

Duminica și ziua a opta în Noul Testament *

Charles PERROT

„Și după opt zile, ucenicii Lui erau iarăși înăuntru, și Toma împreună cu ei” (Ioan 20, 26). După Ioan Evanghelistul, a doua întâlnire a ucenicilor cu Hristos Cel înviat se situează după dubla menționare a „zilei întâia a săptămânii”. Mai întâi, momentul în care Iisus o reîntâlnește pe Maria Magdalena: „Iar în ziua întâia a săptămânii, Maria Magdalena a venit la mormânt dis-de-dimineată, fiind încă întuneric” (Ioan 20, 1). Apoi, când Se arată ucenicilor: „Și fiind seară, în ziua aceea, întâia a săptămânii, și ușile fiind încuiate, unde erau adunați ucenicii de frica iudeilor, a venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis: «Pace vouă!»” (Ioan 20, 19). Menționarea acestei prime zi a săptămânii, literalmente „primul sabat”, corespunde mențiunii „după opt zile” din versetul 26. Această ultimă indicație e la fel de neobișnuită și enigmatică¹, lucru care trebuie să fi atras atenția și vechilor Părinți ai Bisericii. Căci sintagma „ziua întâia a săptămânii (*had beshabba*)” este cunoscută în iudaism în contextul unei săptămâni biblice ca zi a „nașterii din nou”², menționarea unei „a opta zi” fiind cel puțin curioasă, ca o zi ce se sustrage măsurii timpului, concentrată în săptămâna facerii (Geneză 2, 1-4). De la prima din cele șapte zile se trece la ideea unei depășiri a timpului, săptămâna constituind chiar de la începuturi pivotul temporalității biblice. Care va fi miza acestei noi accepțiuni a temporalității? Care vor fi consecințele? Ce va însemna trecerea de la sabat la duminică și la „ziua a opta”?

¹ Traducere din *La Maison-Dieu*, 220, nr. 4, 1999, p. 73-87.

² Mai mulți autori au manifestat interes față de duminică și ziua a opta. A se vedea între alții: J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Éd. du Cerf, Paris, 1951, col. „Lex Orandi”, nr. 11 (cap. XVI, „Le huitième jour”, p. 355-387; Y.B. Tremel, „Du sabbat au jour du Seigneur”, *Lumière et Vie*”, nr. 58, 1962, p. 29-49; B. Botte, „Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne”, Éd. du Cerf, Paris, 1965, coll. „Lex Orandi”, nr. 30, p. 7-28; W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne* (trad. fr.), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972; C.S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, coll. „Analecta Gregoriana”, nr. 170, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Rome, 1969; P. Grelot, „Du sabbat juif au dimanche chrétien”, în *La Maison-Dieu*, nr. 123 și nr. 124, 1975, p. 79-107 și p. 14-54; S. Bacchiocchi, *Du sabbat au dimanche* (trad. fr.), Paris, Lethielleux, 1977; H. Bourgeois, P. Gibert, M. Jourion, *L'Expérience chrétienne du temps*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, coll. „Cogitatio fidei”, nr. 142, p. 25; Coll. (J.-L. Leuda éd.) *Temps et eschatologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

² Vezi *Talmud de Babylone, Sabbat 156a*, în L.B. Goldschmidt, *Talmud*, I, Berlin, 1897s.

