

ORIGINALNI NAUČNI RAD

DOI: 10.5937/reci2114012I

UDC: 27-244.33-277

Branislav S. Ivić*

Univerzitet u Beogradu

Pravoslavni bogoslovski fakultet

KAKO MATEJ CITIRA PISMO: ANALIZA DVA STAROZAVETNA CITATA IZ ZBIRKE *MALIH PROROKA* U *EVANĐELJU PO MATEJU*

Apstrakt: Rad kroz primer dva citata iz zbirke Malih proroka pokušava da predstavi način na koji autor Evanđelja po Mateju koristi starozavetni tekst. Reč je o citatu iz Knjige proroka Miheja (5:1) koji se u Evanđelju citira u vezi sa mestom rođenja Isusa Hrista, dok se drugi citat nalazi u okviru narativa o stradanju (Mt 26:31) i potiče iz Knjige proroka Zaharije (13:7). Oba citata se nalaze u ključnim delovima Evanđelja s obzirom na matejevsko predstavljanje Isusa kao mesijanskog lika koji potiče iz Davidove loze (Mih 5:1) i dominantnu metaforu pastira i stada (Zah 13:7). Imajući u vidu ozbiljnu agendu koju nosi recepcija, rad će ukazati na sredstva kojima se autor Evanđelja služi kako bi starozavetne citate prilagodio novom kontekstu i drugačijim teološkim namerama.

Ključne reči: Evanđelje po Mateju, Masoretski tekst (MT), Septuaginta (LXX), recepcija, tekstualni kriticizam, Knjiga proroka Miheja, Knjiga proroka Zaharije.

* branislavivic95@gmail.com

Recepcija Starog zaveta u Evanđelju po Mateju – uvodno razmatranje

Kada govorimo o upotrebi Starog zaveta od strane autora Evanđelja po Mateju, kao i u ostalim novozavetnim spisima, treba da se uspostavi razlika između označenog i neoznačenog citata, kao i aluzije. Pod označenim citatom se podrazumeva postojanje jasnog i jedinstvenog doslovnog paralelizma sa recipiranim starozavetnim tekstom (Beale, 2012, str. 29). Takav citat se obično uvodi prepoznatljivom matejevskom formulacijom (Menken, 2006, sr. 457-465; Stendahl, 1968, str. i-xiv).¹ Sa druge strane, neoznačeni citat predstavlja doslovno navođenje određenog starozavetnog teksta bez uvodne formulacije, kao i referenci odakle je citat preuzet (Menken, 2004, str. 61). Pod aluzijom se smatra postojanje veće ili manje sličnosti između mesta recepcije i objekta koji se citira.

U vezi sa načinom na koji Matej koristi Stari zavet, postoji mišljenje prema kome on postupa u maniru kumranske zajednice koja recepciju predanja tretira kao aktualizaciju. Ovakav vid recepcije prepoznaje se kao pešer, a kao tipičan primer navodi se upotreba Os 11:1 u Mt 2:15 (Patrick, 2010, str. 43-55). U vezi sa označenim citatima u Evanđelju po Mateju, treba da se istakne i to da se obično pod njima podrazumevaju tzv. citati ispunjenja koji sadrže redakcijsku oznaku u vidu rečenice τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆι τὸ ρηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος (up. 1:23; 2:15.17.23; 4:14; 8:17; 13:35; 21:4-5; 27:9) kojima se Isus prepoznaje i pozicionira u kontekstu starozavetnih očekivanja. Ovo je, pre svega, vidljivo na primeru uvodne Isusove rodoslovne knjige (up. Mt 1:1-17) čime se prepoznaje kao jedini legitimni naslednik obećanja datog Avramu i Davidu. Genealogijom se postavlja temelj

¹ Karakterističan model je citat ispunjenja (Erfüllungszitat) ili refleksivni citat (Reflexionszitat) koji na različitim stanicama Isusovog života pokazuje da su se, u jevrejskoj Bibliji posvedočena, obećanja ispunila u jednom konkretnom događaju opisanom u Evanđelju. Isus se stavlja u kontekst judejske teologije i istorije još u prologu, pri čemu se njegov teološki identitet razjašnjava pomoću njegove porodične istorije (potomak Avramov i Davido, rođen u Vitlejemu) i ličnog porekla (bezgrešno rođenje, dakle od samog Boga data egzistencija. Od ukupno deset citata, četiri se pojavljuju u Mt 1-2: Is 7:14 (1:23); Os 11:1 (Mt 2:15); Jer 31:15; Is 4:3 / Sud 16:17 (Mt 2:23). Ovakvi citati su prepoznatljiviji po uvodnim formulacijama poput ὅπως πληρωθῆι τὸ ρηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι. Postoje i dva slučaja u kojima nailazimo na formulu sa početkom τότε ἐπληρώθη (up. Mt 2:17; 27:9) (Soares & George, 1976, str. 50-52; Brown, 1999, str. 101-104; Johnson, 1943, str. 137; France, 1981, str. 233-240, Dragutinović, 2010, str. 185).

dauidovskoj hristologiji.² Isti je slučaj i sa nizom događaja iz Isusovog života koji mogu kategorički biti prepoznati kao *realizacije Pisma* (Müller, 2001, str. 320). Na priču o rođenju (Mt 2) primenjuje se mojsijevska hagada, a sam Isus se prepoznaje kao Novi Mojsije. Narativ o kušanju (4:1-11) Isusa predstavlja sa mesijanskim statusom, ali potpuno suprotnog od očekivanja tadašnjeg Izrailja. Mesijanski portret Isusa u Evanđelju po Mateju možemo tako posmatrati kroz prizmu dauidovskog potomka, s obzirom da se Isus devet puta naziva Davidovim sinom, u kome Stari zavet biva ispunjen ukoliko u vidu imamo različite epizode iz Izrailjeve istorije. Na taj način, Isusova ličnost se nalazi između mesijanskog portreta i personifikacije Izrailja.

² Početak predstavljanja dauidovske hristologije u Matejevom evanđelju možemo locirati u tvrdnji o Isusu kao sinu Davidovom (Mt 1:1), gde dolazi i do povezivanja Isusa kao Hrista i Davidovog sina. Davidovsko poreklo se potvrđuje Isusovim rođenjem u Vitlejemu (up. Mat 2:4-5; 1Sam 16:7; Jn 7:42), ali i poklonjenjem mudraca novorođenom Caru (Mt 2:11; Ps 72:10.15; 1Car 10:10). Krštenje se – u dauidovskom i solomonovskom kontekstu – može smatrati pomazanjem (vladara?) (Mt 3:15-16; 1Sam 16:13; 1Car 1:38-40). Terminologija Isusa kao Sina Božijeg u vezi je sa predstavom dauidovskog naslednika i njegovog božanskog sinovstva (up. 2Sam 7:14; Ps 2:7; 89:27; 2Q252 V, 3-4; 4Q174 I 1:21:2; 1Q28a 2:11-12, 4Q369) (Novakovic, 1997, str. 148-152).

