

Ivica Žižić

NEDJELJA I LITURGIJA

Sakramentalni identitet Dana Gospodnjega

Sunday and liturgy. Sacramental Identity of the Lord's Day

UDK: 263:264

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 06/2009.

Sažetak

Pitanje sakramentalnog identiteta nedjelje osnovni je argument kojim se bavi ovaj prilog. Autor kritički propituje aktualnu socijalnu diskusiju o nedjelji, osobito njezinu percepciju bogoslužja kao i socio-kulturalnu interpretaciju nedjeljnog počinka. U cilju cjelovitog uvida u identitet kršćanske nedjelje, slijedi analiza najznačajnijih svetopisamskih i otačkih svjedočanstava. Iz njih izranja činjenica teološkog utemeljenja nedjelje u sakramentalnom događaju. Drugi dio članka posvećen je artikulaciji prethodno istaknutih vidova u perspektivi otvaranja aktualne diskusije ka teološkim osnovama i ka prepoznavanju nedjelje kao dana Gospodnjeg u kontekstu obrednog posredovanja događaja vjere. U tom smislu, koristeći se Ivanovom slikom 'susreta s Uskrslim' i figurom 'sakramentum Pashae', autor promišlja identitet dana Gospodnjega kao «primordialis dies festus» (SC, 106) u redu sakramentalnog događaja i liturgijskog iskustva.

Ključne riječi: vrijeme, nedjelja, dan Gospodnji, obred, euharistija, sakramentalno djelovanje, iskustvo.

Pitanje neradne nedjelje stvorilo je posljednjih godina u javnim raspravama niz konfliktnih svjetonazorskih, socijalnih i političkih situacija. Zakonskim reguliranjem radnog vremena trgovina nedjeljom, u osnovi se pokušava riješiti jedan segment radno-socijalnih problema s kojima se suočava djelatnost velikih trgovačkih centara, ali on ima šire kulturno, društveno i civilizacijsko značenje. Ovaj problem, međutim, ima i mnogo

dublje dimenzije: on dovodi u pitanje dostojanstvo i prava «maloga» čovjeka te u cjelini pogađa kršćansko vrjednovanje čovjeka, vremena i rada. Crkveni utjecaj preko Hrvatskog Caritasa, Franjevačkog instituta za kulturu mira te Centra za promicanje socijalnog nauka Crkve odigrao je važnu pozitivnu ulogu, iako se ishod problema, uslijed previranja interesa s raznih strana, još uvijek ne nazire. Obrana čovjekova dostojanstva, obitelji i osnovnih socijalnih prava, neotuđiv je dio Crkvenog poslanja u svijetu (GS, 42, 52, 59, 65). Stoga, nastojanjem da se očuva dan odmora, Crkva se ne bori eksplicitno za povećanje broja posjeta bogoslužju, nego promiče kršćanske vrijednosti među kojima je implicitno prisutno ili pak pretpostavljeno i bogoslužje.

Crkvene institucije su pokazale spremnost u obrani ljudskih prava, sposobnost biti aktivni sugovornici, ali i smjeli protivnici onih nastojanja koji utilitaristički prelaze preko osnovnih čovjekovih prava kako bi ostvarili ekonomske ciljeve. Pritom valja napomenuti da kršćanske vrijednosti u demokratskom kontekstu bivaju opažane (shvaćene) tek kao religiozna opcija gledanja na socijalni problem, ali ne kao teološka istina dostojna povjerenja. Takvo suženo shvaćanje crkvenog navještaja, prešućeno, ali implicitno prisutno u obje strane, uvjetuje i strategiju obrane nedjelje kao neradnog dana sa strane samih crkvenih institucija, koje se neposredno utječu antropološkom opravdanju, apologetici ljudskog dostojanstva, te njegovom komplementarnošću s kršćanskom kulturom nedjelje, držeći da je neospornost tih motiva dovoljno očita i optimalno snažna da neutralizira ideološke instance liberalnog kapitalizma i njegova sekularnog svjetonazora.

Potreba da se *spekulativno* razradi značenje nedjelje i predstave utemeljene motivacije *crkvenog zauzimanja ad extra*, ne umanjuje potrebu sagledavanja problematike nedjelje u cjelini, poglavito pod vidom *sakramentalne prakse ad intra* tj. vjerničke percepcije nedjelje kao dana Gospodnjeg i vjerničkog pohoda i slavljenja euharistijskog bogoslužja.

Učiteljstvo, naime, ne smatra nedjelju neradnim danom, nego vremenom *sakramentalnog događaja* u kojemu se «svetkuje vazmeno otajstvo svakog osmog dana, koji se s pravom naziva danom Gospodnjim ili nedjeljom» (SC, 106, KKC, 1166). Stoga je nedjelja «u pravom smislu dan liturgijske zajednice, dan u koji se vjernici sastaju “da slušaju Božju riječ i da sudjeluju-

ći u Euharistiji vrše spomen-čin muke, uskrsnuća i proslave Gospodina Isusa te zahvale Bogu koji ih je `uskrsnućem Isusa Krista od mrtvih nanovo rodio za živu nadu' (1Pt 1,3)". (KKC, 1167) U svjetlu ovih smjernica, valja promisliti identitet nedjelje *ad intra* crkvenog djelovanja, nedjelje kao «prvog dana», «liturgijskog dana» koji živi iz *čina* u kojemu crkvena zajednica susreće Uskrsloga.

1. TRAGOM IDENTITETA NEDJELJE: KRITIČKA PREISPITIVANJA

239

Pred suvremenom alternativom «je li nedjelja radi čovjeka ili čovjek radi nedjelje», s obzirom na socijalni status hrvatskih građana, nezaposlenost i gospodarski napredak, opravdano se ističe vrjednovanje dostojanstva osobe nasuprot utilitarističkom mentalitetu koji se ravna zakonom ekonomije profita, te se ističe nužnost odmaka od konzumističkog ekonomskog posredovanja u korist počinka i kulture vjerničkog i obiteljskog zajedništva. Crkveni angažman motiviran služenjem čovjeku, u tom smislu, dosljedno ističe važnost općeljudskog dobra pred kojim se liberalni kapitalizam treba ograničiti u svojim ekonomskim apetitima. Prepoznavajući veliku ugroženu skupinu građana, među kojima veliki broj vjernika, crkvene su institucije započele, kao što je poznato, u suradnji sa sindikatima, zakonitu civilnu inicijativu društvenog karaktera kako bi zaštitile čovjeka i «kulturu nedjelje». Nedjelja je, naime, radi čovjeka, a ono što čovjek dobiva od nedjelje nije razmjerno ekonomskoj dobiti, budući da su u pitanju neotuđive vrijednosti. U pitanju je dostojanstvo čovjeka, obitelji i neotuđivog prava na odmor.

Iako snaga etičkih argumenata izgleda gotovo nemoćno pred snagom medijskog posredovanja sekularnih simbola moći, pred postotkom ispitivanja javnog mnijenja, pred laičkim ideologijama sloboda i njihovim središtima proizvodnje potreba, dosljedno društveno zalaganje crkvenih institucija u Hrvatskoj pokazao je da obrana nedjelje ne počiva isključivo na kulturalno-antropološkom temelju etičkih reperkusija. Religiozni iskon nedjelje, iako pretpostavljen te nedovoljno tematiziran u raspravama, ipak je prisutan u naglasku na crkveno služenje (*diakonia*) i djelotvorno zauzimanje za čovjeka (*caritas*) na kojima se nadahnjuju crkveni motivi. No, «euharistijsko zajedništvo»,

«sakramentalni život» u kojemu se prepoznaje nedjelja kao dan Gospodnji, u velikom dijelu napisa tek povremeno biva prepoznato ili pak u potpunosti izostaje.¹

U zamršenoj i napetoj diskusiji koja se sve više utječe socijalnoj optici gledanja na problem, te praktički sužava pitanje nedjelje, unatoč namjeri da ga proširi, čini se da nedjelja u svojem obrednom identitetu postaje tek marginalna tema viđena kao opcionalni *protestatio fidei* onih koji prigodno ili redovito slave nedjeljnu Euharistiju.

U tom kontekstu, valja se osvrnuti i na poznati dokument *Nedjelja radi čovjeka*, iz travnja 2005. – svojevrsni «program» crkvene strategije obrane nedjelje – kojega su izradili Hrvatski Caritas, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve te Franjevački institut za kulturu mira na poticaj Stalnog vijeća HBK.² Namisao ovog dokumenta poglavito je javni poziv institucijama i društvu da se zauzmu za zaštitu prava radnika te da sačuvaju kulturu nedjelje. Iako to nije dokument s pastoralnim usmjerenjem, ipak antropološko-teološki motivirane teze o dostojanstvu, o istini i slobodi nedjelje kao i o vrijednosti odmora koje autori sadržajno argumentiraju, iščekuju refleksiju o litur-

¹ Među službenim istupima domaće crkvene hijerarhije, valja izdvojiti uskrсну poslanicu zagrebačkog nadbiskupa iz 2003. u kojoj nedjelja doista biva dovedena u svezu s euharistijom citiranjem SC 106, ali i neposrednim prizivom na kanonsko pravo (CIC, kan. 1247: «Nedjeljom i drugim zapovijedanim blagdanima vjernici su obvezni sudjelovati na misi») dok ostatak, posvećen promišljanju o socijalnom i etičkom vidu nedjelje, u potpunosti zaobilazi «liturgijsko pitanje» nedjelje. Usp. J. BOZANIĆ, «Nedjelja oblikuje duhovni identitet našeg naroda», Uskršna poruka zagrebačkog nadbiskupa Josipa Bozanića, u *Glas Koncila* 16 (2003) 3. I poslanica hrvatskih biskupa (Usp. «Nedjelja dan Gospodnji i dan blagdanskog počinka» u *Nedjelja Dan Gospodnji. Duhovno sidrište i središte hrvatskih katolika*, (priredio B. Škunca, ofm), HILP Zadar 1997., str. 9-14.), tek sporadično dotiče pitanje euharistije. Zabrinuti povrhu svega za pitanje rada nedjeljom zbog novijih socijalnih previranja i napuštanja tradicija, biskupi smatraju neophodnim motivirati povratak nedjelji i njezinim vrijednostima prizivom na katoličku tradiciju hrvatskog naroda te kažu: «Otkako je hrvatski narod primio kršćanstvo, s osobitim poštovanjem prihvatio je nedjelju kao «Dan Gospodnji». Slavljenje nedjelje bilo je znak njegove vjernosti Bogu i Crkvi. Sudjelovanje u nedjeljnoj misi stvarao je, više nego išta drugo kroz našu dugu povijest, duhovni identitet našeg naroda. Kršćanska je nedjelja oblikovala našeg vjernika, vodila njegov duh, popravljala njegovo životno ponašanje, dizala ga iz padova i klonuća. Nedjelja je bila dan pouke o bitnim istinama kršćanske vjere.» (*Nedjelja Dan Gospodnji*, str. 11).

² «Nedjelja radi čovjeka», u S. Baloban – G. Črpić, *Kultura nedjelje i dostojanstvo radnika*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005., str. 71-99.

gijskom identitetu dana Gospodnjeg kao onom mjestu gdje se nedjelja zapravo događa. Zanimljivo je zapaziti da se tek na samom koncu, u 37. broju dokumenta potiče vjernike na očuvanje kršćanskog *značenja* nedjelje, te je to ujedno i jedino mjesto gdje nedjelja ulazi u općeniti odnos s bogoslužjem. Bez konkretnog odnosa prema sakramentalnom i euharistijskom obzoru smisla nedjelje, autori smatraju nužnim pokazati *učinkovitost* nedjeljnog slavljenja Boga u svjetlu kršćanske antropologije. Stoga i naglašavaju da nedjeljno slavljenje, kojim postajemo dionicima Božjeg blagoslova, ima svoje društvene implikacije, ali i podrazumijeva rast u ljudskom dostojanstvu slike Božje.³

Cjelovitim sagledavanjem dokumenta, teško se oteti dojmu da se religiozno «značenje» nedjelje tek povremeno pojavljuje u analizama «socijalnog», antropološkog i pravnog vida nedjelje. To se očituje prvotno u ponešto «intelektualističkom» gledanju na «religiozno značenje» u doista površnoj vezi sa sakramentalnom «praksom», a posebno u isključivoj etičkoj i moralnoj impostaciji zaključaka. Osobito je nejasan odnos između religioznog «značenja» nedjelje i ljudskog dostojanstva koji bi trebao biti posredovan otkrićem i čuvanjem kršćanskih, općeljudskih i civilizacijskih etičkih i moralnih vrednota. Iz istoga posljedično ishodi da će nedjelja primiti svoj smisao iz obnovljene moralne svijesti, iz svijesti o imanetnom dobru nedjeljnog počinka za pojedinca, obitelj, društvo, a to pravo i dobro zakonodavni sustav mora znati prepoznati i zajamčiti.⁴ Radi li se o čisto intelektualnom posredovanju «znanja» o nedjelji i voljnom naporu u prijanjanju uz moralne principe ili pak nedjelja otkriva svoj smisao u sakramentalnom djelovanju? – pitanje je koje zacijelo valja uputiti ovoj opciji obrane nedjelje.