Fără îndoială, se fac în Scriptură destule mențiuni la o a opta zi, ca în Geneză, de exemplu, referitor la tăierea-împrejur la vârsta de opt zile (Geneza 17, 12; Luca 2, 21; Filipeni 3, 5). Leviticul evidențiază prea puțin această zi specială (Levitic 9, 1; 14, 10-23; 15, 14-29; 22, 27), atașând-o mai ales unui context festiv, ca de exemplu la marcarea încheierii Sărbătorii Corturilor. Ziua capătă, astfel, caracter de sărbătoare: „Șapte zile să aduceți jertfă Domnului și în ziua a opta va fi adunare sfântă; să aduceți arderi de tot Domnului: aceasta este încheierea sărbătorii; nici o muncă să nu faceți” (Levitic 23, 36). La fel va fi și mai târziu, la încheierea sărbătorii Templului, după opt zile (I Macabei 4, 56-59). Dar această zi de încheiere era înțeleasă, atunci, ca o împlinire, iar nu în accepțiunea de „ziua a opta” pe care i-o dă Ioan 20, 26, care promovează ideea unei desprinderi de ordinea sabatică obișnuită. Și, la fel, ca idee secundară, atenția acordată „zilei întâia” pentru a desemna duminica Învierii în cele patru Evanghelii (Marcu 16, 1; Matei 28, 1; Luca 24, 1; Ioan 20, 1) răspunde unei intenții manifeste: este venirea timpurilor de pe urmă, care își au începutul în Hristos.

Am putea continua, oare, fără pericolul de a ne pierde într-o hermeneutică alegorică? Desigur, trebuie să evităm a trage concluzii decisive din singura mențiune ioaneică asupra zilei a opta, chiar dacă prezența insolită a acestui element atrage atenția. Căci, spre deosebire de Evanghelia iudeo-elenistică a lui Matei, în mijlocul unei comunități în care sabatul, Legea și tradițiile sunt încă vii, Evanghelia celui mai iubit dintre ucenici apare mai incisivă cu referire la practicarea sabatului. Această comunitate iudeo-creștină, care se încheagase departe de alte grupări creștine, se lovește acum de evrei care nu-l recunosc pe Iisus. Ziua sabatului nu este amintită decât pentru a evoca atitudinea lui Iisus față de sabbat: „Acest om nu este de la Dumnezeu fiindcă nu ține sâmbăta” (Ioan 9, 16); Apocalipsa nu menționează sabbatul decât într-o manieră indirectă (Apocalipsa 14, 13). Sabbatul nu mai este o zi sfântă. Mai mult, cum tocmai am sugerat, sintagmele „ziua întâia a săptămânii” și *à fortiori*, „opt zile după”, implică deja ideea că sabbatul ca atare, ca și unitatea sfântă constituită de ansamblul celor șapte zile, își largesc de acum înainte sfera de înțelegere.

Pentru a evidenția mai mult această perspectivă, vom analiza două aspecte: mai întâi, o nouă extensiune a timpurilor de care vorbesc scrierile nou-testamentare potrivit mediilor creștine în cauză; apoi, o altă concepție, profană, a timpului potrivit unei noi comprehensiuni hermeneutice a celei dintâi sau a opta zi. Pe de o parte, asistăm la o uimitoare perturbare a timpurilor mântuirii și, pe de alta, la un soi de deplasare a eshatologiei, altădată rezumată în parte în sabbat, iar acum, concentrată într-un mod cu totul nou în Hristos.

O nouă extensiune a timpurilor

Practici diversificate

Exegeții contemporani tind mai degrabă să sublinieze legătura și continuitatea între Biserică și lumea evreiască din secolul I, însă acest lucru nu poate totuși șterge profunzimea rupturii ce a existat între evreii și neamurile ce Îl mărturiseau

