

Kustár Zoltán:

Deutero-Ézsaiás könyve
válogatott fejezeteinek magyarázata
(Ézs 40–44)

Debrecen, 2021

A DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
ÓSZÖVETSÉGI TANSZÉKÉNEK TANULMÁNYI FÜZETEI

Új sorozat

kilencedik kötet

(DÓTTF 9)

Sorozatszerkesztő:
dr. Kustár Zoltán

Kustár Zoltán: Deutero-Ézsaiás könyve válogatott fejezeteinek
magyarázata (Ézs 40–44)
Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Debrecen, 2021

© Kustár Zoltán – minden jog fenntartva

Lektor: Dr. Németh Áron

ISSN: 1786-0814

ISBN: 978-615-5853-28-9

Kiadó: Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Felelős kiadó: Dr. Baráth Béla Levente rektor
Nyomdai kivitelezés: Kapitális Nyomdaipari Kft.
Felelős vezető: Kapusi József

Tartalom

Előszó	5
1. Deutero-Ézsaiás könyve (Ézs 40–55). Bevezetés	7
1.1. A könyv felfedezése, körülhatárolása	7
1.2. A könyv történelmi háttere.....	7
1.3. A próféta személye.....	9
1.4. A könyv felépítése	9
1.5. A könyv előállása.....	11
1.6. Deutero-Ézsaiás igehirdetése és a könyv teológiája.....	11
1.7. Deutero-Ézsaiás és az ősi tradíciók.....	16
1.8. Az ÚR Szenvedő Szolgájáról szóló énekek (Ebed-YHWH-énekek).....	18
1.9. Ézs 40–55 és a „Nagy Ézsaiás-könyv” (Ézs 1–66)	25
2. Az Ézsaiás 40,1–11 magyarázata	29
2.1. Fordítás	29
2.2. Deutero-Ézsaiás könyvének kezdete.....	29
2.3. Szerkezet, metrum.....	30
2.4. Az Ézs 40 és az Ézs 6 párhuzamai	32
2.5. Magyarázat.....	34
3. Az Ézs 40,12–17 magyarázata	57
3.1. Fordítás	57
3.2. Szerkezet, forma, metrum	57
3.3. Műfaj.....	59
3.4. Magyarázat.....	60
4. Az Ézs 40,18.21–26 magyarázata	69
4.1. Fordítás	69
4.2. Metrum.....	69
4.3. A szakasz egysége: egy vagy több prófécia?	70
4.4. A 19–20. versek eredete.....	71
4.5. Szerkezet.....	72
4.6. Műfaj, kontextus	73
4.7. Magyarázat.....	73
5. Az Ézs 40,19–20 + 41,6–7 magyarázata	87
5.1. Fordítás	87
5.2. A két szakasz összetartozása: szerkezet, forma, metrum	87
5.3. A szétválasztás és a két részlet beillesztésének okai.....	89
5.4. Magyarázat.....	90

6. Az Ézs 40,27–31 magyarázata.....	97
6.1. Fordítás	97
6.2. Műfaj, felépítés	97
6.3. Metrum.....	98
6.4. Magyarázat.....	99
7. Az Ézs 41,1–5 magyarázata.....	109
7.1. Fordítás	109
7.2. Műfaj.....	109
7.3. Szerkezet.....	110
7.4. Metrum.....	111
7.5. Magyarázat.....	112
8. Az Ézsaiás 41,8–13 magyarázata	121
8.1. Fordítás	121
8.2. Körülhatárolás.....	121
8.3. Műfaj.....	122
8.4. Szerkezet.....	123
8.5. Metrum.....	124
8.6. Magyarázat.....	125
9. Az Ézs 41,17–20 magyarázata.....	135
9.1. Fordítás	135
9.2. Műfaj.....	135
9.3. Szerkezet.....	135
9.4. Metrum.....	136
9.5. Magyarázat.....	136
10. Az Ézsaiás 44,24–28 magyarázata	145
10.1. Fordítás	145
10.2. A Círus-énekek	145
10.3. Műfaj, datálás.....	146
10.4. Szerkezet, forma.....	148
10.5. Metrum.....	150
10.6. Magyarázat.....	150
Mellékletek	165
1. A könyv tartalma, szerkezete. Részletes felosztás	167
2. Rövidítések jegyzéke	169
3. Irodalom.....	1711

Előszó

Deutero-Ézsaiás könyve régóta a legkedvesebb bibliai szakaszaim közé tartozik. Már teológiai hallgató koromban megragadott e fejezetek evangéliumi biztatása és költői szépsége, majd a doktori értekezésem kapcsán volt lehetőségem a „Nagy Ézsaiás-könyv” (Ézs 1–66) egészének elemzése során behatóbban is foglalkozni az Ézs 40–55 számos részletével. Egyetemi oktatóként több félévben is tartottam előadásokat e könyv-részlet válogatott perikópáiról az Ószövetségi írásmagyarázat tantárgy keretében, de a doktorandusz hallgatók képzésébe is előszeretettel vontam be ezeket a fejezeteket.

Az, hogy ez a kommentár végül írásos formában is elkészülhetett, jórészt a 2019/2020. tanév második félévében a koronavírus-fertőzés miatt elrendelt egyetemlátogatási tilalomnak köszönhető. Ekkor ugyanis, áttérve a távolléti oktatásra, igyekeztem a hallgatóim kezébe adni írásban is a félév tervezett anyagát: az addigi bő, zömében kézzel írt vázlatok ekkor kerültek letisztázásra és nyerték el az itt közzétett, kidolgozott formát. Szeretettel nyújtom át most a Kedves Olvasóknak is e jegyzet kommentár-formába rendezett, átdolgozott és bővített változatát!

A magyarázott igeszakaszokat igyekeztem az Ézs 40–44 fejezeteiből úgy összeválogatni, hogy általuk minél teljesebb képet kaphassunk a fogság névtelen prófétájának igehirdetéséről, könyvének teológiájáról, s hogy a prófeta által használt műfajok közül is minél többel megismertethessem a Kedves Olvasót. Az első fejezet az Ézsaiás-kutatás jelenlegi állásához kínál részletesebb bevezetőt, miközben a szakirodalom részletes felsorolása és osztályozása helyett – ezt megteszik a kiváló, magyar nyelvű bevezetőtanok – inkább a tudománytörténet során felmerült elméletek bibliaiismereti alapjaira és fontosabb fordulópontjaira koncentrálok. A további fejezetek elején a kiválasztott perikópák fordítása áll, ami az eredeti héber nyelvű szöveg alapján, a 2014-ben megjelent Revidált Újfordítású Biblia (RÚF) szövegének a felhasználásával készült. Ezt követi minden fejezetben a szerkezet, a forma, a metrum és a műfaj elemzése, majd kisebb egységekben a perikópa magyarázata. A kommentáriródalom hagyományainak megfelelően elemzésemet nem láttam el szakirodalmi hivatkozásokkal, és a fontosabb bibliafordításokra is csak illusztrációként, néhány esetben hivatkozom. A felhasznált irodalom jegyzékét – részben forrásaim feltüntetéseként, részben biztatásként a további kutatásra – a dolgozatom legvégén, az Ézs 40–55 szerkezetének bővebb vázlata és a rövidítések jegyzéke mögött, mellékletben közlöm.

Végezetül szeretném megköszönni tanítványomnak, dr. Németh Áron egyetemi docens úrnak, tanszéki munkatársamnak a kézirat szakmai lektorálását. Köszönöm továbbá a Debreceni Református Hittudományi Egyetemnek, hogy írásomat – a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek sorozat kilencedik köteteként – megjelentette,

és a Debreceni Lelkészképzésért Alapítvánnyal közösen a nyomdaköltségeket magára vállalta.

Kívánom, hogy a Kedves Olvasó találjon e kommentárban éltető, lelki táplálékot, izgalmas, új ismereteket, s hogy az Ige tiszta fénye mellett vegye észre a bibliai héber költészet gyönyörűségeit is. Kívánom, hogy e néhány, válogatott perikópa által a Deutero-Ézsaiás igehirdetése iránti lelkesedésem minél több követőre leljen!

Kelt: Debrecen, 2021. január 22.

a szerző

1. Deutero-Ézsaiás könyve (Ézs 40–55). Bevezetés

1.1. A könyv felfedezése, körülhatárolása

A modern bibliatudomány mára bebizonyította: Ézsaiás könyve próféciáinak csak töredéke vezethető vissza magára Ézsaiásra. Johann Christoph Döderlein már 1775-ben felismerte, hogy az Ézs 40–66 fejezetek nem keletkeztek a Kr.e. 8. században, az Asszír Birodalom ideje alatt. Ezek a fejezetek sokkal inkább a babiloni fogság korába, annak is az utolsó szakaszába illenek bele. De nem csak a történelmi háttére más ezeknek a fejezeteknek: a szóhasználat, a beszédformák, a szavak mögötti gondolatvilág és a kijelentések célja is félreismerhetetlenül megváltozik a 39. fejezet után.

Döderlein nézetét Bernhard Duhm fejlesztette tovább, s az 1892-ben megjelent kommentárjában általános elismerésre segítette. Duhm szerint ézsaiási igék kizárólag az Ézs 1–39 fejezetekben találhatóak. Az Ézs 40–55 egy, a fogság idején élt névtelen prófétának a műve, akit Duhm, hogy megkülönböztesse az első, azaz Proto-Ézsaiástól, 'Második Ézsaiás'-nak, azaz Deutero-Ézsaiásnak nevezett el. Ezek szerint a fejezetek szerint ugyanis a nép már közvetlenül a hazatérés előtt áll (40,1–2), és szabadulására Isten a diadalmasan előrenyomuló perzsa királyt, Círuszt rendelte (44,28; 45,1).

Ugyanakkor Duhm volt az is, aki először ismerte fel, hogy az Ézs 56–66 fejezetek egy még későbbi kort, a fogság utáni gyülekezet szituációját feltételezik. A hazatérés itt már nyilvánvalóan megtörtént: a városfalak ugyan még romokban (58,12; 60,10; 61,4), de már áll a jeruzsálemi templom (56,5,7), s a próféta éppen a megígért üdvösség késlekedésére kínál a hallgatóinak feleletet, saját bűneikben látva és láttatva az akadályt (57,3–13; 58,6–14; 59). Ám, mondják ezek a fejezetek, ha a nép megtér és felhagy vétkeivel, elhatárolva magát az ítélet alá eső bűnösöktől (63–66), akkor végre valóra válnak Deutero-Ézsaiás gazdag ígéretei (57,14–12; 58,11; 60–62). Duhm szerint ennek az utolsó tizenegy fejezetnek egy másik névtelen próféta lehet a szerzője, akinek ő a 'Harmadik Ézsaiás', azaz a Trito-Ézsaiás nevet adta.

1.2. A könyv történelmi háttere

Bár az Ézs 40–55 fejezetek datálást nem tartalmaznak, mégis kétségtelen, hogy anyaguk a babiloni fogság idejében keletkezett. A könyv szerint ugyanis a fogság előtti próféták fenyegető jóvendölései már beteljesedtek (40,2; 42,22.24–25; 43,28; 48,10). Júda földje földülva, temploma romokban hever (44,26.28; 49,19; 51,3). A próféta hallgatósága kifosztva, elnyomva (42,22), száműzöttként (52,2) Babilóniában éli az életét (43,14; 48,20), míg Izráelből sokan a világ többi tájára szóródtak széjjel (43,5–7; 49,12). Deutero-Ézsaiás azonban azzal az örömhírral

lép a deportáltak elé, hogy immár letelt a büntetésük ideje (40,1–2). Isten már elindította Círus, a perzsák királyát (41,1–5; 44,28; 45,1–7.13 stb.), hogy az, szabadításának eszközeként, megdöntse a Babiloni Birodalmat (47. fejezet), hazaengedje a zsidó deportáltakat (45,1–7), építtesse újjá Jeruzsálem falait, és engedélyezze a Templom helyreállítását (44,26–28). A könyv a királyt két helyen, a 44,28-ban és a 45,1-ben néven is nevezi. Ha mindez majd valóra válik, maga Isten fogja hazavezetni a foglyokat (40,9–11; 52,11–12). Útközben minden szükségükről gondoskodik, megérkezve Jeruzsálembe pedig örökre velük marad, és soha többé nem engedi megisméltódni az elszenvedett tragédiát (49,14–21; 54,1–3.11–17).

E mögött az elképzelések és váradalmak mögött világosan felismerhetők az Újbabiloni Birodalom (Kr.e. 612–539) összeomlását közvetlenül megelőző események. Nebukadnecar hosszú és kiemelkedő uralkodása (Kr.e. 604–562) után hét év alatt három király követte egymást a trónon. Az állandósuló belpolitikai bizonytalanság külpolitikai gyengeséget eredményezett. Nabonid, a birodalom utolsó királya Kr.e. 555-ben került hatalomra. Uralmának megszilárdítása után meggondolatlan vallási reformokba kezdett. Marduk, Babilónia legtekintélyesebb istene helyett Sint, a holdistent tette meg a birodalom főistenének, maga ellen fordítva ezzel nem csak Marduk befolyásos papságát, hanem a lakosság egy jelentős részét is. Ráadásul székhelyét Babilonból tíz évre Észak-Arábiába tette át, figyelmét az ottani helyi háborúkra fordította, míg a birodalom kormányzását a régensként uralkodó fiára, Bésaccárra hagyta.

Pedig Babilonnak egy erőskezü uralkodóra lett volna szüksége, aki képes a birodalom minden erejét maga mögött felsorakoztatni. A perzsa származású Círusnak sikerült ugyanis népét felszabadítania a méd uralom alól, majd Kr.e. 550-ben a méd király trónját is megszerezte magának, Babilon szomszédságában ezzel az akkori Közel-Kelet legerősebb királyságát hozva létre.

A nagy rivális, Média ellen Nabonid maga is támogatta Círus. Annak győzelme után azonban már hiába próbálta feltartóztatni a világhatalomra törekvő királyt. Círus először Lüdiát, Nabonid kis-ázsiai szövetségesét győzte le (Kr.e. 546), majd Babilónia ellen fordult. Maga a főváros Kr.e. 539-ben egyetlen kardsapás nélkül került a hatalmába. Marduk hívei az istenség küldöttjeként fogadták, a birodalom népei pedig a nagyobb nemzeti és vallási szabadság reményében szabadítóként köszöntötték őt. Círus – a feltétlen hűség és a fegyelmezett adófizetés fejében – nem is hagyta beteljesületlenül ezeket a váradalmakat. A deportált népeknek, így a zsidóságnak is megengedte a hazatérést és visszaadta a vallási szabadságukat.

Deutero-Ézsaiás könyvének anyaga már feltételezi Círus első sikereit, így annak Kr.e. 550, vagy talán már Kr.e. 546 után kellett keletkeznie. A 46–47. fejezetek szerint azonban Babilon még nem került a perzsa király kezére, hiszen erről a szöveg még mint a jövőben várt eseményről beszél (ami végül nem is következik be, hiszen tényleges ostromra és a város feldúlására e szakasz váradalmaival szemben végül mégsem került sor) – a könyv próféciai ezért még Kr.e. 539 előtt hangozhattak el.

1.3. A próféta személye

Az Ézs 40–55 anyaga stílusában és tartalmában viszonylag egységes képet mutat. A próféciák – különösen is a 40–48. fejezetek esetében – magukon viselik az élő beszéd jellegzetességeit, a panasz-istentiszteletekre vagy az istentiszteleti körülményekre való utalás pedig szintén amellet szól, hogy a szövegek eredetileg szóbeli próféciákként hangzottak el. Nem csoda, ha Duhm óta a kutatók egy valós prófétát feltételeznek a könyv anyagának a háttérben. Bár ahogy látni fogjuk, ma már a kutatók jelentős hányada egy többlépcsős előállási folyamat eredményének tekinti a jelenlegi könyvet, annak alaprétegét a 40–48. fejezetekben határozva meg, abban a kutatók továbbra is egyetértenek, hogy az alapréteg mögött egy valós, fogság korabeli próféta áll.

Maga a próféta személye azonban teljesen az általa meghirdetett üzenet háttérben marad. A 40. fejezet elejéről hiányzik a többi próféta könyv elejéről ismert felirat, s a könyvben nincsenek a próféta életéről tudósító prózai, elbeszélő részletek. Igehirdetéséből legfeljebb annyi derül ki, hogy jól ismeri a deportáltak viszonyait, kétségeit és reményeit, és ismeri a babiloniak vallásának és kultuszának számos elemét, így nyilván ő maga is a deportáltak között élt.

A könyvön belül világosan elkülöníthető négy ének, amelyek az ÚR egy elhívott szolgájának küldetését követik nyomon (Ézs 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12). Ezek az ÚR Szenvedő Szolgájáról szóló énekek (vagy az eredeti héber alapján: Ebed-YHWH-énekek) feltehetőleg magának Deutero-Ézsaiásnak, az utolsó ének esetében pedig tanítványainak a vallomásait tartalmazzák a próféta küldetéséről és annak nehézségeiről (részletesebben ehhez lásd lentebb, az 1.8. fejezetben). Ezeknek az énekeknek a megfogalmazása meglehetősen sematikus, és konkrét történelmi adatok vagy életrajzi utalások helyett elsősorban a kultikus panaszénekek és a korábbi próféciák, elsősorban Jeremiás konfesszióinak motívum-készletéből építkeznek. Mégis. Ha elfogadjuk, hogy ezek az énekek magáról a prófétáról szólnak, akkor néhány részlettel azért kiegészül a fentebb vázolt biográfia. Összességében ezek az énekek ugyanis egy olyan próféta képét rajzolják elénk, aki az Isten szabadításáról szóló üzenet követének tekintette magát, mint akin keresztül Isten Izrael helyreállításán és egyben a népek megtérésének művén munkálkodik. Küldetése miatt azonban értetlenség, majd bántalmazás éri őt, s végül életével kell fizetnie szolgálatáért.

1.4. A könyv felépítése

Deutero-Ézsaiás könyvének szerkezete az alábbiak szerint vázolható:

40,1–11 Prológus: A büntetés ideje lejárt, Isten ígéje örök: Isten jön és hazavezet

I) 40–48: Jákób-Izráel (hímnemű)

40,12–41,29: Istenhez senki sem fogható; Ő megszabadít!

42,1–9: *I. Ebed-YHWH-ének*

42,10–13: I. Himnusz

42,14–44,22: Isten megváltja vak és süket szolgáját

44,23: II. Himnusz

44,24–45,7: Círus-orákulum

45,8: III. Himnusz

45,9–48,18: Az ÚR az egyetlen isten

46–47: Babilon bukása

48,20–21: IV. Himnusz

II) 49–54: Sion-Jeruzsálem (nőnemű)

49,1–12: *II. Ebed-YHWH-ének*

49,13: V. Himnusz

49,14–50,3: Isten visszafogadja az eltaszított Siont

50,4–11: *III. Ebed-YHWH-ének*

51,1–52,6: Megváltás, vigasztalás és üdvösség Sionnak

52,7–8+11–12: Epilógus I: Isten jön és hazavezet

52,9–10: VI. Himnusz

52,13–53,12: Epilógus II: = *IV. Ebed-YHWH-ének*

54,1–3: VII. Himnusz

54,4–17: A Sion kárpótlása: sorsa = az Ebed sorsa

55,1–13: Epilógus III: Isten ígéretei felüdítenek; ígéje örök: Isten jön és hazavezet

(A részletesebb tartalmi felosztáshoz lásd az 1. számú mellékletet.)

A könyvön belül szerkezetileg világosan elkülöníthető egy Prológus (40,1–11) és egy Epilógus (55), ami részben ugyanazokat a gondolatokat megismételve keretként veszi közre a könyv anyagát.

Ezen belül azonban erősen vitatott az egyes egységek körülhatárolása, illetve az, hogy mennyire van a könyvnek egy tudatosan megkomponált szerkezete. Sigmund Mowinckel (1926) szerint a könyvnek nincs átgondolt szerkezete, az egyes próféciák csak bizonyos címszavak alapján lettek egymás mögé besorolva. Ezzel szemben a német Eva Hessler (1988) vagy az amerikai Antti Laato (1990) szerint a könyv egy minden részletében átgondolt drámai szerkezettel rendelkezik, ahol az egyes részletek logikusan előrehaladva bontják ki a próféta mondanivalóját. Mint annyi más esetben, az igazság itt is a két szélsőség között lehet. Claus Westermann (1968) szerint a könyvben megfigyelhető egy tervszerű építkezés, s a főbb tartalmi egységeket a könyvbe (utólag) beillesztett himnuszrészletek különítik el egymástól.

Tartalmi és formai szempontból a könyv corpusán belül világosan elkülöníthető két egység. A 40–48. fejezetek a népet héberül hímnemben, Izráelként vagy Jákóbként szólítják meg. A 49–55. fejezetek ezzel szemben a

nőnemű Jeruzsálemhez, vagy az asszonyként megszemélyesített Sionhoz szólnak. De egyéb szempontokból is elválík ez a két egység egymástól. Csak a 40–48. fejezetekben találunk utalást Círusra, csak itt olvasunk jövendöléseket Babilon bukásáról, csak itt találkozunk Istennek azokkal a vita- és perbeszédeivel, amelyeket a pogány istennel folytat, míg az Ebed-YHWH-énekek – az első kivételével – mind a könyv második felében vannak.

1.5. A könyv előállása

A kutatók régebben ezt a kettősséget azzal magyarázták, hogy Deutero-Ézsaiás működésén belül két korszakot különböztettek meg. A 40–48. fejezetek anyaga eszerint még Babilon eleste előtt, a száműzöttek között keletkezett, a 49–55. fejezeteket viszont a próféta már a város elfoglalása után Babilonban, vagy esetleg már Jeruzsálembe hazaérve írta. Csupán a bálványok ellen polemizáló részeket és a próféta haláláról szóló negyedik Ebed-YHWH-éneket (52,13–53,12) tekintették a könyvben későbbi betoldásnak.

Az 1940-es években Karl Elliger (1978, 1989) felújította Duhmnak azt a nézetét, hogy az Ebed-YHWH-énekek nem a prófétától származnak, s megtoldotta azzal, hogy számos egyéb szerkesztői kiegészítés mellett az 52,12 utáni próféciák mindegyike már Tritó-Ézsaiástól, Deutero-Ézsaiás egyik tanítványától származik. A modern redakciótörténeti iskola ezen a vonalon indult tovább. A könyv anyagának egyre jelentősebb részét tulajdonították későbbi redakcionális kiegészítésnek, melyekben a későbbi szerkesztők értelmezik, aktualizálják a névtelen próféta anyagát. Az iskola két jeles képviselője, Reinhard Gregor Kratz (1991) és Jürgen van Oorschot (1993) már csak a 40–48. fejezetekben talál eredeti deutero-ézsaiási igéket; Kratz ezen kívül 5, míg van Oorschot 7 kiegészítő réteget rekonstruál.

Ugyanakkor elsősorban az angolszász nyelvterületen a kutatók egyre inkább a könyv egységét hangsúlyozzák, amennyiben egy világos, minden részletében átkomponált szerkezetet vélnek felfedezni benne (lásd Antti Laato). A kérdés tehát még korántsem zárult le, bár bizonyára tényleg számolnunk kell a könyv eredeti anyagának többszöri átdolgozásával.

1.6. Deutero-Ézsaiás igehirdetése és a könyv teológiája

1) Izráel Istene a történelem ura: a fogság is az ő műve

Deutero-Ézsaiás egy olyan korban élt, ahol az emberek szemében egy isten hatalmát híveinek boldogulása és sikerei igazolják. Egy nemzeti isten hatalmának eszerint abban kell megnyilvánulnia, hogy a népét megvédi az ellenséges támadásoktól és híveinek jólétet és biztonságot garantál. Csakhogy Kr.e. 587-ben a zsidóság Babilontól katonai vereséget szenvedett. Az ország elpusztult, a jeruzsálemi templom romhalmazzá vált, a nép vezetőit pedig idegen istenek

országába deportálták. A zsidóságban ezért szükségszerűen megfogalmazódott a kérdés: Alulmaradt az ÚR Mardukkal, Babilónia főistenével szemben? Nem volt hatalma megvédenie népét a többi istenekkel szemben?

Ilyen és hasonló kétségek gyötörhették Izráel kegyeseit a fogság helyzetében. Úgy érezhették, az ÚR elhagyta őket (49,14), s nem tud, vagy nem akar törödni velük (40,27). A Babiloni Birodalom évtizedek óta tartó stabilitása csak tovább fokozhatta ezt az érzésüket, isteneik pedig a történelem valós irányítóinak tűnhettek a szemükben. Bizonyára sokan megfáradtak ezért a hitben, feladták a reményt, hogy még hazatérhetnek (vö. 40,29–31; 41,10.14; 41,17; 45,9–10.11; 48,12–13; 50,2), mások pedig talán a győztesnek tekintett istenekhez való átpártolástól várták a boldogulást (42,17; 48,5).

Deutero-Ézsaiásnak ezért mindenekelőtt azt kellett bebizonyítania, hogy az ország pusztulása nem az ÚR kudarca, hanem éppen ellenkezőleg, az ő tervének a megvalósulása volt. Hiszen a próféták által már a fogság előtt meghirdette a közelgő katasztrófát, és azt a népére megérdemelt büntetésként ő maga hozta el:

„(24) Ki engedte meg, hogy kifosszák Jákóbot, és kirabolják Izráelt? Vajon nem az ÚR, aki ellen vétkeztünk? Nem akartak útjain járni, és nem hallgattak tanítására. (25) Ezért zúdította rá haragjának hevét és a háború tombolását...” (42,24–25)

„(26) Panaszod van ellenem? Akkor törvénykezzünk! Mondd csak el, amivel igazolhatnád magad! (27) Már ősatyád is vétkezett ellenem, és szószólóid elpártoltak tőlem. (28) Ezért vettem el a szentély fejedelmeit, hagytam, hogy pusztítsák Jákóbot, és káromolják Izráelt.” (43,26–28, vö. 50,1)

A babiloni fogságot tehát megérdemelt büntetésként maga Isten hozta a népére. A fogság előtti próféták jó előre meghirdették ezt a szörnyűséget; a babiloniak csak azt hajtották végre, amit Isten már jó előre megígért. Az ország pusztulása ezért nem Isten gyengeségének, hanem éppen ellenkezőleg: hatalmának a bizonyítéka! Annak a bizonyítéka, hogy Isten előre képes megszabni a történelem menetét, a hatalmas népeket, idegen királyokat pedig képes céljainak a szolgálatába állítani.

II) Izráel Istene a történelem ura: most a szabadításon munkálkodik

Innen válik hihetővé a prófétának az az állítása, hogy Círust is maga az ÚR állította munkába népe szabadulása érdekében:

„(2) Ki indította el napkeletről azt, akinek lépteit győzelem kíséri? Ki adja hatalmába a népeket, hogy királyokat tiporjon le? Porrá zúzza őket fegyvere, ija előtt szétszóródnak, mint a pelyva. (3) Üldözi őket, háborítatlanul nyomul előre, lába is alig éri az ösvényt.” (41,2–3)

A válasz: természetesen maga az ÚR (41,25): Ő hívta el a perzsa királyt pásztorának, hogy minden kívánságát teljesítse. Ő kente fel és iktatta be hatalmába, ő biztosítja számára a sikereket. Nem mintha ő erre rászolgált volna:

egyedül Izráel szabadulása érdekében juttatta őt az ÚR ehhez a méltóságához (Ézs 44,28; 45,1–7). Talán maguk a fogságban élők is megbotránkoztak azon a gondolaton, hogy Isten egy pogány királyt választ eszközeül, sőt „felkentjéül”, azaz messiásul (45,1) népe megmentése érdekében. De Isten nem hagyja magát kérdőre vonni tervei felől: igenis Círus lesz az, aki felépítteti Jeruzsálemet és hazaküldi a foglyokat (45,9–13; 46,11), hogy valóra váltsa ezzel a fogság előtti üdvpróféták jóvendőléseit (44,8; 41,26–27; 44,2–28).

Az, hogy az ÚR, Izráel Istene a történelem ura, a könyv számára nem elméleti igazság, hanem a remény forrása. Isten a hatalmát népe megszabadításában fogja kinyilvánítani. Izráel jogosan szenvedte el a büntetést. Most azonban letelt a büntetés ideje és eljött az idő, hogy a népet újra hazaengedje és Jeruzsálem benépesüljön, falai felépülhessenek (40,1–11).

III) Az ÚR a szabadítással is korábbi ígéreteit tölti be

De honnan lehet tudni, hogy ez valóban az ÚR műve? Deutero-Ézsaiás itt a fogság végét hirdető üdvprófeciákra hivatkozik. Isten ugyanis nemcsak a fogságot, az ítélet bekövetkezését hirdette meg, hanem annak a végét, az üdvösség bekövetkezését is jó előre megmondta. Maga Izráel tanúsíthatja ezt a többi nép és a többi isten előtt:

„Ne rettegjete, és ne féljete! Hiszen régóta hirdettem, megmondtam, és ti vagytok a tanúim! Van-e isten rajtam kívül? Nincsen köszikla, nem tudok róla!” (Ézs 44,8)

„(26) Ki mondta meg ezt régen, hogy tudhatnánk, jó előre, hogy azt mondhatnánk: igaz! Senki sem mondta meg, senki sem hirdette, senki sem hallotta szavaitokat. (27) Én mondtam először Sionnak: Itt vannak már! Én küldtem Jeruzsálembe az örömhírhözőt.” (41,26–27)

„(26) Én váltom valóra szolgálaim beszédét, és követeim tervét megvalósítom. Én mondom azt Jeruzsálemnek: Lakjanak tebenned! – és Júda városainak: Épüljetek újjá! – és romjait helyreállítom. (27) Én mondom a mély tengernek: Apadj ki; a folyóidat is kiszáritom! (28) Én mondom Círusnak: Pásztorom vagy! – és ő minden kívánságomat teljesíti, amikor azt mondja: Építsék föl Jeruzsálemet, és rakják le a templom alapját!” (44,26–28)

Az emberek meghalhatnak, a fogságba élők reménysége elhervadhat, mint a virág, de Istennek az előre kijelentett igéi – mint ahogy azt a próló hangsúlyozta – örökre megmaradnak (40,6–8), és most, Círus révén, valóra válnak.

IV) Az Úron kívül nincs más isten

Deutero-Ézsaiás szerint csak az nevezhető istennek, aki jó előre meghirdeti a jövőbeli eseményeket, s aztán azt kellő hatalommal képes is végrehajtani. Márpedig a pogányok istenei tehetetlenek: Ha az ÚR perre hívja őket, ha számon

kéri rajtuk hatalmuk bizonyítását, szégyenben maradnak (41,1–6.21–24.25–29; 42,17; 43,8–13). Ők képtelenek arra, hogy előre megmondják, mit hoz a jövő (41,21–24; 43,8–13), s így ők képtelenek arra, hogy irányítsák, vagy akár csak befolyásolják is a történelem menetét.

Velük szemben az ÚR az, aki előre meghirdette a fogságot, majd a szabadulást, elhívta Círust, és most rajta keresztül meg is valósítja azt (42,9; 44,8; 45,21; 48,12–15). Mindez nem csak azt bizonyítja, hogy egyedül Izráel Istene a történelem ura. Deutero-Ézsaiás minden korábbi bibliai szerzőnél tovább megy, és levonja a teológiai következtetést: az ÚRON kívül nincsen más isten:

„(8) Emlékezzetek csak, és piruljatok, szívleljétek meg ezt, ti hűtlenek! (9) Emlékezzetek vissza az ősrégi dolgokra: én vagyok az Isten, nincsen más, Isten én vagyok, nincs hozzám hasonló! (10) Előre megmondtam a jövőndőt, és régen a még meg nem történteket. Ezt mondom: Megvalósul tervem, mindent megteszek, ami nekem tetszik. (11) Elhívok napkeletről egy saskeselyűt, tervem végrehajtóját messze földről. Alig szóltam, máris elhozom, kigondoltam, máris megteszem.” (46,8–11)

Ugyanezt mondja a 41,21–24; 43,8–13; 45,5–7; 45,21 és különösen a 44,6–8 is:

„(6) Ezt mondja az ÚR, Izráel királya és megváltója, a Seregek URA: Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs isten. (7) Kicsoda olyan, mint én? Szóljon, mondja meg, sorolja fel, hogy mi történt, amióta hajdan népet alkottam; és mondják el a jövőndőt, ami következik! (8) Ne rettegjétek, és ne féljétek! Hiszen régóta hirdettem, megmondtam, és ti vagytok a tanúim! Van-e isten rajtam kívül? Nincsen köszikla, nem tudok róla!” (44,6–8)

A pogány népek istenei valójában tehetetlen szobrok és fadarabok (46,5–7). Ha Círus Babilonra támad, nemcsak hogy képtelenek lesznek megvédeni a várost, sőt – mondja a próféta maró gúnnyal – még ők lesznek híveik segítségére szorulva, hogy szobraikat a pusztulás elől elmenekíthessék – szemben az ÚRRal, aki „alkotta”, „viszi”, „hordozza” és „megmenti” Izráelt (46,1–4).

Az ószövetség számos részlete tiltja az idegen istenek szolgálatát, anélkül, hogy létezésüket, relatív hatalmukat is tagadná (ez a jelenség a 'monolatria', lásd különösen is Ex 20,3 par. Deut 5,7), míg más igeszakaszok egyenesen feltételezik más istenek létét, lásd pl. Józs 24,14–15; Bír 11,24; 2Krón 2,4; Zsolt 135,5. Deutero-Ézsaiás, a fogság névtelen prófétája az első, aki kifejezetten tagadja, hogy az ÚR mellett más istenek is létezhetnének, s ezzel a szigorú 'elméleti monoteizmus' atyjának tekinthető.

A könyv későbbi kiegészítései ennek a meggyőződésnek a fényében élettelen báboknak, tehetetlen fadaraboknak minősítik az idegen istenek szobraikat. Előállításuk végletekig materiális módját ismerve senki nem gondolhatja komolyan, hogy valós segítséget nyújtanak (44,9–20) – hiszen még ahhoz is, hogy stabilan álljanak, a kézművesek segítségére vannak utalva (40,19–20 + 41,6–7).

V) Izráel szabadulása a népek megtérését is munkálja

A zsidó nép szabadulása azonban majd a pogány népek előtt is feltárja az ÚR hatalmát és dicsőségét (40,5; 45,6; 52,10). Belátják, hogy tehetetlen bálványaikkal szemben valóban az ÚR az egyetlen isten (45,20–21; 49,24–26) és megtérnek hozzá (45,14.17.22–25). Véget vetnek Izráel elnyomásának, Jeruzsálemben zarándokolnak (55,5), a közöttük élő zsidókat vállukra emelve viszik magukkal (49,22–23), és csatlakoznak a jeruzsálemi kultuszhoz. Ezekkel a reményekkel a későbbi zsidó eszkatológia alapvető gondolatai jelennek meg Deutero-Ézsaiás könyvében.

VI) Isten ígéretei feltétlen üdv-ígéreték

Éppen a szabadulásnak ez a missziói aspektusa magyarázza azt, hogy Isten szabadításának Deutero-Ézsaiás szerint nincsenek feltételei. Hiszen az, amit az ÚR eltervezett, még Izráel számára is új és hihetetlen. A nép most is vak és süket (42,18–25), ugyanolyan hitetlenül fogadja az üdvígéretet, mint ahogy a fogság előtti ítéletes próféciáknak nem hitt. Isten azonban nem a nép érdemeire tekint, hanem csakis önmagára:

„Én, én vagyok az, aki eltörölöm mégis álnokságodat önmagamért, és vétkeidre többé nem emlékezem.” (43,25)

Izráelt is éppen az ígéreték valóra válása fogja végleg meggyőzni az ÚR hűségéről és hatalmáról és így rábírní arra, hogy elforduljon bálványaitól és egyedül az ÚRhoz ragaszkodjon:

„(4) Tudom, hogy makacs vagy, vasból vannak nyakadban az inak, a homlokod pedig érc, (5) ezért jelentettem ki neked már régen, mielőtt bekövetkezett, már meghirdettem, nehogy azt mondhasd: Bálványom tette ezt, bálványszobrom parancsára történt. (6) Te hallottad és láhattad mindezt, mégsem tanúskodtál róla! De mostantól fogva új dolgokat hirdetek neked, rejtett dolgokat, melyekről még nem tudsz. (7) Most teremtem őket, nem pedig régen, ezelőtt nem hallottatok róluk; nem mondhatod, hogy tudtál róluk.” (48,4–7)

A népnek tehát nem kell előbb megjavulnia, bűneiből, kishitűségéből megtérnie hozzá. Méltán nevezik Deutero-Ézsaiást tehát „az Ószövetség névtelen evangélistájának”. Amit ő hirdet, azok a vigasztalás, biztatás igéi, a kegyelmes, szabadító Isten öröme (40,9–11; 52,7–9).

A könyv eszkatologikus himnuszai ezeknek az ígéreteknek a beteljesedésébe vetett reménység örömét tükrözik, s az ÚR szabadításáért való hála csendül fel bennük (42,10–13; 44,23; 45,8; 48,20–10; 49,13; 52,9–10; 54,1–3).

1.7. Deutero-Ézsaiás és az ősi tradíciók

A névtelen próféta tehát csodálatos ígéretekkel erősíti, bátorítja népét. Üzenetének a konkrét megfogalmazásában olyan képeket, hasonlatokat, Istennek olyan ábrázolását választja, amik képesek ígéretei iránt bizalmat ébreszteni a csüggedt és reményvesztett népben.

I) Izráel Istene a világ teremtője – új teremtés készül

Először is az URat úgy mutatja be, mint a világ teremtőjét. A fogságban élő nép számára ismert, régi teológiai tételből először is az ÚR mindenhatóságát vezeti le: Mivel a világnak Isten az egyedüli teremtője, ezért ő minden felett úr is egyben (44,24–25; 45,18–19). Az égitestek, amit a babiloniak önálló isteneknek gondoltak, mint katonák sorakoznak fel tábornokuk előtt, parancsára várva (40,25–26); a történelem hatalmas, birodalmakat alkotó népei semmik előtte (40,12–16), nagyhatalmú királyaik pedig csak sáskáknak tűnnek a szemében (40,22–24). A történelmi események alakulásába annyi súlyuk sincsen, mint egy porszemnek a mérleg serpenyőjében, vagy egy csepp víznek a merítőedény oldalán (40,15). Isten, a teremtő mindent tud, mindent lát az általa teremtett világban, s mindent képes megtenni akarata szerint: látja Izráel csüggedését, kételkedését, s aki bízik benne, azt a reménység sasszárnyaira emeli (40,27–31).

Ugyanakkor Deutero-Ézsaiás a teremtés-tradíciót egy másik módon is igehirdetésének szolgálatába állítja azzal, hogy a közelgő szabadulást az új teremtéshez hasonlítja. Ha egyszer az ÚR képes volt a semmiből, a káoszból világot teremteni, ebből a történelmi helyzetből is képes népe számára jót kihozni (Ézs 41,20; 43,16–21; 44,24; 45,8; 51,3). Ahogy a teremtés során Rahabot, a káoszszörnyet legyőzve megteremtette az élet lehetőségét a földön (51,9–16), Babilont is legyőzi majd, megszabadítva a népét.

S végül a teremtés-tradíció egy harmadik formában is a vigasztalás szolgálatában áll. Az egyéni panaszénekek, illetve az arra adott papi üdvjövendölések abból merítenek erőt a bizakodásra, hogy az URat az egyén teremtőjének és ezzel gondviselőjének vallják. A próféta ennek megfelelően rendszeresen hangsúlyozza, hogy Izráelnek is Isten a teremtője, alkotója (43,1.7.15.21; 44,2.21.24; 45,9.11; 54,5). Márpedig saját teremtményéről Isten hogyan is feledkezhetne meg? A 49,14–15 erről ezt írja:

„(14) De Sion ezt mondta: Elhagyott engem az ÚR, megfeledkezett rólam az én Uram! (15) Megfeledkezik-e csecsemőjéről az anya, nem könyörül-e méhe gyermekén? De ha ő meg is feledkeznék, én akkor sem feledkezem meg rólad!” (49,14–15)

II) Az ÚR kihozta népét Egyiptomból – új exodus készül

A másik ősi tradíció, amihez a próféta kapcsolódik, az egyiptomi szabadulás tradíciója. Izráel népe nem felejtette el, hogy Isten Egyiptomból hozta ki őt, hatalmas jelekkel és csodákkal törve meg fogva tartóik hatalmát, majd a pusztai

vándorlás után népét egy hazával, az önálló államiság lehetőségével ajándékozta meg.

Deutero-Ézsaiás a közelgő szabadulást ennek analógiájára mint egy új exodust mutatja be. Ahogyan Isten egyszer már képes volt megtenni a csodát, másodjára is meg fogja tenni (43,14–21; 48,20–21; 51,10; 52,3–6.11–12).

III) Az ÚR a pusztán át vezette népét – új pusztai vándorlás készül

De ennek az új exodusnak a során a régi szabadulás kellemetlenebb elemei már nem ismétlődnek meg. Sietség nélkül indulhatnak (52,12), s az egykor hitet próbáló pusztai vándorlással szemben most a népnek kényelmesen, az ÚR oltalma alatt lehet majd hazatérnie. Isten mint jó pásztor maga vezeti majd a népét (40,10–11; 52,12). A természet pedig – legalábbis jelképesen értve – csodálatosan átváltozik: a hegyek eltűnnek, a völgyeket feltöltik Isten angyalai (40,3), még a kopár hegycsúcsokon is bővízű folyók fakadnak, a pusztában hatalmas, hús árnyat adó fák nőnek majd, hogy kellemessé, kényelmessé tegyék Izráel számára az utat hazafelé (41,17–20; 42,14–17; 43,18–21; 49,7–13; 55,12–13).

IV) Az ősatyák vigasztaló példája – a nép Jákób és Ábrahám áldásában részesül
Ugyancsak a szabadulás ígérete iránti bizalmat erősíti az, hogy a 40–48. fejezetek a népet előszeretettel Jákóbnak, illetve Izráelnek szólítják.

Kétségtelen tehát, hogy Deutero-Ézsaiás jól ismeri az ősatyák tradícióját, s hogy a patriarchák közül mindenekelőtt Jákóbra koncentrál. A 41,8 tud Jákób származásáról: arról, hogy Ábrahám fia, és a 'kiválasztás' ebben az összefüggésben az elsőszülött Ézsau mellőzésének történetére is utalhat, a 40,10–11 pásztor-képei pedig Jákób hazatérésére történő utalásként értelmezhetők. A 43,27-ben meg nem nevezett „ősatya” alatt a próféta nyilván Jákóbra céloz, hiszen az ő „vétké” alatt csak Jákób csalására gondolhatunk (Gen 27), ami a Hós 12,3–5 alapján közmondás-szerűen ismert lehetett.

A választott nép 'Jákób' megnevezése a kultikus nyelvezetből származik, mint ahogy a 'Jákób–Izráel' parallel névváltozatok használata is a zsoltár-költészet egyik formai jellegzetessége (ehhez lásd a 6.4. fejezetben, a 40,27 magyarázatánál). Ám az, hogy Deutero-Ézsaiás ezt a hagyományt átveszi, a fogság szituációjában nagyon is érthető. A patriarchák között ugyanis éppen Jákób volt az, aki egy időre – bűne következményeként – kénytelen volt elhagyni az Ígéret földjét, Kánaánt (Gen 27–28). Ám az ÚR, mindennek ellenére, csodálatos ígérettel ajándékozta meg őt:

„Mert én veled vagyok, megőrizlek téged, akárhová mégy, és visszahozlak erre a földre. Bizony, nem hagylak, el, amíg nem teljesítem, amit megígértem neked.” (Gen 28,15)

Ez az ígéret pedig, ahogy azt a fogságban élő nép is tudta, végül valóra vált: Jákób nagy családdal és hatalmas vagyonnal tért vissza Kánaánba, s vehette át apjától, Izsáktól az örökségét, az Ígéret földjét (Gen 31–33).

Amikor tehát Deutero-Ézsaiás az ősatya nevével szólítja meg a fogságban élőket, akkor ezzel azt is üzeni nekik: Ami egykor az ősatyával megtörtént, az majd utódain, a fogságban élő népen is be fog teljesedni.

Deutero-Ézsaiás könyve ugyanakkor az Ábrahám-tradíciót is ismeri. A 41,8–16 tudja, hogy ő Jákób egyik őse, s azzal, hogy „a föld széleiről” való elhívásáról beszél, Ábrahám mezopotámiai (Úr-Kaszdím), illetve szíriai (Hárán) származására utal (Gen 11,28; 12,1–6). A szöveg az ősatyát egyenesen az ÚR ’barátjának’ nevezi, ami a Gen 15,6 szerinti hitére, illetve a Gen 22 szerint kiállt próbájára utalhat. Az 51,1–3 a gyermektelen Ábrahámot és Sárát állítja példaként a nép elé. Ahogy ők – már feladva a reményt – végül gyermekáldásban részesültek és minden emberi várakozást felülmúlva, Isten ígéréteinek megfelelően nagy néppé lettek (Gen 12–21), a fogságba hurcolt nép is nagy és erős néppé lehet majd egyszer.

V) Egyéb tradíciók

Mint láttuk, Deutero-Ézsaiás üdvígéreteinek alátámasztására a fogság előtti próféciákra hivatkozik. Ezzel a könyv tartalmilag szorosan kapcsolódik az Ézs 1–39 gyűjteményéhez. Az ’Izrael szentje’ jelző (41,14.16; 41,20 stb., a kérdéshez lásd a 9.5. fejezetben, az Ézs 41,20 magyarázatánál), valamint a Sion-teológia elemei tovább erősítik ezt a tematikus kapcsolatot, az Ézs 40,1–11 és a 43,8–10 végső megfogalmazásában pedig az Ézs 6-ra való szándékos hivatkozások is döntő szerepet kaptak.

1.8. Az ÚR Szenvedő Szolgájáról szóló énekek (Ebed-YHWH-énekek)

I) Az énekek körülhatárolása, tartalma

Deutero-Ézsaiás könyvében számos helyen a szöveg Izráelt, illetve a fogságban élő népet az עֶבֶד ’szolga’ megnevezéssel illeti (Ézs 41,8.9; 42,19; 43,10; 44,1–2.21; 45,4; 48,20; 54,17). A ’szolga’ szó ezekben az esetekben nem egy speciális feladatra való elhívást jelöl, hanem az Istenhez tartozás kifejezésére szolgál. Az ókori keleti elképzelések szerint ugyanis a szolga számíthat ura védelmére és gondviselésére: ennek megfelelően Izrael ’szolga’ megnevezése a legtöbbször a vigasztalás, a bátorítás eszköze.

Van azonban Deutero-Ézsaiás könyvében négy olyan igeszakasz, ahol a ’szolga’ szó nyilvánvalóan valaki mást jelöl: ezek a szakaszok az Ézs 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 és az 52,12–53,12. A ’szolga’ ezekben a szakaszokban nem lehet azonos Izráellel, hiszen küldetése éppen Izrael vigasztalását, helyreállítását célozza: az a feladata, hogy közreműködjen a fogságban lévők megváltásában. Sőt ennél is nagyobb a küldetése: „a pogányok világosságává” kell lennie, azaz

el kell vezetnie a pogány népeket az igaz istenismeretre és az ÚR kultikus szolgálatára.

A modern bibliakutatók közül Duhm volt az, aki először hívta fel arra a figyelmet, hogy ezek az énekek témájukban, stílusukban is világosan elkülönülnek a könyv többi próféciájától, a kontextusukba nincsenek szervesen bekapcsolva, míg ők maguk – egymás mögé illesztve – egy összefüggő, világos kompozíciót alkotnak. Az énekek logikus időrendben beszélnek el egy próféta figura elhívását, küldetésének megerősítését, az őt ért üldöztetéseket, majd halálát és végső megjutalmazását. Szerkezetileg az első és az utolsó ének E/3. személyben beszél erről a szolgáról, míg a két közbülső énekből maga a szolga vall küldetéséről E/1. személyben.

Ezeket az énekeket nevezzük az ÚR Szenvedő Szolgájáról szóló énekeknek, vagy a héber szövegben szereplő עֶבֶד megnevezés alapján 'Ebed-YHWH-énekek'-nek. Az énekek elrendezése röviden így foglalható össze:

42,1–4:	<i>A szolga beiktatása</i>	Ő
49,1–6:	<i>A szolga küldetése: Izráel helyreállítása és a népek megtérítése</i>	Én
50,4–9:	<i>A szolgát, az ÚR hű tanítványát üldözés éri</i>	Én
52,13–53,12:	<i>A szolga halála a „sokak” megigazolását szolgálja</i>	Ő

Az első énekből (42,1–4) kerül sor a szolga beiktatására. Ahogy a karizmatikus vezetők (Bír 6) vagy a megválasztott király (1Sám 9,15–22; 10,23–24; 16,13) esetében, így ez is nyilvánosan történik. Feladatának az elvégzésére a lélek ajándéka teszi alkalmassá: ki kell hirdetnie, azaz egyben életbe is kell léptetnie a népek számára egy új történelmi korszak alaptörvényét, a kegyelem alkotmányát. Isten célja nem az, hogy a pusztulásra ítélt nemzetek sorsát beteljesítse, hanem hogy megmentse azokat. S bár a szolga ezt a törvényt nem „lármázva”, az utcán, azaz nem az államhatalom támogatásával hirdeti (2. v.), Isten mégis azt ígéri neki, hogy addig „nem alszik ki, és nem török össze”, amíg el nem végzi küldetését (4. v.). Itt burkoltan megjelenik a szolgára váró szenvedés és halál témája, amit a későbbi énekek fognak részletesen kifejteni. A 42,5–9-ben egy későbbi kiegészítés ehhez még hozzátézi: a szolgának először Izráelt kell megszabadítania (7. v.), és az Istennel kötött szövetségének ismét érvényt szereznie, s majd csak ezután fordulhat a népekhez, hogy azok Istenhez vezető világossága lehessen (6. v.).

A második énekből (49,1–6) maga szolga vall elhívásáról és küldetéséről. Isten már anyja méhében kiválasztotta őt, mint Jeremiás prófétát (vö. Jer 1,5) – ugyanarra a feladatra: hogy a népek prófétája legyen. Fegyvere a szájába adott szó, a próféta üzenet, ami olyan hatékony, akár a legveszélyesebb fegyverek, oltalma pedig Isten kezének közelsége. Hiába azonban a beiktatására való emlékezés (3. v.): A szolga ugyanúgy elcsügged szolgálatának sikertelenségét látva, mint Illés (1Kir 19,10) vagy Jeremiás (lásd pl. Jer 12,1–6). A csüggeteg

szolgát azonban Isten Izráel helyreállításán túl egy még nagyobb feladattal is felruházta: „*A pogányok világosságává teszlek, hogy a szabadításom eljusson a föld végső határáig*” (6. v.). Az „Izráel” szó a 3. versben minden biztonnyal betoldás, a szolga itt egyértelműen mint személy áll előttünk.

A harmadik ének (50,4–9) szerint a szolga mint hűséges tanítvány hallgatja Istent minden reggel, hogy a rábízott üzenetet, a bátorítás és a vigasztalás ígét az „elfáradtaknak” hirdetni tudja (4. v.). A szolga a panaszénekek stílusában számol be arról, hogy küldetése során megvetést, gúnyolódást és bántalmazást kell elszenvednie (5–6. v.). Itt Jeremiás konfesszióival (pl. Jer 15,10–21; 18,18–23; 20,7–10) mutat az ének szoros tartalmi egyezéseket, de Mózes (Num 11,14kk) és Illés (1Kir 19,4kk) panaszaira is emlékeztetnek ezek a versek. A 8. vers mintha egy tárgyalást feltételezne: a hihetetlennek tűnő próféciáik miatt fogták volna perbe a szolgát, mint korábban Jeremiást (Jer 26,8)? A szolga azonban nem tért ki ezek elől a bántalmazások elől, hanem vállalta ezeket. Biztos ugyanis abban, hogy Isten megsegíti őt, igazságot szolgáltat neki, ellenfeleit pedig utoléri Isten büntetése.

A negyedik ének (52,13–53,12) kerete (52,13–15 + 53,10–12) E/3. személyben maga az ÚR tudósít szolgájáról, míg a középső részben (53,1–9) Izráel T/1. személyben vall róla. A szolga a „szikkadt földből”, azaz onnan származott, ahonnan senki sem várta. Nem volt szép alakja, amit a kor felfogása szerint az isteni kiválasztottság jelének tekinthettek volna; ráadásul betegség és szenvedés gyötörte, ami az Istentől eltaszítottak sorsának a jellemzője. A szolgát megkínozták és halálra adták, és a bűnösök között temették el, mint valami gonosztevőt. A szolga azonban mindezt alázatosan viselte el. Nem ellenkezett, hiszen éppen szenvedéseiben állt a küldetése:

„(5) *Pedig a mi vétkeink miatt kapott sebeket, bűneink miatt törték össze. Ő bűnhődött, hogy nekünk békességünk legyen, az ő sebei árán gyógyultunk meg. (6) Mindnyájan tévelyegtünk, mint a juhok, mindenki a maga útját járta. De az ÚR őt sújtotta mindnyájunk bűnéért.*” (53,5–6)

„Sokak”, azaz minden nép vétkét magára vállalta, és mint engesztelő áldozat adta magát a bűnösökért, így járva közben értük, és szerezve nekik bűnbocsánatot (53,10–12). Mindezzel az ÚR akaratát teljesítette be (10. v.).

Önfeláldozásának a jutalma nem is marad el. Isten feltámasztja őt, megláthatja utódait, és a hatalmasok között gazdag kárpótlásban részesül. A népek, akárcsak Izráel, döbbenetben ismerik majd fel ekkor a halálra adott emberben Isten szolgáját, királyok adják meg neki a tiszteletet, s veszik ámulattal tudomásul azt az új istenismeretet, amihez ezek az események juttatták el őket (52,13–15).

II) Kiről szólnak ezek az énekek?

Izráel?

A magyarázók jó része magára Izráelre gondol. Emellett hozható fel érvként, hogy – amint láttuk – a könyvben a 'szolga' szó máshol mindig Izráelt (vagy esetenként annak prófétáit) jelöli, a Septuaginta ebben az értelemben fordítja az első éneket, a 49,3 pedig kifejezetten azonosítja a szolgát Izráellel: „*Ezt mondta nekem: Szolgám vagy, Izráel, rajtad mutatom meg dicsőségemet!*”

Eszerint a magyarázat szerint Izráel az egyetlen nép, amely az URat imádja, így jogosan viseli a minden más néptől őt megkülönböztető titulust. Igaz, hogy voltak bűnei, de a fogság szenvedéseivel Isten ezeket eltörölte, így a pogányokkal szemben büntelennek nevezhető. Szabadulása, helyreállítása révén Isten megmutatja hatalmát, egyedüli isten-voltát az egész világnak, s ezzel Izráel az ÚR tanúja, prófétája lesz, a pogányok világossága.

Ám láttuk, hogy az énekek markánsan elkülönülnek a kontextusuktól, az 'Izráel' szó a 49,3-ban nyilvánvalóan betoldás, s a fogság-korabeli irodalom sehol másutt nem állítja, hogy Izráel fogsága önként vállalt, meg nem érdemelt és szóltanul túrt szenvedés lett volna.

A fogságba hurcoltak (a gola)?

Szintén népszerű az a magyarázat, miszerint a szolga nem maga Izráel, hanem annak a fogságba hurcolt, Babilonban élő része. Ők lennének azok, akik az otthon maradtak helyett (is), azaz helyettes elégtételként elszenvedik az ítéletet, így lehetővé teszik Júda összegyűjtését és helyreállítását, másrészt Babilon népeivel is ők állnak kapcsolatban, így közöttük ők lehetnek az ÚR tanúi, akik – a népek világosságaként – megtérésre vezethetik őket.

Emellett a magyarázat mellett szólhat, hogy így Izráel egésze és a szolga elkülönül, s arra már Jeremiás és Ezékiel könyvében, de a fogság utáni irodalomban is van példa, hogy a nép „jobbik felének”, a megtisztult „szent maradék”-nak a fogságból hazatérők tekintették magukat – az otthon maradtakkal szemben. Ez a magyarázat – főleg a negyedik Ebed-YHWH-ének esetében – a hazatérők vezetői igényeinek alátámasztását is tekintheti az énekek céljának.

Ennek az értelmezésnek részben ugyanazokkal a nehézségekkel kell szembenéznie, mint annak a modellnek, amely a 'szolga' szót egész Izráelre vonatkoztatja. Ám úgy tűnik, hogy Deutero-Ézsaiás könyvének néhány későbbi szerkesztői kiegészítése is már így értelmezte egyik-másik éneket (lásd pl. az 54. fejezetet, amely az Ézs 53-at a Sionra vonatkoztatja).

Izráel valamely (visszatérő) királya, vezetője, prófétája?

Mások – a kollektív magyarázatok e nehézségei miatt – a 'szolgát' egy egyénnel igyekeznek azonosítani: ezek között nagyon hamar megjelent az az elképzelés,

miszerint a szolga a zsidóság valamelyik kiemelkedő alakja, illetve annak a 'redivivusa', azaz visszatérő formája.

Az Ószövetségben számos kiemelkedő személyiségről olvassuk egyrészt azt a megtisztelő címet, hogy ő az 'ÚR szolgája', lásd Józsué, Mózes vagy éppen Dávid király. Másrészt ezeknek a kiemelkedő személyiségeknek gyakran kellett meg nem értést, megvetést, lázadozást, zúgolódást vagy egyenesen fizikai üldözést és bántalmazást elszenvedniük küldetésük miatt. Így zúgolódott a nép a pusztában Mózes ellen, aki végül egy ilyen eset miatt nem léphetett be az Ígért földjére, üldözték és csaknem halálra adták Jeremiást, s egy apokrif hagyomány miatt maga Ézsaiás próféta is mártírhalt halt Mannassé uralkodása alatt. Nem csoda hát, hogy a szolga azonosítása kapcsán Mózes, Ézsaiás vagy Jeremiás neve egyaránt felmerült.

Jeremiás esetében az azonosításnak további táppontjai is lehetnek. Akár az ÚR Szolgája, ő is egy próféta, akit már anyja méhében elhívott Isten, hogy, akár a Szolga, ő is a „népek prófétája” legyen (1,5). Hitvallásaiban Jeremiás is gyakran vall küldetése nehézségeiről, amire Isten bátorítással felel: ezek a szakaszok a 2. és 3. énekkel állíthatók párhuzamba, s végül a bántalmazás és üldözés is kapcsolódási pont lehet.

A Szolga azonosítására felmerült azonban Jósias király személye is. A fogság előtti időben a királyokban az üdvösség szerzőjét, garanciáját látták (vö. Zsolt 2; 72; 110 stb.). Jósiasról tudjuk, hogy bár a Királyok könyve a legnagyobb, még Dávidnak sem kiosztott elismeréssel illeti, mint aki egyedül töltötte be a Deut 6,5 követelményeit (2Kir 23,25), mégis, akár egy Isten által büntetett bűnösnek, idő előtt, csatában kellett meghalnia. A Királyok könyve Jósiaszt szándékosan új Dávidként mutatja be, mint aki vallási reformjával és politikai sikereivel visszahozta a Dávid és Salamon korában megélt aranykort.

S végül felmerült a teológiatörténetben Jójákín király személye is. Ő volt a fogság előtt Júda utolsó dávidházi királya, aki csupán néhány hónapos uralkodás után, „atyái vétkei miatt” kellett, hogy megadja magát a babiloni seregeknek és kellett „önként” népéért, az első deportáció részeként a száműzetést választania (2Kir 24,8–17). Azt is tudjuk, hogy Babilonban nem végezték ki, hanem fogságban, majd házi őrizetben élte az életét (lásd 2Kir 25,27–30 par. Jer 52,31–34). Ez a tény sokáig életben tartotta a foglyokban és az otthon maradtakban a reményt, hogy egyszer talán kiszabadul, hazatér és ismét Izráel királya lesz; fogságának enyhítése így az egész nép szabadulásának és Júda helyreállításának a jelképe lett.

Ez utóbbi két azonosításban az a közös, hogy egy dávidházi uralkodóval, illetve annak redivivusával azonosítják az énekekben szereplő szolgát. Tudjuk, hogy a fogság korában és azt követően is egy ideig Izráel a jeruzsálemi királyság helyreállítását várta (vö. Jer 23,5–6; Ez 34,23–24; 37,24–25), ami érvként hozható fel ezek mellett az azonosítások mellett. Irodalmilag az első Ebed-YHWH-ének akár egy uralkodó nyilvános beiktatása leírásának is tekinthető (vö. Zsolt 2), ami ismét csak megkönnyíti az asszociációt egy uralkodóra. A 'szolga' megnevezés, ami az Ószövetségben kb. 40-szer Dávidra vonatkozik, szintén

könnyen vonatkoztatható egy dávidi királyra. Az ’ÚR választottját’-nak (vö. 42,1) nevezi az Ószövetség Dávidot 18-szor, róla is olvassuk, hogy Isten lelke nyugszik meg rajta (1Sám 16,13), mint ahogy általában is olvasunk ilyet a királyokkal kapcsolatban (lásd 1Sám 10,6.10, vö. Ézs 11,2). Ez az azonosítás ugyanakkor már a messianisztikus értelmezés felé mutat.

Maga a próféta?

Az utóbbi évtizedekben egyre inkább elfogadott az a magyarázat, hogy a szolga maga Deutero-Ézsaiás, a fogság névtelen prófétája. Ez az azonosítás már részben a 2. és 3. énekekben használt E/1. személyű megfogalmazás miatt is kézenfekvő, mint ahogy a küldetés nehézségeiről szóló „vallomások” műfaja már Ézsaiás (vö. Ézs 8,16–18) és mindenek előtt Jeremiás próféta esetében is ismert (Jer 11,18–12,6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–18), ami szintén egy prófétai azonosítás mellett szól. S végül a négy ének sorrendjét követve egy elhívott, küldetését vállaló próféta alakja bontakozik ki előttünk, aki – Deutero-Ézsaiás könyvének egyéb próféciaival teljes összhangban – népe megszabadítását, ezen keresztül pedig a pogány világ megtérését várja, s így egyszerre lehet Izrael és a népek prófétája. Ám igehirdetése miatt bántalmazások, üldöztetések érik, ami végül a meg nem érdemelt halálához vezet.

E magyarázat képviselői szerint az első három énekben maga Deutero-Ézsaiás vall küldetéséről és annak nehézségeiről tanítványainak. A negyedik éneket halála után a tanítványai írták, benne mesterük ártatlan halálára és az ezzel összefüggő teodícea kérdésre kínálva teológiai feleletet.

Az eljövendő messiás?

Már a keresztyénség megjelenése előtt elterjedt a szakasz messiási értelmezése is, ami a szolgában nem a múlt, hanem a jövő eszkatológikus királyát vélte felismerni (vö. a szenvedő, illetve alázatos Messiás képzetéhez Zak 9,9–10; 12,10).

Az Újszövetség szerzői ezekben az énekekben ennek megfelelően Jézusra, illetve az ő küldetésére utaló próféciaikat láttak (lásd ApCsel 8,26–35). Hiszen Jézus is Isten által kiválasztott személy volt, akit keresztelésekor nyilvánosan, a lélek ajándékával megajándékozva iktatott be szolgálatába. Ám őt is félreértették, illetve nem értették meg, hiszen az ő küldetése is egyszerre szólt Izraelnek és a népeknek. Ezt a küldetést ő is alázatosan hajtotta végre, vállalva a szenvedést, üldöztetést, majd pedig küldetésének megkoronázásaként – egészen pontosan: tulajdonképpen küldetése betöltéseként – a meg nem érdemelt, helyettes halált. Szünetesei és meg nem érdemelt halála büntörlő jelleggel bír, akár a Szolgáé, s az újszövetségi szerzők a negyedik énekkel együtt vallották, hogy ő mások bűneit vállalta magára, halála engesztelő áldozat bűneinkért, igazsága sokakat tesz igazzá, és közbenjárt a bűnösökért. S ahogy egykor az ÚR Szünetedő szolgája, úgy ő is elnyerte végül a jutalmát: Isten feltámasztotta őt a halottak közül, a

tanítványok serege lett a „kárpótlása”, és mennybemenetele után minden hatalom az övé lett, hogy majd minden földi királyok és hatalmasságok az idők végezetén hódoljanak neki.

Ezek az énekek nem próféciaák abban az értelemben, hogy szerzőjük egy távoli korszak eljövendő messiásának képét akarta volna megrajzolni bennük. Ám mégis: ezek az énekek próféciaivá váltak abban az értelemben, hogy a névtelen próféta sorsában és annak az értékelésében az újszövetségi szerzők megtalálták azokat az analóg elemeket, amelyek segítettek megérteni és a gyülekezetekkel megértetni Krisztus egyedi és megismételhetetlen, ezért a hagyományos teológiai fogalmakkal szinte szavakba sem önthető szolgálatát és az általa elvégzett megváltás csodáját.

III) Az énekek előállása – avagy kísérlet köztes megoldásra

A Bernhard Duhmig (1892) visszavezethető elképzelés szerint az Ebed-YHWH-énekek eredetileg egy önálló gyűjteményt alkottak. A prófétával való azonosítás elméletével összekapcsolódva e modell szerint az első három éneket a próféta írta és csak szűkebb tanítványi körének szánta, ezért hagyományozták azt külön. Halála után tanítványai megírták a negyedik éneket, ezt összeszerkesztették az első hárommal, de továbbra is sokáig külön kis iratként hagyományozták. Csak Deutero-Ézsaiás könyvének egybeszerkesztése során, ekkor sem az első lépésben, kapcsolták ennek az iratnak az anyagát is be a többi prófécia közé – egyenletes szétosztásával biztosítva a kellő súlyt nekik (így pl. Odil Hannes Steck /1985–1997/).

Radikálisan új modellt alkot e téren az angolszász holisztikus iskola, mindenekelőtt Tryggve N. D. Mettinger (1978, 1983). Véleménye szerint nem igazolható, hogy ezek az énekek nem voltak eredetileg a könyv anyagának része, sőt: ő úgy gondolja, hogy kimutathatók tematikai és terminológiai kapcsolódások az énekek és a jelenlegi kontextusuk között (lásd pl. Ézs 52,10 és 53,1). Ebből ő azt a következtetést vonja le, hogy az énekek sohasem léteztek a könyv többi anyagától függetlenül, hanem eleve annak részeként, a jelenlegi helyükre szánva írták meg őket.

A német redakciótörténeti iskola ez utóbbi vonalat követve elfogadja, hogy ezeket az énekeket későbbi szerkesztők eleve a könyv kiegészítésének szánták. Jürgen van Oorschot (1993) ezt kiegészíti azzal, hogy az énekek szerzője nem feltétlenül ugyanaz, sőt egyenesen az a valószínű, hogy ezek több szerzőtől származnak és több, egymást követő lépésben kerültek bele a könyvbe. Ez a megközelítés felszabadítja a kutatókat arra, hogy a szolga azonosítása során kombinálják a lehetséges megoldásokat, más-más szolgára gondolva más-más énekek alatt.

Mindezek alapján állította fel e kommentár szerzője (2002) a maga közvetítő modelljét. Eszerint az első három ének szerzője maga Deutero-Ézsaiás, aki – szűk tanítványi köre számára – írta meg ezeket az énekeket, hogy prófétai küldetésének az eredetét, célját és nehézségeit, de a sikerben való bizonyosságát

is kifejezésre juttassa bennük. E három ének eredetileg egy önálló gyűjteményt alkotott, ami formai és tartalmi szempontokból is egy kerek, zárt egészet képezett, a 'megbízatus – végrehajtas módja – nehézségek és a siker ígérete' mentén követve végig a próféta küldetését. Ezeket az énekeket feltehetőleg már Deutero-Ézsaiás halála után beleillesztették a Deutero-Ézsaiás könyvének alaprétégébe, az Ézs 40–48. fejezetekbe, illetve annak legvégére (50. fejezet).

