

---

UDK: 27-23;27-246:902  
Izvorni znanstveni rad  
Pripremljeno: veljača 2018.

# NOVOZAVJETNA PORABA STAROG ZAVJETA

Richard M. Davidson

**Richard M. Davidson** profesor je starozavjetnog tumačenja i pročelnik katedre za Stari zavjet na Adventističkom teološkom fakultetu Sveučilišta Andrews. Osim knjiga *Typology in Scripture*, *Lovesong for the Sabbath*, *In the Footsteps of Joshua* i najznačajnijih *Flame of Yahweh: A Theology of Sexuality in the Old Testament* i *Song for the Sanctuary*, autor je brojnih znanstvenih i popularnih članaka. On je i bivši predsjednik Adventističkog teološkog društva i vrlo popularan govornik.

## SAŽETAK:

U ovome članku moje razumijevanje ovog predmeta preraslo je u čvrsto uvjerenje da novozavjetni citati starozavjetnih redaka ne uključuju „kristološku reinterpretaciju“, helenističku alegoriju, rabinski midraš, kumransku vrstu pešera, ili druge metode tumačenja koje iskrivljuju izvorno značenje starozavjetnih citata. Umjesto toga, novozavjetni pisci ostaju dosljedni i vjerni izvornim redcima u neposrednom i širem starozavjetnom kontekstu.

**Ključne riječi:** Stari zavjet; Novi zavjet; Psalmi; proročanstva; Izaija; Hošea

## Uvod

Jedno od najvažnijih pitanja o nadahnuću Svetog pisma pitanje je odnosa između Starog i Novog zavjeta, a posebno, kako novozavjetni pisci upotrebljuju starozavjetne citate.<sup>1</sup> Oni koji

---

<sup>1</sup> Mnogi prepoznaju da je odnos između Starog i Novog zavjeta jedno od glavnih, ako ne i glavno, pitanje biblijske teologije. Vidi, na primjer, Henning Graf Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, prev. John Bowden, Philadelphia: Fortress, 1986, str. 11, koji citira i prevodi N. H. Ridderbosa, “De verhouding van het Oude en het Nieuwe Testament”, *Gereformeerd theologisch Tijdschrift* 68 (1968): 97:

daju uzvišeno mjesto nadahnuću Svetog pisma priznaju svjedočenje same Biblije o temeljnom jedinstvu i skladu svojih različitih dijelova.<sup>2</sup> Prihvatanje ove tvrdnje vodi pretpostavci da su novozavjetni pisci, citirajući dijelove Starog zavjeta, ostali vjerni izvornom starozavjetnom kontekstu. Ovo je bio dosljedan stav kršćanskih znanstvenika do pojave povijesno-kritičke metode u osvit prosvjetiteljstva.

Racionalističke pretpostavke i procedure povijesne kritike dovele su do sasvim novog gledišta i o nadahnuću i o odnosu između dvaju zavjeta. Povijesno-kritička metoda postulira temeljno nejedinstvo između dvaju zavjeta jer ih smatra proizvodom dugog razvoja usmene tradicije i različitih pisanih izvora koje su uređivali pogrešivi ljudski pisci s različitim teološkim stajalištima.<sup>3</sup> Prema prevladavajućem gledištu suvremene biblijske kritike, Isus i novozavjetni pisci često su tumačili starozavjetne ulomke izvan konteksta i tako Starom zavjetu nametnuli novozavjetno tumačenje koje je bilo strano izvornom značenju.

Raymond Brown ovako sažeto iznosi liberalno, povijesno-kritičko gledište u odnosu na starozavjetnu građu koju citiraju novozavjetni pisci kao proročanstva o Mesiji: „Poimanje proročanstva kao predskazanja daleke budućnosti gotovo je nestalo iz suvremene znanosti i općepoznato je da novozavjetna ‘ispunjenja’ Starog zavjeta obuhvaćaju ono što starozavjetni pisci nikada nisu prorekli.“ On nastavlja: „Nema dokaza da su oni (stározavjetni pisci) precizno prorekli barem jedan detalj iz života Isusa iz Nazareta.“<sup>4</sup>

Čak i evanđeoski bibličari često tvrde da novozavjetne metode tumačenja starozavjetnih ulomaka često ne počivaju na zdravoj egzegezi, već rabe kristološku primjenu koja se temelji na tehnikama tumačenja iz prvog stoljeća poslije Krista kao što su rabinski midraši, helenistička alegorija i/ili kumranski *raz pešer* („misterijsko tumačenje“).<sup>5</sup> Osim toga, tvrdi se,

---

“Odnos između Starog i Novog zavjeta: to je cijela priča, time je obuhvaćena cijela teologija.” Slično piše i Walter Kaiser, ml. u *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago: Moody, 1985, str. 2: “Odnos između Starog i Novog zavjeta je najistaknutiji, ako ne i ključni, problem u izučavanju Biblije u ovom stoljeću.”

Postoje, naravno, mnoga sporna područja u izučavanju odnosa dvaju zavjeta. U ovom smo se članku ograničili na izričite citate starozavjetnih ulomaka u Novom zavjetu. I ovdje istraživanje može ići različitim smjerovima, kao što je na primjer, proučavanje vrste rukopisa u pozadini svakog citata. U ovom članku rasprava je ograničena na središnje pitanje kojim se ovdje bavimo: Jesu li novozavjetni citati iz Starog zavjeta vjerni izvornom starozavjetnom kontekstu ili se ove ulomke tumači tako što se u Stari zavjet učitavaju novozavjetna značenja?

- 2 Vidi moju raspravu o jedinstvu Svetog pisma prema vlastitom svjedočanstvu biblijskih pisaca u “Interpreting Scripture: A Hermeneutical Decalogue”, *JATS* 4/2 (Jesen 1993): 99-100.
- 3 Vidi moju raspravu o ovom pristupu u “The Authority of Scripture: A Personal Pilgrimage”, *JATS* 1/1 (Proljeće 1990): 43, 51-52.
- 4 Raymond Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City, NY: Doubleday, 1977, str. 147.
- 5 Vidi, na primjer, Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975, str. 218: “Predlažem da ne možemo oponašati njihovu (novozavjetnih pisaca) pešersku egzegezu... Isto tako predlažem da ne trebamo pokušati oponašati njihovo midraško tumačenje teksta, alegorijska razjašnjenja ili većinu židovskog načina dokazivanja. Sve ovo isključivo je dio kulturološkog konteksta kojim je izraženo transkulturološko i vječno evanđelje.” Vidi E. Earle Ellis, “How the New Testament Uses the Old”, u *New Testament Interpretation*, ur. I. Howard Marshall, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, str. 201-208.

budući da su novozavjetni pisci (i Isus) bili nadahnuti, oni su imali pravo i autoritet da pod vodstvom Svetoga Duha iznova tumače i primijene na Isusa ono što Stari zavjet izvorno nije o Njemu pisao.<sup>6</sup> Implikacije ovih suvremenih tvrdnji nužno zahtijevaju preoblikovanja tradicionalnog gledišta o nadahnuću kako bi se izgladila očita izvrtanja starozavjetnih ulomaka od strane novozavjetnih pisaca.<sup>7</sup>

Međutim, je li nužno razvodniti povijesno uzvišeno mjesto nadahnuća Svetog pisma? Je li istina da su novozavjetni pisci, iz prvog stoljeća, slijedili uvriježenu židovsku praksu ponovne primjene, a time i iskrivljavanja kontekstualnog značenja starozavjetnih ulomaka koje su citirali?

Možda je nedavno objavljenoj doktorskoj disertaciji Davida I. Brewera, na Sveučilištu Cambridge, suđeno da poljulja ove pretpostavke, ili čak i sruši „pouzdana rezultate“ suvremene kritičke znanosti u vezi sa židovskim egzegetskim metodama iz prvog stoljeća. Brewer ukratko iznosi zaključke svog istraživanja: „Preteče rabina, ranije od 70. godine prije Krista, nisu tumačili Sveto pismo izvan konteksta, nisu tražili druga značenja Pisma osim jasnog smisla i nisu mijenjali tekst kako bi ga prilagodili svom tumačenju, premda su kasniji rabini sve to činili.“<sup>8</sup> Brewer onda upućuje izazov: „Ako su zaključci ovog djela ispravni, oni zahtijevaju novo proučavanje Novog zavjeta koje će možda dati model suvremenim egzegetama.“<sup>9</sup>

U ovom desetljeću već je počelo ovo „novo proučavanje“ novozavjetnih egzegetskih metoda. Sve veći broj istraživanja koja preispituju novozavjetno citiranje starozavjetnih ulomaka zaključuje da su novozavjetni pisci (i sam Isus) bili pozorni egzegeti, vjerno prenoseći izvorno, jasno, kontekstualno značenje starozavjetnih tekstova novozavjetnim čitateljima.

Sam sam se uvjerio, na temelju vlastitog istraživanja, a protivno nekadašnjem razumijevanju, da novozavjetni pisci nisu svojim citatima tumačili Stari zavjet izvan konteksta, nisu učitali u Stari zavjet ono čega izvorno tamo nije bilo, već su dosljedno ostali vjerni svrsi Starog zavjeta, te su dosljedno primjenjivali solidnu egzegezu Starog zavjeta koristeći se zdravim hermeneutičkim načelima.

Taj se zaključak postupno oblikovao dok sam ponovno ispitivao glavne primjere novozavjetnog citiranja starozavjetnih tekstova za koje se tvrdilo da Novi zavjet nije ostao vjeran starozavjetnom tumačenju u izvornom kontekstu.<sup>10</sup> Najčešće spominjani ulomci su sljedeći:

---

6 Vidi, na primjer, Norman Hillyer, “Matthew’s Use of the Old Testament”, *Evangelical Quarterly* 36 (1964): 25; E. Earle Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957, str. 83; i Longenecker, str. 207. Neki adventistički znanstvenici su isto ovo gledište primijenili na Knjigu proroka Daniela tvrdeći da ne naučava doktrinu kao što je pre-adventni istražni sud, već da je Ellen G. White, kao nadahnutu prorocića, imala pravo, kao i novozavjetni proroci, iznova tumačiti starozavjetna proročanstva.