pe Iisus, pe de o parte, și evreii care nu Îl recunoșteau, pe de altă parte. O asemenea fisură s-a creat în mod diferit, potrivit specificului fiecărei comunități creștine, începând cu anul 51, după I Tesaloniceni 2, 16, mai general după anul 70 și până în secolul IV d.Hr. Consecințele au fost, de asemenea, diferite de la o grupare creștină la alta și asta chiar începând cu primele medii iudeo-creștine. Astfel, modul de raportare la sărbători și la sabat diferea și la unii și la ceilalți. Iacob din Ierusalim urma strict Legea – după Iosif Flavius³ și deci și sabatul. Biserica iudeo-creștină a lui Matei nu contestă sabatul, care afirma prioritatea milei în ierarhia poruncilor. Acest evanghelist evită, printre altele, să reia cuvântul lui Iisus preluat de Marcu: „Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă” (Marcu 2, 27); și adaugă discursului eshatologic după Marcu cuvântul lui Iisus: „Rugați-vă ca să nu fie fuga voastră iarna, nici sâmbăta” (Matei 24, 20). Într-un alt mediu iudeo-elenist, radical, în pozițiile sale referitoare la instituția evreiască, sabatul este încă evocat la capătul eshatologic al pelerinajului credincioșilor: „Drept aceea s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă (*sabbatismos*) poporului lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9). Altfel, celelalte scrieri relevă mai ales polemice privitoare la practicarea sabatului, a cărui respectare a fost detaliat recomandată, înscrisă printre preceptele Decalogului (Ieșire 20, 8-11). Marcu și Ioan insistă asupra libertății pe care o manifestă Iisus referitor la sabat. Fără îndoială, se impunea o anumită perioadă de timp înainte ca obiceiul sabatului să dispară, iar autorul Epistolei către Coloseni lupta încă pentru acest aspect, în timp ce anumite elemente continuau să hărțuiască credincioșii cu privire la hrană, la „vreo sărbătoare, sau lună nouă, sau sâmbete” (Coloseni 2, 16). Însă alți iudeo-creștini vor rămâne mult timp fideli odihnei sabatice, în modul acelor sectari care continuau să mediteze asupra „misterului săptămânii”⁴.

Deplasări progresive

În acest context aflat în permanentă schimbare al unui subiect ce continua să învrăjbească credincioșii, se impunea acordarea importanței corespunzătoare „zilei întâia” a săptămânii, în Decalog, cu ziua sfântă a sabatului. Timpurile mântuirii și locurile de sărbătorire au fost din nou puse în discuție, potrivit unui nou sistem de diviziune a timpului, al unei noi maniere de a se situa față de Templu și de sărbători, în fine, potrivit unei noi aprecieri a sabatului.

Pivotul sistemului de diviziune a timpului este, de acum încolo, venirea lui Iisus: „La început” (Ioan 1, 1). Credincioșii sunt chemați să reevalueze semnificația sărbătorilor tradiționale. Căci, dacă Sărbătoarea Corturilor e mai degrabă uitată, cea a Rusaliilor va fi în parte reluată, cel puțin în contextul eclesial al lui

³ *Antiquités juives* 20 § 200, în L.H. Feldman, *Josephus*, IX, Londres-Cambridge (Mas.), 1965.

⁴ *Homéliospseudo-clémentine* XVII, 10, în *Les Homélie clémentines*, traducere, introducere și note de A. Siouville, Paris, PUF, 1933¹, Verdier, 1991², p. 324. Asupra respectării sabatului în anumite medii iudeo-creștine târzii, a se vedea, de exemplu, S. Pinès, *An Arabic Version of the Testimonium Flavium and its Implication*, Jérusalem, 1971.

Luca, și îmbogățită cu un sens nou, ecou al unei vechi tradiții iudeo-creștine, în care Duhul Sfânt marca începutul unui nou Sinai (Fapte 2, 1).

În fapt, după calendarul respectat de scribii de ascultare fariseică, spre deosebire de esenieni, Rusaliile evreiești trebuiau să cadă a doua zi după sabat, adică duminica. În ceea ce privește Paștile, relația sa cu Paștile iudaic este evidentă, dar, totodată și neobișnuită. Căci Iisus trebuie să fi murit efectiv în contextul acestei sărbători, după cum povestesc Apostolii (1 Corinteni 5, 7) și Evangheliștii, aceștia din urmă părând mai ales interesați să menționeze ziua de vineri ca zi a morții lui Iisus, apoi ziua de după sabat ca zi a Învierii Sale. Sabatul devine atunci zi goală.

