.

⁶⁸ W. Stott, “A Note on the Word KYRIAKH in Rev. 1,10,” *NTS* 13, (1967.), str. 75.

⁶⁹ A. Strobel u “Die Passah-Erwartung in Lk 17,20”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49, (1958.), str. 158, piše da izraz “dan Gospodnji” u Otkrivenju 1,10 “sigurno ne znači bilo koju običnu nedjelju... već 16. nisan”; usp. također C. W. Dugmore (napomena 45), str. 279; J. van Goudover, *Biblical Calendars*, 1961., str. 169; Iz druge perspektive K. A. Strand, “Another Look at the Lord's Day in the Early Church and Rev. 1,10,” *NTS* 13, (1967.), str. 174—181.

⁷⁰ Fenton J. A. Hort, *The Apocalypse of St. John*, 1908., str. 15; A. Deissmann, “Lord's Day”, *Encyclopedia Biblica*, III, str. 2815; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 1885., II, str. 129; E. W. Bullinger, *The Apocalypse*, 1935., str. 9—14; Philip Carrington, *The Meaning of the Revelation*, 1931., str. 77—78; William Milligan, *The Book of Revelation*, 1940., str. 13; Louis Talbot, *The Revelation of Jesus Christ*, 1966., str. 42; *Clark's Foreign Theological Library*, 1851., XXII, str. 89; Walter Scott, *Exposition of the Revelation of Jesus Christ*, 1948., str. 36; usp. također komentare Otkrivenja Wetsteina, Zülliga, Maitlanda i Todda, in loc. Drugi u štovanje nedjelje uključuju i eshatološki motiv, usp. A. Feuillet, *L'Apocalypse*, 1962., str. 72; O. Cullmann (napomena 66), str. 12—15; W. Stott (napomena 68), str. 74.

vom dolasku i događaji koji slijede nakon njega. Nužan je kratak pregled dokaza koji se iznose u korist ova tri tumačenja prije nego što formuliramo zaključnu tvrdnju o značenju ovih riječi.

Nedjelja. Izjednačavanje nedjelje s izrazom “dan Gospodnji” ne temelji se na unutarnjim dokazima knjige Otkrivenje ili na ostalim knjigama Novog zavjeta, već na tri patristička svjedočanstva iz drugog stoljeća. To su *Didache* 14,1, Ignacijev *Pismo Magnezijcima* 9,1, i *Evangelje po Petru* 35,50. Međutim, od ova tri djela nedjelja se jasno imenuje izrazom “Gospodnji” samo u *Evangelju po Petru*. U dva različita retka stoji: “U noći u kojoj je osvanuo dan Gospodnji... začu se snažan glas s neba” (35. redak); “rano ujutro u dan Gospodnji Marija Magdalena... dođe do groba” (redci 50,51). U ovom apokrifnom evangelju, koje datira iz druge polovice drugog stoljeća,⁷¹ uporaba skraćenog oblika “Gospodnji” bez imenice “dan” bila je, kao što L. Vaganay dobro primjećuje, “*une façon courante*,”⁷² uobičajena uporaba ovog izraza.

U *Nauku dvanaestorice apostola (Didah)* 14,1 i *Pismu Magnezijcima* 9,1, kao što smo već imali prilike pokazati,⁷³ pridjev “Gospodnji” ne

⁷¹ Usp. Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1969., I, str. 180: “Najkasnije druga polovica drugog stoljeća, budući da Serapion ranije datira ovo evangelje, najmanje jedan naraštaj”; usp. također P. Gardner-Smith, “The Date of the Gospel of Peter”, *Journal of Theological Studies* 27, (1976.), 401; Johanness Quasten, *Patrologia*, 1967., I, str. 108.

⁷² L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 1930., str. 292.

⁷³ Ovi ključni ulomci raščlanjeni su u mojoj disertaciji na talijanskom, *Un Esame dei testi biblici e patristici dei primi quattro secoli allo scopo d'accertare il tempo e le cause del sorgere della domenica come Giorno del Signore*, Pontifikalno sveučilište Gregoriana, 1974., str. 99—120; usp. također peto poglavlje ove disertacije, tiskano pod naslovom *Anti-Judaism and the Origin of Sunday*, 1975., str. 90—93. Ignacijev ulomak je također raščlanjen na str. 195—199. Ključni ulomak u *Didacheu* 14,1 doslovno preveden glasi: “U Gospodinu Gospodnjem okupite se, lomite kruh i slavite euharistiju nakon što priznate svoje prijestupe, da vaš prinos bude čist.” Izraz “Gospodin Gospodnji” zagonetan je te se predlažu tri osnovna rješenja da se razjasni njegovo značenje: (1) J. B. Audet je u svom prijevodu zamijenio riječ “Gospodnji” riječju “dan”: “U dan Gospodnji okupili su se...” (*La Didache, Instruction des Apôtres*, 1958., str. 480); (2) C. W. Dugmore tvrdi da “budući da je svaka nedjelja dan Gospodnji, nedjelja Gospodnja može značiti samo nedjelju kad je On ustao iz mrtvih, to jest uskrsnu nedjelju” (napomena 45, str. 276); (3) Jean Baptiste Thibaut uvjerljivo dokazuje da se riječ “Gospodnji” koristi kao pridjev, a ne kao imenica te da u pitanju nije vrijeme, već način slavljenja Gospodnje večere: “Da je to bilo pitanje vremena, grčki bi jezik zahtijevao uporabu dativa. Prijedlog ovdje označava odnos usklađenosti, usuglašenosti. Prema tomu riječ koja se pod-

određuje niti podrazumijeva imenicu “dan”. U prvom primjeru on izražava način slavljenja Gospodnje večere, to jest “u skladu s Gospodnjim naukom i zapoviješću”. Kasnije Ignacije ne stavlja u opreku same dane, već način života. Neposredno spominjanje starozavjetnih proroka i odsutnost imenice “dan” čini izraz “Gospodnji život” uvjerljivijim prijevodom od izraza “dan Gospodnji”.⁷⁴ Međutim, od sredine drugoga stoljeća nepobitni su primjeri u kojima se izraz “dan Gospodnji” ili jednostavno “Gospodnji” koristi kao naziv za nedjelju.⁷⁵

Srž problema jest da li se nedjelja zvala “dan Gospodnji” već pri kraju prvoga stoljeća kad je knjiga Otkrivenje napisana, ili se taj naziv pojavio u nešto kasnijem razdoblju. Natpisi na spomenicima i papirusima iz razdoblja Carstva svjedoče da je taj pridjev bio poznat i značio je “imperijalni”. Izraz “Gospodar” primjenjivao se za cara, imenicom se označavala njegova titula, a pridjevskim dijelom ono što mu je pripadalo.⁷⁶ Korištenje ova dva izraza, kao što ističe A. Deissmann, pokazuje jasan “paralelizam između jezika kršćanstva i službenog rječnika zakona Carstva”.⁷⁷ Međutim, treba zamijetiti da kršćani nisu takve titule jednostavno prenijeli na Krista samo kao odgovor na kult cara, budući da im je pridjev

razumijeva i na koju se oznaka primjenjuje nije *dan*, već drugi izraz koji se lako može zamijeniti, konkretno riječ *nauk* koja se nalazi u naslovu djela ... Početni izraz u 14. poglavlju... trebalo bi doslovno prevesti: “prema nadmoćnom nauku Gospodnjem...” (*La Liturgie Romaine*, 1924., str. 33—34). Mi smo suglasni s Thibautovim tumačenjem iz sljedećih razloga: (1) 14. poglavlje se ne bavi pitanjem vremena, već preduvjetima za euharistiju, to jest priznanjem grijeha (14,1); (2) ni navod iz Malahije 1,11 ne naglašava određeno vrijeme (“i na svakom mjestu”), već način žrtvovanja: “prinesite mi žrtvu čistu” (14,3); (3) *Didache* sadrži brojne opomene da se postupa “u skladu sa” zapovijedi ili naukom (1,5; 2,1; 4,13; 6,1; 11; 13,6); (4) u svjetlu činjenice da pisac *Didache* svoje upute želi opravdati Gospodnjim autoritetom, akuzativom uspostavlja odnos usklađenosti, usuglašenosti, a ne vremena; (5) *Didache* 14,1 povezan je veznikom s prethodnim poglavljem koje završava opomenom: “Dajte prema zapovijedi” (13,7). Ponavljanje prijedloga “prema, u skladu sa” moglo je dovesti do izostavljanja riječi “zapovijed” ili “nauk”; (6) pisac *Didachea* opominje da se “često okupljaju” (16,2). To ne upućuje na isključivo okupljanje nedjeljom.

⁷⁴ Vidi str. 196—198.

⁷⁵ Primjeri su izneseni ranije, str. 19, napomena 1.

⁷⁶ Usp. Theodore Racine Torkelson, *An Investigation into the Usage and Significance of the Greek Adjective KYRIAKOS During the First Four Centuries of the Christian Era*, disertacija 1948., str. 29; A. Deissmann (napomena 34), str. 358; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933., str. 122.

⁷⁷ A. Deissmann (napomena 34), str. 357.

“Gospodnji” bio potpuno blizak preko njihovoga grčkog Starog zavjeta (LXX) gdje se on neprekidno rabi kao najuobičajenije ime za Boga.

U poganskom okružju nisu otkrivene naznake postojanja imperijalnog “dana Gospodnjeg” koji bi bio potpuna analogija kršćanskom danu. Ipak, često se čuje mišljenje da su kršćani izraz “dan Gospodnji” svjesno stvorili u znak protesta protiv “careva dana” koji se slavio mjesečno, a možda i tjedno.⁷⁸ Uporaba izraza “carev dan” dokazana je u Maloj Aziji, a to je važno stoga što je i izraz “dan Gospodnji” prvi put uporabljen tamo. R. H. Charles ovako objašnjava ovo gledište: “Kao što se prvi dan svakoga mjeseca ili određeni dan svakoga tjedna zvao “carev dan”, tako je kršćanima bilo prirodno da imenuju prvi dan svakoga tjedna, koji je već bio povezan s uskrsnućem Gospodina i njihovim običajem da se sastaju na bogoslužje toga dana, “dana Gospodnjeg”.⁷⁹

Premda je pretpostavka da je obožavanje cara kao “gospodara” navelo kršćane da primijene ovaj izraz isključivo na Krista uvjerljiva, teško je uočiti povezanost između “carevog dana” i kršćanskog “dana Gospodnjeg”. Prvo, zato što se, kao što je primijetio G. Thieme, ne može dokazati “da se carev dan poklapa s početkom mjeseca”.⁸⁰ Čak kad bi se to i moglo dokazati, vremenski bi slijed još uvijek bio različit. Drugo, zato što su dva pridjeva “carev” i “Gospodnji” bitno različiti. Ako, kao što oštroumno primjećuje W. Rordorf, postoji veza između ova dva izraza, “bar bi se očekivalo da se titula ‘carev’, kao svjesna oprečnost, također pripiše Isusu”.⁸¹

Štoviše, čak i postojanje redovitog “carevog dana” ne bi bio dostatan razlog za promjenu dana bogoslužja sa subote na nedjelju, a zatim ovaj potonji nazvati “danom Gospodnjim” kao opreku carevom danu. Kršćani bi takvim činom izazvali srdžbu svojih poganskih susjeda, a to je upravo ono što su oprezno pokušavali izbjeći. Stoga moramo zaključiti da kršćani nisu koristili ovaj izraz kao svjesnu opreku Augustovom danu, već kao izraz svoje vjere u “Gospodina”, kao titulu koja je bila duboko ukorijenjena u Starom zavjetu.

⁷⁸ A. Deissmann (napomena 34), str. 359; također *Bible Studies*, 1903., str. 218—219; P. Cotton (napomena 76), str. 126; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 1953., str. 15.

⁷⁹ R. H. Charles (napomena 64), str. 23.

⁸⁰ G. Thieme, *Die Inschriften von Magnesia am Meander und das Neue Testament*, 1905., str. 15.

⁸¹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 207.

Još se uvijek suočavamo s utvrđivanjem pitanja je li izraz “dan Gospodnji” korišten prije kraja prvoga stoljeća kao uobičajeno ime za tjednu nedjelju. Wilfrid Stott iznosi lingvističke i teološke dokaze radi obrane ovoga stajališta. Pridjevom “Gospodnji”, primjećuje on, koristili su se crkveni oci (do 450. g. po Kr.) sa značenjem “koji pripada” ili “koji je predan” Kristu. To bi podrazumijevalo da je “prvi dan u tjednu pripadao Gospodinu... i da je to bio dan koji je Krist uspostavio; ovaj dan bio je njegov dar Crkvi.”⁸² Štoviše, on dokazuje da “je uskrsnuće obznanilo Krista kao Gospodara” a da mu je u Otkrivenju “dana titula ‘Kralj kraljeva i Gospodar gospodara’ (Otkrivenje 19,16). Stoga zaključuje: “U dan Gospodnji oni nisu samo propovijedali Krista koji se prigodom uskrsnuća pokazao kao Gospodar, već su se unaprijed radovali i Njegovoj konačnoj pobjedi prigodom ponovnog dolaska. U dan Gospodnji nije se samo navješćivalo ‘Isus je Gospodar’, već i pobjednički povik maranatha, ‘Da, dođi, Gospodine Isuse’.”⁸³

Ovakva sveobuhvatna i pozitivna formulacija teologije o nedjelji (uskrsnuće — *parusija*) doista zaslužuje divljenje. Međutim, odražava li ovo tumačenje misao apostolskog vremena ili kasnije teološke konstrukcije? U našoj prethodnoj studiji o ulozi Kristovog uskrsnuća i ukazanja i podrijetla nedjelje nismo naišli na tragove apostolskih nagovještaja tjednog ili mjesečnog slavljenja uspomene na uskrsnuće. U jednom od narednih poglavlja pokazat ćemo da se ni u najranijim teološkim pobudama koje nalazimo u dokumentima Barnabe ili Justina Mučenika ne nalazi takvo organsko shvaćanje šovanja nedjelje.⁸⁴ Njihova objašnjenja zapravo su različite naravi jer se zasnivaju na različitim izvorima. Uskrsnuće *per se* samo se obazrivo spominje. Stoga ne možemo pouzdano utvrditi značenje izraza “dan Gospodnji” oslanjajući se na kasniju uporabu i objašnjenja. Ovo je osobito istina, kao što ćemo vidjeti, u svjetlu promjena koje su se zbile početkom drugoga stoljeća u kršćanskoj reinterpretaciji židovstva i njegovih vjerskih obreda.

Stoga na nama ostaje da definiramo značenje “dana Gospodnjeg” iz Otkrivenja 1,10 isključivo u svjetlu teksta, konteksta i nauka Novog zavjeta. Ako pretpostavimo da je prorok namjeravao jasno reći da se u nedjelju našao u zanosu Duha, da li bi on to nazvao “danom Gospod-

⁸² Wilfrid Stott (napomena 68), str. 73.

⁸³ Isto, str. 74.

⁸⁴ Vidi str. 195.

njim”? Budući da se u Novom zavjetu nedjelja uvijek naziva “prvi dan sedmice”, nije li čudno da se pisac na ovom mjestu koristi drugim izrazom da bi spomenuo isti dan? Što je još važnije, ako je, kao što mnogi tumači tvrde,⁸⁵ apostol Ivan istodobno pisao i Otkrivenje i četvrto evanđelje, ne bi li tada bilo razumno očekivati da on rabi iste izraze i u svom evanđelju, posebno kad izvješćuje o događajima prvoga dana nakon Isusovog uskrsnuća i ukazanja (Ivan 20,1.19.26)?

Na primjer, u apokrifnom *Evanđelju po Petru*, napisanom nekoliko desetljeća kasnije, mi zapažamo da se dan uskrsnuća ne naziva “prvim danom sedmice” već “Gospodnjim” budući da je ovaj potonji izraz tada već bio u svakidašnjoj uporabi. Ako je nedjelja već dobila novi naziv “dan Gospodnji” krajem prvoga stoljeća kad su napisani i Evanđelje po Ivanu i Otkrivenje, očekivali bismo da se ovo novo ime dosljedno koristi u oba djela, osobito zato što ih je napisao isti pisac u približno isto vrijeme i na istom zemljopisnom području. Kad se novi izraz udomaći i kad postane dobro razumljiv, pisac ne želi zbunjivati svoje čitatelje arhaičnim nazivom. Štoviše, ako je novi naziv već postojao i izražavao značenje i narav kršćanskog bogoslužja, kršćanski pisac ne bi mogao umjesto njega legitimno rabiti židovski naziv. Stoga činjenica da se izraz “dan Gospodnji”, koji je u Novom zavjetu uporabio samo Ivan, spominje u njegovom apokaliptičkom djelu, ali ne i u evanđelju gdje je prvi dan izričito spomenut u vezi s uskrsnućem (Ivan 20,1) i Isusovim ukazanjima (Ivan 20,19.26), potkopava tvrdnju da “Ivan izrazom *dominica dies* [tj. dan Gospodnji] (Otkrivenje 1,10) želi posebno naznačiti dan u koji zajednica slavi euharistiju”.⁸⁶ Dodatni razlozi bit će podastrijeti u vezi s trećim tumačenjem.

Uskrsna nedjelja. Drugi tvrde da se “dan Gospodnji” iz Otkrivenja 1,10 mora shvatiti kao naziv za godišnju, uskrsnu, a ne tjednu nedjelju.⁸⁷ Spomenut ćemo nekoliko osnovnih dokaza za ovu postavku.

C. W. Dugmore u nedavno objavljenoj studiji dokazuje da naziv “dan Gospodnji” koji se rabi u najranijoj kršćanskoj literaturi označuje uskrsnu, a ne tjednu nedjelju. On zapaža da ima malo dokaza u “Novom zavjetu i literaturi apostolskog doba da je nedjelja bila najvažniji dan u

⁸⁵ Ovo mišljenje osobito je rašireno među katoličkim egzegetima; vidi Alfred Wikenhauser, *New Testament Introduction*, 1958., str. 283—290, 319,547—557.

⁸⁶ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 21.

⁸⁷ Vidi napomenu 69 za reference.

kršćanskom tjednu”. Štoviše, neki nagovještaji “dana Gospodnjeg”, poput onih u *Didaheu* 14,1 i *Apostolskim konstitucijama* 7,30, mogu se smatrati jasnijim aluzijama na uskrсну nedjelju.⁸⁸ Primjena izraza “dan Gospodnji” na prvi dan tjedna označavala bi, kao što tvrdi A. Strobel, “sekundarni razvoj”.⁸⁹ To se navodno dogodilo “nakon što je nedjelja postala redoviti dan bogoslužja među kršćanima te su je oni počeli smatrati tjednim proslavljanjem uspomene na uskrsnuće.”⁹⁰

Ova teza o prvobitnoj primjeni imena “dan Gospodnji” na Uskrs ima nekih prednosti. Kasnije ćemo uvidom u različite izvore i dokaze pokazati da se tjedno nedjeljno bogoslužje očito razvilo u vezi s blagdanom uskrsne nedjelje, a i uzroci su slični.⁹¹ Međutim, treba primijetiti da se takav zaključak teško može obraniti na temelju *Didahea* 14,1 (ovo djelo se

⁸⁸ C. W. Dugmore iznosi ove točke (napomena 45), str. 274—278. K. A. Strand (napomena 69), str. 177, podastire dodatne reference koje se pripisuju Ireneju kao potpora mišljenju o ranijoj primjeni izraza “dan Gospodnji” na godišnji Uskrs, “od kojega je kršćanska nedjelja preuzela svoja obilježja”. Ulomak glasi: “Ovaj [običaj] da se nedjeljom ne kleči simbol je uskrsnuća... nastao je u apostolskim vremenima, kao što blagoslovljeni Irenej, mučenik i biskup lyonski, izjavljuje u svojoj raspravi *O Uskrsu* u kojoj on spominje i Dan duhova na koji [blagdan] ne savijamo koljena, jer je on jednako važan kao i dan Gospodnji, zbog razloga koji smo već iznijeli u vezi s tim.” (*Fragments from the Lost Writings of Irenaeus* 7, u *ANF*, I, str. 569—570) Strand zaključuje da u ovoj referenci “nema sumnje da se dan Gospodnji odnosi na godišnju uskrsnu nedjelju, jer se izraz uspoređuje s drugom godišnjom nedjeljom, Danom duhova” (loc. cit.). Je li ovaj zaključak točan? Nama se čini da se ovdje ne uspoređuju Uskrs i Dan duhova, već tjedna nedjelja i godišnje razdoblje Uskrsa (koje je obuhvaćalo i Dan duhova). Ovdje se kaže da kršćani ne savijaju svoja koljena na Uskrs jer je “blagdan jednako važan kao i dan Gospodnji (to jest tjedna nedjelja) zbog razloga koji smo već iznijeli u vezi s tim”. Koji je to već spomenuti razlog? “Nedjelja je simbol uskrsnuća.” Tertulijan slično izjavljuje: “Nedjeljom nije ispravno postiti ni klečati na bogoslužju. Mi uživamo u istoj slobodi od Uskrsa do Dana duhova.” (*De corona* 3,4; usp. također Augustine, *Epistula* 55,28 *CSEL* 34, 202, u kojoj se Uskrs jasno navodi kao razlog za ovaj običaj.) Zbog toga Irenejeva izjava ne pokazuje blisku povezanost dvaju blagdana niti upućuje na raniju primjenu izraza “dan Gospodnji” na uskrsnu nedjelju. Manjkavost Strandovog zaključka na temelju ove reference ne obezvređuje njegovu postavku o ranijem vremenu nastanka uskrsne nedjelje. Mi ćemo ju osobno braniti kao najuvjerljivije objašnjenje; vidi str. 180.

⁸⁹ A. Strobel (napomena 69), str. 185, napomena 104, piše: “‘Gospodnji’ kao izraz koji je primijenjen na nedjelju prikazuje, kao što se općenito priznaje, sekundarni razvoj.”

⁹⁰ C. W. Dugmore (napomena 45), str. 279.

⁹¹ Vidi str. 180.

različito datira: između 60. do 150. g. po Kr.)⁹² gdje se pridjev “Gospodnji” ne odnosi na vrijeme, već na način slavljenja Gospodnje večere. Čak i kad bismo prihvatili da se on odnosi na vrijeme, spominjanje ispovijedanja grijeha (14,1), pomirenja među braćom (14,2) i poziv riječima Malahije (1,11) da prinesu “na svakom mjestu... kad i žrtvu čistu” (14,3) teško bi odgovarali godišnjoj proslavi.

U *Apostolskim konstitucijama* 7,30,1, što je dobrim dijelom reprodukcija *Didachea* 14, stoji: “Na dan Gospodnjega uskrsnuća, to jest na dan Gospodnji, okupljajte se zajedno.” C. W. Dugmore tumači da je izraz “dan Gospodnji” naziv za “uskrsnu nedjelju koju su kršćani u drugoj polovici četvrtog stoljeća u Siriji još poznavali kao ‘Gospodnji’”. On iz ovoga zaključuje: “Zašto bismo sumnjali da se izraz ‘u dan Gospodnji’ (Otkrivenje 1,10) židovsko-kršćanskog proroka, koji je pisao pred sam kraj prvog stoljeća, odnosi na uskrsnu nedjelju?”⁹³ Nedostatak ovoga zaključka jest što on počiva na netočnoj pretpostavci da izraz “dan Gospodnji” u navedenom ulomku iz *Apostolskih konstitucija* isključivo govori o uskrsnoj nedjelji. To se teško može dokazati iz konteksta gdje savjet da se zajedno sastaju da bi na svakom mjestu prinijeli čistu žrtvu jasno nagovještava okupljanje u tjednu nedjelju. Međutim, u prethodnom poglavlju uskrsna je nedjelja nazvana “danom Gospodnjim” (15,9),⁹⁴ ali to samo pokazuje da je isti izraz uporabljen da označi oba blagdana.

C. W. Dugmore vjeruje da se dodatna potpora za “prednost uskrsne nedjelje nad ostalim nedjeljama očituje u činjenici da su katekumeni obično krštavani i da su primali prvu pričest na Uskrs.” Nadalje, Melitonovo djelo *Pashalna homilija*, gdje se spominje ne samo žrtva, već i Isusovo

⁹² E. Goodspeed u *The Apostolic Fathers*, 1950., str. 286, mišljenja je da je *Didache* na grčkom koju je izdao Bryennius nastala ubrzo nakon 150. g. po Kr.; Kirsopp Lake, *The Apostolic Fathers LCL*, 1952., I, str. 331, prihvaća isti nadnevak; J. P. Audet (napomena 73), str. 219, smatra da je djelo nastalo u isto vrijeme kad i sinoptička evanđelja, između 50. i 70. g. po Kr. Ovaj se datum smatra suviše ranim jer složene crkvene uredbe (kao što je krštenje polijevanjem) podrazumijevaju, kao što ističe J. Quasten (napomena 71, str. 40—41), “određeno razdoblje ustaljenja.”

⁹³ C. W. Dugmore (napomena 45), str. 277.

⁹⁴ *Apostolic Constitutions* 5,19 opominje da se blagdan Pashe ne smije prekidati prije “svanuća prvog dana sedmice, a to je dan Gospodnji” (*ANF* VII, str. 447). Isti naziv se ponavlja u istom poglavlju: “Od prvog dana Gospodnjeg računajte četrdeset dana, od dana Gospodnjeg do petog dana tjedna, i slavite blagdan Gospodnjeg uzasašća.” Čak i u ovim primjerima “dan Gospodnji” ne odnosi se samo na Uskrs. Izraz “od prvog dana Gospodnjeg” podrazumijeva da su ostale nedjelje imale isti naziv.

uskrsnuće, upućuje na to da je “proslavljanje uspomene prvih kršćana na križ i uskrsnuće bio godišnji, a ne tjedni događaj”.⁹⁵ Ali takvo je razmišljanje pogrešno. Tvrdnja da Melitonova propovijed pokazuje da je slavljenje “uskrsnuća bio godišnji, a ne tjedni događaj” ne priznaje da se ovaj dokument uopće ne bavi štovanjem tjedne nedjelje budući da je to isključivo *Pashalna homilija*. Štoviše, kao što smo već ranije pokazali, tema je propovijedi sažeta repriza Isusove muke i smrti, a uskrsnuće se spominje samo usputno u epilogu.

J. van Goudoever koristi se unutarnjim dokazima knjige Otkrivenje da protumači Otkrivenje 1,10 kao aluziju na Uskrs. On posebno spominje prizor žetve koji se opisuje u poglavlju 14,14, i dokazuje da, budući da je u Palestini žetva počinjala 16. nisana, Otkrivenje 1,10 može biti aluzija na uskrsni dan.⁹⁶ Datiranje na temelju poljoprivrednog simbolizma nije pouzdano jer, dobro zamjećuje W. Rordorf, u istom je poglavlju (14,17-20) opisan prizor jesenske berbe “upravo paralelnim izrazima... Je li to onda proljeće ili jesen?”⁹⁷ Zaključak je očit. Apokaliptičke slike poljoprivrednih doba ne mogu se koristiti kao valjan kriterij za opravdanje tumačenja da se “dan Gospodnji” odnosi na “uskrsnu nedjelju”.

K. A. Strand nudi dodatne dokaze u korist tumačenja o uskrsnoj nedjelji u Otkrivenju 1,10. On ističe da “je u židovskoj boetuzijanskoj i esenskoj tradiciji postojala *godišnja nedjeljna* proslava prvog snopa... Budući da su prvi kršćani smatrali Krista prvim stvarnim plodom uskrsnuća, taj posebni odvojak ranog kršćanstva koji je primjenjivao sljedbaško, a ne farizejsko računanje vremena... spremno bi prihvatio *godišnju* proslavu kojom bi se slavilo Kristovo uskrsnuće... Nasuprot tomu, iz židovskih se običaja ne može izvesti ni vjerska ni psihološka podloga za tjednu nedjelju prvih kršćana... To nas navodi na zaključak da je u najranijem razdoblju kršćanske povijesti jedina vrsta nedjelje, ‘dana Gospodnjeg’, koju je svetkovala kršćanska zajednica doista bila godišnja nedjelja, te da se tjedno svetkovanje nedjelje na neki način razvilo iz godišnjeg.”⁹⁸

⁹⁵ C. W. Dugmore (napomena 45), str. 278.

⁹⁶ J. van Goudoever (napomena 69), str. 169.

⁹⁷ W. Rordorf, *Sunday*, str. 209.

⁹⁸ K. A. Strand, “The Lord’s Day,” u *Three Essays on Early Church History*, 1967., str. 42. Osnovna manjkavost Strandovog dokaza jest što on pretpostavlja da su rani kršćani bili pod utjecajem sljedbaškog kumranskog kalendara prigodom određivanja svojih blagdana. Mi za to ne nalazimo naznaka. Baš naprotiv. Rani kršćani su slijedili normativni kalendar Hrama. Vidi moju raspravu na str. 72, napomena 11 i

Dok Strand brani prednost primjene izraza “dan Gospodnji” na uskrsnu nedjelju, on istodobno mudro priznaje da se ova prethodna rasprava ne odnosi na Otkrivenje 1,10 budući da dokument potječe iz azijske provincije s kvartodecimanim računanjem. Kršćani u toj provinciji, kojima je Ivan uputio svoju knjigu, prema Polikratu, koji tvrdi da slijedi tradiciju istog apostola, odlučno odbacuju običaj uskrsne nedjelje čvrsto se držeći kvartodecimanog računanja vremena.⁹⁹ Stoga bi bilo neshvatljivo da je Ivan, koji je svetkovao Pashu 14. nisana, pisao kršćanima iz istog kvartodecimanog područja da je “bio u Duhu na uskrsnu nedjelju”. J. Daniélou priznaje ovu činjenicu i stidljivo priznaje da “u Otkrivenju (1,10), gdje je Uskrs 14. nisana, riječ možda ne znači nedjelju”.¹⁰⁰

kasnije na str.135. Nadalje, Strand pretpostavlja da je uskrsna nedjelja već bila raširena u Ivanovo vrijeme, ali mi ćemo pokazati da nije bilo tako; vidi str. 180—188.

⁹⁹ Eusebius, *HE* 5,24,6—7. K. Strand (napomena 69), str. 180, zastupa zanimljivu postavku, naime da se “dan Gospodnji” u Otkrivenju 1,10 možda odnosi na sedmi dan subotu. On ovu pretpostavku temelji na ulomku iz *Djela Ivanovih* (napisanih u Maloj Aziji u trećem stoljeću, vidi E. Hennecke, *New Testament Apochrypha*, 1965., II, str. 214), gdje se, opisujući Ivanovo putovanje u Rim kao zatočenika koga promatraju rimski vojnici, kaže: “I sedmog dana, u dan Gospodnji, on im reče: Sada je vrijeme da jedem.” (*ANF* VIII, str. 561) Strand dokazuje da se sedmi dan ne može odnositi na sedmi dan putovanja jer bi to značilo da je Ivan postio protekle subote, što je bio zabranjeni običaj u Istočnoj crkvi. Premda je ova primjedba općenito valjana (vidi str. 171—172), ona se vjerojatno ne odnosi na ovaj dokument zbog svoga gnostičkog prizvuka (usp. J. Quasten (napomena 71), str. 136). Mi znamo da su gnostici poticali subotnji post (vidi str. 169—171). Štoviše, ono što isključuje Strandovo tumačenje jest druga misao koja se iznosi u zaključku *Djela po Ivanu*, u takozvanoj *Metastazi*, gdje se kaže: “Ivan se družio s braćom radujući se u Gospodinu. A sljedećeg dana, budući da je bila nedjelja, i sva su braća bila okupljena...” (E. Hennecke, *The New Testament Apochrypha*, 1965., II, str. 256). Riječ je ovdje prevedena kao “nedjelja” jer nakon nje slijedi slavljenje euharistije opisano od 107. do 110. poglavlja. Mario Erbeta u *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, 1966., II, str. 63—64, predlaže sljedeću rekonstrukciju nedjeljnog slavljenja euharistije: “(1) propovijedanje (106. poglavlje); (2) molitva (108. poglavlje); (3) blagoslov, lomljenje kruha i blagovanje kruha (109. poglavlje); (4) blagoslivljanje: “Mir s vama, ljubljani” (110. poglavlje). *Gospel of Petrus*, 35,50,51 potvrđuje da se izraz “dan Gospodnji” u to vrijeme koristio u Maloj Aziji kao naziv za nedjelju (navedeno na str. 104). To potvrđuje kasniji dokument, *Acts of Peter* (datiran oko 190. g. po Kr.) gdje pisac još izričitiije potvrđuje: “I prvog dana tjedna, to jest dana Gospodnjeg, okupilo se mnoštvo i mnogo bolesnika je doneseno pred Petra da ih iscijeli.” (Koptski fragment, usp. Mario Inserillo, *Gli Evangelii Apocrifi*, 1964., str. 151—152; također E. Hennecke, *New Testament Apochrypha* 1965., II, str. 314)

¹⁰⁰ J. Daniélou, *The First Six Hundred Years*, 1964., str. 74. Ne uzevši u obzir kvartodecimano okružje u Aziji Clark je došao do pogrešnog zaključka da je uskrsna

Dan Gospodnji. Poistovjećivanje “dana Gospodnjeg” iz Otkrivenja 1,10 s eshatološkim danom Gospodnjim koji se smatra Kristovim danom suda i dolaska čini se najuvjerljivijim.¹⁰¹ Nekoliko naznaka opravdava ovakvo tumačenje.

Neposredni kontekst u čijem se okruženju nalazi Otkrivenje 1,10 sadrži nepogrešive podatke o eshatološkom danu Gospodnjem. U prethodnim redcima Krist je prikazan kao Onaj koji “dolazi u pratnji oblaka. I vidjet će ga svako oko” (7. redak), i kao Onaj “koji jest, koji bijaše i koji će doći” (8. redak). Ivan u sljedećem retku opisuje viđenje o slavnom pobjedniku “Sinu Čovječjem” koji ima “ključeve smrti i podzemlja” (12-18). Kasnije se isti “Sin Čovječji” ponovno javlja Ivanu s “oštrim srpom u ruci... jer... dozrela je žetva na zemlji” (14,14-15), gdje se nesumnjivo govori o budućem vremenu suda. Neosporno je da je neposredni kontekst eshatološki. Ovo ukazuje da je Ivan osjetio da je prenesen Duhom u buduću slavni dan Gospodnji.

Može se prigovoriti da, kao što ističe Louis T. Talbot, ako je Ivan “bio u zanosu u dan Gospodnji, kako je onda mogao pisati o sadašnjem razdoblju Crkve, kao što to čini u prvom, drugom i trećem poglavlju?”¹⁰² Isti pisac objašnjava da se odgovor nalazi u 10. i 12. retku istog poglavlja:

“... I čuh kako se *iza* mene ori jak glas... i, *kako se okrenuh*, opazih...” Prvo je s radošću iščekivao “dan Gospodnji”, a onda se okrenuo i u panorami ugledao sadašnje razdoblje Crkve prije nego što je ponovno s radošću nastavio promatrati budućnost i događaje koji će se sigurno obistiniti.”¹⁰³

Ova trostruka dimenzija viđenja dana Gospodnjeg ističe se u 19. retku gdje je Ivanu rečeno: “Napiši što si vidio: sadašnje stanje i ono što će se poslije ovoga dogoditi.” Iz kuta promatranja dana Gospodnjeg Ivanu je prvo pokazano što veličanstveni Sin Čovječji već čini (“što si vidio”, 19. redak) za sedam crkava koje drži u svojoj desnoj ruci (16. i 20. redak),

nedjelja “tamo uspostavljena Ivanovim autoritetom” (*Clark's Foreign Theological Library*, 1851., XIII, str. 91). Međutim, primjedba da se “slavljenje tjednog blagdana teško može shvatiti bez slavljenja godišnjeg blagdana” (loc. cit.) doista je valjana. Ali u slučaju provincije Azije, gdje se kvartodecimani običaj strogo čuvao, teško da bi se moglo govoriti o ranom uspostavljanju štovanja nedjelje. Možda bi se moglo tvrditi da je Ivan 15. nisana nazvao danom Gospodnjim, ali nismo našli drugih dokaza koji to potvrđuju.

¹⁰¹ Zastupnici ovog mišljenja navedeni su ranije, vidi napomenu 70.

¹⁰² Louis T. Talbot (napomena 70), str. 20.

¹⁰³ Loc. cit.

drugo, neposredno stanje Crkve (“sadašnje stanje” 19. redak), i naposljetku, događaje (“ono što će se dogoditi” 19. redak) koji će se zbivati do Kristovog povratka u slavi i osnivanja Njegovog vječnog kraljevstva.

Tematska raščlamba knjige Otkrivenje potkrepljuje činjenicu da dan dolaska tvori središnju točku svakog viđenja i ključnu temu cijele knjige.¹⁰⁴ Knjiga je, zapravo, predstavljena kao “Otkrivenje Isusa Krista koje mu daje Bog da pokaže slugama svojim *što se ima uskoro dogoditi*” (1. redak). Nakon što je posvetio knjigu sedmerim crkvama Male Azije, Ivan jasnim riječima navješćuje narav ovog otkrivenja: “Evo *dolazi* u pratnji oblaka! I vidjet će ga svako oko.” (7. redak) Ista se izjava nalazi u posljednjem poglavlju u zaključku primljenog otkrivenja: “Pazite! *Dolazim uskoro*” (22,7.12); “Duh i zaručnica vele: Dođi! Tko čuje, neka rekne: Dođi!” (22,17). Viđenje prijestolja, sedam pečata, sedam truba, žene, zvižeri i Janjeta, sedam prizora, bludnice i Babilona, uništenja Sotone i osnivanje Novog Jeruzalema, sve ovo oslikava događaje koji prethode Kristovom dolasku ili slijede nakon njega.¹⁰⁵ Kontekst cijele knjige jasno upućuje na to da “dan Gospodnji” iz Otkrivenja 1,10 ne znači doslovni dan od dvadeset četiri sata, već veliki dan Gospodnji u koji je Ivan bio prenesen u viđenju da bi mu se simbolima prikazali događaji koji prethode Kristovom dolasku i slijede nakon njega.

Brojni prizori koje Ivan nije mogao primiti u jednom viđenju ukazuju na to da je dan simboličan, a ne doslovan. Primjećujemo da je uzet u viđenju “u dan Gospodnji” u prvom poglavlju i da mu je pokazan lanac viđenja sve do posljednjeg poglavlja gdje izjavljuje: “Ja sam, Ivan, ovo čuo i vidio. Pošto sam čuo i vidio, padoh pred noge anđelu koji mi je ovo pokazao, da mu se poklonim.” (22,8) Ovo nam očito govori da je anđeo pokazao Ivanu sve prizore do samoga kraja, kad je on iz zahvalnosti pao i obožavao ga.¹⁰⁶ Jesu li sva viđenja pokazana Ivanu istog dana i u istom kontekstu, navodno u nedjelju ujutro? Budući da je prizora mnogo, a teme su različite, “bio bi to čudan fenomen”, kao što ispravno primjećuje Fred B. Jensen, “kad bi Ivanov um mogao primiti ovo cijelo otkrivenje u jed-

¹⁰⁴ U mojoj disertaciji na talijanskom iznijet je tematski pregled knjige Otkrivenja (napomena 73), str. 90—92.

¹⁰⁵ Otkrivenje 4,8; 6,10.17; 11,15, 14,14; 16,15.20; 19,7.17; 20,11; 21; 22,7.17.

¹⁰⁶ Ovo potkrepljuje činjenica da se anđeo koji daje Ivanu otkrivenje u 1,1 ponovno pojavljuje na kraju otkrivenja u 22,8.

nom danu”.¹⁰⁷ J. F. Walvoord primjećuje slično: “U svakom je slučaju upitno je li Ivan ovo zapanjujuće otkrivenje koje je zapisano u cijeloj knjizi mogao primiti u danu od dvadeset četiri sata, pa je vjerojatnije da se radilo o nizu otkrivenja.”¹⁰⁸

Izrazi kao što su “vidjeh, gledah, pokazano mi je”, koji se u knjizi često ponavljaju, znače da su prizori prikazani u različito vrijeme. Ivan u 4,2 po drugi put jasno i s istim riječima ponavlja izraz zapisan u 1,10: “Smjesta padoh u zanos.” To očito upućuje na različito vrijeme primanja viđenja. Stoga je teško shvatiti da je “dan Gospodnji”, kad je Ivanu pokazan čitav niz viđenja koja tvore cijelu jednu knjigu, doslovni dan budući da su mu, kao što smo već objasnili, mnogi prizori s različitim temama pokazani u odvojenim prilikama. Pretpostavka da je Ivan prenesen u viđenju u budućnost u dan Gospodnji i iz te perspektive “on ću” i “vidje” mnoge prizore koji su mu “pokazani” u nekoliko navrata bliža je kontekstu.

Wilfrid Stott se protivi ovom tumačenju jer, premda se pridjev “Gospodnji” u patrističkoj literaturi često pridijeva imenicama kao što su “glava, tijelo, meso, duša, krv, muka, križ, ukop, riječi i nauk, prisposode, zapovijedi, sila, vlast i ime”, samo se jednom pojavljuje s eshatološkim značenjem i to u Origenovom *Tumačenju* Sv. Ivana 10,35: “Kad sve to uskrsne u veliki [dan] Gospodnji.”¹⁰⁹ Ova primjedba je doista valjana, ali zašto ne dopustiti iznimnu upotrebu? Napokon, izraz “dan Gospodina” (grčki) samo se neznatno razlikuje od izraza “dan Gospodnji” (grčki) koji je bio u općoj uporabi.¹¹⁰ Pridjev “Gospodnji”, kao što smo objasnili, javlja se samo dvaput u Novom zavjetu (1. Korinćanima 11,20; Otkrivenje 1,10), što je pokazatelj ograničene uporabe ovoga imena u usporedbi s imenom “Gospodin” koje se koristi više od 680 puta. Vrijedno je primijetiti da je čak i izraz “Gospodnja večera” u 1. Korinćanima 11,20 jedinstven *per se*, a Pavao ga koristi samo na ovom mjestu. Zapravo, obred koji se u početku nazivao “lomljenjem kruha” kasnije je postao poznat kao “euharistija”.¹¹¹ Ovdje se suočavamo s uporabom pridjeva kakav se ne nalazi

¹⁰⁷ Fred B. Jensen, *An Investigation of the Influence of Anti-Judaism Affecting the Rise of Sunday in the Christian Tradition*, disertacija 1949., str. 43.

¹⁰⁸ J. F. Walvoord (napomena 70), str. 42.

¹⁰⁹ Wilfrid Stott (napomena 68), str. 71.

¹¹⁰ Nadalje, zapazite da se za dan Kristovog dolaska koristi velik broj naziva; vidi napomene 113—122.

¹¹¹ Usp. na primjer *Didache* 9,1; Ignatius, *Ephesians* 13,1; *Philadelphians* 4; *Smyrnaeans* 8,1; Justin Martyr, *1 Apology* 66,1; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*,

ni na jednom drugom mjestu u rječniku Novog zavjeta. Stoga je ispravno zaključiti da je, isto kao što je Pavao jedanput učinio iznimku uporabivši izraz “Gospodnja večera” umjesto izraza “lomljenje kruha”, moguće da je i Ivan samo jedanput učinio iznimku uporabivši izraz “dan Gospodnji” umjesto uobičajenog izraza “dan Božji”. Kontekst, kao što smo već vidjeli, svakako opravdava ovakvo tumačenje.

Dodatnu potporu ovom tumačenju pridaje činjenica da Ivan ponovno dvaput spominje dan suda i Kristov dolazak, a da pritom svaki put rabi različit izraz: “veliki dan Božji” (16,14) i “veliki dan srdžbe” (6,17). Ove razlike u nazivu dana Kristovog dolaska upućuju na to da je događaj bio od tako velike važnosti da ga je mogao nazvati različitim imenima a da se ne izloži opasnosti da bude pogrešno shvaćen. Ivan ga jasno spominje u svojoj knjizi čak trideset puta.¹¹² Dan Kristovog dolaska u Novom se zavjetu smatrao temeljem i ispunjenjem kršćanske vjere, nade i življenja, i bio je opisan brojnim i različitim izrazima kao što su “dan Suda”, “sud velikoga Dana”, “Sudnji dan”,¹¹³ “onaj Dan”,¹¹⁴ “dan”,¹¹⁵ “posljednji dan”,¹¹⁶ “dan Gospodnji”,¹¹⁷ “dan gnjeva i očitovanja Božje pravde”,¹¹⁸ “dan našega Gospodina Isusa Krista”,¹¹⁹ “Dan Krista Isusa”,¹²⁰ “Kristov dan”,¹²¹ “veliki dan”.¹²² Sam Krist dan svoga dolaska naziva “svojim Danom” (Luka 17,24). Činjenica da se koristi tako velik broj različitih izraza da bi se opisao dan Kristovog dolaska i da ga Ivan naziva različitim imenima, čini vjerojatnim

1907., pod naslovom “Fractio panis” od F. Cabrol, stupac 2105; *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962., pod naslovom “Lord's Supper,” M. H. Shepherd: “Kršćanski pisci od drugog stoljeća nadalje (na primjer *Didache*, *Justin*, *Ignacije*, *Irenej*) radije su koristili naziv ‘euharistija’ koji vuče korijene iz zahvale za vrijeme središnjeg čina Gospodnje večere.”

¹¹² Osim već navedenih tekstova, vidi prethodno navedene podatke u napomeni 105.

¹¹³ Matej 10,15; 12,36; 1. Ivanova 4,17; 2. Petrova 2,9; 3,7; Juda 6;

¹¹⁴ Luka 10,13; 17,30.31; 21,34; Matej 24,36; Marko 13,32; 14,25;

¹¹⁵ Rimljanima 13,12; Matej 24, 36;

¹¹⁶ Ivan 6,39-40; 11,24; 12,48;

¹¹⁷ Djela 2,20; 1. Solunjanima 5,2; 2. Solunjanima 2,6; 2. Petrova 3,10.

¹¹⁸ Rimljanima 2,5;

¹¹⁹ 1. Korinćanima 1,8; 2. Korinćanima 1,14;

¹²⁰ Filipljanima 1,6;

¹²¹ Filipljanima 1,10;

¹²² Otkrivenje 6,17.

da je i “dan Gospodnji” samo jedan od brojnih različitih naziva za isti događaj.¹²³

S obzirom na istaknuto mjesto koje izraz “dan Gospodnji” zauzima u mislima i životu ranih kršćana koji su ga smatrali ispunjenjem svih svojih nada (1. Solunjanima 4,16-18; 1. Korinćanima 15,23.52) i poticajem za čudoreno ponašanje (1. Korinćanima 1,8; 2. Petrova 3,10-12), čini se prirodnim da ga Ivan spominje na samom početku svoga djela (1,1.7.8) i da bude prenesen u viđenju u taj dan (1,10). Što bi drugo osim viđenja o Kristovom dolasku moglo Ivanu, koji je imao nevolju “zbog Riječi Božje i zbog Isusova svjedočanstva” (1,9), pružiti sigurnost? Zajedno s dušama “zaklanim zbog riječi Božje” Ivan je, nema sumnje, vikao: “Dokle ćeš, sveti i pravi Vrhovniče, odgađati sud i osvetu naše krvi nad stanovnicima zemlje?” (6,10) “Ne začuđuje”, dobro primjećuje Walter Scott, “da je pogled ostarjelog i poštovanog zatočenika bio usmjeren prema slavi i sili kraljevstva kad će pravda biti osigurana, a zlo kažnjeno.”¹²⁴

Valja upozoriti i na uporabu pridjeva “dan *Gospodnji*” a ne imenice “dan *Gospodina*”. E. W. Bullinger usmjerava pozornost na činjenicu da u grčkom kao i u suvremenim jezicima uporaba pridjeva a ne imenice istog korijena ne mijenja *značenje*, već *naglasak*. Pisac objašnjava: “Imenica se *prirodno* određuje dodavanjem pridjeva, kao ovdje ‘Gospodnji’, pa u tom slučaju naglasak poprima svoj prirodni tijek i naglašava se imenica koju određujemo (‘dan’). Ali kad treba naglasiti riječ ‘Gospodin’, tada se umjesto pridjeva stavlja imenica u genitivu, ‘Gospodina’. U prethodnom slučaju (kao u Otkrivenju 1,10) to bi bilo ‘DAN Gospodnji’, a u potonjem slučaju ‘dan GOSPODINA’. U oba se slučaja misli na isti dan, ali je naglasak različit.”¹²⁵

Možda je Ivanova uporaba pridjeva a ne imenice odraz njegove želje da naglasi sam dan Kristovog slavnog dolaska u koji ga je Duh prenio. Na to upućuje i uporaba glagola. Suvremeni prijevodi ne prenose u potpunosti značenje ovoga grčkog glagola koji, premda sklon različitim preinakama značenja, većinom izražava misao o pokretu, prelasku, promjeni stanja. Na primjer, u Otkrivenju 8,8 isti glagol je preveden s “pretvoriti” (“te se

¹²³ Usp. Gerhard Delling, *TDNT* II, str. 952: “U Pavlovim spisima kao i u evanđeljima Krist je Gospodar ovog ‘dana Njegovog dolaska’.”

¹²⁴ Walter Scott (napomena 70), str. 36.

¹²⁵ E. W. Bullinger (napomena 70), str. 12.

trećina mora pretvori u krv”). Naš se tekst može doslovno prevesti: “Bijah u (ili po) Duhu u dan Gospodnji”. Budući da glagol izriče zanos u koji je proroka prenio Duh, očekivali bismo da “dan Gospodnji” ne znači vrijeme, već sadržaj onoga što je Ivan vidio. Sličan izričaj nalazi se u Pavlovom opisu zanosu. On izvještava: “... padoh u zanos i vidjeh Gospodina.” (Djela 22,17; usp. 2. Korinćanima 12,3) Ovdje se upotrebljuje isti glagol, a neposredan rezultat Pavlovog viđenja bio je promatranje Gospodina, dok je za Ivana to bio dan Gospodnji.

To što je Ivan odmah čuo “jak glas poput trube” (1,10) može također biti nagovještaj eshatološkog dana Gospodnjeg. “Glas poput trube”, primjećuje Philip Carrington, “odmah doziva u sjećanje anđela s trubom koji će prema židovskoj mitologiji označiti buđenje za dan Suda.”¹²⁶ Premda su se trube u Starom zavjetu koristile za sazivanje puka u nekim važnim prigodama (Brojevi 10,2.9.10; Izlazak 19,19),¹²⁷ ovo glazbalo posebno je povezano s velikim danom Gospodnjim” (Joel 2,1.15; Zaharija 9,14). U knjizi Sefanije “veliki dan Gospodnji” naziva se “Dan trubljavine” (1,14-16). Truba je u Novom zavjetu posebno povezana s drugim Kristovim dolaskom. Njome se pozivaju članovi Božje crkve pred Krista (Matej 24,31), obznanjuje Kristov silazak s Neba (1. Solunjanima 4,14), uskršavaju mrtvi (1. Korinćanima 15,52). Sedam viđenja koja najavljuje sedam truba (Otkrivenje 8,2.6-8.10.13; 9,1.13; 11,15) prikazuju niz kataklizmičkih događaja koji dosežu vrhunac s trubljenjem sedme trube koja objavljuje: “Nad svijetom je pripala kraljevska vlast našem Gospodinu i njegovu Pomazaniku, i on će vladati u vijekove vjekova.” (11,15) Ovakvo usko povezivanje glasa trube s drugim Kristovim dolaskom upućuje na mogućnost da je “jak glas poput trube” (1,10), koji je Ivan čuo “u dan Gospodnji” (1,10), bilo očitovanje toga događaja. Zapravo, kad se prorok okrenuo, “vidio je glas” (1,12) i u zanosu promatrao Sina Čovječjeg u sili i veličanstvu među crkvama. Ovo viđenje je prikladan uvod u dolazak “Sina Čovječjeg ... sa zlatnom krunom na glavi” (14,14) kao “Kralja kraljeva i Gospodara gospodara” (19,16).

Posljednju naznaku eshatološke naravi “dana Gospodnjeg” pruža jedinstven paralelizam između poglavlja 4,1-2 i poglavlja 1,10. Ivan je u obje prigode bio u “zanosu” (1,10 usp. 4,2), čuo je “jak glas poput trube”

¹²⁶ Philip Carrington (napomena 70), str. 78.

¹²⁷ Zamijetite da se Dan pomirenja, koji se smatrao i danom suda, navješćivao trubljenjem truba, Brojevi 29,1.

(1,10 usp. 4,1) i pokazana mu je Osoba Trojstva u Njezinoj slavi (1,12-18 usp. 4,2-11). U oba slučaja Krist je proglašen onim “koji jest, koji bijaše i koji će doći” (1,8 usp. 4,8). Međutim, u 4,1 nailazimo na dodatnu, korisnu pojedinost. Prije nego što je Ivan dobio viđenje, bilo mu je rečeno: “Uzađi ovamo da ti pokažem što se ima dogoditi poslije ovoga!” (4,1) Ivan u sljedećem retku kaže: “Smjesta padoh u zanos.” (4,2) Ovim je razjašnjen razlog Ivanovog padanja u zanos: da bi mu se pokazalo “što se ima dogoditi” (4,1). Međutim, kad je u 1,10 dobio viđenje, razlog nije bio jasno izražen, ali umjesto toga nalazimo izraz “u dan Gospodnji”. Stoga je razumno zaključiti da se zbog očite podudarnosti ova dva poglavlja, gdje postoje sličnosti u izrazima, kontekstu i sadržaju, izraz “u dan Gospodnji” iz 1,10 mora razumjeti u svjetlu paralelnog izraza u 4,1 “što se ima dogoditi poslije ovoga”. Možemo reći da Ivan u 1,10 prvo imenuje pozadinu u kojoj je primio viđenje, to jest dan Gospodnji, a onda nastavlja opisivati događaje s njim u vezi, dok mu je u 4,1 izričito rečeno da je viđenje koje predstoji povezano s budućim događajima.

U svjetlu ovih razmatranja čini se nevjerovatnim da se izraz “dan Gospodnji” iz Otkrivenja 1,10 odnosi na nedjelju. To je prije inačica izraza “dan Gospodina” koji se uobičajeno koristio u Svetom pismu da se označi dan suda i *parusije*. Stoga se slažemo sa zaključkom J. B. Lightfoota da “postoji vrlo dobar, ako ne i konačan dokaz za motrište da se ovdje misli na dan suda”.¹²⁸

Zaključak. Prethodna raščlamba tri novozavjetna teksta koji se obično podastiru kao dokazi za štovanje nedjelje u apostolsko vrijeme uvjerljivo je pokazala da oni nemaju dokaznu vrijednost. Iz 1. Korinćanima 16,1-3 i Djela 20,7-12 saznali smo da se prvi dan tjedna spominje da bi se opisao, prvo, privatni plan skupljanja novca, i drugo, posebni sastanak vjernika s Pavlom u Troadi. Jednako smo tako vidjeli da se izraz “dan Gospodnji” iz Otkrivenja 1,10, u svjetlu njegovog neposrednog i šireg konteksta, najbolje može protumačiti kao naziv za dan suda i *parusiju*.

¹²⁸ J. B. Lightfoot (napomena 70), str. 129; usp. A. Deissmann, “Lord’s day”, *Encyclopedia Biblica*, III, str. 2815, koji slično poistovjećuje “dan Gospodnji” s “danom Jahvinim” i “danom Suda”.

JERUZALEM I PODRIJETLO NEDJELJE

Premda tri novozavjetna teksta koji se obično navode kao dokaz apostolskog podrijetla štovanja nedjelje pripadaju zamljopisnom području kršćanskih zajednica s grčkoga govornog područja (1. Korinćanima 16,2) ili Male Azije (Djela 20,7; Otkrivenje 1,10), u novijim radovima postoji izrazita sklonost da se apostolskoj zajednici u Jeruzalemu pripiše inicijativa i odgovornost za odbacivanje subote i uvođenje bogoslužja nedjeljom. Na primjer, J. Daniélou potvrđuje da “ustanova nedjelje seže unatrag do prve zajednice i ona je u cijelosti kršćanska tvorevina”.¹ U drugom djelu isti autor izjavljuje da se “običaj okupljanja u taj dan [to jest u nedjelju] javlja već u prvom tjednu nakon uskrsnuća, kad nalazimo apostole okupljene u gornjoj sobi. Nedjelja je nastavak ovoga tjednog susreta.”²

C. S. Mosna zaključuje svoje istraživanje o podrijetlu nedjeljnog bogoslužja izjavom: “Sa sigurnošću možemo zaključiti da je nedjelja rođena u prvoj jeruzalemskoj, a ne u Pavlovoj zajednici.”³ W. Rordorf slično tvrdi da se “može iznijeti nekoliko uvjerljivih dokaza u prilog mišljenju da je kršćansko štovanje nedjelje istinska kršćanska tvorevina koja seže unatrag do najstarijih vremena prve zajednice, pa čak i do namjere uskrslog Gospodina”.⁴

¹ J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, 1964., str. 342.

² J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 1966., str. 243.

³ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 53. H. Riesenfeld drugim načinom razmišljanja dolazi do istog zaključka, “Sabbat et jour du Seigneur”, *New Testament Essays. Studies in Memory of T. M. Manson*, 1958., str. 213. ; Y. B. Tremel, “Du Sabbat au Jour du Seigneur”, *Lumière et Vie* (1962.): 44; Pierre Grelot, “Du Sabbat juif au dimanche chrétien,” *La Maison-Dieu* 124 (1975.): 28—31.

⁴ W. Rordorf, *Sunday*, str. 237. Za one koji već zastupaju mišljenje da je nedjelja nastala u ranoj crkvi u Jeruzalemu, vidi H. Dumaine, “Dimanche”, *DACL* IV, stupac

Ova postavka počiva na nekoliko osnovnih pretpostavki. Na primjer, P. K. Jewett primjećuje da “je nevjerojatno da bi Pavao predvodio u štovanju nedjelje, kad je on jedini novozavjetni pisac koji upozorava svoje obraćenike protiv štovanja dana” (Kološanima 2,16; Galaćanima 4,10; Rimljanima 14,6).⁵ Isti pisac oštromno zapaža: “Da je Pavao uspostavio štovanje nedjelje među neznabošcima, vrlo je vjerojatno da bi židovska oporba osudila njegovu smjelost zbog odbacivanja zakona o suboti kao što je bio slučaj s obredom obrezanja (Djela 21,21).”⁶ Štoviše, W. Rordorf primjećuje da bi Pavao “više govorio o štovanju nedjelje i... odgovarao bi na prigovore židovske oporbe”.⁷ Stoga se pretpostavlja da je “Pavao običaj štovanja prvog dana u tjednu već zatekao među kršćanima kad je otpočeo svoje poslanje među neznabošcima; može se, dakle, reći da je štovanje prvog dana kršćansko-židovskog podrijetla”.⁸

Pretpostavlja se da su apostoli prvi uspostavili štovanje nedjelje kako bi zasebnim kršćanskim danom i jedinstvenim kršćanskim bogoslužjem proslavili uspomenu na događaje Isusovog uskrsnuća i ukazanja koji su se zbili u Jeruzalemu u nedjelju. Štoviše, pretpostavlja se da se promjena dana bogoslužja i njezino naknadno usvajanje od strane mnogih kršćana moglo ostvariti samo apostolskim autoritetom iz Jeruzalema, matične crkve kršćanstva.⁹ Načelo koje sadržava ova primjedba doista je valjano, i mi ga trebamo imati na umu dok istražujemo nastanak štovanja nedjelje. Kršćani bi sigurno teško poslušali zapovijed da promijene dan svoga tjednog bogoslužja ili vrijeme godišnjeg slavljenja Pashe od bilo koje crkve, izuzev one koja je uživala sveopći ugled i zauzimala nedvojbeno vodeći položaj. Rasprava oko Pashe pruža najprikladniji primjer.

892; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1931., str. 71; J. Nedbal, *Sabbat und Sonntag im Neuen Testament*, disertacija, 1956., str. 170 napomena; C. Callewaert, “La synaxe eucharistique à Jerusalem, berceau du dimanche”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15, 1938., str. 34—73.

⁵ P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 56. Ključne Pavlove reference o suboti (Kološanima 2,16-17; Galaćanima 4,10; Rimljanima 14,6) proučene su u dodatku.

⁶ P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 57.

⁷ W. Rordorf, *Sunday*, 218.

⁸ P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 57. J. A. Jungmann u *The Mass of the Roman Rite*, 1950., I, str. 20, dokazuje da se zamjena subote nedjeljom zbila između Stjepanovog mučeništva i progonstva 44. g. po Kr. kao posljedica progonstva kršćana. Mi ćemo pokazati da podaci koji stoje na raspolaganju o Jeruzalemskoj crkvi opovrgavaju ovo stajalište.

⁹ Usp. W. Rordorf, *Sunday*, str. 232—237.

Drugi važan dokaz jest navodna potreba prvih kršćana u Jeruzalemu za posebnim vremenom i mjestom njihovoga bogoslužja budući da se tvrdi da se oni “više nisu osjećali dijelom židovskog bogoslužja subotom”.¹⁰ Na primjer, C. S. Mosna misli da su apostoli uspostavili nedjelju “davno prije nego što je Pavao mogao i pomisliti da je uvede” budući da su “prvi kršćani imali potrebu za vlastitim danom bogoslužja jer je sadržaj subote tada postao nedostatan za potrebe nove vjere”.¹¹ W. Rordorf sličnim riječima iznosi isto uvjerenje kad kaže da “praktična potreba za redovitim vremenom bogoslužja u kršćanskim zajednicama upućuje na uvođenje štovanja nedjelje prije Pavla”.¹²

Nekoliko stručnjaka podastire Euzebijev (260—340. g. po Kr.) izvještaj o ebionitima, judeo-kršćanskoj sljedbi u ranom kršćanstvu, kao dodatni razlog za dokazivanje apostolskog podrijetla nedjelje. Ovaj povjesničar izvještava da je liberalno krilo ebionita “štovalo subotu i ostale židovske obrede, ali su istovremeno, poput nas, slavili dan Gospodnji kao uspomenu na Spasiteljevo uskrsnuće”.¹³ Iz ovoga se hoće izvesti zaključak da su ovi židovski kršćani preuzeli prvobitni običaj slavljenja nedjelje iz Jeruzalemske crkve budući da ga oni ne bi preuzeli od crkve obraćenih nezabožaca nakon odvajanja od njih.¹⁴

Ovi se dokazi čine doista uvjerljivima, ali njihova se valjanost mora ispitati u svjetlu povijesnih podataka koje pruža Novi zavjet i rana patristička literatura u vezi s etničkim sastavom i teološkim usmjerenjem Jeruzalemske crkve. Mi ćemo sada upravo to učiniti i proširiti naše istraživanje do 135. g. po. Kr., to jest sve do vremena Hadrijanovog razorenja grada. U to vrijeme, kao što ćemo vidjeti, i grad i Crkva doživjeli su korjenite promjene koje je prouzročio carev ukaz o protjerivanju Židova i židovskih kršćana. To je zadalo konačni udarac ne samo židovskim težnjama o nacionalnoj nezavisnosti od Rimljana, već i vodećoj ulozi Jeruzalemske

¹⁰ Isto, str. 218

¹¹ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, 53.

¹² W. Rordorf, *Sunday*, str. 218.

¹³ Eusebius, *HE* 3,25,5, *NPNF* I, 159; Theodoret daje isti izvještaj, *Haereticarum fabularum compendium*, 2,1, *PG* 83,389.

¹⁴ H. Dumaine u “Le dimanche,” *DACL* IV, stupac 893, misli da je štovanje nedjelje među ebionitima “po svemu sudeći preživjeli običaj prve Jeruzalemske crkve. Stoga ova ustanova nema ništa od helenističkog kršćanstva”; usp. C. Callewaert (vidi napomenu 4), str. 51; C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 54—55; W. Rordorf, *Sunday*, str. 216—218; P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 57.

crkve. Nakon toga uloga ove Crkve postala je toliko beznačajna da nije mogla utjecati na ostatak kršćanstva.

Jeruzalemska crkva u Novom zavjetu

Koje informacije pruža Novi zavjet u vezi sa stavom Jeruzalemske crkve prema židovskim vjerskim obredima i liturgijskom kalendaru? Upućuje li Novi zavjet, kao što neki smatraju, na to da se Crkva “više nije osjećala dijelom židovskog bogoslužja subotom: stoga se morala sama okupljati u zasebno vrijeme”?¹⁵ Mi ćemo nastojati odgovoriti na ova pitanja razmatrajući, prvo, mjesto i vrijeme prvih kršćanskih okupljanja i, drugo, etnički sastav i teološko usmjerenje Jeruzalemske crkve.

Mjesto kršćanskog okupljanja. Mjesta okupljanja koja se najčešće spominju u Djelima jesu hram, sinagoga i privatne kuće (jednom su se okupili na otvorenom prostoru).¹⁶ Izvještaj iz Djela 2,46 da kršćani “kao što su svaki dan... bili u hramu, tako su po kućama lomili kruh” ukazuje na moguću razliku između javnog evanđeoskog propovijedanja i privatnih zajedničkih okupljanja. Međutim, u poglavlju 5,42 kaže se da su “svaki dan neprestano i u hramu i po kućama navješćivali Isusa kao Mesiju”. To bi značilo da nije postojala formalna razlika između javnih evanđeoskih sastanaka i privatnih zajedničkih okupljanja.¹⁷ Slika koju predočavaju Djela slika je živog zajedničkog života novih obraćenika koji su “bili jednodušni” (Djela 1,14) i koji su se često okupljali da propovijedaju svoju vjeru i javno u hramu, u Salomonovom trijemu, ili u sinagogama, i privatno u domovima.¹⁸ Međutim, razlika između ove dvije vrste sastanaka vjerojatno je ipak postojala. U hramu i sinagogi prva je zajednica mogla propovijedati evanđelje (Djela 3,11; 5,12), sudjelovati u molitvi (Djela 3,1; 22,17; 2,46-47) i poduci iz Pisma. S druge strane, na privatnim sastancima vjernici su mogli primiti osobne upute od apostola (Djela 6,42; 1,14) te

¹⁵ W. Rordorf, *Sunday*, str. 218.

¹⁶ Hram: Djela 2,46; 3,4; 5,12.20.25.42; Sinagoga: Djela 9,20; 13,5.14.42; 14,1; 17,1.10.17; 18,4.19.26; 19,8; Domovi: Djela 1,13; 2,46; 5,42; 12,12; 20,7; Pokraj rijeke: Djela 16,16.

¹⁷ O. Cullmann u *Early Christian Worship*, 1966., str. 10, smatra da, budući da su čak i privatne domove smatrali “crkvom”, izraz “u hramu” može značiti “u domu”. Ovo objašnjenje teško je prihvatiti budući da su postojala dva zasebna izraza koji su korišteni za opis “hrama” i “crkve”.

¹⁸ Usp. Djela 3,11; 5,12; Ivan 10,23.

izraziti svoje zajedništvo i povezanost zajedničkim obrocima i Gospodnjom večerom.¹⁹

Premda su privatna okupljanja prve zajednice bila namijenjena slobodnijem i potpunijem izražavanju sadržaja njihove vjere u uskrslog Gospodina, ona se ne prikazuju kao proturječnost već nadopuna bogoslužju u hramu i sinagogi. Ralph P. Martin primjećuje da “u ranim danima života Crkve nije bilo želje da se napusti vjera otaca, barem kad je bilo u pitanju vanjsko izražavanje vjere”.²⁰ Pisac ističe da je “prva kršćanska Crkva izgledala kao skupina unutar židovskog stada” te je nazvana “nazarejskom sljedbom” (Djela 24,5). Ista riječ “sljedba” rabi se u Djelima da se opišu i kršćani (Djela 24,5.14; 28,22) i židovske skupine saduceja (Djela 5,17) i farizeja (Djela 15,5; 26,5). Stoga Martin zaključuje da “izvana nije bilo ničega neobičnog u vezi s okupljanjem Židova istomišljenika koji su prozvani nazarejima.”²¹

Neki stručnjaci čak misle da je prva zajednica možda u početku imala i zasebnu sinagogu budući da je, prema Mišni, trebalo samo deset Židova muškaraca da bi se negdje osnovala sinagoga.²² Kristovi sljedbe-

¹⁹ H. Riesenfeld (napomena 3), str. 212, misli da je “očito da su kršćani u židovskom glavnom gradu sudjelovali u bogoslužju u hramu i sinagogi zbog čitanja Svetog pisma i molitava. Po žrtvama su još bolje razumjeli da je njih zamijenila Kristova smrt. Nakon sudjelovanja u bogoslužju u hramu, kršćani su se međusobno okupljali (Djela 2,46; 5,42) u privatnim domovima kao što je gornja soba (Djela 1,13) i tu su pažljivo slušali apostolski nauk vjerno uzimajući udjela u bratskom zajedništvu, lomljenju kruha i u molitvama (Djela 2,42; usp. 6,1-2).”

²⁰ Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974., str. 18; usp. T. W. Manson, “The Jewish Background”, *Christian Worship: Studies in its History and Meaning*, ur. N. Micklem, 1936., str. 35.

²¹ Ralph P. Martin (napomena 20), str. 19.

²² F. J. Foakes Jackson i Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, 1933., I, str. 304; Karl L. Schmid, *TDNT* III, str. 501—536. Ferdinand Hahn u *The Worship of the Early Church*, 1973., str. 41, odbacuje teoriju da se “crkva” razvila iz modela sinagoge jer kaže: “Kršćani su se preslobodno odnosili prema cijeloj židovskoj predaji.” Hahn dokazuje da su se prvi kršćani u početku odvojili od židovskog bogoslužja, ali da su nakon toga, pod vodstvom Jakova, brata Gospodinova, razvili “strogo štovanje zakona, vjernost vjerskim obredima i izrazito separatistički stav” (loc. cit.). Zašto bi se prvi kršćani najprije odcijepili od židovskog bogoslužja da bi mu se zatim ponovno približili? Novi zavjet ne daje naznaka koje bi poduprle ovu teoriju. Hahn, na primjer, kaže: “Imenovanje prezbitera tijekom četrdesetih godina isto je tako bio svjestan povratak židovskim običajima. Ne može se smatrati da je slična ovisnost postojala u ranom razdoblju niti da je kršćansko bogoslužje bilo izravno povezano s bogoslužjem u sina-

nici, kaže se u Djelima 1,14, “svi su bili jednodušno ustrajni u molitvi”. Grčki izraz koji se ovdje rabii označuje redovite “molitvene skupove” u sinagogi (usp. Djela 16,13.16). Uporaba naziva koji se odnose na sinagogu da bi se opisala molitvena okupljanja prvih vjernika ukazuje na mogućnost da su kršćanska okupljanja smatrana nekom vrstom sastanaka u sinagogi.

Činjenica je da je sinagoga mjesto bogoslužja koje se najčešće spominje. Ovo se odnosi i na Kristovu službu budući da je On naučavao i vršio bogoslužje u sinagogama u subotu (Marko 1,21-28; 3,1-6; 6,2; Matej 4,23; Luka 4,15.16-30,44; 6,6; 13,10-17; Ivan 6,59; 18,20). I u Djelima izvještaj o nazočnosti kršćana u sinagogi vrlo je dojmljiv. Pavao se redovito sastajao u sinagogama sa “Židovima i Grecima” (Djela 18,4.19; 13,5.14.42.44; 14,1; 17,1.10.17) pa se čak i Apolo, kad je stigao u Efez, susreo s efeškim vjernicima u sinagogi (Djela 18, 24-26). C. W. Dugmore, koji nas je zadužio svojom iscrpnom studijom o utjecaju sinagoge na kršćansko bogoslužje, uvjerljivo pokazuje da je “sinagoga ipak utjecala i na oblik bogoslužja i na vrijeme kad su se kršćani okupljali na javne molitve u prva četiri stoljeća naše ere u puno većoj mjeri nego što smo nekada spremni priznati”.²³

Je li prihvaćanje Mesije kao Gospodina i Spasitelja stvorilo trenutnu potrebu da se odredi novo mjesto i vrijeme bogoslužja da bi se izrazila nova vjera? Jednostavno je i primamljivo tumačiti nepotpune zapise o

gogi” (isto, str. 51—52). Je li imenovanje prezbiterijata od strane Jeruzalemske crkve bilo stvarni pokazatelj povratka na židovske običaje? Zar to ne upućuje na razvoj organizacijske strukture Crkve prema postojećem židovskom modelu? Što je s izborom helenista koji su se trebali brinuti za socijalnu dobrobit siromašnih članova (Djela 6,1-6)? Nije li njihova funkcija bila slična židovskim “skupljačima milodara koji nisu bili povezani s vođenjem bogoslužja”? (Hermann W. Bayer, *TNDT* II, str. 91). Izbor novih dužnosnika mora se promatrati u kontekstu razvoja mjesne strukture u Crkvi koji je određivao rast zajednice. Postojeće židovske organizacijske i bogoslužne strukture dale su model koji su kršćani prilagodili svojim potrebama. Mario Fois u *Collegialita, Primato e Laicato nella Chiesa Primitiva*, Sveučilište Gregoriana, 1973., str. 52—75, dobro pokazuje kako je razvoj crkvenih struktura u ranoj Palestinskoj crkvi slijedio postojeći židovski model.

²³ C. W. Dugmore, “Lord’s day and Easter”, *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann*, 1962., str. 272; također *The Influence of the Synagogue upon Divine Office*, 1944., str. 7; W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, 1925.; P. P. Levertoff, “Synagogue Worship in the First Century”, *Liturgy and Worship*, ur. W. K. L. Clarke, 1932.

Jeruzalemskoj crkvi u svjetlu kasnijeg rascjepa Crkve i sinagoge. Pobuda za ovaj pokušaj jest hvalevrijedna želja da se umanji odanost Jeruzalemske crkve židovskim vjerskim običajima te time obrani jedinstveni sadržaj i izraz kršćanske vjere od samog njezinog začetka. Premda su takve nakane pohvalne, one ne opravdavaju netočne rekonstrukcije ranih vjerskih običaja u Jeruzalemskoj crkvi.

Često spominjanje hrama, sinagoge, molitve i propovijedanja upućuje na to da kršćansko bogoslužje nije nastalo kao neka *ex novo* ustanova, već kao nastavak i reinterpretacija židovskih vjerskih obreda. Petar i Ivan, na primjer, nakon iskustva na Dan duhova, išli su u hram u vrijeme molitve (Djela 3,1). Odlazenje u hram i sinagogu nastavlja se, premda su se održavali i dopunski privatni sastanci. Isto tako ostaje u uporabi i jezik židovskog bogoslužja: žrtve, darovi, svećenik, straješina. Očito je da se ovi elementi iznova tumače u svjetlu njihovog mesijanskog ispunjenja, pojave Krista. Međutim, nema nagovještaja da je njihova nova vjera prouzročila trenutno odbacivanje redovitih židovskih mjesta bogoslužja.

Vrijeme kršćanskih okupljanja. Sad ćemo razmotriti vrijeme bogoslužja u Jeruzalemskoj crkvi. Jesu li prvi kršćani poštovali i koristili židovski bogoslužni kalendar ili su ga namjerno odbacili izabravši radije nove dane i nadnevke za svoje tjedne i godišnje blagdane? Oscar Cullmann tvrdi da su se prvi kršćani “sastajali svakodnevno (Djela 2,46; 5,42; vidi također Luka 24,53). Subotu su također povremeno svetkovali. Međutim, ... već na samom početku prvo kršćansko bogoslužje za sebe je oblikovalo poseban kršćanski okvir u kojemu je *jedan* dan, dan Gospodnji, bio posebno izdvojen kao dan kršćanskog bogoslužja. To nije židovska subota, već su prvi kršćani promišljenim odvajanjem od židovstva izabrali prvi dan tjedna budući da je Krist tog dana uskrsnuo iz mrtvih i ukazao se učenicima okupljenima na večeru.”²⁴

Prema našem autoru, a to mišljenje podupiru mnogi stručnjaci, prva se zajednica svakodnevno okupljala, povremeno u subotu, a redovito nedjeljom da proslavi uspomenu na Kristovo uskrsnuće i ukazanje. Nema potrebe ponovno razmatrati tvrdnju o redovitom svetkovanju nedjelje u prvim danima Crkve budući da smo u prethodnom poglavlju utvrdili da takva postavka isključivo počiva na tri pogrešno shvaćena novozavjetna ulomka i na teološkim motivima kojih nema u apostolskoj literaturi.

²⁴ O. Cullmann (napomena 17), str. 10—11.

U vezi sa svakidašnjim okupljanjima, Luka u najmanje tri prigode govori o apostolima i vjernicima koji su se “svaki dan” (Djela 2,46; 5,42; usp. Luka 24,53) sastajali radi poduke i zajedništva. Moguće je da su se vjernici u oduševljenju nakon Dana duhova neko vrijeme okupljali oko apostola, ali je očito da su samo apostoli mogli osmisliti stalni dnevni program podučavanja u hramu i u domovima (Djela 5,42). H. Riesenfeld dobro primjećuje: “Za one koji nisu bili apostoli ovo mora da je bilo pretjerivanje.”²⁵ Ova dnevna okupljanja bila su, nema sumnje, evanđeoske naravi, namijenjena propovijedanju Evanđelja Židovima i neznabošcima. Moguće je da su i novi obraćenici sudjelovali na ovim sastancima, ali nema pokazatelja da se od cijele zajednice očekivalo da pribiva dnevnim bogoslužjima.

Subota koja je, prema O. Cullmannu, utjelovljivala pučko gledište, bila je štovana “tu i tamo”, ali od samog početka Crkva je izabrala prvi dan tjedna kao novi dan bogoslužja i time se “namjerno udaljila od židovstva”.²⁶ U idućem poglavlju imat ćemo priliku pokazati da je potreba da se kršćani razlikuju od Židova doista bitno pridonijela usvajanju štovanja nedjelje umjesto subote. Međutim, to je kasniji razvoj koji se nije zbio u ranim danima Jeruzalemske crkve.

C. S. Mosna smatra da su se jeruzalemski kršćani vrlo rano odvojili od hrama i sinagoge zbog progonjenja od strane vjerskih vođa: “Onog istog dana nastade velik progon Crkve u Jeruzalemu.” (Djela 8,3) Progonstvo je pridonijelo da se oni odvoje od Židova i njihovih obreda (Djela 9,2).²⁷ Nema sumnje da su progoni od strane Židova s vremenom pridonijeli udaljavanju kršćana od židovskih vjerskih obreda i običaja, ali kao što ćemo pokazati, takvo odvajanje nije se odigralo tako iznenada i brzo. Pavao je, na primjer, nakon Stjepanova mučeništva otišao tražiti kršćane u sinagogama u Damasku (Djela 9,2; usp. 22,19), vjerojatno zato što su se tamo još uvijek sastajali. Sam apostol se kasnije u svojoj službi “po svom običaju” (Djela 17,2) redovito subotom susretao u sinagogi ili na otvorenom prostoru ne samo sa Židovima (Djela 13,14; 17,2; 18,4), već i s

²⁵ H. Riesenfeld (napomena 3), str. 213.

²⁶ O. Cullmann (napomena 17), str. 9.

²⁷ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 179—180. On vidi pokazatelje ovog odcjepljenja od sinagoge već u Evanđelju po Mateju (4,23; 10,17; 12,9) u izrazima “u tamošnjim sinagogama”, “svojim sinagogama”.

neznabošcima (13,44; 16,13; 18,4). To je bilo moguće jer još nije došlo do potpunog odcjepljenja od židovskih mjesta i vremena bogoslužja.

Također treba zamijetiti da prvi židovski progon zabilježen u Djelima 6-8 nije bio usmjeren protiv cijele Ckrve, već isključivo protiv "helenista". Ovi su, prema novijim istraživanjima, bili nekonformistička skupina židovskih kršćana, naizgled prilično različita od glavnog tijela Crkve.²⁸ Na to upućuje redak u Djelima 8,1 gdje stoji da "nastade velik progon Crkve u Jeruzalemu, te se svi kršćani, osim apostola, raspršiše". Činjenica da je apostolima bilo dopušteno ostati u gradu dokazuje, primjećuje O. Cullmann, "da cijela zajednica nije imala udjela u vrlo čudnim i smjelim idejama ove skupine [tj. helenista]".²⁹ Međutim, helenistima u čast treba spomenuti da je njihova smjela i javna misionarska djelatnost dovela do evangeliziranja Samarije (Djela 8,1-40).

Neki misle da je ova skupina helenističkih kršćana (Židova s grčkoga govornog područja) "javno za sebe prisvajala Isusovu vlastitu slobodu u vezi sa subotom"³⁰ i prigrlila štovanje nedjelje. Čak ako i prihvatimo

²⁸ Usp. O. Cullmann, "Dissensions Within the Early Church", *Union Seminary Quarterly Review* (1967.): 83; M. Simon u *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1958., str. 113, mišljenja je da su ovi helenisti utjecali na ebionite. To nije moguće jer ćemo kasnije pokazati (vidi str. 140—142) da su ebioniti vjerojatno ostatak židovskog kršćanstva. E. Lohmeyer u *Galiläa und Jerusalem*, 1936., pravi razliku između židovske i galilejske teologije ranih kršćana; usp. H. R. Baltz, *Methodische Problem der neutestamentlichen Christologie*, 1967., str. 171.

²⁹ O. Cullmann, "Courants multiples dans la communauté primitive," *Judéo-christianisme*, ur. Joseph Moingt, 1972., str. 58.

³⁰ W. Rordorf, *Sunday*, str. 127; usp. str. 127. Rordorfova pretpostavka prvenstveno počiva na Djelima 6,14 gdje lažni svjedoci optužuju Stjepana da je rekao "da će Isus, onaj Nazarećanin, razoriti ovo mjesto i promijeniti bogoslužje koje nam je predao Mojsije". On proizvoljno zaključuje da riječ "bogoslužje" obuhvaća i subotu; usp. također M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, 1960., str. 17. Međutim, valja naglasiti da to nisu Stjepanove riječi, već riječi lažnih svjedoka. Slična optužba iznesena je protiv Pavla: "A o tebi smo čuli da svojim učenjem odvrćaš od Mojsijevog zakona sve Židove koji su raspršeni među poganima, govoreći im da ne obrezuju djece i ne žive po (otčkim) predajama." (Djela 21,21). Međutim, Pavao je porekao ovu optužbu: "Nisam ništa učinio protiv naroda ni protiv otčakih običaja." (Djela 28,17) Pavao je to očito mogao reći čiste savjesti jer on, na primjer, nikada nije pozivao Židove da odbace obrezanje. Ovo izuzeće primijenjeno je samo na neznabošce (Djela 15,23). Važan je podatak da, premda su ga Židovi optužili u vezi s obrezanjem, Pavao nikada nije bio optužen za kršenje subote. Isto se tako u optužbi protiv Stjepana spominje hram, zakon i predaja, ali subota se ne spominje.

takvu pretpostavku, koja počiva na proizvoljnim nagađanjima, treba zamijetiti da su ovi helenisti bili samo jedna radikalna skupina koja se rano odvojila od matice Crkve kojoj su pripadali apostoli. Budući da nisu nastupali u ime Crkve, oni nisu mogli cijeloj Crkvi nametnuti prihvaćanje novoga dana bogoslužja. Štoviše, da je štovanje nedjelje doista bilo jedno od prepoznatljivih obilježja njihovih vjerskih običaja, to bi uzrokovalo oštro sukobljavanje unutar Crkve, osobito u pogledu njihove "javne" misionarske djelatnosti.³¹ Ali u Djelima se ne može otkriti odjek takve rasprave. Na primjer, na Jeruzalemskom saboru štovanje subote nije bilo jedno od prijepornih pitanja. Mi ćemo sada, naprotiv, razmotriti brojne pokazatelje njezina redovitog svetkovanja, posebno u najkonzervativnijoj židovsko-kršćanskoj zajednici u Jeruzalemu.

Teološko usmjerenje Jeruzalemske crkve. Proučavanje etničkog sastava i teološkog usmjerenja Jeruzalemske crkve pruža možda najznačajnije podatke na temelju kojih se može ispitati valjanost postavke koja tvrdi da je Jeruzalem mjesto rođenja štovanja nedjelje. Crkva u gradu formirala se oko jezgre od dvanaest apostola. Budući da su njezini članovi kao i prvi obraćenici bili, kao što to dobro primjećuje T. W. Mason, "Židovi po rođenju i odgoju, to je *a priori* vjerojatno da su oni u novu zajednicu unijeli neke vjerske običaje na koje su otprije bili naviknuti."³²

Luka izvještava da su među brojnim židovskim obraćenicima "mnogi svećenici prihvaćali vjeru" (Djela 6,7). F. A. Regan dobro primjećuje da "Luka ne nagovještava da je njihovo obraćenje na bilo koji način proturječilo njihovoj odanosti starom Zakonu".³³ Moguće je, naprotiv, kao što misli B. Bagatti, da su "oni nastavili obavljati svoju službu".³⁴ Njihova je služba mogla biti potrebna imamo li na umu činjenicu da je, kao što iznosi Luka, "tisuće Židova prigrlilo vjeru" (Djela 20,21). Ove obraćene svećenike vjerojatno se može poistovjetiti sa "starješinama" koji su pomagali Jakovu i apostolima u upravljanju Crkvom (Djela 15,4.22.23; 16,4; 20,17.18). F. F. Bruce iznosi postavku da "je možda njih sedamdeset tvorilo neku vrstu nazarejskog Sanhedrina, s Jakovom kao predsjedateljem".³⁵ Ovaj podatak

³¹ Izraz se nalazi u E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1959., str. 226.

³² T. W. Manson (napomena 20), str. 35.

³³ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 4.

³⁴ B. Bagatti, *The Church from the Circumcision*, 1971., str. 67.

³⁵ F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, 1954., str. 429; Charles W. Carter i Ralph Earle u *The Acts of the Apostles*, 1905., str. 322, podupiru isto mišljenje:

koji iznosi Luka otkriva da se Jeruzalemska crkva nije sastojala samo od većinskih židovskih obraćenika, već su u njoj služili i bivši svećenici u skladu s poznatim židovskim modelom Sanhedrina. Njihov temeljni stav prema židovskim vjerskim obredima najbolje izražava Lukina sažeta izjava da su “svi vatrene pristaše Zakona” (Djela 21,20).³⁶

Izbor i imenovanje Jakova daljnja je potvrda “židovskog” teološkog usmjerenja Jeruzalemske crkve. Zašto je Jakov, “brat Gospodinov” (Galaćanima 1,19), a ne neki apostol, bio izabran da bude vođa Crkve? Očito je u izboru vođe Crkve krvna srodnost smatrana važnijom nego neki pret hodni odnos s Kristom. Ovaj razlog, koji se već sadržava i u Lukinom i Pavlovom³⁷ podatku o Jakovu, izričito je naglašen u nekoliko kasnijih djela judeo-kršćanskoga podrijetla.

Hegesip, židovski obraćenik iz drugoga stoljeća, rođen u Palestini, i razni anonimni pisci koji su pisali djela kao što su *Protoevanđelje po Ivanu*, *Evanđelje po Hebrejima*, *Životopis Josipa Tesara* i *Evanđelje po Tomi* veličaju Jakovljevu ličnost.³⁸ Jakov se u ovim djelima slavi kao legitimni predstavnik Krista,³⁹ kao pravi Kristov brat kojemu se On prvi javio,⁴⁰ kao

“Vjerojatno je Jeruzalemska crkva organizacijski bila ustrojena prema modelu židovskoga Hrama. Jakov je možda imao vijeće od sedamdeset starješina, slično Sanhedrinu, da mu pomažu u upravljanju Judejskom crkvom.

³⁶ Lino Randellini u, *La Chiesa dei Giudeo-cristiani*, 1967., str. 27, smatra da su u Jeruzalemskoj crkvi jedno neodređeno vrijeme bili obrezani Židovi koji su bili “sljedba unutar židovstva. Oni su često posjećivali hram, slavili blagdane, štovali subotu i postove, pokoravali se zakonskim propisima te su obrezivali svoju djecu”; Cabrol i Leclercq u *Monumenta ecclesiae liturgica*, 1902., I, str. XVI, slično ističu da je tijekom prvog širenja Crkve koje se zbilo nakon Stjepanove smrti gotovo cijela uprava došla iz Jeruzalemske crkve, u kojoj su autoritet i dominacija judaista, kako su ih zvali, nadilazili utjecaj helenista”; C. W. Dugmore u *The Influence* (napomena 23), str. 44, naglašava da su kršćani iz neznaboštva, premda su s vremenom stali utjecati na crkvene običaje, “pristupili crkvi koja je bila židovskog podrijetla i čija je jezgra bila židovska”; Mario Fois (napomena 22), str. II, izvrsno primjećuje da kršćani, stvarajući svoju strukturu, nisu mogli a “da se ne ugledaju na postojeće židovske i helenističko-rimske modele”; usp. D. Judant, *Judaïsme et Christianisme, Dossier patristique*, 1968., str. 15.

³⁷ Usp. Galaćanima 1,19; 2,9.12; 1. Korinćanima 15,7; Djela 12,17; 15,13; 21,18.

³⁸ Za sažet pregled veličanja Jakova u ovim djelima vidi B. Bagatti (napomena 34), str. 70—78.

³⁹ *The Protoevangelium of James*, 18.

⁴⁰ *The Gospel to the Hebrews*: “A kad je Gospodin dao lanenu odoru svećeničkom sluzi, on otide Jakovu i javi mu se. Jer se Jakov zakleo da neće jesti kruha od dana kad je pio čašu Gospodnju dok ga ne vidi uskrslog između onih koji su spavali.

glava Crkve,⁴¹ kao onaj “zbog koga su stvoreni nebo i zemlja,”⁴² kao jedini svećenik kojemu je “dopušteno ući u Svetište... da moli božanski oprost za narod”, kao sin svećenika i kao “svetac od majčine utrobe”.⁴³ Izgleda da je u očima židovskih kršćana, kao što to sažeto iznosi B. Bagatti, “Jakov... bio iznad Petra i Pavla jer je on bio Davidov potomak, iste krvi kao i Isus te stoga legitimni predstavnik posvećenog roda, a naposljetku, on je junački vršio zakon. Nijedan drugi apostol nije mogao tvrditi da ima takve vrline.”⁴⁴

Premda ovo uzvisivanje Jakova potječe iz kasnijeg razdoblja kad je očito postojala potreba da se poboljša položaj Jeruzalemske crkve, u vrijeme kad je ona tonula u zaborav, ostaje činjenica da je Jakov izabran jer je bio Kristov krvni srodnik, a time je ispunjavao ulogu legitimnoga kršćanskog “velikog svećenika”. To otkriva kako je novo kršćansko “sve-

I ubrzo nakon toga Gospodin reče: ‘Donesite stol i kruh!’ I čim bi doneseno, on uze kruh, blagoslovi ga i razlomi ga te ga dade Jakovu i Justu i reče im: ‘Brate moj, jedi ovaj kruh, jer je Sin Čovječji ustao između onih koji spavaju.’” (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1963., I, str. 165; usp. *The Protoevangelium of James* 18; *The Kerygmata Petrou* 1,1: “Petar Jakovu, gospodaru i biskupu svete crkve...” (E. Hennecke, prethodni navod, II, str. III).

⁴¹ Usp. *II Apocalypse of James* III—IV (nađena kod Nag Hammadija). U *Recognitions of Clement* 1,68, Jakov je nazvan “glava među biskupima” (ANF VIII, str. 94). U istom dokumentu daje se sljedeća uputa: “Pazite s najvećim oprezom da ne povjerujete nijednom učitelju, osim ako on ne donese svjedočanstvo od Jakova, brata Gospodinova, iz Jeruzalema i tako postupite prema svakom tko će možda doći nakon njega.” (4,35 ANF VIII, 142) Isto pripisivanje prvenstva Jakovu nalazi se u uvodu *Epistle of Clement to James*: “Klement Jakovu, Gospodinu i biskupu nad biskupima, koji upravlja Jeruzalemom, svetoj crkvi Židova i crkvama posvuda.” (ANF VIII, str. 218)

⁴² *Gospel of Thomas*, odjeljak 12: “Učenici rekoše Isusu: Mi znamo da ćeš nas ti napustiti. Tko je taj koji će biti najveći među nama? Isus im odgovori: Kud god pođete, idite Jakovu, pravedniku, zbog koga su stvoreni nebo i zemlja.” (E. Hennecke (napomena 40) I, str. 290)

⁴³ Euzebije navodi Hegesipa, *HE* 2,23,5—6; usp. Josephus u *Antiquities* 20,9,1 izvještava da su nepristrani židovski građani potkazali velikog svećenika Anana prokuratoru Albinu zbog njegovog samovoljnog izvršenja smrtne kazne nad Jakovom. Jakov je očito uživao veliku naklonost među židovskim narodom u gradu. U ulomku koji se pripisuje Josipu, razorenje Jeruzalema 70. g. po Kr. smatra se pravednom kaznom za nepravednu Jakovljevu smrt (vidi Euzebije, *HE* 2,23,20).

⁴⁴ B. Bagatti (napomena 34), str. 70. Na primjer, predaja da je Jakov prenio na Crkvu kraljevsku i svećeničku vlast nalazi se u *Životopisu Josipa Tesara* gdje se Josip naziva svećenikom; Epiphanius, *Adversus haereses*, PG 41, 393—394; *Apocalypse of James* VII, 2, stavlja u usta umirućeg Jakova sljedeće riječi: “Svjetlo koje izlazi iz svjetla okrunit će me” (naveo Bagatti (napomena 34), str. 74).

ćenstvo” i vodstvo u gradu doista bilo židovski usmjereno. Ono što je još korisnije za naše istraživanje jest temeljni stav Jakova i njegove skupine prema židovskim zakonskim obvezama.