7 Vidi, na primjer, gledište Aldena Thompsona, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers*, Hagerstown, MD: Review and Herald, 1991, posebno str. 205-213.

8 David Instone Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1992, str. 1.

9 Isto.

10 Takvih primjera nema mnogo. Od tri stotine formalnih starozavjetnih citata koje su citirali novozavjetni pisci (UBS Greek NT lista 318), većina nije sporna jer predstavljaju doslovnu porabu vjernu izvornom kontekstu. U ovom članku mi se ne bavimo brojnim starozavjetnim aluzijama u Novom zavjetu. Novoza-

(1) Mt 1, 23 citat Iz 7, 14; (2) Mt 2, 15 citat Hoš 11, 1; (3) Mt 2, 18 citat Jr 31, 15; (4) Mt 2, 23 citat „proroka“ (5) različiti novozavjetni citati Ps 22 (Mt 27, 35. 36; Iv 19, 24. 37; itd.); (6) Dj 2, 25-33 citat Ps 16, 8-11; (7) 1Kor 9, 8-10 citat Pnz 25, 4; (8) Isusova referencija na znak Jone proroka (Mt 12, 40 citat Jn 1, 17); (9) Pavlova referencija na Krista kao sjeme Abrahamovo u Gal 3, 16 (citat knjige Post 22, 17-18), i (10) Pavlova alegorija o dva zavjeta u Galaćanima 4. poglavlju (citat knjige Post 21, 10). Kasnije ćemo o ovim redcima raspravljati detaljnije.

Drugi novozavjetni primjeri navodnih pogrešnih tumačenja Starog zavjeta, koji se manje koriste u raspravama, obuhvaćaju sljedeće retke: (1) Pavlov citat knjige Hab 2, 4 u Rim 1, 21; (2) njegov citat Lev 18, 5 i Pnz 30, 12-14 u Rim 10, 5-8; (3) citat Ps 40, 6-8 u Heb 10, 5-10; i (4) citat Ps 95, 11 u Heb 3-4. Zaključci nedavnih istraživanja ovih redaka bit će spomenuti u kratkom, zadnjem ulomku ovog članka.

## Navodna novozavjetna izvrtanja starozavjetnih redaka

### Djevičansko rođenje (Mt 1, 23 citat Iz 7, 14)

Izaija 7, 14 smatra se „najtežim mesijanskim proročanstvom“,<sup>11</sup> a možda je i najviše izučavan tekst u biblijskoj znanosti.<sup>12</sup> Nije moguće upustiti se u sva egzegetska pitanja u ovom retku.<sup>13</sup> Umjesto toga, usredotočujemo se na pitanje je li Matej vjeran starozavjetnom kontekstu tog ulomka kad ga citira kao proročanstvo o djevičanskom rođenju Mesije (Mt 1, 23)?

Tumačenja ovog proročanstva dijele se u tri osnovne kategorije: (1) ona koja zagovaraju samo mjesno ispunjenje u vrijeme proroka Izaije; (2) oni koji tvrde da se referencija u tekstu odnosi samo na djevičansko rođenje Mesije i (3) oni koji zagovaraju oba tumačenja.

Pozorno razmatranje neposrednog konteksta otkriva mjesni vid ispunjenja ovog proročanstva. Povijesno je okružje vrijeme sirijsko-efraimskog rata (oko 734. godine prije Krista). Sjeverna kraljevstva, Sirija i Izrael, udružili su se kako bi napali svog južnog susjeda Judu (Iz 7, 1, 4-6). Ahaz, kralj Judeje, prestrašen je nadolazećom invazijom, ali Bog šalje Izaiju s utješnim riječima da sjeverna koalicija neće uspjeti u svojim planovima rušenja Ahaza (Iz 7, 2.3.7-9). U ovoj situaciji Bog kroz Izaiju daje Ahazu znak: „Evo, začet će djevica i roditi sina, i nadjenut će mu ime Emanuel.“ (r. 14).

Slijedeći redci nude vremenski okvir za mjesno ispunjenje ovog znaka: „Jer prije nego dječak nauči odbacivati zlo i birati dobro, opustjet će zemlja, zbog koje strepiš...“ (r. 16). Očito

---

vjetni pisci, prožeti starozavjetnim riječnikom i slikama, često usput koriste biblijsku terminologiju, bez formalnog citiranja.

11 Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics*, New York, NY: Philips and Hunt, 1883, str. 331, citira J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, Grand Rapids, MI: Baker, 1973, str. 291.

12 Za pregled opširne bibliografije vidi John D. Watts, “Isaiah 1-33”, *Word Biblical Commentary*, 24. knjiga, Waco, TX: Word, 1985, str. 95-103.

13 Za daljnju raspravu o ovom ulomku vidi Gleason Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982, str. 266-268; i John N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, od 1. do 39. poglavlja, *The New International Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986, str. 192-248.

je da se sirijsko-efraimska koalicija trebala raspasti i prije nego što je dijete rođeno u Ahazovo vrijeme postalo punoljetno.

Sljedeća poglavlja potvrđuju ovo mjesno tumačenje. Izaija se približio „proročici“, ona je začela i rodila sina (Iz 8, 3). Tvrđnja u 4. retku, jasno usporediva sa 7, 16, povezuje ovog sina i proročanstvo: „Jer prije no što dijete počne tepati ‘tata’ i ‘mama’, nosit će se pred kralja asirskog sve bogatstvo Damaska i plijen Samarije.“ Vremenski pokazatelji u Izaiji 7, 16 i 8, 4 točno su se ispunili: 732. godine prije Krista (dvije godine nakon proročanstva iz 7, 14, i prije no što je dijete moglo reći „mama“ i „tata“) Damask je osvojen, a 722. godine prije Krista (prije nego što je dijete napunilo doba punoljetnosti) osvojena je i Samarija.

Tako Izaija 7, 14 ima mjesnu dimenziju ispunjenja. Međutim, je li to sve što tekst i širi kontekst podrazumijevaju? Razmotrimo to detaljnije. Prvo, primjećujemo da proročanstvo nije upućeno samo Ahazu već i „domu Davidovu“ (r. 13). Kad Izaija piše „Zato, sam će *vam* Gospodin dati znak“, riječ *vama* je u množini, a ne jednini, podrazumijevajući širu primjenu, a ne samo na Ahaza.

Nadalje, u 7, 14 hebrejska riječ *‘almah* („djevica, mlada djevojka“) koju LXX (Septuaginta) i Matej 1, 23 prevodi riječju *parthenos*, djevica, znači više nego samo djevica. Postoji druga hebrejska riječ koja znači djevica - *betulah*. Ali riječ *betulah* ne određuje točno starost djevice ni njeno bračno stanje. Međutim, riječ *‘almah* znači „mlada žena u godinama za udaju, spolno zrela“ koja je u starozavjetnoj porabi obično neudana te stoga i djevica.<sup>14</sup> Stoga *‘almah*, kao hrvatska riječ „djevojka“, sadrži „prizvuke djevičanstva“,<sup>15</sup> premda to nije njeno prvotno značenje. Izaija u svom proročanstvu upotrebljuje riječ koja ne ističe djevičanstvo i stoga je mogla biti značajna za Ahazovu situaciju s mjesnim, djelomičnim ispunjenjem,<sup>16</sup> a istodobno sekundarno značenje ovog izraza jest „djevica“, što usmjerava pozornost izvan mjesnog okružja, na konačni znak djevičanskog rođenja Mesije.

Ono što se u tekstu samo nagovještuje izričito se kaže u širem kontekstu. Znanstvenici se općenito slažu da je 7, 14 dio šire književne cjeline, Izaija pogl. 7-12., koja se često nazivaju

---

14 Osam su drugih poraba riječi *almah* u Starom zavjetu u sljedećim ulomcima: Post 24, 43; Izl 2, 8; 1Ljet 15, 20; Ps 46, 2; 68, 26; Izr 30, 19; Pj 1, 3; 6, 8. Brojni su konzervativni znanstvenici uvjerljivo dokazali da se riječ *almah* ni u jednom od ovih redaka ne odnosi na udanu ženu ili onu koja više nije djevica. Čak i Izreke 30, 19: “i put muškarčev djevojci (*almah*)” kad se promatra u širem kontekstu misterija (18.-19. retka) opisuju zapanjujući proces zaljublivanja i udvaranja, a ne seksualni čin nakon braka. Isto tako Pjesme nad pjesmama 6, 8. 9 uspoređuje Sulamku s drugim nazočnim ženama, kraljicom, inočama i djevojkama (*a’lamot*, neudana mlada žena); ona je “najljepša među ženama” (6, 1). Za daljnju raspravu i bibliografiju vidi Oswalt, str. 208-211.

15 sto, str. 210. Oswalt ističe kako ovo tumačenje najbolje objašnjava podrijetlo LXX prijevoda *‘almah* u Izaiji 7, 14 grčkom imenicom *parthenos*, “djevica”.