Što se tiče recepcije zbirke Dvanaest proroka³ i doprinosu starozavetne proročke literature portretu Isusa Hrista u Evanđelju po Mateju, imajmo u vidu da Evanđelje po Mateju eksplicira deset puta upotrebu teksta tzv. Malih proroka. Reč je o devet citata: Mih 5:1 (Mt 2:6); Os 11:1 (Mt 2:15); Os 6:6 (Mt 9:13; Mt 12:7); Mih 7:6 (Mt 10:35-36); Mal 3:1 (Mt 11:10); Jon 2:1 (Mt 12:40); Zah 9:9 (Mt 21:5); Zah 13:7 (Mt 26:31); Zah 11:12-13 (Mt 27:9-10). U nastavku ćemo pokušati da predstavimo recepciju dva citata, kao i da istaknemo njihov doprinos u matejevskom prikazu mesijanskog lika Isusa Hrista.

³ Izrazom „mali proroci“ ili „dvanaest proroka“ upućuje se na poslednju knjigu u okviru druge velike celine u jevrejskom kanonu, poznate kao נְבִיאִים (Nəbī'im), dok se ovakav naziv unutar hrišćanskog kanona Starog zaveta, predstavljenog Septuagintom, odnosi na skup od dvanaest (pojedinačnih) proročkih spisa koji se svojom dužinom, mahom, ralikuju od tri velika proročka spisa koji se tradicionalno pripisuju Isaiji, Jeremiji i Jezekilju. Zbirka obuhvata spise koji su naslovljeni spram (tradicionalnih) imena njihovih autora: Osije (Os), Amos (Am), Mihej (Mih), Joil (Jl), Avdije (Avd), Jona (Jona), Naum (Nm), Avakum (Av), Sofonije (Sof), Agej (Ag), Zaharije (Zah), Malahije (Mal). O značaju Zbirke svedoči i podatak da su proroci iz reda Dvanaestorice citirani 33 puta u Novom zavetu, što jeste manje u odnosu na Isaiju koji se navodi 75 puta, ali i mnogo više u poređenju sa Jeremijom i Jezekiljem, koji se citiraju 10, odnosno 5 puta. Ovakvo nazvanje imamo kod Avgustina (up. *De Civitate Dei* 18:89) (Fuller, 1996, str. 86–101; Barry, 1995, str. 9–10; Božović, 2018, str. 346-347).

Nije poznato kada je zbirka konstituisana, a ni kada su pojedinačni spisi počeli da se transmituju u vidu jednog svitka. Najstariji pomen potiče iz prve polovine drugog veka, u Knjizi Isusa sina Sirahova (Sir 49:10) i u rukopisima Mrtvog mora. Pretpostavlja se da je redosled spisa utvrđen oko 150. godine p.n.e. Većina modernih istraživača se slaže da je redaktorska faza ušla u svoju završnicu tokom perioda kada je Jerusolim bio pod Ahemenidima (538-332), odnosno u periodu Drugog hrama (538-70). Pretpostavlja se da iza svakog spisa postoji originalno jezgro koje se može pripisati imenu koje se uzima kao autor. Izuzetak je Knjiga proroka Jone jer ona ne donosi ime autora, ali ni ne sadrži proroštvo. Prema nekima, reč je o spisu koji je nastao u helenističkom periodu (332-167). Uopšteno govoreći, svaki od ovih spisa sadrži autobiografske podatke u prvom licu jednine, biografske podatke u trećem licu jednine, što je „nespretni“ trag redakcije i proročkih govora kojim se kombinuju različiti književni žanrovi.

Mih 5:1 u Mt 2:6

Za razliku od ostalih kanonskih Evanđelja, jedino autor Evanđelja po Mateju potkrepljuje svoju tvrdnju o Vitlejemu kao mestu Isusovog rođenja navodeći proročki tekst. Mih 5:1 je prvi citat iz Malih proroka kod Mateja. Citat se javlja u okviru odeljka Mt 2:1-12 koji govori o događajima vezanim za Vitlejem. Tako, mudraci dolaze kod Iroda raspitujući se o novorođenom caru judejskom (2:1-3); zatim Irod pokušava da sazna mesto rođenja Mesije okupljajući prvosveštenike i pisare (2:4-6); onda poziva mudrace kako bi se raspitao o pojavi zvezde i upućuje ih u Vitlejem kako bi prikupili informacije o detetu koje bi i on hteo da poseti (2:7-12).

Mih 5:1: odnos Masoretskog teksta i Septuaginte

Upečatljivo, proročki iskaz o Mesiji navode prvosveštenici (ἀρχιερείς) i pisari (γραμματεῖς) spominjući da će se ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας roditi pomazanik (ὁ χριστός) koji će, sledejući Mih, kao novi vladar Izrailja obnoviti drevnu Davidovu dinastiju (5:2-3) i utvrditi mir u Izrailju (5:4-5a). U poređenju sa Masoretskim tekstom i Septuagintom, Mt pokazuje znatna odstupanja:

Mih 5:1 (MT)	Mih 5:1 (LXX)	Mt 2:6 (NA28)
וְאַתָּה בֵּית־לְחֵם אֶפְרַתָּה צִיּוֹן לְהוֹיָא בְּאֶרְצֵי יְהוּדָה מִמָּוֶת לֵי נְאֻם לְהַזְנוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל וּמִוֹצֵאֵיהֶם מִקְדָּם מִיָּמֵי עוֹלָם	Καὶ σὺ, Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα, ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραηλ, καὶ αἱ ἕξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος.	καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγοῦμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.
I ti, Vitlejeme Efrata, (iako) beznačajan (si) da budeš među hiljadama Jude, od tebe meni će izaći da bude vladar u Izrailju i izlasci njegovi (su) od iskona, od danâ drevnosti.	I ti, Vitlejeme dome Efratov, malobrojan si da budeš među hiljadama Jude. Iz tebe meni će izaći da bude vladar u Izrailju, i izlasci su njegovi od iskona, od danâ drevnih.	I ti Vitlejeme, zemljo Judina, nipošto nisi najmanji među poglavarima Jude. Jer iz tebe će izaći onaj koji vodi, koji će se starati o narodu mome Izarilju.

Kada je reč o odnosu Masoretskog teksta i Septuaginte na primeru Mih 5:1, treba reći da Septuaginta verno sleduje jevrejskom tekstu, u izviesnom smislu, doslovno ga prevodeći. Tako, pridevu ἡΨ grčki tekst predlaže varijaciju prideva ὀλίγος koji u Septuaginti uvek ima značenje „mali po broju“. Obično se njime bliže određuje Jakov (34:30) ili Izrailj (Ponz 7:7; 1Dn 16:19; Ps 104:12; Is 41:14; 60:22; Sir 48:15) u svom korporativnom smislu. Uz pomoć ovog prideva ističe se potreba za božanskom intervencijom koja bi od Jakova (=Izrailja) napravila veliki narod. Tako je beznačajni Vitlejem konfrontiran regionima Jude koji su po broju domaćinstava označeni kao hiljade (ἐν χιλιάσιν Ιουδα). Konstrukcija genitiva sa infinitivom (τοῦ εἶναι) odgovara jevrejskoj konstrukciji predloga sa infinitivom qal-a (אֲשֶׁר יֵלֵךְ) i kao takva čini se redundantnom nakon εἶ (Glenny, 2015, str. 111). Međutim, ovakve perifrazične konstrukcije nisu neuobičajene za Septuagintu (up. 2Car 10:11 i 2Dn 30:17), i one ukazuju obično na određeni cilj. Kada je reč o subjektu u 5:1b, za njega se kaže da će „izaći“ (ἐξελεύσεται)⁴ iz Vitlejema, i da će biti vladar u Izrailju, po potpunom Davidov(sk)om modelu: njegov potomak koji iz potpune anonimnosti (obscurity) dolazi

⁴ Glagol ἐξέρχομαι se koristi u još jednom, u recepciji prepoznatom, mesijanskom mestu, a to je Is 11:1, gde čitamo: Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναβήσεται. Takođe, i MT na dva mesta ima isti glagolski koren אצא. Slična ideja se pronalazi u 2Sam 7:12, gde čitamo o Božijem obećanju Davidu o vladarskom potomstvu koje će poteći iz utrobe njegove (ὅς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου).

da vlada u ime Gospodnje⁵ kako bi se ispunilo Božije obećanje Davidu o održanju vladavine njegovog potomstva nakon njega (up. 2 Sam 7:12-16). Takvo određenje pripada Mesiji.

