Studia Biblica Athanasiana
vol. 9 (2006) 5-19

„MINDEN EGÉSZ ELTÖRT…?" DEUTERO-ÉZSAIÁS MAGYARÁZATTÖRTÉNETÉNEK ÁLLÁSA A XX-XXI. SZÁZAD FORDULÓJÁN

Görgey Etelka
KGRE HTK — Budapest

1. Bevezetés; 2. A vizsgált szöveg elhatárolásának kérdései; 3. A formakritikai iskola megjelenése és hatása; 4. Szerkezet, témák és motívumok; 5. Az „Egész" keresése és a kontextus; 6. Konklúzió; 7. Felhasznált irodalom

1. Bevezetés

> Anyone who attempts to offer a „new solution" should know that „new" must stand for „one more" and „solution" for „attempt"…

mondja H.E. von Waldow cikkében (1968), amikor megpróbál végigtekinteni az akkor elmúlt évtizedek Deutero-Ézsaiás magyarázattörténetén, és elősorolja mindazokat az elméleteket és ötleteket, amelyeket a legújabb kritikai módszerek alkalmazása hozott a könyv magyarázattörténetébe (különösen az Úr Szolgája-szakaszokéba). Ez a nem kis rezignációról árulkodó mondat igazán megfogott, mivel már teológusként sem igazán sikerült megértenem a teóriagyártás lélektanát. Azt hiszem, még a gimnáziumi magyarórák késői utóhatása ez, amikor is, ha valamely diák olyan kijelentést mert megkockáztatni, miszerint: „a szöveg itt azt jelenti, hogy…", illetve a közkedvelt „a költő ezzel azt akarja mondani (vagy: azt gondolta), hogy…", a tanár kezének egyetlen mozdulatával elhallgattatta a szerencsétlen delikvenst, s a naplóba egy szép, egészséges elégtelen került, jelezvén, hogy az illető diák még mindig nem tanulta meg minden írásmagyarázat alapvető sarkkövét, amelyet akaratán kívül Arany János fogalmazott meg a maga híresen tömör „gondolta a fené"-jével.

A belém nevelt ilyen óvatosságot csak tovább növelte az a tény, hogy Arany János esetén a szöveg magyarázója nem csak a szöveget látta maga előtt, hanem további olyan tényekkel is tisztában volt, mint például a mű egységes volta, a szerző személye, valamint a keletkezés helye és ideje — csupa-csupa olyan dolog, ami után egy bibliamagyarázó csak sóváróghat. S *ennek ellenére* kudarcot vallott az értelmezésnél. Külön „segítség" volt számára mindezek után még az is, hogy ezt a tudomására is hozták.

Ezek a segédeszközök — és ezek *mindegyike*! — hiányzik, amikor valaki bibliamagyarázatba fog. Még soha egy olyan bibliai könyvet nem láttam, amelynél a szerző, az egységesség, a keletkezési hely és idő kulcsfontosságú(nak tűnő) kérdéseiben ne szerepeltek volna akár egészen zavarba ejtően szélsőséges elképzelések — némelyike még kuncogásra is kényszerített volna, ha nem éreztem volna olyan nagynak a tétet: a Biblia értelmének, értelmezhetőségének kérdését.

A helyzet — ahogy von Waldow sóhaja is mutatja — nem különbözik Deutero-Ézsaiás esetében sem. Eichhorn vagy Döderlein óta (a vita, hogy ki „találta meg" először Deutero-Ézsaiást, a mai napig nem teljesen eldöntött, vö. Young [1958]) szinte folyamatosan születnek új teóriák az immár leválasztott szöveg (Ézs 40-66. fejezetek) szerzőjéről, datálásáról, keletkezésének helyéről, főbb témáiról, liturgiai-kultuszi szerepéről és egységességéről. Kövessük ezeket nagy vonalakban végig!

2. A VIZSGÁLT SZÖVEG ELHATÁROLÁSÁNAK KÉRDÉSEI

Bő száz évvel Eichhorn és Döderlein után, 1892-ben B. Duhm tovább tagolta az egységet a 40-55 és az 56-66. fejezetekre, illetve ő volt az is, aki az Úr Szolgájának dalait elkülönítette a szövegen belül, és későbbi beillesztésnek véve külön egységként magyarázta. Megállapításai — ahogy Mettinger (1983) később meg is jegyezte róla — teóriából hamarosan axiómává nőtték ki magukat a XX. század Deutero-Ézsaiás-magyarázataiban. Pedig ő még nagyjából egységesnek kezelte a szöveget, igaz, meglehetős szabadsággal élt vele: törölt belőle részleteket, cserélt fel és alakított át sorokat ott, ahol véleménye szerint ezt az „eredeti költeményhez" való visszajutás megkövetelte.