E cunoscută, de altfel, diferența între cronologia ioaneică, după care Iisus moare în ajunul Paștilor, în momentul în care erau sacrificați mii de miei în piața Templului, și cronologia lui Marcu, potrivit căreia Iisus moare chiar în ziua Paștilor iudaic. Stilul simbolic al lui Ioan a modificat sau nu reprezentarea evenimentelor? Puțin importă, căci uimitoare e însăși existența acestei diferențe cronologice pe perioada ultimelor decenii de la sfârșitul secolului I. Această disonanță ciudată demonstrează o anumită incertitudine în maniera de a situa evenimentul major al răstignirii în raport cu vechiul canavas festiv al Paștilor, așa încât Paștile creștin nu mai este Paștile iudaic. Pavel amintește, fără îndoială, de „noaptea în care El a fost vândut” (1 Corinteni 11, 23), dar fără a preciza că este vorba de noaptea pascală. Marcu menționează masa pascală, fără a pomeni de miel. Motivul celor „trei zile” (Osea 6, 2; 1 Corinteni 15, 4; Marcu 8, 31 etc.), referitor la imediatetea mântuirii lui Dumnezeu și speranța urmând încercării, nu se aplică, nici el, simbolisticii pascale în manieră directă. Accentul e pus mai mult pe disponerea zilelor mântuirii decât pe legătura cu sărbătoarea pascală. Pe scurt, până unde trebuie să se continue cu „iudaizarea”, acordându-se importanță unui Paști de ieri, acum reînnoit, sau zilei „neutre” ce urmează sabatului? Fără îndoială, aceste diverse maniere de a raporta moartea lui Iisus la această sărbătoare evreiască trebuie să fi avut ecou până la disputa asupra datei Paștilor, din anul 154. După cum se știe, Papa Anicet al Romei ținea Paștile duminica, iar Policarp al Smirnei serba Paștile iudaic, adică noaptea dinspre 14 spre 15 a lunii lui Nisan. Ca și în cazul sabatului, reevaluarea sărbătorilor evreiești nu s-a săvârșit dintr-o dată și în același mod în toate comunitățile creștine.

Alegeri motivate de masa creștină

Dacă în anumite medii iudeo-creștine începuse deja să se creeze prăpastia față de instituția iudaică, cum putea fi administrată, în consecință, această libertate nouă în raport cu spațiul și timpul mântuirii? Căci nu era suficient „decalajul” față de Templu, de sărbătorile și sabatul de ieri. De aici trebuie să survină o nouă gestionare a timpului, cu început destul de mobil, ca plasare în timp, și îmbrăcând forme variate. Spațiul sacru al Templului și momentele festive ale sărbătorilor și sabatului cedează acum locul unui spațiu profan, cel al casei unde au loc adunări pestrițe, amestecând bărbați și femei și, chiar, necreștini. Noile timpuri se eliberează de sabat. Spațiul sacru al templelor epocii și spațiul temporal al inițierilor

mistice sunt acum refuzate și, aidoma, sacralizarea biblică a momentelor marcate de sabbat, sărbătorile, pseudo-sărbătorile și posturile. Cu atât mai mult cu cât creuzetul noilor comunități își află acum loc într-o masă *à la juive* și în maniera meselor comunitare din lumea elenistică, cunoscute până la Roma în cadrul meselor iudeo-elenice din diaspora⁵. Cu siguranță, era posibilă adunarea în dimineața sabbatului în maniera sinagogilor epocii, adunări ce nu aveau atunci nici o dimensiune ritualică sau cultică, spre deosebire de sinagogile din secolul al II-lea e.n. și chiar după. Dar exigența primă a mesei, după canevassul meselor festive cu vin, pește sau carne, impunea un alt moment: nu o masă de „ajun de sabbat”, ca în cadrul grupurilor evreiești de puritate, ci o masă comunitară după sabbat, fără a fi fixat, însă cu precizie, momentul. Dar să enumerăm cele câteva elemente cunoscute referitor la această chestiune. Mai multe obiceiuri văzură lumina zilei căutând, aparent, să se îndepărteze de practicile iudaice. Când trebuia să se facă adunarea? În fiecare zi, în fiecare săptămână sau o dată pe an, doar în contextul Paștilor? Dar cum să construiești, atunci, o comunitate în cazul din urmă, dacă masa în comun reprezintă tocmai apogeul?