Septuagintin prevod jevrejskog *וְיָמִי עִלְיָהּ מִקֶּדֶם מִיָּמֵי עֹלָם* sa *καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἕξ ἡμερῶν αἰῶνος*, možemo tretirati kao veran, pri čemu ἔξοδος verovatno ukazuje na poreklo ili *izvor* (Muraoka, 2002, str. 253). Vremenska fraza ἀπ' ἀρχῆς koristi se sa upućivanjem na Boga (up. Av 1:12: οὐχὶ σὺ ἀπ' ἀρχῆς, κύριε, ὁ θεὸς ὁ ἅγιός μου) (Glenny, 2015, str. 112). Upućivanje na Jahvea uz pomoć ἀπ' ἀρχῆς u Prem 14:13 je *differentia specifica* u odnosu na idole. Međutim, u 2Jezd 22:46 (Nem 12:46) konstrukcija ἀπ' ἀρχῆς koristi se za upućivanje na Davidovo doba. Paralelna sintagma

⁵ Masoretski tekst donosi frazu *מִקֶּדֶם לְךָ*. Movinkel (Mowinckel) umesto odnosne konstrukcije čita *מִלְּךָ*, tako se prevodi „iz tebe će izaći car da bude vladar u Izraelu“. Fitzmyer ističe da se ovakav predložki konstrukt ne može nigde pronaći u Starom zavetu, te predlaže uklanjanje yoda, te tako ostaje samo *ל* ispred glagola u službi naglašenog kazivanja. Bencen (Bentzen) umesto predložkog konstrukt *לְךָ* ubacuje *אֵל*, te dobija čitanje: „iz tebe će izaći božanstvo (ili Bog), dok je postojao i predlog da se umesto *לְךָ* čita *לְךָ*, čime dobijamo „iz tebe će izaći dete“. Na osnovu Codex Alexandrinus-a, LXX čitanje ἡγοούμενος uticalo je na reverzibilnu prepravku u *שָׁר*, te dobijamo „iz tebe će izaći princ“ (up. Mt 2:6). Haupt (Haupt) potencira na čitanju *לְךָ* umesto *לְךָ*. Međutim, ovakve prepravke nemaju opravdanja u ostalim verzijama teksta s obzirom da, osim Septuaginte, i Vulgata čita *eh te mihi egredietur*. Targum ima čitanje *יִפּוֹק מִשִּׁיחָא מִגְּךָ קִדְמִי* „od tebe će doći Mesija pred mene“, dok Pešita čita „iz tebe (f.) će doći vladar koji će biti nad Izraeljem“ ne prevodeći predložki konstrukt *לְךָ*. Pretpostavljajući ovome još i primere sličnih konstrukcija iz 1Sam 11; 1Car 20; 2Car 18 (=Is 36); 2Car 24; Jer 38:21-23, gde se predlog *ל* može zameniti sa *עַל*, *אֵל*, možemo zaključiti da je vitlejemski vladar „delegiran“ (commodi) od strane Jahvea kao jedinog Izrailovog cara. Treba imati na umu da tumačenje koje bi podrazumevalo momenat susreta u bukvalnom smislu nije moguće jer bi zahtevalo konstrukciju poput *שָׂא* לְקִרְאָתָא (Willis, 1968, str. 317-322; Fitzmyer, 1956, str. 10-13).

ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος ukazuje na „daleku prošlost“.⁶ Međutim, treba imati u vidu istorijski kontekst u okviru kog Mih 5:1 može biti tumačen.⁷ Naime, Mihej kao prorok osmog veka, svedoči o Asiriji kao ogromnoj sili koja polako priprema put ka Judi, te se okreće predanju koje čvrsto pamti Jahveovo obećanje o podizanju vladara obnovitelja koje je dao Davidu iz Vitlejema (1Sam 16:1.13). Asirija je već tada bila ozbiljna pretnja za Severno i Južno carstvo. Određeno ispunjenje obećanja Mihej je morao da vidi i u

⁶ Međutim, Muraoka (Muraoka, 2002, str. 19) ukazuje da slična fraza u Sir 1:12 i 18:10 ukazuje na večnost. Muraokino upućivanje smatramo nepodesnim za Mih 5:1, imajući u vidu da Masoretski tekst, a sleduje mu i Septuaginta, u 7:14 donose identičnu frazu מִיָּמֵי אֲדָמָה. S obzirom da stih pozicionira stado koje treba da bude napasano Vasan i Galada kao u dane drevnosti, neprimerene su eternističke transpozicije. Reč je o idiomatskom izrazu koji ukazuje na prošlost (up. Ps 77:6; Is 63:9.11). Pravilnost se može uspostaviti u odnosu na (ne)postojanje člana. Tako, bez člana, što je slučaj u Mih 5:1, sintagma ukazuje na prošle generacije (up. Ponz 32:7 gde imamo i paralelu u vidu ἔτη γενεῶν γενεᾶς) ili daleke istorije (2Jezd 4:15.19). Kada sintagma sadrži članove, što je slučaj, na primer, u Mih 7:14 (αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος) ukazuje na početke, odnosno najranije periode (up. Sir 50:23; Am 9:11; Mal 3:4; Is 63:9). Imajući u vidu Mih 7:14, kao i bliskost sa Am 9:11, možemo reći da sintagma u Mal 5:1 ukazuje na Davidovo doba. Tako novi vladar postaje *David redivivus* koji će obnoviti sjaj davidovskog doba.

⁷ Pitanje istorijske pozadine Mihejevog kazivanja je otvoreno. Tako, Margaret Kruk (Margaret B. Crook) smatra da Mih 4-5 aludira na asirsku invaziju, poredeći literarni obrazac proroka Miheja sa Legendom o caru Keretu, ugaritskom epskom spevu iz Poznog bronzanog doba (1500-1200). Sa druge strane, Arvid Kapelrud (Arvid S. Kapelrud) tvrdi mitološku pozadinu Mih 5:1. Naime, u pitanju je jasna aluzija na kult božanstva sunca (up. Ps 19:7), kao i o paralelama iz Ras Šamre, odnosno mita o Nikal i Katirat (Crook, 1951, str. 314-317]; Kapelrud, 1961, str. 400).