Godine 49./50. po Kr. vođe kršćanske Crkve sastali su se u Jeruzalemu da razmotre osnovne zahtjeve koje trebaju ispuniti neznabošci koji su prihvatili Krista. Povod ovoga Sabora bio je razdor u Antiohiji kad su u Crkvu došli neki agitatori iz Judeje učeći: “Ako se ne obrežete po mojsijevskom običaju, ne možete se spasiti.” (Djela 15,1) Ovi su požidovitelji očito tvrdili da govore u Jakovljevo ime, premda je on izričito poricao da ih je ovlastio da to čine (Djela 15,24). Da bi se utišala svađa, smatralo se potrebnim da Pavao i Barnaba pođu u Jeruzalem raspraviti problem s “apostolima i starješinama” (Djela 15,3). Na ovom je sastanku došlo do “žestokog raspravljanja” (Djela 15,7), a govorili su Petar, Pavao i Barnaba (redci 7 i 12). Na kraju je Jakov, koji je vršio dužnost predsjedatelja, predložio da neznabošci koji su postali kršćani budu izuzeti od obrezanja, ali da im se poruči da se “uzdržavaju od onoga što je okaljano idolima, od bluda, od udavljenoga i od krvi, jer Mojsije ima od starih vremena u svim gradovima svoje propovjednike koji ga svake subote čitaju u sinagogama” (redci 20 i 21).

“Apostoli i starješine” (22. redak) prihvatili su ovaj prijedlog te su poduzete žurne mjere da se osigura njihovo provođenje. Odluka Sabora, koja se s malim izmjenama spominje tri puta (Djela 15,20.29; 21,25), pruža uvid u stav Jeruzalemske crkve prema židovskom zakonu. Vrijedi zamijetiti nekoliko točaka.

Izuzimanje od obrezanja bilo je odobreno *samo* “braći obraćenoj s poganstva” (23. redak). Nije bilo promjene za židovske kršćane koji su i dalje obrezivali svoju djecu. Na ovo ne ukazuje samo postojanje sljedbe obrezanja nakon Sabora, koju je Jakov očito podržavao (Galaćanima 2,12) i koja je neprekidno uznemiravala zajednice obraćene iz neznaboštva koje je Pavao evangelizirao (Galaćanima 3,1; 5,12; 6,12; Filipljanima 3,2), već i oštra optužba koju su “Jakov i starješine” prenijeli Pavlu (oko deset godina kasnije): “A o tebi su čuli da svojim učenjem odvrćaš od Mojsijeva zakona sve Židove koji su raspršeni među poganima, govoreći im da ne obrezuju djece i ne žive po (otačkim) predajama.” (Djela 21,22) Briga vođa Jeruzalemske crkve zbog takvih glasina (čak i u tako kasnom razdoblju, oko 58. g. po Kr.) i njihov prijedlog Pavlu da utiša optužbe podvrgavanjem obredu očišćenja u hramu (Djela 21, 24), otkriva kako su oni još uvijek bili duboko privrženi židovskim ustanovama kao što je obrezanje.

Štoviše, rješenja koja je predložio Jakov a Sabor prihvatio pokazuju da obraćenici iz neznaboštva nisu bili potpuno oslobođeni od zakona, točnije, od četiri uredbe jedna je moralna (da se uzdržavaju “od bluda”), a tri su obredne (“uzdržavanje od onoga što je okaljano idolima, od udavljenoga i od krvi” — 20. redak). Ova prekomjerna briga za obrednu čistoću i zakon o hrani doista odražava veliko poštovanje prema obrednom zakonu koje je još uvijek bilo sveopće. Da ne bi povrijedili predrasude židovskih kršćana, obraćenici iz neznaboštva trebali su se uzdržavati od jedenja svega što je bilo žrtvovano idolima, pa čak i sudjelovanja u neznabožačkim domaćim blagdanima gdje se možda služila hrana prinesena idolima. Oni su također trebali poštovati židovski zakon o hrani ne jedući meso zadavljenih životinja. Ova pretjerana briga Jakova i apostola (Djela 15,22) za poštovanje židovskih odredbi u vezi s hranom i druženjem s neznabošcima ne dopuštaju nam pomisliti da su ozbiljnija pitanja kao što je štovanje subote bila jednoglasno ukinuta.⁴⁵

Ali kako netko može protumačiti šutnju Sabora o pitanju subote kao “najuvjerljiviji dokaz da je cijela apostolska Crkva priznala štovanje nedjelje te da su je Pavlove crkve prigrlile?”⁴⁶ Imajući na umu nekoliko činilaca teško je vjerovati da je takva drastična promjena dana bogoslužja bila jednoglasno usvojena i prihvaćena, a da nije izazvala razdor. Dominantan stav Jeruzalemske crkve, kao što smo već primijetili, bio je obilježen beskompromisnim poštovanjem i držanjem židovskih običaja i ustanova. U takvim bi okolnostima bilo gotovo nemoguće promijeniti vrijeme tisućljetne ustanove kao što je subota koja je još uvijek bila posebno poštovana.

U tom je pogledu značajna i izjava koju je dao Jakov da bi potkrijepio svoj prijedlog: “Jer Mojsije ima od starih vremena u svim gradovima svoje propovjednike koji ga svake subote čitaju u sinagogama.” (Djela 15,21) Veza između Jakovljevog prijedloga (20. redak) i ovoga objašnjenja (21. redak) različito se shvaća. Neki smatraju da to znači da se židov-

⁴⁵ Nastojanje sljedbe obrezanja, koju je Jakov očito podupirao (Galaćanima 2,12), da kršćanima iz neznaboštva čak i nakon Jeruzalemskog sabora nametnu obrezanje, pokazuje neznatnu promjenu stava židovskih kršćana spram Mojsijevih uredbi (usp. Galaćanima 5,12; 6,12; Filipljanima 3,2; Djela 15,1-2,5).

⁴⁶ W. Rordorf, *Sunday*, str. 219; P. K. Jewett u *Lord's Day*, str. 56—57, slično dokazuje da “činjenica da nismo našli nagovještaja (sukoba oko subote), posebno na Jeruzalemskom saboru (Djela 15), upućuje na zaključak da je cijela Apostolska crkva, uključujući židovsku skupinu, bila suglasna u tom pitanju. Stoga, bogoslužje prvog dana tjedna nije bilo Pavlova novina.

ski kršćani ne trebaju bojati da će sloboda neznabožaca potkopati štovanje Mojsijevog zakona jer “ga svake subote čitaju u sinagogama”.⁴⁷ Drugi su ovaj redak razumjeli da, budući da su se uredbi Mojsijevog zakona marljivo podučavale svake subote, kršćani obraćeni iz neznaboštva moraju paziti da ne povrijede predrasude svoje židovske braće.⁴⁸ Treći to opet tumače da obraćenici iz neznaboštva zasigurno neće ovu zabranu smatrati proizvoljnom ili teškom jer su bili dobro upoznati s levitskim pravilima zbog stalnog dolaska u sinagogu subotom.⁴⁹ F. F. Bruce misli da Jakovljeva “primjedba ima za cilj smiriti strahovanja farizejske sljedbe u Jeruzalemskoj crkvi, u čijim je očima bilo posebno važno da se neznabošcima iznosi cijela Tora”.⁵⁰

Premda ova tumačenja Jakovljevu primjedbu primjenjuju na različite skupine ljudi (kršćane iz neznaboštva, židovske kršćane, oboje, i farizejsku sljedbu), svi oni priznaju da Jakov i u svom prijedlogu i u obrani iznova potvrđuje obvezujuću narav Mojsijevog zakona koji se po običaju tumačio i čitao svake subote u sinagogama. Ovakvo pretjerano saborsko očitovanje poštovanja Mojsijevog obrednog zakona i Jakovljevo izričito spominjanje da se on redovito čita i tumači u subotu u sinagogama kategorički isključuje postavku da je nedjelja već bila zamijenila subotu.

Pavlov posljednji posjet Jeruzalemu (58.—60. g. po Kr.), koji smo ranije spomenuli, pruža daljnje dokaze o odanosti Jeruzalemske crkve štovanju zakona. Lukino spominjanje da se Pavlu “žurilo da bude, ako je moguće, na Duhove u Jeruzalemu” (20,16) i da su dane “beskvasnih kruhova” proveli u Filipi (Djela 20,6) upućuje na zaključak da su se kršćani još uvijek upravljali prema normativnom židovskom bogoslužnom kalendaru. Međutim, još je obavjesniji izvještaj o onome što se dogodilo u samom Jeruzalemu. Jakov i starješine, nakon što je Pavao “počeo redom

⁴⁷ Joseph Addison Alexander, *Commentary on the Acts of the Apostles*, 1956., str. 548. Pisac iznosi sažetu sintezu različitih mišljenja.

⁴⁸ Usp. F. F. Bruce (napomena 35), str. 312, napomena 41: “Prema drugom tumačenju 21. retka, Jakov je smatrao da zbog postojanja židovskih zajednica u svakom gradu njihovu savjest treba poštivati.”

⁴⁹ Everett F. Harrison, *Acts: The Expanding Church*, 1975., str. 236—237: “Možda je Jakov samo htio naglasiti činjenicu da su neznabošci koji su imali naviku posjećivati sinagogu (kojih je bilo posvuda) bili dobro upoznati s levitskim uredbama koje su se odnosile na neznabošce te stoga zahtjev Sabora ne treba smatrati strogim ili samovoljnim.”

⁵⁰ F. F. Bruce (napomena 35), str. 312.

iznositi sve što je Gospodin njegovom djelatnosti učinio među poganima” (Djela 21,19) izvijestili su Pavla: “Vidiš, brate, koliko je tisuća Židova prigrlilo vjeru i svi su vatrene pristaše Zakona. A o tebi su čuli da svojim učenjem odvrćaš od Mojsijevog zakona sve Židove koji su raspršeni među poganima, govoreći im da ne obrezuju djece i ne žive po (otačkim) predajama”. (Djela 21,20.21)

Duboka odanost vodstva Jeruzalemske crkve židovskim vjerskim predajama sama je po sebi bjelodana. Ne samo da su Jakov i starješine izvijestili Pavla da su tisuće Židova, članova njihove Crkve, bili “vatrene pristaše Zakona” (Djela 21,20), već su oni suočili apostola s glasinama da je on odgovarao židovske vjernike od vršenja otačkih predaja kao što je obrezanje djece koje im je Mojsije dao. Želeći vjerovati da su njihove zle slutnje neutemeljene (i doista nema dokaza da su one istinite), Jakov i starješine predložili su Pavlu da opovrgne ove zlurade optužbe i dokaže da on sam “vrši Zakon” (Djela 21,24) time što će se podvrći obredu očišćenja u hramu zajedno s četiri člana Crkve koji su očito bili obredno nečisti. Smatrali su da bi mnoštvo jeruzalemskih vjernika kao i ostalo stanovništvo u gradu mogli i sami vidjeti da se apostol još uvijek pridržava Mojsijevog zakona.

Ovo nastojanje uprave Crkve da uvjeri židovske vjernike u Palestini u Pavlovo poštovanje otačkih predaja upućuje, kao što primjećuje R. C. H. Lenski, da su, s jedne strane, članovi Crkve možda trpjeli zbog lažnih glasina o Pavlu i da su, s druge strane, “još uvijek zadržali svoj židovski način života, obrezivali svoju djecu, jeli po propisima židovskog zakona, držali subotu itd.”⁵¹ To je nesumnjivo omogućilo obraćenje “tisuća” (Djela 21,20) Židova, sve dok prihvaćanje evanđelja nije zahtijevalo značajne promjene u njihovom načinu života.

Ova naglašena privrženost Jeruzalemske crkve židovskim vjerskim običajima možda će zbuniti kršćane koji Majku Crkvu kršćanstva smatraju idealnim uzorom svoga vjerskog života. Međutim, ne smije se zaboraviti da je kršćanstvo izraslo iz korijena i debla židovstva. Prvi židovski obraćenici prihvaćanje Krista nisu smatrali uništavanjem njihovog vjerskog temelja, već ispunjenjem mesijanskih očekivanja koja su njihovom vjerskom životu dala novu dimenziju. Proces razlučivanja sjene od stvar-

⁵¹ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles*, 1944., str. 878. Autor misli da su “ovi židovski vjernici u Palestini trpjeli zbog lažnih glasina u vezi s Pavlom” (loc. cit.).

nosti i prolaznog od trajnog bio je postupan i nije prošao bez teškoća.

Pavlovo ponašanje također zaslužuje da ga pobliže razmotrimo. Je li on prihvaćanjem prijedloga da se očisti u hramu pogazio svoja uvjerenja? Ne čini se da je tako budući da se on, na primjer, nije sramio spomenuti ovaj događaj kad se branio pred Feliksom (Djela 24,17.18). Neki, zapravo, misle da je, budući da je već ranije na vlastitu inicijativu uzeo nazarejski zavjet (Djela 18,18) u Kenhreji, on već ranije planirao prinijeti žrtvu u hramu da bi ispunio svoj zavjet. Ovu pretpostavku podupire činjenica da se ne spominje Pavlovo zavjetovanje u Jeruzalemu.⁵² Nadalje, kao što primjećuje F. J. A. Hort, “spomenuto se vrijeme čini previše kratkim da bi se zavjet počeo i završio”.⁵³ Stoga je razumno pretpostaviti da je Pavao namjerno planirao donijeti “milostinju svom narodu i da prinesem žrtve” (Djela 24,17) da bi približio židovsko i neznabožačko krilo Crkve.⁵⁴ Da bi ostvario ovaj cilj, on je očito smatrao da treba pružiti i opipljiv prikaz svoje osobne lojalnosti zakonu i običajima. Ova briga apostola da uvjeri židovske vjernike u svoje poštovanje zakona ne otkriva samo odanost ovih potonjih židovskim vjerskim običajima, već i Pavlovu želju da ne povrijedi svoju židovsku braću u tom pitanju (ako se nije radilo o načelu). Ovakav apostolov stav opovrgava svaki pokušaj da mu se pripiše odgovornost za ukidanje subote i uspostavljanje štovanja nedjelje.

Kristove riječi u vezi s bijegom iz Jeruzalema i ovom su prigodom značajne. U Mateju, evanđelju upućenom židovskim kršćanima, zabilježen je Kristov savjet: “Molite se da vaš bijeg ne bude zimi ili u subotu.” (24,20) U ranijoj raščlambi ovoga teksta zaključili smo da ulomak, kao što kaže E. Lohse, “iznosi primjer štovanja subote od strane židovskih krš-

⁵² Richard B. Rackham u *The Acts of the Apostles*, 1946., str. 414, primjećuje: “Vjerojatno je on [Pavao] svojim ponašanjem potaknuo ovaj prijedlog. Budući da je tijekom posljednjeg posjeta Jeruzalemu ispunio nazarejski zavjet (Djela 18,18), pa kad on govori o sebi (u Djelima 24,17) da je došao “prinijeti žrtvu”, vjerojatno ga je i ovom prigodom obvezivao isti zavjet zahvalnosti.

⁵³ F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity*, 1890., str. 109—110. Njegov zaključak je: “Premda nije spomenuto u Djelima, on [Pavao] je već predlagao da prinese žrtvu u hramu zbog samoga sebe, možda u vezi s prethodnim zavjetom, a možda, premda to samo nagađam, u vezi s milostinjom kršćana iz neznaboštva židovskim kršćanima, što se ne spominje u 21. poglavlju, ali je jasno izneseno u 24,17.

⁵⁴ Everet F. Harrison (napomena 49), str. 328, ističe da se Pavao “nije mogao zadovoljiti samo donošenjem milostinje koju su njegove crkve skupile ako se ne ostvari pravi cilj putovanja — ujedinjenje židovskog i neznabožačkog krila Crkve.

ćana”.⁵⁵ Ova rečenica možda dobro odražava brigu Jeruzalemske crkve za štovanje subote ne samo zbog toga što se u njoj aludira na *grad*, već posebno zbog toga što je prema predaji rane Crkve Evanđelje po Mateju bilo pisano na aramejskom za židovske kršćane u Palestini.

Prethodnom raščlambom novozavjetnih izvora u vezi s Jeruzalemskom crkvom utvrđeno je da su prvu crkvenu zajednicu prvenstveno tvorili, a njome su i upravljali, obraćeni Židovi koji su ostali duboko privrženi židovskim običajima, kao što je štovanje subote. Stoga je nemoguće pretpostaviti da je Jeruzalemska crkva uspostavila novi dan bogoslužja prije uništenja grada 70. g. po Kr. Mi dodajemo da bi, imajući na umu golem utjecaj koji su na Crkvu vršili vodstvo i članovi židovskih kršćana bilo u kojoj crkvi, bilo gdje, praktično bilo nemoguće nametnuti štovanje nedjelje prije 70. g. po Kr. W. D. Davies, poznati stručnjak za rano kršćanstvo, sažeto i oštroumno opisuje vjersku situaciju u ono vrijeme: “Posvuda, a posebno na istoku Rimskog carstva, bilo je židovskih kršćana čiji se vanjski način života nije mnogo razlikovao od židovskog. Oni su kao gotovu činjenicu prihvatili da je Evanđelje nastavak židovstva. Njima novi savez, koji je Isus uspostavio prigodom Posljednje večere s učenicima i zapečatio ga svojom smrću, nije značio da savez koji je Bog sklopio sa Židovima više nije na snazi. Oni su i dalje štovali blagdan Pashe, Duhova i Sjenica. I dalje su se obrezivali, svetkovali su tjednu subotu i vršili Mojsijeve uredbe u vezi s hranom. Prema nekim stručnjacima, *oni su bili tako utjecajni da su sve do samog pada Jeruzalema 70. g. po Kr. bili dominantan segment kršćanskog pokreta.*”⁵⁶

Jeruzalemska crkva nakon 70. g. po Kr.

Sada možemo postaviti pitanje je li moguće da je kršćanska zajednica iz Jeruzalema uspostavila štovanje nedjelje umjesto subote nakon što je napustila grad neposredno uoči njegovog uništenja 70. g. po Kr.? Povijesno značenje judeo-kršćanskog napuštanja grada i preseljenja u Pelu (transjordanski grad u sjevernom području Pereje) ne smije se podcijeniti. J. Lebreton sažeto iznosi važnost ovog događaja: “Preseljenje je imalo ozbiljne posljedice za Jeruzalemsku crkvu. Raskinuta je posljednja karika

⁵⁵ E. Lohse, *TDNT* VIII, str. 29. O ovom se ulomku raspravljalo na str. 62—66.

⁵⁶ W. D. Davies, “Paul and Jewish Christianity,” *Judéo-christianisme*, 1972., str.

koja je povezivala one koji su ostali vjerni židovstvu i hramu. Oni su sve do kraja voljeli njegovu veličanstvenu građevinu, njegove obrede i sjećanja. Sada tamo nije ostao ni kamen na kamenu. Bog ih je odvojio od njega. Ovaj bijeg konačno je otuđio Židove od njih; oni su napustili Jeruzalem u trenutku njegove najveće nevolje; njihova vjera nije bila vjera njihovog naroda, i oni su potražili spasenje negdje drugdje.”⁵⁷

Je li napuštanje grada od strane judeo-kršćanske zajednice dovelo do otuđenja od židovskih ustanova kao što je subota? F. A. Regan u svojoj disertaciji zastupa upravo ovo mišljenje i smatra da 70. g. po Kr. obilježava ključan raskid između subote i nedjelje. On piše: “Može li se ukazati na neki poseban događaj kad se zbio ključni raskol između subote i dana koji mi nazivamo nedjeljom? Najvjerojatnije je to 70. g. po Kr. i razorenje hrama u Jeruzalemu.”⁵⁸

Nema sumnje da su bijeg i razorenje Jeruzalema izvršili ključan utjecaj na odnose između kršćanstva i židovstva. Međutim, postoje važni povijesni pokazatelji koji isključuju mogućnost da su već tada, 70. g. po Kr. ili uskoro nakon toga, židovski kršćani iz Palestine prekinuli sa štovanjem subote i prihvatili štovanje nedjelje. Sažeto ćemo razmotriti neke važnije povijesne podatke.

Povjesničari Euzebije (oko 260—340. po Kr.) i Epifanije (oko 315—403. po Kr.) izvještavaju da se Jeruzalemska crkva sve do Hadrijanove opsade (135. g. po Kr.) sastojala od obraćenih Židova, a njom je upravljalo 15 biskupa iz “obrezanja”, to jest židovskog podrijetla.⁵⁹ Njihov osnovni stav po svemu sudeći bila je duboka odanost židovskim vjerskim običajima. Na primjer, Euzebije izvještava da su i konzervativno i liberalno krilo

⁵⁷ J. Lebreton i J. Zeiller, *The History of the Primitive Church*, 1949., I, str. 306. Tri stručnjaka posebno u posljednje vrijeme dovode u pitanje povijesnost Euzebijevog izvješća o bijegu u Pelu (*HE* 3,5,2—3); J. Munck, “Jewish Christianity in Post-Apostolic Times”, *New Testament Studies* 6 (1959.—1960.): 103—104; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 1958., str. 229—231; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951., str. 169. Primjedbe na preseljenje u Pelu temelje se na raščlambi podataka koji se nalaze u *Klementovoj ispovijedi*, Josip, Epifanije i Euzebije. M. Simon u “La migration à Pella. Légende ou réalité,” *Judéo-christianisme*, str. 37—54, pokazuje kako su ovi prigovori neodrživi ako se uzme u obzir da je inovjerna sljedba koja se nastanila u okolici Pele zarazila ovu zajednicu, i povezanost bijega s Jakovljevim mučeništvom.

⁵⁸ F. A. Regan, *Dies Domenica*, str. 18.

⁵⁹ Eusebius, *HE* 4,5,2—11; Epiphanius, *Adversus haereses*, 70,10, *PG* 42, 355—356.

ebionita (židovsko-kršćanske skupine) “vatreno zahtijevali doslovno vršenje zakona”.⁶⁰

Ebioniti. Neki dokazuju da Euzebijeva izjava da je liberalna skupina ebionita štovala “ne samo subotu i ostale židovske uredbe” već i “dan Gospodnji kao uspomenu na Spasiteljevo uskrsnuće” znači da su neki židovski kršćani štovali nedjelju od samog početka. Pretpostavlja se da ovi židovski kršćani ne bi od kršćana iz neznaboštva prihvatili dan bogoslužja nakon što su se odvojili od njih.⁶¹ Manjkavost ove postavke jest da ona počiva na nekoliko proizvoljnih pretpostvki. Pretpostavlja se, na primjer, da se liberalna skupina ebionita koja je štovala nedjelju držala “prvobitnog običaja štovanja nedjelje u židovskih kršćana”, a da su ebioniti konzervativne skupine, koja je štovala subotu, bili neki odmetnici koji su “je [nedjelju] kasnije, iz nekih razloga, odbacili”.⁶² Zbog dubokog poštovanja zakona koje je, kao što smo već primijetili, obilježavalo prve židovske kršćane, doista je teško povjerovati da su se oni koji su počeli kao liberali kasnije pretvorili u konzervativce, a ne suprotno. Treba također zamijetiti da je Euzebije pisao svoj izvještaj o ebionitima skoro dva i pol stoljeća nakon razorenja Jeruzalema ne određujući pobliže vrijeme njihovog prihvaćanja štovanja nedjelje. Valja zamijetiti da iako Irenej (oko 130.—200. po Kr.), kao puno raniji izvor, izvještava na gotovo istovjetan način kao i Euzebije, ne spominje nikakvo štovanje nedjelje.⁶³ Moguće je stoga da je skupina židovskih kršćana u nastojanju da se pridruži glavnom tijelu Crkve kasnije prihvatila štovanje nedjelje, ali je i dalje nastavila štovati subotu.

Druga je kriva pretpostavka da su ebioniti bili prvi židovski kršćani ili da su s njima u najmanju ruku bili povezani. Istina je da su obje skupine naglašavale važnost držanja zakona, ali njihova stajališta o Kristovoj naravi bitno su se razlikovala. Ebionitska kristologija bila je zapravo slična gnostičkoj: smatrali su Krista običnim, jednostavnim čovjekom “koji je bio plod odnosa čovjeka s Marijom”.⁶⁴ Takva kristološka zabluda teško da

⁶⁰ Eusebius, *HE* 3,27,3, prijevod Kirsoppa Lakea, Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 1949., I, str. 263. (u kasnijim navodima Lake, *Eusebius History*).

⁶¹ Zastupnici ovoga gledišta nabrojani su u napomeni 14.

⁶² W. Rordorf, *Sunday*, str. 217—218; usp. P. K. Jewett, *Lord's Day*, str. 57.

⁶³ Irenej u *Adversus haereses* 7,26,2, *ANF* I, str. 352, piše: “Oni koje mi nazivamo ebioniti... vrše obrezanje i žive u skladu sa zakonom i židovskim običajima, i mole okrenuti prema Jeruzalemu kao da je to kuća Božja.

⁶⁴ Eusebius, *HE* 3,27,2, *NPNF* I, 159; Irenej u *Adversus haereses* 1,26,2, *ANF* I, str. 352, jasno povezuje ebionitski stav prema Kristu sa stavom gnostika kao što su

se može pripisati prvim židovskim kršćanima. Stoga, zbog takve temeljne doktrinarne razlike, kao što dobro primjećuje J. Daniélou, ebionite “ne treba pobrkati s baštinicima prvih kršćana koji su govorili aramejski i prebjegli u Transjordaniju nakon pada Jeruzalema 70. g. po Kr.”⁶⁵ Marcel Simon dokazuje na temelju podataka koje daje Euzebije da se “ebionitska sljedba pojavljuje kao posljedica sjedinjavanja prvobitnih židovskih kršćana i pretkršćanske židovske sljedbe”.⁶⁶

Podrijetlo ove inovjerne judeo-kršćanske sljedbe ne može se smjestiti u novozavjetno doba. Mi, na primjer, znamo da u Justinovo vrijeme židovske kršćane nisu obilježavala samo kristološka krivovjerja, već i dva proturječna razumijevanja zakona: jedni od kršćana iz neznaboštva nisu zahtijevali da se “obrezuju ili drže bilo koje druge obrede”, dok su drugi željeli “prisiliti neznabošce... da u svakom pogledu žive u skladu sa zakonom koji je dao Mojsije.”⁶⁷ Valja uočiti činjenicu da je prema Justinovom izvještaju i umjerenija i radikalnija skupina židovskih kršćana naglašavala štovanje subote. Da su židovski kršćani pored štovanja subote već

Cerint i Karpokrat. Obojica “ne prikazuju Isusa kao onoga koga je rodila djevica Marija, već kao sina Josipa i Marije u skladu s uobičajenim načinom ljudskog rađanja.”

⁶⁵ J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, 1964., str. 56. H. J. Schoeps je uočio ovu razliku, *Aus Frühchristlicher Zeit*, 1950., str. 282.

⁶⁶ M. Simon (napomena 57), str. 48. Simon zasniva svoj zaključak na velikoj sličnosti između vjerovanja ebionita i pretkršćanske sljedbe zvane “nazareji” (koju treba razlikovati od kršćanskih nazareja) o kojima izvještava Epifanije, *Adversus haereses* 1,18. On ispravno tvrdi da “je nemoguće pripisati... jeruzalemskoj zajednici isti nauk koji su ispovijedali pseudo-klementinski ebioniti” (isto, str. 48, napomena 27).

⁶⁷ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 47, ANF I, 218. Philip Schaff i Henry Wace priznaju ovu činjenicu i naglašavaju da premda se u Justinovo vrijeme židovski kršćani nisu razlikovali po “doktrinarnim krivovjerjima” već “dvama oprečnim stavovima” spram židovskog zakona, nekoliko desetljeća kasnije, u vrijeme Ireneja, “razlika koju Justin pravi između umjerenije i radikalnije skupine više ne postoji: svi se ubrajaju u redove krivovjernika” (*NPNF* I, str. 158, napomena 7). Ova dva pisca također primjećuju da “je običaj povjesničara bio da ovu razliku (između ebionita i nazareja) primjenjuju unatrag sve do apostolskih vremena i prikazuju da sve do Epifanijevog vremena neprekidno postoji umjerenija skupina nazareja i radikalnija skupina ebionita. Ali Nitzsch (*Dogmengesch.*, str. 37) je pokazao da je ova razlika sasvim neosnovana. Epifanijeva podjela se razlikuje od Justinove, kao i od Origenove i Euzebijeve podjele” (loc. cit.). Moguće je da su se ebioniti razvili u heterodoksnu sljedbu koja je usvojila gnostičko stajalište o Kristu zato što su ih kršćani iz neznaboštva odbacili. Postojeće represivne mjere Rima protiv Židova očito su potakle razdvajanje o kojem ćemo kasnije raspravljati, str. 156—168. Justin, zapravo, spominje da je u njegovo

svetkovali i nedjelju, Justin bi to gotovo sigurno dao do znanja u svojoj raspravi o pitanju subote koje iznosi u svom djelu *Razgovor s Trifonom*. Postoji li bolji način da svog prijatelja Židova Trifona i njegov narod potakne na štovanje nedjelje od ukazivanja na njihove srodnike, židovske kršćane, koji su to već činili! Ali odsutnost bilo kakvog spomena o štovanju nedjelje u židovskih kršćana, zajedno s naporima koje Justin ulaže da na temelju Starog zavjeta dokaže nadmoćnost nedjelje nad subotom, ukazuje na činjenicu da je u njegovo doba štovanje nedjelje bilo strano i Židovima i židovskim kršćanima.

Nazareji. Da prvi židovski kršćani nisu štovali nedjelju potvrđuje i svjedočanstvo Epifanija u vezi s “pravovjernom” judeo-kršćanskom sljedbom, nazarejima. Biskup izvještava da “je sljedba nastala nakon bijega iz Jeruzalema, kad su učenici živjeli u Peli napustivši grad u skladu s Kristovim riječima i preselivši se u planine zbog skore opsade. Tako se ona pojavila dok su oni o kojima govorimo živjeli u Pereji. Tu je najprije počelo nazarejsko krivovjerje.”⁶⁸

Izgleda da su ovi nazareji, o čijem postojanju u četvrtom stoljeću svjedoči i Jeronim,⁶⁹ izravni potomci jeruzalemske kršćanske zajednice koja se odselila u Pelu. M. Simon dobro procjenjuje njihov identitet kad piše da “ih je obilježavala uporna privrženost židovskim obredima. Ako su bili krivovjerci u očima majke Crkve, to je samo zbog toga što su ostali čvrsto odani zastarjelom stajalištu. Oni dobro prikazuju, premda to Epifanije odlučno odbija priznati, izravne potomke prve zajednice za koje ovaj pisac zna da su ih Židovi nazivali istim imenom nazareji.”⁷⁰

vrijeme bilo mnogo kršćana iz neznaboštva koji se nisu “usudili imati odnos ili ukazati gostoljubivost” onim židovskim kršćanima koji su “vjerovali i slijedili” Krista, a u isto su vrijeme držali židovske ustanove. Međutim, on odmah dodaje: “Ja se s njima ne slažem.” (*Dialogue* 47, *ANF* I, 218) Moguće je, stoga, da su neki židovski kršćani, koji su bili odbačeni od glavne struje kršćanstva, s vremenom postali bliski sljedbi židovskih gnostika usvajajući njihovu krivovjernu kristologiju i štovanje nedjelje (barem neki). U doba Ireneja oni su postali poznati kao “ebioniti” budući da ih biskup izričito naziva tim imenom (*Adversus haereses* 1,26,2).

⁶⁸ Epiphanius, *Adversus haereses* 29,7, PG 42,402.

⁶⁹ Jeronim izvješćuje da je naišao na nazareje u “Beroesu, gradu u Siriji” (*De Viris* ill. 3, *NPNF* 2, III, str. 362).

⁷⁰ M. Simon (napomena 57), str. 47—48; usp. B. Bagatti (napomena 34), str. 31—35; J. Daniélou (napomena 65), str. 56, također nazareje smatra potomcima aramejskih kršćana koji su pobjegli u Transjordaniju i koji su se “odvojili od ostatka Crkve jer su židovsko štovanje subote i obrezanje i dalje smatrali obvezujućim”.

Ako su nazareji, kao što većina stručnjaka tvrdi, doista “izravni potomci prve jeruzalemske zajednice”, očekivali bismo da su oni (a ne ebioniti) zadržali izvorne običaje židovskog kršćanstva. Zato treba pročitati što Epifanije ima reći o njima, posebno u vezi s njihovim danom bogoslužja. Usprkos biskupovom pokušaju da ih ocrni kao “krivovjerce” u podužem izvještaju o njihovom vjerovanju, nema ničega krivovjernog u vezi s njima. Nakon što ih je poistovjetio sa Židovima zbog korištenja istih starozavjetnih knjiga (što i nije krivovjerje), on nastavlja: “Nazareji se nisu bitno razlikovali od njih [to jest Židova] budući da oni vrše običaje i nauk koje propisuje židovski zakon, osim što oni vjeruju i u Krista. Oni vjeruju u uskrsnuće mrtvih i Božje stvaranje svemira. Propovijedaju jednog Boga te da je Isus Krist njegov Sin. Vrlo su učeni u hebrejskom jeziku, čitaju zakon... Razlikuju se i od Židova i od kršćana, od prvih jer vjeruju u Krista, a od istinskih kršćana jer vrše židovske obrede obrezanja, štiju subotu i druge uredbe.”⁷¹

Ova slika nazareja dobro odgovara slici Jeruzalemske crkve koju smo ranije rekonstruirali. Postoji stoga mogućnost da su nazareji ostatak i etničkog i teološkog nasljeđa prvobitnih židovskih kršćana.⁷² Činjenica da su zadržali štovanje subote kao jedno od prepoznatljivih obilježja uvjerljivo pokazuje da je to bio prvobitni dan bogoslužja u Jeruzalemskoj crkvi te da među palestinskim židovskim kršćanima ni nakon razorenja grada nije došlo do odbacivanja subote i prihvaćanja nedjelje.

Kletva protiv kršćana. Drugi pokazatelj ostataka štovanja subote među židovskim kršćanima u Palestini, premda neizravan, jest provjera koju su uvele rabinske vlasti da bi otkrile nazočnost kršćana u sinagogi. Provjera se sastojala u kletvi koja je bila sastavni dio dnevnih molitava — *Šemoneh esreh* — te su je svi sudionici bogoslužja u sinagogi trebali izgovarati protiv kršćana. Marcel Simon prenosi palestinski tekst kletve, a procjenjuje i vrijeme njezina uvođenja koje prihvaća većina stručnjaka: “Na prijedlog R. Gamaliela II., ubrzo nakon pada Jeruzalema i vrlo vjerojatno oko 80. g. po Kr., u *Šemoneh esreh* umetnuta je poznata formula protiv *minima*: ‘Neka otpadnik bude bez ikakve nade i neka kraljevstvo

⁷¹ Epiphanius, *Adversus haereses* 29,7, PG 41,402.

⁷² B. Bagatti (napomena 34), str. 30—31, primjećuje: “Nazareji su se uvijek smatrali jednakima s drugim kršćanima iz neznaboštva te su željeli biti, kao što kaže jedan od njihovih pobornika, pisac Hegesip, istinski kršćani koji se razlikuju od heretika, čak i od vlastitih heretika.”

ponosa bude iskorijenjeno u naše doba. Neka nazareji i minimi nestanu u trenutku, neka svi budu izbrisani iz knjige života da se ne mogu ubrojiti među pravednike. Blagoslovljen budi, o Bože, koji obaraš ponosite.”⁷³

Svjedočanstva nekoliko crkvenih otaca potvrđuju da se ova kletva redovito izgovarala u sinagogama.⁷⁴ Jeronim, na primjer, jasno kaže: “Triput dnevno u svim sinagogama vi pod imenom nazareja proklinjete kršćane.”⁷⁵ Svrha ove kletve nije bila samo da izrekne prokletstvo nad kršćanima kao otpadnicima, već je to bila, kao što primjećuje Simon Marcel, “odgovarajuća provjera” radi njihovog otkrivanja. On objašnjava: “Budući da su svi članovi zajednice mogli biti pozvani da redom, u odsutnosti službenog svećenika, obave javno bogoslužje, metoda je bila pouzdana: sudionik koji je bio zaražen krivovjerenjem sigurno će oklijevati da s blagoslovom izrekne vlastitu osudu. Talmud vrlo jasno kaže: ‘Kad god je netko učinio pogrešku u čitanju bilo kojeg blagoslova *minima*, njega je trebalo pozvati da se vrati na svoje mjesto jer je on navodno *min*.’”⁷⁶

Činjenica da su palestinske rabinske vlasti nakon razorenja Jeruzalema uvele ovu provjeru da bi spriječile kršćansku nazočnost i sudjelovanje u službi u sinagogi pokazuje da su mnogi židovski kršćani u Palestini sebe i dalje smatrali Židovima.⁷⁷ Njihovo prihvaćanje Krista kao Mesije

⁷³ M. Simon, *Verus Israel: études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, 1964., str. 235. Gotovo svi stručnjaci prihvaćaju mišljenje da je 80.—90. po Kr. vrijeme uvođenja ove kletve. Za proširenu bibliografiju vidi W. Schrage, *TDNT VII*, str. 848; James Parkes u *The Conflict of the Church and Synagogue*, 1934., str. 77—78 potvrđuje datiranje kletve sljedećim dokazima: “Ovu izjavu, Birkat-ha-minim, sastavio je Samuel Mali koji je živio u drugoj polovici prvog stoljeća. Ne znamo točne godine njegova rođenja i smrti, ali bio je suvremenik Gamaliela II. koji je predsjedavao u Jabni od 80.—110. godine i poznao je dvojicu rabina koji su bili ubijeni prigodom osvajanja Jeruzalema 70. g. Stoga možemo zaključiti da je bio stariji od Gamaliela, a kletva koju je sastavio datira između 80.—90. g. Usp. također C. W. Dugmore, *The Influence* (napomena 23), str. 4.

⁷⁴ Usp. Justin Martyr, *Dialogue* 16; Epiphanius, *Adversus haereses* 29,9, *PG* 41,404—405; Jeronim, *In Isaiam*, *PL* 24,87.

⁷⁵ Jeronim, *In Isaiam* 5,18, *PL* 24,87.

⁷⁶ M. Simon (napomena 73), str. 236.

⁷⁷ James Parkes (napomena 73), str. 78, primjećuje da “činjenica da je ova provjera bila izjava koja se izgovarala tijekom bogoslužja u sinagogi pokazuje da su u vrijeme njezinog nastanka židovski kršćani još uvijek često posjećivali sinagoge”. Ovaj zaključak prihvaća i Ernest L. Abel u *The Roots of Anti-Semitism*, 1943., str. 131: “Židovski kršćani... su smatrali da ih njihovo prihvaćanje Krista kao Mesije ne sprečava da izvršavaju židovske zakone te su nastavili posjećivati sinagogu. Budući da su oni bili Židovi,

nije ih spriječilo da budu nazočni subotnjem bogoslužju u sinagogi. Postojanje ovakve situacije opovrgava svaki pokušaj da se židovski kršćani učine odgovornima za zamjenu štovanja subote s nedjeljom u to vrijeme.

Hadrijanova politika. Dodatni neizravni pokazatelji da je štovanje subote u Jeruzalemskoj crkvi nastavljeno i nakon 70. g. po Kr. jesu događaji povezani s Hadrijanovim razorenjem grada 135. g. po Kr. Car, nakon što je surovo ugušio Bar Kohbinu pobunu (132.—135. g. po Kr.), ponovno je na ruševinama Jeruzalema izgradio novi rimski grad, *Aelia Capitolina*.⁷⁸ U to vrijeme Židovima su bila nametnuta oštra ograničenja. Bili su prognani iz grada, zabranjeno im je da uđu u njega i da ispovijedaju svoju vjeru, a posebno da njeguju svoja dva karakteristična običaja — subotu i obrezanje. Rabinski izvori obilno govore o ograničenjima koja je nametnuo Hadrijan, čija se vladavina uobičajeno naziva “doba progonstva — *šemed*” ili “doba ukaza — *gazerah*”.⁷⁹ Sljedeći navod sažima izjave koje se često nalaze u Talmudu u vezi s Hadrijanovom protužidovskom politikom: “Rimska vlast izdala je naredbu da ne smiju proučavati Toru, da ne smiju obrezivati svoje sinove te da moraju oskvrnjivati subotu. Što su Juda Šamu’a i njegovi drugovi učinili? Otišli su i posavjetovali se s nekom domaćicom koju su svi rimski plemenitaši običavali posjećivati. Ona im je rekla: ‘Idite i objavite svoje jade noću’. Oni su otišli i objavili ih noću govoreći: ‘Jao! U ime Neba, nismo li mi vaša braća, nismo li mi sinovi

nije bilo načina da ih se prepozna osim ako oni osobno ne bi izrazili svoje vjerovanje. Stoga su židovski vođe razradili posebnu metodu otkrivanja krivovjernika. Najpoznatija među njima bila je izjava *Birkat-ha-minim* koju je napisao Šemuel he-Katon oko 80. g. po. Kr.

⁷⁸ Dio Cassius u *Historia* 59,12,1, *LCL* VIII, str. 447, piše: “Na mjestu Jeruzalema on je podigao grad umjesto onoga koji je sraonio sa zemljom i nazvao ga *Aelia Capitolina*, a na mjestu gdje je bio Božji hram podigao je novi hram Jupiteru.”

⁷⁹ S. Krauss, “Barkohba”, *Jewish Encyclopedia*, 1907., II, str. 509, opisuje ove dramatične prilike riječima: “Židovi su prošli kroz razdoblje surovog progonstva. Subota, blagdani, proučavanje Tore i obrezanje bili su zabranjeni, a činilo se da Hadrijan želi iskorijeniti židovski narod... Za Židove u Palestini to je razdoblje (ša’at hasekanah’), kad su najvažniji obredi bili zabranjeni, bilo opasno i Talmud stoga kaže (Geigerov ‘Jud. Zeit’. i. 199, ii, 126; Weis, ‘Dor’, ii, 131; ‘Rev. Et. Juives’, xxxii. 41) da su uvedena neka pravila da bi se suočili s ovim teškim prilikama. Nazvali su ga razdobljem ukaza (‘gezarah’) ili progonstva (‘šemed’, Shab. 60a; Caut. R. ii, 5)”; vidi također H. Graetz, *History of the Jews*, 1940., II, str. 425; S. Grayzel, *A History of the Jews*, 1952., II, str. 40—41,107).

jedne majke? Zašto smo mi različiti od svih naroda i jezika da izdaješ tako oštre naredbe protiv nas?”⁸⁰

Ove represivne mjere koje je car poduzeo protiv Židova nisu utjecale samo na opći stav kršćana prema Židovima, već i na etnički sastav i teološko usmjerenje Jeruzalemske crkve. Euzebije izvještava o ovom potonjem:

“I tako, kad je grad bio ispražnjen od židovskog naroda i pretrpio poptuno uništenje svojih drevnih stanovnika, naseljen je drugi narod, a rimski grad koji je nakon toga izgrađen nazvan je Elija, u čast cara Elija Adrijana. I budući da se Crkva sada sastojala od neznabožaca, prvi koji je preuzeo upravu nakon biskupa iz obrezanja bio je Marko.”⁸¹

Činjenica da su obraćenici iz neznaboštva zamijenili judeo-kršćanske biskupe i članove zbog Hadrijanovog ukaza pokazuje da je među njima u to vrijeme postojala jasna razlika. Mi pretpostavljamo da se razlika nije odnosila samo na etnički element, već da je obuhvaćala i novo teološko usmjerenje, osobito u odnosu na prepoznatljive židovske blagdane kao što su Pasha i subota. Ovu postavku podupire Epifanijevo svjedočanstvo koji

⁸⁰ Roš Hašanah 19a u *The Babylonian Talmud*, prijevod I. Epstein, 1938., XIII; str. 78; Baba Bathra 60b tvrdi slično: “Na vlast je došla vlada koja izdaje surove zapovijedi protiv nas i zabranjuje nam da držimo Toru i zakone...” (*Babylonian Talmud*, XXV, str. 246); vidi također *Sanhedrin* 11a,14a; *Aboda Zarah* 8b; Hamburger je prikupio Hadrijanove protužidovske ukaze u vezi s bogoslužjem iz rabinskih izvora u *Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud*, 2. izd., pod naslovom “Hadrianische Verfolgungsedikte”; J. Derenbourg, koji pruža dobro dokumeniran opis Hadrijanovog rata i politike, piše: “Rimska je vlast pod prijetnjom smrtne kazne zabranila obrezanje, štovanje subote i proučavanje zakona” (*Essai sur l’histoire et la géographie de la Palestine*, 1867., str. 430; vidi napomenu 79 za dodatne rabinske izvore); govoreći o Hadrijanovim protužidovskim ukazima, Jean Juster tvrdi slično: “Njihovo postojanje ne može se poreći budući da su rabinski izvori jedinstveni u tom pitanju. Duboka mržnja koju izražavaju prema Hadrijanu, dublja od one prema Titu, pokazuje da je Hadrijan morao učiniti nešto strašno Židovima” (*Les Juifs dans l’empire romain* 1965., str. 226, napomena 3). U *Midraš rabahu* (urednici H. Freedman, M. Simon, 1939.) također se često spominju Hadrijanovi ukazi. Na primjer, kao komentar na *Izlazak* 15,7 kaže se: “Čak ako neprijatelj naredi da trebaju oskvrnuti subotu, ukinuti obrezanje i služiti kipovima, oni [Židovi] radije podnose mučeništvo nego da budu asimilirani.” (93:170) Komentar na *Propovjednika* 2,17, kaže: “Imikant je pisao caru Hadrijanu riječima: ‘Ako mrziš obrezanje, i Išmaelci ga imaju, a kad je u pitanju štovanje subote, tu su i Samarijanci. Vidi, ti mrziš samo ovaj narod [Izrael]’ (8,66.67); usp. također S. W. Baron (napomena 79), II, str. 107.

⁸¹ Eusebius, *HE* 4,6,4, *NPNF* 2., I, str. 177—178.

u svom dugom izvještaju o raspravi oko nadnevka slavljenja Pashe tvrdi: “Nastala je rasprava (doslovno: izazvana je) nakon odlaska biskupa iz obrezanja [135. g. po Kr.] i ona se nastavlja sve do naših dana.”⁸² Biskup posebno spominje petnaest judeo-kršćanskih biskupa koji su upravljali Jeruzalemskom crkvom sve do 135. g. po Kr. i koji su dotad slavili kvartodecimanu Pashu budući da su se pozivali na dokument poznat kao *Apostolske konstitucije* gdje se nalazi sljedeće pravilo: “Ne mijenjajte računane vremena, već je slavite u isto vrijeme kao vaša braća koja su došla iz obrezanja. Svetkujte Pashu kad i oni.”⁸³

Premda Epifanije nije uvijek pouzdan izvor, njegovi podaci o Jeruzalemskoj crkvi i štovanju kvartodecimane Pashe do 135. g. po Kr. i izvještaj o raspravi koja je nastala u to vrijeme vjerodostojni su iz nekoliko razloga. Izvještaj se podudara s onim što znamo o teološkom usmjerenju Jeruzalemske crkve iz izvora koje smo ranije proučili. Štoviše, u ovom slučaju biskup samo izvještava što su audijanci⁸⁴ (sljedba koja je odbila prihvatiti odluke Nicejskog sabora o računanju Pashe) vjerovali, naime, da su oni slijedili primjer i autoritet apostola (kao što piše u *Apostolskim konstitucijama*) proslavljanjem Pashe 14. nisanu. Epifanije ne dovodi u pitanje vjerodostojnost ove navodne apostolske uredbе, već proizvoljno dokazuje da su audijanci pogrešno razumjeli njezino značenje, budući da je namjera apostola bila da se svi ujedine u vjeri konačnim prihvaćanjem zajedničkog nadnevka za uskrсну nedjelju umjesto 14. nisanu. Nedostatak ovakvog tumačenja očituje se u samom spominjanju (onoga što je očito bilo poznato i prihvaćeno kao činjenica) da je rasprava o nadnevku slavljenja Pashe “nastala nakon egzodusa biskupa iz obrezanja” dajući time

⁸² Epiphanius, *Adversus haereses*, 70,10, PG 42,355—356.

⁸³ Isto, PG 42,357—358; u *Didascalia Apostolorum* nalazi se slična tvrdnja: “Dolikuje vam, naša braćo, da se u danima Pashe marljivo preispitujete i brižno vršite post. Počinjite kad vaša braća koja pripadaju Narodu svetkuju Pashu.” (*Didascalia Apostolorum*, 21,17, ur. R. H. Connolly, 1929., str. 187) Neki stručnjaci zbog ove sličnosti poistovjećuju *Apostolske konstitucije* koju navodi Epifanije s *Didascalia Apostolorum*. Međutim, tekst koji citira Epifanije bitno se razlikuje od sirske verzije *Didaskalija* koju mi imamo. Za raspravu o ovom problemu vidi M. Richard, “La questio pascale au Ile siècle”, *L'Orient Syrien* 6, (1961.), 185—186.

⁸⁴ U vezi s audijancima vidi *Dictionnaire de théologie catholique, ecclésiastique*, 1903., pod riječju “Audiens” A. Bareillea; *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, 1931., pod riječju “Audée” A. Reigniera.

jasno do znanja da se prije tog vremena jednodušno slijedilo kvartodecimana računanje.⁸⁵

Rasprava oko Pashe, koju ćemo kasnije razmotriti, očito je izazvala manjinska skupina koja je odbila odbaciti kvartodecimana držanje pravila i prihvatiti novinu uskrsne nedjelje.⁸⁶ Činjenica da se ova rasprava oko nadnevka Pashe nije pojavila prije, već u vrijeme kad je careva nova protužidovska politika dovela do preustroja Jeruzalemske crkve dovodećem članova i vođa iz neznaboštva, upućuje na zaključak da je, prvo, sve do tog vremena Crkva, isključivo sastavljena od židovskih kršćana, bila odana temeljnim židovskim vjerskim ustanovama kao što su Pasha i subota i, drugo, da su nove represivne mjere koje je car poduzeo protiv židovskih vjerskih običaja prouzročile neke promjene, posebice u bogoslužnom kalendaru. Ovo ćemo pitanje još razmatrati kad budemo istraživali odnos između uskrsne nedjelje i tjedne subote. Objasniti ćemo da su oba blagdana, koji su bili i još su uvijek međusobno povezani, nastala istodobno, na istom mjestu, a i uzroci su im nastanka isti.⁸⁷

Ovi povijesni podaci koje smo ukratko razmotrili opovrgavaju svaki pokušaj da se Jeruzalemska crkva, prije 135. g. po Kr., učini predvodnicom bogoslužnih novina kao što je svetkovanje nedjelje. Saznali smo da je od svih kršćanskih crkava ona bila etnički i teološki najbliža i najodanija židovskim vjerskim predajama.⁸⁸ Nakon 135. g. po Kr., kad je Jeru-

⁸⁵ Za opširniju raspravu o Epifanijevom svjedočanstvu vidi moje djelo *Anti-Judaism and the Origin of Sunday*, 1975., str. 45—52.

⁸⁶ B. Bagatti (napomena 34), str. 10, je mišljenja da je sukob oko Pashe u Jeruzalemu bio uzrokovan povratkom židovskih kršćana u grad, jer oko šezdeset godina kasnije Narcis, jeruzalemski biskup, suočen s protivljenjem pristaša kvartodecimanog računanja Pashe, upućuje poziv za pomoć svom učitelju Klementu Aleksandrijskom (*PG* 9,1490). To ne isključuje mogućnost da su i neki obraćenici iz neznaboštva odbili prihvatiti novi nadnevak za uskrsnu nedjelju. Ovo se pitanje raspravlja na str. 181—185.

⁸⁷ Vidi str. 180.

⁸⁸ B. Bagatti (napomena 34), str. 33, pruža dodatne nagovještaje o preostalim “židovskim tragovima” u Jeruzalemskoj crkvi čak i nakon Hadrijana. On piše: “Imamo različita svjedočanstva o židovskom karakteru Crkve u to vrijeme, kao što je Bardesanovo (180.—223. po Kr.) koji je govoreći (*PS* 2,605) o svojim učenicima potvrdio da oni štiju nedjelju, a ne subotu, te da se oni ne obrezuju kao ‘judejski kršćani’. Pismo umetnuto u pseudo-Klementove knjige (*PG* 2,31—56) s Klementovim potpisom ima naslov: “Jakovu, Gospodinu i Biskupu nad biskupima, koji upravlja svetom Crkvom Židova u Jeruzalemu”. Bagatti nastavlja podastirati značajne povijesne podatke koji upućuju na nazočnost dvije suparničke zajednice (židovske i kršćana iz neznaboštva) sve

zalem ponovno bio izgrađen kao poganska rimska kolonija *Aelia Capitolina*, on je izgubio svoj politički i vjerski prestiž i za Židove i za kršćane. Stoga bi nakon ovog vremena bilo uzaludno istraživati podrijetlo štovanja nedjelje u maloj crkvi neznabožačkih obraćenika u gradu o kojoj se u drugom stoljeću ništa ne zna, osim nekoliko nepouzdatih imena biskupa.

Naše proučavanje podrijetla štovanja nedjelje dosad je imalo negativan pristup. Njime se pokazuje neutemeljenost tvrdnji da je prvobitna zajednica u Jeruzalemu uspostavila bogoslužje nedjeljom da bi držanjem Gospodnje večere slavila uspomenu na uskrsnuće i Kristova ukazanja. Međutim, ovaj napor još nije dao mogući odgovor na pitanje o mjestu, vremenu i uzroku podrijetla štovanja nedjelje. Stoga ćemo se sada prihvatiti ove zadaće nastojeći rekonstruirati sliku za koju tvrdimo da je povijesno točna.

do 5. st. (vidi str. 10—14). Opstanak tako snažnog judeo-kršćanskog utjecaja u Jeruzalemu stoljećima nakon prvog razorenja grada opovrgava svaki pokušaj da se 70. g. po Kr. učini kritičnom točkom razdvajanja između subote i nedjelje.

6. poglavlje

RIM I PODRIJETLO NEDJELJE

Dok smo istraživali možebitno podrijetlo štovanja nedjelje među prvim židovskim kršćanima, zaključili smo da je uzaludno među njima tražiti tragove njezinog podrijetla zbog njihove odanosti židovskim običajima kao što je štovanje subote. Stoga ćemo našu potragu za podrijetlom nedjelje usmjeriti na kršćanske krugove iz neznaboštva. Možemo pretpostaviti da bi oni, budući da prethodno nisu imali veze s judaizmom i da su bili u sukobu sa Židovima, bili spremniji zamijeniti židovske blagdane kao što je subota i Pasha s novim danima i značenjem.

Prihvatanje novih dana za vjerske blagdane i njihovo nametanje ostatku kršćanskog svijeta vjerojatno se moglo ostvariti u Crkvi koja se rano odvojila od judaizma i preko crkvene vlasti koja je bila općenito priznata. Crkva u glavnom gradu carstva, čiji se autoritet već u drugom stoljeću osjećao nadaleko i naširoko, pojavljuje se kao najvjerojatnije rodno mjesto štovanja nedjelje.¹ Da bismo ispitali valjanost ove postavke, iznijet ćemo sažet pregled značajnih vjerskih, društvenih i političkih okolnosti koje su u to vrijeme prevladavale u Rimskoj crkvi.

Nadmoć obraćenika iz neznaboštva

Iz Pavlovih obraćanja u Poslanici Rimljanima, posebno u posljednjim poglavljima, zaključujemo da su kršćani iz neznaboštva u kršćanskoj zajednici u Rimu bili većina (poglavlja 11 i 13). Apostol jasno kaže: “Sad govorim vama, poganskoga podrijetla” (11,13), a u 16. poglavlju pozdravlja većinu vjernika koji nose ili grčko ili latinsko ime.² Možda je brojčana

¹ O vodećoj ulozi Rimske crkve u drugom stoljeću raspravlja se na str. 188—193.

² Ovo nije ključni dokaz *per se* budući da su, kao što pokazuje Harry J. Leon na temelju arheoloških natpisa u drevnom Rimu, mnogi Židovi radije nosili grčka ili latinska

nadmoć članova iz neznaboštva i njihov sukob sa Židovima, unutar Crkve i izvan nje, uvjetovao razdvajanje dviju zajednica u Rimu ranije nego na Istoku. Leonardo Goppelt u svojoj studiji o podrijetlu Crkve podupire ovo gledište: “Iz poslanice se može zaključiti da su u Rimskoj crkvi, kao što bi se i očekivalo, kršćani iz neznaboštva bili u većini (11,13) a židovski kršćani u manjini (napomena 14). Suživot ovih dviju skupina stvarao je teškoće koje se mogu usporediti s onima u Korintu u isto vrijeme... Stanje u Rimskoj crkvi u odnosu na judaizam, koliko nam to Poslanica Rimljanima dopušta naslutiti, bilo je slično onome o kojemu nam govore tekstovi zapadnog kršćanstva nakon Pavla: posvuda je bio prisutan raskol između Crkve i sinagoge, okolnost koja nije poznata u istočnim crkvama koje smo već spomenuli. Jedino po čemu je judaizam nešto značio bila je uloga predaka kršćanstva.”³

Židovski su kršćani, premda u manjini u Rimskoj crkvi, izazvali “raspru” (Rimljanima 14,1) o pitanjima kao što je vrijednost zakona (2,25-27), spasavanje poslušnošću zakonu (poglavljja 3,4,5), potreba za štovanjem posebnih dana i održavanje od nečistog mesa (poglavljja 14-15). Međutim, nadmoć neznabožackih članova, većinom poganskog podrijetla, i njihov sukob s judeo-kršćanima u Crkvi i Židovima općenito možda je doista pridonio ranijem odcjepljenju od judaizma u Rimu nego na Istoku.

imena. On podastire kompilaciju od 254 primjera latinskih i 175 primjera grčkih imena koja su koristili Židovi u drevnom Rimu (*The Jews of Ancient Rome*, 1960., str. 93—121). Pavlova izjava u Rimljanima 1,13-15, gdje on kaže: “Odatle moja želja da propovijedam Evanđelje i vama, stanovnicima Rima... ali sam do sada bio zapriječen da i među vama uberem koji plod kao među ostalim poganima.” Očito je ova kršćanska zajednica obraćenika iz neznaboštva imala ograničene kontakte sa Židovima prije Pavlovog dolaska. Na to, na primjer, upućuje činjenica da su mu židovski vođe, kad se s njima susreo tri dana nakon svoga dolaska, rekli: “Mi o tebi — odgovoriše mu — nismo primili nikakva pisma iz Judeje niti nam je koji od braće došao pa o tebi loše javio ili rekao.” (Djela 28,21) Marta Sordi u *Il Cristianesimo e Roma*, 1965., str. 65—72, uvjerljivo dokazuje na temelju nekoliko Pavlovihih izjava (Filipljanima 1,12-14; 4,22; 1,17; Kološanima 4,10-11), natpisa *Iucundus Chrestianus* (sluga Tiberijeve snahe) i Tacitovom svjedočanstvu (*Annales* 12,13) u vezi s Pomponijom Grecinom (ženom Aula Plautiusa, osvajača Britanije i jednog od prvih kršćanskih obraćenika), da su Crkva i sinagoga u Rimu bile “jasno odvojene”. Kršćani su se očito sastajali u domu nekog od obraćenih aristokrata “izbjegavajući bilo kakav sukob s mjesnim Židovima” (str. 69). Pavao je očito došao u sukob sa židovskim krugovima budući da je mogao imenovati samo tri “čovjeka iz obrezanja za svoje suradnike” (Kološanima 4,10-11).

³ Leonard Goppelt, *Les Origines de l'Église*, 1961., str. 202—203.

Odbacivanje štovanja subote i prihvaćanje nedjelje bio bi onda važan vid ovog procesa razdvajanja.

Prvo razdvajanje Židova i kršćana

49. godine poslije Krista car Klaudije je, prema rimskom povjesničaru Svetoniju (oko 70.—122. g. po Kr.), “protjerao Židove iz Rima jer su neprekidno dizali bune na poticaj Kresta”⁴ (vjerojatno pogrešan prijepis imena Krist).⁵ Činjenica da su ovom prigodom obraćeni Židovi poput Akvile i Priscile bili istjerani iz grada zajedno s ostalim Židovima (Djela 18,9) dokazuje, kao što primjećuje Pierre Batiffol, “da rimsko redarstvo još nije razlikovalo kršćane od Židova.”⁶ Međutim, četrnaest godina kasnije, Neron je izdvojio kršćane kao zasebnu skupinu koja se jasno razlikovala od Židova. Car je, zapravo, prema povjesničaru Tacitu (oko 55.—120. g. po Kr.) “pripisao krivnju [za palež] i osudio na najsirovija mučenja skupinu koju je narod zvao kršćanima i mrzio ih zbog njihovog sramotnog djela”.⁷

Ovo priznavanje kršćana od strane Rima kao vjerske sljedbe koja se razlikuje od judaizma prirodna je posljedica obostranih pokušaja da se razlikuju u očima rimskih vlasti. Ako su se kršćani u početku poistovjetili sa Židovima da bi iskoristili zaštitu koju je rimski zakon davao židovskoj vjeri i običajima, kao što primjećuje F. F. Bruce, u šezdesetim godinama

⁴ Suetonius, *Claudius* 25,4; H. J. Leon (napomena 2), str. 23, zastupa raniji nadnevak (bliži 41. g. po Kr.). Međutim, neki stručnjaci misle da je “Chrestus” ime nekog agitatora i da stoga nije povezano s kršćanskom propagandom. Vidi Marta Sordi (napomena 2), str. 64. Vidi također S. Benko, “The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus,” *Theologische Zeitschrift* 25 (1969.): 406—418. Dio Cassius (150.—235. g. po Kr.), *Historia* 60,6, ne spominje Klaudijevo protjerivanje, ali govori o ukazu koji je Židovima zabranjivao okupljanje u skladu s njihovim običajima.

⁵ Tacitus, *Annales* 15,44, u svom izvještaju o Neronovom progonstvu na ovaj način piše ovo ime. O razvoju imena vidi A. Labriolle, “Christianus”, *La Civiltà Cattolica* 2 (1933.): 522—556; i 3 (1933.): 13—26. Tertulijan u svom djelu *Apologija* 3 ukorava pogane riječima: “Vi [ovo ime] kršćanin... pogrešno izgovarate ‘Chrestianus’ (čak ni ne izgovarate točno ime koje prezirete).”

⁶ Pierre Batiffol, *Primitive Catholicism*, 1911., str. 19. Na primjer, ovu postavku podupire stav prokonzula Ahaje, Anneusa Novatusa Gallia, Senekinog brata, koji je, čuvši da nadstojnik sinagoge optužuje Pavla da je odmetnik od zakona, rekao: “Ali kako su to rasprave o nauci, o nazivima i o nekom vašem Zakonu, to vi sami uredite” (Djela 18,15; usp. 13,29; 24,5).

⁷ Tacitus, *Annales* 15,44.

“kršćanstvo (izvan Palestine) više nije bilo moguće smatrati nekom podvrstom judaizma”.⁸ Možda su i sami Židovi pokrenuli inicijativu da se odijele od kršćana čija se većina u carstvu sada sastojala od neobrezanih.

Okolnosti su bile povoljne da se silom načini takva razlika, posebno u Rimu. Zapravo, nakon 62. g. židovski utjecaj bio je prisutan na carskom dvoru preko kraljice Poppe Sabine, židovske prozelitkinje i prijateljice Židova, kojom se Neron te godine oženio.⁹ A. Harnack smatra da je Neron, da bi se oslobodio krivnje da je podmetnuo požar, za što ga je narod optuživao, na poticaj Židova okrivio kršćane.¹⁰ Premda vatra nije ni došla Trastevere, židovski stambeni dio grada, kao što primjećuje P. Batiffol, “u Židove se ni na trenutak nije posumnjalo, već su optužbe bile upućene kršćanima. Oni su tada bili javno razlučeni od Židova.”¹¹ Kršćani nisu zaboravili ulogu koju su Židovi odigrali u prvom krvavom progonstvu od strane carstva koje su pretrpjeli, a crkveni oci nisu oklijevali da im pripišu odgovornost za huškanje Nerona na progonstvo kršćana.¹²

⁸ F. F. Bruce, *The Spreading Flame*, 1958., str. 140; Leonard Goppelt (napomena 3), str. 42, slično primjećuje: “Kršćani su se u carskom gradu oko 64. g. po Kr. razlikovali od Židova, ali ne i 49. godine. Državno priznanje njihovog zasebnog statusa zbililo se, prema rimskim izvorima, negdje između ova dva datuma.”

⁹ Flavius Josephus u *Life* 3, kaže da je 63. g. dok je bio u posjetu Rimu upoznao caricu koja mu je bila sklona. U *Antiquities* 22,8,11, on spominje da je ona židovska prozelitkinja. Usp. Tacitus, *Historia* 1,22.

¹⁰ A. von Harnack, *The Mission and expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 1908., str. 51, 400. J. Zeiller, *The History of the Primitive Church*, 1949., I, str. 372, također razmatra ovu mogućnost. On pita: “Jesu li Popejini štićenici koji su bili u krugu onih koji su bliski caru mislili da čine uslugu i Neronu i sebi time što ‘optužuju kršćane da uživaju u zamisli o nebeskoj odmazdi, sveopćem požaru i uništenju svijeta’?”

¹¹ P. Batiffol (napomena 6), str. 20; Ernest Renan u *The Antichrist*, 1892., str. 112 slično primjećuje: “Rimljani obično nisu razlikovali Židove i kršćane. Zašto su ovom prigodom tako jasno razlučeni? Zašto Židovi, spram kojih su Rimljani osjećali istu moralnu odvratnost i imali iste vjerske pritužbe kao i protiv kršćana, ovaj put nisu dirani?” On misli da su “Židovi imali tajni razgovor s Neronom i Popejom u trenutku kad je car smislio tako odvratnu zamisao protiv Kristovih učenika” (op. cit).

¹² Usp. Tertullian, *Apology* 21; Commodian, *Carmen apologeticum*, PL 5, 865; Justin Martyr, *Dialogue* 17,3; tekst u Klementovom pismu *Korincanima* (5,2) može očuvati sjećanje na neprijateljsku židovsku intervenciju: “Zbog ljubomore i zavisti najveći i najsnažniji stupovi crkve (to jest Petar i Pavao) bili su progonjeni i osuđeni na smrt.” (prijevod E. Goodspeeda, *The Apostolic Fathers, An American Translation*, 1950., str. 51). J. Zeiller (napomena 10), str. 373, zajedljivo primjećuje: “U svakom slučaju, od dana kad su rimske vlasti počele razlikovati kršćane od Židova, Židovi su ostali u njihovoj naklonosti, dok su kršćani uhićivani i osuđivani.” Peter Richardson, *Israel in*

Činjenica da su se kršćani “od 64. g. po Kr.”, kao što napominje F. F. Bruce, “jasno razlikovali u Rimu...” dok je za to “u Palestini trebalo više vremena (gdje su gotovo svi kršćani bili rođeni Židovi)^{13a} značajan je podatak za naše istraživanje podrijetla nedjelje. Ovo upućuje na mogućnost da se odbacivanje subote i prihvaćanje nedjelje kao novog dana bogoslužja prvo zbilo u Rimu kao dio ovog procesa razlučivanja od judaizma. Dodatni važni činitelji nazočni u Rimskoj crkvi omogućit će nam da potvrdimo valjanost ove postavke.

Protužidovski osjećaji i mjere

Nakon Neronove smrti Židovi, koji su neko vrijeme imali povlašten položaj, uskoro su postali neomiljeni u carstvu prvenstveno zbog oživljavanja nacionalističkih osjećaja koji su se gotovo svuda razbuktali. Razdoblje između prvog (66.—70. g. po Kr.) i drugog (132.—135. g. po Kr.) židovskog ustanka obilježavaju brojne židovske pobune (u Aleksandriji, Cezareji i Antiohiji) kao i organizirane židovske pobune koje su izbile u mjestima kao što su Mezopotamija, Cirena, Palestina, Egipat i Cipar.^{13b} Bio je to njihov posljednji pokušaj da steknu nezavisnost, a posljedice su bile opustošenje njihovoga svetog grada i gubitak države, pa nakon toga oni više nisu bili narod, već samo beskućnici sa svojom religijom.

Opis rimskog povjesničara Dia Cassiusa (oko 150.—220. g. po Kr.) o ovim ustancima otkriva srdžbu i mržnju protiv Židova koju su njihove pobune izazvale u umovima Rimljanja. Na primjer, on piše o pobuni u Cirenaici: “Židovi su u međuvremenu u području Cirene postavili sebi na čelo nekog Andriju te su ubijali i Rimljane i Grke. Jeli su meso svojih žrtava, pravili sebi remene od njihovih crijeva, premazivali se njihovom krvlju i oblačili se u njihovu kožu. Mnoge su rasporeili po sredini, neke su bacali divljim zvijerima, a ostale su natjerali da se bore kao gladijatori.

the Apostolic Church, 1969., str. 47, ističe činjenicu da je, premda su Rimljani imali obzira prema kršćanima nakon njihovog razdvajanja od judaizma, zapravo židovsko progonstvo, “sukob *intra muros*”, bilo ono što je odigralo ključnu ulogu prisiljavajući kršćane da postanu zasebni entitet te da nastoje da ih rimske vlasti kao takve i priznaju.

^{13a} F. F. Bruce (napomena 8), str. 157.

^{13b} Za sažeti izvještaj o židovskom ustanku i ratovima vidi Guiseppe Ricciotti, *The History of Israel*, nije datirano, II, str. 402—461. Heinrich Graetz, *History of the Jews*, 1940., II, str. 393; vidi također dobro dokumentirani izvještaj A. Fuksa, “The Jewish Revolt of 115—117”, *Journal of Roman Studies* 51, 1861., str. 98—104.

Sve u svemu pobijeno je dvjesto dvadeset tisuća osoba. Oni su i u Egiptu počinili mnoga slična zvjerstva, a i na Cipru...”¹⁴

Kršćani su mnogo puta bili žrtve židovskih provala mržnje jer su smatrani izdajicama židovske vjere i političkih težnji, i zato što su obraćali Židove. Na primjer, Justin izvještava: “U nedavnom židovskom ratu, Bar Kohba... je naredio da se samo kršćani podvrgnu strašnim mučenjima ako se ne odreknu i ne pohule na Isusa Krista.”¹⁵

Rimske protumjere i stavovi. Rimljani koji su ranije priznavali judaizam kao *religio lectia* i u velikoj mjeri pokazivali poštovanje (neki čak i divljenje) prema njihovim židovskim vjerskim načelima,¹⁶ sada su protiv njih reagirali vojno, novčano i perom. Statistika krvoprolića u ratovima koju iznose tadašnji povjesničari, čak ako se uzme u obzir i preuveličavanje, najdojmljiviji je dokaz strašne rimske odmazde nad Židovima. Na primjer, Tacit (oko 33.—120. g. po Kr.) procjenjuje da je u židovskom ustanku 70. g. po Kr. bilo oko 600 000 žrtava.¹⁷ U Bar Kohbinom ustanku, prema Diu Cassiusu (oko 150.—235. g. po Kr.), u borbama je ubijeno oko 580 000 Židova, ne računajući bezbrojno mnoštvo onih koji su umrli od gladi i bolesti. “Cijela Judeja”, piše isti povjesničar, “izgleda kao pustinja.”¹⁸

Osim vojnih mjera Rimljani su ovaj put poduzeli nove političke i državne mjere protiv Židova. Pod Vespazijanom (69.—79. g. po Kr.) ukinuti su i Sanhedrin i položaj velikog svećenika, a bogoslužje na mjestu gdje je stajao hram bilo je zabranjeno. Hadrijan je (117.—138. g. po Kr.), kao što smo već spomenuli, otišao tako daleko da je svim Židovima pod prijetnjom smrti zabranio ulazak na područje novog grada. Štoviše, on je

¹⁴ Dio Cassius, *Historia* 69, LCL, str. 421; usp. sličan izvještaj koji daje Eusebius, *HE* 4,2 i *Chronicon* 2, 164.

¹⁵ Justin Martyr, I *Apology* 31,6, preveo Thomas B. Falls, *Writings of Saint Justin Martyr, The Fathers of the Church*, 1948., str. 67 (u kasnijim navodima Falls, *Justin's Writings*); usp. *Dialogue* 110.

¹⁶ Vidi str. 93, napomena 35.

¹⁷ Tacitus, *Historia* 5,13. Josephus u *Wars of the Jews* 6,9,3 posebno iznosi podatak da je 97 000 Židova bilo zarobljeno, a milijun ih je bilo ili ubijeno ili su nestali tijekom opsade.

¹⁸ Dio Cassius, *Historia* 69,13; Međutim, on priznaje da je čak i rimska vojska pretrpjela velike gubitke. Zapravo, Hadrijan je u svom pismu Senatu izostavio uobičajeni uvodni izraz: “Ako ste vi i vaša djeca zdrava, dobro je. Ja i legije dobro smo.” (loc. cit.)

zakonom zabranio vršenje židovskog bogoslužja, a osobito štovanje su-
bote.¹⁹

Također je značajno i Vespazijanovo (69.—79. g. po Kr.) uvođenje *fiscus judaicus*, koje je pooštrio najprije Domicijan (81.—96. g. po Kr.), a kasnije i Hadrijan (117.—138. g. po Kr.).²⁰ Ovaj “državni porez” od pola šekela, koji je nekad bio prilog za održavanje jeruzalemskog hrama, sada je Židovima bio nametnut za Jupiterov hram u *Eliji*, čak i onima koji, prema Svetoniju (oko 70.—122. g. po Kr.), “nisu javno priznavali da drže židovsku vjeru”.²¹ I kršćane su možda ubrajali u njih. E. L. Abel dobro zapaža da “premda je iznos bio beznačajan, važno je bilo načelo budući da nijedna druga vjerska skupina u rimskom društvu nije plaćala takav porez. On je očito bio diskriminativan, a označio je početak poniženja Židova u društvu.”²²

Izvori nas ne obavještavaju ni o kakvim posebnim mjerama koje su kršćani u to vrijeme poduzeli da bi izbjegli plaćanje ovog diskriminativ-

¹⁹ Vidi str. 145—146, napomene 79—80. Neki stručnjaci tvrde da su se žrtve i dalje prinobile u hramu i nakon 70. g. po Kr. premda u ograničenom obliku. Usp. K. W. Clark, “Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70”, *NTS* 6 (1959.—1960.): 269—280; vidi također J. R. Brown, *The Temple and Sacrifice in Rabbinic Judaism*, 1963. O patetičnim pokušajima Židova da posjete svoje ruševine, vidi Jerome, *Commentarius in Zephaniaiam* 1.15—16, *PL* 25, 1418. R. Harris je raščlanio i druge patrističke izvore: “Hadrian’s Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem”, *Harvard Theological Review* 19 (1926.): 199—206; usp. također W. D. Gray, “Founding of Aelia Capitolina”, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 39 (1922.—1923.): 248—256.

²⁰ J. Zeiller (napomena 10) str. 384—385, primjećuje u vezi s Domicijanom: “Njegova nesklonost prema Židovima podudarala se s njegovim financijskim interesima, jer je njegova državna blagajna bila ispražnjena nakon pretjeranih troškova prilikom ukrašavanja Rima. U skladu s tim, on je s najvećom strogošću prikupljao porez didrahme.”

²¹ Suetonius, *Domitianus* 12, *LCL*, str. 365. Povjesničar pripovijeda kako je kao mladić osobno bio svjedok “kad je čovjek u devedesetim godinama ispitivan pred prokuratorom i pretpranom sudnicom, da se vidi je li obrezan” (isto, 366). Heinrich Graetz (napomena 13), str. 389, ističe: “Premda je bio strog prema Židovima, Domicijan je bio dvostruko stroži prema prozelitima te je učinio sve da iskuse svu težinu njegove tiranske vlasti.” Vidi također E. M. Smallwood, “Domitian’s Attitude toward the Jews and Judaism,” *Classical Philology* 51 (1956.): 1—14. Jedno od prvih djela Nervine (96.—98. g. po Kr.) uprave bilo je “uklanjanje sramotne (otimačine) židovskog poreza”, kao što piše na kovanici koju je on dao iskovati posebno za ovu prigodu. Vidi Dio Cassius, *Historia* 58,1—2. Pod Hadrijanom (117.—138. g. po Kr.) Židovi su, prema Apijanu, suvremenom povjesničaru, bili prisiljeni plaćati “porez... veći od onoga koji je nametnut okolnim narodima” (*Roman History, The Syrian wars* 50, *LCL*, str. 199).

²² Ernest L. Abel, *The Roots of Anti-Semitism*, 1943., str. 97.

nog poreza. Međutim, možemo pretpostaviti, kao što dobro kaže S. W. Baron, da “je sve veća kršćanska zajednica, u vezi s ovim ponovnim nametanjem državnih obveza koje su se odnosile samo na Židove koji ispovijedaju svoju vjeru, isposlovala izuzimanje od ovog poreza i, neizravno, službeno priznanje prekida svojih veza sa židovskom vjerom.”²³

Uvođenje bogoslužja nedjeljom umjesto “židovskog” štovanja subote, koju je nekoliko rimskih pisaca u to vrijeme naročito ismijavalo, možda je bila mjera koju su uveli vođe kršćanske crkve u Rimu da pokažu svoje odcjepljenje od judaizma i time izbjegnu plaćanje diskriminativnog poreza.

Rimska inteligencija u to je vrijeme također obnovila svoje napade protiv Židova. Ciceron, poznati govornik, u svojoj obrani Flaccusa, prefekta Azije koji je opljačkao židovsko blago, već je prije jednog stoljeća (59. pr. Kr.) ovjekovječio svoj napad na judaizam nazivajući ga “barbarskim praznovjerjem”.²⁴ Kasnije su antisemitizam održavali na životu svojim rugalicama i šalama Horacije (65.—8. pr. Kr.), Tibul (oko 19. pr. Kr.), Pompej (početak prvog stoljeća po Kr.) i Ovidije (43. pr. Kr.— 65. po Kr.).²⁵ Međutim, sa Senekom (oko 4. p. Kr.— 65. po Kr.) u šezdesetim se

²³ S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 1952., II, str. 106. Baron također primjećuje da “za razliku od kasnijeg razdoblja, kad je glavarina postala sveopća, ona je u to vrijeme imala diskriminatorni karakter” (isto, str. 373, napomena 20). Pisac daje bibliografiju posebnih studija o rimskoj glavarini (loc. cit).

²⁴ Cicero, *Pro Flacco* 28,67. U svom svečanom govoru on je rekao: “Vršenje njihovih svetih obreda bilo je u suprotnosti sa slavom našega carstva, dostojanstvom našeg imena, običajima naših predaka. Ali sada je još i više jer je narod svojim oružanim otporom pokazao što misli o našoj vladavini. Koliko je to drago besmrtnim bogovima pokazuje činjenica da su pokoreni, potlačeni i učinjeni robovima” (isto, 28, 69; prijevod ovog i ostalih tekstova rimskih pisaca preuzet je iz prikładne kolekcije Menahema Sterna, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1974., I, str. 198).

²⁵ Horacije ismijava židovska praznovjerja i u jednom primjeru spominje slučaj svog prijatelja Aristusa Fuscusa koji je odbio raspravljati o nekim privatnim poslovima: “Razgovarat ćemo u bolje vrijeme. Danas je trideseti dan, subota. Da li bi uvrijedio obrežanog Židova? ‘Ja nemam nedoumica’, rekao sam. ‘Ali ja imam. Ja sam slabiji brat, jedan od mnogih. Ispričaj me, razgovarat ćemo drugi dan.’” (*Sermones* 1,9,65-70), M. Stern (napomena 24), str. 325; usp. također str. 323,324,326 za druge primjere). Tibul u pjesmi okrivljuje sebe što je u Rimu ostavio ljubljenu Deliju. On žali što nije našao izgovor da ne putuje zbog izvanrednih postignuća, zlih slutnji ili Saturnovog dana: “Ili ptice ili riječi zlih znamenja bili su moj izgovor, ili me je zadržao prokleti dan Saturna.” (*Carmina* 1,3:16-18), Stern [napomena 24], str. 319) Za poistovjećivanje Saturna sa židovskom subotom vidi Tacitus, *Historiae* 5,4. Ovid na tri mjesta poziva da se ne

godinama uzburkao novi val antisemitizma u književnosti, što je bez sumnje odražavalo novo raspoloženje prema Židovima. Ovaj gorljivi stoik proklinjao je običaje ovoga “mrskog roda — *scleratissime gentis*” a posebno štovanje subote: “Imajući jedan dan počinka nakon svakih šest, oni u dokolici gube gotovo jednu sedminu svoga života, a neradom u vrijeme žurnosti često trpe gubitke.”²⁶

Perzije (34.—62. g. po Kr.) u svojoj petoj satiri iznosi židovske običaje kao prvi primjer praznovjerja. On posebno navodi židovsku subotu kao prvi dokaz da praznovjerje zarobljava ljude.²⁷ U fragmentu koji se pripisuje Petroniju (oko 66. g. po Kr.) Židova obilježava obožavanje “njegovog boga-svinje” i vršenje “obrezanja nožem” da bi “izbjegao izopćenje od strane svog naroda — *exemptus populo*” i da bi mogao štovati subotu.²⁸ Anonimni povjesničar Velikog židovskog ustanka (66.—70. g. po Kr.) protiv Rimljana, prema Josipu Flaviju, “pogrešno je prikazao činjenice ili da se dodvori Rimljanima ili zbog mržnje prema Židovima”.²⁹

dopusti da židovska subota koči aktivnosti: “Ustraj, natjeraj svoje nevoljke noge da trče. Nadaj se da neće kišiti, i ne dopusti da te zaustavi tuđa subota, ni Alija poznata po svojoj lošoj sreći.” (*Remedia Amoris* 219—220); usp. *Ars Amoria* 1,75—80; 413—416, M. Stern [napomena 24], str. 348—349) Pompeius Trogus u svojoj iskrivljenoj rekonstrukciji židovske povijesti iznosi dobro poznatu izjavu da su židovski predci bili gubavci te da je Mojsije “nakon sedam dana posta u arapskoj pustinji za sva vremena posvetio sedmi dan, koji se prema narodnom običaju zvao subota, kao dan posta jer je tog dana odmah prestala glad i njihovo lutanje” (*Historiae Philippicae* 36 u Justinovoj *Epitoma* 1,9-3-9, M. Stern [napomena 24], str. 337—338).

²⁶ Seneca, *De Superstitiones*, citira Augustin, *The City of God* 6,11. Seneka također kaže: “U međuvremenu je običaj ovog prokletog naroda zadobio takav utjecaj da ga sada prihvaćaju diljem svijeta. Poraženi su dali zakone pobjednicima.” On onda dodaje ono što on misli o svetim židovskim ustanovama: “Međutim, Židovi su svjesni podrijetla i značenja svojih obreda. Veći dio naroda vrši obred ne znajući zašto to čine.” (loc. cit., M. Stern [napomena 24], str. 431)

²⁷ Persius, *Saturae* 5, 176—184.

²⁸ Petronius, *Fragmenta* 37. Ulomak glasi: “Židov možda obožava boga-svinju i više nebesima u uši, ali ako se ne obreže nožem, on će napustiti svoj narod, otići u grčki grad i neće strepiti prilikom postova subotom koje nameće zakon.” (M. Stern [napomena 24], str. 444; usp. također tekstove na str. 442—443) O pogrešnom razumijevanju subote kao dana posta vidi Pompeius Trogus (napomena 25) i Suetonius, *Divus Augustus* 76.

²⁹ Josephus, *War of the Jews* 1,2. On nadalje kritizira ove povjesničare jer prikazuju “Rimljane kao velik narod, a ipak neprestano podcjenjuju i kude židovska djela” (isto, 1,7-8). Minucius Felix u svom *Octaviusu* 33,2-4 spominje Antonija Julijana, mogućeg prokuratora Judeje 70. g. po Kr. koji je pisao o židovskom ratu: “Raspitaj se

Kvintilijan (oko 35.—100. g. po Kr.) aludira na Mojsija kao utemeljitelja “židovskog praznovjerja” koje je štetno po druge narode.³⁰ Slično su i za Marcijala (oko 40.—104. g. po Kr.) obrezani Židovi i njihova subota bili istoznačnice za poniženje.³¹ Plutarh (oko 46.—119. g. po Kr.) je nazvao Židove praznovjernim narodom i izdvojio njihovo štovanje subote (on ga je smatrao vremenom za pijančevanje) kao jedan od brojnih barbarskih običaja koji su preuzeli Grci.³² Juvenal se u satiri napisanoj oko 125. g. zgraža nad pokvarenim utjecajem oca Židova koji je svog sina učio da se kloni neobrezanih i da provede “svaki sedmi dan u dokolici, ne obnašajući životne dužnosti”.³³ Tacit (oko 55.—120. g. po Kr.) koga Jules

kod Antonija Julijana o Židovima i vidjet ćeš da im je njihova vlastita bezbožnost donijela nesreću i da im se ništa nije dogodilo što unaprijed nije bilo prorečeno pod uvjetom da ustraju u buntovnosti.” (M. Stern [napomena 24], str. 460)

³⁰ Quintillian, *Institutio oratoria* 3,7,21, M. Stern (napomena 24), str. 513: “Poroci djece donose mržnju na njihove roditelje. Osnivači gradova bivaju prezirani zbog upravljanja narodom koji je prokletstvo drugima, kao na primjer osnivač židovskog praznovjerja.”

³¹ Martial u *Epigrammata*, 4,4, spominje “dah žena koje poste subotom” kao najneugodniji zadah. Za ostale Marcijalove reference vidi M. Stern (napomena 24), str. 523—529. Damokrit (prvo stoljeće poslije Krista), još jedan ratni kroničar, napisao je, kako tvrdi Suda, djelo *O Židovima* u kojem “tvrdi da su oni običavali obožavati magareću zlatnu glavu i da su svakog sedmog dana hvatali jednog stranca i žrtvovali ga. Obično su ga ubijali tako što su sjekli njegovo meso na komadiće” (Suda, *Damocritus*, M. Stern [napomena 24], str. 531).

³² Plutarch, *De superstitione* 3, M. Stern (napomena 24), str. 549: “Grci se od barbara uče zlim putovima!” Euripides, *The Trojan Women*, 764, zbog praznovjerja kao što je mazanje blatom, valjanje u prljavštini i štovanja subote (usp. Hebreji 4,9).” Plutarh povezuje subotu s Dionizijevim blagdanima: “Vjerujem da je čak i blagdan subote djelomično povezan s Dionizijem. Mnogi još i sada Bakanta nazivaju *Sabi* i izgovaraju taj povik kad slave boga... Niste na krivom putu ako uporabu ovog imena *Sabi* pripisete čudnom uzbuđenju koje obuzme slavljenike. Sami Židovi svjedoče o povezanosti s Dionizijem kad štuju subotu pozivajući jedni druge da piju i uživaju u vinu.” (*Questions convivales* 4,6,2, M. Stern [napomena 24], str. 557—558)

³³ Juvenal, *Satirae* 14,96-106. Juvenal ne samo da ponavlja uobičajenu optužbu protiv židovskih običaja (subota, obrezanje, strah od svinjskog mesa i obožavanje neba), već i žigoše duh isključivosti i židovsku solidarnost (usp. Tacitus, napomena 35). On žali nesretno potomstvo koje “slučajno ima za Oca štovatelja subote: ono će obožavati samo oblake i božanstvo neba i neće razlikovati ljudsko meso od svinjskog koje njegov otac ne jede. Ono je obrezano na isti način, odgojeno da prezire rimske zakone, ono samo uči, vrši i poštuje židovski zakon i sve što je Mojsije predao u tajnovitoj knjizi: neće pokazati put strancu koji ne vrši iste obrede, neće pokazati izvor neobrezanom.

Isaac naziva “najljepšim draguljem u kruni antisemitizma”,³⁴ svojom je ogorčenošću nadmašio sve svoje prethodnike. Židovi, prema ovom povjesničaru, potječu od gubavaca istjeranih iz Egipta i uzdržavaju se od svinjetine u sjećanje na svoju gubavost (bolest koja je, prema općem vjerovanju, bila uobičajena među svinjama). Oni svojim ljenčarenjem u subotu proslavljaju uspomenu na dan kad su napustili Egipat. “Svi njihovi običaji”, piše Tacit, “pokvareni su i odvratni”, a kao narod “posebno su skloni bludu.”³⁵

Nakon Tacita, kao što ističe F. L. Abel, “protužidovska književnost jenjava”.³⁶ Povjesničar Dio Cassius (oko 130.—220. g. po Kr.) možda je iznimka. Opisujući cirenski židovski ustanak (oko 115. g. po Kr.) Dio izražava, kao što smo već čitali, svoj prijezir i mržnju prema Židovima prikazujući ih kao ljudoždere koji jedu meso svojih žrtava i mažu se njihovom krvlju.³⁷ Činjenica da su gotovo svi spomenuti pisci veći dio svoga književničkog života živjeli u glavnom gradu i tamo pisali upućuje na zaključak da njihove prijezirne primjedbe o Židovima, posebno protiv njihovog štovanja subote, odražavaju opći rimski stav koji je posebno prevladavao u gradu. (Ne treba zaboraviti da su Židovi bili povećća zajednica koju većina stručnjaka procjenjuje na oko 50 000 već u vrijeme Augusta).³⁸ Na primjer, “protužidovsko raspoloženje je bilo toliko snažno”,

Uzrok svega ovoga je taj što njegov otac svaki sedmi dan provodi u dokolici ne uzimajući udjela u životnim dužnostima.” (loc. cit.; usp. Theodore Reinach, *Textes d’auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme*, 1963., str. 292—293; ostale Juvenalove izjave (*Satirae* 3,5,10; 3,5,296; 6,156; 6,542) nalaze se na str. 290—293)

³⁴ Jules Isaac, *Genèse de l’Antisémitisme*, 1956., str. 46.

³⁵ Tacitus, *Historiae* 55. Ulomak se nastavlja s napadima na židovsku politiku odvajanja: “Ovo je umnožilo bogatstvo Židova kao i činjenica da su oni među sobom nepopustljivo iskreni i uvijek spremni da pokažu sažaljenje, premda prema ostatku čovječanstva pokazuju svu mržnju svog neprijateljstva. Oni sjede odvojeno za vrijeme obroka, spavaju odvojeno, i premda su kao narod naročito skloni bludu, uzdržavaju se od odnosa sa stranim ženama. Među njima ništa nije nezakonito.” Tacit dodaje: “Oni koji prihvate njihovu vjeru usvajaju običaj (tj. obrezanje), a prva sljedeća pouka koja im se usađuje jest prezirati bogove, odricati se svoje zemlje i ne mariti za roditelje, djecu i braću. Ali zato se brinu za svoj brojčani rast” (prijevod A. J. Church i W. J. Brodribb, *The Annals and the Histories by P. C. Tacitus*, 1952., str. 295).

³⁶ Ernest L. Abel, napomena 22, str. 79.

³⁷ Vidi napomenu 14.

³⁸ Za raspravu o židovskoj zajednici u Rimu u vrijeme Prvog carstva vidi Harry J. Leon (napomena 2), str. 135, napomena 1.

piše F. F. Bruce, “da je ponukalo Tita, dok je bio prestolonasljednik, da odustane od ženidbe Beatrice, sestre Heroda Agripe Mlađeg”.³⁹ Prestolonasljednik je, zapravo, zbog sve snažnijeg neprijateljstva naroda protiv Židova bio prisiljen, premda “nerado — *invitus*”, zamoliti je da napusti Rim.⁴⁰

Djela židovskog povjesničara Josipa Flavija pokazuju da se neprijateljstvo prema Židovima posebno osjećalo u to vrijeme u Rimu. On je boravio u gradu od 70. g. po Kr. sve do svoje smrti (oko 93. g. po Kr.) kao umirovljenik carske obitelji te je osjećao potrebu da počne pisati u obranu svog naroda od razvikanih kleveta. U svoja dva djela, *Protiv Apijona* i *Židovske starine*, on pokazuje kako se židovska povijest, kultura i smjelost mogu ravnopravno uspoređivati sa svakim narodom.

Kršćanske mjere i stavovi. S obzirom na ove represivne mjere i neprijateljski stav koji su prevladavali prema Židovima (posebno u prijestolnici), kakve je mjere poduzela Rimski crkva da rimskim vlastima razjasni svoje odcjepljenje od judaizma? Bilo koju promjenu kršćanskog stava, politike ili običaja ne treba tumačiti isključivo na temelju rimsko-židovskog sukoba, već i u svjetlu odnosa koji su kršćani imali s Rimom i sa Židovima. Na ovaj ćemo odnos za trenutak usmjeriti svoju pozornost prije nego što razmotrimo određene promjene u vjerskim običajima koji su se zbili u Rimskoj crkvi.

Pregled kršćanske književnosti u drugom stoljeću potvrđuje da je u vrijeme Hadrijana većina kršćana zauzela *pomirljiv* stav prema carstvu, ali su prema Židovima zadržali politiku radikalnog *razdvajanja*. Kvadrat i Aristid su, na primjer, po prvi put poslali rasprave (takozvane “apologije”) caru Hadrijanu (117.—138. g. po Kr.) da bi objasnili i obranili svoju vjeru. Prvi apologeti, kao što primjećuje J. Lebreton, “vjerovali su u mogućnost pomirbe Crkve i Carstva”.⁴¹ Pmda nisu mogli ponuditi određeno

³⁹ F. F. Bruce (napomena 8), str. 267; S. W. Baron (napomena 23), str. 203, daje sličnu izjavu: “Protužidovski osjećaji u Rimu i Italiji značajno su porasli u trenutku kad se ova skupina stranaca (tj. Židova) počela brzo razmnožavati. Oni su sa svojim posebnim načinom života čudan element čak i u ovako kozmopolitskom gradu. Književnost onoga vremena odražava djelomično prezriv, a djelomično neprijateljski stav koji je prevladavao među obrazovanim stališem u carskom gradu.”