În Fapte 6, 1, Luca vorbește de existența unei mese zilnice, stilul său oarecum idilic amintind, fără îndoială, de o anumită tradiție palestiniană, în ecou cu povestirile despre mana zilnică (Exod 16, 4; Luca 9, 10-17; Ioan 6). Orice masă creștină luată în comun după exemplul Domnului, nu este oare simbolizată de această pâine de fiecare zi, primită zi de zi, de care vorbește Tatăl Nostru (Matei 6, 11)?

Obiceiul săptămânal s-a impus totuși repede, în legătură mai mult sau mai puțin directă cu motivul învierii. Cu toate acestea, ospățul Împărăției este de acum înainte situat în afara timpului sacru al sabbatului și chiar al Paștilor iudaic, ca și cum eliberarea pascală a cărei masă creștină o reprezintă Epifania, și-ar găsi acum loc printre zilele profane, începând cu „ziua întâia a săptămânii” și *à fortiori* în ziua a opta, dincolo de orice sabbat.

Sabbatul și „ziua întâia”

De aici și promovarea acestei întâia zi, nu numai în cadrul istorisirilor referitoare la Înviere din cele patru evanghelii (Marcu 16, 1 etc.), dar și la Pavel, după I Corinteni 16, 2. Textul din urmă subliniază mai întâi ideea întrajutorării comunitare: „În ziua întâia a săptămânii (*Duminică*), fiecare dintre voi să-și pună deoparte, strângând cât poate, ca să nu se facă strângerea abia atunci când voi veni”. Să nu uităm că „Cina Domnului”, de care vorbește Apostolul în I Corinteni 11, 20 constituia pe atunci un tot, asemeni unei mese efective, devenită spațiu al unui nou cuvânt și al întrajutorării mutuale între participanții la masa comunitară. Colecta (în grecește, *diakonia* sau *koinonia*, cf. II Corinteni 8, 4 și 9, 13) viza

⁵ Vezi, printre alții, C. Perrot, „Le repas du Seigneur”, în *La Maison-Dieu*, nr. 123, 1975, p. 29-46; idem, „L'Eucharistie dans le Nouveau Testament”, în *La Maison-Dieu*, nr. 137, 1979, p. 109-125; idem, „L'Eucharistie dans le Nouveau Testament”, în Coll. (M. Brouard éd.) *Eucharistia*, Rome/Paris, Éd. du Cerf, 2000.

„egalitatea” între membrii unei comunități, de aceea bunurile adunate trebuiau să fie împărțite în mod egal între toți membrii; ea constituia și un simbol al unității între credincioși, înțelegând aici și absenții, cu „sfintii” din Ierusalim atât de diferiți de apostol. Cina corintiană urma pe atunci uzajul elenistic al meselor asociative luate începând cu ora 15, dar înainte de căderea nopții, într-un context mai mult sau mai puțin cultic. Această tradiție orară, cel puțin în cadrul diasporei, trebuie să o fi modificat când „agapele” au început să se desprindă, mai târziu, din cadrul acestui prim ansamblu, începând cu epoca lui Hipolit, după *Tradiția apostolică* 26-30⁶. Începând cu Sf. Iustin, masa euharistică – de această dată fără agape – va fi împărțită în două etape, cea a cuvântului urmată de cea a pâinii⁷. Să evidențiem aici o remarcă de-a Sf. Iustin: „Ziua întâia a săptămânii, fiind prima dintre toate celelalte (ca numărătoare), și urmând din nou tuturor celorlalte în ciclul hebdomadur, mai este numită și a opta, fără a înceta totuși să fie prima”⁸.