Jezekijevoj vladavini (Is 37:15-38). Mihej, poput Isaije, znao je da će Bog zaustaviti Asirce (2Dn 32:20-22; Is 37:35).⁸

Matejeva recepcija

Matej značajno odstupa od Masoretskog teksta i Septuaginte. Osim osetne redukcije samog stiha, umesto οἶκος τοῦ Εφραθα, kako stoji u Septuaginti, stavlja se γῆ Ἰουδα; priloški dodatak οὐδαμῶς prati superlativ ἐλαχίστη koji je zamenio ὀλιγοστός; umesto χιλιάσιν imamo ἡγεμόσιν uz dodatak ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ iz 2Sam 5:2. Vladar koji će doći iz Vitlejema u Mt 2:6 je označen kao ἡγούμενος, dok je u LXX ἄρχοντα (akuzativ). Ove izmene uklapaju se u okvir Matejeve davidovske hristologije (Ham, 2009, str. 55). Međutim, ovde je značajnije pitanje da li autor suštinski menja iskaz proroka koga citira. Naime, umesto ὀλιγοστός („malobrojan“) (Mih 5:1 LXX), Mt 2:6 donosi οὐδαμῶς ἐλαχίστη („ni u kom slučaju najmanji“). Mesto rođenja budućeg vladara davidovskog roda ne samo da nije malobrojno, već je nezamislivo da bude tako prepoznato. U tom smislu u Mt 2:6 upotrebljava se litota, te izraz οὐδαμῶς ἐλαχίστη, što u bukvalnom prevodu znači „ni u kom slučaju najmanji“, sada treba čitati kao „najveći“. Mt 2:6 koristi proročke reči – autoritativne po sebi – ali i

⁸ Prorok Mihej (יהיזקיה > יהימיה „ko je kao Jahve? (Vπ. 2Dn 17:7)“), poreklom iz judejskog Moreset, delovao je tokom osmog veka, za vreme judejskih careva Joatama, Ahaza, Jezekije (up. 1:1). Dakle, delovao je, okvirno govoreći, od oko 750. godine do 700. godine. U tom periodu jača Novo-asirsko carstvo, dok njihova ekspanzionistička politika postaje sve agresivnija. Između 734. godine pa do 727. godine, Tiglat Felasar III znatno je redukovao granice Izrailskog i Judejskog carstva koja postaju vazali, dok mu Amon, Moav i Edom plaćaju porez, a Damask (oblast pod Aramom) potpada pod asirsku upravu. Na samrtni Tiglas Felasara III Izrail se pobunio, ali asirska odmazda rezultovala je pad Samarije 721. godine, nakon trogodišnje opsade (up. Mih 1:2-7). Novovavilonsko carstvo Judu napadaju 701. godine. Ovo je pozadina Mih 1:8-16. Smatra se da Mih 1-3 potiče iz perioda kasnog osmog veka, dok ostatak potiče iz postegzilnog doba, kao i vremena obnove Hrama (515. godina). Tekstualna celina 5:1-14 datitra se kao egzilna. (Haupt, 1910, str. 14-15; Tomić, 2006, str. 125-127; Coogan, 2008, 91-99; Longman & Dillard, 2006, str. 450-451).

sa visokim stepenom sposobnosti da se menjaju, pa čak i do mere potpune kontradikcije prvobitnom stanju.⁹

Ovakav *volte-face* najraniji čitaoci su rešavali ili prilagođavanjem Mih 5:1 recepciji u Mt 2:6 ili su Mt 2:6 prilagođavali Septuagintinom čitanju Mih 5:1. Kada je reč o drugom slučaju, kao primere možemo da navedemo Codex Bezae (D)¹⁰ koji umesto οὐδαμῶς čita μή, dok postoje i primeri izostavljanja priloškog dodatka οὐδαμῶς, što je čitanje jednog manuskripta koji vodi poreklo od palestinskih hrišćana (North, 2008, str. 256). Ovo je dosta čudno imajući u vidu da se radi o hrišćanima prozelitima iz judejstva, u načelu, naklonjenima Matejevom senzibilitetu (North, 2008, str. 256). Kada je reč o prilagođavanju Mih 5:1 recepciji u Mt 2:6, možemo da navedemo pisanja Justina Mučenika, Jovan Zlatoustog (obojuca dvaput), Teodorita Kirskeg koji citirajući Mih 5:1 to čine prilagođavajući ga Matejevoj *naglašenoj negaciji*.¹¹ Takođe, postoje i primeri kada se u Mih 5:1 (LXX) umeće μή ispred ὀλιγοστός (21 slučaj). Reč je o uticaju prepisivačke škole mučenika Lukijana Antiohijskog (†312), a takvo čitanje nalazimo i kod Teodora Mopsuestijskog, Teodorita Kirskeg i Teofilakta. Tertulijan, Kiprijan i Ilarije imaju *non se minima*.¹² Kritički aparat kod Ciglera (Ziegler) navodi da koptski^{bohairski}, arapski i starolatinski prevod imaju negaciju (Ziegler, 1967, str. 217) Slični primeri se mogu pronaći i u nekim od sirijskih lekcionara. (Lewis 1897, str. lii, 24). Zanimljivo je da Jeronim razlikuje sva tri prevoda,

⁹ Na taj način možemo primetiti tranziciju od iskaza da je Vitleje malobrojan, te tako i beznačajan (ῥιψῶ / ὀλιγοστός) do tvrđenja da to mesto nikako ne može biti malo i beznačajno. Ovo je zaključak koji iznosi Gajger, dok je Lust blaži u oceni govoreći o „Matejevoj naglašenoj negaciji“ (Geiger, 1997, str. 480; Lust, 2004, str. 87-113).

¹⁰ Reč je o kodeksu Novog zaveta koji potiče iz petog veka. Pisan je unicijalom na velumu. Sadrži većinu grčkog i latinskog teksta Evanđelja i Dap, kao i manji deo 3Jn. Pisan je po principu jedne kolone na svakoj strani, i danas je od njega preostalo 406 listova (od prvobitnih 534, kako se smatra) u dimenzijama 26 x 21, 5 cm. Grčki tekst se nalazi na levoj, a latinski na desnoj strani. Danas se čuva u Univerzitetskoj biblioteci na Kembridžu, ali je faksimil Kodeksa dostupan u digitalnoj formi (Aland & Aland, 1995, str. 109–110; Parker, 1992, str. 35-43, 123-163).

¹¹ Svedočanstva u delima hrišćanskih pisaca: *I Apol.* 34.1; *Dial.* 78.1; *Con. Jud. et Gent.* 3 (PG 48.816); *Haer. Fab. Comp.* 5.14 (PG 83.500–1) (North, 256-257, f. 6).