A negyedik Ebed-YHWH-éneket a babiloni száműzöttek hazatérése után, szerkesztői kiegészítésként írták meg a Deutero-Ézsaiás könyv számára. Erre azután került sor, miután Deutero-Ézsaiás könyvének egy korai változatát már összekapcsolták Proto-Ézsaiás könyvével. A negyedik ének szerzője már nem tudott arról, hogy a szolga eredetileg a fogság egyik névtelen prófétája volt, hanem azoknak a helyeknek az alapján, ahol a 'szolga' szó magát Izráelt jelöli, ezeknek az énekeknek a szolgáját is Izráellel azonosította: hogy egészen pontosak legyünk, a Babilonból hazatért foglyokkal.

Az ének szerzője maga is nyilvánvalóan a hazatértek csoportjához tartozott. Ők magukat – ahogy fentebb láttuk – Izráel jobbik részének, a megtisztult, „szent magnak” tekintették, akik az ítélet és a szenvedés tisztító tüze által bűnbocsánatot szereztek a népnek, és elvitték az ÚR ismeretét a pogány világnak. Másrészt Deutero-Ézsaiás az üdvösség korszakát a fogságból való hazatérés utánra várta: azt, hogy a templom felépítése, a népek megtérése, kincseinek Jeruzsálembe hordása a foglyok hazatérése után következik be. Így a Babilonból hazatértek úgy gondolhatták: mivel ők hazatértek, egyedül nekik köszönhető, hogy mindezek az ígérek végre valóra válhatnak: ők tehát a bűnbocsánat mellett az üdvösség közvetítői is az otthon maradtak számára.

Miközben ezeket a gondolatait a negyedik ének szerzője kifejti, irodalmilag Ézsaiás könyvének prológusához, az Ézs 1,2–20 szakaszához kapcsolódik, mesteri keretet alkotva így az Ézs 1–50* korpusza köré. A prológus Izráel történelmi csapásait az atya fiának szánt fenyítéseként írja le, amitől a fiú teste egészen eltorzult, illetve belebetegedett: egyetlen utolsó, immár halálos csapásra van már csak hely a testén (1,4–9): a szerző ott ennek elkerülésére szólít fel (1,10–20). A negyedik Ebed-YHWH-ének szerzője ezt az allegorikus képet viszi tovább, és a babiloni foglyokat úgy mutatja be, mint akik magukra vállalták ezt az utolsó, halálos csapást, elhordozva az egész nép jogos büntetését, megnyitva ezzel az egész nép előtt a bűnbocsánat és az üdvösség korszakát.

Ez egyben azt is jelenti, hogy a negyedik Ebed-YHWH-ének valamikor Ézsaiás könyvének záradéka (epilógusa) volt, illetve azt is, hogy a maga eszközeivel ez az ének jelentős mértékben járul hozzá Proto- és Deutero-Ézsaiás könyvének összekapcsolásához, teológiai és tartalmi egységének kimunkálásához.

1.9. Ézs 40–55 és a „Nagy Ézsaiás-könyv” (Ézs 1–66)

Ézsaiás könyvének előállításával kapcsolatban sokáig a Duhm nevével fémjelzett irodalomkritikai irányzat volt a meghatározó. Eszerint a szemlélet szerint Proto-,

Deutero- és Trito-Ézsaiás könyvei egymástól független prófétai iratok, melyek csak annyiban különböznek a Kispróféták könyvében egyesített 12 prófétai irattól, hogy Deutero- és Trito-Ézsaiás könyvének eredeti felirata nem maradt fenn. Ez az irányzat abból indult ki, hogy a három könyvrész között nem áll fenn szerkesztői kapcsolat, ezért azokat egymástól teljesen független iratként kell kezelni.

Az 1970-es évektől azonban egyre több kritika érte ezt a megközelítést: az angolszász exegézis a három könyvrészen átívelő tematikus és terminológiai kapcsolódásokra hívta fel a figyelmet, míg a német nyelvterületen a redakciótörténeti szemléletmód a három könyvrész lehetséges szerkesztői kapcsolatait, utólagos egymásra hangolásának lehetőségét kezdte el vizsgálni.

Odil Hannes H. Steck munkásságának (1985–1997) köszönhetően aztán lényegesen új irányt vett a kutatás. A redakciótörténeti modell alkalmazásával Stecknek sikerült bizonyítania, hogy a jelenlegi kanonikus Ézsaiás-könyv alapját a fogság utáni időig önállóan hagyományozott Proto-Ézsaiás (Ézs 1–34 + 36–39) és az Ézs 60–62-vel kiegészített Deutero-Ézsaiás könyve (Ézs 40–55 + 60–62) alkotja. Steck szerint ezt a két iratot Nagy Sándor idejében (Kr.e. 330 körül) kapcsolták össze egymással, elsősorban a „híd-szövegnek” szánt Ézs 35 beillesztésével („Heimkehrredaktion” = „Hazatérés-redakció”). A 4. század végén ezt az iratot egy szerkesztő – több, Proto- és Deutero-Ézsaiás könyvében elhelyezett betoldáson túl – továbbírta az Ézs 56,9–59,21* szakaszával. A Kr.e. 3. század elején aztán egy újabb szerkesztő – ismét csak helyenként a Proto- és a Deutero-Ézsaiás könyvet is kiegészítve – az Ézs 63–66* fejezeteivel toldotta meg az iratot.

Steck Deutero-Ézsaiás könyvén belül a Proto-Ézsaiással való összekapcsolás utánra datálja az alábbi szakaszokat:

- 51,1–11*; 52,4–5 — Hazatérés-redakció
- 48,22; 51,16 — az 56,9–59,21* szakasszal egy lépésben
- 54,11–17 — a 63–66* szakaszával egy lépésben

Ulrich Berges modellje (1998) részben Steck megfigyeléseit viszi tovább. Berges szerint az Ézs 1–23 + 28–32* fejezetekből álló Proto-Ézsaiás és az Ézs 40–52* terjedelmű Deutero-Ézsaiás könyv a korai fogság utáni időig önállóan hagyományozódott, amikor is, 1) a Kr.e. 5. század közepén a kettőt – meglehetősen mechanikusan – az Ézs 33 beillesztésével összekapcsolták egymással.

Ezt követően 2) egy szerkesztő (az ún. „Második Jeruzsálemi Redakció”) Deutero-Ézsaiás könyvébe beillesztette a harmadik Ebed-YHWH-éneket (50,4–9), az Ézs 6 fejezetével kapcsolatot teremtő Ézs 40,3aa.6–8 verseket, az 54–55. fejezeteket, valamint mindazokat a szakaszokat, amelyek a népek Sionhoz zárandoklásának témáját hozzák: Ézs 40,29–32; 46,12–13; 50,4–9; 51,1–2.12–16. Ezt követően 3) illesztették a könyvbe az Ézs 34 és az Ézs 35 fejezeteket (emlékeztetőül: Steck ezt, az Ézs 35-öt tekintette az első kapocs-szövegnek). A

következő nagy átdolgozás 4) eredményeként Ézsaiás könyve az Ézs 1–23; 28–35; 40–62 méretre nőtt, mindenekelőtt új anyagként az Ézs 1,27–28; 2,2–4 szakaszokkal és az 56–59 + 60–62 fejezetekkel bővülve. A következő 5) lépésben került a könyvbe Berges szerint az Ézs 1,29–31, a kapocs-szövegnek szánt Ézs 36–39, a negyedik Ebed-YHWH-ének (Ézs 52,13–53,12), valamint Tritó-Ézsaiás könyvében az Ézs 63–66 fejezetek. S végül 6) az Ézs 24–27 apokaliptikus szövegével egészült ki a könyv, mielőtt a könyv előállításának folyamata 7) az Ézs 11,11–16 és 27,12–13 üdvígéreteinek a beillesztésével lezárult volna.

Látjuk, hogy Berges számos ponton átveszi Steck eredményeit. Lényeges eltérés azonban, hogy ő Proto- és Deutero-Ézsaiás könyvének összekapcsolását jóval korábbra, a Kr.e. 5. század közepére helyezi, az összekapcsolás fázisában Deutero-Ézsaiás könyvét az Ézs 40–52* terjedelemben határozza meg, az Ézs 36–39 beillesztésével már a két könyvrész összekapcsolása utáni időben számol, s végül a negyedik Ebed-YHWH-éneket (ahogy egyébként a harmadikat is) szerkesztői kiegészítésnek, méghozzá az egybekapcsolt Proto- és Deutero-Ézsaiás könyvek kiegészítésének tekinti.

Mindezekben a részletekben Berges modellje szinkronba hozható azzal, amit fentebb az Ebed-YHWH-énekek előállása és a „Nagy Ézsaiás-könyv” előállása kapcsán, saját kutatási eredményeinkként, mint lehetséges megoldás felvázoltunk. Kérdéses viszont, hogy a Steck által külön réteghez sorolt 56–59 + 60–62 valóban képezhet-e egy szerkesztői réteget, hogy a negyedik Ebed-YHWH-ének mondanivalója valóban egy szintre sorolható-e pl. az Ézs 63–66 fejezetek teológiájával. Ugyancsak kérdés, hogy ha az Ézs 36–39 beillesztésére valóban már a két könyvrész összekapcsolása után került volna sor, akkor miért csak az Ézs 1–33 szakaszaihoz kapcsolásának láthatjuk a szerkesztési nyomait.

Berges szerint Deutero-Ézsaiás könyvének szerkesztői kiegészítéseiként, a Proto-Ézsaiás könyvével történt összekapcsolás után keletkeztek az alábbi szakaszok:

- Ézs 40,3aα.6–8; 40,29–32; 46,12–13; 50,4–9 (Ebed-YHWH-ének); 51,1–2.12–16; 54–55* — „Második Jeruzsálemi Redakció”;
- Ézs 52,13–53,12 (Ebed-YHWH-ének).

2. Az Ézsaiás 40,1–11 magyarázata

2.1. Fordítás

- 1) Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet – mondja Istenetek.
- 2) Győzzétek meg Jeruzsálemet és hirdessétek neki,
hogy letelt munkaszolgálat, hogy megbűnhődött már a bűnéért,
hogy kétszeresen elvette már az ÚR kezéből (a büntetést) minden vétkéért.
- 3) Egy hang kiált:
Építsetek utat a pusztában az ÚR nak,
egyengessetek utat a kietlenben Istenünknek!
- 4) Minden völgy emelkedjen fel, és minden hegy és halom süllyedjen le.
És legyen a buckás táj egyenesség, és az egyenetlen vidék síksággá,
- 5) Mert megjelenik az ÚR dicsősége, és látni fogja azt minden test egytől egyig
– mert az ÚR szája mondja ezt.
- 6) Egy hang szól: Kiálts! *És én ezt kérdeztem*: Mit kiáltsak?
Minden test csak fű, és minden bája olyan, mint a mező virága.
- 7) Elszárad a fű, elhervad a virág, mert ráfúj az ÚR lelke
– bizony, csak fű a nép!
- 8) Elszárad a fű, elhervad a virág, de Istenünk ígéje örökre megmarad.
- 9) Magas hegyre menj föl, ki örömhírt viszel a Sionnak,
harsány hangon kiálts, ki örömhírt viszel Jeruzsálemnek!
Kiálts, ne félj! Mondd Júda városainak: Itt van Istenetek!
- 10) Íme, az én Uram, az ÚR jön hatalommal, karjával biztosítja uralmát.
Íme, vele van szerzeménye, előtte van, amiért fáradozott.
- 11) Mint pásztor legelteti nyáját, karjába gyűjti (öket),
a bárányokat ölébe emeli, az anyajuhokat (szelíden) terelgeti.

2.2. Deutero-Ézsaiás könyvének kezdete

Amint láttuk, az Ézs 40 első versével egy új, eredetileg önálló prófétai irat kezdődött valamikor, amit utólag kapcsoltak hozzá Proto-Ézsaiás könyvéhez. Feltűnő, hogy itt mégsincs önálló címfelirat, ahogy az például a több prófétai iratból összeállított Tizenkét Próféta könyve esetében megfigyelhető, vagy ahogy az eredetileg önálló rész-gyűjtemények feliratai a Zsoltárok könyvében és a Példabeszédek könyvében is megmaradtak. Ennek okaként kétféle magyarázatot kínál a szakirodalom:

Az egyik elmélet szerint soha nem is volt Deutero-Ézsaiás könyve elején ilyen címfelirat, mivel a próféta a saját személyét háttérbe helyezte, sokkal fontosabbnak tartva azt az üzenetet, amit az Isten rábízott.

A másik elmélet szerint volt Deutero-Ézsaiás könyve elején egy címfelirat, amikor azonban azt Proto-Ézsaiás könyvéhez kapcsolták, a redaktor úgy vélte, hogy a könyv egységét megtörné, és ezért elhagyta azt. Láttuk fentebb (1.9. fejezet), hogy a könyv egységén több szerkesztő is dolgozott, így a címfeliratot bármely későbbi szerkesztő is kiiktathatta.

Mindenesetre az világos, hogy az Ézs 40,1 verssel egy új egység kezdődik. Az Ézs 36–39 ugyanis a Királyok könyvéből (2Kir 18–20) átvett prózai elbeszélés Ézsaiás próféta működéséről; e prófétai elbeszélés mögött az Ézs 40,1-gyel témájában, hangulatában is egy teljesen eltérő, költői struktúrájú prófécia kezdődik. Az Ézs 36–39 történeti beszámolója Jeremiás könyvéhez hasonlóan egy korábbi prófétai irat, Proto-Ézsaiás könyvének a legvégén áll, és ott az a funkciója, hogy az ún. Asszír-ciklus (Ézs 28–32) végén Ézsaiás Asszír-ellenes próféciainak beteljesülését igazolja. Minden olvasó láthatja, hogy amit Ézsaiás meghirdetett, az be is teljesedett. A hívő Ezékiás király és csodás megszabadulásának története tehát hitbeli engedelmességre és bizalomra buzdítja a könyv olvasóit: ami akkor Ezékiással megtörtént, hogy hite megmentette az országot és saját életét, az mindazokkal is megtörténhet, akik megszívlelik a prófétai szót. A történeteknek ez a funkciója már csak abból is nyilvánvaló, hogy utólag, szerkesztői betoldásokkal is (Ézs 29,5–7.8; 30,27–33; 33) hozzákapcsolták az előtte álló prófétai gyűjteményhez.

Az Ézs 40 és a történetek között is fennáll azonban bizonyos tematikai kapcsolat. Az Ézs 39 ugyanis megjövendöli a babiloni fogságot, de azt ígéri Ezékiásnak, hogy ez nem az ő életében fog bekövetkezni. Az Ézs 36–39 logikája az, hogy bűnei miatt Júdának már 701-ben, a Szanhérib-invázió idején el kellett volna pusztulnia, akárcsak az északi országrészeknek, ám Isten akkor Júdát még megkímélte – Ezékiás királyra tekintettel. Az ítélet azonban nem került törlésre, csak elodázásra: az asszírok helyett majd a babiloniak lesznek annak végrehajtói.

Proto-Ézsaiás könyve így – a 39. fejezetben – a babiloni fogság megjövendölésével ér véget. Deutero-Ézsaiás könyve éppen ide kapcsolódik, ott folytatva a prófétai kijelentés történetét, ahol az abbamaradt. A kutatók ezért jogosan hangsúlyozzák, hogy az Ézs 36–39 egyszerre lezárja Proto-Ézsaiás könyvét, ugyanakkor össze is köti azt Deutero-Ézsaiás könyvével, előkészítve a 40–55, illetve konkrétan a 40,1–11 üzenetét.

2.3. Szerkezet, metrum

Deutero-Ézsaiás könyvének első próféciaja, az Ézs 40,1–11 a mennyei örömhír útját mutatja be, ahogy az elindul Istentől, majd a mennyei udvartartáson át, a ranglétrán egyre lejjebb és lejjebb végül eljut a prófétáig, akinek szintén tovább kell adnia azt, hogy az eljuthasson a címzetthez, a fogságban élő Izraelre otthon várakozókhoz.

A perikópa ennek megfelelően négy egységre osztható:

I.	1–2. v.	A kancellár ⇔ Hivatalnok I: <i>Isten parancsa:</i> A vigasztalás evangéliuma
II.	3–5. v.	Hivatalnok I ⇔ Hivatalnok II: <i>Végrehajtási utasítás I:</i> Az objektív akadályok elhárítása
III.	6–8. v.	Hivatalnok II ⇔ Próféta: <i>Végrehajtási utasítás II:</i> A szubjektív akadályok elhárítása
IV.	9–11. v.	Próféta ⇔ Örömhírmondók: Az otthoniak felkészítése a hazatérők fogadására

Az 1–2. versben idézetként hangzik el Isten parancsa. Feltehetőleg a mennyei udvartartás kancellárja szólal meg, Isten akaratát kinyilvánítva. Szinte látjuk, amint a kancellár a kihallgatás után a király elől távozva maga mögött bezárja a kettős szárnyas ajtót, majd beosztottjaihoz odafordulva továbbadja a parancsot. Az ő utasítása aztán beindítja az állami adminisztráció gépezetét, és parancsok sorozatát indítja el.

A 3–5. versekben egy magasabb rangú beosztott adja tovább a parancsot a saját embereinek. A beszélőt a szöveg קוֹל קוֹרֵא 'Kiáltó hang'-nak nevezi. Az előző parancshoz képest ez már jóval konkrétabb utasítás-sorozat, a kancellár parancsához ez már egyfajta végrehajtási utasítást tartalmaz: eszerint a vigasztalás módja az lesz, hogy utat készítenek a pusztában, melyen Izráel a babiloni fogságból majd hazatérhet. E szakasz tehát a hazatérés *objektív* akadályainak a felszámolásáról szól.

A 6–8. versekben ismét egy קוֹל 'hang' szólal meg – nyilván egy másik, alacsonyabb beosztású mennyei lény. Ő még mindig a mennyei udvartartáshoz tartozik, de a parancs továbbadásának láncolatában már elérkezünk egy emberi eszközhöz: az angyal itt már magát a prófétát szólítja meg. A próféta feladata az lesz, hogy hirdesse ezt az üzenetet a fogságban élőknek, illetve hogy örömhírhozók szolgálatba állításával juttassa el az örömhírt a lerombolt Júdába. A próféta a felszólításra ellenkezéssel felel, mondván: a nép gyenge és hitetlen az örömhír befogadásához. A mennyei lény azonban a próféta feladatává teszi a szabadulás *szubjektív*, lelki akadályainak az elhárítását, Isten ígéje örök érvényességét emelve ki.

Végül a 9–11. versekben már maga a próféta szól, és továbbadja a rábízott üzenetet egy örömhírmondónak. Egyelőre hagyjuk nyitva, hogy ki lehet ő, aki mint מְבַשְׂרֵת nőnemben van megszólítva: feladata az, hogy hazatérjen Jeruzsálembe, a Sionra, és az otthon lévőket készítse fel a hazatérők fogadására. A szöveg eleven képekkel írja le a hazatérés csodáját, melynek során Isten hatalma és oltalmazó szeretete fogja kísélni a hazatérők gyámoltalan seregét, és – legyen világos – a foglyokkal a fogságból maga az ÚR is végre hazatér.

A prófécia itt elérkezett szinte túlszárnyalhatatlan csúcspontjához. A 12. verstől műfajában és hangulatában is egy új egység kezdődik: itt a téma a mennyei üzenet, ott a népek és azok kicsinysége lesz.

Az Ézs 40,1–11 kiválóan alkalmas a prolóógus szerepének betöltésére, hiszen összefoglalja a könyv központi üzenetét: Isten a vigasztalás evangéliumával fordul a prófétán keresztül a népehez: annak ígéretével, hogy megszabadítja és hazavezeti őket. Ez egyrészt Izráel hitének a megerősödését hozza majd magával, másrészt „minden test”, azaz minden nép megismeri a szabadításból Isten hatalmát (5. v.) – ez utóbbi a könyvnek a monoteizmusról és a pogányok megtéréséről szóló tanítását vezeti be.

A mennyei parancs továbbadásával a strófák hossza fokozatosan nő: az első szakasz négy soros, a második (a felirat nélkül) öt sorból áll, a harmadik ismét négysoros, míg a negyedik strófa már hét sorból áll. Ugyanakkor a strófákon belül a sorok hossza is fokozatosan, bár nem teljesen következetesen megnyúlik. Az uralkodó metrumképlet a 3+2, ezt azonban gyakran 2+2-es metrumú, illetve terjengősebb 3+3, 3+4, 4+4, illetve 4+3-as sorok váltják fel. Míg az 1–3. versekben a 3+2-es képlet dominál és nincs a 3+3-as metrumnál hosszabb költői sor, a 4–6. versek sorai zömében már 3+3-as metrumot adnak ki, a 7–8. versek pedig már egyenesen 4+4-es képlettel olvasandók. A metrumképletnek ez a változása megfelel a strófák hosszának fokozatos növekedésével, és az a célja, hogy maga is a mennyei parancs kiadását érzékeltesse. Az utolsó strófában, az ember–ember közötti kommunikáció szintjén (9–11. versek) aztán vizatér a 3+2-es metrumképlet, a 9b-ben kiegészülve egy párhuzam nélküli 3-as hangsúlyozású felsorral.

Ami a prolóógusból hiányzik, az a konkrét felszólítás, hogy a nép hagyja el Babilont, amit viszont részben a 48,20–21-ben, részben az Ézs 52,7–10.11–12 versekben, részben pedig az Ézs 62,10–12 versekben is olvashatunk. Ezek a szakaszok nemcsak kimondják, hogy „*Menjetek ki Babilonból, fussatok ki a káldeusok közül!*” (48,20); „*Távozzatok, távozzatok, vonuljatok ki onnan!*” (52,11), „*Vonuljatok, vonuljatok ki a kapukon!*” (62,10), hanem számos ponton idézik, megismélik a 40,1–11 témáit, motívumait, szókészletét, gondolatait. Számos kutató gondolja ezért úgy, hogy ezek a szakaszok valamikor a Deutero-Ézsaiás könyv egymást felváltó zárszavai (epilógusai) voltak, amik az Ézs 40,1–11 szakasszal igyekeztek keretbe foglalni a folyamatosan bővülő könyvet. A könyv jelenlegi, kanonikus formájában ezek a szakaszok a fontosabb tartalmi egységek végén ismétlik meg a legfőbb üzenetet, illetve – a 62,10–12 révén – a Nagy Ézsaiás-könyv tematikai egységhez is hozzájárulnak.

2.4. Az Ézs 40 és az Ézs 6 párhuzamai

Az Ézs 40,1–11 másik sajátossága, hogy feltűnő hasonlóságokat mutat a prófétai elhívás-történetekkel, különösen is Ézsaiás elhívásának történetével (Ézs 6). Nézzük a legfontosabb párhuzamokat – és persze a különbözőségeket:

Mindkét történetben arról olvasunk, hogy a próféta látja Istent, amint mennyei udvartartása között trónol. A próféta mindkét esetben egy Izráelt érintő királyi döntés fültanúja, Isten mindkét szakaszban egy emberi hírnököt bíz meg az üzenet továbbításával, s mindkét szakasz hangsúlyozottan Isten dicsőségéről beszél, amely nyilvánvaló (lesz) az egész földön. A lényeges különbségeket ezek a hasonlóságok csak még jobban kiemelik: Az Ézs 6-ban a prófétára bízott üzenet az *elkerülhetetlen ítélet*, míg az Ézs 40-ben a *feltétlen üdvigéret*, s amíg az Ézs 6 szerint egyelőre csak a próféta látja Isten dicsőségét, addig az Ézs 40 azt ígéri, hogy ez hamarosan mindenki előtt feltárja majd magát.

Hogyan magyarázhatóak ezek az egybeesések? Egyesek szerint mind Ézsaiás, mind Deutero-Ézsaiás a prófétai elhívás-történet műfajának megfelelően mondja el a maga szolgálatba állítását, s így közvetlen irodalmi függőség nem áll fenn a két szakasz között. Ez aligha valószínű, hiszen a mennyei udvartartás motívuma e két helyen kívül más prófétai elhívás-történetben nem szerepel (az egyetlen felhozható parallel, az 1Kir 22 ugyanis nem elhívás-történet).

Egy másik, korábban népszerű magyarázat szerint Deutero-Ézsaiás Ézsaiás próféta tanítványa volt, ezért tudatosan másolta mestere elhívásának történetét. Az időbeli távolság azonban túlságosan nagy a két Ézsaiás között. Az, hogy Ézsaiás tanítványi köre egyfajta teológiai iskolaként évszázadokig fennmaradt volna, ahogy ez a magyarázat feltételezi, csaknem teljes bizonyossággal kizárható.

A harmadik, redakciótörténeti magyarázat szerint a két szakasz közötti egybeesés részben az első magyarázatnak megfelelően a közös műfajból vezethető le. A speciális egybeesések oka azonban az, hogy az Ézs 40, 1–11-be utólag illesztették bele a 6. és a 8. verseket; márpedig éppen ezek a versek szólnak a próféta megbízatásáról, állítólagos ellenvetéséről, illetve arról, hogy Isten meggyőzi őt, vállalja el a küldetését. E kutatók úgy gondolják, hogy azért rakták e verseket a perikópába, hogy ezzel is a hasonlóságot erősítsék. Eszerint e kiegészítések már az Ézs 1–39 és a 40kk egyesítése után kerültek a prológusba, a 40. fejezetbe.

Akár eleve hasonlított a két szakasz, akár utólag hangolták össze őket, az nyilvánvaló, hogy az Ézs 40,1–11 a jelenlegi kontextusában szorosan kapcsolódik az Ézs 6 mennyei látomásához. Akkor, ott Ézsaiás próféta a mennyei királytól a nép *elkerülhetetlen ítéletének* előkészítésére kapott parancsot – itt egy próféta ugyanattól a mennyei királytól a feltétel nélküli és a feltartóztathatatlanszabadítás meghirdetésére kap megbízatást. A tudatos tematikai kapcsolódás Proto-Ézsaiás könyvéhez tehát itt is nyilvánvaló: ahogy egykor a megérdemelt büntetés meghirdetése történt, úgy történik most a szabadítás meghirdetése is. És ahogy az Ézs 1–39 fenyegető jövődölései az Ézs 6-ban kiadott parancsnak megfelelően beteljesedtek, éppen úgy garancia az Ézs 40,1–11-ben közzétett mennyei parancs arra, hogy az üdvösség ígéletében sem kell majd a népnek csalódnia.

2.5. Magyarázat

1. vers

Az első vers az egész könyv alaphangját, tartalmát foglalja össze ebben a három szóban: **וְיִגְדְּמוּ לְכֹהֲנֵינוּ** 'Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet!'

A „vigasztalás” szó tartalma sokrétű. Ember-ember között a vigasztalás azt jelenti, hogy úgy segítünk az elesetten, hogy az elkerülhetetlent segítjük elfogadhatóvá tenni. A vigasztalás vagy a jelenlegi szomorú helyzet elfogadtatására irányul, vagy a jelenlegi állapot átmeneti jellegét hangsúlyozva ígéri a szomorú helyzet jobbra fordulását.

Isten vigasztalása azonban az Ószövetség szerint ennél sokkal, de sokkal többet jelent, különösen, ha maga Izráel a cselekvés tárgya. Nála a vigasztalás egyenlő a szabadítással, a szomorúság okának a felszámolásával, lásd pl. Ézs 12,1; Jer 31,13; Zak 1,17. Ugyanebben az értelemben szerepel a **נִחַם** ige a Siralmak könyvében is, amikor arról olvasunk, hogy „*a népnek nincs vigasztalója*”:

„(14) Vétkeim igáját hordozom... (15) Félredobta mellőlem az ÚR hőseimet mind...(16) Ezek miatt sírok én, szemem könnybe lábadt, mert messze van vigasztalóm, aki erőt önthetne belém. Fiaim odalettek, oly erős volt az ellenség. (17) Sion kinyújtja a kezét, de nincs vigasztalója. Elnyomókat rendelt az ÚR Jákób ellen körös-körül: tisztátalan lett közöttük Jeruzsálem. (18) Igazságos velem az ÚR, mert szembeszálltam parancsával. Halljátok meg mind, ti, népek, és lássátok fájdalmamat: szüzeim és ifjaim fogságba mentek. (19) Hívtam azokat, akik szerettek, de ők cserbenhagytak. Papjaim és véneim elpusztultak a városban, miközben ennivalót kerestéltek, hogy erőre kapjanak. (20) Nézd, URam, milyen nyomorult vagyok! Háborog a bensőm, vergődik bennem a szívem, mert nagyon engedetlen voltam. Ott kint a fegyver öli gyermekeimet, otthon a halál. (21) Hallották, hogy sóhajtozom, de nem volt vigasztalóm. Minden ellenségem hallott a bajomról, és örvendezett, hogy így cselekedtél! Majd ha elhozod a napot, amelyet kitűztél, úgy fognak járni, ahogyan én! (22) Jusson eléd minden gonoszságuk, és bánj velük úgy, ahogyan velem bántál minden vétkem miatt! Bizony, sokat sóhajtozom, és beteg a szívem!” (Siralmak 1,14–22)

Ezeket a Siralmakat (lásd még 1,2.9; 2,13) a babiloni fogság idején panasz-istentiszteletek keretében énekelték Istennek. Deutero-Ézsaiás erre a panaszra ad választ: igenis van vigasztaló, mégpedig maga Isten, s a panasz után a vigasztalás ideje is elérkezett. Ugyanebben az értelemben használja a próféta az igét az alábbi helyeken: Ézs 49,13; 51,3.12; 52,9.

A **נִחַם** ige kétszer szerepel a versben. Ez természetesen nem véletlen. Deutero-Ézsaiásra jellemző, hogy ismételi, a nyomatékosítás kedvéért. Ilyen ismétlés található például

a 43,11-ben („*Én, én vagyok az ÚR, rajtam kívül nincs szabadító.*”),
a 48,15-ben („*Én, én mondtam meg...*”),

az 51,9-ben („Ébredj, ébredj, szedd össze erődet, ó, Úrnak karja!”),
 az 51,17-ben („Ébredj, ébredj már, kelj föl, Jeruzsálem!”) és
 az 52,1-ben is („Ébredj, ébredj, Sion, szedd össze erődet!”).

A nyomatékosítás oka itt most az, hogy a vigasztaló üzenettel nem szabad egy percet sem tovább késlekedni.

Isten az עַמִּי 'én népem' szóval Izráelt mint saját tulajdonát szólítja meg. Ez már önmagában is evangélium. A fogságba hurcoltak ugyanis úgy gondolhatták, hogy az ÚR elvetette őket, és már nem tekinti többé népének. Ezt az elutasítást több prófétai szövegben is a הָעַם הַזֶּה 'ez a nép' rosszálló és elutasító megfogalmazás juttatja kifejezésre (vö. Ézsaiás könyvében Ézs 8,6; 9,12; 29,13; 58,2; 65,3 és főleg 42,1). Azt, hogy erről szó sincsen, a birtokos szuffixum nagyon is tudatos alkalmazása juttatja kifejezésre (vö. 3,12.15; 21,10). Ebben a megszólításban az ősi szövetségkötési formula csendül vissza: „te népem leszel, én pedig Istened”, lásd a Hós 2,25; Ézs 19,25; 63,8 mellett pl. az alábbi igehelyeket:

„Népeimmé fogadlak titeket, én pedig Istenetek leszek, és megtudjátok, hogy én, az ÚR vagyok a ti Istenetek, aki megszabadítalak benneteket az egyiptomi kényszermunkától.” (Ex 6,7)

„Köztetek járok, és Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek.” (Lev 26,12)

„Ő segítségül hívja nevemet, én pedig meghallgatom őt. Ezt mondom: Népem ő, és ő ezt mondja: Az ÚR az én Istenem!” (Zak 13,9)

„Jgéimet adom a szádba, és kezem árnyékával takarlak be, amikor újra kifeszítem az eget, és alapot vetek a földnek, Sionnak pedig ezt mondom: Az én népem vagy!” (Ézs 51,16)

Ennek felel meg az is, hogy az első sor végén a אֱלֹהֵיכֶם bevezető formula Istent a „ti istenetek”-nek nevezi. Ebből következik, hogy Isten továbbra is Izráel istenének tekinti magát, ezért vigyáz a népére, most pedig a szabadítást készíti elő neki.

2. vers

Ebben a versben még mindig az „isteni udvartartás” kancellárja beszél. Saját megfogalmazásában kiadja a konkrét utasításokat, miket tegyenek, hogyan tegyék és mi alapján.

A kancellár első utasítása így hangzik: הִבֵּרוּ עַל-לֵב יְרוּשָׁלַם, szó szerinti fordításban: 'Beszéljétek Jeruzsálem szívére!'

A héber לֵב 'szív' szó az ószövetségi kor felfogása szerint nem csupán az érzelmek, hanem a gondolatok, tervek, szándékok kiindulópontja is (vö. pl. Deut 29,3; Péld 6,18; 14,33; 15,14.28; Zsolt 13,3; 28,3; 73,7), így a 'szív' szó az egész személyiséget, magát az egész embert is jelölheti (vö. pl. Zsolt 30,13; 104,15). Így a szövegben a felszólítás nem egyfajta „lelkigondozásra” akar felszólítani.

Érdeemes észrevenni azt is, hogy a Jeruzsálemnek szóló örömhír átadására majd csak a következő mondat szólít fel. Ez arra utal, hogy Jeruzsálem nem fogja elhinni az örömhírt, mert arra még nincsen felkészülve. Meg kell tehát őt győzni arról, hogy a szabadulás valóban lehetséges, Isten valóban haza akarja és tudja is vezetni majd őket. A *עַל-לְבָבִי יִכְרַזְתִּי* kifejezés tehát itt leginkább olyasmit jelent, hogy *'Győzzétek meg! / Hassatok az értelmére!'*

Mi is az az üzenet, amit Jeruzsálemnek át kell adni? A folytatás ezt három egymás utáni mondatban adja meg, mindhármát ugyanazzal a *כִּי* 'hogy' kötőszóval bevezetve. Ezek közül az első mondat így hangzik: *כִּי מְלֵאָה זָבָאָה* 'Mert letelt munkaszolgálat'.

A *זָבָאָה* szó elsődlegesen azt jelenti, hogy 'sereg; hadsereg'. Ebben az értelemben azonban nemcsak a harcoló alakulatokat, a katonákat jelölheti, hanem azokat a kiegészítő civil csapatokat is, akiket ma munkaszolgálatosoknak mondanánk. Már az ókori Keleten is előszeretettel fogta be a hadsereg a civil lakosságot sáncépítésre, favágásra és egyéb, a háborúhoz szükséges munkák elvégzésére. Ez a civil lakosság számára nehéz fizikai munkát, kényszerű robotot jelentett. Ebben az értelemben áll a szó az Ószövetségben a Jób 7,1 és 14,14 költői szövegeiben (a 7,1-ben a KárB: 'rabszolga'; a RÚF: 'küzdelem', a 14,14-ben a RÚF: 'küzdelmes élet', a KárB: 'hadakozás'). A szerző a babiloni fogságot ilyen kényszmunkához hasonlítja: Izráel ennek a súlyos terhét nem önként vállalta; munkájuk a babilóniaiak, de nem a saját érdekeiket szolgálja. Azonban ennek az ideje most lejárt, Izráel hazamehet. A *מָלָא* 'tele lenni, megtelni' ige itt azt jelenti: az előre megszabott idő 'letelik, elmúlik', lásd ehhez a jelentéshez pl. 2Sám 7,12.

A második mondat, amivel a vers a babiloni fogság végét kifejezésre juttatja, így hangzik: *כִּי נִרְצָה עֲוֹנָהָ* 'mert megbűnhődött bűnéért'.

A *רָצָה* II. ige azt jelenti, hogy 'leróni, letörlesztetni'. Az *עוֹן* általában bűnt jelent, méghozzá a szándékosan, illetve tudatosan elkövetett törvényszegést, de a bűn és a büntetés dinamikus megfelelésének ószövetségi gondolata miatt jelenti azt is, hogy 'büntetés'. A *רָצָה* ige a Lev 26,41.43-ban szintén az *עוֹן* 'bűn' szóval áll egy szerkezetben, s a két szó együtt azt jelenti, hogy 'elhordozni a büntetését; a bűnéért megbűnhődni'.

A próféta szerint tehát Izráelnek igenis volt vétke, és az ÚR jogosan róta ki rá a megérdemelt büntetést. Deutero-Ézsaiás könyve ezzel – rögtön a prológusban – a fogság előtti ítéletes prófétákhoz kapcsolódik vissza, és azonosan érvel, mint a fogság másik nagy irodalmi korpusza, a Deuteronomista Történeti Mű: a fogság Isten jogos büntetése, és azt ő maga hozta el a népére. Amint a bevezetőben (az 1.7. fejezetben) láttuk, Deutero-Ézsaiás üdvigérete éppen erre az alapra, az ítéletes próféciák beteljesülésében rejlő „istenbizonyítékra” épül. A büntetés azonban – folytatja a szöveg az érvelést – kezdettől fogva nem véglegesnek volt szánva, hanem Isten annak jó előre megszabta a maga idejét. Most letelt a kiszabott idő: Izráel megfizetett a vétkéért, így, akár a börtönbüntetését letöltött rab, hamarosan hazamehet.

Egyes magyarázók és bibliafordítások itt a próféta szavaiból Isten bünt eltörlő kegyelmét olvassák ki, ám itt a szövegben nem erről van szó. A bűnért Isten kirótt Izráelre egy büntetést (mivel Isten igazságos), amelyet a népnek le kellett töltenie. A kegyelem az, hogy Isten csak olyan büntetést rótt ki a népére, amelyet az letölthetett, azaz teljesíthető büntetést szabott meg, és miután a nép már letöltötte büntetését, Isten „tisztá lappal”, az újrakezdés lehetőségével ajándékozza meg.

A következő költői sor egy harmadik mondatban is megismétli a fenti gondolatot: „*hogy kétszeresen elvette már az ÚR kezéből (a büntetést) minden vétkéért.*”

Ebben a mondatban a hangsúly egyrészt az Úron van, aki a büntetést kiróta: valójában direkt módon csak most, itt nevezi meg őt a szöveg mint a fogság előidézőjét. Másrészt hangsúlyos az állítmány: Jeruzsálem „elvette” (לָקַחְתָּ) Isten kezéből a büntetést – azaz annak letelt az ideje. S végül szintén hangsúlyos a בְּכָל־ ’minden’ szó: Izráel már mindenért vezekelt. Nincsen tehát olyan bűne többé, ami miatt ne térhetne haza: a szabadulásnak elhárult minden, Izráelből fakadó akadálya.

Az פָּשָׁע ’bűn’ szó szinonimájaként ebben a mondatban a חַטָּאת ’vétek’ szó szerepel. A חָטַת ige egyik jelentése az, hogy ’a célt elvéteni’, lásd így a parittyásokról a Bír 20,16-ban, az út ’eltévesztéséről’ a Péld 19,2-ban, vagy egy életkor el neméréséről az Ézs 65,20-ban. Ennek megfelelően az igeből képzett főnevek mind ’vétket’ jelentenek, azaz a nem tudatosan, nem szándékosan elkövetett bünt jelölik – egészen pontosan: az ilyen bűnöket mindig a חָטַת ige jelöli, de nem csak ezeket a bűnöket jelölheti. A két szinonima itt most a bűnök teljességét hivatott kifejezni a 2. versben (vö. Ézs 1,4): Izráelnek valóban minden nemű és fajtájú bűnéért letelt már a büntetés.

Ezt eddig még értenénk is, ám a versben itt a כִּפְּלַיִם szó is szerepel, aminek a jelentése: „kétszeres, dupla”. Mit akarna ez itt jelenteni? Igazságtalan lenne az Isten, és duplán megfizettetné a bűnt a népével? A dilemma feloldására több magyarázat is született.

Az egyik magyarázat szerint a szót nem szó szerint kell venni, mivel az itt csupán szuperlatívusz értelemben áll, s a jelentése: „nagyon sok; nagyon nagy”. Izráel a nagy bűnei miatt nagyon nagy büntetést kapott.

Egy másik magyarázat szerint a כִּפְּלַיִם szót szó szerinti értelmében kell venni: Izráel igenis kétszer annyi büntetést kapott, mint amennyit megérdemelt volna. S hogy egy ilyen állításnak mi lenne az értelme? Akik így értelmezik a verset, a helyettes szenvedés gondolatát vélik felfedezni benne. Eszerint a fogságba hurcolt nép nemcsak a saját büntetését szenvedte el, hanem azon felül még mások bűneiért is elhordozta a kirótt büntetést. Ezek a „mások” lehetnek a nép otthon maradt tagjai, de a pogány népek is. Ez az értelmezés az ÚR Szenvető Szolgájáról szóló 3. és 4. ének tartalmát vetíti bele a prológosba – ám aligha jogosan.

Jóval valószínűbb az a magyarázat, miszerint szó sincs helyettes szenvedésről, hanem a 'kétszeres büntetést' Izráel joggyakorlata alapján kell – ismét csak szó szerint – érteni. Ez a magyarázat annak ellenére is meggyőzőbb a többinél, hogy a vonatkozó szövegek a kétszeres büntetést egy másik fogalommal, a שְׁנַיִם szóval jelölik. Az Ex 22 törvényei között esik szó a lopás büntetéséről is:

„Ha élve találják meg nála a lopott jószágot, akár marha, akár szamár, akár juh az, kétszeresen (שְׁנַיִם) kell megtérítenie.” (Ex 22,3)

„Ha valaki pénzt vagy értéktárgyakat ad át felebarátjának megőrzésre, és ellopják azt annak az embernek a házából, ha megtalálják a tolvajt, kétszeresen (שְׁנַיִם) térítse meg.” (Ex 22,6, ugyanígy 22,8)

E rendelkezések szerint a lopásért és a sikkasztásért a bűnösnek a károsult javára kétszeres kártérítést kellett adnia: azaz vissza kellett adnia az ellopott összeget, s büntetésül még egyszer ugyanazt az összeget is ki kellett fizetnie. (Lásd még a kétszeres kárpótlás motívumához: Jób 42,10; Zak 9,12; Ézs 61,7 /Izráel/.) Eszerint tehát Izráel mindenben megfizetett a bűnéért: visszaadta azt, amit eltulajdonított, s már a büntetés összegét is kifizette. Ezzel beteljesült az, amit Jeremiás hirdetett:

„Előbb azonban kétszeresen (בְּשְׁנַיִם) megfizetek nektek bűnükért és vétkekért, mert meggyalázták országomat holt bálványaikkal, és megtöltötték örökségemet utálatos szokásaikkal.” (Jer 16,18)

A teológiai hangsúly itt, az Ézs 40,2-ben azon van, hogy Izráel az „utolsó fillérig” mindent megadott, letörlesztett, semmit sem lehet követelni tőle. Le van zárva a múltja, Isten ismét igaznak fogadja el őt, a régi bűne már semmilyen formában sem befolyásolhatja a jövőjét.

3–4. vers

A harmadik vers egyfajta feliratként a קוֹל קוֹרֵא 'Kiáltó hang' kifejezéssel indít. Ez meglehetősen titokzatosan hangzik, mivel nem tudjuk sem azt, hogy ki kiált, sem azt, hogy kinek. Az egyetlen nyilvánvaló dolog, hogy a kiáltó nem azonos azzal, aki a második versben beszélt. A prológus logikája szerint itt a mennyei udvartartás magasabb rendű beosztottjai adnak utasítást a saját alárendeltjeiknek arra vonatkozólag, hogy kezdjék meg Isten szavának valóra váltását, a sivatag átalakítását. A cél itt a szabadulás objektív akadályainak a felszámolása.

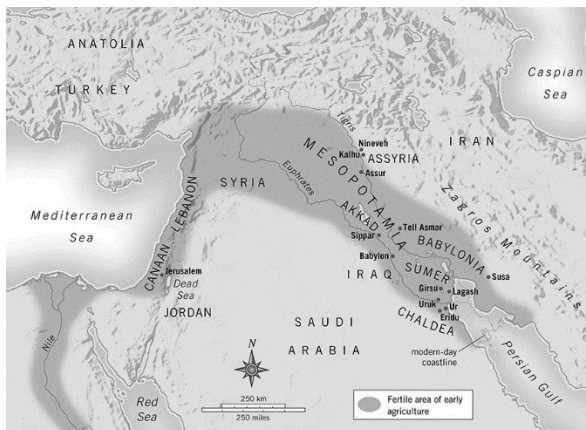
A קוֹל קוֹרֵא bevezető formula kívül áll a következő költői soron, ami majd csak a בְּמִדְבָּר 'a pusztában' szóval kezdődik: „Egy hang kiált: Építsetek utat a pusztában az Úrnak”.

A Septuaginta másképp tagolja a szöveget, mert a בְּמִדְבָּר szót is a bevezető formulához veszi: „Kiáltó hang a pusztában: Készítsetek utat...”. Az Újszövetség a Keresztelő Jánosról szóló szakaszaiban a Septuaginta szövegbeosztását vette át,

lásd Mt 3,5; Jn 1,23. Ha azonban a harmadik vers első és második sorát összehasonlítjuk egymással, akkor a szinonim parallelizmus világosan mutatja a helyes tagolást, amit a BHS szerkesztői is megfelelően visszaadnak, s amit pl. a RÚF is követ. Ugyanezt támasztja alá a masszorétáknak az akcentusokkal végzett szövegtagolása is: a vers első felét megfelelő *záqéf* akcentus ugyanis már a קוֹרֵיָא, nem pedig a בְּמִדְבָּרְךָ szó fölött áll.

A mennyei kiáltó parancsa tehát a következő: A pusztában kell utat készíteni. Itt nyilvánvalóan a Szír-sivatagról van szó, ami a „termékeny félhold” sarlóját kitöltve az ókorban és ma is elválasztja egymástól Palesztina és Babilónia termékeny vidékeit.

A sivatag jelentős része ma Szíria területén fekszik. Az 500-600 méter magas fennsíkot szikla- és agyagsivatagok uralják, melyekből néhány törmelék-lejtőkkel övezett rög-hegység emelkedik ki. A több országon átívelő tájegységet csak elvéve tagolják szigethegyek, lefolyástalan medencék, illetve száraz völgyek, ún. vádík.



Ez utóbbiak azt mutatják, hogy valamikor – de még jóval a biblia kor előtt – több csapadék öntözte a tájat.

A teve házasítása után a karavánok ugyan képesek voltak átkelni rajta, de például az Egyiptom felé nyugatra vonuló hadseregek mindig kénytelenek voltak megkerülni, az Eufrátesz mellett először északnyugat felé haladni, hogy aztán észak felől érkezzenek meg Palesztina területére (lásd pl. Jer 1,13–14). Manapság csak a téli hónapokban fordul elő néhány kiadósabb zápor, ami után kiszárad a sivatag; ilyenkor megjelennek a nomád pásztorok, és tevéikkel, juhaikkal a kisarjadt füvet nyomban lelegetetik.

De miért lenne Istennek szüksége útra itt? Hiszen ő lélek, aki szabadon járkel, időtől és tértől függetlenül. A válasz egyértelmű: Azért kell út Istennek, mert Isten azon nem egyedül akar végigmenni, hanem ahogy a folytatás majd mutatja (10–11. v.), a hazatérő foglyok élén akar majd vonulni. Azaz a kényelmes útra végső soron magának Izráelnek lesz szüksége.

A mennyei hivatalnokok parancsba így hangzik: בְּמִדְבָּרְךָ יִבְנוּ דֶרֶךְ יְהוָה „Építsetek utat a pusztában az Úrnak!” Ennek az oka világos: A szabadulás nagyon közel van, Izráel nagyon hamar, késlekedés nélkül fog majd hazatérni.

Légvonalban, a legrövidebb úton tér majd haza, nem kell kerülnie, s nem kell emiatt időt veszítenie.

Mezopotámiában a perzsa kor előtt nem építettek (a későbbi római utakhoz hasonló) kikövezett utakat. Ennek részben az volt az oka, hogy ahol csak lehetett – márpedig minden fontosabb település folyóvíz vagy nagyobb csatorna mellett feküdt –, kihasználták a vízi közlekedés lehetőségét, másrészt pedig egy kőben szegény országban ez kifejezetten nagy luxus lett volna. Az országutak ezért a mi fogalmaink szerint „földutak” voltak, amik a legkényelmesebb nyomvonal kijelölésével, a nagyobb akadályok: sziklák, buckák, kövek elhordásával, a gödrök, vízmosások feltöltésével, a környező növényzet kiirtásával, illetve a természetes kitaposással készültek, s legfeljebb hidak építésével egészültek ki. Az Asszír Birodalom korától jelent meg az igény a Mezopotámiát a meghódított területekkel összekötő, komolyabb úthálózat iránt, de útépitésről egészen a perzsa korig még mindig nem beszélhetünk. A földutak tehát maradtak, melyek kényelmét, biztonságát azzal igyekeztek fokozni, hogy szabályos távolságra katonai őrhelyeket telepítettek melléjük, útjelzőket helyeztek ki, illetve kutakat ástak az utazók számára (ez utóbbiak környéke később, a szárazabb vidékeken hűsítő oázisokká, pihenőhelyekké alakulhatott). Az utak és hidak karbantartása a földtulajdonosok kötelessége volt. Az utakat ugyanis – tájegységtől függően – a homokviharok homokkal eláraszthatták, az esőzések árkokat mélyíthettek bennük vagy nagyobb köveket görgethettek ismét rájuk, a termékenyebb vidékeken pedig felverhette a gaz, illetve a sűrű bozót is ránőhetett. Kivételes esetben a királyi kincstár vállalta (pl. a meghódított új területeken) a nagyobb felújításokat, vagy az uralkodó mentesíthetett templomokat, magánszemélyeket ez alól a kötelezettség alól.

Az épített utak kivételnek számítottak, és ilyenek szinte kizárólag a városfalakon belül készültek. Ezek alapját égetett agyagtéglával rakták ki, amit kavicsrétegre fektettek, majd a felületet aszfalttal burkolták, amikbe gipsztömböket is belesüllyeszthettek. Fontosabb piactereket, illetve a királyi paloták előtti utakat, tereket szintén ezzel a módszerrel burkolták. Ilyen épített út vezetett a nagyobb városokban a városkaputól egyes szentélyekig, vagy köthette össze a fontosabb szentélyeket. Ezek voltak az ún. „felvonulási utak”, amelyeken a nagyobb vallási ünnepek alkalmával – például az adott isten ünnepnapján – az istenszobrot egy felvonulás keretében végigvitték a városon. Az újévi ünnephez hozzátartozott, hogy a város és az istenség közösen kivonult egy városon kívüli szentélyhez, amihez az ünnepség előtt nyilván a városon kívül is rendbehozták előbb az utat. A közemberek a szentélyben soha nem járulhattak a bálványiszobor elé, de még olyan asszír királyokról is tudunk, akik hódítóként érkeztek egy városba, de csak a szentélyen kívül engedték meg nekik, hogy hódoljanak a város istene előtt. A hívők tehát egyedül ezeken az ünnepségeken látták a szentélyek bálványait, s ezért a szobroknak ez az utaztatása a népi vallásosság számára kiemelkedő esemény lehetett. Jól mutatja ezt az Ézs 45,20 és 46,1 is, ahol az istenszobrok kapcsán azok „hordozásáról” is mindig szó esik.

Az útkészítésre a szöveg először is a פנה igeét használja, akár az Ézs 57,14; 62,10-ben és a Mal 3,1-ben is (bár a két ige helyét Ézsaiás könyvében az itteni 40,3 idézete, így az értelmezéshez aligha visz közelebb). A פנה ige Piélje a Zof 3,5-ben azt jelenti, hogy 'eltávolítani', a Gen 24,31 és Lev 14,36-ban azt, hogy egy házat 'rendbe tenni', abban az értelemben, hogy minden fölösleges, oda nem illő dolgot abból 'kitakarítani'. Az útépités kapcsán tehát az ige a talajnak, azaz magának az útfelületnek az egyengetésére utal: arra, hogy a talaj felszínéről félre kell dobni, el kell hordani a nagyobb köveket és egyéb akadályokat, illetve a gödröket, vízmosásokat fel kell tölteni: azaz eltávolítani minden olyan akadályt, amiben az ember megbotolhatna, illetve ami veszélyessé vagy hosszabb távon kényelmetlenné tenné a járást. A mi fogalmaink szerint itt sem „kövesútról” van tehát szó, hanem a babiloni országutak mintájára földútról, ahol magán az elsimított talajon (legyen az szikla, agyagos vagy humuszos termőtalaj) történik a közlekedés.

A parancs második része így hangzik: וְשָׂרוּ בְּעֵרְבָה מְסֻלָּה לְאֵלֵינוּ 'Egyen-gessetek utat a kietlenben Istenünknek!' A ישר ige azt jelenti, hogy 'egyenesnek lenni', Piélben pedig azt, hogy valaminek a felületét 'kisimítani, egyengetni'. Azaz tartalmilag itt is ugyanarról van szó, mint a פנה ige esetében: Magát az út felületét kell elsimítani, könnyebben járhatóvá tenni. Az ige ugyanebben az értelemben áll az Ézs 45,2.13-ban is, ahol a Círus előtti 'rögös út' (2. v.), illetve 'út' (13. v.) egyengetéséről beszél a szöveg. A מְסֻלָּה 'országút' főnév a סלל 'összehordani, feltölteni' igéből származik. Nem világos, hogy ez olyan útra utal-e, ahol csak a talaj egyenetlenségeit töltötték fel kötörmelékkel, vagy arra, hogy az út egész felületét felszórták vele: ez utóbbi eljárásnak nyilván csak az anyagos, löszös talaj esetében lenne értelme, hogy az esős időszakban is sármentes felülethez jussanak.

Az alkalmi útkészítés részben a diadalmenetekhez kapcsolódott Babilóniában: a győztes király előtt elő kell készíteni az utat, ahol ő – alattvalóinak és tisztelőinek sorfala között – győzelmesen bevonul, miközben fogadja a dicséreteket és az éljenzéseket. Ilyenkor a már meglévő (föld-)utakat részben a menet résztvevői számára ki kellett szélesíteni, a környező növényzetet eltávolítani úgy, hogy az út messziről is jól látható legyen, illetve az út felszínét el kellett egyengetni, hogy az uralkodó harci kocsija méltósággal gördülhessen végig rajta. Az útkészítés parancsa ugyanakkor utalhat az egyedül valóban épített útnak nevezhető babiloni zarándokutakra is, amelyek a legfontosabb szentélyekhez vezettek. Ezeken az utakon hagyták el a bálványistenek a nagy ünnepeken a szentélyeiket, léptek ki a nyilvánosság elé, hogy mindenki láthassa őket, majd ezeken keresztül vitték őket vissza. A Babilonba deportált zsidóság mindkét típust jól ismerhette: a diadalmenetek alkalmi útjait és az istenek állandó „kövesútjait”: számukra mindkettő Babilon és isteneik hatalmát jelképezte.

A mennyei hivatalnok parancsa most az, hogy Izrael Istene számára készítsenek egy ilyen utat, mely Babilóniából egészen Palesztináig vezet. Isten tehát győzelmes hadvezér, aki majd megtöri Babilónia katonai hatalmát, s

diadalmenetben vonul majd hazáig (ehhez lásd lentebb, a 10–11. versek magyarázatánál). Másrészt ahogy a babiloni bálványszobrok a zarándokutakon elhagyják a szentélyeiket, és megmutatják magukat híveiknek, „hogyminden test lássa” őket, majd ugyanezen az útvonalon visszatérnek oda, ugyanúgy mutatja meg magát Izráel Istene is az egész világnak, és tér majd vissza Jeruzsálembe minden ember szeme láttára (lásd 5. vers).

Felmerülhet bennünk jogosan a kérdés: Hogyan kell az útépitésre vonatkozó parancsot értelmezni? Átvitt értelemben, vagy pedig szó szerint?

Egyes magyarázók a szó szerinti értelmezést támogatják. Szerintük ugyanis a 3–4. vers igéi nem parancsot fejeznek ki (jussivus), hanem imperfectumi igealakként a jövődőről szólnak: Eszerint e két versben egy eszkatológikus látomás szerepel: az üdvösség beköszöntével a természet, beleértve a domborzati viszonyokat is, csodálatos módon átalakul. Emellett az értelmezés mellett szól, hogy az Ézs 2,1–5 vagy az Ez 47 az utolsó időkben szintén a természet és a domborzati viszonyok csodás átalakulásával számol. Ez az értelmezés azonban a 3. vers első imperativusi igealakja miatt nem valószínű, de a kontextus is ez ellen szól: a látomás megszakítaná a parancsok logikus és jól megkomponált láncolatát.

Valószínűbb tehát az, hogy itt az útépitést átvitt értelemben kell értenünk. Nem csak az a történelmi tény szól emellett, hogy a pusztaságon keresztül akkoriban még nem lehetett ilyen utat építeni, hanem az is, hogy egy ilyen út a hazatérő zsidó foglyok számára sohasem készült el. A talaj elegyengetése, a kövek eltávolítása tehát átvitt értelemben értendő: Elő kell készíteni a történelmi változásokat, amelyeken keresztül Isten megvalósítja majd a szabadulás tervét. Isten angyalai azzal készítik Izráelnek az utat, hogy elhívják Círus perzsa királyt, hatalmat adnak neki, Babilonnal szemben majd győzelemre segítik, és kiadatják vele a hazatérésről szóló engedélyt. A zsidó nép talán a mindennapi politikai eseményekben ebből még csak keveset lát. A vigasztalás evangéliuma azonban éppen az, hogy a próféta bepillantást kaphatott Isten mennyei udvartartásába, s így már tudja és hirdetheti: Küsszöbön áll a szabadulás, hiszen Isten kiadta a parancsot, a mennyei udvartartás pedig már dolgozik annak megvalósításán! (A kérdéshez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben, valamint részletesen lentebb, a 9.5. fejezetben, a 41,17 magyarázatánál.)

A szakasz az exodus-tradícióval szoros összefüggésben áll, a hazatérést új exodusként hirdeti meg – ismét egy központi motívuma a könyvnek, ami már itt, a prologusban is programszerűen megjelenik.

5. vers:

Az ötödik vers a 3. és 4. versben kiadott parancsok célját határozza meg. A vers egy *wáw copulativum*mal kezdődik, ami 'hogy; mert' értelemben egy célhatározói mellékmondatot vezet be. Eszerint az útkészítés célja az, hogy Isten dicsősége minden ember előtt nyilvánvalóvá váljon.

Babilonban a zarándokutakon az istenség képét hordozták: a templomba zárt bálványt ekkor, és csakis ekkor, valóban láthatták a laikusok – a vers mögött minden bizonnyal ez a jól ismert tapasztalat is ott állhatott. Ám az URat, Izráel Istenét nem lehet látni, kiábrázolni; ő tehát nem egy bálványszobor által lesz látható, hanem עֲבֹדָה-jában, azaz 'dicsőségében' mutatja majd meg magát.

Mit is jelent az, hogy minden ember látni fogja az ÚR dicsőségét? A helyes értelmezéshez a עֲבֹדָה szó, illetve az exodus-tradíció segít el bennünket. A pusztai vándorlás kapcsán ugyanis különösen is gyakran esik szó arról, hogy Isten látható formában megjelenik népének, s vezeti őket a pusztában az Ígéret földje felé. A Jahvista történeti mű szerint Isten ezt tűz- és felhőoszlop formájában tette (Ex 13,20–22; 14,19). A Papi irat részben átveszi ezt az elgondolást, valamint ki is egészíti azzal, hogy Isten a szent sátorban felhő formájában mutatta meg magát (Ex 16,7–10; 24,16; Lev 9,23). A Papi irathoz hasonlóan Ezékiel is arról beszél, hogy Isten dicsősége (עֲבֹדָה) előbb látható formában elhagyja a jeruzsálemi templomot, kiszolgáltatva azt a babiloniaknak (Ez 10,18; 11,22), majd a szabadulás és a templom újjáépítése után ismét bevonul oda (Ez 42; 47).

Az ötödik vers tehát egy új exodusról és a Kánaán felé vezető pusztai vándorlás megismétléséről beszél: ahogy hajdanán Egyiptomból Isten dicsősége vezette el Kánaánba Izráelt, ugyanígy Isten dicsősége vezeti oda őket Babilonból is. S ahogy Ezékiel szerint Istennek az a dicsősége, amely a fogság előtt elhagyta Jeruzsálemet és a foglyok előtt Babilóniába („kelet felé”) ment (Ez 9–10), úgy most ez a dicsőség népe élén visszatér Jeruzsálembe.

E nyilvánvaló tradíciótörténeti háttér ellenére is Deutero-Ézsaiás aligha Isten dicsőségének optikai, fizikai megjelenésére gondolt. Deutero-Ézsaiás könyvében ugyanis a עֲבֹדָה szó a 42,8; 48,11-ben a הַתְּהִלָּה 'zsoltár, dicséret' szinonimájaként jelenik meg: eszerint a szó nála nem Isten fizikai formáját, hanem dicséretre méltó hatalmát és tetteit jelenti. Ugyancsak emellett szólnak azok az igehelyek, amelyek Istennek a szabadításban (Ézs 44,28: „...megváltotta az ÚR Jákóbot, megmutatja dicsőségét Izráelen”; 48,9; 49,3) vagy éppen teremtői aktusában (Ézs 43,7) megmutatkozó dicsőségéről szólnak. A próféta szerint tehát Isten a maga dicsőségét tetteiben: a teremtésben és a történelem menetének irányításában jeleníti meg. Most a Babiloni Birodalom megdöntése és Izráel megszabadítása áll a küszöbön: Ezekben az eseményekben fog majd minden ember előtt megnyilvánulni az ő dicsősége, ezekből fogják az emberek felismerni az ő hatalmát és egyedüli isten-voltát.

Istennek ezt a dicsőségét – mondja a folytatás – „minden ember” előtt „fel fog tárulkozni” majd. A szöveg itt ennek kifejezésére egyrészt a גָּלָה 'feltárni, leleplezni' ige Nifalját ('feltárja magát'), másrészt a כָּל-בָּשָׂר 'minden test' kifejezést használja (ugyanígy ez utóbbihoz a 49,26). A בָּשָׂר szó jelentése 'test, hús'. Ez a jelenlegi összefüggésben az ember múlandóságát hangsúlyozza: Isten történelmet formáló dicsőségével és hatalmával szemben az ember por-voltát, kicsinységét emeli ki (ehhez az ellentétéhez lásd Ézs 31,1–3). A רָאָה 'meglátni'

szó többet jelent, mint a mi 'látni' szavunk, hiszen benne van a látott dolog elfogadása, a 'be-látás' jelentése is. Hasonló ez a héber שמע igéhez, ami nem csak azt jelenti, hogy 'hallani', hanem azt is, hogy 'hallgatni valakire', a hallott dolgokat megszívelni, gondolkozásunkat és tetteinket annak megfelelően megváltoztatni. Az tehát, hogy az emberek meglátják Isten dicsőségét, azt is jelenti, hogy ráébrednek: egyedül Ő az Isten, csak Ő az, aki segíteni tud, és elismerik, hogy fölöttük Ő az úr (így ismét a 49,26).

Deutero-Ézsaiás missziói gondolatának az alapja fogalmazódik itt meg: Izráel szabadítása lesz az a soha még nem látott csoda, az a megdönthetetlen isten-bizonyíték, ami meggyőzi a pogány világot arról, hogy nincsen más isten, akit érdemes lenne imádni és tisztelni – a prológus tehát itt ismét a könyv egyik központi témáját jeleníti meg (a kérdéshez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben).

Az 1. vers így kezdődött: „mondja Istenetek” – ennek felel meg az ötödik vers végén a כִּי פִי יְהוָה דִּבֶּר „mert az ÚR szája mondja ezt” formula; a kettő együtt keretbe foglalja az eddig elhangzottakat.

Érdemes azonban észrevenni azt, hogy ugyanez a záró formula az egész Ószövetségben összesen csak három helyen fordul elő, ráadásul mindhárom esetben Ézsaiás könyvében. A dolog érdekességét tovább fokozza, hogy e három esetből egy Proto-Ézsaiás könyvében, még hozzá annak is a prológusában szerepel (1,20), egyszer itt, Deutero-Ézsaiás prológusában, harmadjára pedig Trito-Ézsaiás könyvében (58,14) fordul elő. Ismét egy apró, de érdekes elemhez érkeztünk tehát, ami a Nagy Ézsaiás-könyv szerkesztett egységét mutatja. Valószínű, hogy itt tudatos szerkesztői megoldásról van szó: Egy kései szerkesztő azért illesztette be ugyanazt a formulát Ézsaiás könyvének három fő szakaszába, vagy azért másolta azt át egy vagy két másik helyre is, hogy ezzel Ézsaiás könyvének egységességét fokozza, illetve kifejezésre juttassa. A mi szakaszunk esetében az első előfordulás, az Ézs 1,20 különösen is beszédes: ott ugyanis a kifejezés Proto-Ézsaiás könyve prológusának (Ézs 1,2–20) a legvégén szerepel. Azzal, hogy az Ézs 40,5 tudatosan átveszi ezt a záró formulát, azt akarja kifejezésre juttatni, hogy az ottani prológus helyett egy új prológus lépett érvénybe: az ítéletet meghirdető előszót felváltja a szabadulásról szóló előszó, az ítéletes próféciák könyvét az üdvösséget meghirdető könyv kell, hogy kövesse.

6–8. vers

A 6. vers elején a קול אִמַּר 'Egy hang szól' bevezető formula áll. Ez alakilag megegyezik a 3. vers elején álló קול קִרְאָה formulával, s így nyilvánvaló, hogy ez a titokzatosnak tűnő kifejezés a mennyei udvartartás egyik tagjára, tehát egy mennyei lényre vonatkozik. Ő az, aki kiadja a parancsot: קְרָא 'Kiált! / Hirdesd!', Luther fordításában egyenesen: 'Prédikálj!'

De kinek szól ez az utasítás? Ahhoz, hogy ezt eldönthessük, mindenekelőtt egy szövegkritikai jellegű kérdést kell tisztázni. A masszoréta szövegben ugyanis a folytatásban a אָמַר szó, azaz az אִמַּר ige Qal perfectum E/3. személyű alakja szerepel: „És ő mondta/kérdezte:”. Az egyik qumráni Ézsaiás-tekercs (1QIs^a)

azonban az igealakot mint וְאָמַרְתָּ Qal imperfectum E/1. személyben olvassa, de ugyanígy fordítja azt a Septuaginta és a Vulgáta is: „És ÉN mondtam / azt kérdeztem:”. A korai és megbízható szövegelemek miatt minden bizonnyal ez az eredeti olvasat: a masszoréta szöveg ugyanazoknak a (*mater lectionis* nélküli) mássalhangzóknak a helytelen kiolvasásával állt elő.

Egyes szám első személyben azonban itt csak és kizárólag maga a próféta szólalhat meg. Azaz a titokzatos mennyei lény felszólítása egy emberhez, a prófétához szól. Ezt az értelmezést támogatja a szakasz szerkezete is: a mennyei parancs az angyalok során át eljut a prófétához. Az Ézs 6-tal való formai hasonlóság szintén ezt az olvasatot támogatja, hiszen ott is végül maga a próféta az, akire rábízta az Úr a Júdára vonatkozó üzenet kihirdetését.

Miben is áll a próféta megbízatása? Ezt a mennyei lény egyetlen igében foglalta össze: אָמַרְתָּ . A אָמַר ige jelentése: 'valakit odahívni, nevezni, nevéen szólítani, kiáltani'. Ugyanakkor a szó jelentheti azt is, hogy 'nyilvánosan, mások előtt, hangosan beszélni; valamit kihirdetni, meghirdetni' (1Kir 13,4.32; Jóel 4,9; Mik 3,5; Zak 1,4; Péld 1,21; 8,1). Deutero-Ézsaiásnál gyakran a szó az utóbbi értelemben szerepel (Ézs 40,2; 44,7; 48,13), a Zak 7,7 pedig egyértelműen a próféták tevékenységét, igehirdetését jelöli ezzel a szóval. Luther – ahogy fentebb említettük – a maga fordításában ennek megfelelően egyenesen a „Prédikálj!” fordítást kínálja.