Dar obiceiul corintian sus-menționat nu se regăsește la toate comunitățile. Un mediu „mai” iudeo-creștin va căuta să adere mai mult la sabbat, masa fiind luată în seara sabbatului, apoi pe perioada nopții și, în final, duminică. La Troa, masa se va desfășura noaptea și chiar dimineata: „În ziua întâi a săptămânii, adunându-ne noi să frângem pâinea, Pavel, care avea de gând să plece a doua zi, a început să le vorbească și a prelungit cuvântul lui până la miezul nopții [...] Și frângând pâinea și mâncând, a vorbit cu ei mult până în zori și atunci a plecat” (Fapte 20, 7-11). După cum se vede, pâinea și cuvântul rămân legate, dar ora mesei nu-l preocupă deloc pe autor. Însă fraza confuză a lui Luca ar lăsa să se creadă că e vorba despre duminică seara. La rândul său, Apostolul reamintește corintenilor dimensiunea exemplară a Cinei Domnului „în noaptea în care a fost vândut” (I Corinteni 11, 23). Totuși, în diaspora mai ales, aceste mese nocturne trebuie să fi provocat repede reacția autorităților imperiale, căci erau de obicei prohibite în cadrul meselor asociative. Spre anul 110 este cunoscută, referitor la această chestiune, scrisoarea lui Pliniu cel Tânăr în care solicita instrucțiuni lui Traian în legătură cu creștinii care „au obiceiul de a se întâlni înaintea zorilor în zile stabilite (*stato die*)”⁹; mai târziu, adaugă el, ei se adună din nou pentru a mânca „în comun, feluri obișnuite”⁹ – ceea ce poate corespunde în fapt felurilor de mâncare de la o masă comunitară creștină. De altfel, masa desfășurată ziua este deja evocată de Iustin:

⁶ *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. B. Botte, Münster-en-Westphalie, Aschendorff, 1963, 1989, coll. „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen” nr. 39, p. 67-75; text curent în col. „Sources chrétiennes”, nr. 11 bis, Éd. du Cerf, Paris, 1968, 1984, p. 103-111.

⁷ Facem aici aluzie la celebrul text al lui Iustin în *I Apologie* 67,3, 6; vezi în W. Rordorf, *op. cit.* (nota 1), p. 137-139, și în Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, editare și traducere C. Munier, Éditions universitaire de Fribourg, coll. „Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne”, XXXIX, Fribourg, 1995, p. 122-123.

⁸ Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon* 41, 4, după W. Rordorf, *op. cit.*, p. 141.

⁹ *Lettre X*, 96, după S. Bacciocchi, *op. cit.* (nota 1), p. 82; vezi și la Plinie le Jeune, t. IV: *Lettres*, livre X, 96, 7, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1959, p. 960.

„Noi ne adunăm în fiecare zi a soarelui pentru că e prima zi în care Dumnezeu, scoțând materia din întuneric, a creat lumea”¹⁰. Sintagma „ziua domnească” din Apocalipsa 1, 10: „Am fost în duh în zi de duminică” ar putea indica și ziua de duminică, nu numai ziua triumfului eshatologic menționată în Apocalipsa 3, 20. Totuși *Didachia* leagă direct această zi de frângerea pâinii: „În ziua Domnului adunați-vă pentru frângerea pâinii și pentru Euharistie”¹¹.

Diverse accepțiuni ale zilei întâia și zilei a opta

Jean Daniélou rezumă într-o frază gândirea Părinților Bisericii referitor la ziua a opta: „Toată teologia duminicii se organizează: este ziua cosmică a creației, ziua biblică a circumciziei, cea evanghelică a învierii, cea eclezială a Euharistiei și eshatologică a vremurilor viitoare”¹². Problema care se ridică este cea a distribuirii pe scurt, a acestor diverse înțelesuri hermeneutice, în cursul istoriei, fără a le minimaliza însă, pornind chiar de la debutul meselor comunitare. Vom insista așadar asupra câtorva puncte.