¹² Teodor, Teodorit i Teofilakt u PG 66.372; 81.1768; 126.1132 u f. 34; Za Tertulijana *Adversus Judaeos* 13.2 (CC 2.1384); Kiprijan Kartaginski, *Testimonies* 2.12 (CC 3.44–5); Ilarion, *De Trinitate* 131.13 (CSEL 22.672).

dok za kontradiktornost Mih 5:1 (LXX) i Mt 2:6 krivi prvosveštenike i pisare koji su na taj način pokušali da ubede Iroda u eliminaciju rivala.¹³

Ekskurs: Vitlejem

Vladar koji bi trebalo da obnovi davidovsko carstvo po Mih 5:1 potiče iz Vitlejema (judejskog). Međutim, uprkos proročkom kazivanju i kasnijim novozavetnim tvrdnjama, povezivanje Vitlejema i mesta rođenja Mesije, kao Davidovog potomka, i dalje je jedan od *crux interpretum*-a u Novom zavetu. (Mowinckel, 2005, str. 19; Gundry, 1967, str. 91).

Reč je o naselju smeštenom oko 8 km od Jerusalima u pravcu jug-jugozapad na nadmorskoj visini od oko 762 m. Nalazi se u brdovitom predelu Judeje, kao deo centralnog planinskog venca koji se prostire pravcem sever-jug u velikom delu Palestine (Finegan, 2014, str. 22-49). Međutim, treba imati na umu da postoji još jedan Vitlejem, i to na teritoriji plemena Zavulonovog (up. INav 19:15).¹⁴ Sami počeci judejskog Vitlejema su nepoznati. Smatra se da naselje potiče iz 14. veka jer iskopavanja pokazuju tragove naselja iz Bronzanog i Gvoždenog doba. Prvi put se u okviru biblijskog kanona pojavljuje u Post 35:19 (up. 48:7) gde je Jakov sahranio Rahilju. Salma, potomak Halevov se povezuje sa osnivanjem Vitlejema (up. 1Dn 2:51). Izrailjci ga verovatno naseljavaju tokom perioda sudija (12-11. vek). Ipak, najpoznatiji je po zločinu stanovnika Gavaona koji su ubili konkubinu Levita iz Jefremovog plemena koji je bio naseljen u Vitlejemu. Njeno ubistvo iniciralo je rat plemena (up. Sud 19-20). Vezivanje Davida za ovo naselje ima korene u izveštaju da su Ruta, Elimeleh i Noemina iz Vitlejema, u koji se (Noemina) vratila sa svojom udovom snajom Rutom. Ruta se udala za svog rođaka Voza i oni su preci cara Davida (up. Rut 4:17-22). Prorok Samuilo pomazuje Davida u Vitlejemu (1Sam 16:1-13).

Prva tekstualna svedočanstva o Vitlejemu kao mestu Isusovog rođenja imamo kod Mt 2:1 i Lk 2:11.15. Smatra se da narativ o rođenju Isusovom ne potiče od istih

¹³ Tako Jeronim beleže da se פְּרִיץ prevodi kao *parvulus* (=Vulgata), Septuagintino ὀλιγοστός sa *minima*, dok prilošku konstrukciju οὐδαμῶς ἐλαχίστη kao *nequaquam minima*. Važna mesta u vezi sa ovim kod Jeronima su: Comm. in Mic. 2.5.2 (PL 25.1254-5 CC 76.481-2); epp. 57.8; 108.10 (PL 22.575; 885 CSEL 54.516-7; 55.317) (North, 2008, str. 258, f. 9).

¹⁴ Reč je o galilejskom naselju danas zvanom Beit Lahm. Nalazi se oko 11 km severozapadno od Nazareta. (Bockmuehl, 2004, str. 25-26).

izvora kod Mt i Lk (Scott, 2017, str. 171-172). Prema istraživanju Roberta Brauna (Robert Brown) dodaci o rođenju su sekundarni i njihova tekstualna fiksacija je posledica čitanja iz post-vaskrсне perspektive, kao i prepoznavanja Isusa kao Hrista (Brown, 1999, str. 31). Ovakvi dodaci postali su neophodi sa razvojem hristologije, odnosno potreba da se objasni i Hristova preegzistencija, što je uočljivo na primeru sadržaja Evanđelja po Jovanu (Brown, 1999, str. 32). Iako kasniji dodaci, oni su materijal pre-matejevskog i pre-lukijanskog porekla. Još važnije, u ovo spadaju i viđenja anđela u snu (up. 1:20-21; 24-25; 2:13-15a; 2:19-21). Svakako, nije sav materijal iz pre-matejevske epohe ušao u narativ Evanđelja po Mateju.¹⁵

Bilo da govorimo o argumentima u prilog ili protiv Vitlejema kao mesta rođenja Hrista, moramo imati na umu motive koji su podstakli autora da bude selektivan u korist takvog podatka. Smatra se da Matej pristupa istorizaciji jedne od jevrejskih telegumena, prema kojoj bi trebalo da se mesija rodi u Vitlejemu (Scott, 2017, str. 174). Međutim, imajmo na umu da postoji i tradicija o pojavi mesije niotkuda (up. Jn 7:27) (Brown, 1999, str. 514). Osim toga, ne smemo ispustiti iz vida ni mesijanska očekivanja zilota, ali ni cadokita koji su, prihvativši apokaliptičku i proročku literaturu, mesiju videli kao potomka i Arona (sveštenika) i Izrailja (vladara): „Mesija je trebalo da bude sin Mirjam i Iroda“ (odnosno, potomak Arona i Izrailja) (Charles, 2004, str. 785). U tom slučaju, Vitlejem bi ukazivao (samo) na vladarsko poreklo mesije. Takva kazivanja mogu biti ilustrativna kada želimo da objasnimo zašto je Irod usmrtio trojicu od svojih sinova (Scott, 2017, str. 175).

¹⁵ Prema Braunu, zaručenje (Mt 1:18), trudnoća (Mt 1:18), rođenje tokom vladavine Iroda Velikog (Mt 2:1), očekivanje da će se mesija roditi u Vitlejemu (judejskom) (2:5-6), potraga za Detetom (Mt 2:7-8), izbeglištvo u Egipat (2:13-15), kao i ponovni povratak u Jerusalem (2:19-23) su zadržani sa osnovom Evanđelja po Mateju kao pre-matejevski dodaci (Brown, 1999, str. 109).

Zah 13:7 u Mt 26:31

Na koncu pashalnog obeda sa svojim učenicima, Isus predskazuje njihovo odricanje (up. Mt 26:31-35). Navode za takvu tvrdnju potkrepljuje eksplicitnim citiranjem Zah 13:7 koji uvodi sa *γέγραπται*.¹⁶

Uvodno razmatranje

Zah 13:7 (MT)	Zah 13:7 (LXX)	Mt 26:31
<p>קָרַב עוֹרֵי עַל־רַעִי וְעַל־גֹּבֶר עֲמִיתִי נֶאֱמַר יְהוָה צְבָאוֹת הָאֵלֹהִים הַיְהוָה וְהַתְּפִלָּצִין הַזֵּאֵן וְהַשְּׁבִתִי נְדִי עַל־הַצֹּעְרִים:</p>	<p>Ῥομφαία, ἐξεγέρθητι ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου καὶ ἐπ’ ἄνδρα πολίτην μου, λέγει κύριος παντοκράτωρ· πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς ποιμένας.</p>	<p>πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς.</p>
<p>„O, maču, ustani na mog pastira, i protiv junaka, koji je sa mnom!“, govori Jahve Savaot. „Udari pastira, i stado će se rasuti, i okrenuću svoju ruku protiv onih koji su mali.“</p>	<p>„O, maču, budi podignut na moje pastire, i na čoveka, (su)građanina moga“, govori Gospod Svedržitelj. „Udarite pastire, i isterajte ovce, i staviću ruku svoju na pastire“.</p>	<p>„Udariću pastira, i rasejaće se ovce stada“.</p>