A próféta visszakérdez: „*Mit hirdessek? / Mit prédikáljak?*” A folytatással kapcsolatban megoszlik a kutatók véleménye. A kérdés az, hogy mikor ki beszél: Mi az, amit a próféta mond, és mi az a pont, ahonnan kezdve ismét a titokzatos mennyei lény beszél? A két uralkodó felfogást az alábbi táblázat foglalja össze:

Claus Westermann:		Karl Elliger:
a próféta (elutasító) kérdése	6a	a próféta lelkes kérdése
a próféta csüggedése:	6b–7	az angyal biztatása, az üzenet:
„fű a nép” = Izráel		„fű a nép” = Babilon
az angyal biztatása, az üzenet	8	az angyal biztatása, az üzenet

Claus Westermann szerint a próféta kérdése után, a 6b–7. versekben még mindig maga a próféta beszél, a mennyei lény csak a 8. versben szólal meg újra. Ha ez így igaz, akkor a 6. vers első felében a próféta kérdését úgy kell értelmezni, hogy a próféta csüggedten és reményvesztetten visszautasította a mennyei megbízatást: „Ugyan, mit prédikáljak?” – kérdezve. Hiszen, ahogy ezt a 6b–7-ben a kollektív panaszénekek stílusát másolva kifejti, mint minden ember, a babiloni foglyok is halandók, pusztulásra vannak ítélve, ők is ugyanúgy eltűnnek hamarosan a történelem színpadáról, mint olyan sok nép már előttük. A próféta válaszában a csüggedt, reményvesztett nép gondolkodásmódja szólal meg.

A 7. vers végén az $\text{אֲנִי כְּחֵצֵי הָעֵמֶק}$ 'Bizony, csak fű a nép' mondat nyilvánvalóan későbbi betoldás. Ez abból is látszik, hogy a 6–8. versek szerkezete e három szó nélkül nagyjából szabályos lenne: a 6a: 3+3; a 6b: 3+3; a 7. vers pedig

4+4-es metrummal olvasható. Westermann szerint ennek a glosszának a célja az, hogy a próféta eredeti szándékának megfelelően egy későbbi olvasó az általánosságban megfogalmazott panaszt, miszerint minden ember csak fű, leszűkítve, pontosítva Izráelre vonatkoztassa, segítve ezzel a szöveg helyes értelmezésében az olvasót.

Westermann szerint a mennyei lény majd csak a 8. versben szólal meg ismét. Részben megismétli a próféta szavait, mintha azt mondaná: „Igazad van, emberileg így áll a dolog” – de rögtön hozzá is teszi a maga vigasztaló, bátorító szavát: Isten ígéjére a múlandóság nem terjed ki. A prófétának prófétálnia kell, bármilyen nehezebbre is esik, mert a rábízott ige örök érvényű, igaz és megbízható.

Westermann értelmezésében tehát amikor a próféta meghallja a mennyei parancsot, először elutasítja a küldetést. Isten azonban – a mennyei lény szavain keresztül – legyőzi a próféta ellenállását, s így az végül vállalja a rá bízott üzenet közvetítését. Márpedig ebben az értelmezésben a szakasz megfelel a prófétai elhívás-történetek sémájának, lásd például elhívása során Mózes, Gedeon, Jeremiás, illetve részben Ézsaiás ellenkezését.

Karl Elliger elutasítja Westermannak ezt a magyarázatát. Ellenvetései a következők:

a) Ha a 6b–7 versekben Izráelt kell érteni a „fű” és a „virág” metaforája alatt, akkor a szövegnek ezt sokkal világosabban kellene megfogalmaznia, s nem úgy, hogy egy későbbi olvasónak utólag kelljen ezt az értelmezést egy betoldással egyértelművé tenni. Elliger szerint a 7. vers végén szereplő glossza azt bizonyítja, hogy a múlandóság képei alatt eredetileg nem Izráelre gondolt a próféta.

b) A 6–8. versekben a próféta ellenkezése megtörné az 1–5. versek lendületét, az örömhír feltartóztathatatlan kiáradásának ívét az érintettek felé. Szerinte ezért a kontextusnak jobban megfelelne egy olyan értelmezés, amelyben nincs szó a próféta ellenkezéséről, s így a szöveg utat enged az előző versek lendületének.

c) Elliger szerint szakaszunk elsősorban nem a klasszikus prófétai elhívás-történetekkel áll párhuzamban, hanem az Ézs 6 leírásával. Márpedig ott a próféta ellenkezésének a motívuma csak nagyon halványan, egy kétségbeesett kiáltásban jelentkezik (Ézs 6,5). Amikor azonban egy szeráf megtisztítja az ajkát, s így meghallhatja a mennyei udvartartásban folyó beszélgetést, már ő maga önként, mindenféle ellenvetés nélkül jelentkezik (6,8), sőt akkor sem tiltakozik, amikor rádöbben, hogy a feltartóztathatatlan ítéletet kell kiközvetítenie (6,11). Ennek felelne meg Elliger szerint az is, hogy itt, az Ézs 40-ben sincsen szó arról, hogy ellenkezne a próféta.

d) S végül egy utolsó érv: Elliger szerint mindazok után, amit a próféta eddig látott és hallott, érthetetlen kishitűség lenne az ellenkezés. Hallotta Isten parancsát, látta a beindult mennyei gépezetet: ezek után nem hinné el, hogy a nép számára van remény?

Elliger szerint mindezek miatt a 6a versben a próféta kérdését őszinte érdeklődésnek kell tekinteni. A próféta kész vállalni az ige hirdetés feladatát (lásd ismét Ézs 6,8), de nem tudja, hogy mi az az üzenet, amit tovább kell adnia.

Elliger szerint a mennyei lény válasza már a 6b versben elkezdődik, s tart egészen a 8. vers végéig. Szavaiban a כָּל־בְּשָׂר׃ 'minden test' kifejezés a halandó embert jelenti, konkrétan a népeket. Minden nép szépnek, erősnek tűnhet, akár a zöld fű vagy a tarka virág, valójában azonban ők is múlandók: születnek, virulnak, majd elhervadnak, ha a pusztá felől jövő forró szél megperzseli őket. A hervadó virág mint a pusztulás képe jól ismert kép volt az egész ókori Keleten (lásd minden emberről: Jób 14,1–2; Zsolt 90,5; 103,15–17; Ézs 37,27, a gonoszokról: Zsolt 37,2; 129,6), és előjön majd az Ézs 40,24-ben is. A mennyei lény azonban itt hangsúlyozottan az ÚR által küldött szélről, azaz Isten Lelkéről beszél. Mert Ő dönti el, hogy meddig virágozik egy birodalom, s ha úgy döntött, hogy lejárt a nekik kiszabott idő, feltartóztathatatlanul véget vet nekik. A 6b–7. versek tehát nem a próféta panaszaként értelmezendők, hanem neki címzett evangéliumként: „Virágnyelven” a mennyei lény itt a Babiloni Birodalomról beszél: Babilon is csak virágéletű, mint a többi nép. Isten döntött sorsáról, hamarosan el kell száradnia, el kell pusztulnia.

A 8. vers elején a mennyei lény nyomatékkal megismétli az előző vers kezdő gondolatát, majd a második felében Babilon múlandóságával Isten múlhatatlan igéjét állítja szembe: a *wáw* kötőszó e mondat elején *adversativum* értelemben áll, amely az éles szembeállítást még jobban kiemeli (hasonlóan a Zsolt 103,15–17).

A 'megmarad' értelemben fordított szó, a קָיָם jelentése: 'felállni, megállni, talpon maradni'. A szó átvitt értelemben fordítható úgy is, hogy 'szilárdnak bizonyulni, megmaradni, tartósnak lenni' (Jób 15,29; 1Sám 13,14; Ám 7,2,5), sőt azt is, hogy 'létrejönni, megvalósulni' (Ézs 7,7; Péld 15,22; Jób 22,28; egy terv: Ézs 8,10; 14,24; Péld 19,21). Isten Igéjével kapcsolatban a szó azt is jelentheti, hogy 'megerősítést nyerni, igaznak bizonyulni, beteljesedni', lásd

„(28)...Akkor majd megtudja Júda maradéka, mindazok, akik jövevényként Egyiptomba mentek, hogy kinek a szava teljesedik be: az enyém vagy az övék. (29) ...majd megtudjátok, hogy beteljesednek az én ígéim rajtatok, a ti károtokra:” (Jer 44,28–29)

„Megrendül a föld és megvonaglik, mert beteljesednek Babilonon az ÚR szándékai, amikor Babilon földjét lakatlan pusztasággá teszi.” (Jer 51,29)

Ugyanez a gondolat jelenik meg az Ézs 46,10 kijelentésében:

„Előre megmondtam a jövődöt, és régen a még meg nem történteket. Ezt mondom: Megvalósul tervem, mindent megteszek, ami nekem tetszik.” (Ézs 46,10)

S végül a קָיָם igének ugyanez a jelentése szerepel az Ézs 44,26-ban, igaz, ott a Hifil alakjával, melynek alanya maga Isten:

„Valóra váltja (מִקִּים) szolgáló beszédét (דְּבַר עֲבָדָיו) – text. emend.), és követői tervét megvalósítja. Ő mondja Jeruzsálemnek: Népesülj be (újra)! – és Júda városainak: Épüljetez újja! – és romjait helyreállítom.” (Ézs 44,26)

Tartalmilag hasonlóan, de a בֹּאֲנִי ’jönni, megérkezni’ igével kifejezve jelenik meg a gondolat a Deut 18,22-ben.

Szemben tehát a földi birodalmakkal Isten igéje לְעוֹלָם יְקוּם: örökre érvényben marad, az szilárd és megbízható; ami abban elhangzott, annak meg kell valósulnia.

Mit kell érteni itt a דְּבַר ’ige’ szó alatt? A szűkebb kontextus alapján az 1. versből a vigasztalás igéi értendők alatta; ez az értelmezés már csak a fentebb idézett parallel, az Ézs 44,26 alapján is kézenfekvő. Ha azonban a szakaszt mint a Deutero-Ézsaiás könyv prológusát tekintjük, akkor az Ézs 40–55 üdvigéreteinek egészét kell alatta értenünk. Ha pedig a szakaszt a Nagy Ézsaiás-könyv egészének az összefüggésében vizsgáljuk (Ézs 1–66), akkor a Proto-Ézsaiás könyv üdvjövendöléseit is érthetjük alatta. Amit Isten jó előre meghirdetett, az igaz és megbízható: ígéretei nem vesztették érvényüket, sőt éppen most jött el az ideje annak, hogy valóra váljanak. Eltelhetett a fogságban hetven esztendő, eltűnhetett két-három nemzedék, de amit Isten jó előre megmondott, az igaz, megbízható és valós (lásd Ézs 41,26–27; 44,8; 44,26–28).

Ez az Ige, mondja a szöveg, דְּבַר-אֱלֹהֵינוּ, azaz ’Istenünk igéje’. A birtokos személyrag párhuzamba állítható az 1. versben szereplő עַמִּי ’népem’ szó birtokos szuffixumával. Ott az E/1. személyű birtokrag azt fejezte ki, hogy Isten nem tagadta meg a közösséget Izráellel, és továbbra is népének tekinti őt. Itt a mennyei lényel együtt Izráel vallja magát Istenhez tartozónak. Ugyanakkor ez a két szuffigált főnév egyfajta keretet is alkot a prológus eddigi versei körül, s lezárja a 40,1–8 egységét. S valóban, ami a következő versekben következik, az némileg már más: ott embertől emberhez jut tovább az örömhír.

Végül e szakaszhoz egy szövegkritikai megjegyzés: A BHS kritikai apparátusa mutatja, hogy a 7. vers hiányzik a Septuagintából. A verset eredetileg a régebbi, 1QIsa jelzésű qumráni Ézsaiás-tekercs sem hozta, azt utólag, a sorok közé szúrta be egy későbbi másoló. Így sokan betoldásnak tartják a verset, megint mások egyszerű másolási hibára (dittográfia) vezetnek vissza az előállítását. A Targum és a Vulgáta azonban hozza a verset. A kimaradás oka tehát másolási hiba lehetett: egy későbbi másoló tekintete a hetedik versről tévesen a teljesen azonos kezdetű 8. versre ugrott, így a másolás során a 7. verset kiflejtette.

9–11. vers

A prológus utolsó egysége ez a szakasz. Műfajában jól behatárolható: itt egy győzelmi hírnöknek adott utasításról van szó. A műfaj Sitz im Leben-je a háború, amikor a győztes hadvezér a csataterőről egy hírnököt küld haza a győzelem

hírével. Ezt a műfaji besorolást megerősíti az a tény, hogy a szakaszban megjelenik a מְבַשְׂרָה 'hírmondó, hírnök' szó, amely jellemző erre a műfajra, lásd a בָּשַׂר igét vagy annak participiumát pl. az alábbi helyeken: 1Sám 31,9; 2Sám 18,11.19–20. A szó aztán tágabb értelemben bármilyen örömhír, pl. egy gyermek születésének közlését is jelölhette, lásd Jer 20,15.

Szerkezetileg ez a három vers három részre osztható:

- 9aα: a hírnök megbízatása és felkészítése,
- 9bβ: az örömhír lényege,
- 10–11: az örömhír kifejtése.

9. vers

Ki lehet a megbízó? Valószínűleg maga a próféta, aki a 6–8. versekben egy mennyei lénytől megkapta az örömmüzenetet. A próféta maga Babilóniában marad, hiszen neki a foglyok között kell hirdetnie a szabadulás evangéliumát. Ezért maga helyett egy hírnököt küld haza, Jeruzsálembe, hogy ott is értesüljenek a közeli szabadulásról, és felkészüljenek a hazatérők fogadására. A próféta az örömhír kifejezésére tökéletesen alkalmas formát, a csatából hazatérő hírnöknek adott utasítást választja. Az örömhír mondójának már most indulnia kell, holott Babilon még nem esett el. A győzelem azonban lényegében már biztos, hiszen, ahogy a 8. versben hallottuk, „Isten Igéje örökre megmarad”. Amit ő megígért, azt kész ténynek lehet venni.

Kérdés azonban, hogy kit bíz meg a próféta ezzel a küldetéssel. A מְבַשְׂרָה szó alakilag nőnemű, s az egész szakaszban nőnemű igealakokkal szólítja meg őt a próféta.

Az egyik lehetséges értelmezés szerint a מְבַשְׂרָה szó végén az *-et* toldalék a nőnemű participium régies, illetve ünnepélyes változata, s így a szó *vocativus*ban magát Siont, illetve Jeruzsálemet jelöli. A מְבַשְׂרָה יְרוּשָׁלַם / מְבַשְׂרָה צִיּוֹן kifejezéseket tehát így kell fordítanunk: „Te, Örömhírmondó Sion / Örömhírmondó Jeruzsálem”. Ebben az esetben a fővároshoz már elérkezett az örömhír, és most neki kell azt a környező városoknak és falvaknak továbbítania (lásd 9b). Ezt az értelmezést támogatja az, hogy a héberben a városnevek, földrajzi fogalmak mindig nőneműek, s így az itt használt nőnemet meg tudjuk magyarázni.

Am a מְבַשְׂרָה forma *status constructus* is lehet, s így a יְרוּשָׁלַם / צִיּוֹן מְבַשְׂרָה kifejezés genitivusos szerkezeteknek is tekinthetők, amik így azt jelentik: „a Sion / Jeruzsálem örömhírmondója” azaz: „aki örömhírt visz a Sionnak / Jeruzsálemnek” (így már a Septuaginta is). Sion és Jeruzsálem ebben az esetben az örömhír címzettjei, akikhez a hazatérő foglyok előtt érkezik az örömhírmondó, s ugyanez az örömhírmondó a főváros előtt és után (így és úgy is érthető a szöveg) a vidéki falvakhoz, városokhoz is odafordul.

Ennek az értelmezésnek az előnye, hogy így Sion és Jeruzsálem nem marad ki az örömhír kiadásának 40,1–11-ben leírt láncolatából: a próféta megkapta az

üzenetet a 6–8. versekben, ő ezt továbbadja az örömhírmondónak, aki azt elviszi Jeruzsálemhez és Júda városaihoz.

Ugyancsak e mellett az értelmezés mellett szól, hogy az 52,7–10 egészen hasonló kontextusban arról beszél, hogy egy örömhírhozó érkezik a hegyeken át Sionhoz. Itt az örömhír címzettje egyértelműen maga a Sion, s az üzenet abban áll, hogy a fegyverek hamarosan hazaérkeznek:

„(7) Milyen kedves annak az érkezése, aki örömhírral jön (מְבַשֵּׂר) a hegyeken át! Békességet hirdet, örömhírt hoz, szabadulást hirdet. Azt mondja Sionnak: Istened uralkodik!

(8) Hallgasd csak! Órállóid hangosan kiáltanak, együtt ujjonganak, mert saját szemükkel látják, hogy visszatér az Úr a Sionra. (9) Vigán ujjongjatok mindnyájan, Jeruzsálem romjai! Mert megvigasztalta népét az Úr, megváltotta Jeruzsálemet!

(10) Kinyújtotta szent karját az Úr minden nép szeme láttára; meglátják majd mindenütt a földön Istenünk szabadítását.” (Ézs 52,7–10)

Mivel Deutero-Ézsaiás könyvének ez az egykori epilógusa nyilvánvalóan az Ézs 40-ből a könyv prolóógusát idézi, ezért a szakaszt a „Biblián belüli exegézis” egyik szép példájának tekinthetjük, ami azt dokumentálja, hogy a szakasz szerzője hogyan értelmezte a prolóógus vonatkozó szakaszát.

Ám az Ézs 41,26–27 ugyanígy a Sionhoz, illetve Jeruzsálemhez küldött örömhírhozóról beszél:

„(26) Ki mondta meg ezt régen, hogy tudhatnánk, jó előre, hogy azt mondhatnánk: igaz! Senki sem mondta meg, senki sem hirdette, senki sem hallotta szavaitokat. (27) Én mondtam először Sionnak: Itt vannak már! Én küldtem Jeruzsálembe az örömhírhozót (מְבַשֵּׂר).” (Ézs 41,26–27)

Mindkét párhuzamos deutero-ézsaiási szakasz amellett szól tehát, hogy az ’örömhírhozót’ ne azonosítsuk a Sionnal, illetve Jeruzsálemmel, hanem azokban az örömmüzenet címzettjeit lássuk. Ám a 41,27-ben és az 52,7-ben is a hímnemű מְבַשֵּׂר participium szerepel, aki alatt egyrészt egy prófétai küldöttet, illetve az általános alanyt is érthetjük. De kire kell gondolni az Ézs 40,9-ben a nőnemű מְבַשֵּׂרָה forma alatt? Valószínűleg itt absztrakt főnévként áll a szó, ’a hírvivők csapata’ értelemben. A héberben ugyanis az elvont főnevek vagy a több tagból álló csoportokat nőnem is jelölheti. Ez ugyan szokatlan nyelvi megoldás, de összességében mégis a több és nyomósabb érv emellett az értelmezés mellett szól.

Mi a küldött, illetve küldöttek feladata? Pontosan meg van határozva: felmenni egy magas hegyre és onnan erősen elkiáltani az örömhírt. A minél magasabb hegy azért fontos, hogy onnan nagyobb területet lát be a hírvivő, jobban hallatszik a hangja, és sokkal messzebből és sokkal szélesebb körben hallják meg a kiáltását.

Ugyanezt írja körül a vers második fele is, ahol ezt olvassuk: קוֹלָהּ בְּכֹחַ הַרְיָמִי „Harsány hangon kiált!” – nyilván azért, hogy az örömhírt minél hamarabb, minél messzebből meg lehessen hallani. Itt megint a sürgetés

mozzanata figyelhető meg, akár az előző versekben. A hírnököknek egy percig nem szabad várni, hiszen Isten szabadítása is már feltartóztathatatlanul jön, nyomul előre.

A próféta a 9. versben az örömhír címzettjei közül először Siont és Jeruzsálemet említi. Az üzenet tehát elsősorban Sionnak és Jeruzsálemnek szól. A két szó természetesen ugyanazt a város jelöli. Sorrendjük azonban jellemző Deutero-Ézsaiásra: ő – ha költői párhuzamban együtt említi őket – máshol is mindig először a Siont említi, majd a második helyen Jeruzsálemet. Először szerepel tehát a város vallási képzeteket felidéző neve, és csak azután a történeti/politikai. Az örömhír tehát elsősorban annak a városnak szól, amit Isten lakóhelyéül választott, annak a városnak, ahol a temploma állt és ahol most a templom romokban hever. Isten ide fog visszatérni, hogy itt lakjon, hogy újra helyreállítsa azt, és ezzel töretlen kapcsolatát is Izráellel.

Az örömhír további címzettjei „*Júda városai*” – ahonnan szintén elhurcolták a foglyokat, s akiknek ezért most azok hazatérésére, befogadásukra fel kell készülniük.

Első pillantásra mintha kilógna a 9. vers összefüggéséből az אֵל-תִּירָאֵי 'Ne félj!' biztatás. Mégis: mitől kellene vagy lehetne az örömhírmondónak félnie? Kétféle magyarázat is szóba jön, amik nem is feltétlenül zárják ki egymást:

A hírnököknek egyrészt most kell az örömhírt vinni, bár Babilon még nem omlott össze. A parancs tehát arra is vonatkozhat, hogy a küldönc ne féljen a megszegyenüléstől – ahogy a meghirdetett ítélet késlekedése miatt Ézsaiásnak (Ézs 5,19) és Jeremiásnak is népe gúnyolódását kellett elviselnie, lásd Jer 17,15 és különösen is Jer 20,7–8:

„(7) Rászedtél, URam, és én hagytam, hogy rászedj. Erősebb voltál nálam, és legyőztél! Nevetnek rajtam egész nap, engem gúnyol mindenki. (8) Ahányszor csak megszólalok, kiáltanom kell és hirdetnem, hogy erőszak és elnyomás uralkodik, az ÚR igéje csak gyalázatot és gúnyt szerez nekem egész nap.” (Jer 20,7–8)

Bár lehet, hogy sokan még nevetségesnek tartják, amit mond, neki el kell hinnie, hogy „*Isten igéje örökre megmarad*” (8. v.), hogy amit Isten megígért, az be is fog hamarosan következni (így pl. Duhm).

Ám lehet, hogy a szöveg arra is utal, hogy az örömhírmondókat konkrét veszély fenyegeti. Babilon még nem omlott össze, tehát még működnek az állami hatóságok, akik lázításnak, az ellenség, Círus harci kedvet romboló propagandájának vehetik az örömmüzenetet – ahogy Jeremiást is hazaárulással, az ellenséggel való cimborálással vádolták és bebörtönözték, mert az ország összeomlását merte jövendőlni Jeruzsálem babiloni ostromának az idején (Jer 38,1–6). De ne féljenek, hangzik itt Isten biztatása, a szabadítás már oly közel, hogy az összeomlás szélén álló birodalomnak sem ideje, sem ereje nem lesz már megtorolni ezt az igehirdetést (így pl. Fohrer és Elliger).

Az örömhírmondó hosszadalmas felkérése és buzdítása után, a 9. vers végén (9b β) a lehető legtömörebb megfogalmazásban hangzik el maga az örömhír: **הִנֵּה אֵלֵהֶיכֶם הִנֵּה** 'Itt van Istenetek!' Szinte látjuk, amint a magas hegyre felsiető hírnök maga mögé, a távolban lassan megjelenő alak felé mutat és így kiált: „Íme, lássátok, itt van, itt jön Istenetek!” Az örömhírnek ez az első két szava, a **הִנֵּה אֵלֵהֶיכֶם** elmondja az egész lényegét. A 10–11. versek nem tesznek mást, mint ezt a tömör üzenetet részleteiben is kifejtik.

10. vers

A 10–11. vers azzal is jelzi, hogy a 9b β versben tömören megadott **הִנֵּה אֵלֵהֶיכֶם** örömhír kifejtése kíván lenni, hogy a 10. vers elején lényegében az ott elhangzottakat ismétli meg: **הִנֵּה אֵלֵהֶיכֶם הִנֵּה**, majd a folytatásban hozzákezd annak a kifejtéséhez.

A 10. vers e kifejtésben mindenekelőtt Isten hatalmát emeli ki. Már ezt szolgálja az Isten megnevezésére választott **אֵלֵהֶיכֶם** 'az én uram' kifejezés is. Az **אֵלֵהֶיכֶם** szó a **בַּעַל** szóhoz hasonlóan azt jelenti, hogy 'úr'. A **בַּעַל** azonban elsősorban a tulajdonost, a gazdát jelöli, míg az **אֵלֵהֶיכֶם** szó azt, akinek valaki felett hatalma van, lásd Gen 39,20: egy rabszolgáé; 42,30.33: egy országé; 45,8: egy házé, Gen 45,9; Zsolt 12,5: egy népé. Izráel Istenét tehát a próféta itt mint parancsoló urat mutatja be, aki hatalmával üdvterve szolgálatába képes állítani mindent és mindenkit.

Ugyancsak Isten hatalmát emeli ki a folytatás: **וְ** – mondja a jelenlegi masszoréta szöveg – **בְּחֵזֶק יְבוּא** 'erőssel jön'. A **חֵזֶק** 'erős' melléknév helyett a legtöbb verzió itt a **חֵזֶק** 'erő' főnevet fordítja, ugyanezt hozza az IQIs^a jelzésű qumráni Ézsaiás-tekercs is, és a kontextusba is ez az olvasat illik jobban, így minden bizonnyal ez lehet az eredeti. Az **ÚR** tehát „*erővel jön*” – nyilván azon az úton, amit a 40,3–4 szerint mennyei szolgálói előkészítettek neki, hogy végrehajtsa szabadítását, és ebben őt senki és semmi sem tudja feltartóztatni. Nem lehetetlen, hogy a jelenlegi olvasat egy messianisztikus interpretáció eredménye, ahol a **חֵזֶק** 'erős' jelző egy eszkatologikus megváltóra utal.

„*Karja uralkodik*” – hangzik az örömhír folytatása, azaz karja, ereje **וְ** **מִשְׁלָה לְךָ** 'uralmat biztosít neki'. Ez meglehetősen antropomorf, képies kifejezés, amely a csatából győztesen hazatérő király pózát idézi fel, aki lován vagy a harci kocsiján a diadalmenet élén (lásd a 3–4. verseket) haladva felemelt karral fogadja, illetve viszonyozza a tömeg hódolatát. A király kezében ilyenkor ott lehetett a jogar vagy a fegyvere is, amivel hatalmát a legyőzöttek és a győztesek előtt egyaránt demonstrálja.

Deutero-Ézsaiás könyvében ugyanakkor az 'ÚR/Isten karja', illetve 'jobbja' kifejezés minden esetben átvitt értelemben áll, és Isten történelmet formáló hatalmát, a népének nyújtott, a történelem menetében megtapasztalható támogatását jelenti: azt a hatalmát, amivel ellenségeit legyőzi (51,5.9), amivel saját népét segítőkészen támogatja (41,10). Ezért olvashatjuk a könyvben két

helyen is azt, hogy a népek 'az ÚR karját', azaz történelemformáló hatalmát éppen a zsidó nép megszabadításának csodájában fogják majd észrevenni (52,10; 53,1). A kép mögött természetesen a 40,10-ben is ez a teológiai üzenet áll.

A 10b vers szerint a győztes király nem üres kézzel tér haza; az otthoniaknak szóló örömhír erre is vonatkozik. Magával hozza „szerezményét” és mindazt, „amiért fáradozott”. Két szinonim kifejezés áll itt a szövegben: az első, a שָׂרָף szó a 'napszám'-ot jelenti, a második, הַפְּעֻלָּה pedig egy hosszabb megbízatás után járó 'munkabér'-t. Itt, a diadalmenetben hazavonuló király képével együtt talán zsákmányt, prédát jelent a két szó. A győzedelmes király hazafelé tart a csatából, és sikereinek, győzelmeinek bizonyítékként, valamint híveinek a megjutalmazására maga előtt tereli a hadizsákmányt.

Hogy mit kell itt érteni ezen a „zsákmányon”? A szövegösszefüggés értelmében nyilvánvalóan magát a megszabadított népet. Ők azok, akiket zsákmányként az ÚR a legyőzött Babilontól elragadott, most pedig ajándékként viszi haza őket Jeruzsálembe és Júda városaiba, hogy velük újra benépesítse azokat. Ezt a gondolatot részletesen is kifejtik az Ézs 49 alábbi versei:

„(24) El tudod-e venni a zsákmányt a harcostól, elszökhettek-e az erőstől a foglyok? (25) Igen! – ezt mondja az ÚR. A harcostól is el lehet venni a foglyokat, és az erőstől is elszökhet a zsákmány. Perlőiddel én fogok perelni, és fiaidat megszabadítom.” (Ézs 49,24–25)

11. vers

Ahogy a 10. vers Babilonnal szemben Isten hatalmát hangsúlyozta, úgy a 11. vers Isten szelídségét, szerető gondoskodását emeli ki, azt, ahogyan saját népével bánik.

Az ókori Keletre jellemző volt, hogy a királyt, illetve az isteneket a pásztorokhoz hasonlították, akik, akár a pásztorok a nyáját, szeretettel gondoskodnak népükről, híveikről, táplálva és őrizve őket. Az Ószövetség is átveszi ezt a képet, gyakran alkalmazva azt az uralkodóra vagy a nép egyéb vezetőire (Jer 2,8; 3,15; 10,21 stb., Ez 34,2–10; Mózesről: Ézs 63,11, Dávidról: Zsolt 78,70–72). Az Ószövetség szerint azonban Isten maga a nép igazi pásztora (Ez 34,11kk), ami elsősorban a zsoltárokban kedvelt kép Isten gondoskodó vezetésére (Zsolt 23,1; 80,2; 100,3.14). A metaforát Deutero-Ézsaiás is átvette és ezen az ígehelyen kívül még az Ézs 44,28; 49,9–12 szakaszokban is használja. (A kérdéshez lásd még lentebb, a 10.6. fejezetben, az Ézs 44,28a magyarázatánál.)

Ebben az esetben a pásztor képe csupa pozitív elemből áll: az ÚR „legeltet”, „ölébe emel”, „vezetget”. Másrészt az itt használt képek azt hangsúlyozzák, hogy Istennek a hazatérés során a gyengékre, elfáradtakra különös gondja van. A מְלִאִים 'bárányok' (Ézs 65,25; 1Sám 7,9) a nyáj leggyengébb tagjai, akik még nem bírnak sokáig gyalogolni. A jó pásztor ezért őket felváltva az ölébe vagy a vállára emeli, és úgy viszi őket, hogy ők a nyáj megállása nélkül is pihenhessenek. Az ókori Keleten a pásztoroknak (ahogy mindenki másnak is) hosszú, földig érő,

köpenyszerű ruhája volt, amit derékon egy övvel kötöttek át. Az öv fölött a test és a ruha között így egy zsákszerű képződmény keletkezett, ahová be lehetett pakolni dolgokat: a חֵיק 'öl' szó itt a szövegben 'geleb' értelemben erre a helyre utal; a leírás szerint az ÚR ide teszi be pihenni a bárányokat.

A másik csoport a nyájból, akire a pásztornak fokozottan figyelni kell, az עֲלוֹת 'szoptatós anyajuhok'. Az anyajuhok is az átlagnál lassabban haladnak, hiszen egyrészt a kicsinyeiket nem hagyják magukra, másrészt pedig a szoptatás miatt maguk is meg-megállnak, hiszen több víz, több legelő kell nekik, hogy a tejük el ne apadjon. Jákób történetében erről ezt olvassuk:

(12) Akkor Ézsau ezt mondta: Induljunk el, menjünk, majd én előtted megyek! (13) De Jákób így felelt neki: Tudja az én uram, hogy a gyermekek gyengék, meg szoptatós juhok és tehének vannak velem. Ha csak egy napig is hajszojják azokat, elhullik az egész nyáj. (14) Menjen csak az én uram a szolgálja előtt, én majd ballagok lassan az előttem járó jószág és a gyermekek járása szerint, amíg eljutok az én uramhoz Széirbe. (Gen 33,12–14)

A 11. versben nem egyértelmű a költői sorok tördelése. A masszoréták a מְלֵאִים 'bárányok' szót még az első sorhoz kapcsolták az akcentusok segítségével. Így a két sor így hangzik:

בְּרֵעָה עֲדָרוּ יִרְעָה // בְּזָרְעוֹ יִקְבֵּץ טְלָאִים	3+3
וּבְחִיקוֹ יִשְׂא // עֲלוֹת יְנַהֵל:	2+2

„Mint pásztor legelteti nyáját, // karjába gyűjti a bárányokat,
és ölébe emeli őket, // az anyajuhokat (szelíden) terelgeti.”

Ez a tagolás egyrészt nem eredményez szabályos költői sorokat, hiszen a második költői sor első tagjának („és ölébe emeli /őket/) így az előző sorban szerepelne a parallel tagja.

A 3 +2-es metrumképlet is azt követeli, hogy a מְלֵאִים szót már a második költői sor első szavának tekintsük – ahogy a BHS is tördeli a szöveget. Ehhez figyelembe kell még vennünk azt is, hogy az וּבְחִיקוֹ szó előtt a Septuaginta néhány kézírata, Aquila és Symmachus görög fordításai nem hozzák a kötőszót. Így a két költői sor szövege a következő:

בְּרֵעָה עֲדָרוּ יִרְעָה // בְּזָרְעוֹ יִקְבֵּץ	3+2
טְלָאִים (ו)ּבְחִיקוֹ יִשְׂא // עֲלוֹת יְנַהֵל:	3+2

„Mint pásztor legelteti nyáját, // karjába gyűjti (őket),
a bárányokat ölébe emeli, // az anyajuhokat (szelíden) terelgeti.”

Minden bizonnyal ez az utóbbi lehet a sor eredeti olvasata.

A nyáj képe alatt a próféta természetesen a választott nép tagjaira gondol. A fogságban élők hallották a szabadulásról szóló örömhírt, de az talán több kétséget támasztott bennük, mint reménységet. „Hogyan térjünk haza? Valóban induljunk

el a bizonytalanságba? Hosszú és veszélyes maga az út is, és ki tudja, otthon mi vár ránk.” (lásd pl. Ézs 40,21; 40,27–28; 41,13–14; 42,18–25; 43,8–10). A jó pásztor képével Deutero-Ézsaiás ezeket a kétkedő gondolatokat akarja eloszlatni. Ne féljenek, hanem induljanak bátran, mert Isten mindenről és mindenkiről gondoskodni fog. Nem csak egyes csoportok vagy személyek érdeke a hazatérés, hanem mindenkinek áldást tartogat. Az ÚR számára a nép nem egy személytelen massa, ahol az egyén ne számítana, és Isten számára a hazatérés kapcsán nincs csoport, akiről lemondana, és nincs – katonai szakkifejezéssel élve – „kalkulált veszteség”. Isten minden hazatérő igényeit külön ismeri, és mindenkinek meg is adja azt, amire szüksége lesz.

A fentiekben láttuk, hogy a 10–11. versek részben ugyanazokat a motívumokat tartalmazzák, amelyek megjelennek Jákób Háránból való hazatérésének elbeszélésében is. Am a két szakasz között a lassan haladó bárányok és anyajuhok mellett további párhuzamokat is megfigyelhetünk. Jákób a hatalmas nyájaira munkája „szerzeményeként” tett szert: a Gen 30,28.32.33; 31,8 itt a nyájakat szintén a שָׂרָר szóval jelöli. Amikor pedig Jákób Ézsau felé halad, a nyájakat ő is maga előtt tereli (Gen 32,14–22).

Az egybeesés oka a közös témából is adódhat, azaz lehet nem szándékos is. Am mivel Deutero-Ézsaiás a hallgatóságát előszeretettel a ’Jákób’ névvel illeti, és ezzel nyilvánvalóan a Jákób-tradícióhoz igyekszik kapcsolódni (ehhez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben), nem lehetetlen, hogy a próféta itt is tudatosan kapcsolódik a Jákób-elbeszéléseknek ehhez a részletéhez. Ebben az esetben a próféta azt akarja mondani, hogy az ÚR, aki maga is elhagyta a foglyokkal együtt az Ígéret földjét, most Jákóbbhoz hasonlóan tér haza atyái földjére, hogy örökségeként ismét birtokba vegye azt. A fogság tulajdonképpen az idegenben végzett munka, amelynek az ideje lejárt, és így az ÚR a „bérével”, a foglyok seregével tér haza Júdába, akikkel kárpótolja majd a távolmaradás gyötrelmeiért az otthon maradtakat: a Siont és Júda városait.

3. Az Ézs 40,12–17 magyarázata

3.1. Fordítás

- (12) *Ki mérte meg markával a (tenger-)vizet,* (A)
és mérte meg az eget arasszal, (A')
és mérte meg sálissal a föld porát, (B)
és mérte meg mérleggel a hegyeket (B')
és a halmokat kétkarú mérleggel? (C)
- (13) *Ki mérte meg az ÚR lelkét,* (A)
és (ki volt) tanácsadója, aki oktatta? (A')
- (14) *Kivel tanácskozott, aki felvilágosította,* (B)
és tanította Őt az igazság ösvényére, (B')
- [14ba: és tanította Őt tudományra?]
és az értelem útjára (ki) tanította Őt? (C)
- (15a) *Íme, a népek mint egy csepp a vödörből,* (A)
és mint egy porszem a mérlegen, annyit érnek. (A')
- (15b) *Íme, a szigetek egy porszemnyit nyomnak,* (B)
- [16: És a Libanon nem elég tűzifának,
és állata nem elég égőáldozatnak.]
- (17a) *mind a népek semmik Ő előtt,* (B')
- (17b) *puszta semmiségnek tűnnek csak Neki.* (C)

3.2. Szerkezet, forma, metrum

A prófécia eredeti változata a mesterien megszerkesztett formája révén kiemelkedik a bibliai költészet egyéb darabjai közül; ezt azonban a későbbi kiegészítések miatt a mai formáján már alig lehet érzékelni, s így a BHS szövegtagolásából sem derül ki.

A költemény három strófából épül fel. Az első versszakot a 12. vers alkotja: ez az egyetlen, amit a későbbi hagyományozók nem láttak el kiegészítésekkel, így az eredeti strófaszerkezet itt még tisztán látszik: A versszak két parallel sorból és egy ötödik, parallel nélküli tagból áll, azaz a képlete: A + A', B + B' + C.

A második versszak a 13–14. versekből áll. Eredetileg ez is a 12. vers szerkezetét követte, de jelenleg a strófa túl hosszú, mert a 14. vers második felének elejére betoldásként bekerült két szó: דַּעַת וְיִלְפִדְהוּ (14ba). Ahogy a BHS szövegkritikai apparátusa is jelzi, ez a két szó még nem szerepel a Septuaginta fordításában, így valóban betoldás lehet.

A harmadikat strófát eredetileg a 15. és 17. versek alkották. A kettő közötti összefüggést azonban jelenleg megszakítja a 16. vers, ami szintén egy későbbi

kiegészítés. Emellett szól az, hogy az ÚR nagyságáról szóló 15. vers gondolatát viszi tovább, de úgy, hogy a történelemben megmutatkozó hatalmáról a hangsúly átkerül a fizikai nagyságára: mintha egy telhetetlen óriás leírását olvasnánk, akinek a Libanon erdei és teljes vadállománya sem képes kielégíteni az étvágyát. A vers nem alkot igazi költői sort és a metruma is más, mint a környező verseké, a parallel 15b és a 17a vers pedig együtt a várt B+B' sort adja ki. Ha tehát a 16. verset kikapcsoljuk, akkor helyreáll itt is ugyanaz a 2+2+1-es sorszerkezet, mint az előző két strófában.

A strófák esetében az utolsó kettőnél megfigyelhetjük azt a jellegzetességet is, hogy a strófa második költői sora tudatosan kapcsolódik az előző sor végéhez, azaz a B sor lényegében megismétli az A'-t, majd a gondolatot folytatja tovább – egy, a bibliai szerzők által máshol is alkalmazott költői eljárás (*anadiplózis*), amit például a Zsolt 124 sorszerkezetén is megfigyelhetünk.

Az így rekonstruált alapréteg metruma teljesen szabályos: az első két strófa minden sora 3+3-as metrumban olvasható. Ez alól csak a záró 17. vers a kivétel: itt ugyanis 4+3-as metrumképlet szerepel, az 5. tag pedig szintén 4 hangsúlyos szótagot tartalmaz. Ez azonban aligha későbbi beavatkozás eredménye, hanem eredeti lehet: a bibliai héber költészetben ugyanis gyakori, hogy a költemény közben a kiemelés, a figyelemfelhívás eszközeként megváltozik a metrum. Itt ez a váltás minden bizonnyal az utolsó strófa tartalmát hivatott kiemelni, hiszen itt érkezőnk el a prófécia tulajdonképpeni mondanivalójához. Ezt a mondatok megváltozott formája is világosan jelzi: az első két strófa csupa költői kérdést tartalmaz, a harmadik strófában viszont a próféta immár kijelentő mondatokban vonja le a költői kérdésekre adandó helyes válaszokból a logikus következtetést.

E prófécia tehát három, azonos felépítésű és metrumú strófából áll. A strófák ugyanakkor témájukban is világosan elkülöníthetők, miközben logikusan egymásra épülnek:

1. strófa (12. v.): Ki mérheti fel a Teremtett világot?
– azaz: *Ki lenne fogható a Teremtőhöz?*
2. strófa (13–14. v.): Kivel tanácskozott az ÚR a teremtés során?
– azaz: *Ki lenne fogható az ÚR bölcsességéhez?*
3. strófa (15.17. v.): A következtetés
– *a népek – azaz Babilon – semmik az ÚRhoz képest*

A 3. strófa tematikusan visszakapcsolódik az 1. strófához, hiszen a mérleg, súly, csepp, porszem témája az 1. strófa költői kérdéseinek is része volt.

Ezzel a szerkezettel a kutatók többsége egyet is ért, bár a 16. és 17. versek viszonya vitatott. Vannak, akik úgy gondolják, hogy a 16. vers nem betoldás, hanem eredetileg ez alkotta a költemény végét. A 17. vers szerintük vagy későbbi

betoldás, vagy nem ehhez a próféciához tartozik, hanem már a következő bevezetője. Így tagolják szöveget már az írástudók is egy *szétúrá* segítségével, majd többek között a BHS, az újfordítású Biblia (1990) és a RÚF (2014) is. Ám amint láttuk, a 16. vers metruma eltérő, gondolatvilága más, a אֲנִי 'népek' tematika pedig összekapcsolja a 15. és 17. verset, míg a 18–26. versekben már Istennek a csillagistenek feletti hatalma lesz a központi téma.

3.3. Műfaj

A prófécia műfaja prófétai vitabeszéd. Ennek jellegzetessége, hogy a próféta nem *ex cathedra* kijelent, hanem – egy szóbeli beszélgetést utánozva – párbeszédbe bocsátkozik a hallgatóságával, érvel, meggyőzni akar. Ennek érdekében:

- 1) Idézi vitapartneri gondolatait, kételyeit, fenntartásait, ezzel jelezve, hogy komolyan veszi őket, ugyanakkor persze azért is, hogy aztán megcáfolja azokat. Ez a bölcsességirodalomnak is kedvelt stíluseleme.
- 2) A vitabeszéd gyakran költői kérdésekben alapvető igazságokat fogalmaz meg, ami a hallgatóságot helyeslésre ösztönzi: ezzel a próféta feltárja a közös alapot, ahol még a vitázó felek egyetértenek, hogy innen kiindulva vezesse el partnereit a helyes felismerésre. Ez a jellegzetesség is jellemző a bölcsességirodalomra: nem csoda, hiszen a tanító ott sem kijelent, parancsol, hanem meggyőzni akar.
- 3) S végül ezekben a vitabeszédekben gyakran találkozunk himnikus elemekkel. Ezek a himnusz-részletek Isten hatalmát hangsúlyozzák. Ez egyrészt ismét a közös meggyőződést idézi a vitázók emlékezetébe, másrészt – Isten Jóbnak adott feleletéhez hasonlóan – végső érvként Isten hatalmára és felfoghatatlan bölcsességére appellál.

A műfajt már a fogság előtt próféták is alkalmazták, hogy a hallgatóságot meggyőzzék Isten igazáról (lásd pl. Ám 3,3–6; Hós 9,7; Mik 2,6–11; 4,9–10.11–12; Jer 13,22–23), illetve a fogság után is kedvelt műfaj marad, lásd Hag 1,2–6 és az egész Mal. Deutero-Ézsaiás előszeretettel alkalmazza ezt a műfajt, hogy hallgatói kételyeit eloszlassa és az Isten ígéretei iránti bizalomra buzdítsa őket. Amikor ugyanis ő előlép és a nép csodás megszabadulását ígéri, akkor sokan fogadhatták kételkedéssel ezt az örömhírt. A prófétának ezért vitatkoznia kell velük, meg kell győznie őket. Ilyen vitabeszéd Deutero-Ézsaiás könyvében még a 40,18.21–26; 46,5–6; 49,15–16.

Az Ézs 40,12–17* tehát a prófétai vitabeszéd műfajában igyekszik meggyőzni a hallgatóságot arról, hogy Izráel Istene valóban képes népét megszabadítani. A prófécia helye logikus és érthető a 40,1–11 prológusa mögött: a prológus azt állította, hogy az ÚR beindította a szabadítás gépezetét, és a foglyokkal hamarosan hazatér; ezt követően logikus kérdése lehet az olvasónak, hogy valóban megvan-e ehhez az ÚRnak a hatalma. A válasz: Igen, mert ő mindenható, hozzá senki és semmi sem fogható, s nincs az a nép, amely ígéretének valóra váltásában őt megakadályozhatná.

3.4. Magyarázat

12. vers (1. strófa)

A prófécia a prófétai vitabeszéd műfajának megfelelően költői kérdések sorával indul: a három strófából az első kettő csupa ilyen kérdés. Ebben a próféta a fogság által ki nem kezdett teremtés-hitet idézi: ez az egyik, meg nem rendült közös alap (ehhez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben), ahonnan kiindulva el kívánja vezetni a hallgatóságot majd a 3. strófában a szerinte helyes következtetésre.

A 12. vers kérdései tehát a teremtés aktusára vonatkoznak. Nyelvtani szempontból arra kell figyelni, hogy a **מַה** 'kicsoda?' kérdőszót a próféta csak az első felsor elején teszi ki, de az értelemszerűen a vers minden további kérdésének az elejére odaértendő.

Nem egyértelmű azonban, hogy mi a várt helyes válasz ezekre a kérdésekre. Vannak, akik szerint a felelet, hogy „Természetesen a Teremtő Isten”. A teremtéskor Ő volt az, aki kimérte az eget és a földet, akár egy mérnök vagy egy építész, mert mindent egy tökéletes, isteni terv alapján készített el. Ezt a magyarázatot támasztja alá a Jób 38,4–11, ami szintén a teremtés kapcsán Istenről költői kérdések formájában mint egy építőmesterről beszél, s ott a várt felelet egyértelműen Isten. Vallástörténeti párhuzamok is alátámaszthatják ezt az értelmezést, hiszen a mezopotámiai mitológiában Marduk isten egyik mellékeve éppen az, hogy „A tenger vizének kimérője”. Eszerint tehát a 12. vers költői kérdései Isten teremtő hatalmát akarnák leírni, és személyére irányítanak a hallgatóság figyelmét. Ez esetben az érvelés logikája a következő: Mivel az ÚR, Izráel istene az, aki a teremtés során mindent kimért és megalkotott, neki nyilván semmi sem lehetetlen.

Ez azonban korántsem az egyetlen lehetséges magyarázat. A költői kérdésekre ugyanis elfogadható felelet az is, hogy SENKI nem tette és teheti meg ezt azóta sem. Ebben az esetben a szöveg azt akarja mondani, hogy Istenen kívül senki sem képes a teremtett világot felfogni, kikutatni, megismerni. A világ sokkal hatalmasabb, minthogy azt a halandó ember fel tudná fogni. Ebben az esetben a költői kérdések Istennek „minden értelmet felülmúló” hatalmát és bölcsességét hivatottak kifejezésre juttatni, lásd pl. Isten mennyei beszédét a Jób 38–42-ben.

Nézzük konkrétan a képeket, amelyekkel Deutero-Ézsaiás kifejezi ezt a gondolatot! A próféta halmozza a szinonimákat részben a 'mérni' igével kapcsolatban, részben pedig különböző mértékegységeket nevez meg, amivel elméletileg a teremtett világ felmérhető lenne. Ezek közül a 'marok' és az 'arasz' mértékegységet mi is jól ismerjük. Nem teljesen világos azonban, hogy mit is jelent a harmadik mérték, a **שָׁלֹשׁ** (12b). Abban a szótárak egyetértenek, hogy a szó a héber **שְׁלֹשׁ** 'három' szóból származik, ami miatt minden bizonnyal egy nagyobb mértékegység egyharmadát jelöli. De minek a harmadáról lehet szó? A kutatók többsége a héber **אֵיפָה** 'véka' (Ezékiel könyvében az ÚF: 'éfa') egységre gondol. Egy véka 36,9, azaz nagyjából 37 liter; ennek az egyharmada 12,3 liter

lenne. Ez azonban aligha valószínű, hiszen a parallel két másik mértékegység, az 'arasz' és a 'marok' meglehetősen kis egység, így a שָׁשֶׁלֶת-nak is valamilyen kisebb mértéknek kellene lennie. Emellett szól az is, hogy az אֵיפָה 'véka' harmadára külön szó van a bibliai héberben: ez a סֵאָה 'szeá'. Sokan úgy gondolják ezért, hogy a שָׁשֶׁלֶת ennek a szeának a harmada, azaz kb. 4,4 liter.

A súlyok esetében különböző mérőeszközök szerepelnek a szövegben. A סֵאָה (itt és még a Péld 16,11-ben) a פֶּלֶס II. 'odanézni, jól megnézni; megfigyelni' igéből származhat és a mérleg nyelvét jelenti, (*pars pro toto*) tágabb értelemben pedig magát a mérleget; a kutatók itt valamiféle álló, asztalra vagy a földre állítható eszközre gondolnak. A parallel kifejezés ehhez a מִאֲנִינִים. A szó a héber אֵן 'fül' szó dualisára ('kétfülü') épül, ami egy karos mérleg két serpenyőjére utal, s így a szó magát a kétkarú mérleget jelöli. Ez az eszközt mi is jól ismerjük, létezik asztali vagy kézi változata is: a vízszintes tengely mindkét végén lóg egy-egy serpenyő: az egyikbe a megmérni kívánt árut tetszik, a másikba a súlyokat, s amikor a két serpenyő vízszintbe kerül, akkor mutatják az ellensúlyok az áru tömegét.

A 12. vers költői kérdései az egész teremtett világot átfogják: A próféta a felsorolást kezdi a vízzel, azaz a tengerekkel, folytatja az éggel, aztán következik a szárazföld. A 'víz – ég – föld' hármasa az ókori világkép hármasának felel meg: legfelül az ég, alul az óceán és azon úszik az egyetlen kontinensként elképzelt szárazföld. A sorrend megfelel a Papi iratból ismert sorrendnek: az ottani teremtéstörténet szerint először a vizek, azaz az őskáosz létezett, ennek a kettéválasztására alkotta meg Isten az égboltozatot, létrehozva ezzel a lenti és a fenti vizeket, majd a lenti vizeket hátraszorítva megszületett a szárazföld (Gen 1). Ugyanakkor ez a 'triász' a teremtőt magasztaló himnuszoknak is állandó eleme, lásd pl. Zsolt 96,11; 104; 135,6; 146,6.

13–14. vers (2. strófa)

A prófécia első strófája (12. vers) azt hangsúlyozta, hogy az ember nem képes a teremtő Isten hatalmát felfogni. A második strófa ehhez hozzáteszi: nem ismerhetjük előre Isten terveit (sőt, még utólag sem mindig ismerjük fel azt), s így soha semmire sem mondhatjuk, hogy az lehetetlen. Különösen nem mondhatjuk ezt Isten ígéreteire.

A 13. vers első költői kérdése így hangzik: מִי יִקְנֶה רִיחַ יְהוָה 'Ki mérheti meg az ÚR lelkét?' A מִי kérdőszó itt is csak a vers elején van kitéve, de az értelem-szerűen a parallel felsor (13b) elejére is odaértendő.

Az első kérdés tehát az ÚR lelkére (רִיחַ יְהוָה) vonatkozik: ugyan ki mérte / ki mérhetné meg azt? A יִקְנֶה ige megisméltésével a próféta ügyesen hozzákapcsolja a második strófát az előzőhöz. A רִיחַ szó elsődleges jelentése az, hogy 'szél', ami ugyan láthatatlan, de nyilvánvalóan képes tárgyakat mozgatni, azaz változásokat előidézni. A bibliai héber ugyan időnként az ember lelkére is

használja ezt a szót, bár a legtöbbször azt a מַלְאָךְ fogalma jelöli. Az esetek többségében a אֱלֹהִים Isten összefüggésében jelenik meg: az Ő lelke az, ami keresztülviszi azt, amit Isten elhatározott. Ez a אֱלֹהִים emberekre is kiáradhat: ilyenkor az embert olyan képességekkel ruházza fel, amire a אֱלֹהִים nélkül nem lenne képes: ez ajándékoz neki bölcsességet, belátást, erőt, és vezeti küldetésében sikerre, alkalmassá téve őt arra, hogy betöltse az Istentől rábízott küldetést, lásd pl. Otniél, Jefte és Sámson bírákat (Bír 3,10; 11,29; 13,25 stb.), Saul (1Sám 10,6.10) és Dávid királyt (1Sám 16,13) vagy az eljövendő Messiást (Ézs 11,2).

Itt a kérdés azt akarja jelenteni: ki mérhetné meg az Isten lelkét, azaz ki tudja kiismerni őt? Ki állíthatja magáról, hogy mindent tud Istenről, így ő előre láthatja Isten minden döntését: hogy mit tehet és mit nem tehet meg Ő? A válasz természetesen itt már egyértelműen az, hogy SENKI. Jób barátainak épp ez volt a hibája: Ők azt hitték, ismerik Istent, és ezért azt, amit Jób tapasztalt, Isten nem tehette meg. De ugyanezt fejezi ki Deutero-Ézsaiás könyvének epilógusa, az Ézs 55,6–11 szakasza is:

„(6) Keressétek az URat, amíg megtalálható! Hívjátok segítségül, amíg közel van! (7) Hagyja el útját a bűnös, és gondolatait az álnok ember! Térjen az Úrhoz, mert irgalmaz neki, Istenünkhöz, mert kész megbocsátani. (8) Bizony, a ti gondolataitok nem az én gondolataim, és a ti utaitok nem az én utaim – így szól az Úr. (9) Mert amennyivel magasabb az ég a földnél, annyival magasabbak utaim a ti utaitoknál, és gondolataim a ti gondolataitoknál. (10) Mert ahogyan az eső és a hó lehull az égből, és nem tér oda vissza, hanem megöntözi a földet, termővé és gyümölcsözővé teszi; magot ad a magvetőnek és kenyeret az éhezőknek, (11) ilyen lesz az én igém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.” (Ézs 55,6–11)

Mivel Isten gondolatait senki nem képes felmérni, ezért tanácsot sem adhat neki senki. A második kérdés erre vonatkozik: Ugyan ki lenne Isten tanácsadója, hogy kioktathatná őt? A válasz itt is ugyanaz: Senki – hiszen ő senki bölcsességére nincs ráutalva, s ezért az ő terveibe sem szólhat bele érdemben más. A tanácsadás mögött az ókori Kelet királyi udvarának képe jelenik meg: az uralkodót udvari emberei, tanácsadói veszik körül, s ő minden komolyabb döntés előtt kikéri az ő véleményüket, s gyakran az ő javaslatuk egyikét fogadja el végül. Így olvasunk a 2Sám 16,20–28-ban arról, hogy Absolon Ahítófel tanácsát kéri ki arról, hogyan biztosíthatná hatalmát apjával szemben, majd a 17. fejezetben arra is látunk példát, hogy az egyik tanácsadó (Ahítófel) tervét hogyan hiúsítja meg egy másik (Húsaj) a maga tanácsával Dávid érdekében. Ugyanígy az 1Kir 12-ben arról olvasunk, hogy Roboám király Izráel küldötteinek kérését előbb megvitatja az idősebb udvaroncokkal, akik már Salamonnak is tanácsadói voltak, majd az ifjakkal is, és végül az ifjakra hallgat. Meglepő módon azonban Isten ábrázolásától sem teljesen idegen az ilyen jelenet. Az 1Kir 22-ben Míkájehú próféta ezt mondja:

„(19) ...Láttam az URat trónján ülve, és az egész mennyei sereg ott állt a jobbján és balján. (20) És ezt mondta az ÚR: Ki fogja rászedni Ahábot, hogy felvonuljon és ellessék Rámót-Gileádnál? Erre az egyik ezt mondta, a másik azt mondta.

(21) De előlépett egy lélek, megállt az ÚR előtt, és így szólt: Majd én rászedem őt! Az ÚR ezt kérdezte tőle: Hogyan? (22) Az így felelt: Elmegyek és hazug lélek leszek minden prófétája szájában. Az ÚR pedig így szólt: Így csakugyan rá tudod szedni. Menj és tégy így!” (1Kir 22,19–22)

Hasonló jelenet olvasható az Ézs 6,1–13-ban, Jób első két fejezetében, de a T/1. személy alkalmazását a kutatók egy része szintén a mennyei udvartartás tanácskozásként értelmezi a Gen 1,26-ban („Alkossunk embert a képmásunkra...”) vagy a Gen 3,22-ben („Íme, az ember olyan lett, mint miközülünk egy...”) is.

Deutero-Ézsaiás azonban – ahogy az 1.6. fejezetben már láttuk – máshol is hangsúlyozza, hogy nincs más Isten az ÚR-on kívül, lásd például a 43,10–13 verseket:

„(10) Ti vagytok a tanúim – így szól az ÚR –, és az én szolgám, akit kiválasztottam, hogy megismerjete, higgyetek bennem, és megértsetek, hogy csak én vagyok. Elöttem nem lett isten, és utánam sem lesz!

(11) Én, én vagyok az ÚR, rajtam kívül nincs szabadító.

(12) Én mondtam meg, hogy megszabadítalak, én hirdettem, nem valami idegen isten. Ti vagytok a tanúim – így szól az ÚR –, hogy én Isten vagyok.

(13) Ezután is csak én leszek! Nincs, aki kezemből kiragadjon, ha én cselekszem, ki másíthatja meg?” (Ézs 43,10–13)

Így teljesen érthető, ha itt most azt állítja: Istennek nincs szüksége tanácsadókra, hiszen az Ő bölcsességéhez senki nem fogható. A babiloni fogság összefüggésében itt most ez azt jelenti: Senki ne állítsa, hogy Isten nem szabadíthatja meg a népet, vagy hogy ez nem reális, esetleg lehetetlen. Isten eldöntötte, szólt, és az úgy is lesz.

A 14. vers ugyanezt a gondolatot részletezi, folytatva a költői kérdések sorát. A vers első fele lényegében szinonimákkal megismétli a 13. vers második felét; amint láttuk, az A és a B soroknak ez a kötése (A' = B) majd a 3. strófánál is megfigyelhető lesz. Az itt használt יָדָה ige jelentése 'elválasztani, megkülönböztetni', illetve ebből levezetve: 'értelmesnek, okosnak lenni', az itt használt חִיפִּילben pedig: 'megérteni, értelmesen viselkedni', illetve kauzatív értelemben 'okossá tenni, belátásra bírni, döntésre vezetni'. Ezt természetesen az ÚRral senki sem teheti meg, hiszen értelemben és belátásban egyetlen teremtménye sem áll a Teremtő felett.

Ennek megfelelően Őt az 'igazság ösvényére' sem taníthatja meg senki. Az חֲפִּיץ אֱלֹהִים kifejezésben a חֲפִּיץ szó jelenthet 'ítéletet', vagy magát az ítélethozatal folyamatát, azaz 'ítélkezést', de jelenti a 'törvényt', az ítékezés normáját, azaz az 'igazságot', valamint a 'jogosságot', azaz a valakit megillető

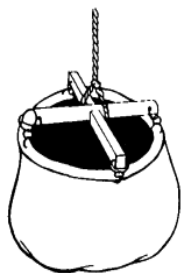
igazságosságot is. Az מִשְׁפָּט אֶרֶץ itt tehát egyrészt jelentheti azt, hogy az ’ítélkezés módja’, azaz hogyan, miket mérlegelve kell Istennek eljutnia a helyes döntésre – ugyanakkor lehet a ’jogosság ösvénye’ is, azaz a ’helyes út’, ahogyan Istennek általában, most pedig a babiloni foglyok érdekében el kellene járnia. A תְּבוּנוֹתָ קִדְמוֹתָ kifejezés ennek a paralellejeként szerepel: a תְּבוּנוֹתָ itt az ’ítélőképességet’ jelenti; azaz a מִשְׁפָּט esetében inkább az első fordítási lehetőséget támogatja.

A második strófára visszatekintve, összefoglalásként elmondhatjuk, hogy az tartalmában, üzenetében továbbmegy az első strófa üzenetén. A 12. vers még Isten teremtői hatalmáról beszélt, ezzel sugallva Isten mindenhatóságát – itt viszont már Istennek a történelemben megmutatkozó hatalmáról, szabadító cselekvéséről van szó. Az első strófa szólt tehát a hatalmáról, míg ez a második Isten bölcsességéről és szabadítói szándékáról. Azaz Isten meg tudja, és meg is akarja népeket szabadítani.

15. és 17. vers (3. strófa)

A 15. verssel kezdődik a harmadik strófa. A forma megváltozása mutatja, hogy a költemény csúcspontjához, tulajdonképpen mondanivalójához érkeztünk: az előző két strófa költői kérdéseit itt felváltják a kijelentő mondatok, s az eddig a hallgatóságra bízott következtetés világosan megfogalmazásra kerül: a próféta a végtelenül hatalmas Teremtőt (1. strófa) és a világtörténelem böles irányítóját (2. strófa) szembeállítja a népekkel, s az eredmény természetesen lesújtó lesz a népekre nézve.

A fogságban élők úgy érezhették, hogy a hatalmas népek, mindenekelőtt Babilon népei azok, akik meghatározzák nemzetük sorsát. Ez a vitabeszéd ezt a tévhitet akarja szétoszlatni: Nem, a népek Istennel szemben semmiben sem képesek befolyásolni a történelem menetét.



(forrás: Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 80. ábra)

A 15. vers költői hasonlata szerint „Íme, a népek mint egy csepp a vödörből.” A מִדְּבַר מֵיִם ’merítővödör’ egy bőrből készült, szájánál merev fakerettel rendelkező, tömlőszerű eszköz, amivel a kútból, illetve a ciszternából felhúzták a vizet. A próféta előtt az a kép lebeghetett, amint a vízhúzás során néhány csepp víz lecsorog az edény oldalán. A hasonlat értelme világos: ahogy az a néhány cseppnyi víz semmit nem számít ahhoz képest, ami benne van a vödörben, ugyanígy semmiség a népek súlya, befolyása Istenéhez képest. Sőt, talán a hasonlat még ennél is mélyebb értelmű: ahogy a külső szemlélő az edény külsejét látja és az azon csordogáló vizet, ugyanígy a történelem felszínes szemlélője is azt látja csak,

ami az edény külső falán zajlik, s nem azt, ami a vödörben van, azaz ami a történelem színpada mögött.

A parallel hasonlat szerint a népek „*mint egy porszem a mérlegen, annyit érnek.*” Ennek az értelme ugyanaz, mint az előzőé: ahogy a mérleg serpenyőjét befedő finom porréteg érdemben semmiben sem befolyásolja a mérés eredményét, ugyanúgy nem képesek a népek Istennel szemben befolyásolni a történelem menetét. A próféta egyrészt itt a מִן־הַמֵּלֶךְ ’mérleg’ szóval vissza-kapcsolódik az első strófához, a megmérés tematikájához, s jelzi ezzel, hogy a költemény lassan a végéhez ér. Másrészt tartalmában itt is a ’látszat – lényeg’ ellentéte jelenik meg, akár a meritővödör esetében: ahogy a mérlegen nagyon is látványos lehet a por, de valójában semmi súlya nincsen, ugyanígy a felületes szemlélő a történelem színpadán csak a „port”, a népeket látja, pedig valójában súlyánál, hatalmánál fogva Isten határoz meg mindent.

A 15. vers harmadik félsora, amint láttuk, eredetileg a 17. vers első felével alkotott egy *parallelismus membrorum*ot, azaz egy költői sort, amit, ahogy az egész 3. strófát, ötödik, parallel nélküli tagként a 17b zárja majd le.

A 15b vers szinonim szavakkal megismétli a 14b-ben elhangzottakat: „*Íme, a szigetek egy porszemnyit nyomnak.*” Itt a népek paralelje az אִיְלִים ’szigetek’. A fogalom alatt a bibliai korban a Földközi-tenger távoli, görögök lakta szigeteit értették: ez Izráel, de főleg a babiloni foglyok szemszögéből nyugat felé lényegében a világ legtávolabbi végét jelentette. Deutero-Ézsaiás itt a teljesség kedvéért említi őket: sem a szárazföldi, sem a tengeri népek, sem a közeli, sem a távoliak, sem külön-külön, sem pedig együtt nem képesek Isten akaratát befolyásolni, a szabadításra vonatkozó tervét megakadályozni. A אִיְלִים főnév a אִיְלִים ’összetörni, porrá zúzni’ igéből származik, és a ’por’ szinonimájaként finom, apró törmelék, sziklaport jelent.

A 17. vers első fele (17a), a 15b paraleljeként még világosabban fogalmaz: a népek Isten előtt annyi súllyal bírnak, mintha nem is lennének. Tűnjön a fogságban lévő nép számára bármilyen hatalmasnak Babilon Istenhez képest, Istennel szemben semmit sem számítanak. Természetesen itt nem arról van szó, mintha Isten nem törődne a világgal, csak saját népével, vagy hogy az emberiség egésze neki ne lenne fontos. Hogy nem erről van szó, azt maga Deutero-Ézsaiás is hangsúlyozza, amikor kiemeli, hogy Izráel megszabadítása az egész emberiség számára világos istenbizonyíték lesz: „minden test” meglátja majd az ÚR dicsőségét, és így Istenhez végre megtérhet majd az egész embervilág (lásd fentebb, az 1.6. fejezetben, valamint a 2.5. fejezetben az Ézs 40,5 magyarázatánál).

Am itt most nem ez a kérdés, hanem az, hogy meggátolhatja-e bármi és bárki is Istent abban, hogy népének vigasztalását, szabadítását elvégezze. A válasz ismételen világos: nem, erre egyetlen nép vagy birodalom sem képes. A történelem folyását nem ők szabják meg, sőt abba még érdemben bele sem tudnak szólni.

A 17. vers három különböző szinonimát sorakoztat fel a 'semmi' kifejezésére: az אֵין (*constructus*ban: אֵינִי) tulajdonképpen a אֵין ('van' = 'es gibt', 'there is') létezés kifejező partikula tagadására használatos, így a jelentése az, hogy 'nincsen'. Az אֵין־אֵין valaminek a 'vég'-ét, távoli szélét jelöli, s innen vette fel a 'nincs', illetve a 'semmi' jelentést. Ez utóbbihoz lásd pl. Ézs 41,12,29, ahol Izráel ellenségeiről, majd tehetetlen bálványaikról mondja hasonlóan, hogy azok, 'semmik', illetve 'nincsenek'.

A harmadik parallel tag a אֵין־אֵין 'pusztaság'-ot, az ember számára lakhatatlan, élhetetlen vidéket jelöli, ahol az élet fenntartásához szükséges feltételek teljességgel hiányoznak (lásd pl. Jób 6,18; Deut 32,10). Ebben az értelemben áll a szó a teremtés-történetben (Gen 1,2: אֵין־אֵין : 'kietlen és pusztá'), és jelöli a káosz állapotában a világot. A szónak ez a jelentése teljesen nyilvánvaló az Ézs 45,18-ban, ahol a próféta egyértelműen a lakható vidékkel állítja szembe, méghozzá a teremtés összefüggésében:

„(18) Ezt mondja az ÚR, aki az eget teremtette, ő, az Isten, aki a földet formálta, alkotta és megszilárdította, nem kietlennek (אֵין־אֵין) teremtette, hanem lakóhelynek (אֵין־אֵין) formálta: Én vagyok az ÚR, senki más!” (Ézs 45,18)

A szó aztán felveszi az 'üres, hiábavaló; aminek semmi funkciója nincs' jelentést (Ézs 45,19; 59,4). S végül a szó jelentheti azt is, hogy 'semmi', lásd itt, illetve az Ézs 40,23-ban a föld fejedelmeiről és bírairól, az Ézs 41,29-ben (az אֵין־אֵין szóval együtt) és a 44,9-ben pedig a bálványokról, illetve azok készítőiről, tisztelőiről.