Nedvojbeno je da dokument zaokružuje smisao 'nedjelje radi čovjeka' u isključivo etičkoj i moralnoj perspektivi, te istoj povjereva zadatak da uredi smisaono življenje vremena na antropo-

³ «Nedjeljnim slavljenjem Boga, euharistijskim slavljinama kršćanskih zajednica postajemo dionicima Božjeg blagoslova, ali i posrednicima blagoslova za blagostanje cijele društvene zajednice. Nedjeljnim priznavanjem Božjeg suvereniteta nad nama, rastemo u svom ljudskom dostojanstvu *slike Božje*, kao i u svijesti ljudskih prava, međusobne odgovornosti i solidarnosti.» «Nedjelja radi čovjeka», str. 97-98

⁴ Daljnji poticaj legislativnom sustavu da zajamči neotuđiva prava i sačuva slobodu nedjelje dala je i Komisija «Justitia et pax» u svojoj *Izjavi*. Usp. «Izjava Komisije 'Justitia et pax' o očuvanju kulture slobodne nedjelje», u: S. BALOBAN – G. ČRPIĆ (uredili), *Kultura nedjelje i dostojanstvo radnika*, str. 101-105.

loškoj, socijalnoj i kulturalnoj razini. U tom smislu, zaključuju autori, «u suradničkom promicanju dostojanstva čovjeka, muškarca i žene, obitelji, etičkih i moralnih vrednota, solidarnosti i prava nezaštićenih društvenih skupina, Crkva prepoznaje svoj novi oblik prisutnosti i djelovanja u suvremenom društvu.»⁵ No, promicanje i realizacija Crkve u svojem iskonskom liturgijskom djelovanju te vrjednovanje nedjelje kao vremena sakramentalnog događaja koji uređuje cjelokupno djelovanje Crkve (SC, 10) u ovom dokumentu u potpunosti izostaje pa i onda kada se obraća Kristovim vjernicima *ad intra*. Taj problem zacijelo ne pogađa isključivo ovo ili druga pojedina očitovanja, nego širu diskusiju o nedjelji, koja se sve radikalnije odlučuje da pitanje nedjelje rješava na socijalnoj i etičkoj razini, neoprezno uklanjajući eklesiološko i liturgijsko pitanje nedjelje.

Prepoznavajući upravo *utemeljiteljsku* ulogu euharistijske *prakse*, a ne samo religioznog *značenja* nedjelje, Talijanska biskupska konferencija pokrenula je u Godini Euharistije na nacionalnoj razini inicijativu širokih razmjera na katehetskom, liturgijskom, kulturnom i socijalnom polju. Sam završetak Godine Euharistije u zajedništvu sa sv. Ocem Benediktom XVI. u Bariju 29. svibnja 2005., obilježen je geslom *Bez nedjelje ne možemo živjeti*. Geslo je preuzeto iz svjedočanstva mučenika iz *Abitene* (današnji Tunis) koji su u vrijeme cara Dioklecijana bili uhvaćeni na nedjeljnom bogoslužju i tim riječima posvjedočili vjeru pred rimskim prokonzulom. *Sine dominico non possumus* sažima svjedočanstvo Crkve koja u Euharistiji prepoznaje svoje životno načelo i iz Euharistije živi svoje navjestiteljsko poslanje. Taj sretni naziv u sebi sadrži čitavu mistagogiju dana Gospodnjega, koja se čini zacijelo vrijednim i prikladnim motivom euharistijskog kongresa u pravcu *inicijative euharistijske inicijacije* u kontekstu suvremene redukcije vjerovanja i krize njegovih formi.

Dominicum – ističe Giuseppe Micunco – je sama bit kršćanina, kao da se bez *dominicum* ne može biti kršćaninom.⁶ Nedjelja upravo definira kršćanski identitet. *Non possumus* – prevedeno s «ne možemo živjeti» - može značiti i «ne možemo učiniti ništa» u duhu evanđeoske slike o trsu i mladicama (Usp. Iv 15, 5). S obzirom na teološko-liturgijski sadržaj izraza, *dominicum*

⁵ “Nedjelja radi čovjeka”, str. 98.

⁶ G. MICUNCO, *Sine dominico non possumus. I martiri di Abitene e la Pasqua domenicale*, Ecumenica, Bari 2004., str. 4.

je ono što pripada Gospodinu (*Dominus*) i to Uskrsnom Gospodinu, priznatom kao *Kyrios-Dominus*. *Dominicum* kao pridjev pronalazi se upravo u liturgijskom kontekstu kao *dominicum corpus, sacrificium; dominicum sacramentum, mysterium, dominicum convivium*, te konačno *dominicum diem*. Termin *dominicum* tako obuhvaća sva navedena značenja te istodobno tumači ista u pravcu euharistijskog otajstva. Dan je Gospodnji u kojemu se slavi sakrament Gospodinove žrtve, otajstvo njegove smrti i uskrsnuća. To je dan njegove Pashe u kojemu nas čini dionicima svojega Tijela koje se predaje za nas u Gospodnjoj večeri. Slaviti dan Gospodnji znači biti *uveden* u otajstvo Isusa Krista *euharistijskom formom djelovanja*, kao što i naglašavaju svjedočanstva mučenika, kroz trostruku spregu izraza: *celebrare dominicum* (slaviti dan Gospodnji), *agere dominicum* (slaviti Euharistiju), *convenire in dominicum* (sabrati se u crkvu građevinu/zajednicu). Posljednja, sretna dvojakost izraza očituje se upravo u izrazu *dominicum* u odnosu na crkvu/građevinu/mjesto slavlja i crkvu/euharistijsku zajednicu/subjekt slavlja. Nedjeljna Euharistija obuhvaća dakle *kuću* kao mjesto slavlja koje ne bi bilo isključivo “duhovno”, nego i “fizičko” mjesto u kojem se zajednica *formira* i prepoznaje kao zajednica Kristovih učenika u *činu* slavljenja.⁷

Euharistija se slavi, zaključuje Micunco navodeći svjedočanstva mučenika – jer bez nedjelje ne možemo živjeti/bititi (*sine dominico non possumus*); jer kršćanin ne može biti bez nedjeljne Euharistije (*Christianus sine dominico esse non potest*); jer je kršćanin sazdan u nedjeljnoj Euharistiji (*in dominico christianum constitutum*); jer je nedjeljna euharistija nada i spas kršćana (*dominicum est spes salusque christianorum*), pa stoga i slijedi ispovijest, svjedočanstvo i očitovanje posljednjeg smisla nedjelje: slavim jer je Krist Spasitelj (*egi dominicum quia salvator est Christus*).⁸

Proslijediti kroz analizu “euharistijske hermeneutike” dana Gospodnjeg preko ove izuzetne mistagogije, sasvim izvjesno bi nas dovelo do mnogo složenijeg zahvata koji nadilazi granice ovoga priloga. No, ovi kratki orisi tek jednog fragmenta u arabski ranokršćanskog shvaćanja nedjelje, osim što nam daju naslutiti zrelost svijesti rane Crkve o svojem sakramentalnom

⁷ *Ibid*, str. 5.

⁸ *Ibid*, str. 4.

središtu, zacrtavaju nam sasvim jasno put pronalaska euharistijskog identiteta dana Gospodnjeg, onoga temeljnog vida koji izostaje u suvremenim raspravama socijalnog i etičkog karaktera *ad extra*, a koji konačno iziskuje ozbiljno pastoralno i teološko suočavanje *ad intra*.

1.1. Nedjelja - dan odmora ili dan Gospodnji?

Jamačno pitanje «nerada» je ono na kojemu se pretežno ukrštavaju problemi prava, socijalnog mira i sklada sa zakonodavnog i institucionalnog aspekta, s onim pitanjima smisla nedjeljnog počinka s pretežno humanističkim i religioznim naglascima. Možda se pritom previđa da nedjelja, oslobođena od rada, ne jamči automatski smisaono življenje vremena, te da mnogim suvremenicima nedjelja predstavlja «mrtvo vrijeme» depresije osjećaja 'radosti' koje kršćanstvo živi u svojem bogoslužnom susretu s Uskrsim. S psihološkog stajališta, u tom smislu, Franklova teza o «nedjeljnoj neurozi» trebala bi biti prepoznata u svoj svojoj aktualnosti.⁹ Pa i u filozofiji (Heidegger) i u književnosti (Camus, Joyce), pitanje afirmacije egzistencije, iščekivanja smisla, «dosade», pojavilo se kao pitanje «spasenja vremena», koje i danas ne izgleda nadiđeno.

To se upravo očituje na «egzistencijalnoj» razini čovjekova življenja vremena, ostvarivanja njegove slobode i zajedništva, njegova ispovijedanja i prakticiranja vjere.¹⁰ Egoizam, narcizam, individualizam, egzistencijalni su korelati suvremene tehnološke racionalnosti koja ne vidi u «neradu» korisno vrijeme, nego samougođu i «zadovoljavanje» potreba. U perspektivi tog suvremenog reduktivizma, gubitak smisla, pa i onog religioznog, osnovno je obilježje patologije nedjelje. Budući da je ta ista racionalnost stvorila «ubrzanje vremena», po kojemu više nije moguće govoriti o progresu koje je napredovanje unutar obzora smisla, nego jednostavno o rastu, razvoju - kako to govore ekonomisti - ono se izravno opire religioznom viđenju *povijesti* kao smisaonoga kretanja prema ispunjenju, ali i življenja punine obrednim

⁹ Usp. V. E. Frankl, *Liječnik i duša. Temelji logoterapije i egzistencijske analize*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1990., str. 169-173.

¹⁰ Usp. Ž. MARDEŠIĆ, «Razlozi nepoštivanja dana Gospodnjeg», u *Nedjelja dan Gospodnji*, str. 34-35.

djelovanjem. Time je *kvalitativno* viđenje vremena zamijenjeno drukčijim, autoreferencijalnim modelom kojega možemo nazvati *korisno* vrijeme. S druge pak strane, religiozno življenje vremena kao *referencijalnog odnosa* otjelovljenog u simboličkim činima, a time i gratuitnosti, koja je refleks slobode tog istog odnosa, biva uklonjeno iz javnih rasprava te stavljeno na margine značenja sve do potpuna gubitka iz svijesti naših suvremenika. Prvotno uzrokovano promocijom logike novca, njegove potražnje u radu i potrošnje u konzumiranju, novcu, kojega je moguće primijeniti na bilo koji sadržaj, stvorio se novi tip egoizma koji uklanja svaki oblik darovanosti (gratuitnosti), a time i one iskonske otvorenosti prema transcenciji kao i istinskog ozbiljenja humanosti. Time pitanje smisla nije u potpunosti uklonjeno. Ono je modificirano u logici *umjetnog smisla*. Ondje gdje se smisao ne nalazi, valja ga potražiti u logici imanjanja, koje neprestano rađa daljnje potrebe.

Figura smisla nije uspjela izmaći sustavnom reduciranju. Već ju je Freud sveo na razinu «patološkog simptoma» i zamijenio mehanizmom *Lustprinzip-a*, onoga koji regulira dijalektiku potreba i zadovoljenja.¹¹ Ona se našla među figurama «sredstava». Pitanje smisla tako se (iz)obličuje u pitanje učinaka u redu funkcionalnosti, iako je stavljena u pitanje sama egzistencija, a ne samo mogući smisao nekog imanentnog dobra. Zacijelo i figura smisla vremena na religioznom području, koji joj stoji u iskonu, podvrgnuta je identičnoj redukciji na koju niti pojedini crkveni istupi nisu imuni kada progovaraju o «učinkovitosti sakramenata», smještajući ih u red «zadovoljenja» religioznih «potreba».

No, upravo religiozni smisao počinka koji pronalazi svoje žarište u obrednom djelovanju preko kojega se izlazi iz funkcionalističke logike proizvodnje, a ulazi u gratuitni red oblikovanja, unutar kojega se događa katarza unutarsvjetskih odnosa, te njihova relativizacija u odnosu prema posljednjem temelju zbilje i posljednjem cilju povijesnog hoda a ostvaruje utemeljiteljski odnos, omogućavao je stoljećima drukčiji način *osjećanja* egzistencije.¹² Religiozno vrijeme izokreće funkcionalni aparat

¹¹ Usp. U. GALIMBERTI, *Paesaggi dell'anima*, Oscar Mondadori, Milano 2005. Osobito treći dio: "Tre scenari dell'anima nella lettura di Freud", str. 81-96.