⁴⁰ Svetonijev izražajni *invitus invitam* (Titus 7,1,2) upućuje na to da je rascjep za oboje bio težak. Dio Cassius također izvještava o Titovoj ljubavnoj vezi s Berenikom, *Historia* 66,15,3-4 i Tacitus, *Historiae* 2,2; usp. E. Mereaux, *La Reine Bérénice*, 1951.; J. A. Crook, *American Journal of Archeology* 72, 1951., str. 162.

⁴¹ J. Lebreton, *La Chiesa Primitiva*, 1957., str. 540.

rješenje pomirbe s Carstvom, kao što ističe A. Puech, bili su uvjereni da sukob nije nezalječiv.⁴² Nema sumnje da je rimska politika prema kršćanstvu potakla njihov pozitivan stav, koja se posebno pod Hadrijanom (117.—138. g. po Kr.) i Antonijem Pijom (138.—161. g. po Kr.) može opisati kao politika “relativne zaštite od strane Carstva”.⁴³ Zapravo, premda je Hadrijan, kao što primjećuje Marcel Simon, “ostao oštar prema Židovima... privlačio ga je osjećaj razumijevanja prema kršćanstvu”. U svom *Rescriptusu* car je naredio da se nijednog kršćanina ne smije optužiti na temelju javnih kleveta.

Kako je, s druge strane, u to vrijeme stav mnogih kršćanskih pisaca prema Židovima bio drugačiji! U drugom stoljeću je nastala cijela protužidovska književnost u kojoj se Židovi osuđuju i na teološkom i na socijalnom području. Proučavanje ovih književnih djela izvan je domašaja ove studije. Sljedeća lista važnijih pisaca i djela koji su u većoj ili manjoj mjeri klevetali Židove može poslužiti da upozna čitatelje s postojanjem problema i njegovim opsegom: *Petrova propovijed*, *Barnabina poslanica*, *Kvadratova izgubljena Apologija*, *Aristidova Apologija*, *Pasprava između Jazona i Papije o Kristu*, *Justinov Razgovor s Trifonom*, *Miltijadovo djelo Protiv Židova* (nažalost izgubljeno), *Apolinarovo Protiv Židova* (također nestalo), *Melitonova Pashalna homilija*, *Poslanica Diognetu*, *Evandjelje po Petru*, *Tertulijanovo Protiv Židova*, *Origenovo Protiv Celza*.⁴⁴

⁴² A. Puech, *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*, 1912., str. 5.

⁴³ Hadrijanov stav prema kršćanstvu prvenstveno se otkriva u njegovom djelu *Rescriptus* upućenom Minuciusu Fundanusu, a napisano je vjerojatno oko 125.—126. g. Car nije zabranio progonjenje kršćana, ali je zahtijevao da se optužbe iznose pred sudom, na redovnom procesu. Rašireno negodovanje protiv kršćana nije se smjelo prihvatiti, a lažne tužitelje trebalo je oštro kazniti (*Rescriptus* citira i Justin, I *Apologia* 68 i Euzebij, *HE* 4,9). Premda je formulacija Hadrijanovog *Rescriptusa* djelomično neodređena, možda namjerno, ipak je car pokazao umjeren stav prema kršćanstvu. Za neke značajne studije o Hadrijanovom *Rescriptusu* vidi C. Callewaert, “Le rescrit d’Hadrien à Minucius Fundanus”, *Revue d’histoire et de littérature religieuse* 8 (1903.): 152—189. Marta Sordi, “I rescritti di Traiano e Adriano sui cristiani”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 14, 1960., 359,370; W. Schmid, “The Christian Reinterpretation of the Rescript of Hadrian”, *Maya* 7, 1953., 1. Prema Lampridiju, autoritetu koji nije suviše uvjerljiv, Hadrijan je bio sklon da Kristu osigura mjesto u Panteonu (vidi *Vita Alexandri Severi* 43,6).

⁴⁴ Za izvrstan pregled kršćanske protužidovske literature u drugom stoljeću vidi F. Blanchetière, “Aux sources de l’anti-judaïsme chrétien”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse* 53, 1973., str. 353—398. U *Petrovoj propovijedi* (*Kerygma Petrou*), od koje je ostalo samo nekoliko fragmenata koji datiraju iz prve polovice

F. Blanchetière u svom znanstvenom pregledu problema protužidovstva u kršćanskoj književnosti drugoga stoljeća uvjerljivo zaključuje: “Iz ovog pregleda proistječe da je ‘židovsko pitanje’ ponovno privuklo pozornost u tridesetim godinama drugog stoljeća, to jest u Hadrijanovo vrijeme. Zapravo, spisi apostolskih otaca ostavljaju dojam gotovo potpune odsutnosti zanimanja za ovo pitanje. U međuvremenu, u to vrijeme *Kerug-*

drugog stoljeća, židovsko, kao i grčko, obožavanje Boga odbacuje se kao apsurdno: “Ne obožavaj ih na židovski način, jer i oni koji misle da samo oni poznaju Boga ne razumiju ga obožavajući anđele i arkanđele, mjesece i mjesec. A kad mjesec ne sjaji, oni ne slave takozvanu prvu subotu... Ono što upućuje na Grke i Židove staro je. Ali mi smo kršćani koji ga, kao treći narod, obožavamo na novi način” (E. Hennecke, *New Testament Apochrypha*, 1965., II, str. 100). U vezi s Kvadratom, naš jedini podatak je Euzebijeva “rasprava koja sadrži obranu naše religije jer su neki bezbožni ljudi pokušali uznemiravati kršćane”, koju je uputio Hadrijanu (*HE* 4,3,2, *NPNF* 2, I, str. 175). Ako su “bezbožni ljudi,” kao što dokazuje H. Graetz (*Geschichte der Juden*, 1911., IV, str. 169), Židovi koji šire klevetničke glasine o kršćanima, onda bi obrana mogla biti opovrgavanje židovskih optužbi. *Aristidova obrana* (datira iz 143. g. po Kr.; usp. J. R. Harris, *The Apology of Aristides*, 1891., str. 6—13), premda preporučuje židovski monoteizam i filantropiju, osuđuje njihovo bogoslužje kao iracionalno: “Oni maštaju da služe Bogu, premda svojim načinom štovanja služe anđelima, a ne Bogu, kao kad slave subote i početke mjeseca... međutim, oni ni to ne štiju savršeno” (pogl. 14, *Syriac*, *ANF* X, str. 276). Sve što znamo o djelu *Rasprava između Jazona i Papije* jest ono što je Origen (oko 248. g. po Kr.) pisao da bi opovrgao Celza (oko 178. g. po Kr.), neznabožackog rimskog filozofa, koji je potvrdio da ova rasprava “ne može izazvati smijeh, već mržnju”. Origen opovrgava optužbu riječima: “Ako se ona nepristrano i pozorno pročita, naći ćete da nema ništa što bi izazvalo smijeh u djelu u kojemu se opisuje kako kršćanin (Jazon) razgovara sa Židovom o pitanju židovskoga Svetog pisma i dokazuje da se proročanstva u vezi s Kristom mogu prikladno primijeniti na Isusa” (*Against Celsus* 4,52, *ANF* IV, str. 251). Ovo djelo, kao što primjećuje F. Blanchetière (članak naveden na str. 358) može biti “preteča ili najmanje istovjetan pokušaj s Justinovim *Dijalogom*”. Miltijad, Justinov suvremenik, prema izvještaju Euzebija “napisao je (raspravu) protiv Grka i Židova odgovarajući svakome od njih zasebno u dvije knjige” (*HE* 5,17,3, *NPNF* 2,1, str. 234). Zamijetite da se o poganstvu i kršćanstvu sada govori u dvije zasebne obrane zbog, nema sumnje, njihove važnosti. Čini se da je to novi pristup. Euzebije izvještava o Apolinariju da je on, osim djela *Apologija*, namijenjenog Marku Aureliju, napisao pet knjiga: “*Protiv Grka*, *O istini*, prva i druga knjiga, i *Protiv Židova*, također dvije knjige” (*HE* 4,27,1). Vrijedno je zamijetiti da Apolinarije posvećuje dvije rasprave *Protiv Židova*, a jednu *Protiv Grka*. O Melitonu vidi str. 76—78, a o Justinu Mučeniku vidi str. 204. *Poslanica Diognetu* (koju H. I. Marrou datira oko 200. g. po Kr.) pruža nam izuzetno i jasno svjedočanstvo o konačnom raskolu koji se zbio između Crkve i sinagoge te o sve izraženije prezrivoj stavu kršćana prema Židovima. Židovsko žrtveno bogoslužje naziva se “čin ludosti” (poglavlje 3). “Njihova prevelika savjesnost u vezi s

ma Petrou smatra nužnim razjasniti odnos između Židova i kršćana. S pojavom *Barnabine poslanice* (koja datira oko 135. g. po Kr.) javlja se golem broj spisa, rasprava i dijaloga, cijela književnost, ‘protiv Židova — *Adversos Judaeos*’ napadajući ovaj ili onaj židovski običaj, ako već ne i same temelje judaizma. K tomu moramo dodati da *istočna rimska područja nisu bila jednako zahvaćena.*”⁴⁵

Premda su uvredljive primjedbe o Židovima i židovstvu nazočne već u ranijim dokumentima,⁴⁶ tek je u Hadrijanovo vrijeme, skupa s *Barnabinom poslanicom*, počeo razvoj “kršćanske” teologije odcjepljenja i prijehzira spram Židova. Crkveni oci tog vremena, kako to dobro tvrdi F. Blanchetière, “nisu više, kao Pavao, osjećali ‘duboku i trajnu bol’ u svojim srcima niti su više željeli biti ‘prokletstvo’ svojoj braći... Justin, ne spominjući uvredljive riječi koje koristi pisac *Poslanice Diognetu*, znao je, kao i Barnaba, da su Izraelci tijekom povijesti bili tvrdog srca, tvrdoglavi

mesom i njihovo praznovjerno poštovanje subote, njihovo hvalisanje obrezanjem i njihova maštanja o postu i mladacima, koji su potpuno smiješni i nisu vrijedni spomena — mislim da ti ništa ne trebaš naučiti od mene.” (pogl. 4, *ANF I*, str. 26; usp. H. I. Marrou, *A Diognète*, *SC* 33, str. 112—114). U fragmentima *Evandjelja po Petru* (oko 180. g. po Kr.) Židovi su prikazani kako nemilosrdno sude i razapinju Krista (usp. 2,5; 3,6-9; 6,21; 12,50, E. Hennecke, op. cit., I, str. 184—186). Tertulijanovo djelo *Adversus Judaeos* prvi je sustavni pokušaj da se opovrgne judaizam koji nam je došao predajom. Tertulijan, manje upućen u judaizam od Justina, nastoji pokazati zastarjelost Mojsijeve providnosti. Origen (oko 248. g. po Kr.) jasno formuliira nauku o božanskom kažnjavanju židovskog naroda: “Mi sa sigurnošću kažemo da oni nikada neće biti vraćeni u svoje bivše stanje. Oni su počinili zločin najbezbožnije vrste kukući zavjeru protiv Spasitelja ljudskog roda u gradu gdje su Bogu prinosili bogoslužje koje sadrži simbole moćnih otajstava. U skladu s tim, dolikuje da grad gdje je Isus pretrpio muku potpuno nestane, a da židovski narod bude srušen te da sreća koju im je Bog ponudio prijeđe na druge, na kršćane” (*Against Celsus* 4,12, *ANF IV*, str. 506). Za prikladan pregled kasnije protužidovske literature vidi A. Lukyin Williams, *Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, 1935.

⁴⁵ F. Blanchetière, napomena 44, str. 361 (dodan naglasak).

⁴⁶ *The Didache*, na primjer, upozorava kršćane da ne poste “istog dana s licemjerima jer oni poste ponedjeljkom i četvrtkom, a vi morate postiti srijedom i petkom. I ne molite kao licemjeri, već molite kao što vam je Gospodin u svom evanđelju zapovjedio” (8,1-2, prijevod E. J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, 1950., str. 14,15). Uporaba novozavjetnog naziva za književnike i farizeje (“licemjeri” Matej 23,13-19) podrazumijeva da je izraz upućen židovskim vođama. Ignacije (oko 110. g. po Kr.) u svojim pismima nekolicinu kršćanskih zajednica u Maloj Aziji u više navrata upozorava na požidovljenje (vidi str. 195).

i idolopoklonici... Izrael, ubojica proroka, kriv je što nije prepoznao Sina Božjeg... Stoga je pravedno da se Izrael kao narod kazni, osudi i izopći.”⁴⁷

Nekoliko okolnosti, posebno u Hadrijanovo doba, može objasniti stvaranje ovakvog negativnog stava prema Židovima (ali ne i opravdati). Prvo, odnos između Rima i Židova bio je iznimno napet. Ovi potonji su, kao što smo već primijetili, bili podvrgnuti represivnim i kaznenim mjerama.⁴⁸ Drugo, Crkva i sinagoga bili su u sukobu. Kršćanima nije bilo samo zabranjeno ulaziti u sinagogu, već su često bili potkazivani vlastima, a Židovi su ih, kad god je to bilo moguće, izravno progonili.⁴⁹ Treće,

⁴⁷ F. Blanchetière, napomena 44, str. 369—397. Pisac zamjećuje da u patrističkoj literaturi prvog i drugog stoljeća ne postoji kontinuitet, već različitost. Ova razlika ima nekoliko vidova. Prvo, u izvoru inspiracije. Apologeti ne koriste evanđelja ili Pavlove poslanice, već gotovo isključivo grdnje starozavjetnih proroka protiv nevjerstva Izraelaca. Drugo, postoji raskorak u temi plana spasenja. Premda je u Novom zavjetu spasenje ponuđeno svim ljudima, za Barnabu i Justina, na primjer, izraelski je narod nakon otpada pred zlatnim teletom jednostavno odbačen: “Zakon više nije učitelj kao za Pavla, već lijek koji samo Židovi trebaju koristiti.” Treće, postoje razlike u stavu i načinu. Premda u Novom zavjetu ima oštrih primjedbi protiv nekih židovskih frakcija, kod apologeta iz drugog stoljeća nailazimo samo na dosljednu i podudarnu osudu židovskog naroda i židovstva. Nema više plakanja nad Jeruzalemom zbog odbacivanja spasenja, već se Izrael osuđuje (vidi Barnaba, Justin, Diognet, Meliton) kao ubojica proroka i preziratelj Sina Božjeg. Vrijednu raspravu o “teologiji odvajanja” pruža Edward H. Flannery, *The Anguish of the Jews*, 1965., str. 35—43; usp. također Leon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, str. 17—25.

⁴⁸ Vidi str. 156.

⁴⁹ Justin Martyr u *Dialogue* 17,1 žali nad činjenicom što Židovi lažno prikazuju kršćane optužujući ih kao izdajice i bogohulnike: “Drugi narodi nisu postupali prema Kristu i nama, Njegovim sljedbenicima, tako nepravedno kao što ste postupali vi, Židovi, koji ste doista začetnici zlog mišljenja koje oni imaju o Pravedniku i o nama, Njegovim učenicima.” U 96. poglavlju istog djela Justin dodaje: “Vi u svojim sinagogama proklinjete sve one koji su po Njemu postali kršćani, a neznabošci provode vašu kletvu ubijajući sve one koji samo priznaju da su kršćani.” (Falls, *Justin’s Writings*, str. 173,299). Sljedeći više puta ponavljani izrazi upućuju na postojanje opće klime nepovjerenja i neprjateljstva: (1) “Vi nas mrzite” (*I Apology* 36: *Dialogue* 39,1; 82,6; 133,6; 136,2; 134,5); (2) “Vi nas proklinjete” (*Dialogue* 16,4; 93,4; 95,4; 108,3; 123,6; 133,6); (3) “Isus... čije ime vi obeščaćujete i sve činite da ga obeščastite diljem cijele zemlje” (*Dialogue* 120,4); (4) “Vi Ga optužujete da je učio ove bezbožne, bezakonite i nesvete nauke koje vi spominjete u optužbama protiv onih koji Ga priznaju da je On Krist” (*Dialogue* 108,3; usp. 47,5); (5) “Naši su učitelji... (rabini) izdali zakon da ne smijemo imati nikakav odnos s vama, da ne trebamo razgovarati s vama o ovim pitanjima” (*Dialogue* 38,1; 112,4; 93,5). Neprijateljstvo je u nekim slučajevima došlo do točke kad su se kršćani kažnjavali smrću, izravno kao tijekom Bar Kohbine pobune (*Dialogue*

kršćanima je dodijeljen određeni stupanj zaštite od strane carstva. Rim je vjerojatno uočio da kršćani nemaju nacionalističkih težnji pa prema tomu nisu bili politička prijetnja.⁵⁰ Četvrto, utjecaj židovskih kršćana osjećao se unutar Crkve. Ustrajavanjem na doslovnom štovanju nekih Mojsijevih zakona oni su potakli razdvajanje i mržnju.⁵¹

Ovakve okolnosti potakle su kršćane da razviju novi identitet koji nije bio obilježen samo negativnim stavom prema Židovima, već i zamjenom prepoznatljivih židovskih vjerskih običaja novima. Oni su služili da uvjere rimske vlasti da su kršćani, kao što naglašava Marcel Simon, “slobodni od svake veze s izraelskom vjerom i Palestinom, besprijeekorni podanici carstva”.⁵² Ova unutrašnja potreba kršćanske zajednice da razvije nešto što se može nazvati “*antijudaizmom diferenciranja*” osobito je našla svoj izražaj u razvoju neodrživih kriterija biblijske hermeneutike kojom se židovska povijest i obredi prikazuju kao da su bez smisla i svrhe.

U vezi sa židovskom poviješću vrijedno je zamijetiti da su apologeti, premda apostolski oci o njoj ne govore ni otvoreno ni prikriveno, tumačili i međusobno povezivali židovsku prošlost i sadašnjost (često koristeći biblijsko tumačenje *a posteriori*) da dokažu povijesnu nevjernost Židova pa stoga i opravdanost što ih je Bog odbacio.⁵³ Na primjer, Barnaba pokušava osporiti povijesnu vrijednost judaizma oduzimajući povijesnim doga-

16,4; 95,4; 133,6; I *Apology* 31) ili neizravno pomažući Rimljanima (*Dialogue* 96,2; 110,5; 131,2). Usp. također Tertullian, *Scorpiace* 10: “Židovske sinagoge — izvori progonstva”; usp. *Ad Nationes* 1,14; Origen u *Contra Celsum* I, izvještava naširoko o optužbama koje su Celzovi Židovi uputili protiv kršćana.

⁵⁰ Vrijedno je zamijetiti da je, prema Euzebiju, Domicijan optužio Kristove rođake zbog političke urote, ali nakon što ih je ispitao, “pustio ih je i ukazom zastavio progonoštvu Crkve” (*HE* 3,20,7); vidi napomenu 43.

⁵¹ Justin, na primjer, izvještava da je bilo judeo-kršćana koji su “prisilili one neznabošce koji vjeruju u Krista da žive u svakom pogledu u skladu sa zakonom koji je dao Mojsije” (*Dialogue* 47, *ANF* I, str. 218). Marcionov ekstremni protužidovski pokret također je pridonio razvoju protužidovskog razdvajanja; vidi također str. 172.

⁵² M. Simon, *Versus Israel: études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, 1964., str. 128. Robert M. Grant, *Augustus to Constantine*, 1970., str. 104—105, ističe da je apologetski pokret počeo u vrijeme Hadrijana, a bio je ponukan carevim heleniziranjem i učinkom Bar Kohbine pobune. Leon Poliakov (napomena 47), str. 21, primjećuje slično: “U vrijeme Hadrijanove zabrane obrezanja i krvave Bar Kohbine pobune 135. godine, prvi kršćanski apologeti pokušavali su dokazati da su kršćani, nemajući veze s Izraelom i judejskom zemljom, besprijeekorni podanici carstva.”

⁵³ Za sažetu i uvjerljivu raščlambu njihovih tumačenja židovske povijesti vidi F. Blanchetiere, napomena 44, str. 373—385.

đajima i ustanovama doslovni smisao i stvarnost. Na primjer, premda je Bog sa Židovima sklopio Savez, “oni su ga u potpunosti izgubili odmah nakon Mojsija” (4,7) zbog svoga idolopoklonstva te im nikada nije ponovno ponuđen. Za Barnabu je drevni židovski način života izgubio svoj smisao i stoga je besmislen. Slično i Justin s *tour de force* uspostavlja uzročno-posljedičnu vezu između židovskog “ubojstva Krista i Njegovih proroka” i dva židovska ustanka 70. i 135. g. po Kr. zaključujući da su dvije temeljne ustanove judaizma, obrezanje i subota, bile neka vrst sramote koju je Bog nametnuo Židovima da bi ih obilježio za kažnjavanje koje su tako dobro zaslužili zbog svog neznaboštva.⁵⁴ Meliton, koga E. Werner naziva “prvim pjesnikom bogoubojstva”,⁵⁵ u svom djelu *Pashalna homilija* na vrlo retoričan način reinterpretera povijesnu Pashu izlaska da bi slavio uspomenu na židovsko “ubojstvo” Kristovo:

“Vi ste ga ubili u vrijeme velikog posta. (92. redak)
 Bog je bio ubijen,
 Kralj Izraela bio je uništen
 izraelskom rukom desnicom.
 O užasnih li ubojica!
 O nečuvene li nepravde! (redci 96,97)⁵⁶

Izraelska povijest se, dakle, smatra poviješću nevjerstva, idolopoklonstva (posebno se naglašavaju Baal Peor i zlatno tele) i ubojstava (pravednika, proroka i na kraju Krista). Prema tomu, nesreće Židova, posebno razorenje grada, njihovo protjerivanje i kažnjavanje od strane Rima pravedna su božanska kazna.

⁵⁴ Usp. *Dialogue* 16,1 i 21,1. O ovim i drugim ulomcima raspravlja se i navedeni su na str. 206—207. F. Blanchetière, napomena 44, str. 377, primjećuje da je Justin bio prvi koji je “jasno povezao poraze u pobunama 70. i 135. godine i njihove posljedice: razorenje Jeruzalema, raseljavanje i naseljavanje nežidovskih naroda u Palestini s jedne strane, i njihovu izravnu odgovornost za Kristovu smrt s druge strane” (usp. str. 382).

⁵⁵ E. Werner, *Hebrew Union College Annual* 37, 1966., 191—210. Pravila koja Meliton koristi jesu, prema Werneru, izuzetno snažna, jasna i jedinstvena.

⁵⁶ Prijevod Geralda F. Hawthornea, “A New English Translation of Melito’s Paschal Homily”, u *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ur. G. F. Hawthorne, 1972., str. 171—172. A. T. Kraabel izražava opravdano iznenađenje kad kaže: “Ne mogu objasniti kako neki naraštaj može čitati *Peri Pasha* a da ne obrati pozornost na smisao ovih... dugih, ogorčenih i osobnih napada na Izrael.” (“Melito the Bishop and the Synagogue at Sardis: Text and Context”, *Studies Presented to George M. A. Hanfmann*, 1971., str. 81) Kraabel objašnjava da je Melitonov ogorčeni napad prouzročeni “veličinom i snagom (sardske) židovske zajednice” (isto, str. 83).

Ovakvo negativno tumačenje judaizma koje je bilo motivirano, kao što smo to već opširno opisali, činiteljima koji su bili nazočni i unutar i izvan Crkve, posebno je utjecalo na stav mnogih kršćana prema židovskim vjerskim obredima. U svjetlu činjenice da je judaizam s pravom definiran kao “orthopraxis” (djela a ne vjera) te da je Hadrijan svojim ukazom stavio izvan zakona vjerske obrede kao što su obrezanje i subota, a da su ih latinski i grčki pisci neprekidno napadali i ismijavali, ne treba nas iznenaditi da su mnogi kršćani prekinuli svoje veze s judaizmom zamjenjujući osebujne židovske vjerske blagdane, kao što su Pasha i subota, novim. U tom procesu, kao što ćemo vidjeti, Rimska je crkva, gdje se odvajanje od judaizma zbilo ranije i gdje su se protužidovsko neprijateljstvo i mjere protiv njih posebno osjećali, igrala vodeću ulogu. Zato ćemo proučiti njezino stajalište o pitanju subote i P Ashe.

Rimska crkva i subota

Prihvatanje i uzdizanje nedjelje kao jedinog, novog dana bogoslužja pretpostavlja odbacivanje i omalovažavanje subote. Odatle zaključujemo da je Crkva u kojoj je štovanje nedjelje uvedeno i nametnuto poduzela neke mjere da onemogući štovanje subote. Premda treba priznati da postoje dokazi u prilog štovanja oba dana, posebno na Istoku,⁵⁷ to se mora smatrati kompromisnim rješenjem od strane onih koji su željeli zadržati neku vrst štovanja subote dok su istovremeno prihvatili novo bogoslužje nedjeljom. Sama njihova briga da očuvaju neku vrst štovanja subote isključuje ih kao pionire štovanja nedjelje, jer teško da bi oni mogli promicati novi dan dok su istovremeno pokušavali zadržati stari.

U Rimskoj crkvi stanje je bilo bitno drugačije. Tamo ne samo da se poticalo na štovanje nedjelje, već su poduzete organizirane mjere da se kršćane odvraća od štovanja subote. Te ćemo mjere sada razmotriti nastojeći prepoznati motive koji su mogli prouzročiti ovakvo ponašanje.

Istraživanje ćemo početi s Justinom Mučenikom (oko 100.—165. g. po Kr.) koji je u Rimu naučavao i pisao sredinom drugog stoljeća. Premda su prije njega Ignacije u Maloj Aziji (oko 110. g. po Kr.) i Barnaba u Aleksandriji (oko 135. g. po Kr.) otvoreno kudili štovanje subote, Justin je bio taj koji je iznio najrazorniju i najsuštavniju osudu subote i prvi jasan

⁵⁷ Za podatke o štovanju subote i nedjelje na Istoku vidi str. 213.

izvještaj o bogoslužju u kršćansku nedjelju. Budući da ćemo u idućem poglavlju pomno ispitati Justinova stajališta o suboti i nedjelji, ovdje ćemo samo utvrditi njegov stav.⁵⁸

Subota je za Justina privremeni obred koji potječe od Mojsija, a Bog nije namjeravao da se doslovno drži jer ni On sam “ne prestaje nadzirati svemir u taj dan”. On ga je nametnuo Židovima isključivo kao “znak kojim ih obilježava za kažnjavanje koje su zaslužili svojim nevjerstvom”.⁵⁹ Prihvatanjem ove postavke Boga okrivljujemo za diskriminaciju jer je On dao obrede s negativnom svrhom da se po njima Židovi izdvajaju za kažnjavanje.

Netko može tvrditi da Justinovo stajalište ne odražava nužno stav cijele Rimske crkve prema suboti, posebno zbog toga što je Rim bio stjecište svih ideja. Premda ovo upozorenje zaslužuje pozornost, dobro je primijetiti da Justin nije usamljeni glas u Rimu protiv subote. Slične je stavove imao i poznati heretik Marcion koji se u to vrijeme (oko 144. g. po Kr.) nastanio u Rimu. Utjecaj Marcionove nauke protiv judaizma i štovanja subote osjetio se nadaleko i naširoko.⁶⁰ Više od pola stoljeća kasnije Tertulijan je još uvijek smatrao potrebnim da brani kršćane u sjevernoj Africi od utjecaja Marcionove nauke pa je napisao svoju najdužu raspravu *Protiv Marciona*⁶¹ koju je revidirao u tri ponovljena izdanja.

⁵⁸ O stajalištima Ignacija, Barnabe i Justina o pitanju subote i nedjelje raspravlja se u VII. poglavlju.

⁵⁹ Justin Martyr, *Dialogue* 23,3; 29,3; 16,1; 21,1. Ovi su tekstovi navedeni i o njima se raspravlja na str. 211.

⁶⁰ K. Bihlmeyer i H. Tuechle u *Storia della Chiesa*, 1969., I, str. 186, primjećuju da je Marcionova crkva širila svoj utjecaj “nadaleko i naširoko iznenađujućom brzinom, a posebno na Istok sve do Perzije i Armenije, nadmašujući svojim dometom i važnošću sve druge gnostičke skupine”.

⁶¹ Tertulijan, protivno Marcionu, dokazuje u vezi sa subotom: “Čak ako Krist i nije židovski, On [tj. Krist Novog zavjeta] je pokazao mržnju prema najsvečanijem židovskom danu, slijedio je Stvoritelja, budući da je bio Njegov Krist, u mržnji prema suboti, jer uzvikuje kroz usta Izaije: ‘Mlađaka, subote i sazive — ne podnosim zborovanja i opačine.’” (*Against Marcion* 1,1, ANF III, str. 271). Bit Tertulijanovih dugih i složenih dokaza, posebno u 1., 2., 4., i 5. knjizi *Protiv Marciona*, jest da pokaže, protivno onome što je Marcion naučavao, da je način štovanja subote kako ga je Bog Starog zavjeta prvobitno zamislio bio istovjetan Kristovom naučavanju. Stoga, između nauka Starog i Novog zavjeta ne postoji oprečnost, već sklad u vezi sa štovanjem subote, jer oni dolaze od istog Boga koji je Bog obiju providnosti. Međutim, zamijetite da u svom pokušaju da obrani jedinstvo Boga Starog i Novog zavjeta Tertulijan svodi subotu na

“Mnogi su mu [tj. Marcionu]”, osobito u Rimu, kao što svjedoči Justin, “vjerovali kao da samo on poznaje istinu.”⁶² Marcion je u vezi sa subotom, prema Epifaniju, naredio svojim sljedbenicima da “poste u subotu opravdavajući to na ovaj način: ‘Budući da je to počinak židovskog Boga... mi postimo u taj dan da ne bismo izvršavali ono što je zapovjedio židovski Bog.’”⁶³

Kako se postom u subotu pokazivala mržnja prema “zlom” židovskom Bogu? Odgovor se nalazi u činjenici da je subota za Židove bila sve osim dana posta i oplakivanja. Čak i najstrože židovske sljedbe osuđivale su post subotom. Rabini, premda su se razlikovali u svojim gledištima o vremenu i broju obroka u subotu, suglasili su se da hrana u subotu mora biti obilna i dobra. Sljedeća izjava sažeto opisuje ovaj tipični rabinski stav: “‘Mislite li da sam vam ja (Bog) dao subotu kao teret? Dao sam vam je da vam bude na blagoslov.’ Kako? Rabi Hija bar Aba objašnjava: ‘Svetkujte subotu hranom, pićem i čistom odjećom, uživajte u njoj i ja ću vas nagraditi.’”⁶⁴

Na primjer, Augustinova retorička primjedba u kojoj on govori o suboti pokazuje da su rani kršćani usvojili ovaj židovski običaj: “Nije li, s jedne strane, predaja starješina zabranjivala post, a s druge strane, zapovijedala počinak?”⁶⁵ Daljnja potpora može se vidjeti u protivljenju kršćana subotnjem postu na Istoku i u nekim važnim područjima na Zapadu kao u Milanu u vrijeme Ambrozija (397. g. po Kr.) i u nekim crkvama i područjima sjeverne Afrike.⁶⁶ Preinaka subote iz dana blagovanja i

ustanovu koju je Bog oduvijek prezirao. On to čini proizvoljnim izjednačavanjem Izaije 1,13 (poznati *testimonium*) s Kristovim stavom prema suboti.

⁶² Justin Martyr, I *Apology* 58, ANF I, str. 182; usp. I *Apology* 26, ANF I, str. 171: “Marcion, čovjek iz Ponta, koji je još i sada živ... naveo je uz pomoć đavla mnoge ljude da hule.” Očito se Marcionov snažan utjecaj osjećao u Rimu čak i pola stoljeća kasnije tako da je Hipolit morao opovrgavati njegovu nauku. Euzebijije (*HE* 6,22) i Jeronim (*De Viris illustribus* 61) spominju raspravu *Protiv Marciona* koju je napisao Hipolit, ali koja nalažost nije sačuvana.

⁶³ Epiphanius, *Adversus haereses* 42,3,4; usp. Tertullian, *Against Marcion* 4,12.

⁶⁴ Yerushalmi, *Shabbat* 15,3, navodi Nathan A. Barack, *A History of the Sabbath*, 1965., str. 182, napomena 70; Barack daje dodatne izvore i dobar opis subotnjih obroka (isto, str. 100 i 182; usp. Judita 8,6; Jubilees 50,10,12,13; CDC 11,4,5; SB 1, str. 611.

⁶⁵ Augustin, *Epistle to Casulanus* 36,6, NPNF 1, 1, str. 267.

⁶⁶ Činjenicu da kršćani u Milanu nisu postili subotom potvrđuje savjet koji je Ambroz dao Moniki, Augustinovoj majci: “Kad sam ovdje [tj. u Milanu], ne postim subotom, ali postim kad sam u Rimu.” (Augustin, *Epistle to Casulanus* 36,32; NPNF 1,

radosti u dan posta i oplakivanja, kao što ćemo vidjeti, mjera je koju je poduzela Rimska crkva da obeščasti subotu i uzvisi bogoslužje nedjeljom.⁶⁷

Treba zamijetiti da Justin i Marcion, premda različiti u svom teološkom tumačenju subote, dijele isti protosubotnji stav: Justin obezvređuje teološki smisao dana i čini ga zaštitnim znakom židovskog bezboštva, a potonji ovaj dan lišava njegovih tjelesnih i duševnih zadovoljstava da bi pokazao prijezir prema židovskom Bogu.

Marcion je bio izopćen iz Rimske crkve zbog svojih dualističko-gnostičkih stajališta, ali je zadržao običaj posta u subotu. Zapravo, povijesni podaci pape Kalista (217.—222. g. po Kr.), Hipolita (oko 170.—236.

I, str. 270; usp. također Augustinovu *Epistle to Januarius* 54,3, Paulinus, *Vita Ambrosii*, pogl. 38; ista je razlika postojala u sjevernoj Africi u Augustinovo vrijeme. Biskup, zapravo, piše: “Događa se, naročito u sjevernoj Africi, da među članovima jedne crkve, ili crkava unutar jednog okruga ima onih koji poste i onih koji ne poste sedmog dana.” (*Epistle to Casulanus* 36,32, *NPNF* 1, I, str. 270). Tertulijan, govoreći o montanistima, kaže da oni nisu postili “subotom i u dan Gospodnji” (*On Fasting* 15, *ANF* 112). Tertulijan upućuje na postojanje sličnih razlika u vezi s klečanjem u subotu u sjevernoj Africi, običajem koji je po svom značenju usko povezan s pitanjem posta. Vidi *On Prayer* 23. Za raščlambu subotnjeg posta u ranom kršćanstvu vidi Kenneth A. Strand, *Essays on the Sabbath in Early Christianity*, 1972., str. 9—15, 25—43.

⁶⁷ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 60, postavlja važno pitanje: “Dok je štitila postupke Ckrve od lažnih i varljivih utjecaja, Crkva na Istoku je ipak bila vrlo pažljiva u očuvanju posebnog poštovanja prema suboti i danu Gospodnjem. Kako je onda, netko se s pravom može pitati, dan koji je Crkva na Zapadu držala kao dan posta, Crkva na Istoku slavila kao blagdan?” Sljedeći pokazatelji J. Bingham Regana objašnjavaju da je štovanje subote na Istoku bilo pod utjecajem i novih obraćenika iz sinagoge i otpora protiv Marcionovog nauka koji je postio subotom da pokaže prijezir prema Bogu Starog zavjeta koga je on smatrao zlim. J. Bingham u *The Antiquities of the Christian Church*, 1878., III, str. 1139, ističe: “Židovi su, kao prvi obraćenici na kršćansku vjeru, još uvijek zadržali veliko poštovanje prema Mojsijevim obredima, a posebno prema suboti, kao nečemu što je sam Bog uspostavio, kao uspomenu na počinak od djela stvaranja, koju je njihov veliki gospodar, Mojsije, odredio i koju su njihovi preci godinama slavili kao svečani dan javnog bogoslužja te im ju je stoga bilo žao proglasiti zastarjelom i odbaciti ju.” Joseph J. Jungmann u *The Mass of the Roman Rite, Its Origin and Development*, prijevod F. A. Brunnera, 1959., I, str. 246, smatra da je poštovanje subote na Istoku bilo sredstvo obrane kršćanskih zajednica protiv manihejskih doktrina u vezi s grešnom naravi stvorene stvari. C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 1944., str. 38. vjeruje da je štovanje subote na Istoku “neprekidno učvršćivano obraćenicima iz judaizma.” P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, 1933., str. 66, piše slično: “Istok je bio konzervativniji, bliži judaizmu i judeo-kršćanstvu.”

g. po K.), pape Silvestra (402.—417. g. po Kr.), pape Inocenta I (401—417. g. po Kr.), Augustina (354.—430. g. po Kr.) i Ivana Kasijana (oko 360.—435. g. po Kr.) prikazuju Rimsku crkvu kao pionira subotnjeg posta nastojeći ga nametnuti i drugim kršćanskim zajednicama.⁶⁸

Je li Rimska crkva preuzela ovaj običaj izravno od Marciona? Bilo bi čudno da Crkva prihvati običaj koji je zastupao heretik koga je ona izopćila i čije su pobude za vršenje subotnjeg posta potpuno neprihvatljive. Čini se vjerojatnijim da su neki već vršili subotnji post u Rimu prije Marcionovog dolaska. Smatra se, zapravo, da je tjedni subotnji post nastavak godišnje svete uskrse subote kad su svi kršćani postili. Tertulijan i Augustin, na primjer, dovodili su ih u vezu, ali premda su oni odobravali godišnji, pashalni subotnji post, osuđivali su post u tjedne subote koji je vršio Rim i nekoliko zapadnih crkava. “Vi pokatkad”, piše Tertulijan, “ustrajavate u svom stajalištu [tj. postu] čak i subotom, danom u koji nikada ne treba postiti osim u vrijeme Pashe.”⁶⁹

⁶⁸ O Kalistu vidi *Le Liber Pontificalis, texte, introduction et commentaire*, urednik L. Duchesne, 1955., I, str. 141; Hippolytus, *In Danielem commentarius* 4,20,3, *GCS I*, str. 234. Silvestar, navodi S. R. E. Humbert, *Adversus Graecorum calumnias* 6, *PL* 143,936. Augustine, *Epistle to Casulanus* 36,6, *NPNF* 1, I, str. 267: “Rimska crkva i nekolicina drugih, bližih i udaljenijih, poste u taj dan.” Innocent I., *Ad Decentium, Epist.* 25,4,7, *PL* 20, 555: “Mi ne poričemo da postimo šestog dana, ali tvrdimo da treba postiti čak i u subotu.” John Cassian, *Institutes* 3,10, *NPNF* 2, XI, str. 218: “Neki narodi u nekim zemljama Zapada, a posebno u gradu [tj. Rimu]... misle da se uzdržavanje od posta ne smije dopustiti subotom, jer kažu da je apostol Petar tog dana postio prije susreta sa Šimunom (Magom).” Kasijan sam objašnjava da Petar nije namjeravao uspostaviti trajno kanonsko pravilo, već je postio s obzirom na posebnu važnost trenutka. Slično izvještava i Augustin da, premda mnogi misle da je Petar uspostavio subotnji post, ipak, dodaje on, “mnogi Rimljani tvrde da je to krivotvoreno” (*Epistle to Casulanus* 36,21, *PL* 33, 1168).

⁶⁹ Tertullian, *On Fasting* 14, *ANF IV*, str. 112. Augustin povezuje na sličan način post tjedne subote s godišnjim pashalnim subotnjim postom. Međutim, on objašnjava da, dok je tjedni subotnji post držala samo “crkva u Rimu i neke crkve na Zapadu..., jednom godišnje, to jest na Uskrs, svi kršćani su postom štovali sedmi dan u tjednu” (*Epistle to Casulanus* 36,31, *NPNF* 1, I, str. 270). Činjenica da tjedni subotnji post, koji je držala samo Rimska crkva i uz nju još nekoliko zapadnih crkava, Augustin povezuje s godišnjim postom jasno upućuje na to da je moguće da se ono prethodno razvilo kao nastavak ovog potonjeg. W. Rordorf dobro primjećuje: “Budući da je cijelo zapadno kršćanstvo u to vrijeme [Tertulijanovo] postilo na Veliku subotu, bilo je jednostavno doći na zamisao da se posti svake subote (kao što je svaka nedjelja bila mali Uskrs)” (*Sunday*, str. 143). Rordorf također misli da Tertulijanovo gledište protiv subotnjeg posta možda odražava “montanistički utjecaj” (*Sunday* str. 145). K. A. Strand kronološkom i kom-

Budući da je uskrсна nedjelja, kao što ćemo uskoro vidjeti, najprije bila uvedena u Rimu u prvoj polovici drugoga stoljeća da bi se kršćanska Pasha razlikovala od židovske, moguće je da je tjedna subotnja Pasha nastala kao produžetak pashalnog subotnjeg posta. Ako je to tako, onda je subotnji post uveden prije Marcionovog dolaska u Rim, a on je iskoristio ovaj novi običaj da promiče svoje uvredljivo stajalište o židovskom Bogu. Da je u Rimu tjedni subotnji post bio rano uspostavljen, dokazuje Hipolitova izjava (napisana u Rimu između 202.—234. g. po Kr.) u kojoj stoji: “Čak i danas neki... zapovijedaju post u subotu o kojem Krist nije govorio obeščašćujući i Kristovo evanđelje.”⁷⁰ Premda je teško utvrditi govori li Hipolit o službenoj odluci biskupa Kalista u vezi sa subotnjim postom ili o nekim marcionistima protiv kojih je pisao rasprave (moguće obojima?), izraz “čak i danas” jasno govori da je običaj već neko vrijeme bio poznat, vjerojatno od uvođenja uskršne nedjelje.⁷¹

Hipolit ne objašnjava tko su oni koji “zapovijedaju post subotom”. Međutim, budući da samo službena crkvena vlast ima pravo zapovjediti držanje liturgijskog običaja kao što je subotnji post, i budući da je biskup Kalisto, prema *Liber Pontificales*, u to vrijeme naglašavao godišnji subotnji post, logično je pretpostaviti da pisac neizravno govori da je vodstvo Rimske crkve odgovorno za uvođenje ovog običaja. Može se iznijeti primjedba da Hipolit svojim neodobravanjem subotnjeg posta slabi dokaz o njegovoj rasprostranjenosti u Rimu. Međutim, ova primjedba gubi svoju uvjerljivost kad razmotrimo piščevu kulturološku pozadinu i položaj Rima. Zapravo, premda je živio u Rimu za vrijeme pontifikata Zefirina (199.—217. g. po Kr.), Kalista (217.—222. g. po Kr.), Urbana (222.—230. g. po Kr.) i Poncijana (230.—235. g. po Kr.), on nije bio ni Rimljanin ni Latin. Njegov jezik, filozofija i teologija bili su grčki.⁷² Nadalje, nakon

parativnom raščlambom Tertulijanovih spisa utvrđuje da se njegov stav prema suboti prvo razvijao u negativnom, a zatim pozitivnom pravcu u njegovom kasnijem montanističkom razdoblju (napomena 66, str. 25—42): Ista zabrana posta subotom s izuzetkom godišnjeg pashalnog subotnjeg posta nalazi se u *Apostolic Constitutions* 5,15,20 i u *Apostolic Canons* 64.

⁷⁰ Hippolytus, *In Daniele commentarius* 4, 20, 3 *GSC* I, str. 234. Hipolitova izjava: “Oni čak i danas zapovijedaju post subotom”, teško se može protumačiti da upućuje na godišnji blagdan koji je zapovjedio Kalisto budući da glagol (sadašnje vrijeme, indikativ) upućuje na običaj koji je počeo u prošlosti i traje sve do sadašnjosti.

⁷¹ Različiti stručnjaci smatraju da je Hipolitov *Komentar Daniela* nastao između 202.—234. g. po Kr. Vidi Johannes Quasten, *Patrology*, 1953., II, str. 171.

⁷² Usp. Johannes Quasten, napomena 71, II, str. 163—165.

što je izgubio izbor za papinsku stolicu (Kalisto je izabran 217. g. po Kr.), stavio se na čelo disidentske skupine te je bio pomazan kao protupapa. Njegova osuda onih koji su zapovjedili subotnji post može se objasniti u svjetlu njegovog istočnog podrijetla i usmjerenja (na Istoku je subotnji post bio osuđivan zbog štovanja subote)⁷³ i zbog njegovih sukoba s hijerarhijom Rimske crkve. Drugim riječima, osobni i teološki razlozi mogli su potaći Hipolita da se usprotivi subotnjem postu koji je Kalisto službenom odlukom u to vrijeme zapovjedio slaviti kao godišnji blagdan.

Međutim, kršćani nisu jednoglasno prihvatili rimski običaj posta u subotu. Protivljenja ovom običaju bilo je čak i u Rimu, kao što to pokazuje osuda nekog svećenika, Jovinijana, od strane pape Siricija (384.—398. g. po Kr.) koji je, prema papi, “mrzio postove... govoreći da su oni nepotrebni; za njega nema nade”.⁷⁴ Augustin, koji je puno i često pisao o ovom predmetu, ograničava običaj subotnjeg posta koji je prevladavao u njegovo vrijeme na “rimske kršćane i nekoliko zapadnih zajednica”.⁷⁵ Ivan Kasijan (oko 440. g. po Kr.) slično ograničava običaj subotnjeg posta na “neke narode u nekim zemljama Zapada, a posebno u gradu [tj. Rimu]”.⁷⁶

Većina se stručnjaka slaže da je običaj ponikao u Rimu i da se odatle proširio na neke zapadne zajednice. Treba dodati da je Rim održavao ovaj običaj sve do jedanaestog stoljeća, usprkos čestim prosvjedima Istočne crkve. Na primjer, Mario Righetti u svom znanstvenom djelu *History of Liturgy* zamjećuje da je “Rim, a ne nekolicina galicijskih crkava, usprkos ostrim prosvjedima Grka koje su u svojim polemičkim djelima opovrgli Eneja Pariški (870. g.) i Retrannus od Corbyja (868. g.), očuvali tradicionalni subotnji post i nakon 1000. g.”⁷⁷

R. L. Odom uvjerljivo ističe da je rimsko ustrajavanje na suboti kao danu posta bitno pridonijelo povijesnom raskolu između Istočne i Zapadne kršćanske crkve 1054. godine.⁷⁸

Međutim, činjenica da je subotnji post ponikao u Rimu bio bi od razmjerno male vrijednosti za naše istraživanje kad ne bismo shvatili zašto

⁷³ Vidi napomenu 67.

⁷⁴ Siricius, *Epistula 7, Adversus Jovinianum*, PL 13, 1168.

⁷⁵ Augustin, *Epistle to Casulanus* 36, 27, NPNF 1, I, str. 268, i ponovno u odjeljku 4 istog pisma Augustin ograničava običaj subotnjeg posta na “rimske kršćane i do tada nekoliko zapadnih zajednica”.

⁷⁶ John Cassian, *Institutes* 3,10, NPNF 2, II, 218.

⁷⁷ M. Righetti, *L'Anno liturgico, manuale di storia liturgica*, 1969., II, str. 39.

⁷⁸ R. L. Odom, “The Sabbath in A.D. 1054”, *AUSS* 1, 1963., str. 74—80.

je ovaj običaj nastao i kakav je uzročno-posljedični odnos između ovog običaja i podrijetla nedjelje.

Izvori obično prikazuju subotnji post kao “produljenje — *superpositio*” onog petka, čineći tako oba ova dana komemorativnima, kad je, prema Tertulijanovim riječima, “Ženik bio uzet”, to jest kad je Krist bio pod vlašću smrti.⁷⁹ Uskrсни petak i subotnji post nije bio namijenjen samo izražavanju žalosti zbog Kristove smrti, već i prijezira prema njegovim počiniteljima, naime Židovima. U dva srodna dokumenta, *Apostolskim didaskalijama* (oko prve polovice trećeg stoljeća) i *Apostolskim konstitucijama* (oko 375. g. po Kr.) kršćanima je na sličan način zapovjedbno da poste u uskrсни petak i subotu “zbog neposlušnosti naše braće [tj. Židova] ... jer je Narod ubio samog sebe razapinjući našeg Spasitelja,⁸⁰ ... jer su Ga u to vrijeme... Židovi uzeli od nas, lažno optužili i prikovali na križ.”⁸¹

U svjetlu bliske povezanosti između godišnjeg i tjednog pashalnog subotnjeg posta,⁸² razumno je zaključiti da je ovaj potonji ponikao u Rimu kao nastavak prethodnog, ne samo kao izraz žaljenja zbog Kristove smrti,

⁷⁹ Tertullian, *On Fasting* 13, ANF IV, str. 111. L. Duchesne u *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, 1927., str. 231, tvrdi da je rimski subotnji post ponikao kao nastavak tjednog posta petkom. On temelji svoj zaključak na činjenici da se za subotnji post obično koristio izraz “nastavak — *superpositio*” ili sličan, koji podrazumijeva da se on smatrao nastavkom posta petkom. Usp. Victorinus of Pettau, *On the Creation of the World* 5; Tertullian, *On Fasting* 14; Kanon 26 Sabora u Elviri (Mansi II, str. 10).

⁸⁰ *Didascalia Apostolorum* 14,19, prijevod H. Connolly, 1929., str. 184 i 190. W. Rordorf ističe da se “u djelu *Didaskalije* ustanova subote tumači kao preventivno kažnjavanje židovskog naroda” (*Sabbath*, str. 40). Zapravo, subota je, prema *Didaskalijama*, nametnuta Židovima kao trajno “oplakivanje njihovog uništenja” (isto, str. 190). Justin, kao što ćemo vidjeti, slično gleda na subotu (vidi str. 206).

⁸¹ *Apostolic Constitutions* 5,18, ANF VII, str. 447, protužidovski motivi za pashalni subotnji post ponovno se pojavljuju u istom dokumentu. Na primjer, dok poste, kršćani trebaju “naricati nad njima [tj. Židovima] jer kad je Gospodin došao, oni Ga nisu povjerovali, već su odbacili Njegov nauk” (5,15, str. 445). Epifanije također potvrđuje: “Zapravo, sam apostol potvrđuje: kad oni [Židovi] imaju blagdan, mi ih trebamo oplakivati postom jer su oni na taj blagdan prikovali Krista na križ.” (*Adversus haereses* 70,11, PG 42, 359—360) P. Cotton u *From Sabbath to Sunday*, 1933., str. 67, primjećuje: “Možemo pretpostaviti da su protužidovski motivi, koji su posebno istaknuti kod Viktorinija, svakako bili nazočni kao činitelj koji je ubrzao štovanje subotnjeg posta.” Slično komentira i Righetti: “Primjećuje se u nekim crkvama na Istoku, ali i u Rimu i Španjolskoj, snažna sklonost povezivanja subote s postom, vjerojatno zbog određenog antisemitizma, kakav je Viktorinija Ptujskog iz Štajerske (datira oko 300. g. po Kr.)” (napomena 86, str. 178) Vidi također tekstove i komentare koji slijede.

⁸² Vidi napomenu 69.

već da se pokaže prijezir prema židovskom narodu, a posebno njihovoj suboti.⁸³ Papa Silvestar (314.—335. g. po Kr.) u povijesnoj izjavi, koju često navode njegovi nasljednici u obranu rimskog subotnjeg posta, jasno podupire ovaj zaključak: “Ako kršćani svaku nedjelju štiju s radošću zbog uskrsnuća, onda svaku subotu zbog ukopa treba smatrati čišćenjem Židova (*exsecratione Judaeorum*). Jer dok su učenici Gospodnji oplakivali u subotu ukopanog Gospodina, veselje je prevladavalo među radosnim Židovima. Ali među apostolima koji su postili, vladala je žalost. Na sličan način i mi tugujemo s ožalošćenima zbog ukopa Gospodina, ako se želimo i radovati s njima na dan Gospodnjeg uskrsnuća. *Zapravo, nije ju ispravno štovati zbog židovskih običaja, uzimanja hrane (destructiones ciborum) i židovskih obreda.*”⁸⁴

U ovoj izjavi papa Silvestar stavlja u jasnu opreku razlike u teološkom značenju i način štovanja subote i nedjelje. Kršćanima se zapovijeda da subotom tuguju i uzdržavaju se od hrane, ne samo “zbog ukopa” Kristovog, već i da bi pokazali prijezir prema Židovima (*exsecratione Judaeorum*) i njihovom subotnjem postu (*destructiones ciborum*).⁸⁵ Svrha subotnjeg posta očito je bila da ukaže veću čast i priznanje nedjelji: “Mi smo

⁸³ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 204, smatra da “se tjedni subotnji post razvio iz posta na Veliku subotu, budući da se nedjelja smatrala malom komemoracijom uskrsnuća... Prema Epifaniju (*Adversus haereses*, 42,3,3) Marcionova mržnja prema židovskoj suboti kao i prema drevnom zakonu mogla je na to utjecati.”

⁸⁴ S. R. E. Humbert, *Adversus Graecorum calumnias* 6, PL 143, 937. Ovu knjigu je napisao kardinal Humbert u obliku rasprave oko 1054. godine. Papa Leon IX. poslao je kardinala 1054. godine kao papinskog nuncija u Carigrad da pokuša privoljeti Grke na pokornost vjerkim običajima Rimske (latinske) crkve. Međutim, misija nije uspjela. Rasprava je napisana kao daljnji pokušaj odgovaranja Grka da ne ustraju u vršenju različitih vjerskih obreda kao što je svetkovanje subote. Važnost ovog dokumenta za našu studiju je dvostruk: (1) on podupire postojanje drugačijeg stava prema suboti nego što je onaj Zapada; (2) u njemu je navedeno ranije svjedočanstvo pape Silvestra (oko 314.—335. g. po Kr.) koji daje dodatne uvide u motive za subotnji post. Vjerodostojnost izjave pape Silvestra potvrđuje činjenica (1) da Humbert točno navodi dokument kao što je poznata službena odluka Inocenta I. (vidi napomenu 90) i (2) da pape poput Hadrijana I. (*Epist. 70, ad Egilam Episcopum*, PL 98,335) i Nikole I. (*Epist. 152, Ad Hincmarum*, PL 119,115) spominju Silvestrovu izjavu u obranu rimskog subotnjeg posta.

⁸⁵ Augustin u *Epistle to Casulanus*, 36,4, *NPNF* 1, I, str. 266, opovrgava optužbu o anonimnom rimskom metropolitu koji je tvrdio da su kršćani koji jedu subotom “sinovi ropkinje... i više vole židovske obrede nego obrede Crkve”. Ove optužbe upućuju na izvanredne napore koje je crkva u Rimu ulagala da obeshrabri štovanje subote, koju je smatrala židovskim blagdanom.

žalosni [u subotu]”, napisao je papa Silvestar, “da bismo se radovali... u dan Gospodnjeg uskrsnuća.”

Viktorinije, biskup ptujski (oko 304. g. po Kr.), u današnjoj Sloveniji, na sličan način naglašava istu svrhu subotnjeg posta kad piše: “Sedmog dana... mi imamo običaj strogog posta da bismo u dan Gospodnji mogli prići našem kruhu izražavajući hvalu.”⁸⁶ Svrha žalosti i velike gladi koju su kršćani iskusili u subotu, jer su post započinjali već u petak,⁸⁷ bila je da kršćane učini spremnima da s većom željom i radošću dočekuju nedjelju, a s druge strane, kao što kaže Viktorinije, da izbjegnu “dojam da štuju subotu sa Židovima, o kojima sam Gospodar subote, Krist, preko svojih proroka kaže da ih Njegova duša mrzi”.⁸⁸

Strogi subotnji post prirodno je unaprijed isključio slavljenje euharistije budući da bi se uzimanje njezinih elemenata smatralo kršenjem posta. Premda su se neki kršćani protivili ovakvom stajalištu vjerujući da uzimanje Gospodnje večere čini njihov post svečanijim,⁸⁹ pouzdano znamo da subota u Rimu nije bila samo dan posta, već i dan u koji nije bilo dopušteno euharistijsko slavlje kao ni vjerska okupljanja. Papa Inocent I. (402.—417. g. po Kr.) u svom poznatom pismu Decentiju, koje je kasnije uključeno u kanonski zakon, tvrdi: “Kao što crkvena predaja zastupa, u ova dva dana (petak i subotu) nitko (*penitus*) ne smije slaviti sakramen-

⁸⁶ Victorinus, *On the Creation of the World*, 5, ANF VII, str. 342.

⁸⁷ Zamijetite da Viktorinije (napomena 86) upozorava da se “posti točno na *parasceve* [tj. petak].” Ista zapovijed nalazi se u *Didascalia Apostolorum* 21 gdje se kršćane opominje da poste “petkom i subotom” zbog onoga što su Židovi učinili Kristu, i da “jedu, goste se i raduju se i budu dobro raspoloženi [u nedjelju] jer je zbilja našeg uskrsnuća, Krist, uskrišen” (Connolly, str. 190); Kanon 29 Sabora u Laodiceji (Mansi 2,570) naređuje “da kršćani ne trebaju poprimati židovske običaje ni dokolitičiti subotom, već trebaju raditi toga dana. Međutim, oni trebaju posebno poštovati dan Gospodnji i, ako je moguće, ne raditi toga dana jer su kršćani.” U ovim tekstovima svrha zapovijedi o postu ili o radu subotom jest da omalovaži subotu, a s druge strane, da ojača položaj i važnost nedjelje. Možemo se pitati na koji je način post petkom pridonosio izbjegavanju bilo kakve sličnosti sa štovanjem židovske subote. Odgovor se najvjerojatnije nalazi u činjenici da je produljenje posta s petka na subotu post drugoga dana činilo posebno teškim. L. Duchesne (napomena 79), str. 233, primjećuje da je “subotnji post bio najteži, jer se nije smjelo jesti od četvrtka uvečer”.

⁸⁸ Victorinus, vidi napomenu 86.

⁸⁹ Ovo je bilo Tertulijanovo stajalište, *On Prayer* 19. ANF III, str. 68. Da bi uskladio post i sudjelovanje u euharistiji, Tertulijan je predložio da oni koje uznemirava savjest uzmu “Gospodnje tijelo” kući i da ga jedu nakon završetka posta (loc. cit).

te.”⁹⁰ Dva suvremena povjesničara, Sozomen (440. g. po Kr.) i Sokrat (oko 439. g. po Kr.) potvrđuju službenu odluku Inocenta I. Na primjer, ovaj potonji piše da “premda gotovo sve crkve diljem svijeta slave sveto otajstvo svakoga tjedna u subotu, ipak su kršćani u Aleksandriji i Rimu zbog neke drevne predaje prestali to činiti.”⁹¹

Sokrat ne objašnjava zašto u Rimu i Aleksandriji nije bilo euharistijskih slavlja subotom. Međutim, on tvrdi da običaj potječe iz “drevne predaje”. To nam dopušta pretpostaviti mogućnost da su propisi o slavljenju mise i zapovijed o postu, zbog svoje uske povezanosti, ponikli istodobno, možda u početku drugoga stoljeća kao dio napora da se kršćani odvoje od židovskih obreda.⁹² Sozomenov opis običaja koji su prevladavali u njegovo vrijeme vrlo je sličan Sokratovom, premda on govori samo o vjerskim okupljanjima, bez podataka o euharistijskom slavlju. Međutim, on potvrđuje da premda se “narod u Carigradu i gotovo svugdje drugdje okuplja subotom, kao i prvog dana u tjednu”, takav se običaj nikada nije poštovao u Rimu i Aleksandriji.⁹³

U svjetlu ovih brojnih dokaza, Rimska je crkva odigrala ključnu ulogu u ranom kršćanstvu u lišavanju subote njezina teološko-liturgijskog značenja, te u nastojanju da odbaci njezino štovanje.⁹⁴ Zapovijed o subotnjem postu, popraćena zabranom slavljenja Gospodnje večere i održavanja vjerskih sastanaka toga dana predstavlja konačnu mjeru koju je, s jedne strane, poduzela Rimska crkva da bi odvratila kršćane od svetkovanja subote i, s druge strane, da bi uspostavila bogoslužje samo nedjeljom.

⁹⁰ Innocent I., *Ad Decentium, Epist.* 25,4,7, *PL* 20, 555; pismo je uključeno u *Corpus Juris*, c. 13, d. 3 *De Consecratione*.

⁹¹ Socrates, *Ecclesiastical History* 5,22; *NPNF* 2, II, str. 132.

⁹² Vidi str. 162 i dalje str. 187—189.

⁹³ Sozomen, *Ecclesiastical History* 7,19, *NPNF* 2, II, str. 390.

⁹⁴ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 330, dobro primjećuje: “U tjednim bogoslužnim slavljinama Rim se razlikovao od svih istočnih zajednica kao i od mnogih na Zapadu, a bio je nešto bliži Aleksandriji. Prvo, petak i subota nisu bili misni dani kad se slavila euharistija. U vezi s Aleksandrijom već je spomenuto Sokratovo svjedočanstvo. Dok je u svim crkvama kršćanskog svijeta subotom bio običaj slaviti euharistiju, crkve u Aleksandriji i Rimu su, zbog drevne predaje, odbile to činiti. Sozomen potvrđuje ovaj podatak. Nadalje, dok nijedna crkva na Istoku, u Milanu i Africi zbog poštovanja prema suboti nije postila, u Rimu i Španjolskoj je, upravo suprotno, taj dan bio određen za post.” On također smatra da je Rim utjecao na iščeznuće štovanja subote: “Možda je ovaj primjer Rima (koji nikada nije imao neki poseban obred subotom) djelovao i bio vrlo utjecajan.” (isto, str. 354)

Razlog za takav nepomirljiv stav prema židovskim ustanovama kao što je držanje subote možda se nalazi u potrebi za potpunim razdvajanjem od judaizma koja se posebno osjećala u prvoj polovici drugoga stoljeća. Ranije smo pokazali kako su rimski vojni, državni i književni napadi i mjere protiv Židova ohrabрили kršćane da s njima prekinu veze. Ovo se posebice odnosi na Rim gdje je većina kršćanskih obraćenika bila poganskog podrijetla te su oni ovo razdvajanje doživjeli ranije nego na Istoku.⁹⁵ Promjena vremena i načina štovanja židovskih blagdana kao što su subota i Pasha pomogla bi razjasniti rimskim vlastima njihovu različitost od judaizma. Uvođenje uskrzne nedjelje, što ćemo sada razmatrati, pruža dodatne nagovještaje koji podupiru ovu postavku.

Rim i sukob oko Uskrsa

Podrijetlo uskrzne nedjelje. Povjesničar Euzebije (oko 260.—340. g. po Kr.) ostavio je vrijednu zbirku dokumenata u vezi sa sukobom koji se razbuktao u drugom stoljeću oko pitanja slavljenja Pashe.⁹⁶ Naravno, i u ovoj borbi postoje dva glavna junaka. S jedne strane, biskup Viktor Rimski (189.—199. g. po Kr.) zagovarao je običaj uskrzne nedjelje (tj. slavljenje blagdana u nedjelju obično nakon židovske Pashe) te je prijetio da će isključiti tvrdoglave kršćanske zajednice u provinciji Aziji koje su odbijale provoditi njegove upute.⁹⁷ S druge strane, Polikrat, efeški biskup i pred-

⁹⁵ Vidi str. 151—153.

⁹⁶ Euzebijev izvještaj o sukobu oko Uskrsa nalazi se u *HE* 5,23—24.

⁹⁷ Kad razmotrimo sljedeće činjenice, teško je prihvatiti Euzebijevu tvrdnju da su osim “Azijske dijeceze... crkve diljem ostatka svijeta slavile Uskrs nedjeljom (*HE* 5,23,1): (1) papa Viktor (oko 189.—199. g. po Kr.) zahtijevao je saziv sabora u različitim provincijama zbog kodificiranja rimskog Uskrsa (Euzebije, *HE* 5,24,8) očito zbog postojanja različitih običaja. (2) Palestinski biskupi koji su se okupili da rasprave ovo pitanje dugo su, prema Euzebiju, proučavali predaju u vezi s Pashom” i onda formulirali saborsko pismo koje je poslano u “svaku dijecezu da mi (biskupi) ne budemo krivi zbog onih koji varaju svoje duše” (*HE* 5,25,1). Duga rasprava i formulacija saborskog pisma s ciljem da nagovore i spriječe otpor i odvajanje (možda židovskih kršćana koji su bili pozvani na Sabor) ponovno upućuje na to da je u Palestini na kraju drugog stoljeća još uvijek bilo kršćana koji su ustrajali u štovanju kvartodecimane Pashe. (3) Sljedeća svjedočanstva crkvenih otaca upućuju na raširenije štovanje kvartodecimane Pashe nego što Euzebije priznaje: *Epistola Apostolorum* 15. Dva fragmenta iz dva Hipolitova djela (jedno od njih je bilo *O svetom Uskrsu*) sačuvana su u *Chronicon Paschale* 6 (*PG* 92,79) u kojima on izjavljuje: “Razmotrite u čemu se sastojao sukob...” To podrazumijeva da

stavnik azijskih crkava odlučno je zastupao tradicionalni nadnevak P Ashe, 14. nisan, obično nazivan “kvartodecimanom Pashom”. Polikrat, koji je tvrdio da posjeduje istinsku apostolsku predaju koju su mu prenijeli apostoli Filip i Ivan, odbio je da se iz straha pokori prijetnjama Viktora Rimskog.

Irenej, lyonski biskup (oko 176. g. po Kr.), posredovao je, prema Euzebiju, kao mirotvorac u ovom sukobu. U svom pismu Viktoru, Irenej ne samo da pokazuje velikodušnost, već nastoji pokazati rimskom biskupu da su prethodnici Sotera “Anicet, Pio, Higin, Telesfor i Siksto”, premda “nisu štovali [kvartodecimanu Pashu] ... ipak živjeli u miru s onima iz dijeceza u kojima je ona bila štovana.”⁹⁸ Izjavom da Soterovi prethodnici nisu štovali kvartodecimanu Pashu Irenej podrazumijeva da su i oni, kao i Viktor, slavili Uskrs nedjeljom. Slijedeći ovaj sukob unatrag do biskupa Siksta (oko 116.—126. g. po Kr.), spominjući ga kao prvog koji nije štovao kvartodecimanu Pashu, Irenej upućuje na to da se u Rimu u njegovo vrijeme počela slaviti Pasha u nedjelju (oko 116.—126. g. po Kr.). Izvesti takav zaključak iz ove usputne Irenejeve obavijesti može se s pravom smatrati smionim. Postoje, međutim, dopunski pokazatelji koji podupiru ovu mogućnost. Biskup Siksto (oko 116.—126. g. po Kr.) je, na

je u njegovo vrijeme sukob još uvijek trajao i osjećao se čak i u Rimu. Atanzije Aleksandrijski, koji spominje “Sirce, Cilicijce i Mezopotamce” kao štovatelje kvartodecimane P Ashe (vidi njegovo djelo *De Synodis* 1,5 i *Ad Afros Epistola Synodica* 2). Jeronim, koji parafrazira tvrdnju iz Irenejevog djela *O sukobu oko P Ashe* gdje ovaj potonji upozorava papu Viktora da se stvara razdor s “mnogim biskupima u Aziji i na Istoku koji su sa Židovima slavili Pashu četrnaestog dana na mlađak” (vidi *De viris Illustribusi* 35, *NPNF*, 2, III, str. 370). U fragmentu Apolinara, biskupa iz Hijerapola (oko 170. g. po Kr.) iz njegovoga djela *Uskrs*, sačuvanom u *Chronicon Paschale* 6 (*PG* 92,80—81), kaže se: “14. nisan je istinska Pasha našega Gospodina, velike Žrtve; umjesto janjeta mi imamo Janje Božje.” Severijan, biskup Gabale (oko 400. g. po Kr.) odlučno napada one kršćane koji još uvijek štuju židovski pashalni obred (vidi njegovu *Homilia 5 de Pascha*, urednik J. B. Aucher (Venecija, 1872.), str. 180. Epifanije, biskup Salamine, (oko 315.—403. g. po Kr.) opširno se bavi kvartodecimanim sukobom u svom djelu *Adversus haereses* 50 i 70. Biskup pomoću različitih primjera pokazuje da je kvartodecimani običaj, koji on naziva “herezom”, rasprostranjen. On, na primjer, piše: “Pojavila se još jedna hereza na svijetu, kvartodeciman” (*Adversus haereses* 50,1, *PG* 41, 883). Na temelju ovih svjedočanstava možemo se suglasiti s kometarom Jeana Justera da je Euzebije kriv za “namjernu obmanu” kad je umanjivao i ograničavao štovanje kvartodecimane P Ashe samo na azijsku dijecezu (*Les Juifs dans l’empire romain*, 1965., str. 309, napomena 3).

⁹⁸ Eusebius, *HE* 5,24,14.

primjer, upravljao Rimskom crkvom upravo u vrijeme cara Hadrijana (117.—138. g. po Kr.) koji je, kao što smo ranije iznijeli, provodio politiku radikalnog gušenja židovskih običaja i obreda.⁹⁹ Ove represivne mjere ohrabrile su kršćane da običaje koji su smatrani židovskima zamijene novima. Spomenuli smo da su judeo-kršćanski članovi i vođe Jeruzalemske crkve u to vrijeme bili protjerani iz grada zajedno sa Židovima, a zamijenila ih je nova skupina obraćenih neznabožaca. U tom se povijesnom trenutku, prema Epifaniju, pojavio sukob oko Uskrsa. Biskup ciparski piše: “Sukob je izbio nakon egzodusa (oko. 135. g. po Kr.) biskupa iz obrezanja i nastavio se sve do našeg vremena.”¹⁰⁰

Ako je, kao što smatra Epifanije, sukob izazvan uvođenjem novog nadnevka slavljenja uskrzne nedjelje nakon 135. g. po Kr. koji je velik dio kvartodecimanih kršćana odbacio, onda je Siksto vrlo lako mogao biti začetnik ovoga novog običaja budući da je on bio rimski biskup samo nekoliko godina ranije. Dopuštamo da treba proći neko vrijeme da se novi običaj dovoljno raširi da bi izazvao sukob. Irenejevi i Epifanijevi podaci međusobno se dopunjuju. Prvi autor upućuje na to da je uskrсна nedjelja ponikla u Rimu za vrijeme Siksta, a potonji da je novi grčki biskup uspostavio ovaj običaj u Jeruzalemu i tako izazvao sukob. Oba su se događaja zbila otprilike u isto vrijeme.

Marcel Richard nastoji dokazati da nije Rimská crkva u to vrijeme uspostavila novi dan, već grčki biskup koji se naselio u Jeruzalemu. Zahvaljujući Hadrijanovoj zabrani židovskih blagdana, oni su mogli predvoditi u uvođenju novog nadnevka slavljenja uskrzne nedjelje da bi se pred rimskim vlastima razlikovali od “Židova”.¹⁰¹ Premda prihvaćamo Richardov zaključak da je uskrсна nedjelja prvi put uvedena u vrijeme Hadrijana, teško je povjerovati da je novo vodstvo obraćenih neznabožaca u Jeruzalemskoj crkvi uvelo novi običaj i utjecalo da ga prihvati veliki segment kršćanstva u vrijeme kad je Crkva u gradu pala u zaborav. Postoji široka suglasnost mišljenja među stručnjacima da je Rim rodno

⁹⁹ O Hadrijanovoj represivnoj politici prema Židovima raspravlja se na str. 145—149.

¹⁰⁰ Epiphanius, *Adversus haereses* 70,9 PG 42,355—356. Moje djelo *Anti-Judaism and the Origin of Sunday*, 1975., str. 45—52, proučava ovaj ulomak. Usp. str. 146.

¹⁰¹ M. Richard, “La question pascale au II^e siècle,” *L’Orient Syrien* 6, 1961., 185—188. Richardovo mišljenje da su uskršnu nedjelju prvo uspostavili grčki biskupi u Jeruzalemu teško je prihvatiti ne samo zbog toga što njihov autoritet nije bio dostatan

mjesto uskrsne nedjelje. Zapravo, neki ga s pravom nazivaju “rimski Uskrs”.¹⁰² Na ovo ne upućuje samo uloga Rimske crkve u uvođenju novog običaja i Irenejeve primjedbe,¹⁰³ već i kasniji povijesni izvori. U dva srod-

da utječu na veći dio kršćanstva, već i zbog toga što se u Rimu, ranije nego u Palestini, pojavila potreba razdvajanja od judaizma. Međutim, Richardov zaključak da je sukob oko Uskrsa počeo u vrijeme Hadrijana s uvođenjem uskrsne nedjelje vjerodostojan je budući da se naš izvor, Epifanije, rođen u Palestini, zanimao za predaje ove zemlje i posjedovao dokumente koji su kasnije nestali. On, na primjer, spominje sukob između Aleksandra Aleksandrijskog i Krescenta u vezi s Pashom, o kojem drugi ne izvještavaju (*Adversus haereses* 70,9, PG 42, 356B). Za opširnu raščlambu Richardove teze vidi Christine Mohrmann, “Le conflict pascal au II^e siècle”, *Vigiliae Christianae* 16, 1962., 154—171. Vidi također Nautin, *Letters et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, 1961., str. 65—104.

¹⁰² Izraz “rimski Uskrs” kao naziv za uskrsnu nedjelju često koristi C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 17, 119, 333. Usp. također M. Righetti (napomena 77), II, str. 245—246. To ne znači da je uskrsna nedjelja štovana samo u Rimu. Irenejeva izjava upućuje na nešto drugo. On kaže: “Prezbiteri prije tebe koji je nisu štovali [tj. kvartodecimanu Pashu] slali su euharistiju u druge župe onima koji su je štovali.” (navodi Euzebij, *HE* 5,24,15) Euharistiju je (mali komad posvećenog kruha zvan “fermentum”) zapravo slao rimski biskup kao simbol *communio* glavnim crkvama — *tituli* — unutar i izvan grada te biskupima koji nisu bili suviše daleko (za raspravu o ovom problemu vidi C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 333. V. Monachino, *La Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, 1947., str. 281; L. Hertling, *Communio*, 1961., str. 13; usp. Hippolytus, *Traditio Apostolica* 22). Činjenica da je euharistija slana kvartodecimanim kršćanima koji su živjeli u Rimu ili obližnjim župama, ne upućuje samo na to da su oni bili nazočni u Rimu, već i na to da su Viktorovi prethodnici s njima održavali kršćansko zajedništvo. C. J. Hefeele objašnjava Viktorovu nesklonost prema kvartodecimanom Pashi kao reakciju protiv nekog Blasta, koji je, prema Tertulijanu (*De prescriptione* 53), “potajno želio uvesti judaizam” (*A History of the Christian Councils*, 1883., I, str. 312—313). Kanon 14 Sabora u Laodiceji zabranjivao je slanje euharistije u druge župe što pokazuje da je ovaj običaj prevladavao sve do četvrtog stoljeća.

¹⁰³ Euzebij piše da su se crkve koje su slavile Uskrs nedjeljom oslanjale na “apostolsku predaju” (*HE* 5,23,1). Međutim, Irenej, premda podupire rimski Uskrs, ne upućuje na apostole, već na “pređašnja vremena”, spominjući posebno biskupa Siksta (oko 116.—125. g. po Kr.) kao prvog koji nije štovao kvartodecimanu Pashu. Moguće je onda da se “pređašnja vremena” odnose na Sikstovo vrijeme. W. Rordorf u “Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag”, *Theologische Zeitschrift* 18, 1962., str. 167—189, zastupa apostolsko podrijetlo rimskog Uskrsa. Kenneth A. Strand (vidi *Three Essays on Early Church with Emphasis on the Roman Province of Asia*, 1967., str. 33—45), iznosi uvjerljive dokaze kao potporu postavci da su možda “Rim i druga mjesta gdje su Petar i Pavao radili doista i primili od ovih apostola predaju uskrsne nedjelje, dok je Azija od Ivana primila štovanje kvartodecimana” (str. 36). Strandovi dokazi su

sljedeći: “Nepromjenjivi Sunčev, ‘svećenički’ kalendar od 365 dana koji su koristile različite sljedbaške skupine kao što su kumrani, prema kojem je dan *omera* ili prvih plodova uvijek slavljen nedjeljom, mogao je usvojiti jedan segment ranog kršćanstva. (2) Rimska novina nije mogla “tako uspješno i sveobuhvatno nadomjestiti apostolsku predaju u tako ranom razdoblju, posebno u vrijeme kad se tijekom kršćanske predaje definitivno kretao od Istoka prema Zapadu, a ne obratno” (str. 35). (3) Irenej, odrastao u Aziji, Ivanov učenik i branitelj apostolske predaje, teško da bi prihvatio kvartodecimanu predaju za uskrсну nedjelju da je ona bila bez apostolskog autoriteta. (4) Zamljopisna rasprostranjenost ova dva običaja koju spominje Euzebij (prema kojoj su samo azijski kršćani štovali kvartodecimanu Pashu) zemljopisno odgovara domašaju utjecaja koji se tradicionalno pripisuje Petru i Pavlu. Premda se mora priznati da su ovi dokazi uvjerljivo formulirani, čini se da oni ne uzimaju u obzir sljedeće činjenice: (1) Različiti izvori (vidi napomene 97 i 102) upućuju na to da je kvartodecimana Pasha bila daleko rasprostranjenija nego što je Euzebij voljan priznati. Zapravo, vjerojatno su je prije razdoblja pape Viktora svetkovali i neke crkve u Rimu (vidi napomenu 102). Činjenica da Irenej spominje “prezbitere prije Sotera” (Eusebius, *HE* 5, 24,14), zaobilazeći ovog potonjeg, kao primjere biskupa koji su dopustili štovanje kvartodecimane Pashe upućuje na zaključak da je u vrijeme Sotera došlo do promjene rimske politike u odnosu na Uskrs. L. Duchesne, poznati helenist, primjećuje u svezi s tim da su “pod Soterom, nasljednikom Aniceta, odnosi bili napetiji” (*Histoire ancienne de l'Église*, 1889., I, str. 289). Međutim, u Galiji su postojala istodobno dva različita slavljenja Uskrsa, čak i u vrijeme Ireneja, ne uzrokujući veće teškoće. Zapravo, Irenej svjedoči: “I mi živimo u miru jedni s drugima, a naša neslaganja u pitanju posta potvrđuju naše jedinstvo u vjeri” (*HE* 5,24,13). (2) Sukob oko Uskrsa je, kao što smo primijetili (vidi str. 146—147), prema Epifaniju, “nastao u vremenu nakon odlaska biskupa iz obrezanja” (*PG* 42, 355,356). Iz ove izjave također proizlazi da prije tog vremena uskrсна nedjelja nije bila poznata u Palestini pa ju je vjerojatno svetkovala nekolicina kršćana u ostalim dijelovima svijeta. Ako je to bilo tako, onda Irenejevu referencu o Sikstu (oko 115.—125. g. po Kr.) kao prvom biskupu koji nije štovao kvartodecimanu Pashu (*HE* 5,24,14) ne treba smatrati usputnim ili slučajnim primjerom, već točnim povijesnim podatkom. (3) Prilično je neshvatljivo da bi čovjek poput Pavla došao pod utjecaj sljedbaškog kalendara u kojem su ističani dani i da bi ga on uveo u područjima u kojima je radio budući da je on, kao što primjećuje J. K. Jewett, “jedini novozavjetni pisac koji svoje obraćenike upozorava protiv štovanja dana (Kološanima 2,17; Galaćanima 4,10; Rimljanima 14,6)” (*Lord's Day*, str. 56). Nadalje, treba zamijetiti da je Pavao poštovao normativni farizejsko-rabinski kalendar na što upućuje činjenica da je žurio u Jeruzalem za Dan duhova (Djela 20,16; usp. 1. Korinćanima 16,8). Zapravo, Pavlova slobodna javna služba završila je (oko 58.—60. g. po Kr.) u hramu u Jeruzalemu u vrijeme Dana duhova dok je vršio obred očišćenja da židovskoj braći pokaže da i on sam “vrši Zakon” (Djela 21,24; vidi str. 135—138). (4) U vezi s Irenejem, premda je istina da je on odrastao u Aziji i da je bio branitelj apostolske baštine, treba također zamijetiti (a) da je on uvijek zagovarao mir i kompromis na što upućuje ne samo njegovo pismo biskupu Viktoru, već i njegov odlazak biskupu Eleuteriju, Viktorovom prethodniku, radi obrane montanista (vidi Eusebius, *HE* 5,4,1; 5,3,4); (b) da je studirao u Rimu i da je služio Ckrvi na Zapadu (lyonski biskup od oko 177. g. po Kr.); (c) da je posebno poštovao i podupirao crkvu

na dokumenta, u saborskom pismu Nicejskog sabora (325. g. po Kr.)¹⁰⁴ i osobnom Konstantinovom saborskom pismu upućeno svim biskupima,¹⁰⁵ Rimka je crkva prikazana kao najbolji primjer koji treba slijediti u pitanju uskrzne nedjelje, sigurno zbog njezina povijesnog položaja i uloge u promicanju njezina štovanja.

Uskrсна i tjedna nedjelja. Kakav je odnos između godišnje uskrzne nedjelje i tjedne nedjelje? Jesu li možda ova dva blagdana smatrana jednim blagdanom koji je u različito vrijeme proslavljao isti događaj uskrsnuća, ili su smatrani dvama različitim blagdanima s različitim svrhama? Ako su ova dva blagdana smatrana istim blagdanom, logično bi bilo pretpostaviti da je mjesto nastanka uskrzne nedjelje moglo biti i mjesto nastanka tjedne nedjelje budući da su isti činitelji djelovali na istom mjestu pa su mogli prouzročiti istodobnu pojavu obaju blagdana.

U brojnim patrističkim svjedočanstvima tjedna i godišnja uskrсна nedjelja samtraju se istim blagdanom kojim se slavi isti događaj uskrs-

u Rimu koju su osnovala “dva najslavnija apostola, Petar i Pavao” i kojoj se “svaka crkva treba podčiniti zbog njezinog nadmoćnog autoriteta” (*Adversus haereses* 3,2, ANF I, 415). (5) Autoritet koji je rimski biskup imao na kraju drugog stoljeća ne treba podejnjivati. Vrijedi zamijetiti da se Polikrat, premda se nije suglasio s Viktorom u vezi sa štovanjem Pashe, pokorio biskupovoj naredbi da sazove sabor. On zapravo kaže: “Mogu spomenuti nazočne biskupe za koje si od mene zahtijevao da ih okupim i ja sam to učinio” (Eusebius, *HE* 5,24,8). Slično njemu, ni Irenej nije dovodio u pitanje Viktorovo pravo da isključi azijske kršćane, već je samo savjetovao velikodušniji stav (vidi str. 188). (6) Moguće je da su sukobi i napetosti između judaizma i carstva, koji su postali posebno oštri u vrijeme Hadrijana, ponukali biskupa Siksta da poduzme korake i zamijeni one osebujne židovske blagdane kao što su Pasha i subota novim blagdanima i teološkim motivima da bi izbjegao sličnost s judaizmom. Protužidovski motivi i za pashalni i za tjedni subotnji post pružaju dodatnu potporu ovoj postavci (vidi str. 176). Svi ovi pokazatelji dovode u pitanje i opovrgavaju postavku o apostolskom podrijetlu predaje o rimskom Uskrsu.

¹⁰⁴ Saborski ukaz Nicejskog sabora posebno zapovijeda: “Sva braća na Istoku koja su prije slavila Uskrs sa Židovima odsad će ga svetkovati u isto vrijeme s Rimljanima, s nama i sa svim onima koji od drevnih vremena slave blagdan u isto vrijeme kad i mi.” (Ortiz De Urbina, *Nicee et Constantinopole*, 1963., I, str. 259; usp. Socrates, *Historia Ecclesiastica* 1,9).

¹⁰⁵ Konstantin, nakon što je izrazio žaljenje zbog neslaganja koja postoje u vezi s tako poznatim blagdanom, potiče sve biskupe da prigrlje “običaj koji se od početka štovao u gradu Rimu, u Africi, diljem Italije i u Egiptu” (Eusebius, *Life of Constantine* 3,19, *NPNF* 2, I, str. 525). Usp. *Chronicon Paschale*, PG 92,83 gdje se izvještava da je Konstantin poticao sve kršćane da slijede običaj “drevnih crkava Rima i Aleksandrije”.

nuća. U dokumentu koji se pripisuje Ireneju jasno se zapovijeda da se u nedjelju i na Dan duhova ne kleči, to jest u sedam tjedana ukrasnog razdoblja, “zbog njezine važnosti koja je jednaka danu Gospodnjem.”¹⁰⁶ Obrazloženje je da su oba blagdana “simboli uskrsnuća”. Tertulijan potvrđuje postojanje ovog običaja, ali dodaje i zabranu posta: “U nedjelju ne treba postiti ili klečati za vrijeme bogoslužja. Mi uživamo u istoj slobodi od Uskrsa do Dana duhova.”¹⁰⁷ F. A. Regan komentira ovaj tekst riječima: “U vremenu koje seže od Uskrsa do dana Duhova vrši se isti običaj i time se pokazuje odnos između godišnjeg i tjednog blagdana.”¹⁰⁸

Origen jasno objedinjuje tjedno i godišnje proslavljanje uspomene na uskrsnuće: “Gospodnje uskrsnuće ne slavi se samo jednom godišnje, već neprekidno svakoga osmog dana.”¹⁰⁹ Euzebije tvrdi slično: “Dok su Židovi vjerni Mojsiju žrtvovali pashalno janje jednom godišnje... mi, ljudi Novog zavjeta, slavimo našu Pashu svake nedjelje.”¹¹⁰ Papa Inocent I. u pismu biskupu Decentiju potvrđuje jedinstvo koje postoji između dva blagdana: “Mi slavimo nedjelju zbog prečasnog uskrsnuća našega Gospodina Isusa Krista ne samo na Uskrs, već u redovitom tjednom ciklusu [tj. svake nedjelje].”¹¹¹

U svjetlu ovih tipičnih izjava čini se da su tjednu i godišnju uskrsnu nedjelju nakon njihova prihvaćanja mnogi smatrali istim blagdanom na koji se u različito vrijeme slavila uspomena na događaj uskrsnuća. Premda uskrsnuće u ranijim izvorima nije prikazano kao glavni motiv za štovanje nedjelje, izgleda da nije upitno temeljno jedinstvo ova dva blagdana.

Sad je važno utvrditi što je u Rimu prouzročilo odbacivanje kvartodecimane Pashe i uvođenje uskrsne nedjelje. Pretpostavljamo da su isti uzroci bili poticaj za odbacivanje subote i uvođenje štovanja nedjelje budući da su mnogi kršćani ovo potonje smatrali produžetkom godišnjeg Uskrsa. (Talijani i danas nedjelju nazivaju “pasquetta” što znači mali Uskrs.)

¹⁰⁶ *Fragments from the Lost Writings of Irenaeus* 7, ANF I, str. 569—570.

¹⁰⁷ Tertullian, *De Corona* 3,4, CCL 2, 1043. U raspravi *On Idolatry* 14, Tertulijan, govoreći o poganima, piše slično: “Čak da su i znali za dan Gospodnji i Dan duhova ne bi ih štovali s nama jer bi se plašili da ne izgledaju poput kršćana.” (ANF III, str. 70).

¹⁰⁸ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 97.

¹⁰⁹ Origen, *Homilia in Isaiam* 5,2, GCS 8, 265,1.

¹¹⁰ Eusebius, *De solemnitate paschali* 7,12, PG 24,701A; usp. također 706C.

¹¹¹ Inocent I., vidi napomenu 90. Usp. Athanasius, *Epistolae paschales*, PG 26,1389.

Stručnjaci prepoznaju u rimskom običaju slavljenja Uskrsa nedjeljom umjesto 14. nisanana, prema riječima J. Jeremiasa, “sklonost odcjepljenju od judaizma”.¹¹² J. B. Lightfoot smatra, na primjer, da su Rim i Aleksandrija uveli uskrсну nedjelju da bi izbjegli “bilo kakvu sličnost s judaizmom”.¹¹³ M. Righetti, poznati liturgičar, ističe da su Rim i Aleksandrija, nakon “što su ukinuli židovsku kvartodecimanu predaju, odbacili čak i židovsko izračunavanje izvodeći vlastite proračune vremena, jer bi takva ovisnost o Židovima bila ponižavajuća”.¹¹⁴ Konstantinovo nicejsko saborsko pismo jasno otkriva jasne protužidovske motive za odbacivanje kvartodecimane Pashe. Car je, zapravo, želeći osnovati vjeru potpuno slobodnu od bilo kakvog židovskog utjecaja, pisao: “Čini se nedostojnim to što ovim najsvetijim blagdanom slijedimo običaj Židova, koji su bezbožno okaljali svoje ruke u grijehu, te su stoga zasluženo mučeni sljepoćom duše... Nećemo onda imati ništa zajedničko s omrznutim židovskim mnoštvom jer smo mi od našeg Spasitelja primili drugi put... nastojte i molite neprekidno da čistoća vaših duša ne bude uprljana zajedništvom s običajima ovih najbezbožnijih ljudi... Svi se trebaju ujediniti u čežnji za onim što zahtijeva zdrav razum, i u izbjegavanju udjela u krivokletničkom ponašanju Židova.”¹¹⁵

Protužidovski motivi za odbacivanje židovskog računanja Pashe nisu se mogli izraziti jasnije i uvjerljivije nego što su izraženi u Konstantinovom pismu. U Niceji se odigrao vrhunac sukoba začetog dva stoljeća ranije, čiji je motiv bilo protužidovsko raspoloženje, dok je njegovo središte bilo u Rimu. Bliska povezanost između uskrсне i tjedne nedjelje upućuje na zaključak da je isti protužidovski motiv prvenstveno odgovoran za

¹¹² J. Jeremias, *TDNT* V, str. 903, napomena 64.

¹¹³ J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 1885., II, dio I, str. 88. Cijela izjava glasi: “U sukobu oko Pashe u drugom stoljeću biskupi Jeruzalema, Cezareje, Tira i Ptolemais nisu se priklonili Maloj Aziji, koja je svoj uskrсны blagdan određivala prema židovskoj Pashi, već Rimu i Aleksandriji i time su izbjegli sličnost s judaizmom.”

¹¹⁴ M. Righetti, napomena 77, II, str. 246.

¹¹⁵ Eusebius, *Life of Constantine* 3,18-19, *NPNF* 2, I, str. 524—525 (naglasak dodan). Ovo pismo je nađeno i u Sokratovoj *Historia Ecclesiastica* 1,9 i Teodoretovoj *Historia Ecclesiastica* 1,10. Jedan raniji dokument, *Pseudo-Cyprian De Pascha compustus*, preveo G. Ogg, 1955., također jasno iznosi protužidovske motive za usvajanje novog uskršnjog nadnevk. U ulomku I stoji: “Mi želimo pokazati... da kršćani nikada ne trebaju... hoditi u sljepoći i gluposti za Židovima kao da nisu znali koji je to dan Pasha...” (napisano oko 243.g. po Kr.)

zamjenu štovanja subote nedjeljom. Tijekom naše studije već je istaknuto nekoliko naznaka koje podupiru ovaj zaključak. Spomenuli smo, na primjer, da su neki crkveni oci tumačili subotu kao znak židovske nevjernosti. Rimska se crkva posebno istaknula poduzimanjem nekih protužidovskih mjera. Subota je određena kao dan posta da bi se pokazao, između ostaloga, prijezir prema Židovima. Isto tako, da ne bi ostavili dojam da svetkuju isti dan koji svetkuju i Židovi, rimskim je kršćanima subotom bilo zabranjeno slaviti euharistiju i okupljati se na vjerske sastanke. Dodatni dokazi o ulozi koju je igralo protužidovsko raspoloženje u odbacivanju štovanja subote bit će podastrijeti u sedmom i devetom poglavlju.

Primat Rimske crkve

Tijekom našeg istraživanja na vidjelo su izašli različiti pokazatelji koji upućuju da je Rimska crkva prvenstveno odgovorna za liturgijske novine kao što je uskrsna nedjelja, tjedno bogoslužje nedjeljom i subotnji post. Međutim, postavlja se pitanje je li Rimska crkva već u drugom stoljeću imala dovoljno velik autoritet da preko svog biskupa utječe na veći dio kršćanstva da prihvati nove blagdane? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, nužno je potvrditi ugled koji je ona uživala posebice u drugom stoljeću.

Proces afirmacije biskupa i Rimske crkve u ranoj Crkvi teško je slijediti, prvenstveno zbog toga što raspoloživi izvori izvještavaju o činjenicama ili događajima, ali ne definiraju zakonodavni autoritet koji je crkva u Rimu imala u to vrijeme. Međutim, povijest nas uči da je autoritet nadbiskupskih sjedišta definiran poslije, a ne prije njihovog osnivanja.¹¹⁶ U ovoj studiji nećemo pokušati definirati narav ni domašaj zakonodavnog autoriteta Rimske crkve, već ćemo jednostavno opisati *status quo* Crkve u drugom stoljeću.