16 Osim što je prepoznao da bogato semantičko značenje imenice *‘almah* prikladno obuhvaća dvostruki fokus ovog proročanstva, Archer iznosi još jedno uvjerljivo objašnjenje, str. 267: “U vrijeme kad je Izaija 7, 14 napisan, “proročica” spomenuta u 8,3 bila je djevica a kralj Ahaz i njegov dvor poznavali su je kao ženu s kojom je Izaija bio zaručen (pretpostavljajući da je on tada bio udovac jer je zbog smrti izgubio majku Šear Jašuba spomenutog u 7,3). Bog je, prije nego što su se vjenčali, Izaiji otkrio da će prvo dijete koje će imati s ovom pobožnom ženom biti dječak...” Ovo potonje objašnjenje nije ni približno pouzdano, premda činjenica da je Šear Jašub pratio svog oca tijekom njegovih proročkih dužnosti (7, 3) i možda podrazumijeva gubitak majke, jest neka vrsta dokaza.

„Knjiga o Emanuelu“. Premda znanstvenici prepoznaju ovu širu cjelinu Knjige proroka Izaije, oni često ne promatraju 7, 14 u tom širem okružju. Kad je Izaijin sin rođen, nije se zvao Emanuel kao što je proročeno u proročanstvu. Bog mu je rekao da ga nazove Maher Šalal Haš Baz, „Brz grabež-hitar plijen“. Ime Emanuel pojavljuje se kasnije u 8. poglavlju u kontekstu koji prelazi s mjesnog na kozmičku i mesijansku razinu (8-10).

U 8. poglavlju kaže se da su Izaija i njegovi sinovi „znaci“ (18. redak) budućih događaja koje će Bog učiniti u Izraelu. Ovi događaji prelaze s mjesne razine na kraju Izaije 8. poglavlja na eshatološku, mesijansku razinu u Izaiji 9. poglavlju. Zemlja strave i mraka (8, 22) postat će zemlja bez tjeskobe (8, 23) a „narod koji je u tmimi hodio svjetlost vidje veliku“ (9, 1). Najznačajnije je to što je Izaijin sin bio znak Izraelu, ali u mesijanskom dobu Izaija proriče da će se pojaviti veći Sin, konačno ispunjenje 7, 14: „Jer, dijete nam se rodilo, sina dobismo; na plećima mu je vlast. Ime mu je: Savjetnik divni, Bog silni, Otac vječni, Knez mironosni“ (Iz 9, 6). Ovaj mesijanski motiv dodatno je proširen u 11, 1-9 opisom Mesijina dolaska i djela.

Stoga i sam Izaija, u širem kontekstu 7, 14, božanski nadahnut, ukazuje na to da je, iako će ovo proročanstvo imati mjesno ispunjenje u rođenju sina u vrijeme Ahaza, to mjesno ispunjenje samo slika konačnog mesijanskog ispunjenja u božanskom Sinu, Emanuelu. Ovaj tipološki odnos u Izaijinom ulomku o Mesiji možemo prikazati dijagramom na sljedeći način:

1. Tip:	Iz 7, 14 Iz 8, 1-4	(Proročanstvo o Emanuelu) (mjesno ispunjenje Izaija 7, 14)
2. Antitip:	Iz 9, 17 Iz 11, 1-9	(konačno ispunjenje u Mesiji) (daljnji opis Mesije)

Matej, daleko od toga da Izaiju 7, 14 tumači izvan konteksta, prepoznaje širi kontekst Izaije 7-12 koji povijesno-kritička metoda obično zanemaruje.

### „Iz Egipta pozvah sina svoga“ (Mt 2, 15 citat Hoš 11, 1)

Matej 2, 15 predstavlja još jedan primjer u kojem kritički znanstvenici koji su Mateja optužili za nevjerstvo prema starozavjetnom kontekstu,<sup>17</sup> ni sami nisu prepoznali širi kontekst Hošee 11, 1.

Istina je da neposredni povijesni kontekst Hošea 11, 1 upućuje na prošli, povijesni Izlazak drevnog Izraela iz Egipta. Ovaj redak glasi: „Dok Izrael bijaše dijete, ja ga ljubljah, iz Egipta dozvah sina svoga.“ Sljedeći redak opisuje povijesne okolnosti u kojima se Izraelski narod odvratio od Jahve i služio Baalu.

Međutim, važno je vidjeti ne samo neposredni već i širi kontekst ovog retka. C. H. Dodd, u svom djelu *According to the Scriptures*, pokazao je kako novozavjetni pisci često citiraju jedan starozavjetni redak kao putokaz čitatelju za razmatranje šireg konteksta ovog retka.

---

<sup>17</sup> Vidi, na primjer, S. Marion Smith, “New Testament Writers Use the Old Testament”, *Encounter* 26 (1965): 239, koja tvrdi da Matej, citirajući Hošeu 11, 1, upotrebljuje “metodu koja se odmah može odbaciti kao neodrživa poraba Svetog pisma...”

Dodd je pokazao da širi kontekst 11, 1, i u knjizi proroka Hošee i u drugim knjigama proroka iz osmog stoljeća, opisuje budući novi Izlazak povezan s Izraelskim povratkom iz izgnanstva i dolaskom Mesije.<sup>18</sup> (Zamijetite posebno sljedeće retke: Hoš 2, 14-15; 12, 9, 13; 13, 4-5; Iz 11, 15-16; 35; 40, 3-5; 41, 17-20; 42, 14-16; 43, 1-3, 14-21; 48, 20-21; 49, 3-5, 8-12; 51, 9-11; 52, 3-6, 11-12; 55, 12-13; Am 9, 7-15; Mih 7, 8-20. Usporedi Jr 23, 4-8; 16, 14-15; 32, 32).

Ustvari, tipologijska međupovezanost drevnog izraelskog Izlaska i Mesijinog Izlaska iz Egipta već je nagoviještena u Petoknjižju. U Bileamovim proročanstvima u knjizi Brojevi 23.-24. poglavlja postoji očit pomak s povijesnog na mesijanski Izlazak. U Brojevima 23, 22 Bileam objavljuje: „Iz Egipta Bog ih je izveo, snaga mu je kao u bivola“ (VAB). U sljedećem proročanstvu Bileam piše osobnu zamjenicu u jednini: „Iz Egipta Bog *ga* je izveo“ (Br 24, 8), a u sljedećem i posljednjem proročanstvu, kad govori o „budućnosti“ (24, 14), Bileam upućuje na mesijansku identifikaciju „*ga*“: „Vidim *ga*, ali ne sada: motrim *ga*, al' ne iz blizine: od Jakova zvijezda izlazi, od Izraela žezlo se diže. On Moabu razbija bokove i svu djecu Šetovu zatire!“ (24, 17).<sup>19</sup>

Petoknjižje i kasni proroci (posebno Hošea i Izaija) jasno prepoznaju da je Izraelov Izlazak iz Egipta bio tip novog Izlaska u čijem je središtu Novi Izrael, Mesija. Matej ostaje vjeran ovom širem starozavjetnom kontekstu kad citira Hošeu 11, 1. U skladu sa starozavjetnim proročanstvima Matej opisuje Isusa kao Novi Izrael koji svojim životom sažeto ponavlja iskustvo drevnog Izraela, ali uspijeva tamo gdje prvi Izrael nije uspio.

Prvih pet poglavlja Evanđelja po Mateju detaljno opisuje Isusa kao Novi Izrael koji doživljuje novi Izlazak: Izlazak iz Egipta nakon smrtne presude (Mt 2, 15), prolazak kroz antiptipsko iskustvo Crvenog mora u krštenju (Mt 3. pogl., usp. 1Kor 10,1.2). Nakon ovoga slijedi četrdeset dana kušanja u pustinji koje slični četrdesetogodišnjem boravku drevnog Izraela u pustinji. Tijekom ovog razdoblja Isus pokazuje vlastitu svijest o ulozi Novog Izraela i novom Izlasku tako što dosljedno odgovara na sotonske kušnje citatima iz knjige Ponovljeni zakon 6.-8. poglavlja (sažetak kušnji drevnog Izraela u pustinji). Naposljetku Isus se pojavljuje na Gori kao novi Mojsije, sa svojih dvanaest učenika koji predstavljaju izraelska plemena i ponavlja Zakon kao što je Mojsije učinio na kraju putovanja pustinjom. Matej i ostala sinoptička Evanđelja također opisuju Isusovu smrt i uskrsnuće kao Novi Izlazak.<sup>20</sup>

Stoga, Matej nipošto nije izvrtao tumačenja izvornog starozavjetnog konteksta Hošee, već „je citirao jedan redak ne kao dokazni tekst, već kao putokaz širem kontekstu. Umjesto da prekine tijek svog dokaza s dugom digresijom, on dopušta da riječi iz Hošee 11, 1 iznesu cijeli

---

18 C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London: Collins, 1952, str. 74-133.

19 Vidi John H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992, str. 407-409, za daljnju raspravu.

20 Primijetite, na primjer, kako prilikom preobraženja prvi Mojsije razgovara s novim Mojsijem o njegovoj „smrti“ (grčki *exodus*) koja se trebala zbiti u Jeruzalemu (Luka 9, 31). Isusova je smrt njegovo konačno iskustvo prolaska kroz Crveno more. Nakon uskrsnuća On ostaje u pustinji ove zemlje četrdeset dana (kao Izraelovih četrdeset godina) a onda kao novi Jošua ulazi u nebeski Kanaan kao nasljednik i svršitelj naše vjere. Vidi George Balentine, “Death of Christ as a New Exodus”, *Review and Expositor* 59 (1962): 27-41; isto, “The Concept of the New Exodus in the Gospels”, Th.D. disertacija, Southern Baptist Theological Seminary, 1961.

kontekst knjige proroka Hošee.<sup>21</sup> Matej je vjerno opisao širi, eshatološki, mesijanski kontekst ovog retka kako su ga prikazali Hošea i njegovi suvremenici.

### **„Za djecom Rahela tuži“ (Mt 2, 18 citat Jr 31, 15)**

L. S. Edgar smatra da je Matej 2, 18 „najistaknutiji slučaj omalovažavanja konteksta u Novom zavjetu“.<sup>22</sup> Kakve veze ima Rahelin plač za djecom koju su Babilonci ubili ili odveli u ropstvo s pokoljem betlehemske djece u vrijeme Isusovog rođenja?