¹² Usp. R. TAGLIAFERRI, "Il senso e la qualità della festa per l'uomo moderno", u *Ambrosius* 66 (1990.), 4, str. 389-408; E. BIANCHI, *Giorno del Signore, giorno dell'uomo. Per un rinnovamento della domenica*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

upravljen imanentnim dobrima, te pokreće smisaoni, ludički, a ponajviše simboličko-obredni sustav *odnosa*. Svijet viđen iz obreda rađa *cjeloviti* pogled na zbilju otvorenu prema svojem temelju, te istom *sabire* u cjelovitost tijela oslobođenog od napora, u cjelovitost sredine i zajednice u kojoj živi i u cjelovitost odnosa s temeljem zbilje. Dokidajući svako funkcionalno kretanje prema imanentnom probitku, on niječe tehnološki obzor rada a prepušta se dokolici u kojoj se ne upliće vlastitim rukama, nego motri Božji stvaralački čin. U poetiziranom mišljenju koje se ostvaruje unutar simboličko-obrednog predstavljanja čovjeka, kozmosa i Boga, obnavljaju se arhetipske slike jedinstva, opisi početka i dovršetka, te ostvaruju ona iskonska iskustva povjerenjena daru, gozbi, glazbi, u priznavajućem prinosu i molitvi bez kojih čovjek nikada ne bi mogao prepoznati veličinu vlastitog dostojanstva i zacijelo nikada ne bi imao pristupa *idealnom*.

Homo religiosus nije tek onaj koji prihvaća religiozni nauk i obdržava religiozne propise. On je prvotno «umjetnik» svetoga, koji postaje *errectus* u samoj uspravnosti odnosa kojega oblikuje obredni proces. On je *homo symbolicus* koji razotkriva lice Božje u onom «neproduktivnom», a istom u kreativnom obrednom djelovanju onoga dana kada dokida svako drugo i drugačije djelovanje. Dokolica, u religioznom smislu, nezaobilazno je vezana uz kreativni simbolički čin odnosa prema transcendentnom. A taj isti obredni sustav, nedvojbeno je konstruktivno mjesto kultura i (re)konstruktivno mjesto čovjekove humanosti.¹³ Iz ovoga univerzalnog fenomena, prisutnog i u drugim tradicijama svetoga, kršćanska obrednost i kršćansko življenje vremena ne mogu biti izdvojeni.

Neupitno je da religiozno u svojoj simboličkoj artikulaciji podrazumijeva razmjenu, oblikuje odnose i promiče vrijednosti. Ono se razvija unutar povijesnog i socijalnog, ali je nesvedivo na njihove dijalektike. Suvremena antropologija na tragu velikih učitelja poput Maussa i Lévi-Straussa, ali i udaljavajući se od istih, pažljivo pristupa tom univerzalnom zakonu razmjene i socijalne drame religijskog fenomena, čiji temelj ipak ne nastoji svesti na igru uvjetovanosti unutar istog sustava, niti svođenje na «kolektivno nesvjesno», nego ga iščitavati u svjetlu fenomenologije religioznog ponašanja.

¹³ Usp. R. A. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Edizioni Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 2002.

U teološkom kontekstu, na to pitanje vjerojatno postoji manji senzibilitet, ali veći interes u traženju brzih rješenja pred aktualnim izazovima. Ono se prvotno očituje u nedovoljno obrađenom pitanju sakramenta i vjerničkog iskustva u redu simbola i obreda, ali i u manjkavoj elaboraciji, istina zamršenoga odnosa između židovske subote i kršćanske nedjelje, kojega mnogi autori pojednostavljaju držeći da se radi o jednostavnoj preobrazbi židovskih običaja bez temeljnijeg uvida u religiozni smisao koji je preludij kršćanske nedjelje (Usp. SC, 5). Time se ne uočava onaj bitni element obrednog djelovanja, a ne samo počinka, koje obilježava i jednu i drugu tradiciju, a koje je u kršćanstvu opet kvalitativno i formalno različito od židovske sinagogalne i hramske prakse. Izostanak pitanja nedjelje kao vremena sakramentalnog djelovanja, u tom smislu, izgleda kao jedan od bitnih propusta u suvremenom viđenju problema nedjelje. Na trećem mjestu, isto pitanje nedjelje, elaborirajući se isključivo u etičkoj i moralnoj perspektivi, bez dubljeg dijaloga s biblijskim i liturgijskim disciplinama, ne uspijeva utemeljiti u potpunosti figuru smisla nedjelje niti je legitimirati u njezinoj iskonskoj kvaliteti *dana Gospodnjeg*. Ona je, naime, u svojem iskonu i u svojoj aktualnoj formi izravno ovisna o događaju liturgijskog susreta s Uskrslim, te time kvalitativno određena kao događaj vjere.

Već je moderni reduktivizam u slijepoj vjeri prema vlastitim pre-konstruiranim epistemologijama tumačio religiozno kao posljedicu socijalnih, bioloških ili podsvjesnih substrukture.¹⁴ Pitanje smisla religioznog počinka, vođeno logikom takvih analitika, već u početku ne može biti vjerodostojno, budući da proizvoljno polazi od unaprijed stvorenih pretpostavka, a na visoke sadržaje religioznih simbolika gleda u suženoj, funkcionalnoj optici. I na fenomen počinka se stoga gleda kao ishod socijalnih odnosa ili u optici funkcije religioznog u socijalnom zbivanju, umjesto da ga se ispituje unutar njegove autentične, religiozne strukture, kojoj odgovara osobiti oblik fenomenologije religioznog iskustva.¹⁵

¹⁴ Usp. A. N. TERRIN, "Esperienza di Dio e ritualità. Prospettiva antropologico-funzionalista e tesi fenomenologica", u A. N. Terrin (a cura di), *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova, 1982., str. 106-126.

¹⁵ Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Dies Domini* snažno naglašava religiozno utemeljenje židovske subote i kršćanske nedjelje. Osobito u četvrtom poglavlju – *Dies hominis. Nedjelja, dan radosti, odmora i solidarnosti* (str. 55-80) – ne

Kada se u suvremenoj raspravi pitanje nerada utemeljuje u hebrejsko-kršćanskoj tradiciji, s osobitim naglaskom na Prvoj objavi, tj. na zapovijedi o subotnjem počinku u Pnz 5,14, osobito se ističe da ova ustanova prethodi jahvističku religiju te da sasvim izvjesno ima svoj iskon u semitskom kulturalnom okružju, među poganskim religijama starog Istoka.¹⁶ Strukturalno određenje subote nedvojbeno bi bilo socijalnog podrijetla, budući da je društvo reguliralo socijalni mir oslobođenjem od obveze rada ugroženih slojeva. Tek kasnije bi ova socijalna institucija dobila svoju snažnu religioznu legitimaciju.

Subota, imajući prioritetno socijalne motivacije i implikacije, po sebi nereligioznog karaktera, razvila bi se u religioznu instituciju tek susljednim zahvatom opet istog socijalnoga subjekta. Pritom se valja zapitati je li religiozni smisao institucije subote ishod ili iskon takvog uzakonjenja? Nije teško zaključiti da po ovoj, zapravo pojednostavljenoj tezi prisutnoj u današnjim diskusijama, a s kojom bi se zasigurno složili predstavnici socio-kulturalne antropologije, religiozna figura smisla biva iščitavana u optici socijalne drame te ozakonjena u perspektivi socijanog mira i prevladavanja socijalnih suprotnosti. Ovaj vid, drže zagovornici obrane neradne nedjelje, izuzetno je važan u današnjoj problematici i u današnjem otkriću socijalne dimenzije nedjeljnog počinka, jer ga je Crkva naslijedila i uklopila u svoju tradiciju.¹⁷

Ako nam je slobodno proslijediti u zaključivanju, sasvim je izvjesno da taj isti strukturalni mehanizam socijalnog poravnavanja, na čijoj bi osnovi počivala institucija neradnog dana,

propušta iz vida iskonsko objaviteljsko i spasiteljsko Božje djelo koji stoji u temelju ovih institucija. Nesvediva na refleks "socijalne drame", kršćanska nedjelja "postaje velika škola ljubavi, pravde i mira. Prisutnost Uskrsloga među njegovima postaje pozivom na solidarnost, na hitnost unutarnje obnove (...). Kršćanska je nedjelja sve drugo osim bijega – naglašava Papa – Ona je prije svega "proroštvo" upisano u vremenu, proroštvo koje obvezuje vjernike da slijede tragove Onoga koji je došao "biti blagovijesnikom siromasima, proglasiti sužnjima oslobođenje, vid slijepima, na slobodu pustiti potlačene, proglasiti godinu milosti Gospodnje" (Lk 4, 18-19)". (Ivan Pavao II., *Dies Domini*, 73). Iščitavajući socijalne implikacije nedjelje u soteriološkom redu, euharistijski događaj nije tek ornament blagdanske atmosfere, nego ključno mjesto gdje se blagdan događa, a kršćanska zajednica senzibilizira za potrebe društva. (Usp. Ivan Pavao II, *Dies Domini*, 72).

¹⁶ A. REBIĆ, "Dan Gospodnji u Novom zavjetu i u novozavjetno vrijeme", u *Bogoslovska smotra* 40 (1970.), 1, str. 6.

¹⁷ Usp. G. ČRPIĆ, "Predgovor", u *Kultura nedjelje i dostojanstvo radnika*, str. 5.

opstoji neovisno o religioznom, budući da od istog tek kasnije prima ideološko značenje spregom povijesne dijalektike. Istom se teško oteti dojmu da se specifično religijski fenomen ne tumači *iuxta sua propria principia*, nego na temelju prekonstruirane matrice, koliko nam je poznato, teoretizirane već u Durkheimovoj «socijalnoj funkciji obreda» u kojoj se «periodički obnavlja moralno biće o kojem ovisimo i koji ovisi o nama».¹⁸

U stvarnosti, formiranje židovske subote uvjetuje specifično religiozni smisao počinka i osobito povijesno-spasenjski susret s Jahvom. Ali i socijalni aspekt prisutan je kao implicitni i konstitutivni pol, budući da se afirmirao upravo preko velike religiozne simbolike (osobito kozmičke) i u njoj pronalazio svoje puno ispunjenje. Na nastanak i oblikovanje subote relativni utjecaj je izvršila mezopotamska i egipatska kultura. Egipćani su mjeseceve mijene slavili kao blagdane. Zbog vremenskog razmaka od sedam dana između jedne i druge mijene, broj sedam je imao sakralni karakter. U nekim danima, koji su bili označeni mjesječevim mijenama, Egipćani nisu smjeli ništa raditi, jer su ti dani smatrani nesretnima. Slično i u mezopotamskoj kulturi, koju se redovito dovodi u svezu sa židovskom subotom zbog naziva, na dan punog mjeseca («šapattum») i na dan njegova nestanka («bubbulum»), petnaestog dana u mjesecu Babilonci nisu obavljali nikakve poslove, jer su ti dani smatrani nesretnim danima. Unatoč sličnosti naziva šabat/šappatum, kao i strogo propisa o održavanju od rada, teško je ustvrditi da se ove dvije tradicije formalno u potpunosti podudaraju, budući da su Izraelci slavili isključivo sedmi dan kao dan radosti posvećen Jahvi. Biblijske tradicije ne poznaju neki drukčiji ritam tjednog ili mjesečnog slavlja, obilježen apsolutnim počinkom od posla. Ipak, sedmodnevno razdoblje stari Istok prepoznaje kao 'sveto vrijeme', te ono nedvojbeno stoji u temelju starozavjetne tradicije, ali ne isključivo kao socijalni fenomen nego kao ostvarenja religioznog smisla. Sedmi dan je religiozna ustanova koja ima i društveno obilježje, koji je obvezivao na apsolutni počinak čak i u vrijeme žetve i sabiranja plodova (Izl 34, 21), te je bio obvezatan za sve, čak i za sluge i stoku (Izl 23, 12; Pnz 5, 12). U razdoblju babilonskog sužanjstva, on je postao još stroži (Jer 17,21; Neh 13, 15) u otporu prema Babiloncima i očuvanju identiteta izraelskog naroda.

¹⁸ E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton, Roma 1973., str. 351.