Oko 95. g. po Kr. Klement, rimski biskup, napisao je pismo Korintskoj crkvi da razriješi neslogu koja se pojavila unutar crkve što je dovelo do smjenjivanja njezinih prezbitera (47. poglavlje). Odlučan i na nekim

¹¹⁶ Razvoj patrijarhalnog autoriteta carigradskog biskupa slikovit je primjer. Na Saboru koji se održao u tom gradu 381. g. po Kr. on je primio počasno prvenstvo nakon rimskog biskupa, a 451. godine, usprkos prigovorima pape, na njega je i formalno prenijeta patrijarhalna ovlast (Kanon 28). Usp. *Dictionnaire de théologie catholique*, 1908., pod natuknicom "Constantinople", S. Vailhé.

mjestima prijeteći ton pisma daje do znanja da biskup očekuje poslušnost, iz čega se vidi da je Rimaska crkva uživala ugled (usp. 47,1-2; 59,1-2).¹¹⁷ J. Lebreton primjećuje: “Rim je bio svjestan svoga autoriteta i odgovornosti, a Korint ga je također priznao i priklonio mu se.” Batiffol je opisao ovo posredovanje kao “očitoвање rimskog primata” i bio je u pravu.¹¹⁸

Činjenica da je pismo bilo iznimno poštovano i redovito čitano ne samo u Korintu, već i u drugim crkvama, toliko su ga smatrali nadahnutim, podrazumijeva, kao što primjećuje Karl Baus, “poštovanje u svijesti nerimskih kršćana prema Rimskoj crkvi kao onoj kojoj samo što nije dodijeljen položaj prvenstva.”¹¹⁹

Ignacije, nekoliko godina kasnije (oko 110.—117. g. po Kr.) u svom *Pismu Rimljanima*, na sličan način opisuje neobičnim i pretjeranim epitetima Rimsku crkvu (Prolog). Dok u svojim pismima crkvama Ignacije opominje i upozorava njihove članove, u *Pismu Rimljanima* on upućuje samo molbe pune poštovanja. Ovo biskupovo duboko poštovanje Rimske crkve očito je kad kaže: “Vi nikad nikome niste zavijdjeli, već učite druge. Ja želim da se sve ono što vi savjetujete i naređujete uvijek vrši.” (*Romans* 3,1) U svom uvodu Ignacije opisuje crkvu u Rimu kao crkvu koja je “dostojna Boga, dostojna časti, dostojna čestitki, dostojna slave, dostojna uspjeha, dostojna čiste i nadmoćne ljubavi”. U svojoj završnoj preporuci on moli: “Sjećajte se u svojim molitvama crkve u Siriji, čiji je pastir Bog umjesto mene. Sam Isus Krist će je nadgledati zajedno s vašom ljubavlju.” (*Romans* 9,11) Premda ove izjave ne definiraju zakonodavnu moć koju je imala Rimaska crkva, one ipak pokazuju da joj je Ignacije na početku drugog stoljeća pripisao primat u ugledu i časti.

Irenej, lyonski biskup (od oko 178. g. po Kr.), koga smo već susreli kao mirotvorca u sukobu oko Uskrsa, u svojoj knjizi *Protiv hereze* (sastavljena za vrijeme pontifikata pape Eleuterija, 175.—189. g. po Kr.) opisuje crkvu u Rimu kao “vrlo veliku, vrlo časnu i posvuda poznatu crkvu koju su osnovala i organizirala dva najslavnija apostola, Petar i Pavao”.¹²⁰

¹¹⁷ Klement kaže, na primjer: “Ako neki ne poslušaju ono što je on [tj. Krist] rekao preko nas, neka znaju da prijestup ili opasnost nije beznačajna.” (59,1-2, preveo E. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, 1950., str. 78) Irenej priznaje Klementov autoritet kad piše: “U vrijeme ovog Klementa... crkva u Rimu je poslala najutjecajnije pismo Korinćanima.” (*Adversus haereses* 3,3,3 ANF 1, str. 416).

¹¹⁸ J. Lebreton i J. Zeiller, napomena 10, str. 413.

¹¹⁹ Karl Baus, *From the Apostolic Community to Constantine*, 1965., str. 152.

¹²⁰ Irenej, *Adversus haereses* 3,3,1, ANF 1, str. 415.

Zatim odlučno izjavljuje: “Nužno je da se sve crkve, to jest svi vjernici, suglase s ovom Crkvom zbog prvenstva njeninog autoriteta (*potentior principalitas*).”¹²¹ Irenejevo veliko poštovanje položaja i autoriteta rimskog biskupa najbolje oslikava njegov dolazak pred biskupa Eleuterija (175.—189. g. po Kr.) s namjerom da iznudi njegovo djelovanje protiv montanističke hereze koja je unosila nemir u galicijske crkve, kao i njegovo pismo biskupu Viktoru (189.—199. g. po Kr.) o problemu kvartodecimanog računanja Pashe.¹²² U ovom potonjem primjeru valja zamijetiti da, premda je Ignacije prosvjedovao protiv Viktorovog isključenja Azijaca, kao što dobro primjećuje P. Batiffol, “on nije ni pomišljao dovesti u pitanje Viktorovu vlast da izopći”.¹²³

Rimski biskup je pokazao svoj nadmoćni autoritet kad je nametao rimski Uskrs. Azijski biskupi Polikarp i Polikrat, premda su odbili prihvatiti rimski običaj, ipak su uzeli na znanje zahtjev rimskog biskupa. Prvi je smatrao potrebnim da 154. g. po Kr. osobno posjeti Aniceta Rimskog i uredi pitanje Pashe i druga pitanja. Polikrat se pokorio Viktorovom nalogu da dođe na Sabor. “Mogu ti nabrojiti nazočne biskupe,” pisao mu je Polikrat oko 196. g. po Kr., “za koje *si zahtijevao od mene da ih pozovem i ja sam to učinio*.”¹²⁴

Kad je bio obaviješten da su azijski biskupi odbili prihvatiti uskrsnu nedjelju, Viktor je drastično “izjavio da su sva braća tamo izopćena”.¹²⁵ Ovo je možda najjasniji dokaz autoriteta rimskog biskupa da nametne novi običaj, pa čak i da cijelu disidentsku zajednicu izopći iz zajednice s Crkvom. P. Batiffol dobro komentira ovo pitanje: “Efez odgovara i opire se

¹²¹ Loc. cit.

¹²² O Irenejevoj misiji u vezi s montanističkom herezom vidi Eusebius, *HE* 5,3,4 i 5,4,1; O njegovoj intervenciji u sukobu oko Uskrsa vidi Eusebius, *HE* 5,24,12-18.

¹²³ P. Batiffol, napomena 6, str. 227, piše u vezi s izopćenjem Polikrata koje je izrekao biskup Viktor: “Rimski biskup osuđuje njihovo štovanje Uskrsa kao praksu koja se protivi Kanonu apostolske vjere te ih on isključuje, ne iz rimske, već katoličke zajednice. On je, dakle, svjestan da takva njegova izjava ima zakonsku snagu. Irenej, istina, prosvjeduje protiv isključenja Azijaca, ali on ni ne pomišlja dovesti u pitanje Viktorovu vlast da isključuje.”

¹²⁴ Eusebius, *HE* 5,24,8 (naglasak dodan).

¹²⁵ Eusebius, *HE* 5,24,9, *NPNF* 2, I, str. 242. Neki tvrde da Euzebije zapravo ne kaže da je Viktor isključio azijske crkve. Međutim, teško je protumačiti Euzebijeve riječi tako da znače nešto drugo, osim da je on prekinuo zajednicu s njima. To kaže i Sokrat u svom djelu *Historia Ecclesiastica* 5,22.

samo Rimu. Mi vidimo autoritet koji Rim pokazuje u ovom sukobu. Renan je dosjetljivo rekao u vezi s ovim slučajem: ‘Papstvo je rođeno i rođeno je zdravo.’”¹²⁶

Neosporni autoritet koji je uživala Rimska crkva preko svoga biskupa može se dodatno potkrijepiti kasnijim primjerima kao što su: Viktorovo isključenje Teodota, Tertulijanova izjava da je od Rimske crkve “u naše ruke došao autoritet samih apostola”,¹²⁷ Kalistovo isključenje (217.—222. g. po Kr.) heretika Sabelliusa, rehabilitacija Basilida Emeritskog od strane pape Stjepana usprkos tome što ga je Ciprijan uklonio (245.—247. g. po Kr.), Ciprijanov zahtjev da papa Stjepan ukloni Marciona Arleškog, uvjerenog sljedbenika Novaciana. Mogli bi se dodati i drugi dokazi kao što je naziv Rimske crkve “Petrova stolica — *Cathedra Petri*” koji su joj dali Ciprijan i Firmilijan Cezarejski u *Muratorijevom fragmentu*, uloga koju je papa igrao u pitanju onih koji su zastranili kao i heretičkog krštenja,¹²⁸ te uvođenje i nametanje 25. prosinca za slavljenje Božića od strane Rimske crkve.¹²⁹

U svjetlu ovih činjenica Rimska je crkva zauzela vodeći položaj već u drugom stoljeću. Rimski biskup je zapravo bio jedini priznati crkveni autoritet sposoban da utječe na veći dio kršćanstva (premda su neke crkve odbacile njegove upute) da prihvate novi običaj ili obred.

Zaključak. Noviji radovi podcjenjuju ili gotovo zanemaruju ulogu koju je Rimska crkva odigrala u odbacivanju subote i uspostavljanju nedjelje. Ako priznamo, kao što je priznao O. Cullmann, da “su prvi kršćani zbog namjernog odvajanja od judaizma izabrali prvi dan tjedna”,¹³⁰ onda Rim izlazi na površinu kao logično mjesto podrijetla nedjelje. Tu nalazimo i okolnosti i autoritet nužan za ostvarenje takve liturgijske promjene. P. V. Monachino u zaključku svoje disertacije *Pastoral Care at Milan*,

¹²⁶ P. Batiffol, (napomena 6) str. 225.

¹²⁷ Tertullian, *On Prescription Against Heretics* 26, ANF III, str. 260.

¹²⁸ Za sažetu raspravu o ovim različitim povijesnim epizodama u kojima se očituje svijest o utjecaju i primatu Rimske crkve vidi Karl Baus (napomena 119), str. 355—360. Usp. Guiseppa D’Ercole, *Communio-Collegialità-Primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*, 1964., str. 157—205, koji također daje sveobuhvatnu bibliografiju. Jean Colson, *L’Épiscopat catholique*, 1963.

¹²⁹ O ulozi Rimske crkve u usvajanju 25. prosinca kao nadnevka za slavljenje Božića raspravlja se na str. 234—239.

¹³⁰ O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1966., str. 10.

Carthage and Rome in the Fourth Century priznaje vodeću ulogu Rimske crkve na Zapadu. On piše: “Mi mislimo da ne griješimo ako potvrdimo da je mjesto gdje je ovakva vrst pastoralne skrbi bila razrađena bio grad Rim, premda Milanu treba priznati određeni utjecaj s Istoka.”¹³¹ C. S. Mosna posebno priznaje da je Rim utjecao na iščeznuće štovanja subote. On tvrdi da je “u ovom [iščeznuću subote] primjer Rima, koji nikad nije imao nikakav poseban obred subotom, možda bio presudan”.¹³² Ovakvih okolnosti nije bilo na Istoku gdje se židovski utjecaj duže zadržao što pokazuje daljnje štovanje subote i zadržavanje židovskog računanja Pashe.¹³³

Naše je istraživanje do sada utvrdilo da je štovanje nedjelje poniklo, kao što tvrdi W. D. Davies, “iz svjesnog protivljenja židovskoj suboti ili željom da se razlikuje od nje”.¹³⁴ Saznali smo da je, s jedne strane, društvena, vojna, politička i književna protužidovska državna politika potaknula promjenu dana bogoslužja i prisilila kršćane da prekinu veze sa Židovima, a s druge ju je strane potaknuo i sam sukob koji je postojao između Židova i kršćana. Crkva u Rimu, većinom poganskog podrijetla, koja se ranije odvojila od judaizma nego Crkva na Istoku i gdje su Židovi bili posebno nepopularni, odigrala je ključnu ulogu u poticanju prihvaćanja štovanja nedjelje. Vidjeli smo da na ovo ne upućuje samo uvođenje i nametanje novog blagdana uskrсне nedjelje (usko povezanog s tjednom nedjeljom),

¹³¹ P. V. Monachino, napomena 102, str. 407. Leonardo Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, 1970., str. 126, u vezi s ulogom Rima piše sljedeće: “Rimska crkva već je stekla određenu nadmoć u povijesti Crkve. Ona se isticala kao crkva u glavnom gradu svijeta (Rimljanima 1,8; 16,16), kao dodirna točka cijele Crkve (usp. pozdrave u Rimljanima 16; Kološanima 4; 1. Petrova 5,13), kao prebivalište Petra i Pavla (Igancije, *Rimljanima* 4,3; 1. Clem. V. 4) i kao prva velika crkva koja je doživjela mučeništvo (Rimljanima 17,6). Zbog svega ovoga, kao što ističe Luka, ona je u nekoj mjeri postala nasljednik kršćanskog Jeruzalema i, kao što kaže Klement, preuzela je odgovornost za druge crkve.”

¹³² C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 354.

¹³³ Bruce Metzger priznaje da potreba kršćana na Zapadu da se odvoje od Židova daje “logično povijesno objašnjenje” za “postojanje razlike između Istoka i Zapada u štovanju subote... Na Zapadu je, posebno nakon židovske pobune za vrijeme cara Hadrijana, bilo životno važno da se oni koji nisu bili Židovi izbjegavaju izlagati sumnji, a štovanje subote bilo je jedna od najuočljivijih značajki judaizma. Međutim, na Istoku je bilo manje protivljenja židovskim obredima.” (*Studies in the Lectionary Texts of the Greek New Testament*, 1944., II, dio 3, str. 12)

¹³⁴ W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism*, nema godine, str. 74.

već i mjere koje je Rim poduzeo da teološki i praktično obezvrijedi subotu. Zapravo, subota je bila reinterpretirana kao ustanova dana Židovima u znak njihove nevjernosti. Kršćanima je stoga bilo zapovjeđeno da pokažu svoju odvojenost od židovske subote time što će subotom postiti, uzdržavati se od Gospodnje večere i neće pribivati vjerskim sastancima.

S obzirom na činjenicu da se antijudaizam pokazao kao glavni činitelj koji je pridonio uspostavljanju štovanja nedjelje umjesto subote, sada je važno potpunije potvrditi njegovu nazočnost i utjecaj u kršćanskoj literaturi u prvoj polovici drugoga stoljeća.

7. poglavlje

ANTIJUDAIZAM CRKVENIH OTACA I PODRIJETLO NEDJELJE

Ignacije, Barnaba i Justin, čiji spisi čine glavni izvor podataka za prvu polovicu drugog stoljeća, svjedočili su o procesu odvajanja od judaizma i sudjelovali u njemu što je većinu kršćana navelo da odbace subotu i prihvate nedjelju kao novi dan bogoslužja. Stoga su njihova svjedočanstva, budući da dolaze iz tako ranog razdoblja, od najveće važnosti za naše istraživanje o uzrocima i podrijetlu štovanja nedjelje.

Ignacije

Prema Ireneju, Ignacije je bio biskup u Antiohiji u vrijeme Trajana (98.—117. g. po Kr.).¹ Biskup se protivi “sklonostima judaiziranja njegovoga teritorija, koji je, zamljopisno blizu Palestine, trpio pod utjecajem sinagoge i judeo-kršćana”.² Njegov govor upućuje na to da je odvajanje od judaizma uznapredovalo, premda veze još nisu bile prekinute.³ Zapravo, ovaj pisac izričito naglašava žilavo preživljavanje i držanje židovskih obreda kao što je subota. Na primjer, Ignacije u svom djelu *Poslanica Magnezijcima* piše: “Jer ako još uvijek štujuemo judaizam, mi priznajemo da nismo primili Božju milost. Najsvetiji su proroci živjeli u skladu s Isusom Kristom.” (8,1.2)⁴ U sljedećem poglavlju on se ponovno vraća na ove

¹ Irenaeus, *Adversus haereses* 5,2,8,4.

² C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 95.

³ W. Rordorf, *Sunday*, str. 140, primjećuje u vezi s *Magnezijcima* 9,1 da “je stvarna važnost ovog Ignacijevog ulomka ... ta što on pruža suvremeni dokaz da su mnogi kršćani iz nezaboštva bili u iskušenju da štuju subotu.”

⁴ Ovo je prijevod Ignacijevih pisama E. J. Goodspeeda, *The Apostolic Fathers*, 1950., s izuzetkom vlastitog prijevoda *Magnezijcima* 9,1.

starozavjetne proroke “koji su živjeli na drevni način” i “primili novu nadu, koji više nisu požidovljavali subotu, već su živjeli u skladu s Gospodnjim životom (ili danom Gospodnjim).”⁵ Potreba za napuštanjem židovskih običaja ponovno se naglašava u poglavlju 10,3 gdje se upozorava da “je pogrešno govoriti o Isusu Kristu i živjeti kao što žive Židovi. Jer kršćanstvo nije vjerovalo u judaizam, već judaizam vjeruje u kršćanstvo.” U svom pismu *Filadelfjcima* biskup opominje na sličan način: “Ako vam netko tumači judaizam, ne slušajte ga. Jer je bolje čuti o kršćanstvu od čovjeka koji je obrezan, nego o judaizmu od onoga koji je neobrezan.” (pogl. 6,1)

Ovi česti poticaji da se odbace židovski običaji upućuju na zaključak da je postojala snažna sklonost prema židovskim obredima unutar kršćanskih zajednica u Maloj Aziji. Teško je prihvatiti mišljenje da se u ovakvom okružju zbio radikalni raskid sa subotom. S druge strane, osuda židovskih obreda kao što je “držanje subote”, to jest štovanje subote u skladu sa židovskim običajima,⁶ i opomena da “se živi u skladu s Gospodnjim životom”, s vremenom su mogle potaknuti ne samo na usvajanje načina života, već i dana bogoslužja koji se razlikuje od židovskog. Uspostavljanje štovanja nedjelje u tom bi slučaju bio dio procesa razdvajanja od judaizma koji je postao nužan iz već spomenutih razloga.

Je li nedjelju u provinciji Aziji u Ignacijevo vrijeme štovala kršćanska manjina ili su već bili u većini (oko 115. g. po Kr.)? To se teško može utvrditi na temelju problematičnog ulomka u *Magnezijcima* 9,1. Ključnu rečenicu: “Koji nisu više požidovljavali subotu, već su živjeli u skladu s Gospodnjim životom (ili danom Gospodnjim)”, razni su stručnjaci u novije vrijeme podvrgnuli pomnom ispitivanju.⁷ Da bi sporni izraz u ulomku

⁵ Ovaj koncept o duhovnom kršćanskom pokretu unutar Starog zavjeta, čiji su proroci bili tumači i primjeri, možda nam izgledaju nestvarni, ali oni su pokazatelj Ignacijevog dubokog poštovanja prema Starom zavjetu. F. A. Regan u *Dies Domenica*, str. 26, primjećuje s tim u vezi: “Ignacijevo ustrajavanje na ulozi proroka u pripremi puta za Krista i Crkvu pokazuje da su pisci kršćanske antike bili ispunjeni dubokim poštovanjem prema ovim svetim osobama Starog zavjeta i njihovim nadahnutim porukama.”

⁶ Vidi napomene 10 i 11.

⁷ Usp. Fritz Guy, “The Lord’s Day in the Letter of Ignatius to the Magnesians”, *AUSS* 2, 1964., 1—17. Richard B. Lewis, “Ignatius and the Lord’s Day”, *AUSS* 6, 1968., 46—59. Wilfrid Scott, “A Note on the Word KYRIAKH in Rev. 1,10”, *NTS* 12, 1965., 72—73. Kenneth A. Strand, “Another Look at Lord’s Day in the Early Church and in

značio nedjelju, potrebno je umetnuti imenicu “dan” ili pretpostaviti uporabu srodnog akuzativa. Ali, kao što ističe Fritz Guy, “u sedam poslanica ovakva se konstrukcija sa srodnim akuzativom ne pojavljuje.”⁸ Ovo bi bila jedina iznimka. Štoviše, imenica “život” nalazi se u najstarijem poznatom grčkom rukopisu (*Codex Mediceus Laurentinus*), stoga je izraz “Gospodnji život” najuvjerljiviji prijevod.

Kontekst je još značajniji. Kenneth A. Strand sažeto i oštroumno primjećuje: “Bez obzira što je ‘dan Gospodnji’ značio u Magneziji ili u Antiohiji i bez obzira zašto je Ignacije uporabio srodni akuzativ, kontekst otkriva da se ne govori o prvim kršćanima kao onima ‘koji više ne požidovljuju subotu’, već su tako opisani starozavjetni proroci... Ignacije je sigurno znao da su starozavjetni proroci štovali sedmi, a ne prvi dan tjedna! Ovdje nema oprečnosti u samim danima, već u načinu života, između židovskog ‘judaiziranja dana počinka’ i novine života koju za kršćane simbolizira Kristovo uskrsnuće.”⁹

“Judaiziranje subote” koje Ignacije osuđuje u kontekstu ponašanja proroka ne znači odbacivanje subote kao dana, već, kao što tvrdi R. B. Lewis, “držanje subote na određeni način — njezino judaiziranje.”¹⁰ Ovaj se smisao jasno uočava u dugoj recenziji koja je umetnuta u tekst: “Hajde da ne držimo onda subotu na židovski način radujući se u danu dokoličenja.”¹¹ ... Već neka svatko od vas drži subotu na duhovni način uživajući

Rev. 1,10”, *NTS* 13, 1965., 174—181. C. W. Dugmore, “Lord’s Day and Easter”, *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann*, 1962., str. 272—281. Robert A. Kraft, “Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity”, *AUSS* 3, 1965., 27—28.

⁸ Fritz Guy, napomene 7 i 16.

⁹ Kenneth A. Strand, *Three Essays on Early Church History*, 1967., str. 45. Usp. njegova opširnija studija navedena je u napomeni 7.

¹⁰ R. B. Lewis, napomena 7, str. 50. Kenneth A. Strand, napomena 9, str. 45, slično ističe da “ovdje oprečnost nije između samih dana, već između načina života, židovskog ‘judaiziranja subote’ i novine života koja za kršćane simbolizira Kristovo uskrsnuće.” Robert A. Kraft, napomena 7, primjećuje slično: “Svakako je neopravdano vidjeti u pozadini ovog konteksta jednostavan (!) sukob subote i nedjelje. Ovo je ipak prije suprostavljanje dvaju različitih načina življenja, jedan bez ‘milosti’ (judaiziranje), a drugi u sili uskrslog života.”

¹¹ Poganski i kršćanski pisci neprekidno osuđuju dokoličenje i gozbe koji su obilježavali židovsko održavanje subote. Plutarh (oko 40.—120. g. po Kr.) ubraja židovsko “držanje subote” među postojeća bezbožna praznovjerja (*De superstitione* 3). On naročito kudi njihovo pijenje (*Questions convivales* 4,6,2) i sjedenje subotom

u razmišljanju o zakonu i diveći se Božjem djelu, a ne u jedenju hrane pripremljene dan ranije, pijuju mlakih pića, hodanju do propisane razdaljine i nalaženju zadovoljstva u plesu i pljeskanju koji sami po sebi nemaju smisla.”¹²

Činjenica da Ignacije poziva kršćane da prestanu “štovati judaizam” (*Magnesian* 8,1) i “živjeti kao Židovi” (10,3), i da slijede primjer proroka da se ne judaiziraju u subotu, podrazumijeva da su mnogi kršćani još uvijek slijedili tradicionalne židovske običaje, osobito štovanje subote. Ako je tomu bilo tako, ne bi bilo logično pretpostaviti da su kršćani u Aziji već u to vrijeme potpuno odbacili subotu i štovali isključivo nedjelju.

S druge strane, to što Ignacije poziva kršćane da odbace židovske običaje kao što je “judaiziranje subote”, omogućuje nam da shvatimo kako je postojanje protužidovskih stavova pridonijelo uspostavljanju svetkovanja nedjelje. Međutim, ima naznaka da je na Istoku zamjena subote nedjeljom bila postupna budući da su tamo židovski obredi, kao što ističe A. P. Hayman, bili “kršćanima... trajno privlačni”.¹³ Moguće je da je

“nepokretno na svojim mjestima” (*De superstitione* 8, vidi str. 158—161, napomene 24—39, za dodatne obavijesti o poganskim piscima). Pisac *Poslanice Diognetu* ukorava židovsko “praznovjerje u vezi sa subotom”. On naziva “bezbožnom” židovsku nauku da nam je Bog “zabranio činiti dobro u subotnji dan” (usp. 4; *ANF* I, str. 26; usp. Justin, *Dialogue* 29,3; Clement Aleksandrijski, *Stromateis* 6,16,141,7; *Syriac Didascalia* 26, Epiphanius, *Adversus haereses* 66,23,7; Chrysostom, *De Christi divinitate* 4). U svjetlu ovih neprekidnih optužbi “judaiziranje subote”, koje Ignacije osuđuje, znači fanatično i praznovjerno obdržavanje subote od strane Židova, koje je očito privlačilo i pogane (usp. Tertullian, *Ad Nationes* 1,13) i kršćane.

¹² Pseudo-Ignatius, *Epistle to the Magnesians* 9, *ANF* I, str. 62—63.

¹³ A. P. Hayman, urednik i prevoditelj, *The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew*, *CSCO* 339, str. 75. Zanimljivo je uočiti razloge koje su prihvatili oni sirski kršćani, koji su, na primjer, “davali ulje i beskvasni kruh u sinagogu” (22,12). Sergije ih citira riječima: “Ako je kršćanstvo dobro, ja sam kršten kao kršćanin. Ali ako je i judaizam također dobar, djelomično ću se pridružiti judaizmu *da bih mogao nastaviti štovati subotu*” (22,15, str. 77 — naglasak dodan). Hayman zapaženo komentira ovaj tekst: “Moguće je navoditi svjedočanstva koja dokazuju da *Rasprava Sergija Stilita* ovdje svjedoči o udomaćenoj situaciji u Siriji od prvog do trinaestog stoljeća po Kr. Od upozorenja *Didaskalija* u trećem stoljeću do kanona Jakobske crkve u trinaestom, kršćanske vlasti su nastojale suzbiti stalnu privlačnost židovskih obreda za kršćane. Crkva se ne samo u Siriji, već diljem Orijenta, a pokatkad i na Zapadu, stalno suočavala s problemom judaiziranih kršćana kao što pokazuje sveobuhvatna studija ovog fenomena koji je istražio Marcel Simon. Crkvena protužidovska polemika nije bila motivirana samo nekim apstraktnim teološkim razmatranjima, već stvarnom prijetnjom njezinom položaju.” (isto, str. 75)

stalan dotok obraćenika iz sinagoge pridonio neprekinutom divljenju židovskim obredima kao što je subota.¹⁴ Zapravo, brojni crkveni oci na Istoku neprekidno su se borili protiv subote koju su mnogi kršćani štovali usporedo s nedjeljom.¹⁵ Spomenuli smo da se, međutim, na Zapadu, a osobito u Rimu, raskid s judaizmom zbio ranije, da je bio radikalniji i da je doveo do promjene židovskih blagdana kao što su subota i Pasha.

¹⁴ U vezi sa štovanjem subote u ranoj Crkvi vidi raspravu o Jeruzalemskoj crkvi i nazarejima, str. 124; *Gospel of Thomas* 27: “[Isus je rekao:] Ako se ne budete uzdržavali od svijeta, nećete naći kraljevstvo, ako ne budete obdržavali subotu kao odmor, nećete vidjeti Oca.” (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 1963., I, str. 514) “Judeokršćanske” tendencije ovog evanđelja podupiru doslovno tumačenje štovanja subote. Justin Mučenik u svom djelu *Dialogue* 47 pravi razliku između onih židovskih kršćana koji prisiljavaju neznabošce da štuju subotu i onih koji to ne čine, pa time podrazumijeva postojanje kršćana koji štuju subotu; *Martyrdom of Polycarp* 8,1 bilježi da se Polikarpova smrt zbila u “blagdanski subotnji dan”. Ovaj izraz može ukazivati na štovanje subote među nekim kršćanskim krugovima u maloj Aziji usprkos njihovom neprijateljskom stavu prema Židovima koji se vidi u dokumentu (vidi 12,2; 13,1). Vidi str. 213—214 radi informacije o dodatnim podacima iz *Sirskih didaskalija* i *Apostolskih konstitucija*.

¹⁵ Kanon 29 Sabora u Laodiceji (oko 360. g. po Kr.) jasno osuđuje obdržavanje subote i zapovijeda rad toga dana da bi pokazao posebno poštovanje prema nedjelji: “Kršćani se ne smiju judaizirati počivajući subotom, već moraju raditi tog dana, a neka radije počivaju, ako je moguće, u dan Gospodnji pokazujući tako kršćansko poštovanje prema tom danu. Međutim, ako se nađe netko tko se judaizira, neka primi prokletstvo od Krista.” (Mansi II, str. 569,570) Međutim, Kanon 16 priznaje posebnu narav subote budući da propisuje da “se evanđelja zajedno s drugim dijelovima Pisma čitaju subotom”, usp. također Kanone 49 i 51. Athanasius u *Epistolae festales* 14,5 PG 26, 1421, opominje čitatelje da se ne vraćaju na štovanje subote. Usp. *De Sabbatis et circumcissione* 5, PG 28, 139; također Pseudo-Athanasius, *Homilia de semente* 13, PG 28,162. Cyril u *Catecheses* 4,37, PG 33, 502, upozorava katekumene da se ne vraćaju na židovsku vjeru. Bazil smatra hereticima one koji zastupaju štovanje subote, *Epistula* 264,4, PG 32,980. *Epistula* 265, 2, PG 32, 988. Ivan Zlatousti (Krizostom) odlučno ukorava one kršćane koji posjećuju sinagoge i slave židovske blagdane, posebno subotu, *Adversus Judaeos* 1, PG 48,843,856,941. Gregory of Nyssa u *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, PG 46,309, smatra da su dva dana, subota i nedjelja, braća i kaže: “Čijim očima promatrate dan Gospodnji vi, koji ste obeščastili subotu? Ne znate li, možda, da su ova dva dana braća i da ako povrijedite jedan, vrijeđate i drugi?” Palladius (oko 365.—425. g. po Kr.) u svojoj povijesti ranog monaštva, poznatoj kao *Lausiac History*, na više mjesta govori o štovanju i subote i nedjelje (7,5; 14,3; 20,2; 25,4; 48,2). Za druge podatke vidi C. Butler, *The Lausiac History of Palladius II, Texts and Studies* 6, 1904., str. 198.

Barnaba

Barnabina poslanica, koju većina stručnjaka smješta između 130. i 138. g. po Kr.,¹⁶ napisana je pod pseudonimom Barnaba vjerojatno u Aleksandriji, kozmopolitskom gradu i kulturnom središtu gdje je sukob između Židova i kršćana bio posebno oštar.¹⁷ Dva glavna razloga čine ovu poslanicu važnom za naše istraživanje. Prvi je razlog što ona sadrži prvu jasnu naznaku o štovanju nedjelje nazvane “osmi dan”. Drugo, ona otkriva kako su kod mnogih kršćana društvene i teološke polemike i napetosti koje su u to vrijeme postojale između njih i Židova odigrale ključnu ulogu u obezvjeđivanju subote i prihvaćanju nedjelje.

Pozorno čitanje *Barnabine poslanice* otkriva da pisac namjerava dokazati kako je Bog potpuno odbacio judaizam kao istinsku religiju. Dok Ignacije osuđuje “judaizam” nekih kršćana, Barnaba potpuno odbacuje “judaizam” kao teološki i društveni sustav. Čini se da su piščevi napadi posebno usmjereni, kao što primjećuje A. Harnack, “protiv judaiziranih kršćana koji su vjerojatno željeli očuvati židovska vjerovanja i običaje”.¹⁸ Zapravo, Barnaba kategorički osuđuje one kršćane koji su bili skloni kompromisu sa Židovima riječima: “Pazite i ne budite kao neki koji gomilaju svoje grijehе govoreći da je Savez njihov kao i naš. On je naš, a oni su ga u cijelosti izgubili odmah nakon što ga je Mojsije primio...” (4,6-7)¹⁹

¹⁶ Usp. Johannes Quasten, *Patrology*, 1953., I, str. 90—91. E. Goodspeed, *Apostolic Fathers*, 1950., str. 19. William H. Shea, “The Sabbath in the Epistle of Barnabas”, *AUSS* 4, (srpanj 1966.), str. 150. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 1890., I, dio 1, str. 349. A. L. Williams, “The Date of the Epistle of Barnabas”, *Journal of Theological Studies* 34, (1933.): 337—346.

¹⁷ J. B. Lightfoot raspravlja u vezi s tim: “Slika... koju ona pruža o zavadama između Židova i kršćana u skladu je sa stanjem stanovništva u tom gradu (Aleksandriji) i različitim pitanjima oko kojih su se neprekidno sukobljavali.” (*Apostolic Fathers*, 1926., str. 240)

¹⁸ *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, izdanje 1908., pod riječju “Barnabas”, A. Harnack. Usp. također Constantin von Tischendorf, *Codex Sinaiticus*, 8. izd., nije datirano, str. 66, koji slično ističe: “Ona je upućena onim kršćanima koji su, došavši iz judaizma, željeli zadržati u Novom zavjetu neke osebnosti Starog...”

¹⁹ James Parker u *The Conflict of the Church and Synagogue*, 1934., str. 84, primjećuje: “Cijela Barnabina poslanica opisuje Crkvu kao istinski Izrael. Krivovjerno je čak ako se sa Židovima pokuša dijeliti dobra vijest o obećanju. S tonom neobične ozbiljnosti, i s posebnim pozivom, pisac upozorava svoje slušatelje na takvu pogrešnu velikodušnost.”

Da bi nagovorio ove judaizirane kršćane da odbace židovska vjerovanja i običaje, Barnaba napada Židove na dva načina: kleveće ih kao narod i lišava njihova religijska vjerovanja i običaje povijesne vrijednosti na taj način što alegorizira njihovo značenje. Židovi su kao narod opisani kao “jadni ljudi” (16,1) koje je zaveo zli anđeo (9,5) i koje je Bog odbacio zbog njihovoga negdašnjeg idolopoklonstva (5,14). Oni su natjerali “njegove proroke u smrt” (5,12) te su raspeli Krista “ne obazirući se na njega, probadajući ga i pljučući po njemu” (7,9). Što se tiče temeljnih židovskih vjerovanja (kao što je žrtveni sustav, Savez, obećana zemlja, obrezanje, levitski zakoni, subota i hram) pisac nastoji pokazati da se ona ne odnose doslovno na Židove zato što ona imaju dublje, alegorijsko značenje koje se ispunjava u Kristu i u duhovnom iskustvu kršćana.²⁰ Međutim, premda je pisac, kao što ističe J. B. Lightfoot, “beskompromisni protivnik judaizma, ... osim ovog protivljenja on nema ništa zajedničko s protužidovskim herezama u drugom stoljeću.”²¹ W. H. Shea ispravno primjećuje da je “u pitanjima mnogih temeljnih kršćanskih vjerovanja ovaj pisac prilično ortodoksan”.²²

Barnabino odbacivanje judaizma i odvajanje od njega ne odražava, dakle, heretički pokret, već prikazuje potrebu koju je imala kršćanska zajednica u Aleksandriji. Međutim, primjena alegorije i nepomirljivi stav pisca ne svjedoči, kao što dobro primjećuje J. Leberton, “o dubokom promišljanju Crkve, već o opasnosti koju je za njega predstavljao judaizam i o reakciji Crkve na tu opasnost”.²³

Obezvrednivanje subote i uvođenje “osmog dana” dio je pokušaja koje pisac čini da uništi utvrde judaizma. Njegovo razmišljanje zaslužuje

²⁰ W. H. Shea, napomena 16, str. 154—155, pruža jezgrovit sažetak Barnabinog sustavnog napada na temeljna židovska vjerovanja.

²¹ J. B. Lightfoot, napomena 17, str. 239.

²² W. H. Shea, napomena 16, str. 151. Vidi napomenu 10 gdje pisac nabraja posebne temeljne pravovjerne kršćanske doktrine u Barnabinim spisima.

²³ J. Leberton i J. Zeiller, *The History of the Primitive Church*, 1949., I, str. 442. Isti pisac nudi razumno objašnjenje za odlučnu Barnabinu reakciju protiv opasnosti od judaizma: “U zaključku moramo primijetiti da se ovu židovsku opasnost i odlučnu reakciju može objasniti onim što znamo o velikom utjecaju Židova u Aleksandriji: prije nego što se kršćanstvo počelo propovijedati, Filonov život i djelo pokazuju ovaj snažan utjecaj koji je potrajao i prijetio Crkvi tijekom kršćanske ere. U Aleksandriji je, zbog sklonosti judaiziranju, od svih najviše čitano upravo ovo apokrifno evanđelje.” (isto, str. 443, napomena 10)

pozornost. On piše: “1. Nadalje, o suboti je u deset zapovijedi koje je Bog izgovorio Mojsiju licem u lice na brdu Sinaju također napisano: ‘Drži subotu Gospodnju svetom čistih ruku i čista srca.’ 2. Na drugom mjestu on kaže: ‘Ako sinovi moji budu držali subotu, moja će milost počivati na njima.’ 3. On spominje subotu na početku stvaranja: ‘Šest dana je Gospodin svojim rukama stvarao, završio je sedmog dana, počinuo je u taj dan i posvetio ga.’ 4. Pazite, djeco, što znači ‘završio je za šest dana’. To znači da će Gospodin za šest tisuća godina sve stvari privesti kraju, jer za njega dan znači tisuću godina. On mi sam svjedoči jer kaže: ‘Vidi, dan Gospodnji bit će kao tisuću godina’. Stoga, djeco, za šest dana, za šest tisuća godina, sve će biti dovršeno. 5 ‘I on počinu u sedmi dan’ znači ovo: ‘Kad njegov Sin dođe i uništi doba Bezakonika te bude sudio bezbožnicima, i kad promijeni sunce, mjesec i zvijezde, tada će on počinuti u sedmi dan. 6. On, nadalje, kaže: ‘Drži je svetom, čistih ruku i čista srca.’ Ako netko sada može čista srca držati svetim dan koji je Bog proglasio svetim, mi smo potpuno prevareni. 7. Zapazite da ćemo mi naći istinski počinak i držati ga svetim tek kad i sami budemo pravedni, kad više ne bude neposlušnosti i kad nam se ispuni obećanje da će Gospodin sve iznova stvoriti. Tada ćemo ga moći držati svetim, nakon što i sami budemo posvećeni. 8. On im dalje kaže: ‘Mlađake, subote i sazive — ne podnosim zborovanja.’ Vidite što to znači: meni nisu prihvatljive sadašnje subote, već ona koju sam ja načinio kad ću, pošto sve uvedem u počinak, načiniti početak osmog dana, to jest, početak drugog svijeta. 9. Zbog toga i mi s radošću štujemo osmi dan u koji je Isus ustao iz mrtvih i, nakon što se javio, uzašao na nebo.” (pogl. 15)²⁴

Barnaba promiče tri osnovna dokaza da bi obezvrijedio štovanje subote:

(1) Počinak sedmog dana nije sadašnje iskustvo, već eshatološki počinak koji će se ostvariti prigodom Kristovog dolaska kad će sav svijet biti promijenjen (4. i 5. redak).

(2) Čovjeku je nemoguće držati subotu svetom u sadašnjosti budući da je on sam nečist i grešan. To će biti ostvareno u budućnosti “kad i sami budemo posvećeni” (6. i 7. redak).

(3) Bog je izričito objavio: “Mlađake, subote i sazive — ne podnosim zborovanja.” Zbog toga Njemu nisu prihvatljive sadašnje subote, već

²⁴ Prijevod E. Goodspeeda, napomena 16, str. 40—41.

samo ona buduća. To će označiti početak osmog dana, to jest novoga svijeta (8. redak).

Barnaba ovim dokazima, “koristeći se oružjem alegoričke egzegeze”,²⁵ lišava subotu svake njezine vrijednosti u sadašnjosti nastojeći obraniti Crkvu od utjecaja tako važne židovske ustanove. Njegov napor da složenim alegorijskim i eshatološkim dokazima ukine subotu neizravno je priznanje utjecaja koji je subota još uvijek imala na kršćansku zajednicu u Aleksandriji. “Osmi dan” je umetnut na kraju poglavlja, a navode se dva osnovna razloga za njezino “štovanje”:

(1) Osmi dan je produžetak eshatološke subote, to jest, nakon kraja sadašnjeg doba koje simbolizira subota, osmi dan označava “početak drugog svijeta” (8. redak). “Zbog toga mi čak i osmi dan provodimo u radosti.” (9. redak)

(2) Osmi dan je “*također* dan kad je Isus ustao iz mrtvih” (9. redak).

Prva teološka pobuda za štovanje nedjelje eshatološke je naravi. Zapravo, osmi dan označava “početak novog svijeta”. Upravo ovdje se javlja piščeva nedosljednost, koja je možda u to vrijeme bila prihvatljiva. Dok on, s jedne strane, odbacuje sadašnju subotu jer ona ima milenarističko-eschatološko značenje, s druge strane opravdava štovanje osmog dana istim eschatološkim razlozima koje je prehodno iznio da bi ukinuo subotu.

Vrijedno je zamijetiti da Barnaba Isusovo uskrsnuće prikazuje kao drugi ili dodatni motiv. Nedjelja se štuje jer je toga dana “Isus *također* ustao iz mrtvih” (9. redak). Zašto je uskrsnuće spomenuto kao dodatni razlog za štovanje nedjelje? Očito zbog toga što ovakav motiv još nije stekao primarnu važnost. Barnaba, zapravo, usprkos svom oštrom antijudaizmu, opravdava “svetkovanje” osmog dana više kao nastavak eshatološke subote, nego slavljenje uspomene na uskrsnuće. Ovo otkriva sramežljiv i nesiguran početak štovanja nedjelje. Teologija i terminologija nedjelje još je uvijek neodređena. Nema spomena o nekom okupljanju ili euharistijskom slavlju. Osmi dan je samo produžetak eshatološke subote kojoj se pripisuje i uspomena na uskrsnuće.

Kasnije ćemo u našoj studiji pokazati da je nedjelja u početku nazivana “osmi dan” ne samo zbog toga što je prikazivala eshatološku kršćansku nadu Novoga Svijeta, već prije svega što je tijekom rastućeg sukoba

²⁵ J. Lebreton, napomena 23, str. 441. Pisac primjećuje da je “Barnaba samo slijedio primjer brojnih židovskih egzegeta koji su isto tako alegorizirali zakon” (loc. cit). Usp. Philo, *De migratione Abrahami* 89.

između Crkve i sinagoge najbolje izražavala prekid s judaizmom (koji simbolizira subota) i njegovu zamjenu kršćanstvom.²⁶ Na primjer, kad Jeronim (oko 342.—420. g. po Kr.) piše da “nakon ispunjenja broja sedam u osmom stupamo u Evanđelje”,²⁷ on izričito tumači simbolizam sedmog i osmog dana kao prijelaz sa Zakona na Evanđelje.

Polemički dokazi koje iznosi Barnaba da bi obezvrijedio subotu i opravdao osmi dan kao nastavak i zamjenu sedmog, otkriva snažne protužidovske osjećaje koji su potakli usvajanje nedjelje kao novog dana bogoslužja. Međutim, njegovo dokazivanje puno suprotnosti, njegov proput da jasno označi razliku između sedmog i osmog eshatološkog razdoblja i njegova nepouzdana teologija nedjelje pokazuje da se jasan rascjep između judaizma i kršćanstva, kao i štovanja subote i nedjelje, u Aleksandriji još nije zbio.²⁸

Justin Mučenik

Justin Mučenik, filozof i kršćanski mučenik, grčke kulture i podrijetla,²⁹ ostavio nam je prvu opširnu rapravu o suboti i prvi detaljni opis nedjeljnog bogoslužja. Važnost njegovog svjedočanstva prije svega proizlazi iz činjenice da naš pisac, filozof po zvanju i uvjerenju, u raspravi o problemu subote, kao što primjećuje F. Regan, “ustrajava na dubljem i uravnoteženom pristupu”.³⁰ Štoviše, budući da je on živio, naučavao i napisao *Apologije* i *Razgovor s Trifonom* u Rimu u vrijeme vladavine Antonija Pija (138.—162. g. po Kr.), daje nam letimičan uvid u narav problema subote i nedjelje u glavnom gradu.³¹ Njegova procjena je doista vrijedna i za naše istraživanje.

²⁶ Vidi poglavlje IX, str. 260.

²⁷ Jerome, *In Ecclesiastem* II, 2, *PL* 23, 1157.

²⁸ C. S. Mosna u *Storia della domenica*, str. 26, izvrsno primjećuje da je Barnabino složeno i iracionalno dokazivanje pokazatelj “napora koje su ulagali judeo-kršćani da opravdaju svoje bogoslužje.”

²⁹ Tertulijan ga naziva “filozofom i mučenikom” (*Adversus Valentinianus* 5). U prvom poglavlju *Prve apologije* Justin se predstavlja kao “Justin, sin Priska i unuk Bakhija, iz grada Flavia Neapolisa u sirskoj Palestini.” Usp. Eusebius, *HE* 4,11,8.

³⁰ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 26.

³¹ Eusebius, *HE* 4,12,1: “Caru Titu Eliju Adrijanu Antoniju Piju Cezaru Augustu... Ja, Justin, sin Priska... podnosim ovu molbu.” Johannes Quasten, *napomena* 16, str. 199, u vezi s dvije *Apologije* piše: “Oba su djela upućena caru Antoniju Piju. Izgleda da ih

Justinov stav prema židovskoj suboti uvjetovan je i njegovim shvaćanjem Mojsijevog zakona i stavom prema Židovima, s tim da je ovo potonje vjerojatno utjecalo na prvo. Barnaba, koji je bio židovskog podrijetla, svojom je alegorijskom metodom pokušao lišiti židovske blagdane i obrede kao što su subota i obrezanje svake vremenske i povijesne vrijednosti pripisujući im isključivo duhovno ili eshatološko značenje. Suprotno njemu, Justin, neznačajnog podrijetla, zanemario je moralnu i osobnu vrijednost Mojsijevog zakona pa je zakon smatrao, kao što tvrdi James Parkes, “nevažnim dijelom Svetog pisma, privremenim dodatkom knjizi koja je inače vječne i sveopće naravi, dodanim zbog velike bezbožnosti Židova”.³² Na primjer, Justin objašnjava Trifonu: “Mi bismo također vršili vaše obrezanje tijela, štovali vaše subote, jednom riječju, sve vaše blagdane, da nismo svjesni razloga zbog kojeg su vam oni nametnuti, naime, zbog vaših grijeha i tvrdoće vašega srca.”³³

Dok Pavao prepoznaje odgojnu vrijednost obrednog zakona, Justin ga smatra “negativnim, kaznom za grijeh Izraela”.³⁴ On uporno ponavlja ovu postavku. Na primjer, nakon dokazivanja da sveti ljudi prije Mojsija³⁵ nisu štovali ni subotu niti su vršili obrezanje, on zaključuje: “Stoga mi moramo zaključiti da je Bog, koji je nepromjenjiv, zapovjedio da se ove i slične stvari vrše samo zbog grešnih ljudi.”³⁶ Subota je, onda, prema

je Sv. Justin napisao između 148.—161. godine jer spominje (*Apology* I,46): ‘Krist je rođen prije sto pedeset godina na Quirinus.’ Mjesto pisanja bio je Rim.” U vezi s djelom *Dijalog*, Kvasten primjećuje: “*Dijalog* je vjerojatno bio napisan nakon *Apologija* jer se u 120. poglavlju poziva na prvu *Apologiju*” (isto, str. 202). Premda Euzebijije (*HE* 4, 18,6) upućuje na Efez kao mjesto razgovora, vjerojatno u vrijeme Bar Kohbine pobune koja se spominje u 1. i 9. poglavlju *Dijaloga*, očito je da *Dijalog* ne izvještava točno o raspravi koja se zbila prije dvadeset godina. Logično je pretpostaviti da Justin koristiti ovu raspravu samo kao okvir za svoje djelo *Dijalog* koje, međutim, piše u svjetlu tadašnje situacije u Rimu. Činjenica da on piše *Dijalog* u Rimu, a ne u Efezu, dvadeset godina nakon što se ovaj razgovor zbio, pokazuje koliku je potrebu Justin imao da uzme pero i brani kršćanstvo od židovskih optužbi u Rimu.

³² James Parkes, napomena 19, str. 101. Usp. *Dialogue* 19 i 22.

³³ Justin, *Dialogue* 18,2; Falls, *Justin's Writings*, str. 175.

³⁴ W. Rordorf, *Sabbat*, str. 37, napomena 1.

³⁵ U 19. poglavlju *Dijaloga* Justin posebno navodi Adama, Abela, Nou, Lota i Melkizedeka. U 46. poglavlju on podastire nešto drugačiju listu imena.

³⁶ J. Daniélou u *Bible and Liturgy*, str. 234, komentira Justinov način razmišljanja: “Iz onoga što je prethodno rečeno vidimo da Bog može ukinuti subotu a da ne proturječi samom sebi jer ju je uspostavio samo zbog toga što Ga je na to prisilila bezbožnost

Justinu, uredba koja potječe od Mojsija privremena, a dana je na određeno vrijeme Židovima zbog njihovog nevjerstva, točnije, do Kristova dolaska.

Prihvatanje ove postavke za Justina je bitno da bi obranio Božju nepromjenjivost i dosljednost. On objašnjava: “Ako ne prihvatimo ovaj zaključak, tada ćemo prihvatiti apsurdne zamisli, poput besmislice da naš Bog nije isti Bog koji je postojao u danima Henoka i svih drugih koji nisu obrezivali tijelo niti su štovali subotu i ostale obrede budući da ih je Mojsije nametnuo kasnije. Ili da Bog ne želi da svaki idući naraštaj čovječanstva uvijek vrši ista pravedna djela. Obje su pretpostavke ili smiješne ili se protive zdravom razumu. Mi stoga moramo zaključiti da je Bog, koji je nepromjenjiv, naredio njihovo vršenje zbog grešnih ljudi.”³⁷

Kršćanska crkva nikad nije prihvatila ovakve krive pretpostavke. Reći da je Bog, na primjer, zapovjedio obrezanje i štovanje subote isključivo zbog bezbožnosti Židova, “kao znak prepoznavanja, da ih razluči od drugih naroda i nas kršćana” tako da samo Židovi “trpe bol”,³⁸ znači okriviti Boga za nepravdu. Nažalost, to je Justinov stav dok se zalaže za odbacivanje subote. Evo njegovih osnovnih dokaza:

(1) Budući da “prije Mojsija nije bilo potrebe za subotama i blagdanima, oni nisu ni sada potrebni kad je u skladu s Božjom voljom Djevice Marija rodila Isusa Krista, Njegovog Sina, Abrahamovog potomka”.³⁹ Justin stoga subotu smatra privremenom uredbom koja potječe od Mojsija, a zapovjedbena je Židovima zbog njihovog nevjerstva i određena da traje do Kristovog dolaska.

(2) Bog ne želi da se subota štuje budući da ni “počela nisu besposlena i ne štuju subotu”,⁴⁰ a On sam “ne prestaje nadzirati kretanje svemira tog dana, već nastavlja upravljati kao što čini svakim drugim danom”.⁴¹ Štoviše, mnoge osobe u Starom zavjetu, kao što je veliki svećenik, kojima je “Bog zapovjedio da prinose žrtve subotom kao i drugim danima”, kršili su zapovijed o suboti.⁴²

židovskog naroda, a posljedica toga jest da ju On želi ukloniti čim ostvari njezinu odgojnu svrhu.”

³⁷ Justin, *Dialogue* 23,1,2, Falls, *Justin's Writings*, str. 182.

³⁸ Justin, *Dialogue* 16,1 i 21,1.

³⁹ Justin, *Dialogue* 23,3, Falls, *Justin's Writings*, str. 182.

⁴⁰ Loc. cit.

⁴¹ Justin, *Dialogue* 29,3.

⁴² Loc. cit.

(3) Kršćani u novoj providnosti ne trebaju štovati vječnu subotu dokoličenjem tijekom jednog dana, već neprekidnim uzdržavanjem od grijeha: “Novi zakon zahtijeva od vas da štujete vječnu subotu, dok vi sebe smatrate pobožnima kad se uzdržavate od rada tijekom jednog dana u tjednu i, čineći to, ne razumijete stvarno značenje ove uredbe. Vi također tvrdite da vršite Božju volju kad jedete beskvasni kruh, ali takvi običaji ne pružaju zadovoljstvo našem Gospodinu Bogu. Ako među vama ima krivokletnika ili kradljivaca, neka takvi promijene svoj put, ako ima preljubočinaca, neka se pokaju — tako ćete štovati istinsku i mirnu subotu.”⁴³

(4) Subotu i obrezanje ne treba štovati budući da su to znaci židovskog nevjerstva koje im je Bog nametnuo da ih razluči i odvoji od drugih naroda: “Običaj obrezivanja tijela, koje potječe od Abrahama, vama je dan kao znak raspoznavanja, da vas odijeli od drugih naroda i od nas kršćana. Njegova je svrha bila da vi i samo vi trpite muke koje su sada s pravom vaše, da samo vaša zemlja bude opustošena, vaši gradovi razoreni vatrom, da plodove vaše zemlje pred vašim očima jedu stranci, da nijednom od vas ne bude dopušteno da uđe u grad Jeruzalem. Vaše obrezanje tijela samo je znak po kojem vas se može pouzdano razlikovati od drugih ljudi ... Kao što sam već izjavio, zbog vaših grijeha i grijeha vaših otaca Bog vam je, između ostalih uredbi, nametnuo štovanje subote da vas označi.”⁴⁴

Možemo se pitati što je ponukalo Justina da napadne obrede kao što su subota i obrezanje i ove simbole židovskog nacionalnog ponosa učini znakom božanskog odbacivanja židovskog naroda. Je li moguće da je na ovog pisca utjecalo snažno protužidovsko raspoloženje koje se posebno snažno osjećalo u Rimu? Čitanje *Dijaloga* uklanja svaku sumnju. Premda

⁴³ Justin, *Dialogue* 12,3, Falls, *Justin's Writings*, str. 166.

⁴⁴ Justin, *Dialogue* 16,1 i 21,1, Falls, *Justin's Writings*, str. 172,178. Justinovo spominjanje obrezanja i subote kao znakova prepoznavanja čija je svrha da se Židovima zabrani “ulazak u grad Jeruzalem” (*Dialogue* 16), jasna je aluzija na Hadrijanov ukaz kojim je Židovima zabranio ulazak u grad (usp. *Dialogue* 19,2-6; 21,1; 27,2; 45,3; 92,4). U 92. poglavlju *Dijaloga* aluzija na Hadrijanov ukaz još je jasnija. Zapravo, Justin jasno izjavljuje da su obrezanje i subota bili dani zato što je “Bog u svom predznanju bio svjestan da će narod [tj. Židovi] zaslužiti da bude protjeran iz Jeruzalema i da im se više nikada neće dopustiti povratak” (Falls, *Justin's Writings*, str. 294). Pierre Prigent slično komentira da su, prema Justinu, obrezanje i subota dani Abrahamu i Mojsiju zato što je “Bog unaprijed vidio da će Izrael zaslužiti protjerivanje iz Jeruzalema i da mu neće biti dopušteno da tamo prebiva” (*Justin et l'Ancien Testament*, 1964., str. 265 i str. 251).

Justin nastoji voditi dijalog s Trifonom⁴⁵ iskreno i nepristrano, njegov površan opis i negativna ocjena judaizma, zajedno s njegovim žestokim napadima na Židove, otkrivaju duboko neprijateljstvo i mržnju koje je gajio prema njima. Na primjer, on ni za trenutak ne oklijeva Židove proglasiti odgovornima za klevetnički pohod protiv kršćana: “Niste štedjeli napora da u svakoj zemlji raširite gorke, mračne i nepravedne optužbe protiv jedine nevine i pravedne svjetlosti koju je Bog poslao čovjeku...

⁴⁵ Neki su skloni tvrditi da neke Justinove prijateljske ponude Židovima nisu pokazatelj napetosti, već prijateljskih odnosa koji su postojali između Židova i kršćana. Zar Justin ne razmatra mogućnost (koju su drugi kršćani, kako on priznaje, odbacili) da obraćeni Židov koji je nastavio držati Mojsijev zakon može biti spašen, sve dok ne nagovara neznabošce da čine isto? (*Dialogue* 47) Zar Justin ne naziva Židove “braćom” (isto, 96) i obećava “oprost grijeha” onima koji se pokaju? (isto, 94) Zar Justin ne kaže da, usprkos činjenici da Židovi proklinju kršćane i prisiljavaju ih da se odriču Krista, ipak “mi (kršćani) molimo za vas da doživite milost Kristovu”? (isto, 96) Dok se s jedne strane ne može poricati da je Justin molio i pozivao Židove kao pojedince na pokajanje i prihvaćanje Krista, s druge se strane mora priznati da Justinova briga za spasenje iskrenih Židova nije promijenila njihov status kao naroda. Zapravo, u sljedećoj rečenici, u istom 96. poglavlju *Dijaloga*, Justin objašnjava razloge za ovakav kršćanski stav: “Jer nas je On [Krist] uputio da molimo čak i za naše neprijatelje.” Nema sumnje da su Židovi bili neprijatelji kršćana. Međutim, Justin objašnjava da neprijateljski stav Židova prema kršćanima nije ništa drugo nego nastavak njihovog povijesnog protivljenja i odbacivanja Božje istine i vjesnika. Na primjer, on u 133. poglavlju, nakon što je ponovio tradicionalni buntovni stav Židova prema prorocima, tvrdi: “Doista je vaša ruka još uvijek podignuta da čini zlo, jer se, premda ste ubili Krista, ne kajete. Upravo suprotno, vi nas mrzite i ubijate (kad god imate vlast) ... i ne prestajete proklinjati Njega i one koji pripadaju Njemu, premda mi molimo za vas i sve ljude, kao što nas je Krist, naš Gospodin naučio. On nas je učio da molimo i za naše neprijatelje, ljubimo one koji nas mrze i blagoslivljamo one koji nas proklinju.” (Falls, *Justin's Writings*, str. 354—355) Dok su kršćani molili za obraćenje Židova, oni su istovremeno priznali da se Židovi, kao što Justin kaže, nisu pokajali i da su “beskoristan, neposlušan i nevjeran narod” (*Dialogue* 130). “Židovi su”, Justin tvrdi na drugom mjestu, “surov, gluh, slijep i hrom narod, djeca u kojoj nema vjere” (*Dialogue* 27). Takva negativna ocjena Židova i judaizma odražava postojanje oštrog sukoba između Židova i kršćana i između Židova i Carstva. Zapravo, spomenuli smo da Justin tumači subotu i obrezanje kao znakove nevjerstva kojima je Bog označio Židove tako da samo oni trpe kaznu i budu “protjerani iz Jeruzalema i da im nikad ne bude dopušteno da uđu” (*Dialogue* 92, vidi napomenu 44). Možda je vrijedno zamijetiti da Justinovo pozivanje Židova, u kontekstu sustavnog osuđivanja njihovih vjerovanja i običaja, sličí Celzovom pozivu kršćanima da uzmu udjela u javnom životu i mole za cara u kontekstu sustavnog, nemilosrdnog uništavanja temeljnih istina kršćanstva. Možda su Justin i Celzo (obojujica školovani filozofi) koristili razborite pritužbe da svoje napade učine smislenijima?

Drugi narodi nisu, kao vi Židovi, postupali prema Kristu i nama, njegovim sljedbenicima, tako nepravedno, vi koji ste stvarni začetnici toga zlog mišljenja koje oni imaju prema Pravedniku i nama, Njegovim učenicima... Vi ste krivi ne samo za svoju vlastitu bezbožnost, već i za bezbožnost ostalih.”⁴⁶

Kletva koju su Židovi svakodnevno izgovarali protiv kršćana očito je pridonijela povećanju napetosti. Justin u više navrata prosvjeduje protiv takvih običaja: “Vi u svojim sinagogama iz sve snage obeščašćujete sve one koji vjeruju u Krista... U svojim sinagogama vi proklinjete sve one koji su po Njemu postali kršćani, a neznabošci provode vaše kletve ubijajući sve one koji samo priznaju da su kršćani.”⁴⁷

Židovsko se neprijateljstvo prema kršćanima s vremena na vrijeme očitovalo posebno snažno. Justin, na primjer, kaže: “Vi činite sve što je u vašoj moći da nas prisilite na odricanje od Krista.”⁴⁸ Ovo je među kršćanima izazvalo razumljivi otpor i srdžbu. “Mi vam se protivimo i više volimo pretrpjeti smrt,” odgovara Justin Trifonu, “uvjereni da će Bog dati blagoslove koje nam je obećao po Kristu.”⁴⁹ Postojanje tako dubokog prijezira prema Židovima, koji se posebno osjećao u Rimu, ponukao je kršćane

⁴⁶ Justin, *Dialogue* 17, Falls, *Justin's Writings*, str. 174,173. Činjenicu da su židovske vlasti aktivno javno širile klevete protiv kršćana podupire (1) Justinovo trostruko ponavljanje optužbi (usp. *Dialogue* 108 i 117), (2) sličan ukor koji spominje Origen (*Contra Celsum* 6,27, usp. 4,23), (3) Euzebijjevo svjedočanstvo u kojem tvrdi da je u “spisima iz prošlosti našao da su židovske vlasti u Jeruzalemu slale Židovima apostole posvuda, upozoravajući ih na pojavu novog krivovjerja koje se protivi Bogu, te da su ovi apostoli, oboružani pisanim ovlastima, posvuda zbnjivali kršćane” (*In Isaiam* 18, 1, PG 24, 213A), (4) rasprava između Židova i kršćana koju je sačuvao Celzo, koja možda sadrži najpotpuniji popis tipičnih optužbi koje su Židovi upućivali kršćanima u to vrijeme. Za daljnju raspravu o ulozi Židova u progonjenju kršćana vidi W. H. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965., str. 178—204.

⁴⁷ Justin, *Dialogue* 16 i 96, Falls, *Justin's Writings*, str. 172,299. Činjenica da Justin na različitim mjestima govori o kletvi koja se svakodnevno izgovarala protiv kršćana (vidi poglavlja 47,93,133) u sinagogama, upućuje na to da je ovaj običaj bio dobro poznat i rasprostranjen. Epifan (*Adversus haereses* 1,9) i Jeronim (*In Isaiam* 52, 5) potvrđuju postojanje ovog običaja u to vrijeme. Vidi također str. 35—38.

⁴⁸ Justin, *Dialogue* 96, Falls, *Justin's Writings*, str. 299. Vrijedno je zamijetiti da su, prema Justinu, židovski prozeliti, u usporedbi s etničkim Židovima, očuvali dvostruku količinu mržnje prema kršćanima. On piše: “Prozeliti ... hule na Njegovo ime dva puta više od vas [tj. Židova], a također i muče i ubijaju nas koji vjerujemo u Njega, jer u svemu nastoje slijediti vaš primjer.” (*Dialogue* 122, Falls, *Justin's Writings*, str. 337)

⁴⁹ Justin, *Dialogue* 96.

poput Justina da napadnu temeljne židovske obrede i blagdane kao što je subota i da ih proglase, kao što primjećuje F. Regan, “znakom koji ih obilježava za kažnjavanje koje su svojim nevjerstvom dobro zaslužili”.⁵⁰

Ovo odbacivanje i obezvređivanje subote pretpostavlja usvajanje novog dana bogoslužja. Ima li boljeg načina da se dokaže razlika između kršćana i Židova nego da se uspostavi neki drugi dan bogoslužja? Vrijedi spomenuti činjenicu da Justin u svom tumačenju kršćanskog bogoslužja caru Antoniju Piju dva puta naglašava da se kršćani okupljaju “u dan Sunca”:

“U dan koji se zove *dan Sunca* mi održavamo zajedničke sastanke za sve koji žive u gradu ili okolnim područjima, čitamo životopise apostola ili proročke spise, sve dok imamo vremena. *Dan Sunca* je doista dan kad održavamo sve svoje zajedničke sastanke jer je to prvi dan u koji je Bog, preoblikujući mrak i pratvar, stvorio svijet, a naš Spasitelj Isus Krist ustao je iz mrtvih istoga dana. Oni su Ga razapeli dan prije Saturnova dana, a On se, onda, dan kasnije, u nedjelju, javio apostolima i učenicima i podučio ih stvarima koje mi sada podnosimo tebi na razmatranje.”⁵¹

Zašto Justin naglašava da kršćani održavaju bogoslužje “u dan Sunca”? U svjetlu mržnje prema Židovima i njihovoj suboti, nije li logično pretpostaviti da je on to učinio ne bi li uvjerio cara da kršćani nisu židovski pobunjenici, već poslušni građani? Imajući na umu da su Rimljani, kao što ćemo pokazati u sljedećem poglavlju, u to vrijeme već obožavali dan Sunca, Justinovo jasno i često spominjanje toga dana možda označava smišljeni napor da se kršćani približe rimskim i odvoje od židovskih običaja. To podupiru razlozi koje on iznosi da opravda štovanje nedjelje. Mi ćemo ukratko iznijeti tri osnovna razloga:

(1) Kršćani se okupljaju u dan Sunca da slave uspomenu na prvi dan stvaranja “kad je Bog, preoblikujući tamu i pratvar, stvorio svijet” (67,7). Je li veza između dana Sunca i stvaranja svjetlosti prvog dana čista podudarnost? Čini se da nije, posebno zato što i sam Justin u svom djelu *Razgovor s Trifonom* jasno uspoređuje odanost koju pogani očituju prema Suncu s odanošću koju kršćani izražavaju prema Kristu koji je sjajniji od Sunca: “Pisano je da je Bog jednom dopustio obožavanje Sunca, pa ipak

⁵⁰ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 26. Usp. *Dialogue* 19,2—4; 21,1; 27,2; 45,3; 92,4.

⁵¹ Justin, *I Apology* 67,3—7, Falls, *Justin's Writings*, str. 106—107 (naglasak dodan).

ne možete otkriti nikoga tko je ikada doživio smrt zbog svoje vjere u Sunce. Međutim, naći ćete ljude svih narodnosti koji su zbog imena Isusa Krista trpjeli i još uvijek trpe svakovrsna mučenja radije nego da se odreknu svoje vjere u Njega. Jer Njegova je riječ istine i mudrosti blještavija i svjetlija od moćnog Sunca i prodire u najdublje dijelove srca i uma.”⁵²

Kršćani su očito vrlo rano uočili podudarnost između stvaranja svjetlosti prvog dana i obožavanja Sunca istog dana. J. Daniélou dobro primjećuje da se “dan posvećen Suncu podudara s prvim danom židovskoga tjedna i s kršćanskim danom Gospodnjim... Nedjelja se smatrala obnovljenjem prvog dana stvaranja.”⁵³ Netko se može pitati što je potaklo povezivanje ovih dvaju motiva. Je li moguće da su kršćani u potrazi za danom bogoslužja koji će se razlikovati od subote (znaka židovskog nevjerstva) vidjeli u prvom danu, danu Sunca, dostojnu zamjenu budući da je njegova bogata simbolika mogla djelotvorno izraziti kršćansku istinu? Ovu ćemo postavku proučiti u sljedećem poglavlju.

(2) Kršćani vrše bogoslužje u dan Sunca jer je to dan u koji je “naš Spasitelj Isus Krist ustao iz mrtvih... Oni su Ga razapeli dan prije Saturnova dana, a dan poslije, u nedjelju, On se javio svojim apostolima i učenicima” (67,7). Kristovo uskrsnuće se već smatralo vrijednim povodom za okupljanje u dan Sunca da se Bogu izrazi štovanje. Ali, kao što priznaje i W. Rordorf, “U Justinovoj prvoj *Apologiji* (67,7) prvenstveni motiv za štovanje nedjelje jest slavljenje uspomene na prvi dan stvaranja, dok je Isusovo uskrsnuće sekundarni, dodatni razlog.”⁵⁴ Uskrsnuće, koje i Barnaba i Justin iznose kao dodatni razlog za štovanje nedjelje, postupno će postati temeljni motiv za štovanje nedjelje.⁵⁵

(3) Kršćani štuju nedjelju jer ona kao osmi dan “posjeduje određenu vrstu tajnovitog značenja koje sedmi dan nije imao”.⁵⁶ Na primjer, Justin tvrdi da se obrezanje vršilo osmog dana jer je to bio “tip istinskog obrezanja kojim smo obrezani od grijeha i bezbožnosti po Gospodinu Isusu Kristu koji je ustao iz mrtvih osmog dana u tjednu”.⁵⁷ Nadalje, osam osoba

⁵² Justin, *Dialogue* 121, Falls, *Justin's Writings*, str. 335. Usp. *Dialogue* 64 i 128.

⁵³ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 253 i 255. U sljedećem poglavlju proučava se uzročno-posljedični odnos između dana Sunca i podrijetla nedjelje, vidi posebno str. 238.

⁵⁴ W. Rordorf, *Sunday*, str. 220.

⁵⁵ Uloga uskrsnuća u podrijetlu nedjelje razmatra se u poglavlju 9, str. 247—250.

⁵⁶ Justin, *Dialogue* 24,1.

⁵⁷ Justin, *Dialogue* 41,4.

spašenih od potopa u vrijeme Noe “bili su slikovit prikaz osmog dana (koji je uvijek prvi po sili) u koji se naš Gospodin pojavio kad je uskrsnuo iz mrtvih.”⁵⁸

Zamijetimo da dok Justin, objašnjavajući caru kršćansko bogoslužje, uporno naglašava da se kršćani okupljaju u dan Sunca (možda da ih u carevim očima, kako smo već ustvrdili, približi rimskim običajima), u svojoj rapravi sa Židovom Trifonom nedjelju naziva “osmim danom”, kao suprotnost i zamjenu za sedmi dan subotu.⁵⁹ Dva različita imena sažeto prikazuju značajne činitelje koji su pridonijeli promjeni subote u nedjelju, naime antijudaizam i poganstvo. Dok je prevladavajuća nesklonost prema judaizmu općenito, a posebno prema suboti, dovela do odbacivanja subote, može se reći da je aktualno obožavanje dana Sunca usmjerilo kršćane prema tom danu da bi jasno pokazali svoju različitost od judaizma i pospješili prihvaćanje kršćanske vjere među poganima. Ovaj će zaključak postati očitiji u sljedeća dva poglavlja u kojima ćemo istražiti utjecaj obožavanja Sunca na teologiju subote.

Zaključak. Ova sažeta raščlamba Ignacijevih, Barnabinih i Justinovih tekstova potvrđuje nazočnost snažih protužidovskih osjećaja u njihovim zajednicama (Antiohija, Aleksandrija i Rim) koji su, potpomognuti društvenim napetostima i teološkim uvjerenjima, stvorili potrebu za izbje-gavanjem sličnosti s judaizmom.

Ignacije Antiohijski osuđuje “judaiziranje nekih kršćana” a posebno njihovo “judaiziranje subote” (to jest obdržavanje subote u skladu sa židovskim običajima) zapovijedajući kršćanima da “žive u skladu sa životom njihovog Gospodina”. Premda, prema našoj procjeni, tekst u *Magne-*

⁵⁸ Justin, *Dialogue* 138,1. Podatak o “osam duša” nalazi se u Novom zavjetu u 1. Petrovoj 3,20 i 2. Petrovoj 2,5. J. Daniélou nalazi opravdanje za osmi dan čak i u Justinovoj referenci (usp. *Dialogue* 138) o “petnaest lakata” vode koja je prekrila planine tijekom potopa (“Le Dimanche comme huitième jour”, *Le Dimanche, Lex Orandi* 39, 1965., str. 65).

⁵⁹ J. Daniélou, *Bible and Liturgy* str. 257, izvrsno komentira da su simbolizam osmog kao i prvog dana “kršćani koristili da istaknu nadmoć nedjelje nad subotom”. Zamijetite da Justin koristi Stari zavjet da održi svoju postavku da je subota privremena ustanova koja je bila uvedena kao znak osude židovskog naroda i da se dokaže nadmoćnost nedjelje nad subotom. Crkveni su oci, kao što ćemo kasnije objasniti (vidi str. 260), našli dodatni “dokaz” u Starom zavjetu da opravdaju vrijednost osmog dana i koriste njegovu simboliku kao učinkovito apologetsko i polemičko sredstvo u sukobu oko subote i nedjelje.

zijcima 9,1 govori o “Gospodnjem životu” a ne o “Gospodnjem danu”, to ne umanjuje činjenicu da osuda “judaiziranja subote” i poziv da se “ne živi u skladu sa židovstvom” potiče na odvajanje od judaizma. Navedene su ih okolnosti sigurno potakle na usvajanje bogoslužja nedjeljom da bi se jasnije razlikovali od Židova.

Barnaba u Aleksandriji, u svojim naporima da osujeti utjecaj židovskih običaja, zauzima radikalni stav i, odbacujući pomoću svoje alegorijske metode povijesnu vrijednost židovskih običaja i vjerovanja, “jasno i glasno poriče da je Bog ikada zapovjedio doslovno štovanje subote”.⁶⁰ On lišava subotu njezinog značenja i obveze obdržavanja u sadašnjosti da bi prikazao osmi dan kao njezin legitimni nastavak i zamjenu.

Napokon, Justinovo svjedočanstvo, koje dolazi iz Rima, potvrđuje ono što smo već zaključili iz dosadašnjih izvora, naime, da su postojali snažni protužidovski osjećaji, posebno u glavnom gradu. Ovi su utjecali na Justina da subotu svede na “znak osude židovskog naroda”.⁶¹ Potreba da se dokaže jasna odvojenost od Židova potakla je usvajanja novog dana bogoslužja.⁶² Nije li još i danas istina da različiti dani za bogoslužje kod muslimana, Židova i kršćana stvaraju među njima uočljivu razliku?

⁶⁰ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 230—231.

⁶¹ Isto, 233.

⁶² Protužidovski motivi za neprihvatanje subote i usvajanje nedjelje pojavljuju se i u kasnijoj patrističkoj literaturi. Dokazna je vrijednost kasnijih tekstova slabija jer oni predstavljaju sekundarni odraz fenomena koji se već dogodio. Osim toga, u građi koju smo razmatrali u ovom poglavlju spominje se nekoliko kasnijih tekstova koji služe kao potpora zaključcima koji su izašli na površinu. Origen (oko 185.—254. g. po Kr.) u mani koja nije padala subotom vidi, već u Mojsijevo vrijeme, Božju milost prema nedjelji, a ne suboti: “Ako je sigurno da je Bog, prema Svetom pismu, učinio da mana pada na dan Gospodnji i prestaje subotom, Židovi moraju razumjeti da je naš dan Gospodnji imao prednost nad subotom i već se tada očitivalo da Božja milost nije nikako padala s neba u subotu, pa ni nebeski kruh, koji je Božja riječ, nije dolazio k njima... Međutim, Gospodin je u našu nedjelju učinio da mana neprekidno pada s neba.” (*In Exhodom homiliae* 7,5, *GCS* 29, 1920) Pisac *Poslanice Diognetu* oštro osuđuje štovanje subote i židovske blagadane kao “bezbožna” praznovjerja (pogl. 4). U *Sirskim didaskalijama* (oko 250. g. po Kr.) subota je protumačena kao trajno oplakivanje koje je Bog nametnuo Židovima u očekivanju zla koje su trebali učiniti Kristu: “On (Mojsije) je znao pomoću Duha Svetog a Svemoćni Bog mu je zapovjedio, koji je znao što će narod učiniti Njegovom Sinu, ljubljenom Isusu Kristu, jer oni su ga se već odrekli u osobi Mojsija i rekli: ‘Tko te postavi za starješinu i suca našega?’ Stoga ih je on unaprijed okovao trajnim oplakivanjem time što je za njih odvojio i uspostavio subotu. Oni zaslužuju da plaču jer su se odrekli svoga Života, podigli su ruku na Spasitelja i

Različitost motiva koje iznosi Justin da opravda bogoslužje nedjeljom (stvaranje svjetla prvoga dana, Kristovo uskrsnuće, osmi dan za obrezanje, osam duša u korablji, petnaest lakata — sedam plus osam — visina vode koja je prekrila najvišu planinu tijekom potopa) odražava napore koji su ulagani da se opravda nedavno uveden običaj. Kad se sukob oko subote i nedjelje stišao i nedjelja se dobro ukorijenila, uskrsnuće je postalo glavni razlog za njezino štovanje.

Dosadašnje istraživanje upućuje na zaključak da su razlozi koji su doprinijeli odbacivanju subote i prihvaćanju nedjelje bili prvenstveno društvene i političke naravi. Postojeće društvene napetosti između Židova i kršćana kao i rimska protužidovska politika u velikoj su mjeri uvjetovali da kršćani zauzmu negativan stav prema značajnim starozavjetnim ustanovama kao što je subota.

Međutim, ostalo je jedno pitanje na koje nismo odgovorili, naime, zašto je nedjelja, a ne neki drugi dan u tjednu (na primjer srijeda ili petak), izabrana kao dokaz kršćanske različitosti od judaizma? Da bismo odgovorili na ovo pitanje u sljedeća dva poglavlja, najprije ćemo proučiti mogući utjecaj obožavanja Sunca i s tim u vezi dana Sunca, a zatim kršćanske motive za izbor i štovanje nedjelje.

predali Ga smrti. Zbog toga je njima već od tih vremena nametnuto oplakivanje vlastitog uništenja.” (pogl. 21, Connolly, str. 190—191) Pisac ovog dokumenta dalje nastavlja dokazujući na istančan način da oni “koji drže subotu oponašaju oplakivanje” (loc. cit.). Nema sumnje da je ovo bio dojmliiv način da se spriječi štovanje subote. Razloge za prenošenje blagdana subote na nedjelju Euzebije pripisuje židovskom nevjerstvu: “Zbog njihovog nevjerstva Riječ je prenijela blagdan subote na izlazak svjetlosti i predala ga nama kao sliku istinskog počinka, dan Spasitelja, dan koji pripada Gospodinu, prvi dan svjetla, u koji je Spasitelj svijeta, nakon što je svršio sva svoja djela među ljudima i izvojevao pobjedu nad smrću, prošao kroz vrata neba.” (*Commentaria in Psalmos 91, PG 23, 1169*) F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 56, s pravom ističe da je Euzebije bio žrtva “upadljivog pretjerivanja” kad je tvrdio da je “Krist bio taj koji je uveo promjenu”. Možda je sam Euzebije shvatio da je prešao granicu uvjerljivosti budući da nekoliko ulomaka kasnije on sam proturječi onome što je izjavio ranije: “Uistinu, sav počinak, sve što je propisano za subotu, mi smo prenijeli na dan Gospodnji budući da je on najvažniji, glavni, prvi i vredniji od židovske subote.” (isto, *PG 23, 1172*) Za ostale podatke vidi napomenu 15 i str. 260.

OBOŽAVANJE SUNCA I PODRIJETLO NEDJELJE

Izbor nedjelje kao novog dana za kršćansko bogoslužje ne može se objasniti samo na temelju negativnih protužidovskih pobuda. Na primjer, kršćani su mogli ostvariti isti cilj određivši petak kao uspomenu na Kristovu muku. Mogli bismo reći da je antijudaizam stvorio potrebu da se subota zamijeni novim danom bogoslužja, ali to ne znači da je izbor morao pasti baš na nedjelju. Razlozi za ovo potonje moraju se tražiti negdje drugdje.

Nekoliko značajnih studija predlaže mišljenje da “psihološko usmjerenje” kršćana prema nedjelji možda potječe od sljedbaškog solarnog kalendara koji su koristili kumranska i slične skupine, prema kojem je godišnji dan omer i dan Pedesetnice uvijek bio nedjeljom.¹ Premda se mora ostaviti prostora za takvu mogućnost, nigdje ne možemo naći izričite potvrde kod crkvenih otaca koji bi uskrsnu ili tjednu nedjelju povezivali s ovim sljedbaškim solarnim kalendarom.² Štoviše, ako je ispravna naša

¹ Vidi str. 109, napomena 88.

² J. V. Goudoever, *Biblical Calendars*, 1959., str. 161—162, dokazuje utjecaj starog Henokovog i Jubilejskog kalendara na rano kršćanstvo ukazujući na Anatolija (oko 282. g. po Kr.), laodicejskog biskupa. Biskup brani slavljenje kvartodecimane Pashe prema proljetnom ekvinociju pozivajući se na židovske autoritete kao što su Filon, Josip i “nauk Henokove knjige” (koju navodi Eusebije, *HE* 7,32,14—20). Međutim, zamijetite da Anatolije ne brani uskrsnu nedjelju, već kvartodecimanu Pashu. Štoviše, da bi opravdao slavljenje ovoga potonjeg prema proljetnom ekvinociju, biskup ne navodi Henokovu knjigu, već nekoliko židovskih pisaca kao što su Filon, Josip, Muzej i Agatobuli koji, “objašanjavajući pitanja u vezi s knjigom Izlazak, kažu da svi jednako trebaju prinositi pashalnu žrtvu prema proljetnom ekvinociju sredinom prvog mjeseca” (Eusebius, *HE* 7,32,17). Činjenica da neki spomenuti pisci nisu bili predstavnici sljedbaškog judaizma upućuje na zaključak da je nastojanje na slavljenju Pashe prema proljetnom ekvinociju bilo uobičajeno i u sljedbaškom i normativnom judaizmu.

postavka da štovanje nedjelje vuče podrijetlo iz Rima s početka drugog stoljeća, a ne iz Jeruzalema u vrijeme apostola, tada kršćani poganskog podrijetla nadnevak za svoje godišnje i tjedne blagdane nedjeljom najvjerojatnije nisu uzeli iz židovskog sljedbaškog bogoslužnog kalendara, a posebno ne u vrijeme kad su novi blagdani uvedeni da bi se dokazalo odvajanje od judaizma.

Utjecaj kulta Sunca s njegovim “danom Sunca” pruža uvjerljivije objašnjenje za kršćanski izbor nedjelje. Ključna primjedba protiv ove mogućnosti kronološke je naravi. W. Rordorf, na primjer, tvrdi da “mi možemo razmatrati mogućnost da je neki kult Sunca utjecao na prihvaćanje štovanja nedjelje od strane kršćana samo ako je ‘dan Sunca’ postojao prije nego što su kršćani počeli štovati nedjelju, to jest, ako možemo dokazati postojanje sedmodnevnog planetarnog tjedna u pretkršćanskom razdoblju.”³

Međutim, on tvrdi da “budući da najstariji dokazi o postojanju planetarnog tjedna [tj. našeg sadašnjeg tjedna čiji su dani nazvani prema imenima sedam planeta] datiraju s kraja prvog stoljeća poslije Krista”, u vrijeme kad je “kršćansko štovanje nedjelje bilo ustaljena praksa”, bilo kakav utjecaj obožavanja Sunca na podrijetlo nedjelje treba kategorički isključiti.⁴

Nije upitno da je postojanje planetarnog tjedna s njegovim “danom Sunca — *dies solis*” ključno za određivanje bilo kakvog utjecaja kulta Sunca na kršćansko prihvaćanje štovanja nedjelje, ukoliko se *svakog* jutra obožavalo Sunce prije postojanja tjednog “dana Sunca”.⁵ Međutim, nije

³ W. Rordorf, *Sunday*, str. 181. C. S. Mosna u *Storia della domenica*, str. 33, dijeli isto mišljenje: “Da bismo mogli govoriti o utjecaju (štovanja Sunca) na nedjelju treba dokazati da je dan posvećen Suncu već postojao u najranijim vremenima kršćanske zajednice kao utvrđeni dan koji se redovito slavio svakog tjedna te da je točno odgovarao danu koji slijedi nakon subote. Zato treba dokazati postojanje planetarnog tjedna prije nedjelje.”

⁴ W. Rordorf, *Sunday*, str. 37; zamijetite Rordorfovu kategoričku izjavu: “Ako se pojavi pitanje je li kršćansko štovanje nedjelje na bilo koji način povezano s nedjeljnim štovanjem kulta Mitre, odgovor je kategorično ‘ne.’” (loc. cit.)

⁵ U vezi s obožavanjem Sunca u Indiji, Perziji, Siriji i u grčkom i rimskom svijetu, vidi F. J. Dogler, *Sol Salutis*, 1925., str. 20,38. Za Palestinu vidi *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1863., pod naslovom “Sonne, bei den Hebräern”, W. Baudissina. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1964., pod riječju “Sonne”, H. Baumanna. F. J. Hollis, “The Sun-cult and the Temple at Jerusalem”, *Myth and Ritual*, 1933., str. 87—110. Pouzdano je utvrđena činjenica da je kult Sunca bio raširen prije

nužno da planetarni tjedan vuče podrijetlo iz pretkršćanskih vremena, ako je štovanje nedjelje uvedeno u prvoj polovici drugog stoljeća. Zapravo, ako se može dokazati da je svjetovni tjedan postojao u grčko-rimskom društvu već u prvom stoljeću naše ere te ako se u to vrijeme Sunce već obožavalo nedjeljom, tada postoji mogućnost da su kršćani, a posebno novi obraćenici iz poganstva, tragajući za novim danom bogoslužja kojim bi se razlikovali od Židova, bili skloni danu Sunca. Postojanje bogate biblijske predaje koja je Boga i Krista povezivala sa silom i veličanstvom Sunca mogla je pospješiti stapanje ideja. Da bismo potvrdili vrijednost ove postavke, ukratko ćemo razmotriti sljedeće činitelje:

- (1) Obožavanje Sunca i planetarni tjedan prije 150. g. po Kr.
- (2) Utjecaj obožavanja Sunca na kršćanstvo
- (3) Dan Sunca i podrijetlo nedjelje

Obožavanje Sunca i planetarni tjedan prije 150. g. po Kr.

Obožavanje Sunca. Je li obožavanje Sunca bilo poznato i običavano u drevnom Rimu u prvom stoljeću po Kr., i ako jest, u kojoj mjeri? Gaston H. Halsberghe, u svojoj novoj knjizi *The Cult of Sol Invictus* (iz kola *Oriental Religions in the Roman Empire* čiji je urednik M. J. Veramseren, najveći živi autoritet u tom predmetu), iznosi uvjerljive tekstove i dokaze koji pokazuju da je obožavanje Sunca bilo “jedan od najstarijih dijelova rimske religije”.⁶ Prema ovim dobro utemeljenim zaključcima kult Sunca u drevnom Rimu prošao je kroz dva razvojna stupnja. Do kraja prvog stoljeća po Kr. Rimljani su štovali ono što on naziva “autohtonim” (tj. domaćim ili urođeničkim) kultom Sunca,“ ali “s početkom drugog stoljeća po Kr. u Rimskom se carstvu počinje zamjećivati istočnjački kult Sunca.”⁷ Iznošenje nekolicine tipičnih dokaza bit će dovoljno da nas uvjeri u njegovu postojanje i važnost.

Jošuiine reforme na temelju ulomaka kao što su 2. Kraljevima 23,11: “[Jošua] razagnao je konje koje su judejski kraljevi prinijeli suncu na ulazu u Dom Jahvin, i spalio je u ognju sunčana kola”, usp. također Ezekiel 8,16 i Knjiga mudrosti 16,28: “Da bi se znalo kako treba sunce preteći i tebi zahvaliti, prije svjetla zorina stupiti.” Philo, *De vita contemplativa* 3,27, izvješćuje da je Therapeutae molio u svitanje tražeći nebesku svjetlost.

⁶ Gaston H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, 1972., str. 26. Ovu postavku je ranije predložio A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur Romischen Religion*, 1909., str. 173.

⁷ Gaston H. Halsberghe, napomena 6, str. 27 i 35.

U kalendaru iz vremena Augusta (Filokalov *Fasti* datira prije 27. g. pr. Kr.) pokraj nadnevka 9. kolovoza piše: “*Soli indigiti in colle Quirinali* — domaćem Suncu na brdu Kvirinal.”⁸ Mišljenja stručnjaka razlikuju se u tumačenju izraza “domaće Sunce — *Sol indiges*”, koji se pojavljuje u nekoliko drevnih rimskih tekstova, prema kojemu su Rimljani mogli smatrati Sunce svojim narodnim bogom premda je u stvarnosti njegovo obožavanje bilo preuzeto od drugih naroda.⁹ Međutim, ako dopustimo da *Sol indiges* doista i nije bio izvorno rimski bog, ostaje činjenica da su ga Rimljani smatrali svojim.

Nakon osvajanja Egipta (31. g. pr. Kr.) August je poslao dva obeliska u Rim i “posvetio ih Suncu — *Soli donum dedit*”¹⁰ u cirkusu Maksimu i na Marsovom polju da tom istom bogu zahvali za pobjedu. Tertulijan izvještava da je u njegovo vrijeme (oko 150.—230. g. po Kr.) “ogroman

⁸ *Fasti of Philocalus*, CIL I, 2, 324 ili *Fasti of Amiternum*, CIL IX, 4192. F. Altheim u *Italien und Rom*, 1941., II, 24—25, pruža obilje dokaza da je u Rimu obožavan *Sol Indiges* već u četvrtom stoljeću prije Krista. U najstarijem kalendaru bog Sunca je povezan s Jupiterom. Marko Terencije Var (116.—oko 26. g. pr. Kr.). *De re rustica* 1,1,5, izvještava da se odmah nakon Jupitera i Tela obično obraćalo Suncu i Mjesecu. Tacit (oko 55.—120. g. po Kr.) spominje da je u Cirkusu bio jedan stari hram posvećen Suncu (*Annales* 15,74, 1; usp. 15,41,1).

⁹ G. Wissowa u *Religion und Kultus de Romer*, 1912., str. 315 dokazuje da je izraz “*indigiti* — domaći” moglo biti samo ime za domaći kult Sunca u vrijeme kad se pojavio istočni kult Sunca.

¹⁰ CIL VI, 701. A. Piganiol u *Histoire de Rome*, 1954., str. 229, smatra da je August bio skloniji obožavanju Sunca i da je “davao prvenstvo bogovima svjetla”. Halsberghe, napomena 6, str. 30, misli da August nije namjeravao uvesti u Rim egipatskog boga Sunca, već odati čast za pobjedu drevnom rimskom *Solu*: “Nijedno drugo božanstvo u rimskom Panteonu nije moglo s takvim pravom prisvajati ovu slavnu pobjedu kao drevni rimski *Sol* budući da je pobjeda ostvarena zbog njegove posebne zaštite i intervencije. Dva obeliska koji su bili simboli boga Sunca u Egiptu pružaju dodatnu potporu ovom tumačenju.” Antonije je, prije Augusta, prikazao boga Sunca na kovanici, a nakon vjenčanja s Kleopatrom on je dva kraljičina sina preimenovao u Helios i Selene (usp. A. Piganiol, *op. cit.*, str. 239; H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain*, I, str. 44, napomena 73; W. W. Tarn, *The Cambridge Ancient History*, 2. izd., X, str. 68; Usp. Dio Cassius, *Historia* 49,41 i 50,2,5,25). Ciceron (106.—43. g. pr. Kr.) pokazuje koliko su poštovanje naobraženi Rimljani imali prema kultu Sunca kad Sunce opisuje kao “gospodara, poglavara i vladara nad drugim svjetlima, um i vodeće načelo takvog veličanstva da ono svojom svjetlošću otkriva i ispunjava sve stvari” (*De republica* 6,17, LCL, str. 271).

obelisk” u cirkusu još uvijek stajao “javno podignut Suncu” te da je i cirkus “bio isključivo posvećen Suncu”.¹¹

Nađeno je i nekoliko žrtvenika iz prvog stoljeća po Kr. posvećenih “Suncu i Mjesecu — *Solis et Lunae*.”¹² Neron (54.—68. g. po Kr.) je pripisao Suncu zaslugu za otkrivanje zavjere protiv njega te je podigao slavni *Colossus Neronis* na najvišoj točki uzvišice koji prikazuje Sunce s Neronovim likom i sedam dugih zraka oko njegove glave.¹³ Hadrijan (117.—138. g. po Kr.), koji se na svojim kovanicama poistovjećivao sa Suncem, prema Eliju Spartijanu (oko 300. g. po Kr.) “posvetio je Suncu” *Colossus Neronis* nakon što je uklonio Neronov lik.¹⁴ Tacit (oko 55.—120. g. po Kr.) također izvještava da je Vespazijanov (69—79. g. po Kr.) treći legion “u skladu sa sirskim običajem pozdravljao izlazeće Sunce”.¹⁵

Halsberghe tvrdi da je od početka drugog stoljeća istočnjački kult “*Sol Invictus* — Nepobjedivo Sunce” dospio u Rim na dva različita načina: privatno, preko kulta *Sol Invictus Mithra* i javno preko kulta *Sol Invictus Elagabal*.¹⁶ Premda se mi ne slažemo s piscem oko vremena širenja mitraizma, budući da postoje značajni pokazatelji da je on bio poznat u Rimu već u prvom stoljeću po Kr.,¹⁷ razlikovanje ova dva kulta uvjer-

¹¹ Tertullian, *De spectaculis* 8, ANF III, str. 83. Tacit, napomena 8, potvrđuje postojanje hrama posvećenog Suncu u Cirkusu.

¹² Usp. *CIL* I, 327; XIV, 4089; V, 3917; VI, 3719; o ovim tekstovima raspravlja Halsberghe, napomena 6, str. 33.

¹³ H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, 1940. I, str. 134 i 171. Usp. Tacitus, *Annales* 15,74.

¹⁴ Elius Spartianus, *Hadrianus* 19, *LCL Scriptores Historiae Augustae* I, str. 61. Usp. A. Piganiol, napomena 10, str. 288,332—333, objašnjava da se Hadrijan družio sa Suncem “čiji se lik pojavljuje na posljednjoj kovanici”. Usp. H. Cohen, napomena 10, II, str. 38, br. 187,188.