¹⁶ Kod Mt, *γέγραπται* se ne koristi u kontekstu citata od strane evanđeliste, već pre od likova u narativu (npr. prvosveštenik, đavo i, najčešće, Isus). Prema Earle Ellis, formulacija *γέγραπται* često uključuje tačnu interpretaciju (up. Mt 4:7) iako sama interpretacija može biti i netačna (up. Mt 4:6). Paparalelno mesto je Mk 14:27, što upućuje na eventualni izvor citata za Mt 26:31. Uprkos razlikama u samom citiranju, Zah 13:7 se koristi u sličnom kontekstu u oba narativa. (Ham, 2005, str. 77-78)

Imperativi עָרַךְ i הָךְ su paralelni i verovatno se odnose na מַחֵךְ („mač“). Međutim, gramatičko slaganje nije savršeno: oblik הָךְ je imperativ hifila jednine sa nastavkom za muški rod, dok je „mač“ ženskog roda.¹⁷ Odlomkom 13:7-9 započinje treći u nizu, posle Zah 10:1-3 i 11:1-17, „pastir“ odeljak (Menken, 2011, str. 40; Willits, 2007, str. 135-137). U konačnoj redakciji, „moj pastir“ je nazvan i „junak koji je sa mnom“ što može biti pejorativ poput „bezvrednog pastira“ iz Zah 11:15-17, ali može biti i mesijanski izraz nalik na „ranjenika“ iz Zah 12:10-14 (Cook, 1993, str. 460-463; Watts, 2007, str. 232). Rasejane ovce su verovatno judejski narod koji će delimično biti uništen, ali i delimično sačuvan (up. Zah 13:8-9). „Mali“ mogu da budu nazvanje na mladunčad stada, ali i mlade pastire (Menken, 2011, str. 41).

Kada je reč o grčkom tekstu, on na dva mesta – za razliku od jevrejskog – čita množinu ποιμένας. U prvom slučaju može se raspravljati o tome da li je reč o drugačijoj vokalizaciji רָעַי, dok druga upotreba ποιμένας otvara pitanje o različitom predlošku Septuaginte.¹⁸ Ovakva supstitucija, bilo eksplicitno, bilo implicitno, prisutna je i u 11:4.17. Kada je reč o referentnoj tački za ἄνδρα πολίτην μου, možemo pretpostaviti da je reč o upućivanju na lažnog proroka u 13:5-6 koji mora da se razlikuje od „pastirâ“. S obzirom da na mestu stoji πατάξατε, odnosno ἐκπάσατε, imperativi drugog lica množine, oni se ne mogu odnositi na ῥομφαία, već na ljude iz okruženja lažnog proroka, kako je suditi po kontekstu (up. 13:2-6). Zanimljivo je da Septuaginta jevrejski glagol תְּפֹצֵץ prevodi sa ἐκπάσατε. Naime, glagol ἐκπάω se najmanje jednom koristi u Septuaginti u smislu uklanjanja nekoga ili nečega iz „preteće situacije“ (threatening situation).¹⁹ Jevrejski glagol פָּצַע može da ima takvo značenje (up. Ps 144:7.10.11), ali je značenje tipično za aramejsko פָּצַע (up. Tg. Ps 22:9; 70:2). Imajući

¹⁷ Ovako nešto nije sasvim poznato u MT (up. Am 4:1; Rut 1:8) (Joûon & Muraoka, 2006, §150k).

¹⁸ Treba imati u vidu da postoje grčke varijante sa jedninom kako glagola tako i objekta (up. A, Q, Sc, Lukijanova recenzija). U Alexandrinus-u, imamo dodatak ποιμνης, te tako imamo πάταξον τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα, čime izražava afinitet ka Matejevom citatu. Alexander Sperber pretpostavlja vezu između Septuagintinog čitanja i Mateja, dok K. Stendahl ukazuje da su se pojedine grčke verzije prilagođavale Matejevom čitanju, odnosno Masoretskom tekstu. (Sperber, 1940, str. 281; Stendahl, 1968, str. 81).

¹⁹ Kao primere možemo navesti: 1Car 17:35; 19:10 A; 26:24a; Ps 24:15; Jov 29:17; Am 3:12 [dvaput]; 4:11; Av 2:9; Zah 3:2. Međutim A, Sc, Q imaju različite izvedenice od διασκοπίζω (Ham, 2005, str. 71, f. 198; Menken, 2011, str. 41).

ovo u vidu čini se izvesnim da Septuaginta תפוצין kao derivat od פצח, odnosno פצוה. Jevrejsko הַצְעָרִים u prevodu postaju ποιμένας što je verovatno posledica čitanja הרעים (Jansma, 1949, str. 126, f. 65). Kada je reč o prehrišćanskoj upotrebi, odlomak Zah 13:7 pronalazimo citiranog u *Damaštanskom dokumentu* (CD B XIX, 7-9). Stavljajući po strani ortografske različitosti, kao i zamenu teonima u korist לֵא, citat je identičan sa onim u Masoretskom tekstu (Menken, 2011, str. 41; Ham, 2005, str. 74-75; Waard, 1965, str. 40-41). Rabinska literatura, prema Hemu (Ham), ne pridaje puno pažnje Zah 13:7. Literatura tanaitskog i amorajitskog perioda citat uopšte ne spominje, ali sa jednim izuzetkom. Naime, jedan od 15 manjih traktata koji se nalaze na kraju Vavilonskog Talmuda, Abot de Rabbi Nathan, sadrži legendarni izveštaj o mučeništvu rabina Ismaila i rabina Simeona ben Gamalila. U čast rabina Simeona, rabin Ismailo citira Zah 13:7 (up. *Abot R. Nat. A* §38) (Ham, 2009, str. 76. Menken, 2011, str. 42).

Matejeva recepcija

Kada je reč o recepciji Zah 13:7 u Mt 26:31, moramo imati u vidu da se citat pojavljuje i u Mk 14:27.²⁰ Citat kod Mateja je pod snažnim uticajem čitanja Masoretskog teksta i *Damaštanskog dokumenta*, uz udaljavanje od Septuaginte i Targuma (Willits, 2007, str. 139). Za razliku od Mk 14:27, u Mt 26:31 upotrebljava se emfatička zamenica ὑμεῖς, kao i dve dativske fraze ἐν ἐμοί, odnosno ἐν τῇ σὺν τῷ ταύτῃ. Na ovaj način πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε (26:31) su oni kojima se Isus obraća rečima πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες (26:27). Sa druge strane, uspostavlja se paralela između proroštva o Petrovom odricanju (Mt 26:34) i daje se hristološki razlog („ἐν ἐμοί) za rasipanje učenika, što je slučaj i u Mt 11:6; 13:56.