Svećenička tradicija je u potpunosti definirala smisao subotnjeg počinka dovodeći ga u vezu s Božjim počinkom sedmog dana (Izl 31, 3, Post 2, 2), i legitimirajući ga u svjetlu znaka saveza (Ez 20, 12). Sedmi dan, te susljedno «godišnja sedmica» (subotna godina) (Izl 21,2; Pnz 15,1), smatra se *svetom* ustanovom čiji je praiskon Božja stvarateljska djelatnost, te izabranje i oslobođenje Izraela. Uostalom, subota je jedini dan koji ima ime (*jom rishon*).

No, taj sedmi dan, posvećen Jahvi, izvorišno je mjesto identiteta Izraela po svojoj *kultnoj djelatnosti*: one u hramu i u sinagogama. On je vrijeme susreta s Jahvom i njegovim Zakonom, ali i predokus obećanoga blaženoga spokoja. Autentični identitet židovske subote očituje se počinkom, veseljem i bogoštovnim sastankom (Hoš 2, 13; 2Kr 4, 23; Iz 1, 13). On, stoga, nije ograničen na obdržavanje od rada, nego je «dan svetoga zbora» (Lev 23, 3) i prinošenja žrtve (Br 28, 9). Subota je dan počinka, ali i dan *obrednog djelovanja*. Ta dva aspekta židovskog slavljenja subote dopunjujuća su i temeljna u identitetu subote kao dana posvećenog Jahvi.

1.2. Sakramentalni identitet dana Gospodnjeg u ranom kršćanstvu

Unatoč činjenici da rana Crkva u prvim stoljećima baš nikada ne govori o počinku kao specifično kršćanskoj značajci nedjelje, nego isključivo o sakramentalnom djelovanju iz čije perspektive progovara o nedjelji kao danu Gospodnjem, mnogi autori previđaju činjenicu da se kod pitanja nedjelje ne radi o jednostavnom preuzimanju židovskih običaja, već o analogijama, o kontinuitetu i o diskontinuitetu između hebrejske tradicije i one kršćanske. Ne radi se, naime, niti o istom sadržaju niti načinu slavljenja, posljedično niti o istoj percepciji blagdanskog odmora o kojemu postoje tek pojedina svjedočanstva paralelna sa razvojem Konstantinove uredbe.¹⁹ Godine 321. Konstantin,

¹⁹ Površni pristup teološkom i povijesnom fenomenu nedjelje, te selektivnost u analizi činjenica, producira niz sjajnih primjera u novijim napisima. «Tradicija svete nedjelje – tvrdi I. Sabotić – traje već od 321., nakon obraćanja cara Konstantina, odnosno uspostavljanja kršćanstva kao državne religije Rimskog Carstva». (Usp. I. SABOTIĆ, «O dokolici, slobodnom vremenu i nedjelji u Europi i Hrvatskoj na prijelazu iz XIX. u XX. stoljeće», u *Kultura nedjelje i dostojanstvo*

nakon što je dao slobodu ispovijedanja kršćanske vjere, određuje da se na «dan sunca» ne vrše sudske presude. Iste godine, Konstantin određuje da se vrše oni čini koji uvjetuju radost i mir, kao što su primjerice oslobađanje robova.²⁰ Na tragu tih odredbi, 337. se pojavljuju novi zakoni o nedjelji s pretežno religioznim naglascima u odnosu na vršenje kulta. Nešto ranije, ali u istom stoljeću, sabor u Elviri (300.-302. ili 306.-313.) prvi put propisuje disciplinske mjere za one koji ne sudjeluju u euharistijskom slavlju, ali bez izričitih odredbi o blagdanskome počinku.²¹ Židovsku odredbu o subotnjem počinku pokušao je dovesti u vezu s kršćanskom nedjeljom tek Efrem Sirac u IV. stoljeću.²² No, u cjelokupnom ranokršćanskom razdoblju, strogo održavanje od posla ne spominje se ni u jednom spisu, te ne pronalazimo niti jedan element koji bi upućivao na to da bi počinak bio bitna značajka kršćanske nedjelje. Ta činjenica zacijelo se ne može opravdati otporom rane Crkve prema hebrejskoj tradiciji, niti činjenicom da je apostolska Crkva održavala subotnji počinak. Crkva je prepoznavala dan Gospodnji u njegovu sakramentalnom identitetu, u sabiranju zajednice i slavljenju Euharistije.

Kako bismo uvidjeli specifični sakramentalni vid kršćanske nedjelje, potrebno je, barem u kratkim crtama, iznijeti neka

radnika, str. 17.) Osim netočnog smještanja početka tradicije nedjelje u konstantinovo doba, autorica neeksplicitno provlači ideju da je nedjelja utemeljena na fenomenu “dokolice”, a ne na temelju religioznog događaja. On bi eventualno bio tek jedan u nizu “sadržaja” koji ispunjavaju taj kulturalni fenomen kreativne dokolice, a ne utemeljiteljski vid nedjelje. Stoga, na temelju početnog reduktivnog pristupa, u zaključnom sučeljavanju s aktualnom problematikom nedjelje, ne uspijeva teorijski posredovati pitanje *sakralnog* u perspektivi religiozne prakse, nego izmješta problem na područje svjetonazorskih sučeljavanja. Dokolica je, međutim, tek refleks gratuitnosti koji proizlazi iz simboličko-obredne logike “otvorenosti” u događanju odnosa s transcendentnim, koji ne poznaje odnose ekonomske razmjene u postizanju određene “milosti”. On je strukturalno određen obrednim prinosom čiji je načelo “neproduktivnost”: uklanjanje immanentnih odnosa, njihovo “uništenje” te stvaranje simboličke “praznine” preko koje je otvoren pristup “potpuno drukčijem” i unutar koje je moguće živjeti “cjelovitost”.

²⁰ Usp. M. AUGÉ, “L’anno liturgico nei primi quattro secoli”, u *Scientia Liturgica. V. Tempo e spazio liturgico*, Piemme, 1998., str. 180.

²¹ Usp. W. RORDORF, *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, Società Editrice Internazionale, Torino 1979., (Traditio christiana, 2), str. 177.

²² Usp. Ibid, *Sabato e domenica...*, str. 185. Slično i sv. Augustin u *Ispovijestima* govori o “miru subote” i o “miru bez zalaska”, tumačeći počinak u eshatološkom ključu. Usp. Augustin, *Conf.*, lib. XIII., str. 35-37.

svjedočanstva iz prvih četiriju stoljeća, koji upućuju na činjenicu da između kršćanske nedjelje i židovske subote postoje nepremostive razlike, unatoč neospornim analogijama. To se prvotno odnosi na *euharistijski identitet* dana Gospodnjeg u čijem temelju stoje *iskustva* apostola u susretu s Uskrslim te crkvena forma sakramentalnog djelovanja.

U odnosu prema židovstvu prva Crkva nedvojbeno preuzima istu shemu trajanja blagdanskog vremena koji započinje u sumrak prethodnog dana, a završava zalaskom sunca blagdanskog dana. Već u toj simboličkoj slici kozmičkog «rađanja» dana implicitna je slika stvaranja čiji je memorijal blagdan, a koji doseže vrhunac u obrednoj naraciji događaja. Blagdanski ulazak u «svjetlo dana» ponazočuje stvaralački čin, a njegova naracija u obrednom djelovanju reintegrira sudionike u savez. «Prvi dan» kao dan Gospodnji, nasljeđuje starozavjetni smisao *memorijala* stvaranja svijeta i saveza, ali ga upotpunjuje slikom «novog stvaranja» (2Kor 5, 17; Gal 6, 15) i iščitava u redu iskustva susreta s Uskrslim Gospodinom. Stoga je liturgijski vid svetkovanja dana Gospodnjega kristološki određen: on je sakramentalno djelovanje unutar kojega zajednica vrši spomen-čin i u njemu susreće Uskrsloga. Slaveći dan Gospodnji, rana Crkva slavi memorijalni realitet događaja Uskrsnuća, a to slavlje se počinje u «noći», a doseže svoj vrhunac u svitanju «prvoga dana».²³

Prvi opis kršćanskoga slavlja Euharistije, koji na izvjestan način koincidira s židovskom rasporedbom blagdanskog vremena, donose Djela apostolska (Dj 20, 7-12), opisujući Pavlov sastanak s vjernicima u Troadi. «Prvi dan tjedna» obilježen je sastankom finaliziranim k «lomljenju kruha», te Pavlovim propovijedanjem, «sve do zore» (Dj 20, 12). Lomljenjem kruha kršćani ne slave židovsku pashu niti subotu, nego smrt i uskrsnuće Isusa Krista. Usred zajednice svojih učenika – *klasma* – lomljenje kruha je ponazočenje Uskrslog Krista (1 Kor 11, 26; 16, 22). Nedvojbeno je «prvi dan» bio dan «bratske ljubavi» (1 Kor 16, 1-3) i solidarnosti u kojem zajednica skuplja milostinju za jeruzalemsku crkvu. No, okupljanje zajednice i skupljanje milostinje nesumnjivo se događa u liturgijskom kontekstu. Ovi

²³ Iz pisma Plinija Mlađeg caru Trajanu (oko 111-113) doznajemo da je sastanak kršćana bio uobičajen pred zoru. U kasnijem razdoblju, samo će Ciprijan potvrditi da se euharistijska služba obavlja ujutro. Usp. L. Brandolini, «Domenica», str. 356.

običaji u židovstvu sigurno nisu postojali, ali analogija između židovskog obrednog djelovanja (u hramu ili sinagogi) i kršćanskog obrednog djelovanja («lomljenje kruha») je neosporna. Osobito stoga što se radi o *memorijalu* koji je bitno obredna kategorija i obredna stvarnost, te uključuje obredno djelovanje i sudjelovanje vjernika.

Židovska subota i kršćanski «prvi dan» dugo su postojali u praksi palestinske Crkve. Židovski kršćani su se i dalje pokoravali subotnoj zapovijedi (Mk 24, 20), išli su subotom u sinagogu (Dj 13, 15; 15, 21; Lk 4, 16-20), te naravno ustezali se od posla. Sigurno je da su održavali nedjeljom vlastite sastanke (Dj 2, 42). No, budući da Jeruzalemski sabor ne raspravlja o suboti, daje se naslutiti da je smisao nedjelje prevagnuo u odnosu na običaje judaiziranja ili da uopće nije bio stavljen u pitanje.

Svi evanđelisti tvrde da je Krist uskrsnuo «prvi dan u tjednu», na dan poslije subote (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Lk 24, 1 i Iv 20, 1.19). Samo će Ivan progovoriti o «osmom danu», koji koincidira s «prvim» i razviti specifičnu teološku ideju o početku novog eona, koja će utjecati i na sakramentalnu formu nedjeljnog bogoslužja.²⁴ No, «prvi dan», kako ga nazivaju evanđelisti i Pavao, dan je Kristova Uskrsnuća i dan sakramentalnog susreta iz kojega će se razviti naziv *dan Gospodnji*, kojega poznaje Otkrivenje kao vrijeme viđenja Krista pobjednika smrti (*en tē kyriakē hemēra* Otk 1, 10). Nedvojbeno je da Ivan ne govori samo o eshatološkom danu, nego i o kršćanskom tjednom blagdanu, čiji je naziv oko 100-te godine već bio poznat kršćanskim zajednicama (npr. onoj u kojoj je nastao *Didaché*). Taj naziv, koji je ujedno ime blagdana i ispovijest vjere, tijesno je povezan sa slavljenjem Kristova Uskrsnuća, a ono na vlastiti način sa liturgijskim memorijalom.²⁵ Po svom nazivu «Gospodnji» (*kyriakē*) ova koncepcija kršćanske nedjelje ne može biti jednostavno dovedena u odnos sa židovskom subotom, budući da je određena specifičnim sakramentalnim

²⁴ I Pedesetnica je na svojevrsan način «osmi dan». Ona je osmi dan koji dolazi nakon sedam tjedana ($7 \times 7 = 49 + 1$). Ona je dan eshatološkog dara Duha Svetoga kojim anticipira paruziju. Usp. M. AUGÉ, «L'anno liturgico nei primi quattro secoli», str. 179.

²⁵ *Didaché* ga izražava kao *katà kyriakèn dè Kyriou* («dan Gospodinovoga gospodstva»). *Didaché* 14, 1

djelovanjem.²⁶ Ona je već, osobito kod Ivana, definirana iz svoje-
ga sakramentalnoga događaja kao susret s Gospodinom.