¹⁵ Tacitus, *Historiae* 3,24.

¹⁶ Gaston H. Halsberghe, napomena 6, str. 35. Usp. A. von Domaszewski, napomena 6, str. 173.

¹⁷ Prema Plutarhu, (46.—125. g. po Kr.), *Vita Pompeii*, Mitru su u Rim donijeli cilicijski gusari koje je zarobio Pompej 67. g. pr. Kr. Papinije Stacije (datira oko 96. g. po Kr.) u stihu *Thebaida* govori o “Mitri koji se ispod stjenovite perzejske špilje s naporom opire rogovima” (*Thebaid* I, 718—720, *LCL* I, str. 393). Turchi Nicola, *La Religione di Roma Antica*, 1939., str. 273: “Mitraističku su religiju donijeli gusari... ali njezin utjecaj se posebno osjeća od početka prvog stoljeća poslije Krista.” Isto mišljenje iznosi i Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 1956., str. 37. *Textes et Monuments*, 1896.—1889., I, str. 338: “Širenje ovih dviju religija (mitraizma i kršćanstva) zbivalo se istodobno.” Usp. *Enciclopedia Cattolica*, 1952., pod naslovom “Mithra e Mithraismo”,

ljivo je dokazano. Mitraizam je bio prvenstveno privatni kult, premda je među njegovim sljedbenicima bilo sudaca i careva. S druge strane, *Sol Invictus Elagabal* bio je javni kult s golemim hramovima i tijekom vladavine mladog cara Elagabala (218.—222. g. po Kr.) imenovan je službenim kultom cijeloga Carstva.

Ovi preinačeni oblici obožavanja Sunca, koji su nastali kao posljedica prodiranja istočnjačkih kultova Sunca, podupiru Halsberghov zaključak da je “od prve polovice drugog stoljeća po Kr. kult *Sol Invictus* prevladavao u Rimu i drugim dijelovima Carstva.”¹⁸ Obožavanje i poistovjećivanje cara s bogom Sunca, što je potakla istočna teologija “kralja Sunca”, i politički razlozi sigurno su pridonijeli širenju javnog kulta Sunca.¹⁹

Planetarni tjedan. Budući da se širenje kulta Sunca odvijalo istodobno s počecima štovanja nedjelje, je li moguće da je prvo utjecalo na potonje? Uzročni odnos između ovih dviju pojava razumljiv je samo ako je planetarni tjedan sa svojim “*dies solis* — danom Sunca” već postojao u grčko-rimskom svijetu u prvom stoljeću po Kr. Samo u tom slučaju rasprostranjeni kult Sunca mogao je uzvisiti dan Sunca pa prema tomu i utjecati na kršćane da ga prisvoje za svoje tjedno bogoslužje nakon što su reinterpretirali njegov smisao u svjetlu kršćanske poruke.

Mišljenja stručnjaka razlikuju se u pitanju podrijetla planetarnog tjedna. Neki ga smatraju poganskom prilagodbom židovskog tjedna dok ga drugi smatraju isključivim poganskim astrološkim izumom.²⁰ D. Water-

M. J. Vermaserena: “Mitra je ušao u Rim (67. g. pr. Kr.) s cilicijskim zatočenicima... Širenje mitraizma pojačalo se u vrijeme Flavija, a još više u vrijeme Antonija i Severa.

¹⁸ Gaston H. Halsberghe, napomena 6, str. 44.

¹⁹ Franz Cumnot dobro izražava ovu misao, *The Mysteries of Mithra*, 1956., str. 101.

²⁰ E. Schürer u “Die siebentägige Woche im Gebrauch der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte”, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 6, 1905., napomena 18, zastupa mišljenje da se planetarni tjedan razvio nezavisno od židovskog tjedna prvenstveno kao posljedica vjerovanja u sedam planeta. W. Rordorf u *Sunday*, str. 33, uvjerljivo dokazuje da “se planetarni tjedan razvio u vezi sa židovskim tjednom”. Širenje židovske subote u grčko-rimskom svijetu izazvalo je astrološko vjerovanje o zlom utjecaju planeta Saturna. Nakon toga drugim su planetima pripisvani ostali dani u tjednu. F. H. Colson u *The Week*, 1926., str. 42, tvrdi da planetarni tjedan nije “pogansko tumačenje židovskog tjedna” budući da redosljed planeta nije stvaran, već astrološki izum koji se razvio na temelju vjerovanja da je svaki pojedinačni sat dana pod nadzorom planeta. Ovo objašnjenje daje Dio Cassius (oko 220. g. po Kr.) u svom djelu *Historia*

house daje uvjerljive dokaze u prilog stapanja babilonskih, grčkih, egipatskih i židovskih elemenata.²¹ Za potrebe našeg istraživanja vrijeme njegovog širenja važnije je od uzroka njegovog nastanka.

Postojanje i javna uporaba planetarnog tjedna već u prvom stoljeću po Kr. dobro potvrđuje nekoliko svjedočanstava. U ovoj studiji mi ćemo spomenuti samo nekoliko njih. Rimski povjesničar Dio Cassius u svom djelu *Povijest Rima*, nastalom između 200.—220. g. po Kr., izvještava da su Pompej 63. g. pr. Kr. i Gaj Sosije 37. g. pr. Kr. osvojili Jeruzalem “na dan koji se već tada zvao Saturnov dan”.²² Da je običaj imenovanja dana tjedna prema planetarnim božanstvima postojao već prije Krista, dodatno podupiru svjedočanstva suvremenika Horacija (oko 35. g. pr. Kr.) o nazivu četvrtka — “*dies Jovis*”²³ i Tibula (oko 29.—30. g. pr. Kr.) o nazivu

37,18-19. Ako se 168 sati tjedna raspodijeli na sve planete prema njihovom stvarnom redosljedju, prvi sat subote stoji pod nadzorom *Saturna* koji preuzima nadzor nad tim danom. Prvi sat sljedećeg dana pripada *Suncu*, prvi sat trećeg dana *Mjesecu* i tako dalje. Drugim riječima, planet koji je nadzirao prvi sat postajao je zaštitnik toga dana, bio mu je posvećen. Isto objašnjenje nalazi se u kronografu godine 354. po Kr. (*Chronica minora: Monumenta Germaniae Hist., auctores antiquissimi*, IX, 1892.). F. Boll, “Hebdomas”, Pauly-Wissowa VII², stupac br. 2556f, daje iscrpne dokaze da planetarni tjedan ne potječe iz Babilona.

²¹ S. D. Waterhouse, “The Introduction of the Planetary Week into the West”, *The Sabbath in Scripture and History*: “Tako se dogodilo da su se skupili svi elementi potrebni za nastanak planetarnog tjedna: zamisao o planetarnim bogovima uzeta je iz Babilona, Grci su ga izračunali, a *dekani* ili sati preuzeti su od Egipćana. Aleksandrija, u kojoj se nalazila velika, utjecajna i starosjedilačka židovska populacija, bila je vrlo prikladna za pribavljanje posljednjeg elementa, židovskog tjednog ciklusa.

²² Dio Cassius, *Historia* 49,22, *LCL* 5, str. 389. Usp. *Historia* 37,16 i 37,17. Josephus u *Wars of the Jews* 1,7,3 i *Antiquities of the Jews* 14,4, potvrđuje izvještaj Dija Cassiusa i kaže da su Rimljani uspjeli osvojiti grad jer su shvatili da se Židovi u subotu samo brane.

²³ Horacije u *Satirae* 2,3, 288—290, *LCL* str. 177, prikazuje praznovjernu majku koja se ovako zaklinje: “O, Jupitero, koji daješ i uzimaš bolne muke, plače majka djeteta koje je tijekom pet dugih mjeseci bilo bolesno u krevetu, ‘ako groznica pusti moje dijete, ono će ujutro onoga dana koji ti odrediš za post stajati nago u Tiberu.’” Prevodilac H. R. Fairclough objašnjava: “Ovo bi bio *dies Jovis* [Jupiterov dan] koji odgovara našem četvrtku” (loc. cit.). Usp. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1928., pod natuknicom “Nedjelja”. Ovidije (43. g. pr. Kr.—18. g. po Kr.) nekoliko puta govori o sedmodnevnom tjednu: “Može se dogoditi da počnete u dan... koji je manje prikladan za posao, ako naiđe blagdan sedmoga dana koji štiju palestinski Sirci.” (*Ars Amatoria* 1, 413—416. Usp. 1, 75—80. *Remedia Amoris* 217—220)

subote — *dies Saturni*”.²⁴ Sam Dio Cassius govori da je u njegovo vrijeme planetarni tjedan “posvuda prevladavao” u tolikoj mjeri da se među Rimljanima već smatrao “pradjedovskim običajem”.²⁵

Dva kalendara Sabine nađena u središnjoj Italiji 1795. i treći koji je izašao na svjetlo dana kraj Cimitele, blizu Nole u južnoj Italiji 1956. g. (sva tri datiraju prije vremena Tiberija, 14.—37. g. po Kr.),²⁶ u desnom stupcu sadrže osam slova od A do H, osam rimskih sajmišnih tjedana *nundium*, a u lijevom stupcu sedam slova od A do G koji označuju sedmodnevni planetarni tjedan.²⁷ Osim ovih kalendara treba također razmo-

²⁴ Tibul u jednoj od svojih poema objašnjava koje izgovore može naći da ostane u Rimu sa svojom voljenom Delijom: “Ili su ptice ili riječi zlih slutnji bile moj izgovor, ili me je zadržao sveti Saturnov dan.” (*Carmina*, 1,3,15—18) Saturnov dan smatrao se nesretnim danom (*dies nefastus*) za poduzimanje važnog posla. Seksto Propercije, Tibulov suvremenik, govori, na primjer, o “znaku Saturna koji donosi nesreću pojedincima i svima” (*Elegies* 4,1,81—86).

²⁵ Dio Cassius, *Historiae* 37,18, *LCL* str. 130: “Posvećenje dana sedmerim zvijezdama koje se nazivaju planetima uveli su Egipćani, i ne tako davno raširilo se u narodu — tako je to, ukratko rečeno, počelo. U svakom slučaju drevni Grci to nisu znali na način kako ja sada znam. Ali budući da je to rašireno posvuda, pa i među samim Rimljanima... njima je to već pradjedovski običaj.” W. Rordorf, *Sunday*, str. 27 i 37, smatra da je izjava Dija Cassiusa da se planetarni tjedan pojavio “ne tako davno” znači da nije postojao prije “kraja prvog stoljeća po Kristu”. Međutim, ovaj zaključak nije valjan iz dva razloga: prvo, Cassiusov vlastiti komentar da je planetarni tjedan prevladavao posvuda te da su ga Rimljani smatrali pradjedovskim običajem (novi vremenski ciklus ne postaje preko noći raširen i pradjedovski), a drugo, Dio spominje da je već tada, 37. g. pr. Kr., kad su Sosije i Herod Veliki osvojili Jeruzalem, subota “nazvana Saturnov dan” (*Historia* 49,22). Štoviše, zamijetite da Dio kaže kako je planetarni tjedan bio nepoznat Grcima, a ne Rimljanima, *terminus ante quem*. Mi bismo se stoga složili s C. S. Mosnom da je “planetarni tjedan već nastao u prvom stoljeću prije Krista” (*Storia della domenica*).

²⁶ T. Mommsen je datirao kalendare Sabine između 19. g. pr. Kr. i 14. g. po Kr., vidi *CIL* 1, 220. Ovo vrijeme podupire i Attilio Degrassi, “Un Nuovo frammento di calendario Romano e la settimana planetaria dei sette giorni”, *Atti del Terzo Congresso Internazionale de Epigrafia Greca e Latina*, Rim, 1957., str. 103. Ovaj je članak pisac uključio u svoje djelo *Scritti vari di antichità*, 1962., str. 681—691. Degrassi misli da novopronađeni kalendar Nola “nije kasniji od vremena Tiberija” (str. 101).

²⁷ “Odavno je priznato “ da slova od A do G označuju sedam planetarnog tjedna kao što tvrdi A. Degrassi, napomena 26, str. 99. To dokazuje činjenica da se ona pojavljuju “cijele godine u rukopisu Filokalovog kalendara za 354. g. po Kr.” (loc. cit.). Herbert Thurston objašnjava kalendare Sabine riječima: “Kad je uveden istočnjački sedmodnevni ciklus ili tjedan, u vrijeme Augusta, prvih sedam slova abecede koristilo se na isti način kao i za *nundinae*, da se označe dani u ovoj novoj podjeli vremena.

triti nekoliko takozvanih “*indices nundinarii*” (neki od njih datiraju iz Prvog carstva).²⁸ Ovi sadrže imena gradova i odgovarajuće dane planetarnog tjedna (koji uvijek počinje sa subotom — *dies Saturni*) kad je trebao biti sajmišni dan. U svjetlu ovih i drugih pokazatelja arheolog Attilio Degrassi je na Trećem međunarodnom kongresu grčke i rimske epigrafije (1957.) izjavio: “Čvrsto sam uvjeren da ovaj planetarni tjedan... nije bio poznat niti da je ušao u javnu uporabu, kao što se općenito vjeruje, tek u prvoj polovici prvog stoljeća po Kristu, već u prvim godinama Augustinova doba (27. g. pr. Kr. — 14. g. po Kr.) ... Ovaj se zaključak čini neizbježnim nakon otkrića kalendara u Noli.”²⁹

Kasniji dokazi široke uporabe planetarnog tjedna u prvom stoljeću po Kr. vrlo su uvjerljivi. Dovoljna je kratka lista. Kameni kalendar nađen u Puteoli (datira iz prvog stoljeća po Kr.) sadrži nadnevak i imena triju planetarnih dana: “[Mercuri] — [srijeda], Jovis — [četvrtak], Veneris — [petak].”³⁰ Apolonije Tijanski, poznati čudotvorac, prema njegovom biografu Filostratu (oko 170.—245. g. po Kr.), na putu do Indije između 40.—60. g. primio je od Jarha, indijskog mudraca, sedam prstenova, a svaki je bio imenovan prema “sedam zvijezda” i nosio ih je “naizmjenice svakog dana u tjednu u skladu s njegovim imenom.”³¹

Petronije, rimski satiričar (umro oko 66. g. po Kr.) u svojoj pripovijetki *Trimalhova gozba* opisuje kako je Trimalho pribio na dovratnik kalendar koji je na jednoj strani imao broj dana a na drugoj strani “slike sedam zvijezda”. Gumb koji je umetan u rupice pokazivao je vrijeme i dan.³² Sekst Julije Frontin (oko 35.—103. g. po Kr.), rimski pisac i vojnik,

Zapravo, još uvijek postoje fragmentirani kalendari na mramoru u kojima se i niz od osam slova, od A do H, koja označuju *nundinae* i niz od sedam slova, od A do G, koja označuju tjedne koriste jedan pokraj drugog (vidi *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 2. izd., I, 220. Ista osebnost nalazi se i u Filokalovom kalendaru za 356. godinu po Kr., isto, str. 256). Kršćani su oponašali ovaj izum pa su u svojim kalendarima dane u godini, od 1. siječnja do 31. prosinca, označavali uzastopnim nizanjem sedam slova: A, B, C, D, E, F, G.” (*The Catholic Encyclopedia*, 1911., pod natuknicom “Dominical Letter”)

²⁸ A. Degrassi, napomena 26, str. 103—104. Usp. *CIL* I, 218. Jedan je pronađen i u Pompejima te stoga prethodi 79. g. po Kr., *CIL* IV, 8863. A. Degrassi je u posljednjem izdanju *Inscriptiones Italiae* također ponovno tiskao ove kalendare, 1963., XIII, 49,52,53,55,56.

²⁹ A. Degrassi, napomena 26, str. 104, naglasak dodan.

³⁰ *CIL* X, dio I, 199, br. 1605.

³¹ Philostratus, *Life of Apollinios of Tyana* 3, 41, *LCL* I, str. 321—323.

³² Petronius, *Satyricon* 30, *LCL*, str. 45.

u svom djelu *Ratne varke*, govoreći o padu Jeruzalema 70. g. po Kr., piše da je Vespazijan “napao Židove u Saturnov dan kad im je bilo zabranjeno poduzeti bilo što ozbiljno i porazio ih je”.³³

U Pompejima i Herkulaneumu osim dva otkopana niza izvrsno očuvanih zidnih slika sedmorice planetarnih bogova³⁴ pronađeni su i brojni zidni natpisi i grafiti koji ili jasno nabrajaju planetarne bogove u tjednu ili navode imena dana prema planetima za posebne nadnevke.³⁵ Dvoredni zidni natpis, na primjer, glasi: “Devetog dana prije lipanjske kalende [24. svibnja] car... bio je dan Sunca.”³⁶ Ovakvi dokazi uklanjaju sve sumnje da je planetarni tjedan bio u rasprostranjenoj uporabi prije 79. g. po Kr., kad je erupcija Vezuva uništila Pompeje.

Slikovni kalendar nađen na zidu ruševina Titovih kupališta (79.—81. g. po Kr.) zaslužuje da ga spomenemo zbog svoje originalnosti. U četverokutnom okviru u gornjem redu pojavljuju se slike sedmorice planetarnih bogova. U sredini je dvanaest znakova zodijska koji prikazuju mjesec, a s obje se strane nalaze brojevi dana, na desnoj dani od I do XV, a na lijevoj dani od XVI do XXX. Pokraj svakog broja nalazi se rupica gdje se umeće gumb kojim se označuje mjesec, broj dana i planetarni bog zaštitnik. Smještaj kalendara u takvoj javnoj zgradi upućuje na njegovu rasprostranjenu uporabu.³⁷

³³ Frontinus, *Strategemata* 2,1,17, *LCL*, str. 98. Dio Cassiusov izvještaj vrlo je sličan: “Tako je Jeruzalem razoren na Saturnov dan, dan koji Židovi čak i sada najviše štiju.” (*Historia* 65,7, *LCL*, str. 271)

³⁴ Za dobru reprodukciju Pompejanove slike planetarnih bogova vidi Erasmo Pistolesi, *Real Museo Borbonico*, 1836., VII, str. 116—130, slika br. 27. Usp. “Le Pitture Antiche d’Ercolano”, *Real Accademia de Archeologia*, III, str. 257—263. H. Roux Aine, *Herculanum et Pompei: recueil general des peintures, bronzes, mosaïques*, 1862., str. 106—109. Usp. J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1928., pod natuknicom “Sunday”.

³⁵ *CIL* I, dio 1, 342. *CIL* IV, dio 2, 515, br. 4182. Kod Herkulaneuma je pronađena lista urezana na zidu na grčkom s naslovom: “Dan bogova”, nakon čega slijede imena sedam planetarnih bogova u genitivu, *CIL* IV, dio 2, 582, br. 5202. Usp. *CIL* IV, 712, br. 6779. Vidi E. Schurer, napomena 20, str. 27. R. L. Odom, *Sunday in Roman Paganism*, 1944., str. 88—94.

³⁶ *CIL* IV, dio 2, 717, br. 6338.

³⁷ Attilio Degrassi, *Inscriptines Italiae*, 1963., XIII, str. 308—309, slika br. 56. Troianus Marulli, *Sopra un’antica cappella cristiana, scoperta di fresco in Roma nelle terme di Tito*, 1813. I. A. Guattani, *Memorie enciclopediche per il 1816.*, str. 153, tablica br. 22. Antonius De Romanis, *Le Antiche camere esquiline*, 1822., str. 21,59.

Plutarh (oko 46.—119. g. po Kr.), proslavljeni grčki biograf, u svojoj raspravi pod naslovom *Symposia*, napisanoj u obliku pitanja i odgovora između 100.—125. g. po Kr., postavlja pitanje: “Zašto ovi dani koji nose imena planeta nisu poredani u skladu s redosljedom planeta, već obrnuto?”³⁸ Nažalost, sačuvan je samo naslov ove rasprave. Međutim, i samo pitanje ne samo da potvrđuje da je planetarni tjedan bio u javnoj uporabi već prije kraja prvog stoljeća, već i to da većina ljudi nije mogla objasniti razliku između astronomskog redosljeda planeta i redosljeda dana u planetarnom tjednu.³⁹

Mogla bi se citirati brojna svjedočanstva u prilog sveopćoj uporabi planetarnog tjedna iz kasnijih stoljeća, ali ove kasnije potvrde nisu više relevantne za naše istraživanje.⁴⁰ Ova kratka lista dokaza sažeto pokazuje da je planetarni tjedan bio poznat i korišten u Rimu od početka kršćanske ere.⁴¹

Uzvisivanje dana Sunca. Istodobno postojanje kulta Sunca i planetarnog tjedna upućuje na mogućnost da je s razvojem kulta Sunca i dan posvećen Suncu poprimio veću važnost.⁴² Ovu tvrdnju podupire proces kojim je prvenstvo i ugled Saturnovog dana prenesen na dan Sunca.

³⁸ *Plutarch's Complete Works*, III, str. 230.

³⁹ Prema geocentričnom astronomskom sustavu onoga doba redosljed planeta bio je sljedeći: Saturn (najudaljeniji), Jupiter, Mars, Sunce, Venera, Merkur i Mjesec (najbliži). Međutim, u planetarnom tjednu dani su imenovani prema planetima prema sljedećem redosljedu: Saturn, Sunce, Mjesec, Merkur, Jupiter i Venera. Za raspravu vidi R. L. Odom, napomena 35, str. 11—17.

⁴⁰ R. L. Odom, napomena 35, str. 54—124, daje pregled dokaza za planetarni tjedan sve do trećeg stoljeća po Kristu.

⁴¹ Ovaj zaključak dijeli nekoliko stručnjaka. Vidi F. H. Colson, napomena 20, str. 36: “Osvrnemo li se kritički na dokaze o kojima smo već raspravljali, vidimo da je planetarni tjedan u određenom smislu već bio poznat u Carstvu u vrijeme uništenja Pompeja, a većina stručnjaka misli da je bio poznat i stoljeće ranije.” B. Botte, “Les Denominations du dimanche dans la tradition chrétienne”, *Le Di manche*, Lex Orandi 39, 1965., str. 16: “Kad je Tibul napisao svoje *Elegije*, uporaba planetarnog tjedna već je postala običaj. Ali, imajući na umu nedostatak bilo kakvih nagovještaja prije ovog vremena, a s druge strane obilje pokazatelja s početka drugog stoljeća, jasno vidimo da se promjena zbilja početkom drugog stoljeća kršćanske ere.” Usp. H. Dumaine, “Dimanche”, *DACL* IV, 911.

⁴² F. H. Colson, napomena 41, str. 75, ispravno primjećuje: “Religija u kojoj je najuzvišeniji predmet obožavanja tako blisko povezan, ako ne i poistovjećen, sa Suncem, neće propustiti iskazati posebno poštovanje prema danu koji su čak i oni koji nisu obožavali Mitru nazivali danom Sunca.”

Zapravo, dan Sunca u početku “nije imao ništa po čemu bi se razlikovao od drugih dana”⁴³ budući da je to bio drugi dan u tjednu, nakon Saturnovog dana koji je bio prvi. Međutim, s vremenom je dan Sunca zauzeo prvo i “najčasnije” mjesto.

Teško je ispitati podrijetlo procesa koji je doveo do uzvisivanja dana Sunca na uštrb Saturnova dana zbog nedostatka izravnih podataka u vezi s vjerskim običajima, ako ih je i bilo, koji su bili povezani s jednim od ovih dana. Ovo je možda djelomično uzrokovano rimskim poimanjem religije kao očitovanje društvenog, političkog i izvanjskog. Religija se smatrala, kako to objašnjava V. Monachino, “ugovorom između države i bogova”, a ne osobnim posvećenjem koje se izražava sudjelovanjem u tjednim bogoslužjima.⁴⁴ Važnim službenim vjerskim obredima pribivali su prvenstveno aristokrati i vjerski dostojanstvenici koji su očitovali svoju religioznost pukim ispunjavanjem vanjskih obreda.

Ovo nije umanjilo naklonost prema danu Sunca koju je on uživao za društvene i vjerske svrhe. Konstantinovi opisi Sunca u dva ustava od 3. ožujka i 3. srpnja 321. g. po Kr. gdje kaže da je “dostojno obožavanja — *venerabilis*” i “poznato po svom obožavanju i proslavljanju — *veneratione sui celebrem*”,⁴⁵ pokazuje, kao što izvrsno primjećuje Arthur Weigall, “da ga je on smatrao tradicionalnim blagdanom Sunca”.⁴⁶ Međutim, obožavanje Sunca od pogana samo naizgled nije zahtijevalo sudjelovanje u

⁴³ W. Rordorf, *Sunday*, str. 35. Zamijetite da je u početku dan Sunca bio drugi dan planetarnog tjedna iza Saturnovog dana koji je bio prvi. Ovo jasno potvrđuje nekoliko kamenih kalendara (takozvanih *indices nundinarii*) gdje su dani u tjednu napisani vodoravno počevši sa Saturnovim danom. Vidi napomenu 28. Na zidnom natpisu koji je pronađen u Herkulaneumu “dani bogova” napisani su velikim grčkim slovima počevši s “*kronou* [Saturnov], *Heliou* [Sunčev]...” (*CIL* IV, dio 2, 528, br. 5202). Slična lista, na latinskom, nađena je u Pompejima, a počinje sa “*Saturnai* [Saturnov]” (*CIL* IV, dio 2, 712, br. 6779). W. Rordorf u *Sunday*, str. 35, ispravno naglašava ovu misao: “Međutim, mora se odmah naglasiti da je nedjelja u planetarnom tjednu uvijek zauzimala drugo mjesto u redoslijedu dana.”

⁴⁴ V. Monachino, *De persecutionibus in imperio Romano saec. I—IV et de plemica pagano-christiana saec. II—III*, Gregorian University, 1962., str. 147.

⁴⁵ Tekst prvog zakona od 3. ožujka, 321. godine koji se nalazi u *Codex Justinianus* III, 12,3 i od 3. srpnja, 321. godine u *Codex Theodosianus* II, 8,1. Imajući na umu činjenicu da se potreba ozakonjivanja društvenog običaja kao što je dan počinka javlja kad ovaj dovede u opasnost javnu dobrobit (kao što upućuje izuzetak za seljake) logično je pretpostaviti da je obožavanje dana Sunca bilo već duboko ukorijenjena tradicija.

⁴⁶ Arthur Weigall, *The Paganism in Our Christianity*, 1928., str. 236.

posebnim javnim bogoslužjima Suncu nedjeljom.⁴⁷ Ovo pitanje rasvjetljava Tertulijanova izjava u njegovoj apologiji *Poganima* (napisanoj 197. g. po Kr.). Odgovarajući na poruge da su kršćani obožavatelji Sunca jer “mole okrenuti prema istoku” te da su “nedjelju učinili danom gozbi”, on piše: “Što onda? Činite li vi manje od ovoga? Zar i mnogi među vama, s istim osjećajima za obožavanje nebeskih tijela, ne pokreću svoje usne u smjeru izlaska Sunca? U svakom slučaju vi ste oni koji su Sunce uvrstili u tjedni kalendar, vi ste izabrali njegov dan [nedjelju] umjesto dana koji je prije bio [subota] kao najprikladniji dan u tjednu za potpuno uzdržavanje od kupanja ili za njegovo odgađanje do večeri, za odmor i gošćenje.”⁴⁸

Ova izjava pruža važne podatke: iz nje se vidi (1) da su u to vrijeme i kršćani i pogani običavali moliti okrenuti prema istoku i provoditi nedjelju u blagovanju, (2) da Rimljani nisu samo usvojili planetarni tjedan, već su izabrali i nedjelju umjesto Saturnova dana kao svoj dan počinka i blagovanja, (3) da je pogansko štovanje nedjelje bilo društveni blagdan obilježen uzdržavanjem od kupanja, dokoličenja i gozbi.

Kada je dan Sunca stekao ovakav blagdanski karakter u drevnom Rimu? Nema sigurnih dostupnih naznaka koje bi nas uputile na približno vrijeme. Plinije Stariji (umro 79. g. po Kr.) u svom djelu *Naturalis historia* piše da “se među ovim planetarnim bogovima kreće Sunce čija je veličina i sila najveća... ono je veličanstveno i bez premca, sve vidi i sve čuje”.⁴⁹

⁴⁷ Prema Eusebiusu, *The Life of Constantine* 4,18 i 20, Konstantin je preporučio da kršćani, uključujući i vojnike, “pribivaju bogoslužju u crkvi Božjoj”. Za poganske vojnike car je propisao zajedničku molitvu koju su nedjeljom trebali govoriti na otvorenom polju (usp. Sozomen, *HE* 1,8,12). Ova careva zapovijed ne može se uzeti kao primjer tradicionalnog poganskog obožavanja Sunca budući da je motiv za ovaj zakon očito kršćanski: “U sjećanje na... ono što je Spasitelj čovječanstva postigao kako je to zabilježeno.” (*NPNF*, 2. izd., I, str. 544) Štoviše, treba zamijetiti da Konstantinov zakon nije zabranjivao poljoprivredne ili privatne, već samo javne djelatnosti. To pokazuje da se čak i u Konstantinovo doba pogansko štovanje nedjelje prilično razlikovalo od židovskog držanja subote.

⁴⁸ Tertullian, *Ad Nationes* 1,13, *ANF* III, str. 123. W. Rordorf u *Sunday*, str. 37, dokazuje da Tertulijan ne aludira na dan Sunca, već Saturna, budući da kasnije govori o židovskom običaju obdržavanja subote koji su pogani prihvatili. Nažalost, Rordorf nije shvatio da Tertulijan odgovara na optužbu da su kršćani obožavatelji Sunca proglašavajući, prvo, same pogane krivcima što su preuzeli dan i kult Sunca, i drugo, pokazujući im kako su oni zastranili od svoje tradicije prisvajajući židovske običaje kao što je subota. Za raščlambu ovog ulomka vidi moju disertaciju na talijanskom, str. 446—449. F. A. Regan u *Dies Dominica*, str. 35, priznaje da Tertulijan govori o nedjelji.

⁴⁹ Plinije Stariji, *Naturalis historia* 2,4, *LCL*, str. 177.

Nađeno je nekoliko *mitreja* ili svetišta poganskom bogu Sunca Mitri u kojima Sunce zauzima povlašteno mjesto u nizu planetarnih bogova. U *mitrejama* Sedam portala i Sedam sfera (obje iskopane u Ostiji, drevnoj rimskoj luci)⁵⁰ kao i na Bononijevom reljefu⁵¹ Sunce zauzima prvo, zadnje ili najuzvišenije mjesto među planetarnim bogovima. Epikurejac Celzo (oko 140.—180. g. po Kr.) slično opisuje slavne mitraističke ljestve sa sedmerim vratima kojima se preporođene duše moraju uspinjati počinjući sa Saturnom i završavajući s dominantnim Suncem.⁵² Ova nadmoć koja se pripisivala *dies Solis* — danu Sunca, kao što primjećuje F. Cumont, “sigurno je pridonijela općem priznavanju nedjelje kao blagdana”.⁵³

Slavni astrolog Vetije Valens jasno je ukazao na to da je dan Sunca imao prvenstvo već sredinom drugog stoljeća. U svom djelu *Anthologiarum*

⁵⁰ Samuel Laechli, *Mithraism in Ostia*, 1967., str. 11,13,14,38—45,72—73. Mitrin hram, *mithraea* Sedam portala datira oko 160.—170. g. po Kr. dok drugi, Sedam sfera datira s kraja drugog stoljeća. U prvom su Sunčeva “vrata” najviša i najšira, a u drugom je Sunčeva sfera vjerojatno posljednja. Vidi Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, 1968., str. 300—307, 19 i 20.

⁵¹ Na Bononijevom reljefu planetarni su bogovi smješteni na pročelju svoda i poredani su u suprotnom smjeru od kazaljke na satu počevši od *Lune* (ponedjeljka) zdesna, iza kojega nalijevo slijedi *Mars* (četvrtak) i tako redom, a završavaju sa *Sol* (nedjeljom). Vidi F. Cumont, *Textes et Monuments*, 1886.—1889., II, str. 261 i I, str. 119. Usp. L. A. Campbell, napomena 50, str. 342.

⁵² Origen, *Contra Celsum* 65,21—22. Celzo nabraja planete obrnutim redosljedom (Saturn, Venera, Jupiter, Merkur, Mars, Mjesec, Sunce) tako da Sunce zauzima posebno, sedmo mjesto. Zamijetite da, premda se redosljed bogova tjednih dana može mijenjati u mitraističkoj ikonografiji, ne mijenja se redosljed planetarnih bogova, a Sunce obično zauzima istaknut položaj. Priscilijan (oko 370. g. po Kr.) daje nešto drugačiju listu, ali Sunce je uvijek na vrhu (*Tractatus* 1,15). Međutim, na Brigetijevom reljefu planetarni bogovi poredani su prema redosljedu planetarnog tjedna od Saturna do Venere. Vidi L. A. Campbell, napomena 50, XXXIII.

⁵³ F. Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*, 1912., str., 163. Cumont također odgovara: “Svakog dana u tjednu prizivan je planet kojem je dan bio posvećen, na određenom mjestu u kripti, a nedjelja, kojom upravlja Sunce, bila je posebno sveta.” (*The Mysteries of Mithra*, 1956., str. 167). Usp. *Textes*, napomena 51, I, str. 119: “*Dies Solis* očito je bio najsvetiji dan u tjednu za one koji su bili odani Mitri i, kao kršćani, oni su morali držati svetom nedjelju, a ne subotu.” (usp. također str. 325) Izjava Izidora Seviljskog (oko 560.—636. g. po Kr.) najbolje sažima važnost obožavanja Sunca koje se vršilo u dan Sunca: “Bogovi su rasporedili dane u tjednu koje su Rimljani nazvali po nekim zvijezdama. Prvi dan oni nazivaju danom Sunca jer je ono vladar svih zvijezda.” (*Etymologiae* 5,30 PL 82,216)

napisanom između 154.—174. g. po Kr.,⁵⁴ objašnjavajući kako pronaći dan tjedna u koji pada nečiji rođendan, on izričito izjavljuje: “A ovo je slijed planetarnih zvijezda u odnosu na dane tjedna: Sunce, Mjesec, Mars, Merkur, Jupiter, Venera i Saturn.⁵⁵ Prvenstvo nedjelje također se podrazumijeva u trostrukoj referenci Justina Mučenika u njegovom djelu *I Apologija* 67. Zašto on u svom sažetom tumačenju kršćanskog bogoslužja “dan Sunca” spominje tripudij? Zašto je istaknuo stvaranje svjetla prvoga dana kao glavni razlog za kršćansko okupljanje nedjeljom? Očito zbog toga što su ovaj dan obožavali Rimljani. Povezujući kršćansko bogoslužje s danom i simbolikom poganskog Sunca, Justin je, kao što smo već ranije objasnili, namjeravao steći pozitivnu ocjenu kršćanstva kod cara.

Premda nisu dovoljno izričite da bi se utvrdilo točno vrijeme kad je dan Sunca postao prvi i najvažniji dan tjedna, ovih nekoliko naznaka otkriva da se to dogodilo istodobno s razvojem kulta Sunca koji je postao široko rasprostranjen od početka drugog stoljeća.

Ako je dan Sunca, uzdignut općeprihvaćenim kultom Sunca, u rimskom svijetu zamijenio Saturnov dan početkom drugog stoljeća, možemo se pitati jesu li i kršćani, kao što to dobro kaže B. Botte, “prilagodili dan Sunca kršćanskoj nedjelji kao što su prilagodili *natalis invicti* (25. prosinca) stvarajući od njega simbol Kristovog rođenja, Sunca Pravednosti”?⁵⁶ Drugim riječima, nije li prihvaćanje štovanja nedjelje umjesto subote od strane kršćana moglo biti istodobno povezano i s nadmoći dana Sunca nad Saturnovim danom u rimskom svijetu? Prvo ćemo pokušati odgovoriti na ovo pitanje kratkim razmatranjem kako se kult Sunca općenito odrazio na kršćansku misao i praksu, a zatim ćemo se usredotočiti posebno na prihvaćanje poganskog dana Sunca od strane kršćana.

⁵⁴ Vrijeme su utvrdili Otto Neugebauer i Henry B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, 1959., str. 177.

⁵⁵ Vettius Valens, *Anthologiarum* 5,10, ur. G. Kroll, str. 26. Robert L. Odom u “Vettius Valens and the Planetary Week”, *AUSS* 3, 1965., 110—137 izvrsno raščlanjuje kalende koje koristi Vetije Valens i uvjerljivo pokazuje da je “Vetije Valens, koji je sigurno bio poganin, rabio sedmodnevni tjedan i počinjao ga računati s danom Sunca (nedjeljom), a završavao sa ‘subotnjim danom’ (subota)” (str. 134); H. Dumaine “Dimanche” *DACL* IV, 912 brani isto gledište na temelju različitih dokaza. Usp. W. H. Roscher, “Planeten”, *Allgemeines Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, 1909., stupac br. 2538.

⁵⁶ B. Botte, napomena 41, str. 21.

Utjecaj štovanja Sunca na kršćanstvo

Kršćani su prezirali i poricali optužbe da su obožavatelji Sunca (čak su pretrpjeli strašne muke zato što nisu htjeli prinijeti malo tamjana na carskom žrtveniku), pa ipak, kao što tvrdi Jacquetta Hawkes, “dok su se herojski borili na jednoj bojišnici, njihovi su redovi neopazice bili probijeni na drugoj, a ta je zlobna ironija tako često prisutna u povijesti”.⁵⁷ Na primjer, dok Tertulijan s jedne strane odlučno opovrgava poganske optužbe da su kršćani obožavatelji Sunca,⁵⁸ s druge strane naširoko ukorava kršćane zbog slavljenja poganskih blagdana unutar vlastitih zajednica.⁵⁹ Česte optužbe crkvenih otaca zbog široko rasprostranjenog obožavanja Sunca i astroloških običaja potvrđuje da kršćani nisu na njih bili imuni.⁶⁰

⁵⁷ Jacquetta Hawkes, *Man and the Sun*, 1962., str. 199.

⁵⁸ Tertulijan odlučno odbacuje poganske optužbe da je kršćansko veselje u nedjelju motivirano obožavanjem Sunca (vidi *Apology* 16,1 i *Ad Nationes* 1,13,1—5, *ANF* III, str. 31 i str. 122). I Origen je slično smatrao da je Celzovo uspoređivanje kršćanstva s poganskim religijskim misterijima, uključujući i mitraizam, apsurdno i nedostojno da ga se opovrgava ili raspravlja o njemu (vidi *Against Celsus* 1,9 i 6,22, *ANF* IV, str. 399—400 i 538).

⁵⁹ Tertullian, *On Idolatry* 14 *ANF* III, str. 70: “Kako je... bezbožno da se (poganski blagdani) proslavljaju među braćom!... Saturnalije, Nova godina, početak zime i Matronalije rado se posjećuju, primaju se i daruju pokloni — novogodišnji darovi, igre se stapaju s bukom, a gozbe s njihovom galamom! O, bolja je odanost naroda vlastitoj sljedbi koja sebi ne pripisuje ozbiljnost kršćana!”

⁶⁰ Jack Lindsay, *Origin of Astrology*, 1972., u 20. poglavlju “Pagan and Christians” (str. 373—400) daje vrijedan i sažet pregled utjecaja astroloških vjerovanja na rano kršćanstvo. Origen prigovara da mnogi kršćani vjeruju kako svim događajima upravljaju zvijezde (*Philocalia*, 23). H. Dumaine i De Rossi ističu da imena dana planetarnog tjedna koja se nalaze na kršćanskim nadgrobnim natpisima odražavaju rasprostranjeno praznovjerje prema kojem određeni dan pripada zvijezdi zaštitnici (“Dimanche” *DACL* IV, 872—875; usp. E. Schurer, napomena 20, str. 35—39). Crkveni oci su prosvjedovali protiv takvih vjerovanja. Filaster, biskup iz Brescie (datira oko 397. g. po Kr.) osuđuje kao herezu prošireno vjerovanje da je “Bog prilikom stvaranja svijeta... dao imena danima po Suncu, Mjesecu... Ova imena dali su pogani, to jest Grci, a s imenima i zamisao da čovječanstvo ovisi o sedam zvijezda” (*Liber de haeresibus* 113, *PL* 12,1257). U dokumentu koji se pripisuje Priscilijanu (oko 340.—385. g. po Kr.) spominje se kletva protiv onih kršćana koji “u svojim svetim obredima obožavaju i priznaju da su Sunce i Mjesec bogovi... i sva nebeska tijela, koja su odvratni idoli dostojni Gehene” (*Tractatus undecim*, *CSEL* 18, str. 14). Usp. Martin of Braga, *De correctione rusticorum*, ur. C. W. Barlow, 1950., str. 189. Augustin, *In Psalmos* 61,23, *CCL* 39, str. 792.

Tri značajna odraza kulta Sunca u kršćanskom bogoslužju mogu se vidjeti u poistovjećivanju Krista sa Suncem, u okretanju prema istoku za vrijeme molitve i nadnevku Božića. Mi ćemo ih ukratko proučiti budući da oni rasyjetljavaju moguću uzročni odnos između obožavanja Sunca i uvođenja štovanja nedjelje.

Krist-Sunce. U brojnim poganskim slikovitim prikazima koji su došli do nas Sunce ili Mitra prikazuje se kao ljudski lik s krugom iza glave.⁶¹ Poznata je činjenica da se ova slika Sunca koristila u ranoj kršćanskoj literaturi i umjetnosti za prikazivanje Krista, istinsko "Sunce Pravednosti". Na najranijim poznatim kršćanskim mozaicima (datiraju oko 240. g. po Kr.) nađenima u vatikanskoj nekropoli ispod žrtvenika Sv. Petra (u malom mauzoleju M. ili Juliji), Krist je prikazan kao Sunce (*Helios*) koje uzlazi na kočijama, četveropregu s letećim ogrtačem i s aureolom iza glave iz koje isijava sedam zraka u obliku slova T (aluzija na križ?).⁶² Tisuće sati bile su posvećene izradi Sunčevog diska s križem jednakih krakova iza Kristove glave i (od petog stoljeća) iza glava drugih važnih osoba.

Motivom Sunca nisu se koristili samo kršćanski umjetnici da prikazu Krista, već i kršćanski učitelji da Ga propovijedaju poganskom mnoštvu koje je bilo dobro poznato s bogatom simbolikom Sunca. Brojni crkveni oci uzimali su i reinterpretirali poganske simbole i vjerovanja o Suncu i njima se koristili apologetski da prenesu kršćansku poruku.⁶³ Zar

⁶¹ Brojni primjeri se mogu naći u F. Cumont, *Textes et monuments* II, str. 202, br. 29; str. 210, br. 38; str. 241, br. 73; str. 290, br. 145; str. 311, br. 169; str. 350, br. 248; str. 434, br. 379.

⁶² Vidi E. Kirschbaum, *The Tomb of St. Peter and St. Paul*, 1959., str. 35. P. Testini, *Archaeologia Cristiana*, 1958., str. 167. Mozaik je izašao na svjetlost dana tijekom iskapanja (1953.—1957.) ispod žrtvenika u bazilici Sv. Petra. Usp. umjetničku reprodukciju Krista prikazanog kao *Sol Invictus* u F. Cumont, napomena 61, I, str. 123, ploča br. 6.

⁶³ Justin, *Dialogue* 121, *ANF* I, str. 109 uspoređuje predaju štovatelja Sunca s predajom kršćana koji su zbog Kristove riječi koja je "blještavija i svjetlija od Sunca... podnosili i još uvijek podnose svaku vrst mučenja radije nego da se odreknu vjere u Njega". U dokumentu koji se pripisuje Melitonu, sardskom biskupu, (oko 190. g. po Kr.) iznosi se očit paralelizam između Krista i Sunca: "Ali ako se Sunce skupa sa zvijezdama i Mjesecom uranja u ocean, zašto se Krist nije mogao također uroniti u Jordan? Kralj neba i vođa stvaranja, Sunce Istoka koje se javilo i mrtvima u Hadu i živima na svijetu, jedino Sunce izašlo je na Nebu" (*On Baptism*, ur. J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi*, 1884., 2,5). Klement Aleksandrijski (oko 150.—215. g. po Kr.) u tančine objašnjava simbol Krista kao istinsko Svjetlo i istinskog Sina i Kristu

činjenica da je Krist u ikonografiji i u književnosti (ako ne i u bogoslužju) bio rano povezan sa *Sol invictus* — Nepobjedivim Suncem ne upućuje na mogućnost da je čak i dan Sunca bio prilagođen obožavanju Krista, *Sol iustitiae* — Sunca Pravednosti? Malo je trebalo da bi se Krist-Sunce obožavao u dan koji je bio izričito posvećen Suncu.

Okretanje prema istoku. Kršćansko okretanje prema istoku umjesto Jeruzalemu kao novoj strani svijeta prigodom molitve pruža dodatni značajni pokazatelj o utjecaju koji je kult Sunca izvršio na rano kršćansko bogoslužje. Židovi su (kao što pokazuje Danielov običaj i Salomonova molitva prigodom posvećenja hrama)⁶⁴ smatrali da je moljenje u smjeru Jeruzalema obveza koja je određivala samu vrijednost njihovih molitava. Judeo-kršćanska sljedba ebionita, koji su, kao što izvještava Irenej, “molili okrenuti

pripisuje uobičajeni poganski naziv za boga neba: “onaj koji sve promatra odozgo”. Klement vješto poziva pogane da odbace svoje obrede gatanja, a da umjesto toga budu upućeni u tajnu Krista, istinsko Sunce i Svjetlo (vidi *Protrepticus* II, 114,1, *GCS* 1,80,16; *Stromateis* 7,3,21,6, *GCS* 3, 15,28; *Paedagogus* 3,8,44,1, *GCS* 1,262,7). Origen (oko 185.—254. g. po Kr.) očituje istu naklonost prema nazivu “Sunce Pravednosti”: “Krist je Sunce Pravednosti, a ako je Mjesec jedno, a to je Crkva, bit će ispunjen Njegovom svjetlošću.” (*In Numeros homilia* 23,5, *GCS* 7,217,24; usp. *In Leviticum homilia* 9, *GCS* 6,438,19) Ciprijan (258. g. po Kr.), biskup Kartage, poziva vjernike “na molitvu u svanuće da slave uspomenu na uskrsnuće... i da mole o zalasku Sunca... za dolazak Krista” (*De oratione* 35, *CSEL* 3,292). Ambrozije (339.—397. g. po Kr.), milanski biskup, protivi se raširenom kultu Sunca često stavljajući u opreku Krista “*Lumen Verum et Sol Iustitiae* — Svjetlo Istinito i Sunce Pravednosti” i “*Sol iniquitatis* — Sunce nepravde” (*In Psalmos* 118, *sermo* 19,6 *CSEL* 62, 425,4). A. J. Vermeulen u *The Semantic Development of Gloria in Early Christian Latin*, 1956., str. 170, tumači da kršćani nisu usvojili isključivi apologetski stav, već da su “usvojili pomirljiviji stav prema nekim poganskim običajima, pravilima i likovima i nisu se protivili kad ih se, nakon lišavanja njihovog poganskog sadržaja, prilagodilo kršćanskoj misli”. J. Daniélou u *Bible and Liturgy*, str. 299, razmišlja na sličan način. Euzebije Aleksandrijski (oko 500. g. po Kr.) piše: “Poznajem mnoge koji obožavaju Sunce i mole mu se. U vrijeme kad Sunce izlazi oni mole: ‘Budi nam milostivo’, a to ne čine samo obožavatelji Sunca i heretici, već i kršćani koji se, zastranivši od istine, miješaju s hereticima.” (*PG* 86,453) Odlučan napad pape Leona Velikog (461. g. po Kr.) na mnoge kršćane koji obožavaju Sunce pokazuje da je problem poprimio zabrinjavajuće razmjere (*Sermon* 27, *In Nativitate Domini*, *PL* 54, 218). F. J. Dogler, *Sol Salutis. Gebet und Gesang in christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, 1925., posebno u 20. i 21. poglavlju opširno dokumentira utjecaj obožavanja Sunca na kršćansko bogoslužje.

⁶⁴ Daniel 6,11; 2. Ljetopisi 6,34; usp. *Jewish Encyclopedia*, 1907., pod naslovom “Prayer”.

prema Jeruzalemu kao da je tamo kuća Božja”, dokazuje da su prvi kršćani nastavili držati ovaj običaj.⁶⁵

Krkveni oci iznose nekoliko razloga za usvajanje običaja okretanja prema istoku u molitvi. Klement Aleksandrijski (oko 150.—215. g. po Kr.) objašnjava da “se molitve prinose gledajući prema izlasku Sunca na istoku” jer orijent simbolizira rođenje svjetlosti koja “rastjeruje tamu noći”, i zbog smještaja “drevnih hramova”.⁶⁶ Prema Origenu (oko 185.—254. g. po Kr.) istok prikazuje dušu koja promatra izvor svjetlosti.⁶⁷ Drugi su pozivali kršćane da mole okrenuti prema istoku kako bi se podsjećali na Božji raj i Kristovo uzašašće.⁶⁸

Kršćani koji su prije obožavali Sunce, suočeni s potrebom da raskinu s judaizmom, nisu samo odbacili Jeruzalem kao smjer u kojem se okreću dok mole, već su se vratili, možda nesvjesno, okretanju u pravcu izlaska Sunca tumačeći njegov smisao u svjetlu kršćanske poruke. Možda se pitamo je li promjena smjera za vrijeme molitve od židovskog hrama prema izlasku Sunca povezana s promjenom dana bogoslužja, židovske subote u dan Sunca? Premda sama molitva nije tjedni (ne bi trebala biti), već svakidašnji običaj, nije li možda svakidašnje moljenje u smjeru Sunca ohrabrilo kršćane da i tjedno bogoslužje vrše u dan Sunca? Štoviše, nije li činjenica da su Krist i Njegovo uskrsnuće povezani s izlazećim Suncem mogla kršćanima učiniti prihvatljivim štovanje izlazećeg “Sunca Pravednosti” u dan Sunca?

⁶⁵ Irenaeus, *Adversus haereses* 1,26, ANF I, str. 352.

⁶⁶ Klement Aleksandrijski, *Stromateis* 7,7,43, GCS 3, 32.

⁶⁷ Origen, *De oratione* 32, GCS 2,400,23.

⁶⁸ *Apostolic Constitutions* 2,57,2 i 14, daju određene upute da bi se osiguralo da i crkvena zgrada i zajednica budu okrenuti prema istoku. Štoviše, vjernici su pozvani da “se mole Bogu okrenuti prema istoku kamo je On uzašao na nebo, i da se prisjećaju raja koji je bio smješten na istoku...” (ANF VII, str. 42). Usp. *Didascalia* 2,57,3; Hippolytus, *De Antichristo* 59, GCS 1,2,39—40. Ćiril, jeruzalemski biskup (315.—386. g. po Kr.) podučavao je svoje kandidate za krštenje da se prvo okrenu prema zapadu, kraljevstvu đavla i gledajući u tom smjeru, trebali su reći: “Odričem te se, Sotono”, da bi im onda, “nakon kidanja svih starih veza s paklom, bio otvoren Božji raj koji je posaden na istoku” (*Catechesibus* 1,9, *Monumenta eucharistica*, ur. J. Quasten, 2,79). Rani kršćanski pisac iz Sirije kaže: “Apostoli su odredili da molite okrenuti prema istoku, ‘jer će dolazak Sina Čovječjeg biti sličan munji što sijejne na istoku i rasvijetli sve do zapada’, da znamo i da razumijemo da će se On iznenada pojaviti s istoka” (*Diadascalie d’Addai* 2,1, vidi F. Dolger (napomena 5), str. 72, br. 3). Usp. također Basil, *De Spiritu Sancto* 27,64, PG 32,189. Gregory of Nyssa, *De oratione Domini* 5, PG 44,1184. Augustine, *De sermone Domini in morte* 2,518, PL 34,1277.

Naobraženi i dobronamjerni pogani tumačili su, prema Tertulijanu, kršćansko moljenje u smjeru istoka i njihovo štovanje nedjelje kao uzajamni odnos prikazujući oba običaja kao temeljno očitovanje obožavanja Sunca od strane kršćana.⁶⁹ Tertulijan je poricao ovu optužbu pripisujući poganima iste običaje. Treba, međutim, zamijetiti da i one koji optužuju i one koji opovrgavaju međusobno povezuju ova dva običaja prikazujući ih kao isto očitovanje obožavanja Sunca. Bliska povezanost između ova dva običaja, koju su priznavali čak i pogani, upućuje na zaključak da su ih kršćani mogli usvojiti istovremeno zbog istih uzroka o kojima smo već raspravljali. Ovo je zaključak do kojeg dolazi i F. A. Regan nakon opširne raščlambe patrističkih tekstova koji se bave okretanjem u smjeru istoka. On piše: “Prikladan, jednostavan primjer poganskog utjecaja vidi se iz proučavanja kršćanskog običaja da se za vrijeme molitve okrenu u smjeru istoka, prema zemlji izlazećeg Sunca. ... Jer u prijelazu sa štovanja subote na proslavljanje dana Gospodnjeg prvi kršćani nisu samo zamijenili sedmi dan tjedna prvim, već su otišli i dalje pa su promijenili tradicionalni židovski običaj okretanja prema Jeruzalemu tijekom svojih dnevnih molitava.”⁷⁰

Snažna privlačnost koju su za kršćane imali kultovi Sunca upućuje na mogućnost da oni nisu samo utjecali na prihvaćanje običaja okretanja prema istoku za vrijeme dnevnih molitava, već i na izbor dana Sunca za svoje tjedno bogoslužje.

Nadnevak Božića. Određivanje 25. prosinca za slavljenje Božića možda je najjasniji dokaz utjecaja obožavanja Sunca na kršćanski liturgijski kalendar. Poznata je činjenica da je poganski blagdan *dies natalis Solis Invicti* — rođendan Nepobjedivog Sunca slavljen toga nadnevka.⁷¹ Da li

⁶⁹ Vidi napomenu 48.

⁷⁰ F. A. Regan, *Dies Domenica*, str. 196.

⁷¹ U Filokalovom kalendaru (354. g. po Kr.) 25. prosinca nazvan je “*N [atalis] Invicti* — rođendan nepobjedivog” (*CIL* I, dio 2, str. 236). Julijan Apostata, Konstantinov nećak i obožavatelj Mitre, govori o ovom poganskom blagdanu: “Prije početka godine, na kraju mjeseca koji se naziva po Saturnu [prosinac] mi u čast Heliosa [Sunca] slavimo najveličanstvenije igre i posvećujemo ovaj blagdan Nepobjedivom Suncu... Neka mi veliki bogovi udijele da taj blagdan hvalim i slavim sa žrtvama! Neka mi prije svih sam Helios [Sunce], kralj svega, udijeli ovo.” (Julian, *The Orations of Julian, Hymn to King Helios* 155), *LCL*, str. 429) Franz Cumont, *Astrology and Religion Among Greeks and Romans*, 1960., str. 89: “Opći propis je zahtijevao da se 25. prosinca slavi rođenje ‘novog Sunca’ kad se nakon zimskog solsticija dani počinju produžavati, a ‘nepobjediva’ zvijezda ponovno pobijedi tamu.” Za tekstove o mitraističkom slavlju 25. prosinca vidi *CIL* I, str. 140. Gordon J. Laing u *Survivals of Roman Religion*, 1931., str. 58—65,

kršćanski izvori otvoreno priznaju preuzimanje nadnevka ovog poganskog blagdana? Očito ne priznaju.⁷² Priznati preuzimanje poganskog blagdana, čak i nakon reinterpretriranja njegovog značenja, bilo bi isto što i otvorena izdaja vjere. Crkveni oci su to svakako željeli izbjeći. Augustin i Leon Veliki snažno su, na primjer, ukoravali one kršćane koji su na Božić obožavali Sunce, a ne rođenje Krista.⁷³ Stoga je dobro imati na umu da ono čemu se najviše možemo nadati tijekom proučavanja utjecaja kulta Sunca na kršćansku liturgiju nisu izravni, već neizravni pokazatelji. Ovo se upozorenje ne odnosi samo na nadnevak Božića, već i na nedjelju.

Nekolicina stručnjaka tvrdi da nadnevak 25. prosinca potječe iz astronomsko-alegorijskih opservacija. Nekih crkveni oci smatrali su da su se Kristovo začecje i muka zbili za vrijeme proljetnog ekvinočija 25. ožujka.⁷⁴ Dodavanjem devet mjeseci na početak Marijine trudnoće izračunat je na-

uvjerljivo dokazuje da su mnogi običaji drevnih rimskih Saturnalija (17.—23. prosinca) preneseni na Božić. G. Brumer u *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1935., str. 178f i K. Prumm u *Stimmen der Zeit*, 1939., str. 215, datiraju uvođenje blagdana 25. prosinca negdje u vrijeme cara Aurelijana (270.—275. g. po Kr.) čija je sklonost obožavanju Sunca bila dobro poznata. Pretpostavka se zasniva na Augustinovoju kritici donatista (*PL* 38,1033) jer nisu štovali 6. siječnja. Međutim, to ne mora značiti da su kršćani već u to vrijeme slavili Kristov rođendan 25. prosinca.

⁷² Iznimka je komentar nepoznatog sirske pisca koji je na margini *Expositio in Evangelia* Bar-salibeja (1171. g. po Kr.) napisao sljedeće: “Stoga razlog zbog kojega su crkveni oci već spomenutu svečanost 6. siječnja prenijeli na 25. prosinca oni objašnjavaju na sljedeći način: među poganima je to bio svečan obred kojim se toga dana slavio blagdan izlaska Sunca, 25. prosinca. Nadalje, da bi ovaj dan učinili svečanijim, oni su običavali paliti vatre, a na taj su obred običavali pustiti i pozvati čak i kršćane. Kad su Učitelji primijetili da su kršćani skloni ovom običaju, sazvali su sabor i taj su dan proglasili blagdanom istinskog Izlaska.” (J. S. Assemanus, *Bibliotheca orientalis* 2,164, prijevod P. Cottone, *From Sabbath to Sunday*, 1933., str. 144—145)

⁷³ Augustine, *Sermo in Nativitate Domini* 7, *PL* 38,1007 i 1032, zapovijeda kršćanima da prigodom Božića ne štuju Sunce, već njegovog Stvoritelja. Leon Veliki (napomena 63) ukorava one kršćane koji su na Božić slavili rođenje Sunca, a ne Kristovo rođenje.

⁷⁴ L. Duchesne u *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, 1919., str. 260, iznosi ovu postavku kao jednu mogućnost. M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, 1955., II, str. 68—69, objašnjava da se nadnevak 25. ožujka, “premda je povijesno neutemeljen, zasniva na astronomsko-alegorijskim razlozima, naime da je svijet stvoren na dan proljetnog ekvinočija”. Prema ovoj teoriji, istog je nadnevka, 25. ožujka, počelo stvaranje, a Krist je, kao što kaže Augustin, “začet i razapet” (*De trinitate* 4,5, *PL* 42,849). Usp. Hippolytus, *In Daniele commentarius* 4,23, za slično stajalište.

dnevak Kristovog rođenja, 25. prosinca. O. Cullmann s pravom primjećuje da ovo računanje “nije moglo dati poticaj”.⁷⁵ Ono vjerojatno prikazuje naknadno iznesene razloge da se opravda već postojeći nadnevak i običaj. Za većinu stručnjaka, kao što to kaže J. A. Jungmann, “postaje sve jasnije da je stvarni razlog za izbor 25. prosinca poganski blagdan *dies natalis Solis Invicti* koji se u to vrijeme slavio s velikom raskoši”.⁷⁶

Gaston H. Halsberghe u svojoj novoj već citiranoj knjizi *The Cult of Sol Invictus* zaključuje slično: “Pisci kojima smo se obratili u vezi s ovim pitanjem jednodušno priznaju utjecaj poganskog slavlja koje se održavalo u čast Deus Sol Invictus 25. prosinca, *Natalis Invicti*, na izbor vremena kršćanskog slavljenja Božića. Ovaj utjecaj treba smatrati odgovornim za prenošenje dana Kristovog rođenja na 25. prosinca koji se do tada slavio na dan Bogojavljenja, 6. siječnja. Slavljenje rođenja boga Sunca, koje je bilo popraćeno obiljem rasvjete, baklji, kićenjem grana i malih drvaca, očaralo je sljedbenike kulta do te mjere da su čak i nakon obraćenja na kršćanstvo nastavili slaviti blagdan rođenja boga Sunca.”⁷⁷

⁷⁵ O. Cullman, *The Early Church*, 1956., str. 29. Cullmann tvrdi da su dva činitelja pridonijela “da se blagdan Kristova rođenja odvoji od blagdana Bogojavljenja i da se prenese na 25. prosinca”: “dogmatski razvoj kristologije na početku četvrtog stoljeća” i utjecaj poganskih blagdana koji su 25. prosinca održavani u čast boga Sunca. Teološki je, dokazuje Cullmann, postalo nužno da se blagdan rođenja odvoji od blagdana Bogojavljenja nakon Nicejskog sabora na kojem je osuđena nauka da se Božji Sin nije utjelovio prigodom rođenja. Oba su blagdana, posebno na Istoku, slavljena 5. i 6. siječnja (kao rođenje-krštenje), a to nije bilo valjano jer se Kristovo rođenje, budući da je bilo proslavljano zajedno s “Bogojavljenjem”, moglo pogrešno protumačiti kao hereza. Ovo teološko objašnjenje, premda je vrlo domišljato, ne opravdava usvajanje 25. prosinca, posebno na Zapadu. Zapravo, da bismo mogli govoriti o odvajanju ovih dvaju blagdana, najprije bi svakako trebalo dokazati da su kršćani u Rimu prije toga vremena slavili Božić 6. siječnja, a potvrditi za takvu pretpostavku nismo našli.

⁷⁶ Joesph A. Jungmann u *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, 1962., str. 147. L. Duchesne (napomena 74), str. 26, također priznaje da je to uvjerljivije objašnjenje: “Bolje objašnjenje je ono koje se temelji na blagdanu *Natalis Invicti*, koji se u poganskom kalendaru iz Filokalove kolekcije slavi 25. prosinca... Postoji sklonost vjerovanju da je Rimokatolička crkva izabrala 25. prosinca da bi se nadmetala s kultom Mitre.” John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, 1970., str. 239, brani isto mišljenje. Usp. Franz Cumont (napomena 71), str. 89 i (napomena 51), I, str. 342: “Sigurno je da se uspomena na Kristovo rođenje slavila 25. prosinca jer se zimskim solsticijem slavilo ponovno rođenje nepobjedivog boga. Usvajanjem ovog nadnevka... crkvene su vlasti makar očistile neke poganske običaje koje nisu mogle ukinuti.”

⁷⁷ Gaston H. Halsberghe (napomena), str. 174. O. Cullmann (napomena 75), str. 35, jasno izjavljuje: “Sam izbor nadnevaka, i 6. siječnja i 25. prosinca, bio je uvjetovan

Zamijetimo da je Rimaska crkva (i u slučaju uskrasne nedjelje i u slučaju slavljenja Božića) predvidjela i promicala usvajanje novog nadnevka. Zapravo, prva jasna naznaka da su kršćani 25. prosinca slavili Kristovo rođenje nalazi se u rimskom dokumentu poznatom kao *Kronograf godine 354*. (kalendar čije se autorstvo pripisuje Fuziju Dioniziju Filokalu) gdje se kaže: “VIII Kal. Jan. natus Christus in Betleem Judaeae — osme kalende u siječnju [tj. 25. prosinca] Isus je rođen u Betlehemu Judejskom.”⁷⁸ Većina stručnjaka prihvaća da je Rimaska crkva uvela i promicala novi nadnevak. Na primjer, Mario Righetti, poznati katolički liturgičar, kaže: “Crkva u Rimu je, da bi pospješila prihvaćanje vjere među poganskim mnoštvom, našla za shodno da uvede 25. prosinca kao blagdan Kristova rođenja kako bi ih odvratila od poganskih blagdana koji su bili slavljani istog dana u čast ‘Nepobjedivog Sunca’ Mitre, osvajača tame.”⁷⁹

Međutim, na Istoku se Kristovo rođenje i krštenje slavilo 5. i 6. siječnja. B. Botte, belgijski benediktinski teolog, u zapaženoj studiji zaključuje da se i ovaj nadnevak razvio iz blagdana koji je prvobitno bio poganski, iz *Epifanija*, kojim se slavila uspomena na rođenje i rast svjetlosti.⁸⁰ Rimaska crkva nije imala lak zadatak da nagovori istočne crkve da prihvate novi nadnevak, 25. prosinca, budući da su mnoge od njih “odlučno slijedile običaj štovanja blagdana Kristovog rođenja prema starom nadnevku, 5. i 6. siječnja”.⁸¹

Traganje za procesom prihvaćanja rimskog nadnevka za Božić od strane pojedinih kršćanskih zajednica ne spada neposredno u temu našeg

činjenicom da su oba dana bila poganski blagdani čije je značenje pružilo početnu točku za kršćanski koncept Božića.” B. Botte izričito zastupa isto mišljenje, *Les Origines de la Noël et de l’Épiphanie*, 1932., str. 42. Usp. C. Mohrmann, “Epiphania”, *Revue des Sciences Philosophiques*, (1937.): str. 672.

⁷⁸ T. Mommsen, *Chronography of Philocalus of the Year 354*, 1850., str. 631. L. Duchesne je u *Bulletin critique*, 1890., str. 41, utvrdio da kalendar seže unatrag do 336. godine jer Filokalovom rimskom *Depositium episcoporum* prethodi *Depostio martyrum* u kojem spominje Silvestra (335. g. po Kr.) kao posljednjeg papu.

⁷⁹ M. Righetti (napomena 74), II, str. 67. Ovo stajalište je široko prihvaćeno. Vidi L. Duchesne (napomena 76). O Cullmann (napomena 75), str. 30: “Rimaska crkva se namjerno suprostavila poganskoj naravi ovog kulta uspostavljanjem valstitog blagdana svjetlosti, blagdana Kristova rođenja.

⁸⁰ B. Botte (napomena 41), str. 14. Vidi napomenu 75.

⁸¹ O. Cullmann (napomena 75), str. 32. Za sažeti izvještaj o širenju i protivljenju rimskom Božiću vidi M. Righetti (napomena 74), II, str. 70.

istraživanja. Dovoljno je primijetiti da usvajanje 25. prosinca kao dana proslavljanja Kristova rođenja pruža dodatni dokaz ne samo utjecaja kulta Sunca, već i primata koji je Rim imao u promicanju liturgijskih novina.

Tri primjera koje smo ukratko razmotrili (Krist-Sunce, okretanje prema istoku za vrijeme molitve i nadnevak Božića) dovoljan su dokaz o utjecaju kulta Sunca na kršćansku misao i bogoslužje. J. A. Jungmann to sažeto izražava kad kaže da je “kršćanstvo iz poganske starine upilo i usvojilo ono što se moglo spasiti ne uništavajući, već prilagođavajući, kristijanizirajući ono što se moglo pretvoriti u dobro”.⁸²

Ovi zaključci opravdavaju našu odluku da još izravnije proučimo utjecaj poganskog obožavanja dana Sunca na njegovo prihvaćanje od strane kršćana.

Dan Sunca i podrijetlo nedjelje

Veza između kršćanske nedjelje i poganskog obožavanja dana Sunca nije očita prije Euzebija (oko 260.—340. g. po Kr.). Premda rani crkveni oci često govore o Kristu kao “Svjetlu Istinitom” i “Suncu Pravednosti”,⁸³ prije Euzebija nije bilo osmišljenih pokušaja da se opravda štovanje nedjelje pomoću simbolike dana Sunca. S druge strane, Euzebije nekoliko puta izričito govori o motivima svjetla, Sunca i dana Sunca da bi objasnio zamjenu židovske subote kršćanskom nedjeljom. Na primjer, u svom djelu *Commentaria in Psalmos 91* on piše: “Logos je pomoću Novog saveza prenio slavljenje subote na *izlazak svjetla*. On nam je dao sliku istinskog počinka u dan Gospodnjeg spasenja, *prvi dan svjetla*... U ovaj *dan svjetla*, prvi dan i *istinski dan Sunca*, kad se okupljamo nakon stanke od šest dana, mi slavimo svetu i duhovnu subotu... Sve ono što je bilo propisano za subotu mi smo prenijeli na dan Gospodnji, kao autoritativniji, nadmoćniji i uzvišeniji od židovske subote. Zapravo, Gospodin je u taj dan, stvarajući svijet, rekao: ‘*Neka bude svjetlost!* I bi svjetlost.’ U taj je dan Sunce Pravednosti uskrslo i za naše duše.”⁸⁴

⁸² Joesph A. Jungmann (napomena 76), str. 151.

⁸³ Vidi napomenu 63.

⁸⁴ Eusebius, *Commentaria in Psalmos 91*, PG 23, 1169—1172. Usp. napomenu 112.

Dva Euzebijeva ključna razloga za štovanje nedjelje — slavljenje uspomene na stvaranje svjetlosti i uskrsnuće Sunca Pravednosti,⁸⁵ Jeronim (oko 342.—420. g. po Kr.) gotovo doslovno ponavlja kad objašnjava: “Ako ga pogani nazivaju danom Sunca, i mi ga od sveg srca priznajemo takvim budući da se toga dana *pojavilo svjetlo svijeta* i tog je dana *izašlo Sunce Pravednosti*.”⁸⁶

U propovijedi koja se pripisuje Maksimu Turinu (datira oko 400.—403. g. po Kr.) nailazimo na krajnji razvoj ove ideje. Samo ime “dan Sunca” smatra se proleptičkom objavom Kristovog uskrsnuća: “Mi smatramo da je dan Gospodnji svečan i uzvišen jer je toga dana Spasitelj, kao izlazeće Sunce odagnao tamu pakla i obasjao svjetlošću uskrsnuća. Zato su pogani taj dan prozvali danom Sunca jer ga je osvijetlilo Sunce Pravednosti kad je izašlo.”⁸⁷

Ovi i slični tekstovi gdje se značenje i motivi za štovanje nedjelje jasno povezuju sa simbolikom dana Sunca dolaze nam iz kasnijeg razdoblja kad je nedjelja već bila dobro ukorijenjena. Budući da ovakve izjave odražavaju kasnija priznanja, možemo li se njima koristiti da bismo utvrdili utjecaj dana Sunca na pojavu štovanja nedjelje? Na ovo ćemo pitanje odgovoriti drugim pitanjem, naime, nije li moguće, kao što je primijetio F. H. Colson, da se “ono o čemu su kršćani u kasnijem razdoblju pisali, ranije govorilo i mislilo, premda to nije zapisano”?⁸⁸

Ne zaboravimo da su kršćani prije Milanskog edikta (313. g. po Kr.) bili ilegalna manjina koja je bila prisiljena braniti svoja vjerovanja i obi-

⁸⁵ Zamijetite da Justin Mučenik davno prije Euzebija ukazuje na ista dva motiva (premda ne izravno) u svom djelu *I Apology* 67, vidi str. 210 i 216.

⁸⁶ Jeronim, *In die dominica Paschae homilia* CCL 78,550,1,52. Isto u Augustinovom *Contra Faustum* 18,5; u *Sermo* 226, PL 38,1099, Augustin objašnjava da je nedjelja dan svjetlosti jer je prvog dana stvaranja Bog rekao: “Neka bude svjetlost! I bi svjetlost ... I rastavi Bog svjetlost od tame. Svjetlost prozva Bog dan, a tamu noć.” (Postanak 1,2-5)

⁸⁷ Maximus of Turin, *Homilia* 61, PL 57,371. Gaudentius, biskup Brescie, (oko 400. g. po Kr.) u *Sermo* 9, *De evangelica lectione* 2, PL 20,916 i *De Exodo sermo* 1, PL 20,845, objašnjava da dan Gospodnji uživa prednost u odnosu na subotu jer je toga dana izašlo Sunce Pravednosti razagnavši tamu Židova, otopivši led pogana i vrativši svijet u njegovo prvobitno stanje. Eusebius u *Life of Constantine* 4,18, NPNF, 2. izd., I, str. 544, jasno kaže: “Spasiteljev dan čije ime potječe od svjetlosti i Sunca.” Usp. Hilary of Poitiers, *Exposito in Psalmos* 67,34, PG 27,303. Ambrose, *Hexameron*, 4,2,7, i *Epistula* 44, PL 16,1138.

⁸⁸ F. H. Colson (napomena 20), str. 94.

čaje od poganskih optužbi i utjecaja. Spomenuli smo da se Tertulijan, premda govori o danu Sunca koji slave i kršćani i pogani, izbjegavao koristiti simbolikom Sunca da opravda kršćansku nedjelju iz dva razloga: prvo, to bi poduprlo poganske optužbe da su kršćani obožavatelji Sunca (optužba koju on odlučno odbacuje) i drugo, zato što je bio svjestan utjecaja koji su poganski blagdani imali na kršćane.⁸⁹ Na primjer, on u svojoj raspravi *O idolatriji* uzvikuje: “Kako je bezbožno slaviti ih [poganske blagdane] među braćom.”⁹⁰ Stoga su kršćani, koji su bili sumnjičavi prema poganskim utjecajima, svaki pokušaj da se dan Sunca poveže s kršćanskom nedjeljom u vrijeme kad je ovo potonje još bila mlada ustanova mogli jednostavno pogrešno protumačiti. Međutim, jedno stoljeće kasnije, kad se štovanje nedjelje dobro ukorijenilo, neki crkveni naučitelji nisu oklijevali da kršćansku nedjelju nazovu “istinskim danom Sunca”.⁹¹ Ovaj naziv ne treba smatrati “novom apologetskom tehnikom” već izričitim priznajem onoga što je već bilo prešutno prihvaćeno.⁹²

Je li moguće da je čak i biblijsko poimanje Sunca i svjetlosti učinilo kršćane sklonima danu i simbolici Sunca? Činjenica je da je u judaizmu i ranom kršćanstvu postojala bogata i duga tradicija koja je Krista smatrala Istinskim Svjetlom i Suncem Pravednosti.⁹³ Malahija je, na primjer, prorokovao da će “sunce pravde ogranuti sa zdravljem u zrakama”⁹⁴ (3,10). Zaharija, otac Ivana Krstitelja, objavio je Kristov dolazak riječima: “Zbog koga će nas pohoditi Sunce s visine da obasja one koji prebivaju u tami.” (Luka 1,78-79) Ivan i u svojem evanđelju i u Otkrivenju često opisuje

⁸⁹ Vidi napomene 48,58,60.

⁹⁰ Tertullian, *On Idolatry* 14, ANF III, str. 70. Martin of Braga, *De correctione rusticorum*, ur. C. W. Barlow, 1950., str. 189, odlučno ukorava kršćane riječima: “Kakva je to ludost da onaj koji se krstio vjerom u Krista ne obdržava dan Gospodnji, dan kad je Krist ustao iz mrtvih, već kaže da obožava dan Jupitera i Merkura... Oni nemaju dana, već su bili preljubočinci i vračari... a umrli su u zlu.”

⁹¹ Otkrili smo da se to odnosi i na kršćane. Tek kasnije su kršćani bili voljni otvoreno priznati da su preuzeli poganske blagdane. Vidi napomenu 72.

⁹² Ovu misao je dobro istakao F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 157.

⁹³ Na primjer, Justin Martyr, *Dialogue* 121, ANF I, str. 260, povezuje Krista sa Suncem na temelju biblijskih tekstova: “Riječ Njegove istine i mudrosti jača je i svjetlija od sunčanih zraka... Stoga u Svetom pismu stoji: ‘Ime će mu se uzdići iznad sunca’, a Zaharija kaže: ‘Ime mu je Istok.’”

⁹⁴ U psalmu 84,11 ovaj se naziv primjenjuje na samoga Boga: “Jahve, Bog, sunce je i štit.” Psalam 72,17, govoreći o Mesiji, kaže: “Bilo ime njegovo blagoslovljeno dovijeka! Dok je sunca, živjelo mu ime!” Usp. Izaija 9,2; 60,1-3,19-20. Zaharija 3,8.

Krista kao “svjetlo ljudima”, “svjetlo koje svijetli u tami”,⁹⁵ “svjetlo istinito”,⁹⁶ “svjetiljku koja gori i svijetli”.⁹⁷ Čak je i Krist sebe opisao kao “svjetlost svijeta”⁹⁸ te je pozivao svoje sljedbenike da “vjeruju u svjetlo” i da “budete sinovi svjetla!”⁹⁹ Knjiga Otkrivenje završava s obećanjem da na Novoj Zemlji neće biti potrebe za Suncem jer će “nad njima svijetliti Gospodin”.¹⁰⁰

Postojanje dviju različitih tradicija, jedne judeo-kršćanske koja je Krista povezivala sa Svjetlošću i Suncem, i druge, poganske, koja je obožavala Sunce, osobito u dan Sunca, moglo je dovesti do stapanja ideja unutar kršćanske zajednice. Ovaj je proces mogao utjecati na one kršćane koji su ranije obožavali Sunce i koji su se sada trebali odvojiti od židovske subote prihvaćanjem dana Sunca za svoje tjedno bogoslužje budući da je njegova simbolika dobro izražavala kršćansko stajalište. Moguće je da je davanje prednosti danu Sunca pred Saturnovim danom u rimskom društvu dodatno potakla ovakva razmišljanja.¹⁰¹

Međutim, treba jasno reći da kršćani prihvaćanjem dana Sunca nisu namjeravali odobriti ili ohrabriti obožavanje poganskog *Sol Invictus* (opužba koju Tertulijan izrazito opovrgava),¹⁰² već da tog dana slave uspomenu na takva božanska djela kao što su stvaranje svjetla i uskrsnuće Sunca Pravednosti. Oba događaja, naglašavali su oni, ne samo što su se zbilja u dan Sunca, već ih se moglo učinkovito propovijedati zbog njihove bogate simbolike Sunca.

⁹⁵ Ivan 1,4-5.

⁹⁶ Ivan 1,9.

⁹⁷ Ivan 5,35.

⁹⁸ Ivan 8,12; usp. 9,4-5.

⁹⁹ Ivan 12,34.

¹⁰⁰ Otkrivenje 22,4. U uvodnom viđenju Ivan opisuje Kristovo lice “kao sunce kad sja u svoj svojoj sili” (Otkrivenje 1,16). Zamijetite također da se o Kristovom preobraženju pred Petrom, Jakovom i Ivanom kaže: “Lice mu zasja kao sunce, a haljine postadoše bijele kao svjetlo.” (Matej 17,2) Vidi F. A. Regan, *Die Dominica*, str. 157—163 za daljnje tekstove i rasprave.

¹⁰¹ E. Lohse, *TDNT VII*, str. 29, napomena 228, priznaje ovu mogućnost: “Dodatni činitelj sigurno je bila činjenica da je od prvog stoljeća prije Krista sedmodnevni tjedan, čiji su dani bili nazivani prema imenima planeta, sve više usvajani u helenističko-rimskom svijetu. Saturnov dan općenito se smatrao nesretnim danom, dok je nedjelja bila posebno povoljan dan.”

¹⁰² Vidi napomenu 58.

Euzebije to jasno potvrđuje u ulomku koji smo ranije naveli gdje, govoreći o danu Sunca, piše: “Bog je u ovaj dan stvaranja svijeta rekao: ‘Neka bude svjetlost! I bi svjetlost.’ Tog je dana izašlo i Sunce Pravednosti za naše duše.”¹⁰³ Povezujući stvaranje svjetla i Kristovo uskrsnuće s danom Sunca Euzebije je jasno izrazio ono što su mnogi kršćani već dugo vremena prešutno razumjeli. Na primjer, spomenuli smo da je Justin Mučenik, gotovo dva stoljeća ranije, povezo stvaranje svjetla i Kristovo uskrsnuće s danom Sunca.¹⁰⁴ Zašto? Vjerojatno zato što je sve troje (stvaranje svjetla, Kristovo uskrsnuće i dan Sunca) bilo povezano zajedničkim pojmom, to jest sa Suncem — svjetlom prvoga dana.

Kako je Kristovo uskrsnuće postalo povezano s izlaskom Sunca? Očito zato što je, kao što smo već primijetili, postojala judeo-kršćanska tradicija koja je Krista opisivala pomoću simbolike Sunca. Justin u svom djelu *Razgovor s Trifonom* navodi nekoliko starozavjetnih ulomaka da dokaže kako je Krist “žarkiji i svjetliji od sunčanih zraka”.¹⁰⁵ Ovu temu je, nesumnjivo, poticalo općeprihvaćeno vjerovanje u Sunce čijom su se simbolikom kršćani uspješno koristili u navještanju kršćanske poruke. Meliton Sardski (oko 190. g. po Kr.) se, na primjer, koristio rasprostranjenim vjerovanjem u svakidašnje krštenje Sunca i zvijezda u oceanu i njihov svakidašnji izlazak da rasprše tamu,¹⁰⁶ da bi objasnio Kristovo krštenje i uskrsnuće: “Ako se Sunce kupa u oceanu skupa s Mjesecom i zvijezdama, zašto i Krist ne bi bio uronjen u Jordan? On, kralj neba i zemlje i gospodar stvaranja, Sunca istočnoga, koji se javio i mrtvacima u Podzemlju i smrtnicima u svijetu! On, jedino Sunce koje je sišlo s neba.”¹⁰⁷

Ignacije (oko 110. g. po Kr.) u svojoj *Poslanici Magnezijcima* izražava rano gledište da je Kristovo uskrsnuće kao izlazeće Sunce. Govoreći o onomu za što smo ustvrdili da je Gospodnji život, on dodaje: “U koji je i naš život *izašao* po njemu i njegovoj smrti.” (9,1) Uočavamo da se

¹⁰³ Eusebius, *Commentaria in Psalmos* 91, PG 23,1169—1172.

¹⁰⁴ Justin, *I Apology* 67. Navod i rasprava o ulomku nalazi se na str. 210—211.

¹⁰⁵ Justin, *Dialogue* 121, vidi napomenu 93.

¹⁰⁶ Macrobius, *Saturnalia* 1,9,9 govori o Suncu kako “ono počinje dan na istoku i okončava ga na zapadu.” Juvenal, *Satirae* 14,280: “Herkules je čuo tutnjavu Sunca na dnu mora”, i :”Sunce tutnji kad izlazi kao kad se užareno željezo uroni u vodu.”

¹⁰⁷ Meliton Sardski, *Fragment VIIIb*, 4, SC 123, str. 233. Zenon Veronski često rabi metafore o Suncu da objasni kršćanski nauk. On uspoređuje krštenje neofita s uranjanjem Sunca u ocean i izlaskom Sunca u besmrtnu slavu koja je obećana vjernima (*Liber II*, 46, PL 11,503A i 504).

biskup ovdje “koristi glagolom koji se redovito primjenjuje na izlaženje nebeskih tijela i koji se obično ne rabi kad se govori o uskrsnuću iz mrtvih”.¹⁰⁸ Treba li ovo smatrati pukom slučajnošću? B. Botte jasno odgovara da “je to nemoguće”. On zatim postavlja značajno pitanje: “Ako se Kristovo uskrsnuće prikazuje slikom izlazećeg Sunca, je li pretjerano pomisliti da je Sv. Ignacije namjerno oprezno aludirao da se nedjelja naziva danom Sunca?”¹⁰⁹

Smiono je zaključiti da je Igancije mislio na dan Sunca kad je za opis uskrsnuća uporabio glagol koji se obično koristi za izlazak Sunca. U neposrednom kontekstu, kao što smo već objasnili, navode se proroci koji očito nisu štovali dan Sunca. Međutim, činjenica da Ignacije Kristovo uskrsnuće vidi kao izlazak Sunca upućuje na mogućnost ranog stapanja ideja. Drugim riječima, budući da je nedjelja bila dan Sunca, a Kristovo uskrsnuće se smatralo izlaskom “Sunca Pravednosti”, kršćani su trebali učiniti mali korak da povežu ovo dvoje. Zapravo, u potrazi za danom bogoslužja koji će se razlikovati od židovskog kršćani su dan Sunca mogli smatrati bogomdanom i dostojnom zamjenom. Njegova se simbolika dobro podudara s dva božanska čina koja su se zbila toga dana: prvo, stvaranje svjetlosti i, drugo, izlazak “Sunca drugog stvaranja”. F. H. Colson ispravno ističe da se ova podudarnost može smatrati “dokazom da je preko ove poganske ustanove Božji Duh pripremao svijet za nešto bolje. Zapravo, predani obraćenik mogao se radovati što u kršćansku građevinu može ugraditi ono što mu je bilo dragocjeno u njegovoj poganskoj prošlosti.”¹¹⁰

Spomenuli smo i to da su ovakve misli tek kasnije iznošene bez uvijanja. Maksim Turinski poganski dan Sunca smatra slikom “Sunca Pravednosti” koje “će ga svojim uskrsnućem rasvijetliti”.¹¹¹ Euzebije slično tvrdi da “ime Spasiteljevog dana... potječe od imena svjetlosti i od Sunca”.¹¹² Istina, ovakva se hrabra priznanja ne nalaze u ranijim izvorima, ali početna nevoljkost crkvenih otaca da izričito priznaju prihvaćanje dana Sunca i njegovu simboliku može se na zadovoljavajući način objasniti, kao što smo već rekli, postojećom potrebom da se zaštititi nedavno uspos-

¹⁰⁸ F. H. Colson (napomena 20), str. 92.

¹⁰⁹ B. Botte (napomena 41), str. 21.

¹¹⁰ F. H. Colson (napomena 20), str. 93.

¹¹¹ Maximus of Turin, *Homilia* 61, *PL* 57,371.

¹¹² Eusebius, *Life of Constantine* 4,18, *NPNF* 2. izd., I, str. 544.

tavljena ustanova. Danas se, na primjer, kršćani općenito ne ustručavaju priznati da njihovo slavljenje Božića (nadnevak, svjetla, drvce, darovi itd.) potječe od poganskog blagdana *Natalis Solis Invicti* Zašto? Sigurno zato što takav pristup neće dovesti kršćanina u iskušenje da slavi uspomenu na rođenje boga Sunca umjesto Krista. Međutim, za rane obraćenike iz poganstva situacija je bila posve drukčija. Svako izričito priznanje posudbe poganskih nadnevakata i simbola da bi se slavila uspomena na Kristovo rođenje ohrabrilo bi mnoge kršćane da se ponovno vrate (što se i događalo) nedavno odbačenim poganskim običajima. Stoga je opasnost “pogani-ziranja” nedavno “kristijaniziranih” poganskih blagdana navela crkvene oce da, u početku, izbjegavaju, kao mjeru opreza, jasno potvrditi uzajamnu ovisnost kršćanske nedjelje i poganskog dana Sunca.

Zaključak. U ovom poglavlju saznali smo da su svi elementi koji su bili potrebni da bi dan Sunca izvršio utjecaj na prihvaćanje štovanja nedjelje već postojali u vrijeme kad se ono pojavilo.

U drevnom Rimu na početku prve polovice drugog stoljeća bilo je različitih kultova Sunca. Iznijeli smo dokaze da su razvojem motiva Krist-Sunce, usvajanjem običaja okretanja prema istoku tijekom molitve i prihvaćanjem 25. prosinca ovi kultovi privukli zanimanje i maštu kršćanskih obraćenika iz neznaboštva. Postojanje bogate biblijske tradicije koja je povezivala Boga sa Suncem i Svjetlošću naizgled je pospješila, ako ne i potakla, ovakvo stapanje ideja.

Moguće je da je davanje prednosti danu Sunca pred Saturnovim danom, kao posljedica širenja kulta Sunca, usmjerilo kršćane (koji su se željeli odvojiti od židovske subote) prema ovom danu.¹¹³ Međutim, ovaj izbor nije bio motiviran njihovom željom da u taj dan obožavaju boga Sunca, već činjenicom da se njegova simbolika mogla prikladno primi-

¹¹³ Nekoliko znanstvenika podržava ovaj zaključak: Franz Cumont, napomena 53, str. 163, potvrđuje: “Prednost koju je uživao *dies solis* sigurno je pridonijela i općem priznanju nedjelje kao blagdana.” P. Cotton, napomena 72, str. 130, primjećuje slično: “Ne može se poricati da je pogansko obdržavanje dana Sunca izvršilo znatan utjecaj na kršćanstvo time što se u Crkvi dan Sunca stao isticati kao jedini dan za kršćansko bogoslužje.” Usp. F. H. Colson (napomena 20), str. IV. O. Cullmann (napomena 75), priznaje povezivanje motiva uskrsnuća s danom Sunca sredinom drugog stoljeća: “Od sredine drugog stoljeća javlja se izraz ‘dan Sunca’ umjesto nekadašnjeg ‘dan Gospodnji’. To znači da je kršćanska misao po otkupiteljskom činu Kristovog uskrsnuća... već bila povezana sa simbolikom Sunca.” Međutim, Cullmann ne dokazuje da naziv “dan Gospodnji” prethodi izrazu “dan Sunca”.

jeniti na dva važna događaja u povijesti spasenja, na stvaranje i na uskrsnuće: “Toga se dana pojavilo Svjetlo Svijeta i tog je dana uskrslo Sunce Pravednosti.”¹¹⁴ Štoviše, dan Sunca je omogućio kršćanima da djelotvorno objasne biblijska otajstva poganskom svijetu pomoću simbolike koja je njima bila poznata.

Naše istraživanje podrijetla štovanja nedjelje dosad se usredotočilo na dva glavna doprinosna činitelja. Prvi, antijudaizam, koji je prouzročio pojačano obezvređivanje i odbacivanje subote čime je stvorena prijevika potreba za novim danom bogoslužja. Drugi, razvoj kultova Sunca i uzvišavanje dana Sunca nad Saturnovim danom, slučajnost koja je usmjerila kršćane na ovaj dan budući da je on sadržavao prikladnu simboliku za slavljenje uspomene na velika Božja djela. Međutim, još nismo raspravili teološke motive za štovanje nedjelje koji se spominju u ranoj kršćanskoj literaturi. Budući da u njima nalazimo dodatne uvide u ovo složeno pitanje nastanka i prihvaćanja nedjelje, mi ćemo, prije nego što donesemo konačni zaključak, usmjeriti našu pozornost na njih.

¹¹⁴ Jeronim, *In die dominica Paschae homilia*, CCL 78,550,1,52.

TEOLOGIJA NEDJELJE

Koji su temeljni teološki motivi što su ih promicali rani crkveni oci da bi opravdali izbor i štovanje nedjelje? Jesu li se oni razvili iz biblijsko-apostolskog nauka ili su bili izazvani postojećom potrebom da se utišaju protivnici štovanja subote? Odražavaju li rana teološka objašnjenja organsko i pozitivno gledište štovanja nedjelje ili teološku nesigurnost i polemiku? Ova ćemo pitanja imati na umu dok se kritički osvrćemo na teološke razloge koji su naveli crkvene oce da opravdaju štovanje nedjelje. Ovakva raščlamba će nam, nadamo se, omogućiti da ispitamo vrijednost zaključaka koji proizlaze iz ove studije.

Glavni motivi za štovanje nedjelje koji se javljaju u ranoj patrističkoj literaturi mogu se grupirati u tri osnovne teme: uskrsnuće, stvaranje i simbolika osmog dana. Proučit ćemo ih ovim redom imajući na umu da teološka razmatranja nisu statična, već dinamična, da se s vremenom razvijaju.

Uskrsnuće

Već smo u 3. poglavlju pokazali da se u apostolskom razdoblju ne mogu naći naznake o ulaganju napora za uvođenje tjednog ili godišnjeg proslavljanja uspomene na uskrsnuće nedjeljom. Ipak, činjenica je da je uskrsnuće postalo dominantan razlog za štovanje nedjelje. Augustin (354.—430. g. po Kr.) možda najjasnije potvrđuje da je uskrsnuće bilo ključni razlog za uvođenje nedjelje kad kaže: “Gospodnjim uskrsnućem bio je objavljen dan Gospodnji kršćanima, a ne Židovima, i ovaj blagdan vuče svoje podrijetlo iz ovog događaja.”¹ U drugoj poslanici hiponski biskup

¹ Augustine, *Epistula* 55,23,1, CSEL 34,194.

slično izjavljuje da “se vjerom u uskrsnuće daje prednost danu Gospodnjem pred subotom”.² Ovo sažeto i izričito priznanje uskrsnuća kao uzroka štovanja nedjelje vrhunac je dugog teološkog promišljanja.

Na početku drugog stoljeća uskrsnuće se ne prikazuje kao jedini motiv za štovanje nedjelje. Vidjeli smo da Ignacije ukazuje na Kristovo uskrsnuće u svojoj *Poslanici Magnezijcima* kad govori o “božanskim prorocima koji su živjeli u skladu s Isusom Kristom” (8,2). On kaže da su oni “dobili novu nadu i više se ne judaiziraju, već žive u skladu s Gospodnjim životom u koji je i naš život, po njegovoj smrti, ustao” (9,1). Dokazna vrijednost uskrsnuća kao motiva za štovanje nedjelje u ovom je tekstu zanemariva zbog toga što se Kristovo uskrsnuće spominje neizravno i jer smo ranije pokazali da Ignacije ovdje ne uspoređuje dane, već način života.³

U *Barnabinoj poslanici* (oko 135. g. po Kr.) uočili smo da pisac spominje uskrsnuće kao drugi od dva razloga, važan ali ne i glavni. Prvi razlog, koji ćemo kasnije razmotriti, eshatološke je naravi. Nedjelja, koju on naziva “osmi dan”, nastavak je subote kraja vremena i označuje “početak drugog svijeta” (15,8). Drugi razlog je taj što je nedjelja dan “kad je Isus ustao iz mrtvih i kad je nakon ukazanja uzašao na nebo” (15,9). Isusovo uskrsnuće ovdje je prikazano kao dodatno opravdanje, vjerojatno zbog toga što se tada još nije smatralo glavnim razlogom za štovanje nedjelje.⁴

U djelima Justina Mučenika (oko 150. g. po Kr.) situacija je potpuno slična. On, kao i Barnaba, očituje duboko neprijateljstvo prema judaizmu i suboti. U *I. Apologiji* Justin, kao i Barnaba, prikazuje uskrsnuće kao drugi od dva razloga: “Nedjelja je doista dan kad održavamo naša zajednička okupljanja jer je to prvi dan u koji je Bog, preoblikujući tamu i pratvar, stvorio svijet; a naš Spasitelj Isus Krist ustao je iz mrtvih istoga dana.”⁵

² Augustine, *Epistula* 36,12,14, *CSEL* 34,4.