Összefoglalás

Az Ézs 40,12–17 szerint tehát nincsen ok kételkedni Isten ígéreteiben. Hiába tart még Babilon katonai hatalma, a történelem menetét nem ő, nem a népek, hanem egyedül Isten határozza meg. Ő a világ teremtője, akinek hatalmához senki nem fogható. Ő tudja, hogy mit és hogyan kell tennie, akarátában senki nem befolyásolhatja, előrelátásában senki utol nem érheti, terveitől senki sem tántoríthatja el. A történelemben az Ő bölcs akarata valósult meg, akkor is, ha ez az akarat az emberek számára homályos, esetleg egyenesen képtelenségnek, irreálisnak is tűnik. Bár látszólag a népek ténykednek a történelem színpadán, a kulisszák mögött azonban Isten munkálkodik: a népek csak lecsorduló cseppek az edény falán, és porszemek a kétkarú mérlegen. Az ÚRnak tehát szándéka és hatalma is van arra, hogy terveit valóra váltsa: ígérete, hogy népét jó pásztorként hazaviszi, megmászíthatatlan.

16. vers: későbbi kiegészítés

Láttuk azt, hogy a 16. vers formai szempontból kilóg az eredeti próféciaából, szétfeszítve annak szabályos strófaszerkezetét. Ám a vers tartalmilag sem illeszkedik tökéletesen a prófécia eredeti gondolatához. A 15. és a 17. versben

ugyanis Istennek a történelmet formáló, a történelmi eseményekben megmutató hatalmáról van szó: arról, hogy Ő szabja meg történelem menetét, s hogy ebben őt a népek nem tudják befolyásolni. Hatalmas Isten ő, akivel szemben a népek, de még az olyan nagy birodalmak, mint Babilon is, csupán apró porszemek.

A 16. versben ezzel szemben Istennek szinte fizikai értelemben vett nagysága áll a középpontban. Ennek a nagyságnak a kifejezésére szemléletes képet hoz a kiegészítő. A Libanon-hegység az Ószövetség korában erdőben rendkívül gazdag volt, cédrusai az akkori világban jól ismert és kívánatos kincseknek számítottak. Rengeteg fája volt tehát, és mint ilyen, hatalmas erdősegeiben bizonyára erdei vadak is akadtak bőven.

A vers a Libanont mint egy hatalmas áldozati oltárt mutatja be, amelyen rengeteg a fa, és rengeteg az áldozatnak való hús. A hasonlat szerint azonban Isten olyan hatalmas, hogy ennek a vidéknek az összes fája és összes vadja sem lenne elég neki egy áldozati lakomára. Mint egy hatalmas óriás, egy igazi gigász jelenik itt meg az Isten, Deutero-Ézsaiástól teljesen idegen mitikus, illetve antropomorf képekkel festve le az ő nagyságát és hatalmát. A gondolat összességében persze logikusan levezethető a prófécia alaprétegéből és annak alapvető üzenetét szemléletesen illusztrálja. A szakasz a fogság előtti próféták kultusz-kritikájára is emlékeztet (1Sám 15,22; Ám 5,21–27; Mik 6,6–8; Ézs 1,11–17), s ebből a szempontból a második szentély korából származó Zsolt 50-nel is szoros párhuzamban áll:

„(5) Gyűljetek hozzám, híveim, akik áldozattal kötöttetek szövetséget velem! (6) Igazságát hirdesse az ég, mert ítéletet tart az Isten. (Szela.)

(7) Hallgass, népem, most én beszélek! Izráel, most téged intelek! Isten, a te Istened vagyok én! (8) Nem feddelek meg véresáldozataidért, sem állandóan előttem levő égőáldozataidért, (9) de nem fogadok el házadból bikát, sem aklaidból bakokat.

(10) Hiszen enyém az erdő minden vadja, és ezernyi hegynek minden állata. (11) Ismerem a hegyek minden madarát, enyém a mező vadja is. (12) Ha éhezném, nem szólnék neked, mert enyém a világ és ami betölti. (13) Eszem-e a bikák húsát, iszom-e a bakok vérét? (14) Hálaadásodat áldozd az Istennek, és teljesítsd a Felségesnek tett fogadalmaidat! (15) Hívj segítségül engem a nyomorúság idején! Én megszabadítalak, és te dicsőítesz engem.” (Zsolt 50,5–15)

Az Ézs 40,16 e távoli párhuzam alapján talán szintén a fogság utáni időből, a második szentély időszakából származik.

4. Az Ézs 40,18.21–26 magyarázata

4.1. Fordítás

- (18) *Kihez hasonlíthatnátok Istent,
és mi hasonló hozzá (annyira), hogy Vele összevethetnétek?*
- (19) *A bálványt a mester kiönti, és az ötvös bevonja arannyal,
és ezüstláncot forraszt hozzá;*
- (20) *[aki szegény ilyen áldozatra,]
nem korhadó fát választ, ügyes mestert keres,
hogy a szobor felállítva meg ne inogjon.*
- (21a) *Hát nem tudjátok,
hát nem hallottátok?*
- (21aβ.b) *Hát nem mondták el nektek a kezdetektől fogva,
hát nem értettétek meg a föld alapozását?*
- (22) *Aki ott trónol a földkerekség fölött – aminek lakói akár a sáskák –,
fátyolként feszítette ki az eget, kiterítette, mint egy lakósátrat.*
- (23) *Semmivé teszi a fejedelmeket,
a föld bírúit megsemmisíti.*
- (24) *Alig ültették el, alig vetették el őket, alig vert gyökeret törzsük a földben,
ő csak rájuk fúj, és kiszáradnak,
elragadja őket a szélvész, akár a pelyvát.*
- (25) *Kihez hasonlíthatnátok engem, hogy hasonlítsak is? – mondja a Szent.*
- (26a) *Emeljétek szemeteket a magasba, és nézzétek: ki teremtette ezeket?*
- (26 aβ.ba) *Kivezeti seregüket szám szerint,
mindnyájukat név szerint szólítja;*
- (26bβ) *oly hatalmas és erőteljes, hogy egy sem mer hiányozni.*

4.2. Metrum

A szakasz a sorszerkezet alapján nem osztható strófákra, és a prófécia nem követi következetesen a 3+3-as metrumképletet.

Leginkább szabályos a szakasz eleje, a 18–20. vers, ahol a metrum következetesen 3+3. A 20. vers első fele jelenleg 5 hangsúlyos szótagot tartalmaz. Az első két szó (הַמְּצִיטִים הַרְּוִיחִים) azonban hiányzik a Septuagintából és a Szír fordításból (a második a Vulgátából is), így az minden bizonnyal későbbi betoldás. Ha e két szót elhagyjuk, akkor a 19b+20a költői sorban is a szabályos 3+3-as metrumképletet kapjuk. A 25. vers nem alkot költői sort. Első fele egy közbevetésként a 18. vers bevezető kérdését ismétli meg, második tagként pedig a szokásos prófétai hírnök-formulát hozza: a metrum itt ezzel együtt is 3+2. A 26. vers első sorában mondattanilag a 4+2-es tagolás jönne ki, de mivel ez sem

valós költői sor, ez is olvasható 3+3-nak. A 26. vers következő sorai ismét szabályosan 3+3-as képlettel is olvashatók. Azt mondhatjuk tehát, hogy a 18–20. és a 25–26. versek metruma alapvetően szabályos, 3+3-as hangsúlyozású.

E két szakasz között azonban a 21–24. versek metruma teljesen szabálytalan, a skála a 2+2-től a 3+2-től át egészen a 4+4-es metrumig terjed, és kisebbségben vannak a 3+3-as sorok. A 21. vers 2+2, majd 4+4-es metruma erős tagolást okoz, a 22a vers képlete 3+2, a 23–24a versek pedig következetesen hosszabb verssorokból állnak, mint a prófécia többi szakasza. Szabályosnak tehát csak a 22b és a 24b sorok tekinthetők:

3+3	וְאֶל־מִי תִדְמִינֶיז אֵל // וּמֵה־דְמוֹת תִּעְרְכוּ לוֹ:	18
3+3	הַפֶּסֶל נֶסֶד חֲרָשׁ // וְצִרְף בְּזָהָב יִרְקַעְנוּ	19a
3+3	וְרִתְקוֹת בְּסָף צוּרְף: // (הַמְסַכֵּן תְּרוֹמָה) עַץ לֹא־יִרְקַב יִבְחַר	19b+20a
3+3	חֲרָשׁ חֲכָם יִבְקֶשׁ־לוֹ // לְהִכִּין פֶּסֶל לֹא יִמּוּט:	20b
2+2	הֲלוֹא תִדְעוּ // הֲלוֹא תִשְׁמְעוּ	21aα
4+4	הֲלוֹא הִגַּד מְרֹאשׁ לְכֶם // הֲלוֹא הִבִּינְתֶם מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ:	21aβ.b
3+2	הֵי־שֵׁב עַל־חוּג הָאָרֶץ // וַיִּשְׁבִּיהָ בַּחֲנֻבִים	22a
3+3	הַנוֹטָה כְּדֹק שָׁמַיִם // וַיִּמְתַּחֵם כְּאֹהֶל לְשִׁבְתָּ:	22b
3+4	הַנּוֹתֵן רוֹזְנִים לְאֵיזֵן // שִׁפְטֵי אָרֶץ כִּתְּהוּ עֲשֵׂה:	23
4+4	אֵף בַּל־נִטְעוּ אֵף בַּל־זָרְעוּ // אֵף בַּל־שָׁרַשׁ בְּאָרֶץ גִּזְעָם	24a
3+3	וְגַם־נִשְׁפָּף בָּהֶם וַיִּבְשׂוּ // וַיִּסְעֲרָה בְּקֶשׁ תִּשְׁאָם	24b
3+2	וְאֶל־מִי תִדְמִינִי וְאִשׁוּהָ // יֵאמֶר קְדוֹשׁ:	25
3+3	שְׂאוֹ־מְרוֹם עֵינֵיכֶם // וְרֵאוּ מִי־בְרָא אֱלֹהִים	26aα
3+3	הַמוֹצִיא בְּמִסְפָּר צְבָאָם // לְכֹלֶם בְּשֵׁם יְקֻרָא	26aβ.bα
(4)3+3	מִרְבַּ אֲוִנִים וְאֲמִיץ כָּח // אִישׁ לֹא נִעְדָּר:	26bβ

4.3. A szakasz egysége: egy vagy több prófécia?

A szabálytalan metrumképlet Deutero-Ézsaiás könyvében eléggé meglepő. Lehetséges az, hogy a próféta, aki egyébként szabályos metrumú és strófaszerkezetű próféciaikat alkotott (lásd így a 40. fejezet előző szakaszait), itt most ilyen következetlen lenne a sorok hosszának megszabásában? A kutatók jó része ezt nem tartja valószínűnek, s ezért az Ézs 40,18–26 mögött egy bonyolultabb, több lépcsős előállási folyamatot feltételez. Lássuk a két legfontosabb elméletet!

Az első szerint a 40,18–26-ot három, eredetileg önálló vitabeszédből szerkesztette egybe egy későbbi redaktor. Ezek a vitabeszédek a következők: 40,18–20; 40,21–24 és a 40,25–26. Mások szerint nem három, hanem csak két önálló prófécia lett összedolgozva a szövegben, mivel ők a lényegében azonos (bár nem túl szabályos) 3+3-as metrumú 40,18–20 és 40,25–26 szakaszokat nem két külön beszédnek, hanem ugyanazon prófécia eredetileg összetartozó két strófájának tekintik. E két, szabályos metrumképletű szakasz közé utólag illeszthették bele szerintük a 40,21–24 szabálytalan metrumú sorait.

A kutatók egy jelentős csoportja azonban a metrum változását nem tartja elfogadható alapnak a szakasz irodalomkritikai elemzéséhez. A 21. vers eltérő formáját tudatosnak tekintik, amivel a szerző a bevezető kérdéseknek akar nyomatékot adni, a 23–24. versek szabálytalan, illetve a 3+3-nál hosszabb metrumképletét azzal magyarázzák, hogy a próféta itt egy olyan ősi himnuszt idéz, amit a hallgatói jól ismertek. Ezt a magyarázatot magam is elfogadhatónak tartom.

4.4. A 19–20. versek eredete

Ha a metrum váltakozása tehát nem is ad alapot egy többlépcsős előállítás feltételezésére, a kutatók egy része a 19–20. verseket tartalmi és formai okokból későbbi kiegészítésnek tartja. E két vers ugyanis Isten egyediségének témájától asszociatív úton jut el a bálványokhoz, és azok materiális jellegének leírásával megszakítja az eredeti gondolatmenetet.

A 18. vers egy kérdéssel kezdődik, ami T/2. személyben szólítja meg a hallgatóságot. A 21. vers folytatja e kérdések sorát, ugyanúgy T/2. személyben szólítva meg a vitapartnereket. A kettő között azonban a 19–20. versek nem kérdő, hanem kijelentő mondatok, Izráelt pedig nem szólítják meg, hanem T/3. személyben a bálványokról és azok készítőiről beszélnek. E két vers tehát megszakítja az összefüggést a 18. vers és az ahhoz tökéletesen illeszkedő a 21–26. versek között, amely – a korábbi próféciaírókhoz hasonlóan – Isten nagyságát a teremtésből vezeti le, illetve a népek feletti hatalmával indokolja. A 19–20. versek a műfaj tekintetében is eltérnek a kontextusuktól: míg a 18. és 21–26. versek a prófétai vitabeszéd műfajába tartoznak (ehhez lásd később), addig a 40,19–20 a gúnydal formáját követi. Ilyen, az emberkéz alkotta bálványokról szóló gúnydal a Zsolt 135,15–18 par. 115,4–18 szakasza, de ilyet találunk Deutero-Ézsaiás könyvének más helyein is (Ézs 41,6–7; 44,9–20; 46,5–8, vö. 41,29; 42,17; 45,16). Érdemes megjegyezni, hogy e gúnydalok Deutero-Ézsaiás könyvének többi helyén is későbbi betoldások.

Az Ézs 40,19–20 ugyanakkor önmagában csonka, hiszen az éles kritikára, a bálványok tehetetlenségének leleplezésére nem kerül sor. Éppen erről olvasunk azonban az Ézs 41,6–7 versekben, amik a maguk kontextusában ismét csak betoldások. A két részlet tökéletesen illeszkedik egymáshoz, s együtt ugyanannak a gúnydalnak az első és második strófáját adják ki. Így nyilvánvaló, hogy a két részlet eredetileg összetartozott, s egy önálló gúnydalt alkotott. Később ezt a dalt

egy szerkesztő kettéválasztotta, és a két felét az általa megfelelőnek ítélt helyre illesztette be (ehhez lásd lentebb, az 5. fejezetet).

Mi lehetett a 40,19–20 célja itt, a jelenlegi helyén? Talán az egyik olvasó félreértette a 40,18b-ben szereplő kérdést, mert azt így értelmezte: „Miféle képmást tudnátok felállítani Istennek?” Ezért szinte provokálva érezte magát arra, hogy a bálványszobrok elleni kritikáját itt (is) kifejtse. Természetesen ez a két vers is igaz kijelentést hordoz a bálványistenek és az ÚR viszonyáról – jelenleg egyfajta exkurzusként megszakítva az eredeti szöveget. Magyarázataukra majd a az 5. fejezetben fogunk visszatérni.

4.5. Szerkezet

A szakasz alaprétegének, a 40,18.21–26 verseknek szerkezete a következő:

I.	18. v.	Vitaindító kérdés I: Az ÚR csak egy a sok isten között?
II.	21–24. v.	A közös alap: Az ÚR a világ teremtője – és ura
	21–22. v.	<i>az ÚR a világ teremtője</i>
	23–24. v.	<i>az ÚR a földi hatalmasságok ura (átvett himnusz-idézet)</i>
III.	25. v.	Vitaindító kérdés II: Az ÚR csak egy a sok isten között?
IV.	26. v.	Következtetés: Az ÚR a csillag-isteneknek is parancsol

A 18. vers egy kérdés formájában felvezeti a prófécia témáját. A fogságban lévő zsidóság azt hihette, hogy Izráel Istene, az ÚR csak egy az istenek közül, s a babiloni fogság fényében nyilván nem is ő a legerősebb közöttük. A korabeli felfogás szerint ugyanis egy isten erejét az mutatja, hogy híveit mennyiben tudja megáldani, illetve nemzeti védőistenként más népektől és azok isteneitől megvédeni. Egyrészt a babiloni fogság mint katonai kudarc annak a bizonyítékeként is felfogható volt, hogy az ÚR alulmaradt Babilónia nemzeti istenével, Mardukkal szemben. Másrészt Babilóniában Izráel egy politeista kontextusba került, ahol a helyi népek teljes természetességgel imádtak egyszerre több istenséget. Nem lehet vajon, merülhetett fel a kérdés, hogy a mi istenünk is csak egyike ezeknek az isteneknek? S ha igen: nem lehet, hogy nála erősebb és hatalmasabb istenek is vannak, akik megakadályozhatják az URat abban, hogy Babilóniában a népével csodákat tehessen?

A 21–26. versekben a próféta három lépésben igyekszik ezt a nézetet megcáfolni.

A 21–24. versek először is költői kérdések, majd határozott kijelentések formájában idézik Izráel emlékezetébe, hogy az ÚR a világ teremtője és egyben ura, aki korábban is akarata szerint bánt a világ hatalmasságaival, birodalmaival, fejedelmeivel. Ezekben a tantételekben nyilván a hallgatósága sem kételkedett, ha a teremtésre, az egyiptomi szabadulásra, a pusztai vándorlásra vagy Kánaán elfoglalására gondolt – ezért ez a vita kiindulási pontja: az a közös pont, amiben

mindkét vitapartner egyetért. A 21. vers eredetileg közvetlenül a 18. vers bevezető kérdése mögött állt, és ez indítja a próféta saját érvelését: az itt használt 2+2-es, majd 4+4-es metrum így szándékos költői eszközként magyarázható: a próféta ezzel jelzi, hogy a nép korábban idézett nézetével szemben a maga bizonyításához érkezett.

A 23–24. versekben a próféta egy olyan ősi himnuszt idéz, ami az ÚR hatalmát magasztalja a földi hatalmasságok felett. Nyilván azért teszi ezt, mert a hallgatósága ismerhette ezt a himnuszt, s annak igazságában nem kételkedett. A hangsúlyozás e két versben tehát azért tér el a szabályos 3+3-as metrumtól, mert a próféta itt nem a saját szavait mondja, hanem egy korábbi szerzőt idéz, annak eredeti metrumképletét követve.

A 25. vers röviden megszakítja a próféta érvelését, s végkövetkeztetés kimondása előtt – a fokozás költői eszközeként – az ÚR szájába adva lényegében a vitaindító kérdést (18. v.) ismétli meg.

Ezt követi aztán a 26. versben a prófécia csattanója, a tulajdonképpeni üzenet: Izráel Istene, aki a csillagoknak is teremtő ura, felette áll a babiloni asztrális isteneknek. A költemény utolsó sorának, a 26b β versnek a metrumképlete (4+3) ismét szabálytalan, hogy jelezze, a szerző mondandójának lényegéhez és egyben végéhez érkezett.

4.6. Műfaj, kontextus

A fentebb ismertetett szerkezete is világosan mutatja, hogy ez a szakasz is – akár az előző – a prófétai vitabeszéd műfajához tartozik (ehhez lásd fentebb, a 3.3. fejezetet). A szerző egy kérdés formájában idézi hallgatóságának a véleményét, majd azt igyekszik egy közös alapról kiindulva megcáfolni. A szerző itt – a műfaj általános jellemzőjének is megfelelően – nem parancsol, nem korhol, nem ítélkezik, nem ellentmondást nem tűrően kijelent, hanem érvel, bizonyít, mert meggyőzni akar.

Deutero-Ézsaiás könyvén belül a prófécia helye ismét átgondolt, hiszen tartalmilag jól illeszkedik az előtte álló próféciák logikájához: A 40,1–11 a szabadulás örömhírének a meghirdetéséről szól. Ezt követően a 40,12–17 azt mutatta be, hogy Izráel Istenének, az ÚRnak van hatalma Babilon, a népét fogva tartó birodalom felett. Erre a nép, illetve a könyv olvasója logikusan azt felelhette: lehet, hogy az ÚR Babilont képes lenne legyőzni, de az isteneit, akik őt védik, biztosan nem. A 40,18.21–26 azonban kifejti: az ÚRnak Babilon istenei fölött is van hatalma. A zsidó nép szabadulását, hazatérését tehát nem állíthatja meg sem földi, sem égi hatalom.

4.7. Magyarázat

18. vers

A vers egy *wáw copulativum*mal kezdődik. Szokatlan, hogy a prófécia rögtön egy kötőszóval induljon. Mivel magyarázható ez a jelenség? Ahogy láttuk, a kutatók

egy része a 17. verset nem a megelőző prófécia végének tekinti, hanem ennek a prófécianak az elejéhez kapcsolja (ehhez lásd fentebb, a 3.2. fejezetben). A *wáw* kötőszó ezt a tagolást támasztaná alá. Csakhogy a kötőszót sem az IQIs^a jelzésű qumráni Ézsaiás-tekercs nem hozza, sem a Septuaginta nem fordítja azt (lásd BHS). Ezért valószínű, hogy az nem is része az eredeti szövegnek, s csak az után illesztették be a vers elejére, miután az írástudók/masszoréták szövegtagolásnak megfelelően a 17. verset (egy *szetúma* 'val) e vers elé kapcsolták.

A prófécia egy kérdéssel indít: „Kihez hasonlíthatatók Isten?” A kérdés értelme vitatott. Egyesek szerint költői kérdésről van szó, s a próféta abból indul ki, hogy a hallgatóság is képes arra a következő helyes feleletet megadni: „Természetesen az ÚR senkihez sem hasonlítható.” Csakhogy ebben az esetben a prófécia egész folytatása fölösleges lenne, hiszen olyan dolgokról akarná győzködni a hallgatóságot, ami a számukra természetes.

A kérdés itt ezért igazi kérdés, amiben a próféta a próféta vitabeszéd műfajának megfelelően vitapartneri véleményét, meggyőződését fogalmazza meg – igaz, kérdéssé tompítva azt. Deutero-Ézsaiás hallgatóság nyilván meg van győződve arról, hogy az ÚR csak egy a sok isten közül, hozzá hasonló, sőt nála erősebb mennyei hatalom szép számban létezik a babiloni panteonban, az istenek között. A 26. versből fog majd kiderülni, hogy a próféta és a hallgatósága mindenekelőtt az asztrális istenekre gondolt. Lehetnek tehát szépek és kedvesek az ÚR ígéretei, de van-e arra hatalma, hogy a többi istennel szemben meg is valósítsa azokat?

A cáfolat már magában a kérdés tendenciózus megfogalmazásában megkezdődik. A próféta ugyanis szándékosan nem a יהוה 'az ÚR' nevet használja, hanem az általános sémi אלה 'isten' megnevezést. Ez a szó lehet köznévi is, mint a mi 'isten' szavunk, ugyanakkor tulajdonnévi is: A legtöbb sémi kultúrában ezzel a szóval jelölik Élt, a panteon fejét, a főistent, aki a világ teremtője és atyja, majd királya az istenek későbbi nemzedékeinek (így Kánaánban és Mezopotámiában). A szót a próféta itt szintén tulajdonnévként használja, hiszen nincsen előtte határozott névelő. Azaz a próféta ezt mondja: Kihez hasonlíthatatók a mi istenünket, mikor ő Él, az istenek istene, a királyok királya? Lehetnek ugyan más istenek, de hozzá senki sem fogható. Majd látni fogjuk a 26. versnél azt, ami más, Deutero-ézsaiási prófécia fényében meglepőnek tűnhet: a szakasz nem elvi alapon tagadja bármilyen más istenség létezését (elméleti monoteizmus, a részletekhez lásd az 1.6. fejezetben), hanem elismeri azok létét, csupán azt állítja, hogy nem rendelkeznek önálló hatalommal, hanem YHYH hatalma alá vannak besorolva.

A parallel felsor helyes értelmét nagyon fontos tisztázni, hiszen az – ahogy a 19–20. versek beillesztése is bizonyítja – könnyen félreérthető. A תבנית szó az Ószövetségben 'makett'-et jelent (2Kir 16,10), illetve azt, hogy 'forma/alak' (Gen 1,26; Ez 1,22) és 'valaminek a képmása' (Gen 5,1.3; Ézs 13,4; Ez 1,13; 23,15; Zsolt 58,5.). Ezt a szót használja a teremtéstörténet is, amikor arról beszél, hogy az ember „Isten képmása” (Gen 1,26; 5,1.3). A szó azonban sehol nem jelöl

az Ószövetségben bálványszobrot. A מִזְבֵּיתֶיךָ mellett az עָרַר ige szerepel, ami azt jelenti: 'sorba rakni, elrendezni; csatasorba felállni', itt és még néhány helyen pedig az a jelentése, hogy 'valamit valamivel szembeállítani / párba állítani', azaz 'összehasonlítani' (Ézs 44,7; Zsolt 40,6; 89,7; Jób 28,17.19, lásd még JSir 2,13 /text. emend./).

Eszerint tehát a 18. vers második fele ezt jelenti: „Miféle dolgot tudnátok vele szembeállítani, ami hozzá fogható?” Azaz van-e bármi is a földön, ami vele hatalomban, erőben és bölcsességben párba állítható, vele összemérhető? A próféta szerint nyilván semmi, de semmi sem fogható hozzá: „*sem fenn az égben, sem lenn a földön, sem a föld alatt a vízben*” (lásd Ex 20,4) nem található olyan ember, isten, állat, tárgy, erő, érzelem, indulat vagy fogalom, ami hozzá fogható, vele valóban összemérhető lenne. Természetesen ebben a bálványszobrok is beleértendőek, de a próféta itt nem rájuk gondol, és nem a bálványkészítésről beszél, hanem a babiloni istenekről.

Ahogy azt fentebb már láttuk, egy későbbi kiegészítő azonban a מִזְבֵּיתֶיךָ 'hasonmás' szó alatt egy bálványszoborra gondolt, az עָרַר igét 'felállítani' értelmében vette, s ezért ezen a ponton megfelelőnek érezte az alkalmat arra, hogy a bálványok tehetetlensége felett kifejezze megvetését, s ezzel a pogány istenek és az ÚR közötti különbséget még jobban kiemelje.

21. vers

Az eredeti prófécia tehát a 18. vers után a 21. verssel folytatódik. A két vers összetartozását az is bizonyítja, hogy mindkettőben kérdéseket találunk, amelyek T/2. személyben szólítják meg Izráelt, a próféta hallgatóságát.

A 21. vers négy kérdést tartalmaz, s mind a négy ugyanazzal a הֲלוֹא szóval kezdődik, melynek jelentése: „Hát nem?” Ezek a kérdések most már valóban költői kérdések, és a prófétai vitabeszéd műfajának megfelelően azokra a hitigazságokra emlékeztetnek, amelyekben a hallgatóság osztozik a prófétával. Ők is hiszik és vallják ugyanis, hogy Isten a világ teremtője. Deutero-Ézsaiás máshol is gyakran alkalmazza ezt a bevezető kérdést ugyanebben a funkcióban, lásd 42,24; 43,19; 44,8; 45,21; 48,6; 51,9.10.

Az első két kérdésben az igei állítmány imperfectumban áll, ami a hallgatóság saját tapasztalatára kérdez rá: „*Hát nem tudjátok? Hát nem hallottátok?*” A másik két kérdésben az igék perfectumban állnak: Itt már a múltból, a korábbi nemzedékek átörökített tapasztalásáról van szó: „*Hát nem mondták el nektek a kezdetektől fogva, hát nem értettétek meg a föld alapozását?*”

E kettősség nyilván az ismeretszerzés valamennyi forrását le akarja fedni. S valóban, a hit dolgairól ma is alapvetően e két forráson keresztül juthatunk ismerethez: részben az átörökített hagyományból, azaz az előttünk jártak hittapasztalatából, másrészt azonban saját tapasztalatainkból, abból, amit mi átéltünk, megtudtunk és megértettünk Istennel kapcsolatban. Az a szerencsés, ha ez a kettő harmonikus egységben áll: a múlt ismerete nélkül a saját tapasztalat

rajongáshoz és téves hitismerethez vezethet (lásd Jób, aki csak saját tapasztalatait általánosítva jutott egy torz istenképhez), míg a hagyomány, saját hittapasztalat nélkül részben nem élő hit, részben pedig kizárja, hogy Isten új oldaláról is megmutathassa nekünk önmagát (Jób barátainak a hibája, akik Jób tapasztalatát ignorálták az istenképükből).

A 21. vers első három kérdésében használt három ige az istenismeret megszerzésének három állomását juttatja kifejezésre – fordított sorrendben. A próféta e folyamat utolsó fázisától indul ki, s úgy halad időben vissza, nyilván ezzel művészi kifejezésre juttatva népe értetlenségét:

נִגַּד 'elbeszélni, tudósítani'. Azaz az ismeret első forrása az Istenről szóló beszámoló, a prédikálás. Ez abban a korban a szent iratok, a próféták szava és az istentiszteleti énekek, valamint a családfő által végzett oktatás útján történhetett.

שָׁמַע 'hallani; meghallani; hallgatni valamire, engedelmeskedni'. Azaz a meghallott igének befogadása és megtartása a következő lépés.

יָדַע 'tudni, ismerni', illetve 'valamit begyakorolni, valamiben gyakorlati jártasságra szert tenni'. Az ige az Ószövetségben nem lexikális, hanem a gyakorlatból szerzett és a gyakorlatban felhasználható tudást fejez ki; ez leginkább a mi 'jártasság; tapasztalat' szavunkkal írható körül.

Az istenismeret megszerzésében tehát a helyes sorrend eszerint a vers szerint: igehirdetés – annak engedelmes elfogadása – begyakorlás, az Isten útján való járásban a kellő jártasság elsajátítása. Ez erősen emlékeztet a Róm 10,14–15a versre, amiben az apostol a hit születésének folyamatát így írja le: (igehirdető elküldése) – igehirdetés – meghallás – hitre jutás – segítségül hívás (egyéni tapasztalat). Ám Pál, a Deutero-ézsaiási igehelyhez hasonlóan, szintén fordított sorrendben megy végig ezen a folyamaton:

„(14) De hogyan hívják segítségül azt, akiben nem hisznek? Hogyan is higgyenek abban, akiről nem hallottak? Hogyan hallják meg igehirdető nélkül? (15a) És hogyan hirdessék, ha nem küldetek el?...” (Róm 10,14–15)

A vers utolsó kérdésében használt בָּיַד ige Hifilben azt jelenti: '(különbségtétel útján) megérteni, felfogni', azaz 'megérteni' a dolgok lényegét, sajátos, egyedi voltukban felismerni azokat. Az Istenről szóló beszédet tehát meg is kell érteni, világképünkbe, hitünkbe a megfelelő helyre be is kell építeni. Ebben a kérdésben a bölcsességirodalom egy jellegzetes kategóriája is megjelenik, ez pedig a מִרְאֵשׁ 'a kezdetektől fogva' szó. A bölcsességirodalom tanítása szerint ugyanis a teremtéstől kezdve ismert Isten akarata, az ember képes azt kiolvasni a teremtett világból, s képes arra is, hogy a felismert akaratnak megfelelően maga irányítsa az életét, s így a saját érvényesülését és földi boldogságát biztosítsa a világban. A próféta tehát itt most nyíltan ki is mondja: amiről ő beszél, az jól ismert dolog, mióta csak ember él a földön, s így azzal Izráelnek is tisztában kell lennie (ugyanígy 40,21; 41,4.26; 48,16).

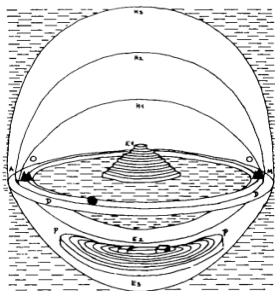
A מוֹסְדוֹת 'alapzat' szóval az utolsó kérdésben a próféta ezt kérdezi: „*Hát nem értettétek meg a föld alapozását?*” Néhány egzegéta azonban átpunktálná a szót, s a יִסְדָּה 'alapozás' + a מֵן prepozíciót olvasná *status constructusban*: מִיִּסְדַּת הָאָרֶץ, ennek a jelentése: 'a föld alapozása óta'. A מְרֵאֵשׁ szóhoz ez kétség kívül szép parallelizmust alkotna, s a 21aß parallel felsorban sincs az ige tárgy megnevezve, azaz mindkét felsor esetében a következő versek mondanák el, hogy mit is kellene olyan régóta már tudni és érteni. Ám a 21. vers összefüggésébe a jelenlegi masszoréta olvasat is beleillik, s mivel a javaslatnak nincs a szövegelemlekek között támogatottsága, így nincs ok a javításra.

22. vers

A felvezető költői kérdések sora után (21. v.) a 22. vers azokat az ősrégi hitvallásokat idézi a hallgatóság emlékezetébe, amiben a nép a babiloni fogság tragédiájának a fényében sem veszítette el a hitét. Ez lesz az a közös alap, amiből kiindulva a próféta majd Isten egyedüli, összehasonlíthatatlan voltát levezeti nekik.

S hogy mi ez a hitvallás? Izráel Istenének, az Úrnak mint a világ teremtőjének a megvallása. E vers metruma a 3+2, illetve a szabályos 3+3, így nem lehetetlen, hogy itt még a próféta saját megfogalmazását olvashatjuk. A vers igéi participiumban állnak, ami megfelel a teremtő és gondviselő Istenről írt participiumos, azaz „leíró himnuszok” műfajának. (Mint emlékezetes, a himnuszok másik nagy csoportja Isten történelmi szabadító tetteiért magasztalja az URat, s ezek imperfectumi igealakokat használnak, ezek az ún. „elbeszélő himnuszok”). Az ókori költőt a téma itt is az annak kifejtésére rendelt műfaj keretei közé kényszeríti.

A Teremtőről a próféta először is azt mondja, hogy ő הַיֵּשֶׁב עַל-חֻגִּי הָאָרֶץ „*ott trónol a földkerekség fölött*”. A 'földkerekség'-nek fordított חֻגִּי szó 'kör'-t jelent. Az ókori ember úgy képzelte, hogy a föld egy kör alakú kontinens, ami az óceánban úszik. Az elképzelés mögött a kör alakú horizont, az íves látóhatár tapasztalata áll, s ebben az értelemben fordítható a szó 'a föld peremé'-nek is.



(forrás: Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 56.

ábra)

Ám hogyan lehet a földkerekség fölött trónolni? Az ókori világkép szerint – ahogy azt a mellékelt rekonstrukció is mutatja – a föld fölé egy szilárd kupola, az 'égboltozat' borul, ami megakadályozza, hogy a mennyei óceán a földre lezúduljon. A Papi irat hűen írja le ezt a világképet, amikor arról beszél, hogy Isten a teremtés során az égboltozat megalkotásával választotta el egymástól a lenti és a fenti vizeket, azaz a mennyei óceánt és a földi tengerek vizét (Gen 1,6–8). A papi szerző ezt az 'égboltozatot' a héber רָקִיעַ szóval jelöli, ami valójában egy fémből kikalapált tálat jelent.

Ennek a boltozatnak a széle nyilván kör alakú, s leér az ósocéánhoz: a קוּר 'kör' szó tehát itt magát az égboltot is jelölheti, amin az Isten trónol. A próféta megfogalmazása azt hangsúlyozza, hogy az égboltozat az egész földet beteríti, Isten pedig e fölött trónol: nincs tehát olyan szeglete, olyan távoli zuga ennek a földi világnak, ami felett Izráel Istene ne lenne úr.

A sor második fele e teremtő Isten nagyságával az ember kicsinységével egybevetve emeli ki: אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ a föld „lakói akár a sáskák” a hatalmas Isten szemében.

A sáskára kilenc szót használ a héber, s nem csak az egyes fajait különíti el, hanem a rovar különböző fejlődési fázisait is meg tudja külön jelölni. Annak, hogy itt a sok szinonima közül éppen a נִבְרָךְ szó szerepel, két oka is lehet. Egyrészt ez a szó alliterációt képez a parallel felsorban lévő קוּר szóval, amit külön felerősít e két szó előtt az azonos בָּרַךְ participium használata is. Másrészt ez a szó a sáska négy ehető fajából jelöli az egyiket, amit a Leviticus tisztasági törvényei is a tiszta, fogyasztható állatok közé sorolnak (Lev 11,22); tudjuk, hogy pl. Asszíriában is ízletes csemegeként szedtek össze és fogyasztottak bizonyos sáskafajokat. A sáska tehát itt nem félelmetes kártevőként jelenik meg, hanem kicsiny, az embernek kiszolgáltatott állatként, könnyű prédaként – ami természetesen az embernek Istennel szembeni kicsinységét és kiszolgáltatottságát hivatott kifejezésre juttatni. Ugyanebben az értelemben áll a szó a Num 13,32–33-ban is, ahol a Kánaánt kikémlelő zsidó harcosok így írják le, mennyire kicsinek és védtelennek érezték magukat a hatalmas kánaániakkal szemben:

„(32) És rossz hírért keltették Izráel fiai között annak a földnek, amelyet kikémléltek, mert ezt mondták: Az a föld, amelyet bejártunk, hogy kikémléljük, olyan föld, amely megemészti lakosait! A nép pedig, amelyet ott láttunk, csupa szálas emberből áll. (33) Sőt láttunk ott óriásokat is, Anák óriás fiait: parányi sáskáknak (נִבְרָכִים) éreztük magunkat, és ők úgy is tekintettek ránk.” (Num 13,32–33)

A vers harmadik negyede (22ba) Istent úgy mutatja be, mint aki הַנּוֹמָה כְּדֶק שְׂמִיָּם „fátyolként feszítette ki az eget”.

A szövegben használt héber דֶּק ugyan csak itt fordul elő az Ószövetségben, de minden bizonnyal a דֶּקֶק gyökből származik, ami intranszitiv értelemben azt jelenti: 'finomnak, aprónak, lágynak lenni'. A דֶּק szó így valami lágy, finom szövetet jelenthet: talán fátylat vagy finoman szőtt szőnyeget. A Septuaginta itt harmonizál az előző félverssel, és a szót קוּר a 'földkerekség/égboltozat' szinonimájának tekintve 'kupolá'-nak fordítja. Ám a BHS sortördelése is mutatja, hogy a mondat nem az előtte, hanem a mögötte álló felsorral alkot parallelizmust, így az ott szereplő אֹהֶל 'sátor' szó szinonimájának kell itt állnia: így a 'fátyol' vagy a '(finom) szőnyeg' fordítás a kontextusnak is megfelel.

Az az elképzelés, hogy a teremtés során Isten נִמָּה 'kifeszíti' az eget, az Ószövetség más helyein is megjelenik (lásd 2Sám 22,10 par. Zsolt 18,10; Ézs

42,5; 44,24; 45,12; 51,13; Jer 10,12; 51,15; Zak 12,1; Zsolt 104,2; Jób 9,8, vö. Jób 26,7). A kép nagyon szemléletesen juttatja kifejezésre a teremtő Isten hatalmát, amit a parallel félsor le is ír: „*kiterítette, mint egy lakósátrat*”. Isten úgy feszíti ki a teremtett világ fölé az égboltozatot, ahogy a nomád ember kifeszíti sátorponyváját, hogy kényelmes hajlékot készítsen magának.

A szöveg a לָשֹׁבֵת 'lakni' *infinitivus constructus*szal nyomatékkal megjegyzi, hogy Isten az eget lakóhelyül készítette el. De felmerül a kérdés: Kinek a lakóhelyeül, „sátrául” szánta azt? A kutatás története során erre a kérdésre többféle válasz született.

Egyesek szerint az égboltozat mint sátor az embernek készülhetett, hogy biztonságban legyen alatta, ahogy a nomád a sátor ponyvája alatt. Ebben az esetben az égboltozat az ókori világképnek megfelelően a fenti óceán vizeinek fenntartására szolgálna, ami ha lezúdulna, az özönvízhez hasonlóan (Gen 7,11), elpusztítaná az emberiséget.

Csak hogy a 21. versben arról volt szó, hogy az ember Istenhez képest mennyire kicsiny és kiszolgáltatott. Ezért a kontextusnak sokkal jobban megfelel az a magyarázat, hogy ez a sátor, az égbolt az égitestek: a Nap, a Hold és a csillagok lakóhelyeül készült. Ők azok, amikkel Isten benépesítette az égboltozatot, gondoljunk a teremtéstörténetre (Gen 1,17: „*Az égboltra helyezte őket Isten...*”). A 19. zsolttár még világosabban beszél, amikor Isten teremtő és gondviselő munkájáról így ír:

„(5) ...*Sátrat (אֹהֶל) készített a napnak, (6) amely mint vőlegény jön ki szobájából, örül, mint egy hős, hogy futhat pályáján. (7) Elindul az ég egyik szélétől, átível a másik széléig, nincs rejtve melege elől semmi.*” (Zsolt 19,5b–7)

Itt a napnak készített „sátor” alatt az égboltozatra gondolhatott a szerző. Ez a magyarázat már csak azért is valószínű, mert a folytatásban, a 25–26. versekben egyértelműen az égitestekről, mégpedig a csillagokról lesz szó. Az לָשֹׁבֵת 'lakósátrat' kifejezés tehát ezt, a prófétai vitabeszéd igazi témáját készíti elő.

23. vers

A 23. vers a participiumos himnuszok formáját követve folytatja Isten hatalmának leírását. Míg azonban a 22. vers a teremtésben megmutakozó hatalmáért magasztalta Istent, addig a 23. és a 24. versek már Istennek a történelemben megmutakozó hatalmáról beszélnek. A váltás talán előkészítetlennek tűnik, de a 24. versben a növényvilágból vett hasonlatok simítják az átmenetet, s jelzik, hogy a két téma igenis összefüggésbe hozható: a teremtő Isten ura a teremtményeinek, a növényi vegetációnak – ugyanígy ura a földi hatalmasságoknak, a birodalmaknak és a történelem színpadát benépesítő nemzeteknek is, akik sorsa a múlandó növények sorsához nagyon is hasonló. A 22. versben a föld lakóinak említése (akik olyanok, mint a sáskák) szintén

előkészíti ezt a váltást, hiszen a 23. vers a leghatalmasabb emberekről mondja ki már explicit módon ugyanezt.

Az Újfordítású Biblia szövegtagolása a 21–24. verseket hozza egy bekezdésben, majd a 25–26. verseket egy külön egységnek veszi. Nyilván azért teszi ezt, mert a fordítók úgy érezték: a próféta a földi hatalmasságok témájával a tulajdonképpeni mondanivalójához érkezett. Ahogy a megelőző próféciában, a 40,12–17-ben, úgy itt is az ÚR Babilon és a babiloni király feletti hatalma állna a középpontba. Ezt a szövegtagolást a masszoréta szöveg is alátámasztja, ami a 24. vers mögött egy *szetúma* 'val tagolja a szöveget.

Ez ellen a szövegbeosztás ellen szól azonban az, hogy a 23–24. versek még mindig a participiumos himnuszok stílusát követik, s így a hallgatóság számára már ismert és elfogadott hitvallás benyomását keltik. S valóban, a könyv egészének összefüggésében, a 40,12–17 ismeretében ezt már elfogadott tényként kezelhette a próféta. Ő tehát most nem a földi hatalmakról, hanem a mögöttük álló istenekről akar új üzenetet átadni. Róluk akarja bebizonyítani, hogy az Úrral szemben tehetetlenek. Az érvelés logikája érthető: ha tudjátok, hogy az ÚR ura a népeknek, képes őket megsemmisíteni vagy meghátrálásra kényszeríteni, akkor nyilván az adott népek isteneinél is erősebbnek kell lennie. Hiszen az ókori elképzelések szerint egy népet csak az győzhet le, aki az adott nép nemzeti védőistenét előtte képes semlegesíteni. A fogságban élő nép ugyan maga is vesztesnek érezhette magát, de Izráel története kellő példát kínálhatott a hallgatóságának is ahhoz, hogy a prófétával együtt vallják: Igen, az ÚR képes volt legyőzni más istenek népeit – s ezzel más isteneket.

Hogy vezetőiken keresztül konkrétan milyen népekre gondolhat a próféta a 23–24. versekben? Lehet például a kivonulás-korabeli Egyiptom, a pusztai vándorlást akadályozó királyságok, Kánaán őslakói, a Dávid által meghódított szomszédos népek, vagy éppen az addigra már letűnt Asszír Birodalom.

Mindenesetre a próféta nem a népekről általában, hanem hangsúlyozottan azok földi vezetőiről beszél. A megjelölésükre használt első kifejezés a מֶלֶךְ 'fejedelem'. Ez a szó az Ószövetség számos helyén a 'király' paralleljeként szerepel, lásd pl. Bír 5,3; Hab 1,10; Zsolt 2,2; Péld 8,15. Mindenképpen valamilyen rendkívüli hatalmú méltóságot jelent. A szó parallelje a מַשְׁפָּט 'bíra/bíró' szó. Ez nem egyszerűen igazságosztó „bírá” jelent. A שָׁפַט tő igei alakja ugyanis azt is jelenti, hogy 'törvényességet gyakorolni, ügyelni a rendre, kormányozni'; a Bírak könyvében 'bíranak' nevezett személyek is ilyen, lényegében uralkodói jogköröket gyakorló vezetői, nem pedig jogi értelemben bírái voltak Izráelnek (lásd ezen kívül: 1Sám 8,5.6.20: „*király bíraskodjék fölöttünk!*”). Így érthető, ha ez a szó is gyakran áll a 'király' szinonimájaként, vagy költői szövegekben annak paralleljeként (Hós 7,7; Ám 2,3; Mik 4,14), a מֶלֶךְ מִשְׁפָּטֵי אֱלֹהִים kifejezés szintén máshol is őket jelöli, lásd Zsolt 2,10; 148,11. Ezekről a nagy hatalmú földi uralkodókról mondja azt a próféta, hogy Isten – ha úgy dönt – semmivé teszi őket. A 'semmi'-re itt is két szinonim kifejezést

olvasunk: az יָרֵחַ és אֲרֵבָה szavakat: ezekről az előzőekben, a 40,15 kapcsán már elmondtuk a szükséges dolgokat.

24. vers

A 24. vers egy jól ismert képet használ annak kifejezésére, hogy az ember múlandó, s így még a leghatalmasabb emberek is semmik Isten szemében. Ez a kép a 40,6–8-ból is ismert kiszáradó fű, illetve hervadó virág képe. Itt mindenesetre a próféta talán nem, vagy nem csak ezekre, hanem az ördögszekérre emlékeztető, kóró-szerű növényre is gondolhatott: az esős évszakban kihajtó üde növény étellel teli, ahogy azonban ráfúj a Szír-sivatag felől érkező forró keleti szél, egy pillanat alatt elszárad, majd az elszáradt növény a tövéről letörik, amit aztán felkap és görget maga előtt a szél.

Ezt, a magában is nagyon kifejező képet a próféta azzal fokozza, hogy a növény kihajtására, megszületésére három parallel kifejezést halmoz fel, benne három (passzív) igét használva a növény előállítására, a növények szaporítása három fő formájának megfelelően:

Az első szó a נָטַע 'elültetni' ige. Ültetni az előzőleg magról kikelt, előnevelt palántát szokták. Így szaporítják általában a zöldségféléket.

A második szó a זָרַע ige, ami a מָגַר 'mag' főnévből származik, azt jelenti: 'elvetni' – azaz közvetlenül magról szaporítani, ahogy elsősorban a gabonát, illetve jó néhány konyhakerti növényt szokás.

A harmadik, itt használt kifejezés a שָׂרַשׁ 'gyökeret verni, meggyökerezni' ige, ami mellett alanyként a אֲרֵבָה főnév szerepel. A szó egyrészt a kivágott fa csonkját jelenti (Ézs 11,1; Jób 14,8), illetve az abból előtörő friss hajtásokat. Mivel itt most ennek a meggyökeresedéséről van szó, talán az adott növényből lemetszett, kigyökerezett ágat, magyarul a 'dugvány'-t jelöli; így szokták szaporítani a fás szárú növények egy részét.

A három szaporítási mód felsorolása itt a teljesség kifejezésére szolgál. Akárhogyan is keletkezik az a növény, mindenképpen pusztulás a sorsa – azaz, akármilyen háttérből is érkezik valaki, akármilyen módon jutott is hatalomra, a sorsát, ha Isten úgy döntött felőle, nem tudja elkerülni. Akinek van füle, az hallja az üzenetet: Babilon királya, Nabonid is csak egy ilyen földi uralkodó. Isten szabja meg uralmának a végét, s bár Babilon is elnyomhatta rövid ideig Izráelt, akár Egyiptom vagy a bírák korának idegen elnyomói, uralma hamarosan megsemmisül.

25. vers

A 25. vers a közös hitvallások felidézése után (21–24. versek) visszatér a vitabeszéd tulajdonképpeni kérdéséhez, kis módosításokkal megismételve a 18. verset. Lényeges változás azonban, hogy itt már nem a próféta beszél Istenről E/3. személyben, hanem maga az ÚR az, aki magához ragadja a szót. Ez a személyváltás a fokozás hatásos eszköze. Eddig csak a prófétával vitatkozott a nép, most azonban a vitába beleszól maga Isten is, hogy kiálljon prófétája mellett,

s igazolja: a vita végkövetkeztetése, amit a 26. versben majd ismét a próféta tár a hallgatói elé, igaz és hiteles.

Ezzel Deutero-Ézsaiás némileg szétfeszíti a próféta vitabeszéd műfaji kereteit, hiszen a vitába az isteni kijelentés tekintélyét, megfellebbezhetetlen jellegét is bevonja. Ez egyrészt a fogságban élő néppel folytatott vitájának komolyságát és az igehirdetésével szembeni ellenállás mértékét szemlélteti. Másrészt itt ismét azt figyelhetjük meg, hogy az ószövetségi irodalomban a téma és a szerző szándéka elválaszthatatlanul összekapcsolódik a megfelelő műfaj kötelező alkalmazásával. A folytatásban ugyanis Istennek a pogány istenek feletti hatalmáról lesz szó, mint az egész vitabeszéd csúcspontja. Márpedig Deutero-Ézsaiás könyvében ezt a témát a próféta mindig a próféta perbeszéd műfajában fejti ki, ahol felperesként maga Isten száll vitába a népekkel vagy magukkal az istennel, s bizonyítja a bírák előtt azt, hogy azok vele szemben csak tehetetlen bálványok.

A 25. versben tehát Isten részben szinte szó szerint megismétli a 18. vers első kérdését. Ott ezt olvastuk: וְאֵלֶי מִי תִדְּמִיּוּן אֵל 'Kihez hasonlíthatnátok Istent?' – itt pedig ez áll: וְאֵלֶי מִי תִדְּמִיּוּנִי 'Kihez hasonlíthatnátok engem?' A folytatás azonban eltér, és a 18. vershez képest itt fokozás érzékelhető: Isten ugyanis itt, a 25. versben egyetlen szóval toldja meg ezt a kérdést: וְאֵשְׁוֶה 'hogyan hasonlítok is (arra)?' A tömör elutasítás itt nyilvánvaló: senki és semmi nem állítható valós alternatívaként szembe az Istennel. A mondat azzal, hogy nyilvánvalóan a 18b paralellje kíván lenni, egyben alá is támasztja annak a fentebb ismertetett magyarázatát.

E megismételt vitaindító kérdés végén a citációs formula Istent קְדוֹשׁ-nak, azaz 'Szent'-nek nevezi. Deutero-Ézsaiás előszeretettel használja az Úrra a קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 'Izrael szentje' kifejezést (Ézs 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11 és további 6 helyen). A szókapcsolatot maga Ézsaiás, az asszír kor prófétája alkothatta meg, használata pedig a Nagy Ézsaiás-könyv szakaszainak közös formai jellegzetessége (ehhez lásd a 9.5. fejezetben, a 41,20 magyarázatánál). Ám itt – és Deutero-Ézsaiás könyvében még egyetlen másik helyen – nem ez a megszokott, hosszabb forma szerepel, hanem önmagában a קְדוֹשׁ 'Szent' megnevezés (lásd Ézs 43,15: קְדוֹשִׁים 'a ti szentetek'). Nem „A” szentnek, határozott névelővel. Nem, itt a szó határozott névelő nélkül szerepel, akár az אֵל szó a 18. versben. A héber קְדוֹשׁ 'szent' szó bibliai értelemben is azt jelenti, mint a vallástörténet tanulsága szerint a legtöbb vallásban: a hétköznapi használattól elkülönített, az „egészen más”. Azzal, hogy a próféta a קְדוֹשׁ szót most személynévként használja (ugyanígy még Hab 3,3; Jób 6,10), lényegében kisajátítja ezt a jelzőt az ÚR számára. A Szent csak egyvalaki, méghozzá Izrael Istene lehet: nincs földi hatalom és nincsen más isten, aki ezt a jelzőt vele szemben vagy éppen mellette még kiérdemelhetné. A próféta az exkluzivitásnak

ezzel az igényével mesterien készíti elő a következő verset, s ezzel az egész vitabeszéd központi mondanivalóját.

26. vers

A 26. versben a próféta a teremtés tanából és Isten szabadításának történelmi tapasztalatából levonja azt a végkövetkeztetést, ami megadja a feleletet a vita legelején feltett és a 25. versben megismételt kérdésre: az Úrral nemcsak a földi hatalmak közül nem hasonlítható össze senki sem, de vele még Babilon isteneit sem lehet egy lapon emlegetni.

Babilónia vallására az asztrális istenek voltak a jellemzők, azaz a fontosabb isteneket egy-egy égitesttel, azaz bolygóval vagy csillaggal hozták kapcsolatba. Marduk, a birodalom főistene volt a Jupiter, Szín isten, ahogy a neve is mutatja, a Hold, Samas maga a Nap, Istár pedig a Vénusznak felelt meg. A babilóniaiak szerint az isten-égitestek mozgása irányítja a földi eseményeket és az emberek sorsát, de ha értően olvastak a csillagok állásából, akkor a készülődőben lévő jövődőt is meg lehetett ismerni. A csillagokat ezért az isteni kijelentés, az útmutatás eszközeinek tartották. Ennek megfelelően a csillagióslás igazi tudománnyá fejlődött, hatalmas könyvtárak, komoly szakirodalom, és persze „szakemberek” sora jellemezte a babiloni udvart és a templomokat (ehhez lásd részletesen a 10.6. fejezetben, a 44,25 magyarázatánál).

Ez az asztrális vallásosság, a csillagistenek imádása komoly kísértést jelentett Izráel számára is, lásd pl. 2Kir 17,16. A 2Kir 21,3.5; 23,4.5 szerint még a jeruzsálemi templomban is helyet kapott a csillagok és égitestek imádása, amit a Jer 8,2; 19,13 szerint a Jósias féle reformnak sem sikerült véglegesen kiiktatnia. Paradox módon a babiloni fogság tragédiája ezeknek a pogány képzeteknek a felvirágzását hozta magával, hiszen az ÚRban csalódott nép ezektől a csillagistenektől várta sorsának jobbra fordulását (Jer 7,16–20; 44,16–19; Ez 8,16).

A babiloni fogság alatt a zsidó nép még alaposabban megismerhette ezeket a hiedelmeket, s így a kísértés is még nagyobb lehetett. Talán nem arról volt szó, hogy saját istenüktől elfordultak vagy talán még csak arról sem, hogy mellette más isteneket is imádni kezdtek. De talán elhitték ezeknek az isteneknek a létezését, s úgy gondolták, hogy ezek az ÚR üdvtervét képesek megakadályozni, hiszen hatalomban Izráel Istenének riválisai, méltó ellenfelei lehetnek. A 47,13-ban a próféta ugyan a babiloniak csillagjósait gúnyolja, leleplezve tudományuk hiábavalóságát, ám az eleven képek a probléma akut jellegét juttatják ott is kifejezésre.

A próféta a 26. versben tehát ezeknek a csillag-isteneknek a tehetetlenségéről igyekszik meggyőzni a népet. Mivel azt mondja, hogy a hallgatói emeljék az égre a tekintetüket, azaz nézzenek fel a csillagokra, és szinte rájuk mutatva teszi fel a kérdést, hogy ki teremtette אֱלֹהֵי 'ezeket', minden bizonnyal egy esti/éjszakai, a szabad ég alatt tartott gyűlésen vagy panasz-istentiszteleten hangzott el eredetileg ez a prófécia.

Deutero-Ézsaiás érvelése két elemből áll: Először azt bizonyítja, hogy az égitestek az ÚR teremtményei, tehát szükségszerűen alacsonyabb rendűek nála, másrészt az URat úgy mutatja be, mint egy tábornokot vagy királyt, akinek a babiloni asztrális istenek mind egy szálig engedelmességgel tartoznak.

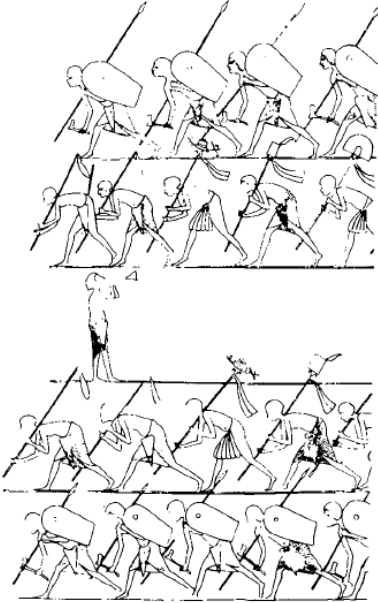
Először is tehát a próféta egy költői kérdés formájában arra hívja fel a figyelmet, hogy az égitesteket is mind az ÚR, Izráel Istene teremtette. Ezt a népnek el kell hinnie, ha a 22. versben elhangzottakat igaznak el tudta fogadni: Az égitestek csak teremtmények, amik alá vannak vetve alkotójuk hatalmának, s annak, aki a 22b vers szerint lakhelyül kijelölte számukra az eget. Mindenesetre a próféta itt megmarad a kérdésnél, magukra a hallgatóira bízva az egyetlen logikus és lehetséges következtetés levonását.

A teremtés kifejezésére a próféta a ברא igét használja. Ez az ige a Papi irat teremtéstörténetében és Deutero-Ézsaiás könyvében fordul elő a leggyakrabban. Jellegzetessége, hogy az alanya mindig és kizárólag maga az ÚR, s e mellett az ige mellett soha nincs megadva semmiféle alapanyag vagy eszköz, amiből és amivel Isten a teremtés elvégezte volna. Ha a *creatio ex nihilo* gondolatát nem is feltételezi eredetileg a szó, de annak kifejezésére a későbbiekben alkalmassá válhatott. A vers második és harmadik sora az ÚRról participiumok formájában beszél, azaz a próféta itt ismét visszatér a leíró himnusz formai jellegzetességeihez.

Másodszor fontos észrevenni azt, hogy a szakaszt a katonai szakkifejezések uralják. A יצא 'kijönni, kimenni, kivonulni' ige egyik speciális jelentése az, hogy 'csatába vonulni' (1Sám 8,20; Ézs 42,13; Zak 14,3; Jób 39,21; Ám 5,3; 2Kir 11,7). Hifilben a szó egyik jelentése ennek megfelelően: 'sereget csatába küldeni/vezetni' (2Sám 5,2; 10,16; Ez 38,4), az itt is szereplő מוציא Hifil participium pedig 'hadvezért, parancsnokot' is jelenthet (lásd 2Sám 5,2). Ugyancsak katonai szakszó a mögötte álló יצא 'sereg/hadsereg' szó. A קרא גשם szerkezet a legtöbb helyen ugyan azt jelenti, hogy 'elnevezni', itt azonban az értelme az, hogy 'valakit elhívni, szolgálatra kirendelni'. Ezt a kifejezést használja az Ex 31,2; 35,30, amikor Becalél, a szent sátor készítőjének elhívásáról, kijelöléséről van szó, de Izráel elhívására is ezt használja Deutero-Ézsaiás az Ézs 43,1; 45,3.4-ben. Sőt, a próféta ugyanezzel a szerkezettel beszél Círus „elhívásáról” a 41,25-ben: az ÚR „magához szólította” őt, hogy kiossza neki a teljesítendő feladatot (text. emend., lásd BHS). A kifejezés egyszerre sugallja a kiszolgáltatottság és a védelem érzetét. Hiszen az általános ókori elképzelések szerint ha valaki tudja valakinek a nevét, akkor egyben hatalmat is szerez fölötte, hiszen ismeri, tudja a lényegét, illetve átkot olvashat rá. Ugyanakkor ha egy patrónus néven nevez valakit, akkor azt jelenti, hogy igényt tart rá, s kiterjeszti fölé oltalmát. A kifejezés itt, a katonai terminusok összefüggésében talán azt jelenti: '(valakit kihallgatásra/egy parancs, feladat kiosztására) magához rendelni', lásd Ézs 41,25; Eszter 2,14.

A 26. vers háttérében tehát egy katonai sorakozó képe áll. A hadvezér összehívja katonáit, s a parancsok kiosztására egyenként magához rendeli őket.

Az ÚR, mondja a próféta, ilyen tábornok az égitestek fölött. Igaz, hogy az égitestek önálló lények, akarattal és viszonylagos hatalommal rendelkeznek. De katonák ők, akik kénytelenek az Úrnak, Izráel istenének engedelmeskedni. S ahogy egy katona sem a maga feje után megy, hanem a rábízott parancsot köteles



(forrás: Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 282. ábra)

mérlegelés nélkül teljesíteni, ugyanúgy a csillagok is az égen az ÚR akaratát teljesítik. Lehet, hogy van hatalmuk az emberi élet felett. Lehet, hogy befolyásolja mozgásuk a földi eseményeket, vagy jelzik a jövőt. De mindezt nem a saját akaratukból teszik, hanem mint az ÚR katonái, akik az egyetlen igaz Isten, Izráel Istenének a parancsát – akár a gyakorlatozó egyiptomi katonák a képen a parancsnokukét – feltétel nélkül teljesítik.

Egy, de egyetlen sincsen közöttük, aki ellen merne szegülni neki. Ezt a בְּמִסְפָּר és a כְּלָם parallel fogalmak nyomatékosítják. Az előbbi kifejezés azt is jelenti ugyan, hogy 'szám szerint', azaz 'pontosan' (Deut 21,2), az értelme azonban lehet az is, hogy 'ahányan csak vannak; mind, mindegyik' (lásd pl. Ezsd 3,4; 8,34; 1Krón 8,28).

A 26. vers utolsó sora jelzők és szinonimák halmozásával juttatja kifejezésre az ÚR senkihez sem fogható erejét: $\text{מְרַב אֲוֹנִים וְאַמְיִן כַּח}$: „*a sok-erejű és a nagy-hatalmú elől*” egy sem mer hiányozni. A két kifejezés nem teljesen parallel, hiszen a jelenlegi masszoréta szövegben az első tagban a רַב egy főnév: 'tömeg, sokaság', míg a második tagban az אַמְיִן egy melléknév: 'erős'. A BHS jelzi, hogy a régi verziók a problémát úgy orvosolták, hogy az אַמְיִן helyett annak főnévi változatát, az אֲוֹמִין szót olvasták, illetve fordították. Ezzel szemben kézenfekvőnek tűnik a legtöbb kommentáríró által javasolt enyhe korrekció, ami a רַב 'tömeg, sokaság' helyett a רַב 'nagy' jelző olvasását javasolja. Ez annál is indokoltabbnak tűnik, mivel a szó az akkád/babiloni katonai szaknyelvben bizonyos rangfokozatok állandó eleme, lásd pl. az Ézs 36–39-ben az asszír *rab-sake* (a héberben: רַב-שָׁקָה , lásd pl. Ézs 36,2.4) rangfokozatot. Nem lehetetlen, hogy a vers első és utolsó sora között a מְרַב אֲוֹנִים és a מְרַב אֲוֹנִים kifejezések alliterációja szándékos költői megoldás.

Ezzel a prófécia el is érte a végét, a próféta pedig a célját. A fogságban élő népnek nem kell, de nem is szabad aggódnia: Nincs az a mennyei hatalom, nincs olyan babiloni isten, aki az ÚR akaratát megakadályozhatná. Ha tehát az ÚR elhatározta, hogy népét hazavezeti, s véget vet a babiloni fogságnak, akkor az úgy is lesz. S ha vannak is babiloni istenek, akkor ezek ezt nemhogy nem fogják megakadályozni, de még csak nem is fognak tétlenül félreállni, hanem engedelmes katonákként fogják az ÚR terveit a megvalósulás felé segíteni. Így lesznek az ellenséges istenekből az ÚR, Izráel Istenének katonái, a könyv előszavából már megismert mennyei lények engedelmes serege (lásd 40,1–8).

Végül érdemes ismét kiemelnünk azt, hogy Deutero-Ézsaiás itt a pogány istenek létezését nem tagadja, mint ahogy relatív hatalmukat is elismeri. Tegyük hozzá: a könyvben található perbeszéd az ÚR és a pogány istenek között ugyanezt a képet tükrözik, lásd pl. az Ézs 41,21–24.26, ami egyenesen megszólítja a pogány isteneket, felszólítva őket isteni hatalmuk igazolására.

Halványan azonban még a Papi irat teremtésről szóló beszámolójában is tetten érhetőek az asztrális istenekre vonatkozó babiloni képzetek: az égitestek ugyanis „jelek”, feladatuk pedig az, hogy „uralkodjanak” – mondja a Gen 1,14–18. Ám a papi szerző is megfosztja őket önálló hatalmuktól: Jelek ők, de nem a sors/jövendő jelei (ehhez lásd a 10.6. fejezetben, a 44,25 magyarázatánál), hanem csupán az ÚR ünnepeinek időpontjait hirdetik. Uralkodnak ők, de nem az emberi sorsok fölött, hanem csupán a nappal és az éjszaka, azaz egy adott időegység szabályos lefolyása fölött. Ugyancsak megegyezik a két szöveg abban, hogy ez a ’demitologizálás’ a teremtté válás hangsúlyozásával történik. Ugyanakkor a papi író egy lépéssel továbbmegy ezen az úton, mint az Ézs 40,26: Ő ugyanis az égitesteket már kifejezetten élettelen tárgyakként nevezi, amiket Isten mint valami lámpásoknak aggat fel az égre, illetve nevüktől is megfosztja őket, amikor csak „kis” és „nagy lámpásnak” titulálja azokat.

A Septuaginta fordítói/a hellén alexandriai zsidóság minden bizonnyal nem tudott azonosulni már a szakasznak ezzel a korai vallástörténeti jellegével, ezért azt a fordítás során lényegében teljesen kiiktatta: „Emeljétek fel szeméiteket, és lássátok: ki *gondolta ki mindezt?* Ő, aki a *világát* szám szerint előhossa, mindet néven nevezi majd; nagy *dicsőséged* és erőd ereje által semmi sem kerülhet el *téged.*”

5. Az Ézs 40,19–20 + 41,6–7 magyarázata

5.1. Fordítás

(40,19) A bálványt a mester kiönti, és az ötvös bevonja arannyal,
és ezüstláncot forraszt hozzá;

(40,20) [aki szegény ilyen áldozatra,]
nem korhadó fát választ, ügyes mestert keres,
hogy a szobor felállítva meg ne inogjon.

(41,6) Ki-ki segít a másíknak, ezt mondják egymásnak: Tartsd erősen!
Így biztatja a mester az ötvöst.

(41,7) A kalapáccsal simító az üllőn kalapálóval
ezt mondja a szegecsekről: Jól van!
És rögzítik szegekkel, hogy meg ne inogjon.