Prva svjedočanstva o nedjelji obiluju upravo teologijom dana
Gospodnjega usredotočenom na euharistijsko slavlje. To potvr-
đuje najstariji dokument s prijelaza iz prvog u drugo stoljeće – *Di-
daché*. «Sakupivši se u dan Gospodnji (*kyriakè heméra*), lomite
kruh i dajte hvalu, a prije toga ispovjedite svoje grijeha da bi vaša
žrtva bila čista».²⁷ Dan Gospodnji usmjeren je k obrednom do-
gađanju u sabiranju (*synaksis*), ispovijedanju grijeha, lomljenju
kruha i izricanju hvale. Imao je žrtveni karakter kao ispunjenje
Malahijina proroštva (Mal 1, 11), ali i eshatološki značaj iščekiva-
nja ponovnog Kristova dolaska (*Maranatha* – Dođi Gospodine).²⁸

Nedjelja je za kršćane eminentno dan kulta i euharistijskog
zajedništva. Ona nosi ime *dies Domini*. Ignacije Antiohijski su-
protstavlja kršćansku nedjelju židovskoj suboti, naglašavajući
da je nedjelja normativna u formi života kršćanina. Življenjem
«dana Gospodnjega», u kojemu je «naš život po njemu i po njegovoj
smrti niknuo (...)», vjernici sudjeluju na Gospodinovu Otajstvu
te pod vodstvom biskupa slave Euharistiju.²⁹ Slično i Barnabina
poslanica, nadovezujući se na Ivanovu teologiju osmog dana,
govori o «novome svijetu» koji se rađa iz toga dana, o «radosti» na
spomen-dan Isusova Uskrsnuća, ukazanja i uzašašća.³⁰

Justinovo svjedočanstvo (+ oko 165.) vjerojatno je najzna-
čajnije iz toga razdoblja.³¹ Opis nedjeljnog bogoslužja njegovoj
Apologiji, naime, obiluje elementima iz kojih je moguće iščitati
bilo strukturu sakramentalnog bogoslužja bilo teologiju dana
Gospodnjega.³²

²⁶ Usp. B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Centro liturgico vicenziano, Roma 1988., str. 28.

²⁷ *Didaché*, 14, 1.

²⁸ *Didaché* 10,6; Usp. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, CLV., Roma 1992., str. 41.

²⁹ Ignazio di Antiochia, *Ad Magn.* 9, 1-2.

³⁰ Epist.-Barnaba, 15, 8-9.

³¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984., str. 30-32.

³² «I u sunčev dan imamo sastanak svi, bilo da boravimo u gradu ili na selu. Koliko god imamo vremena, čitamo spomen-spise apostolske i knjige proročke. Kad čitač prestane, predstojnik nas opomene i potakne živom riječju da se ugledamo u one primjere. Zatim se dižemo svi zajedno i molimo molitve, Poslije molitve, kako rekoh, donose se kruh i vino i voda, a predstojnik upravi Bogu molitvu i zahvalu kako samo može. A narod prihvati i kaže: 'Amen'. Od posvećenoga se

S obzirom na ime nedjelje, Justin govori o «danu sunca», a u drugom dijelu svoga izvještaja spominje i Saturnov dan (subotu), te teološki utemeljuje nedjelju kao spomen-dan stvaranja i uskrsnuća. Obzirom na sadržaj nedjelje, Justin govori o zajednici koja se okuplja bez obzira gdje se nalazi, zatim slijedi opis euharistijskog slavlja: služba riječi (čitanje apostolskih i proročkih spisa), euharistijska služba (zajednička molitva, prinos, predstojnička molitva, te pričest). U završnom dijelu, Justin izvještava o sakupljanju milostinje za siromašne i ugrožene o kojima se brine sam predstojnik. Iako Justin ne donosi izričito ideju o «drugom stvaranju» po Kristovu uskrsnuću, ona je zasigurno prisutna. Justin je usredotočen na kristološki događaj: Isus, razapet dan uoči Saturna (subota), ukazuje se na sunčev dan apostolima i učenicima, te im predaje ono što biva predmet aktualnog nauka.³³

Ova klasična svjedočanstva jasno pokazuju da su kršćani doživljavali nedjelju kao dan svoje vjere. Ona je bitno obilježena Euharistijom, zajedništvom, molitvom, a ima i karitativne implikacije. To je dan u kojem se kršćanska zajednica re-konstituira u jedno u slušanju Riječi i u euharistijskom slavlju. I u drugim izvještajima, osobito u Apostolskoj Didaskaliji, ekleziološki i sakramentalni vid nedjeljnog bogoslužja zauzima važnu ulogu.³⁴ Bogoslužje je naime ono mjesto u kojem se sabire «Kristovo tijelo». Stoga, neophodnost sudjelovanja na sakramentalnom činu, autor Didaskalije motivira potrebom slušanja «riječi spasenja» i primanja «božanske hrane», čiji je učinak prevladavanje razmirica i razdora koje to isto tijelo rastaču. Pred svojevrsnom krizom nedjelje u svojoj zajednici, pisac opominje: «Nemojte u svom životu vremenitim potrebama davati prednost pred Riječju Božjom, već radije ostavite po strani sve i o danu Gospodnjem dođite u crkvu (...)»³⁵

svakomu dijeli, i svatko primi, a nenazočnima odnesu đakoni. Imućni, i tko hoće, daju, svatko po svojoj volji, što hoće. Što se skupi, to se pohrani u predstojnika, a on se stara za siročad i udovice i jadnike koji stradaju s bolesti ili s drugoga uzroka, pa i za utamničenike i nadošle strance: uopće, svi su mu nevoljnici na brizi. U sunčev dan dolazimo na sastanak, jer je prvi dan, kad Bog preokrenu mrak i pratvar te stvori svijet, a Isus Krist, naš Spasitelj, istoga dana uskrsnu od mrtvih; ta razapeše ga uoči Saturnova dana, a poslije toga u sunčev dan ukaza se apostolima i učenicima svojim i nauči ih ono što vam dajemo na ogled (...)» Justin, 1 Apol, 67, 3-9, PG 6, 429-430.

³³ Ibid.

³⁴ *Didaskalia apostolorum*, 2, 59, 1-3; (ed. F. X. Funk, Padeborn 1905., str. 298).

³⁵ Ibid.

Izvorni kršćanski smisao nedjelje, strukturalno određen sakramentalnim djelovanjem bio je, kao što smo vidjeli u sažetom prikazu najpoznatijih svjedočanstava, privilegirana tema crkvenih otaca preko koje su izradili i pitanje kršćanskog identiteta, učinkovitosti vjerovanja u redu liturgijskog iskustva spasenja. Pritom je važno napomenuti kako je «teologija dana» u potpunosti ovisila o teologiji bogoslužja, a ona je, na specifičan način poticala razvoj eklezioških vidova sakramentalnog događaja. Sveto vrijeme za kršćanstvo – tvrdi L. Bouyer – euharistijsko je slavlje u kojem se događa ono ‘sada’ spasenja, u kojem je dana mogućnost sudjelovanja na spasiteljskom događaju.³⁶ U svjetlu tog aktualizirajućeg euharistijskog događaja koji formira Crkvu i stilizira život kršćanina ucjepljenog u Otajstvo Kristovog predanja Ocu, kršćanska nedjelja treba biti ponovno prepoznata iz svojega utemeljiteljskog euharistijskog događaja, te prepoznata kao dan Gospodnji upravo po onom činu po kojem zajednica susreće Uskrsloga i priznaje ga kao Gospodina: po riječi koja čini «gorjeti srca» i po «lomljenju kruha» - sakramentalnom znaku koji ga daje *vidjeti* (Usp. Lk 24, 30-32). Njezin puni smisao izvire samo iz sakramentalnog odnosa.

2. SAKRAMENTALNI IDENTITET DANA GOSPODNJEG

Biblijsko utemeljenje dana Gospodnjeg o kojem smo prethodno razmišljali, kao i ranokršćanska svjedočanstva, dovode nas do jasne identifikacije dana Gospodnjeg kao vremena u kojem crkvena zajednica sakramentalno djeluje, vrši anamnezu Kristove pobjede i doživljava iskonsko iskustvo susreta s Uskrsnim koje Crkvu čini svjedočkom. Iz svojeg sakramentalnog događanja nedjelja može biti prepoznata kao dan Gospodnji, budući da je «arhetipska» forma življenja «vjere u činu» kojega Crkva «nikada nije zapustila» (SC, 6). «Zapanjujuća je činjenica – tvrdi J. A. Jungmann – da postoji ustanova snagom koje se već dvije tisuće godina tjedan za tjednom određenog dana milijuni ljudi skupljaju na određenim mjestima – i to bez prisile, bez gospodarske koristi, vođeni tek jednom duhovnom idejom.

³⁶ Usp. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo. Sacralità naturale e liturgia*, Morcelliana, Brescia 1964., str. 253-254.

Pojava je doživjela neke promjene, ali u cjelini vlada kontinuitet bez prijeloma tijekom čitavog tog silnog razdoblja.»³⁷

Ipak, ustanova nedjelje pretrpjela je značajne promjene od IV. stoljeća od kada je na djelu sve radikalnija «subotizacija» nedjelje, formalizacija propisa o počinuku i propisa o pohađanju bogoslužja.³⁸ Time su velike biblijsko-patrističke metafore nedjelje, koje su posredovale smisao dana Gospodnjeg, zamjenjene onim legalizmom koji je znatno utjecao i na svijest o sakramentalnom odnosu, viđenom sve više u perspektivi «učinkovitosti». Posljedice tih promjena, kao i njihovo povijesno artikuliranje, odredile su u pozitivnom i u negativnom kršćansku kulturu nedjelje, ali i stvarale teološki mentalitet koji ne vidi uvijek utemeljiteljski značaj sakramentalnog djelovanja, a ne samo mišljenja teologalne stvarnosti, te pritom nehotice nudi reduktivnu viziju kršćanskog identiteta nedjelje.

Pred suvremenim izazovima sekularne percepcije nedjelje kao «praznika», te pred etičkom legitimacijom nedjelje kao dana odmora, «kontinuitet» pohađanja bogoslužja ipak doživljava izvjesne prijelome u perspektivi sve radikalnijeg svođenja smisla nedjelje na počinak, te njezina umjetnog utemeljenja u antropološkom i socijalnom redu pri čemu se liturgijski vid uklanja s teorijske razine, a na praktičnoj doživljava porazne statistike. Prakticirati vjeru sakramentalnim djelovanjem koje je kršćanstvo prvih stoljeća držalo kao utemeljujuće, ali koje u današnjem mentalitetu sve teže biva prepoznato, čini se osnovnom preprekom prepoznavanju nedjelje u njezinu autentičnom sakramentalnom sjedištu. S druge pak strane, on postaje osnovni problem liturgijskog pastoralala koji se sve teže snalazi pred zadatkom ponovne uspostave životnog odnosa između nedjeljnog bogoslužja i smisla dana Gospodnjeg.

Liturgijska praksa vjernika u biti je teologalni odnos, a ne devocionalni znak, niti autoreferencijalni odraz socijalne drame crkvenog entiteta. Ona je istom nesvediva na sekundarni učinak dedukcije moralnih normi, budući da je ozbiljenje onoga odnosa koji je strukturalno utemeljiteljski u identitetu ukupnog crkvenog djelovanja (SC, 10), a odlučujući u oblikovanju vjerničke svije-

³⁷ J. A. JUNGSMANN, «Svetkovanje nedjelje u ranom kršćanstvu i srednjem vijeku», *Svesci* 12 (1968.), str. 46.

³⁸ L. BRANDOLINI, «Domenica», u *Nuovo Dizionario di Liturgia* (a cura di D. Sartore e A. M. Triacca), San Paolo, Cinisello Balsamo 1988., str. 359.

sti. Pritom se ne dovode u pitanje etičke, antropološke i socijalne implikacije nedjeljnog počinka. Upravo religiozno utemeljenje i euharistijska aktualizacija vjerovanja na dan Gospodnji, uvjet su mogućnosti ispravnog vrednovanja antropološke, društvene i etičke vlastitosti nedjeljnog počinka. Budući da je liturgijsko slavljenje izvor promicanja pravednosti, solidarnosti i brige za čovjeka, ali je istom nesvedivo na antropološko, socijalno i etičko djelovanje, ono treba biti razmotreno *iuxta sua propria principia*: unutar vlastite prirode simboličko-obrednog posredovanja spase-nja u crkvenoj zajednici, a time i u redu kristološko-soteriološkog iskustva kojega euharistijsko slavlje ponazočuje. Te dvije komplementarne dimenzije, vraćaju pitanje nedjelje na njezinu autentičnu osnovu: na osnovu vjerničkog iskustva življenog u obrednom događanju, tj. na osnovu referencijalnog odnosa u vjeri koji počiva na simboličko-obrednom dinamizmu očitovanja Prisutnosti i događa se u eklezijalnom ambijentu njegovoga Tijela.