Istina je da se mjesni, povijesni kontekst Jeremije 31, 15 odnosi na stanovnike Judeje u vrijeme njihovog odlaska u sužanjstvo u Babilon: „Čuj! U Rami se kukanje čuje i gorak plač: Rahela oplakuje sinove svoje, i neće da se utješi za djecom, jer njih više nema.“ (Jr 31, 15). Nabuzardan, zapovjednik babilonske vojske, u Rami je okupio judejsko roblje prije no što ih je u lancima odveo u Babilon (Jr 40, 1). Rahela, „majka“ Izraela (vidi Rut 4, 11), prikazana je kako plače za svojim potomcima, posebno za djecom koje „više nema“ (Jr 31, 15), i koju su Babilonci očito pobili blizu njezina groba u Rami (vidi Ps 137, 8. 9; usp. Iz 13, 16) ili koja su bila spremna za odlazak u ropstvo.

Ali premda je neposredni, mjesni kontekst Jeremijine izjave babilonsko izgnanstvo, širi kontekst ovog poglavlja obuhvaća eshatološko okupljanje Izraela iz izgnanstva (od 7.-8. retka) u kontekstu mesijanskog Novog zavjeta (od 31.-34. retka). Walter Kaiser potanko opisuje ovaj širi kontekst:

Premda Jeremija jasno kaže da će babilonsko izgnanstvo trajati sedamdeset godina (Jr 25, 11. 12; 29, 10), isto je tako jasno da on zna kako izgnanstvo neće završiti dok ne dođe novi David. Cijela knjiga utjehe (Jr 30-33) nudi ne samo obnovu drevnog zavjeta sa stanovnicima Judeje i Izraela već i novog Davida koji će ponovno sjediti na prijestolju Izraela (30, 8-9; 33, 14-15, 17)... Jasno da je kontekst Rahelinog žalovanja smješten unutar granica konačne nade u Božji završni eshatološki čin... Cijeli kontekst knjige utjehe mora utjecati na cjelovito razumijevanje ovog retka. Zato Rahela mora još jednom plakati u Herodovo vrijeme prije tog velikog dana Božjeg novog Davida i novog Izraela.<sup>23</sup>

Kaiserov zaključak u odnosu na Matejevu porabu knjiga proroka Jeremije i Hošee u drugom poglavlju ovog evanđelja pogađa cilj: „Matej je pokazao razumijevanje cijelog konteksta Hošee i Jeremije, kojim je pokazao svijest kako o njihovim kanonskim, teološkim i eshatološkim kontekstima tako i o kontekstu povijesnom.“<sup>24</sup>

### **„Zvat će ga Nazarećanin“ (Mt 2, 23 citat iz „proroka“)**

Matej 2, 23 glasi: „Tamo dođe i nastani se u gradu zvanom Nazaret, da bi se ispunilo što su rekli proroci: Zvat će ga Nazarećanin.“ U slučaju ovog citata ne navodi se specifičan starozavjetni tekst. Neki ga znanstvenici smatraju referencijom na nazirejski zakon u Brojevima

---

21 Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, str. 55-56.

22 S. L. Edgar, „Respect for Context in Quotations from the Old Testament“, *NTS* 9 (1962): 58.

23 Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, str. 55-56.

24 Isto, str. 57.



6. poglavlju (usp. Suci 13, 4-5) i oni ističu da kontekst jednostavno ne odgovara Isusovoj situaciji.

Istina je da Isus nije bio nazirej. Nije se uzdržavao od groždanog soka niti od šišanja kose. Ali problem nije u Matejevom pogrešnom povezivanju Nazareta s nazirejima, već sa znanstvenicima koji su pogrešno razumjeli da Matej povezuje ovo dvoje.

Treba prepoznati da se grčko slovo *zeta* ili „z“ rabi za transliteraciju dvaju hebrejskih slova, *zayin* (ili „z“) i *sade* (ili „s“). Hebrejska riječ Nazaret dolazi od korijena *nsr*, a ne *nzr*. Starozavjetni glagol iz ovog korijena je *neser*, što znači „izdanak, mladica, grana“. Ta je hebrejska riječ stručni izraz za Mesiju uporabljen u proročanstvu u Izaiji 11, 1: „Isklijat će mladica iz panja Jišajeva, izdanak (*neser*) će izbit iz njegova korijena.“

Matej ne povezuje pogrešno Isusa i nazireje, već prepoznaje vezu između imena grada, Nazaret, i Mesijinog imena! Mesija, izdanak (*neser*) odrasta (*nsr*) u gradu grane (*nesaret*)! Matej je u svojoj aluziji na Izaiju 11, 1 ponovno ostao vjeran izvornom mesijanskom kontekstu poglavlja o Emanuelu u Izaiji 7-12.

Dosad smo se usredotočili na retke u Evanđelju po Mateju za koje su znanstvenici tvrdili da predstavlja iskrivljenje Starog zavjeta.<sup>25</sup> Umjesto da se potvrde optužbe znanstvenika kao što je McCaslandova da je „Matej slobodno mijenjao i krivo tumačio Sveto pismo“,<sup>26</sup> saznali smo da su Matej (i Isus) ostali vjerni starozavjetnom kontekstu i očuvali jedinstvo i sklad dvaju zavjeta.

## „Psalmi križa“ (Novozavjetne referencije na Ps 22)

Brojni novozavjetni redci citiraju Psalam 22. kao onaj koji se ispunjava u različitim događajima prilikom Mesijine smrti i uskrsnuća: Mt 27, 45 i Mk 15, 34, Isus citira 1. redak; Mt 27, 39 i Mk 15, 29 citiraju 7. redak; Mt 27, 43 citira 8. redak; Mt 27, 35 i paralelni redci (Mk 15, 24, Lk 23, 34, Iv 19, 24) citiraju 18. redak, a Poslanica Hebrejima 2, 12 citira 22. redak. Problem se javlja zato što ovaj Psalam izričito ne tvrdi da se odnosi na Mesiju. David<sup>27</sup> je napisao 22. psalam u prvom licu i stoga očito opisuje Davidovo osobno iskustvo. Kako onda novozavjetni pisci i sam Isus mogu smatrati da taj psalam upućuje na Mesiju? Mnogi znanstvenici jednostavno pretpostavljaju da se novozavjetni pisci ponovno bave reinterpetacijom, učitavajući u Stari zavjet nešto čega tamo nema.

Međutim, u izučavanju mesijanskih psalama previđen je najvažniji ključ: sam Stari zavjet nudi verbalne pokazatelje koji upućuju na tipologijsku narav ovih psalama.

U Psalmu 22., iako ga je napisao David i to u prvom licu jednine, mnogi su komentatori

---

25 Zamijetite naslov članka S. Vernona McCaslanda: „Matthew Twists the Scripture”, *JBL* 80 (1961): 143-148.

26 Isto, str. 146.

27 Podnaslov (Ps 22) glasi: *Mizmor leDawid*, „Davidov psalam“. Mnogi kritički znanstvenici odbijaju doslovno prihvatiti podatak u podnaslovima Psalama. Za dokaze autentičnosti podnaslova u Psalmima i Davidovom autorstvu psalama s ovim podnaslovom, vidi, na primjer, Derek Kinder, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, *Tyndale Old Testament Commentaries*, London: Tyndale Press, 1973, str. 32-35; H. C. Leupold, *Exposition of the Psalms*, Grand Rapids: Baker, 1959, str. 5-8.

prepoznali da „karakteristike ovog psalma nadilaze Davidovo iskustvo“.<sup>28</sup> „Davidove riječi prelaze sve prirodne granice.“<sup>29</sup> Kao što A. Bentzen točno primjećuje, Psalam 22. ne iznosi „opis bolesti, već *egzekucije*“.<sup>30</sup> Pogubljeni je bačen u „prah smrtni“ u 15. retku, a u 22. retku on je ipak živ i zdrav, naviještajući Jahvino ime svojoj braći! Kao što je Delitzsch primijetio: „U Psalmu 22. David se sa svojim prigovorom spušta u dubine koje leže dublje od njegove nevolje i podiže se, s nadom, do visine koja je daleko iznad nagrade za njegove nevolje.“<sup>31</sup>

Kako je David mogao napisati Psalam 22. u prvom licu a ipak izaći izvan okvira vlastitog iskustva pojašnjava se vezom s prvim mesijanskim psalmom. U Psalmu 2., koji je također David napisao (Dj 4, 25), nalazimo jasne dokaze da pomazanog kralja iz Davidove loze treba smatrati tipom budućeg Mesije. Psalam 2. počinje s mjesnom razinom zemaljskog ustoličenja kralja iz Davidove loze kao Jahvinog sina i završava s kozmičkom razinom božanskog Sina, Mesije. Posljednji redak upućuje na ovaj tipologijski pomak: „da se (On)<sup>32</sup> ne razgnjevi te da ne propadnete na putu kad uskoro plane srdžba njegova. Blago svima koji se njemu (Sinu) utječu!“ (r. 12). Izraz „utječu“ (hebrejski *hasah*) u drugim psalmima (više od dvanaest puta) namijenjen je Božanstvu, stoga Sin iz 12. retka nije nitko drugi nego božanski Sin Božji.<sup>33</sup> Ovaj unutarnji, tipologijski pokazatelj u Psalmu 2. određuje ton ostalih mesijanskih psalama: Davidov *mešiah* ili „pomazanik“ tip je eshatološkog, božanskog Mesije.