5.2. A két szakasz összetartozása: szerkezet, forma, metrum

Az Ézs 40,18–26 magyarázatánál láttuk, hogy a 40,19–20 versek minden bizonnyal későbbi kiegészítésként kerültek a jelenlegi kontextusukba, hiszen mind a műfaj, mind a tartalom szempontjából kilógnak abból (ehhez lásd fentebb, a 4.4. fejezetet). Láttuk, hogy e két vers a prófétai gúnydalok kategóriájába tartozik, ami a pogány istenek és bálványaik tehetetlenségét leplezi le. Az Ószövetség máshol is szívesen űz csúfot a bálványszobrokból úgy, hogy azok elkészítésének a részleteit metsző iróniával ecseteli, lásd Zsolt 115; 135 stb., ám Deutero-Ézsaiás könyvében ezzel különösen is gyakran találkozunk, lásd az Ézs 41,6–7; 44,9–20 és a 46,5–8 szakaszokat is.

A két vers két, azonos hosszúságú és szerkezetű strófára osztható. Egy strófa három, párhuzamos félsorból áll, s a metrumképlete alapvetően 3+3+3; ezt egy későbbi betoldás csak a 40,20 elején torzította el két szó beillesztésével (ehhez majd lásd később). A három félsorból az első kettő szabályos *parallelismus membrorum*ot alkot, míg a harmadik félsor – a szintetikus parallelizmus szabályai szerint – ezt egy újabb gondolattal egészíti ki:

3+3	וְצָרָה בְּזָהָב יִרְקַעְנֻוּ // הַפְּסֵל נִסְדָּה חָרָשׁ	19a
3	וּרְתָקוֹת בְּסָף צֹרָף:	19b
	(הַמְסַבֵּן תְּרוֹמָה)	20aα
3+3	עַץ לֹא יִרְקַב יִבְחַר // חָרָשׁ חֲכָם יִבְקֵשׁ-לוֹ	20aβ.ba
4	לְהִכִּין פְּסֵל לֹא יִמוּט:	20bβ

Azt is észre kell vennünk azonban, hogy az Ézs 40,19–20 önmagában csonka, hiszen a felvezető sorok után éppen a gúnydal csattanója hiányzik: a bálványok tehetetlenségének leleplezésére ugyanis nem kerül sor.

Itt kapcsolódhatunk előre a 41. fejezet magyarázatához. Amint azt majd látni fogjuk, a 41,1–5 egy önmagában kerek, jól megszerkesztett prófétai perbeszéd, aminek a 41,6–7 már nem része (ehhez lásd lentebb, a 7.3. fejezetben). Az is világos, hogy a דַּתְּאִי 'De te...' megszólítással a 41,8-ban egy újabb prófécia kezdődik, aminek a műfaja a prófétai üdvösség hirdetés.

E két prófécia között áll a 41,6–7 két rövid verse. Ez a két vers műfajában, formájában és tartalmában mintha a 40,19–20 közvetlen folytatása lenne. A 41,6–7 is prófétai gúnydal a tehetetlen bálványok felett. Ez a két vers ugyanúgy két strófára bontható, amelyeknek a szerkezete és a metrumképlete (csaknem) teljesen megegyezik a 40,19–20 verseiével: A 41,6–7 strófái is három párhuzamos félsorból állnak, s a metrumképlet az első strófában itt is 3+3+3, míg a másodikban 4+4+4. A három félsorból itt is mindig az első kettő alkot szabályos párhuzamot, amit a harmadik félsor megtold egy újabb gondolattal:

3+3	אִישׁ אֶת־רַעְהוּ יַעֲזְרוּ // וְלֹא־תִיּוֹ יֹאמֶר חָזֵק:	6
3	וַיַּחֲזֵק חָרֶשׁ אֶת־צַרְף	7aα
4+4	מַחֲלִיק פְּטִישׁ אֶת־הוֹלֵם פְּעַם // אָמַר לְדָבָק טוֹב הוּא	7aβ.ba
4	וַיַּחֲזִקְהוּ בְּמַסְמְרִים לֹא יִמוּט:	7bβ

Ha ezek után a 40,19–20 és a 41,6–7 mondanivalóját is megvizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy tartalmilag is tökéletes az illeszkedés a két szakasz között. A 40,19–20 két strófája a bálványszobor fölállításának előkészületeiről szól, míg a 41,6–7 strófái magát a szobor felállítást írja le. A csattanót az utolsó két strófa hozza: a mesterek kénytelenek a bálványt jól megerősíteni, hogy fel ne boruljon. Akinek van füle a hallásra, az hallja: Hogyan segíthetne egy bálvány az embereknek, amikor magától még megállni sem tud, mikor ő maga van ráutalva az emberek segítségére?

A két szakasz mindezekén túl kulcsfogalmak révén is összekapcsolódik egymással: a חָרֶשׁ 'mester' és צַרְף 'ötvös' szavak együtt szerepelnek a 40,19-ben és a 41,6-ban, mint ahogy mindkét szakasz, azaz a második és negyedik strófa is ugyanazzal a két szóval végződik: לֹא יִמוּט 'meg ne inogjon'.

Azaz kimondhatjuk: a 40,19–20 és a 41,6–7 mind formai, mind tartalmi szempontból tökéletesen illeszkedik egymáshoz, s együtt ugyanannak a gúnydalnak az első és második felét alkotják. Nyilvánvalóan eredetileg

összetartozott a két részlet, s egy későbbi szerkesztő szakította őket ketté, hogy a neki megfelelőnek tűnő helyre beillessze azokat.

A gúnydal eredeti szerkezete tehát a következő:

1. strófa: A bálvány elkészítése (40,19)
2. strófa: Az alapzat elkészítése (40,20)
3. strófa: A szobor felállítása (41,6 + 7aα)
4. strófa: A szobor rögzítése (41,7aβb)

5.3. A szétválasztás és a két részlet beillesztésének okai

A 40,19–20 esetében a beillesztés oka az előző versben szereplő עֲרֵךְ דְבַמִּוֹת szavak félreértése, illetve sajátos értelmezése volt. A kifejezés, mint láttuk, azt jelenti, hogy 'hasonmást találni', a későbbi szerkesztők azonban a דְבַמִּוֹת szót 'bálványszobornak' értelmezték, az עֲרֵךְ igének pedig itt 'felállítani' jelentést tulajdoníthatták. Azaz a próféta kérdését így értelmezték: „Miféle bálványszobrot lehetne az Úrnak állítani?” Ebben az értelmezésben a kérdés Isten kiábrázolhatatlanságát hangsúlyozná: az ÚR oly erős, hatalmas és „egészen más”, hogy egyetlen bálvány sem képes az ő lényegét és hatalmát akár csak megközelítőleg pontosan is megjeleníteni.

Isten kiábrázolásának tilalma azonban talán ekkor már egyértelmű volt a zsidó nép számára, akinek a képnélküli kultusza egyedülálló volt az ókori Keleten (vö. Ex 20,4–6 par. 5Móz 5,8–10). A próféta kérdését azért a szerkesztők így is értelmezheték: „Miféle bálványszobrot lehetne az ÚR mellé állítani – tudniillik méltó riválisként?” Így tehát a babiloni istenek képeiről lenne szó: róluk akarja bizonyítani a szerkesztő, hogy az ÚRhoz, Izráel Szentjéhez semmiben sem foghatók. A prófétai gúnydal tehát úgy eredetileg, mint a jelenlegi kontextusában a pogány bálványokról, illetve az azok által kiábrázolt pogány istenek tehetetlenségéről beszél.

Az eredeti gúnydal második felének beillesztése a jelenlegi helyére megint csak a kontextus gondos mérlegelésével történt. A 41,1–5 ugyanis arról beszél, hogy a pogány népek kénytelenek voltak belátni: az ÚR, Izráel Istene áll Círus győzelmei, gyors sikerei mögött. Félelem és remegés vesz erőt ezért rajtuk, amiből Deutero-Ézsaiás szerint nyilván a megtérésük következne.

A későbbi szerkesztő azonban – talán saját korának tapasztalatai alapján – már úgy gondolta, hogy ez a félelem a bálványokhoz való odafordulást idézi elő, saját isteneiknél keresve menedéket az Úrral szemben, aki Círust ellenük indította. A gúnydal második felével e vállalkozás esztelenségét és kilátástalanságát kívánták kifejezésre juttatni. Formailag ezt a beillesztést az tette lehetővé, hogy a 6. vers végén a רַגַּדְתִּי 'Ragadd meg! / Tartsd erősen!' ige azt is jelentheti 'Légy erős!' (vö. Józs 1,4–9), a פִּיִּלְתִּי ige pedig azt is jelentheti,

hogy 'bátorít, erősít' valakit. Az Ézs 41,5-ben az Ézs 41,1–5 próféciaja a népek megrettenésével és félelmével ért véget. Ezek mögé illesztve a 41,6 igéi már nem arra utalnak, hogy a mesteremberek biztatják egymást, hanem arra, hogy a megrettent népek biztatják, bátorítják egymást Istennel és az ő szolgájával, Círussal szemben. E kiegészítés szerint tehát a népek a megtérés helyett bálványaiktól reméltek segítséget, ám hiába, Izrael Istene és Círus ellen ez a neveléses próbálkozás semmit nem használ.

5.4. Magyarázat

Az első két strófa, a 40,19–20 tehát a bálványszobor készítésének, illetve a szobor felállításának előkészületeit írja le.

40,19

A vers első szava a לִצֹּפֵן. Ez eredetileg a kőből kifaragott szobrot, majd a fafaragványt jelenti; a fogság előtti irodalomban csak ezekben a jelentésekben fordul a szó elő. Mezopotámiában a bálványszobrok többségét értékes fából készítették, s ennek megfelelően az Ézs 45,20 is kifejezetten fából készült bálványokról beszél. Az Ézs 44,9–20 azonban a fából faragott és a fémből öntött szobrok készítését egyaránt leírja; itt, a 40,19-ben a לִצֹּפֵן mellett szereplő הָסִי 'önteni' ige azonban egyértelműen a fémöntés szakkifejezése, ezért itt fémből kiöntött szoborról van szó, amire mezopotámiai leletek is kínálnak párhuzamot. Érdeemes megemlíteni azt is, hogy a לִצֹּפֵן szó éppen itt, Deutero-Ézsaiás könyvében szerepel először a fémből öntött szobor jelölésére.

A következő szó, a שֵׁרָפָה 'kézművest' vagy 'mesterembert' jelent: egészen tág értelemben minden olyan mestert, aki fa, kő vagy fém megmunkálásával foglalkozik. Deutero-Ézsaiás könyvén belül sem szűkíthető le a jelentése egyetlen mesterségre: a 41,7-ben a jelentése „olvasztár”, a 42,30-ban pedig „ácsmester”, illetve „asztalos”.

Szintén egy mesterséget jelent a הַרְצָה főnév, ami a הָרַץ 'megolvasztani' ige Qal aktív participiuma: ez a szó jelöli az 'ötvöst', aki nemesfémeket munkál meg (lásd Ézs 41,7; 46,6). A mellette szereplő הָרַץ ige jelentése az, hogy 'széttaposni, szétlapítani', illetve 'kikalapálni'. Így világosan látszik, hogy a bálványkészítésben mi az ő feladata: Neki kell az aranylemezekből vékony aranyfóliát kikalapálni, hogy ezzel borítsa be a fából, vagy mint itt, fémből készült bálványszobrot. A הָרַץ ige ugyanebben az értelemben áll még az Ex 39,3-ban és a Num 17,4-ben: az előbbi helyen az éfód arany borításának az elkészítéséről van szó, az utóbbi helyen pedig arról, hogy az oltárt vékonyra vert rézlapokkal kellett beborítani. Ezt a technológiát – ahogy azt régészeti leletek is bizonyítják – a bálványszobrok készítése során is előszeretettel alkalmazták: a fából vagy más anyagból készült szobrot vékonyan bearanyozták: vagy az egész szobrot, vagy csak az arcot és a kezeket, ami a ruha alól kilógott. Nyilván az Ex 32 történetében

is így kell érteni az aranyborjú készítését, hiszen a történet végén arról olvasunk, hogy Mózes tűzben elégeti az aranyborjút (Ex 32,20).

A folytatásban szereplő חֲקֵי לָנֶחֱם szó az Ószövetségben csak itt fordul elő. Az 1Kir 6,21-ben szerepel a hasonló חֲקֵי לָנֶחֱם szó, a magyarázók többsége az Ézs 40,19-ben szereplő alakot ennek egy mellékformájának gondolja; talán tájszóról, vagy egy helyi dialektusban megszokott formájáról van szó ugyanannak a szónak. Mivel a főnév az 1Kir 6,21-ben 'lánc'-ot jelent, úgy itt is annak fordítható.

Az ötvös tehát láncot készít, és azt is hozzáolvasztja, azaz hozzáforrasztja az elkészült szoborhoz. Nem egészen világos, miért van minderre szükség.

Egyesek szerint ezek a láncok a bálvány rögzítésére, stabilizálására szolgálnának, azaz a felborulás ellen rögzítenék velük azt; az első strófa ennek a láncnak a felrakásáról, míg a 4. strófa a lánc segítségével a talpazathoz rögzítésről szólna. Egy kisebb szobor elkészítése során egy ilyen eljárás elképzelhető lenne, ám a 3–4. strófák egy viszonylag méretes szobrot feltételeznek, amivel kapcsolatban a puhafémből készült lánc aligha lenne alkalmas a rögzítésre. Mások szerint lopás ellen akarták így biztosítani a hordozható méretű szobrocskát. Az ezüstitlánc azonban erre sem tűnik elég erősnek, nem is szólva arról, hogy maga is értékes préda lenne a tolvajok számára. Így a legvalószínűbb magyarázat az, hogy egy díszítőelemről van szó: az ezüstitlánc az istenség ékszerként szolgált.

A maró gúny már itt is érzékelhető. Az istenszobor minden szépségét, arany és ezüst értékét alkotóinak köszönheti: hogyan tudna hát bárkinek is segíteni, hát még az Úrral, az egyetlen igaz Istennel felvenni a versenyt?

Az ezüstitláncokat tehát az ötvös hozzáforrasztja a szoborhoz. A 19. vers végén megismétlődő חֲקֵי לָנֶחֱם szó itt most nem főnév, hanem mint participium a jelen idejű folyamatos cselekvés kifejezése szolgál: a mester gondosan, sokáig „forrasztgatja” a láncot, láncokat. A Targum, a Septuaginta és a Szír fordítás ragozott igealakokkal adja vissza a szót, de nyilván ugyanebben az értelemben, így a masszoréti szöveg javítása (ahogy azt a BHS javasolja) korántsem szükséges.

40,20

A 20. vers alkotja a gúnydal második strófáját, amiben a szobor talpzatának az elkészítéséről olvasunk: „[...] *nem korhadó fát választ, ügyes mestert keres, hogy a szobor felállítva meg ne inogjon.*”

A vers első felében a héber szöveg nehezen érthető: vannak kommentátorok, akik szerint a szakasz a hagyományozás során olyan súlyosan megsérült, hogy ma már nem is lehet megállapítani az eredeti szöveget, illetve annak az értelmét. A helyzet azonban ennyire azért nem kilátástalan, hiszen a költői sor második felének értelme teljesen világos: „... *nem korhadó fát választ*”. A problémát az ez előtt álló első két szó jelenti.

Először is a vers legelején a חֲקֵי לָנֶחֱם szó *hapax legomenon*, azaz csak itt fordul elő az egész Ószövetségben. Alakilag a כֹּחַ ige Pual participiumának tűnik. A

héber קָן ige Qalban azt jelenti, hogy 'ápolni, gondozni; hasznosnak lenni', Hifilben pedig azt, hogy 'valamit gyakran csinálni; szokásának lenni; jól ismerni' (Zsolt 139,3; Jób 22,21; Num 22,30). Az ige azonban sem Piélben, sem annak passzív párjában, Pual igeörzsbén nem fordul elő, s egy passzív participiumnak itt nagyon nehéz lenne értelmet találni.

Egyesek szerint a szót valóban a קָן igéből kell levezetni, ám helytelen a pontkációja, s eredetileg itt a מְקַנֵּן Hifil participium állhatott. Ez az ige Hifil jelentéséből levezetve azt jelentené, hogy 'a járatos, gyakorlott; a hozzáértő', azaz valami olyasmit, hogy 'szakember'. A mondat értelme így ez lenne: „A szakember ... nem korhadó fát választ...” Ez az értelmezés jól illene az előző strófához, ahol – ahogy láttuk – a szöveg halmozza a mesterembereket jelölő szinonimákat. Éppen a szókincs behatároltsága készítette volna tehát itt a költő prófétát egy ritka vagy általa képzett egyedi igealak alkalmazására.

Mások szintén úgy gondolják, hogy a szó a קָן igéből származik, de annak a rokon ugariti nyelvben kimutatható egyik jelentése alapján a 'megrendelni' jelentést tulajdonítják. A szót ekkor a מְקַנֵּן formában Piél participiumnak kellene pontkálni, ami azt jelentené, hogy 'megrendelő'. Eszerint a mondat értelme így az lenne: 'A megrendelő ... nem korhadó fát választ...'

A Targum a szót nem a קָן igéből vezeti le, hanem főnévnek tekinti, és egy fafajtának, méghozzá „babérfának” fordítja. Emellett az értelmezés mellett szól, hogy az akkádban a *musukkânu* szó szintén egy tartós fafajtát jelöl (Gesenius). Eszerint tehát a vers eleje így hangozna: „*Babérfát választ, ami nem korhad...*”.

Mindezekkel szemben azoknak lehet igaza, akik szerint a jelenlegi מְקַנֵּן szó a מְקַנֵּן 'szegény' szó romlásaként állt elő (lásd az igét a Préd 4,13; 9,5 és a Sirák 4,3; 30,14-ben is). Ennek a javításnak az a nagy előnye, hogy a mássalhangzós szöveget nem érinti, s az egyik *hapax legomenon* nem egy másikra akar kijavítani. Ezt követi a magyar bibliafordítások közül a KárB, az ÚF és a RÚF.

A második szó esetében nem a szó jelentésével van a gond, hanem az előző szóval való kapcsolata nem teljesen világos. A מְקַנֵּן főnév ugyanis meglehetősen gyakori az Ószövetségben, és teljesen világos, hogy 'felajánlás' jelent. Ez a kontextustól függően lehet a felsőbbségnek járó 'adó', vallási értelemben pedig a templomnak, illetve Istennek szóló 'szent adomány'. A fogalmat a Deut 12,6.11.17 és a Mal 3,8 a tizeddel és az önkéntes fogadalommal együtt említi, az Ex 25,2kk; 35,5kk és a Deut 12,21kk-ből pedig tudjuk, hogy ez a fajta felajánlás a kötelező adó és az önkéntes adomány egy sajátos keverékét jelentette: A מְקַנֵּן begyűjtését a papok rendelik el, azaz egyfajta adóról van szó, ugyanakkor az összeg nagyságát maguk a hívők szabhatták meg, mindenki annyit adott, amennyit tudott, vagy amennyire a lélek indította – azaz egyfajta önkéntesség is szerepet kapott.

De hogyan kapcsolódik ez a szó az előtte álló 'szegény' szóhoz? Talán egyszerűen mint a mondat tárgya szerepel, amit az מְקַנֵּן לֹא יִרְקָב יְבָחָר mondat pontosítva megismétel: „A szegény felajánlás, nem korhadó fát választ...”

Némileg más a szakasz értelme, ha a két szót birtokos szerkezetnek tekintjük, amelyben a מְסֻכֵּן 'szegény' szó *status constructus*ban áll: „Aki szegény ilyen felajánláshoz...”, azaz aki nem képes a 18. versben szereplő bálvány megrendelésére, akinek nem telik ötvöst és olvasztárt fogadnia, s fémből készült, aranyborításos bálványt készítenie, az kénytelen olcsóbb, fából készült szoborral beérnie – lásd neves exegéták mellett a két mértékadó magyar protestáns bibliafordítást.

Megoldódott ezzel a 20. vers első két szavának problémája? Csak részben: a szöveg értelme talán most már világos. Csakhogy egy szövegkritikai jellegű probléma is felmerül a két szóval kapcsolatban. Az első két szó ugyanis nem szerepel a Septuagintában és a Szír fordításban, míg a második szó a Targumból és a Vulgátából is hiányzik. Ezek a korai fordítások egyszerűen kihagyták volna a szavakat, mert nem tudták lefordítani őket? Nem lehetetlen. Feltűnő azonban az, hogy ha ezt a két szót mellőznénk, akkor ennek a költői sornak is szabályosan 3+3 lenne a metrumképlete. Ráadásul e két szó megszakítja az első két strófa közötti összefüggést, mert a megrendelőt teszi a mondatok alanyává, holott az első versszakban – és tulajdonképpen végig a költeményben – csak a szoborkészítő mesterek cselekvéséről olvasunk. Így azt kell mondanunk, hogy a 20. vers első két szava későbbi betoldás, amire az adott alapot, hogy a folytatást félreértve a hagyományozók a fémből készült szobor után egy másik, fából készülő szobor elkészítésére gondoltak a 20. versben. Ráadásul nem lehetetlen, hogy előbb csak az első szó került a vers elejére, hogy pótolja a hiányolt alanyt: ez lett a מְסֻכֵּן 'szegény'; majd ez egy második lépésben egészült ki a magyarázó jellegű תְּרֻמָּה szóval, ami a 'szegény' szót „mihez is szegény?” értelemben hivatott pontosítani.

A második strófa eredeti szövege tehát már nem a szobor elkészítéséről beszél, de nem is egy olcsóbb, fából készült típus legyártásáról, hanem egy fából készült talapzat elkészítéséről, amire az első strófában elkészített szobrot majd fel fogják állítani.

A szobor elkészítéséért felelős mester, a שֹׁרֵף ehhez a famunkához a csapatba egy ügyes kézművest is beválaszt. A חָכֵן szó az Ószövetségben olyan 'bölcset' jelent, aki jártas egy dologban, azaz tapasztalt, így tud megfelelő döntést hozni, illetve képes a hétköznapi gyakorlati dolgaiban eligazodni. Ennek megfelelően bölcs lehet egy mesterember is, ha a szakmájában nagy jártasságra tett már szert. Így nevezi az Ez 27,8 Tírusz matrózait 'bölcsek', azaz 'hozzáértőnek', és ebben az értelemben beszél az Ézs 3,3 és a Jer 10,9 'ügyes/hozzáértő mesterről', vagy a Jer 9,16 'hozzáértő siratóasszonyokról'. A szent sátor elkészítésénél ezért nevezi az Ószövetség 'bölcsek', azaz 'hozzáértő embereknek' azokat, akiket fel kell kérni a munkára (Ex 28,3; 31,6; 35,10; 36,1.2.8). S végül így lehet bölcs az Istenben hívő ember is, ha képes az isten-ismeretet a gyakorlati életben is alkalmazni, lásd a szó használatát a bölcsességirodalomban.

Azért kell ilyen mestert keresni, mert olyan szobrot kell készíteni, ami nem inog. A יָדָבַר szó jelentése 'szilárdnak lenni', Hifilben 'megalapozni, megszilárdítani'. Az ügyes mester feladata tehát nem a fa kifaragása, szoborrá formálása – ez az a félreértés, ami az első két szó beillesztéséhez vezetett –, hanem az, hogy abból szilárd talapzatot ácsoljon a fémből készült szobor számára. A 20. vers tehát a 19. vershez hasonlóan a mestereknek ugyanarról az igyekezetéről beszél: a legszélesebb értelemben vett csapatmunkával mind azon dolgoznak, hogy a készülő bálványszobor majd stabilan, erőt és biztonságot sugározva álljon.

41,6 + 7aa

A 40,19–20 a kézműveseket egyenként mutatta be, s azt hangsúlyozta, hogy a maga módján mindegyik hozzájárult ahhoz, hogy a bálvány minél stabilabbra sikerüljön. A harmadik és majd a negyedik strófában azt mutatja be a szerző, hogy hogyan dolgoznak együtt, hogyan igyekeznek felállítani és rögzíteni az elkészített bálványszobrot.



(forrás: Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 316. ábra)

annál nagyobbat vagy kicsivel kisebbet (100–120 cm-es) is készítettek, zömében a templomok saját műhelyében. (Az ábra azt mutatja, amint asszír katonák bálványokat zsákmányolnak. Mindkettőt négy-négy férfi cipeli a vállán, a méretek megfelelnek a valós méretarányoknak.) Az Ézs 46,1–2-ben egy másik gúnydal a szobrok alatt roskadozó teherhodó állatokról beszél, azaz szintén nagyméretű, akár több mázsás szobrokra feltételez. Nagyon is elkelt tehát a segítség a bálvány felállításakor: a parallel félsor szerint erre rövid felkiáltásokkal biztatják a mesterek egymást.

A קַיֵּן szó a קָוֵן ige Qal imperativus E/2. sz. hímnemű alakja. Bibliafordításaink közül a KárB, az ÚF és a RÚF a szó alapjelentéséből kiindulva az alábbi fordítást kínálja: „Légy erős!” Csakhogy ez a fordítás a lelki erő összeszedésére buzdítana, aminek a jelenlegi kontextusban, a 40,1–5 mögött ugyan lenne értelme, de az eredeti próféciában aligha. Itt a szó nyilván azt jelenti, hogy a fizikai erőt kell a nehéz és összehangolást igénylő munkához összeszedni. A szó

Először is, mondja a harmadik strófa, egymást segítve, támogatva dolgoznak a szobor felállításán. Az itt használt עָזַר 'segíteni' ige a konkrét, fizikai segítséget fejezi ki, amire a nagyméretű bálványszobor felállításánál valóban szükségük is lehet. Bár Mezopotámiában gyakran készítettek kisebb, 15–40 cm nagyságú bálványszobrokat, a szentélyek számára általában ennél jóval nagyobb, embernagyságút,

Hifilben azt jelenti, hogy 'megragadni', 'erősen tartani'. Így a felkiáltás jelentheti azt, hogy 'Fogd meg! / Tartsd erősen!', míg az ige Qal jelentéséből kiindulva buzdításként, 'Gyerünk! / Mozgás!' értelemben is fordíthatjuk a szót.

Az előző strófák szerkezete mutatja, hogy a 7. vers első félsora, a 7aα még a harmadik strófához tartozik. Ezt a tartalma is megerősíti, hiszen a strófa harmadik parallel elemeként ugyanazt mondja, mint a 6. versben az első két félsor: a mester az ötvöst támogatja, erősíti. E két foglalkozást kifejező főnév már a 40,19-ben, a gúnydal első strófájában is együtt szerepelt.

41,7aβb

A gúnydal utolsó strófájának a fordítása meglehetősen nehéz, hiszen sok ritka, technikai jellegű szakkifejezés található benne. A bibliafordítások és a kommentárirók véleménye megoszlik ezekben a kérdésekben.

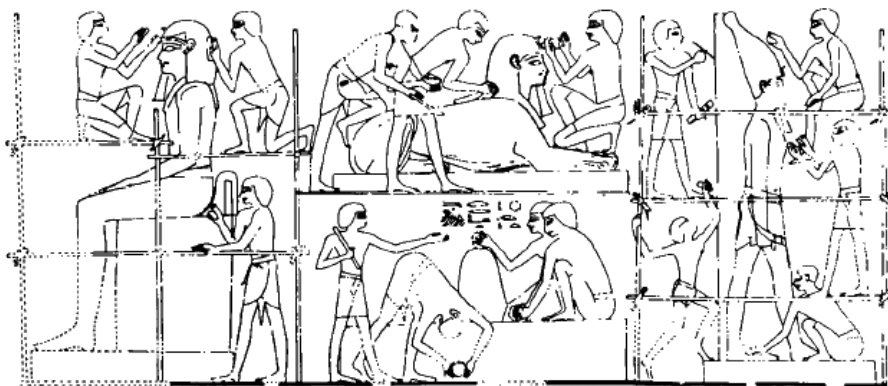
Az nyilvánvaló, hogy a szövegben szereplő két participium valamilyen szakma képviselőit akarja jelölni. Az első, a מְחַלֵּק participium a חָלַק igéből származik. Ez az ige Hifilben azt jelenti: 'kisimítani, elsimítani'. Az ige legtöbbször a 'nyelv', illetve a 'beszéd' szavakkal áll egy szerkezetben, s átvitt értelemben azt jelenti, hogy 'hízelegni', azaz 'a dolgokat szép szavakkal elsimítani' (Zsolt 5,10; Péld 28,23 és Péld 2,16; 7,5). A mögötte álló פְּחִישׁ szó 'pöröly'-t, 'kalapács'-ot jelent: egy olyan, nyilván fémfejjel rendelkező nehéz ütő-szerszámot, amivel a Jer 23,29 szerint sziklát is lehet törni. A két szó együtt azt jelentheti, hogy 'a kalapáccsal simító', ami nyilván a kovács költői körülírása szeretne lenni. Hogy konkrétan mi lehetett az ő dolga, a szöveg nem árulja el: ám nyilvánvaló, hogy a szobor rögzítésén dolgozott ő is. Talán a rögzítéshez szükséges eszközök, mint a szegek és szegecsok elkészítése volt az ő feladata.

A parallel kifejezés, a הוֹלֵךְ עַמִּים első szava a הָלַךְ 'kalapálni' ige Qal aktív participiumának (הוֹלֵךְ) constructus alakja. A mögötte álló עָמַד szó alapjelentése 'lépés; láb; alkalom'. A Targum és Theodotion görög fordítása alapján a kommentárirók jó része a kalapács egyik szinonimáját sejtje a szó mögött: egy emberi lábfejhez hasonlító kalapácsról lehet szerintük szó, ami a nagyméretű פְּחִישׁ 'pörölyvel' szemben finomabb, apróbb munkák végzésére szolgált. A zsidó írásmagyarázók azonban 'üllő'-ként értelmezik itt a szót, s ezt a magyarázatot követi Gesenius szótára, bibliafordításaink közül pedig a KárB és RÚF is. Ez a magyarázat már azért is valószínű, mert a 'kovács' szóhoz ez megfelelő parallet kínál: kovácsolni ugyanis az üllőn szokás.

Azt, hogy ez a két mester mit is csinált, a következő sorban a דָּבַק szó árulja el. A kifejezés igei formája, a דָּבַק ige azt jelenti: 'tapadni, ragadni'. A főnév máshol csak az 1Kir 22,34 par. 2Krn 18,33-ban fordul elő, ott a kisebb elemekből összefűzött, összeillesztett páncélt jelenti. A fémművesség összefüggésében a szót ennek megfelelően általában 'forrasztás'-nak szokták fordítani. Ez itt azonban aligha valószínű, hiszen az előző sor szerint a két mester kalapáccsal dolgozik – márpedig forrasztani nem azzal szoktak. A דָּבַק szó ezért

itt leginkább 'szegecs'-et, illetve 'szegecseles'-t jelenthet. Ez jól illik a קבץ ige 'ragasztani' értelméhez, s a következő sor, ami 'szegek'-ről beszél, parallelként szintén ezt erősíti meg. A két mester tehát elkészítette a szegecseket, amiről együtt állapítják meg elégedetten, hogy רַבֵּן מֵיָמִן 'Rendben van! / Jó lesz!'

A folytatás szerint ezt követően magát a szobrot rögzítik szegekkel a „nem korhadó fából” elkészített talapzathoz. Itt minden bizonnyal arról van szó, hogy előbb a szegecsekkel rögzítettek a szoborra valamiféle (derékszögű?) fém támasztékot, majd ezt/ezeket a szegekkel a talapzathoz rögzítik – de ezt csak sejtethetjük, hiszen ennyire nem részletes itt a munka leírása. A cél mindezzel az, amit az ének első versszaka is a 40,20-ban már kimondott, s most itt, a negyedik strófa végén a szerző szó szerint megismétel: A szobornak stabilnak kell lennie, „hogy (majd) meg ne inogjon”.



(forrás: Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 210. ábra)

Szinte lehetetlen ki nem hallani a megvető gúnyt ebből a próféciából. Mennyi fáradságot, vesződséget igényel egy bálvány elkészítése! Hány különböző szakma, hozzáértő mesterember összehangolt munkájára van szükség ahhoz, hogy elkészüljön, s hogy aztán stabilan állhasson a talapzatán! És ha a készítőinek a talapzathoz szegezve sikerül is megóvni azt a felborulástól, ám ezzel egyben örök mozdulatlanságra is kárhoztatják a saját teremtményüket.

Hogy lehet hát elvárni ezektől a szobroktól, hogy támaszt adjanak követőiknek? Hogy is lehetne elvárni, hogy történelmet, emberi sorsokat alakítsanak, ha maguk is teremtmények munkájának köszönhetik a létüket? S hogyan is akarhatnák ezek a leszegezett, mozdíthatatlan istenségek felvenni a versenyt az Úrral, Izráel Istenével, aki a népét Babilonba is elkísérte, és hamarosan elindul velük haza (vö. Ézs 46,1–4) Jeruzsálem felé?

6. Az Ézs 40,27–31 magyarázata

6.1. Fordítás

- (27) *Miért mondod, Jákób, és *miért* beszélsz így, Izráel:
Elrejtették utamat az ÚR elől, elkerüli ügyem az én Istenemet.*
- (28) *Hát nem tudod, vagy (tán) nem hallottad?
Az örökkévalóság Istene az ÚR, a földkerekségnek Ő a teremtője!
Ő nem fárad el és nem lankad meg, értelmé kifürkészhetetlen.*
- (29) *Ő erőt ad annak, aki fáradt, és az erőtlennek megsokasítja erejét.*
- (30) *Hisz elfáradnak az ifjak (is) és ellankadnak,
még a válogatott ifjak is megbotlanak.*
- (31) *De akik az ÚRban bíznak, erejük megújul, szárnyalni fognak, akár a sasok;
futnak, és nem lankadnak meg, járnak, és nem fáradnak el.*

6.2. Műfaj, felépítés

Az Ézs 40,27–31 egy önálló prófétai kijelentés, ami a 40,12–17 és 40,18–26 szakaszaihoz hasonlóan a prófétai vitabeszéd műfajához tartozik (ismertetéséhez lásd fentebb, a 3.3. fejezetet). A 27. vers vitaindító kérdése világosan jelzi az új egység kezdetét, amit megerősít a személyváltás is: míg a fejezet korábbi szakaszai Izráelt T/2. személyben szólították meg, addig itt a próféta E/2. személyben igyekszik meggyőzni őt. S amíg az előző szakaszban, a 40,18–26-ban a babiloni csillagistenek hatalma volt a központi téma, úgy itt Izráel mellőzöttségének érzése, reménytelensége lesz a központi téma. A 31. vers biztató üzenete után a 41,1-ben újabb szakasz kezdődik, de immár a szigetek a megszólítottak (T/2. személyben), és a téma Círus elhívása és szolgálatba állítása lesz.

Felépítését tekintve a 40,27–31 két nagy egységre bontható:

I. Vitaindító kérdés (27. v.)

- a) *Bevezető kérdések (27a)*
- b) *A vitapartner nézete (27b)*

II. A meggyőzés (28–31. v.)

- a) *Bevezető kérdések (28–29)*
- b) *A következtetés (31–31)*

A 27. versben a vitabeszéd egy kérdésként megfogalmazott bevezető formulával (27a) indul, ami után a próféta vitapartnerének, a fogságban élő népnek a

gondolatait idézi (27b). Ez a vitabeszéd témája, a megcáfолásra váró tétel, ahonnan a próféta saját meggyőződéséhez akarja majd elvezetni Izráelt. Az eddigi vitabeszédekben csak indirekt idézet formájában jöttek elő a nép kétségei, téves képzetei, itt viszont – a könyv szintjén kibontakozó diskurzus részeként – a közvetlen vita és meggyőzés szintjére érkezünk. A vitapartnerek véleményének idézése nemcsak a vitabeszéd jellegzetes eleme, hanem annak egyik megszokott kezdési módja is, lásd pl. 49,14.

A 28–31. alkotja a vitabeszéd második nagy egységét, a vitapartnerek felfogásának cáfolatát, illetve a helyes következtetést, amire a próféta szeretné eljuttatni őket. Ez a szakasz az érvelés logikája mentén két részre bontható.

Az első egységet a 28–29. versek alkotják. Itt a próféta arra a közös alapra emlékezteti a hallgatóságát, amit ők és a próféta egyaránt igaznak tud elfogadni. Ez a közös alap néhány régebbi hitvallás, melyek arról szólnak, hogy Isten a világ teremtője és gondviselője, akinek soha nem lankad meg az ereje. Ezeket a hitvallásokat a 40,18.21–26 parallel szakaszához hasonlóan a 28. vers első sorában kérdésekkel vezeti be a próféta.

A vitabeszéd második nagy egységén belül a második alpontot a 30–31. versek alkotják. Ezek a próféta következtetését, a vitabeszéd tulajdonképpeni mondanivalóját tárják elénk. Eszerint Isten képes erőt adni a megfáradtaknak, s így a hazatérés ígérését képes lesz valóra váltani.

6.3. Metrum

A szakaszban a 3+3-as sorszerkezet a domináns, ez a költemény metrikai alapképlete:

3+3*	לְמָה תֹאמַר יַעֲקֹב // ו (לְמָה) תִּדְבֵר יִשְׂרָאֵל	27a
3+3	נִסְתַּרְהָ דְרַכֵּי מִיְהוָה // וּמֵאַלְהֵי מִשְׁפָּטֵי יַעֲבֹד:	27b
3+3*	(וְעַתָּה) הֲלוֹא יָדַעַתָּ // אִם-לֹא שָׁמַעַתָּ	28a.α1
3+3	אֱלֹהֵי עוֹלָם יְהוָה // בּוֹרֵא קִצּוֹת הָאָרֶץ	28a.α2
4+3	לֹא יִיעָף וְלֹא יִגָּע // אִיזֵן חָקֵר לְתַבּוּנָתוֹ:	28a.β.b
3+4	נָתַן לִיעָף כֹּחַ // וּלְאִיזֵן אוֹנִים עֲצָמָה יִרְבֶּה:	29
3+3	וַיַּעֲפוּ נְעָרִים וַיִּגָּעוּ // וּבַחֹרִים כָּשׁוּל יִכָּשְׁלוּ:	30
4+3	וְקוֹי יְהוָה יַחֲלִיפוּ כֹחַ // יַעֲלוּ אֲבָר כַּנְּשָׂרִים	31a
3+3	יָרוּצוּ וְלֹא יִנָּעוּ // יִלְכוּ וְלֹא יַעֲפוּ:	31b

A 27. vers első sora ettől némileg eltér, mivel ez 3+2-es metrummal olvasandó. A masszoréta szövegben ugyanis a לְמָה 'miért?' kérdőszó csak az első kérdő mondat elején szerepel. A héber nyelvtan szabályai szerint ilyen esetekben ugyan

nincs szükség a kérdőszó megismétlésére (lásd a 40,13–14 kérdéseit), így a masszoréta szöveg nem hibás, ám a Septuaginta megismétli azt a második mondat élén is, ami a szabályos 3+3-as metrumképletet eredményezi. Így valószínű, hogy ez lehet az eredeti olvasat.

Két további sorban a 3+3-as metrumképlet helyett 4+3-as, illetve 3+4-es sorok szerepelnek: ezek a 28. vers harmadik, valamint a 29. és a 31. vers első sora. Ezt vagy az okozta, hogy a masszoréták a tagadósztót hangsúlytalanként, a birtokos szerkezetet pedig egy hangsúly-egységként kezelték, vagy a költő szabadság számlájára írható; mindenesetre itt nincs okunk a szöveget a metrumra tekintettel (*metri causa*) javítani.

A 28. vers első sora rövidebb a többtől, és jelenleg 2+3-as hangsúlyozással olvasandó. A Septuaginta azonban a vers elején a $\pi\eta\eta\psi\iota$ szó fordításaként a *kai nün* 'most azért' szavakat is hozza, aminek a beillesztése 3+3-as metrumot eredményezne (lásd a BHS-t). Nem lehetetlen, hogy ez volt az eredeti olvasat, lásd pl. a $\pi\eta\eta\psi\iota$ szót a 43,1 elején is egy prófécia nyitányában. A jelenlegi 2+3-as metrum azonban tudatos költői eszköznek is tekinthető: az eltérő ritmus itt a prófécia központi részét vezeti be, s annak a fontosságát hivatott kiemelni, lásd a metrumban való váltásnak ugyanezt a funkcióját a 40,21 első felében is (lásd még lentebb, a 40,28 magyarázatánál).

6.4. Magyarázat

40,27

A vers első felében két parallel kérdés található, melyekkel a próféta bevezeti vitapartnereinek csüggedt véleményét Istennel kapcsolatban. E kérdésekben a választott népet a próféta a 'Jákób' és az 'Izrael' nevekkkel szólítja meg.

A két parallel név használata a kultikus nyelvezetből származik, s a Zsoltárok könyvének egyik jellegzetessége. Itt a 'Jákób' név 17-szer önmagában jelöli a választott népet (lásd pl. Zsolt 20,2; 24,6; 44,5; 46,8; 47,5; 75,10; 85,2; 87,2); különösen is kedvelt itt az ÚR 'Jákób Istene' megnevezése (lásd pl. Zsolt 20,2; 24,6; 46,8, összesen 7-szer). A 'Jákób' és az 'Izrael' megnevezés összesen 9-szer fordul elő együtt a Zsoltárokból (lásd pl. Zsolt 14,7; 22,24; 53,7; 78,5), s ebből csak 1-szer az 'Izrael –Jákób' sorrendben (Zsolt 114,1).

Deutero-Ézsaiás könyvében itt szerepel először ez a kettős megszólítás, a folytatásban, az Ézs 40–48-ban azonban nagyon gyakran, összesen 17-szer találkozhatunk vele. Mint láttuk, a két név a 49–55. fejezetekben már nem fordul elő; ez a könyv két nagy tartalmi egységének egyik fő formai jellegzetessége (ehhez lásd az 1.4. fejezetet). A 17 közös előfordulásból – ismét a zsoltárok mintáját követve – egy esetet leszámítva (41,8) mindig a 'Jákób' szó áll elől. Természetesen a két megszólítás külön is előfordul a könyvben, bár így sokkal kevesebbszer.

A szópár Deutero-Ézsaiásnál – a zsoltárok nyelvezetéhez hasonlóan – sohasem csak a patriarchát vagy az északi országrészt jelöli, hanem az egész népet. Amint láttuk, a próféta jól ismeri a Jákób-tradíciót, illetve az ősatyák történetét (ehhez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben). A 'Jákób' megszólítás tudatosan idézi fel a hallgatókban Jákób ősatya emlékét. A patriarchák között ugyanis Jákób az, aki ideiglenesen kénytelen volt elhagyni az Ígéret földjét, Kánaánt, végül azonban hatalmas vagyonnal és népes családjával térhetett onnan haza. Ő az, akinek megígérte az ÚR, hogy „*veled vagyok, megőrizlek téged, akárhová mégy, és visszahozlak erre a földre. Bizony, nem hagylak el, amíg be nem teljesítem, amit megígértem neked.*” (Gen 28,15). S tudjuk, hogy ez az ígéret valóra vált: Jákób nagy családdal és hatalmas vagyonnal tért végül vissza Kánaánba, s vette át apjától, Izsáktól örökségét, az Ígéret földjét (Gen 31–33).

Amikor tehát Deutero-Ézsaiás az ősatya nevével szólítja meg a fogságban élőket, akkor ezzel azt is üzeni nekik: Ami egykor az ősatyán beteljesedett, az majd utódaikon, a fogságban élő népen is be fog teljesedni. Még nem is idézte a próféta a vitapartnerei véleményét, s máris a vigasztalás és a bátorítás üzenetét kínálja nekik.

Az 'Izrael' megnevezés, amint láttuk, 17-szer szerepel a könyvben a 'Jákób' megszólítás szinonimájaként. A két név együtt egyrészt eszünkbe juttatja Jákób küzdelmes életét, aminek eredményeként a család Jákób végül 'Izráellé', azaz Isten harcosává válhatott (lásd Gen 32,23–33). Másrészt láttuk, hogy Deutero-Ézsaiás előszeretettel nevezi Istent 'Izrael Szentjé'-nek (így Ézs 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11 és további 6 helyen) – így az 'Izrael' megszólítás folyamatosan az ehhez az Istenhez fűződő elszakíthatatlan kapcsolatára emlékezteti a hallgatókat, illetve az olvasókat is.

Am éppen ez az „elszakíthatatlan kapcsolat” az, amiben a fogságban élők már nem tudnak hinni. A bevezető kettős kérdés után a próféta a nép csüggedt véleményét idézi: „*Elrejtették utamat az ÚR elől, elkerüli ügyem az én Istenemet*”.

Nagyon valószínű az, hogy a fogság idején Izrael rendszeresen panasz-istentiszteleteket tartott, melyen a fogság végéért és ellenségeik megbüntetéséért könyörögtek. Számos zsoltár (Zsolt 44; 74; 79; 80; 83; 89; 90; 137), de Siralmak könyve énekeinek zöme is ilyen alkalmakra szánt ének lehetett. Ezeknek az énekeknek, de az egyéni panaszénekeknek is jellegzetes eleme, hogy Isten **סתר** „elrejtette orcáját”, illetve „elrejtőzött” népe elől (Zsolt 44,25; 89,47, lásd még 10,1.11; 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 69,18; 102,3 stb.). Ugyancsak gyakori a zsoltárok könyvében a könyörgés, hogy Isten szolgáltasson az elnyomottnak – a **מַשְׁפָּט** szóval kifejezve – végre „igazságot” (Zsolt 7,7; 26,1; 35,23; 140,13 stb.). Ez a két elem, illetve azok kulcsfogalma, a **סתר** ige és a **מַשְׁפָּט** főnév megjelenik a próféta vitapartnereinek szavaiban is, így a próféta minden biztonnal azok egyik kultikus panaszénekét idézi.

Csakhogy az, amit a próféta itt idéz, messze túlmutat a panaszénekek szokásos megfogalmazásán. Ezekben a panaszénekekben ugyanis arról van szó,

hogy Isten „elrejtí orcáját” a népe elől (így az Ézs 54,8 is: „*egy pillanatra elrejtettem előled arcomat*”). Itt azonban, az Ézs 40,27-ben nem Isten a אלהים ige alanya. Nem, itt az ige Nifalban szerepel, ráadásul a יהוה szó előtti מן prepozíció világosan jelzi, hogy az ige alanya nem lehet az ÚR. Itt tehát nem ő rejtett el valamit a népe elől, hanem valakik Isten elől rejtettek el valamit! Isten elől valaki más elrejtette népét, a nép sorsát, jövőjét (a יהוה szónak ehhez a jelentéséhez lásd 48,15.17), ahogy a Zsolt 19,7 szerint semmi sincs „elrejtve” a nap perzselő sugarai elől, vagy ahogy a Zsolt 39,10 szerint „nincs rejtve” Isten elől a panaszos imája. Nem az ÚR döntött úgy, hogy nem törődik népével, hanem még ha akarna, sem tudna törődni velük, hiszen képtelen meglátni, észrevenni, megtalálni őket, mert valaki vagy valami megakadályozza ebben. Izráel sorsa (48,15.17) tehát el van rejtve az ÚR elől.

A második mondat ugyanezt fejezi ki. A panaszénekekben a kegyesek azért könyörögnek Istenhez, hogy jelenlegi nyomorúságukból tegye lehetővé a szabadulást azzal, hogy az igazat hozzásegíti igazához, igazságot tesz neki. Ezekben a helyeken az ’igazság’ szót a מִשְׁפָּט főnévvel fejezik ki (Zsolt 35,23; 126,1; 140,12 stb.).

A foglyok szerint azonban a népet megillető jogosság nem jut el Istenhez. Az עבר + מן szerkezet azt jelenti, hogy ’elmegy mellette’, ’túljut rajta’, anélkül, hogy Isten elérhetné és megragadhatná (lásd a szerkezethez 2Sám 16,1: „*Dávid túljutott a hegytetőn*”; Zsolt 81,7: „*keze megszabadult a kosárfonástól*”). Az ÚRnak tehát nem áll módjában és hatalmában hozzásegíteni a népét ahhoz a joghoz, ami őt megilletné.

Mi ez a jog, vagy igazság? Amint a 40,13 kapcsán már láttuk, a מִשְׁפָּט szó jelenthet ’ítéletet’, vagy magát az ítélelhozatal folyamatát, azaz ’ítélkezést’, de jelenti a ’törvényt’, az ítélelkezés normáját, azaz az ’igazságot’, valamint a ’jogos-ságot’, azaz a valakit megillető igazságosságot is; ez utóbbi értelemben a szó a ’szabadítás’ jelentését is felveheti. A 40,14-ben a szó az מִשְׁפָּט אֱלֹהִים kifejezés részeként ez utóbbi értelemben a ’jogosság’-ot jelentette, amihez a babiloni foglyokat, akiknek immár letelt a büntetése (vö. 40,2), Isten ismét hozzásegíti.

Ennek megfelelően a szó itt is minden valószínűség szerint Isten ígéreteit és az abból támasztott igényt jelenti a szabadulásra, hazatérésre és az otthoni szabad életre. Ezt az igényt talán éppen Deutero-Ézsaiás ígehirdetéséből merítette a nép. Azt elhiszik, hogy Isten ezt ígérte vagy ígéri, de azt nem, hogy Isten ezeket az ígéreteket valóra is tudná váltani (vö. Ézs 40,6–8). A nép tagjai csalódtak és már túlságosan belefáradtak a hosszú várakozásba ahhoz, hogy Isten történelmet formáló hatalmában töretlenül hinni tudjanak.

40,28–29

A BHS szövegkritikai apparátusa jelzi, hogy a vers hagyományozása nem egységes. Amint azt fentebb már láttuk, a 28. verset bevezető הֲלֹא szó előtt

ugyanis a Septuaginta a *kai nün* szavakat is hozza, aminek héberül a כַּי־נִּיּוֹן szó felelne meg. Ezt a hosszabb olvasatot a metrum is támogatná, hiszen így a jelenleg szabálytalan 2+3-as metrumú költői sor 3+3-as hangsúlyozású lenne. Azonban láttuk, hogy az uralkodó metrumtól való eltérés itt formai okokból is indokolt lehet (lásd a 6.3. fejezetben), ráadásul a prófétai vitabeszédben a סִלְהִי felkiáltás máshol is közvetlenül a költői sor legelején áll (lásd 40,21), így a sorkezdés kiegészítése ismét csak nem feltétlenül indokolt.

E két vers magyarázatánál érdemes mindjárt észrevenni azt, hogy a nép hitetlenkedésére, csüggedésére a próféta nem feddással vagy panasszal válaszol, hanem vigasztalással. A teremtő Isten munkájára irányítja a hallgatói figyelmét, s abból merít nekik bátorítást és biztatást.

A próféta a „*Hát nem tudod, vagy (tán) nem hallottad?*” kérdéssel vezeti be azt a hitigazságot, amit a hallgatói is minden bizonnyal elfogadnak, s így alkalmas kiindulópont lehet a próféta szerinti helyes következtetésre. Ugyanez a két kérdés csaknem szó szerint szerepelt a megelőző vitabeszédben, a 40,21a-ban is, ugyanígy a közös hitigazságokat bemutató szakasz bevezetőjeként.

S hogy mik ezek a hitigazságok? A próféta három költői sorban hat tantételt idéz a hallgatósága emlékezetébe:

1. Az עוֹלָם עוֹלָהּ *'az örökkévalóság Istene'*. Az עוֹלָם 'örökkévalóság' szó az עָלַם 'elrejtteni, eltitkolni' igéből vezethető le, s a távoli, már vagy még 'elrejtett időt' jelenti: a távoli múltat, amire már senki sem emlékszik (42,14; 44,7; 46,9), a jövőben pedig azt a távoli jövőt, amit még nem képes előre látni az ember (40,8; 47,7; 51,6.8.). Az עוֹלָם 'örökkévalóság' szó tehát nem abszolút értelemben az idő végtelenségét jelöli, hanem az időszalagnak a múltban és a jövőben már és még nem ismert szakaszát: ez – grafikonon ábrázolva – egy üstökös-formát adna ki: hátrafelé egy hosszú csóvát látunk, mert az emlékezés viszonylag hosszan képes visszanyúlni az időbe, ám a jelen pillanatához képest a jövőbe jóval rövidebb szakaszra nyúlik előre. Ezért ahol az Ószövetségben az 'örök' szót olvassuk, nem feltétlenül a mai fogalmaink szerinti végtelen időre kell gondolnunk: az Ószövetségben ez gyakran csak annyit jelent, hogy nagyon távoli, nagyon hosszú, már vagy még nem ismert idő.

Az עוֹלָהּ főnév ugyan meglehetősen gyakori az Ószövetségben, az עוֹלָהּ עוֹלָם kifejezés azonban páratlan, és csak itt fordul elő. Az עוֹלָם szó itt a múltat és a jövőt egyaránt jelenti, a kifejezés pedig nem Isten egzisztenciájának időbeli korlátlanágát hangsúlyozza, hanem azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a távoli múltnak és a készülőben lévő jövőnek Isten ugyanúgy ura. Ő „az örökkévalóság ura”, azaz Ő „minden idők Istene”. Az időt, s benne minden időhöz kötődő eseményt Ő tart kézben, s a kezdetektől az ember számára beláthatatlan jövőig a történelem és az egyéni sorsok minden pillanatát Ő irányítja, jövőjét ő szabja meg.

2. Ő az, folytatja a próféta a hitvallások sorát, aki „*a földkerekséget teremtette*”. A אֶרֶץ וְעוֹלָם ’a föld szélei’ kifejezés az általános ókori világnézet szerint lapos korongnak képzelt föld egymástól legtávolabbi pontjait jelöli. A héber gondolkodás szerint azonban valaminek a két legtávolabbi pontjának a megnevezése az adott dolog teljességére utal (például Gen 1,1: „az eget és a földet” = a világmindenséget, Ézs 1,6: „a talptól a fejtetőig” = az egész emberen, Bír 20,1; 1Sám 3,20 stb.: „Dántól Beérsebaig” = egész Izraelben). Isten alkotta tehát az egész földkerekséget, minden egyes zuga, a legtávolabbi pontja is az Ő alkotása, s így az az Ő uralmának a területe. Nincs „Isten háta mögötti hely” ebben a világban, ahol Ő nem lenne úr, ahová hatalma és népéért munkálkodó szeretete ne érhetne el (vö. Zsolt 139, negatív kontextusban: Ám 9,1–4).

Az első mondatához tehát, miszerint az ÚR „minden idők Istene”, ez a második mondat hozzáteszi: Ő „a tér teljességének Istene” is egyben. A két hitvallás együttesen nem mond kevesebbet, mint azt, hogy Izrael Istene az idő és a tér abszolút ura, soha és sehol nem történik más, mint amit Ő akar. S ez nem csak a kezdetekben, a teremtésnél volt így, hanem – érvel a próféta – azóta is mindig és mindenütt érvényesül.

3. A harmadik hitvallás így hangzik: „*Ő nem fárad el és nem lankad meg*”. A Targum és a Septuaginta ezt a mondatot még az előző sorhoz kapcsolja, és Isten teremtő munkájára vonatkoztatja: „*Ő teremtette a föld széleit munka és fáradozás nélkül*”, azaz a teremtés hatalmas munkája meg sem kottyant neki. Ez ellen az értelmezés ellen szól azonban az, hogy a héber költészet szabályai szerint egy mondat sohasem lóghat át a következő költői sorba, vagy másképp fogalmazva: minden költői sor egy önálló mondatot kell, hogy alkosson.

Mi lehet akkor ennek a mondatnak az értelme? A vallástörténeti párhuzamok itt segítenek a helyes szövegértelmezésben. A kánaáni és a mezopotámiai mitológiában a világ teremtője Él isten volt, és sokáig ő volt az istenek királya is. A káosz erői azonban ellene támadtak, s ő, az erejében megfogyatkozott öreg isten nem volt képes felvenni a harcot a fenyegető veszéllyel. Ekkor lépett a színre egy fiatal isten (Baal vagy Narduk), aki legyőzte a káosz erőit, s ezzel kiérdemelte a világ feletti hatalmat. Él isten ekkor kénytelen volt félreállni, és átadni a hatalmat a győzedelmes, ifjabb istenségnek.

Annak a megvallása tehát, hogy az ÚR a világ teremtője, még koránt sem kell, hogy azt jelentse, hogy ő jelenleg is a világ ura. Ő is megfáradhatott, és ő is átadhatta az események irányítását más isteneknek, vagy éppen földi hatalmaknak – érvelhetett a fogságban élő nép, aki közelről ismerhette a babiloni mítoszokat, az istenek harcairól szóló beszámolókat.

A próféta azonban a harmadik hitvallással éppen egy ilyen képzetel száll szembe. Izrael Istene „nem fáradt el és nem lankadt meg”. Még most is ereje teljében van, és kezében tartja a világ feletti uralmat. Mindent Ő irányít, nélküle semmi sem történik, Ő előle semmi sem marad elrejtve, s Őt semmi és senki sem tudja megkerülni.

4. Persze néha az embereknek úgy tűnhet, hogy ez nem így van. Úgy láthatjuk, hogy Isten elvesztette a világ feletti uralmat, s nem az ő akarata érvényesül, nem az történik, amit ő tervezett vagy híveinek megígért. A 28. vers második fele, a próféta által idézett negyedik hitvallás azonban gyorsan leszögezi: ha ez így van, akkor annak egyedül az lehet az oka, hogy az ember nem képes mindig Isten munkáját felismerni és megérteni, mivel az Ő „értelme kifürkészhetetlen”.

A gondolat már elhangzott a 40,14-ben is. Ott azt hangsúlyozta a próféta, hogy Isten mindenkinél jobban tudja, hogy mit és hogyan kell tennie, senki sincs abban a helyzetben, hogy ehhez tanácsot adjon neki. Itt a hangsúly a **קִּיָּן** szón nyugszik. Ennek a jelentése az, hogy 'kutatás, vizsgálódás'. Az **אֵין קִּיָּן** 'kikutathatatlan' szókapcsolat a bölcsességirodalom kedvelt kifejezése. A Péld 25,3 szerint ugyan a király szíve, azaz szándéka, akarata a kikutathatatlan, ám a 145. zsoltár és Jób könyvének számos részlete szerint elsősorban maga Isten az, akinek a gondolata, tette, nagysága és hatalma kifürkészhetetlen, azaz végtelen, kimeríthetetlen, felfoghatatlan:

„(3) Nagy az ÚR, méltó, hogy dicsérik, nagysága felfoghatatlan. (4) Nemzedékről nemzedékre dicsérik műveidet, hirdetik hatalmas tetteidet.” (Zsolt 145,3–4)

„(8) De én az Istenhez fordulnék, Istenre bíznom az ügyemet, (9) aki hatalmas dolgokat művel kikutathatatlanul, csodás dolgokat megszámlálhatatlanul. (10) Esőt ad a föld színére, vizet bocsát a mezőkre. (11) Magasra emeli az alatt levőket, a gyászolókat oltalmazza segítségével.” (Jób 5,8–11)

„(8) Egymaga feszítette ki az eget, lépdél a tenger hullámhegyein. (9) Ő alkotta a Nagy Medvét és a Kaszáscsillagot, a Fiastyúkot és a Dél csillagait. (10) Hatalmas dolgokat művel kikutathatatlanul, csodás dolgokat megszámlálhatatlanul.” (Jób 9,8–10)

„(5) Bárcsak maga Isten szólalna meg, és nyitná meg ajkait veled szemben! (6) Kijelentené neked a bölcsesség titkait, amelyek az értelem számára felfoghatatlanok. Akkor megtudnád, hogy Isten elnézi bűneid egy részét. (7) Meglelted talán Isten kifürkészésének módját? Felérhetsz-e te a Mindenható tökéletességéhez?” (Jób 11,5–7).

„(26) Milyen magasztos az Isten! De nem ismerhetjük meg, éveinek száma kifürkészhetetlen. (27) Mert összegyűjti a vízcseppeket, a felhőből esőt szitál, (28) amelyet a fellegek árasztanak, bőségesen hullatnak az emberre. (29) Ki érti, hogyan teríti szét a viharfelhőt, miért mennydörög hajléka?” (Jób 36,26–29)

Az emberi értelem tehát soha nem képes Isten terveit, szándékát, a tettei közötti összefüggéseket a maga teljességében megismerni (lásd Ézs 55,8–9). Ezért ostobaság azt hinni, hogy Isten annyi, mint amennyit mi látunk vagy felfogunk belőle, vagy hogy Isten csak azt és csak annyit tehet meg ebben a világban, mint

ami – a róla alkotott töredékes ismereteink alapján – valószínűnek vagy lehetségesnek tűnik. Isten egészen más, sokkal nagyobb, mint mi hisszük: ezért gyermeki bizalommal kell hinnünk, hogy ő mindent megtehet; különösen pedig azt, hogy amit megígért, feltétlenül meg is tudja tenni.

A 28. vers négy hittétele tehát arra emlékezteti a próféta hallgatóit, hogy a világban mindenhol és minden időben Isten munkálkodik fáradhatatlanul, s ez igaz még akkor is, ha az ember ezt a munkát, s a mögötte meghúzódó isteni szándékot nem képes mindig befogadni. A 28. vers ezzel megcáfolta azt a panaszt, miszerint Istennek nem lenne ereje megsegíteni a népet.

Ám Deutero-Ézsaiásnak nyilván szembesülnie kellett egy még veszélyesebb kérdéssel is: „Jó, jó hogy megtehetné, ha akarná, de akarja-e egyáltalán?”

5. A próféta erre ismét a régi, közös vallási tapasztalatokra hivatkozik, s a 29. versben, egy ötödik hitvallás keretében az ősi hálaénekek tartalmára emlékezteti a népet: „*Ő erőt ad annak, aki fáradt.*” Hányszor és hányszor segített Isten a megfáradtakon és az erőtleneken, a betegeken, ártatlanul szenvedőkön, hitükben megrendülteken, az istentelenek gúnyolódásától és elnyomásától elgyötörteken, legyenek azok az egyes istenfélők, vagy maga az egész közösség (lásd 1Sám 2,4; Zsolt 68,10; 124,3–8)! „Ne csüggedjete, hanem emlékezzetek!” – üzeni tehát a próféta.

6. A 29. vers második felében a 6. hitvallás az ötödik szinonimájának tűnik, s alig érzékeljük, hogy az valamivel többet mondana, mint az előző felsor: „*és az erőtlennek megsokasítja az erejét.*” A gyengék erejének megsokszorozása azonban talán azokra az elhívott karizmatikus vezetőkre vonatkozik, akik magukat ugyan erőtlennek érezték egy feladatra, az ÚR azonban elosztatta kételyeiket, kishitűségüket, megsokszorozta erejüket és végül győzelemre vezette őket. Ilyen volt Mózes, aki nem merte vállalni küldetését, Isten azonban még a fáraóval szemben is győzelemre segítette. Ilyenek voltak Izráel bírái, Bárak és Gedeon, akik előbb vonakodtak elvállalni a küldetésüket, ám végül népük szabadítói lettek, s ilyen volt Dávid is, akinek erejét Isten megsokszorozva a félelmetes Góliátot is legyőzhette. Isten tehát képes szabadításául látszólag alkalmatlan eszközöket is felhasználni, s a látszólag esélytelenet is győzelemre vinni. A népnek tehát nem kell aggódnia – mondja ez a hitvallás: Isten majd megtalálja az eszközt és a módot a szabadításra.

40,30–31

Az ősi hitvallások felidézése után a 30–31. versben a próféta egyrészt leírja a nép jelenlegi helyzetét, másrészt a fentiekből levonja az erre a helyzetre vigasztalást jelentő következtetést: A nép fáradt és elcsüggedt, és nincs ereje, nincs bátorsága hinni Isten ígéreteiben. Ám, mondja a próféta, akik a fentebb leírt Istenben bíznak, azok ereje megújul, és így részesei lehetnek szabadításának: „Bízzatok Istenben, ahogy a régiek is bíztak, s akkor új erőre kaptok majd ti is.”

Csakhogy ezt a következtetést a próféta nem felszólításként vagy parancsként találja. Mint népének vigasztalója, irigylésre méltó kelkigondozói érzékkel ígéretként fogalmazza meg a mondanivalóját. A nép jelenlegi csüggedtségét nem ostromozza, hanem mint a hívő ember lelki életének talán szükségszerűen bekövetkező állapotának tekinti. Elfáradnak az ifjak, a fizikai erejük teljében lévő fiatal férfiak is ellankadnak egy idő után, és ilyenkor elkerülhetetlenül megbotlanak és a földre kerülnek.

A נַעַר 'ifjú' szó életkortól függetlenül a még nem önálló férfit jelöli: azt, aki életkora és tapasztalata okán még nem alkalmas a hadviselésre, szakmájának önálló gyakorlására vagy a családalapításra. Így a szó egészen kicsiny gyermeket jelöl az Ex 2,6; Bír 13,5.7-ben, nagyobbacskát az 1Sám 20,35; Ézs 11,6-ban, és (szexuálisan is érett) felnőtt fiatalembert a Gen 34,19; Bír 17,7; 18,14; 1Sám 2,17-ben. Kifejezetten az érett férfi ellentétéként áll a szó az alábbi helyeken: Bír 8,20 és 1Sám 17,33 (tapasztalatlan katona); 1Kir 3,7 (az uralkodásban járatlan); Jer 1,6 (a prófétáláshoz fiatal). A szó azonban itt most pozitív értelemben az 'idős, öreg', azaz a 'gyenge, fáradékony' fogalom ellentétéként áll, lásd a נַעַר és אִנְי 'öreg' szembeállítását az alábbi helyeken: Gen 19,4; Deut 28,50; Ézs 3,5; Jer 51,22; Zsolt 37,25; Siralmak 2,21 stb.

A נַעַר szó pozitív töltetét bizonyítja a parallelként használt בְּחַר kifejezés is. Ez a főnév a בָּחַר 'kiválasztani, kiválogatni' ige passzív participiuma, s tulajdonképpen azt jelenti: 'válogatott, kiválasztott; valamiből a legjobb'. A szó a teljesen érett, de még családot nem alapított fiatal férfit jelöli, lásd Deut 32,25; 1Sám 9,2; Jer 51,22; Préd 11,9. A szó az Énekek 5,15-ben egyenesen azt jelenti, hogy 'pompás', és speciális értelemben gyakran jelöli a szó a legkiválóbb katonákat a hadseregben, a 'válogatott, legjobb harcos' értelemben (lásd pl. Ex 14,7; 2Sám 6,1; 10,9; 1Kir 12,21; Ézs 9,16; 31,8; Jer 18,21; Ám 4,10; Siralmak 1,15.18 stb.). Ugyanígy egy katonai elitcsapat tagját jelöli az אִנְי בְּחַר kifejezés, lásd Bír 20,15.16.34; 1Sám 24,2 stb. Ám – a נַעַר főnévhez hasonlóan – kifejezetten a אִנְי 'öreg' ellentétéként is állhat a szó (lásd Péld 20,29): itt is ebben az értelemben használja Deutero-Ézsaiás a fogalmat.

Tehát, hangsúlyozza a próféta, még az ifjak, a legkiválóbbak, az erejük teljében lévő fiatal férfiak is elfáradhatnak, meglankadhatnak, ideig-óráig a földre kerülhetnek. Ám akik az ÚRban bíznak – mondja –, azoknak megújul az erejük, újra talpra állnak, sőt szárnyakat növesztve szállnak, soha többé el nem lankadva. Nem mond-e többet minden dorgálásnál ez a gazdag ígéret, az ember felé irányított felszólításnál ez az Isten jövőbeli tetteit kilátásba helyező *imperfectumi futurum*?

Az ígéret azoknak szól, „*akik az ÚRban bíznak*”. A bizalom kifejezésére a próféta itt a héber קוּחַ ígét használja. Ez a szó a Zsoltárok könyvében az egyéni kegyesség kifejezésére szolgál (Zsolt 25,3; 37,9.34; 39,8 stb.), és azt jelenti, hogy 'feszülten, reménykedően, kitartóan várakozni a szükségben Isten szabadítására.'