A 40-66 (vagy 40-55) fejezetekhez időről-időre további részek is csatlakoztak: a 34-35. fejezeteket jónéhány magyarázó Deutero-Ézsaiáshoz tartozónak tartotta, és aszerint is magyarázta, így pl. Torrey (1928), McKenzie (1968), Kaufmann (1970), sőt, újabban pedig Williamson (1994), igaz, az ő esete kissé különbözik felsorolt elődeitől, mivel ő Deutero-Ézsaiást Proto-Ézsaiás tudatos folytatójának és egyúttal szerkesztőjének is tartja, s ez magyarázza az esetenkénti deutero-ézsaiási szakaszokat a proto-ézsaiási műben. Ez bizonyos szempontból Kissane (1943) elgondolására emlékeztet: ő a 40-66. fejezeteket

azon szerkesztő munkájának tulajdonította, aki az egész 1-39-et egybeszerkesztette. Ebből az 1-35 a 8. századi Ézsaiás keze munkája, a 36-39-es fejezeteket azonban a szerkesztő a Királyok könyvéből emelte hozzá. Hasonló gondolatot képvisel Roberts (1982), aki ugyan a 34-35-öt nem tárgyalja cikkében, de maga is úgy gondolja, hogy Deutero-Ézsaiás Proto-Ézsaiás teológiájának tudatos átvevője és továbbfejlesztője. Van persze olyan vélemény is (Elliger [1978]), miszerint Trito-Ézsaiás lett volna az Ézsaiást továbbíró Deutero-Ézsaiás továbbírója. Morgenstern (1958) a 34-35. fejezeteket Trito-Ézsaiásnak tulajdonítja. Blenkinsopp (2000: 50 és 80) azonban nem ért egyet azzal, hogy Deutero-Ézsaiás akár kiegészítője, akár egyfajta interpretációja lett volna Ézsaiás könyvének, de azt részben elfogadja, hogy Trito-Ézsaiás szerkesztésének nyomai a 49-55. fejezetekben utolérhetők, sőt, későbbi szerkesztések találhatók a 34-35. fejezetekben is, ezeket azonban nem lehet egyértelműen Deutero-Ézsaiásnak tulajdonítani.

E kis felsorolás talán nem érint minden fontos magyarázót, de azt bemutatja, mennyire szerteágazók a vélemények már eleve arról a kérdésről, hogy melyik egyáltalán az a kérdéses szöveg, amelyet a „Deutero-Ézsaiás" elnevezés alatt értünk.

3. A FORMAKRITIKAI ISKOLA MEGJELENÉSE ÉS HATÁSA

A corpus azonban nem maradt mindig ilyen egységes. Már igen korán (Duhm-tól kezdve) két részre osztották, a 40-48-ra és a 49-55-re, illetve bizonyos esetekben kivették belőle az Úr Szolgájának és a bálványellenes beszédeknek a szakaszait, s ezeket külön magyarázták. 1914-ben azonban H. Gressmann (1914) a történeti kritikát nem tartva immár elégségesnek Deutero-Ézsaiás magyarázatánál, először alkalmazta a formakritikai módszert a 40-55. fejezetekre, és az eddigi, részleges egység teljesen eltűnt, helyette maradt 49, egymástól független prófétai mondás. A formakritika ezután meghatározó maradt Deutero-Ézsaiás könyvének magyarázatában,[1] de fontos megemlíteni, hogy a könyv ilyesfajta szétdarabolása ellen már a kritikai iskola néhány képviselője is igen korán felemelte a szavát (Torrey, 1928),[2] illetve a módszer az Egyesült Államokban még sokáig nem nyert igazi elismerést.[3] S. Smith (1940: 6kk) például a formakritikusok eredményeit tekintve, és azok különbözőségeit látva úgy gondolta, hogy az eredmény maga mutatta a módszer használhatatlanságát. Muilenburg

[1] Legfontosabb közülük: Mowinckel 1961 és 1931; Köhler 1923; Begrich 1938.

[2] Torreyt a könyv szétdarabolása, szavaiból ítélve, igazán felháborította, hiszen így fogalmaz a formakritikai iskola munkájáról: „The paring process, begun with a penknife, is continued with a hatchet, until the book has been chopped into hopless chunks" (1928: 15). „Mistaken"-nek nevezte a Szolga dalainak különválasztását is (1928: 137).

[3] Vö. erről von Waldow, 1968: főleg 264kk.