³ O ovom se ulomku raspravlja na str. 195.

⁴ Barnabi je nužan *materijalni uzrok* podrijetla nedjelje da bi raskinuo s judaizmom (vidi str. 200) kojemu je glavno uporište subota. *Formalni uzrok*, s druge strane, nalazi se u činjenici da osmi dan označuje eshatološki početak novog svijeta, a u sadašnjem svijetu njime se slavi uspomena na uskrslog Krista. Uskrsnuće se ne smatra primarnim, već sekundarnim razlogom.

⁵ Justin, *I Apology* 67,5—7, Falls, *Justin's Writings*, str. 106—107. Ovo nisu jedine pobude budući da smo spomenuli da Justin u svojoj polemici sa Židovima i židovskim kršćanima zagovara štovanje nedjelje na temelju obrezanja osmog dana i osam osoba spašenih od potopa. Vidi str. 210—212.

Za Justina je “glavni motiv za štovanje nedjelje”, kao što priznaje W. Rordorf, “slavljenje uspomene na prvi dan stvaranja svijeta, a Isusovo uskrsnuće tek je drugorazredni i dopunski razlog”.⁶ Vrijedi zamijetiti da su i Barnaba i Justin, koji su živjeli u vrijeme pojave štovanja nedjelje, prikazivali uskrsnuće kao drugorazredni motiv za štovanje nedjelje, očito zato što se ono u početku nije smatralo glavnim razlogom njezina štovanja. Kasnije je, ipak, Kristovo uskrsnuće postalo glavni razlog za štovanje nedjelje. Zapravo, uvedeno je nekoliko liturgijskih običaja da bi se iskazalo posebno poštovanje Njegovoj uspomeni. Na primjer, “premda je Krist blagovao Gospodnju večeru uvečer,” piše Ciprijan (datira oko 258. g. po Kr.), “mi je slavimo ujutro zbog Njegova uskrsnuća.”⁷ Slično su se i “post i klečanje na bogoslužju u dan Gospodnji”, prema Tertulijanu (oko 160.—225. g. po Kr.), smatrali “neispravnim”.⁸ Premda on ne navodi izričit razlog za ove običaje⁹ (koje su njegovi suvremenici, nema sumnje, dobro razumjeli), drugi crkveni oci objašnjavaju da je njihova svrha bila da pomognu u prisjećanju na Kristovo uskrsnuće. Augustin (354.—430. g. po Kr.), na primjer, jasno tvrdi da se u nedjelju “prekida post i mi molimo stojeći jer je to znak uskrsnuća”.¹⁰

Stoga izgleda da se Kristovo uskrsnuće u početku nije smatralo isključivim ili glavnim razlogom za štovanje nedjelje, premda je ono rano postalo temeljni povod koji je nadahnuo uvođenje nekoliko liturgijskih običaja.¹¹ Zato trebamo otkriti i ocijeniti ulogu koju su odigrali i drugi teološki motivi.

⁶ W. Rordorf, *Sunday*, str. 220.

⁷ Cyprian, *Epistola* 63,15, *CSEL* 3,2,714; Jeronim, *Commentarius in epistola ad Galatos* 4,10, *PL* 26,404—405, proširuje simbol uskrsnuća i na dnevno slavljenje euharistije.

⁸ Tertullian, *De corona* 3,4, *ANF* III, str. 94.

⁹ Tertulijan ukazuje na razlog u svojoj raspravi *On Prayer* 23, *ANF* III, str. 689 u kojoj javno poziva da se stoji za vrijeme molitve na “dan Gospodnjeg uskrsnuća” i “u vrijeme Duhova” budući da oba blagdana izdvaja “ista svečanost iskazivanja počasti”.

¹⁰ Augustine, *Epistola* 55,28, *CSEL* 34,202. Usp. *Epistola* 36,2, *CSEL* 34,32. Hilarije od Poitiersa daje isti razlog, *Praefatio in Psalmum* 12, *PL* 9,239. Basil u *De Spiritu Sancto* 27,66, *SC* str. 236 objašnjava da uspravan položaj prigodom nedjeljnog bogoslužja pomaže u podsjećanju na uskrsnuće. On tumači da je podrijetlo običaja obavijeno tajnovitošću. Usp. *Apostolic Constitutions* 2,59, *ANF* VII, str. 423: “Mi se nedjeljom tri puta molimo stojeći u sjećanje na Onoga koji je ustao nakon tri dana.”

¹¹ Činjenica da su mnogi crkveni oci uskrsnu i tjednu nedjelju smatrali istim blagdanom kojim se u različito vrijeme slavi uspomena na isti događaj uskrsnuća (vidi

Stvaranje

Crkveni oci često navode slavljenje uspomene na obljetnicu stvaranja svijeta kao opravdanje za štovanje nedjelje. Ranije smo primijetili da Justin Mučenik u svojoj *I. Apologiji* 67 ovo iznosi kao prvenstveni razlog za okupljanje kršćana u nedjelju: “Nedjelja je doista dan kad mi održavamo naše zajedničke sastanke jer je to prvi dan kad je Bog, preoblikujući tamu i pratvar, stvorio svijet.”

U dosadašnjoj raspravi o ovom ulomku zaključili smo da Justin aluzijom na stvaranje svjetla prvog dana, čini se, naglašava analoogiju s danom Sunca. Međutim, ova izjava upućuje na to da se početak djela stvaranja prvog dana sam po sebi smatrao vrijednim opravdanjem za tjedno okupljanje kršćana. F. A. Regan ističe da se Justinov motiv stvaranja zapisan u 67. poglavlju “razvija u početnim stihovima 59. poglavlja u kojem on daje jednostavan izvještaj o prvobitnom stvaranju svjetla i svijeta”.¹² Početak stvaranja prvog dana u tjednu Justin povezuje s Kristovim uskrsnućem, očito zbog toga što su se oba događaja zbila istog dana te se simbolično mogu povezati tako da prikazuju početak starog i novog stvaranja.

Justinovi napori da uspostavi vezu između stvaranja i uskrsnuća nije bio osamljen pokušaj. Ranije smo već spomenuli svjedočanstva Euzebija i Jeronima koji ova dva događaja jasno povezuju.¹³ Ambrozije (oko 339.—397. g. po Kr.), milanski biskup, također ponavlja ovo učenje u himni hvale nedjelji u kojoj kaže: “Prvog je dana blaženo Trojstvo stvorilo svijet, a uskrsli nas je Otkupitelj, koji je pobijedio smrt, oslobodio.”¹⁴ Ova veza između stvaranja i uskrsnuća još je jasnija u propovijedi Euzebija Aleksandrijskog (oko 500. g. po Kr.): “U sveti dan nedjelju proslavljamo uspomenu na Gospodina. Ona se naziva Gospodnjom jer je on Gospodar svih dana... Tog je dana Gospodin postavio temelje stvaranju svijeta i istog je dana svijetu dao prve plodove uskrsnuća. Stoga je ovaj dan za nas izvor svih blagoslova, početak stvaranja svijeta, početak uskrsnuća, početak tjed-

str. 186) upućuje na mogućnost da su oba nastala u isto vrijeme, možda u prvoj polovici drugog stoljeća u Rimu (vidi str. 180).

¹² F. A. Regan, *Dies Domenica*, str. 86.

¹³ Vidi str. 239.

¹⁴ M. Britt, *The Hymns of the Roman Breviary and Missal*, 1948., str. 91. Britt pripisuje ovaj hvalospjev papi Grguru Velikom dok ga J. Daniélou pripisuje Ambroziju (*Bible and Liturgy*, str. 249).

na. Budući da ovaj dan sadrži tri početka, on zorno predočava načelo Trojstva.”¹⁵

Mogli bismo navoditi dodatna patristička svjedočanstva u kojima se početak djela stvaranja prvog dana iznosi i brani kao valjano opravdanje za štovanje nedjelje.¹⁶ Ovo stajalište pokreće važno pitanje: Zašto bi kršćani tvrdili da nedjelja proslavlja uspomenu na stvaranje kad se to u Starom zavjetu i židovskoj misli smatralo isključivom povlasticom subote? Da su rani kršćani jasno razlikovali stvaranje od uskrsnuća dokazuje primjer onih koji su štovali i subotu i nedjelju. Na primjer, u *Apostolskim konstitucijama* (oko 380. g. po Kr.) kršćanima se zapovijeda da drže i subotu i blagdan dana Gospodnjeg: “Subotu zbog stvaranja, a dan Gospodnji zbog slavljenja uspomene na uskrsnuće.”¹⁷

Je li možda prenošenje slavljenja uspomene na stvaranje sa subote na nedjelju sračunat pokušaj da se subota liši svoga teološkog smisla? Je li motiv stvaranja pripisan nedjelji da bi se ušutkali štovatelji subote koji su branili prvenstvo subote zbog njezina proslavljanja uspomene na svršetak stvaranja? Odjek ovog sukoba nalazi se u nekoliko svjedočanstava. U *Sirskim didaskalijama* (oko 250. g. po Kr.) on je najjasnije naznačen: “Stoga prestanite, ljubljena braćo, vi koji jedini od ljudi vjerujete, a ipak čeznete da budete vezani okovima i kažete da je subota ispred prvog dana tjedna zato što Sveto pismo kaže: ‘Za šest dana stvori Bog sve stvari, a sedmog dana svrši sva djela svoja i posveti ga.’ Mi vas sada pitamo što

¹⁵ Eusebius of Alexandria, *De die Dominico*, PA 84,416.

¹⁶ Vidi, na primjer, Gregorije Nazijanski, *Oratio 44 In novam Dominicam*, PG 36,612: “Kao što je prvo stvaranje počelo u dan Gospodnji (na to jasno upućuje činjenica da subota dolazi sedam dana kasnije, kao počinak od rada), tako je i drugo stvaranje počelo istoga dana.” Dionysius of Alexandria, *Analecta sacra spicilegio solesmensi* 4, ur. J. B. Pitra, 1883., str. 421: “Sam Bog je uspostavio nedjelju kao prvi dan stvaranja i uskrsnuća: na dan stvaranja On je rastavio svjetlo od tame, a na dan uskrsnuća rastavio je vjeru od nevjerstva.” Pisac poznat kao Ambrosiaster, u *Liber quaestionum veteris et novi testamenti* 95,2, CSEL 50,167, varira na istu temu: “Svijet je, zapravo, stvoren u nedjelju, a budući da se to zbilo nakon stvaranja, ponovno je obnovljen u nedjelju On je istog dana uskrsnuo i istog je dana stvarao.”

¹⁷ *Apostolic Constitutions* 8,33,1, ANF VII, str. 459. Usp. isto, 7,36,1, ANF VII, str. 474: “O, Gospodine Svemoćni, Ti si po Kristu stvorio svijet i uspostavio subotu u sjećanje na to [stvaranje] jer si učinio da počivamo od našeg rada i da razmišljamo o Tvojim zakonima.” Iganitius, *Epistle to the Magnesians* 9 (duža verzija), ANF I, str. 62: “Ali neka svatko drži subotu na duhovni način radujući se razmišljanju o zakonu a ne u opuštanju tijela, diveći se umješnosti i djelima Božjeg stvaranja.”

je prvo, Alef ili Tau? Jer veći je onaj (dan) koji je početak svijeta, kao što je Gospodin Spasitelj rekao Mojsiju: ‘U početku stvori Bog nebo i zemlju.’”¹⁸

Problem sukoba je jasan. Neki židovski obraćenici su sedmom danu suboti pripisivali prvenstvo zbog toga što je ovaj dan simbolizirao dovršetak stvaranja. Štovatelji nedjelje su, s druge strane, opovrgavali takav dokaz tvrdeći da je nedjelja iznad subote jer je to prvi dan u koji se slavi uspomena na obljetnicu stvaranja. Ovakvo razmišljanje ponovno se javlja, premda u istančanijem teološkom obliku, u raspravi *O suboti i obrezanju*, jednom od Atanazijevih djela (oko 296.—373. g. po Kr.), ali je vjerojatno lažna. Umjesto da pomoću dualizma dokaže prvenstvo nedjelje, obljetnice početka i obnavljanja stvaranja, pisac prikazuje dva dana kao simbole dvaju uzastopnih stvaranja: “Subota je bila kraj prvog stvaranja, a dan Gospodnji početak drugog u kojem je Gospodin obnovio staro. Kao što je ranije zapovjedio da treba štovati subotu kao uspomenu na dovršetak prvih stvari, tako mi štujemo dan Gospodnji kao uspomenu na novo stvaranje. On nije stvorio novi, već obnovio stari svijet i dovršio ono što je počeo stvarati.”¹⁹

Ovdje postoji neobična opreka između subote i nedjelje kao simbola starog i novog stvaranja. Prevlast nedjelje dokazuje se pomoću naravi “drugog stvaranja koje nema kraja” nasuprot prvom stvaranju koje proslavlja subota i koje se “završava” s Kristom. Štoviše, budući da je novo stvaranje “obnovilo staro”, ono je obuhvatilo i subotu i njezino značenje. Ovim lukavim, ali neuvjerljivim teološkim zahvatom subota postaje pri-

¹⁸ *Syriac Diadascalia* 26, ur. Connolly, str. 233. Podastiru se i drugi zanimljivi dokazi da bi se potvrdila nadmoćnost nedjelje nad subotom. Na primjer, pisac dokazuje da je prigodom stvaranja prvog dana nedjelje “sedmi dan bio nepoznat... Koji je veći, onaj koji je bio stvoren i postojao, ili onaj koji još nije postojao i za koga se nije ni očekivalo da će postojati?” Još jedna potvrda uzeta je iz prava prvenstva koje uživa prvorodenac u očevom blagoslovu: “Blagoslivljaš li svoju mlađu djecu ili prvorodencu? A i Pismo kaže: Jakov će biti blagoslovljen među prvorodencima.” Pisac zatim zagovara nadmoćnost nedjelje citirajući Barnabu 6,13: “Vidi, ja činim da prvo bude posljednje, a posljednje prvo” i Mateja 20,16: “Tako će posljednji biti prvi, a prvi posljednji.” On zaključuje raspravu dodajući da je nedjelja kao “ogdoad [tj. osmi dan]... veća od subote” (Connolly, str. 234—236). Raznolika i bizarna narav ovih dokaza ukazuje da su se vodile neprestane polemike o suboti i štovateljima subote kao i na napore koje su obje strane ulagale kako bi obranile prednosti svoga dana bogoslužja.

¹⁹ Athanasius, *De sabbatis et circumcissione* 4, PG 28,138.

vremena ustanova koja je bila “dana onom narodu [Židovima] kako bi znali početak i kraj stvaranja”.²⁰

Ovakvo poimanje subote, kao vjesnika kraja prvog i početka drugog stvaranja, potpuno je strano Svetom pismu. Na primjer, tvrditi da je Bog počivanjem u subotu “od svih svojih djela želio reći da Njegovo djelo treba dovršiti što je On došao učiniti”²¹ pogrešno je prikazivanje pravog značenja božanskog *otiositas* — počinka. U izvještaju o stvaranju Božji subotnji počinak posebno simbolizira svršetak i savršenstvo stvaranja.²² Što je potaklo neke kršćane da stvore ovakav umjetan i nebiblijski nauk o dva uzastopna stvaranja? U svjetlu postojeće polemike, o kojima izvještavaju dokumenti kao što su *Didaskalije*, izgleda da je povod za ovaj lukavi apologetski dokaz bila potreba da se opovrgne tvrdnja štovatelja subote kako je ona određena da bude uspomena na stvaranje.²³

U ovoj polemici simbolika prvog dana očito je bila učinkovito oruđe za obranu novog dana bogoslužja od napada i pogana i kršćanskih štovatelja subote. Kršćani su poganima mogli objasniti da oni u dan Sunca ne obožavaju boga Sunca, već proslavljaju uspomenu na stvaranje svjetla i uskrsnuće Sunca Pravednosti, događaje koji su se zbili prvoga dana. Štovateljima subote su mogli pokazati da je prvi dan važniji od sedmog zato što taj dan proslavlja uspomenu na početak stvaranja, obljetnicu novog

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Isto.

²² J. Daniélou, “Le Dimanche comme huitième jour”, *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965., str. 62: “U Starom zavjetu... sedmi dan je izraz savršenstva.” Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath* SBL Diss. Series 7, 1972., str. 196: “Moramo se podsjetiti da nije počinak (prestanak rada) ono što dovršava stvaranje, već dovršeno stvaranje daje povod i počinku i suboti.” Za sedmi dan kao simbol cjelovitosti, ispunjenja i savršenstva, vidi Nicola Negretti, *Il Settimo Giorno*, *Analecta Biblica* 55, 1973., str. 44—45, 57—58.

²³ Još jedna zanimljiva varijacija dokaza iz stvaranja jest tumačenje prvoga dana ne kao obljetnice stvaranja svijeta, već kao rođenja Kristova. Ova se zamisao javlja kod Klementa Aleksandrijskog (oko 150.—215. g. po Kr.) za koga “sedmi dan, uklanjanjem zla, priprema praiskonski dan, naš istinski počinak”. Ovaj prvi dan stvaranja tumači se alegorijski kao “Riječ koja prosvjetljuje ono što je skriveno” budući da je tog dana “najprije nastao Onaj koji je svjetlo” (*Stromateis* 6,16, *GCS* 2,501—502). Euzebije produbljuje ovaj koncept tumačenjem da je prvog dana stvoreno samo svjetlo, budući da “ništa drugo što bi bilo stvoreno ne bi dolikovalo Riječi” (*Commentaria in Psalmos*, *PG* 23,1173—1176). Ovaj koncept stvaranja Riječi prvoga dana, koji bi danas većina kršćana odbacila kao subordinacionizam, mora se smatrati još jednim iskrenim pokušajem da se nađe održivo teološko opravdanje za štovanje nedjelje.

stvaranja i Kristovo uskrsnuće. Ovo nikako nisu bili jedini dokazi koji su promicani da se opravda štovanje nedjelje. Simbolika osmog dana pružila je još jednu vrijednu zbirku apologetskih tehnika za obranu nadmoći nedjelje nad subotom. Njih ćemo sada razmatrati da bismo stekli dodatni uvid u motive za prihvaćanje nedjelje.

Osmi dan

Razmišljanja o značenju prvog dana već su nam dala do znanja kako je prvim kršćanima brojčana simbolika bila važna. Ova vrst simbolike, strana suvremenoj misli, ranim je kršćanskim propovjednicima i teolozima pružila praktične, a ipak duboke dokaze kojima su osvojili dobar dio kršćanskog svijeta. Budući da je subota bila sedmi dan židovskog tjedna, nedjelja se mogla smatrati, kao što tvrdi Gregorije Nazijanski (329.—389. g. po Kr.), “prvim danom u odnosu na one koji joj slijede i osmim danom u odnosu na one koji joj prethode.”²⁴ Ovaj drugi naziv za nedjelju, kao što ćemo vidjeti, češće se koristi u kršćanskoj literaturi u prvih pet stoljeća od prvog.

Iracionalnost osmog dana u sedmodnevnom tjednu nije smetala antičkim narodima. Objašnjenje nudi u ono vrijeme rasprostranjeni običaj, koji je još i danas prisutan u zemljama kao što je Italija, prema kojem se tjedan računao inkluzivnim načinom brojenja od datog dana do istoga dana sljedećeg tjedna. Na primjer, Talijan će ove nedjelje zakazati sastanak za sljedeću nedjelju riječima: “*oggi otto* — danas osam dana,” a ne: “Sastat ćemo se od danas za tjedan dana”, budući da se računaju obje nedjelje. Prema istom načelu Rimljani su granicu svog osmodnevnog ciklusa nazivali “*nundinum-deveti dan*”. Nekoliko nagovještaja crkvenih otaca upućuju na zaključak da su se kršćani koristili metodom inkluzivnog računanja. Na primjer, Tertulijan (oko 160.—225. g. po Kr.) piše da su pogani slavili isti blagdan samo jednom godišnje, dok ga kršćani slave “svaki osmi dan”, to jest svake nedjelje.²⁵

²⁴ Gregory of Nazianus, *Oratio* 44 *In novam Dominicam*, PG 36,612—613.

²⁵ Tertullian, *On Idolatry* 14, ANF III, str. 70. *Syriac Didascalia* 26, Connolly, str. 236: “Ali broji se od subote do subote uključujući obje subote, i tako dobivamo osam [dana], tako se dolazi do osmog dana koji je više nego subota, prvi u tjednu.” Nije jasno kako se osmi dan može primijeniti na nedjelju kad se do broja došlo brojeći od subote do subote. Vidi str. 290. Justin, *Dialogue* 41, ANF I, str. 215: “Međutim, prvi dan

Činjenica da se nedjelja mogla smatrati osmim danom “u odnosu na one koji joj prethode”²⁶ ne objašnjava zašto je taj naziv za nedjelju uživao veliku popularnost sve do petog stoljeća. Istraživanje njegova podrijetla nije jednostavan zadatak jer, kao što primjećuje A. Quacquarelli, “broj osam je crkvenim ocima davao građu za uvijek nova razmatranja”.²⁷

Krštenje. W. Rordorf smatra da je “nedjelja bila povezana s brojem osam zato što se krštenje obavljalo nedjeljom, a znamo da je krštenje vrlo rano bilo povezano s brojem osam”.²⁸ Premda je istina da se krštenje počelo smatrati ispunjenjem tipologije osmog dana obrezanja i osam duša spašenih od voda potopa, ipak ova povezanost nije uobičajena u spisima crkvenih otaca prije četvrtog stoljeća. Euzebije (oko 340. g. po Kr.) je, prema našem saznanju, prvi izričito objasnio da je “dan Gospodnji dan Spasiteljevog uskrsnuća kad se prema našem vjerovanju naše duše čiste. Tog su dana djeca simbolično obrezivana, a u stvarnosti se krštenjem čisti cijela duša rođena od Boga.”²⁹

Ova tema kršćeničkog uskrsnuća, utemeljena na tipologiji obrezanja i izvještaju o potopu, ponovno se javlja u četvrtom stoljeću u nekoliko tekstova,³⁰ a dala je i povoda osmerokutnom obliku kršćanskih krstionica. Međutim, “mi smo u ovom trenutku”, kao što ističe J. Daniélou, “daleko od njegova odnosa s nedjeljom”.³¹ U ranijim tekstovima osmi dan obrezanja i osam osoba spašenih od potopa prvenstveno su smatrani slikom Kristova uskrsnuća u nedjelju. Justin Mučenik (oko 100.—165. g. po Kr.), na primjer, tumači osam duša u korablji kao “simbol osmoga dana u koji

nakon subote, budući prvi među svim danima, naziva se osmi, u skladu sa svim brojevima u ciklusu.” Usp. *Dialogue* 138.

²⁶ Vidi napomenu 24.

²⁷ A. Quacquarelli, *L'Ogdoade Cristiana e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, 1973., str. 45.

²⁸ W. Rordorf, *Sunday*, str. 277. U Novom zavjetu se uspostavlja doktrinarni odnos između obrezanja i krštenja, ali nema aluzija na značenje osmog dana. Vidi Kološanima 2,11—13. Usp. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 1950., str. 56.

²⁹ Eusebius, *Commentaria in Psalmos* 6, PG 23,120A.

³⁰ Ambrose u *Expositio Psalmi* 118,2,1—3, CSEL 62. 4. naučava da je osmi dan obrezanja simbol krštenja, duhovnog krštenja koje je uvedeno prigodom prvog Uskrsa. Usp. također *De Abraham* 2,11,79, CSEL 32,631. Gregorije iz Nisse, *De octava*, PA 44,608—609. Athanasius, *De sabbatis et circumcissione*, PG 28,140C—141B. Chrysostom, *De circumcissione*, PA 50,867D.

³¹ J. Daniélou (napomena 22), str. 88.

se Krist pojavio kad je ustao iz mrtvih”.³² Ciprijan (oko 258. g. po Kr.) bezuvjetno odbacuje prijedlog da djecu treba krštavati osmog dana u skladu s drevnim običajem obrezanja jer, tvrdi on, “osmi dan, to jest prvi dan nakon subote, trebao je biti dan u koji nas je Gospodin trebao uskrisiti i oživiti i dati nam duhovno obrezanje”.³³ Origen (oko 185.—254. g. po Kr.) slično smatra osmi dan simbolom Kristovog uskrsnuća, koji nam je dao neposredno i potpuno obrezanje, naime očišćenje svijeta krštenjem. On piše: “Prije dolaska dana Gospodina Isusa Krista u osmi dan cijeli svijet je bio nečist i neobrezan. Ali kad je došao osmi dan uskrsnuća, Kristovo uskrsnuće nas je odmah očistilo i uskrisilo.”³⁴

U ovim tekstovima obrezanje se ne povezuje s nedjeljnim obredom krštenja, već sa samim događajem krštenja kojem se pripisuje sila očišćenja. Štoviše, krštenje se u ranoj Ckrci nije obavljalo isključivo nedjeljom. Tertulijan (oko 160.—225. g. po Kr.) u svojoj raspravi *O krštenju*, premda preporučuje Pashu i dan Duhova kao najprikladnije vrijeme za krštenje, također priznaje da je “za krštenje prikladan svaki dan Gospodnji, svaki sat, svaki trenutak”.³⁵

Svemirski tjedan. Još uvjerljivijim se čini objašnjenje da je naziv “osmi dan” nastao kao posljedica rasprostranjenih milenarističko-eschatoloških razmišljanja o sedmodnevnom tjednu stvaranja, koji se pokatkad naziva i svemirski tjedan. U suvremenoj židovskoj apokaliptičkoj literaturi trajanje svijeta obično se dijelilo u sedam razdoblja (ili milenija) u kojem je sedmi obično predstavljao obnovljeni raj.³⁶ Nakon isteka sedmog raz-

³² Justin, *Dialogue* 128, ANF 1, str. 268. Usp. *Dialogue* 41, ANF 1, str. 215: “Zapovijed o obrezanju, koja im zapovijeda da djecu uvijek obrezuju osmog dana, bila je slika istinskog obrezanja kojim smo mi obrezani od prijekare i pokvarenosti po Onomu koji je ustao iz mrtvih prvog dana nakon subote.” Usp. *Dialogue* 23.

³³ Cyprian, *Carthaginense Concilium sub Cypriano tertium* 3,3,1. PL 3,1053. Usp. *Epistola* 64 CSEL 3,719.

³⁴ Origen, *Selecta in Psalmos* 118, PG 12,1588.

³⁵ Tertullian, *On Baptism* 19, ANF 111, str. 678.

³⁶ W. Rordorf u *Sunday*, str. 48—51, iznosi kratak sažetak i preglednu tablicu rasprostranjenih eschatoloških tumačenja svemirskog tjedna u kasnoj židovskoj apokaliptičkoj literaturi. Eshatološka subota, koja se obično smatrala sedmim tisućljećem što će nastupiti nakon sadašnjeg doba (koje traje šest tisućljeća) tumači se u skladu s tri osnovne inačice: (1) obnovljeni raj, (2) vrijeme tišine koje slijedi nakon mesijanskog doba i prethodi novom dobu, (3) međuvrijeme Mesije koje obilježava očekivanje novog svijeta. Ova različita tumačenja odražavaju veliko zanimanje za eschatološko-milenarističke probleme u kasnom judaizmu i u novozavjetno doba. F. A. Regan u *Dies Domi-*

doblja osvanut će vječni novi eon koji se, premda se tako ne zove, odmah može smatrati “osmim danom”, budući da se nastavlja na sedmi.

Ovakvo razmišljanje bilo je uobičajeno i u kršćanskim krugovima.³⁷ Na primjer, u *Henokovim tajnama* (staroslavenski prijepis apokrifne starozavjetne knjige koju su umetnuli židovski kršćani pred kraj prvog stoljeća) nalazimo ne samo shemu o sedam dana milenija,³⁸ već i izričit naziv novog eona “osmi dan”: “I ja sam odredio i osmi dan, da bude prvi stvoreni dan nakon mog djela te da prvih sedam bude u obliku sedam tisuća, a da na početku osme tisuće nastupi vrijeme koje se ne računa, beskrajno, bez godina, mjeseci, tjedana, dana i sati.”³⁹

nica, str. 212, raspravlja u vezi s tim: “Židovsko bavljenje tisućljećem ... zadobilo je mnogo privrženika u novozavjetno doba i u stoljećima koja su mu neposredno prethodila. Dolazak mesijanskog doba, takozvanih “dana Mesijinih” s prijelaznim razdobljem između “ovog svijeta” i “svijeta koji će doći” kao i “posljednjih dana” izrazi su koji su obilježili rječnik onoga doba.” Usp. J. L. McKenzie, “The Jewish World in New Testament Times”, *A Catholic Commentary on the Holy Scriptures*, 1953., izd. 738; J. Bonsirven, *Judaisme Palestinien au temps de Jésus Christ*, 1935., str. 341.

³⁷ U istočnoj tradiciji, kao što ćemo vidjeti, biblijski tjedan obično je tumačen tako da označuje vrijeme trajanja svijeta nasuprot osmom danu vječnosti. Međutim, u zapadnoj tradiciji, svemirski je tjedan tumačen povijesno pa on označuje slijed zasebnih vremenskih razdoblja. Usp. Irenaeus, *Adversus haereses* 5,28,3; 5,33,2. Hippolytus, *In Daniele commentarius* 4,23-24. Tertullian, *Adversus Marcionem* 4,39. *De anima* 37,4. Vidi J. Daniélou, “La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif”, *Vigillae christianae*, 1948., str. 1—16.

³⁸ Vidi J. Quasten, *Patrology*, 1950., 1, str. 109. Prevladavajuće tumačenje tisućljeća kao tisućljetne vladavine Krista i Njegovih svetaca na Zemlji temeljilo se na pogrešnom tumačenju Otkrivenja 20,1. Vjerovalo se da će “tijekom tog vremena, pred sam kraj svijeta, biti obilje duhovnog mira i sklada... Jednostavno se može vidjeti kako se takva teorija uklapala u predodžbu o kršćanskom danu-tjednu na svijetu” (F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 214).

³⁹ *Enoch 33,7, Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ur. R. H. Charles, 1913., 11, str. 451. Ovo milenarističko tumačenje tjedna vjerojatno je uzeto iz drugog apokrifnog djela *Knjiga Jubileja*. Mario Erbeta raspravlja s tim u vezi: “Na temelju činjenice da Adam nije doživio starost od tisuću godina, *Jubilees* 4,30 zaključuje da se proročanstvo ispunilo u knjizi Postanak 2,17 (‘U onaj dan u koji s njega okusiš, zacijelo ćeš umrijeti.’). Jasno je da je takav način razmišljanja morao navesti, već prije kršćanske ere, na pretpostavku da je jedan dan na svijetu tisuća godina. Prijelaz na tjedan od 7000 godina: 6000 od stvaranja do suda i 1000 za početak nije zahtijevao mnogo oštroomnosti.” (*Gli Apocriphi del Nouvo testamento*, 1969., III, str. 31, napomena 67). Usp. F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 215. P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif. L’Épître de Barnabe I—XVI et ses sources*, 1961., str. 65—71, zastupa prisutnost izraza “osmi dan” već u židovskoj apokaliptičkoj literaturi.

Ovaj eshatološki simbol osmog dana kao tip novoga vječnog svijeta očito je odgovarao onim kršćanima koji su nastojali odbaciti subotu budući da im je to bilo dobro opravdanje njihova izbora da štuju nedjelju. U *Barnabinoj poslanici* (oko 135. g. po Kr.) nalazimo prvi primjer njegove uporabe. Ovdje se nauka *Knjige Henokove* u vezi sa svemirskim tjednom nakon kojeg slijedi osmi dan koristi u polemičku svrhu da se opovrgne subota i opravda štovanje nedjelje.⁴⁰ Barnaba tumači značenje šestog dana stvaranja da “će Gospodin za šest tisuća godina privesti kraju sve stvari, jer je za Njega dan kao tisuća godina” (15,4). Sedmog će dana, objašnjava on, biti Kristov povratak kad će se okončati vladavina “Bezakonika, suditi bezbožnicima, promijeniti sunce, mjesec i zvijezde, i tada će on počinuti sedmoga dana”(15,5). Stoga, tvrdi on, u sadašnjem vremenu posvećenje subote je nemoguće, ali će se ostvariti u budućem dobu (sedmom tisućljeću) “kad više neće biti neposlušnosti jer će Gospodin stvoriti sve novo” (15,6-7). Barnaba završava s ponovnim pokušajem obezvjeđivanja štovanja subote u sadašnjosti, a dostojnom zamjenom za subotu smatra “osmi dan”: “Nadalje on im kaže: ‘Mlađake, subote... ne podnosim’. Vidite što on misli: ‘Meni nisu prihvatljive sadašnje subote, već ona koju sam načinio i kojom ću, nakon što sve uvedem u počinak, učiniti početak osmog dana, to jest početak novog svijeta.’ Zato mi štujemo i osmi dan s radošću, dan u koji je Isus ustao iz mrtvih i ukazavši se uzašao na nebo.”⁴¹

Na ovu svemirsko-eschatološku simboliku osmog dana kojom se koristi Barnaba da opravda štovanje nedjelje brojni crkveni oci neprekidno se vraćaju i produbljuju je. To svjedoči o raširenoj tradiciji koja je razmatrala trajanje svijeta pomoću svemirskog tjedna. Postojanje takvih razmatranja moglo je lako potaći izbor “osmog dana” jer je on kao simbol vječnosti nudio ne samo vrijedno opravdanje za štovanje nedjelje, već u polemici sa štovateljima subote i učinkovit apologetski dokaz.⁴² Zapravo,

⁴⁰ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 215: “Ovisnost piščeva o *Barnabinoj poslanici* prilično je očita. U petanestom poglavlju, četvrtom retku ovog djela nalazi se tumačenje *II Enocha* 32,2—33.

⁴¹ *The Epistle of Barnabas* 15,8—9, prijevod Edgara J. Goodspeeda, *The Apostolic Fathers*, 1950., str. 41.

⁴² Budući da su judeo-kršćani pripadali onim židovskim apokaliptičkim krugovima (J. Daniélou, napomena 22, str. 71) koji su veliku važnost pripisivali kalendarskim spekulacijama, lako je razumjeti zašto su se u sukobu između štovatelja subote i štovatelja nedjelje ovi potonji okoristili eschatološkom vrijednošću osmog dana budući da je nedjelja, kao simbol vječnog novog svijeta, mogla obezvrijediti važnost i ulogu subote.

kao simbol vječnog novog svijeta osmi je dan nadilazio sedmi koji je simbolizirao tisućugodišnje kraljevstvo u ovom prolaznom svijetu.

Nastavak subote. Neki stručnjaci misle da ja nedjelja dobila naziv “osmi dan” jer je bila nastavak subotnjeg bogoslužja koje se produljilo i u nedjelju.⁴³ Prema židovskom računanju prvi dan tjedna počinjao je u subotu uvečer sa zalaskom sunca. Svako bogoslužje nakon zalaska sunca moglo se smatrati nastavkom subotnjeg bogoslužja. Kršćani koji su se okupljali na bogoslužje subotom uvečer mogli su skovati naziv “osmi dan” da označe kako je njihovo bogoslužje nastavak subotnjeg bogoslužja. Barnaba predlaže ovu mogućnost. Primijetili smo da on zastupa osmi dan više kao nastavak eshatološke subote nego kao slavljenje uspomene na uskrsnuće. Upadljiva je iracionalnost budući da Barnaba opravdava štovanje osmog dana istim eshatološkim razlozima kojima je prethodno promicao ukidanje subote. Međutim, ovakvi naponi upućuju na zaključak da se “osmi dan” (što podrazumijeva broj) u to vrijeme nije smatrao zamjenom, već dopunom suboti. Zamijetite da Barnaba kaže: “To je zato što mi štujemo i osmi dan.” Riječ “i” znači da je subota bila štovana usprkos naporima da se obezvrijedi.⁴⁴ Stoga je moguće da je nedjelja u početku nazivana “osmi dan” jer, kao što realistično objašnjava J. Daniélou, židovski kršćani “koji su obdržavali subotu, sedmi dan, kao počinak za Židove,

⁴³ J. Daniélou (napomena 22), str. 70. Ulomak se navodi kasnije, vidi napomenu 45. Jean Gaillard, “La Dimanche jour sacré”, *Cahiers de la vie spirituelle* 76, 1947., str. 524: “Nedjelja je u početku bila kršćanska dopuna suboti bez primisli o zamjeni židovskog tradicionalnog svetog dana.” H. Reisenfeld, “Sabbat et jour du Seigneur”, *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, 1958., str. 210—217, misli da su se kršćani u početku okupljali na bogoslužje subotom uvečer, a da su kasnije ovi sastanci premješteni na nedjelju ujutro. Usp. H. Leclercq, “Dimanche”, *DACL*, stupac br. 1523. C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, 1961., str. 16. Moguće je da su ne samo Židovi, već i kršćani subotu uvečer računali kao nedjelju. Na primjer, Augustin, govoreći o bdijenju uoči uskrse nedjelje, jasno izjavljuje: “Potom je uvečer, kad se subota završila, počela noć koja pripada početku dana Gospodnjeg budući da ga je Gospodin posvetio slavom svoga ukrsnuća. Mi stoga slavimo svečanu uspomenu na tu noć koja pripada početku dana Gospodnjeg” (*Guelf* 5,4, *Miscellanea Augustiniana* I, str. 460. Usp. *Epistola* 36,28, *CSEL* 34,57). C. S. Mosna u *Storia della domenica*, str. 46,59, primjećuje da je subota uvečer bila “omiljeno vrijeme” za okupljanja kršćana budući da je slijedilo nakon subotnjeg počinka pa je kršćanima to vrijeme bilo pogodno za sastanke.

⁴⁴ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 26, u ovome vidi “napore koje su ulagali judeo-kršćani da opravdaju svoje bogoslužje.” Vidi str. 203 za raspravu o ovom ulomku.

nakon subote su nastavljali židovsko bogoslužje s prepoznatljivim kršćanskim euharistijskim obredom. Kršćanska zajednica je ovo smatrala nastavkom subote, to jest sedmoga dana. Stoga je bilo sasvim prirodno da ga ona smatra osmim danom, premda je u kalendaru to i dalje bio prvi dan tjedna. A osjećaji koje su kršćani naslijedili prema judaizmu, čiji je subota bila simbol, mora da su pridonijeli učvršćivanju ovog obilježja.”⁴⁵

Uzvišenost osmog dana. U sve snažnijem sukobu između Crkve, sinagoge i štovatelja subote osmi je dan odvojen od subote. Njegova bogata simbolika počela se široko koristiti prvenstveno u polemici da bi se dokazalo ispunjenje, zamjena i dokinuće judaizma i njegove subote, a time i nadmoć kršćanstva i njegove nedjelje. Da bi se ostvario ovaj cilj, proučavani su Stari i Novi zavjet u potrazi za dokazima (takozvani *testimonia*) koji bi ocrnili subotu i pružili neko teološko opravdanje za osmi dan. Barnabini spisi upućuju na zaključak da je ovaj proces počeo već u njegovu vrijeme. On ne samo da nastoji naći teološko opravdanje za osmi dan, već istodobno pokušava obezvrijediti štovanje subote citirajući, između ostalih, i Izaiju 1,13: “Prestanite mi nositi ništave prinose, kad mi omrznu. Mlađaka, subote i sazive — ne podnosim zborovanja i opačine.” (15,8)

Barnabine početne napore da uzdigne osmi dan na uštrb sedmog nastavilo je nekoliko crkvenih otaca koji su ovu nauku obogatili novim *testimoniama* i potvrdama. Na primjer, Justin Mučenik (oko 100.—165. g. po Kr.), nalazi u Svetom pismu neke nove, zanimljive “dokaze” da pokaže kako “je osmi dan posjedovao neko tajnovito značenje za razliku od sedmoga dana”.⁴⁶ Osmi dan obrezanja, osam osoba spašenih od potopa i možda petnaest lakata vode (sedam plus osam) koja se digla iznad najviše planine proizvoljno je protumačio kao sliku osmog dana i opravdanje za njegovo štovanje. S druge strane, spomenuli smo da Justin svodi osmi dan na obilježje židovskog nevjerstva. Da bi dokazao takvu postavku, on tvrdi da subota nije štovana prije Mojsija, da ju sam Bog nije obdržavao te da ju je nekoliko osoba u Starom zavjetu, poput svećenika, legitimno kršilo.⁴⁷

Ovi “dokazi” postali su zajednička riznica iz koje su se u ovom sukobu koristili ne samo crkveni oci već i gnostičke sljedbe. Irenej (oko

⁴⁵ J. Daniélou (napomena 22), str. 70.

⁴⁶ Justin, *Dialogue* 24,1, Falls, *Justin's Writings*, str. 183.

⁴⁷ O Justinovim dokazima protiv subote, a u prilog nedjelje, već smo rapravljali na str. 206.

130.—200. g. po Kr.) spominje skupinu znanu kao markozijanci koji su zastupali nauku “ogdoada” (osmog dana) ne dokazujući samo na temelju obrezanja i zapisa o potopu (što je već Justin uporabio) već i na osnovi činjenice da je David bio osmi sin, te tvrdnje da je tjelesni dio čovjeka navodno stvoren osmog dana. “Jednom riječju,” komentira Irenej, “bilo što da nađu u Svetom pismu što se može povezati s brojem osam, oni to tumače kao ispunjenje tajne ogdoada.”⁴⁸

Gnostici su, zapravo, kao što ističe J. Daniélou, “bili odlučni neprijatelji judaizma, bili su poneseni ovim motivom [osmog dana]”⁴⁹ budući da im je on davao pravo da ukinu “židovsku” subotu. Međutim, oni su zamijenili židovsko kršćansko eshatološko gledište osmog dana kao simbola vječnog kraljevstva koje će doći s gledištem kozmološkog i eshatološkog svijeta počinka i vječnosti koji se nalazi iznad ovog svijeta sedmica. Oni su razvili ovo tumačenje spajanjem Pitagorine ideje o sedam nebeskih svodova koje obavija osmo, nepomično nebo, i ugleda što su ga kršćani pripisivali osmom danu.⁵⁰ Tako je za gnostike nedjelja postala simbol potpunog i savršenog života koji ovdje dolje mogu postići “duhovni” ljudi. Teodot oslikava ovo u tekstu o kojem izvještava Klement Aleksandrijski (oko 150.—215. g. po Kr.): “Duhovni ljudi počivaju u dan

⁴⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* 1,18,3, ANF 1, str. 343.

⁴⁹ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 258. Usp. Irenaeus, *Adversus haereses*, 1,25,1.

⁵⁰ J. Daniélou u *Bible and Liturgy*, str. 258, komentira: “Oni [tj. gnostici] su posudili ovo viđenje iz astrologije koja je u to vrijeme širila svoje ideje helenističkim svijetom, a posebno se uvukla u neopitagorizam. Bit ove ideje bila je oprečnost između sedam planetarnih sfera koje su kraljevstvo *cosmocratores*, arhonta, koje čovjeka drže pod tiranijom *heimarmene*, iza neba, iza zvijezda, u mjestu neiskvarenosti i počinka (Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, str. 162).” Daniélou zatim objašnjava kako su gnostici “u kršćanstvo unijeli uzvišeno dostojanstvo osmog dana s Pitagorinim naučavanjem o planetarnim sferama. Tako su oni došli do zamisli o osmom danu koji ne znači kraljevstvo koje će doći iz judeo-kršćanske eshatologije, već svijet u visini iz čije je perspektive cjelokupno stvaranje samo degradacija.” (isto, str. 259) Važnu potvrdu daje Irenejev izvještaj o gnostičkoj sljedbi, poznatoj kao valentinci, koji su smatrali da “je On [Demiurg] stvorio sedmo nebo, iznad kojeg, kažu oni, postoji Demiurg. I zbog toga ga oni zovu Hebdomas, a njegovu majku Ahamot Ogdoada, čuvajući broj prvorođenog i primarnog Ogdoada kao Pleromu.” (*Adversus haereses* 1,5,2, ANF 1, str. 322) U ovom slučaju Ogdoad [tj. Osmi] očito označuje svemoćnog Boga.

Gospodnji, osmoga dana, koji se naziva dan Gospodnji.”⁵¹ Ovdje je dan Gospodnji poistovjećen s osmim danom da označi onostrano kraljevstvo u kojem prebivaju duše duhovnih osoba.

Ovu heretičku misao nalazimo kod Klementa Aleksandrijskog, jednog od najliberalnijih umova kršćanske antike. U komentaru na ulomak iz Ezekielia 44,26 o svećenicima: “pošto se nakon toga koji očisti, neka mu se broji sedam dana” a osmog se dana prinose žrtve, Klement na nepri stran način iznosi općeprihvaćena značenja koja su se pripisivala brojevima sedam i osam. Prvi broj, objašnjava on, prikazuje sedam razdoblja svijeta ili sedam neba ili sadašnje stanje promjene i grijeha. Drugi broj, s druge strane, simbolizira najuzvišeniji počinak u budućem svijetu ili Božje kraljevstvo ili stanje nepromjenjivosti i bezgrešnosti.⁵²

Usprkos svom sinkretističkom razmišljanju Klement očituje jasno neprijateljstvo prema broju sedam, simbolu subote. Zapravo, on ga smatra “brojem bez majke i djece”. Broj osam, s druge strane, ne samo da posjeduje ugledne osobine, već je to, prema Klementu, dan koji je Gospodin stvorio i koji svi ljudi trebaju slaviti.⁵³

Ako se sada vratimo glavnoj struji kršćanstva, primijetit ćemo da se sedmi i osmi dan tumače više eshatološki nego kozmološki. Još nekoliko praktičnih značenja uzeto je iz Svetog pisma i svijeta prirode. Funkcija svih ovih tumačenja očito je polemička, a svrha im je da, kao što primjećuje F. A. Regan, “istaknu nadmoćnost dana Gospodnjeg nad subotom te da se sedmi dan ispunio u ovom osmom danu”.⁵⁴

Irenej predlaže Barnabinu milenijsku shemu kojom se sedmi dan tumači kao simbol suda i svijeta koji će doći, a osmi kao simbol vječnog

⁵¹ Klement Aleksandrijski, *Excerpta ex Theodoto* 63,1 SC 23,185. Usp. Origen, *Contra Celsum* 6,22, posebno Irenaeus, *Adversus haereses* 1,5,3, ANF I, str. 323.

⁵² Clement of Alexandria, *Stromateis* 4,25; 6,16.

⁵³ Isto, 6,16,138.

⁵⁴ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 244. J. Daniélou (napomena 22), str. 72,74, jasno ističe da je “nauka o ogdoadu kao nebeskom i budućem svijetu nastala u potrazi za opravdanjem štovanja nedjelje. Početak ovih razmišljanja potaknuo je potragu za tekstovima koji navješćuju osmi dan u Starom zavjetu... To je jedan vid protužidovske polemike zamišljen da uzvisi nedjelju kako bi se odbacila subota.... U početku je suprotnost bila između židovskog i kršćanskog dana bogoslužja.

⁵⁵ J. Daniélou (napomena 22), str. 65, objašnjava: “Irenej razvija misao o sedam tisućljeća i osmom danu. Navodimo tekst: ‘I sedmog dana on će suditi zemlji. A osmog, koji je eon koji ima doći, on će neke predati vječnom kažnjavanju, a druge vječnom životu. Zato Psalmi govore o osmom danu’ (5,28,3).”

blaženstva.⁵⁵ On, kao i Justin, suboti daje stvarno značenje u sadašnjosti, naime, ustrajnost u službi Bogu tijekom cijelog života i uzdržavanje od zla.⁵⁶

Origen (oko 185.—254. g. po Kr.) nastavlja Irenejevu tradiciju ograničavajući subotu na duhovnu dimenziju, ali se razlikuje od njega u svom eshatološkom tumačenju. Suprotno tradiciji Zapada koja je sedam dana tumačila kao sedam tisućljeća u povijesti svijeta, Origen, dosljedan istočnoj predaji, broj sedam smatra simbolom sadašnjeg doba, a broj osam simbolom budućeg svijeta: “Broj osam, koji u sebi sadrži silu uskrsnuća, slika je svijeta koji dolazi, kao što je broj sedam simbol sadašnjeg svijeta.”⁵⁷ Premda Origen pristupa sukobu oko ova dva dana na filozofsko-gnostički način, ne treba zanemariti njegovu namjeru da ocrni sedmi i umjesto njega uzidgne osmi dan. U istom *Tumačenju psalma 118.* on prikazuje sedmi dan kao simbol tvari, nečistoće i neobrezanja, dok osmi dan smatra simbolom savršenstva, duhovnosti i očišćenja novim obrezanjem koje pruža Kristovo uskrsnuće.⁵⁸

⁵⁶ Irenejev koncept subote nije homogen. U nekim primjerima on dijeli Justinovo mišljenje da je Bog Židovima dao subotu i obrezanje “za njihovu kaznu... za ropstvo” jer su “Božja pravednost i ljubav pali u zaborav i izčezli u Egiptu” (*Adversus haereses* 4,16,3 i napomena, *ANF* I, str. 481—482). Kod Justina kao i kod Ireneja ovo je gledište posljedica sukoba između Židova i judeo-kršćana. Međutim, Irenej se suočio sa zabludom gnostika koji su obezvrijedili subotu da bi opravdali svoje gledište o zlom Bogu Starog zavjeta. Da bi opovrgnuo ovaj gnostički dualizam, Irenej brani pozitivnu svrhu koju subota ispunjava u progresivnom razvoju čovječanstva: “Ove su stvari, onda, dane kao znak; ali znaci nisu bili bez simbolike, to jest bez značenja ili svrhe, jer ih je dao mudri Stvoritelj... A subota je učila da trebamo iz dana u dan hoditi u službi Bogu.” (*Adversus haereses* 4,16,1, *ANF* I, str. 481) Ovom duhovnom značenju Irenej dodaje i eshatološki smisao subote: “Doba kraljevstva ... koje je istinska subota pravednika, u kojoj se oni neće baviti nikakvim zemaljskim poslom, već će im pri ruci biti stol koji je Bog pripremio za njih dajući im sve vrste jela.” (*Adversus haereses* 5,33,2, *ANF* I, str. 562. Usp. isto, 5,30,4; 4,8,2) Augustin je, kao što ćemo objasniti (vidi str. 268), prvo prihvatio, ali je kasnije odbacio ovakvo materijalističko tumačenje sedmog tisućljeća. Zamijetite da Irenejevo oduhovljenje subote (koje slijedi većina crkvenih otaca) ne znači pozitivan napor da se uzidgne subota, već spretnu izliku da se odbaci zapovijed, a da se istodobno obrani Božja nepromjenjivost.

⁵⁷ Origen, *Selecta in Psalmos* 118,164, *PG* 12,1624.

⁵⁸ Isto, 118,1, *PG* 12,1588. In *Exodum homiliae* 7,5, *GCS* 29, 1920., Origen dokazuje: “Ako je sigurno da je Bog prema Pismu učinio da u dan Gospodnji pada mana, a prestane u subotu, Židovi moraju razumjeti da je naš dan Gospodnji uzvišeniji od njihove subote.”

Ciprijan, biskup Kartage (258. g. po Kr.), neopterećen pretjeranim alegoriziranjem ili milenarističkim spekulacijama osmi dan smatra “prvim i uzvišenijim od subote — *id est post sabbatum primus et dominus*” koji ispunjava ujedno i štovanje subote i obred obrezanja. Osmi dan “nadilazi u simbolici — *praecessit in imagine*” [broj] sedam, stoga je on ispunjenje subote i uzvišeniji je od nje.⁵⁹

U djelu *Sirske didaskalije* (oko 250. g. po Kr.) inkluzivnim računanjem od subote do subote na neobičan se način dolazi do osmog dana: “Ali broji se od subote do subote uključujući obje subote i tako nastaje osam [dana] te se dolazi do ogdoada koji je više nego subota, najprvi dan u tjednu.”⁶⁰ Netko se može pitati kako je pisac mogao opravdati primjenu ovoga naziva na nedjelju kad je, ako se i inkluzivno računa od subote do subote, osmi dan još uvijek subota. Možda je i sam pisac bio svjestan svoje nerazboritosti, jer kad dokazuje prevlast nedjelje nad subotom, isključivo se koristi simbolikom prvog dana. Zapravo, on tvrdi da je prvi dan stvoren prije sedmog, da simbolizira stvaranje, da zakon o prvorođencima ističe njegov ugled i da je prorečeno kako će on zauzeti mjesto sedmog dana jer je rečeno: “Prvi će biti posljednji.” Da bi se subota dodatno obezvrijedila, *Didaskalije* iznose i tradicionalne dokaze da patrijarsi i pravednici prije Mojsija nisu obdržavali subotu te da ni sam Bog ne dokoliči subotom. On onda zaključuje još jasnije i naglašenije od Barnabe da je “subota stoga slika [konačnog] počinka koji obilježava sedam tisuća [godina]. Ali Gospodin, naš Spasitelj, kad je trebao doći, ispunio je sliku i... uništio ono što ne može pomoći.”⁶¹

Hilarije, biskup poitierski (oko 315.—367. g. po Kr.), klasični je primjer naučitelja koji osmi dan jasno prikazuje kao nastavak i ispunjenje subote. On piše: “Premda je ime i štovanje subote uspostavljeno sedmoga dana, mi [kršćani] slavimo blagdan savršene subote osmog dana u tjednu, koji je ujedno i prvi.”⁶² On kasnije tumači petnaest hvalospjeva iz Psalama kao “nastavak sedmog dana iz Starog zavjeta i osmog dana Evanđelja pomoću kojih se uzdižemo do svetih i duhovnih stvari.”⁶³

⁵⁹ Cyprian, *Epistola* 64, *CSEL* 3,719. Usp. *Carthaginense Concilium sub Cypriano tertium*, *PL* 3,1053.

⁶⁰ *Syriac Didascalica* 26, ur. Connolly, str. 236.

⁶¹ Isto, str. 238. Vidi napomenu 18.

⁶² Hilary, *Tractatus super Psalmos* 12, *CSEL* 22,11.

⁶³ Isto, *CSEL* 22,14.

Viktorinije, biskup ptujski u Štajerskoj (oko 304. g. po Kr.), u svojoj kratkoj raspravi *O stvaranju svijeta* posvećuje posebnu pozornost značenju sedmog i osmog dana. On istražuje i sintetizira sve moguće uporabe broja sedam, ali nalazi da taj broj govori samo o trajanju ovog sadašnjeg svijeta, o ispunjenju Kristovog utjelovljenja i “sedmom tisućljeću kad će Krist vladati sa svojim izabranicima”. Osmi dan, naprotiv, koji on nalazi u naslovu “šestog psalma... doista je osmi dan toga budućeg suda koji seže dalje od ovog ustroja koji je povezan s brojem sedam.” Zbog ove podređenosti subotu su, prema Viktoriniju, prekršili Mojsije kad je zapovjedio “obrezanje kad se navrši osam dana”, Jošua kad je u subotu “zapovjedio sinovima Izraelovim da obilaze jerihonske zidove”, Matatija kad je “ubio Antiohovog prefekta”, a naposljetku i Krist i Njegovi učenici.⁶⁴

Što je potaklo ovakvo sustavno obezvredivanje subote da bi se uzveličao osmi dan takvim bizarnim i iracionalnim dokazima? Viktorinije nas ne ostavlja u dvojbi da je to bio sračunat pokušaj da se kršćani silom otrgnu od obožavanja subote. Na to upućuju ne samo nevjerojatni dokazi koji su smišljeni u prilog nedjelje a protiv subote, već i izričita zapovijed posta u subotu kako kršćani “ne bi ostavili dojam da štuju subotu sa Židovima jer sam Krist, Gospodar subote, kaže preko svojih proroka da je ‘njegova duša mrzi’”.⁶⁵

Ambrozije, milanski biskup (oko 339.—397. g. po Kr.), iznova predlaže nekoliko tradicionalnih tumačenja simbola sedmog i osmog dana dok istodobno ovom sukobu dodaje vlastite praktične dokaze. Na primjer, on tvrdi da je “subota simbol drevnog načina života utemeljenog na posvećenju zakona”, dok osmi dan prikazuje novi način života “posvećen Njegovim [Kristovim] uskrsnućem”.⁶⁶ Za Ambrozija osmi dan kršćana počinje ovdje na zemlji, budući da je “sedmo razdoblje svijeta završilo, a otkrivena je milost osmog dana koja čini da više nismo od ovog svijeta, već onoga odozgo”.⁶⁷ Međutim, potpuni počinak osmog dana, koji je “Isus svojim

⁶⁴ Victorinus, *On the Creation of the World*, ANF VII, 342. Asterius of Amasa, *Homilia* 20,8, PG 40,444—449 brani nadmoćnost osmog dana na temelju činjenice da broj osam nije povezan ni s jednim vremenskim ciklusom. On nastavlja: “Kao što je osam osoba doživjelo prvo uskrsnuće ljudske rase nakon potopa, tako je Gospodin osmog dana počeo s uskrsavanjem mrtvih.”

⁶⁵ Victorinus, vidi napomenu 64.

⁶⁶ Ambrose, *Explanatio Psalmi* 47, CSEL 64,347. Usp. *Epistola* 26,8, PL 16,1088: “Stoga sedmi dan označuje tajnu, a osmi uskrsnuće.”

⁶⁷ Ambrose, isto, 1140.

uskrsnućem otkupio za svoj narod”, prema Ambroziju, “ne može se naći na zemlji, već na nebu”.⁶⁸

U svom *Pismu Horonciju* Ambrozije uspoređuje naravno i nadnaravno rođenje da dokaže nadmoć osmog dana. Novorođenče rođeno sa sedam mjeseci suočit će se s teškoćama, ali dijete koje se oporavi osmog dana naslijedit će kraljevstvo nebesko.⁶⁹ Nakon toga Ambrozije zagonetno kaže da se u “sedmom” nalazi ime, a u osmom “plod” Duha Svetog.⁷⁰ Starozavjetni ulomci kao što je Prpovjednik 11,2: “Podijeli sedmorici ili osmorici...” i Psalam 118,24: “Ovo je dan što ga učini Jahve: kličimo i radujmo se njemu!”, kao i obred obrezanja reinterpreteraju se kao proročanstva i predlike osmog dana.⁷¹ Ambrozije, kao i raniji crkveni oci, također vjeruje da je “Bog unaprijed uspostavio drugi dan... jer su Židovi s prijezirom odbacili zapovijedi svog Boga”.⁷² On poziva kršćane da ostave sedmi dan, simbol sedmog doba svijeta koje je završeno te da uđu u milost osmoga dana koji je slikovito prikazan u Starom zavjetu, a uspostavljen je Kristovim uskrsnućem i znači ispunjenje i nastavak subote.⁷³

Jeronim (oko 342.—420. g. po Kr.), kao i njegov suvremenik Ambrozije, vidi u sedmom i osmom danu simbol prijelaza sa Zakona na Evanđelje: “Budući da je broj sedam ispunjen, mi sada po evanđelju ulazimo u osmi.”⁷⁴ Stoga je za Jeronima štovanje subote znak nazadovanja pa objašnjava (aludirajući na Propovjednika 11,2) da su “Židovi vjerom u subotu dali sedmi dio, ali nisu dali osmi jer su poricali uskrsnuće dana Gospodnjeg”.⁷⁵

Augustin (354.—430. g. po Kr.) predstavlja možda krajnji spekulativni napor zapadnih otaca da protumače sedmi i osmi dan eshatološki i mistično. Premda je njegova rasprava o ovom problemu dobrim dijelom lišena polemičnog tona i osvaja čitatelja velikom oštromnošću svojega duha, subota još uvijek zadržava privremenu i podređenu ulogu koja svoje

⁶⁸ Ambrose, isto, 1139.

⁶⁹ Ambrose, isto, 1137.

⁷⁰ Ambrose, isto, 1137: “Velika je vrijednost sedmog dana koju mu daje Sveti Duh. Međutim, isti Duh imenuje sedmi dan i posvećuje osmi. Onaj ima ime, a ovaj plod.”

⁷¹ Ambrose, isto, 1137—1138.

⁷² Ambrose, isto, 1139.

⁷³ Ambrose, isto, 1140—1141.

⁷⁴ Jeronim, *Commentarius in Ecclesiastem*, 11,2, PL 23,1157.

⁷⁵ Jeronim, loc. cit.

ispunjenje nalazi u osmom danu. Prije Kristovog uskrsnuća, tajna osmog dana, prema Augustinu, “nije bila skrivena od patrijaraha, ... već je bila zaključana, skrivena i naučavana samo kao štovanje subote.”⁷⁶ On, kao i njegovi prethodnici, u kršteničkim simbolima obrezanja i potopa vidi sliku osmog dana. On jasno povezuje osam osoba spašenih od potopa s osmim danom govoreći da su oni “ista stvar prikazana na različite načine različitim znakovima, kao što bi mogla biti i različitim riječima”.⁷⁷

Augustinovo naučavanje o osmom danu, kao što to uvjerljivo dokazuje C. Folliet, neodvojivo je od naučavanja o suboti.⁷⁸ Slijedeći zapadnu milenarističku tradiciju Ireneja, Hipolita, Tertulijana i Viktorinija,⁷⁹ on tumači da tjedan stvaranja prikazuje sedam razdoblja svjetske povijesti nakon kojih slijedi osmi dan, novo vječno doba. Augustin se u početku držao jasne razlike eshatološkog značenja sedmog i osmog dana. Na primjer, on piše da “osmi dan označuje novi život na kraju doba, a sedmi dan označuje budući počinak svetaca na ovoj zemlji”.⁸⁰ Augustin je kasnije, što je posljedica intenzivnog i zrelog razmišljanja, odbacio rasprostranjeno materijalističko razumijevanje sedmog tisućljeća kao vremena tjelesnog

⁷⁶ Augustine, *Epistola* 55,23, *CSEL* 34,194.

⁷⁷ Augustine, *Sermo* 94, *Biblioteca Nova*, ur. May, str. 183.

⁷⁸ C. Folliet, “La Typologie du sabbat chez saint Augustine”, *Revue des Études Augustiniennes* 2, 1956., 371—390.

⁷⁹ O Ireneju vidi napomenu 56. O Viktoriniju vidi str. 265, napomena 64. Tertullian u *Adversus Marcionem*, 3,24, i 4,39 tumači tisućljeće kao doslovno razdoblje od tisuću godina na Zemlji u gradu Novom Jeruzalemu koji je Bog ponovno izgradio. Hippolytus, *In Daniele commentarius* 4,23-24 razrađuje shemu od sedam doba spekulirajući o nadnevku Kristova dolaska.

⁸⁰ Augustine, *Sermo* 80, *PL* 38,1197. Augustin u ovoj propovijedi posebno nabraja pet razdoblja od Adama do Krista koja su već prošla. Dalje objašnjava: “S dolaskom Gospodina počinje šesto razdoblje u kojem mi sada živimo... Kad prođe šesti dan, tada će doći počinak ... i kad se sveci usavrše, vratit ćemo se u onu besmrtnost i blagostanje koje je prvi čovjek izgubio. Osmi dan će ostvariti tajnu Božje djece.” Osnovna razlika između eshatološkog sedmog i osmog dana, prema Augustinu, jest kvalitativna: “Jer jedno je počivati u Gospodinu dok se nalazimo usred vremena koje označuje sedmi dan subota, a drugo je počivati beskonačno izvan vremena sa Stvoriteljem vremena, što označuje osmi dan.” (*Sermo* 94, *Biblioteca Nova*, ur. Mai, str. 184) U svojoj *Epistle* 55,23, *CSEL* 34,194, Augustin prikazuje osmi dan kao otkrivenje uskrsnuća: “Prije uskrsnuća Gospodina, premda ova tajna osmog dana koji prikazuje uskrsnuće nije bila skrivena od patrijaraha koji su bili ispunjeni proročkim duhom, već je bila čuvana, prenošena i skrivena štovanjem subote.”

uživanja svetaca na ovom svijetu, već je odmor sedmoga dana povezao s vječnim osmim.⁸¹

Međutim, osmi dan za Augustina ne znači samo povijesni kontinuitet i vrhunac eshatološke subote, već i mistični napredak duše prema unutarnjem svijetu mira. U ovom slučaju subota koju “kršćani štiju duhovno uzdržavajući se od svakog ropskog posla, to jest, od svakog grijeha” simbolizira duhovni “mir i čistu savjest”, dok osmi dan označuje veći vječni mir koji očekuje svete.⁸² Tako za Augustina osmi dan sažeto prikazuje ispunjenje subote kao povijesnog promatranja stvari i unutarnje stvarnosti.

Papa Grgur Veliki (oko 540.—604. g. po Kr.), posljednji veliki naučitelj Latinske crkve, pruža možda konačni primjer spekulativnih i praktičnih napora da se simbolika osmog dana koristi za dokazivanje nadmoćnosti nedjelje nad subotom. Papa javno ukorava neke kršćane koji štiju subotu i promiču uzdržavanje od rada subotom. On piše u svom pismu: “Izviješten sam da su neki ljudi opakog duha među vama posijali sjeme iskvarenog učenja protivnog svetoj vjeri zabranjujući obavljanje bilo kakvog posla subotom. Što da kažem o takvim ljudima osim da su oni propovjednici Antikrista? ... Zbog toga mi prihvaćamo i štujemo na duhovan način ono što je napisano o suboti. Jer subota znači počinak i mi imamo istinsku subotu, samog Otkupitelja, našeg Gospodina Isusa Krista.”⁸³

Da bi našao potporu za osmi dan, Grgur upućuje na tradicionalnu uputu iz Propovjednika 11,2: “Podijeli sedmorici ili osmorici”, tumačeći to kao sliku dana Kristovog uskrsnuća “jer je On zaista ustao u dan Gospodnji koji je osmi dan nakon stvaranja budući da slijedi nakon sed-

⁸¹ Vidi Augustine, *City of God* 20,7: “I ja sam se u jednom trenutku bavio ovom mišlju. Ali ovi ljudi, zapravo, tvrde da oni će koji budu ponovno ustali provoditi svoj počinak u najrazuzdanijim tjelesnim blagdanima u kojima će biti toliko jela i pića da zalihe ne samo da neće imati granica umjerenosti, već će premašiti i granice vjerojatnog. Ali u ovo mogu vjerovati samo materijalisti.” (prijevod Henryja Bettensona, ur. David Knowles, 1972., str. 907) Augustin nije u cijelosti opovrgao ideju o sedmom tisućljeću, već je ostatak sedmog tisućljeća spojio s vječnim osmim danom: “Važno je da će sedmi dan biti naša subota, čiji kraj neće biti večer, već dan Gospodnji, osmi dan, koji će trajati vječno.” (*City of God* 22,30, prijevod Henryja Bettensona, str. 1091)

⁸² Augustine, *In Johannis evangelium tractatus* 20,2, *PL* 35,1556. Usp. *Enarratio in Psalmos* 91,2, *PL* 37,1172: “Onaj čija je savjest dobra miran je, a sam taj mir je subota srca.”

⁸³ Gregory the Great, *Epistola* 13,6,1, *PL* 71, 1253.

mog dana, subote.”⁸⁴ Kao još jedno starozavjetno proročanstvo kojim se proriče osmi dan Papa spominje sedam žrtava koje je Job prinio osmog dana nakon posta za svoje sinove i kćeri. On objašnjava: “Izvršitelj upućuje na zaključak da je blaženi Job, kad je prinio žrtve osmog dana, slavio misterij uskrsnuća... i služio Gospodinu zbog nade u uskrsnuće.”⁸⁵

Grgur također uvodi novo i zanimljivo eshatološko tumačenje sedmog i osmog dana promatrajući kršćanski život kao da je to sam Kristov život: “Ono što je sam predivni Spasitelj iskusio na sebi, doista prikazuje ono što i mi doživljavamo tako da i mi, kao On, doživljavamo žalost u šestom, počinak u sedmom i slavu u osmom danu.” Stoga šesti dan prikazuje život “obilježen žalošću i bolnim mučenjem”. Subota označuje čovjekov počinak u grobu kad “duša slobodna od tijela nalazi počinak”. Osmi dan simbolizira “tjelesno uskrsnuće iz mrtvih i radost zbog slavnog ponovnog sjedinjenja duše s tijelom”. Na kraju Grgur zaključuje s maglovitom aluzijom na dan Sunca izjavljujući da nam “osmi dan otvara prostranstvo vječnosti po svjetlu koje slijedi nakon sedmog dana.”⁸⁶

Ova svjedočanstva otkrivaju kontinuitet u uporabi bogate simbolike osmog dana. Izgleda da je tome glavni razlog da se dokaže kako je nedjelja ispunjenje i kontinuitet subote. Spomenuli smo da je velik broj nedokazanih tvrdnji izveden iz Svetog pisma, i iz tadašnjih kalnedarskih spekulacija i svijeta prirode da bi se dokazala prednost osmog dana, nedjelje, pred sedmim danom, subotom.

Odvajanje naziva “osmi dan” od nedjelje. S početkom četvrtog stoljeća javlja se novi trend kojim se brojčana simbolika osmog dana sve manje primjenjuje na nedjelju i sve se manje koristi kao polemički dokaz, a više kao pedagoško sredstvo. Ona se, s jedne strane, koristi da se među kršćanima očuva eshatološko očekivanje i da ih se time sačuva od ropstva materijalizmu. S druge strane, ovaj naziv se čuva i koristi kao simbol uskrsnuća jer, kao što dobro primjećuje J. Daniélou, on je omogućio da se “uspostavi veza između starozavjetnih tekstova u kojima se spominje broj osam i uskrsnuća i da se ovi ulomci protumače kao proročanstva o uskrsnuću”.⁸⁷ Ovaj novi trend posebno je prisutan na Istoku. Na primjer, tri kapadočka crkvena naučitelja, premda se opširno bave simbolikom osmog

⁸⁴ Gregory the Great, *Moralium* 35,8,17, PL 76,759.

⁸⁵ Gregory the Great, *Moralium* 1,8,12, PL 75,532.

⁸⁶ Gregory the Great, *Homiliarum in Ezechielem* 2,4,2, PL 76,973.

⁸⁷ J. Daniélou (napomena 22), str. 87. Usp. isti pisac, *Bible and Liturgy*, str. 264.

dana, izbjegavaju primjenjivati ovaj naziv i njegovo značenje na nedjelju.⁸⁸ Oni radije usmjeravaju svoju pozornost na dublji eshatološki smisao i značenje osmog dana za sadašnji život.

Bazilije, biskup cezarejski (oko 330.—379. g. po Kr.), smatra osmi dan koji je, kaže on, “izvan razdoblja od sedam dana” slikom “budućeg života”.⁸⁹ Međutim, on više voli utvrditi značenje svijeta koji će doći na temelju broja “jedan” nego broja “osam”. On ovo čini povezujući “monadu” iz grčke misli s biblijskim “jedan” koji izvodi iz izvornog dana stvaranja, dokazujući da tjedan koji se neprekidno vraća na početak (prvi dan) nema početka ni kraja i stoga je on slika vječnosti.⁹⁰ Zbog ovog značenja koje, prema Baziliju, izražava i broj “jedan” i broj “osam”, “Crkva uči svoju djecu da stojeći kazuju svoje molitve nedjeljom tako da mi, neprekidnim podsjećanjem na vječni život, ne zanemarimo sredstva koja su nam potrebna da to ostvarimo”.⁹¹ Ovo je jedini slučaj gdje se značenje broja osam povezuje sa stajanjem za vrijeme molitve nedjeljom. Vidjet ćemo da ova nauka nije privukla sljedbenike.

Gregorije Nazijanski (329.—389. g. po Kr.), Bazilijev suvremenik, ne rabi osmi dan, koji po njemu “upućuje na budući život”, da potakne na štovanje nedjelje, već na “činjenje dobrih djela dok smo još ovdje na zemlji”.⁹² Ova je sklonost još izrazitija kod drugog kapadočkog crkvenog naučitelja, Gregorija iz Nisse (oko 330.—395. g. po Kr.), Bazilijeva mlađeg brata. Premda je napisao raspravu *O ogdoadu*, on, kao što primjećuje

⁸⁸ Činjenica da nedjelju više nisu smatrali produžetkom, već zamjenom za subotu, novom subotom, ograničila je mogućnosti primjene eshatološke simbolike osmog dana na nedjelju, budući da ona podrazumijeva produžetak, a ne zamjenu. Euzebije izričito naglašava ovaj koncept “prenošenja” kad kaže: “Sve što je bilo propisano za subotu mi smo prenijeli na dan Gospodnji budući da je on autoritativniji, uzvišeniji i vredniji od subote.” (*Commentaria in Psalmos* 91, *PG* 23,1172)

⁸⁹ Basil, *In Hexaameron* 2,8, *SC* str. 177. Usp. *PG* 29,52B. *De Spiritu Sancto* 27, *SC* str. 236—237.

⁹⁰ Basil, *In Hexaameron* 2,8, *SC*, str. 180: “Zašto ga on [Mojsije] nije zvao prvi dan, već jedan? ... Sam tjedan tvori jedan dan koji se ponavlja sedam puta. To je pravi krug, koji počinje i završava u sebi. Zbog toga se načelo vremena ne naziva prvi dan, već jedan dan.” Usp. *De Spiritu Sancto* 27, *SC* str. 236: “Bješe večer i jutro, jedan dan kao da se uvijek vraćao sebi.”

⁹¹ Basil, *De Spiritu Sancto* 27, *SC* str. 237.

⁹² Gregory of Nazianus, *Oratio* 44, *In novam Dominicam*, *PA* 36, 612.

F. Regan, “nigdje ne govori o danu Gospodnjem”.⁹³ On kao filozof defini-
nira osmi dan platonskim izrazima kao buduće doba koje nije podložno ni
povećavanju ni promjeni” i koje ne “podnosi ni preinake ni promjene”.⁹⁴
Kao mistik, on osmi dan smatra “budućim dobom prema kojemu je usmje-
ren unutarnji život”.⁹⁵ Dok tumači osmo blaženstvo, značenje osmog dana
nalazi u starozavjetnom obredu očišćenja i obrezanja koje mistično ob-
jašnjava kao “povratak čistoći čovjekove naravi koja je uprljana grije-
hom... i skidanje odumrle kože”, simbola smrtnog i tjelesnog života.⁹⁶
Gregorije stoga u značenju broja “osam” ne nalazi polemičke dokaze ko-
jima poziva na štovanje nedjelje umjesto subote, već simbol vječnog i
duhovnog života koji je već ovdje počeo. Njegovo izbjegavanje da poveže
broj osam sa štovanjem nedjelje možda se može objasniti njegovim gle-
dištem (koje je prevladavalo na Istoku) da subota i nedjelja nisu neprija-
telji, već braća: “Čijim očima gledaš na dan Gospodnji da ste obeščastili
subotu? Možda vi ne uzimate u obzir da su ova dva dana braća, i ako
povrijediš jedan, vrijeđaš i drugi?”⁹⁷

Kapadočko odvajanje eshatološkog značenja osmog dana od obred-
nog štovanja nedjelje potvrđuje iznenađujuća izjava Ivana Zlatoustog (oko
347.—407. g. po Kr.), carigradskog biskupa. On u svojoj drugoj raspravi
De compunctione daje zapanjujuću izjavu: “Što je, onda, osmi dan, nego
veliki i očit dan Gospodnji koji gori kao slama i koji čini da sile s visine
drhte? Pismo ga naziva osmi dan upućujući na promjenu stanja i uvođenje
budućeg života. Doista, sadašnji život je samo jedan tjedan koji počinje s
prvim, a završava sa sedmim danom prolazeći uvijek iznova kroz isti
odsječak, vraćajući se na isti početak i idući istom kraju. *Zbog ovog razloga
nitko ne zove dan Gospodnji osmim danom već samo prvim danom.* Do-
ista, niz od sedam ne obuhvaća broj osam. Ali kad se sve ovo okonča i
nestane, tada će nastati osmi dan.”⁹⁸

⁹³ F. A. Regan, *Dies Dominica*, str. 240. J. Daniélou (napomena 22), str. 80—81,
primjećuje: “Bazilijevi naponi da za nedjelju zadrži njezino arhaično ime osmog dana
neće imati sljedbenika. Ono što će ostati jest eshatološka simbolika koja mu je bila
pripisana... Upravo to smo našli kod Gregorija iz Nisse, to je tipično za njegov stav. U
svom djelu *Hexaameron* on ne aludira na nedjelju.”

⁹⁴ Gregory of Nyssa, *De octava*, PG 44, 609B—C.

⁹⁵ Gregory of Nyssa, *In Psalmos 2,8*, PG 44, 504D—505A.

⁹⁶ Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus, Oratio 8*, PG 44, 1292A—D.

⁹⁷ Gregory of Nyssa, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, PG 46,309.

⁹⁸ John Chrysostom, *De compunctione 2,4*, PG 47, 415 (naglasak dodan).

Ova izjava Ivana Zlatoustog označuje vrhunac razvoja eshatološkog tumačenja osmog dana koji u određenoj mjeri sažeto prikazuje promjenjivost koja je pratila rađanje i razvoj štovanja nedjelje. Samo ime “osmi dan” i eshatološko značenje što se na nj odnosi, koje su najprije Barnaba, a kasnije i crkveni naučitelji koristili da opravdaju vrijednost i uzvišenost nedjelje nad subotom, sada su formalno i izričito opovrgnuti budući da je nestao njihov razlog postojanja.⁹⁹ Osmi dan je zadržan isključivo kao simbol doba koje će doći i kao simbol uskrsnuća. Potraga za starozavjetnim tekstom koji sadrži broj osam ili petnaest (sedam plus osam) nastavlja se, ali ne više da bi se dokazalo kako “osmi dan posjeduje tajnovitije značenje koje sedmi nema”,¹⁰⁰ već da su proroci slikovito prikazali i prorekli događaj uskrsnuća (bez obzira je li to Kristovo uskrsnuće, ili kršteničko ili eshatološko uskrsnuće).¹⁰¹

Iz ovog sažetog pregleda uporabe naziva “osmi dan” u ranom kršćanstvu proizlazi nekoliko značajnih zaključaka u vezi s podrijetlom nedjelje.

Činjenica da se doktrina prvog dana javlja najprije u protužidovskim polemičkim spisima kao što su *Barnabina poslanica* i *Razgovor s Trifonom* te da je ona često korištena kao apologetsko oruđe da se dokaže nadmoćnost nedjelje nad subotom ukazuje, prvo, da se štovanje nedjelje javilo kao osporavana novina, a ne kao neprijeporna ustanova uspostavljena od strane apostola. Očito je manjina koja je štovala subotu izazvala ovu polemiku (većinom židovski kršćani) i odbila prihvatiti novi dan bogoslužja. Uočili smo da na to ukazuju i sama razmišljanja o eshatološkoj nadmoći osmog dana nad sedmim, budući da su ove prepirke imale smisla samo u polemici između Židova i židovskih kršćana. U ovim krugovima u kojima su subota i svemirski tjedan igrali važnu ulogu, protivljenje novom danu bilo je dovoljno snažno da izazove pojavu polemičkih dokaza o osmom danu kako bi se opovrgle tvrdnje poklonika subote.

Čitav niz dokaza uzet iz apokaliptičke literature, Svetog pisma, filozofije i svijeta prirode da bi se dokazalo prvenstvo osmoga dana nad

⁹⁹ J. Daniélou u *Bible and Liturgy*, str. 275, priznaje ovakav razvoj: “Ovaj tekst Ivana Zlatoustog označuje najudaljeniju točku eshatološkog tumačenja osmog dana, budući da on formalno poriče ovaj naziv za dan Gospodnji i čuva ga za doba koje će tek doći.”

¹⁰⁰ Justin, *Dialogue* 24,1.

¹⁰¹ Za tekstove vidi J. Daniélou (napomena 22), str. 87—88.

sedmim nameće zaključak da su značajni segmenti kršćana koji su držali subotu neprekidno dovodili u pitanje vrijednost štovanja nedjelje.¹⁰² Međutim, u sukobu oko ova dva dana simbolika osmog dana bila je učinkovito apologetsko sredstvo jer je mogla opravdati nedjelju na različitim osnovama. Kao osmi, eshatološki dan, nedjelja se mogla obraniti u židovskim i judeo-kršćanskim apokaliptičkim krugovima kao simbol novoga svijeta, nasuprot suboti koja je značila samo zemaljsko tisućljeće. Kao gnostički ogdoad nedjelja je mogla značiti počinak duhovnih bića u onostranom vječnom svijetu koji se nalazi iznad prolaznog svijeta broja sedam. Zahvaljujući biblijskom broju osam koji su crkveni oci našli u nekoliko starozavjetnih motiva (kao što je obrezanje koje se vršilo osmoga dana, osam duša spašenih od potopa, petnaest lakata potopnih voda iznad najviše planine — sedam plus osam, naslov psalama 6 i 11 “za osmi dan”, petanest hvalospjeva u Psalmima — sedam plus osam, riječi iz Propovjednika 11,2: “Podijeli sedmorici ili osmorici”, i drugi), nedjelja se može pratiti unatrag do “proročanstava” Starog zavjeta. Zaodjenut takvim “proročkim” autoritetom, osmi dan je mogao “legitimno” značiti ispunjenje vladavine zakona koju je navodno simbolizirala subota i uvođenje kraljevstva milosti koje tumači nedjelja. Jeronim je ovo gledište dobro izrazio riječima: “Budući da se broj sedam ispunjava, mi se sada uzdižemo k Evandjelju po broju osam.”¹⁰³

Čini se da naziv “osmi dan”, koji su kršćani skovali vrlo rano, u određenoj mjeri pokazuje *način* i *uzroke* podrijetla nedjelje. On upućuje na to da se održavanje bogoslužja nedjeljom pojavilo vjerojatno “kao produžetak bogoslužja subotom”¹⁰⁴ koje se u početku održavalo subotom uvečer. Kasnije, zbog postojeće potrebe da se kršćani razlikuju i odvoje od Židova, bogoslužje je očito bilo preneseno sa subote uvečer na nedjelju ujutro.¹⁰⁵ Premda ovaj prijenos nismo mogli dokumentirati, držimo da ga

¹⁰² Postojanje kršćanskih obdržavatelja subote u ranom kršćanstvu u novijim se radovima uglavnom umanjuje. To stvara lažni dojam da su svi kršćani jednodušno i odmah prihvatili štovanje nedjelje. Stoga, da bi se ispravilo ovakvo gledište, prijeko je nužna sveobuhvatna raščlamba svih patrističkih referenci koje pružaju izravne ili neizravne podatke o ostacima običaja štovanja subote u ranom kršćanstvu. Autor ove knjige nada se da će u bliskoj budućnosti napisati studiju o tome.

¹⁰³ Jeronim, *Commentarius in Ecclesiastem* 11,2, PL 23, 1157.

¹⁰⁴ H. Reisenfeld (napomena 43), str. 213.

¹⁰⁵ Vidi napomenu 43. Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1920., str. 48: “Nedjelja je u početku stavljena rame uz rame sa subotom. Dok se ponor između Crkve

činjenica da je uvođenje bogoslužja nedjeljom izazvalo sukob dovoljno potvrđuje, a posebno polemička uporaba simbolike osmog dana koja se razvila iz apokaliptičkih, gnostičkih i biblijskih izvora da bi se dokazala nadmoćnost nedjelje nad subotom. Našli smo i izravne dokaze o postojanju sukoba oko ova dva dana u činjenici da su naziv i značenje osmog dana odvojeni od nedjelje i isključivo zadržani kao simbol Kristovog uskrsnuća kad je sukob oko subote i nedjelje jenjavao.¹⁰⁶

Zaključak. Ovaj sažeti pregled različitih ranokršćanskih motiva za štovanje nedjelje ukazuje da je novi dan bogoslužja uveden u ozračju sukoba i nesigurnosti. Sama uspomena na uskrsnuće, koja je s vremenom postala dominantan razlog za štovanje nedjelje, u početku je igrala drugorazrednu ulogu. Nasuprot tomu, velika važnost koja se pripisivala simbolici prvog i osmog dana upućuje na polemiku koja je pratila uvođenje štovanja nedjelje. Izgleda da su kršćani iz neznaboštva, zbog prijeke potrebe da se odvoje od Židova i njihove subote, prihvatili časní dan Sunca budući da on pruža prikladno vrijeme i simboliku za slavljenje uspomene na značajna božanska djela koja su se zbilja toga dana, kao što su stvaranje svjetla i uskrsnuće Sunca Pravednosti. Ova je novina izazvala sukob s onima koji su zastupali nepovredivost i uzvišenost subote. Kako bi se utišalo ovo protivljenje, vidjeli smo da je uvedena i široko korištena simbolika prvog i osmog dana budući da su oni pružali uvjerljive apologetske dokaze za obranu vrijednosti i prvenstva nedjelje. Nedjelja je, kao prvi dan, mogla imati prednost pred subotom jer se njome slavila uspomena na i prvo i na drugo stvaranje koje se odigralo prigodom Kristovog uskrsnuća. Nedjelja je kao osmi dan mogla biti nastavak, ispunjenje i zamjena subote, na ovom svijetu i eshatološki.

Završavajući ovaj pregled teologije nedjelje u ranom kršćanstvu moramo ponoviti pitanje koje smo postavili na početku poglavlja, naime, odražavaju li najranija teološka opravdanja štovanja nedjelje biblijsko-apostolski nauk ili su to nedokazane tvrdnje nastale zbog određenih okolnosti? Ne trebamo, na primjer, gubiti vrijeme da bismo ispitali ispravnost

i sinagoge širio, subota je postajala sve manje i manje važnom dok na kraju nije sasvim zanemarena.”

¹⁰⁶ J. Daniélou (napomena 22), str. 89 objašnjava ovaj razvoj: “Motiv broja osam... progresivno se odvaja od nedjelje i gubi svoje liturgijske korijene kad nedjelja više nije bila u opreci sa židovskim sedmim danom.”

raznih dokaza koji su nastali iz brojčane simbolike prvog i osmog dana niti trebamo provjeravati često smiješna svjedočanstva u kojima se poziva na Stari zavjet da bi se dokazalo kako je osmi dan uzvišeniji od sedmog. Sama činjenica da su štovatelji nedjelje odavno odbacili ne samo u početku popularni naziv "osmi dan", već i cijeli niz dokaza koji su se temeljili na pojmovima kao što su stvaranje svjetla, novi svijet, osmi dan u koji je vršeno obrezanje, osmi dan očišćenja, osam duša spašenih od potopa, Propovjednik 11,2, naslov 6. psalma i druge, znači neizrečeno priznanje da se takvi dokazi ne mogu opravdati zdravom biblijskom egzegezom i teologijom.

Što je s motivom uskrsnuća koji je s vremenom postao glavni razlog za štovanje nedjelje? Nije li to vrijedan razlog za obdržavanje bogoslužja nedjeljom, a ne subotom? Na ovo ćemo pitanje odgovoriti u završnom poglavlju. U retrospektivnom pregledu podrijetla nedjelje razmotrit ćemo kakav je odraz rane kršćanske teologije nedjelje na suvremeni problem štovanja nedjelje.

OSVRT I PREGLED

U uvodu u našu studiju postavili smo nekoliko ključnih pitanja: koji su biblijski i povijesni razlozi za štovanje nedjelje? Može li se nedjelja smatrati opravdanom zamjenom za subotu? Može li se netko s pravom pozivati na četvrtu zapovijed da bi naredio štovanje nedjelje? Treba li se nedjelja smatrati *satom bogoslužja* ili Gospodnjim *svetim danom počinka*? Na početku smo ustvrdili da je, želimo li odgovoriti na ova pitanja i tako uobličiti valjana teološka polazišta potrebna za rješavanje gorućeg problema sveopćeg nepoštovanja nedjelje, prijeko potrebno utvrditi i biblijsku osnovu i povijesni razvoj ovoga blagdana. Vjerujemo da je ovo provjeravanje bilo opravdano kršćanskim uvjerenjem kako se svaki zaključak koji se odnosi na dan Gospodnji mora zasnivati na biblijskom autoritetu prema kojemu se uspoređuje povijesni razvoj ranoga kršćanstva.

Stigavši do kraja našega povijesnog istraživanja, sažeto ćemo prikazati njegove rezultate i razmotriti njihov dublji smisao za goruća pitanja današnjice. Svjesni smo da zaključci koji su izašli na vidjelo tijekom ove studije, premda su posljedica iskrenih i objektivnih napora, ipak počivaju na neizbježnoj osobnoj interpretaciji raspoloživih dokaza. Stoga će kritička prosudba naposljetku ili potvrditi ili dovesti u pitanje njihovu vrijednost. Ipak, ostaje činjenica da su naši zaključci posljedica ozbiljnih napora u razumijevanju i tumačenju dostupnih izvora. Čitateljima je na prethodnim stranicama iznijeta opširna rasprava i jasni razlozi za svaki pojedini zaključak koji ćemo sada podastrijeti.

Raščlamba obilne građe o suboti u evanđeljima otkrila je, prvo, veliko poštovanje prema suboti u židovskim i ranokršćanskim krugovima. Pokazali smo da evanđelja svjedoče da Krist zapovijed o suboti nije “gurnuo u pozadinu” niti “jednostavno ukinuo”,¹ kao što neki tvrde, da bi utro put

¹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 70. Govoreći o ranim kršćanima, W. Rordorf jasno tvrdi: “Oni su razumjeli da je ova zapovijed ispunjena i ukinuta u Isusu.” (isto, str. 298)

za novi dan bogoslužja, već je obogatio njezino značenje i svrhu ispunjavajući njezinu mesijansku tipologiju. Isus to nije učinio samo navješćujući da je cilj Njegova otkupiteljskog poslanja ispunjenje obećanja o oslobođenju subotnjeg vremena (Luka 4,18-21), već i provodeći svoj program subotnjih reformi. Spomenuli smo da je Gospodin namjerno radio subotom usprkos uvriježenim rabinskim ograničenjima kako bi otkrio istinski smisao subote u svjetlu svog djela otkupljenja: proslavljati uspomenu na božanske blagoslove spasenja, posebno očitovanjem ljubavi i milosrđa prema drugima.

Da bi subotu učinio trajnim simbolom svojih otkupiteljskih blagoslova, saznali smo da je Krist poistovjetio svoju službu subotom sa službom svećenika, čiji je posao u hramu subotom bio opravdan zbog njegove otkupiteljske naravi. Krist je kao istinski Hram i Svećenik intenzivirao svoju službu spasenja (Marko 3,4-5; Matej 12,1-14; Ivan 5,17; 7,23; 9,4) kako bi grešnici koje Sotona "drži svezane" (Luka 13,36) mogli iskusiti i sjećati se subote kao uspomene na svoje otkupljenje. Da je apostolska zajednica razumjela ovo prošireno značenje i svrhu subote potvrđuju ne samo zapisi u evanđeljima o Kristovim govorima i iscjeljenjima u subotu, već i u Hebrejima 4 gdje je subota prikazana kao trajan simbol blagoslova spasenja koji vjerom stoji na raspolaganju svim vjernicima.

Međutim, cilj naše studije nije bio pratiti teološki razvoj i održavanje subote među ranim kršćanima, već utvrditi povijesni nastanak štovanja nedjelje. Ipak, tijekom istraživanja biblijskih i povijesnih podataka u vezi s prvom kršćanskom zajednicom u Jeruzalemu i tragova štovanja nedjelje, našli smo nepobitni dokaz da su i članstvo i vodstvo matične crkve kršćanstva uglavnom bili židovski obraćenici koji su bili duboko privrženi židovskim vjerskim ustanovama kao što je štovanje subote. Uvjerljive dokaze pružila je nazarejska sljedba, skupina koja izravno potječe iz prve jeruzalemske zajednice. Oni su, kao što smo vidjeli, nastavili štovati isključivo subotu nakon 70. g. po Kr. što je bila jedna od njihovih osebujnih oznaka te su time dokazali da se promjena subote u nedjelju nije zbila među prvim palestinskim, židovskim kršćanima.

Pomno smo ispitali tri novozavjetna teksta (1. Korinćanima 16,1-2; Djela 20,7-11; Otkrivenje 1,10) koji se najčešće navode kao dokaz da se nedjelja štovala u apostolsko doba. Međutim, mi smo pokazali da oni nemaju dokazne vrijednosti o održavanju nedjeljnih bogoslužja. Prvi jasan, ali stidljivi nagovještaj o nedjelji nalazi se u *Barnabinoj poslanici* (15. pogl.). Pisac poslanice ne spominje okupljanja niti bilo kakvo euharistij-

sko slavlje, već samo to da su kršćani *proveli* osmi dan radujući se jer je to bio produžetak eshatološke subote i sjećanje na uskrsnuće. Budući da je Barnaba živio u prijelomnim trenucima kad je car Hadrijan (117.—138. g. po Kr.) uveo oštre i represivne mjere protiv Židova zabranivši njihove vjerske obrede, a posebno štovanje subote, provjerili smo nije li se možda štovanje nedjelje po prvi put pojavilo u to vrijeme.