Pitanje smisla nedjelje, naime, bitno je problem liturgijske prakse, nedjeljnog euharistijskog sudjelovanja, koje vrjednuje vjerničko shvaćanje nedjelje kao dana Gospodnjeg. Kako bi ponovno pronašle iskonski smisao nedjelje, kršćanske zajednice pozvane su vratiti nedjelju u svoje euharistijsko sjedište *actio sacra* koja počiva na obrednoj dramatici susreta s Uskrsnim, a etičke i moralne implikacije nedjeljnog počinka ne pretpostavljati modalitetu liturgijskog. Više nego 'dan odmora', nedjelja je dominantni simbolički kontekst koji se događa u obredu i iz njega crpi svoj smisao. Ivanova teologija, može nam, u tom smislu, pomoći uočiti obrednu strukturu ispovijesti vjere u Uskrsloga na «prvi» i «osmi dan», a Augustinov izraz *sacramentum pashae* – može biti polazište za obnovljeno posredovanje smisla nedjelje kao vremena sakramentalnog djelovanja.

2.1. Nedjelja kao dan sakramentalnog susreta

Senzibilitet evanđelista Ivana za liturgiju široko je poznat fenomen. Četvrto evanđelje je izvjesna «liturgijska interpretacija» kristološkog događaja.³⁹ Ono je stoga značajno u preu-

³⁹ Među značajnijim studijama o spomenutom odnosu valja izdvojiti: P. R. TRAGAN (a cura di), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (Sacramentum, 3. Studia Anselmiana, 66), Anselmiana, Roma 1977.; P. R. TRAGAN (a cura di), *Fede e*

strojstvu prvokršćanske «teologije liturgije», osobito pod vidom odnosa između liturgijskog i utemeljiteljskog događaja, koji se odražava u strukturi euharistijskog sastanka kao i u vjerničkoj svijesti zajednica koje su ga poznavale i tumačile upravo na «*in actu exercito*» - na obredni način. Vjera Ivanove zajednice, liturgijski je strukturirana ispovijest, koja pronalazi u «obrednom procesu» jedinstvenu interpretativnu inteligenciju kristološkog događaja. Ona se artikulira kao «sada» u dinamici zbivanja velikih blagdana ili Isusovih čina (umažanje kruha, pranje nogu, mnogi Isusovi čini imaju upravo ritualnu strukturu). Način na koji Ivan motivira nedjelju, tu osnovnu jedinicu na kojoj se temelji ritam kršćanskog vremena, obiluje obrednim, mistagoškim i mističnim elementima u redu susreta i odnosa s Uskrsim. Ono što osobito zaokuplja pozornost, obzirom na našu problematiku, Ivanov je izvještaj o ukazanju Uskrsloga učenicima (Iv 20, 19-23). Taj narativni oblik iskonskog «obrednog procesa» očituje kristološki identitet kršćanskog slavlja obzirom na hebrejske običaje. Radi se o *performance*-u očitovanja Uskrslog učenicima u kojemu se konstituira zajednica i u kojima ritualni čini bivaju mjesto duhovnog iskustva. U svjetlu intencije redaktora, taj događaj valja iščitavati sasvim izvjesno kao onaj «veliki znak» «da vjerujete: Isus je Krist, Sin Božji, i da vjerujući imate život u imenu njegovu.» (Iv 20, 31). Ukazanje Uskrsloga znak je vjere u kojemu se događa susret, te poput svih drugih znakova-simbola, realizira specifičan oblik komunikacije čija svrha nije posredovanje podataka, nego upravo preobrazba u snazi simboličkog događaja.

Kako pokazuje G. Segalla, ovaj događaj ima sedam susljednih trenutaka koji zasigurno reflektiraju strukturu liturgijskog slavlja: Čudesni ulaz kroz zatvorena vrata, pozdrav («Mir vama»), pokazivanje svojega tijela i znakova raspeća, reakcija učenika (emotivno sudjelovanje na obrednom procesu očitova-

sacramenti negli scritti giovannei. Atti del VI Convegno di teologia sacramentaria - Roma, 23-25 maggio 1983 (Sacramentum, 6. Studia Anselmiana, 90), Benedictina, Roma 1985.; A. DESTRO-M. PESCE, «Struttura del rito e narrazione», u Idem, *Antropologia delle origini cristiane* (Quadrante, 78), Laterza, Roma 1995., str. 111-129, na kojega se oslanja veoma značajni studij o našoj tematici G. SEGALLA, «Ritualità cristologica ed esperienza spirituale nel vangelo secondo Giovanni», u G. Bonaccorso (a cura di), *Mistica e ritualità: Mondi inconciliabili?*, (Caro salutis Cardo. Contributi, 16), Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova, 1999., str. 237-273; A. Škrinjar, *Teologija sv. Ivana*, FTI, Zagreb 1975.

nja), ponovni pozdrav i svečano poslanje («Kao što mene posla Otac i ja šaljem vas»), te predaja Duha Svetoga dahom «novoga stvaranja».⁴⁰ Svi ti elementi upućuju da Ivan interpretira kristološki događaj u ključu obrednog procesa, ali i isti predlaže svojoj zajednici kako bi uvidjela kontinuitet kojega omogućuje bogoslužje «osmog», odnosno «prvog» dana.

Kada se Uskrsli daje vidjeti učenicima, tada On uzrokuje obraćenje gledanja i slušanja učenika u svjetlu svojega očitovanja. Iskustvo gledanja Uskrsloga sazda je pogled učenika i oslobađa ih od straha, a u snazi Duha oni postaju «svjedoci» (*martyres*-oni koji su vidjeli). Kristovo očitovanje učenicima utemeljuje zasigurno novu zajednicu u Duhu, koja na drugi način gleda na prošlost i na budućnost. Učinak događaja uskrsne teofanije je radost - «I obradovaše se učenici vidjevši Gospodina» (Iv, 20, 20) – kao očitovanje one preobrazbe koju je uzrokovala prisutnost Uskrsloga, ali i kao način sudjelovanju na stvarnosti proslavljenoga tijela koji je forma očitovanja i mjesto novoga štovanja Boga. Radost je «fenomenološka forma» egzistencijalne preobrazbe koja obuhvaća simboličko iskustvo susreta kao uvjet mogućnosti iskustvenog osvjedočenja i iz njega poslanja. Vjerovati u Uskrsloga u snazi Duha koji omogućuje «praktognozu», prepoznavanje Uskrsloga, znači priznavajući ispovjedati Gospodstvo onoga koji se daje vidjeti i na «osmi dan» (Iv 20, 26-29), čije očitovanje uzrokuje prijelaz od nevjere prema vjeri, od straha prema radosti i prema poslanju.

Crkva koja slavi Euharistiju pohađa meta-povijest Uskrsloga, proživljavajući ona iskonska iskustva susreta s proslavljenim, te u sakramentalnoj formi svojega djelovanja, prepoznaje istu prisutnost koja preobražava i uvodi vjernike u novi život. Ona u prvom redu ispovijeda Božju inicijativu i Božje djelovanje koje u simboličko-obrednom redu euharistijskog slavlja ima sakramentalni oblik očitovanja u riječi i činu. No, *memoria Jesu*, efektivnost susreta s Gospodinom, ima i afektivni tonalitet radosti, jer djelovanje Uskrsloga *afficit nos* preobražavajućim dahom svojega Duha. Liturgija je mjesto i vrijeme afektivnog i efektivnog susreta s Gospodinom. I samo u tom, referencijalnom odnosu, nedjelja pronalazi svoj istinski identitet *pripadnosti* Uskrslogu (*dan Gospodnji*), a Crkva svoj utemeljujući, sakramentalni

⁴⁰ G. SEGALLA, «Ritualità ed esperienza spirituale...», str. 242.

događaj u kojemu se prepoznaje kao zajednica Isusove braće i sestara, koju On sam sabire i posred nje djeluje.

Čitava teologija nedjelje izvire iz toga središta i k njemu uvire. Nedjelja je obilježena temeljnim i utemeljujućim sakramentalnim događajem čije slavlje omogućuje vjernicima susret s Uskrslim i priznanje njegova Gospodstva. Ono što čini ovaj dan svetim, upravo je sveti događaj iz kojega se rađa Crkve (SC, 5) i iz kojega se ona ostvaruje unutar zajedništva s Kristom.

To pak ne podrazumijeva devocionalističko viđenje liturgijskog vremena kao puta stapanja sadržaja vjere i oponašanja događaja Gospodinovoga života. Smisao onoga vremena u kojemu se Crkva zaustavlja u susretu s Uskrslim, a obustavlja svako drugo djelovanje, radikalno je «teološko» vrijeme u kojemu afektivno i efektivno *sudjeluje* na činu otkupljenja. Stoga je liturgijsko djelovanje ono u kojemu se spasenje živi kao figura smisla ispunjena dinamikom susreta i sudjelovanja, te biva prepoznata po samoj Božjoj inicijativi u nama i na nama. Crkva, upravo stoga što se u Euharistiji ne prepoznaje kao autor, nego kao primalac, ne može živjeti euharistijski susret kao kategorijalni izraz vlastitog socijalnog identiteta, niti kao nagradu za svoj socijalni, kulturni i ini angažman, nego kao ona koja se stavlja u apsolutno privilegirani trenutak oblikovanja kojemu je autor Isus Krist. Ona je, naime, samo tako izvorna Crkva Kristova i eminentno *Ecclesia de Eucharistia*.⁴¹

Sasvim je izvjesno da iz dinamične datosti liturgijskog čina valja promatrati i vremensku artikulaciju liturgije, koja biva posredovana samo iz neposrednog sakramentalno-liturgijskog događanja. Sakramentalno djelovanje oblikuje i pruža mogućnost percepcije dana Gospodnjeg u kojemu se obredno otjelovljuje i ovremenjuje teologalni odnos vjerovanja. Navještaj Riječi i slavljenje sakramenata zasigurno nisu plod crkvene inicijative.

⁴¹ "Ta stvarnost crkvenog života u Euharistiji ima ne samo osobitu izražajnu snagu već i u određenom smislu "izvorište". Euharistija hrani i oblikuje Crkvu: "Budući da je jedan kruh, jedno smo tijelo mi mnogi; ta svi smo dionici jednoga kruha!" (1 Kor 10, 17). Zbog toga svoga životnog odnosa sa sakramentom Tijela i Krvi Gospodnje, otajstvo se Crkve na najuzvišeniji način naviješta, kuša i živi u euharistiji. Unutarnja crkvena dimenzija Euharistije ostvaruje se svaki put kada biva slavljena. No još se većim pravom izražava onoga dana kada je cijela zajednica okupljena kako bi vršila spomen-čin uskrsnuća Gospodinova. Na znakovit način Katekizam Katoličke crkve uči da je "nedjeljno slavlje dana i Euharistije Gospodnje u središtu života Crkve". Ivan Pavao II., *Dies Domini*, str. 32.

Ona je tu dijalektično prisutna u sprezi sa Subjekom bogoslužja na čijoj prisutnosti efektivno počiva i kojega objavljuje. Stoga je percepcija ovoga utemeljiteljskog i aktualizirajućeg Kristova djelovanja u liturgijskom činu, *primum mobile* u stvaranju euharistijske svijesti vjernika, budući da se unutar simboličkog liturgijskog događanja rađa teologalni odnos i sazda je identitet vjernika. S pravom P. Sequeri naglašava: «Kršćanska sakramentalna liturgija mjesto je i vrijeme u kojem se utemeljuje ta izgradnja kao stvarni događaj života učenika. Liturgija, u toj perspektivi, više nego efektivni simbol kršćanskog života (raprezentativni ili učinkoviti koji bilo) je *učinkovitost (...)* odnosa s *Gospodinom* kojem je sakramentalna liturgija izvorišni događaj, a kršćanski život simbolički refleksi.»⁴²

Figura smisla nedjeljnog sakramentalnog događaja, nesvediva na produkciju učinaka milosti ili na uobičajeno ponavljanje događaja, pojavljuje se upravo onda kada liturgija afektivno zahvaća u svojem simboličkom dinamizmu očitovanja, a ono se ostvaruje u “obrednom procesu” koji definira identitet vjernika te oblikuje i stilizira formu crkvenog djelovanja uopće. Sasvim oprečno proširenom mišljenju da je “svakodnevnica” prostor definiranja kršćanskog identiteta u svjetlu moralnog opredjeljenja, smatram da je upravo “obredni proces” onaj osobiti, potpuni i odlučni trenutak ispovijesti vjere i oblikovanja čovjeka kao vjernika. U njemu se nedvojbeno ostvaruje «totalitet», neposrednost relacija i preobražavajuća snaga vjerovanja. I nedjelja, u tom smislu, ne bi trebala biti izdvojena iz svojega obrednog identiteta, nego upravo u njemu prepoznata. Mnogostruke simboličke figure unutar jedinstvenog sakramentalnog djelovanja i nemaju drugu ulogu osim one da otjelovljuju prijanje vjernika u cjelovitosti svoje povijesne egzistencije ka kristološkom događaju i da ga u istoj dinamici realiziraju. Bogoslužje je stoga vrijeme *efektivnosti* i *afektivnosti* vjerovanja. Taj «dar znaka» u kojemu je milost *snaga*, a Otajstvo *forma*, osnovna je značajka izvornog kršćanskog iskustva, te osnovna značajka identiteta kršćanina koji u nedjeljnom bogoslužju prepoznaje «geometralnu os» svoje egzistencije.