(1956) és Westermann (1964; 1964a és 1966) pedig ugyan maguk is éltek a formakritika eredményeivel, mégis megpróbálták a szakasz egységét is valamennyire fenntartani. Szerintük Deutero-Ézsaiás felhasználta a különböző irodalmi formákat, és úgy alkotott egységes művet belőlük. Melugin (1971) az ő nyomukat követve Deutero-Ézsaiást „collector"-nak nevezi, aki

> was heavily influenced by traditional literary genres, both from Wisdom and from Psalm literature (…) he was remarkably free to transform some of these genres and to create, as it were, his own stereotyped genres.[4]

Franke (1991) pedig egyáltalán nem érti, hogy a különböző formák miért indikálják maguktól értetődően, hogy különböző költeményekről vagy prófétai beszédekről van szó — miért nem elképzelhető sok, különböző forma létezése egy kompozíción belül? A mai napig is van azonban olyan vélemény, amely szerint a szöveg semmiféle kohézióval nem bír, rövid mondások antológiaszerű gyűjteménye, azaz: nem irodalmi kompozíció (Coggins [1998]).

3.1. *Szóban vagy írásban?*

A formakritikai vizsgálat egyik hozadéka volt az a kérdés, amely azt vizsgálta, Deutero-Ézsaiás könyve vajon mennyire tekinthető szóbeli, vagy éppen írott kompozíciónak? Gressmann (1914: 256) szerint a szöveg olyan töredékes, hogy nem lehet egy megtervezett művészi kompozíció. Von Waldow (1968: 265) őt kiindulva érvel saját álláspontja mellett, amely szerint csak egy kifejezett szóbeli szituációban van meg a prófétai „Így szól az Úr!"-kijelentésnek az igazi értelme és hatása. Torrey (1928), Begrich (1938), Kissane (1943), Muilenburg (1956), Spykerboer (1976) szerint azonban írásban keletkezett, legalábbis a túlnyomó része. Muilenburg (1956: 386) egészen odáig ment, hogy azt állította: „Nor may we suppose that this work was designed primarily to be read, although this possibility must not be excluded." Mowinckel (1954), Westermann (1964-66), McKenzie (1968) és Melugin (1971) amellett érveltek, hogy a művek szóban keletkeztek, a megírt dokumentum azonban alapos szerkesztésen ment keresztül. Gitay (1980) szerint a kérdés feszegetése értelmetlen. Cikkében így foglalja össze véleményét a kérdésről:

> A study of DI shows that phenomena considered to be characteristic of oral composition are found in his prophecy. However, these characteristic phenomena are not peculiar just to oral literature and may be employed also in written composition. In any event, the question of oral or written composition is not the proper question for such a literature as

[4] Melugin 1971: 326-37.

> DI's. That is because in the ancient period even written material was designed to be heard and to be read in public. The writer's goal was to reach the audience through hearing devices.[5]

3.2. *Keletkezés helye és ideje*

A mai napig az az általános vélemény, főként a 48,20 („Menjetek ki Babilóniából, fussatok ki a káldeusok közül!") és a 44,28 („Én mondom Küroszt pásztoromnak, és ő minden kívánságomat teljesíti") miatt, hogy a könyv keletkezése az 539-es év előttre, Babilonba teendő (ezt a tudományos konszenzust Willey [1997: 84] „unusually wide"-nak nevezi).[6] Vannak azonban, és egyre többen, olyanok, akik nem fogadják el a datálást és/vagy a keletkezés helyét. Ez részben azért van, mert 1. nem egy szerző művének tartják a könyvet (s így a különböző szerzők helye és ideje változhat) 2. a fent nevezett igéket vagy csak a mű egy rétegének tartják, vagy glosszának veszik, és nem tulajdonítanak neki nagyobb figyelmet 3. egyéb, tematikus érvek. Ez a megoszlás is már igen régi: már maga Duhm (1892: 14k) is Libanont javasolta, manapság pedig Barstadt (1989 és 1997), Albertz (2003) és Goulder (2004) szintén eltérnek a többségi véleménytől. S míg Goulder főként tematikus megfontolásokból dönt a palesztinai keletkezés mellett, Oorschot (1993) és Berges (1998) a többszörös redakció miatt helyezik — legalábbis a könyv második redakciós fázisát — Jeruzsálembe, s a könyv végső keletkezési fázisát valamikor az 5. század közepére.[7] Ez a megoldás ismét nem teljesen új: Morgenstern már maga is javasolt hasonlót, igaz, ő mindezt azzal „fejelte meg", hogy történelmi hátteret is kreált hozzá.[8] Egyféle átmenetet képvisel Spykerboer (1976: 185-90) véleménye, aki szerint a prófécia Babilonból szól a már Jeruzsálemben