Vidjeli smo da su i vanjski pritisci i unutarnje potrebe potakli mnoge tadašnje kršćane na odlučno odcjepljenje od Židova. Postojanje otvorenog sukoba između Židova i carstva učinilo je nužnim da kršćani razviju vlastitu prepoznatljivost kako bi izbjegli represivne i kaznene mjere (porezne, vojne, političke i književne) koje su bile usmjerene protiv Židova. Da bi postali prepoznatljivi, mnogi kršćani ne samo da su zauzeli negativan stav prema Židovima kao narodu, već su i zamijenili neke izvorne židovske vjerske obrede i ustanove kao što su Pasha i subota uskrsnom i tjednom nedjeljom. Ovaj čin očito je trebao dati do znanja rimskim vlastima da su kršćani, slobodni od židovskih vjerskih veza, besprijekorni podanici carstva.

Tijekom naše studije iskrsnulo je nekoliko potvrda koje potkrepljuju ovu postavku. Na primjer, saznali smo da je s Barnabom počeo razvoj “kršćanske” literature čija je bitna oznaka pojava koju smo nazvali “anti-judaizmom diferenciranja”. Ovo je razdvajanje našlo svoj izraz u negativnoj reinterpetaciji značenja i svrhe židovske povijesti i obreda kao što je subota. Pokazali smo da je subota obezvjeđivana na nekoliko načina. Mnogi su, poput Barnabe, lišili zapovijed o suboti svakog konkretnog značenja i obvezatnosti pripisujući nedjelji uzvišenu simboliku osmog dana. Ovome se utirao put uz pomoć nekoliko događaja i slika iz Starog zavjeta u kojima se spominje broj osam i koji su bili tumačeni kao da prikazuju vječni novi svijet osmoga dana, počinak duhovnih bića u rajskom svijetu, savršenstvo i duhovnost, izlivanje milosti na kršćane, uskrsnuće Krista i vjernika. Nasuprot ovom uzvišenom značenju osmog dana, subota kao sedmi dan bila je obezvrijeđena i tumačena kao da označuje kraj sadašnjeg doba, prolazni sadašnji svijet, nečistoću i tvar, objavu zakona, čovjekov počinak u grobu. Neki, kao Irenej, Tertulijan i Origen, da bi obranili nepromjenjivost Božje naravi i Njegovog zakona, tumačili su subotu kao nabožni i duhovni simbol (naime, ustrajnost u službi Bogu tijekom cijelog života i održavanje od grijeha) dok su istovremeno poricali njezinu doslovnu obvezatnost. Drugi su, kao što se vidi u djelu *Didaskalije*, lišili subotu njezine svrhe kao uspomene na stvaranje time što su nedjelju učinili simbolom obljetnice i obnove starog stvaranja. Neki su, opet, kao Justin,

zastupali najradikalniji stav svodeći subotu na znak kojim je Bog obilježio židovski narod zbog njegove bezbožnosti i neposlušnosti. U svim ovim različitim tumačenjima može se otkriti zajednički napor da se obezvrijedi subota kako bi se opravdalo štovanje nedjelje. Ovi polemički i često nejasni i besmisleni dokazi, izmišljeni da se opravda i uzvisi nedjelja na račun subote, podupiru našu postavku da je štovanje nedjelje uvedeno u ozračju sukoba zbog postojeće potrebe da se nasilno raskine s judaizmom.

Tijekom našeg istraživanja na površinu je izašlo nekoliko popratnih činitelja koji upućuju na zaključak da se ovaj raskid s judaizmom i njegovim prepoznatljivim blagdanima zbio najprije i u najvećoj mjeri u Rimskoj crkvi. Na primjer, saznali smo da je većina kršćanskih obraćenika u Rimu bila poganskog podrijetla i da su, za razliku od obraćenika na Istoku, doživjeli rano razdvajanje od Židova. Represivne mjere koje su Rimljani uveli protiv Židova, posebno u glavnom gradu, očito su ponukale brojčano većinsko članstvo iz neznaboštva u Rimskoj crkvi da rimskim vlastima razjasne svoju različitost od judaizma mijenjajući nadnevke i način štovanja karakterističnih židovskih blagdana kao što su Pasha i subota, koje je u to doba većina kršćana još uvijek štovala. Otkrili smo da je Rimaska crkva, zapravo, zauzela odlučan stav protiv oba blagdana. Kvartodecimana Pasha zamijenjena je uskrsnom nedjeljom očito u vrijeme Hadrijana (oko 117.—138. g. po Kr.) što se može zaključiti na osnovi Irenejeve obavijesti o biskupu Sikstu (oko 116.—126. g. po Kr.) i Epifanijeve izjave u vezi s pojavom sukoba oko 135. g. po Kr. Izvori jasno pripisuju rimskom biskupu ulogu predvodnika i branitelja uskrsne nedjelje da bi izbjegao, kao što će Konstantin kasnije izjaviti, “svaku suodgovornost u krivokletničkom ponašanju Židova”. Bliska povezanost koja postoji između uskrsne i tjedne nedjelje (mnogi crkveni oci ovu su potonju smatrali nastavkom prve) daje nam povoda da vjerujemo kako su oba blagdana nastala istodobno u Rimu i da su potaknuti istim protužidovskim pobudama. Potporu za ovaj zaključak našli smo u činjenici da je Rimaska crkva strogo provodila post subotom (običaj koji je nastao početkom drugog stoljeća kao nastavak godišnjeg svetog subotnjeg posta) da bi se, između ostalog, pokazao prijezir prema Židovima. Slično je bilo i u Rimu gdje su euharistijska slavlja i vjerska okupljanja subotom bila zabranjena da bi se izbjeglo štovanje istog dana koji štiju Židovi. Štoviše, saznali smo da je u drugom stoljeću samo rimski biskup imao takav crkveni autoritet kojim je mogao utjecati na veći dio kršćanstva da prihvati novi običaj ili obred (premda su se neke crkve odbile pokoriti njegovim uputama).

Međutim, drugi su činitelji, a ne protužidovske pobude, pridonijeli izboru nedjelje kao novog kršćanskog dana bogoslužja nasuprot židovskoj suboti. Izgleda da je protužidovsko raspoloženje doista dovelo do obezvređivanja i odbacivanja subote i tako stvorilo potrebu da se traži novi dan bogoslužja, ali razloge za izbor upravo nedjelje našli smo negdje drugdje. Širenje kulta Sunca, koji je u početku drugog stoljeća pridonio da dan Sunca postane prvi dan u tjednu (mjesto koje je ranije zauzimao Saturn) usmjerio je, posebno kršćanske obraćenike iz neznaboštva, prema danu Sunca. Međutim, izbor dana Sunca ipak nije motivirala želja da se proslavlja bog Sunca u njegov dan, već dva sasvim različita činitelja. S jedne strane, postojanje bogate judeo-kršćanske tradicije koja je povezivala Boga sa Suncem i svjetlom očito je učinila kršćane sklonima danu i simbolici Sunca. Kršćani su, s druge strane, shvatili, možda i spontano, da časni dan Sunca sadrži prikladnu simboliku pomoću koje su se poganskom svijetu učinkovito mogla objasniti dva temeljna događaja u povijesti spasenja — stvaranje i uskrsnuće: “Ovog je dana svanulo Svjetlo svijeta, i ovog je dana uskrsnulo Sunce Pravednosti.”²

Nedjelja je, štoviše, za razliku od subote koja je slavila svršetak stvaranja, na odgovarajući način slavila uspomenu na početak stvaranja i na Kristovo uskrsnuće koje se smatralo početkom novog stvaranja. Pokazali smo da je motiv uskrsnuća, koji se u početku nije smatrao isključivim ni glavnim motivom, s vremenom postao ključni razlog za održavanje bogoslužja nedjeljom. Naposljetku, nedjelja je izabrana zbog toga što je, kao osmi dan koji slijedi nakon sedmog dana subote, mogla izraziti kontinuitet, ispunjenje i dokinuće subote i vremenski i eshatološki.

Slika koja nastaje na temelju ovog istraživanja pokazuje da je podrijetlo nedjelje posljedica uzajamnog utjecaja židovskih, poganskih i kršćanskih činitelja. Židovstvo je, kao što smo vidjeli, pridonijelo i negativno i pozitivno pojavi nedjelje. Represivne mjere Rimljana prema pobunjenim Židovima kao i židovsko neprijateljstvo prema kršćanima predstavljaju ove negativne vidove, a oba su kod kršćana stvorila potrebu za radikalnim odcjepljenjem od judaizma. Ova potreba za razdvajanjem bila je ključni činitelj koji je dao povoda za odbacivanje subote i stvorio prijeku potrebu za novim danom bogoslužja. Pozitivan pridonos judaizma pojavi nedjelje našli smo u vjerojatnoj (?) psihološkoj usmjerenosti prema nedjelji koja potječe od sljedbaškog jubilejskog kalendara, a posebno od židovskih apo-

² Jerome, *In die dominicae Paschae homilia*, CCL 78,550,1,52.

kaliptičkih spekulacija o svemirskom tjednu. Ovo potonje je omogućilo obranu nedjelje u židovskim i židovsko-kršćanskim krugovima budući da osmi eshatološki dan prikazuje vječni, novi svijet, pa se nedjelju moglo prikazati uzvišenijom od sedmog zemaljskog tisućljeća koje je simbolizirala subota.

Poganizam je onim kršćanima kojima je kult Sunca bio otprije poznat ponudio mogućnost prihvaćanja dana Sunca kao njihovog novog dana bogoslužja budući da je njegova bogata simbolika pridonosila obožavanju istinskog Sunca Pravednosti, Krista, koji je toga (prvog) dana “rastavio svjetlost od tame, a u dan uskrsnuća rastavio vjeru od nevjere”.³ Kršćanstvo je, napokon, dalo teološko opravdanje štovanja nedjelje učeći da se ovim danom slavi uspomena na važne događaje kao što je početak stvaranja, Kristovo uskrsnuće i eshatološka nada u svijet koji ima doći. Stoga izgleda da su se ujedinili židovski, poganski i kršćanski činitelji, premda različitog podrijetla, i izdigli ustanovu koja je mogla zadovoljiti prijeku potrebu mnogih židovskih i poganskih obraćenika.

U svjetlu ovih zaključaka sada moramo razmotriti pitanja koja smo postavili na početku u vezi s teološkom opravdanošću štovanja nedjelje i njezinom važnošću za kršćane danas. Naša studija je pokazala (nadamo se uvjerljivo) da se zamjena subote nedjeljom nije zbila u ranoj kršćanskoj Crkvi u Jeruzalemu na temelju Kristovog ili apostolskog autoriteta, već da se zbila nekoliko desetljeća kasnije u Rimskoj crkvi, a izazvale su je vanjske okolnosti. Zapravo, najranija teološka opravdanja ne odražavaju izvorni biblijsko-apostolski nauk, već su to raznovrsni sporni dokazi. Čak i one biblijske potvrde koje su uzete iz Starog zavjeta (motivi broja osam i jedan) da se dokaže opravdanost štovanja nedjelje i njezina uzvišenost nad subotom većinom su se temeljile na neodrživim kriterijima biblijske hermeneutike pa su stoga s vremenom bile i odbačene. To znači, grubo rečeno, da štovanje nedjelje ne počiva na temeljima biblijske teologije i apostolskog autoriteta, već na kasnijim doprinosnim činiteljima koje smo mi nastojali identificirati u ovoj studiji.

Vrijedno je zamijetiti (kao što smo to pokazali u IV. poglavlju talijanske disertacije)⁴ da su nedjeljno bogoslužje i počinak postupno bili

³ Dionizije Aleksandrijski u *Analecta sacra spicilegio solesmensi* 4, ur. J. B. Pitra, 1883., str. 421.

⁴ Poglavlje nosi naslov “Jewish Patterns for the Christian Sunday”. U ovom poglavlju uspoređuju se bogoslužje i struktura počinka subote i nedjelje. Na temelju

oblikovani prema uzoru na židovsku subotu. Zapravo, potpuna primjena subotnje zapovijedi o tjelesnom odmoru u nedjelju nije ostvarena prije petog ili šestog stoljeća.⁵ To podupire našu tvrdnju da nedjelja nije postala dan počinka i bogoslužja na temelju apostolske uredbe, već na temelju crkvenog autoriteta kojim se crkva u Rimu posebno koristila. Katolički teolozi i povjesničari ovu su činjenicu u prošlosti smatrali neupitnom. Na primjer, Toma Akvinski jasno izjavljuje: “U Novom zakonu štovanje dana Gospodnjeg zauzelo je mjesto štovanja subote ne na temelju zapovijedi, već na temelju crkvene uredbe i običaja kršćanskog puka.”⁶

Vincent J. Kelly u svojoj disertaciji obranjenoj na Catholic University of America tvrdi slično: “Neki teolozi smatraju da je Bog izravno odredio nedjelju kao dan bogoslužja u Novom zakonu i da je On sam izričito zamijenio subotu nedjeljom. Ali ova je teorija potpuno odbačena. Sad se većinom smatra da je Bog jednostavno dao svojoj Crkvi vlast da posveti bilo koji dan ili dane koje ona smatra prikladnima da budu sveti. Crkva je izabrala nedjelju, prvi dan u tjednu, a tijekom vremena je dodala druge dane koje je posvetila.”⁷

brojnih paralelizama između ova dva dana pokazano je da je nedjelja strukturirana postupno u skladu sa subotom, premda je bilo novina i prilagodbi. Zbog ograničenog prostora i vremena nismo mogli uključiti ovu građu u ovu studiju.

⁵ U Tertulijanovim ranim spisima mogu se naći tragovi, *De oratione* 23; *Syriac Didascalia* 13. Eusebius, *Commentaria in Psalmos* 91, PG 23, 1169C. S Efreom Sirskim (napomena 18) izjednačavanje nedjelje i subote postaje očito. Jeronim (napomena 2) (oko 342.—420. g. po Kr.) uspoređuje židovsko obdržavanje subote s kršćanskim štovanjem nedjelje: “Oni [Židovi] ne vrše djela službe subotom, mi to ne činimo u dan Gospodnji.” Usp. Pseudo-Jerome, *Epistola* 3, PL 33,225. Cezarije Arlski (oko 470.—542. g. po Kr.) koristi se takozvanom formulom “*quanto magis* — koliko više” koja je kasnije nebrojeno puta ponavljana: “Ako jadni Židovi štiju subotu s tako mnogo predanja da su se uzdržavali od bilo kakvog posla, koliko više bi kršćani trebali posvećivati sebe Bogu u dan Gospodnji.” (*Sermo* 13,3-4), CCSL 103,1, str. 68). Martin of Braga, *De correctione rusticorum* 18, potanko nabraja poljoporivredne djelatnosti koje se zabranjuju nedjeljom. Za studiju o uzrocima nedjeljnog počinka vidi M. Zalba, “De conceptu operis”, *Periodica* 53, (1963.), 124—163. H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, 1958., str. 117. W. Rordorf, *Sunday*, str. 167—173.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1947., II, Q. 122 članak br. 4, str. 1702.

⁷ Vincent J. Kelly, *Forbidden Sunday and Feast-Day Occupations*, Catholic University of America Press, 1943., str. 2. Papa Ivan XXIII., *Mater et Magistra*, prijevod Williama J. Gibbonsa, Paulist Press, 1961., str. 76: “Katolička crkva je naredila da kršćani tijekom mnogih stoljeća štiju ovaj dan počinka u nedjelju te da istog dana pribivaju euharistijskoj žrtvi.” John Gilmary Shea, “The Observance of Sunday and

Ovu tradicionalnu tvrdnju da je prvenstveno Rimaska crkva odgovorna za uvođenje štovanja nedjelje, premda se ona u novijim katoličkim (i protestantskim) znanstvenim radovima dovodi u pitanje, naša je studija obilato poduprla. Kako ovaj zaključak utječe na teološku opravdanost i važnost štovanja nedjelje? One kršćane koji svoje vjerovanje i život određuju isključivo prema reformacijskom načelu *sola Scriptura* štovanje nedjelje kao dana Gospodnjeg koje se ne temelji na autoritetu Svetoga pisma, već na crkvenoj tradiciji, dovodi u neugodan položaj. John Gilmary Shea dobro kaže: “Protestantizam koji je odbacio autoritet Crkve nema valjanog opravdanja za svoju teoriju o nedjelji i morao bi logično štovati subotu kao dan odmora.”⁸

Međutim, postoji dvojba i za Rimokatoličku crkvu jer je ona oduvijek zapovijedala štovanje nedjelje pozivajući se na autoritet zapovijedi o suboti. Papa Ivan XXIII., na primjer, u svojoj enciklici *Mater et Magistra* (1961.) naglašava društvene i vjerske obveze štovanja nedjelje pozivajući se isključivo na zapovijed o suboti. On tvrdi: “Da bi Crkva mogla obraniti dostojanstvo kojim je čovjek obdaren, budući da ga je Bog stvorio i da mu je udahnuo dušu na svoju sliku, ona nikad nije prestala nastojati na tome da svi brižljivo poštuju treću zapovijed: ‘Sjeti se da svetkuješ dan subotni.’”⁹

Ovo opravdanje štovanja nedjelje na temelju zapovijedi o suboti nameće važna teološka pitanja: Kako je moguće tvrditi da je subota “ispunjena i ukinuta u Kristu”,¹⁰ a ipak istovremeno zapovijedati štovanje

Civil Laws for Its Enforcement”, *The American Catholica Quarterly Review* 8, siječnja 1883., 139: “Nedjelja, kao dan u tjednu odvojen za obvezno javno vršenje bogslužja Svemoćnom Bogu, koji treba posvećivati uzdržavanjem od svakog ropkog rada, trgovine i svjetovnog dokoličenja i pokazivanjem požrtvovnosti, čista je tvorevina Katoličke crkve.” Martin J. Scott, *Things Catholics Are Asked About*, 1927., str. 136: “Crkva... je uspostavila, u skladu s Božjim autoritetom, nedjelju kao dan bogoslužja.”

⁸ John Gilmary Shea (napomena 7), str. 152.

⁹ Papa Ivan XXIII., napomena 7, str. 76. John A. McHugh i Charles J. Callan, prijevod *Catechism of the Council of Trent for Parish Priests*, 1958., str. 404: “‘Tada nikakva posla nemoj raditi: ni ti, ni sin tvoj, ni kći tvoja, ni sluga tvoj, ni sluškinja tvoja, ni živina tvoja, niti došljak koji se nađe unutar tvojih vrata.’ Izlazak 20,10. Ove nas riječi uče da na prvom mjestu trebamo izbjegavati sve što nas može spriječiti u štovanju Boga.” Katekizam nastavlja objašnjavati koji su poslovi u svjetlu zapovijedi o suboti zabranjeni i koja djela kršćani trebaju obavljati nedjeljom.

¹⁰ W. Rordorf, *Sunday*, str. 298.

nedjelje pozivajući se na tu istu zapovijed o suboti? Štoviše, čime se može opravdati da se četvrta zapovijed (treća prema katoličkom računanju) primjenjuje na nedjelju kad zapovijed zahtijeva svetkovanje sedmog, a ne prvog dana? C. S. Mosna, svjestan ove dvojbe, u završnim primjedbama u svojoj disertaciji smatra da “bi bilo bolje odreći se traženja opravdanja za nedjeljni počinak u drevnoj uredbi o suboti.”¹¹

Kojim se razlozima može braniti nedjelja? Mosna nalazi “temeljni razlog” u činjenici da je Crkva “utjecala na Konstantinovu odluku da nedjelju učini danom počinka za cijelo carstvo i to s nesumnjivom namjerom da dan Gospodnji uzvisi nad druge dane”. Stoga Mosna tvrdi da Crkva “može sebi pripisati čast da je čovjeku darovala stanku od rada svakih sedam dana”.¹² Ovo se objašnjenje slaže s tradicionalnom tvrdnjom da je štovanje nedjelje “u potpunosti tvorevina Katoličke crkve”.¹³ Ali ako je nedjeljni počinak crkveno-državna ustanova, kako se ona može nametati kršćanima kao božanska uredba? Kakvu valjanu osnovu to može pružiti teozolima da ponovno vrednuju značenje i svrhu dana Gospodnjeg za suvremene kršćane? Neka se nitko ne nada da se pukim pozivanjem na crkveni autoritet, bez pružanja odgovarajuće teološke potpore, može uhvatiti u koštac sa sveopćim obeščaćivanjem dana Gospodnjeg.

Neki tvrde da zahtjevi bogoslužja pružaju teološko opravdanje za nedjeljni počinak. Na primjer, C. S. Mosna tvrdi da je “bitan teološki motiv kojim se podupire počivanje nedjeljom potreba da se odvoji vrijeme za vršenje bogoslužja u dan Gospodnji i da se za to stvore uvjeti”.¹⁴ Da je prekidanje rada preduvjet za bogoslužje, neosporna je istina. Međutim, trebaju li kršćani počivati u nedjelju samo da bi ispunili obvezu bogoslužja? Ako je to isključivi razlog, zašto onda ustrajavati na *cjelodnevnom* počinku od rada budući da vrijeme koje se provodi u zajedničkom i osobnom bogoslužju iznosi najviše sat-dva? Drugim riječima, ako slobodno vrijeme koje preostaje nakon bogoslužja nedjeljom nema teološkog značenja, mora se dovesti u pitanje opravdanost zahtjeva o potpunom počinku

¹¹ C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, str. 367. W. Rordorf u *Sunday*, str. 289, dijeli isto uvjerenje: “Stoga mi moramo postaviti pitanje zar ne bi možda bilo bolje da se uzdržimo, koliko je to moguće, od utemeljenja svetkovanja nedjelje na zapovijedi o suboti?”

¹² C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, str. 366—367.

¹³ John Gilmary Shea (napomena 7), str. 139.

¹⁴ C. S. Mosna, *Storia della Domenica*, str. 367.

od rada u nedjelju. U svjetlu činjenice da je dokoličenje početak poroka svake vrste, nije li prikladnije da se kršćane nakon bogoslužja pozove da se vrate svojim poslovima ili da se bave nekom svrhovitom djelatnošću? Štoviše, ako se počinak uzima samo da bi se osigurala nazočnost na crkvenim bogoslužjima, zar petodnevni radni tjedan već ne osigurava vrijeme za ispunjavanje bogoslužnih obveza i tako ideju o nedjeljnom počinku čini potpuno nevažnom i zastarjelom za suvremenog čovjeka?

Da li da onda zaključimo kako nedjelju treba smatrati *satom bogoslužja* a ne *svetim danom počinka Gospodnjeg*? Očito je da se neke kršćanske crkve kreću u ovom pravcu. Na primjer, Katolička crkva, kao što to kaže C. S. Mosna, “sramežljivo uvodi običaj održavanja mise subotom uvečer”.¹⁵ Mosna tvrdi da “takav običaj treba poticati... kako bi se dao nedjeljni blagoslov onim radnicima i zaposlenicima koji nisu slobodni zbog svojih radnih obveza, a kao kršćani imaju pravo sudjelovati u nedjeljnom bogoslužju”.¹⁶

Međutim, zamijetite da se mogućnost održavanja nedjeljne mise subotom uvečer ne nudi samo onim katolicima koje neodgodive obveze nedjeljom sprečavaju da poštuju ovu uredbu, već i, kao što to jasno kaže bolonjski nadbiskup, “osobama ili društvenim skupinama kao što su skijaši, lovci, izletnici, turisti i drugi, koji za vrijeme blagdana obično napuštaju dom u vrijeme kad se misa u crkvama ne održava i odlaze na mjesta gdje su crkve ili previše udaljene ili ih nema.”¹⁷

¹⁵ Isto, str. 365.

¹⁶ Loc. cit.

¹⁷ *La Civiltà Cattolica* 115, 1964., str. 511. U istom broju *La Civiltà Cattolica* prenosi službeno priopćenje Vatikanskog radija od 12. lipnja 1964. godine u kojem se iznose sljedeći motivi za promicanje nedjeljne mise subotom uvečer: “Među razlozima koji su bili povod za ovaj ustupak uzeli smo u obzir velik i sve veći zamah takozvanog vikend-turizma i skijaškog športa jer raspored odlazaka i povrataka sve više otežava ispunjavanje blagdanskih obveza.” (str. 94) Drugi razlog koji se spominje jest nedostatak svećenika koji onemogućuje da određena područja imaju nedjeljnu misu. Neki su oci na Drugom vatikanskom koncilu zahtijevali da se sveti dan definira na temelju načela od zalaska do zalaska sunca da bi se nedjeljna misa mogla slaviti u subotu uvečer kako bi se omogućilo kršćanima koji su spriječeni da čuju misu u nedjelju ispune svoje obveze tijekom tjedna. Komisija za liturgiju “ozbiljno je razmatrala — *serio considerata est*” prijedlog o premještanju nedjeljne mise na subotu uvečer, ali pitanja o računanju dana i sadržaju nedjeljne mise tijekom tjedna prepuštena su poslijesaborskim komisijama (*Schema Constitutionis de Sacra Liturgia, Emendationes, IX, 11*). Zamijetite da je u naredbi *Orientalium Ecclesiarum*, koju je Sabor odobrio, “utvrđeno da je pravo vrijeme

Ovo prenošenje isključivih prava nedjelje na subotu uvečer upućuje na mogući tijek daljnjih zbunjujućih zbivanja. Na primjer, Martino Morganti ističe da je “ovo prenošenje nedovoljno da obuhvati sve jer je subota uvečer već vikend i mnogi u to vrijeme već počnu odlaziti iz gradova.”¹⁸ Zahvaljujući stalnom skraćivanju radnog tjedna, logično je predvidjeti da u budućnosti Katolička crkva, u želji da služi sve većem broju turista, donese uredbu o nedjeljnoj misi i petkom uvečer. Neki radikalni katolički teolozi ne osjećaju nelagodu zbog ovakvog razvoja događaja jer oni tvrde, kao što kaže Th. Martens, da se “problem ‘klizanja — *scivolamento*’ nedjelje ne treba rješavati na temelju teoloških, povijesnih i tradicionalnih načela, već... na temelju pastoralne prosudbe koja obuhvaća dvije krajnosti: Kristovu volju i stanje sadašnjeg svijeta. Nama se čini da Evanđelje i tradicija ne određuju zbiljski dan Gospodnji.”¹⁹

za ispunjavanja uredbe od zalaska sunca prethodnog dana do kraja nedjelje ili blagdana” (napomena 15).

¹⁸ Martino Morganti, “La Messa domenicale anticipata al sabato”, u *La Domenica*, Liturgica-Nouva Serie, 1968., str. 217.

¹⁹ Th. Maertens, *Paroisse et Liturgie* 49, 1967., str. 193. Usp. isto, 46, 1964., str. 586. Ostali katolički teolozi ne odobravaju prenošenje nedjeljne mise na subotu uvečer. P. Falsioni je, na primjer, više puta osudio ovaj ustupak nazivajući ga “osmrtnicom nedjelji” (*Rivista Pastorale Liturgica* 1967.): 311,229,97,98; (1966.): 549—551. Brojne katoličke studije osporavaju valjanost ove uredbe o nedjeljnoj misi. Neki dovode u pitanje njezinu biblijsko-teološku osnovu, drugi njezinu važnost i teškoće u promicanju slobode kršćanskog bogoslužja s obvezatnom naravi ove uredbe, dok drugi opet osuđuju formalizam koji izaziva ova uredba. Izvrstan pregled različitih dokaza i rješenja nude posebna izdanja *Lumière et Vie* 58, (1962.), i *La Maison-Dieu* 83, (1965.). Usp. isto, 124, (1975.). Na temelju razlike koju je utvrdila komisija za liturgiju Drugog vatikanskog koncila između nedjeljnih okupljanja i sudjelovanja u euharistijskom slavlju, Morganti predlaže zanimljivo rješenje. On misli da se nedjeljni skupovi ne smiju premještati već da se moraju održavati nedjeljom. Vjernici koji zbog opravdanih razloga ne mogu pribivati misi mogu biti oslobođeni skupa, ali ne i euharistije. Oni koji su odsutni mogu uzeti udjela u euharistiji tijekom tjedna (napomena 18, str. 223—224). Ovakav prijedlog, najblaže rečeno, stvara očitu dihotomiju između crkvenih skupova i euharistije, osim što pruža istančano objašnjenje za opravdanje odsutnosti s crkvenih skupova i prenošenje obveza euharistije. Pitamo se što je ostalo od uredbe o nedjelji? Zanimljivo je primijetiti da W. Rordorf, kalvinist, dokazuje da je Gospodnja večera razlog postojanja nedjeljnog bogoslužja: “Ako ne slavimo Gospodnju večeru nedjeljom, nemamo pravo nedjelju nazivati danom Gospodnjim (ili *dimanche domenica*) jer nedostaje upravo ono što ga čini danom Gospodnjim, a to je Gospodnja večera” (*Sunday*, str. 305—306). Rordorfova argumentacija proistječe iz njegove tvrdnje da je Gospodnja večera u početku slavljena isključivo nedjeljom te je bila srž nedjeljnog bogoslužja.

Najblaže rečeno, novo tumačenje ne samo da obvezu dana Gospodnjeg svodi na pribivanje crkvenim bogoslužjima, već i zastupa mogućnost njezine prilagodbe društvenim i rekreacijskim potrebama suvremenih kršćana. Da li ovo shvaćanje dana Gospodnjeg kao sata bogoslužja vjerno odražava biblijsko naučavanje o posvećenju subote, koje se ostvaruje odricanjem od utilitarističke uporabe njezinog vremena? Nipošto. No, treba li nedjelju tumačiti drukčije, naime, kao utjelovljenje teologije i obveza biblijske subote? U svjetlu našeg proučavanja povijesnog nastanka i prvobitne teološke osnove štovanja nedjelje moramo odgovoriti: "Ne." Pokazali smo da nedjelja nije nastala kao božanska uredba kojom bi se zahtijevalo posvećenje vremena, već kao crkvena ustanova kojom se provodilo prisilno razdvajanje od židovske subote. Sama prvobitna teologija nedjelje nije zahtijevala potpuni počinak od posla u nedjelju. W. Rordorf tvrdi: "U našim izvorima nema nikakvih potvrda da su kršćani do drugog stoljeća obilježavali nedjelju bilo kakvim uzdržavanjem od rada."¹⁸ Kristovo uskrsnuće, koje je s vremenom postalo glavni razlog za štovanje nedjelje, u početku se proslavljalo zajedničkim okupljanjem na bogoslužje (Justin, *I. Apologija* 67), a ne cjelodnevnim počinom.

Međutim, zar slavljenje uspomene na Kristovo uskrsnuće nije dostojan motiv za posvećenje nedjeljnog vremena službi Bogu i čovječanstvu? Premda to može izgledati dobar povod, on se ipak zasniva isključivo na subjektivnom tumačenju. Istim načinom razmišljanja može se braniti valjanost četvrtka, petka ili subote kao dana za počinak budući da su se u te dane zbili Kristova izdaja, smrt i ukop. Ali gdje stoji da ove dane koji su povezani s važnim događajima iz Kristova života treba štovati svakog tjedna uzdržavanjem od posla? Mi smo, na primjer, pokazali da, premda se Kristovo uskrsnuće uvelike uzvisuje u Novom zavjetu, nema nagovještaja koji ukazuju da bi u određeni dan trebalo obilježavati uspomenu na ovaj događaj. Sama Gospodnja večera, koja je s vremenom postala bit nedjeljnog bogoslužja, u početku se slavila u *neodređeno* vrijeme, a njome se slavila uspomena na Kristovu smrt i *parusiju*, a ne uskrsnuće. Prema Pavlovom naučavanju vjernik treba častiti Kristovo uskrsnuće neprekid-

Premda je istina da je euharistija kasnije postala bit nedjeljnog bogoslužja, mi smo pokazali da to nije bio slučaj u novozavjetno doba. Obred se tada slavio u vrijeme koje nije bilo određeno i to očito kao večernji obrok.

¹⁸ W. Rordorf, *Sunday*, str. 157. Vidi napomenu 5.

no, živeći “novim životom” nakon krštenja (Rimljanima 6,4; Kološanima 2,12-13).

Kad je uskrsnuće kasnije postalo najvažniji razlog za štovanje nedjelje, čak ni tada nije bilo pokušaja da se ovaj događaj učini teološkom osnovom za uvođenje potpunog počinka toga dana, već se, upravo suprotno, pozivalo na zapovijed o suboti. Navest ćemo samo jedan primjer, Efrema Sirskog (oko 350. g. po Kr.), koji poziva kršćane da počivaju u nedjelju pozivajući se na zapovijed o suboti: “Zakon nalaže da se dadne počinak robovima i životinjama tako da robovi, sluškinje i radnici mogu prestati raditi.”¹⁹ Zakon na koji se Efremski poziva očito je subota, budući da prije cara Leona Trakijana (457.—474. g. po Kr.) nijedan imperijalni zakon nije propisivao poljoprivredni rad nedjeljom.²⁰

Činjenica da nedjelja nije postala dan počinka na temelju povijesnog razvoja ili teološkog značenja, već postupnim oduzimanjem prednosti suboti, sasvim onemogućava stvaranje valjanog teološkog temelja da se zapovijedi počinak nedjeljom. Neki žele riješiti ovu dvojbu tako što potpuno odvajaju počinak od bogoslužja i nedjelju žele zadržati isključivo *kao sat bogoslužja*. W. Rordorf, koji je sklon ovom rješenju, pita: “Je li, zapravo, idealno da se dan počinka i dan bogoslužja podudaraju?”²¹ On nedjelji pripisuje isključivo bogoslužnu svrhu koja se ispunjava kad se zajednica okupi da sudjeluje u Gospodnjoj večeri i sluša propovijedanje Božje riječi. Kad kršćani ispune svoju bogoslužnu obvezu, ostatak dana mogu provesti baveći se svim vrstama poslova i dopuštenim djelatnostima.

Pridonosi li ovaj prijedlog rješavanju problema u vezi sa štovanjem nedjelje u naše vrijeme ili ga još pogoršava? Zar on ne pruža kršćanima dobro opravdanje da što veći dio nedjelje provode zarađujući novac ili u potrazi za zadovoljstvima? Je li to istinsko štovanje nedjelje? Razdvajati bogoslužje od počinka zato što se ovo potonje smatra nebitnim za štovanje nedjelje znači pogrešno razumjeti zanačenje biblijske zapovijedi koja nalaže ne samo tjedno odvajanje *sata* za bogoslužje, već i *cjelodnevni* prekid rada iz poštovanja prema Bogu. Nema sumnje da je nekim kršćanima

¹⁹ Ephraem Syrus, *Hymni et sermones*, ur. T. J. Lamy, T, 1882., str. 543—544. Za druge podatke vidi napomenu 5.

²⁰ Leon Trakijan opravdava zabranu poljoprivrednih poslova nedjeljom pozivajući se na židovsko svetkovanje subote. Usp. T. Zahn, *Geschichte des Sonntag*, 1878., str. 77, napomena 44.

²¹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 299.

neprihvatljivo svođenje štovanja nedjelje na sat bogoslužja, ali naša je studija pokazala da i povijesni razvoj i teološka osnova štovanja nedjelje nudi zanemarivu pomoć u poticanju posvećenja *cijele* nedjelje Gospodinu.

Ima li izlaza iz ovoga neugodnog položaja? Prijedlog koji ćemo upravo sada podastrijeti nekima može na prvi pogled izgledati radikalan, ali kad bi ga kršćani prihvatili, on bi doista mogao ponovno oživiti bogoslužje i počinak u dan Gospodnji. Budući da je naša studija pokazala kako za štovanje nedjelje nema biblijske potpore ni teološke osnove koja bi opravdala potpuno posvećenje njezinog vremena Gospodinu, vjerujemo da se takav cilj može lakše postići educiranjem kršćanskih zajednica u razumijevanju i doživljavanju biblijskog i apostolskog značenja sedmog dana subote i njezine svrhe. Naša namjera nije reproducirati *sic et simpliciter* rabinski model obdržavanja subote koji je i sam Gospodin odbacio, već ponovno otkriti i obnoviti one trajne objasnidbene kategorije koje subotu čine Božjim svetim danom za suvremene kršćane.

Mi ovdje ne možemo iznijeti tematski pregled teološkog razvoja subote u povijesti otkupljenja i njegovu primjenjivost na današnje kršćane. Najviše što možemo učiniti u ovim završnim primjedbama jest naglasiti temeljnu razliku između subote i nedjelje. Dok je cilj nedjelje, kao što smo vidjeli, izvršavanje bogoslužnih obveza, svrha je subote posvećenje vremena. Glavna je svrha i obveza koju nalaže zapovijed o suboti da čovjek u taj dan počiva (Izlazak 20,10; 34,21). Što sve obuhvaća subotnji počinak? Kad bi to bila samo neaktivnost ili uzdržavanje od rada, mi bismo doveli u pitanje valjanost takvog blagoslova! Ima li nečega što je zamornije od nerada, od iščekivanja da prođe subota da bismo se bavili nekim korisnim poslom?

Međutim, u zapovijedi o suboti "počinak" se pobliže određuje. On se ne definira kao ugodno ljenčarenje, već kao "posvemašnji počinak, Jahvi posvećen" (Izlazak 31,15; 16,23.25; 35,2; Levitski zakonik 23,3). Premda je subota dana čovječanstvu (Izlazak 16,29; 31,14; Marko 2,27), ona ipak pripada Jahvi (Izlazak 16,23.25; 20,10; 31,15; Levitski zakonik 23,3). Bog u više navrata naziva ovaj dan "moje subote"²² nesumnjivo zbog toga što je On u taj dan "počinuo..., blagoslovio ga... i posvetio" (Postanak 2,2-3). Ovo posebno očitovanje Božje nazočnosti i blagoslova

²² Izlazak 31,13; Levitski zakonik 19,3.30; Izaija 56,4; 58,13; Ezekiel 20,12; 22,26; 23,38; 44,24; Nehemija 9,14.

temelj je i bit svetosti subote. Subotnji počinak stoga nije egocentrično opuštanje ni vrijeme za neograničeno ispunjavanje svih želja i prohtjeva, već božanski počinak, vrijeme kad je osoba oslobođena od radnih briga da bi služila Bogu i bližnjima i tako našla istinsku okrepu u ovoj slobodi.

Tjelesno opuštanje koje pruža subotnji počinak može se smatrati pripremom i uvodom u cjelovit doživljaj božanskog blagoslova stvaranja i otkupljenja koje ovaj dan slavi. Subotnje teme jasno ističu i obuhvaćaju tijekom *Historia salutis* (povijesti otkupljenja): stvaranje (Postanak 2,2-3; Izlazak 20,11; 31,17), oslobođenje (Ponovljeni zakon 5,15; 15,12-18; Levitski zakonik 25,2-54), savez-posvećenje (Izlazak 31,13.14.17; Ezekiel 20,20), otkupljenje (Luka 4,18-21; 13,12.16; Ivan 5,17; 7,23; Matej 11,28; 12,5-6; Hebrejima 4,2; 3,7) i eshatološko stvaranje (Izaija 66,23; Hebrejima 4,11). Podsjećajući na Božje djelo spasenja i slaveći uspomenu na nj, subota vjerniku pruža konkretnu mogućnost da prihvati i doživi potpuni blagoslov spasenja. Vjernik koji prekida svoje uobičajene poslove i posvećuje 24 sata svom Stvoritelju i Otkupitelju, kako kaže Karl Barth, "svjesno uzima udjela u spasenju koje mu je On [Bog] omogućio".²³ Drugim riječima, nečije uzdržavanje od rada subotom predstavlja iskustvo spasenja Božjom milošću. To je izraz njegovog priznanja da svojim ljudskim naporima ne može steći spasenje i ujedno priznanje Boga kao autora i izvršitelja našeg spasenja.²⁴

Ivan Zlatousti je ukorio kršćane svog vremena riječima: "Vi prisvajate ovaj dan, koji je odvojen i posvećen za slušanje duhovnih propovijedi, za stjecanje svojih svjetovnih dobitaka."²⁵ Ovo upozorenje primjenjivo je posebno danas kad se kršćani, zbog sve više vremena i novca koji im stoje na raspolaganju, nalaze u iskušenju da zanemare svetost zapovijedi o suboti nastojeći racionalnim objašnjenjima obezvrijediti njezine obveze. U potrošačkom društvu u kojem je vrijeme postalo dobro koje mnogi koriste isključivo za sebična zadovoljstva, ponovno otkrivanje obveza i blagoslova štovanja subote može djelovati kao kočnica ili brana protiv nezasitne

²³ K. Barth, *Church Dogmatics*, 1961., III, str. 50.

²⁴ Calvin naglašava ovo značenje subotnjeg počinka riječima: "Počinkom u sedmi dan božanski je Zakonodavac namjeravao izraelskom narodu dati takav duhovni počinak u kojem će vjernici moći obustaviti svoje poslove i dopustiti Bogu da djeluje u njima... Mi moramo sasvim počivati da Bog može djelovati u nama." (*Institutes*, 1972., II, str. 339—340)

²⁵ Chrysostom, *De baptismo Christi homilia* 1, Pa 49,364.

pohlepe i sebičnosti suvremenoga čovjeka. Kršćanin koji se u subotu može otrgnuti od svog posla i briga odvajajući dan za proslavljanje Boga i službu bližnjima pokazuje na opipljiv način kako ga je božanska milost oslobodila od sebičnosti i osposobila da istinski ljubi Boga i ljude.

Počivanje u subotu izraz je našega potpunog predanja Bogu. Naš život je mjera vremena, i način na koji ga provodimo pokazuje koji su naši interesi. Mi nemamo vremena za one prema kojima osjećamo ravnodušnost, ali nalazimo vremena za one koje volimo. Potpuno voljeti Boga znači povući se sedmog dana iz materijalnog svijeta da bismo se susreli s nevidljivim Bogom u tišini naših duša. "Za Židove", dobro primjećuje P. Massi, "počinak je bio čin bogoslužja, vrst obreda."²⁶ A. M. Dubarle ističe da, dok je prinošenje prvih plodova i prvorođenih životinja značilo da je sve drugo što je ostalo namijenjeno za svjetovnu uporabu, s vremenom je bilo suprotno: "Prinošenje vremena u posljednji, a ne u prvi dan tjedna, kao što je to bilo u slučaju prinošenja materijalnih dobara, značilo je da se posvećuje sve vrijeme, jer nas ono vodi prema danu susreta s Bogom."²⁷

Što sve obuhvaća posvećivanje subote Bogu? Površno čitanje rabin-skih ograničenja koja su prevladavala u Kristovo vrijeme može ostaviti dojam da je subota bila dan stroge neaktivnosti. Međutim, pobožni su Židovi odvajali subotnje vrijeme za proučavanje, molitvu, razmišljanje i djela milosrđa. Bogoslužja su se održavala u sinagogama u petak uvečer, u subotu ujutro i subotu poslijepodne kad su se čitali i tumačili zakon i proroci. Štoviše, vidjeli smo da Krist pruža najbolji primjer posvećivanja subote Bogu. On je iskoristio subotu da sluša i propovijeda Božju riječ: "Dođe u Nazaret... te po svom običaju u subotu uđe u sinagogu. Zatim ustade da čita... Ljudi se oduševili njegovom naukom." (Luka 4,16.31.32; usp. 13,10) Nadalje, spomenuli smo da je Isus u subotu intenzivirao svoju otkupiteljsku službu za čovjekove duhovne i tjelesne potrebe da bi ovaj dan učinio prikladnom uspomenom na spasenje i počinak koji stoji na raspolaganju svima koji dolaze k Njemu (Matej 11,28). U skladu s Isusovim primjerom subota je za suvremenog kršćanina vrijeme za dožiljavanje blagoslova spasenja dok štuje Boga i služi bližnjima u njihovim potrebama.

²⁶ P. Massi, *La Domenica*, 1967., str. 366.

²⁷ A. M. Dubarle, "La Signification religieuse du sabbat dans la Bible", *Le Dimanche*, Lex Orandi 39, 1965., str. 52.

Štovanje subote u ovom svemirskom dobu može za suvremenog čovjeka biti prikladan primjer svemirske vjere, vjere koja obuhvaća i ujedinjuje stvaranje, otkupljenje i konačno obnovljenje, prošlost, sadašnjost i budućnost, vjeru koja priznaje Božju vlast nad svim što je stvoreno i nad čovjekovim životom posvećujući Mu dio svog vremena. Vjera koja ispunjava istinsko konačno odredište vjernika u vremenu i vječnosti, vjera koja dan Gospodnji smatra Božjim *svetim danom*, a ne *praznikom*.

Dodatak

PAVAO I SUBOTA

U raspravi o suboti i nedjelji obično se navode tri Pavlova teksta (Kološanima 2,14-17; Galaćanima 4,8-11; Rimljanima 14,5-6) da se dokaže da Pavao starozavjetnu subotu nije više smatrao obvezujućom, osobito za kršćane iz neznaboštva. Od tri spomenuta teksta najviše se citira onaj u Kološanima jer on jasno govori o Kristu koji nešto prikiva na križ (2,14) i upozorava kršćane da se ne obaziru na odredbe koje se odnose na neke blagdane kao što je “subota” (2,16). Zbog važnosti koja se pripisuje ovim ulomcima mi ćemo Pavlov stav prema suboti proučavati tako da svoje istraživanje prvenstveno usredotočimo na Kološanima 2,14-17 uzimajući u obzir i podatke koji se nalaze u poslanicama Galaćanima 4,8-11 i Rimljanima 14,5-6.

Tradicionalno tumačenje Kološanima 2,16-17

Kratak povijesni pregled tumačenja ulomka u Kološanima 2,16-17 uvjerit će nas kako je ulomak dosljedno objašnjavan da je subota židovska ustanova koju je Krist ukinuo na križu. U ulomku koji se pripisuje Ireneju navodi se tekst iz Kološanima 2,16 s namjerom da se kršćane odvрати od štovanja “blagdana i mlađaka” koji “se ne mile Gospodinu”.¹ Tertulijan se koristi ovim ulomkom da, suprotno Marcionu, dokaže kako Zakon ne potječe od drugog Boga, već da je on sjena koja pripada tijelu, Kristu. On pita Marciona: “Reci mi sada, Marcione, što ti misliš o apostolovim riječima kad ovaj kaže: ‘Prema tome, neka vas nitko ne osuđuje zbog jela i pića, ili zbog godišnjih blagdana, ili mlađaka, ili subota!’ [Kološanima 2,16]. Mi sada ne raspravljamo o zakonu, osim što (primjećujemo) da

¹ Irenaeus, *Fragments from the Lost Writings of Irenaeus* 38, ANF I, 575.

apostol ovdje jasno uči kako je on ukinut budući da je sjena prešla u zbilju, slika je postala stvarnost, a to je Krist.”²

Premda Tertulijan otvoreno kaže da ne namjerava raspravljati o pitanju zakona, on ipak u svojoj usputnoj primjedbi jasno otkriva kako shvaća tekst kad kaže: “Apostol ovdje [Kološanima 2,16] jasno uči kako je [zakon] ukinut.”

Augustin nastavlja na isti način primjenjujući Kološanima 2,16-17 posebno na subotu. On navodi ulomak da pokaže kako Krist nije bio kriv kad je prekršio subotu jer je “uklanjao sjenu”.³

Luther je prihvatio ovo tumačenje kad je o ulomku u Kološanima 2,16-17 rekao: “Ovdje je Pavao ukinuo subotu i nazvao je prošlom sjenom jer je došlo tijelo, to jest sam Krist.”⁴

Calvin je također shvatio da se u Kološanima 2,16 kaže da “je Krist svojom smrću ukinuo... štovanje obreda”.⁵ On objašnjava da “on oslobađa kršćane od štovanja tih obreda zato što su to bile sjene u vrijeme kad je Krist, na neki način, još bio odsutan.”⁶ Calvin smatra kako je razlika između dana “bila praktična za Židove jer su mogli striktno slaviti dane koji su im bili dati pa su se na taj način mogli razlikovati od drugih. Međutim, ova je podjela među kršćanima nestala.”⁷

² Tertullian, *Against Marcion* 5,19, ANF III, 471,472 (naglasak dodan).

³ Augustine, *Sermons on New Testament Lessons* 86,3, NPNF 1, VI, 515,516: “Gospodin je kršio subotu, ali On zbog toga nije bio kriv. Što znači kad kažem: ‘On je kršio subotu?’ On, Svjetlost, je došao, On je uklonio sjenu. Gospodin Bog je zapovjedio subotu, a zapovjedio ju je i sam Krist koji je bio s Ocem kad je dan Zakon. On ju je naredio, ali kao sjenu onoga što je imalo doći. ‘Prema tome, neka vas nitko ne osuđuje zbog jela i pića, ili zbog godišnjih blagdana, ili mladačaka, ili subota! To je samo sjena stvarnosti koja je imala doći, a stvarnost je Krist.’ Onaj koga su ove stvari najavljevale, sada je došao. Zašto da budemo zadovoljni sjenama?”

⁴ Martin Luther, “Wider die himmlischen Propheten”, u knjizi *Samtliche Schriften*, ur. Johann Georg Walch, 1890., knjiga XX, stupac 148. U knjizi IX, stupac 375, nalazimo sličnu izjavu: “Novi zavjet nam kaže da je svaki dan za kršćanina dan slavljenja... Zato Pavao pokatkad svraća pozornost kršćana na to da oni nisu vezani ni za jedan dan (Galaćanima 4,10-11). Isto je još jasnije rečeno u Kološanima 2,16-17. Mi vidimo da je subota ukinuta te da su ljudi slobodni od nje.”

⁵ John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philipians, Colossians, and Thessalonians*, prijevod Johna Pringlea, 1948., str. 191.

⁶ Isto, str. 192.

⁷ Loc. cit.

Ovo tumačenje koje subotu u ulomku u Kološanima smatra prošlom obrednom sjenom koja pripada židovskoj objavi i koju je Krist ukinuo na križu doprlo je do nas kao najprihvaćenije tumačenje. Bit će dovoljno spomenuti nekoliko poznatih stručnjaka da bismo potvrdili ovu činjenicu:

J. Daniélou, na primjer, kaže: “Sv. Pavao je objavio kraj subote (Rimljanima 14,6)... Ako je subota trebala umirati malo po malo, to je zbog toga što je ona bila samo privremena ustanova i slika svijeta koji će doći. Sada je došao taj svijet: ‘Prema tome, neka vas nitko ne osuđuje zbog jela ili pića, ili zbog godišnjih blagdana, ili mladača, ili subota! To je samo sjena stvarnosti koja je imala doći, a stvarnost je Krist’ (Kološanima 2,16).”⁸

W. Robertson Nicoll slično tvrdi da Poslanica Kološanima “nedvojbeno uči” da je “obveza židovske subote prošla kao i obveza žrtava i obrezanja”.⁹ I Paul K. Jewett smatra da je “Pavlova tvrdnja [Kološanima 2,16] najjasnije očitovanje da je on svoje obraćenike učio kako oni više nemaju obveze štovati sedmi dan, subotu Starog zavjeta”.¹⁰ C. S. Mosna zaključuje na sličan način riječima: “Prema ovom tekstu [Kološanima 2,16-17]...

⁸ J. Daniélou, *Bible and Liturgy*, str. 228. Merrill F. Unger, “The Significance of the Sabbath”, *Bibliotheca Sacra* 123, (1966.) str. 57: “Držanje mladača i subota, jedinstveno i dominantno obilježje Mojsijevog zakona kao učitelja koji vodi Kristu, proglašeno je suprotnim duhu evanđelja milosti (Kološanima 2,16-17; Galaćanima 4,9-10; Hebrejima 4,4) od trenutka kad je došao Krist i dao nam svoje divno spasenje.”

⁹ W. Robertson Nicoll, *The Epistle to the Collosians, The Expositor's Bible*, 1908., str. 231. A. S. Peake u *The Epistle to the Collosians, The Expositor's Greek Testament*, 1942., str. 531, slično komentira tekst u Kološanima 2,17: “Subota je postala ravnopravna s drugim danima, stoga je Pavao prihvatio načelo da kršćanina ne treba osuđivati ako ju ne štuje.”

¹⁰ P. K. Jewett, *The Lord's Day*, str. 45, napomena 20. William Hendriksen u *Exposition of Collosians and Philemon, New Testament Commentary*, 1965., str. 124, komentira tekst postavljajući sljedeće retoričko pitanje: “Kakvog bi opravdanja moglo biti za nametanje štovanja židovske subote obraćenicima iz neznaboštva, kad Donositelj vječnog počinka poziva svakoga od nas da dođe k Njemu (Matej 11,28,29; usp. Hebrejima 4,8, 14)?” Ovaj dokaz nije uvjerljiv jer, kao što smo već pokazali u 2. poglavlju, Krist nije, ispunjavajući mesijansku tipologiju subote, ukinuo njezinu svrhu, već ju je obogatio, učinivši ovaj dan prikladnim simbolom blagoslova spasenja. Zamijetite također da su i Pasha, Uskrs ili Duhovi jednako tako “židovski” kao što je subota. Ipak, nisu li kršćani iz neznaboštva preuzeli sve ove blagdane nakon što su im promijenili nadnevke? Je li bio potreban novi nadnevak da se izrazi njihovo ispunjenje?

¹¹ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 184,182.

Kološani su bili u opasnosti da izgube slobodu prihvaćajući uredbu o suboti... Među uredbama Zakona koje je trebalo ukinuti bio je čak i subotnji počinak.”¹¹

Tumačenje W. Rordorfa u biti je isto. Na temelju poslanica Galacanima i Kološanima on izvodi Pavlov stav prema suboti sljedećim riječima: “U vezi s kršćanima iz neznaboštva on [Pavao] apsolutno odbija trpjeti čeznutljive poglede koji počivaju na starozvjetnom zakonu: oni su oslobođeni od vršenja zakona... A osobito nikada nije bilo upitno trebaju li oni štovati židovsku subotu.”¹²

Ovih nekoliko primjera potvrđuje da su riječi iz Kološanima 2,16-17 tijekom kršćanske povijesti prilično dosljedno tumačene na način da Pavao subotu smatra starozvjetnom tipološkom ustanovom koju je Krist ispunio pa stoga ona za kršćane više nije obvezujuća. Budući da je povijest “posvetila” ovo tumačenje, podvrći tekst u Kološanima i srodne ulomke novom kritičkom razmatranju može izgledati kao uobražen pothvat. Ipak, svako naslijeđeno tumačenje treba provjeriti.

Da bismo utvrdili Pavlovo razumijevanje subote (kao i židovskih blagdana općenito), posebno u svjetlu ključnog ulomka u Kološanima 2,14-17, treba razmotriti nekoliko pitanja. Budući da je upozorenje u vezi sa štovanjem blagdana samo jedan vid “kološanske hereze” koju apostol pobija, trebamo prvo utvrditi osnovnu narav lažne nauke zbog koje Pavao vjernike u Kolosi iznenada “proglašuje nedostojnima” (2,18). Jesu li lažni učitelji zastupali isključivo strogo obdržavanje obreda Mojsijevog zakona? Treba li ih poistovjetiti sa “zadužnicom” koju Bog po Kristu “izbrisa... ukloni je prikovavši je na križ” (2,14)? Može li netko opravdano zaključiti na temelju ovog ulomka da Pavao štovanje blagdana kao što je subota smatra Mojsijevim uredbama prikovanim na križ? Tvrdi li apostol da su kršćani oslobođeni od svih obveza držanja blagdana? Nastojat ćemo sažeto odgovoriti na ova pitanja razmatrajući najprije narav “kološanske hereze”, zatim što je prikovano na križ i, napokon, Pavlov stav prema suboti i blagdanima.

¹² W. Rordorf, *Sunday*, str. 138. Usp. njegov članak “Le Dimanche, jour du culte et jour du repos dans l’église primitive”, *Lex Orandi* 39, 1965., str. 95, gdje kaže: “Doslovno štovanje subote... bilo je samo sjena stvarnosti koja je imala doći. Ona se ispunila u osobi Isusa Krista (Kološanima 2,17).” Isto gledište iznosi i P. Massi, *La Domenica*, str. 22—23.

Kološanska hereza

Utvrđiti vjersko-povijesnu pozadinu kološanske hereze nije lagana zadaća budući da zagonetni nagovještaji pojmova kao što su “tradicija” (2,8), “punina” (1,2.9.10), “filozofija” (2,8), “jela i pića” (2,16), “poglavarstva i vlasti” (2,15), i “prirodne sile svijeta” (2,8.20) imaju svoje inačice i u “gnostičkom judaizmu” i “helenističkom sinkretizmu”.¹³ Komentatori se njima, zapravo, podjednako koriste da odrede podrijetlo kološanske spoznaje. Međutim, u našoj studiji nema potrebe pokretati raspravu u vezi s ideološkim korijenima kološanske “filozofije” (2,8). Dovoljno će biti rekonstruirati glavne crte ove nauke na temelju kratkih citata i natuknica koje Pavao navodi u 2. poglavlju u kontekstu svojih upozorenja vjernicima.

Lažnu nauku koju Pavao pobija u Poslanici Kološanima obilježava *teološka i praktična* zabluda. U teološkom smislu kološanska se “filozofija” (2,8) natječe s Kristom za čovjekovu naklonost. Izvor njezina autoriteta bila je, prema Pavlu, ljudska “predaja” (2,8), a njezin je cilj bio usaditi istinsku “mudrost” (2,3.23), “znanje” (2,3.3; 3,10) i “spoznaju” (1,9; 2,2). Da bi stekli ovakvu spoznaju, kršćane se poziva da odaju čast “poglavarstvima i vlastima” (2,10.15) i “prirodnim silama svijeta” (2,8.18.20).

¹³ Neki od tumača koji kološansku herezu definiraju kao “gnosticiranje judaizma” jesu: Jacques Dupont, *Gnosis: La Connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul*, 1949., str. 256,489—493. E. Percy, *Die problem der Kolosser und Epheserbriefe*, 1946., str. 137—178. Joseph B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Colossians and to Philemon*, 1879., str. 73—113. Stanislas Lyonnet, “Paul's Adversaries in Colossae”, u *Conflict at Colossae*, ur. Fred O. Francis i Wayne A. Meeks, *SBL Sources for Biblical Study* 4, 1973., str. 147—162. S druge strane, Günther Bornkamm, “The Heresy of Colossians,” u *Conflict at Colossae*, str. 126, kategorički izjavljuje: “Međutim, meni samo jedna misao izgleda mogućom: kološanski nauk o prirodnim silama pripada drevnoj mitologiji i spekulacijama orijentalne eonske teologije koja je bila raširena i živa u helenističkom sinkretizmu.” Usp. Ernst Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser*, 1930., str. 3. M. Dibelius u *An die Kolosser, Epheser, An Philemon*, 1953., opširno raspravlja o 2,8 i 2,23. Drugi tumače kološansku herezu kao sinkretizam judaističkih i helenističkih elemenata. Vidi Edward Lohse, *A Commentary on the Epistle to the Colossian and to Philemon*, 1971., str. 115—116. Norbert Hagedé, *Commentaire de l'Épître aux Colossiens*, str. 9,143. W. Rordrf, *Sunday*, str. 136: “Mi se, zapravo, bavimo mogućnošću postojanja cijele struje sinkretističke tradicije u kojoj je judaističko-kršćanska građa nerazrješivo isprepletena s građom helenističkog i materijalističkog podrijetla.” Usp. Handley C. G. Moule, *Colossian Studies*, 1898., koji ovu herezu definira kao “mješavinu judaizma i gnosticizma s naglaskom na ovo potonje.”

Što je točno Pavao mislio ovim posljednjim izrazom još se uvijek uvelike raspravlja. Neki “prirodne sile — *stoicheia*” tumače kao “naučavanje da Bog pripada ovom svijetu” koje je bilo prisutno u svojim početnim oblicima i u judaizmu i poganizmu.¹⁴ Drugi smatraju da su “prirodne sile” “počela ovoga svijeta” — zemlja, voda, zrak i vatra, iz kojih, vjerovalo se, potječe sve ostalo.¹⁵ Međutim, većina suvremenih egzegeta prihvatila je personificirano tumačenje počela — *stoicheia* (posebno na temelju usporodnog ulomka u Galaćanima 4,3,9; usp. 3,19), poistovjećujući ih s anđeoskim posrednicima zakona (Djela 7,53; Galaćanima 3,19; Hebrejima 2,2) i s poganskim astralnim bogovima kojima se pripisivao nadzor nad konačnim odredištem čovječanstva.¹⁶ Da bi se zaštitili od ovih svemirskih sila, poglavarstava i vlasti, kološanski su “filozofi” pozivali kršćane da obožavaju anđeoske sile (2,11.14.16.17.21.22). Time se osiguravao pristup i udio u božanskoj “punini” (2,9.10, usp. 1,19). *Teološka zablude* sastojala se u tome što su posredovali podređeni anđeli umjesto same Glave (2,9.10.18.19).

¹⁴ Vidi J. B. Lightfoot, napomena 13, str. 178. E. de W. Burton, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Ephesians and to the Colossians*, ICC 35, 1897., str. 247. C. F. D. Moule, *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, 1958., str. 92. W. M. L. DeWette, *Kurze Erklärung der Brief an die Kolosser, an Philemon, an die Epheser und Philipper* 1847., str. 44. H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Galatians*, 1884., str. 219—220. Ovo stajalište odražava egzegetsku tradiciju Tertulijana, Jeronima, Luthera i Calvina. Za podatke i raspravu vidi Herold Weiss, “The Law in the Epistle to the Colossians”, *The Catholic Biblical Quarterly* 34, (1972.): 294, 295. J. Banstra u svojoj doktorskoj disertaciji *The Law and the Elements of the World*, (tiskanoj 1964. g.) dokazuje da *stoicheia tou kosmou* označuje sile zakona i tijela koje dominiraju čovjekom u ovom svijetu. Usp. J. Blinzer, u *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis*, 1961.—1963., II, str. 429—443.

¹⁵ Gerhard Dellling, *TDNT* VII, str. 684, objašnjava da je to bilo uobičajeno pučko razumijevanje ovog izraza. On ga stoga definira kao “ono na čemu počiva postojanje ovog svijeta, ono što tvori čovjekovo biće”. Pavao je, u skladu s ovim gledištem, aludirao na slabe i nemoćne elemente koji su zarobili čovječanstvo u pretkršćanskoj religiji.

¹⁶ Među tumačima poslanica Kološanima i Galaćanima koji zastupaju personificirano tumačenje *stoicheia* jesu: Norbert Hagedé, A. B. Caird, F. F. Bruce, E. F. Scott, E. Lohse, H. Schlier, M. Dibelius, Beare, Conzelmann, C. Toussaint. Vidi posebno R. K. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1951., I, str. 173. H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament*, 1961. D. E. H. Whitley, *The Theology of St. Paul*, 1964, str. 25.

Praktični ishod ovih teoloških spekulacija bio je ustrajavanje na strogom asketizmu i ritualizmu. Oni su se sastojali od “odbacivanja tijela koje služi grijehu” (2,11) (što je značilo povlačenje iz svijeta),¹⁷ rigoroznog postupanja prema tijelu (2,23), zabrane uzimanja ili dodirivanja određenih vrsta hrane i pića (2,16.21) i pozornog štovanja blagdana i svetkovina — godišnjih proslava, mlađaka i subota (2,16). Kršćane se vjerojatno uvjeralo da se oni pokoravanjem ovim asketskim običajima ne odriču vjere u Krista, već da primaju dodatnu zaštitu i da im je osiguran pristup božanskoj punini. Ovo se može zaključiti i na temelju Pavlovog isticanja razlike između oslanjanja na “prirodne sile svijeta” a ne “na Krista” (2,8), i apostolovog ustrajavanja na nadmoći utjelovljenog Krista. “Budući da u njemu stanuje stvarno sva punina božanstva” (2,9), kršćani “puninu” života ne primaju po prirodnim silama, već po Kristu koji je “glava svakog Poglavarstva i Vlasti” (2,10; usp. 1,15-20; 3,3).

Već i na temelju ove oskudne skice možemo utvrditi da subota u ovom ulomku nije spomenuta u kontekstu izravne rasprave o obvezatnosti zakona, već u kontekstu sinkretističkih vjerovanja i običaja (koji su obuhvaćali elemente iz Starog zavjeta da bi se, nema sumnje, opravdala asketska načela)¹⁸ koja su zagovarali kološanski “filozofi”. Nemamo obavijesti o tome kakvu su vrst štovanja subote promicali ovi učitelji, ali na temelju njihovog ustrajavanja na strogom izvršavanju “uredbi”, očito je da je ovaj dan trebalo štovati na najstroži i najpraznovjerniji način. Moguće je, zapravo, da su, kao što ćemo kasnije vidjeti, astrološka vjerovanja koja su se odnosila na Saturnov dan štovanje tog dana činili još praznovjernijim.

Ako Pavao, kao što je općeprihvaćeno, u Poslanici Kološanima ne opovrgava uobičajenu vrst židovskog ili židovsko-kršćanskog legalizma, već sinkretističku “filozofiju” koja je između ostalog sadržavala i neke

¹⁷ Ovaj izraz upućuje na štovanje mističnih kultova u kojima tijekom obreda inicijacije štovalac uklanja svoju odjeću i obavlja kupanje očišćenja. Za tekst i raspravu vidi E. Lohse (napomena 13), str. 102. Očito je Pavlov odgovor ovim “filozofima”, koji su ustrajavali na obrezanju kao istinskoj inicijaciji, bio da istinsko obrezanje nije tjelesno, već metaforično, naime predanje starog života (usp. Rimljanima 2,18-29; Filipljanima 3,3; Efežanima 2,11).

¹⁸ A. B. Caird u *Paul's Letters from Prison*, 1976., str. 198, ističe da je asketski način života koji su zastupali lažni učitelji u Kolosi bio “stran židovskom mentalitetu... Pavao se prema njemu odnosi kao prema ogranku judaizma, ali vjerojatno su ga oblikovali kršćani iz neznaboštva koji su u Starom zavjetu tražili opravdanje za svoja asketska načela.”

židovske elemente,¹⁹ je li opravdano koristiti se ovim ulomkom da bi se odredio Pavlov temeljni stav prema suboti? Je li Pavlova osuda izopačene uporabe vjerskih obreda valjan temelj za zaključak da apostol oslobađa kršćane od svih njezinih obveza? Što je još važnije, znači li tekst u Kološanima 2,16-17 da je Pavao mislio i učio da kršćani više nisu obvezni štovati dane i držati ih svetima? Prije nego što razmotrimo ova pitanja, utvrdit ćemo kakvu ulogu igra zakon u Pavlovom pobijanju kološanske hereze. Govori li apostol, na primjer, o moralnom ili obrednom zakonu kad govori o “zadužnici” koju Bog “ukloni... prikovavši je na križ” (2,14)? To će nam pomoći razjasniti je li subota uistinu, prema Pavlovom shvaćanju, dio onoga što je bilo pribijeno na križ.

Što je bilo pribijeno na križ?

Da bismo razumjeli pravnu terminologiju u Kološanima 2,14, najprije je potrebno shvatiti dokaze koje Pavao iznosi u prethodnim redcima da opovrgne “filozofiju” Kološana. Spomenuli smo da su lažni učitelji kršćane “varali lukavim govorom” (2,4) želeći ih navesti da povjeruju kako je štovanje “odredbi” potrebno da se stekne zaštita svemirskih bića koja su im navodno pomagala da baštine božansku puninu i savršenstvo. Da bi osporio ovu nauku, Pavao naglašava dvije ključne istine. Prvo, on podsjeća Kološane da u Kristu, i samo u Njemu, “stanuje stvarno sva punina božanstva” (2,9) pa su stoga svi drugi postojeći oblici autoriteta podložni Njemu koji je “glava svakog Poglavarstva i Vlasti” (2,10), jer Krist, osim što posjeduje “puninu božanstva” (2,9), pruža i puninu “otkupljenja” i “oprosta grijeha” (1,14; 2,10-15; 3,1-5).

¹⁹ Osim tumača koje smo već spomenuli (napomena 13), nekoliko drugih pisaca prihvaća sinkretističku narav kološanske hereze. Vidi E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, 1948., str.51: “Neke običaje koje on spominje očito su židovski, ali drugi su, čini se, isto tako očito neznabožackog podrijetla.” A. B. Caird, napomena 18, str. 160—163. H. A. A. Kennedy, “Two Exegetical Notes on St. Paul”, *The Expository of Paul to the Colossians and to Philemon*, 1929., str. 73: “Kološanska je hereza bila bitno židovska. Međutim, nedvojbeno je da je sadržavala elemente istočnjačkog misticizma.” William Hendriksen, napomena 10, str. 123—124. Herold Weiss, napomena 14, str. 304: “Ovi su običaji bili izraz vjerskog sinkretizma.” Ralph P. Martin, *Colossians, and Philemon, New Century Bible*, 1974., str. 90—91. Charles Mason, *L'Épître de St. Paul aux Colossiens*, 1950., str. 130—134.

Da bi objasnio kako Krist prenosi “savršenstvo” (1,28; 4,12) i “puninu” (1,19; 2,9) na vjernika, Pavao se, kao što je uvjerljivo pokazao Herold Weiss, “ne obraća zakonu, već krštenju”.²⁰ Ovo je značajno odstupanje budući da je objašnjavanje uloge zakona uvijek sastavni dio Pavlovog navješćivanja Evanđelja. Činjenica da se u Poslanici Kološanima 2 “izraz ‘zakon’ nigdje ne spominje... u ovoj raspravi”²¹ podupire našu ranije izrečenu tvrdnju, naime da se kološanska hereza nije temeljila na uobičajenom židovskom legalizmu, već na neobičajenoj (sinkretističkoj) vrsti asketskih i obrednih uredbi koje su potkopavale potpunost Kristovog otkupljenja.

Da bi se suprotstavio ovim lažnim naukama, Pavao je odlučio naglasiti središnji položaj rassetog, uskrslog i proslavljenog Krista objašnjavajući kako je kršćansko savršenstvo djelo Boga koji krštenjem udjeljuje kršćanima zasluge Kristove smrti i uskrsnuća (2,11-13). Zasluge krštenja konkretno su opisane kao oprost “svih prekršaja” (2,13; 1,14; 3,13) što dovodi do “oživljavanja” (2,13). Ponovna potvrda punine Božjeg oprosta, koji je Krist ostvario na križu i koji po krštenju daje svim kršćanima, tvori osnovu Pavlovog odgovora onima koji pokušavaju postići savršenstvo pokoravajući se “odredbama”. Da bi naglasio pouzdanost i puninu božanskog oprosta (već spomenutog u 2,13), apostol se u 2,14 koristi pravnom metaforom, da je Bog kao sudac “zadužnicu izbrisao... uklonio je prikovaši je na križ”.

Što je Pavao mislio s riječju *cheirographon* (izraz koji je u drevna vremena značio “pisani ugovor” ili “potvrda o dugu”)?²² Je li mislio na Mojsijev zakon s njegovim odredbama i time rekao da ga je Bog prikovao na križ? Ako se prihvati ovo tumačenje, postoji opravdana mogućnost da subota bude uključena među uredbe koje su prikovane na križ. Ima autora koji prihvaćaju ovo stajalište.²³

²⁰ Herold Weiss (napomena 14), str. 305.

²¹ E. Lohse, napomena 13, str. 116; Weiss, napomena 14, str. 307 slično naglašava: “Želim... ponoviti ono što je rečeno na početku: riječ zakon uopće se ne spominje u cijeloj poslanici. I ne samo to, cjelokupni smisao zakona, koji je za Pavla nezaobilazan kad iznosi Evanđelje, uopće nije spomenut.”

²² Usp. Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 1929., str. 687.

²³ F. Prat u *The Theology of St. Paul*, 1927., II, str. 228—229, kategorično brani ovo stajalište. C. Mason (napomena 19), str. 127, nabraja zastupnike ovog stajališta: Oltremarea, Abbotta, Haupta i Kittela.

Ali osim gramatičkih poteškoća,²⁴ “nije Pavlov način”, kao što piše J. Huby, “prikazivati Boga kako razapinje ‘svetu’ (Rimljanima 7,12) stvar kao što je Mojsijev zakon”.²⁵ Štoviše, ovo stajalište ne bi poduprlo Pavlov iskaz čija je svrha bila da dokaže puninu Božjeg oprost, već bi mu naškodilo. Bi li uklanjanje moralnog i obrednog zakona dalo kršćanima sigurnost u božanski oprost? Teško. To bi samo ostavilo čovječanstvo bez moralnih načela. Krivnja se ne uklanja uništavanjem moralnih uredbi.

Većina komentatora tumači izraz *cheirographon* ili kao “potvrdu o zaduženosti” koja proizlazi iz naših prijestupa ili kao “knjigu koja sadrži zapise o grijesima” koja se koristi za suđenje čovječanstvu.²⁶ Za oba prijevoda, koji su u biti slični, može se naći potpora u rabinskoj i apokaliptičkoj literaturi. “U judaizmu”, kako tvrdi E. Lohse, “odnos između čovjeka i Boga mnogo se puta opisuje kao odnos dužnika i vjerovnika.”²⁷ Rabi je, na primjer, rekao: “Kad se čovjek pokaje, dug se poništava (tj. progla-

²⁴ Da bi se opravdalo ovo tumačenje, izraz se prevodi kao “dokument koji se sastoji od uredbi”. Ali Charles Masson, (napomena 19), str. 128, napomena 1, objašnjava da “je gramatičko opravdanje za ovakvu konstrukciju vrlo sporno... To bi s prijedlogom (napomena 11) trebalo značiti ‘sastavljen od uredbi’”.

²⁵ J. Huby, *Saint Paul: les Épîtres de la captivité*, 1947., str. 73. Charles Masson, (napomena 19), str. 128, napominje u vezi s Schlatterom, Hubyjem i Percyjem da “bi ideja o zakonu prikovanom s Kristom na križ za Pavla bila nezamisliva.”

²⁶ Charles Masson (napomena 19), str. 128, smatra da “se mora priznati zajedno sa Schlatterom, Dibeliusom, Lohmeyerom i Percyjem da je ‘chirograph’ potvrda kojom se priznaje dug koji je posljedica naših prijestupa. Ova slika potječe iz rabinske misli: Bog, ili njegovi anđeli, bilježe u knjige zapise o dobrim i zlim djelima ljudi. Sve do danas u ‘Abinu Malkenu’, molitvi za deset pokajničkih dana s kojima počinje Nova godina, Židovi kažu: ‘Poradi svoje velike milosti izbriši sve dokumente koji nas optužuju’ (Dibelius, Lohmeyer, str. 116, br. 1, Str. Billerbeck).” U prošlosti je ovo gledište zastupao i Origen, *In Genesim homilia* 13, PG 12, 235. Augustine (navodi Ivana Zlatoustog) *Contra Julianum* 1,6,26, PL 44,658; *Super Epistola ad Colossenses* 2, lectio III. G. R. Beasley-Murray, “The second Chapter of Colossians”, *Review and Expositor* 70 (1973.): 471: “‘Zadužnica’ je izjava o dugu; ako se ona primjenjuje na Židova po njegovom prihvaćanju Zakona, primjenjuje se i na neznabošca koji priznaje svoju pokornost volji Božjoj kako ju on poznaje. U Moulouvu slikovitom iskazu to znači: ‘Dugujem pokornost Božjoj volji.’” Istraživanje primjene *cheirographona* u židovskim i judeo-kršćanskim izvorima pomoglo je rasvijetliti da se tim izrazom označivala “božanska knjiga” u koju se bilježe grijesi. Prvi nagovještaj ovakvog tumačenja objavljen je prije pedesetak godina u knjizi P. Batiffola *Les Odes de Salomon*, 1911., str. 81—85. J. Daniélou je pronašao potvrdu ovoga mišljenja u *Evandjelju istine*. I A. J. Banstra (napomena 14), str. 159, potvrđuje da *cheirographon* mora biti knjiga u koju se zapisuju grijesi.

²⁷ E. L. Ohse (napomena 13), str. 108.

šava nevažecim). Ako se on ne pokaje, ono što je zapisano ostaje na snazi (pravovaljano).²⁸ U Ilijinoj apokalipsi nalazi se opis anđela koji drži knjigu, koja se izričito naziva *cheirographon*, a u njoj su zapisani grijesi proroka.²⁹ Na temelju ovog i sličnih primjera očito je da je *cheirographon* ili “potvrda o zaduženosti grijehom” ili “knjiga grijeha”, ali ne i Mojsijev zakon budući da ovo potonje, kao što to razborito ističe Weiss, “nije knjiga zapisa”.³⁰

Zato zaključujemo da Pavao ovom smjelom metaforom kaže da je Bog “izbrisao”, “uklonio” i “prikovao na križ” po Kristovom tijelu (koje u određenom smislu predstavlja krivnju čovječanstva) *cheirographon*, sredstvo za pamćenje grijeha. Zakonska osnova ovog sredstva jesu “odredbe zadužnice” (2,14), ali Bog na križu nije uništio *zakonsku osnovu* (zakon) naše upletenosti u grijeh, već *zapis* o naši grijesima.³¹ Uništivši zapis

²⁸ *Tanhumia Midrash* 140b. Usp. *SB* III, str. 628.

²⁹ Za tekst i raspravu vidi A. J. Banstra (napomena 14), str. 159—160. Međutim, Banstra tvrdi da je ljudsko tijelo knjiga u koju su zabilježeni čovječji grijesi što ih je Krist uzeo sa sobom na križ. Potporu za ovo gledište nalazi se u *Evandjelju istine* gdje se kaže: “Zbog toga je Isus došao, da bi uzeo ovu knjigu na sebe. On je bio prikovan na drveni križ, on je na križu pribio Očevu odredbu.” (Edgar Hennecke, *New Testament Apochrypha*, 1963., I, str. 237). Poistovjećivanje *cheirographona* s ljudskim tijelom koje je Krist uzeo sa sobom na križ najprije je predložio O. A. Blanchette, “Does the Chierographon of Col. 2,14 Represent Christ Himself?”, *Catholic Biblical Quarterly* 23, 1961., 306—312.

³⁰ Herold Weiss (napomena 14), str. 302: “Meni se čini da *cheirographon* treba tumačiti u kontekstu djela *Ilijine apokalipse*. U njoj se knjiga koja sadrži zapis o grijehu koristi za osudu čovječanstva. To znači da nije ispravno poistovjetiti *cheirographon* s Mojsijevim zakonom, koji nije knjiga zapisa.”

³¹ Neki ovaj izraz tumače kao “zakon s njegovim zahtjevima”. Kao potpora ovom stajalištu navodi se Efežanima 2,15 gdje stoji: “... sruši u svome tijelu, tim što uništi Zakon zapovijedi s njegovim odredbama.” Međutim, sličnost između njih samo je prividna. Prvo, izraz “Zakon zapovijedi” koji se nalazi u Efežanima ne nalazi se u Kološanima. Drugo, dativom u Efežanima kaže se da se zakon sastojao od “zapovijedi”. Ove prepozicije nema u Kološanima. Najzad, i kontekst je bitno različit. U Efežanima se objašnjava kako je Krist uklonio ono što razdvaja Židove i neznabošce, a u Kološanima kako je Krist ostvario potpuni oprost. On je prvo ostvario “tim što pregradu koja ih je rastavljala — neprijateljstvo — sruši” (2,14 možda smjera na zid koji je dijelio Svetište od trijema za neznabošce; usp. Josephus, *Jewish Wars* 5,5,2; 6,2,4) “tim što uništi Zakon zapovijedi s njegovim odredbama” (2,15). A potonje, potpunim uništenjem “zapisa o našim grijesima koji je zbog uredbi bio protiv nas”. E. Lohse (napomena 13), str. 109, ispravno ističe da se “izraz ‘zbog uredbi’ naglašava kako bi se pozornost usmjerila na *zakonsku osnovu* svjedočenja protiv nas” (dodan naglasak). U helenističkom judaizmu

o grijehu, Bog je uklonio mogućnost da se ikada podnese optužba protiv onih kojima je oprošteno.³²

Ovo mišljenje podupire i rečenica: “I to je uklonio iz sredine [prema engleskom prijevodu, prim. prev.]” (2,14). “Iz sredine” je mjesto koje u središtu sudnice ili zbora zauzima svjedok otpužbe.³³ U kontekstu Kološana svjedok optužbe je *cheirographon* koji je Bog u Kristu izbrisao i uklonio iz sudnice. Teško je ne osjetiti kako Pavao ovom djelotovornom metaforom potvrđuje puninu Božjeg oprosta koji je dao po Kristu na križu. Uništivši dokaze o našim grijesima, Bog je ujedno “razoružao Poglavarstva i Vlasti” (2,15) budući da oni više ne mogu optuživati braću (Otkrivenje 12,10). Stoga nema potrebe da se kršćani osjećaju nepotpunima i nastoje imati udjela u punini božanstva (*Pleroma*) preko “odredbi”. Oni koji su po krštenju umrli i oživjeli u Kristu sada mogu živjeti sa sigurnošću da su otkupljeni i da im je oprošteno. Stoga ih prirodne sile više ne trebaju brinuti.

Vidjeli smo da u ovom cijelom dokazivanju Zakon, kao što tvrdi Weiss, “uopće ne igra nikakvu ulogu”.³⁴ Stoga je svaki pokušaj dokazivanja kako *cheirographon* aludira na subotu ili neku drugu starozavjetnu uredbu sasvim neopravdan. Dokument koji je prikovan na križ nije sadržavao ni moralni zakon ni obredne zakone, već samo zapis o našem grijehu. Nije li istina da čak i danas sjećanje na grijeh može u nama stvoriti osjećaj nedostatnosti? Rješenje za ovaj osjećaj ne nalazi se, prema Pavlu, u pokoravanju sustavu “odredbi”, već u prihvaćanju činjenice da je Bog na križu izbrisao naše grijehe i darovao nam potpuni oprost. Stoga možemo zaključiti da se u Kološanima 2,14 potvrđuje bit Evanđelja, radosna vijest da je Bog na križu prikovao krivnju i zapis o našim grijesima, a da se uopće ne govori o zakonu i suboti.

Božje se zapovijedi često nazivaju “uredbe”: 3. o Makabejcima 1,3, “pradjedovske zapovijedi”. Usp. 4. o Makabejcima 10,2; Josephus, *Antiquities* 15,136; *Contra Apionem* 1,42.

³² U Izaiji 43,25 nalazi se slično obećanje: “A ja, ja radi sebe opačine tvoje brišem, i grijeha se tvojih ne spominjem.”

³³ Sudski pojam “sredina” nazočan je u Novom zavjetu u tekstovima kao što su Marko 3,3; 9,36; Djela 4,7. Ovaj se izraz opetovano javlja u grčkim sudskim zapisnicima. Vidi raspravu Norberta Hugedeja (napomena 13), str. 140.

³⁴ Herold Weiss (napomena 14), str. 311, napomena 10. Weiss također komentira: “Ova poslanica, zapravo, zadire u područje koje nije blisko Pavlovim poslanicama gdje na svakoj dodirnoj točki postoji vjerojatnost sukoba između Židova i kršćana iz neznaboštva o pitanju Mojsijeveg zakona.” (loc. cit.)

Pavlov stav prema suboti

Pošto je pobio *intelektualne* spekulacije “filozofije” Kološana potvrđujući nadmoćnost Krista i puninu Njegovog otkupljenja (redci 8-15), Pavao se sada okreće njihovim *praktičnim* posljedicama baveći se isključivo nekim obilježjima njihovih vjerskih običaja.

“16. Prema tome, neka vas nitko ne osuđuje zbog jela ili pića, ili zbog godišnjih blagdana, ili mlađaka, ili subota! 17. To je samo sjena stvarnosti koja je imala doći, a stvarnost je Krist.”

Budući da je u ovoj opomeni subota izdvojena kao jedan od vjerskih običaja koji su “sjena stvarnosti koja je imala doći”, opći je zaključak da “je Pavao ovdje ukinuo subotu i nazvao je sjenom stvarnosti jer je došlo tijelo koje je sam Krist.”³⁵ Da bismo ispitali valjanost ovog uobičajenog tumačenja, treba razmotriti nekoliko pitanja. Treba li običaje (uključujući i subotu) koje je čuvala ova sitničava klika smatrati Mojsijevim propisima ili kao preuveličano puritansko naučavanje koje potječe iz sinkretističke ideologije? Osuđuje li apostol uzdržavanje od jela i pića kao i držanje blagdana i svetkovina, ili on upozorava protiv njihove pogrešne uporabe? Kakvu su vrst štovanja subote zastupali ovi lažni učitelji? Kakav je bio Pavlov temeljni stav prema suboti i židovskim blagdanima općenito?

Narav odredbi. Pripadaju li uredbe koje se odnose na “jelo i piće, godišnje blagdane, ili mlađake, ili subote” isključivo Mojsijevom zakonu? Premda spominjanje držanja “godišnjih blagdana, mlađaka i subota” jasno pokazuje da su lažni učitelji neka svoja naučavanja uzimali iz Starog zavjeta, ograničenja u vezi s “jelom i pićem” teško da se mogu naći u istom izvoru. Grčki izrazi upotrijebljeni na ovom mjestu ne opisuju (kao što se često netočno prevodi) “jelo” i “piće” već “jedenje i pijenje”.³⁶ Stoga nije u pitanju, kao što ističe R. C. H. Lenski, “ispravna i neispravna hrana, čista i nečista, već se radi o tome tko može jesti, piti i postiti”.³⁷ Ovakvih

³⁵ Vidi napomenu 4.

³⁶ O “jelu i jedenju” usp. Johannes Behm, *TDNT* I, str. 642—645. O “piću i pijenju” usp. Leonhard Goppelt, *TDNT* VI, str. 145—148.

³⁷ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Thessalonians, to Timothy, to Titus, and to Philemon*, 1946., str. 123. Norbert Hudedé (napomena 13), str. 143, slično primjećuje: “Nije u pitanju razlika između čiste i nečiste hrane kao što propisuje Levitski zakonik 11, već držanje posta u skladu s običajem poganskih asketa.” A. S. Peake (napomena 9), str. 530: “Ne radi se samo o dopuštenoj i nedopuštenoj hrani, već i o uzdržavanju od jedenja i pijenja. On misli na asketizam, a ne na obrednu čistoću.

ograničenja u vezi s hranom nema u levitskom zakonu budući da se on ne bavi promicanjem asketizma, već samo razlučuje čiste i nečiste vrste hrane. Štoviše, Mojsijev zakon ne govori o pićima, osim u slučaju nazireja i rekabovaca koji su se uzdržavali od opojnih pića zbog posebnog zavjeta.³⁸ Međutim, ove iznimke su nametale svoju vlastitu disciplinu, sasvim različitu od općih uredbi zakona.

Da se propisi o prehrani spomenuti u Kološanima 2,16 ne odnose na Mojsijev zakon, upućuje i zabrana iz 21. retka (u vezi s uzimanjem hrane) koju su nametnuli zagovornici “filozofije”: “Ne uzmi! Ne kušaj! Ne takni!” Ovakva asketska ograničenja čija je svrha bila promicati “prividnu mudrost u samovoljnom bogoštovlju, krivom štovanju i trapljenju tijela” (2,23) bila je strana normativnoj židovskoj nauci. Takav asketizam obično potječe iz dualističkog koncepta ljudskog bića da bi se postigla veća svetost. U židovskom poimanju čovjeka, koje je u cijelosti holističko, nema tragova ovakvog dualističkog stajališta.

Ima naznaka da se u Pavlovo vrijeme ovaj oblik asketizma razvijao unutar Crkve. U Rimljanima 14 apostol se bavi razdorom koji je uzrokovala asketska skupina koja je (slična onoj u Kolosi) ustrajavala na vegetarijanizmu, uzdržavanju od vina (14,2.21) i na štovanju dana (14, 5-6). Slična skupina je vjerojatno postojala i u Efezu budući da Pavao upozorava Timoteja protiv onih “koji zabranjuju ženidbu i (naređuju) uzdržavanje od jela koja Bog stvori da ih vjernici uzimaju sa zahvalnošću” (1. Timoteju 4,3).

Je li sljedbaški judaizam ili poganski asketizam izvršio prvobitni utjecaj na ovo asketsko naučavanje? Teško je određeno odgovoriti na ovo pitanje budući da znamo da su vegetarijansku prehranu promicale (1) židovske sljedbe therapeutae i vjerojatno eseni, (2) gnostičke sljedbe poput enkratita, ebionita i marcionita, (3) poganske škole kao što su orfički misteriji, pitagorejci i neoplatonisti.³⁹ Na primjer, Filostrat (oko 220. g. po Kr.) izvještava da je Apolinije iz Tijane (oko 98. g. po Kr.), neoplatonistički filozof, “odbio živjeti na mesnoj hrani zbog toga što je nečista i što

³⁸ Nazirejski zavjet obuhvaćao je uzdržavanje od svih plodova “ložova trsa” (Brojevi 6,2-4). Međutim, to je bio privremeni i dragovoljni zavjet. Neki, kao Samuel (1. Samuelova 1,11) i Ivan Krstitelj (Luka 1,15), bili su doživotni nazireji. Ali nemamo zapisa o osobi koja se sama dragovoljno zavjetovala za cijeli život. Trajni zavjet izricali su roditelji u ime djece. Rekabovci su vodili nomadski život u šatorima i uzdržavali se od vina i svih opojnih pića (Jeremija 35,1-19).

³⁹ Za tekst i raspravu vidi G. Bronkmann, *TDNT IV*, str. 67.

otupljuje um. On je jeo samo suho voće i povrće jer je rekao da su svi plodovi zemlje čisti.”⁴⁰ (Vrijedi zamijetiti da je čak i Jakov, brat Gospodinov, prema Hegesipu, “bio svet od utrobe matere svoje te nije pio vina niti jakih pića niti je jeo meso”).⁴¹

Brojni su bili poganski razlozi za asketizam i post. Vjerovalo se, na primjer, da post priprema osobu za primanje božanskog otkrivenja.⁴² Vjerovanje u seljenje duše očito je motiviralo uzdržavanje od životinjskog mesa budući da se njegovo jedenje smatralo nekom vrstom kanibalizma. Druge je dualistički pogled na svijet doveo do asketizma.⁴³ U slučaju kološanske “filozofije” zabrana jedenja i štovanje blagdana očito su se smatrali izrazom pokornosti i služenja “prirodnim silama svijeta” (2,20.18).

Neki stručnjaci smatraju da je kološanska lažna nauka bila ogranak nauke kumranske zajednice. Oni ističu da naglašavanje propisa o hrani, blagdanskoga kalendara i obožavanja anđela sasvim odgovara običajima kumranske sljedbe.⁴⁴ Međutim, u kološanskoj “filozofiji”, ispravno uočava E. Lohse, “nema nikakvih znakova radikalnog tumačenja zakona koje je zastupala kumranska zajednica. Izraz ‘zakon’ uopće se ne spominje u sukobu u koji su uključeni Kološani.”⁴⁵ Najuvjerljiviji zaključak, koji prihvaća većina znanstvenika, jest da su lažne nauke i običaji u Kolosi bili sinkretističke naravi i da su sadržavali i poganske i židovske elemente. Očito je da su se pozivali na Stari zavjet da bi opravdali svoja sinkretistička vjerovanja i običaje.⁴⁶

Ako je ovaj zaključak točan (što nama nije sporno), tada se Pavlovo spominjanje subote i blagdana mora razumjeti u kontekstu heretičkih, asketskih i sinkretističkih običaja kojima se on protivi. U ovom slučaju,

⁴⁰ *Vita Apollonii* 1,8. Usp. Apuleius, *Metamorph*, 11,28: “Uzdržavaj se od svih vrsta životinjskog mesa.”

⁴¹ Naveo Eusebius, *HE* 2,23,5, *NPNF* 2. izd., I, str. 125.

⁴² Usp. J. Behm, *TDNT* IV, str. 297: “Grci i Rimljani su znali da ih uzdržavanje čini osjetljivima za ekstatična otkrivenja.” Vidi članak za izvore i raspravu.

⁴³ Podaci se mogu naći kod G. Bornkamma (napomena 39), str. 66.

⁴⁴ Među zagovornicima ovog gledišta nalaze se Stanislas Lyonnet (napomena 13), str. 147—153; W. D. Davies, “Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit,” u *The Scrolls and the New Testament*, 1957., str. 16; Pierre Benoit, “Qumran et le Nouveau Testament”, *NTS* 7, 1960.—1961., str. 287. Za uravnoteženiju procjenu odnosa s kumranskom naukom vidi E. Yamauchi, “Sectarian Parallels: Qumran and Colossae”, *Bibliotheca Sacra* 121,1 (1964.): 141—152.

⁴⁵ E. Lohse (napomena 13), str. 116.

⁴⁶ Vidi napomene 18,19.

sve što je rečeno o izopačenoj uporabi jedne ustanove kao što je subota ne može se opravdano koristiti da se dovede u pitanje valjanost zapovijedi o suboti. Uredba se ne poništava osudom njezine zlouporabe. Ali prije nego što se izravnije usredotočimo na Pavlov stav prema suboti, trebamo utvrditi što se u Kološanima 2,16-17 osuđuje: praksa ili načela?

Praksa ili načelo. Osuđuje li Pavao doista pet asketsko-vjerskih običaja ("jela, pića, godišnje blagdane, mladake i subote) koje su promicali lažni učitelji u Kolosi? U svjetlu činjenice da su ovi običaji potkopavali sveobuhvatnost i dovoljnost Kristovog otkupljenja, mi s pravom očekujemo da ih Pavao odmah osudi. Međutim, što apostol čini?