O nouă eshatologie

S-ar putea crede, la o primă vedere, că duminica s-a impus ca zi memorială a învierii. Insistența inițială asupra motivului celor „trei zile”, evocat mai sus, se sprijinea pe cea de-a treia zi și deci pe evenimentul învierii (I Corinteni 15, 4). Cu atât mai mult cu cât o veche interpretare iudaică a lui Osea 6, 2, după *Septuaginta* („iar în ziua a treia ne va ridica iarăși”), insista deja pe acest motiv. *Targum*-ul aramaic (târziu) al acestui profet va orchestra motivul desemnând această a treia zi ca „zi a mângâierii morților” (*Tg. Os.* 6, 2). Mai mult, referința la „ziua întâia” e legată de relatările referitoare la evenimentul învierii în cele patru evanghelii, ecou al primelor comunități creștine (Marcu 16, 1 etc.). Or, adunarea creștină având Ospățul Domnului ca moment central, devine repede locul eminent al afirmării unei învieri mereu actuale. Dar asta să însemne, oare, că înțelegerea duminicii ca moment privilegiat al proclamării Învierii s-a impus peste tot, în cadrul tuturor comunităților creștine? Urmând șirul gândirii iudeo-creștine, „quartodecimanii” amintiți mai sus nu par deloc convinși.

De aceea putem sugera că, în mediul iudeo-elinist, mai ales, se insista asupra respectării distanței dintre sabbat și momentele de adunare ale *ekklesiei*, și, asta, în cadrul unei eshatologii în întregime reînnoite. Spre deosebire de momentele festive și sabatice, închise într-o ideologie levitică și sacrală, insistența asupra „zilei întâia” sau „zilei a opta” plasează de acum înainte aceste zile într-un spațiu și timp profane, putem spune chiar într-un timp laicizat și în spații considerate, în epocă, ca non cultice. Duminica s-a impus, astfel, în opoziție cu sabbatul sau, cel

¹⁰ *I Apologie* 67, 7, după W. Rordorf, *op. cit.*, p. 139-141; vezi și la Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, *op. cit.*, p. 122-123.

¹¹ *Didachè* 14, după J.P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, Gabalda, 1958, p. 458.

¹² J. Daniélou, *op. cit.* (nota 1), p. 361.

puțin în decalaj, în raport cu acesta din urmă. Acest aspect trebuie să fi rezonat încă din vremea lui Ignațiu de Antiohia și mai ales a autorului *Epistolei către Barnaba*.

În *Epistola către Magnezieni*, Ignațiu scrie: „(Ei) au venit întru speranță nouă, nemairespectând sabatul, ci doar ziua Domnului, când viața noastră s-a ridicat deasupra morții”¹³. După Barnaba, spre anul 135: „(Domnul) spune încă evreilor: *nu mai rabd sărbătorile și sabaturile voastre*. Asta vrea să însemne: nu sabaturile actuale îmi plac, ci acela pe care l-am făcut Eu și în care, după ce am dat universului odihna, am făcut ziua a opta, adică o altă lume. De aceea noi celebrăm cu bucurie ziua a opta, în care Iisus a înviat și în care, după ce S-a arătat, S-a înălțat la ceruri”¹⁴.

O eshatologie centrată pe Hristos

Rândurile precedente arată cum s-a realizat trecerea motivului eshatologic al sabatului de la acesta la ziua cea nouă. Căci sabatul avea o dimensiune eshatologică, după cum o face cunoscută, printre altele, un autor iudeu anonim din secolul I: „Nu-ți plânge moartea mai mult de șase zile, căci sabatul este semnul învierii și al odihnei lumii viitoare”¹⁵. Or, eshatologia evreiască atașată până atunci Templului, sărbătorilor și sabatului, se deplasează întrucâtva, pentru a se concentra în figura Mântuitorului. Eshatologia, construită până atunci pe opoziția între celest și terestru, sau între lumea asta și cea viitoare, trece acum prin Persoana și Trupul lui Hristos. Nu trebuie să uităm aici faptul că „Ospățul Domnului” a fost locul major al acestei noi expresii eshatologice. Pavel rezumă semnificația Cinei în aceste cuvinte: „Căci de câte ori veți mânca (...) moartea Domnului vestiți până când va veni” (I Corinteni 11-26). Nu-L putem mărturisi autentic pe Hristos Cel Viu și Prezent decât amintindu-ne continuu Răstignirea și având încredințarea Împărăției viitoare.