Ono što Psalmi podrazumijevaju, proroci izričito navješćuju. Brojni nadahnuti starozavjetni proroci prorekli su da će Mesija doći kao novi, antitipski David, sažimajući u svom životu iskustvo prvog Davida. Zamijetite sljedeće retke: Jr 23, 5; Ez 1 34, 23; 37, 24; Iz 9, 6-7, 16; 11, 1-5; Hoš 3, 5; Am 9, 11; Zah 8, 3; itd. Tako su mesijanski psalmi koji se odnose na Davidovo iskustvo kao pomazanika, njegovu patnju i kraljevsku vladavinu, već najavljeni u Starom zavjetu kao tipovi dolazećeg Mesije iz Davidove loze. Novozavjetni pisci i sam Isus, kad citiraju mesijanske psalme obilježavajući muku i kraljevsko dostojanstvo pomazanika, samo najavljuju ispunjenje onoga što je Stari zavjet već naznačio.<sup>34</sup>

28 Leupold, str. 21.

29 Kinder, str. 109.

30 A. Bentzen, *King and Messiah*, Lutterworth, 1955, str. 94, f. 40.

31 Franz Delitzsch, „Psalms“, u *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, C. F. Keil i F. Delitzsch, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976 (original 1867), 5:306.

32 Najprirodniji je antecedent ove zamjenice najbliža imenica, Sin, a ne Jahve u prethodnom retku.

33 Za detaljnu raspravu o novozavjetnom, mesijanskom ispunjenju Psalma 22. vidi Hans LaRondelle, *Deliverance in the Psalms*, Berrien Springs, MI: prvo izdanje 1983, str. 53-60.

34 Osim Psalama 2., 16. i 22. (o dvama potonjim raspravlja se kasnije), drugi mesijanski citirani psalmi su: Ps 35, 19 (Iv 15, 25); Ps 41, 9 (Iv 13, 18); Ps 69, 4 (Iv 15, 25), 9 (Iv 2, 17; Rim 15, 3), 21 (Mt 27, 34 i paralelni redci); Ps 109, 8 (Dj 1, 20). Zajedno s ovim psalmima, tipologijski mesijanskim, sada ispunjeni u novom Davidu, postoje i Davidove referencije na „sina čovječjeg“ (Ps 8, 3-8) aludirajući na Adama (Post 1, 26, 28), što u svjetlu drugih starozavjetnih referencija na mesijanskog Sina čovječjeg (Ps 80, 17; Dn 7, 13, 14), stvara tipologijsku osnovu za tipologiju Adam-Krist i citat u Heb 2, 6-9. Drugi mesijanski Psalam (Ps 68, 18) opisuju djelovanje *Yahweh*, što se u svjetlu starozavjetnog priznanja da je anđeo Jahvin isto što i Jahve (na primjer, Post 16, 7-13; 18, 1. 2. 33; 19, 1; Post 31, 11-13; 32, 24. 30; 48, 15-16; Izl 3, 2-7; Suci 13, 17-22) i novozavjetnog poistovjećivanja Jahve s Kristom (na primjer, Iv 8, 58) smatra referencijom na Krista u Efežanima 4, 8. (Usporedi druge, slično citirane nemesijanske psalme: Ps 97, 7 (Heb 1,6) i Ps 102, 25-27 (Heb

U odnosu na Psalam 22. prorok Daniel nudi specifične dokaze o njegovom mesijanskom značenju. U Danielu 9, 26, govoreći o Mesijinoj smrti, anđeo Gabriel aludira na ovaj psalam. Jacques Doukhan ističe<sup>35</sup> da je izraz *'en lo* „ništa (neće biti) njemu“ skraćeni oblik *'en ozer lo* „nitko mu neće pomoći“ u Dn 11, 45 te aludira na skraćeni oblik ovog idiomatskog izraza u Psalmu 22, 12 (Heb 12): *'en ozer* „nema da mi pomogne“. Doukhan time pokazuje kako Daniel 9, 26 upućuje na to da će Mesija ispuniti riječi Psalma 22. Ovaj tipologijski pokazatelj upućuje na Psalam 22. kao poseban mesijanski psalam o njegovoj smrti.

Isus je, kao pozoran egzeget mesijanskih proročanstava iz Daniela 9., očito razumio da će njegova smrt ispuniti Psalam 22. Ustvari, moguće je da se Isus suočio s Golgotom osnažen riječima Psalma 22., a možda je čak i u mislima ponavljao ovaj psalam dok je proživljavao raspeće.

Nije slučajno da je Isus, dok se njegovo jedinstvo s Ocem prekida, odvojen grijesima svijeta što ih je nosio, povikao koristeći se uvodnim riječima Psalma 22.: „Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?“ Dok visi na križu On ne može vidjeti kroz vrata groba, već se vjerom drži obećanja u ovom Psalmu i gleda kako se događaji opisani u Psalmu 22. zbivaju pred njim.

Posvuda su oko Njega oni koji ga vrijeđaju riječima Psalma 22, 8: „U Jahvu se on uzda, neka ga sad izbavi, neka ga spasi ako mu omilje!“ (vidi Mt 27, 43; Lk 23, 35). Svi su ga njegovi učenici napustili kao što 11. redak opisuje: „nikog nema da mi pomogne“. Žedan, On proživljava 16. redak: „Grlo je moje kao crijep suho, i moj se jezik uz nepce slijepi.“ Bol od probodnih ruku i nogu podsjeća ga na 17. redak: „Probodoše mi ruke i noge.“ Dok vojnici kockom dijele njegovu haljinu, pred njegovim se očima ispunjava 19. redak: „Haljine moje dijele među sobom i kocku bacaju za odjeću moju.“

Isusova je vjera možda probila tamu dok se sjećao riječi iz drugog dijela psalma koji počinje iznenadnom tvrdnjom u 23. retku: „A sada, braći ću svojoj naviještati ime tvoje, hvaliti ću te usred zbora.“ Ovo je obećanje uskrsnuća iz „praha smrtnog“ opisanog u 15. retku. Je li slučajno to što je Isusova prva uputa ženama, u blizini groba nakon uskrsnuća, odjek riječi iz Psalma 22.? „Idite i javite mojoj braći...“ (Mt 28, 10).

Možda je Isusova vjera bila utvrđena u tim posljednjim trenucima završnim riječima Psalma 22., koji opisuju buduće širenje i prihvaćanje njegovog svjedočanstva po „svim krajevima zemlje“ i među sljedećim naraštajima (27-31). Završne riječi Psalma 22. mogu se prevesti: „Ovo učini Jahve!“ ili „Svršeno je!“ Ako usvojimo ovaj potonji prijevod, onda je Isus umro pobjednički sa završnom porukom ovog psalma na usnama!

Ako je Isus svjesno ponavljao Psalam 22. tijekom svog raspeća, jasno je da ispunjenje ovog psalma u njegovoj smrti i uskrsnuću nije nova primjena tog psalma u svjetlu Kristovog iskustva. Stari zavjet je već nagovijestio da konačni smisao ovog psalma nadilazi Davida i ispunjava se u antitipskom Davidu, Mesiji, njegovoj mucu i smrti.

---

1, 10-12). Naposljetku postoji i izravni mesijanski Psalam 110. u kojemu Jahve (Otac) govori Davidovu

Gospodinu (Mesiji). Taj je potonji redak vjerno egzegetski raščlanjen u Mt 22, 41-46 i Heb 5, 5-11; 7, 11-27.

35 Jacques Doukhan, “The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study”, *AUSS* 17 (1979): 18-19.

## Starozavjetno proročanstvo o uskrснуću (Dj 2, 29-33; 13, 31-37, citat Ps 16.)

U svojoj propovijedi na Dan Duhova u Djelima 2. poglavlju Petar citira Psalam 16, 8-11 pokazujući da je Stari zavjet preokao Kristovo uskrснуće od mrtvih. Da bi dokazao istu misao, Pavao u svojoj propovijedi u Antiohiji (Pizidijskoj) u Djelima 13. poglavlju citira Psalam 16, 10.

U slučaju ovog starozavjetnog citata Petar ne sumnja u to koliko je David razumio. On izričito kaže (Dj 2, 30-31): „Ali je on, kako bijaše prorok i kako je znao da mu je Bog uz prisegu obećao podići jednog od njegovih potomaka na njegovo prijestolje, rekao u proročkom predviđanju o uskrснуću Mesije: Niti je on ostavljen u boravištu mrtvih, niti mu je tijelo istrulo.“ Petar je uvjeren da je David svjesno, izričito preokao Kristovo uskrснуće.

S druge strane, suvremena povijesno-kritička znanost tvrdi da Petar ovdje učitava u starozavjetni psalam značenje preuzeto iz njegove vjere u Novi zavjet, čime je izvršio nasilje nad ovim psalmom u njegovom izvornom starozavjetnom značenju. Razmotrimo to поблиže. Posebno zamijetite dva dokaza kojima Petar i Pavao podupiru svoj zaključak. Prvi dokaz odnosi se na riječi Psalma 16. Petar i Pavao dokazuju da sadržaj ovog psalma nadilazi povijesno iskustvo starozavjetnog Davida. Ovaj psalam tvrdi da Bog neće ostaviti svog Jedinorođenog u podzemlju ili da istrune. Ovo se jednostavno nije dogodilo Davidu. On je umro i bio je pokopan, a njegov je grob još uvijek bio u Jeruzalemu u prvom stoljeću poslije Krista. On je ostao u grobu, i kao što Pavao ističe, njegovo je tijelo istrunulo.

Ovaj dokaz oslikava ono što smo već primijetili u Psalmima 2. i 22., iskustvo povijesnog Davida možda je imalo djelomično, mjesno ispunjenje u njegovo vrijeme, ali riječi u konačnici upućuju dalje od starozavjetnog Davida na novog Davida, Mesiju.