[5] Gitay 1980: 185-97. Az idézet az utolsó oldalról való. Véleményét azért idéztem ilyen bőven, mert magam sem értek egyet Muilenburg megállapításával, amelyet Gitay itt cáfol: hogy tudniillik a műnek nem az volt az elsődleges célja, hogy felolvastassék. Akkor azonban micsoda? El sem tudom képzelni, mire gondolt Muilenburg, amikor a felolvasást érintő kijelentést tette, hacsak nem értett egyet Coggins fentebb idézett véleményével, amely szerint a feltételezett Deutero-Ézsaiás csak antológia, s így nem felolvasás céljára készült. Vö. Coggins 1998: 91.

[6] Csak néhányat ezek közül, a teljesség igénye nélkül: Westermann 1966: 8; Whybray 1975: 32-36, legújabban pedig Blenkinsopp 2000: 102kk.

[7] S mintha Albertz is velük értene egyet, bár ez cikkéből nem teljesen világos.

[8] Morgenstern 1958: 1-67. A történelmi háttér pedig egy 485-ös Jeruzsálem elleni támadás lett volna, amikor is Edom, Moáb, Ammón és a filiszteusok Xerxész trónralépésének évében lerohanták és földig rombolták Jeruzsálemet, még a száz évvel azelőtti babiloni támadást is felülmúló pusztítást okozva. E nézetét később külön cikkben is feldolgozta (1960: 1-29). E véleménye egyébként szintén redakciókritikai eredményeiből csírázott ki: szerinte a 49-55. fejezetek származtak volna egy ebből a korból való redaktor tollából.

tartózkodóknak, ezért a fő téma nem is a „Babilonból való exodus”, hanem az Úr „introitus”-a Jeruzsálembe.

4. Szerkezet, témák és motívumok

4.1. *Himnikus szakaszok*

Mindeközben más viták is fel-felbukkantak, amelyek részben a könyv kultuszi-liturgikus helyére, részben témáira kérdeztek rá (s így nem csupán formakritikai, de tartalmi és feltételezett kultikus kritériumok alapján is tovább bontják a szöveget): az egyik ilyen az, amikor Mowinckel (1961 és 1954) a könyv himnikus szakaszairól azt tartotta, hogy a még fogság előtti „trónra lépési ünnep” visszhangjai a 93-100. zsoltárokhoz hasonlóan. Kortársa, Gunkel (1930) tőle eltérően viszont azt állította, hogy jelen zsoltárok fogság utániak, és éppen Deutero-Ézsaiás gondolati nyomvonalán haladnak tovább. Gunkelhez részben hasonlít Creach 1998-as tézise, amely szerint a 90-106. zsoltárok, azaz a Zsoltárok könyvének negyedik egységét éppen Deutero-Ézsaiás könyvének szerkezetét követve alkották meg. Eaton (1979) majdnem harminc évvel később újra előveszi Mowinckel gondolatát, bár kissé átalakítva, s ezt teszi meg nem csupán a könyv liturgikus bázisának, hanem az egész szöveget egységbe foglaló keretének: „the festal drama of Yahweh’s kingship”, mégpedig egy fogság előtti őszi ünnep nyomán. Ő kissé különbözik Mowinckeltől abban, hogy a Szolga alakját is képes teóriájába beleilleszteni, aki maga a „Davidic Office”. Baltzer (2001) szintén drámának látja, „a festival scroll to the master of ceremonies”, amely már eredetileg is abból a célból íródott, hogy egy ünnepen olvassák föl, közönség előtt. Az ő tézisét támadja meg Wilks (2003), aki szerint Deutero-Ézsaiás, ha valóban drámaíró volt, akkor nem tartozott a hozzáértők közé. Igaz, ő sem mentes a tévedéstől, amikor úgy fogalmaz: „Scholars have *recently* shown a fascination with the idea that Deutero-Isaiah is the text of a drama” (2003: 542, kiemelés tőlem). E gondolatot ugyanis legelőször a meglepő ötleteiről híres Julian Morgenstern fogalmazta meg még 1961-ben.