Akik így tudnak várni, azoknak az „*erejük megújul*”. A megújulásra a szöveg a חָלַף ige Hifiljét használja. Ezzel a szóval írja le a bibliai héber azt, hogy a

kivágott fa 'kisarjad', új hajtást hoz (Jób 14,7), azaz az ige a feltámadás, az új élet, a nemzeti talpra állás ígérését hordozza itt. Ugyancsak ezt az ígét használja az Ószövetség annak a kifejezésére, hogy a meglazult íj húrjának a feszessége visszatér (Jób 29,20). Azaz a fogságba jutott nép ismét használható, eredeti rendeltetésének megfelelő, Isten harcainak megfelelő eszköze lehet majd. Aki tehát Istenre tud várni, tőle várja az erőt és a szabadulást, az erejében megújulhat, küzdelmeihez, küldetése betöltéséhez pedig újra és újra megkapja a szükséges erőt.

Sőt, a 31. vers még ennél is többet ígér: Az Istenben bízók „szárnyalni fognak, akár a sasok”. A szakasz fordításában csak egy apró részlet okoz némi nehézséget. Az itt szereplő שָׂרָף szó ugyanis nem 'szárny'-at, hanem '(szárny-)tollak'-at, 'evezőtollak'-at jelent (a 'szárny' szó megfelelője héberben a שָׂרָף főnév). Ugyanakkor a szó mellett az עלה 'felmenni, felemelkedni' ige formailag lehet Qal és Hifil imperfectum is. Ha az ígét Qalnak tekintjük, akkor a mondat jelentése ez: 'a tollakkal felemelkedni' (az שָׂרָף szó itt ebbe az esetben *accusativus instrumentalis*ban áll), azaz költőiebben kifejezve: 'szárnyra kelni' (így a KárB, ÚF, RÚF, NeoVulg, SzIT). Ha azonban az ígét Hifilnek tekintjük, akkor az azt jelenti: 'előhozni', azaz 'növeszteni', lásd a szónak ezt a jelentését a Jer 30,17; 33,6 és Ézs 55,13-ban. Így a mondat értelme ez lenne: '(szárny-) tollakat növeszteni'. Így, ez utóbbi módon értelmezi a szakaszt a legtöbb ókori fordítás (Septuaginta, Pesitta, Vulgáta), de a kommentárok egy része is. Míg tehát az ember a saját erejében bízva előbb-utóbb fáradtan a földre hull, Istenben bízva, benne reménykedve újra szárnytollakat növeszt, hogy a legnehezebb akadályokat is könnyedén legyűrje, és elindulhasson távolabbi céljai felé.

Ez az utóbbi fordítás talán teológiailag is helyénvalóbb. A „szárnyra kelni” kifejezés ugyanis azt sugallja, hogy a hívő ember saját erejére támaszkodva repül fel, míg a „szárnytollakat növeszteni” megfogalmazás azt fejezi ki, hogy az ember önmagában nem képes a szárnyalásra, ám Isten felruházza, megajándékozza egy olyan képességgel, aminek a segítségével addig elképzelhetetlen dolgokra lesz képes. Az utóbbi értelmezés tehát jobban kifejezi azt, hogy a hívő ember minden teljesítményében egyedül Isten erejére támaszkodhat, s így egyedül Istennel dicsekedhet (vö. Jer 9,23; 1Kor 1,31; 2Kor 10,17: „*Aki dicsekszik, az Úrral dicsekedjék.*”).

A próféta azonban korántsem állítja, hogy az Istenben bízóknak és a fogságban élőknek ettől kezdve csupa szárnyalás, könnyed lebegés lesz majd az élete. Az utolsó sor a 31b versben ezt hangsúlyozza: a földi élet számukra is „futás”, kemény versenyfutás marad, hosszantartó, fásasztó vándorlás, ahogy a kereskedőt és a masírozó katonák egymás után róják a kilométereket. Csakhogy ők ezen a küzdelmes úton, hangsúlyozza a költemény utolsó sora, már nem merülnek ki, és nem fáradnak el, hogy ismét elbotolva a földre kerüljenek. A próféta itt a 28. versből megismétli a tagadott יגע és יעף ígétet, ám az Úrról most magára Izráelre vonatkoztatja azokat: az Úr fáradhatatlansága mindazoknak is sajátjává válik, akik benne bíznak. Ezzel egy szép antitetikus parallel jön

létre a két vers között, egyfajta keretként le is zárva a vitabeszéd központi, meggyőzést tartalmazó szakaszát (28–31. v.).

Néhány egzegéta e vers józansága és az előző vers lelkesítő szavai között feloldhatatlan ellentétet lát, ezért a 31b-t későbbi kiegészítésnek tekinti. A fentiekben vázoltak alapján azonban nincs okunk elfogadni ezt.

Mindenesetre a próféta a végkövetkeztetés levonása során tulajdonképpen nem kapcsolódik vissza közvetlenül a népnek a 27. versben idézett panaszaihoz („*Elrejtették utamat az ÚR előtt, elkerüli ügyem az én Istenemet.*”). Amit mondott, az örömhír és biztatás a népnek, de a csüggedt panaszukra vonatkozó helyes következtetés levonását a hallgatóságára bizza. Természetesen nincs a nép útja elrejtve az ÚR előtt, és ügyüket is számon tartja: Csak hinni kell ígéreteiben és abban, amit a prólókus a 40,8-ban így fogalmazott meg: „*Istenünk Igéje örökre megmarad*”.

[7. Az Ézs 41,1–5 magyarázata

7.1. Fordítás

- (1) *Figyeljetez rám, szigetek, *ti nemzetek, lépjetez közel, jöjjetek ide*!
Lépjenez elő (az istenez), aztán beszéljenez; álljunk ki perre egymással!*
- (2) *Ki indította el napkeletről azt, akinez lépteit győzelem kíséri?
Ki szolgáltatatta ki neki a népeket, *és vetette alá a királyokat*?
Porrá zúzza őket fegyvere, íja előtt szétszóródnak, mint a pelyva.*
- (3) *Üldözi őket, háborítatlanul nyomul előre, lába is alig éri az ösvényt.*
- (4) *Ki tette ezt, ki vitte véghez? Ki hívja elő örök idők óta a nemzedékeket?
Én, az ÚR vagyok az első, és én az utolsókkal is velük leszek!*
- (5) *Látják ezt a szigetek, és megijednek, a föld szélein is remegni kezdenek,
[közelednek egymáshoz, és összejönnek.]*

7.2. Műfaj

A szakasz a prófétai perbeszéd műfajába tartozik, ami a prófétai vitabeszéd mellett Deutero-Ézsaiás másik kedvelt beszédformája. Ez a műfaj a profán joggyakorlat területéről származik, ahol a vádló egy beszédben ismerteti a bírák és a tanúk előtt a maga álláspontját, vagy hirdeti ki a bíró a meghozott ítéletet. A perbeszéd tehát gyűjtőfogalom, ami alá számos konkrét műfaj besorolható, attól függően, hogy a próféta a per melyik résztvevőjének a szerepében szólal meg, illetve szólaltatja meg Istent. A műfajt a próféták már a fogság előtt átvették az igehirdetésükbe, ahol általában Istennek a népével szembeni vádjait és panaszait fejezték ki vele, amit – a bírósági szituációt másolva – Isten a népek vagy az ég és a föld mint tanúk/bírák előtt mondott el. Ilyen, tanúkra apelláló prófétai vádbeszéd pl. az Ézs 1,2–3: itt Isten a vádló szerepében a (meg nem nevezett) bírák elé terjeszti a vádjait fiaival szemben, és azok jogosságának igazolására az eget és a földet hívja tanúul (lásd még Hós 11,1–7; Ézs 3,13–15).

Ezt a műfajt Deutero-Ézsaiás is átveszi és előszeretettel alkalmazza, de azt, igehirdetői szándékának megfelelően, a szabadulás örömhírének szolgálatába állítja. Perbeszédeinek egy részében Isten ugyan mint vádló fordul szembe saját népével és felelőlegeti múltbéli bűneit, jelenlegi hitetlenségét, ám az ítélet itt a bűnbocsánat, a szabadulás (43,22–28; 50,1–3). Teljesen új azonban Deutero-Ézsaiásnál, hogy ő a perbeszédeibe az idegen népeket, sőt a pogány istenekezt is bevonja. Ezekben a perbeszédekeben az ÚR – szintén mint vádló – a bírák és a népek előtt igazolja, hogy a történelmet Ő irányítja, s bizonyítja, hogy Ő az egyetlen Isten, akihez nincsen fogható (41,21–29; 43,8–13; 44,6–8; 45,20–25).

Az Ézs 41,1–5 a próféta a perbeszédnek ugyanezt a formáját alkalmazza. Ebben az ÚR azt akarja bebizonyítani, hogy a Círus nevéhez kapcsolódó

történelmi / világpolitikai változásoknak Ő az előidézője, nem pedig a babiloni istenek. Ő hívta el Círust a világhódító útjára, Ő segítette választottját a látványos győzelmekhez, ezért egyedül Ő méltó arra, hogy Istennek nevezzék, s a világ Urának tartsák. Mivel a népek maguk is tanúi Círus előrenyomulásának, így alkalmasak arra, hogy eldöntsék Istennek a pogány istenekkel folytatott vitáját.

Bár a prófécia Círus nevét sehol sem említi, mégis nyilvánvaló, hogy az ő fellépése a vita tárgya. Így a szakasz Deutero-Ézsaiás könyvében az első az ún. „Círus-énekek” (vagy „Círus-orákulumok”) közül, melyek a perzsa királyt Isten eszközöként, szabadításának végrehajtójaként mutatják be Izrael és a világ számára. Ezek az énekek a következők: Ézs 41,1–5; 41,25–29; 42,5–9; 44,24–28; 45,1–7; 45,9–13; 46,9–11; 48,12–15, ismertetésükhöz lásd a 10.2. fejezetet.

7.3. Szerkezet

A szakasz szerkezetileg három egységre bontható; a három egység megfelel a prófétai perbeszéd műfaján belül előttárt isteni vádbeszédnek:

I) 41,1a – Az ÚR szót kér a bírák előtt

II) 41,1b–4: Az ÚR – az alperes távollétében – bizonyítja igazát

a) 41,1b – a felperes sajnálatát fejezi ki, hogy az alperes nincs jelen

b) 41,2–4a – a felperes bizonyítja igazát, az érvek felsorolása

c) 41,4b – a következtetés

III) 41,5 – A bírák félelemmel ismerik el az ÚR igazát

Az első egységet az 1a vers alkotja: Isten, a felperes megjelent a népek és a szigetek előtt, akik egy város véneihez hasonlóan itt a vita döntőbírói lesznek. A vének már összegyülekeztek a városkapuban, s a keleti emberekre jellemző hangzavarban várják a tárgyalás kezdetét. Isten megunva a várakozást előlép, csendre inti és közelebb szólítja őket, hogy előadhassa mondanivalóját.

A következő egységet a 41,1b–4 versek alkotják: ebben Isten a bírák előtt bizonyítja az igazát: azt tudniillik, hogy a perzsa királyt, Círus ő hívta el és ő állította munkába, hogy népe szabadításának eszköze legyen.

A szövegből nem teljesen világos, hogy kik is az ÚR ellenfelei: Az 1b vers nem nevezi meg őket, csak annyit árul el, hogy nincsenek jelen. Néhány magyarázó úgy gondolja, hogy maguk a népek és a szigetek a vitapartnerek, ahogy ez például az Ézs 43,8–13 és a 45,20–25 perbeszéde esetében is feltételezhető. Emellett a magyarázat mellett szól, hogy így az 1. versen belül nem kell alanyváltást feltételeznünk. Ám a 41,21–29 és a 44,6–8 alapján mégis valószínűbb, hogy a szöveg a babiloni istenekre gondol. Az ÚR őket szólítja fel, hogy a népek nyilvánossága előtt álljanak elő és igazolják isteni igényüket, hangsúlyozva: neki nincs félnivalója a tárgyalástól.

A 2–4a versekben az ÚR mint vádló bizonyítja igazát. Mivel az alperesek nyilvánvalóan nem tettek eleget a felszólításnak és nem jelentek meg, nélkülük

kénytelen belekezdeni a bírák előtt a beszédébe, és érveit előadva igazolni a maga állítását. Ennek során felsorakoztatja a nyilvánvaló bizonyítékokat, majd a 4b versben, beszéde csúcsaként, kimondja a bizonyítást nyert állítást: Egyedül Ő, az ÚR nevezhető valóban istennek.

Az 5. vers végül a bírák reakcióját írja le: Igazat adva az Úrnak felismerik, hogy ő a történelem Ura, és ez félelemmel tölti el őket. Az 5b visszakanyarodik az 1. vershez, formailag is lezárva ezzel a próféciaát: az אֵיִם 'szigetek', akik a bírák szerepét töltik be az ÚR és a pogány istenek perében, meghozzák a helyes ítéletet.

7.4. Metrum

A prófécia metrumképlete csaknem teljesen szabályos, a legtöbb költői sor 3+3-as hangsúlyozással olvasható:

3+3*	וְהִרְשִׁי אֱלֹהִים // וְלֹא־מִים (יַחְלִיפוּ בָח) * קָרְבוּ וְאַחֲיוּ:*	1a
3+3	יִגְשׁוּ אֲזֵ יַדְבְּרוּ // יַחֲדוּ לְמִשְׁפֵּט נִקְרְבָה:	1b
3+3	מִי הָעִיר מִמְזֻרַח // צֶדֶק יִקְרָאֵהוּ לְרִגְלוֹ	2a
3+2	יִתֵּן לְפָנָיו גּוֹיִם // וּמַלְכִים יִרְדֵּ (…)	2bα
3+3	יִתֵּן כְּעַפְרַי חֲרָבוֹ // כְּקֶשֶׁת נִדְּף קִשְׁתּוֹ:	2bβ
3+3	יִרְדְּפֵם יַעֲבֹר שְׁלוֹם // אֲרַח בְּרִגְלָיו לֹא יָבוֹא:	3
3+3	מִי־פֶעַל וְעֵשָׂה // קִרְא הַדְרֹת מְרֹאֵשׁ	4a
3+3	אֲנִי יְהוָה רֹאשׁוֹן // וְאֶת־אַחֲרָנִים אֲנִי־הוּא:	4b
3+3*	רָאוּ אֵיִם וַיִּירָאוּ // קִצּוֹת הָאָרֶץ יַחֲרְדוּ (קָרְבוּ וַיִּאֲתָיוּ:)	5

Ez alól a 2bα kivétel, itt ugyanis 3+2-es a metrum. Azonban a BHS kritikai apparátusa jelzi, hogy itt a masszoréta szöveg aligha van rendben. A יִרְדֵּ igealak ugyanis apokopét szenvedett, holott ennek semmi oka nincs jelen helyzetben. A qumráni „a” jelzetű Ézsaiás-tekeres (1QIs^a) és Theodotion fordítása alapján itt minden bizonnyal a יִרְדֵּ 'alávet; letaszít' Hifil imperfectumi alakot kell olvasni. Ebben az esetben a תַּחֲתָיו 'maga alá' kiegészítés jól illene a szövegbe, hiszen a לְפָנָיו 'elé' ragozott prepozícióval ez tökéletes párhuzamot alkotna; ezzel a szóval együtt ez a költői felsor is 3+3-as hangsúlyozású lenne.

Ugyancsak szabálytalan az 5. vers metrumképlete. Itt annyival egyszerűbb a dolog, hogy a két utolsó szó, a קָרְבוּ וַיִּאֲתָיוּ szavak nélkül ez a sor tökéletes költői sort alkot, ami megfelel a *parallelismus membrorum* szabályainak, és ráadásul 3+3-as hangsúlyozású. A vers utolsó két szava a parallelizmust is szétfeszíti, a metrumot is felborítja, így minden bizonnyal későbbi betoldás. A kérdés

összefügg az első vers szövegkritikai problémáival, így arra részleteiben még vissza fogunk térni.

7.5. Magyarázat

1. vers

Az első vers magyarázatát mindjárt egy szövegkritikai kérdéssel kell kezdeni. A vers második negyede (1aβ), az **וְלִאֲמִים יִחְלִיפוּ כַח** szakasz ugyanis azt jelenti, hogy 'és a nemzetek megújítják az erőt'. Ez azonban egyáltalán nem illik a parallel felsor tartalmához, ahol a következő felszólító mondat áll: „*Figyeljetelem, szigetek!*” Az eredeti szöveg rekonstruálására többféle javaslat született:

Az egyik javaslat szerint, amit a BHS szövegkritikai apparátusa is közöl, talán a **יִחַל לְתוֹכְחָתִי** szöveget kellene olvasnunk. Ebben az esetben a **יחל** 'várni' ige Qal imperativus T/2. alakja szerepelne itt, ezt követné a **תוֹכַחַת** főnév, ami 'bizonyítás'-t, illetve 'bizonyíték'-ot jelent. Eszerint a mondat így hangozna: 'Nemzetek, várjátok bizonyításomat!' E javítás kétségtelen előnye, hogy egy imperativust hoz, ami az előző felsorral parallelt alkotna, és tökéletes párhuzamot képezne a sor első felével. Csakhogy ez a korrekció grafikailag túlságosan eltér a jelenlegi szövegtől, így aligha valószínű.

E javaslat másik változatát a BHS szintén megadja. Eszerint az első szó ugyanúgy a **יִחַל** felszólító módban álló igealak lenne, a második szó helyén azonban eredetileg a **נִכַח** 'előtt' prepozíció E/1. személyű alakja, a **נִכְחִי** szó állhatott. Így a sor második fele ezt jelentené: 'És ti, nemzetek, várjátok előttem!' Ez a javítás ugyan grafikailag közelebb áll a jelenlegi szöveghez, de még mindig túl távol ahhoz, hogy eredetinek elfogadhatnánk.

Marad tehát a harmadik javaslat. Ez abból a tényből indul ki, hogy a második negyedvers kérdéses két szava, a **יִחְלִיפוּ כַח** kifejezés szó szerint megtalálható a 40,31aα-ban is, s így minden bizonnyal onnan került át ide. A folyamat a következőképpen képzelhető el: másolási hibaként először kiesett a 41,1 első sorának utolsó két szava. Ezt később észrevették, és tévesen a 40,31-ből vett két szóval töltötték ki a sor végén előállt hiányt.

Másodjára azt kell észrevennünk, hogy a jelenlegi masszoréta szövegben az 5. vers végén van két fölösleges szó, ami mind a *parallelismus membrorum*-ból, mind pedig a szabályos metrumképletből kilóg. Ezek a **וַיִּצְטַחְוּ קָרְבוֹ וַיִּצְטַחְוּ** 'közellépnek és idejönnek' szavak (a **קרב** Qal perf. és az **אחה** Qal imperf. vagy jussiv. alakja). Így az a legvalószínűbb, hogy ez a két szó eredetileg imperativusban, a **קָרְבוּ וַיִּצְטַחְוּ** formában állt az első vers első sorának a végén, és másolási hibaként került az 5. vers végére, ahol később belesimították azokat a kontextusába. Az imperativusi formák mellett szól, hogy az 1QIs^a jelzésű qumráni Ézsaiás-tekercs az **אחה** ige esetében még ezt dokumentálja. Az első vers első sora tehát eredetileg így hangozhatott:

„*Figyeljetelem, szigetek, *ti nemzetek, lépjetelem közel, jöjjetek ide*!*”

Azzal, hogy Isten a „szigeteket” szólítja meg, hogy a Földközi-tenger partvidékéhez, a görög szigetvilághoz szól. Az אִיִּים szó azonban Deutero-Ézsaiásnál általános értelemben nyugat felé a föld legtávolabbi ismert részét, a lakott világ egyik végpontját jelenti. Azaz a próféta itt azt akarja kifejezni, hogy a Círusról szóló hírek a világ legtávolabbi részére is eljutottak már.

A perbeszéd tehát azzal indul, hogy az ÚR csendre inti a döntésre összeült bírákat. Az itt használt שרר ige azt jelenti ’elnémulni’: a szigeteknek el kell némulniuk, fel kell hagyniuk az egymás közti beszélgetéssel, s végre meg kell kezdeni a tárgyalást. A felperes előlép, s nekik figyelmesen meg kell hallgatniuk, mit is akar mondani. A nemzeteknek (לְאֻמִּים), akiket vagy szintén mint bírákat, vagy talán külön, mint távolabb álldogáló, kíváncsiskodó nézősereget szólít meg, közelebb inti magához, hogy ők is fültanúi lehessenek az elhangzottaknak. A nyilvános tárgyalás ezzel a kezdetét veszi, Isten pedig belekezd a beszédébe.

Mondandóját azzal kezdi, hogy felszólítja az alpereseket, álljanak elő, és adják elő korábbi állításukat, miszerint ők lennének a történelem urai, Círus sikereinek valódi mozgatórugói. Az itt használt נשנ ige Deutero-Ézsaiás perbeszédeiben máshol is a vitázó feleknek a bírák elé való kilépését, a döntéshozók előtt való megjelenését jelöli (lásd Ézs 41,21; 45,20–21, máshol lásd 49,10; 50,8). Az ige paralellejként a következő költői felsor a קרב igit használja. Erre a jogi kontextus ugyan nem jellemző, de például a 41,21-ben is ebben az értelemben áll. A Qal cohortativus T/1. személyű alakja itt most a szándékot, Izráel Istenének készségét juttatja kifejezésre a nyilvános megmértetésre, amit a szöveg a יחדו לְאֻשָׁפֶט נְקַרְבָּה szóval is nyomatékosít: „Álljunk ki perre egymással!”

De kik a megszólítottak, azaz kiket is hív ki nyilvános vitára az ÚR? A szövegből ez nem teljesen világos, hiszen az 1b vers nem nevezi meg őket. Néhány magyarázó úgy gondolja, hogy maguk az 1a-ban megszólított a népek és szigetek a vitapartnerek, ahogy ez például az Ézs 43,8–13 és a 45,20–25 perbeszéde esetében is feltételezhető. Emellett a magyarázat mellett szól, hogy így az 1. versen belül nem kell alanyváltást feltételeznünk. Ám az imperativusok után a jussivus formák használata – még ha részben csak rekonstruált is ez az olvasat – alanyváltást jelez, így a 41,21–29 és a 44,6–8 perbeszédhez hasonlóan magukról a babiloni istenekről lehet szó, akiket egy perbeszéd elején a 41,21–22 sem nevez meg. Miután a bírák elfoglalták helyüket és elcsendesedtek, az ÚR őket szólítja fel, hogy lépjenek ki a népek elé, és igazolják isteni igényüket (vö. 41,22–23), hangsúlyozva: neki nincs félnivalója a tárgyalástól.

Ugyanez elmondható a pogány istenekről is? Aligha, hiszen a felhívásnak nyilvánvalóan nem tesznek eleget. Némák maradnak, és nem lépnek elő. Ugyan isteneknek nevezik magukat, de ez csupán üres fecsegés. Ha ezt az igényüket bizonyítani is kellene, megszégyenülten fogják be a szájukat, a biztos kudarc tudatában kitérnek a nyilvános megmértetés elől. Kell ennél ékeőbb bizonyíték arra, hogy az ÚRhoz semmiben sem mérhetők, és Izráel szabadulásában semmiféle szerepet sem tulajdoníthatnak maguknak?

2. vers

A babiloni istenek tehát nem lépnek elő és nem szólalnak meg. Így a második verstől maga az ÚR beszél továbbra is. Kérdések sorát teszi fel, melyekben azt tudakolja: kinek köszönhető Círus, perzsa király színrelépése és látványos, gyors haladása a világalom felé. A héber nyelvtan és költészet szabályai szerint a **מִי** kérdő névmást csak az első kérdés elején teszi ki, de az értelemszerűen a 2. vers mindhárom sorára vonatkozik.

Az első kérdés így indul: **מִי הָעִיר מִמְּזֻרָה** „*Ki indította el napkeletről azt, aki...*” Az itt használt **עוּר** ige Hifilben általában azt jelenti, hogy ’felébreszteni’, de az itteni értelme az Ezsd 1,1 alapján ennél több: ’aktiválni, akcióba indítani, munkába állítani’. Az ige tárgyja itt nincs megnevezve, mint ahogy az alánya sem. Ki indított el tehát kicsodát? A rabbinikus irodalom itt Ábrahámra gondol, akit a Gen 11–12 szerint Isten indított el Kelet felől: a mezopotámiai Úr-Kaszdímából, illetve a szíriai Háránból Kánaán felé. Ám hogy a próféta nem az ősatyára gondolt, teljesen egyértelmű: Ha ugyanis megvizsgáljuk Deutero-Ézsaiásnak a Círusról szóló próféciáit, azt látjuk, hogy ezekben az itt is használt **עוּר** igenek az alánya mindig az ÚR, tárgya pedig nem más, mint a perzsa király (Ézs 41,25; 45,13). Nyilvánvaló tehát, hogy itt is csak róluk lehet szó, különösen a folytatás militáns hangvételére, a katonai győzelmekre gondolunk és arra, hogy amit itt tanúsítani, illetve eldönteni kell, az jól ismert a pogány világ előtt. A kérdés költői, a válasz csak egy lehet: Természetesen az ÚR, Izrael Istene az, aki elindította, s Círus az, akit az ÚR elindított.

A keleti égtáj (**מִזְרָח**: ’ahol a nap felkel’) megjelölése itt konkrét történelmi utalást tartalmaz. Babilonhoz képest Perzsia ugyanis keletre helyezkedett el, s így Círus valóban keletről érkezett Nabonid és szövetségesei ellen.

Az ÚR cselekvésének tárgyát a próféta a **יִקְרְאוּ לְהַגְלוֹתָם** „*akinek lépteit győzelem kíséri*” körülírással adja meg. A jellemzés és a következő versek nyilván már feltételezik, hogy Círus nem csak a méd trónt szerezte meg magának, hanem Babilónia legerősebb szövetségését, Lüdiát is legyőzte már (lásd a könyv történelmi háttérének ismertetésénél az 1.2. fejezetben). A perbeszéd talán éppen ennek a győzelemnek a hírére íródott Kr.e. 546 tájékán.

A **נָדָה** ’igazság’ szó egyik speciális értelme az, hogy ’az igazság érvényre segítése’, azaz ’szabadítás, üdv; győzelem’. A szöveg tehát nem azt akarja mondani, hogy Círusnak mindenben igaza van, hanem azt, hogy vele a szabadság, a leigázott népek felszabadulása jön el. Ő az, aki amerre jár, üdvöt, szabadulást, győzelmet szerez az elnyomottaknak.

A **נָדָה** szó mellett állítmányként a **קָרָא** ige szerepel. Ennek a ’kíséri’ fordítása az ÚF és a RÚF bibliafordításban ugyan költői és kifejező, de nem egészen pontos. A **קָרָא** II ige jelentése ugyanis az, hogy ’találkozni valakivel’. Az eredeti héber szöveg szerint tehát arról van szó, hogy Círus akárhova megy, ott lábai „találkoznak a szabadítással”. Azaz, némileg szabadon, így adhatnánk

vissza a mondat értelmét: „akármerre jár, győzelembe botlik a lába”. A megfogalmazás szerint tehát Círus nem maga harcolja ki a győzelmeit, nem ő hozza az üdvöt, a szabadulást, hanem az már elő van készítve előtte. Ő szinte csak belebotlik abba, akárhová lép, az előre elkészített győzelemmel találkozik a lába. Az Ézs 45,2 és 45,13 kifejezetten rögzíti, hogy az ÚR készíti Círus előtt az utat:

„(2) *Én megyek előtted, a rögös utat elegyengetem, az ércajtókat betöröm, és a vaszarakat leverem. ... (13) Én indítottam el őt győzelmesen, egyengetem az útját mindenütt. Ő építi föl városomat, és hazaküldi foglyaimat, nem fizetségért és nem ajándékért – mondja a Seregek Ura.*”
(Ézs 45,2.13)

Ám az Ézs 41,2 második fele e nyílt megfogalmazás helyett folytatja a költői kérdések sorát, így indirekt formában jelzi csak, hogy kit tekint az útkészítés végrehajtójának. Itt a יָתֵן ige előtt a מַי kérdő névmás ugyan nincs megismételve, de a héber költészet szabályai szerint oda lehet és oda is kell értenünk: $\text{יָתֵן לְפָנָיו גּוֹיִם וּמְלָכִים יָרֵךְ}$ „*Ki szolgáltatta ki neki a népeket, és a királyokat, hogy eltíporja?*”

Ahogy a metrum vizsgálatánál már jeleztük, a sor utolsó, יָרֵךְ szava szövegkritikai szempontból problémás. Itt a רָרַךְ 'eltaposni, eltíporni', valakit az 'uralma alá hajtani' ige áll, méghozzá annak egy Qal imperfectum E/3. személyű apokopált alakja. Nem csak a szabálytalan pontáció jelent azonban itt problémát, hanem inkább az a tény, hogy a *lámed hé* igék önálló imperfectumi formája nemigen szokott apokopét szenvedni. A Septuaginta nem ezt az igét, hanem egy másik héber szót olvas ezen a helyen, az 1QIs^a jelzésű qumráni Ézsaiás-tekercs pedig itt szintén egy másik igét, a יָרַךְ szót olvassa, ugyanígy Theodotion korai görög fordítása. Ez a יָרַךְ 'lemenni, leszállni' ige Hifil imperfectuma lenne. Ez az igealak valószínűleg a szöveg eredeti formájának felel meg, hiszen így ebben a sorban a két költői félsor között tökéletes a párhuzam, mert mindkét ige esetében az alany az ÚR: „kiszolgáltatta neki – alávetette neki”. Mint jeleztük, ehhez az igehez jól illeszkedik a תַּחְתָּיו 'alá' szó, ami a sort is 3+3-as metrumra egészítené ki. Mindenesetre ezzel a kiegészítéssel óvatossá kell lennünk, hiszen egyetlen szövegemlék sem támogatja azt. A Septuaginta a יָרֵךְ szó helyett a יָרַךְ szót olvassa, ami a רָרַךְ 'megrémit' ige Hifil imperfectuma. A szöveg azonban talán már a Septuaginta elkészülte előtt megsérült, s a görög fordítók nem tettek mást, mint a minimális módosítással igyekeztek rekonstruálni a szöveget.

A következő sor értelme sem egészen világos. A hagyományos magyarázat szerint az első mondat alanya a יָרַךְ 'fegyver', a másodiké pedig az előző sorban szereplő 'népek', illetve 'királyok' szó. Ennek a következő fordítás felelne meg:

„*Kardja olyanná teszi (őket), mint a por,
ija előtt szétszóródnak, mint a pelyva.*”

Ezt az értelmezést tükrözi bibiafordításaink közül a KárB és az ÚF is, de a BHS szerkesztői is ezt támogatják, amikor azt javasolják, hogy a sor elején álló יָרֵךְ

igealakot egészítsük ki egy T/3. személyű igei tárgyraggal: „*Kardja olyanná teszi őket...*”

Csakhogy nyelvtanilag ez a felfogás nagyon is problémás. A כָּרְבַּךְ szó ugyanis nőnemű, s így nem lehet a יָרַךְ ige alanya, a כָּרְבַּךְ igealak pedig egyes számú, holott a feltételezett alany többes számban áll. A fent említett népszerű fordításhoz tehát legalább egy javítást kell eszközölnünk a szövegen, de ha nem akarjuk elfogadni, hogy a כָּרְבַּךְ szó az egész Ószövetségben egyedül itt hímnemű, akkor legalább kettőt, a BHS javaslata alapján pedig esetleg hármat is.

A Septuaginta azt mutatja, hogy a jelenlegi szöveg értelmezhetetlen volt már az ő korában is. A görög fordítók ugyanis úgy javították a szöveget, hogy a masszoréta szöveggel szemben a כָּרְבַּךְ 'kard' és a קֶשֶׁת 'íj' szót nem egyes számú, hanem többes számú szuffixumokkal látták el (lásd BHS). Ezen kívül az első mondat alanyának magát Círust tekintik, míg a másodiknak a Nifal igealak mellett a קֶשֶׁת szót, ami ugyan az esetek túlnyomó többségében szintén nőnemű, de bizonyos esetekben hímneműként is viselkedik (2Sám 1,22; Ez 1,28). Így a sor értelme a következő lenne:

„*Kardjait olyanná teszi (Círus), mint a port,
íjuk szétszóratik, mint a pelyva.*”

Azaz ahogy a szél szétszórja a port, úgy szórja szét Círus az ellene szövetező népek és királyok fegyvereit.

Akár így, akár úgy hangozhatott az eredeti szöveg, az értelme nagyjából ugyanaz: A népek királyai tehetetlenek Círussal szemben. Ahogy a szél elfújja a port és szétszórja a száraz pelyvát, úgy űzi el a perzsa király kardjával és íjával maga elől az ellenfeleit.

3. vers

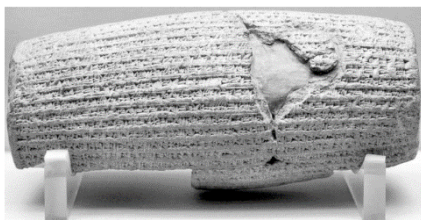
A 3. vers az előző sor gondolatához kapcsolódik, de azt két új szemponttal is kiegészíti. Az első ezek közül az, hogy a perzsa király hadjárata során יָרַךְ־בָּם 'üldözi' ellenségeit, ő maga pedig שְׁלוֹם יַעֲבֹר 'sértetlenül', illetve 'háborítatlanul nyomul előre'. Miközben tehát ellenfeleit szétkergeti, ő maga teljesen sértetlen marad, s tervét akadályoztatás nélkül meg tudja valósítani. A másik fontos új szempont, hogy mindez szinte követhetetlen gyorsasággal történik. A király olyan gyorsan nyomul előre, hogy יְבוֹא לֹא אֶחָד מִבְּרִנְיָיו 'az ösvény nem jut el a lábához', azaz 'lába is alig éri az ösvényt' (a kifejezéshez lásd még Dán 8,5).

A megfogalmazás mögött kétségtelenül konkrét történelmi utalások állnak. Hérodotosztól tudjuk, hogy Círus Lüdiát, Babilónia legfontosabb szövetségesét, ezt a kis-ázsiai birodalmat egy váratlan, villámgyors hadjárattal foglalta el. Lüdia királya, Krózus ugyanis Nabonid kérésére megtámadta Círust, egy döntetlen csata után azonban hazatért a fővárosba. Mivel meg sem álmodva, hogy Círus – szakítva az ókori közel-keleti szokásokkal – tavasz előtt támadni merne, tére seregének legnagyobb részét hazaengedte. Círus azonban éppen erre számítva erőltetett menetben Krózus ellen vonult, megtámadta és legyőzte őt.

4. vers

A népek nyilván maguk is látták Círus gyors sikereit. A 2–3. versek azonban azt sugallták, hogy ezeket a győzelmeket Círus korántsem önmagának köszönheti. Hiszen ő nem egyszerűen 'támadt' napkeletről, hanem valaki 'felkeltette, akcióba lendítette' őt, valaki 'a hatalmába adta' a népeket, hogy ő porba tiporhassa őket; s a győzelem útját valaki már előkészítette a lábai előtt. Csakis ezért lehet ő legyőzhetetlen, olyan gyors és feltartóztathatatlan.

De vajon ki lehet ez? A perbeszédnek ezen a pontján az ÚR – egyfajta összegzésként – a lényegre leegyszerűsítve megismétli a 2. vers kérdéseit: *חַי־פָּעַל וְעָשָׂה* „*Ki tette ezt, ki vitte véghez?*” Az egyetlen lehetséges válasz erre a kérdésre természetesen csak egy lehet: Nem más, mint az ÚR.



*Círus (Kyros) agyaghenger-felirata
(British Múzeum)*

Fontos ezen a ponton kiemelni, hogy maguk a korabeli népek is egy istenség küldöttjének tekintették Círus, és maga a perzsa király is mindent megtett annak érdekében, hogy a nyilvánosság előtt ekként jelenítse meg magát. Néhány hónappal Babilon elfoglalása után a király egy agyaghenger-feliratot bocsájtott ki, amelyben

hatalomra jutásának történetét beszéli el. Ebben Círus leírja, hogy Nabonid, Babilon utolsó királya hogyan távolított el a vidéki szentélyekből a bálványoszobrokat, vitette Babilonba és helyezett másolatokat a helyükre, és hogyan fokozta le Mardukot a főisten szerepéből, romlásba taszítva ezzel az országot és magára vonva az istenség haragját. Círus ezért – mondja a felirat – maga Marduk választotta ki és segítette gyors győzelemre, hogy helyreállítsa a kultuszát, s ezzel ismét virágzást hozzon Babilóniára. A szöveg szerint:

„... (Nabonid) ellenséges módon beszüntette a templomoknak járó szolgálatásokat..., a szükséges dolgokkal nem látta el a szent városokat; Marduknak, az istenek királyának tiszteletét haraggá változtatta; rosszat tett (Marduk) városának naponta... Panaszuk miatt az istenek ura szörnyen megharagudott, [és elhagyta] területüket. A köztük lakó istenek elhagyták lakásaikat, haragjukban, hogy Babilonba vitték őket.

Marduk, (Babilon) lakosainak védelmezője, mivel tekintettel volt az összes településre, amelynek szentélyei romokban hevertek, és Sumer és Akkád lakosaira, akik olyanok lettek, mint a halottak, megváltoztatta indulatát, idesietett, megkönyörült.

Valamennyi országa összességét megszemlélte, átkutatta, keresett egy igazságos, szíve szerinti fejedelmet, aki megfogja a kezét (az újévi szertartásban). Círus, Ansan város királya: az ő nevét nevezte meg, az egész mindenség uralmára az ő nevét hirdette ki. ... Az emberekért, akiket (Marduk) kezére adott, (Círus) jog és igazság szerint fáradozott. Marduk, a nagy úr, (Babilon) lakosainak védelmezője, örömmel tekintett kegyes tetteire és igaz szívére.

Megparancsolta neki, hogy városába, Babilonba vonuljon, elindította Babilon útján, mint barát és társ ment az oldalán. Nagyszámú csapatai ... meneteltek oldalán. Harc és küzdelem nélkül nyitotta meg az utat nekik Babilonba, városába. Babilont megmentette a bajtól. Nabonid királyt, aki őt nem tisztelte, (Círus) kezébe adta. ... Babilon lakosainak összessége, az egész Sumer és Akkád föld, a hatalmasok és a helytartók meghajoltak (Círus) előtt, megcsókolták lábait, örvendeztek uralmának, ragyogott az arcuk.”

(Harmatta: *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*, 316–317. alapján)

Az ÚR, Izráel Istene azonban kijelenti, hogy Círus elhívása és győzelmei mögött nem Marduk, nem is egy másik babiloni istenség, hanem ő maga áll.

Ezt a választ Isten már a kérdés megfogalmazásában is sejteni engedi. A פֶּעַל ige alanya ugyanis Deutero-Ézsaiás könyvében mindig maga az ÚR, az עֲשָׂה ige pedig (ha nem a bálványkészítők munkájáról van szó, akkor) szintén mindig ő.

Isten azonban nem elégszik meg ezekkel a rejtett utalásokkal, hanem, a kérdéseket megtoldva, önmagáról az alábbi kijelentést teszi: קָרָא הַדְּרוֹת מֵרֵאשׁוּׁ שׁ 'Ki hívja elő örök idők óta a nemzedékeket?' Mint a mindenség teremtője, az ÚR természetesen az emberek első nemzedéke előtt is létezett már. Ő קָרָא 'szólította elő' az első nemzedéket a történelem kezdetén, s azóta is ő az, aki a történelem menetét meghatározza, újabb és újabb generációkkal váltva fel a régieket. A קָרָא 'előszólítani' ige itt természetesen Círus elhívására utal, lásd ebben az összefüggésében az 41,25-ben (text. emend.) és meglehetősen gyakran a Círus-énekekben: 45,3.4; 46,11; 48,15. Aki a világ teremtése óta minden nemzedéket előhív, nyilván ugyanaz hívta el, állította szolgálatba most Círus is.

A folytatásban aztán, a 4b versben Izráel Istene végül nyíltan bemutatkozik, mint Círus elhívója, irányítója, két fontos ismertetőjegyet megadva önmagáról – egyet a múlt, egyet pedig a jövő vonatkozásában. Ezek közül az első így hangzik: אֲנִי יְהוָה רֵאשׁוֹן 'Én, az ÚR vagyok az első'.

A רֵאשׁוֹן 'első' kifejezés az Ézs 48,12–13 szerint a teremtő Isten elsőbbségére utal a teremtett világgal szemben. Ő előbb volt, mint minden teremtménye; az ég, a föld és minden, ami betölti ezeket.

A parallel felsor ehhez hozzáteszi: וְאֵת אֲחֵרִים אֲנִי הוּא 'és én az utolsókkal is velük leszek.' Az „én vagyok az első” kifejezés paralleljeként kétszer is előfordul Deutero-Ézsaiásnál az „és én vagyok az utolsó” kijelentés (44,6; 48,12). Itt azonban nem ez olvasható. Az אַחֵר szó többes számban áll, s főnévként fordítandó: 'és az utolsókkal is én, magam leszek velük'. Azaz Isten az emberiség sorsát nemcsak a kezdetekben irányította, hanem végigkíséri az egész emberi történelem legvégéig, az utolsó generációig. Ő az, aki az emberiség sorsát a történelem minden egyes fázisában megszabja és végig kíséri, lásd Zsolt 90,1: „Uram, te voltál nekünk hajlékunk nemzedékről nemzedékre.”

A vers tehát nem elvontan, dogma-szerűen az Isten időbeli korlátlanóságáról, Istennek az önmagában való öröklétéről beszél, hanem arról: Isten a föld

teremtése óta az idők végezetéig minden egyes nemzedékkel vele van, minden nemzedéknek ura és sorsának irányítója. Ugyanezt a gondolatot fejezi ki az ÚR nevére adott magyarázat Mózes elhívásának a történetében: אֲנִי הָאֱלֹהִים וְאַתָּה אֵינְךָ 'vagyok, aki veled lesz/van/volt' (Ex 3,14).

Ha ez azonban igaz, akkor semmiféle hely nem marad a történelemben más istenek számára. Az אֲנִי הָאֱלֹהִים formula az Ézs 43,10-ben a következőképpen folytatódik: „előttem nem volt Isten és utánam sem lesz”, az Ézs 43,13-ban pedig az alábbi kijelentés előzi meg: „csak én vagyok Isten, ezután is én leszek”. A formula tehát az ÚR egyedüli istenségét hangsúlyozza – ezért „monoteista formulának” szokták nevezni.

A szakasszal Deutero-Ézsaiás teológiájának egyik központi témájához érkeztünk: a szigorú, elméleti monoteizmus megnyilvánulásához (ehhez részletesen lásd fentebb, az 1.6. fejezetben). Ennek a tantételnek azonban a prófétánál a fogságban lévő nép vigasztalásának szolgálatában kell állnia. Nincs más isten, csak Izráel Istene; Círust sem hívhatta el más, csak Ő; a király gyors győzelmeivel tehát az Ő ígéretei indultak el a megvalósulás útján.

5. vers

A negyedik versben, a „monoteista formulával” az ÚR perbeszéde elérte a végét és a maga túlkínálhatatlan, tovább aligha fokozható csúcspontját. A felperes beszélt, majd szinte látjuk, amint a döbönt csendben a helyére megy, és ismét leül. Minden tekintet a bírákra, a szigetek lakóira irányul.

Az ötödik versben az ő reakciójukról olvasunk. A szigetek, a föld legszélének lakói végighallgatták az ÚR beszédét és elismerték, hogy igaza van. אֲנִי – mondja a szöveg, az alany elé kiemelve az állítmányt, s ezzel külön nyomatékos adva annak. A אֲנִי ige nem csak a nézést és a látást jelenti konkrét értelemben, hanem átvitt értelemben azt is, hogy 'felismerni, belátni, igaznak elfogadni' (lásd 1Sám 12,17; 24,13; 25,17; 1Kir 20,7.22; Préd 1,16), s amint láttuk, ugyanebben az értelemben állt a szó már az Ézs 40,5-ben is.

A népek tehát belátják, hogy az ÚRnak igaza van. Félelem és remegés vesz erőt rajtuk, hiszen ők eddig nem ezt az istent imádták. Ugyan a szakasz a megtérésükről nem beszél, de a félelem logikus következménye ez lenne: elfordulni a tehetetlennek bizonyult bálványoktól és az egyedüli igaz istennek megismert ÚR szolgálatába állni.

Ezzel Deutero-Ézsaiás könyvének egy másik fontos teológiai üzenetéhez érkeztünk: a babiloni foglyok szabadulása olyan nyilvánvaló istenbizonyíték, az egyetlen igaz Isten hatalmának oly nyilvánvaló és megkérdőjelezhetetlen megnyilvánulása lesz, hogy ez a népeket el kell, hogy vezesse az igaz istenismeretre: Izráel Istenének félelmére, illetve hódolatára (ehhez lásd fentebb, az 1.6. fejezetben).

Már láttuk a prófécia metrumának a rekonstruálásánál, hogy a vers utolsó két szava, a **וַיִּאֲתָיִן בּוֹ קִרְבָּן** szakasz a sor két fele közötti parallelt elrontja, de a szabályos 3+3-as metrumképletet is szétfeszíti. Ugyanakkor láttuk, hogy az első vers első sorának utolsó két szava sem lehet az eredeti, s e két szó eredetileg (felszólító módokban) ott állhatott.

Jelenlegi helyére talán azért került, mert itt jó átvezetést képez e prófécia és a mögötte álló Ézs 41,6–7 között, amiben a pogányok bálványkészítéséről olvasunk. Eszerint a népek megrettennek Isten hatalmától, de megtérés helyett összegyűlnek, bálványokat készítenek, tőlük várnak segítséget Isten és szolgálja, Círus ellen. Az újfordítású Biblia szövegtördelése is azt sugallja, hogy a 41,6 még szorosan ehhez a próféciahoz tartozik, mint ahogy a héber bekezdés-tagolás egy *szetúma* ’val még a 7. verset is ehhez a próféciahoz kapcsolja. Ám pl. a BHS is mutatja a helyes szövegtagolást, amit a szakasz szerkezete és az 1. és az 5. vers közötti tematikus és terminológiai kapocs is világosan jelez. Az Ézs 41,6–7 versek, amint láttuk, egy önálló prófécia első strófáját alkották, és csak a szerkesztők illesztették azt a 41,1–5 végére (ehhez lásd fentebb, az 5.3. fejezetben).

8. Az Ézsaiás 41,8–13 magyarázata

8.1. Fordítás

- (8) *De te, szolgám, Izráel, Jákób, akit kiválasztottam,
barátomnak, Ábrahámnak utóda,*
- (9) *akit a föld végeiről ragadtalak meg, annak legszéléről hívtalak el,
és ezt mondtam neked: Szolgám vagy! Kiválasztottalak, nem vetlek el téged:*
- (10) *Ne félj, mert én veled vagyok, ne aggódj, mert én a te Istened vagyok!
Megerősítelek, meg is segítelek, erősen tartalak szabadító jobbjommal.*
- (11) *Bizony, megszegyenülnek és szégyenkezni fognak mindazok,
akik rád haragszanak;
semmivé lesznek és elpusztulnak, akik veled perbe szállnak.*
- (12) *Keresed és nem találod azokat, akik rád támadnak;
semmivé lesznek egészen, akik ellened csatába szállnak.*
- (13) *Mert én vagyok az ÚR, a te Istened, aki erősen tartja a jobbodat,
s aki ezt mondja neked: Ne félj, én megsegítelek!*

8.2. Körülhatárolás

Az Ézs 41,8–13 egy *wáw* kötőszóval indul. Emiatt gyakran úgy gondolják, hogy a 8. vers nem lehet egy új prófécia kezdete, hanem annak már a 7. versben el kellett kezdődnie. Ezt a felfogást tükrözi például az újfordítású Biblia is, amely a 7. verset egy bekezdésben a 8. és következő versekhez kapcsolja.

Láttuk azonban, hogy a 41,6–7 versek összetartoznak, s utólag, együtt illesztették be azokat a 41,1–5 mögé (ehhez lásd fentebb, az 5.3. fejezetben). A 41,8 elején a nyomatékos megszólítás, a formában, a tartalomban és a felhasznált műfajban beálló váltás világosan jelzi, hogy a 41,8-cal egy önálló prófécia kezdődik; egy *szetúma*’ beillesztésével az írástudók is ezt a tagolást juttatták kifejezésre.

Mégis: Miért áll akkor egy *wáw* kötőszó a prófécia elején? Ez a szakasz műfaja miatt indokolt. Itt ugyanis – ahogy azt lentebb majd látni fogjuk – egy prófétai üdvösség hirdetéssel van dolgunk. Ez eredetileg a kultusz területéről származik: az istentiszteleten a panaszos egy panaszénekben Isten elé tárta könyörgését, amire aztán egy pap vagy egy kultikus próféta meghirdette Isten kegyelmes közbeavatkozását. A *wáw adverbativum* ennek a szituációnak megfelelően a panaszos panaszénekével állítja szembe Isten üdvígereit. Deutero-Ézsaiásnál ugyanígy *wáw* kötőszóval kezdődik a 43,1–4 és a 44,1–5 üdvösség hirdetése is.

Természetesen annak a lehetősége sem zárható ki, hogy ezeknek a próféciáknak az elejére a jelenlegi kontextusuk alapján utólag illesztették be a kötőszót a későbbi szerkesztők.

8.3. Műfaj

Deutero-Ézsaiás könyvéből a próféta igehirdetésének eddig két műfajával találkozunk: a vitabeszéddel és a próféta perbeszéddel. Az Ézs 41,8–13 az első példája egy harmadik kedvelt műfajának, a próféta üdvösség hirdetésnek, vagy másképpen „meghallgatás-orákulum”-nak. Ez a műfaj a kultusz területéről származik, ahol a pap vagy a kultikus próféta az imádkozónak egy orákulum formájában az imádság meghallgatását ígéri. Fontos formai jellegzetesség, hogy Isten nevében a pap/próféta közvetlenül magát az imádkozót szólítja meg, hozzá intézve a vigasztaló üzenetet: ez a formai jellegzetesség világosan megkülönbözteti ezt a műfajt a próféták egy másik kedvelt műfajától, a próféta üdvígérettől (ez utóbbihoz lásd lentebb, a 9.2. fejezetben).

Hogyan kell ezt a szituációt elképzelni? Amikor Izráelben a hívő áldozatot mutatott be Istennek, egy panaszének formájában Isten elé tárta a könyörgését. Ekkor egy pap (különböző jelek alapján) megállapította, hogy Isten kegyesen fogadta-e az áldozatot. Ha úgy látta, hogy igen, akkor Isten nevében, E/1. személyben meghirdette biztató, meghallgatást ígérő válaszát.

A panaszénekek gyakori jellegzetessége, hogy a panasz a zsoltár végén a meghallgatás és a szabadulás bizonyosságába csap át: megszűnnek a kétségek, véget ér a könyörgések sora és reményteljes hangon a bizalom vagy egyenesen a hála szólal meg (lásd pl. Zsolt 16,9–11; 22,23–32; 28,6–7; 35,27–28; 56,10–12). Ennek a hirtelen hangulatváltásnak is feltehetőleg az lehet az oka, hogy a két rész között a pap megígérte Isten szabadítását a panaszkodónak, azaz a pap szájából elhangzott az üdvösség hirdetés. Ezt a szituációt elég részletesen leírja Anna története az 1 Sám 1,9–18-ban. Itt Éli pap azért dorgálja meg az imádkozó Annát, Sámuel leendő édesanyját, mert az túlságosan halkán (!) imádkozik, s így ő, aki nem hallja az imádságot, nem fog tudni mit válaszolni rá. Amikor azonban Anna elmondja neki a panaszát, megadja a megnyugtató, meghallgatást ígérő orákulumát.

Két helyen a bibliai szöveg közvetlenül is utal az üdvösség hirdetésre. A Siralmak könyvének egy helyén, egy panaszos imádság történetének elbeszélésében ezt olvassuk:

(54) *Összecsapott a víz a fejem fölött, már azt mondtam: Elvesztem!*

(55) *Segítségül hívtam nevedet, URam, a verem mélyéről.*

(56) *Meghallottad, mikor ezt mondtam: „Ne fogd be a füled sóhajtásom és kiáltásom előtt!” (57) Mellém léptél, mikor kiáltottam hozzád, ezt mondtad:*

„Ne félj!” (58) Te perelted, URam, peremet, és megváltottad életemet.

(JSir 3,55–58)

Az ének szerzője tehát a próbatétel idején Istenhez fordult imádságban; a szakasz idézi is az akkor elmondott imádságát. Erre feleletül azonban Isten „mellé lépett”, és ezt mondta: „Ne félj!” Egyrészt nyilvánvaló, hogy Isten egy kultikus személy alakjában léphetett mellé. Másrészt fontos észrevennünk, hogy a papi üdvösség hirdetését a szakasz ebben a mondatban foglalja össze: „Ne félj!” – ugyanez a mondat szerepel ugyanis szakaszunkban, az Ézs 41,10-ben és a 41,13-ban is.

A 35. zsoltár egy panaszének, melyben a zsoltáros Isten szabadításáért könyörög. Ennek során a zsoltáros szinte szájába adja Istennek a várt választ, a biztató szót:

(1) Dávidé. Perelj, URam, a velem perlőkkel, harcolj az ellenem harcolókkal! (2) Ragadj pajzsot, vértet, és siess segítségemre! (3) Végy elő lándzsát és csatabárdot üldözőim ellen! Szólj így hozzám: Én megsegítelek!
(Zsolt 35,1–3)

Ez a szakasz is a pap által az imádságra adott üdvösség hirdetésre utal, s annak tartalmát az alábbi mondatban foglalja össze: „Én megsegítelek!” – ami ismét ismerős, hiszen kétszer is elhangzik szakaszunkban, még hozzá mindig a „Ne félj!” biztató szó közvetlen közelében, a 10. és a 13. versekben (lásd még: Zsolt 85,9–14; 107,19–20; 119,25–26.81–82).

Deutero-Ézsaiás próféta átveszi ezt a műfajt, és igehirdetésének egyik fontos kifejezési formájává teszi. Ám egy ponton módosítja is azt, hogy alkalmassá tegye üzenete átadására: az egyénnel szemben az üdvösség hirdetés címzettje nála mindig az egész nép – igaz, egyes számban megszemélyesítve, mint 'Jákób' és 'Izrael'. Ugyanezt a műfajt használja a próféta még az alábbi helyeken: Ézs 41,14–16; 43,1–4; 43,5–7; 44,1–5; 54,4–8.

8.4. Szerkezet

A szakasz szerkezete a műfaj által meghatározott formát követi. Amikor tehát a szakasznak most meghatározzuk a szerkezetét, akkor a műfaj jellegzetes felépítése is kirajzolódik előttünk:

I. Megszólítás: 8–9. vers: *Ábrahám példája reménységre buzdít*

II. Üdvösség hirdetés: 10–13. vers

a) buzdítás (10. v.)

b) az elnyomók megsemmisítésének ígérete (11–12. v.)

a') buzdítás (13. v.)

Az első tartalmi egységet, a bevezetőt a 8–9. versek alkotják. Ez tulajdonképpen egyetlen terjedelmes megszólítás, amelyben az ÚR a fogságban élő népet Ábrahám utódjának nevezi, s vigasztalásként az ősatya sorsát állítja a megszólítottak elé.

A tulajdonképpeni üdvösséghirdetés a 10–13. versekben olvasható. Ez a prófécia központi része, amin belül a következő tagolást lehet elvégezni:

- 10. v.: előrebocsátott buzdítás, egyfajta lelki vigasztalás
- 11–12. v.: a tulajdonképpeni üdvösséghirdetés: az elnyomók megsemmisítése
- 13. v.: a buzdítás megisméltése

A központi részben a 10. és a 13. vers tartalma lényegében ugyanaz, vagy másképp fogalmazva: a 13. vers lényegében a 10. vers kifejezéseit, szófordulatait veszi át, szabadon variálva őket („én vagyok a te Istened” / „ne félj!” / „jobb(kéz)” / „én megsegítelek”). Ezzel egyrészt a megsemmisítendő ellenségről a figyelem ismét magára a megsegített népre irányul, másrészt ezzel a próféta – az ókorban is kedvelt költői eljárással – keret-szerűen le is zárja a költeményt.

8.5. Metrum

A prófécia metruma viszonylag szabályos:

3+3	וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל עַבְדִּי // יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ	8a
3	זֶרַע אַבְרָהָם אֱהָבִי:	8b
3+2	אֲשֶׁר הִחְזַקְתִּיךָ מִקְצֹת הָאָרֶץ // וּמֵאֲצִילֶיהָ קִרְאתִיךָ	9a
3+3	וְאָמַר לְךָ עַבְדִּי-אַתָּה // בְּחַרְתִּיךָ וְלֹא מֵאִסְתִּיךָ:	9b
3+3	אֶל-תִּירָא כִּי עַמְּךָ-אֲנִי // אֶל-תִּשְׁתַּע כִּי-אֲנִי אֱלֹהֶיךָ	10a
3+2	אִמְצַתִּיךָ אֶף-עֲזַרְתִּיךָ אֶף-תִּמְכַתִּיךָ // בִּימִין צְדָקָי:	10b
3+3	הֲנִי יִבְשׁוּ וַיִּבְלְמוּ // כֹּל הַנְּחָרִים בְּךָ	11a
3+2	יִהְיוּ כָאֵזֶן וַיֵּאבְדוּ // אֲנֹשִׁי רִיבְךָ:	11b
3+2	תִּבְקֶשֶׁם וְלֹא תִמְצְאֶם // אֲנֹשִׁי מִצַּתְךָ	12a
3+2	יִהְיוּ כָאֵזֶן וַכֹּאפֶס // אֲנֹשִׁי מִלַּחַמְּתֶךָ:	12b
3+2	כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ // מִחֲזִיק יְמִינֶךָ	13a
3+2	הָאֲמַר לְךָ אֶל-תִּירָא // אֲנִי עֲזַרְתִּיךָ:	13b

A 8–11a sorok többé-kevésbé 3+3-as képlettel olvashatóak. Kivétel ez alól a 8. vers, ami jelenleg egy harmadik, parallel nélküli költői félsort is tartalmaz (8b vers). A kutatók egy része itt azt feltételezi, hogy eredetileg volt parallel fele

ennek a sornak is, ám az a hagyományozás során kieshetett. Valószínűbbnek tűnik azonban az, hogy a költemény legelején, a figyelemfelkeltés eszközével élve a próféta szándékosan választotta itt a később kéttagú sorszerkezet helyett a háromtagú formát.

A 11. vers második felétől azonban (11b vers) megváltozik a metrum, és innen egészen a prófécia végéig következetesen 3+2-es sorok következnek.

Mi lehet az oka ennek a metrum-váltásnak? Egyesek szerint az eltérő forma az eltérő eredetre utal: eszerint a 8–10. és a 11–13. versek önálló üdvösség-hirdetések lettek volna valamikor. Ez a magyarázat azonban aligha valószínű, hiszen a váltás a 11. versben következik be, márpedig ott sem tartalmi, sem egyéb formai okok nem igazolnák, hogy két külön prófécia határához értünk.

Így marad ezúttal is az a magyarázat, ami már az Ézs 40,22–23-ban is választ adott a formái egyenetlenségre: a próféta feltehetően saját szavaiba beépített egy olyan idézetet, amit a hallgatósága is jól ismerhetett. Ez az idézet következne tehát a 11b–12. versekben, ami mögött, a 13. versben a próféta már nem áll vissza a saját, 3+3-as metrumára, hanem marad az idézett szöveg ritmusánál.

8.6. Magyarázat

8. vers

A prófécia a 8. vers elején egy *wáw* kötőszóval kezdődik. Amint fentebb, a körülhatárolásnál (a 8.2. fejezetben) már láttuk, emiatt gyakran gondolják úgy, hogy a vers nem lehet egy önálló prófécia kezdete. Láttuk azonban azt is, hogy a 41,6–7 versek összetartoznak, és eredetileg a 40,19–20 versekkel egy prófétai gúnydalt alkottak, így sem a 6. vers nem lehet a 41,1–5 eredeti záradéka, sem a 7. vers a 41,8–13 bevezetője, míg a *wáw* kötőszó egy önálló prófécia kezdetén is indokolt lehet, különösen is egy prófétai üdvösség-hirdetés kezdetén. Itt ugyanis – az eredeti Sitz im Lebent szerint – a vigasztaló, bátorító szavak mindig a panaszos imádságához kapcsolódtak. A próféták a műfajnak ezt a jellegzetességét megőrizték, még ha ők nem is egy panaszhoz kapcsolták saját szavaikat. Ugyanígy *wáw* kötőszóval kezdődik Deutero-Ézsaiásnál az Ézs 43,1–4; 44,1–5 üdvösség-hirdetése is.

A próféta – ismét a műfaj jellegzetességeként – Isten nevében, E/1. személyben szólítja meg a népet. „Izráelnek” és „Jákóbnak” nevezi őket, s ezzel rögtön a megszólításban mint Isten ígéreteinek a letéteményeseit mutatja be őket (e két név használatához és az abban rejlő üzenethez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben, valamint a 6.4. fejezetben a 40,27 magyarázatánál).

Ennek a „szolgám” megszólítás nem mond ellent. A ’szolga’ mint önmegjelölés a panaszénekek egyik jellegzetes eleme (Zsolt 27,9; 31,17; 69,18; 86,2.4.16; 109,28; 119,17.23 stb.; 143,2), s nem a függőséget és alávetettséget hangsúlyozza, hanem az imádkozó azt a védelmet akarja vele megigényelni, ami

egy szolgát a gazdájától mint a ház urától a korabeli szokások alapján megillet, lásd pl.:

„*Ne rejsd el orcádat szolgád elől! Bajban vagyok, siess, hallgass meg!*”
(Zsolt 69,18)

A 2Kir 16,7 szerint Áház, júdai király lényegében ugyanezekkel a szavakkal fordult az asszír királyhoz oltalomért, jól mutatva, hogy a zsoldároknak ez a fordulata a politika területéről, a ’patrónus – vazallus’, illetve ’uralkodó – alattvaló’ reláció területéről származik:

„(7) *Áház azonban követeket küldött Tiglat-Pileserhez, Asszír királyához, ezzel az üzenettel: A te szolgád és fiad vagyok! Vonulj fel, és szabadíts meg Arám királyának meg Izráel királyának a markából, akik megtámadtak engem.*” (2Kir 16,7)

Amikor tehát Isten Izráelt itt „szolgájának” szólítja, akkor a vazallust megillető védelemről és támogatásról igyekszik népét biztosítani. Tegyük hozzá: talán Deutero-Ézsaiás az első bibliai szerző, aki a népet Isten szolgájának nevezi (a Jer 30,10 későbbi), s a gondolat központi szerepet játszik Deutero-Ézsaiás egész könyvében (lásd Ézs 41,8.9; 42,19; 43,10; 44,1–2.21; 45,4; 48,20; 54,17 – a kérdéshez lásd fentebb, az 1.8. fejezetben is).

A legtöbb helyen a szó tartalmát, akárcsak itt, a בָּחַר ’kiválasztani’ ige pontosítja (Ézs 41,8.9; 44,1.2; 45,4). Az ige a deuteronomista teológia egyik kulcsfogalma, és Istennek a szabad elhatározásából való döntését jelenti, ami az ősatyáknak adott ígéretén alapul, s ami így Izráel érdemeire vagy érdemtelenségére semmiféle tekintettel nincs, lásd például a Deuteronomium alábbi szakaszában:

„(6) *Hiszen te Istenednek, az Úrnak szent népe vagy. Téged választott ki Istened, az ÚR valamennyi nép közül, amely a földön él, hogy az ő tulajdon népe légy. (7) Nem azért szeretett meg, és nem azért választott ki benneteket az ÚR, mintha valamennyi népnél nagyobbak volnátok – hiszen a legkisebbek vagytok valamennyi nép között –, (8) hanem azért, mert szeret benneteket az ÚR, és megtartja azt az esküt, amelyet atyáitoknak tett. Ezért hozott ki benneteket az ÚR erős kézzel, és ezért váltott ki a szolgaság házából, Egyiptom királyának, a fáraónak kezéből.*” (Deut 7,6–8)

Azt, hogy Izráel kiválasztása Deutero-Ézsaiás szerint sem a nép saját érdemein, hanem az Ábrahámnak adott ígéreten alapul, egyértelműen mutatja a vers második fele (8b), mely Izráelt így szólítja meg: אֶרְעֵ אֲבִרְהָם אֱהָבִי „barátomnak, Ábrahámnak utóda”.

Feltűnő mindenesetre, hogy ennek a félsornak nincsen parallelje. Némelyek ezért a versnek ezt a felét későbbi betoldásnak ítélik. Elképzelhető azonban az is, hogy a parallel félsor valamikor ott állt e mondat mögött, de a szöveg-hagyományozás során kiesett. Ugyanakkor az sem zárható ki, sőt ez tűnik a leginkább valószínűnek, hogy a próféta a költemény hatásos kezdeteként a többi

költői sorral szemben az első sorban, egyfajta nyitányként, eleve három parallel elemet alkalmazott.

Ez a sor, a 8b tehát Ábrahámot az אֱבְרָהָם szuffigált főnévvel jellemzi. Ez az אֱבְרָהָם 'barát' szó, ami az אָהַב 'szeretni' ige Qal aktív participiuma: „aki engem szeret”. A BHS kritikai apparátusa jelzi, hogy lényegében minden verzió ezt az olvasatot támogatja, teológiai okokból azonban mégis azt javasolja, hogy az igealakot Qal passzív participiumnak, azaz אֲבְרָהָם-nak punktáljuk. Így a szöveg értelme ez lenne: „Ábrahám utóda, akit én szeretek”. Azaz Ábrahámnak az Isten iránti szeretetet helyett itt Istennek Ábrahám iránti szeretete állna. A nehezebb olvasat elve alapján azonban meg kell maradnunk a masszoréta szövegnél. Igen, nagyon különleges és bensőséges az a viszony, amit a próféta itt Isten és Ábrahám között feltételez, s ebben Ábrahám lelki, érzelmi elkötelezettsége, odaadása, hűsége és baráti szeretete is nagy hangsúlyt kap – biztatásként és egyben követendő példaként is a fogságban élő nép számára.

A folytatás Izráelt „Ábrahám utódjának” nevezi, s ezzel Ábrahámot áttételesen Izrael ősének, atyjának mondja. Az Ézs 51,2 Ábrahámot szintén a fogságban lévő zsidók atyjának nevezi:

„(1) Hallgassatok rám, akik igazságra törekedtek, és az Úrat keresitek! Tekintsetek a kősziklára, melyből kivágtattatok, és a kút üregére, melyből kiásattatok! (2) Tekintsetek atyátokra, Ábrahámra, és Sárára, aki szült benneteket! Csak egymaga volt, amikor elhívtam, de megáldottam és megszorítottam. (3) Bizony, megvigasztalja Siont az ÚR, minden romot megvigasztal benne. Olyanná teszi pusztaságát, mint az Éden, kopár földjét, mint az ÚR kertje. Boldog örvendezés hangzik majd benne, magasztalás és hangos zsoltárének.” (Ézs 51,1–3)

Az Ez 33,24-ben Ezékiel próféta az első deportációt követően az otthon maradt nép szavait idézve ezt mondja:

„Emberfia! Azoknak a romoknak a lakói, ott Izrael földjén, ezt mondogatják: Ábrahám egymaga volt, és örökségül kapta az országot. Mi sokan vagyunk, nekünk jutott örökségül az ország.” (Ez 33,24)

Ezt a két igehelyet leszámítva az Ézs 41,8 az egyetlen eset, hogy a fogság előtti – fogság alatti írópróféták igehirdetésében Ábrahám neve előfordul (az Ézs 29,22; Jer 33,26; Mík 7,20 későbbi betoldások). Nyilván nem véletlen, hogy éppen a fogság két prófétája, Ezékiel és Deutero-Ézsaiás nyúl vissza az ősatya tradíciójához. Ábrahám volt ugyanis az, akit hűségéért és hitéért az ÚR gazdag ígéretekkel halmozott el: megígérte neki, hogy nagy néppé teszi utódait és nekik adja az Ígéret földjét, Kánaánt. Deutero-Ézsaiás azt hangsúlyozza: Isten ígéretei nem veszítették el az érvényességüket; s most, a babiloni fogság idején Ábrahám utódaira éppúgy vonatkozik, mint vonatkozott egykor „Isten barátjára” (lásd 40,7–8). Lesz még tehát Izrael nagy és erős nép, s lesz még ismét az övék atyáik földje, Kánaán. A fenti két idézetből is jól látható, hogy az Ábrahám-motívum a

másik két fogság-korabeli előfordulás esetében is ugyanezt a biztató, bátorító funkciót tölti be (a kérdéshez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben).