⁴² P. SEQUERI, “La presenza e il fare. Ritrattazioni filosofico-teologiche sul modello liturgico della coscienza credente”, in *L'arte del celebrare*, Atti della XXVII. Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, CLV, Roma 1999, 36.

Ne umanjujući nipošto ulogu moralnog djelovanja u «svagdašnjici», metaetičko obredno djelovanje u kojem se sakramentalno rađamo na život, realni je temelj ostvarenja slobode u opredjeljenju za dobro, te kao takvo prethodi moralno djelovanje i strukturalno utemeljuje kršćaninov identitet. U njegovu temelju, naime, stoji ona «sakramentalna preobrazba» i osobno osvjedočenje posredovano bogoslužjem, koje je zasigurno analogno iskustvu apostola u susretu s Uskrsnim. Sakramentalna liturgija koja stavlja u čin simbolički odnos, arhetipski je model kršćanskog ispovijedanja Uskrsloga. Stoga je i njezino nagovješćivanje *ad extra*, refleks euharistijskog osvjedočenja očitovane Riječi Života. U tom smislu, nedjelja može biti prepoznata i življena kao dan Gospodnji samo onda kada se na nju gleda iz motrišta sakramentalnog događaja. A u istome, nedjelja je pohađanje spasenjskog vremena, nipošto dedukcija njegovih učinaka pod vidom nekog imanentnog dobra raspoloživog za devocionalnu, terapijsku ili kulturnu uporabu.

Vjerovati djelujući sakramentalno ne znači primijeniti sistem religioznih uvjerenja i moralnih principa na obredni čin te ga time objektivizirati u *protestatio fidei*, nego sudjelovati na Kristovu djelovanju i iz njega primati vjeru i spasenje. U tom smislu, nedjeljno euharistijsko slavlje u svim svojim dijelovima, događanje je vjerničkog odnosa i njegova ostvarenja u povjeravajućem prijanjanju k Prisutnosti obredno očitovanoj u Riječi i Činu. I u onom poznatom 'ići u crkvu', očituje se ista liturgijska namisao dana Gospodnjega. To je metaforička koncentracija elementarne geste koja definira religioznost u svojem kompleksu, pokazujući svezu koja tvori specifičnu formu kršćanskog ispovijedanja vjere. Iako ta forma nije automatski simbol religiozne kvalitete, ona osvjetljava spremnost jedinstvenog izražavanja vjerovanja i slavljenja, u kojemu je otvorena mogućnost realiziranja vjerničke svijesti i identiteta učenika. Ona se zacijelo ne može svesti na čin pohoda, nego na osobito ono (z)bivanje «unutra» čiji je arhetip događaj susreta između Uskrsloga i zajednice učenika (Iv 20, 26), a time i ozbiljenje vjerničkog iskustva kao afektivnog i efektivnog sudjelovanja na stvarnosti Uskrsloga.⁴³

⁴³ «Upravo u nedjeljnoj misi – piše Ivan Pavao II. u svojoj encilici *Dies Domini* – kršćani na osobito intenzivan način ponovno žive iskustvo apostola koje su doživjeli na Uskrs uvečer kada im se okupljenima zajedno ukazao Uskrsli (usp Iv 20, 19). U toj maloj jezgri učenika, prvini Crkve, bijaše na neki način nazočan

Kyrios i *Ekklesia* mogu se susresti u nedjeljni dan samo u toj sakramentalnoj formi djelovanja, poetski performativnoj i estetski cjelovitoj, dostojnoj čovjeka i na visini Otajstva čije je tijelo, te iz njihova susreta i nedjelja može biti percipirana kao ono gratuitno, blagdansko vrijeme, u kojemu se nema što raditi doli živjeti odnose. U suprotnom, nedjelja bez euharistije, degradirat će se u «praznik» koji će zasigurno iznalaziti «transcendenciju» u fascinaciji svjetovnim fetišima, u afektivnim odnosima sa stvarima, a ne osobama i u zadovoljenju takozvanih «religioznih potreba», umjesto odgovora u vjeri. Kršćanska nedjelja, u potpunosti je *drugo* vrijeme koje se ne da mjeriti korisnošću, niti ulazi u pragmatičku logiku zadovoljavanja potreba i površnih sentimentalnih *happening*-a. Nedjelja je vrijeme oslobođeno za sakramentalno djelovanje u kojemu afektivni i efektivni liturgijski susret s Uskrslim omogućuje življenje «sada» kao priliku ostvarivanja slobode u cjelovitosti odnosa s Bogom i s Crkvom. Ona je «veliki znak» očitovanja Uskrsloga u kojem se događa susret u vjeri, te isti, intoniran u radosti, efektivno ostvaruje preobrazbu učenika u snazi «daha» Duha Svetoga.

2.2. Nedjelja - *Sacramentum Pashae*

Kršćanska nedjelja i kršćanska Euharistija zasigurno nisu simbolički *facultas praeformandi* stavljeni na raspolaganje da ih se ispunjuje imaginarnim projiciranjem odnosa s transcendencijom. I nedjelja i Euharistija su sakramentalni simbolički kompleksi ukorijenjeni u kristološkom događaju, u vremenu njegova očitovanja i u događaju njegove Riječi i Čina, te iz istoga, doga-

narod Božji svih vremena. Njihovim svjedočanstvom svim naraštajima vjernika odjekuje Kristov pozdrav, bogat darom mesijanskog mira, stečenoga njegovom krvlju i prinešena zajedno s njegovim Duhom: «Mir vama!» U Kristovu ponovnom dolasku među njih «nakon osam dana» (Iv 20, 26) može se razabrati korijen običaja kršćanske zajednice da se okuplja svakoga osmoga dana, na «dan Gospodnji» ili nedjelju, da ispovijedi vjeru u njegovo uskrsnuće i da primi plodove blaženstva koje je on obećao: «Blaženi koji ne vidješe, a vjeruju» (Iv 20, 29). Ta duboka povezanost između ukazanja Uskrslog i euharistije naznačena je u izvješću Lukina evanđelja o dva učenika na putu u Emau kojima se sam Krist pridružio, vodeći ih prema razumijevanju Riječi te na kraju sjedajući zajedno s njima za stol. Oni ga prepoznaju kada «uze kruh, izreče blagoslov, razlomi te im davaše» (24, 30). Isusove geste u tom izvješću iste su one koje je učinio na Posljednjoj večeri s jasnom aluzijom na «lomljenje kruha», kako su prvi kršćani nazivali euharistiju.» Ivan Pavao II., *Dies Domini*, 33.

đaj vjere koja se ostvaruje u gledanju, slušanju, u sudjelovanju na sakramentalnom posredovanju. Ona temeljna Ivanova naričaja susreta s Uskrslim, jasno ilustrira sakramentalni događaj *in principio* u kojemu sam Bog po proslavljenom Kristu i u snazi Duha očituje svoje spasenjsko djelo, po kojemu uvodi apostole u novi red stvarnosti odakle izvire njihovo poslanje. Istina vremena nedjeljnog bogoslužja sastoji se u rekapitulaciji događaja koji mu stoji u začelju te sakramentalnoj formi susreta. Dan Gospodnji prima svoja značenja iz sakramentalnog događaja koji se artikulira u trostrukom smislu: anamnetičkom pohađanju temeljiteljskog događaja, te molitvom da on pohodi sadašnju stvarnost; u sakramentalnom komuniciranju sa stvarnom nazočnošću Isusa Krista i u iščekivanju konačnog ispunjenja povijesti u njegovu ponovnom dolasku (1Kor 16, 22), kojega slavljenjem anticipiramo.

Kada Krist biva uzdignut «s desnu Ocu», Crkva živi u Euharistiji kontinuitet između Isusova vremena i našega. Vrijeme Crkve, vrijeme je slušanja i motrenja Prisutnosti u sakramentalnim događajima. Kada Pismo govori o dvjema usporednim očitovanjima Krista kao raspetoga u događaju križa i Uskrsloga u događaju «prvog dana», možemo reći da Crkva slaveći, biva uvedena u njegov čin prinosa Ocu, te tako uzdignuta kao svjetlo svijeta. Liturgija je, u tom smislu, mjesto dvostrukog uzdignuća u anamnezi povijesti spasenja i u epiklezi Duha nad darovima i nad zajednicom. Taj «potpuni» Kristov čin prinosa s kojim se ujedinjuje Crkva, mjesto je obraćanja ka iskonu i dovršetku spasenjske povijesti, koja ima svoje osjetno «sada» u liku objavljujućeg simbola liturgijskog vremena i liturgijske sinakse.

Crkveni oci vidjeli su u toj dimenziji *sakramentalnu* vlastitost blagdanskog vremena. Sv. Augustin, u tom smislu, govori o *sacramentum pashae* i *sacramentum sabbati* u kojemu se aktualizira živa i djelujuća Gospodinova prisutnost.⁴⁴ Uzdignuta na razinu «sakramentalnoga» iz svojega liturgijskog događaja, nedjelja je – naučava Sabor – okupljanje u ime Gospodinovo, slušanje-naviještanje riječi, i čin euharistijskog zahvaljivanja (SC 106) u kojemu Crkva biva inicirana u Vazmeno Otajstvo. Nedjelja je stoga dan-znamen koja je strukturalno određena euhari-

⁴⁴ AUGUSTIN, «In Ioannem» XX, 2, u PL 35, 1556.; Isti, «Epist. 55», u PL 33, 204; Usp. J. Daniélou, *Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, Kösel-Verlag, München 1963., str. 245-305.

stijskim događajem. «Time se ona (nedjelja, op.a.) sadržajno (...) približava Euharistiji, tako te bismo mogli kazati da je nedjelja *vremenski* izraz i razjašnjavanje Euharistije, a Euharistija je *realni* izraz i pojačanje nedjelje. Misterijski je sadržaj nedjelje Kristovo vazmeno otajstvo, a Kristov vazam je i misterijski sadržaj sakramenta Euharistije, pa se smije ustvrditi: *'res sacramenti dominicae et 'res sacramenti' eucharistiae convertuntur.*»⁴⁵

No, simboliku nedjelje i Euharistije važno je prepoznati u njihovu osobnom dinamizmu odnosa i očitovanja. Daleko od bilo kakvog opredmećivanja sakramentalnog događaja i nedjelje koja bi ih podvrgavala instrumentalnom procesu manipulacije svetim i stvaranja milosti, simboličko je prakticirani red milosnog odnosa, koji poznaje gratuitnost kao uvjet mogućnosti i kao ishod istoga. U tom svjetlu, vjerujem, valja tumačiti i počinak kao refleks oslobođenog vremena kako bi se živio temeljni euharistijski odnos. On je, naime, bitno određen simbolikom odnosa s Bogom i crkvenom zajednicom (osobnog i zajedničarskog), povjerljivim prijanjem uz istinu spasenja (slavljenom, osjećanom i mišljenom) i poetikom kršćanskog življenja vremena (crkvenom i obiteljskom) koji se iskonski oblikuju upravo u konkretnim figurama, slikama, simbolima i bogoslužnim činima.

Upravo po onomu činu po kojemu biva prepoznata prisutnost Isusa Krista u Riječi i Gesti kojima se daje «vidjeti» zajednici vjernika, u «svetim znakovima» u kojima se komunicira, te u energiji simboličkoga koja upotpunjava sakramentalno djelovanje s vjerovanjem i vjerovanje sa svjedočenjem, i nedjelja prima svoju kvalifikaciju oslobođenoga vremena, budući da je njezino euharistijsko srce gratuitni događaj. Da bi se ostvarila 'nedjelja radi čovjeka', uistinu je neophodno dokinuti utilitarizme i pragmatike svakodnevice, kako bi se omogućilo pojedincu i zajednici sakramentalni susret, kako bi se izišlo iz logike fragmentarnog zadovoljenja potreba u cjeloviti milosni susret gratuite razmjene. No, istom, sakramentalna liturgija je transcendentni izvor koji omogućava viđenje kršćanske egzistencije određene odnosom prema Gospodinu i k njoj upravljene.