4.2. *Teremtés-motívumok*

Másik, sokat vitatott téma a teremtés-motívum jelenléte és szerepe a könyvben. North 1964-ben, Von Rad 1966-ban kijelenti, hogy csupán kisegítő szerepe van a kiválasztás- és az Exodus-teológia indoklásá-

nál.[9] Stuhlmueller (1967) azonban a könyvben megtalálható teremtési szakaszokat a babiloni *akitu*-ünneppel hozta párhuzamba, bár rámutat, hogy Deutero-Ézsaiás könyvében nincs olyasfajta központi szerepe, mint Babilonban, talán éppen azért, hogy eltérjen attól, s szerepük sosem a múlt teremtéshitének megvallása, hanem a jelenben megtörténő teremtés. Ettől függetlenül azonban fontos, és önálló jelentéssel bíró motívumnak tartja. Ugyanebben az évben jelenik meg Harner (1967) cikke is, aki viszont a Deutero-Ézsaiásnál előforduló teremtési szakaszokat egész más kontextusban vizsgálja, és megállapítja, hogy a teremtés, mint a megváltás előfeltétele és indoka szerepel, tehát a megváltás nem csak az Exodus-tradícióval együtt bukkan fel, így e szakaszoknak azok magyarázatában van fontos szerepe. Stuhlmueller később (1970) maga is e felé az álláspont felé hajlik, bár fenntartja azt a megállapítását, hogy Deutero-Ézsaiás tudatosan utal az *akitu*-ünnepre a könyv folyamán. E véleményt jó pár évvel később Blenkinsopp (2000) is elfogadja, mivel szerinte is hasonlóak Deutero-Ézsaiás kozmogóniájának elemei.[10] Whybray (1971) szerint viszont nem csupán ez állt a próféta gondolatainak hátterében, hanem „saját" (tehát genuin izraeli, „otthonról hozott") tradíciók alapján is dolgozott. Ludwig (1973) tanulmányában, amelyben behatóan foglalkozott a szöveg teremtést leíró helyeivel, a teremtést „cultic tradition"-nak tartja, mégpedig nem babiloninak, hanem izraelinek, és szerinte „creation appears to stand as an independent element in Deutero-Isaiah".

4.3. *Az Exodus-motívum és a „salvation oracle"*

A szabadulás/szabadítás- és Exodus-motívumok helye azonban nem csak tematikai szempontból és a tradíciók megjelenését vizsgáló tudósok között váltott ki vitákat,[11] hanem formakritikai vita is zajlott azt illetően, hogy vajon a „salvation oracle" és az „announcement of salvation" vajon annyira élesen elkülöníthetők-e, ahogy Westermann 1964-es cikkében állította.[12] Részben Harner (1967) nyomain haladva Conrad 1984-ben a *salvation oracle* még további két alfaját mutatja ki, bár az övé inkább tematikus, és nem formakritikai megközelítés.

[9] Anderson 1967: 131 von Rad-hoz hasonlóan gondolkodik: „Creation symbolism is absorbed into Exodus symbolism".

[10] Vö. még Blenkinsopp 1988: 83-103.

[11] Vö. a már idézett műveket: Barstad (1989 és 1997), von Rad (1966), Harner (1967); Kaufmann (1970); Whybray (1971); Ludwig (1973: 345-57). Baltzer (2001); valamint Watts (2004).

[12] P.B. Harner ugyan elfogadta a különbségtételt, a különválasztást mégsem látta indokoltnak, 1969: 432-33.

4.4. *Bálványellenes beszédek*

Ismét másik téma a bálványellenes beszédek helye és funkciója. J. Lindblom 1963-as monográfiájában külön műfajnak nevezi az idegen istenek ellen szóló gúnydalokat (1963: 234), és az ő nyomába lép Roth, amikor 1975-ös cikkében Deutero-Ézsaiás ezen szakaszait veszi górcső alá, és végül utasítja el, mint eredetieket: szerinte e szövegek eredetileg függetlenek voltak, később lettek csak beillesztve a kompozíció egészébe. Érveléséhez formakritikai eszközöket hív segítségül. Hozzá hasonlóan gondolkodik a kérdésről Westermann, McKenzie és Elliger is. Néhány évvel később azonban Spykerboer eredetileg is a kontextusba tartozóknak mondja őket, sőt, éppen ezek a szakaszok szolgálnak arra, hogy rámutasson Deutero-Ézsaiás irodalmi egységességére. Nem áll egyedül ezzel a véleményével: Muilenburg (1956) és Melugin (1976) már hasonló gondolatot fogalmaztak meg előtte. Holter (1995) szerint azonban e szakaszok illeszkedése a kontextusba nem feltétlenül jelenti azt, hogy egy szerzőtől vannak, sőt, ez a kérdés a gyakorlat szempontjából nem is lényeges — s egyúttal javaslatot tesz arra is, hogy a Szolgáról szóló szakaszokat hasonló módon kellene megvizsgálni.