Sam citat počinje sa futuroom πατάξω, čime se odstupa od jevrejskog קָרָה, imperativa u drugom licu jednine. Ovakva promena je gramatički razumljiva s obzirom da Mt samo partitativno citira Zah 13:7, ne pominjući mač. Međutim, ono što je važno jeste da oba teksta podrazumevaju božanski iniciranu akciju (Ham, 2009, str. 79). Možemo da podrazumevamo kako je objekt za πατάξω Isusova smrt jer Petar u Mt 26:35 izražava spremnost da strada sa Isusom (κἂν δέη με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν). Na ovaj

²⁰ Kada govorimo o Mk 14:27, u pitanju je jedini eksplicitni citat u narativu od stradanju kod Marka. Pojavljuje se u istok kontekstu kao i kod Mt 26:31: nakon pashalnog obeda, napuštajući Goru Maslinsku, Isus predskazuje svoju smrt, razilaženje učenika, kao i Petrovo odricanje. Mk takođe uvodi citat uz pomoć γέγραπται ali u kombinaciji sa ὅτι. Sa druge strane, Lk 22:31-34 i Jn 13:36-38 predskazuju Petrovo odricanje, ali se ne pozivaju na Zah 13:7 (Ham, 2009, str. 80).

način, otvara se put novozavetnog identifikovanja Isusa kao pastira na konkretnom mestu.²¹ U drugom delu citata, rasuto stado može biti identifikovano sa učenicima. Sledejući vernije Masoretskom tekstu, Mt 26:31 dodaje τῆς ποιμνῆς.²²

Kod Mateja, reč πρόβατον se obično koristi u kontekstu misije (up. Mt 9:36; 10:6, 16; 15:24), suda/spasenja (Mt 18:12; 25:32-33), ali i za opis naroda („izgubljene ovce doma Izrailjevog“, 10:6; 15:24) koji su tako postavljeni kao suprotnost vukovima (=lažnim učiteljima) (up. Mt 7:16; 10:16) i nepravednicima, odnosno jaradima (up. 25:32-33). U konkretnom slučaju, reč πρόβατα bliže se određuje uz pomoć genitivskog τῆς ποιμνῆς. Ovo može da se predstavlja aluziju na Jez 34 i njegov opis ponovnog okupljanja rasutog stada (up. 34:12-13), što i liči na Isusovo obećanje da će otići (προάγω) ispred učenika u Galileju nakon što vaskrsne (Mt 26:32).²³ Glagol διασκορπίζω stoji u vezi sa prethodnim σκανδαλίζω koji može ukazivati na otpadništvo (up. Mt 11:6; 13:21; 24:10, (?)5:29-30). Ovde je reč o preneglašavanju učeničkog bega pred uhapšenim Isusom (26:56) (Ham, 2009, str. 80).

Zaključak

Autor Evanđelja po Mateju angažovano čita starozavetni tekst predstvaljajući Isusa Hrista kao ostvarenje mesijanskih očekivanja pismeno fiksirane jevrejske religioznosti. U tom smislu, Isus se rađa u Vitlejemu kao Davidov potomak (2Sam 7:2), pri čemu litotom autor Evanđelja potpuno menja smisao teksta. Od

²¹ Heil tvrdi: "The first and only use of the word "shepherd" (ποιμήν) for Jesus and of "flock" (ποιμνη) for the disciples makes the prediction of their separation all the more traumatic." (Heil, 1993, 706). Druga pojava ποιμήν kod Mateja potvrđuje identifikaciju Isusa kao ποιμήν: Mt. 25:32 koristi reč u poređenju koje opisuje Sina čovečijeg.

²² Upotreba ovakvog dodatka kod Mateja, kao i sličnost sa Aleksandrijskim kodeksom utemeljuje pretpostavku da autor Mt pred sobom ima tekst Septuaginte koji se razlikuje od standardizovanog teksta (Gundry, 1967, str. 53; Menken, 2011, str. 49).

²³ Gandri govori o četiri moguća izvora za dodatak τῆς ποιμνῆς. Genitivski dodatak može da stoji u surotnosti sa prethodnim pomenom pastira; on može da ukazuje na jedinstvo stada pre razilaženja; moguće je iščitati određene targumske uticaje, ali i aluziju na Jez 34:31. Sa ovim se slaže i J. P. Heil, Ezekiel 34 and the Narrative Strategy, 706. Međutim, treba imati u vidu da u Septuaginti preovlađuje oblik ποιμνιον, dok se oblik ποιμνη pronalazi u Novom zavetu samo u Mt 26:31; Lk 2:8; Jn10:16; 1 Kor 9:7. (Gundry, 1967, str. 27; Heil, 1993, str. 706).

beznačajnog Vitlejema dolazimo do mesta koje *nipošto* tako ne može da se razumeva. Povezivanje Isusa sa Davidom koje je u Evanđelju po Mateju predstavljeno projektom davidovske hristologije jasno ukazuje na mesijanse aspekte Isusove ličnosti i kao tako je bilo *tradicionalno* prepoznavano među čitaocima poteklim iz judejstva. Sa druge strane, primenjivanjem metafore pastira i stada na stradajućeg Isusa i uplašene učenike autor Evanđelja po Mateju održava vezu sa kasnijom proročkom literaturom (Jezekilj i Zaharija) u kojima pomenuta alegorija ima istaknuto esahtološko značenje. Na ovaj način Matej je objedinio tradicionalno shvatanje Mesije kao Davidovog potomka i pastira koji u kasnijoj proročkoj literaturi poprima jasne eshatološke obrise.

Izvori

- Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, K. Elliger/W.Rudolph (Eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1966/67.
- Septuaginta (LXX)*, Alfred Rahlfs (Ed.), Robert Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.
- Novum Testamentum Graece*, (Nestle-Aland 28th Edition), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2013.
- The Critical Edition of Q: A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas With English, German and French Translations*, Robinson Jame McConkey/Hoffmann, Paul/Kloppenborg, S. John/Moreland, C. Milton (Eds.). Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, 2000.
- Duodecim prophetae (Septuaginta XIII)*, Ziegler, Joseph (Eds.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Свемо Писмо Старог у Новог Завема*, prevod Đura Daničić i Komisija Svetog arhijerejskog sinoda Srpske Pravoslavne Crkve, Beograd 2017.

Literatura

- Aland, K. & Aland, B. (1995). *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Barry, A. J. (1995). *The Formation of the Book of the Twelve: A Study in Text and Canon*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Bockmuehl, M. (2004). *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*. Bloomsbury T&T Clark.