Nedjelja se uspostavlja kao onaj dan u kojemu vrijeme nije prazni hod, nego smisaono povijesno kretanje k ispunjenju. Duh koji obnavlja stvaranje i sazda je Crkvu privlači svaki fragment

⁴⁵ A. BENVIN, «Nedjelja kao dan Euharistije kroz povijest do danas», u *Bogoslovska smotra* 40 (1970.), 1, str. 26.

(«dvoje» ili «troje» sabrani u njegovo ime) u svezu odnosa zajednice s Kristom koji je «početak i svršetak». Taj eklezijalni simbol koji se tvori u euharistijskom, čini da energija vjere pojedinca živi iz svojeg sakramentalnog srca. Euharistija je u tom kontekstu, duhovna forma vjerničkog odnosa s Gospodinom u svojoj povijesnoj realizaciji i u svojem eklezijalnom identitetu. Stoga Crkva, u nedjeljni dan, nema što drugo ponuditi osim bogoslužja. Niti jedan racionalni, didaktički ili etički program ne može iscrpsti to fundamentalno sakramentalno djelovanje u kojemu se povjера, ispovijeda i naviješta *dominicum mysterium*. U njemu se sabire «sve» kršćanskog vjerovanja i življenja kojemu odgovara «totalitet» Božjeg darivanja. I jedan i drugi vid sakramentalnog događaja gratuitni su u svojem temelju, u svojoj aktualizaciji i u svojim idealnim instancama. Oprečno svjetovnim modelima napretka kako bi se ostvarilo «bolje sutra», Crkva koja slavi *dominicum mysterium* treba svjedočiti da je taj put zacrtan u slobodi življenja «danas» kao učinkovitost svojega odnosa s Uskrslim. Sakramentalna liturgija strukturalno je mjesto tog odnosa, a iz nje i nedjelja kao metafora življenja *memoriae Jesu*. Ona nije finalizirana k određenom imanentnom cilju, nego usmjerena k ostvarivanju temeljnog odnosa s Uskrslim, čiji je *affectus* radost a *effectus* preobražena egzistencija.

Crkva, ukoliko je *Ecclesia de Eucharistia*, od iste prima i ono vrijeme koje biva prepoznato kao smisljeno i značajno, tj. vrijeme koje poznaje kao «prvi dan» u kojemu se oblikuje ispovijedajući vjeru u prisutnoga i re-konstituira u svojem poslanju snagom Duha. Čin kojim Duh uvodi vjernike u priznanje Uskrsloga, isti je koji motivira i aktualizira *gratiarum actio*. Taj isti Duh omogućuje da se Crkva iznova rađa «prvog dana», da se okuplja u bogoslužnom činu i u euharistijskom zajedništvu biva sabrana u *communio*. Konačno, taj isti Duh daje prepoznati u kruhu, u vinu, vodi i ulju Prisutnost onoga koji se očituje u svojem tijelu spasenjski djelujući. Sakramentalna forma liturgijskog djelovanja, utemeljujuće je mjesto konačnog izraza slobode u vremenu u kojem crkvena zajednica ispovijeda svoju vjeru u obećanu prisutnost, te prepoznaje ispunjenje obećanja prisutnosti u sakramentalnim znakovima. Taj *referencijalni odnos* življen u *drugom* i *različitom* vremenu koje je dan Gospodnji, omogućuje da se Crkva prepoznaje oblikovana bogoslužjem, te da, «nadahnuti»

epiklezom i potaknuta simboličkim gestama, produži svoje euharistijsko biće u gratuitnu službu čovječanstvu.⁴⁶

Više nego na spekulativnoj razini, obnova smisla nedjelje iziskuje oživljavanje na praktičkoj razini u perspektivi iskustva sakramentalne epifanije, a time i obnovljeno vrjednovanje simboličko-obredne dinamike posredovanja vjere. Nasuprot izvođenju smisla nedjelje iz moralnih principa, potrebna je *uvođenje* u središte religioznog događaja kršćanstva i identifikacija obrednog djelovanja kao onoga koji stoji u temelju ispovijesti vjere i preobrazbe čovjeka. «Koje mjesto zauzima otajstvo kulta u kršćanstvu? Pravo razjašnjenje tog problema – tvrdi Odo Casel – ovisit će u mnogome od odgovora na drugi problem: što je kršćanstvo?»⁴⁷

Budući da se radi upravo o identitetu dana Gospodnjega koji prima svoju vrijednost od sakramentalnom-obrednog djelovanja i posredovanja iskustva vjere, upravo *inicijacija ad intra*, u «pozitivno», euharistijsko srce dana Gospodnjega, kako ga naziva Ivan Pavao II., čini se bitnom pretpostavkom u prevladavanju često ograničenih dnevnih apologija u korist kompleksnije, zahtjevnije i mnogo važnije mistagogije.⁴⁸ O njoj zacijelo ovisi i odgovor o egzistencijalnom pitanju identiteta kršćanstva, kojega je Casel pred više od pola stoljeća postavio svojim suvremenici u jeku «liturgijskog pitanja», a koji se zasigurno i danas pojavljuje u obliku inflacije odnosa između vjere i bogoslužja i posljedično, u slabljenju percepcije sakramentalnog smisla dana Gospodnjeg.⁴⁹ Drugim riječima, povijesno-kulturalna legitimacija nedjelje trebala bi se otvoriti ponajprije biblijskoj, i s njom u uskoj vezi, liturgijskoj interpretaciji teologalnog odnosa u sakramentalnom zbivanju, kako bi spasio smisao nedjelje kao *primordialis dies festus* (SC, 106).

Pred alternativom između «dana odmora» i dana Gospodnjeg, nameće se upravo problem *liturgijskog identiteta nedjelje*.

⁴⁶ Usp. Ivan Pavao II., *Dies Domini*, str. 72.

⁴⁷ O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma 1985., str. 35.

⁴⁸ Ivan Pavao II., *Dies Domini*, str. 31.

⁴⁹ Takozvano „liturgijsko pitanje“ (*liturgische Frage*) koje dotiče antropološko, kulturalno i eklezijalno pitanje liturgije u « modernom dobu », formalizirao je Romano Guardini u svoja dva glasovita spisa. Usp. R. GUARDINI, „Ein Wort zur liturgischen Frage“, u *Liturgie und liturgische Bildung*, Mainz-Padeborn 1991., str. 171-189 i u istom „Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung“, str. 9-17.

Upravo taj pravi, ali prešućeni problem, iščekuje suočavanje na pastoralnoj i teološkoj razini, odveć zabrinutoj da opravda socijalni smisao nedjelje, ostavljajući pritom u sjeni smisao sakramentalnog događaja u svojem iskonskom nedjeljnom sjedištu. Povratak k sakramentalnom kao iskonskom modalitetu vjernikova odnosa s Gospodinom, koji je svojstven svim figurama liturgijskog slavlja, prilika je oživljavanja autentičnog kršćanskog iskustva *smisla življenja vremena*. Budući da kršćanska vjera nije forma intelektualnog «znanja» niti «katalog propisa», nego način egzistencije koja se ne može drukčije posredovati doli darivanjem, biti u sakramentalnom događaju, pretpostavka je prepoznati se kao vjernik i vidjeti se darovan u životnom odnosu prema Isusu Kristu. Kvaliteta liturgijske forme izravno je proporcionalan tom iskustvenom intenzitetu njezina sadržaja. On je nesvodiv na kvantitetu milosnih učinaka i nizanje neophodnih minimuma valjanosti, nego iskustveno shvatljiv kao ostvarenje povijesne egzistencije koja se povjerava gledanju, slušanju i komuniciranju s Uskrslim u sakramentalnom događaju.

Svjedočanstvo smisla nedjelje je primljeni dar iz euharistijskog događaja. Taj prioritet inicijative sakramentalne liturgije koja posreduje smisao poznaje samo logiku dara, nesvodivu na intelektualno posredovanje 'istina' i moralno posredovanje 'dužnosti'. Ona je strukturalno dar koji se ostvaruje u zajedništvu svih vjernika, a dovršava u cjelovitom odgovoru u slobodi. Konačno, svjedočanstvo smisla nedjelje, plod je osvjedočenja u euharistijskom susretu u kojemu *affectus fidei* progovara jezikom radosti koji je «jedini uvjerljiv» u očitovanju *efektivnosti* odnosa s Gospodinom.

ZAKLJUČAK

U društvu koje je teško ugroženo religioznom ravnodušnošću, te istodobno nemirno vođeno žudnjom za svetim, Crkva je pozvana ne samo zaštititi nedjelju kao neradni dan, nego i pokazati gdje se nedjelja događa. Na teološkoj razini to zahtijeva interdisciplinarnu, a osobito teološku elaboraciju nedjelje te obnovljeni navještaj smisla nedjelje iz njezina euharistijskog središta. Teologija bi, po tom pitanju, trebala biti podjednako otvorena u socijalnoj diskusiji i introverzna u odnosu prema velikim

metaforama Tradicije i Pisma. Teologija koja samo povremeno pohađa svoje liturgijsko središte pod vidom autoreferencijalne apologetike ili ga pak u potpunosti prešućuje, ostaje beživotna, ograničena na popis novih grijeha struktura te joj prijete opasnost da previdi gdje se zapravo i kako događa istina/sloboda nedjelje. *Dominicum mysterium* trebao bi biti *ad extra* i *ad intra* navješten u cjelovitosti svoje istine, bez ograničenja na jednostrana viđenja i bez prilagođavanja situacijama koje ga žele vidjeti isključivo u normativnoj perspektivi zakona i prava.

Liturgija kao izvorišno mjesto kršćanskog vjerovanja i pro-ročko vrijeme ispovijedanja, zahtijeva brigu oko njezine simbolike i estetike, neophodne da bi bila na visini Otajstva kojega ponazočuje i dostojna čovjeka koji joj se povjerava. Ona nije «simptom» religioznog, niti sekundarna forma religioznog doživljaja izvedenog iz znanja. Ona je darovani «veliki znak» u kojemu se događa susret s Uskrslim i inicijacija u Otajstvo njegovoga križa i proslave, te stoga mjesto neposrednog događaja vjere, one vjere koja ne može biti autentična bez svojeg simboličko-obrednog izraza i eklezijalnog ambijenta. U tom smislu, valjalo bi prepoznati oživotvorenje vjere preko liturgije i realizaciju Crkve u svojem bogoslužnom djelovanju. Aktualni problem nedjelje neodvojiv je od «liturgijskog pitanja», a ono na svojevrzni način odražava senzibilitet crkvene svijesti u odnosu prema svojem sakramentalnom središtu. Nedjelja je dan Gospodnji upravo stoga što je vrijeme sakramentalnog susreta unutar kojega se čovjek može prepoznati kao subjekt i adresat povijesne realizacije Božjeg nauma, a Crkva kao zajednica sabrana u Gospodinu posred koje On sam djeluje.

Na upit rimskog prokonzula o kršćanskom sastanku – Feliks, jedan od mučenika iz Abitene – jasno je potvrdio upravo ono što je izvorni identitet kršćanske nedjelje, a koje, i u naše vrijeme, može biti snažna metafora obnove njezina smisla: «Kao da bi kršćanin mogao biti bez Gospodnjeg slavlja (*sine Dominico*), ili bi se Gospodnje slavlje (*Dominicum*) moglo slaviti (*celebrari*) bez kršćanina! Zar ne znaš (...), da kršćanin stoji u Gospodnjem slavlju (*in Dominico*), a Gospodnje slavlje stoji u kršćaninu, tako da jedno bez drugoga ne može biti? Kad čuješ ime (kršćani), razumij sastajanje s Gospodinom (*frequentiam Domini disce*); i kad čuješ sastanak (*collectam*), spoznaj ime (kršćani).»⁵⁰

⁵⁰ T. J. Šagi-Bunić, *Euharistija u životu Crkve*, str. 33.

SUNDAY AND LITURGY
Sacramental Identity of the Lord's Day

Summary

The issue of the sacramental identity of Sunday is the main argument of this contribution. The author critically discusses the actual social debate on Sunday, particularly its perception of liturgy as well as the socio-cultural interpretation of Sunday's rest. In order to give a complete insight into the identity of Christian Sunday, the author analyses the most important Biblical and patristic testimonies. They give evidence of theological foundation of Sunday in the sacramental occurrence. The second part of the article is dedicated to the articulation of the previously emphasised aspects in the perspective of opening the actual debate toward the theological grounds and recognition of Sunday as the Lord's Day in the context of ritual mediation of religious event. In this respect, using John's picture of "the encounter with the Resurrected" and the figure "sacramentum Pashae", the author considers the identity of the Lord's Day as "primordialis dies festus" (SC, 106) in the range of sacramental occurrence and liturgical experience.

Key words: time, Sunday, the Lord's Day, rite, Eucharist, sacramental effect, experience