4.5. *Az Úr Szolgája*

Holter e megállapítása végül elhozott minket Deutero-Ézsaiás talán legtöbbet vitatott szakaszaihoz: az Úr Szolgájának dalaihoz, amelyeket még Duhm határolt körül a szövegen belül (42:1-4, 49:1-6. 50:4-9 (10. 11), 52:13-53:12). Ezekről született talán a legtöbb teória, el egészen 1983-ig, amikor Mettinger megkérdőjelezte létezésüket, és búcsút intett nekik. A tudományos világ, természetesen, olvasta Mettinger tanulmányát a kérdésről, a búcsú azonban mégis korainak bizonyult, mivel igazán senki sem vette komolyan, s a vita a Szolga kilétéről, személyes vagy közösségi értelmezéséről, univerzális vagy csupán Izraelhez szóló missziójáról ugyanolyan töretlenül folyik, mint előtte.

North, aki 1948-ban először próbált meg „rendet vágni" a Szolga-értelmezések sokféleségében, mind a zsidó, mind a keresztény értelmezéseket további kategóriákra osztotta, amelyek a következők:

— zsidó értelmezés: Righteous, Messianic, Collective, Individual
— keresztény értelmezés: Collective, Historical, Individual, Messianic, Ideal, Mythological

Végül megállapítja, hogy a végső kérdés a magyarázat tekintetében mégiscsak az, hogy a Szolga személyét individuumként vagy kollektívumként értelmezzük-e. Mindkét értelmezés esetén azonban további

„alkategóriák" lépnek elő: a kollektív Szolga-alak lehet egyrészt a megszemélyesített és idealizált Izrael (S.R. Driver és A. Davidson nézetét említi e helyen, de idevehető később McKenzie véleménye is [szerinte a szolga egy „ideal figure." „He is the fullness of Israel; in him the history of Israel reaches its achievement."][13]), vagy egyfajta korporatív személyiség („corporate personality" — W. Robinson [1955, aki szerint a próféta alakja és sorsa Izrael jövőbeli sorsát ábrázolja ki], A.S. Peake [1904: „The Servant is the empirical Israel regarded from an ideal point of view."] — és ehhez a vonalhoz kapcsolódik később Muilenburg (1956) és Knight (1965) is. A korporatív személyiség teória Roberts (1982: 140) szerint azonban hibás, mert a könyvön belül Izrael bűnösnek van beállítva, így nem lehet az engedelmes szolgára vonatkoztatni. North (1964) szerint azonban mégiscsak az a helyzet, hogy a Szolga feladatai annyira specifikusak, hogy egy közösség nem képes ellátni őket, ezért maga is inkább az individuálismessianisztikus értelmezés felé hajlik, bár nem tartja lehetetlennek, hogy Deutero-Ézsaiás önéletrajzi elemeket is belevett a figura megformálásába — ezt Mowinckel (1954) hasonlóan gondolja. De nem csak Deutero-Ézsaiás lehet ez a megformált „egy személy": *Moses redivivus*[14] is felbukkan, vagy a király (akár idealizált) alakja is, pl. Engnell (1948, aki a már említett akitu-ünnepségben képzeli el ennek helyét), Eaton (akinél szintén liturgikus hátteret feltételez, ld. feljebb), vagy később Roberts (1982) esetében (Szolga: „royal and prophetic experience") — vagy éppen Küroszé, akit legújabban Blenkinsopp megemlít kommentárjában (2000: 77k).

P. Wilcox és D. Paton-Williams elemzésükben (1988: kül. 99kk) egyfajta „Nagy Sándor-i" eredményre jutnak: a 40-48. fejezetekben Izrael a Szolga, míg a 49-55. fejezetekben a próféta, s ennek a megoldásnak egyfajta „pedagógiai" célja van: „the prophet's mission to Israel is a paradigm for the mission of Israel to the nations."

5. Az „Egész" keresése és a kontextus

E fentebbi áttekintés nem bevezetés akart lenni Deutero-Ézsaiás könyvéhez, csak annak az exegetikai sokszínűségnek egy „villanásnyi" bemutatása, amely nem csupán a könyv magyarázatának a múltját, de — ahogy az áttekintés folyamán a közelmúltban megjelent művek említése is mutatja — a jelenét is jellemzi. A régi magyarázati irányok a mai napig megvannak, s azokra az „új" vonulatokra, amelyek az 1980-as évektől főleg az angolszász területen egyre nagyobb tért nyertek,

[13] McKenzie 1963: lii-liii. Vö. Rowley 1952.