9. vers

A 9. vers az אֲשֶׁר vonatkozó névmással kezdődik, ami mutatja, hogy a vers még mindig a 8. versben olvasható megszólítás folytatása.

A vers Izráel népét azokra az áldásokra, Isten szeretetének azokra a megnyilvánulásaira emlékezteti, amelyekben Ábrahámot részesítette. Ugyanakkor a vers magát Izráelt úgy szólítja meg, mintha ő maga élte volna át mindazt, ami Isten szeretetéből Ábrahám sorsa lehetett. A népnek és Ábrahámnak éppen ez az azonosítása akar biztatást és vigasztalást adni a hallgatóságnak: a próféta azt hangsúlyozza, hogy az Ábrahámnak adott kegyelmi ajándékok ma is, késői leszármazottjaira is érvényesek. Amit hajdanán Isten Ábrahámmal tett, azt megtette, s újra meg is fogja tenni a fogságban élő Izráellel is. „Én, az ÚR vagyok az első, és én az utolsókkal is velük leszek!” – olvashattuk az Ézs 41,4-ben, s ennek most a gyakorlati megvalósulását is láthatjuk. A két prófécia elrendezése tehát itt is jól átgondolt tartalmi szempontokat követ: ez az összefüggés még világosabb, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a 41,6–7 szakasza ezt az összefüggést minden bizonnyal utólag szakította meg.

Mik ezek az Ábrahámnak juttatott, és itt Izráelnek is megígért kegyelmi ajándékok?

Először is Isten azt mondja: אֲשֶׁר הַחֲזֹקֹתַי מִקְצֹוֹת הַאֲרָץ 'akit föld végeiről ragadtalak meg'. Az itt használt חֲזֹק ige Hifilben azt jelenti, hogy valakit 'megragadni; erősen fogva tartani'. Ennek az igének a tárgya Deutero-Ézsaiásnál mindig valakinek a keze (Ézs 41,13; 42,6; 45,1; 51,18) – értelemszerűen itt is erről van szó. Ez, mint ahogy az 51,18 mutatja, a gyengébb támogatását jelenti: az erősebb fél a gyengébb kézen fogásával a saját erejét és tekintélyét kölcsönzi neki. Az ókorban bevett szokás volt egy szolga, hivatalnok vagy vazallus beiktatása során, hogy az uralkodó nyilvánosan kézen fogja a beiktatott személyt, ezzel nyilvánítva ki mindenki előtt látható és érthető formában a vazallusa iránti elkötelezettségét, támogatását és oltalmát, lásd pl. az alábbi asszír domborművet, amelyen egy asszír főtiszt a király nevében a meghódított elámiták elé vezeti az új, általa kiválasztott királyt:



(forrás: Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 360a ábra)

Ám ugyanígy fogta kézen a babiloniak hite szerint Marduk isten a királyukat, amikor az újévi szertartás során a király az istenek zarándokútján Marduk szobrának kezét fogva vonult be a városba.

A parallel felsor szerint Isten Ábrahámot a föld legtávolabbi zugából, וּמֵאַחַד קְצוֹתָיִךָ „*annak legszéléről*” hívta el. Ezzel és az előző mondattal Deutero-Ézsaiás kétségtelenül a Gen 11–12 beszámolójára, Ábrahám elhívásának a történetére utal. Isten Ábrahámot Kánaánból nézve valóban a világ „legszéléről” (אֶחָד: ’oldala, széle, legtávolabbi zuga’ valaminek), a mezopotámiai Úr-Kaszdínból, illetve a szíriai Háránból hívta el azzal az ígérettel, hogy nagy néppé teszi, és neki adja majd azt az országot.

A vers második fele, a 9b tovább folytatja azoknak a kiváltságoknak a leírását, amelyekkel Isten Ábrahámot – és általa Ábrahám utódait is – részesítette.

Ebben ugyanazok a fogalmak jelennek meg, amelyek a 8. versben Izráel megszólításában is szerepeltek, s ezeknek még a sorrendjük is ugyanaz: עֲבָדַי ’szolgám’, és: בְּחֵרְךָ ’kiválasztottalak’. Ez az egybeesés nyilván nem véletlen, hanem a fogságba hurcolt Izráel és Ábrahám sors-azonosságát hivatott még tovább nyomatékosítani. Isten kiválasztottját, Ábrahámot a Gen 26,24 ’Isten szolgája’-nak nevezi, s ezt a státuszt Ábrahám utódai – eltékozolhatatlan örökségüként – még mindig a magukénak tudhatják.

A 8. verssel szemben mindenesetre a 9. vers kijelentései egy többletet is tartalmaznak. Ábrahámnak Isten azt az ígéretet adja, hogy וְלֹא מִנְאֻסֹתַיִךְ ’nem vetlek meg’, illetve ’nem vetlek el téged!’ (a מִנְאֻסֹתַיִךְ igének ez utóbbi jelentéséhez lásd pl. Ézs 54,6). Ilyen ígéretről sehol sem olvashatunk a Genezisben, annál többször találkozhatunk azonban ott azzal a kijelentéssel, hogy Isten az ígéreteit Ábrahám utódaira is átruházza. Ők lesznek azok, akik öröklik az országot, akik hatalmas néppé lesznek, s akik által áldást nyer majd a föld minden nemzetsége (lásd Ábrahám ígéreteit Izsáknak: Gen 26,2–5; Jákóbnak: 28,13–15 címezve).

A mondat tehát a fogságban élő Izráel szituációjában igyekszik Isten ígéreteinek maradandóságát hangsúlyozni. Ha Isten azt ígérte Ábrahámnak, hogy „nem veti el őt”, nem mond le róla, nem tagadja meg, nem szakítja meg vele a kapcsolatát, nem vonja vissza a neki adott ígéreteket, akkor ez azt jelenti, hogy a fogságban élő Izráelt sem veti el, illetve hogy őket sem vetette el végérvényesen magától – a kiválasztás ténye, s a hozzájuk kapcsolódó ígéretek a fogság katasztrófája ellenére is érvényben maradtak.

10. vers

A 8–9. versek hosszúra nyúlt megszólítása után a 10. versben az אֵל-הַיִּיְרָא ’Ne félj!’ formulával kezdődik a tulajdonképeni üdvösség hirdetés.

A formula eredetileg talán a teofánia területéről származik, ahol Isten, kijelentésének a legelején, azt a félelmet igyekszik eloszlatni, amit a vele való közvetlen érintkezés vált ki az emberekből (lásd pl. Gen 15,1; 26,24; Józs 8,1;

Dán 10,12.19, majd az Újszövetségben hasonlóan: Mt 28,5; Lk 1,13; 2,10; ApCsel 18,9; 27,24).

A formula aztán üdvösség hirdetés műfajának egyik jellegzetes eleme lett, ami mindjárt az üdvígéret legelején a legfontosabbat közli az ellenséges hatalmaktól fenyegetett panaszkodóval: „Ne félj, nincs mitől tartanod” (Ézs 43,1–4; 43,5–7; 44,1–5; 54,4–6). Ez a biztatás annyira jellemző az üdvösség hirdetésre, hogy – amint azt fentebb már láttuk – a Siralmak 3,57 az üdvígéret rövid összefoglalásaként szerepel. A teofániával való kapcsolat azonban ebben a funkciójában sem halványult el a formulának: akár a pap, akár egy kultikus próféta is válaszolt a hívő imádságára, ez a formula jelzi, hogy rajta keresztül maga Isten van jelen és szólítja meg biztatásával, az üdvösség ígéréssel az imádkozót. Deutero-Ézsaiás könyvében összesen nem kevesebbszer, mint hétszer fordul elő.

Az אֶל-תִּשְׁתַּחֲוֶה 'Ne félj!' mondat paralleljeként a szövegben az אֶל-תִּשְׁתַּחֲוֶה utasítás áll. Az itt használt שׁוּחַ ige azt jelenti: 'szétnézni', speciális értelemben pedig 'segítségért körbenézni' (lásd 2Sám 22,42: „Széjjelnéznek, de nincs szabadító”), azaz 'félni; aggódni'.

A כִּי kötőszóval bevezetett okhatározói mellékmondatok megindokolják, miért nem kell Izraelnek félnie, s ezek az indoklások indirekt módon a fogságba hurcolt nép félelmeit is visszatükrözik. Mitől féltek hát a próféta hallgatói? Attól, hogy Isten eltaszította őket (9b); hogy már nincsen velük; hogy Isten már nem tekinti magát Izrael Istenének, s így segítségére, támogatására sem számíthatnak már többé, s emiatt a szabadulásra már nincs semmiféle remény, Isten pedig végérvényesen kiszolgáltatta őket ellenségeiknek, a babiloniaknak (11–12. v.).

Ezeket a félelmeket akarja az ÚR szétoszlatni, amikor a 10. vers első felében az alábbiakat mondja:

1. אֲנִי וְעַמִּי – 'én veled vagyok': Most is, itt is, mindannak ellenére, ami a múltban történt, és mindannak ellenére is, amire még a jelen alapján következtetni lehetne. Nem hagyta egyedül benneteket, én veletek megyek! (lásd Ézs 43,2.5; Gen 26,24; Jer 18.19 stb.).

2. אֲנִי אֶל-תִּשְׁתַּחֲוֶה – 'én a te Istened vagyok': Ugyanez a formula az Ézs 41,13; 43,3; 45,15; 48,17-ben azt hangsúlyozza: „én, és nem valaki más vagyok a te Istened”. Itt azonban inkább azon van a hangsúly: „Én továbbra is, most is, még mindig a te Istened vagyok! Nem taszítottalak el magamtól, nem lett a kiválasztás, az egykori elhívás érvénytelen. Istened maradtam, akire lehet és kell is számítanod!” Amint láttuk, az Ézs 40,1–11 a 'szövetségkötési formula' idézésével ugyanezt kívánta hangsúlyozni az 1. és a 9b versek birtokos szuffixumaival (a részletekhez lásd ott, a 2.5. fejezetben).

Amit a 10b ezek után ígér, logikusan következik ebből a kettős buzdításból:

3–4. אֲנִי אֶל-תִּשְׁתַּחֲוֶה – 'megerősítelek, meg is segítelek'. Isten az erőtlent, csüggeteg Izraélt ismét erőssé fogja tenni. Az עָוַר 'segíteni' ige – más, hasonló

értelmű igék mellett – a panasz- és hálaénekek állandó kifejezése (Zsolt 37,40; 46,6; 79,9; 86,17; 109,26; 118,13; 119,86.173.175), az itt használt עֲזַרְתִּיךָ 'megsegítelek' biztatás pedig Deutero-Ézsaiás könyvében összesen 4-szer (41,10.13.14; 49,8), Isten Izráelnek szóló ígéreteként pedig egy további alkalommal (44,2) fordul még elő. Az אֲמִיץ ige itt használt Piéljének előfordulásai alapján ez a biztatás konkrétan azt jelenti: ahogy az ember a remegő térdeket (Ézs 35,3; Jób 4,4) vagy a lankadt kezeket (Péld 31,17) megerősíti, ahogy valaki egy erőtlen gyermeket vagy facsetetét felnevel (Zsolt 80,16.18; Ézs 44,14) vagy éppen egy régi épületet renovál (2Krón 24,13), úgy fogja Isten a népét megerősíteni, óvni, illetve megújítani.

5. אֲמִיץְךָ בְּיַמֵּיךָ צָדִיקִי – 'erősen tartalak szabadító jobбомmal'. Ahogy a 9. vers szerint egykor az ÚR Ábrahám kezét is megragadta, hogy Kánaánba, az Ígéret földjére vezesse, úgy fogja most szabadításának jobbjaival Izráelt is megragadni, hogy a fogságból hazavezesse őket. A héber צָדִיקִי 'igazság' főnév 'győzelem', illetve 'szabadítás' jelentéséhez lásd fentebb, a 7.5. fejezetben, a 41,2 magyarázatánál.

11–12. vers

A 10. vers üdvígéretei nemcsak Izráel lelki megerősítéséhez vezetnek, hanem objektíven megtapasztalható következményekké lesznek (ehhez lásd a 2.5. fejezetben, az Ézs 40,11 magyarázatánál a אֲנִי ígéről elmondottakat.) Ezeket a következményeket írják le a 11–12. versek: Izráel ellenségei megrémülnek és egészen semmivé lesznek, s így megszűnik minden hatalom, ami hazájuktól távol, fogságban és csüggedésben tarthatná őket.

A tartalmi váltás a forma megváltozásával jár együtt: az előző versekkel szemben a költői sorok itt megrövidülnek, és szabályos 3+2-es metrumra váltanak. Ez a metrumképlet a *qináh*, a héber siratóénekek sajátja (lásd a Siralmak könyvét). A prófétai siratóénekek a halottsiratás profán területéről származik, s már a fogság előtti prófétáknak is kedvelt műfaja volt: a próféta az ítélet elkerülhetetlenségét, biztos bekövetkeztét azzal juttatja kifejezésre, hogy az érintettek felett siratóénekekbe kezd, mintha azok máris elpusztultak volna (lásd pl. Ézs 1,21–24; Jer 3,21–25). Amikor tehát itt Deutero-Ézsaiás ehhez a hagyományhoz visszakapcsolódva Izráel ellenségei felett egy siratóénekekbe kezd, ezzel is kifejezésre juttatja, hogy bukásuk elkerülhetetlen.

Ezt a gondolatot a próféta két versen át, többszöri ismétlésekkel igyekszik hallgatóiba sulykolni. Így a próféta 11–12. vers soraiban – mindig a sorok második felében – az ellenség kifejezésére is több, különböző tartalmú szinonimát használ (idézve az eredeti, pauzális formák szerint):

- a) אֵשׁ הַחַרְדִּים כָּל – 'mindazok, akik rád haragszanak'. A חָרַד 'izzani' ige participiuma a dühtől izzó haragosokat jelenti (máshol csak Ézs 45,24). A fogalom a hétköznapi élet területéről származik.

- b) אֲנִישׁי רִיבֶיךָ – *'akik veled perbe szállnak'*. A רִיב mint jogi kifejezés a 'peres ügyet' jelenti. Az אֲנִישׁ רִיב ennek megfelelően a valakivel szembenálló peres felet jelöli. A fogalom tehát a jogi élet területéről származik.
- c) אֲנִישׁי מִצְוֹתֶיךָ – *'akik rád támadnak'*. A מִצְוֹת szó ugyan csak itt fordul elő az Ószövetségben, de mivel igei formája meglehetősen gyakori, így a jelentése nem bizonytalan. A נָצַח ige ugyanis azt jelenti: 'összeveszni; egymásnak esni', a מִצְוֹת pedig ennek megfelelően a tettelegességig fajuló 'veszekedés'-t jelenti.
- d) אֲנִישׁי מִלְחָמָתְךָ – *'akik ellened csatába szállnak'*. A מִלְחָמָה szó jelentése 'csata, háború'; az אִישׁ מִלְחָמָה ennek megfelelően az ellenséget, a harci felet jelöli, de már nem a hétköznapi vagy a jogi, hanem katonai értelemben.

Ezek között a fogalmak között tehát egyfajta fokozás áll fenn: A magában dühöngő embert a bírósághoz forduló peres fél; a hétköznapi csetepaté egyik tagját a háborús ellenfél követi.

Ezeket a fogalmakat mindenesetre aligha kell szó szerint érteni: tényleges háborúskodásra vagy a babiloni lakosokkal állandó veszekedésekre szinte bizonyosan nem került sor. Így inkább csak képiesen kell érteni őket, amik az elnyomó babiloni államhatalommal szembeni kiszolgáltatottságukat és ellenséges érzéseik mélységét és sokszínűségét igyekeznek kifejezésre juttatni.

A babiloni elnyomóknak ezeket a megnevezéseit a 11–12. versek minden költői sorában egy kéttagú állítmány előzi meg, amik minden esetben, szinonim kifejezések halmozásával, a babiloniak szégyenteljes bukását jövendölik meg.

A 11. vers első sorában a בּוֹשׁ וְכַלָּם ige szerepel. Mindkét ige kettős jelentéssel bír. Egyrészt jelentik azt, hogy 'megszégyenülni', azaz amikor valaki a korábbi státuszát vagy szavahihetőségét elveszítve az emberek gúnyolódásával és megvetésével konfrontálódik. Másrészt jelentik azt, hogy 'szégyelli magát; szégyenkezik', azaz jelenti a belső, önmaga értékrendje szerinti státusz- és tekintélyvesztést, illetve az e felett érzett tehetetlen fájdalmat. A két ige együtt valószínűleg e kettős jelentést akarja egyszerre kifejezésre juttatni – itt és annyi más helyen, ahol szinte állandósult szófordulatként együtt szerepelnek (lásd pl. Ézs 41,11; 45,16.17, valamint Zsolt 35,4.26; 40,15; 69,7; 70,3). Jellemző, hogy a כַּלָּם ige önállóan nem is fordul elő, hanem csak a בּוֹשׁ kísérelőjeként. Babilon tehát egyrészt fennhézó hatalmától megfosztva megszégyenül majd Izráel és a föld többi népe előtt, másrészt önmaga is kínzó szégyenével kell majd, hogy visszaemlékezzen korábbi hatalmára, arra, akit izzó haragjában elnyomott, de akinek Istene végül is őt a mélybe taszította.

Mert kétségtelen, folytatja a 11b, hogy a babiloni elnyomók יִיאָבְדוּ וְיִהְיוּ כְּאֵין וְיִהְיוּ כְּאֵין *'semmivé lesznek és elpusztulnak'*.

Az itteni kettős állítmány a יִהְיוּ כְּאֵין 'olyan lesz, mint ami nem is létezik' kifejezésből és az יִאָבֵד 'elveszni; elpusztulni' igéből áll. Az előbbi szerkezetben

a פִּנְיָ kifejezés azt jelenti, hogy 'mintha nem is lenne'. Ez szerepelt már az Ézs 40,17-ben is, szakaszunkban kétszer is (itt és a 12. versben) előfordul, a hasonló פִּנְיָ szerkezet pedig az Ézs 40,23-ban szerepelt; ha a statisztikai adatokat nézzük, akkor azt mondhatjuk, hogy ez Deutero-Ézsaiás könyvének egyik jellegzetes kifejezése. (A פִּנְיָ máshol még a Hag 2,3; Zsolt 39,6; 73,2 versekben jön elő.) Az אָבָר ige a zsoltárokban gyakori, ahol a panasz- és a hálaénekekben Isten vagy a zsoltáros ellenségeinek a megsemmisülését jelöli (lásd Zsolt 1,6; 2,12; 9,4.7; 10,16; 37,20; 68,3; 73,27; 80,17; 92,10; 102,27; 112,10). Jelen ige helyhez különösen is közel áll a Zsolt 83,18, ahol a megszegyenülés motívuma is jelen van. Azok tehát, akik most mindenütt Babilónia jelenlétével és hatalmával konfrontálódnak, hiába keresnek, kutatnak majd utána: Babilon olyanná lesz, mint ami sohasem volt, mint ami a történelem színpadján soha nem is létezett.

וְלֹא תִמְצָאֵם וְהָיִיתָ כְּמֵתוֹתָם „Keresed és nem találsz azokat” – folytatja a 12. vers első felének kettős állítmánya, és יִהְיֶה כְּמֵתוֹתָם 'semmivé lesznek egészen' – teszi ehhez hozzá a 12b. Ez utóbbi helyen a פִּנְיָ + כְּמֵתוֹתָם szópár szerepel: ugyanez a két fogalom szerepelt együtt már fentebb, az Ézs 40,17-ben is.

13. vers

A 11–12. versek ígéretei annyira merészek, s a hallgatók számára nyilván annyira hihetetlenek, hogy a próféta a 13. versben jónak látja még egyszer nyomatékosan megismételni a 10. vers buzdítását és ígéreteit. Ez az ismétlés persze korántsem mechanikus. A próféta egyrészt tömöríti a mondanivalóját, másrészt néhány finom változtatást is eszközöl benne, aminek segítségével az igei állítmányokról (azaz arról, hogy a szabadítás ténylegesen be fog következni) a hangsúlyt áthelyezi Istenre, az igék alanyára (azaz arra, aki el fogja ezt a szabadítást végezni, illetve lehetővé fogja tenni). Ennek jegyében tér át a szerző a ragozott igealakokról a participiumok használatára. A participium a himnuszok, egészen pontosan a „leíró himnuszok”, a teremtő és gondviselő Istent magasztaló zsoltárok jellegzetessége. Ez az igealak ugyanis egyrészt a jelen idejű, folyamatos cselekvést írja le, azaz azt hangsúlyozza, hogy az ÚR az adott tevékenységet most is végzi. Másrészt képes kifejezni azt is, hogy ez a tevékenysége időben nem korlátozott, állandó, azaz annak végzése Isten állandó, örök tulajdonsága, amire a zsoltáros mindig és minden körülmények között számíthat. Azt mondhatjuk tehát, hogy Deutero-Ézsaiás vigasztaló prófécijája itt himnikus magasztalásba megy át – azaz a csüggeteg népet a panasztól az üdvösség hirdetés vigasztalásán át a feltétlen istendicsérethez, az ÚR kultikus magasztalásához kívánja elvezetni.

Visszakanyarodva a 10. és a 13. vers kapcsolatához azt figyelhetjük meg, hogy a próféta a 10. vers kijelentéseit részben átfogalmazza. Így a rövidebb וְאֵנִי אֶלְהֵיךָ 'én a te Istened vagyok' formulát itt a hosszabb וְאֵנִי יְהוָה אֶלְהֵיךָ 'én vagyok az ÚR, a te Istened' formára cseréli fel. Ez a hosszabb forma szerepel az Ézs 43,3; 48,17; 51,15-ben is. Itt, akár az 51,15-ben a próféta ezzel a hosszabb szerkezettel a mondat alanyát emeli ki: „Mert én vagyok az ÚR, a te Istened, aki

erősen tartja a jobbodat”. Ez a kijelentés a 9. vers általánosabb „*megragadtalak*” kifejezését részletezi, megadva a kulcsot annak az értelmezéséhez is (a kéz megragadásához mint az oltalom és a támogatás nyilvános kifejezéséhez lásd ott). Itt tehát külön nyomatékot kap, hogy nem egy tehetetlen babiloni bálványisten ígéri mindezeket, hanem az ÚR, az egyetlen igaz Isten. S ez az Isten Izráel, a megszólított hallgatóság istene.

Az URat jellemző két participium, a *מְחַזְּקִי* és a *מְחַזְּקֵי* igealakok, ahogy azt fentebb kifejtettük, állandóságot fejeznek ki: „Én vagyok, »*aki erősen tartja a jobbodat*«, az voltam a múltban is, most is tartom a kezéd és a jövőben is tartani akarom. Én vagyok, aki ezt mondja neked: »*Ne félj, én megsegítelek!*«: most is és mindig is ezt mondom, mert ezt gondolom!” Márpedig ha ezt mind maga az ÚR ígéri, ha mindezeket beteljesedéséért Ő maga vállalja a kezességet, senkinek sincs oka tovább félnie és reményét veszelve Istennek és Istenről panaszkodnia.

9. Az Ézs 41,17–20 magyarázata

9.1. Fordítás

- (17a) *A nincstelenek [és szegények] vizet keresnek, [de nincs,]
nyelvük kiszárad a szomjúságtól.*
- (17b) *De én, az ÚR, meghallgatom őket,
én, Izráel Istene, nem hagyom el őket.*
- (18) *A kopár hegycsúcsokon folyókat fakasztok,
a völgyek mélyén forrásokat,
a pusztát bővizű tóvá változtatom
és a szikkadt vidéket vizek forrásává.*
- (19) *A pusztában cédrust növesztek meg akáciát,
mirtuszt és erdei fenyőt,
a kietlen tájon borókát ültetek, kőrist és ciprusfát.*
- (20) *Hadd lássák és hadd tudják meg,
szívleljék meg és értsék meg,
hogyan az ÚR keze vitte ezt végbe,
Izráel Szentje teremtette.*

9.2. Műfaj

A szakasz Deutero-Ézsaiás igehirdetésének újabb műfajával ismerteti meg bennünket: a prófétai üdvígérettel. Ennek a tartalma – az elnevezésnek megfelelően – mindig a szabadulás, a jövőbeli üdvösség meghirdetése.

Míg az üdvösség-hirdetés a kultikus élet területéről származik, addig az üdvígéret ősi, eredetileg is prófétai műfaj. Az üdvösség-hirdetésben a pap/próféta közvetlenül magát az imádkozót szólítja meg, hozzá intézve a vigasztaló üzenetet (ehhez lásd fentebb, a 8.3. fejezetben, az Ézs 41,8–13 magyarázatánál). A prófétai üdvígérekben viszont Isten soha nem közvetlenül a bajban lévőket szólítja meg, hanem magát a prófétát, az ígéret címzettjeiről pedig végig 3. személyben beszél (így pl. Ézs 11,11–16; Jer 30,18–22; 31,23–30.31–34.35–37.38–40; Hós 14,5–9; Jól 4,18–21; Ám 9,11–15; Zak 8,1–8). Ez a formai jellegzetesség segít világosan megkülönböztetni a prófétai igehirdetésnek ezt a két műfaját.

9.3. Szerkezet

A prófécia szerkezete az alábbiak szerint vázolható:

I) Bevezetés:

17a: *a nép jelenlegi szituációja*

17b: *„meghallgatom őket”: ígéret a szabadításra*

II) Üdvígéret:

18–19: a puszta termékennyé válik,
a nép késlekedés és nehézségek nélkül térhet majd haza

III) Befejezés:

20: Az üdvösség célja: Izráel eljusson az istenismeretre

9.4. Metrum

A prófécia metruma teljesen szabályos: valamennyi költői sor 3+3-as hangsúlyozással olvasható:

3+3*	הַעֲנִיִּים (וְהָאֲבִיּוֹנִים) מִבְּקָשִׁים מִיָּם (וְאֵין) // לְשׁוֹנִם בַּצִּמָּא נִשְׁתָּה	17a
3+3	אֲנִי יְהוָה אֲעֲנֶם // אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֹא אֶעֱזָבם:	17b
3+3	אֶפְתָּח עַל-שְׂפֵיִם נְהִירוֹת // וּבְתוֹךְ בְּקֻעוֹת מַעֲיָנוֹת	18a
3+3	אֲשִׁים מִדְּבַר לְאִגַּם-מַיִם // וְאֶרְץ צִיָּה לְמוֹצְאֵי מַיִם:	18b
3+3	אֶתֶן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שֹׁטֶה // וְהִדַּס וְעֵץ שֶׁמֶן	19a
3+3	אֲשִׁים בְּעֶרְבָה בְּרוֹשׁ // תִּדְהַר וּתֹאשֹׁר יַחְדָּו:	19b
3+3	לְמַעַן יֵרְאוּ וַיִּדְעוּ // וַיִּשְׂמְחוּ וַיִּשְׂכְּלוּ יַחְדָּו	20a
3+3	כִּי יִדְ-יְהוָה עֲשָׂתָה זֹאת // וּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל בְּרָאָה:	20b

Ez alól csak a 17a vers jelent kivételt, amely a jelenlegi formájában 2 hangsúlyos szótaggal többet tartalmaz. A BHS szövegkritikai apparátusa jelzi, hogy a *וְהָאֲבִיּוֹנִים* szó nem szerepel az Ószövetség arab és etióp fordításában, így elképzelhető, hogy későbbi kiegészítés. Emellett szól az a megfigyelés is, hogy ez a szó egyébként nem fordul elő Deutero-Ézsaiás próféciaiban. Ugyancsak későbbi kiegészítés lehet a 17a költői sorban az értelmileg nem szükséges, s talán későbbi pontosításnak, illetve fokozásnak tekinthető *וְאֵין* szó. E nélkül a két szó nélkül ez a sor is – a költemény uralkodó metrumában – 3+3-as költői sornak olvasható. Bár az említett két verzió szövegkritikai értéke nem túl nagy, és a legtöbb fontos szövegemlék a masszoréta olvasatot támogatja, mégis valószínű, hogy ez lehetett a költemény eredeti formája.

9.5. Magyarázat

17. vers

Amint láttuk, a 17. vers a prófétai üdvígéret bevezetőjét alkotja: a vers első fele leírja a nép jelenlegi helyzetét, majd a vers második felében az ÚR ígéretet tesz a nép könnyörgésének meghallgatására és szabadítására.

A nyomorúságos helyzet leírása során az ÚR a népét mély együttérzéssel az ׀׀׀ szóval jelöli. Ez a főnév az ószövetségi törvényekben azt a 'nincstelen'-t jelöli, akinek nincsen földje, vagy csak nagyon kevés, ezért mások segítségére és gondolkodására van ráutalva (lásd Ex 22,24; Lev 19,10; 23,22; Deut 15,11; 24,12–15). A Zsoltárok könyvében a szó e mellé egy bizonyos vallásos jelentést is felvett: itt az ׀׀׀ azt az 'elesett'-et jelöli, aki már senki mástól nem remélhet segítséget, ezért egyedül Istentől várhatja és várja a szabadulását:

„Elesett és szegény vagyok, de gondol rám az ÚR! Te vagy segítségem és megmentőm, Istenem, ne késlekedj!” (Zsolt 40,18), és erre feleletként:

„Most már fölkelek – mondja az ÚR – a szegények elnyomása, az elesettek sóhajtása miatt, és szabadulást adok az arra vágyódnak.” (Zsolt 12,6)

Ugyanígy például még a Zsolt 9,19; 18,28; 22,25; 40,18; 68,11; 69,30; 70,6; 79,19 versekben, a Zsoltárok könyvén belül összesen 27-szer. A szó itt, akárcsak az Ézs 49,13-ban ugyanebben az értelemben áll és a fogságban lévőket jelöli: azokat, akik hazájuktól távol, idegen földön kénytelenek élni, és csakis Istentől remélhetik a szabadulást. A próféta róluk mondja, hogy nem találnak vizet, és szinte elepednek már a szomjúságtól.

A magyarázók véleménye megoszlik, hogyan is kell ezt a helyzetleírást értenünk. Szó szerint kell értenünk a víz hiányát és a nép epekedését, vagy átvitt értelemben a szomjúság itt a megszabadítás utáni vágyat jelenti? A kérdés nyilván összefügg a folytatásban a puszta csodás átalakulásának képzetével: valóban azt ígéri a próféta, hogy a Szír-sivatag majd termékeny vidékké változik, s azon keresztül tér haza a nép, vagy a puszta átalakulása is metafora, ami a történelmi nehézségek elhárítására és a hazatérés politikai és gazdasági nehézségeinek a felszámolására utal?

A magyarázók egy része szerint a verset szó szerint kell érteni. A fogságban lévő nép egyrészt várja is a szabadulást, másrészt tele van aggódással és szorongással a hazatéréssel kapcsolatos veszélyek és nehézségek miatt: „Jó, jó, hogy Isten megelöttük a pusztán át Jeruzsálemig, de mi lesz velünk a hazaúton, a félsivatagban? Nem fogunk-e mindannyian elepedni a szomjúságtól és meghalni, mielőtt hazaérnénk?” Isten ezeket a realiztikus félelmeket akarná itt üdvígéretével semmivé tenni: A hazavezető út mellett a pusztaságot Isten termékeny, bővizű tájjá fogja változtatni, úgyhogy a hosszú út könnyű és gyötrelmekből teljesen mentes lesz.

Ám ez a magyarázat több ok miatt is elfogadhatatlan. Egyrészt a 17. vers világosan azt mondja, hogy a szegények már most elepednek a szomjúságtól, azaz azt kellene feltételeznünk, hogy már elindultak és megkezdték a sivatagon át a keserves menetelést. A bibliai forrásokban azonban semmi sem utal arra, hogy a babiloni fogságban élők valaha is a Szír-sivatagon keresztül próbáltak volna hazatérni, azaz ezt és Deutero-Ézsaiás többi, hasonló próféciáját szó szerint értelmezték volna. Másrészt a jelen idejű kijelentés azt feltételezné, hogy a

próféta a hazatérők között van: ennek elfogadásához viszont olyan feltételezésekbe kellene bocsátkoznunk a prófeta életrajzával kapcsolatban, amire semmiféle bizonyítékunk sincs. S végül észre kell vennünk azt, hogy az Ézs 55,10–11-ben a víz motívuma szintén a puszta csodás átalakulásának ígéretéhez kapcsolódik (lásd 55,12–13), miközben egyértelműen Isten lelkét, illetve éltető, vigaszt jelentő Igéjét jelképezi (hasonlóan a 44,3-ban is.) Így a Talmudot és Rashi magyarázatát követve azoknak a magyarázóknak van igaza, akik allegorikusan értelmezik mind a vízhiány, mind pedig a puszta csodás átalakulásának a motívumát, és úgy gondolják: a szomjúság alatt átvitt értelemben a fogságból való szabadulás utáni epekedést, a szabadulásra, vigasztalásra való vágyakozásukat kell érteni (így pl. már Luther és Kálvin is). Így érthető a szomjúság jelen idejű leírása, a későbbiekben a hazatérés ésszerű, a Termékeny Félholdat követő útvonala, valamint az is, hogy Deutero-Ézsaiás és könyve a későbbiekben sem kellett, hogy a hamis próféta vádjával nézzen szembe ez és a könyv többi, hasonló tartalmú a szakaszai miatt (lásd 40,1–5; 41,17–20; 42,14–17; 43,18–21; 49,7–13). A kérdéshez lásd már fentebb, az 1.7. fejezetben, valamint a 2.5. fejezetben, az Ézs 40,3–4 magyarázatánál.

A 17. vers második fele a helyzetleírást követően az ÚR ígéretét foglalja tömören össze, egyelőre félretéve a vízhiány motívumát, amihez majd ennek az ígéretnek a szemléletes kifejtésében fog a 18–19. versekben visszakapcsolódni. A prófeta ez előtt előbb két általános ígérettel vezeti be az üdvígéretet, amelyekben Isten a népének „elesettjeit” a személyes támogatásáról biztosítja.

Az első kijelentés így hangzik: אֲנִי יְהוָה אֲעֲנֶנּוּם 'Én, az ÚR, meghallgatom őket'. Az ÚRnak (יְהוָה) mint alanyak a kiemelését megfigyelhettük már az Ézs 41,13-ban is, de ugyanígy jár el a prófeta a 42,8; 43,3 versekben is. Ő, az Ő személye, hatalma és egyedüli úr volta a garancia arra, hogy a következő versek ígérete nem üres ígéret csupán. Ez az ígéret tartalmaz egy gyönyörű szójátékot is, hiszen az אֲנִי אֲעֲנֶנּוּם 'meghallgatom őket' kijelentés hangzása nyilván szándékosan cseng össze a vers elején álló אֲעֲנֶנּוּם 'elesettek' szóval.

A második mondat Isten kötődését hangsúlyozza Izráel iránt: אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֵלֹהֵינוּ 'Izráel Istene, nem hagyom el őket'. Isten itt „Izráel Istenének” nevezi magát. Ő annak a népnek az Istene, aki most bajban van, és aki csakis tőle várhatja a segítséget. Ugyanezt az összetartozást hangsúlyozta már az Ézs 40,1–11 több részlete, a 41,4, a 41,8–10 és a 41,13–14 is, miközben a 41,10.13.14 az URat kifejezetten Izráel Istenének nevezi. Természetes tehát, hogy Ő segíteni fog nekik: Ő nem hagyja el, a bajban nem hagyja magára a népét.

18–19. vers

A 18–19. versekkel következik aztán annak a leírása, hogyan is akarja majd Isten megsegíteni a hazatérő népét, ha – allegorikusan kifejezve a várható nehézségeket – rájuk tör a hőségben a kínzó szomjúság. Az első kijelentés így hangzik: „A kopár hegycsúcsokon folyókat fakasztok, a völgyek mélyén forrásokat.”

A természet csodás átalakulásának ugyanez az ígérete jelenik meg program-szerűen az Ézs 40,3–4 szakaszában, majd a 43,18–21 és a 49,9–13-ban is. Amint a 17. versnél, illetve az Ézs 40,3–4 magyarázatánál láttuk, itt nem a természet valós átalakításáról van szó, hanem egy költői allegória részeként annak az ígéretéről, hogy Isten a hazatérés valamennyi gazdasági, politikai, illetve lelki akadályát elhárítja majd, s ezzel a hazatérést lehetővé teszi.

A שֶׁפִּי szó a fa nélküli, vagy talán a teljesen ’kopasz hegytető’-t vagy dombot jelenti, lásd Ézs 49,9; Jer 3,21; 12,12; 14,6. A hegyek, de különösen is a mészkőhegységek jellegzetessége, hogy a sziklák repedésein az esővíz lassan lecsorog a hegy lábáig, és állandó források formájában ott fakad a felszínre, maguk a hegytetők azonban a száraz időszakban víz nélkül maradnak. Isten azonban azt ígéri: nemcsak hogy források fognak ott fakadni, ahol egyébként sohasem szoktak, hanem egyenesen folyók (נָהָר ’folyó, folyam’) lesznek a hegytetőkön. A jelenség csodás természetére utal az itt használt פָּתַח ’kinyitni, fakasztani’ ige is. Lent a völgyekben sem lesz azonban rosszabb a helyzet. A מַעְיָן szó *mém* preformativuma jelzi, hogy itt többről lehet szó, mint egy egyszerű עַיִן-ról, azaz ’forrás’-ról: a szó magát a forrásvidéket, egy forrással rendelkező szűkebb területet vagy egy tóvá szélesedő, bővizű forrást jelent.

A vers második fele azt írja le, hogyan változtatja meg a vízbőség a pusztaságot, a félsivatagos sztyeppe felszínét: „*a pusztát bővizű tóvá változtatom, és a szikkadt vidéket vizek forrásává.*”

A מִדְּבָר ’puszta’ itt a Szír-sivatagot jelöli. Ez egy olyan sztyeppés/sivatagos vidék, ahol a kevés eső miatt szinte csak fű nő, az is csak a viszonylag csapadékosabb téli időszakban, s így a táj csak a beduinok vándorló állattartására alkalmas (ehhez lásd részletesebben fentebb, a 2.5. fejezetben, az Ézs 40,3–4 magyarázatánál). A főnév az ősi sémi דִּבְרָה ’utána menni, vezetni; hajtani, terelni; elúzni’ igéből származik. Ezt a pusztát azonban – mondja a prófécia – Isten bővizű vidékké fogja változtatni (שִׁים ’tenni, csinálni’).

A masszoréta szöveg az átalakult vidék állóvizeit מַיִם-אֲנָם ’vízmocsár’-nak nevez. A Septuaginta azonban a מַיִם ’víz’ szót nem fordítja, az אֲנָם ’mocsár’ szó helyett pedig a Targum és a Vulgáta is egy többes számú főnevet fordít. A többes szám a *parallelismus membrorum* miatt is indokolt lenne. Ezekre tekintettel a kutatók egy része itt a מַיִם-אֲנָם ’mocsarakká’ olvasatot tartja eredetinek (így a BHS), amiből a jelenlegi, hosszabb olvasat a szó végén álló מַיִם-betűkombináció dittográfiájaként állhatott elő. A próféta ígérete szerint tehát Isten – képletesen – a legelőnek még a beduinok nyájai számára is csak időszakosan alkalmas pusztaságot náddal, sással és egyéb zöld növényekkel borított, élővilágban is gazdag mocsaras vidékké változtatja, míg a parallel felsor szerint az אֶרֶץ-צָרָה ’száraz földet’, azaz ’szikkadt vidéket’ forrásokban gazdag tájjá (a מַיִם-אֲנָם ’a víz kijáratá’ kifejezés a forrás költői körülírása). A magyar fordításokban az מַיִם-אֲנָם ’vízmocsár’ szóösszetételnek a ’bővizű tó’ fordítása a ’mocsár’ szónak a magyarban erős negatív töltete indokolja.

Csakhogy a hosszú vándorlás alatt – folytatva a megkezdett allegorikus beszédet – nemcsak a szomjúság kínozhatja a pusztán át hazatérő népet, hanem a tűző nap heve is. A pusztában legfeljebb csak fű nő, de nincsenek fák, a kopasz hegycsúcsokon és dombtetőkön sem lelhetnek a vándorok árnyékot a perzselő nap elől (lásd ennek veszélyéhez Zsolt 121,5–8).

A 19. versben Isten azt igéri, hogy mindenféle fát és cserjét növeszt, hogy ezek lombkoronája alatt kellemes árnyékban utazhassanak a hazatérők: „A pusztában cédrust növeszték meg akáciát, mirtuszt és erdei fenyőt, a kietlen tájon borókát ültetek, kőrist és ciprusfát.”

A szöveg hét különböző fafajta sorol fel, amik fordítása néha problémát okoz. Nyilvánvaló azonban, hogy nem gyümölcsfákról van szó, hanem olyan értékes, erdei fafajtaokról, illetve magas bokrokról, melyek feltehetőleg az ókorban is ott szegélyezték az utakat a termékenyebb tájakon, s így megfelelnek a megígért árnyék biztosításának. Az is nyilvánvaló, hogy a hetes szám nem véletlen, hiszen ez a szám az ószövetségi gondolkodásban a teljesség száma: azaz a próféta itt a konkrét felsorolást csak példának tekinti, és azt akarja mondani: „mindenféle csodás fa/a világ összes értékes fafajtája”. Lássuk most a felsorolt növényeket! (Érdemes itt megjegyezni, hogy a bibliai növények azonosítása terén a szegedi rabbi, Löw Immánuel végzett komoly kutatásokat: eredményeit mértékadó nemzetközi héber lexikonok máig is idézik.)

צֶדְרִים – ‘cédrus’. Szépségét és nagyságát pl. az Ézs 2,13; 37,24; Ez 31,3–7; Ám 2,9 is dicséri. Különösen a Libanon-hegység volt híres hatalmas és értékes cédrus-erdőiről, lásd pl. 2Kir 14,9; Zak 11,12; Zsolt 29,5; 104,16. Értékesítési alapanyag, lásd a 2Sám 5,11-ben, illetve a jeruzsálemi templomépítés leírásában (1Kir 5,20; 6–7; Ezsd 3,8).

אֲקָצִיָּה – ‘akácia’. Josephus Flavius szerint a legjobb minőségű fák egyike. Szíriában több alfaja él, nem keverendő össze az amerikai eredetű akáccal. Az Ex 25–37 szerint a szent sátor fa alkatrészei és felszerelése ebből készültek.

מִרְתָּשׁ – ‘mirtusz’. Ez egy közepes nagyságú örökzöld bokor (Ézs 55,13; Zak 1,8–11). Levelének kellemes illata van, ágait a lombsátrak ünnepén előszeretettel használták az építendő lombkunyhóhoz (Neh 8,15).

עֵץ שֶׁנַּיִם – ‘erdei fenyő’. A fafajta neve szó szerinti fordításban azt jelenti, hogy ‘az olaj fája’. Ám nem az olajbogyót termő gyümölcsfát jelöli a szó, hiszen az a bibliai héberben אֵץ. Egy erdei fenyőfajtaról van szó, nevében az ‘olaj’ a fa gyantájára utalhat (így már Luther is). Ez is az értékesebb, jól faragható faanyaghoz tartozik: a bibliai beszámolók szerint ebből készültek a szövetség ládáját díszítő kerubok és a jeruzsálemi templom ajtói is (1Kir 6,23.31.33).

בְּרוֹכָה – ‘boróka’. Hagyományosan ezt a szót ‘ciprus’-nak fordítják, újabban azonban ezt a növényt egyre gyakrabban a borókával azonosítják. Az Ószövetség a cédrus mellett a legértékesebb fafajtának tekinti (gyakran együtt is emlegetik vele, lásd pl. 1Kir 5,22.24; 9,11), paloták és templomok kedvelt építőanyaga, s így a jeruzsálemi templom építésének is fontos szerephez jutott, ahol elsősorban

a padló és a falak faburkolata, illetve a faragott ajtóik készültek belőle (1Kir 6,15.34).

קִרְדָּר – ’kōris’. A szó az Ószövetségben csak itt és az Ézs 60,13-ban fordul elő (ami éppen ezt a helyet idézi, így a jelentés tisztázásában nem visz minket előrébb), emiatt a jelentése bizonytalan. A legtöbben a kőrisre gondolnak, mások szerint a szilfa vagy valamilyen fenyőféle lehet ez.

קִרְדָּר – ’ciprus’. Egy szintén a Libanonon növő fafajta, talán a cédrus egyik alfaja; némelyek szerint ez lehet a ciprusfa, mások szerint a lucfenyő. Az Ez 27,6 alapján mindenesetre egy hajóépítésre is alkalmas, értékes fafajtáról van itt is szó. A főnév a שָׁר ’egyenesnek lenni’ igéből származik, s az egyenes, sudár törzsre utalhat.

Ha az azonosítás néhol bizonytalan is, az biztos: a hét, itt felsorolt fafajta Isten jótéteményeinek és hatalmának a gazdagságát akarja hangsúlyozni: a legszebb, a legnagyobb fákkal lesz beültetve a pusztá, méghozzá olyan mennyiségben, hogy azok sűrűsége biztos árnyékot vet majd az alattuk vándorlóknak.

Ezzel az ígéret leírása véget is ér. A csoda, ami készül, semmihez sem lesz fogható: az ÚR eltávolít majd népe hazatérése előtt minden akadályt, s aki kész felkerekedni, hogy visszatérjen ősei földjére, kényelmes és egyszerű hazatérésre számíthat majd. A csüggeteg, szabadításra váró foglyok reményeit Isten minden emberi számítást messze túlszárnyaló módon fogja majd beteljesíteni, bőségesen kárpótolva őket eddigi nélkülözéseikért, szenvedéseikért. Deutero-Ézsaiás ennek a kifejezéséhez az új teremtés, illetve az új exodus motívumát együttesen, egymással összekapcsolva használja itt (ehhez lásd fentebb, az 1.7. fejezetet). A világ egykori Teremtője most új dolgokat teremt népe érdekében, s az, aki egyszer már a pusztán át hazavezette népét, ismét megteheti ezt – méghozzá minden nélkülözéstől és megpróbáltatástól mentesen, hogy a csüggeteg nép – nem úgy, mint Mózes idejében – nehogy ellankadjon és hitét veszítse útban hazafelé.

20. vers

A 20. versben Isten ismét a népről beszél, az üdvprófécia műfajának megfelelően 3. személyben. A közelgő szabadulás költői képei után a szöveg visszakapcsolódik a 17. vershez, ahol a fogságban élő népről mint az Isten segítségére szoruló „elesettekről” volt szó, s leírja azt, milyen hatást gyakorol majd Isten szabadítása a csüggeteg népre: „*Hadd lássák és hadd tudják meg, szívleljék meg és értsék meg, hogy az ÚR keze vitte ezt végbe, Izráel Szentje teremtette.*”

Izráel tehát meg fogja látni és érteni, hogy az egyetlen Isten, Izráel Istenének a keze tevékenykedett hazatérésük érdekében. A 18–19. és a 20. versnek ez a kapcsolódása ismerős lehet: az Ézs 40,3–4 mögött a 40,5 ugyanígy a természet csodás átalakulásának képével kifejezett szabadítás-élmény hatásaként írja le a

nép és a pogányok istenismeretre jutását. Elviekben tehát itt, az Ézs 41,20 kapcsán a pogányok megtérésére is gondolhatnánk; ám éppen az üdvprófécia műfaja miatt kell itt az istenismeretre jutókat a 17. versben nevesítettekkel azonosítanunk.

A nép reakcióját a vers négy, egymást követő igével írja le. Ezek az igék egyfajta fokozásként, a fizikai érzékeléstől kiindulva a megértésen át a belátásig haladva írják le az ÚR szabadításának hatását azokra, akik annak a szemtanúi lesznek: a hazatérők ראה 'látják', ידע 'megtudják', שים 'megszívlelik' (a שים + על-לֵב kifejezés rövidült alakjaként, vö. Ézs 47,7; 57,11; Jer 12,11), illetve bölcsességre jutva חילל 'megértik', hogy ki is áll e történelmi csoda hátterében. A לָמַעַן 'azért, hogy...' kötőszó szerint ez a felismerés azonban nemcsak a következménye lesz Isten szabadító tetteinek, hanem egyben Isten tetteinek a célját is alkotja. A hazatérés végső soron tehát azt a célt szolgálja, hogy az ÚRban Izráel újra felismerje és elismerje a történelem igazi urát.

A szöveg Istent – a יהוה szó költői párhuzamaként – a יְשׁוּעָה 'Izráel szentje' kifejezéssel illeti. A szóösszetétel magától Ézsaiás prófétától származik, és szinte csak Ézsaiás könyvében fordul elő: a 35 előfordulásból 28 Ézsaiás könyvében áll, a további 7 ige helyből pedig az Ézsaiás-elbeszélésekre esik még kettő (2Kir 19 és Ézs 37), azaz ez a két hely is az Ézsaiás-tradícióhoz kötődik. Ráadásul a kifejezés Proto-Ézsaiás mellett Deutero- és Tritó-Ézsaiás könyvében egyaránt előfordul: az Ézs 1–39-ben 12-szer, az Ézs 40–55-ben 11-szer, míg az Ézs 56–66-ban 2-szer fordul elő. (lásd Deutero-Ézsaiásnál Ézs 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11 és további 6 helyen). Isten יְשׁוּעָה 'megnevezése tehát a Nagy Ézsaiás-könyv formai egységének egyik fontos eleme, illetve kifejeződése.

Ézsaiás prófétára nagy hatással volt az elhívása során átélt látomása, amikor látta a mennyei szeráfokat, amint egymásnak éneklük: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet!” (Ézs 6,3), s válik az ÚR 'szentsége' ige hirdetésének egyik fő vonásává. A találkozás a Szenttel Ézsaiásból halálfélelmet vált ki, saját bűnös és alkalmatlan voltának a megvallására készíti (6,5), hiszen a 'Szent' előtt még a szeráfoknak is védekezően el kell takarniuk magukat szárnyaikkal (6,2), miközben a prófétára bízott üzenetben az ÚR a bűnös nép jogos és visszavonhatatlan büntetését nyilatkoztatja ki. A 'szentség' tehát Ézsaiásnál engedelmisségre kötelez, lásd így a Lev 17–26 állandó felszólítását: „Szentek legyetek, mert én, az ÚR, a ti Istenetek, szent vagyok!” (pl. Lev 19,2), miközben Izráel is tisztában van vele, hogy ez a követelmény lényegében emberileg teljesíthetetlen (vö. 1Sám 6,20). Ennek megfelelően Ézsaiás egész ige hirdetésében a יְשׁוּעָה 'Izráel Szentje' kifejezésnél a szentség fenyegető, a bűnre ítélettel lesújtó, Isten iránt engedelmisségre, a felebaráttal szemben pedig szolidaritásra kötelező aspektusa kap hangsúlyt.

Deutero-Ézsaiás ige hirdetésében azonban ez az átvett formula merőben új hangsúlyt kapott: nála az 'Izráel Szentje' kifejezés azt a teremtő, világot kormányzó, senkivel össze nem vethető hatalmat jelenti, aki elkötelezte magát népe mellett, s aki – ennek megfelelően – minden hatalmával az Ő népe, Izráel

üdvösségén dolgozik. Hóseás próféta Ézsaiásától egészen eltérő szentség-fogalma visszhangzik itt, ahol a 'szentség' egyet jelent az ÚR szeretetével, illetve szabadságával arra, hogy a megérdemelt büntetés helyett népével irgalmas legyen:

„(8) *Hogyan adnálak oda, Efraim, hogyan szolgáltatlak ki, Izráel? Hogyan adnálak oda, mint Admát, hogyan bálnék veled úgy, mint Cebójimmal? Megindult a szívem, egészen elfogott a szájalom.* (9) *Nem izzó haragom szerint bánok vele, nem döntöm újból romlásba Efraimot. Mert Isten vagyok én, nem ember, aki szent (שׁוֹרֵט) közöttetek: hogyan is történik a vesztetekre?”* (Hós 11,8–9)

S végül Isten történelemformáló tevékenységét a 20. vers második fele az עשה és ברך igékkel írja le: „az ÚR keze vitte ezt végbe, Izráel Szentje teremtette.”

Bár az előző, az עשה ige általános értelemben jelenti azt is, hogy 'tenni, csinálni', nagyon gyakran a teremtő Isten alkotómunkáját jelöli, lásd pl. Gen 1,7.16.26; 2,2; 3,1; 5,1, míg az utóbbi, a ברך ige kifejezetten a teremtés szakkifejezése, lásd Gen 1,1.21.27; 2,3; Ézs 40,26.28; 45,12.18; 43,1.15. (A ברך igehez lásd részletesen a 4.7. fejezetben, a 40,26 magyarázatánál, az עשה igehez pedig a 10.6. fejezetben, az Ézs 44,24b magyarázatánál.) A prófécia tehát azt hangsúlyozza, hogy Izráel szabadulása, hazatérése új teremtés lesz. Ez nem egyszerű feladat, de a teremtőnek nem lehetetlen; aki a világmindenséget létrehozta, ezt is meg tudja és meg is fogja tenni.

10. Az Ézsaiás 44,24–28 magyarázata

10.1. Fordítás

- (24) *Így szól az ÚR, a te megváltód,
aki formál téged az anyaméhtől kezdve:
Én, az ÚR alkotok mindent:
Egyedül feszítettem ki az eget,
mikor kiterítettem a földet, *ugyan ki volt velem*?*
- (25) *A fecsegők (= jósok) jeleit semmivé teszem,
és a jövőmondókat bolondokká,
a bölcseket meghátrálásra kényszerítem,
leleplezem, hogy tudományuk bolondság,*
- (26a) *de valóra váltom szolgálaim beszédét,
és követeim tervét megvalósítom.*
- (26b) *Én mondom azt Jeruzsálemnek: „Népesülj be!”*
[– és Júda városainak: „Épüljetek újjá!” –]
- és a romjait helyreállítom.
- (27) *Én mondom a mély tengernek: „Apadj ki!”,
– és a folyóidat kiszárítom.*
- (28a) *Én mondom Círusnak: „Pásztorom vagy!”,
– és ő minden kívánságomat teljesíti,*
- (28b) *és ezt mondja: Építsék föl Jeruzsálemet,
és rakják le a templom alapját!*

10.2. A Círus-énekek

Ézs 40–48 gyűjteményében több olyan prófécia található, amely Isten megváltásának eszközét, Círus perzsa királyt mutatja be a könyv olvasói számára, utalva személyére, kiválasztott jellegére, diadalmas előretörése és arra, hogy ő Izráel megszabadításának az ÚR által elrendelt eszköze. Ezek a próféciaik a következők: Ézs 41,1–5; 41,25–29; 42,5–9; 44,24–28; 45,1–7; 45,9–13; 46,9–11; 48,12–15.

Ezek közül az énekek közül is kiemelkedik azonban az Ézs 44,24–28 és a 45,1–7, hiszen ezekben – és csakis ezekben – a próféta nevében is nevezi a királyt. Az elrendezés nyilván itt sem véletlen: ezek a próféciaik a 41. fejezettől készítik elő Círus színre lépését, míg nem a 40–48. fejezetek közepén, a 44–45. fejezetek határán két egymás melletti prófécia is néven nevezi őt. Személyének a felfedésével Deutero-Ézsaiás könyvének az első fele (ne feledjük: a redakciótörténeti iskola szerint ez a könyv alaprége) ezzel elérte a csúcspontját:

Isten üdvterve, korábbi ígéretei konkrét alakot öltenek, s a híradásból már bizonyosan jól ismert perzsa király személye mintegy garancia jelenik meg a próféta üdvígéreteinek megvalósulására.

Ez utóbbi két próféciát nemcsak Círus neve köti össze, hanem az is, hogy mindkét szakasz azt igyekszik bizonyítani: Círus mögött Izrael Istene áll. Előretörése Istennek köszönhető, aki a történelem uraként népe szabadítását hajtja végre választott eszközével.

Vannak kutatók, akik szerint a két szakasz egyetlen költeményt alkot, amin belül a 44,24–28 csupán a 45,1–7 (kissé hosszúra sikeredett) bevezetője. Ám amint látni fogjuk, a 44,24–28 önmagában is kerek egész, a 45,1-ben pedig egy terjedelmes bevezető formula olvasható, ami jelzi, hogy a 44,28 után egy újabb, önálló prófécia kezdődik.

10.3. Műfaj, datálás

A 44,24–28 a már ismert prófétai vitabeszéd műfajába tartozik (ennek ismertetéséhez lásd fentebb, a 3.3. fejezetben, a 40,12–17 magyarázatánál). A próféta hallgatói látják ugyan Círus győzelmeit, de nem hiszik el, hogy a perzsa király Isten eszköze, s hogy a katonai sikerei a próféta által beharangozott szabadulást fogják eredményezni. Hiszen – gondolhatták a fogságban élők – birodalmak válthatják egymást, egy babiloni királyt most egy perzsa hódító letaszíthat ugyan a trónról, de attól az elnyomottak helyzete miért változna meg? Legfeljebb az elnyomó személye változik, de miért lenne ebből Izrael számára szabadulás?

A próféta itt ezzel a nézettel száll vitába. Szerinte minden, ami a világban történik, Izrael Istene kezének a munkája. Ő a világot is egyedül teremtette, egyetlen más istennek sem volt abba beleszólása – így a történelmet is egyedül Ő irányítja, abba egyetlen más isten sem szólhat bele. Egyetlen más isten sem jelentette ki előre mindezt, csak az Ő prófétái. Az események ezért az URat és az ő prófétáit igazolják, míg a pogány istenek szószólói, a jósök, bölcsek és varázslók szégyent vallanak. Ez a közös bázis, az a hitigazság, amit a fogság előtti ítéletes próféciák beteljesülését látva Deutero-Ézsaiás hallgatói maguk sem tagadhatnak. Ha az azonban a múltban így volt, a jelenben és a jövőben is így kell lennie – vonja le előttük a próféta a következtetést. Ezért amit az ÚR most ígéretként meghirdet, annak is valóra kell majd válnia. Isten pedig most ezt mondja: Círus az Ő szolgája, aki népe szabadításán dolgozik.

A prófétának ahhoz, hogy meggyőzhesse a hallgatóságát, a vitabeszéd keretein belül Istennek a múltban véghezvitt dicső tetteiről kell beszélnie, s ezt az arra szolgáló kultikus műfaj, a himnusz jellegzetes elemeinek az alkalmazásával teszi meg. A himnuszoknak formai és tartalmi szempontból két csoportját különítjük el. A „leíró himnusznak” mindig a teremtés és a gondviselés a témája, s ehhez mindig participiumi igealakokat használ, ezzel fejezve ki a teremtő Isten gondviselésének örök munkáját. Az „elbeszélő himnusz” témája

Istennek a történelemben véghezvitt szabadító tettei (egyiptomi szabadítás, pusztai vándorlás, honfoglalás stb.), s ehhez imperfectumi ragozott igealakokat használ. Mivel a himnuszban a gyülekezet magasztalja Istenét, így róla E/3. személyben esik szó.

Ebben a próféciában e két forma sajátosan ötvöződik egymással. Deutero-Ézsaiás a 24. versben a teremtés témájával indít, s ennek megfelelően itt csupa participiumi igealak szerepel. A 25. verstől a próféta valójában áttér Isten múltbeli és jövőbeli szabadításának a leírására, de a himnikus forma csak részben változik: egészen a költemény végéig minden költői sor első felében egy participium áll, míg a második felében – az elbeszélő himnusz formájának megfelelően – egy ragozott imperfectum.

A himnusz műfaján belül itt konkrétan az istenek és uralkodók öndicséretének a műfaját veszi át a próféta („ön-himnusz”). Ennek a jellegzetessége, hogy nem mások dicsérik az adott istent vagy uralkodót, hanem ő maga dicséri önmagát. Ez a műfaj a sumér kortól kezdve ismert Mezopotámiában. Innin, azaz Istár istennő például így ünnepli önmagát egyik himnuszában:

*„Apám az eget nekem adta, a földet nekem adta,
az istennő én vagyok, mérhető hozzám bárki – bárki isten?
Mullil az eget nekem adta, a földet nekem adta,
az istennő én vagyok, mérhető hozzám bárki – bárki isten?”*

Egy másik „ön-himnuszban” szintén Innin így ír magáról:

*„Mullil vitéz leánya én vagyok, atyám, Szu'en vitéze én vagyok,
Nudimad dédelgetett kedvence én vagyok.
Én iktatok be főpapot, királyt, én adok koronát a királynak,
én adok (királyi) pálcát a nép pásztorának.”*

(Mindkét idézet forrása: Komoróczy: Fénylő ölednek, 374–377.)

Az Ézs 44,24–28 tartalmához is kapcsolódik végül egy utolsó idézet, ismét Istár egyik öndicsőítő himnuszából:

*„Betöltöm a sorsot, a jóslásokat,
országok fölött azért vonulok én, főségesen azért lépegetek;
betöltöm a sorsot, a jóslásokat atyám, Szin parancsa szerint,
országok fölött azért vonulok én, főségesen azért lépegetek;
...
»Égi kegyes királynőnk!« – így magasztal mélység, magasság,
ujjongok, ó főségemen,
ledöntök hegyeket, völgyeket fölemelek,
ujjongok dicsőségemen!”*

(Forrás: Rákos–Komoróczy: Gilgames, 285–286.)

A korai időszakban ugyanez a himnikus öndicséret megjelenik az uralkodók esetében is, később azonban inkább a jogi szövegekre lesz jellemző: egy nagyobb beszéd, hosszabb rendelet elején a király bemutatkozik, felsorolva mindazokat a

jótéteményeket, amit eddig népe vagy vazallusai felé megtett, kellő alapot teremtve ezzel arra, amit a jövőben meg fog tenni, illetve megtenni elrendel. Az Ószövetség is ismeri ezt, méghozzá a szövetségkötés összefüggésében: YWHW itt – mint népe királya – bemutatkozik, visszatekint eddigi jóságára, majd erre építve elrendeli a törvények megtartását. Ezt látjuk a Tízparancsolat elején is:

„Én, az ÚR vagyok a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Ne legyen (azért) neked más istened...” (Ex 20,1kk).

Ennek a formának felel meg jelen szakaszunkban Isten bemutatkozása a 24a versben, valamint – a participiumok megőrzése mellett – a 26b verstől kezdődően az E/1. személyű igealakokra való átváltás. Az ókori ember tehát az ÚRnak ezt a kinyilatkoztatását a mennyei király megnyilvánulásaként, egy új rendelkezés méltó és elvárt bevezetőjeként értelmezte.

A prófécia egyrészt nyilvánvalóan azt feltételezi, hogy Jeruzsálem még romokban hever (26b vers) és hogy Babilon még nem esett el (27. vers). Másrészt viszont már néven nevezi a perzsa Círus mint az ÚR szabadításának eszközt, s úgy beszél róla, hogy feltételezi: a hallgatóság tisztában van vele, kiről is van szó. Emiatt a prófécia Círus Kr.e. 546-os győzelme után, de még Babilon eleste előtt keletkezhetett, s e két dátum közül talán inkább az utóbbihoz áll közelebb.

10.4. Szerkezet, forma

A szakasz szerkezete a prófétai vitabeszéd műfaji követelményeinek felel meg:

I) Bevezetés

24a: Hírnök-formula, Isten bemutatkozása

II) A vitapartnerek közös bázisa (a múlt tapasztalata) Isten: E/3. szem.

24b: A főtétele: A teremtésben mindent Isten végzett

25: A pogány istenek eddig sem tartották szavukat

26a: Az ÚR viszont előre meghirdette és valóra is váltotta terveit

III) Következtetés (ígéret a jövőre nézve) Isten: E/1. szem.

Az új kijelentése is valóra fog válni:

26b: Jeruzsálem felépül

27: Babilon elpusztul

28a: Círus Isten szolgája, aki minden akaratát végrehajtja

28b: Círus elrendeli Jeruzsálem és a templom felépítését

Egy hosszabb, liturgikus jellegű bevezető áll a prófécia élén, amiben a szokásos „Így szól az ÚR” hírnök-formula Isten ünnepélyes bemutatásával egészül ki. Az itt használt jelzők (‘megváltód’, ‘az anyaméhtől formálód’) már maguk is a vigasztalás szolgálatában állnak (24a).

Ezt a bevezetőt követi az ÚR múltbeli jótéteményeinek himnikus leírása (24b–26a), ami a vitapartnerek közös hittapasztalatára építve teremti meg azt a közös platformot, ahonnan a próféta a népet a maga meggyőződéséhez szeretné elvezetni. Ez a szakasz az ÚRat, Izráel Istenét mint a világ teremtőjét és a történelem egyedüli urát mutatja be: a 24b egyfajta összefoglalásként előrebocsátja a lényegét, majd ezt a 25–26a versek részleteiben is kifejtik. Elméletileg ezeket az utóbbi verseket jelen vagy jövő időben is lehetne értelmezni, ám itt minden bizonnyal a múltbeli események leírásáról van szó.

A jelenre és a jövőre vonatkozó következtetéseket ugyanis majd csak a III. tartalmi egység, a 26b–28. versek vonják le: ha a múltban mindig valóra váltak az ÚR ígéretei, míg a pogány istenek hírnökei rendre megszégyenültek, akkor el lehet és el is kell hinni, hogy a szabadulásról és a hazatérésről szóló új ígéretei is valóra fognak majd válni.

A prófécia két központi szakasza formailag részben azonos sémát követ, részben pedig el is különül egymástól.

A 24b–28 versekben ugyanis minden költői sor alapvetően ugyanarra a sémára épül: a sor elején egy névelő nélküli participium áll, míg a parallel felsorban egy ragozott igealak, ami – az elbeszélő himnusz formai jellegzetességét követve – E/3. személyben utal az ÚRra, mint az igék alanyára.

A 26b verstől a 28a versig aztán ez a sorkezdő participium minden esetben a **וְאָמַרְתָּ** igealak lesz, nyomatékkal a jövő időben várható, de már most meghirdetett szabadításra helyezve így a hangsúlyt, ami – szemben a 24b–26a participiumaival – minden esetben határozott névelővel áll. A parallel második felsor igealakjai is megváltoznak, mert itt E/1. személyű formák (vagy az E/1. személyű birtokos szuffixumok) következnek, az öndicsérő himnusz formáját követve.

A 28b tartalmilag a 26b–28a kijelentései konkretizálásának tűnik (lásd főleg 26b), de a **וְאָמַרְתָּ** participiumot felváltó, *wáw* kötőszóval is ellátott **וְאָמַרְתָּ** igealak szintén egyfajta függelék-jelleget ad neki.

10.5. Metrum

A prófécia metruma meglehetősen szabályos: az alapképlet a 3+2, ami néha 3+3-ba megy át:

3+2	כֹּה-אָמַרְתָּ יְהוָה גְּאֻלְךָ // וַיִּצְרָךְ מִבְּטָן	24a
4	אָנֹכִי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל	24ba
3+3	נֹטֶה שְׁמַיִם לְבַדִּי // רִקַּע הָאָרֶץ *מִי אֲתִי*	24bβ
3+2	מִפֶּר אֲתוֹת בְּדִים // וְקִסְמִים יְהוּלֵל	25a
3+2	מְשִׁיב חַכְמִים אֲחֹזֵר // וְדַעְתָּם יִשְׁכַּל:	25b
3+3	מִקִּים דְּבַר עֲבָדָיו // וְעַצַּת מְלֹאכְיוֹ יִשְׁלִים	26a

3+2*	הָאֵמַר לִירוּשָׁלַם תּוֹשֵׁב // וְלַעֲרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה) וְחִרְבוּתֶיהָ אֶקְוִימָם:	26b
3+2	הָאֵמַר לְצוּלָה חֲרָבִי // וְנִהְרַתִּיךְ אוֹבֵישׁ:	27
3+2	הָאֵמַר לְכוֹרֶשׁ רַעִי // וְכָל-חֶפְצֵי יִשְׁלָם	28a
3+2	וְלֹאֵמַר לִירוּשָׁלַם תִּבְנֶינָה // וְהִכַּל תּוֹסֵד:	28b

A metrikai alapképlettől a 24. vers annyiban tér el, hogy egy 4 hangsúlyos szótagból álló, parallel nélküli félsort is tartalmaz (24ba). Ez azonban aligha szövegromlás eredménye, hanem tudatos költői eszköz, amivel a próféta az érvelése elején mondandója alaptételének kíván kellő nyomatékot adni.