Drugi Pavlov i Petrov dokaz upućuje na širi starozavjetni kontekst ovog ulomka. Petar spominje Psalme 89. i 132., Božju prisegu u vezi s njegovim potomstvom, dok Pavao ukazuje na širi kanonski kontekst Izaije 55, 3 i Božje obećanje Izraelu: „dat ću vam svetinje Davidove“. I Petar i Pavao vide u ovom širem kontekstu dokaz da je David razumio proročanski, mesijanski karakter Božje prisege i upućenog mu obećanja.

Walter Kaiser je pažljivo proučio odnos ovih ulomaka i Psalma 16.<sup>36</sup> On je posebno istaknuo bogato značenje hebrejske riječi *hasid* („svetac“, „pravednik“) u Psalmu 16. i paralelnim ulomcima.

U Psalmu 4, 3 David tvrdi da je on Božji *hasid* ili „prijatelj“. Potom u Psalmu 89., jednom od psalama na koje Petar aludira u Djelima 2. poglavlju, David ovaj izraz povezuje s drugim, tehničkim, mesijanskim izrazima drugdje u Svetom pismu. U Psalmu 89, 18-20 (19-21) David se ne zove samo *hasid*, već i „štit“, „kralj“, „sluga“ i „pomazanik“.

Već u knjizi Ponovljeni zakon 33, 8 izraz *hasid* nadilazi mjesnu, ljudsku razinu. Mojsije u svom posljednjem blagoslovu nad Levijevim plemenom govori o „čovjeku milosti *hasid*

---

<sup>36</sup> Vidi Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, str. 25-41. Rasprava koja slijedi, a odnosi se na Psalam 16., temelji se na Kaiserovom istraživanju.

svoje, koga si u Masi iskušao“. Izlazak 17, 7 kaže da onaj koga su kušali u Masi nije bio nitko drugi do sam Gospod. „Čovjek milosti *hasid*“ stoga je upravo božanska osoba.

U Starom zavjetu izmjenjuju se oblik u množini *hasidim*, odnosi se na vjerne Izraelce, i jednini *hasid*, ista varijacija koju nalazimo između korporativnog i pojedinačnog u izrazima „sjeme“<sup>37</sup> i „sluga“.<sup>38</sup> Narod Izraelski, *hasidim*, nalazi svog predstavnika u Davidu, *hasid*, a David, „miljenik“, tipski predstavlja ili nagovještuje konačnog antitipskog „Miljenika“, Mesiju.

Pavlova referencija na Izaiju 55, 3 i „vječni Savez milosti [*hasde*] Davidu“ obuhvaća cijeli zavjetni kontekst 2. Samuelove 7. poglavlja za koji je Kaiser drugdje pokazao da sadrži mesijanske aluzije na konačnog Davidovog potomka koji će nositi „darovnicu za cijelo čovječanstvo“.<sup>39</sup> I Petar i Pavao ispravno su prepoznali mesijanske aluzije u širem kontekstu starozavjetnih ulomaka koje zrcale Psalam 16. kao i riječi samog tog psalma.

Konačna referencija na Mesiju kao Onoga koji u cijelosti može ispuniti riječi Psalma 16. ne isključuje mjesno ispunjenje u Davidu, tipu Mesije. Petar to prepoznaje kad „pozorno uvođi citat iz Psalma 16, 8-11 riječima: ‘Jer David za (*eis*) nj veli’ (25. redak), a ne ‘u vezi s (*peri*) njim’ (što bi značilo da se cijela referencija odnosi samo na Mesiju)“.<sup>40</sup> Istodobno i Pavao i Petar ustrajni su u tome da je David znao da se to u konačnici odnosi na uskrsnuće Mesije, kao što starozavjetni kontekstualni dokazi svjedoče. Kao što smo već vidjeli u Psalmu 22. Davidovo je iskustvo bilo tip novog antitipskog Davida, Isusa Krista, a Stari zavjet već nagovještuje ovu tipologijsku vezu.

### **„Ne zavezuj usta volu“ (1Kor 9, 8-10, citat Pnz 25, 4)**

Često se tvrdi da Pavao koristi alegorijski pristup Svetom pismu kad citira Ponovljeni zakon 25, 4: „Ne zavezuj usta volu kad vrše.“ Ovo se smatra očitim primjerom biblijskih pisaca koji „tumače tekst u smislu koji u cijelosti zanemaruje izvorno značenje ili čija je povezanost s izvornim značenjem sasvim proizvoljna“.<sup>41</sup>

Međutim, pozorno proučavanje ovog Pavlovog retka<sup>42</sup> otkriva sasvim suprotno. Ovdje je uzor pristupa koji kršćanima pokazuje kako prepoznati temeljna načela u izraelskom građanskom zakonu i primijeniti ih na suvremenu situaciju. Ovaj pristup je u skladu s Pavlovom tvrdnjom da je „uistinu, sve što je nekoć napisano, napisano nama za pouku, da strpljivošću i utjehom, koje daje Pismo, trajno imamo nadu“ (Rim 15, 4).

Pavao ne odstupa od doslovnog značenja Ponovljenog zakona 25,4 pomoću alegorije, rabinskih dokaza ili helenističko-židovske egzegeze, kao što su neki tvrdili. Umjesto toga, on

---

37 Vidi našu raspravu o Galaćanima 3, 16.

38 Vidi našu raspravu o Mateju 12, 40 i fusnotu 49.

39 Vidi Walter Kaiser, ml., „The Blessing of David: A Charter for Humanity“, u *The Law and the Prophets*, ur. John Skilton, Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing House, 1974, str. 298-318; isto, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978, str. 149-155.

40 Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, str. 37-38.

41 A. T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974, str. 159.

42 Vidi Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, str. 212-220.

primjenjuje ono što Kaiser naziva „doslovnom teološkom egzegezom“.<sup>43</sup> Pavao je još jednom obuhvatio širi kontekst Ponovljenog zakonau poglavljima 24.-25., što je promaklo mnogim znanstvenicima. Zakoni u ovim poglavljima odnose se na osnovna načela milosti i jednakosti. Pavao uzima osnovno načelo u odnosu na postupanje s volovima i primjenjuje isto načelo na kršćanske pastore. U slučaju volova čak i oni zaslužuju da se hrane od rezultata svog rada. To se još i više odnosi na kršćanskog radnika, pastora, jer on zaslužuje da se hrani od rezultata svog rada, to jest od kršćanske crkve kojoj služi.

Komentator F. Godet kaže:

Pavao stoga ne ukida povijesno i prirodno značenje ove uredbe... On je u cijelosti priznaje, a primjenjuje je i na višoj razini počinjući upravo od ovog značenja.... Daleko od proizvoljnog alegoriziranja, on pomoću dobro utemeljenog *a fortiori* primjenjuje na viša bića ono što je Bog propisao u odnosu na niža bića... Teško je zatomiti osmijeh slušajući recitacije suvremenika protiv Pavlove manije alegoriziranja... Pavao uopće ne alegorizira... On iz doslovnog i prirodnog značenja ove uredbe izvodi duboku istinu, zakon humanosti i jednakosti.<sup>44</sup>

### Znak Jone (Mt 12, 40, citat Jon 2)

Drugdje<sup>45</sup> smo istaknuli kako su različite osobe, događaji i institucije koji se smatraju tipovima u Novom zavjetu već u Starom zavjetu nagoviješteni kao takvi te da se to odnosi i na Jonu. Razmotrimo поближе Joninu tipologiju koju spominje Isus.

Već u Joninoj molitvi tijekom triju dana i triju noći u utrobi velike nemani prorokove riječi nadilaze njegovo vlastito iskustvo. On doslovno opisuje iskustvo smrti i uskrsnuća: „Iz nevolje svoje zavapih Jahvi... Nada mnom se zatvoriše zauvijek zasuni zemljini. Al’ ti iz jame izvadi život moj.“ (Jona 2, 3.7).

Samo nekoliko godina nakon Joninog iskustva, dok je sjećanje na njegovo iskustvo smrti i uskrsnuća bilo živo u Izraelu, suvremenik Hošea, prorok iz osmog stoljeća prije Krista, aludira na taj događaj. Hošea 6, 1-3 jasno upućuje na izraelsko sužanjstvo i obnovu kao na „smrt“ i „uskrsnuće“ „trećeg dana“,<sup>46</sup> kao usporedbu s Joninim iskustvom.<sup>47</sup> Na temelju te aluzije čini se da Hošea prikazuje Izrael kao narod koji u svom iskustvu „smrti i uskrsnuća“ rekapitulira iskustvo Jone.

---

43 Isto, 215.

44 F. Godet, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, prev. J. W. Leitch, Philadelphia, PA: Fortress, 1975, str. 155, br. 38, citirano u Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, str. 215.

45 Vidi Richard M. Davidson, „Sanctuary Typology“, u *Symposium on Revelation – Book I*, ur. Frank Holbrook, Daniel and Revelation Committee Series, knjiga 6., Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992, str. 106, 128.

46 Vidi Bertrand C. Pryce, „The Resurrection Motif in Hosea 5, 8-6,6: An Exegetical Study“ (Doktorska disertacija, Andrews University, 1989) za provjeru egzegetskih dokaza o motivu smrti i uskrsnuća u ovom ulomku.

47 To što Hošea u sljedećem poglavlju kaže da je Izrael „kao golubica“ (hebrejski *keyonah*, a *yonah* znači Jona, „golubica“) koja bježi od Jahve i odlazi u Asiriju (Hoš 7, 11, 13) možda nije slučajnost.