[14] Von Waldow 1968: 285. De ugyanezt a gondolatot eleveníti föl Baltzer is 2001-es kommentárjában.

szintén igaz a cikk legelején tett megállapítás, hogy nem „újak", csupán „újabbak" — abban az értelemben is, hogy elgondolásaik gyökerei már az elődöknél kimutathatók. Ezen újabb magyarázati paradigmák éppen azért jöttek létre, mert a magyarázók az „egészek törését" látva az értelem teljes elvesztésétől tartottak. Két sarokpontjának Childs 1979-ben írt Bevezetését, majd Fishbane néhány évre rá 1985-ben írt „metodológiáját" lehet tekinteni. Ezek új lendületet hoztak a magyarázattörténetbe: a kanonikus megközelítés és az intertextualitás ugyanis olyan módszerek, amelyek újra az *egészeket* vizsgálják, s általuk újra visszatért az exegéta legnagyobb (és talán valójában egyedül igazán létező) segítője: a kontextus — legyen ez másod- vagy sokadlagos is. Ez pedig már nem csupán a feltételezett történelmi helyzet és Sitz im Leben kontextusa volt, hanem a Biblia egészéé, a kánoné.

A kánonkritika és az intertextualitás azonban, bár vannak bibliamagyarázók, akik gyanakodva méregetik őket, nem tudománytalan és szubjektív módszerek, hanem továbbra is a „kritikai"-nak nevezett magyarázati technikák körébe tartoznak. Bár úgy tűnhet, az olvasó/magyarázó nagyobb teret kap alkalmazásukkor, mint a többi kritikai módszer esetében, a látszat mégis csal. Csal, mert ha csak a fent futtában megemlített véleményeken végigtekintünk, rögtön nyílvánvalóvá válik, hogy a „régi" kritikai módszerek sem tudtak igazán határt szabni az egyéni vélemények szerteágazódásának, és objektivitás és alapos vizsgálat ide vagy oda, eme bemutatott állításoknak (amelyek a Deutero-Ézsaiásról szóló munkák és vélemények összességét tekintve csak a jéghegy csúcsát képezik!) a nagyobbik része — bár nem bizonyítható, melyek tartoznak ide — szükségképpen hamis. Csal, mert ennek a módszernek is megvannak a maga szabályai, amelyek alkalmazása elengedhetetlen az értelmes vizsgálathoz.[15] És csal azért is, mert a kánonkritikát illetve az intertextuális vizsgálatot alkalmazók felhasználják a többi módszert is vizsgálataik folyamán. Willey, aki maga szintén az intertextualitás eszközével vizsgálja Deutero-Ézsaiást, úgy fogalmaz, hogy a könyv megértéséhez szükséges az első fázis: a szöveg izolációjáé „historically, textually, and even intratextually". De azonnal folytatja is:

> The second major taks (…) may broadly be described as one of putting the pieces back together. Once the authorial independence of the exilic prophecy had been accepted, accounting had to be made of its continuity—both internal continuity as a poetic work with flow and purpose, and external continuity with literary contexts: the book of Isaiah, the prophets, and the Bible as a whole (Willey 1997: 51).

[15] Ezeket Willey (1997: 82kk) Hays (1989: 259-67) nyomán foglalta össze.

Deutero-Ézsaiás magyarázatára azért is lehetett Fishbane-nek olyan nagy hatása, mert idézett művében maga is foglalkozik Deutero-Ézsaiás Pentateuchos-motívumaival. Igaz, von Rad is érinti ezt a témát (vö. 2001: 41kk), de míg ő hagyományokról beszél, mint amelyeket a próféták mondanivalójuk alátámasztására használtak, ő szövegeket vizsgál.[16]

A már említett Willey mellett a közelmúltban olyan munkák jelentek meg a tudományos életben, amelyek már ezeket az „új" eszközöket használják Deutero-Ézsaiás könyvének jobb megértéséhez: Sommer munkája (1998), majd Schultzé (1999). S nem kellett sokat várni arra sem, hogy az intertextualitás „kvázi öncélból" egyszerű exegetikai eszközzé váljon: jó példa erre Baltzer 2001-es vagy Kim 2003-as kommentárja. S több mint száz év után megjelent az első olyan kommentár is, amely ismét egészként tárgyalja Ézsaiás könyvét (Goldingay [2001]).

6. KONKLÚZIÓ

Visszatérve a cikk legelején tett megjegyzésemhez a teóriagyártás lélektanáról, amelyet azért érzek aktuálisnak Deutero-Ézsaiás esetében, mert talán csak a Pentateuchos magyarázattörténete hozott létre hasonlóan töméntelen sok elméletet (főleg ha Proto-, Trito- és az „egyéb" Ézsaiásokat[17] is idevesszük), magam a legutoljára megnevezett két „holisztikus" elméletet érzem a szívemhez legközelebb állónak. Az ok nem esetleges konzervatív vagy éppen fundamentalista beállítódásom, amely megkövetelné ezt az „egészben tartást". Sőt, a konzervatív bibliaértelmezést sokkal károsabbnak látom, mint a kritikait: utóbbinál ugyanis „szóhoz juthat" a szöveg is a magyarázat folyamán, míg a konzervatív vizsgálat csak prekoncepcióin hajlandó közeledni a textushoz, amelyről különben is előre tudja, mit fog jelenteni számára.