Ugyancsak kilóg ebből a metrumból a 26. vers második fele, ami jelenleg 3 hangsúlyos szótaggal többet tartalmaz (3+3+2). A BHS ennek alapján azt javasolja, hogy az *וְלַעֲרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה* és *Júda városainak: ÉpüljeteK újjá!* szavakat tekintsük későbbi betoldásnak. Ez ugyan önmagában nem kellő alap az irodalomkritikai döntés meghozatalához, hiszen éppen itt, az új strófa elején a megszokottól eltérő sorszerkezet akár szándékos költői eszköz is lehet. A vers magyarázatánál azonban látni fogjuk még, hogy további nyomós érvek is szólnak e három szó betoldás-jellege mellett.

10.6. Magyarázat

24a vers

A prófétai vitabeszéd itt most – szokatlan módon – a prófétai irodalomból jól ismert prófétai 'hírnök-formulá'-val kezdődik: יהוה 'Így szól az ÚR'.

Ez a formula a nemzetközi diplomácia területéről származik, ahol az egyik uralkodó küldöttje a „כֹּה־אָמַר xy (király)” szavakkal vezeti be a mondanivalóját, majd E/1. személyre váltva idézi a küldő fél szavait, lásd pl. az alábbi eseteket:

„és ezt parancsolta nekik: Mondjátok meg uramnak, Ézsauinak: Így szól a te szolgád, Jákób: Lábánnál voltam jövevény, ott tartózkodtam mostanáig.” (Gen 32,5)

„Kimentek tehát a nép sanyargatói és felügyelői, és azt mondták a népnek: Így szól a fáraó: Nem adok nektek szalmát.” (Ex 5,10)

„Mózes követeket küldött Kádésból Edóm királyához ezzel az üzenettel: Így szól testvéred, Izráel: Te tudsz mindarról a gyötrelmről, amely bennünket ért.” (Num 20,14)

„Ezek megérkeztek Bálámhoz, és ezt mondták neki: Így szól Bálák, Cippór fia: Ne vonakodj eljönni hozzám!” (Num 22,16)

„s azt üzenté neki: Így szól Jefte: Nem vette el Izráel se Móáb földjét, se az ammóniak földjét. ... Én tehát nem vétettem ellened...” (Bír 11,15.27)

„és ezt üzenté neki: Így szól Benhadad: Ezüstöd és aranyad az enyém, legszebb feleségeid és fiaid is enyéme!” (1Kir 20,3, hasonlóan 20,5)

„Így szól Szanhérib, Asszíria királya: Miben bíztok, hogy az ostrom idején Jeruzsálemben akartok maradni? ... Nem tudjátok, mit tettem én és elődeim...?” (2Krón 32,10kk)

A proféták tehát mint Isten követői lépnek fel, mint akikre királyuk, a Mindenség Ura bízott fontos üzenetet. Ez az ősi profétai 'hírnök-formula', amit Deutero-Ézsaiás is átvesz és összesen 15-ször alkalmaz (lásd Ézs 43,1.14.16; 44,2.6.24; 45,1.11.14.18, majd még 5-ször). Szemben azonban a többi profétával ő előszeretettel fel is díszíti, Isten nevét különböző himnikus értelmezőkkel látva el. Jellemző, hogy nála csak háromszor szerepel a formula „csupaszon”, azaz bármilyen díszítmény nélkül, 12-szer viszont díszítményekkel kiegészítve szerepel.

Jelen esetünkben is két értelmezővel bővül a hagyományos formula. Az első ezek közül a פָּדָה (pauzális alak) 'a te megváltód'. A פָּדָה ige eredetére nézve jogi kifejezés, és azt jelenti, hogy a 'zálogot kiváltani', s ez érthető a zálogba adott tárgyakra, földtulajdonra vagy éppen a magát elzálogosító adósrabszolgára is. Ennek megfelelően a פָּדָה participium is jól ismert szakkifejezése az ószövetségi jognak: a *gó'él*, azaz a 'megváltó' a legközelebbi családtagot jelenti, aki a családi kötelékből kikerült földet vagy a rabszolgának eladott családtagot köteles visszavásárolni, azaz 'kiváltani' (Lev 25,25.26), a meggyilkolt rokonért bosszút állni (Num 35,12–25; Deut 19,12), illetve a meghalt fivéréért a sógorházasságot vállalni (Ruth 2,20; 3,9 stb.). Két fontos mozzanat különbözteti meg ezt a szót a rokon értelmű פָּדָה 'kivásárolni' igétől: a פָּדָה – szemben a פָּדָה igével – mindig egy korábban már meglévő viszony helyreállítását jelenti, s a פָּדָה-nak törvényben előírt kötelessége, hogy ezt megtegye.

Isten szabadítását az Ószövetségben gyakran a פָּדָה ige jelöli (lásd pl. Deut 9,26; 15,15; 21,8; Jer 31,11; Zsolt 25,22; 130,8, az egyiptomi szabadítás összefüggésében lásd pl. Deut 7,8; 13,6; 24,18). Deutero-Ézsaiás azonban Isten megváltó munkájára ezt az igetövet összesen csak kétszer alkalmazza (Ézs 50,2; 51,11), minden más esetben, összesen 17-szer viszont a פָּדָה igét használja (lásd pl. 43,1; 44,22.23; 48,20; 51,10; 52,3.9), ebből a 17 esetből 10-szer alkalmazva a פָּדָה participiumot (lásd 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8). Nyilván a próféta ebben az igében – a fogságban élő nép vonatkozásában – nagyobb vigasztalást láthatott: Ez a szó ugyanis azt sugallja, hogy az ÚR úgy tekint Izráelre, mint egy adósrabszolgáságba küldött rokonra. Igaz, hogy büntetésből el kellett kerülnie otthonról, hazájából idegen népek közé eladva, míg le nem törleszti adósságát (lásd Ézs 40,1–2). Ezzel azonban korántsem szakadt meg Isten és nép között a kapcsolat, a „vérségi kötelék”, és Isten egyenesen

törvényi kötelességének tekinti, hogy visszavásárolja és hazavigye őket, helyreállítva ezzel a fogság előtti viszonyokat.

A második értelmező meg is indokolja, hogyan jött létre ez a megszakíthatatlan viszony Isten és népe között. Izráel ugyanis Isten „*formálja az anyaméhtől kezdve*”. A nép Isten teremtménye, gyermeke, akivel már az anyaméhben is törődött, s attól kezdve, egész eddigi életében, ő formálta, alakította a sorsát.

A héber יָצַר 'formálni' ige eredetileg a fazekas munkáját jelöli, ahogy az agyagból edényt formál (lásd Ézs 29,16; 45,9b), míg maga a יָצַר participium főnévvé válva magát a 'fazekas'-t jelöli (lásd Ézs 41,25; Jer 18,2kk; Siralmak 4,2). Az egész ókori Keleten, de főleg Egyiptomban gyakori elképzelés, hogy a teremtő a fazekashoz hasonlóan formálja meg teremtményeit, mindenekelőtt Amon Ré a fiát, a fáraót: ilyenkor – amint azt a mellékelt ábra is mutatja – előszeretettel ábrázolták őt fazekaskorongon dolgozva.

Az Ószövetség is átveszi ezt az elképzelést, és előszeretettel használja Isten teremtői munkájára ezt az igét. Így 'formálta' meg Isten a földet (Ézs 45,18; Jer 33,2), a szárazföldet (Zsolt 95,5) és a hegyeket (Ám 4,13), a tengeri Leviatánt (Zsolt 104,26), az állatokat (Gen 2,19) s végül az embert (Gen 2,7–8; Jer 1,5; Zsolt 94,9). A Jób 33,6 az ember teremtésére kifejezetten az agyagból való megformálás képét idézi.



(forrás: Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 334. ábra)

Deutero-Ézsaiás előszeretettel nevezi Istent – halmazva a szinonimákat – Izráel 'teremtőjének', 'alkotójának', illetve, mint itt, a יָצַר participiummal 'formáló'-jának (43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,9.11). A מִן־הַמֶּתֶן 'az anyaméhtől fogva' kifejezés is előjön még nála két másik helyen (44,2, az ÚR Szolgájáról: 49,5), egy helyen pedig arról olvasunk, hogy az ÚR „születésétől fogva” gondviselője Izráelnek (46,3).

Ám sem az egyén teremtettsége, sem Isten gondoskodásának az anyaméhtől való kezdete nem tekinthető Izráelben ősi hagyománynak, mint ahogy az ókori Keleten is ez sokáig csak az uralkodóval kapcsolatban volt ismert gondolat.

Úgy tűnik, hogy a képzet Izráelben – a Jer 1,5 különleges esetét leszámítva – csak a babiloni fogság utáni időben, az egyéni panaszénekekben jelenik meg, ahol a zsoltáros teremtettségére hivatkozva igyekszik istenét szabadításra bírni. A Zsolt 22,10k-ben például a könyörgő ember így vall Isten korábbi jóságáról („bizalom-motívum”):

„(10) Te hoztál ki engem anyám méhéből, biztonságba helyeztél anyám emlőin. (11) Már anyám ölében is rád voltam utalva, anyám méhében is te voltál Istenem.” (Zsolt 22,10–11)

A teremtő képzele itt szorosan összekapcsolódik a gondviselő isten képzetével: az, aki megalkotta őt, nyilván sajátjának tekinti alkotását, kötődik hozzá, szereti és törődik is vele. Ez a fajta érvelés – talán még világosabban – megjelenik Jób könyörgésében is:

„(8) Kezed formált és alkotott engem – azután elfordulsz, és el akarsz pusztítani? (9) Emlékezz csak: úgy formáltál, mint egy agyagedényt, mégis újra porrá tennél? (10) Nem úgy öntöttél-e, mint a tejet, és nem úgy oltottál-e, mint a sajtot? (11) Bőrbe és húsba öltöztettél, csontokkal és inakkal szőtél át. (12) Élettel és szeretettel ajándékoztál meg, és gondviselésed őrizte lelkemet.” (Jób 10,8–12, hasonlóan Zsolt 139,13–16)

Ugyanez a gondolat – a kronológiai elsőbbség kérdését nyitva hagyva – a papi üdvjövendülésben is jelen lehetett: Itt a panaszos könyörgésre válaszolva a pap vagy a kultikus próféta azzal akar vigasztaló üzenetének nyomatékot adni, hogy az imádkozót Isten teremtményének nevezi és az anyaméhtől kezdődően megtapasztalt gondviselésére emlékezteti. A gondolat tehát – akár magában a panaszénekekben – a meghallgatás iránti bizalom alátámasztására szolgál.

Deutero-Ézsaiás esetében a motívum minden bizonnyal innen eredeztethető (lásd itt, a 44,24-ben, a 44,2-ben és a 46,3-ban is), és természetesen Istennek ez a jellemzése is a vigasztalás üzenetének szolgálatában áll.

24b vers

A 24a vers hosszadalmas biztatássá bővített hírnök-formulája után a próféta Isten szavát idézi: כֹּל עָשָׂה יְהוָה אֱנֹכִי 'én, az ÚR alkotok mindent'.

Isten mondanivalójának mindjárt a legelején tisztázza a legfontosabbat, amit mondani akar: minden az Ő keze munkája, mindent Ő teremt és Ő alkot ezen a világon, nélküle és vele szemben senki sem ténykedhet e világban. Az עָשָׂה ige ugyan a legáltalánosabb értelemben jelenti azt, hogy 'csinálni, alkotni', de az ószövetségi szerzők gyakran Isten teremtői munkáját írják le vele, lásd pl. a teremtéstörténetben: Gen 1,7.16.25.26.31; 2,2.4 (P), de ugyanígy a Gen 3,1; 5,1; 6,6.7; Ézs 57,16; 45,12.18; Jer 38,16 stb. igehelyeken. Ennek megfelelően az עָשָׂה participium gyakran – Istenre utalva – azt jelenti, hogy 'teremtő', lásd Jób 4,17; 35,10; Ézs 17,7; 27,11 (a kérdéshez lásd még a 9.5. fejezetben, a 41,20 magyarázatánál). Ám az ige nem csak a hajdani teremtés leírására alkalmas: az Ószövetség gyakran ezzel a szóval írja le Istennek a világ kormányzása és a történelem menetének irányítása érdekében végzett tevékenységét (lásd pl. Ézs 22,11; 37,16), különösen is népe szabadítása érdekében 'véghezvitt' jelek és csodák vonatkozásában (lásd pl. Deut 11,3–7; 2Krón 7,10; himnikus kontextusban: Ézs 12,5; 25,1; 33,13; Zsolt 22,32; 37,5; 39,10; 40,6 stb.; 1Krón 16,12.26; 2Krón 2,11). Az ige mindkét jelentésében Deutero-Ézsaiás

igehirdetésének egyik központi fogalma, ami a ’teremtés – új teremtés’ tematika és teológiai érvelés szolgálatában áll, lásd Ézs 41,4,20; 42,16; 43,7; 44,23; 45,7; 46,4; 48,3–11.

A próféta érvelésének legelejére kiemelt ’Én, az ÚR alkotok mindent’ tétel tehát tökéletesen összefoglalja Istennek a folytatásban részletesen bemutatott teremtő (vö. Gen 1,31; 2,2; Ézs 37,16) és gondviselő munkáját.

Ez először is igaz a világ, a történelem színpadának a megteremtésére. Ő az „ég és a föld” teremtője. A két főnév, a teremtett világ két szélső pontjának megnevezésével, akárcsak a Gen1,1-ben, az egész teremtett világmindenséget jelöli (ugyanígy még pl. Ézs 37,16).

Az ég és a föld megalkotására a próféta itt két olyan ígét használ, amely – akár az נָשָׂא ige – a teremtés nehéz, fizikai munka-jellegét hangsúlyozza. Igen, Istennek dolgoznia kellett a teremtéssel (lásd Gen 2: a hetedik nap megpihent), de az, ami másnak lehetetlen feladat lett volna, neki nem jelentett nehézséget.

A נָשָׂא ige azt jelenti, ’kifeszíteni’, s ebben az értelemben gyakran jelöli a sátor fölállítást (Gen 12,8; 26,25; Ex 33,7; 2Sám 6,17 stb.). Azaz Isten úgy terítette ki a föld fölé az eget, ahogy a nomád pásztorok kiterítik a sátor váza fölé a súlyos sátorponyvát. Ugyanez a kép megjelenik a 104. zsoltárban is:

„(1) Áldjad, lelkem, az URat! URam, Istenem, igen nagy vagy, fenségbe és méltóságba öltöztél, (2) világosságot vettél magadra, mint egy köpenyt. Ő az, aki sátorként feszítette ki az eget, (3) palotáját a vizek fölé építette, a felhőket tette kocsijává, szelek szárnyán jár.” (Zsolt 104,1–3)

De ugyanez a gondolat már az Ézs 40,21k-ben is előjött:

„(21) Hát nem tudjátok, hát nem hallottátok? Hát nem mondták el nektek a kezdetektől fogva, hát nem értettétek meg a föld alapozását? (22) Aki ott trónol a földkerekség fölött – aminek lakói akár a sásának –, fátyolként feszítette ki az eget, kiterítette, mint egy lakósátrat.” (Ézs 40,21–22)

Ugyanígy jelen van a gondolat az alábbi szakaszokban is: Ézs 42,5; 45,12; 51,13; Jer 10,12; 51,15; Zak 12,1; Jób 9,8.

A másik ige, amit a próféta itt Isten teremtő munkájára használ, az a קָרַע . Ez a szó azt jelenti, hogy ’kalapálni’, egy fémlemezt kalapálással ’kilapítani’ (lásd Ex 39,3; Num 17,4), illetve ’vékony fémréteggel bevonni’ (lásd fentebb, az 5.4. fejezetben, az Ézs 40,19 magyarázatánál). A teremtés összefüggésében érdemes észrevenni, hogy az igéből képzett főnév, a קִרְיָה ’égboltozat’-ot jelent (Gen 1,6–8 stb.; Zsolt 19,2; 150,1; Deut 12,3), amit egy merev, fémből kikalapált kupola formájában képzeltek el akkoriban. A קָרַע ige ugyanakkor a föld megformálása összefüggésében is előfordul még máshol is, lásd Ézs 42,5; Zsolt 136,6. Ezekben a helyeken gyakran tulajdonítják az igének a ’megerősít’ jelentést, ám a Zsolt 136,6 mutatja, hogy itt is ’kiterítésről’, a szárazföldnek a ’lenti vizek’ felé való kifeszítéséről van szó:

„(5) Bölcsen alkotta meg az eget, mert örökké tart szeretete. (6) A földet a víz fölé terítette, mert örökké tart szeretete.” (Zsolt 136,5–6)

Ahogy fentebb már említettük, a teremtés összefüggésében ez a két ige a teremtés nehéz, fizikai munka-jellegét hangsúlyozza, s ezáltal Isten hatalmát, semmihez és senkihez sem fogható erejét húzza alá.

Ugyanakkor a próféta a költői sor mindkét elemében azt is kiemeli, hogy az ÚR ezt a teremtői munkát teljesen egyedül végezte: nem volt arra szüksége, hogy abban bárki is segítsen neki. Ő az ég kifeszítésénél *לְבַדִּי* 'egyedül' volt, és a föld kiterítésénél sem segített neki senki. Ez utóbbi helyen a masszoréta szövegben jelenleg a *אֵי אֵי* szöveg szerepel, ami pontkációs hiba lehet, hiszen a *אֵי* szó a *אֵי* 'víz' szó status constructus. A masszoréták a *qeré*-ben összevonják a két szót, ami a *אֵי: -tól, -től* összevont prepozíció ragozott alakja lenne, és aminek a masszoréták itt talán a 'rajtam kívül' jelentést tulajdoníthatták. Valószínűbb azonban, hogy a Septuaginta és a Vulgáta őrizte meg itt az eredeti szöveget, amik a *אֵי* szót a *אֵי* 'ki?' kérdő névmásnak olvasták, így a szakasz értelme ez: „*Mikor kiterítettem a földet, ugyan ki volt velem?*”

25–26a vers

A 25. verstől Isten – a prófétán keresztül – a teremtői munkájáról áttér a történelemben korábban véghezvitt munkájának ismertetésére. Isten ugyanis nem csupán a világ megteremtője, aki megalkotta a mindenséget, majd – Madách szavaival élve – „*a gép forog, az alkotó pihen*”. Isten a teremtés után is munkában maradt, s az emberiség történelmének is Ő az egyedüli formálója. Ez az a közös hitvallás, amit a II. strófa a fogságban élő nép emlékezetébe idéz – hogy aztán majd a III. strófa a jelenre nézve levonja ebből a helyes következtetést. S hogy itt a próféta lényegi mondanivalójához egy lépéssel közelebb kerültünk, a szövegarányok is mutatják: A teremtésről a 24b-ben egyetlen költői sor, a világ kormányzásáról a 25–26a versekben 3 költői sor beszél.

A prófécia Izrael Istenének világ feletti uralmát úgy igyekszik bizonyítani, hogy a 25. versben kontrasztként előbb a pogány istenek tehetetlenségét emeli ki, majd az ÚR csak ezt követően, a 26a-ban beszél önmagáról. Deutero-Ézsaiás érvelése világos és egyszerű: a történelem formálója az, aki előre meg tudja mondani, hogy mit hoz a jövő, s ezt a jövődőlést aztán valóra is tudja váltani. Márpedig, bizonyítják majd a 25–26a versek, az ÚR, Izrael Istene mindig valóra váltja prófétái beszédét, míg a pogány istenek mindig megszégyenülnek, mert szószólóik nem képesek igazi kijelentést adni.

A jövődömondás Babilonban rendkívül népszerű és fejlett tudománynak számított, amit hosszú éveken át ismert, nagy tekintélyű mesterek iskoláiban kellett elsajátítani, s aminek hatalmas ékírási irodalma (lexikonok, szakkönyvek) máig fennmaradt. Jósoltak az égitestekből (a holdsarló eltűnésének és megjelenésének időpontjából /lásd Ézs 47,13/, a naphoz való viszonyából, a bolygóknak az állócsillagok közötti relatív helyzetéből), az áldozati állatok

anatómiai jellegzetességeiből (főleg a máj alakjából és foltjaiból /lásd Ez 21,26/, később valamennyi belső szerveiből), a víz felszínére kiöntött, különböző alakzatot felvevő olajfoltokból, a füstölőből felszálló füst alakjából, egy állatnak a lefröcskölésére adott reakciójából. Ezen kívül a szokatlan természeti jelenségeket (pl. torzszülött állat születését, ritka állatok feltűnését, meteorológiai jelenségeket: a mennydörgést, jégesőt, bizonyos felhőalakzatokat, bizonyos madarak és hullócsillagok feltűnését vagy röptének irányát) rossz vagy jó ómenként értelmezték egy adott terv összefüggésében. A legtöbb esetben ezek a jóstehnikák „bináris” alapon működtek, azaz egy feltett kérdésre ’igen’ vagy ’nem’ válaszként, illetve ’kedvező’ vagy ’kedvezőtlen’ előjelként értelmezték őket. A héber נֶאֱמַר ’jel’ szó itt, ahogy a Jer 20,2-ben is, ezeket a pogány technikákkal jóslásra használt jelenségeket jelöli; a csillagok összefüggésében a Gen 1,14 éppen sorsformáló jellegüktől megfosztva használja ezt a szót. A templomokban külön specialistái voltak ezeknek az eljárásoknak, és az uralkodók, valamint alattvalói előszeretettel fordultak hozzájuk, hogy megtudakolják, mit hoz a jövő, valamely vállalkozásukba belefogjanak-e vagy sem. Izráelben szigorúan tilos volt ezeknek a technikáknak az alkalmazása, lásd Lev 19,31; Deut 18,9–14.

E pogány papok és jósok közül a szöveg elsőként a נֶאֱמַר szót hozza (נֶאֱמַר), ami a biblia héberben azt jelenti, hogy ’fecsegő, hazudozó’ (lásd נֶאֱמַר ’kitalálni, kiötleni; valótlan beszélni’). Nem lehetetlen, hogy ez az eredeti szöveg, ami a babiloni jósokat illeti ezzel a csúfnévvel. Ám feltűnő egybeesés, hogy az akkád nyelvben a *bârû* szó éppen a jövendőmondót jelöli. Így nem lehetetlen, hogy az eredeti olvasat itt a נֶאֱמַר lehetett, ami vagy szövegromlásként módosult, vagy tudatos szövegtorzítás eredményeként állt elő. Akár így, akár úgy, a szöveg véleménye ezekről a ’szakemberekről’ lesújtó: tudományuk csak fecsegés, mentes minden valóság-alaptól. Az ő ’jeleiket’ majd az ÚR ’*semmivé teszi*’ (פָּרַק) – az az Isten, aki saját próféciái megerősítésére gyakran ad ’jeleket’, és mindig be is teljesíti azokat, lásd így az נֶאֱמַר ’jel’ összefüggéseiben Ex 3,12; Bír 6,17 (Gedeon gyapjúfürtje); 1Sám 2,34; 10,7,9; 2Kir 19,29; 20,8,9 (par. Ézs 38,7,22: Aház napórája); Ézs 7,11,14 (Immánuel); Jer 44,29–30.

A ’fecsegők’ szinonimájaként a prófécia a נֶאֱמַר szót említi. A participiumot ugyan a bibliafordítások gyakran adják vissza a ’varázsló’ fordítással (így néhány helyen az ÚF 1990, a RÚF 2014 ezeket korrigálja), a szó valójában ’jövendőmondó’-t jelent: azt a személyt jelöli, aki sorsvetéssel jósol. Ennek egyik, bár korántsem egyetlen technikája volt a ’nyilak megrázása’ (lásd Ez 21,26): ezeket az arasznyi pálcikákat összerázták, majd a földre dobták, és a pálcikák alakzatából, esetleg a különböző színű nyilacsák elhelyezkedéséből igyekeztek kiolvasni a jövendőt, illetve a feltett kérdésekre a választ. A Józs 13,22 ilyen ’jövendőmondó’-nak nevezi Bálám prófétát, az 1Sám 6,2 pedig a filiszteusok jövendőmondóit említi, mint akiktől a városfejedelmek isteni útmutatást kérnek. Mivel azonban a kimondott szónak az ókori Keleten varázserőt is tulajdonítottak (vö. Num 23,23), a jóslás jelének elhelyezésére az istenséget

előzetesen mágikus úton „felkérték”, illetve a jóslással kapott kedvezőtlen válasz vagy előjel esetén a tisztító papok elvégezték a megfelelőnek vélt „bajelhárító szertartást” (némely ómengyűjtemények eleve tartalmaztak is erre nézve ajánlásokat), a jóslás és a varázslás közötti határ valóban képlékeny lehetett.

Ám, mondja a prófécia, az ÚR ezeknek a pogány jövendőmondóknak a jóslatait is rendre nevetségessé teszi. A két csoport hatalmas csillagászati, anatómiai és egyéb ismeretei tűnhetnek ugyan ’tudomány’-nak (תִּדְרָה), művelői ’bölcsek’-nek (בֹּכֵמִים), azaz gyakorlott, tapasztalt szakembereknek, az ÚR leleplezi, hogy mindez csak ’fecsegés’. A bölcseket Isten rendre meghátrálásra kényszeríti: látva, hogy a történelem nem úgy alakul, ahogy ők jövendölték, kénytelenek belátni, hogy egy általuk kiszámíthatatlan, prognosztizálhatatlan hatalom, Izráel Istene a világ tényleges ura.

A פָּרַךְ ige azt jelenti: ’(parancsot/megállapodást) megszegni, áthágni; (tanáccsal) nem törődni’. Azaz mintha Isten itt azt mondaná: Őt nem érdeklik a pogány jövendölések, ő a mások szemében kötelező jellegű kötöttségről nem vesz tudomást. Ő, mint mindenható Isten nincsen cselekvési szabadságában korlátozva. Érdemes itt ezt a kijelentést Istár ön-himnuszának fentebb idézet részletével egybevetni, ami szerint ő, Istár, engedelmesen követi a jóslás által feltárt sorsutat:

*„Betöltöm a sorsot, a jóslásokat,
országok fölött azért vonulok én, fön ségesen azért lépegetek;
betöltöm a sorsot, a jóslásokat atyám, Szin parancsa szerint,
országok fölött azért vonulok én, fön ségesen azért lépegetek...”*

Az URat azonban nem kötik, rá nem érvényesek azok a jelek, amik a jósök szerint a jövő irányát jelzik, illetve megszabják. Érdemes figyelni, hogy a megfogalmazás itt (is) a pogány istenek relatív hatalmát tulajdonképpen elismeri, csupán az ÚR tőlük való függetlenségét emeli ki (hasonlóan a 40,16, lásd az 5.4. fejezetben a vers magyarázatánál).

A 26. vers az eddig elhangzottakkal élesen állítja szembe Izráel Istenét és az Ő prófétai kijelentéseit: míg a pogány jósök sorra megszégyenülnek, az ÚR mindig előre kijelenti akaratát, és azt valóra is váltja. Egyedül ő képes tehát arra, hogy feltárja az emberek előtt a jövendőt – és aztán a kellő időben el is hozza azt.

Folytatva a leíró himnuszokra jellemző participiumos megfogalmazást, először is azt szögezi le a szöveg, hogy „szolgái” igéjét az ÚR mindig beteljesíti.

Az עֲבָדָךְ ’szolga’ szó általában jelölheti azt, aki az ÚR szolgálatába szegődött, vele valamilyen különleges kapcsolatban áll (Zsolt 15,6: Ábrahám — Deut 34,5: Mózes — Józsué 24,29: Józsué — Jób 1,8: Jób — Zsolt 18,1 stb.: Dávid — Jer 25,9: Babilon királya — Hag 2,23: Zerubbábel — Ézs 53: az „ÚR Szolgája”). A szó azonban, szűkebb értelmében, gyakran jelöli a prófétákat, lásd 2Kir 9,7; Ézs 20,3; Jer 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15, valamint az Ám 3,7 deuteronomista

jellegű betoldása is, ahol az azonosítás a két megnevezés között konkrétan meg is történik:

„Az én Uram, az ÚR semmit sem tesz addig, amíg titkát ki nem jelenti szolgálainak, a prófétáknak.” (Ám 3,7)

A fent idézett igehelyek többsége azt mutatja, hogy ez a megnevezés a prófétákkal kapcsolatban a deuteronomista teológiához, illetve a fogság/fogság utáni időhöz köthető.

Az Ézs 44,26-ban a szó a masszoréta változatban egyes számban áll, és ez van ellátva egy E/3. személyű hímnemű birtokos szuffixummal. A Septuaginta és a Targum azonban a szót többes számban olvasta, ami már csak a *parallelismus membrorum* miatt is valószínű, hiszen a szó párhuzama a szintén többes számban álló מְלֻאָכָיו 'követei' szó. Az egyes számú olvasat talán az Ebed-YHWH-énekek miatt állt elő, kifejezetten a Szolga igehirdetésének beteljesülésére vonatkoztatva a prófécia megállapításait.

A szöveg az ÚR prófétáinak szavait a דְּבָרָה 'ige' szóval jelöli. Ez a szó Deutero-Ézsaiásnál (a 42,16 és az 51,16 kivételével) mindig Isten kijelentését vagy a próféta szavát jelöli – a kettő lényegében azonos. A pogány jóskok jeleivel és emberi tudományával szemben tehát a próféta által hirdetett isteni kijelentés áll.

A parallel költői félsor ezt a kijelentést az ÚR „követei tervének” nevezi. A מְלֻאָכָה 'követ' szó általában a hírnököt (Gen 32,4; Num 20,14; Bír 9,31; 1Sám 11,3 stb.), a diplomáciai követet (1Kir 20,2; Ézs 18,2; Jer 27,3), speciális értelemben pedig Isten mennyei követeit, az angyalokat jelöli (lásd Gen 48,16; Ex 14,19; 23,20; 33,2; Num 20,16 stb.). A szó ugyanakkor – bár nem túl gyakran, de – szintén jelölheti a papot (Mal 2,7; Préd 5,5), illetve a prófétákat is, lásd ez utóbbihoz Hag 1,13; Mal 3,1. (Érdemes észrevenni, hogy ezek mind fogság utáni előfordulások.) Hogy a szöveg csak költői okokból választja-e a próféták megnevezésére ezt a szót, vagy szándékosan igyekszik kerülni a נְבִיא 'próféta' megnevezést, nehéz lenne megmondani – mindenesetre feltűnő, hogy a נְבִיא szó Deutero-Ézsaiás könyvében nemcsak itt, de sehol másutt sem fordul elő.

A 'követek' szavait a szöveg az מְנַצֵּחַ főnévvel adja meg. A szó ugyan 'tanácsot' is jelent, másik jelentése azonban az, hogy 'tanácsvégzés', azaz egy tanácskozással meghozott 'terv', 'döntés' vagy 'határozat' (lásd 2Kir 18,20; Ezsd 10,3.8; Zsolt 14,6; 20,5; 33,10; Péld 20,5; Ézs 8,10; 14,16; 19,17 stb.). A háttérben a mennyei király gondolata áll, aki udvartartásával megvitatja a terveit, és így születik meg a döntés, a szükséges intézkedés (lásd pl. Ézs 6; 1Kir 22,18–23; Jób 1–2). Az ÚR ezt jó előre közli is a próféták által a népével, lásd a fentebb idézett Ám 3,7-et. Természetesen a birtokos szerkezet („követeim tervét”) nem arra utal, mintha a követek, azaz a próféták saját döntéséről, határozatáról lenne szó, hanem Isten általuk közvetített szándékára.

Az ÚR ezt a szándékát, igéjét előre meghirdette, és azt mindig „megvalósítja”. Az itt használt קָרָה igéről az Ézs 40,8 kapcsán megállapítottuk:

jelentheti azt is, hogy 'szilárdnak bizonyulni, megmaradni, tartósnak lenni' (Jób 15,29; 1Sám 13,14; Ám 7,2.5), 'létrejönni, megvalósulni' (Ézs 7,7; Péld 15,22; Jób 22,28; egy terv: Ézs 8,10; 14,24; Péld 19,21), Isten Igéjével kapcsolatban pedig a Jer 44,28–29; 51,29 és az Ézs 40,8 alapján azt is, hogy 'megerősítést nyerni, igaznak bizonyulni, beteljesedni'. Itt a szó most Hifil igetörzsben áll, Istenre utalva, mint ennek a megerősítésnek, beteljesítésnek a cselekvő (megvalósító) alanyára.

A parallel שָׁלַם ige azt jelenti: 'teljesnek, egésznek, sértetlennek lenni', Piéliben 'megadni, törleszteni, (fogadalmat) teljesíteni', Hifilben pedig nemcsak azt, hogy 'békében élni', hanem azt is, hogy 'megvalósítani, valóra váltani, beteljesíteni' (lásd itt, a 28. versben és a Jób 23,14-ben). A szó a 25. versben szereplő פָּרַר ige ellentéte: míg az azt jelenti, hogy '(parancsot/megállapodást) megszegni, áthágni; (tanáccsal) nem törődni', addig a שָׁלַם ige éppen a 'törvényi kötelezettségeket teljesíteni' értelemben áll itt: a pogány jóskok jövődölését az ÚR 'megszegi', míg saját prófétái beszédét 'törleszti, megfizeti; beteljesíti'.

Az, hogy ez így van, éppen a fogságban lévő nép tudja bizonyítani. Hiszen a fogság előtti próféták azt hirdették, hogy Júdának a bűnei miatt fogságba kell mennie, Isten pedig elhív majd egy birodalmat, ami kérelhetetlenül végrehajtja az ítéletet. A babiloni foglyok saját sorsukon láthatják, hogy Isten jövődölései beteljesednek.

Éppen ez bizonyítja azonban azt, hogy valóban Ő irányítja a világ alakulását. Az, hogy előre meg tudja hirdetni, hogy egy esemény meg fog történni, világosan mutatja, hogy az eredményt Ő idézte elő, s nem valaki más. Ez az érvelés az Ézs 41,21–24-ben is megjelenik: ott Isten egy perbeszédben ugyanígy bizonyítja be a pogány isteneknek a tehetetlenségüket, s végül is a maga egyedüli Isten voltát (lásd fentebb, az 1.6. fejezetet).

A hangsúly mindenesetre itt, az Ézs 44,26-ban nem az idegen istenek elleni polémián, hanem azon van, hogy Isten a történelem egyedüli irányítója; egyetlen más isten sem szólhat bele terveibe. Egyetlen más isten sem avatkozhat bele tervei megvalósításába. Ezért amit a folytatásban a jövőről ki fog jelenteni, az iránt a nép teljes bizonyossággal lehet: szabadításának ígérését senki, de senki sem hiúsíthatja meg.

26b–28a vers

Miután a próféta a hallgatósága emlékezetébe idézte, milyen Isten is az Ő Istenük, itt, a prófécia III. strófájában levonja mindezekből a hallgatóságára vonatkozó következtetéseket.

Ahogy fentebb, a 10.4. fejezetben már láttuk, ez a strófa formailag is elkülönül az előző egységtől, hiszen itt valamennyi költői sor ugyanúgy, méghozzá a פָּרַר particípiummal kezdődik, a költői sor második fele pedig egy E/1. személyű igealakot vagy birtokos szuffixumot kínál – az öndicsőítő himnuszok formájának megfelelően. Az ige a 24. versben a prófétai hírnök-formulában

is szerepel: ehhez visszakapcsolódva a participiumok egyenesen azt a benyomást keltik, hogy most érkeztünk el ahhoz, amit az ÚR a prófétáján keresztül itt és most a népének mondani akar. Parafrázálva ezt így fogalmazhatjuk meg: „Én, az ÚR, aki mindent cselekszem, aki a világ teremtője és a történelem egyedüli formálója vagyok, én vagyok az, aki most ezt és ezt mondja, ígéri nektek:...” Ezek után már nincs is szükség arra, hogy a próféta explicite is levonja a következtetést, vagy hogy tovább győzködjé népét.

Az לָ + אָמַר szerkezetben a לָ prepozíció az esetek zömében azt fejezi ki, akihez beszél a beszélő; esetenként azonban azt is jelölheti, hogy ki a közvetett címzett, azaz kiről szól az adott mondanivaló. Itt mindkét jelentés elfogadható, lásd Ézs 40,9–11, ahol maga Jeruzsálem/Sion, illetve Júda városai a megszólítottak.

Mik tehát a jövőre vonatkozó tanácsvégzései Istennek? Először is az, hogy Jeruzsálem újra „*be fog népesülni*” (a הִשָּׁבּוּב egy rendhagyó punktáció, ami Hofalra utal, ám a *qámec* így nem indokolt, másrészt ennek az ígetörzsnek nincs jussivusa; a BHS ezért javasolja a הִשָּׁבּוּב Nifal olvasatot).

Jeruzsálem a fogságba hurcoltak számára a független, saját haza fővárosa, a templom, a vallásos élet központja, azaz egyben szimbólum is, s így a város vágyaik és reményeik legfontosabb tárgya. Így érthető, hogy az ígéletben elsőként róla van szó – holott a fogságban élők egy jelentős része nyilván nem innen származott. Ezsd–Neh könyvéből tudjuk, hogy mennyire nem magától értetődő volt a város újbóli benépesítése, s hogy ehhez a nép vezetőinek határozott lépéseket, a vidéki lakosságnak pedig áldozatos vállalásokat kellett megtennie (Neh 11).

A folytatás ehhez az ígérethez azt teszi hozzá, hogy Júda városairól is úgy döntött Isten, hogy felépíttetnek majd. 'Jeruzsálem' és 'Júda városai' ugyan az Ézs 40,9-ben is párhuzamban állnak egymással, ám máshol ez egyrészt nem fordul elő (Jeruzsálem szerepel még: 41,27; 52,1.17), másrészt az 52,9 kifejezetten Jeruzsálem romjainak felépítését ígéri, s végül az וְלִעָרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה szakasz három hangsúlyos szótaggal túlterheli ennek a költői az egyébként szabályos 3+2-es metrumát.

Az וְלִעָרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה szakasz ezért betoldás lehet (lásd pl. a BHS-t). Emellett szól az is, hogy a הַרְבָּה 'rom, romok' főnév Deutero-Ézsaiás könyvében mindig Jeruzsálem romjaira vonatkoznak (lásd 49,19; 51,3; 52,9), de soha nem más (júdai) városéra. Ha a szakaszt betoldásként kiemeljük a jelenlegi kontextusából, akkor a הַרְבָּה szó, a maga E/3. személy nőnemű birtokos szuffixumával itt is természetes módon kapcsolódik Jeruzsálemhez.

A próféciában tehát Isten eredetileg Jeruzsálem romjainak felépítését ígérte. A második félsor ígéje itt először vált az egész próféciában E/1. személyre, hangsúlyozva, hogy Isten Jeruzsálem helyreállítását „személyes ügyének” tekinti, és ő maga gondoskodik arról, hogy a csoda valóra váljon. A 28b vers Círus szájából elhangzó utasításként ismétli meg majd ezt a gondolatot – ám az, a 26b ígéréthez képest már csupán egy „végrehajtási utasítás” erejével bír, s nem

lehet kétséges, hogy a perzsa király nem szerzője, hanem csak eszköze Isten szabadításának.

Természetesen az ígéret nem csak Jeruzsálemnek szól, hiszen az egész ország helyreállítását várta a nép. A későbbi kiegészítés szerzője számára nyilván ez nem volt olyan magától értetődő, ezért a megfelelő ígérettel – talán éppen az Ézs 40,9-et mintaként követve – kiegészítette a költeményt.

A 28b és a 26b tartalmi hasonlósága miatt néhány kutató egy komplexebb szövegromlást feltételez a költeményben. Véleményük szerint mivel a 28ba (הָאָמַר לִירוּשָׁלַם תִּבְנֶה) lényegileg a 26ba (הָאָמַר לִירוּשָׁלַם תִּשָׁב) megismétlése, ezért azt a 28. versben dittográfiaként előállt másolási hibának tekintik. Így a szakaszt a 28. versből törölni kellene, a 26. versben viszont meghagyni, s a 28b vers megmaradó utolsó két szavát be kellene illeszteni a 26ba mögé. Így két, szabályos 3+2-es metrumképletű sort kapnánk, az alábbiak szerint:

מְקִיִם דְּבַר עֲבָדָיו // וַעֲצַת מְלֹאכְתָיו יִשְׁלִים	26a
הָאָמַר לִירוּשָׁלַם תִּשָׁב // וְהִכֵּל תִּוֹסַד:	26ba.1 + 28bβ
וְלַעֲרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה // וְחֻרְבוֹתֶיהָ אֶקְוִמָם:	26ba.2
הָאָמַר לְצוּלָה חָרְבִי // וְנִהְרַתִּיד אֹבִישׁ:	27
הָאָמַר לְכוֹרֵשׁ רַעִי // וְכָל־חַפְצֵי יִשְׁלָם	28a
(וְלֹא־אָמַר לִירוּשָׁלַם תִּבְנֶה)	28ba

A javaslat ugyan ötletes, de nem túl valószínű, hogy egy ilyen komplex folyamat valóban szövegromlások eredményeként végbemehetett volna. Így marad az a megoldás, hogy a 26b versben az וְלַעֲרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה szakasz későbbi szerkesztői kiegészítés, és – amint majd látni fogjuk – a 28. vers második fele egészében szintén egy betoldás.

27. vers

Míg a III. strófa első sorában Isten Jeruzsálem helyreállítását ígéri, a 27. versben annak a hatalomnak a megsemmisülését rendeli el, amely mindezidáig megakadályozta a város felépülését.

A prófécia ugyanakkor Babilont nem nevezi néven, hanem költői képekben, az óskáosz képéhez visszanyúlva beszél róla. Az elsőként használt צוּלָה főnév a לל 'lesüllyedni' igéből származik, és feltehetőleg ugyanazt jelenti, mint az ugyanebből a töből képzett מְצוּלָה szó, aminek a jelentése: 'a tenger alja, feneké', illetve 'mély tenger, feneketlen mélység'. Isten itt személyesen szólítja meg ezt a mélységet: „*Apadj ki!*” – és a folyóidat kiszárítom!”

E feneketlen mélység alatt az olvasók egyrészt a konkrét tengerekre és az ehhez kapcsolódó hétköznapi tapasztalatokra gondolhattak: ahogy az utazókat a

hajótörés és ezzel együtt a szinte biztos pusztulás fenyegeti a végtelen tengeren, ugyanúgy fenyegeti a fogságba hurcoltakat a Babiloni Birodalomban az eltűnés, a népek tengerében való feloldódás veszélye. A folyókra történő utalás még világosabban Babilonra vonatkozik, különösen, ha tudjuk, hogy a bibliai héberben nincs külön szó a mesterséges csatornára, hanem a természetes folyókkal együtt ezt is a נָהָר szó jelöli (lásd pl. Ez 1,1: „Kebár-folyó”). A két nagy folyó, a Tigris és az Eufrátesz által éltető vízzel ellátott ’Folyamköz’ (a ’Mezopotámia’ földrajzi fogalom jelentése ugyanis ez) vízhálózatát e két nagy folyamba ömlő kisebb folyók, patakok hálózata egészítette ki, közülük pedig mesterséges csatornák hálózták be, amelyeken a víz az öntözéses földműveléshez mindenhová eljutott.

Nagyon valószínű azonban, hogy a víz-metaphora választását mitologikus elképzelések is befolyásolták. A tenger, a feneketlen ósóceán az ókori keleti kultúrákban a káosz erőit jelképezi, melyet a teremtő Istennek kell megfékeznie és határok közé szorítania. E „káoszarc” maradványa halványan még a Gen 1,6–10-ban is felsejlik, ám Rahab, a káoszszörny képében konkrétan is jelen van az Ószövetség egyéb, költői jellegű szövegeiben. E szakaszok szerint Rahabot, az ósóceánt szimbolizáló tengeri kígyót az Úrnak a teremtés során kellett legyőznie, lásd Zsolt 89,11; Jób 9,13; 26,11–12; 38,11.

A prófécia Babilont ezzel az őskáosszal azonosítja, ahogy a víz az Ézs 8,5–10; 17,12–13; Jer 47,2; Zsolt 2,1; 46,4; 124,4–5 szakaszaiban is Izráel ellenségeit, támadóit, elnyomóit szimbolizálja. (A motívum az egyéni imádságokból is ismert, ott az elnyeléssel fenyegető víz az imádkozó ellenségeit, illetve próbatételeit jelöli, lásd pl. Zsolt 42,8; 69,3; 88,8.) Babilóniát, ahogy a teremtés során a káoszvizet, Izráel Istene, az ÚR le fogja győzni és meghátrálásra fogja majd kényszeríteni. Deutero-Ézsaiás teológiájának ismertetésénél láttuk, hogy a teremtés, illetve az új teremtés motívuma az igehirdetésében mennyire meghatározó (ehhez lásd fentebb, az 1.7. fejezetben).

Az sem kizárt azonban, hogy a próféta itt a tenger motívumával az exodus-tradícióra is utalni akar: úgy, ahogy egykor Isten kiszárította a Vörös-tengert, hogy lehetővé tegye a fogságból való szabadulást (lásd Ex 14), ugyanúgy fogja most kiszárítani Babilon vizeit, megtörni hatalmát, hogy a népe a rabságból a szabadság földjére léphessen. Ez esetben tehát Deutero-Ézsaiás által olyannyira kedvelt másik ősi tradíció, az exodus-tradíció is jelen van a szövegben.

28a vers

A 28. verssel a költemény elérkezik a vitabeszéd igazi témájához: Círus személyéhez; a vers őt mint az ÚR szabadításának eszközt, konkrét megvalósítóját és egyben a megvalósulás garanciáját állítja a fogságban élő nép elé.

A sor első fele (28a α) nyelvtanilag nem egyértelmű. Amint a 26. vers kapcsán már láttuk, az $\text{לֵךְ} + \text{אֲמַר}$ szerkezet ugyanis jelentheti azt, hogy ’valakinek

mondani’, de azt is, hogy ’mondani valakiről’. A kérdés tehát az, hogy itt az ÚR megszólítja-e Círust, vagy róla a népének E/3. személyben beszél.

Amellett, hogy Isten itt Círusról, de nem *hozzá* beszél, az szólhat, hogy a 28aß is E/3. személyben beszél róla, illetve az, hogy kortörténetileg valószínűbb, hogy Círus nem tudott erről a megbízatásáról. Am a szöveg a III. strófában végig megszólította a címzetteket (lásd 26b–27. versek), s így volt ez az előző sorban a Babilont szimbolizáló mélységes tenger esetében is. A próféta hagyományban azonban teljesen bevett gyakorlat, hogy az idegen népeknek vagy uralkodóknak szóló prófécia is Izráelben hangzik el, de nem az adott népek között, mint ahogy a „népek prófétája” cím sem Jeremiás, sem az ÚR névtelen Szolgája esetében (vö. Jer 1,5; Ézs 42,1.4; 49,1.6) nem azt jelenti, hogy a címzettek valóban értesülnek a nekik szóló üzenetről: Isten ezt nem a prófétának kijelentett szavakkal, hanem világkormányzó hatalmának egyéb eszközeivel éri el. A kontextusba is sokkal jobban illik az az értelmezés, hogy a történelem egyedüli formálója megszólítja, elhívja, tervének eszközévé is teszi a perzsa királyt, ahogy például a 45,1–7 Círus-énekben is teljes természetességgel szólítja meg az ÚR a perzsa királyt.

Isten tehát nem egyszerűen Círusról, hanem Círusnak mondja: רָעִי „*Pásztorom vagy!*” (így a Vulgáta, valamint a KárB, az ÚF és a RÚF).

Ahogy azt az Ézs 40,9–11 kapcsán láttuk, a ’pásztor’ képe az egész ókori Keleten használatos volt a királyokra. A feliratok az uralkodókat a nép vagy valamelyik isten pásztorának, azaz a nép isten által megbízott vezetőjének nevezik. A pásztor a juhok védelmezője, s mivel abban a korban a nyájak életben maradásának elengedhetetlen feltétele volt a folyamatos legelőváltás, a megfelelő ivóvíz-források ismerete és ezek között a vándorlások pontos megtervezése, a pásztor egyben nyájának táplálója is volt. A kép a királynak a népe iránti gondoskodását fejezi ki: egyrészt biztonságot garantál a rábizottaknak, másrészt ételt és italt, azaz megélhetést és jólétet. Az Ószövetség így nevezi a nép vezetőjét pásztoroknak (Jer 2,8; 3,15; 10,21 stb., Ez 34,2–10); Mózeset (Ézs 63,11) vagy éppen Dávidot (Zsolt 78,70–72) népe pásztorának.

Az Ószövetség szerint azonban Isten maga a nép igazi pásztora (Ez 34,11kk). Elsősorban a zsoltárokban kedvelt kép ez Isten gondoskodó vezetésére: Zsolt 23,1; 80,2; 100,3.14. A képet Deutero-Ézsaiás is átvette és ezen az ígehelyen kívül még az Ézs 40,11; 49,9–12 szakaszokban is használja.

Ahogy azonban a családfő gyermekeire vagy szolgálóira bízhatja juhait legeltetését (vö. Gen 29,9: Ráhel; 29–30: Lábán veje, Jákób; 37,12: Jákób fiai; Ex 2,16: Jetró lányai), ugyanúgy Isten is felfogadhat pásztorokat a maga nyájához. A Zsolt 77,21 ezt mondja Istenről: „*Mint nyáját, úgy vezetted népedet Mózes és Áron által*”. Az Ézs 63,11–14 is Mózeset az Isten „nyája pásztorának” nevezi, Ezékiel próféta pedig azt ígéri, hogy az ÚR az utolsó időkben egy új Dávidot fog népéhez küldeni:

„(23) Egyetlen pásztort rendelék föléjük, hogy legeltesse őket: szolgámat, Dávidot. Ő fogja legeltetni őket, ő lesz a pásztoruk. (24) Én, az ÚR, Istenük

leszek, szolgálám, Dávid pedig fejedelmük lesz. Én, az ÚR, megmondtam!”
(Ez 34,23–24)

Az Ézs 44,28 nem kevesebbet állít, mint azt, hogy az ÚR Círus is így hívta el most népe vezetésére: arra, hogy népét az Ő akarata szerint terelgesse.

A „Pásztorom” méltóságnév, illetve megbízatás két dolgot is jelent. Egyrészt azt, hogy Círus az Úrtól királyi megbízatást kapott, s ezzel a történelem ura a népek és nemzetek fölött hatalmat adott neki. Király, a népek pásztora ő, és emberi mértékkel nem is akármilyen király, aki feltartóztathatatlanul halad a világalom felé (lásd így különösen is az Ézs 41,1–5 és a 45,1–7 próféciáit). Ám ez a méltóságnév egyben azt is jelenti, hogy Círus nem a maga ura, hanem Izráel Istenének a szolgálója, akinek Isten parancsát kell követnie munkájában. A nyáj, azaz a nép nem a saját tulajdona, nem bánhat vele kénye-kedve szerint, hanem azt kell tennie, amivel Izráel Istene megbízza őt. Mint felfogadott pásztor Istennek tartozik felelősséggel és elszámolással, és minden sikere, egyre növekvő hatalma egyedül azért „adatott néki”, hogy alkalmas legyen ennek a küldetésnek, Izráel helyreállításának a szolgálatára.

Círus azonban – állítja a prófécia – tudja, hogy mi a dolga: **וְכָל־הַחֲפִצִּי יִשְׁלַם** ’minden kívánságomat teljesíti’ – mondja róla a párhuzamos költői félsorban az ÚR. Azt, hogy mi az Isten akarata, az előző két sor adta meg: Isten Jeruzsálem felépítését és Babilon megdöntését bízta rá. Ő pedig diadalmasan nyomul előre, feltartóztathatatlanul közeledik Babilon felé, hogy megdöntve a birodalmat beteljesítse az Istentől ráruházott küldetést.

28b vers

A 28. vers második fele részben formailag is elüt a III. strófa többi sorától, hiszen a **הַאֲמַר** participium helyett itt a **וְלֵאמֹר** infinitivus szerepel, ami – már csak a *wáw* kötőszó (*wáw explicativum*) révén is – egy utólagos kiegészítés, pontosítás jellegét kölcsönzi ennek a sornak. (A Septuaginta és a Vulgata a szót ugyanúgy fordítja, mint az előző sorok elején a **וְהֵאמַר**-t, ám ez utólagos harmonizálás lehet.)

Ráadásul ez a sor tartalmilag is kilóg a költeményből. A prófécia ugyanis a 28a versben már elérkezett a csattanójához: A történelemben minden az ÚR munkája, így Círus is az Ő akarata, az Ő megbízásából hajtja végre. Jeruzsálem újjáépítésének ígérete már szerepelt a 26b versben, s bár ott a templom újjáépítéséről nincs szó, erről sehol másutt sem beszél a próféta: jellemző, hogy maga a **הֵיבֵל** szó nem is fordul elő máshol Deutero-Ézsaiás könyvében.

Círus megbízatása a 27. vers szerint Babilon hatalmának a megdöntése, hogy Jeruzsálem felépülhessen: ez érthető és logikus, hiszen ezek a versek még feltételezik, hogy időben Babilon eleste előtt vagyunk. Ám az, hogy ő már ekkor kiadja a parancsot Jeruzsálem újjáépítésére, a prófécia egészének összefüggésében anakronisztikus. A 28. vers második fele tehát már feltételezi Círus Kr.e. 539-ben bekövetkezett győzelmét, helyzetének stabilizálódását és a Círus-

ediktum kiadást, ahogy azt a 2Krón 36,22–23 par. Ezsd 1,1–4 szakaszaiból ismerjük.

Mindezek alapján nyilvánvaló tehát, hogy a 28b későbbi kiegészítés Deutero-Ézsaiás próféciájához. Ennek a szerzője már ismeri a Círus-ediktumot a hazatérés engedélyezéséről és a templom felépítésének elrendeléséről, s ebben Isten akaratának a beteljesedését ismerte fel. A betoldásával ezt akarta utólag itt nyomatékosítani.

Mellékletek

1. A könyv tartalma, szerkezete. Részletes felosztás

40,1–11 Prológus: A büntetés ideje lejárt, Isten örök ígérete szerint jön és hazavezeti a népet

I. 40–48: Círus megszabadítja Jákóbot/Izráelt

40,12–41,29: Az ÚRhoz senki sem fogható, Ő megszabadít!

40,12–31: A teremtőnek van hatalma megszabadítani

40,12–26: Az ÚR a világmindenség teremtője,
hozzá senki sem fogható

40,27–31: Neki van hatalma a csüggedteket megerősíteni

41,1–5: Az ÚR pere a népekkel: Círust ő hívta el és vezeti a siker felé

41,6–7: Gúnyszavak a tehetetlen bálványokról

41,8–13.14–16: Az ÚR nem tagadja meg szolgáját, Izráelt

41,17–20: A pusztaság a hazatérők előtt kertté változik

41,21–29: Egyedül az ÚR képes megmondani és formálni a jövőt

42,1–4.5–9: I. Ebed-YHWH-ének: a Szolga beiktatása és kiküldetése

42,10–13: I. Himnusz

42,14–44,22: Az ÚR megváltja vak és süket szolgáját

42,14–17: Az ÚR már készíti az utat hazafelé

42,18–25: A fogság a vak és süket szolga jogos büntetése

43,1–7: Eljött a szabadítás és a hazatérés ideje

43,8–15: Izráel az ÚR hatalmát tanúsítja

43,16–21: Az új szabadítás dicsőségében felülmúlja majd a régít

43,22–28: Izráel az ÚR kegyelméből szabadulhat meg

44,1–5: Az ÚR megtisztító lelkét ígéri népének

44,6–8.21–22: A közelgő szabadulás az ÚR egyedüli isten voltát
igazolja

44,9–20: Gúnydal a tehetetlen bálványokról

44,23: II. Himnusz

44,24–45,7: Círus-orákulum

44,24–28: Az ÚR pásztora és felkentje elrendeli majd a hazatérést és az újjáépítést

45,1–7: Círus diadalmas előrenyomulása bizonyítja: Az ÚR egyetlen és mindenható

45,8: III. Himnusz

45,9–48,18: *Az ÚR az egyetlen isten*

45,9–13: Az ÚR nem enged munkájába beleszólást

45,14.15.16–17: A szabadulást látva a pogányok megtérnek

45,18–19: Az ÚR jó előre kijelentette akaratát

45,20–25: A szabadulást látva a pogányok megtérnek

46,1–4.5–7: A bálványokkal szemben az ÚR képes hordozni a népét

46,8–13: Círus az ÚR akaratán dolgozik, közel a szabadítás

47,1–15: Babilon bukása: a városon nem segítenek varázspraktikái

48,1–11: A makacs, süket és hűtlen Izráel jogos büntetését szenvedti

48,12–17.18–19: Círus sikereivel az ÚR Izráelnek is

bebizonyítja hatalmát

48,20–21: *IV. Himnusz: „Menjetek ki Babilonból!”*

II. 49–54: A Sion újra felépül

49,1–6.7–12: *II. Ebed-YHWH-ének: a Szolgára az ÚR újabb feladatot bíz*

49,13: *V. Himnusz*

49,14–50,3: *Az ÚR visszafogadja az eltaszított Siont*

49,14–26: Az ÚR visszafogadja Siont és visszaadja neki a gyermekeit

50,1–3: Nincs válólevél, Izráel eltaszítottsága csak ideiglenes

50,4–9.10–11: *III. Ebed-YHWH-ének: a Szolgát üldöztetés és megvetés éri*

51,1–52,6: *Megváltás, vigasztalás és üdvösség a Sionnak*

51,1–3: Ábrahám és Sára a kitartó reménység példája

51,4–8: A szabadítás már közel

51,9–16: A szabadulás csodája csak a teremtéshez lesz majd fogható

51,17–23: Sion jogos büntetését szenvedte,

de elvétetik tőle a keserű pohár

52,1–2.3–6: A szabadulás örömhíre

52,7–8.11–12: Epilógus I: *Az ÚR jön és hazavezet (vö. 40,1–11)*

52,9–10: *VI. Himnusz*

52,13–53,12: Epilógus II: *a IV. Ebed-YHWH-ének: a Szolga helyettes szenvedése*

54,1–3: *VII. Himnusz*

54,4–17: *a Sion kárpótlása: sorsa a Szolga sorsa*

55,1–13: Epilógus III: *Az ÚR ígéretei felüdítenek: Isten jön és hazavezeti népét*

2. Rövidítések jegyzéke

Általános rövidítések:

E/1, E/2 stb.	= egyes szám első, egyes szám második stb. személy
imper.	= imperativus
imperf.	= imperfectum
infin.	= infinitivus
jussiv.	= jussivus
perf.	= perfectum
szem.	= személy
T/1, T/2 stb.	= többes szám első, többes szám második stb. személy
text. emend.	= javított szöveg

Bibliák, bibliafordítások:

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. Elliger, K. – Rudolph, W., Vierte, verbesserte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.
KárB	Szent Biblia azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatott egész Szent Írás. Magyar nyelvre ford. Károli Gáspár; közread. a Magyar Bibliatanács [Református Zsinati Iroda], Budapest, 1990 [<i>az 1908-as revízió változatlan utánnomata</i>].
NeoVulg	Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján. A Káldi-féle szentírásfordítás nyelvében megújítva, javítva a Neovulgáta alapján (1997), 4. kiadás, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003.
RÚF	Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyar nyelvre fordította és revideálta a Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2014. (<i>Revideált Újfordítású Biblia</i>)
SzIT	Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás. Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor és Tarjányi Béla fordításának javított szövege új bevezetőkkal és szövegmagyarázatokkal. Sajtó alá rendezte Rózsa Huba, 4. kiadás, Szent István Társulat – az Apostoli Szentszék Kiadója, Budapest, 2011.
ÚF	Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyar nyelvre fordította a Magyar Bibliatanács Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága. Az

1975. évi Újfordítású Biblia javított kiadása a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára (1990), Kálvin János Kiadó, Budapest, 2012. (*Újfordítású Biblia*)

Szótárak, lexikonok:

Gesenius Gesenius, W.: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Auflage (Gesamtausgabe), Berlin (et al.), Springer-Verlag, 2013.

Bibliai könyvek, igehelyek:

A bibliai könyvek és igehelyek írásmódja a Revideált Újfordítású Biblia (RÚF) rövidítéseit és eljárását követi.

3. Irodalom

Bevezetéstan:

- KUSTÁR Z.: *Ézsaiás próféta könyve*, in: Pecsuk O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, második, javított kiadás, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004, 243–271.
- RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe. II. kötet*, 2. átdolgozott kiadás, Budapest, Szent István Társulat, 1996.
- TÓTH K.: *Ézsaiás, Ézsaiás könyve*, in: Bartha T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I. kötet, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993, 440–443.

Kortörténet:

- JAGERSMA, H., *Izráel története az ószövetségi korban*, Budapest, [kiadó n.] 1991.
- KARASSZON I.: *Izráel története a kezdetektől a zsidó háborúig*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia Vallástörténeti Tanszéke, 1993.
- MILLER, J. M. – HAYES, J. J.: *Az ókori Izráel és Júda története* (Studia Orientalia 3), Piliscsaba, PPKE – Bölcsésztudományi Kar, 2003.
- TÓTH K.: *Az ószövetségi kor története*, in: Bartha T. (szerk.): *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata. I. kötet*, második, javított kiadás, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995, 23–48.

Hagyománytörténet:

- BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon, I–II. kötet*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993.
- HAAG, H. (szerk.): *Bibliai Lexikon*, Budapest, Szent István Társulat, 1989.

Mezopotámia:

- BERTRAM, S.: *Élet az ókori Mezopotámiában*, Debrecen, Gold Book [évszám n.].
- HARMATTA J. (szerk.): *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*, Második, javított és bővített kiadás, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- KLÍMA, J.: *Mezopotámia. Ősi civilizáció és kultúra a Tigris és az Eufratész mentén*, Budapest, Gondolat, 1976.
- KOMORÓCZY G.: „*Fénylő ölednek édes örömében...*” *A sumer irodalom kistükré*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983.
- KOMORÓCZY G. – RÁKOS S.: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete. Ékirásos akkád versek*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1974.
- OPPENHEIM, A. L.: *Az ókori Mezopotámia*, Budapest, Gondolat, 1982.

Kommentárok:

- BERGES, U.: *Jesaja 40–48* (HThK–AT), Freiburg – Basel – Wien, Herders, 2008.
- DUHM, B.: *Das Buch Jesaja*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 5. Auflage, 1968.
- FOHRER, G.: *Jesaja 40–66, Deuterijosaja/Tritijosaja* (ZBK 19/3), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 3. Auflage, 1991.
- ELLIGER, K.: *Deuterijosaja 1. Teilband: Jesaja 40,1–45,7* (BKAT XI/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2. Auflage, 1989.
- KARASSZON D.: *Ésaiás könyvének magyarázata*, in: Bartha T. (szerk.): Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata. II. kötet, második, javított kiadás, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995, 691–748.
- KISSANE, E. J.: *The Book of Isaiah, Vol. II*, Dublin, Browne and Nolan, 1943.
- KNIGHT, G. F.: *Deutero-Isaiah. A Theological Commentary on Isaiah 40–55*, New York, Abingdon, 1965.
- KRAUS, H. J.: *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten. Jesaja 40–66*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.
- TÓTH K.: *Magyarázó jegyzetek Deutero-Ézsaiás próféciáinak egyes fejezeteihez*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993.
- WESTERMANN, C.: *Das Buch Jesaja. Kap 40–66* (ATD 19), Berlin, Evangelischer Verlagsanstalt, 1968.
- WHYBRAY, R. N.: *Isaiah 40–66* (NCeB), Grand Rapids, Mich. – London, Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott, 1981.

Szótárak, monográfiák, tanulmányok:

- GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage (Gesamtausgabe), Berlin (et al.), Springer-Verlag, 2013.
- ÁRUS L.: *Az Ebed-Jáhvéh az Ószövetségben*, in: Református Szemle 75 (1984), 25–33.
- ÁRUS L.: *Az Ebed-Jáhvéh énekek magyarázata. Ésaiás 42,1–4*, in: Református Szemle 75 (1984), 109–111.
- ÁRUS L.: *Az Ebed-Jáhvéh énekek magyarázata II: Ésaiás 49,1–6*, in: Református Szemle 75 (1984), 393–395.
- ÁRUS L.: *Az Ebed-Jáhvéh énekek magyarázata III: Ésaiás 50,4–9*, in: Református Szemle 75 (1984), 53–55.
- ÁRUS L.: *Az Ebed-Jáhvéh énekek magyarázata IV: Ésaiás 52,13–53,12*, in: Református Szemle 75 (1984), 113–118.
- BERGES, U.: *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (Herders Biblische Studien 16), Freiburg in Br., Herder Verlag, 1998.

- KEEL, O.: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1997.
- KRATZ, R. G.: *Kyros im Deuterocesaja–Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1991.
- KUSTÁR Z.: *Az ÚR szenvedő szolgája az Ézsaiás kutatás legújabb eredményeinek a fényében. Kísérlet egy újfajta megoldásra*, in: Református Egyház 50/4 (1998), 81–86.
- KUSTÁR Z.: *„Durch seine Wunden sind wir geheilt.” Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch* (BWANT 154), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2002.
- OORSCHOT, J. van: *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 206), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993.
- PÁKOZDY L. M.: *Az Ebed Jahweh Deuterocesaja Theológiájában. Az Úr Szenvető Szolgája Ézsaiás könyve 40–55 fejezetében*, 2. kiadás egy epilógussal, Budapest, Ráday Kollégium, 1989.
- PÁLFY M.: *A vígasztaló Isten. Ézsaiás 40,1–8*, in: Lelkipásztor 41/5 (1962), 295–298.
- RÓZSA H.: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- SOISALON-SOININEN, I.: *A teremtés gondolata Deuteroézsaiás igehirdetésében*, in: Lelkipásztor 43/12 (1967), 721–730.
- STECK, O. H.: *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985.

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei
(DÓTTF)

ISSN: 1786-0814

A sorozat eddig megjelent kötetei:

- 1) SZABÓ K.: *Tárgy- és névmutató Josephus Flavius, A zsidók története c. munkájához* (DÓTTF 1), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2001, 52 oldal.
- 2) KUSTÁR Z.: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa* (DÓTTF 2), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2002, ISBN: 963-9322-10-5, 159 oldal.
Változatlan utánnnyomás: 2020.
- 3) KUSTÁR Z. (szerk.): *„Mint folyóvíz mellé ültetett fa...” Emlékkötet Dr. Módis László professzor századik születésnapjának tiszteletére* (DÓTTF 3), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2003, ISBN: 963-8429-40-2, 155 oldal.
- 4) BAUMGARTNER, W.: *Geschichte der israelitischen Religion. Basler Vorträge. Notiert von Dezső Karasszon* (DÓTTF 4), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2004, ISBN: 963-8429-42-9, 235 oldal.
- 5) KUSTÁR Z. (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában M. Noth munkássága alapján.* (DÓTTF 5), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2005, 305 oldal.
- 6) TÓTH KÁLMÁN: *A héber nyelvtan elemi szabályai. 2., javított és átdolgozott kiadás*, Szerkesztette: Kustár Z. (DÓTTF 6), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2010, ISBN: 978-963-8429-62-9, 75 oldal.
3., javított kiadás: 2012, ISBN: 978-963-8429-71-1, 74 oldal.
4., javított és részben átdolgozott kiadás, Szerkesztette: Kustár Z. – Németh Á., 2019, ISBN: 978-963-8429-71-1, 78 oldal.
- 7) KUSTÁR Z.: *A Protestáns Revideált Újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások. Elvek, eredmények, tartalmi indoklások* (DÓTTF 7), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2017, ISBN: 978-963-8429-9-26, 411 oldal.
- 8) KUSTÁR Z. – REPELIK G.: *A bibliai arámi nyelv alapjai* (DÓTTF 8), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2019, ISBN: 978-615-5853-17-3, 104 oldal.