U istom kontekstu osmog stoljeća Izaija jasno opisuje Mesiju kao novi Izrael, kao što smo već vidjeli.<sup>48</sup> Izaija otkriva da će mesijanski Sluga predstavljati i rekapitulirati iskustvo prvog Izraela, posebno u pogledu na svoju smrt i uskrsnuće.<sup>49</sup>

Stoga, u sažetku, Hošea ukazuje na to da je Izrael kao i Jona doživio „smrt i uskrsnuće“ trećeg dana, a Izaija pokazuje da je Mesija novi Izrael koji proživljuje smrt i uskrsnuće kao i prvi Izrael. Ostaje da Isus, veliki egzeget, skrene pozornost na ovu starozavjetnu vezu između Božjeg „sluge“ Jone (2Kr 14, 25), sluge Izraela i mesijanskog Sluge. Isus, na temelju ovih tipologijskih odnosa, već zapisanih u Starom zavjetu, može sa sigurnošću propovijedati znak Jone: kao što je Jona bio u utrobi nemani „tri dana i tri noći“,<sup>50</sup> tako će i novi Jona/Izrael biti u zemlji i uskrsnuti nakon tri dana.

Očito da na temelju ovih starozavjetnih, tipologijskih veza između Jone, Izraela i Isusa Pavao može reći da je Krist „treći dan, *suglasno pismima*, uskrsnuo“ (1Kor 15, 4).<sup>51</sup> I Isus i Pavao ostaju vjerni širem starozavjetnom kontekstu Joninog iskustva te točno nagovješćuju ispunjenje tipologije Jona/Izrael koju su najavili starozavjetni proroci.

### **Krist kao Abrahamov „potomak“ (Gal 3, 16, citat Post 22, 17-18)**

U prethodnom članku *JATS-a*<sup>52</sup> ukratko smo raspravljali o tome kako Pavao u Galaćanima 3, 16 citira knjigu Postanka 22, 17-18.<sup>53</sup> Pavlovi dokazi upućuju na to da on razumije kako poraba hebrejske riječi *zera* („sjeme“) u Postanku 22, 17 prelazi iz zbirne imenice (u množini) u jedninu „Sjeme“. Onda nekoliko redaka kasnije (Gal 3, 29) Pavao ispravno ističe množinu, zbirni vid ove iste riječi u širem kontekstu Postanka 22, 18.

Primijetili smo kako je u Postanku 22, 17a riječ *zera* („sjeme“) u množini u kontekstu „zvijezda na nebu“ i „pijeska na obali morskoj“. Međutim, u retku 17b značenje riječi *zera* („sjeme“) sužava se na jedninu, mesijansko „Sjeme“ koji će „osvajati vrata *svog* (jednina) ne-

---

48 Vidi našu raspravu o temi novog Izraela/novog Izlaska i njenoj povezanosti s citatom iz Hoš 11, 1 u Mt 2, 15.

49 U Prvoj pjesmi o sluzi Jahvinom u Izaiji 42-53, najočitija je česta izmjena korporativnog i pojedinačnog sluge, a obojicu se opisuje istim riječima. Prorok na ovaj način ukazuje da će mesijanski Sluga biti novi Izrael. Vidi H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays*, London: Lutterworth, 1952, za daljnju raspravu. Za proučavanje motiva smrti i uskrsnuća u odnosu na mesijanskog slugu u Izaiji vidi Duane F. Lindsey, *The Servant Songs: A Study in Isaiah*, Chicago, IL: Moody Press, 1985.

50 Za raspravu o značenju ove fraze i biblijske dokaze o inkluzivnom brojanju tako da ovaj izraz označava bilo koji dio triju dana vidi *SDABC*, 5:248-251.

51 Tipologija prvog snopa u Levitskom zakoniku 23. poglavlju vjerojatno upućuje na Mesijino uskrsnuće trećeg dana. Snop ječma trebalo je prinijeti „sutradan po suboti“ pashalnog tjedna (Lev 23, 11). Ako je subota koja se ovdje spominje prvi dan blagdana beskvasnih kruhova (15. nisan), onda se ječmeni snop uvijek priniosio 16. nisana, trećeg dana od 14. nisana kad se slavila Pasha. Pavao prepoznaje da je Isusovo uskrsnuće antiipski snop ječma, prvi plod dolazeće žetve (1Kor 15, 20, 23).

52 Davidson, „Interpreting Scripture“, str. 105, 112.

53 Za dokaze da Pavao u Galaćanima 3. poglavlju jednostavno ne citira Postanak 12. poglavlje, već posebno misli na Postanak 22, 17-18, vidi raspravu o Galaćanima 3, 8 u Max Wilcox, „Upon the Tree—Deut 21: 22-23 in the New Testament“, *JBL* 96 (1977): 94-97.

prijatelja“. Ta je poraba usporediva s Postankom 3, 15, gdje nalazimo isto sužavanje riječi „sjeme“ od zbirnog do mesijanskog značenja u jednini.<sup>54</sup>

Nakon ovog kratkog napisa u *JATS-u* ukazano mi je na nedavnu doktorsku disertaciju Dalea Wheelera koja je u cijelosti posvećena pitanju Pavlovog citiranja Starog zavjeta u Galaćanima 3, 16.<sup>55</sup> Ta se studija poziva i na brojne druge dokaze koji potvrđuju moju vlastitu procjenu Pavlovog poštovanja prema starozavjetnom kontekstu. Wheeler zaključuje: „Umjesto da izvrće Stari zavjet kako bi dokazao svoje razmišljanje, Pavao upotrebljuje ove retke u skladu s njihovom svrhom, slijedeći njihovo izvorno značenje i razumijevajući narav Onoga na koga oni možda upućuju.“<sup>56</sup>

### **Pavlova „alegorija“ o dva zavjeta (Gal 4, 21-31, citat Post 21, 10)**

Pavla se često optužuje za alegoriziranje u raspravi o dva zavjeta u Galaćanima 4. poglavlju. Međutim, zaključci su nekoliko novijih studija o Galaćanima 4. poglavlju da unatoč Pavlovoj porabi riječi *allegoreo* u 24. retku on ne čini ono što podrazumijeva suvremeni izraz „alegorija“, već prepoznaje *tipologijski* okvir starozavjetnog izvješća na koji se poziva.<sup>57</sup>

Čini se da je Pavao u tom retku dokučio srž usporednih povijesnih iskustava koja se usredotočuju na pitanja o spasenju djelima. Izrael je na Sinaju sklopio savez s Bogom za koji su (barem u početku) mislili da mogu ispuniti vlastitim naporima. Abrahamovo zajedništvo s Hagarom bio je pokušaj da se Božje obećanje ispuni ljudskim naporima. Ova dva povijesna događaja slikovito prikazuju iskustvo „Jeruzalema i njegove djece“, Pavlovih suvremenika, koji traže opravdanje djelima.

Nasuprot tome Pavao prikazuje izvješće o Izakovom rođenju, koje nije ostvareno čovjekovim sposobnostima, već Božjim čudom, kao ispunjenje njegovih obećanja. Izakovo rođenje, obećano „sjeme“, utjelovljuje načelo opravdanja vjerom te je tip Abrahamovog budućeg duhovnog „sjemena“ simboliziranog u istinskom, nebeskom Jeruzalemu i njegovoj djeci. Svi koji vjeruju u Krista jesu djeca obećanja, Abrahamovo potomstvo (Gal 3, 29). Ovi zaključci temelje se na ostvarenju kristocentrične naravi obećanja o „potomstvu“ koje Stari zavjet već nagovještuje, kao što smo već primijetili u našoj raspravi o Galaćanima 3, 16.

Pavao ne pripisuje proizvoljno, maštovito značenje sudionicima u njegovoj alegoriji kao što je slučaj s alegorijom Filona Aleksandrijskog (a kasnije i kršćanske alegorijske metode u Aleksandrijskoj školi). Umjesto toga, on upućuje na bogatu povijesno-tipologijsku suglasnost koja oslikava načelo opravdanja djelima nasuprot opravdanja vjerom. On time pruža jasan opis kršćanske Crkve kao Abrahamovog „potomstva“, djece obećanja.

Treba držati na umu da grčki glagol *allegoreo*, koji Pavao upotrebljuje, može samo

---

54 Vidi O. Palmer Robertson, *Christ of the Covenants*, Grand Rapids, MI: Baker, 1980, str. 93-100, za izvrsnu raspravu o Post 3, 15.

55 Dale M. Wheeler, "Paul's Use of the Old Testament in Gal. 3, 16" (Th.D. disertacija, Dallas Theological Seminary, 1987).

56 Isto, str. 332-333.

57 Vidi, na primjer, Francis Foulkes, *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament*, London: Tyndale Press, 1958, str. 36-37; Ellis, *Paul and the OT*, str. 127; Hanson, str. 94-95.



upućivati da „doslovno značenje nije osnovno značenje“,<sup>58</sup> te da ne obuhvaća platonsku i filonovu vrstu alegorizma. Čini se da Pavao u Galaćanima 4, 21-31 ustvari kaže: iskustvo Hagare i Sare nije samo priča, već ima dublje značenje. Iskustvo ove dvije žene predstavlja dva natjecateljska sustava stjecanja pravednosti, opravdanja vjerom i opravdanja djelima. Hagarino iskustvo (Abrahamov pokušaj da božansko obećanje o sinu ispuni preuzimanjem inicijative u svoje ruke umjesto da vjeruje Bogu) usporedivo je s (početnim) iskustvom djece Izraelove na gori Sinaj (legalistički odgovor Bogu), a oboje se podudara sa suvremenim židovstvom (u prvom stoljeću). To je ropstvo – opravdanje djelima. S druge strane, Sarino iskustvo (vjerujući da će Bog ispuniti obećanje o sinu čak i kad je to izgledalo ljudski nemoguće, Rim 4, 13-25), predstavlja put u „nebeski Jeruzalem“, put slobode, put opravdanja vjerom. Stoga Pavao ne tumači starozavjetne izvješća izvan konteksta, već upućuje na njihovo dublje značenje i njihove tipologijske referente.