Razmotrimo sada glagol kojim se on koristi: "neka vas nitko ne *osuđuje*." Značenje je ovoga glagola neutralno i ne znači "osušivati", već "prosušivati" s odobravanjem ili neodobravanjem.⁴⁷ Pavao se opet koristi istim glagolom u Rimljanima kad se bavi sličnim problemom: "Koji jede sve, neka ne *prezire* onoga koji ne jede" (14,3). "Jedan, dakako, polaže veću *vrijednost* na jedan nego na drugi dan, a drugi polaže jednaku *vrijednost* na svaki dan." (14,5) Značenje glagola, prema njegovoj uobičajenoj uporabi, nije "osuditi", već "izraziti mišljenje, odlučiti, prosuditi". Zamijetite da ovaj glagol ukazuje da je Pavao prilično snošljiv u tom pitanju. On ne osuđuje određene običaje, već samo ustrajava na tome da se nikoga ne smije prisiljavati da ih štuje. Pavao, kao što kaže Charles R. Erdmann, "odluku prepušta svakom kršćaninu".⁴⁸ A Lukyin Williams usmjerava pozornost na ovu važnu činjenicu riječima: "Zamijetite da Sv. Pavao zastupa šire gledište od onoga koje zabranjuje štovanje zakona o hrani i blagdana. On to pitanje prepušta svakom pojedincu. Ono što on kaže jest da štovanje (ili neštovanje) ne treba biti osnova prema kojoj će netko osušivati Kološane."⁴⁹

Stoga mi zaključujemo da u 16. retku upozorenje nije usmjereno protiv subote, blagdana i uredbi o hrani, već protiv onih koji promiču ove običaje kao neizostavnu pomoć za kršćansko savršenstvo i kao potrebu u zaštiti od "prirodnih sila svijeta" i tako poriču Kristovu dostatnost.⁵⁰ 17. redak upućuje na zaključak da Pavao nije namjeravao reći da su ovi obredi

⁴⁷ Usp. R. C. H. Lenski (napomena 37), str. 122; A. S. Peake (napomena 9), str. 530.

⁴⁸ Charles R. Erdman (napomena 10), str. 73.

⁴⁹ A. Lukyn Williams, *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, 1928., str. 102.

bezvrijedni: “To je samo sjena stvarnosti koja je imala doći, a stvarnost je Krist.” Priznajući da su blagdani iz Starog zavjeta “sjena stvarnosti koja je imala doći”, Pavao nije mogao “ukinuti subotu i nazvati je sjenom prošlosti”.⁵¹ E. F. Scott izvrsno primjećuje da “Pavao, koji je i sam Židov, ne može priznati da su najsvetije uredbe židovstva bezvrijedne sjene. Njegova misao ista je kao i misao pisca Poslanice Hebrejima koji nalazi vrijednost u svim drevnim obredima sve dok oni, određenom vrstom slikovitog jezika, upućuju na budućnost, na veliko ispunjenje (subota je predlika savršenog Božjeg počinka. Hebrejima 4,11).⁵²

Međutim, nekoliko komentatora, koji ne mogu prihvatiti da je Pavao mogao starozavjetne svete dane i asketske običaje sinkretističke naravi smatrati “sjenama” koje imaju proročko značenje i svrhu, pokušali su riješiti ovu dvojbu proizvoljnim dodavanjem riječi “samo” ili “u najboljem slučaju” nakon riječi “sjena” tako da se ovom potonjem izrazu daje negativna konotacija.⁵³ Nadalje, glagol “jesu sjena” tumači se ili prevodi sa “bili su sjena” čime se podrazumijeva da je Kristovim dolaskom njihova svrha sasvim prestala.⁵⁴ Da bi opravdali ovo tumačenje, neki dokazuju da Pavao nije mogao propise o hrani sumnjivog podrijetla smatrati “sjenom stvarnosti koja je imala doći”. Umjesto toga oni su bili sjene kršćanske vjere, ali sada to više nisu.⁵⁵ Prema ovom tumačenju oni su imali opravdanu svrhu samo prije, ali ne i nakon Kristovog dolaska što, naravno, nije istina. Kako je Bog mogao u jednom trenutku dati ove praznovjerne zabrane o prehrani, a kasnije ih odbaciti?

⁵⁰ Ralph P. Martin (napomena 19), str. 90: “Treba zamijetiti temeljno načelo. Pavao ne osuđuje korištenje svetih dana i vremena... Njega je ovdje izazvao pogrešan motiv jer je štovanje blagdana postalo dio bogoslužja koje su zagovarali Kološani u znak priznanja ‘prirodnim silama’, astralnim silama koje upravljaju kretanjem zvijezda i nadziru kalendar.”

⁵¹ Vidi napomenu 4.

⁵² E. F. Scott (napomena 19), str. 52.

⁵³ Usp. RSV; R. C. H. Lenski (napomena 37), str. 125: “Ove stvari su u najboljem slučaju sjena.”

⁵⁴ Na primjer, A. B. Caird, napomena 18, tvrdi da “prijevod RSV-a koji ima doći ne može biti točan, jer ako je ispunjenje još uvijek u budućnosti, sjena nije ukinuta”. A. Lukyn Williams (napomena 49), str. 104, komentira: “*bjehu* bi podrazumijevalo da su oni činjenično potpuno nestali što se, naravno, nije dogodilo.” Handley C. G. Moule, *Colossians Studies*, nije datirano, str. 175, ističe da je “*jesu* zbog svog položaja u rečenici naglašen. Ja sam to izrazio riječju ‘doista’. On usput želi potvrditi stvarno mjesto i vrijednost blagdana kao ‘sjene’.” Usp. Meyer, ad. loc.

Najuvjerljiviji je zaključak da se Pavao ne spori oko podrijetla, oblika ili opravdanosti ovih obreda, već da priznaje njihovu vrijednost, očito zato što ih je prepoznao kao izraz plemenitih i iskrenih, premda pogrešno vođenih duhovnih težnji. Međutim, apostol stavlja ove obrede u pravi odnos spram Krista pomoću kontrasta “sjena —stvarnost”.⁵⁶ Pavao iz ovog ugla promatranja vidi da ne samo štovanje blagdana, već čak i uzdržavanje od jela, može služiti kao sjena u pripremanju kršćana za stvarnost svijeta koji ima doći.⁵⁷ Starozavjetni blagdani sadrže poruku za kršćane. Pashom (koju mi danas nazivamo Uskrs) se slavi uspomena na Kristovu otkupiteljsku žrtvu i navješćuje Njegov dolazak (Marko 14,25; 1. Korinćanima 11,26), blagdan beskvasnih kruhova slikovito prikazuje “čistoću i čestitost” (1. Korinćanima 5,8), Pedesetnica izlivanje Svetoga Duha (Djela 2,4), a subota, kao što smo vidjeli, blagoslove spasenja koji su slika vječnog počinka Božjeg naroda.⁵⁸ Međutim, Pavao upozorava da sjena ne smije postati zamjena za stvarnost koja je Krist, “Tijelo” i “Glava” (19. redak). William Barclay dobro izražava Pavlovu misao: “On [Pavao] kaže da je religija koja se temelji na jedenju i pijenju određenih vrsta hrane i pića i na uzdržavanju od ostalih, religija koja se temelji na štovanju subote i sličnom, samo sjena prave religije; jer stvarna je religija zajednica s Kristom.”⁵⁹

Mi prijezirno gledamo na ovo izopačeno shvaćanje onoga što je bitno, a ipak ovaj problem neprekidno muči kršćanstvo. Religija se prečesto pretvara u obrede i pravila kojima treba biti poslušan. “Ti propisi,”

⁵⁵ Norbert Hagedé zagovara ovaj dokaz (napomena 13), str. 145.

⁵⁶ Moguće je da su se kološanski filozofi poslužili kontrastom “sjena—stvarnost” koja potječe od Platona (usp. *Republic* 7,514a—517a; 10; 596; *Timeus* 46c; 71b) da podučavaju kako se “punina” (*pleroma*) može postići samo obožavanjem “sjena”, to jest anđela i prirodnih sila asketskim načinom života. Ako je to tako, Pavao odgovara na njihovu nauku iznoseći kristološku kritiku njihovog kontrasta.

⁵⁷ Činjenica da Pavao ne osuđuje pravila o prehrani u Rimljanima 14, već ih potiče na njihovo držanje “radi Gospodina” (14,6), ukazuje da on u njima vidi neku pozitivnu svrhu.

⁵⁸ J. B. Lightfoot u *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1879., str. 195, kometira: “Stvarnost, antitip, u svakom se slučaju nalazi u kršćanskoj objavi. Tako Pasha slikovito prikazuje žrtvu pomirenja, beskvasni kruh ćudoređe i iskrenost istinskog vjernika, blagdan Duhova prikupljanje prvih plodova, a subota počinak Božjeg naroda itd.”

⁵⁹ William Barclay, *The Letters to the Philipians, Colossians and Thessalonians*, 1959., str. 179.

objašnjava Pavao, “istina, imaju neku prividnu mudrost u samovoljnom bogoštovlju, krivom štovanju i trapljenju tijela, ali nemaju nikakve vrijednosti da budu dovoljne tjelesnom čovjeku” (2,23). Pobožnost zakonu može kršćanina učiniti samo zatočenikom “tijela”, da bude “bezrazložno napuhan svojom tjelesnom pameti” (2,18). Rješenje koje apostol nudi za asketski i vjerski legalizam jest: “Tražite ono što je gore, gdje se nalazi Krist sjedeći Bogu s desne strane! Svrćajte misao na ono što je gore, ne na ono što je na zemlji, jer ste umrli i vaš je život sakriven s Kristom u Bogu!” (3,1-3)

Mi stoga zaključujemo da Pavao u Kološanima 2,16 ne osuđuje uzdržavanje od hrane i pića ili štovanje blagdana kao što je subota, već pogrešne pobude za njihovo štovanje. Pavao se protivi da se ovi običaji promiču kao dodatna pomoć za spasenje, kao sredstvo za pribavljanje zaštite od “prirodnih sila svijeta”.

Subota u Kološanima 2,16. Blagdani koje su propisali lažni učitelji nazivaju se “godišnji blagdani, ili mlađaci, ili subote” (2,16). Komentatori se slažu da ova tri izraza prikazuju logičan i progresivan slijed (godišnji, mjesečni, tjedni) kao i iscrpan popis posvećenih blagdana. Ovo stajalište potvrđuje pojavljivanje ovih izraza, u sličnom ili obrnutom slijedu, pet puta u Septuaginti i nekoliko puta u ostaloj literaturi.⁶⁰ Međutim, u Izaiji 1,13-14 nailazimo na izuzetak gdje se “mlađak” nalazi na početku niza, a ne u sredini, ali ova iznimka ne opovrgava uobičajenu uporabu.

The Seventh-day Adventist Bible Commentary tumači “subote” kao oznaku godišnjih obrednih, a ne tjednih subota (Levitski zakonik 23,6-8, 15,16,21,24,25,27,28,37,38). Činjenica je da se i za subotu i za Dan pomirenja u hebrejskom koristi sintagma *shabbath shabbathôn*, što znači “subota” (Izlazak 31,15; Levitski zakonik 23,3.32; 16,31). Ali u Septuaginti ovaj je izraz je preveden grčkom sintagmom koja ima drugi smisao od jednostavnog izraza u Kološanima 2,16. Stoga se ovaj potonji izraz jezično ne može protumačiti kao da se misli na Dan pomirenja ili neku drugu obrednu subotu budući da se oni nikad ne imenuju tim izrazom.

Međutim, navedeni komentar ne zasniva svoje tumačenje na gramatičkoj i jezičnoj uporabi riječi “*shabbathôn*”, već na teološkom tumačenju subote u odnosu na “sjenu” u Kološanima 2,17. Tvrdi se da “je tjedna subota uspomena na događaj na početku zemaljske povijesti... stoga ‘su-

⁶⁰ Usp. Septuaginta, 2. Ljetopisi 2,4; 31,3; Nehemija 10,33; Ezekiel 45,17; Hošea 2,11. Vidi također Jubilees 1,14; *Jos. Ber.* 3,11; Justin, *Dialogue* 8,4.

bote' koje Pavao proglašava sjenom, a koje upućuju na Krista, ne mogu upućivati na tjedne subote, već se moraju odnositi na obredne dane odmora koji se ostvaruju u Kristu i Njegovom kraljevstvu.”⁶¹

Određivati značenje riječi na isključivo teološkim pretpostavkama, a ne na jezičnim ili kontekstualnim dokazima, protivi se pravilima biblijske hermeneutike. Štoviše, teško je opravdati čak i teološko tumačenje subote koje daje adventistički komentar budući da smo vidjeli da se subota može opravdano smatrati “sjenom” ili prikladnim simbolom sadašnjeg i budućeg blagoslova spasenja.⁶² Nadalje, spomenuli smo da se izraz “sjena” ne koristi u lošem smislu, kao oznaka za obrede koji više nemaju vrijednosti, čija je svrha prestala, već da odredi njihovu ulogu u odnosu na “tijelo Kristovo”. Druga važna naznaka da nije riječ o godišnjim obrednim subotama jest činjenica da su oni već obuhvaćeni izrazom “godišnji blagdani” i ako označuje isti pojam, bilo bi to nepotrebno ponavljanje. Ovi pokazatelji uvjerljivo pokazuju da se riječ “*shabbathôn*” u Kološanima 2,16 ne može odnositi na neke godišnje obredne subote.

Upućuje li množina riječi “subote” isključivo na sedmi dan subotu? Činjenica da množina ima tri značenja: (1) nekoliko subota (Septuaginta, Ezekiel 46,3; Izaija 1,13; Djela 17,2), (2) jedna subota (usprkos množini — Septuaginta, Izlazak 20,11; Marko 1,21; 2,23-24; 3,2-4), i (3) cijeli tjedan (usp. naslovi psalama u Septuaginti, psalam 23,1; 47,1; 93,1; Marko 16,2; Luka 24,1; Djela 20,7) navela je neke na zaključak da se ovaj izraz u Kološanima ne odnosi isključivo na sedmi dan subotu, već na “tjedne dane”.⁶³ Ovo gledište zaslužuje razmatranje budući da nabranje ne upućuje na godišnje, mjesečne ili tjedne blagdane. Štoviše, činjenica da u Galaćanima 4,10 (usp. Rimljanima 14,5), gdje se Pavao protivi vrlo sličnoj lažnoj nauci koja je nastojala na štovanju “dana, mjeseca, vremena i go-

⁶¹ *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 1957., VII, str. 205—206.

⁶² Vidi 2. poglavlje.

⁶³ Norbert Hagedé, napomena 13, str. 144: “A. Bailly u svom rječniku, *ad loc.*, nastoji istaknuti da, ako jednina označuje biblijski dan počinka (i može pokatkad imati isto značenje), množina je izraz koji se isključivo koristi da označi *tjedan* (*Anthologie*, V. 160): Pisac navodi novozavjetne tekstove gdje ova riječ ima spomenuto značenje: Matej 28,1: prvog dana tjedna, usp. Marko 16,2; Luka 24,1; Ivan 20,1.19; Djela 20,7. Stoga vidimo da riječ sama po sebi, ne uzimajući u obzir helenistički kontekst u kojem se nalazimo i koji nas usmjerava, ima vrlo malo veze sa subotnjim danom koji je u Dekalogu opisan kao uspomena na stvaranje i izlazak iz Egipta...” O tri uporabe množine “subote” vidi jasno objašnjenje E. Lohsea, *TDNT* VII, str. 7,20.

dine”, lista počinje s “danima” (množina), daje nam razloga da vjerujemo kako “subote” u Poslanici Kološanima obuhvaćaju i druge dane osim subote. Pavao u ovom slučaju upozorava na štovanje godišnjih, mjesečnih i tjednih blagdana općenito (uključujući i subotu). Potporu ovom tumačenju daje i popis u kojem se nalaze “jela i pića” i štovanje blagdana. Tekst u Rimljanima 14,2.5 upućuje na isti uzajamni odnos između jedenja i štovanja dana. Stoga je sasvim moguće da su “dani” u poslanicama Rimljanima i Galaćanima, i “subote” u Kološanima međusobno povezani uključujući i subote ili druge tjedne dane obilježene postom ili izbjegavanjem jela.

Dobro je poznato da su ne samo Židovi, već i rani kršćani postili u određene dane.⁶⁴ U sljedbaškom judaizmu post je bio još stroži. Zamijetite da u je *Dokumentu Zadokite* zapovjedbno držanje posta zajedno sa svetim danima: “Obdržavajte subotu u svakoj njezinoj pojedinosti, i blagdane i postove u skladu s običajem koji su prvobitno uspostavili ljudi koji su ušli u savez u ‘zemlji damašćanskoj’.” (CD 6,18). Znamo, međutim, da post nije bio dopušten u subotu ni među Židovima ni među prvim kršćanima.⁶⁵ To bi značilo da, ako se, kao što neki vjeruju, uzdržavanje od hrane o kojem se govori u Kološanima i Rimljanima može opravdano dovesti u vezu s “danima” i “subotama”,⁶⁶ onda ovo potonje ne može izravno upućivati na sedmi dan subotu, već na određene tjedne dane posta.

Ako zbog istraživanja pretpostavimo da se “subote” u Poslanici Kološanima odnose na subotu u potpunosti ili makar dijelom, pitanje koje se mora razmotriti jest: kakvu su vrst štovanja subote zastupali lažni učitelji? Podaci koje pruža Poslanica Kološanima suviše su oskudni da bi se na ovo pitanje mogao dati određeni odgovor. Ipak, narav hereze nam dopušta da izvučemo neke osnovne zaključke. Pretjerano naglašavanje držanja uredbi o prehrani prenosilo se, nema sumnje, i na držanje subote. Obožavanje “prirodnih sila” moralo je utjecati i na štovanje subote i blagdana budući da se vjerovalo da astralne sile, koje upravljaju zvijezdama, nadziru i

⁶⁴ *Didache* 8,1 savjetuje kršćane da ne poste s licemjerima drugog i petog dana u tjednu, već četvrtog i šestog.

⁶⁵ O subotnjem postu među Židovima i prvim kršćanima vidi str. 169.

⁶⁶ W. Rordorf, *Sunday*, str. 137: “Nije sigurno kako bismo trebali razumjeti ‘polaganje veće vrijednosti na jedan nego na drugi’. Budući da se ovaj izraz javlja u kontekstu uzdržavanja od hrane, možemo ga smatrati nekom vrstom dana posta.” Slično mišljenje zastupa i M. J. Langrange, *L'Épître aux Romains*, 1950., str. 325. Joseph Huby, *Saint Paul, Épître aux Romains*, 1957., str. 455—456. James Denny, *Romans, The Expositor's Greek Testament*, 1961., str. 702.

kalendar i ljudske živote. Günther Bornkamm u vezi s ovim kaže: “Pavao spominje mlađake i subote (Kološanima 2,16), dane, mjesece, vremena i godine (Galaćanima 4,10), dakle, dane i vremena koji ni u kom slučaju ne pripadaju povijesti spasenja, već periodičnom ciklusu prirode, to jest odgovaraju kretanju zvijezda. To je sadržaj i značenje ‘prirodnih sila svijeta’.”⁶⁷

Čini se da subota u kontekstu kološanske hereze nije štovana kao znak stvaranja, izbora ili otkupljenja, već, kao što ističe Eduard Lohse, “zbog prirodnih sila svijeta koje upravljaju kretanjem zvijezda i tako do u sitnice određuju kalendar”.⁶⁸ Zamijetite da ovo astrološko praznovjerje nije prevladavalo samo u helenističkim krugovima, već i u judaizmu. Kumranska zajednica je, na primjer, spekulirala o odnosu između anđela, astralnih sila i strogog štovanja blagdana.⁶⁹ Judeo-kršćanska sljedba elkosaita (oko 100. g. po Kr.) pruža još jedan primjer kako je obožavanje astralnih sila utjecalo na njihovo štovanje subote. Hipolit izvještava: “Elkasait ovako govori: ‘Postoje zle zvijezde neznaboštva... Čuvaj se sila dana, utjecaja ovih zvijezda, te ne počinji nikakav posao tijekom njihove vladavine. I ne krštavaj čovjeka ili ženu u dane kad ove zvijezde vladaju, kad Mjesec (izlazeći) između njih juri nebom i putuje zajedno s njima... Ali, štoviše, *poštuj dan subotnji budući da je to jedan od onih dana u koje prevladavaju (sile) ovih zvijezda.*”⁷⁰

⁶⁷ Günther Bornkamm (napomena 13), str. 131.

⁶⁸ Eduard Lohse (napomena 13), str. 115.

⁶⁹ U Knjizi Jubileja, čiji su ulomci nađeni u prvoj i četvrtoj špilji u Kumranu, ne kaže se samo da su sve vrste anđela stvorene prvog dana kad i nebo i zemlja, već da je Božji anđeo otkrio ljudima kalendar i znakove zodijaka da mogu štovati dane, mjesece i subote (Jubileji 5,15). Točno i ispravno štovanje dana od najveće je važnosti. Sve nevolje koje su zadesile Izrael pripisivale su se zanemarivanju kalendara i blagdana. Festivali, mjeseci, subote i godine, slično Galaćanima 4,10 i Kološanima 2,16, javljaju se i, na primjer, u Book of Jubilees 6,32—38; 23,19. *Dokument Zadokite* tvrdi da “je Bog s onima koji se čvrsto drže Njegovih zapovijedi učinio vječni Savez — koji je Bog uvijek održavao s Izraelom, otkrivajući im tajne u odnosu na koje je Izrael zastranio, čak i svoje svete subote i slavne blagdane, svoje pravedne uredbe, putove svoje istine i namjere svoje volje, pa ako je čovjek vrši, živjet će” (CD 3,1; 6,18—19; naglasak dodan).

⁷⁰ Hippolytus, *The Refutation of all Heresies*, 9,11, ANF V, str. 133. Usp. Epiphanius, *Adversus Haereses* 29,8,5. Slična astrološka praznovjerja prate Cerintovo štovanje subote (Filastrius, *Haereses* 36, CSEL 38,19), Desiteja Samarijskog (Origen, *De Principiis* 4,3,2), Simonijana (Pseudo-Clement, *Homilia* 2,35,3) i Hipsistarijana (Gregory Nazianzus, *Oratio* 18,5, PG 35,991). Usp. E. Lohse, *TDNT* VII, str. 33.

U kasnijim kršćanskim raspravama protiv Židova nalazimo dodatne dokaze o astralnom utjecaju na štovanje blagdana kao što je subota. U *Poslanici Diognetu*, na primjer, čitamo ove nemile ukore: “Ali kad je u pitanju njihova (židovska) suzdržanost u vezi s mesom i njihovo praznovjerje u vezi sa subotom, njihovo hvalisanje obrezanjem i maštanja o postu i mlađacima, što je potpuno smiješno i nije vrijedno objašnjavanja, mislim da o tomu ne trebaš ništa saznati od mene.”⁷¹

Ulomak iz *Petrove propovijedi* sadrži ovo oštro upozorenje: “Niti ga obožavajte kao što to čine Židovi jer oni, iako misle da samo oni poznaju Boga, ne poznaju ga služeći anđelima i arkandelima, mjesecima i Mjesecu, a ako se ne vidi Mjesec, oni ne slave ono što oni nazivaju prvom subotom niti drže mlađaka, ni dana beskvasnih kruhova, ni blagdan (sjenica?) niti veliki dan (pomirenja).”⁷²

U poganskom svijetu, kao što smo već spomenuli,⁷³ subota se smatrala nesretnim danom zbog njezine veze s planetom Saturnom. U svjetlu prevladavajućih astralnih praznovjerja koja su utjecala na štovanje dana među Židovima i neznabošcima logično je pretpostaviti da je svako štovanje subote koje su zastupali asketski učitelji u Kolosi, poznati po promicanju štovanja prirodnih sila svijeta, moglo samo biti stroge i praznovjerne naravi. Apostolovo upozorenje protiv ovakvog držanja subote bilo je ne samo primjereno, već i poželjno. Ali u ovom slučaju Pavao nije napadao načelo štovanja subote, već njezino izopačivanje. Valja zamijetiti da apostol ne upozorava protiv *oblika* ovih obreda, već protiv njihove izopačene *svrhe*. Način na koji kršćani jedu, piju i štiju dane i vremena (kao što se jasno kaže u Rimljanima 14,5) stvar je osobnog uvjerenja koje treba poštovati, ali *pubude* za njihovo štovanje nisu pitanje osobnog stava. Ovi obredi jesu i moraju ostati sjena koja upućuje na stvarnost koja je Krist, i oni nikad ne smiju postati zamjena za stvarnost. Stoga se Pavao ne protivi *načinu ili obliku* štovanja blagdana, već njihovoj izopačenoj *svrsi*

⁷¹ *The Epistle to Diognetus*, 4, ANF 1,26.

⁷² *The Preaching of Peter*, naveo Clement of Alexandria, *Stromateis*, 6,5,41,2, prijevod M. R. Jamesa, *The Apocryphal New Testament*, 1924., str. 17. Aristid piše u svojoj *Apologiji* 14 (sirskoj): “[Židovi] zamišljaju da služe Bogu, dok svojim načinom štovanja zapravo služe anđelima, a ne Bogu slaveći subote, početke mjeseci, blagdan beskvasnog kruha, veliki post, postovima, obrezanjem i čistim mesom. Međutim, to su stvari koje oni ipak ne drže savršeno.” (ANF X, str. 276) Usp. također Origen, *Contra Celsum* 1,26.

⁷³ Vidi str. 158 i 221.

i *pobudama* koje krivotvore temelj spasenja. Podaci koje pružaju preostala dva slična ulomka (Rimljanima 14,5-6; Galaćanima 4,8-11) koje ćemo sada razmatrati podupiru ovaj zaključak.

Subota u Rimljanima i Galaćanima. U Rimu je fanatična (heretička) asketska skupina, iznimno slična onoj u Kolosi, zastupala strogi vegetarijanizam, uzdržavanje od vina i štovanje dana (Rimljanima 14,1-10.21). Ranije smo zaključili da Pavao vjerojatno povezuje (kao u Kološanima 2,16) uzdržavanje od jela sa štovanjem dana. Ako je ovo tumačenje točno, onda “dani” spomenuti u Rimljanima 14,5-6 teško da se mogu odnositi na subotu budući da znamo da je subota smatrana danom blagovanja, a ne posta.⁷⁴

Problem u Rimu očito je bio blaži nego u Kolosi ili Galaciji. Asketski učitelji su tamo bili manje utjecajna manjina i nisu bili “promicatelji ceremonijalizma usmjerenog protiv križa”.⁷⁵ Na to upućuju apostolove odmjerene i pomirljive riječi: “Jedan, dakako, polaže veću vrijednost na jedan nego na drugi dan, a drugi polaže jednaku vrijednost na svaki dan. Samo neka svatko bude posve uvjeren u svoje mišljenje! Tko pazi na dan, čini to radi Gospodina; tko jede sve, čini to radi Gospodina jer zahvaljuje Bogu; tko ne jede sve, ne jede radi Gospodina, i on također zahvaljuje Bogu.” (14,5-6)

Načelo djelovanja u skladu s osobnim uvjerenjima i poštovanja različitih mišljenja (Rimljanima 14,3.10.13-16.19-21) o pitanju jela i dana u Rimljanima stoji u opreci načelu opravdanja po vjeri. Pavao tvrdoglavo odbija popustiti u vezi s ovim potonjim, ali u vezi s prvim on priznaje osobnu savjest kao konačni autoritet. Kako objasniti ovu očitu razliku? Odgovor se nalazi u Pavlovom razumijevanju onoga što je bitno a što nebitno za spasenje. Za Pavla je neupitno i bitno načelo da je vjera u Krista temelj spasenja (usp. Rimljanima 3,22.26.27.28.31; 4,3.13.22-25; 5,1). Ali budući da svaki pojedinac doživljava i izražava vjeru drukčije, bitan je i način na koji se ona očituje. “Samo neka”, kaže Pavao, “svatko bude uvjeren u svoje mišljenje!” (14,6) Osnovno načelo koje apostol opetovano iznosi da odredi opravdanost štovanja dana ili pravila o hrani jest želja da se poštuje Gospodin (“čini to radi Gospodina”, 14,6.7.18; usp. 1. Korinćanima 16,31).

⁷⁴ Vidi napomenu 65.

⁷⁵ John Murray, *The Epistle to the Romans*, 1965., str. 173.

Na temelju ovoga načela možemo se pitati je li Pavao mogao zagovarati odbacivanje štovanja subote? Teško je povjerovati da bi on ovakav običaj smatrao smetnjom poštovanju Gospodina kad je on sam subotom “po svom običaju” (Djela 17,2) raspravljao sa “Židovima i Greima” u sinagogi (Djela 18,4). W. Rordorf dokazuje da Pavao zauzima dvostruko stajalište. “Slabim” židovskim kršćanima daje *slobodu da štuju zakon uključujući i subotu*. S druge strane, “jakima”, kršćanima iz neznaboštva, on daje potpunu *“slobodu od štovanja zakona”, a posebno od subote*.⁷⁶ Može li se ovakav zaključak opravdati na temelju teksta u Rimljanima 14? Zamijetite da je sukob između “slabih” i “jakih” u pitanju jela i dana neznatno povezan (ako uopće jest) s Mojsijevim zakonom. “Slabić” koji “jede samo povrće” (14,2), ne pije vina (14,21) i “polaze veću vrijednost na jedan dan [očito za post] nego na drugi” (14,5) za ovakva uvjerenja ne može tražiti potporu u Starom zavjetu. Mojsijev zakon nigdje ne propisuje strogi vegetarijanizam, potpunu apstinenciju od vina i sklonost k danima posta.⁷⁷ Jednako tako i “jaki”, onaj tko “vjeruje da smije sve jesti” (14,2) i koji “polaze jednaku vrijednost na svaki dan”, ne zahtijeva oslobođenje od Mojsijevog zakona, već od asketskih vjerovanja koja očito potječu iz sljedbaškog judaizma.⁷⁸ Cijela rasprava se ne vodi onda o slobodi od štovanja zakona, već se ona, naprotiv, bavi “nebitnim” stvarima savjesti koje ne propisuju božanske uredbe već ljudska pravila i praznovjerje. Budući da ova različita uvjerenja i običaji nisu potkopavali bit evanđelja, Pavao savjetuje obostranu snošljivost i poštovanje u tom pitanju.

Situacija u Galaciji potpuno je drukčija. Ovdje Pavao odlučno ukorava one kršćane iz neznaboštva koji su se sami obrezali (Galaćanima 6,12; 5,2) i koji su počeli “slaviti određene dane, mjesece, vremena i godine” (4,10). Njihovo usvajanje ovih običaja on definira kao povratak ropstvu “prirodnim silama” (4,8-9), svemirskim silama kojima se pripisuje nadzor nad sudbinom čovječanstva. U mnogim vidovima polemika u

⁷⁶ W. Rordorf, *Sunday*, str. 138.

⁷⁷ Vidi napomenu 38.

⁷⁸ Zamijetite da se razlikovanje čiste i nečiste hrane u Rimljanima 14,14 razlikuje od one u Levitskom zakoniku 11. U ovom potonjem slučaju nedopuštena hrana u Septuaginti označena je riječju “nečista”. Međutim, u Rimljanima se koristi grčki izraz koji se prevodi s “obična”. Očito je da se sukob vodio oko mesa koje je samo po sebi bilo u skladu sa zakonom, ali su ga zbog povezanosti s idolskim bogoslužjima (usp. 1. Korinćanima 8,1-13) neki smatrali “običnim” i stoga neprikladnim za ljudsku potrošnju.

Galaćanima 4,8-11 iznimno je slična onoj u Kološanima 2,8-23. Na oba mjesta praznovjerno štovanje blagdana opisuje se kao ropstvo “prirodnim silama”. Međutim, u Galaćanima je javni ukor “lažnih učitelja” stroži. Njih se smatra “prokletima” (1,8.9) jer su naučavali “evanđelje protivno onom koje smo vam navijestili”. Njihovo naučavanje da je štovanje dana i vremena nužno za opravdanje i spasenje iskrivljavalo je samu bit Evanđelja (5,4).

Aludira li se u Poslanici Galaćanima na subotu ili ne, ovisi o tumačenju riječi “dana” (4,10). Neki kritičari dokazuju na temelju usporednog ulomka u Kološanima 2,16, gdje su “subote” izričito spomenute, da “riječ ‘dani’ svakako upućuje na subote”.⁷⁹ Mi ne poričemo ovu mogućnost, ali smo ranije pokazali da se imenica “subote” u množini u Kološanima uobičajeno koristila kao naziv ne samo za dan subotu, već i za cijeli tjedan. Tako i imenica “dani” u množini u Galaćanima može lako ukazivati da su kološanske “subote” “tjedni”, a ne obrnuto.

Pretpostavljajući da je subota dio “dana” koje su Galaćani⁸⁰ štovali, pitanje koje trebamo razmotriti glasi: “Što ih je motiviralo na štovanje ovih subota i blagdana? Protivi li se Pavao biblijskoj uredbi koja zapovijeda štovanje subote i blagdana, ili on ukorava izopačenu uporabu ovih običaja?”

Općenito se prihvaća da su praznovjerna vjerovanja u astralne utjecaje motivirala Galaćane na štovanje židovskih blagdana. Na to ukazuje Pavlova optužba kako je njihovo prihvaćanje ovih običaja isto što i povratak na nekadašnju neznabožačku pokornost bogovima koji nisu nikakvi bogovi (4,8-9). Očito je da su Galaćani zbog svoga neznabožačkog podrijetla, kako to dobro zamjećuje W. Rordorf, “u posebnoj pozornosti koju su Židovi poklanjali određenim danima i vremenima vidjeli samo vjersko obožavanje zvijezda i prirodnih sila”.⁸¹ Možda je činjenica da se štovanje židovske subote u poganskom svijetu, kao što smo već spomenuli, često pripisivalo zlim utjecajima planeta Saturna pridonijela razvoju

⁷⁹ C. S. Mosna, *Storia della domenica*, str. 183. Usp. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, 1962., str. 204—207. Međutim, on priznaje da “dani” možda imaju šire značenje. W. Rordorf, *Sunday*, str. 131: “Izrazom ‘dana’ u 10. retku sigurno se misli na subotnje dane koji se ponavljaju svakog tjedna.”

⁸⁰ Ovo je sasvim moguće, posebno ako se ima u vidu činjenica da su se Galaćani obrezivali da bi postali Židovi u svakom pogledu.

⁸¹ W. Rordorf, *Sunday*, str. 133. O astralnim praznovjerjima u vezi sa subotom vidi napomene 70,71,72.

ovog pogrešnog razumijevanja. Stoga izgleda da je svako štovanje subote od strane Galaćana bilo motivirano praznovjernim i pogrešnim razumijevanjem biblijskih uredbi.

Međutim, Pavao se ne trudi razotkriti praznovjerne ideje koje motiviraju ovakvo štovanje, već dovesti u pitanje cijeli sustav koji su stvorili lažni učitelji u Galaciji. Uvjetujući Božje opravdanje i prihvaćanje obreda kao što su obrezanje i štovanje dana i vremena, Galaćani su spasenje učinili ovisnim o ljudskim dostignućima. Za Pavla je to izdaja Evanđelja: "Prekinuli ste s Kristom svi koji se hoćete opravdati u Zakonu; ispali ste iz milosti." (Galaćanima 5,4).

Pavlov javni ukor štovanja dana i vremena mora se razumjeti u ovom kontekstu. Kad pobude za održavanje ovih obreda ne bi potkopavale ključna načela opravdanja po vjeri u Isusa Krista, Pavao bi samo preporučio snošljivost i poštovanje (kao što čini u Rimljanima 14), čak ako su neke zamisli i strane nauku Starog zavjeta. Međutim, budući da su motivi za ovakve običaje ugrožavali sam temelj spasenja pouzdanjem u dogmu, apostol ih ne oklijeva odbaciti. Pavao ni u Galaćanima ni u Kološanima ne osporava načelo štovanja subote, već izopačenu primjenu vjerskih obreda čija je svrha bila promicanje spasenja ljudskim dostignućima, a ne božanskom milošću.

Zaključak. Naša raščlamba tri Pavlova teksta koji se često navode u prilog dokazu da Pavao odbacuje subotu kao starozavjetnu obrednu sjenu pokazala je da je ovo tumačenje neodrživo iz nekoliko razloga.

Prvo, Pavao ni u jednom navedenom tekstu ne raspravlja o tome obvezuje li zapovijed o suboti i kršćane, već osporava složene asketske i vjerske obrede koji su (posebno u Kolosi i Galaciji) potkopavali ključna načela opravdanje vjerom u Isusa Krista.

Drugo, činjenica da je praznovjerni oblik štovanja subote možda dio hereze koju Pavao ukorava, ne umanjuje obvezujuću narav ove uredbe, budući da on osuđuje njezino *izopačenje*, a ne samu *uredbu*. Ukoravanje zlouporabe biblijske uredbe ne može se tumačiti kao ukidanje same uredbe.

Treće, činjenica da je Pavao preporučio snošljivost i poštovanje čak i prema razlikama u propisima o hrani i danima (Rimljanima 14,3-6) koje potječu od ljudskih običaja upućuje na činjenicu da je on u pitanju "dana" bio suviše liberalan da bi odbacio zapovijed o suboti i uveo štovanje nedjelje. Da je to učinio, suočio bi se s protivljenjem i beskrajnim raspravama sa zagovornicima subote. Odsutnost tragova bilo kakve polemike možda je najočitiiji dokaz Pavlovog poštovanja ustanove subote.

U završnoj raščlambi, dakle, Pavlov stav spram subote mora se određivati na temelju njegovog općeg stava prema zakonu, a ne na temelju njegovih javnih ukora heretičkih i praznovjernih obreda koji su možda obuhvaćali i držanje subote. Propust da se uoči razlika između Pavlovog koncepta zakona kao skupa uputa koje on smatra “svetim, pravednim i dobrim” (Rimljanima 7,12; usp. 3,31; 7,14.22), i koncepta zakona kao sustava spasenja mimo Krista koji on odlučno odbacuje, očit je uzrok nerazumijevanja Pavlovog stava prema suboti. Nije upitno da je apostol poštovao one starozavjetne ustanove koje su za kršćane još uvijek bile valjane. Na primjer, primijetili smo da je on u subotu pribivao bogoslužju zajedno sa “Židovima i Grcima” (Djela 18,4.19; 17,1.10.17), da je proveo dane beskvasnog kruha u Filipi (20,16), da mu se “žurilo... da bude, ako je moguće, na Duhove u Jeruzalemu” (20,16), da se na vlastitu inicijativu podvrgao nazarejskom zavjetu u Kenhreji (Djela 18,18), da se očistio u hramu da bi dokazao da “i sam vrši Zakon” (Djela 21,24) i da je obrezao Timoteja (Djela 16,3). S druge strane, kad god je bilo koji od ovih ili sličnih običaja promican kao temelj spasenja, on je odlučno osporavao njihovu izopačenu svrhu. Stoga bismo mogli reći da je Pavao odbacio subotu kao sredstvo spasenja, ali ju je prihvatio kao sjenu koja upućuje na stvarnost koja pripada Kristu.

KRATICE

- ANF* — *The Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1973 reprint.
- NPNF* — *Nicene and Post-Nicene Fathers*. First and Second Series. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1971 reprint.
- AUSS* — *Andrews University Seminary Studies*. Berrien Springs, Michigan.
- BZNW* — *Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
- CCL* — *Corpus Christianorum. Series Latina*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953ff.
- CD* — *Damascus Document*.
- CIL* — *Corpus Inscriptionum Latinorum*, ed. A. Reimer. Berlin: apud G. Reimerum, 1863-1893.
- CSCO* — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientatum*. Louvain: Secretariat du Corpus SCO.
- CSEL* — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienne: C. Geroldi filium, 1866ff.
- DACL* — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol and H. Leclercq. Paris: Letouzey et Ane, 1907ff.
- EIT* — *Enciclopedia Italiana Treccani*. Milano, Roma, 1929ff.
- GCS* — *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1887ff.
- HE* — *Historia Ecclesiastica*.
- JBL* — *Journal of Biblical Literature*. Philadelphia.
- LCL* — *Loeb Classical Library*.
- MANSI* — *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. Joannes Dominicus Mansi. Graz, Austria: Akademische Druck U. Verlagsanstalt, 1960-1961.
- NST* — *New Testament Studies*. Cambridge.
- PG* — *Patrologie cursus completus, Series Graeca*, ed. J. P. Migne. Paris: J.-P. Migne Editorem, 1857ff.
- PL* — *Patrologie cursus completus, Series Latina*, ed. J. P. Migne. Paris: Gamier Fratres et J.-P. Migne, 1844ff.
- PS* — *Patrologia Syriaca SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Catholicorum*, ed. R. Graffin. Paris: Firmin-Didot et socii, 1894ff.
- SC* — *Sources Chrétiennes*. Collection directed by H. de Lubac and J. Daniélou. Paris: Editions du Cerf, 1943ff.
- SB* — *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, ed. H. L. Strack and P. Billerbeck. Munich: Beck, 1922ff.

- TDNT* —*Theological Dictionary of the New Testament*, eds. G. Kittel and trans. by G. W. Bromiley. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964ff.
- TU* —*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, found by O. von Genhardt and A. Harnack, Leipzig, 1882f.
- VT* — *Vetus Testamentum*. Leiden.

PRIMARNI IZVORI

1. BIBLIJSKI

- Novum Testamentum Graece*. Erwin Nestle and Kurt Aland, eds. Stuttgart: Wurt. Bibelanstalt, 1960.
- The Holy Bible*. Revised Standard Version. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1952.

2. PATRISTIČKI

- Aphrahates. *Homilia* 13. TU 3,3-4.
- Augustine. *De Civitate Dei*. CCL 47, 48, eds. B. Dombart and A. Kalb, 1955; PL 41, 14803.
- . *De decem plagis et decem praeceptis*. PL 38, 67-91.
- . *Confessiones*. PL 32, 662-867.
- . *Contra Faustum*. CSEL 25, 1, ed. I. Zycha, 1894.
- . *Enarratio in Psalmos*. CCL 38, 39, 40, eds. E. Dekkers and I. Fraipont, 1956; PL 36-37.
- . *Epistola* 36. CSEL 34, ed. A. Goldbacher, 1897, part II, pp. 31-62. PL 33, 136-151.
- . *Epistola* 55. CSEL 34, ed. A. Goldbacher, 1897, part II, pp. 169-213, PL 33, 204-223.
- . *De Genesi ad litteram*. CSEL 28, I, ed. I. Zycha, 1894.
- . *In Johannis Evangelium Tractatus*. CCL 36, ed. R. Willelms, 1954.
- . *Sermones*. PL 38.
- . *De Sermone Domini in monte*. PL 34, 1230-1308.
- . *De Trinitate* 4. PL 42, 886-912.
- Ambrosiaster. *Liber quaestionum veteris et novi testamenti*. CSEL 50, ed. A. Souter, 1908.
- . *Commentaria in XII Epistolas Beati Pauli*. PL 17, 47-538.
- Ambrose. *Explanatio super Psalmos* 12, 37, 47. CSEL 64, ed. M. Petschenig, 1919.
- . *Epistola* 26. PL 16, 1086-1090.
- . *Epistola* 44. PL 16, 1184-1194.
- . *Explanatio Psalmi* 47. CSEL 64, ed. M. Petschenig, 1919, pp. 346-361.
- . *Expositio de psalmo* 118. CSEL 62, ed. M. Petschenig, 1919.
- . *Expositio Evangelii secundum Lucam*. CCL 14, ed. M. Adriaen, 1957.
- Athanasius. *Epistolae heortasticae*. PG 26, 1339-1350.

- . *Expositio in Psalmum 91*. PG 27, 403-406.
- . *Homilia de semente* (doubtful). PG 28, 143-168;
- . *De Sabbatis et circumcissione* (doubtful). PG 28, 133-142.
- . *Epistolae Festales*. PG 26, 1351-1442.
- Pseudo-Barnabas. *Epistola*. Guido Bosio, ed. *I Padri Apostolici*. Corona Patrum Salesiana. Turin: S. E. I., 1940; Edgar Goodspeed. *The Apostolic Fathers*. New York: Harper and Brothers, 1950; J. B. Lightfoot. *The Apostolic Fathers*. Vol. I. London: Macmillan Company, 1885; J. A. Kleist. *The Epistle of Barnabas*. Ancient Christian Writers, Vol. VI. Westminster, Maryland: Newman Press, 1948; P. Prigent. *Les Testimonia dans le Christianisme primitif: l'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*. Paris: Librairie Lecoffre, 1961; by the same author, *Épître de Barnabe*. Paris: Éditions du Cerf, 1971; F. X. Glimm, J. M.-F. Marique, G. G. Walsh, trans. *The Apostolic Fathers*. The Fathers of the Church. New York: Cima Publishing Co., 1947; A. Harnack, O. Gerhard, O. Zahn, eds. *Patrum Apostolicorum Opera*. Part I, ed. 2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876; F. X. Funk. *Patres Apostolici*. Vol. I. Tubingen: H. Laupp, 1901.
- Basil. *Homilia III in Hexameron*. PG 29, 52-76.
- . *Epistolae*. PG 32, 219-1114.
- . *De Spiritu Sancto*. PG 32, 67-218; SC 17, ed. B. Pruche, 1945.
- Cassian John. *Institutiones coenobiticae*. SC 109, ed. J. C. Guy, 1965; NPNF 2nd, XI, pp. 161-641.
- Caesarius of Arles. *Sermones*. CCL 103, ed. G. Morin, 1953.
- Chronicon Paschale*. PG 92, 9-1160.
- Cyprian. *Epistolae*. CSEL 3, ed. G. Hartel, 1871, part II, pp. 30-842.
- . *De Dominica oratione*. CSEL 3, ed. G. Hartel, 1871, part. I, pp. 267-294.
- . *Carthaginense Concilium sub Cypriano tertium*. PL 3, 1047-1056.
- . *De pascha computus*. (Doubtful) CSEL 3, 3, ed. W. Hartel, 1871, pp. 248-271; G. Ogg, *The Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus*, London, 1955.
- Cyril of Jerusalem. *Catecheses*. PG 33, 331-366; J. Quasten. "S. Cyrilli Catecheses mystagogicae," *Florilegium Patristicum* 7 (1935): 69-111.
- Clement of Alexandria. *Excerpta ex Theodoto*. SC 23, ed. F. Sagnard, 1948; PG 9, 681-696.
- . Fragment in *Chronicon Paschale*. L. Dindorf, ed. Bonn: Ed. Weber, 1832, Vol. I, p. 14f.; PG 92, 82f.
- . *Paedagogus*. GCS 12, ed. O. Stahlin, 1936, pp. 87-340.
- . *Protrepticus*. SC 2, ed. C. Mondesert 1967; GCS I, ed. Otto Stahlin, 1960, pp. 80f.; PG 9, 729-776.
- . *Stromateis* PG 8, 685-1382; PG 9, 9-602; GCS 2, ed. Otto Stahlin, 1960, p. 389.
- Clement of Rome. *Epistola I ad Corinthios*. PG 1, 202-328; F. X. Glimm, J. M. - F. Marique, G. G. Walsh, trans. *The Apostolic Fathers*. The Fathers of the Church. New York: Cima Publishing Co., 1947.
- Pseudo-Clementines. *Homilies and Recognitions*. GCS 41 and 51, eds. B. Rehm - F. Paschke, 1953, 1965; ANF VIII, pp. 73-212.
- Commodianus. *Carmen Apologeticum*, CSEL 15, ed. B. Dombart, 1887, pp. 115-188; CCL 128, ed. Iosephi Martin, 1960, pp. 73-113; PL 5, 202-262.

- Chrysostom. *Orationes VIII adversus Judaeos*. PG 48, 843-944.
 ———. *De baptismo Christi*. PG 49, 363-372.
 ———. *Sermones IX in Genesim*. PG 54, 581-630.
 ———. *De compunctione*. PG 47, 411-422.
 ———. *De Christi divinitate*. PG 48, 803-812.
- Pseudo-Chrysostom. *Homilia Paschalis*. SC 48, ed. F. Floery and P. Nautin, 1957.
- Diognetus. *Epistola*. SC 33, ed. H. I. Marrou, 1965; ANF I, 25-32
- Dionysius of Alexandria. *Epistola ad Basilidem Episcopum*. PG 10, 1271-1290.
- Ephraem Syrus. *Sermo ad nocturnum dominicae resurrectionis*. T. J. Lamy, ed. *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*. 4 vols. Paris: Mechliniae, H. Dessain, 1882-1902, 1:542-544.
- Egeria. *Peregrinatio*. SC 21, ed. H. Petre, 1948; CCL 175, ed. E. Franceschini and R. Weber, 1958.
- Epiphanius. *Adversus octoginta haereses*. PG 41, 173-1199; PG 42, 9-883.
 ———. *Expositio fidei*. PG 42, 773-832.
- Pseudo-Eusebius of Alexandria. *Sermones*. PG 86, 314-462.
 ———. *De die Dominico*. PG 86, 415-422.
- Eusebius of Caesarea. *Historia ecclesiastica*. SC 31, 41, 55, 73, ed. Gustave Bardy, 1952, 1967; Giuseppe del Ton, ed. *Storia ecclesiastica e i Martiri della Palestina*. Rome: Desclee and Co., Editori Pontifici, 1964; Kirsopp Lake, trans. *The Ecclesiastical History*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926-1949.
 ———. *Vita Constantini*. PG 20, 906-1230; GCS I, 124, ed. Ivar A. Heikel, 1903; NPNF 2nd, 1, pp. 481-560.
 ———. *Commentaria in Psalmos*. PG 23, 11-1396.
 ———. *Demonstratio evangelica*. PG 22, 9-794.
 ———. *De solemnitate Paschali*. PG 24, 694706.
- Filastrius. *Liber de haeresibus*. PL 12, 1049-1302; GCL 9, ed. F. Heylen, 1957.
- Gaudentius of Brescia. *Tractatus vel sermones*. PL 20, 843-1008.
- Gregory the Great. *Epistola* 13. PL 77, 1253-1254.
 ———. *Moralium*. PL 75 and 76, 9-786.
 ———. *Homiliarum in Ezechielem* 2. PL 76, 973-983.
- Gregorius of Nazianzus. *Oratio 41 in Pentecoste*. PG 36, 432f.
 ———. *Oratio 44, In novam Dominicam*. PG 36, 612f.
- Gregory of Nyssa. *De castigatione*. PG 46, 309-316.
 ———. *De oratione Dominica*. PG 44, 1120-1193
 ———. *In Psalmos*. PG 44, 504-508.
 ———. *De beatitudinibus, Oratio* 8. PG 44, 11941302.
 ———. *In Psalmos. De octava*. PG 44, 608-616.
 ———. *Testimonia adversus Judaeos*. PG 46, 193-234.
 ———. *Adversos eos qui castigationes aegre f Brunt*. PG 46, 307-316.
- Hermas. *Pastor*. SC 53, ed. R. Joly, 1958; F. X. Glimm, J. M.- F. Marique, G. G. Walsh, trans. *The Apostolic Fathers*. New York: Cima Publishing Co., 1947.
- Hilary of Poitiers. *Tractatus super Psalmos*. CSEL 22, ed. A. Zingerle, 1891; PL 9, 231-889.
- Hippolytus. *In Daniele commentarius*, SC 14, ed. M. Lefevre, 1947; GCS I, ed. G. N. Bonwetsch, 1897.

- . *De Antichristo*, GCS 1, 2, ed. Hans Achelis, 1897.
- Humbert, S. R. E. Cardinal. *Adversus Graecorum calumnias*. PL 143, 935-938.
- Ignatius of Antioch, *Epistola ad Magnesios*, SC 10, ed. P. Th. Camelot, 1951, pp. 94ff.; *Codex Mediceus Laurentius*, photocopy reproduction, plate 1 in chapter III; *Codex Caiensis 395* (Cambridge), photocopy reproduction plate 2, chapter III; Isaac Voss, ed. *Epistolae Genuinae S. Ignatii Martyris*. Amsterdam: I. Baleu, 1646; Edgar J. Goodspeed. *The Apostolic Fathers*. New York: Harper and Brothers, 1950; Theodor Zahn, ed. *Ignatii et Polycarpi Epistulae Martyria Fragmenta*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876; J. B. Lightfoot. *The Apostolic Fathers*. Vol. I. London: Macmillan Company 1885; James Ussher, ed. *Polycarpi et Ignatii Epistolae*. Oxford: University Press, 1644; Johannes Pearson and Thomas Smith, eds. *S. Ignatii Epistolae Genuinae*. Oxford: Theatro Sheldoniano, 1709; C. J. Hefele, ed. *Patrum Apostolicorum Opera*. Tübingen: Henrici Laupp, 1847; William Cureton, ed. *Corpus Ignatianum*. London: Francis and John Rivington, 1947; F.X. Glimm, J. M. F. - Marique and G. G. Walsh, trans. *The Apostolic Fathers*. The Fathers of the Church. New York: Cima Publishing Co., 1947.
- Pseudo-Ignatius. *Ad Philadelphenses, Ad Magnesios*. PG 5, 811-840, 758-778; ANF 1, 59-79.
- Innocent I. *Epistolae*, PL 20, 463-686.
- Irenaeus. *Adversus haereses*. SC 100, ed. A. Rousseau, 1965; PG 7 part 1, 433-1224; PG 7, part 2, 1118-1226; ANF 1:315-567.
- . *Fragmentum VII*, PG 7, part 2, 1233, *Fragments from the Lost Writings of Irenaeus VII*, ANF 1:569-570.
- . *Epideixis*. SC 62, ed. L.M. Froidevaux, 1959.
- Jerome. *In die dominica Paschae*. CCL 78, ed. D. G. Morin, 1958, pp. 545-551.
- . *Epistolae*. PL 22, 325-1024.
- . *Epistola 108, Vita Paulae*. PL 22, 878-906; CSEL 55, ed. Isidorus Hilberg, 1912, pp. 306-351.
- . *Commentarius in Ecclesiastem*. CCL 72, ed. M. Adriacn, 1959, pp. 248-361.
- . *Commentarius in Isaiam*. PL 24, 9-678.
- . *Commentarius in Epistolam ad Galatas*. PL 26, 331-466.
- . *De viris illustribus*. NPNF 2nd, III, pp. 359-384.
- Pseudo-Jerome. *Epistola 39*. PL 30, 224-226.
- Justin Martyr. *I Apologia*. E. J. Goodspeed, ed. *Die altesten Apologeten*. Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1914; *Writings of Justin Martyr*. T. B. Falls, trans. New York: Christian Heritage, 1948, pp. 33-110.
- . *Dialogus cum Tryphone*. PG 6, 471-802. E. Goodspeed, *op. cit.*, pp. 90-267; T. B. Falls, *op. cit.*, pp. 139-336.
- Leo the Great. *Sermones, Epistolae*. PL 54, 117-1254; SC 22, ed. D. R. Dolle, 1961. *Liber Pontificalis*. Ed. L. M. Duchesne. Paris: E. de Boccard, 1955-1957.
- Martin of Braga. *De correctione rusticorum*. C. W. Barlow, ed. *Iberian Fathers*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1969.
- Maximus of Turin. *Sermones de tempore*. CCL 23, ed. A. Mutzenbecher, 1962; PL 57, 529-642.
- Melito of Sardis. *Homilia de Pascha*. C. Bonner, ed. *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis*. Studies and documents 12. London: Christophers; Phila-

- delphia: University of Pennsylvania Press, 1940, B. Lohse, ed. *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*. Textus minores 24. Leipzig: E. J. Brill, 1958; Gerald F. Hawthorne. "A New English Translation of Melito's Paschal Homily," in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. F. Hawthorne. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
- . *De baptismo*. (fragments). J. B. Pitra, ed. *Analecta sacra spicilegio solesmensi*, 1884, II, pp. 3-5.
- Origen. *Contra Celsum*. GCS 1, ed. P. Koetschau, 1959; PG 11, 637-1632; H. Chadwick, trans. Cambridge: University Press, 1953.
- . *In Exodum homiliae* 7, 5. SC 16, ed. P. Fortier, 1947; GCS 29, ed. W. A. Baehrens, 1920.
- . *De oratione*. GCS 2, ed. P. Koetschau, 1959.
- . *Phitocalia*, ed. A. Robinson. Cambridge: University Press, 1893.
- . *Selecta in Psalmos 118*. PG 12, 1586-1630.
- . *In Leviticum homiliae* 9. GCS 30, ed. W. A. Baehrens, 1921.
- . *In Numeros homiliae* 23, 4. PG 12, 746-755; GCS 30, ed. W. A. Baehrens, 1921.
- . *Selecta in primum librum Regum*. PG 12, 1031-1052.
- Peter of Alexandria. *Fragment in Chronicon paschale*. L. Dindorf, ed.
- Pseudo-Peter of Alexandria. *Fragrmenta einer Schrift des Martyrerbischofs* Bonn: E. Weber, 1832; PG 92, 70f.
- Petrus von Alexandrien*. C. Schmidt, ed. Texte und Untersuchungen 20, 46. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901; W. E. Crum. "Texts Attributed to Peter of Alexandria, edited and translated." *Journal of Theological Studies* 4 (1902-193): 387-397.
- Martyrdom of Polycarp*. SC 10, ed. P. T. Camelot, 1951; J. B. Lightfoot. *The Apostolic Fathers*. Vol. 2, sect. 2. London: Macmillan and Co., 1885, pp. 947-986.
- Polycarp. *Ad Philippenses*. SC 10, ed. P. T. Camelot, 1951; J. B. Lightfoot. *The Apostolic Fathers*. 1885, pp. 905-935.
- Possidius. *Vita S. Augustini*. PL 32, 33-64.
- Priscillian. *Tractatus undecim*. CSEL 18, ed. G. Schepss, 1889, pp. 103-106.
- . *Tractatus 1*. CSEL 18, ed. G. Schepss, 1889, pp. 3-33.
- Socrates. *Historia ecclesiastica*. PG 67, 30-842; NPNF 2nd Series, 2:1-178.
- Sozomen. *Historia ecclesiastica*. PG 67, 843-1130; NPNF 2nd Series, 2: 237-427.
- Tatian. *Oratio adversus Graecos*. PG 6, 803-890.
- Theophilus of Antioch. *Libri tres ad Autotycum*. PG 6, 1023-1175; SC 20, ed. P. Bardy and J. Sender, 1967.
- Theodoret. *Haereticarum f abularum com pendium*. PG 83, 355-556.
- . *Historia Ecclesiastica* PG 82, 882-1280; NPNF 2nd, III, pp. 1-348.
- Tertullian. *Ad Nationes*. CCL 1, ed. J. G. Ph. Borleffs, 1954, pp. 11-75; ANF 3, 109-147.
- . *Apologeticum*. CCL 1, ed. E. Dekkers, 1954, pp. 77-171; ANF 3, 17-55.
- . *De spectaculis*. CCL 1, ed. E. Dekkers, 1954, pp. 225-253; ANF 3, 79-91.
- . *De oratione*. CCL 1, ed. G. F. Diercks, 1954, pp. 255-274; ANF 3, 681-691.
- . *De baptismo*. CCL 1, ed. J. G. H. Borleffs, 1954, pp. 276-295; ANF 3, 669-679.
- . *De anima*. CCL 2, ed. J. H. Waszink, 1954, pp. 780-869; ANF 3, 181-235.
- . *De corona*. CCL 2, ed. Aem. Kroymann, 1954, pp. 1039-1065; ANF 3, 93-103.
- . *De idolatria*. CCL 2, eds. R. Reifferscheiol et G. Wissowa, 1954, pp. 1101-1124; ANF 3, 61-76.

- . *De ieiunio adversus psychicos*. *CCL* 2, eds. A. Keifferscheid et G. Wissowa, 1954, 1257-127; *ANF* 4, 102-115.
- . *Adversus Judaeos*. *CCL* 2, ed. Aem. Kroymann, 1954, pp. 1339-1396; *ANF* 3, 151-173.
- . *Adversus Marcionem*. *CCL* 1, ed. Aem. Kroymann, 1954, pp. 440726; *ANF* 3, 271-474.
- . *De praescriptione haereticorum*. *CCL* 1, ed. R. R. Refoule, 1954, pp. 185-224; *ANF* III, pp. 243-268.
- Victorinus of Pettau. *De fabrica mundi*. *PL* 5, 301-316; *CSEL* 49, ed. I. Haussleiter, 1916, pp. 3-9; *ANF* 7, 341-343.

3. CRKVENI REDOVI

- Constitutiones Apostolorum*. F. X. Funk, ed. *Didascaliae et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn: In Libraria Ferdinandi Schoeningh, 1905; G. Homer, ed. *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*. London: William and Norgate, 1904; *ANF* VII, pp. 387-508.
- Didache*. F. X. Glimm, J. M.-F. Marique, G. C. Walsh, trans. *The Apostolic Fathers*. The Fathers of the Church. New York: Cima Publ. Co., 1947; J. P. Audet. *La Didaché. Instructions des Apôtres*. Paris: J. Gabalda et Cie, 1958; Stanislaus Giet. *L'Énigme de la Didaché*. Paris: Ophrys, 1970; Kirsopp Lake. *The Apostolic Fathers*. Loeb Classical Library. New York: Putnam, 1919-1949; Edgar Goodspeed. *The Apostolic Fathers*. New York: Harper & Brothers, 1950.
- Didascalia Apostolorum* (Syriac). F. X. Funk, ed. *Didascaliae et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn: In Libraria Ferdinandi Schoeningh, 1905; R. Hugh-Connolly, ed. *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1929.

4. KONCILI

- Nicaea. The decree on the celebration of Easter was found and edited by J. B. Pitra. *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. I. Rome: 1864, 435-436, translated and cited by G. Dumeige. *Histoire des Conciles Oecumeniques*. Paris: Editions de L'Orante, 1963, 1:259-260; Socrates. *Historia ecclesiastica* 1, 9.
- . Epistola Constantini ad Ecclesiam post Concilium Nicaenum II. *PL* 8, 501; cf. *De Vita Constantini* 3, 18, *PG* 20, 1073-1076; J. C. Hefele. *A History of the Councils of the Church from Original Sources*. Edinburgh: T. and T Clark, 1894, 1:322-323; Theodoret. *Historia ecclesiastica* 1, 10, *NPNF* 2nd Series, 3:33-159.
- Concilium Illiberritanum (Eliberitanum) (300-302 or 306-313) *Can.* 26. Friedrich Lauchert, ed. *Die Danones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, nebst den apostolischen Kanones*. Frankfurt: Minerva, 1961; *MANSI* 2:10.
- Concilium Laodicenum (ca. 360). F. Lauchert, ed. *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, nebst den apostolischen Kanones*. Frankfurt: Minerva, 1961; *MANSI* 2:563-594.

5. ZAKONI

- Codex Justiniani*. P. Krueger, ed. *Codex Iustinianus: Codex Juris civilis II*. Berlin: Apud Weidmannos, 1887.
- Codex Theodosianus*. Th. Mommsen, ed. *Teodosiani libri 16 cum constitutionibus Sirmondianis* 5, 2. Berlin: Societas Regia Scientiarum, 1905.

6. KRŠĆANSKI NATPISI

- Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Ed., G. B. Rossi. Rome: Giuseppe Gatti, 1861f.
- Chronographia anni 354 A.D.*, in Theodor Mommsen, ed. *Chronica Minora saec. IV, V, VI, VII*. Berlin: n.d. 1892, 1:13-196.
- Corpus Inscriptionum Latinarum*. Ed. G. Reimer. Berlin: G. Reimerum, 1863-1893.
- Cohen, H. *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain*, 2 vols. Paris: M. Rollin, 1859-1860.
- Inscriptiones Latinae christianae veteres*. Ernestus Diehl, ed. Berlin: Apud Weidmannos, 1925.
- Inscriptiones Italiae*. Vol. XIII. Attilio Degraffi, ed. Rome: Istituto Poligrafico dello Stato, 1963.

7. APOKRIFI

a. Apokrifi i pseudoepigrafi Staroga zavjeta

- The Ascension of Isaiah*. Edgar Hennecke and W. Schneemelcher, eds. and trans. *New Testament Apocrypha*. Philadelphia: Westminster Press, 1963-1964, 2:642-662. (Hereafter cited as Hennecke, *NT Apocrypha*).
- Assumptio Moysis*. R. H. Charles, ed. *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford: Clarendon Press, 1913, Vol. 2, pp. 407ff. (Hereafter cited as Charles, *Apocrypha*).
- Enoch*. Charles, *Apocrypha*, II, pp. 163f.
- IV Esdrae*. Charles, *Apocrypha*, II, pp. 542-624.
- Jubilees*. Charles, *Apocrypha*, II, pp. 1-81.
- Vita Adami et Evae*. Charles, *Apocrypha*, II, pp. 123-154.

b. Apokrifi Novoga zavjeta

- The Gospel of the Hebrews*. Hennecke, *NT Apocrypha* I, pp. 158-165.
- The Gospel of Peter*. Hennecke, *NT Apocrypha* I, pp. 179-187.
- The Gospel of Thomas*. Hennecke, *NT Apocrypha* I, pp. 278-306.
- The Kerygma Petrou*. Hennecke, *NT Apocrypha* II, pp. 94-101; cf. M.F. James, *The Apocryphal New Testament*. Oxford: The Clarendon Press, 1924, pp. 16-19.
- The Kerygmata Petrou*. Hennecke, *NT Apocrypha* II, pp. 102-127.
- The Protoevangelium of James*. Hennecke, *NT Apocrypha* I, pp. 370-387.
- Epistola Apostolorum*. Hennecke, *NT Apocrypha* I, pp. 189-226.
- Apocalypse of Paul*. Hennecke, *NT Apocrypha* II, pp. 755-797.

The Acts of John. Hennecke, *NT Apocrypha* II, pp. 188-258.

The Acts of Peter. Hennecke, *NT Apocrypha* II, pp. 259-321; cf. L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre.* Etudes bibliques. Paris: Bloud et Gay, 1930.

8. ŽIDOVSKI I RIMSKI IZVORI

Philo Judaeus. *De decalogo; De migratione Abrahami; De opificio mundi; De specialibus legibus; De vita contemplativa;* Roger Arnaldez, Jean Poilloux and Claude Mondesert. *Philo Judaeus: Oeuvres.* 32 vols.; Paris: Éditions du Cerf, 1961f.; cf. F. H. Colson and G. H. Whitaker, trans. *Philo.* LCL 10 vols. New York: G. P. Putman's Sons, 1929-1962.

Flavius Josephus. *Antiquitates Judaicae; De bello judaico; Contra Apionem;* Benedictus Niese, ed. *Flavii Josephi opera.* 7 vols. Berlin: Apud Weidmannos, 1955; H. S. J. Thackeray, trans. *Josephus, with an English translation: LCL* 9 vols. New York: G. P. Putman's Sons, 1926-1965.

Talmud. I. Epstein, ed. *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud.* 6 vols. London: Soncino Press, 1960f.; Moise Schwab, ed. and trans. *Le Talmud de Jérusalem.* 6 vols. Paris: Maisonneuve, 1960f.

Dio Cassius. *Historia Romana.* Earnest Cary, trans. *Dio's Roman History.* LCL 9 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1961f.

Cicero. *Pro Flacco.* Louis E. Lord, trans. *The Speeches.* LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1946.

———. *De senectute.* William A. Falconer, trans. *De senectute. De amicitia. De divinatione.* LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1946.

Frontinus. *Stratagemata.* Charles E. Bennet, trans. *The Stratagems, and the Ageducts of Rome.* LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

Horace, *Sermones.* H. Rushton Fairclough, trans. *Satires, Epistles, and Ars poetica.* LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.

Iulianus Apostata. *Oratio Iuliani.* W. C. Wright, trans. *The Works of the Emperor Julian.* LCL 3 vols. New York: Macmilan Co., 1930.

Juvenal, *Satirae.* G. G. Ramsay, trans. *Juvenal and Persius.* LCL Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950.

Martial, *Epigrammata.* Walter C. A. Ker, trans. *Epigrams.* New York: G. P. Putman's sons, 1930.

Ovid, *Ars Amatoria. Remedia Amoris.* J. H. Mozley trans. *The Art of Love and Other poems.* LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

Petronius, *Satyricon.* Trans. Michael Heseltine. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939.

Philostratus, Flavius. *The Life of Apollonius of Tyana.* Trans. F. C. Conybeare. LCL. New York: G. P. Putman's sons, 1927.

Pliny the Elder. *Naturalis historia.* Trans. H. Rackham. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1938.

Plutarchus. *Vitae.* Bernadotte Perrin, trans. *Plutarch's Lives.* LCL, 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959f.

———. *De superstitiones.* Frank Cole Babbitt, trans. *Plutarch's Moralia.* LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949.

- Propertius. *Etegiae*. H. E. Butler, trans. *Propertius*. New York: G. P. Putman's sons, 1929.
- Quintillianus Marcus Fabius. *Institutio oratoria*. H. E. Butler, trans. *The Institutio oratoria of Quintilian*. LCL 4 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958-1960.
- Spartianus Aelius. *Hadrianus*. David Magie, trans. *The Scriptores historiae augustae*. LCL vol. 1. New York: G. P. Putman's sons, 1921.
- Suetonius Tranquillus, C. *De vita Caesarum*. J. C. Rolfe, trans. *Suetonius*. LCL 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935-1939.
- Tacitus. *Annales. Historiae*. Clifford H. Moore, trans. *The Histories. The Annals*. LCL 4 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1937.
- Tibullus. *Carmina*. J. P. Postgate, trans. *Catullus, Tibullus, and Pervigilium Veneris*. LCL. New York: G. P. Putman's Sons, 1928.
- Varro Marcus Terentius. *De re rustica*. Georgius Goetz, trans. *M. Terenti Varroni Rerum rusticarum libri tres*. Leipzig: B. G. Teubneri, 1912.

SEKUNDARNI IZVORI

- Andreasen N. E. A. *The Old Testament Sabbath*. SBL Dissertation Series 7, 1972.
- Andrews, J. N. *History of the Sabbath and First Day of the Week*. Battle Creek: Review and Herald, 1887.
- Bacchiocchi, S. *Anti-Judaism and the Origin of Sunday*. (Fifth chapter of Italian dissertation). Rome: The Pontifical Gregorian University Press, 1975.
- . “Un esame dei testi Biblici e patristici allo scopo d’ accertare il tempo e le cause del sorgere della domenica come giorno del Signore.” Unpublished doctoral dissertation, Pontifical Gregorian University, Rome, 1974.
- Barack, Nathan A. *A History of the Sabbath*. New York: Jonathan David, 1965.
- Beare, F. W. “The Sabbath Was Made for Man?” *Journal of Biblical Literature* 79 (1960): 130-136.
- Behm, J. “κλαω” in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1965, III, pp. 726-743.
- Betz, Otto. Review of W. Rordorf, *Der Sonntag*. *Journal of Biblical Literature* 83 (1964): 81-83.
- Bishai, W. “Sabbath Observance from Coptic Sources.” *Andrews University Seminary Studies* 1 (1963): 25-31.
- Bonet Lach R. N. *De Sanctificatione festorum in Ecclesia Catholica a primordiis ad suec. VI inclusive*. Gerona: Ripoll, 1945.
- Botte, B. “Les Dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne” in *Le Dimanche*, Lex Orandi 30. Paris: Editions du Cerf, 1965. pp. 7-28.
- Bultmann, R. K. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- Bruce, F. F. *Commentary on the Book of Acts*. London: Tyndale Press, 1954.
- Cadet, J. “Repos dominical et loisir humain.” *La Maison-Dieu* 83 (1965): 71-97.
- Callenwaert, C. “La Synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche.” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938): 34-73.
- Carrington, P. *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel*. Cambridge: University Press, 1952.
- Catinat, J. “L’Enseignement de Jesus sur le sabbat.” *Année théologique* 9 (1948): 234-341.
- Chirat, H. “Le Dimanche dans l’antiquité chrétienne,” in *Etudes de pastorale liturgique*, Lex Orandi 1. Paris: Éditions du Cerf, 1944. pp. 127-148.
- Colson, F. H. *The Week*. Cambridge: University Press, 1926.
- Congar, Y. “Presentation simple de l’idée essentielle du dimanche.” *La Maison-Dieu* 13 (1948): 133-135.
- Cotton, P. *From Sabbath to Sunday*. Bethlehem, Pa.: Times Publishing Co., 1933.

- Cox, R. *The Literature of the Sabbath Question*. 2 vols. Edinburgh: Maclachlan & Stewart, 1865.
- Cullmann, O. *Early Christian Worship*. London: SCM Press Ltd., 1966.
- . “Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium. Eos arti, John 5:17.” *In memoriam E. Lohmeyer*, ed. W. Schmauch. Stuttgart: Evang. Verlagswerk, 1951. pp. 127-131.
- Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. Chicago: Open Court Publishing Co., 1910.
- . *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover Publications, 1956.
- . *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. 2 vols. Brussels: H. Lamertin, 1896-1899.
- Dacquino, Pietro. “Dal Sabato Ebraico alla Domenica Cristiana,” in *La Domenica*, Liturgica Nuova Serie 6. Padova: Grafiche Messaggero di S. Antonio, 1968, pp. 43-70.
- Daniélou, J. “Le Dimanche comme huitième jour” in *Le Dimanche*. Lex Orandi 39. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965, pp. 61-89.
- . *Bible and Liturgy*. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1956.
- . “La Typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif.” *Vig. Christ.* 2 (1948): 1-16.
- Deissman, A. “Lord’s Day” in *Encyclopaedia Biblica*. New York: The Macmillan Company, 1899-1913. 3:2811-2816.
- Dekkers, E. “L’Église ancienne a-t-elle connu la messe du soir?” *Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg I* (1948): 233-257.
- Delhay, Ph.-J. L. Lecat. “Dimanche et sabbat.” *Mélanges de Science Religieuse* (1966): 3-14 and 73-93.
- Dix, G. *The Shape of the Liturgy*. London: Dacre Press, 1945.
- Dolger, F. J. *Sol salutis, Gebet und Gesang in Christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*. Munster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1925.
- . “Die Planetenwoche der griechisch-romischen Antike und der christliche Sonntag.” *Antike und Christentum* 6 (1941): 202-238.
- Dubarle, A. M. “La Signification religieuse du sabbat dans la Bible,” in *Le Dimanche*, Lex Orandi 39. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. pp. 43-59.
- Dublancy, E. “Dimanche” in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4, 1. Paris: Letouzey et Ane, 1911, pp. 1308-1348.
- Duchesne, Louis. *Origines du culte chrétien*. 5th ed. Paris: A. Fontemoing, 1920.
- Dugmore, C. W. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*. London: Oxford University Press, 1944.
- . “Lord’s Day and Easter.” *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann*. Leiden: E. J. Brill, 1962, pp. 272-281.
- Dumaine, H. “Dimanche,” in *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ane, 1921. 4:858-994.
- . *Le Dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères*. Brussels: Soc. d’études religieuses, 1922.
- Duval, J. “La Doctrine de l’Église sur le travail dominical et son évolution.” *La Maison-Dieu* 83 (1965): 106ff?.

- Foerster, W. "κυβιακος" in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1965. 3:1095-1096.
- Förster, G. "Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin den Grossen." *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* 29 (1906): 100113.
- . "Römisch rechtliche Grundlagen der Sonntagsruhe." *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* 20 (1910-1911): 211-217.
- Froger, Jacques. "Histoire du dimanche." *Vie Spirituelle* 76 (1947): 502-522 (The issue is entitled *Le Huitième Jour*).
- Gaillard, J. "Le Dimanche, jour sacré." *Vie Spirituelle* 76 (1947): 520ff.
- . "Où en est la théologie du dimanche?" *La Maison-Dieu* 83 (1965): 7-32.
- Geraty, L. "The Pascha and the Origin of Sunday Observance." *Andrews University Seminary Studies* 3 (1965): 85-96.
- Goguel, M. "Notes d'histoire évangélique. Appendix 1: Le dimanche et la resurrection au troisieme jour." *Revue de l'histoire des religions* 74 (1916): 29ff.
- Goudoever, J. Van. *Biblical Calendars*. Leiden: E. J. Brill, 1959.
- Grelot, P. "Du sabbat juif au dimanche chretien." *La Maison-Dieu* 123, 124 (1975): 79-107 and 14-54.
- . *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*. Milan: Centro Ambrosiano, 1973.
- Guy, Fritz. "The Lord's Day in the Letter of Ignatius to the Magnesians." *Andrews University Seminary Studies* 2 (1964): 1-17.
- Halsberghe, Gaston H. *The Cult of Sol Invictus*. Études préliminaires aux religions orientales dans L'empire romain. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Hahn, Ferdinand. *The Worship of the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Haynes, C. B. *From Sabbath to Sunday*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1928.
- Henke, O. "Zur Geschichte der Lehre von Sonntagsfeier." *Theologische Studien und Kritiken* 59 (1886): 597-664.
- Heschel, A. J. *The Sabbath, Its Meaning for Modern Man*. New York: Farrar, Straus and Young, 1951.
- Hessey, J. A. *Sunday, Its Origin, History and Present Obligation*. London: Murray, 1860.
- Hild, J. P. "La Mystique du dimanche." *La Maison-Dieu* 9 (1947): 7-37.
- . *Dimanche et vie pascale*. Turnhout: 1949.
- . "Jour d'espérance et d'attente," *Vie Spirituelle* 76 (1947): 592613. (The issue is entitled *Le Huitième Jour*).
- Hilgert, E. "The Jubilees Calendar and the Origin of Sunday Observance." *Andrews University Seminary Studies* 1 (1963): 44-61.
- Hruby, Kurt. "La Célébration du sabbat d'après les sources juives." *Orient Syrien* 7 (1962): 435-462; continuation in *Orient Syrien* 8 (1963): 55-79.
- Huber, H. *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin*. Studia Theologiae moralis et pastoralis, 4. Salzburg: O. Muller, 1958.
- Jensen, Fred B. "An Investigation of the Influence of Anti-Judaism Affecting the Rise of Sunday in the Christian Tradition." M.A. thesis, S.D.A. Theological Seminary, Washington, D.C., 1948.

- Jeremias, J. *Die Abend mahlsworte Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1960.
- . “πασχα” in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968. 5:896-904.
- Jewett, P. K. *The Lord's Day. A Theological Guide to the Christian Day of Worship*. Grand Rapids, Mich.: William Eerdman Publishing Company, 1972.
- Jungmann, J. A. “Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1931): 605-621.
- . “Um den christlichen Sonotag.” *Stimmen der Zeit* 159 (1956-1957): 177-183.
- . *The Early Liturgy: To the Time of Gregory the Great*. South Bend, Ind.; University of Notre Dame Press, 1962.
- Kraft, R. A. “Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity.” *Andrews University Seminary Studies* 3 (1965): 18-33.
- Lesetre, H. “Sabbat,” in *Dictionnaire de la Bible*, ed. F. G. Vigouroux. Paris: Letouzey et Ané, 1895-1912. 5:1300ff.
- Lewis, R. B. “Ignatius and the ‘Lord’s Day.’” *Andrews University Seminary Studies* 6 (1968): 46-59.
- Lohse, E. “σαββατον” in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968. 7:1-35.
- . “πεντεκοστη” *ibid.*, 6:44-53.
- . “Jesu Worte über den Sabbat,” in *Judentum-Urchristentum-Kirche*. Festschrift für J. Jeremias zum 60. Geburtstag, Belheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 26 (1960): 9-89.
- Martin, R. P. *Worship in the Early Church*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- McArthur, A. A. *The Evolution of the Christian Year*. London: SCM Press, 1953.
- Maertens, Th. *Guide for the Christian Assembly: A Background Book of the Mass Day by Day*. Bruges: Biblica, 1965.
- McCasland, S. V. “The Origin of the Lord’s Day.” *Journal of Biblical Literature* 49 (1930): 65-82.
- McReavy, L. L. “The Sunday Repose from Labour.” *Ephemerides Theol. Lovan.* 12 (1935): 291-323.
- Martimort, A. G. “Dimanche, assemblée et paroisse.” *La Maison-Dieu* 56 (1958): 55-84.
- Massi, P. *La Domenica nella storia della salvezza*. Napoli: M. D’Auria Editore Pontificio, 1967.
- McConnell, R. S. *Law and Prophecy in Matthews Gospel*. Doctoral dissertation. Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1969.
- Miguelangel de Espinal. “Noción de obra servil en orden al descanso dominical. Exposición historico-doctrinal.” *Archivo Teológico Granadino* 21 (1958): 5-197.
- Mohrmann, C. “Le Conflit pascal au II siècle.” *Vigiliae Christianae* 16 (1962): 154-171.
- Monachino, V. *La Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*. Analecta Gregoriana 41. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1947.
- Mosna, S. C. *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V Secolo*. Analecta Gregoriana 170. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1969.

- Nedbal, J. "Sabbat und Sonntag im Neuen Testament." Unpublished dissertation, University of Vienna, 1956.
- Odom, R. L. *Sunday in Roman Paganism*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing House, 1944.
- Oesterley, W. O. E. *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford: University Press, 1925.
- Parkes, James. *The Conflict of the Church and Synagogue*. London: Soncino Press, 1934.
- Porter, H. B. *The Day of Light: The Biblical and Liturgical Meaning of Sunday*. Studies in Ministry and Worship 16. Greenwich, Conn.: Seabury Press, 1960.
- Powell, B. "Lord's Day," in *Cyclopedia of Biblical Literature*, ed. John Kitto. New York: M. H. Newman, 1845-1853.
- Regan, F. A. "Dies Dominica and Dies Solis. The Beginning of the Lord's Day in Christian Antiquity." Unpublished doctoral dissertation, Catholic University of America, Washington, D.C.: 1961. (Only Chapter 4, "The Day of the Sun" is published).
- Ricciotti, Giuseppe. *Gli Atti degli Apostoli*. Roma: Colletti Editore, 1952.
- Riesenfeld, H. "Sabbat et jour du Seigneur," in *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*. Manchester: University Press, 1959. pp. 210-218.
- . "The Sabbath and the Lord's Day," in *The Gospel Tradition: Essays by H. Riesenfeld*. Oxford: Oxford University Press, 1970. pp. 111-137.
- Righetti, Mario. *Storia Liturgica*, 3 vols. Milano: Editrice Ancora, 1955.
- Rordorf, W. *Sunday, The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*. Philadelphia, Pa.: Westminster Press, 1968.
- . *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*. Collection of Texts. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé Editeurs, 1972.
- . "Der Sonntag als Gottesdienst und Ruhetag im ältesten Christentum." *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 7 (1963): 213-224.
- . "Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag." *Theologische Zeitschrift* 18 (1962): 167-189.
- . "Le Dimanche, jour de culte et jour du repos dans l'Église primitive," in *Le Dimanche*. Lex Orandi 39. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965, pp. 91-111.
- Schrenk, G. "Sabbat oder Sonntag?" *Judaica* 2 (1946): 169-183.
- Schürer, E. "Die siebentägige Woche in Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 6 (1905): 1-66.
- Shea, W. H. "The Sabbath in the Epistle of Barnabas." *Andrews University Seminary Studies* 4 (1966): 149-175.
- Shepherd, M. H. "Lord's Supper" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. New York: Abingdon, 1962. 3:158-162.
- Steuart, Don Benedict. *The Development of Christian Worship*. New York: Longmans & Green, 1953.
- Stott, W. "A Note on the Word *kyriake* in Rev. 1:10." *New Testament Studies* 12 (1965): 70-75.
- . "The Theology of the Christian Sunday in the Early Church." Unpublished dissertation, Oxford University, 1966.

- Strand, K. H. "Another Look at the Lord's Day in the Early Church and in Rev. 1:10." *New Testament Studies* 13 (1967): 174-180.
- . *Three Essays on Early Church History, with Emphasis on the Roman Province of Asia*. Ann Arbor, Mich.: Braun-Brumfield, 1967.
- . *Essays on the Sabbath in Early Christianity, with a Source Collection on the Sabbath Fast*. Ann Arbor, Mich.: Braun-Brumfield, 1972.
- Straw, W. E. *Origin of Sunday Observance in the Christian Church*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1940.
- Testa, E. *Le Grotte dei Misteri Gindeo-Cristiani*. Studi Biblici Francescani, Liber Annus 14. Jerusalem: Tipografia dei PP. Francescani, 1962.
- Thibaut, J. B. (des Augustins de l'Assumption). *La Liturgie romaine*. Paris: Rue Bayard, 1964.
- Tillard, J. M. R. "Le Dimanche, jour d'alliance." *Sciences Religieuses* 16 (1964): 225-50.
- Torkelson, T. R. "An Investigation into the Usage and Significance of the Greek Adjective Kyriakos during the First Four Centuries of the Christian Era." Unpublished Master's thesis, S.D.A. Theological Seminary, Washington, D.C., 1946.
- Tremel, Y. B. "Du Sabbat au jour du Seigneur." *Lumière et Vie* (1962): 2949.
- Vander Pierre, A. "Le Dimanche." *Collect. Mechlin* 25 (1955): 21-27.
- Vaucher, Alfred F. *Le Jour seigneurial*. Collonges-sous-Salève, France: Imprimerie Fides, 1970.
- Vereecke, L. "Repos du dimanche et oeuvres serviles." *Lumière et Vie* (1962): 50-74.
- Verheul, A. "Du sabbat an Jour du Seigneur." *Questiones Liturgiques et paroissiales* (1970): 3-37.
- Vuilleumier, J. *Le Jour du repos à travers les âges*. Dammarie-les-Lys: Le Signes des Temps, 1936.
- White, N. G. "Lord's Day" in *A Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings. New York: C. Scribner's Sons, 1899ff. 3:2813-2816.
- Yost, F. H. *The Early Christian Sabbath*. Mountain View, California: Pacific Press, 1947.
- Zahn, Th. *Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche*. Hannover: Verlag von Carl Meyer, 1878.

O KNJIZI SU REKLI

Djelo koje samo sebe preporučuje

“Ovo djelo samo sebe preporučuje svojim bogatim sadržajem, strogom znanstvenom metodom i širokim vidokrugom unutar kojeg je začeto i nastalo. Ono upućuje na piščevu jedinstvenu sposobnost da obuhvati različita polja istraživanja, da bi uključio sva njihova gledišta i elemente vezane uz temu koju istražuje.

Strogo znanstveno usmjerenje ovoga djela ne sprečava pisca da otkrije svoju duboku vjersku i ekumensku brigu. Svjestan da povijest spasenja ne poznaje rascjepe već kontinuitet, on u ponovnom otkrivanju vjerskih vrijednosti biblijske subote nalazi pomoć u obnavljanju drevnog svetog karaktera dana Gospodnjeg.”

Vicenzo Monachino
pročelnik Katedre za povijest
Pontifikalno sveučilište Gregoriana
Urednik *Miscellanea Historiae Pontificiae*

Prijeko potrebna perspektiva

“Upozorenje je izrečeno, nedjelja je u poteškoćama. Narav nedjelje postupno gubi svoj temelj... Da bi se ovaj problem razmotrio sa svih strana, potrebno je praktično čitanje djela *Od subote do nedjelje*. Pisac Samuele Bacchiocchi razmatra biblijski i povijesni razvoj subote i nedjelje. Ovaj razvoj pomaže čitateljima da otkriju stavove, pristupe, kulturnu i političku pozadinu u kojoj se zbila promjena subote na nedjelju.”

Thomas G. Simons
direktor *Catholic Divine Worship Apostolate*
Modern Liturgy Magazin

Dugo traženi podaci

“Hvala Vam na primjerku Vaše nove knjige *Od subote do nedjelje* koju sa zanimanjem čitam. Vjerujem da će mi vaša knjiga dati podatke koje sam dugo tražio... Iskreno želim saznati istinu. Ako je netko iskren, ali je u zabludi, on je i dalje u zabludi.

Biskup Julius H. Massey
St. Paul's Old Catholic Church
Plainfield, Illinois

Novi, dobro istraženi pokušaj

“Moguće je da je jedno od najsnažnijih oblika antijudaizma u Crkvi danas sama struktura njezine liturgije. Stoga se djelo *Od subote do nedjelje* mora pozdraviti s dobrodošlicom kao nov, dobro istražen pokušaj da se započne dijalog na ovom području. To je polje kojem treba posvetiti pozornost i ne može se naći bolja početna točka za takvo istraživanje od djela dr. Bacchiocchija. Ja ga posebno preporučujem.”

John T. Pawlikowski, OSM
 pročelnik Katedre povijesnih i doktrinarnih studija
 Catholic Theological Union
 Chicago Cluster of Theological Schools

Istinsko čudo

“Znanstveni pristup djela *Od subote do nedjelje* nije samo besprijekoran, već i istinsko čudo. Nijedan patristički izvor nije ostao neispitan. A kada se, kao u nekoliko primjera, Bacchiocchijevo tumačenje Pisma i patrističkih izvora protivi tradicionalnom tumačenju, to je doista izazovno i općenito vrlo uvjerljivo. Doista me se dojmio vido-krug i vizija ovog djela... Dr. Bacchiocchi pokazuje da promjena subote u nedjelju nije potekla iz jeruzalemske crkvene zajednice, već u Rimskoj crkvi u drugom stoljeću po Kr.

On nadalje zaključuje... da premda su katolici unutar vlastite zajednice možda u zavidnom položaju kad priznaju taj autoritet, protestanti koji prihvaćaju načelo *sola Scriptura* nemaju temelja na osnovi kojega mogu prihvatiti promjenu subote u nedjelju... Dr. Bacchiocchi smatra nedosljednošću što se katolici pozivaju na treću zapovijed, zapovijedajući držanje sedmog dana i bogoslužja nedjeljom. I on je, mislim, donekle u pravu kad to smatra nedosljednošću.”

W. A. Jurgens
The Catholic Historical Review

Novi stupanj razvoja

“Ova knjiga stvara nove okolnosti za proučavanje podrijetla kršćanskog štovanja nedjelje i njezinog povijesnog, teološkog i liturgijskog značenja za naše vrijeme.”

L. G. Peterson
 profesor povijesti teologije
 Episcopal Divinity School, Cambridge, MA

Znanstveno istraživanje

“Znanstveno istraživanje dr. Bacchiocchija otkriva da zamjena sedmog dana, subote, prvim danom tjedna nije djelo Krista, apostola ili jeruzalemske crkvene zajednice, već je crkva u Rimu uvela štovanje nedjelje kao zamjenu za pogansko obožavanje Sunca, da pokaže kako su kršćani različiti od židovskih štovatelja subote.”

W. Charles Heiser
Theology Digest

Značajno za odnos između Crkve i države

“Adventist sedmoga dana mene je ovom disertacijom s imprimaturom papinskog vikara uvjerio da je vjersko-politički pomak u drevnom kršćanstvu značajan za odnos Crkve i države i u američkom društvu koje ima nekoliko kršćanskih sabatarijanskih crkava i brojnu židovsku populaciju.”

Dr. George Hunston Williams
profesor na Sveučilištu Harvard
Journal of Church and State

Značajna otkrića

“U djelu *Od subote do nedjelje* dr. Bacchiocchi pokušava odrediti razvoj štovanja nedjelje temeljitim proučavanjem židovskih, poganskih i kršćanskih čimbenika koji su tome pridonijeli. Njegova su otkrića značajna i zaslužuju pozornu razmatranje.”

Thomas A. Krosnicki
izvršni direktor Biskupske komisije za liturgiju
Nacionalna konferencija katoličkih biskupa, Washington D.C.

Vrijedan pridonos

“Bacchiocchijevo djelo *Od subote do nedjelje* vrijedan je prinos znanstvenom istraživanju adventista sedmog dana o podrijetlu štovanja nedjelje u ranoj kršćanskoj Crkvi. On uvjerljivo pokazuje kako nema dokaza koji povezuju štovanje nedjelje s crkvom u Jeruzalemu te da su njezini izvori na Zapadu nastali sjedinjavanjem vjerskih i svjetovnih okolnosti, možda sličnih onima koje su prouzročile štovanje 25. prosinca kao Isusovog rođendana. Ovo djelo, koje prema mom shvaćanju nije polemičko, predstavlja značajnu prekretnicu u dijalogu između adventista sedmog dana i kršćana koji štuju nedjelju.”

Dr. Cosmas Rubencamp
direktor *Campus Ministry*
Katolička dijeceza Richmond, Virginia

Temeljito i pomno istraživanje

“Ovo je temeljito i pomno istražena građa koju svaki budući istraživač mora uzeti u obzir.”

Bruce M. Metzger
profesor Novog zavjeta
Princeton Theological Seminary

KAZALO

RIJEČ UNAPRIJED	5
O PISCU I DJELU	6
ZAHVALA	7
PREDGOVOR	9
<i>1. poglavlje</i>	
UVOD	11
<i>2. poglavlje</i>	
KRIST I DAN GOSPODNI	19
<i>3. poglavlje</i>	
UKAZANJA NAKON USKRSNUĆA I PODRIJETLO ŠTOVANJA NEDJELJE	69
<i>4. poglavlje</i>	
TRI NOVOZAVJETNA TEKSTA I PODRIJETLO NEDJELJE	83
<i>5. poglavlje</i>	
JERUZALEM I PODRIJETLO NEDJELJE	121
<i>6. poglavlje</i>	
RIM I PODRIJETLO NEDJELJE	151
<i>7. poglavlje</i>	
ANTIJUDAIZAM CRKVENIH OTACA I PODRIJETLO NEDJELJE	195
<i>8. poglavlje</i>	
OBOŽAVANJE SUNCA I PODRIJETLO NEDJELJE	215
<i>9. poglavlje</i>	
TEOLOGIJA NEDJELJE	247

10. poglavlje

OSVRT I PREGLED277

Dodatak

PAVAO I SUBOTA295

KRATICE323

PRIMARNI IZVORI325

SEKUNDARNI IZVORI334