- Božović, N. (2018). Proročka književnost. U R. Kubat i P. Dragutinović (ur.), *Leksikon biblijske egzegeze* (246-247), Beograd: Službeni glasnik.
- Brown, R. (1999). *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospel of Matthew and Luke* (The Anchor Yale Bible Reference Library). Yale: University Press.
- Charles, R. H. (2004). *Pseudoepigrapha of the Old Testament II*. Bellingham, WA: Logos Research Systems.
- Coogan, D. M. (2008). *A Brief Introduction to the Old Testament*. Oxford: University Press.
- Cook, L. S. (1993). The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition History of Zechariah 11:17 + 13:7-9. *Catholic Biblical Quarterly* 55, str. 453-466.
- Crook, B. M. (1951). The Promise in Micah 5. *Journal of Biblical Literature*, 70 (4), 313-320.
- Dragutinović, P. (2010). Osnove novozavetne nauke I: Uvod u Novi zavet. Beograd: Institut za teološka istraživanja.
- Finegan, J. (2014). *The Archeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*. Princeton: University Press.
- Fitzmyer, A. J. (1956). ׀ as a Preposition and a Particle in Micah 5,1 (5,2). *Catholic Biblical Quarterly* 18 (1), str. 10-13.
- Fuller R. E. (1996). Form and Formation of the Book of the Twelve: The Evidence from the Judaean Desert. In J. W. Watts/Paul R. House (Eds.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve* (FS Honor of John D. W. Watts (JSOT Sup 235)) (86-101), Sheffield: Sheffield Academic.
- Geiger, G. (1997). Falsche Zitate bei Matthäus und Lukas. In Tuckett, M. Cristoph (Ed), *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131) (pp. 479-486). Leuven: Peeters.
- Glenny, W. E. (2015). *Micah: A Commentary based on Micah in Codex Vaticanus*, Leiden, Boston: Brill.
- Gundry, H. R. (1975). *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (Novum Testamentum Supplements 18). Leiden: Brill.
- Ham, C. A. (2005). *The Coming King and the Rejected Shepherd: Matthew's Reading of Zechariah's Messianic Hope* (New Testament Monographs 4). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

- Ham, C. A. (2009). *The Minor Prophets in Matthew's Gospel*. In Menken Maarten J.J. & Moyise Steve (Eds.), *The Minor Prophets in the New Testament* (pp. 39-57). London: T&T Clark.
- Haupt, P. (1910). The Book of Micah. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 27 (1), str. 1–63.
- Heil, J. P. (1993). Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew. *Catholic Biblical Quarterly* 55, str. 98-708.
- Jansma, Taeke (1949). *Inquiry into the Hebrew Text and Ancient Versions of Zechariah IX-XIV* (OTS 7). Leiden: Brill.
- João, P. & Muraoka T. (2006). *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27). Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- Kapelrud A. S. (1961). Eschatology in the Book of Micah. *Vetus Testamentum*, 11 (4), str. 392–405.
- Lewis A. S. (1897). *A Palestinian Syriac Lectionary Containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts, and Epistles* (Studia Sinaitica 6). London: Clay.
- Longman, T. & Dillard, B. R. (2006). *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan Academic.
- Lust J. (2004). Micah 5,1-3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint. In J. Lust (Ed.), *Messianism and Septuagint* (pp. 87-113). Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Menken, J. J. M. (2004). Context and Textual Form of the Quotation from Zechariah 9,9 in Matthew 21,5. In M. J. J. Menken (Ed), *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. 173) (pp. 97-112). Leuven: Peeters.
- Menken, J.J. M. (2011). Striking the Shepherd. Early Christian Versions and Interpretations of Zechariah 13,7. *Biblica*, 92 (1), str. 39–59.
- Menken, J.J. M. (1998). Isaiah and the hidden Things: The Quotation from Psalm 78:2 in Matthew 13:35. In L. V. Rutgers (Ed), *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (CBET 22), Leuven: (pp. 61-77). Leuven: Peeters.
- Menken, J.J. M. (2004). *The Psalms in Matthew's Gospel*. In J. J. Maarten Menken & Moyse Steve (Eds), *The Psalms in the New Testament* (pp. 61-83). London/New York: T&T Clark. 2004.

- Mowinckel, S. (2005). *He that Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Co.
- Müller, M. (2001). *The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture*. *Novum Testamentum*, 43 (04), str. 315-330.
- Muraoka, T. (2002). *A Greek English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain: Peters.
- North, L. (2008). Reactions in Early Christianity to Some References to the Hebrew Prophets in Matthew's Gospel, *New Testament Studies*, 54 (02), str. 254-274.
- Novakovic, L. (1997). Jesus as the Davidic Messiah in Matthew, *Horizons in Biblical Theology*, 19 (1), str. 148-191.
- Parker, C. D. (1992). *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and its Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, D. D. (2017). *Is Jesus of Nazareth the Predicted Messiah? A Historical-Evidential Approach to Specific Old Testament Messianic Prophecies and Their New Testament Fulfillments* (doktorska disertacija). Liberty University, Virginia.
- Sperber, A. (1940). New Testament and Septuagint. *Journal of Biblical Literature* 59, str. 193-293.
- Stendahl, K. (1986). *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* (ASNU, 20). Philadelphia: Fortress Press.
- Tomić, I. (2006). *Starozavetni proroci: služba proroka i proročke knjige*. Sarajevo: Bogoslovski fakultet Svetog Vasilija Ostroškog Univerziteta u Istočnom Sarajevu.
- Waard, J. D. (1965). *A Comparative Study of the Old Testament Text in Dead Sea Scrolls and in the New Testament* (STDJ 4), Leiden: Brill.
- Watts, R. E. (2007). Mark. In G. K. Beale & D. A. Carson (Eds), *The Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (pp. 111-249). Grand Rapids: MI – Nottingham.
- Willitts, J. (2007). *Matthew's Messianic Shepherd-King: In Search of 'The Lost Sheep of the House of Israel'*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Menken, J. J. M. (2006). Messianic Interpretation of Greek Old Testament Passages in Matthew's Fulfilment Quotations. In M. A. Knibb (Ed), *The Septuagint and Messianism* (pp. 457-487). Leuven: Univerity Press.

Branislav S. Ivić

HOW MATTHEW QUOTES THE SCRIPTURE: ANALYSIS OF THE TWO OLD TESTAMENT QUOTATIONS IN THE *GOSPEL OF MATTHEW*

Summary

Starting with the very simplified overview of reception of the Old Testament in the Gospel of Matthew, the author aims to make the use of the two quotations from the collection of the Book of the Twelve more concrete. The first quote is from the Book of prophet Micah (5:1). It also appears in Mt (2:6), in relation to the birthplace of Jesus Christ, while the second quote is found in the Book of prophet Zechariah (13:7) and it tackles the shepherd metaphor (Mt 36:31). In the first case, we are putting the emphasis on the change concerning the reading of the Old Testament, having in mind that the Greek text of Micah brings the phrase: ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδα (“though you are small among the clans of Judah”), while the author of the Gospel of Matthew reads it with the help of the litotes ὕδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδα (“by no means least among the rulers of Judah”). At last, we conclude that Bethlehem cannot be in any case perceived as it was before, as ‘from you will come the one who leads, who will take care of my people of Israel’ (ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ). As for the reception of Zechariah (13:7) in Mt (26:31), we should consider the quote that appears also in Mk (14:27). The quote in the Gospel of Matthew is under strong influence of the Masoretic Text and the Damascus Document, with further distancing from Septuagint and Targum. At the same time, there is a parallel drawn between the prophecies of Peter’s abstinence, and the Christological reason is given (ἐν ἐμοὶ) for dispersing of the Apostles, which is the case in Mt (11:6; 13:56) as well. Apart from being drastically shortened in comparison to the first place of the appearance, the quote in the Gospel of Matthew brings the whole spectrum of philological virtues that brings it closer to the (possible) Hebrew *Vorlage* (Original).

Keywords: the Gospel of Matthew, Masoretic text, Septuagint, reception, textual criticism, Book of Micah, Book of Zechariah.

Datum prijema: 02. 02.2021.

Datum ispravki: 05. 05. 2021.

Datum odobrenja: 28. 06. 2021.