## Potvrđen integritet novozavjetnih pisaca

Brojne novije studije bave se i drugim ulomcima koje su povijesno-kritički tumači iskoristili kao potvrdu tvrdnje da su novozavjetni pisci „iskrivili“ Stari zavjet. Ove studije pokazuju neutemeljenost ovih tvrdnji. Ukratko ćemo razmotriti neke zaključke ovih istraživanja koja se bave starozavjetnim citatima u Novom zavjetu.

*Habakuk 2, 14 citiran u Rimljanima 1, 17.* Unatoč navodnom Pavlovom zanemarivanju starozavjetnog konteksta, novije studije iznose čvrste dokaze o Pavlovoj vjernosti kontekstu Habakukovih redaka koje citira. Suprotno tvrdnjama „komentatora koji kažu da je Pavao otišao predaleko, pogrešno razumio i iznova koristio Habakuka“, R. M. Moody pokazuje da je Pavlova poraba u skladu s izvornim kontekstom proroka Habakuka.<sup>59</sup>

*Starozavjetni citati u Rimljanima 10, 5-8.* Dvije vrijedne studije<sup>60</sup> raščlanjuju Pavlove citate iz knjiga Levitski zakonik 18, 5 i Ponovljeni zakon 9, 4 i 30, 11-14. Raymond Zorn se usredotočuje na „značaj Pavlove metode uporabe Starog zavjeta u razlaganju i utvrđivanju njegovog dokaza“. <sup>61</sup> Njegov zaključak glasi: „Pavao ne citira Stari zavjet u proizvoljnoj interpretaciji alegorijskog oblika, niti jednostavno slobodnim načinom, poznatim, prikladnim i poslovičnim riječima, već učinkovito, *ad sensum*, u organskom odnosu s proročanstvom i obećanjima Starog zavjeta koji su sada ispunjeni u Kristu Evandjelja koje je on tako rječito navješćivao.“<sup>62</sup> Isto tako, Mark Seifried, s istim metodološkim ciljem i nakon još rigoroznije raščlambe, zaključuje da Pavlova poraba starozavjetnih citata u Rimljanima 10, 6-8 doka-

---

58 Vidi Robert M. Grant, *The Letter and the Spirit*. London: SPCK, 1957, str. 122.

59 R. M. Moody, “The Habakkuk Quotation in Romans 1, 17”, *The Expository Times* 92 (1981): 205-208; citat str. 206.

60 Raymond O. Zorn, “The Apostle Paul’s Use of the Old Testament in Romans 10:5-8”, *Gordon Review* 5 (1959): 29-34; i Mark A. Seifrid, “Paul’s Approach to the Old Testament in Rom 10, 6-8”, *Trinity Journal* 6 (1985): 3-37.

61 Zorn, str. 29.

62 Isto, 34.

zuje „i očito poštovanje prema starozavjetnom kontekstu i znatan odmak od kumranskog pristupa“.<sup>63</sup>

*Starozavjetni citati u Poslanici Hebrejima.* George Caird je raščlanio citate starozavjetnih redaka u Poslanici Hebrejima sa zaključkom da „daleko od toga da je to primjer hirovite egzezeze koju suvremeni kršćani mogu u cijelosti zanemariti jer je Poslanica Hebrejima jedan od najranijih i najuspješnijih pokušaja definiranja odnosa između Starog i Novog zavjeta te da se velik dio vrijednosti ove knjige može naći u metodi egzezeze koja je ranije s prezirom odbačena.“<sup>64</sup>

Ovaj zaključak potvrđuju dvije studije Waltera Kaisera o određenim starozavjetnim citatima u Poslanici Hebrejima.<sup>65</sup> U vezi s citatima Psalma 40, 6-8 u Poslanici Hebrejima 10, 5-10 Kaiser ističe ključne unutarnje pokazatelje u Psalmu 40., prije samog i odmah poslije središnjeg mesijanskog dijela, „riječi vodilje koje označavaju da u pozadini ove javne zahvale ima više od pukog svjedočanstva Bogu zbog osobnog bijega. Umjesto toga, ona ima zajedničku, univerzalnu primjenu i to je još jedna karika u Božjem planu obećanja.“<sup>66</sup>

Kaiser tvrdi da pisac Poslanice Hebrejima nije „odgovoran za porabu homiletičkog mi-draša u Psalmu 40. koji zaboravlja izvorno okružje ili ga smatra nevažnim i onda ga bezbrižno primjenjuje na Isusa“, a nije niti koristio „pešersku egzezezu prema kojoj je psalmist izrekao misteriju (*raz*) za koju nije imao objašnjenje, ali koju mnogo kasnije *pešer* može objasniti“.<sup>67</sup> Premda on dopušta da „Psalam 40, 6-8 sadrži manje mesijanskih pokazatelja i manje frazeoloških obećanja nego drugi mesijanski ulomci“, ipak „strpljivo izučavanje teksta otkrit će da je pisac Poslanice Hebrejima na čvrstom egzegetskom temelju“.<sup>68</sup>

U vezi s citatom o Psalmu 95, 11 u Hebrejima 3-4 Kaiser ispituje hermeneutički pristup pisca Poslanice Hebrejima: „Je li on kriv za nasilnu egzezezu kojom on prilagođava stare prijetnje i obećanja, nekada upućene Izraelu, kršćanskim čitateljima? Je li ovaj dio teksta u Poslanici Hebrejima primjerak piščeve maštovite, ali pogrešne primjene starozavjetnog teksta za kršćanske oči i uši? Ili je on jednostavno alegorizirao kanaanski počinak u neku duhovnu dimenziju ili simbol neba?“ Njegov odgovor glasi: „Sve ove optužbe neodržive su u svjetlu starozavjetnog konteksta Psalma 95, starozavjetne porabe „počinka“ i cjelokupne poruke Poslanice Hebrejima“.<sup>69</sup> Moja vlastita raščlamba tipologije Jošue u Svetom Pismu

---

63 Seifrid, str. 37. Seifrid je posebno koristan kad ističe širi kontekst Petoknjžja koju Pavlova poraba redaka iz Petoknjžja pretpostavlja.

64 George B. Caird, “The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews”, *Canadian Journal of Theology* 5 (1959): 49-51. U vezi s citiranjem Knjige proroka Jeremije 31. poglavlja u Poslanici Hebrejima Caird na str. 47. to opisuje kao “savršeno zdravu egzezezu”.

65 Za egzezezu Psalma 40, 6-8 u Hebrejima 10, 5-7 vidi posebno Kaiser, *Uses of the Old Testament in the New*, str. 122-141; za egzezezu Psalma 95, 7-11 u Hebrejima 3-4 vidi Isto, str. 153-175.

66 Isto, str. 132.

67 Isto, str. 138.

68 Isto, str. 141.

69 Isto, str. 169. Kaiserova opširna rasprava o Rimljanima 9-11 u ovom kontekstu nije tako korisna jer on zagovara doslovni povratak Izraela u Palestinu kao dio ispunjenja Božjeg obećanja/plana. Za bolju raščlambu Rimljanima 9-11 i cijelog ovog pitanja vidi Hans LaRondelle, *The Israel of God in Prophec: Principles of*

potvrđuje da već u Starom zavjetu postoje čvrsti pokazatelji ovog tipologijskog motiva te da pisac Poslanice Hebrejima jednostavno navješćuje ono na što je Stari zavjet već upućivao.<sup>70</sup>

## Zaključak

U svjetlu proučenih dokaza prigodom istraživanja za ovaj članak moje razumijevanje je preraslo u čvrsto uvjerenje da novozavjetni citati starozavjetnih redaka ne uključuju „kristološku reinterpretaciju“, helenističku alegoriju, rabinski midraš, kumransku vrstu pešera, ili druge metode tumačenja koje iskrivljuju izvorno značenje starozavjetnih citata. Umjesto toga, novozavjetni pisci ostaju dosljedni i vjerni izvornim redcima u neposrednom i širem starozavjetnom kontekstu.

To ne znači da više ne treba dodatno istraživati novozavjetne citate Starog zavjeta. Mi nismo razmotrili svaki navodni primjer novozavjetnog iskrivljenja starozavjetne poruke, a one koje smo proučili zahtijevaju još detaljniju raščlambu. Ipak, razmotreno je dovoljno dokaza kako bi se mogli donijeti osnovni zaključci.

Ako je ovaj zaključak ispravan, onda nema potrebe preoblikovati povijesno razumijevanje nadahnuća kako bi se prilagodili navodnim novozavjetnim iskrivljenjima Starog zavjeta. Isti Duh koji je nadahnuo istine razložene u starozavjetnim ulomcima nadahnuo je ili „potačno“ (*phero*, 2Pet 1, 21) novozavjetne pisce da vjerno i točno odražavaju duboko značenje ovih ulomaka kad ih se promatra u njihovom širem starozavjetnom kontekstu.

### SUMMARY:

#### **New Testament Use of the Old Testament**

In this article my understanding of this subject has grown into a settled conviction that the NT citations of OT passages do not involve “Christological re-interpretation,” Hellenistic allegory, rabbinic midrash, Qumran-type pesher, or other methods of interpretation that distort the original meaning of the OT citations. Rather, the NT writers consistently remain faithful to the original passages in their immediate and wider OT contexts.

**Key words:** Old Testament; New Testament; Psalms; prophecies; Isaiah; Hosea

**Izvornik:** Richard M. Davidson. 1994. „New Testament Use of the Old Testament“, *Journal of the Adventist Theological Society* 5/1 (1994): 14–39.

Prijevod: Darko Pirija

---

*Prophetic Interpretation*, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983.

70 Vidi moj komentar o Jošui koji je tiskao Review and Publishing Association (1995).