Dar, înainte de Pavel, strigătul aramaic *Marana Tha* – „Vino, Doamne!” subliniază această nouă dimensiune eshatologică (I Corinteni 16, 22; Apocalipsa 22, 20 și *Didahia* 10, 6). Să vină pentru a ne scoate la lumină și pentru a ne izbăvi de mânia cea viitoare (I Tesaloniceni 1, 10). Hristologia exprimată într-un apel către Domnul și Mântuitorul iese, în cazul acesta, din soteriologie, în așa fel încât ziua următoare sabatului, această zi profană a creștinilor, zi în afara săptămânii sfinte, devine locul de rezonanță al unei imense speranțe. Ziua întâia a săptămânii

¹³ Ignatie D'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, 9, 1, după W. Rordorf, *op. cit.*, p. 135: vezi și *Lettres. Martyre de Polycarpe de Smyrne*, éd. P.Th. Camelot, Éd. du Cerf, Paris, 1969, coll. „Sources chrétiennes”, nr. 10, p. 88-89.

¹⁴ *Épître de Barnabé* 15, 8-9, în W. Rordorf, *op. cit.*, p. 29; vezi și în *Épître de Barnabé*, introducere, traducere și note de P. Prigent, text prezentat și stabilit de R.A. Kraft, Paris, Éd. du Cerf, 1971, coll. „Sources chrétiennes”, nr. 172, p. 186-189.

¹⁵ *Vie (latine) d'Adam et Ève* 51, 2, tradus după R.H. Charles, *Apocrypha II*, Oxford, 1913, după ediția lui W. Meyer, *Vita Adam et Evae*, Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften 14, 3 (1878), p. 185-250.

este ziua cu care încep „vremurile de pe urmă” (Fapte 2, 17) al căror debut îl constituie Învierea Domnului.

Este „ziua a opta” care inaugurează deja viața eternă, vor spune pe drept cuvânt Părinții alexandrini¹⁶. Motivul pare să fi existat și mai înainte, după cum o demonstrează o frază adăugată de o mână iudeo-creștină la apocrifa evreiască a *Misterelor lui Enoh*: „Am făcut ziua a opta ca să fie întâia zi după creație și ca celelalte șapte [zile] să fie șapte *millenia*, iar cu cel de-al optulea *millenium* să înceapă un timp incomensurabil, infinit, fără ani, fără luni, săptămâni, zile sau ore”¹⁷. Înscriindu-se în linia Apocalipsei (Ioan 20, 11), ziua a opta inaugurează cei o mie de ani ai Împărăției.

Prin urmare, tradiția creștină va rezuma semnificația duminicii punând accentul mai ales pe motivul învierii, oarecum izolat în contextul mișcării eshatologice ce poartă întâia afirmare a Mântuitorului.

Mai târziu se vor adăuga alte motive, unde duminica va aminti de zilele de început ale creației: „Noi ne adunăm în fiecare zi a soarelui pentru că e prima zi în care Domnul, scoțând materia din întuneric, a creat lumea și pentru că e ziua în care Mântuitorul nostru Iisus Hristos a înviat din morți”¹⁸.

Dar aceste motive și altele, privind circumcizia și masa duminicală, nu pot avea pretenția să se înrădăcineze în Scriptură, chiar dacă par valabile. Cu condiția, totuși, de a nu „sabatiza” prea mult!

Trad. Daniela Cojocariu

¹⁶ J. Daniélou, p. 354.

¹⁷ *II Hénoch* 33,1, după R.H. Charles, *Apocrypha II*, op. cit., p. 451.

¹⁸ Justin de Rome, *I Apologie* 67, 5-7, după W. Rordorf, op. cit., p. 139-141; vezi și Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, op. cit., p. 122-123.