A válasz ott rejlik, hogy a kanonikus megközelítés és az intertextualitás eszközeinek használata esetén egész egyszerűen „csak" olvashatom és magyarázhatom a szöveget anélkül, hogy mindenféle megelőző teória felállítása elengedhetetlen lenne. Persze tudom ugyan, hogy ezeket a teóriákat megcáfolni soha senki nem lenne képes, esetleg csak valószínűségüket megkérdőjelezni (ahogy én is megtehetem bárki más elméleteivel), engem azonban mégis zavar a tévedés való-

[16] Jó példa azonban a régi magyarázati vonulatok továbbélésére Watts 2004-es cikke (ld. fentebb), amely továbbra is tradíció-kutatást folytat, és ebben keres — az intertextuális módszerre olyannyira jellemző — áthallásokat. A módszer a régi, de az eredmények inkább már az új „iskolára" jellemzőek.

[17] A megfogalmazáshoz „First Isaiah, Second Isaiah, Third Isaiah, and 'Other' Isaiahs" vö. Holladay 1978.

színűségének matematikai nagysága, amely gondolat, számomra legalábbis úgy tűnik, a legtöbb exegétában fel sem merül. Én inkább keresem a választ azokra a kérdésekre, hogy mit jelenthet az Ézs 40-55 éppen így, ebben a formájában, aztán azt, hogy mit jelenthet az Ézs 1-39 után és az 56-66. fejezetekből álló szakasz előtt, és azt, hogy milyen egyéb szövegekkel van még kapcsolata a Biblián belül, s ezek milyen további áthallásokkal gazdagíthatják a kontextust — szóval inkább keresem ezekre a választ, minthogy már a magyarázat megkezdése előtt felállítsak egy nagy valószínűséggel *hamis* hármas hipotézist a szerzőségre valamint a keletkezés helyére és idejére vonatkozólag, amelyre azért van szükség, hogy valamilyen kontextusba helyezzem a szöveget. A kanonikus kontextus persze nem elsődleges (legalábbis a szövegek jó része esetében nem az, de nem elképzelhetetlen, hogy vannak olyan textusok, amelyek éppen ebbe a kontextusba születtek bele!), de megvan az az előnye, hogy nem hipotetikus, hanem már majdnem 2000 éve kézzelfogható módon adott, és végső soron ez volt, amely a vizsgált szövegeket elhozta hozzánk.

Ez persze nem jelenti azt, hogy minden más megközelítés rossz és elvetendő. Csak annyit, hogy azok is belefolyhatnak a magyarázás folyamatába, akik nem képesek átlátni az őket megelőző magyarázatrengetegen — vagy ha igen, akkor nem képesek választani a magukat sokszor nagy pompával felvonultató elméletek hadából. És talán még egy dolog, amit hívő emberként és gyakorló lelkészként külön is értékelek benne: nem áll olyan rettentően távol az igehirdetés gyakorlatától és ezáltal a laikusoktól sem, mint a kritikai módszerek nagy része. Élvezem a „sétákat a fikció erdejében" a nagy elődök nyomában, a fantasztikus elméletek labirintusát, de végül — sok tudással és ötlettel gazdagodva — mégiscsak a Bibliához térek vissza, s a kánon adja azt az *egészet*, amelybe illesztve keresem az értelmet a magam és a mások számára.

7. Felhasznált irodalom

R. **Albertz**, **2003**: „Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1-52.12) in 521 BCE", *JSOT* 27: 371-83.

B.W. **Anderson**, **1967**: „Creation symbolism is absorbed into Exodus symbolism", *Creation Versus Chaos*, New York: Association.

K. **Baltzer**, **2001**: *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press.

H.M. **Barstad**, **1989**: *A Way in the Wilderness: The "Second Exodus" in the Message of Second Isaiah* (JSSMS), Manchester: University of Manchester Press; **1997**: *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah 40-55*, Oslo: Novus.

J. **Begrich**, **1938**: *Studien zu Deuterojesaja*, Stuttgart.

U. **Berges**, **1998**: *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg: Herder.
J. **Blenkinsopp**, **1988**: „Second Isaiah—Prophet of Universalism", *JSOT* 41: 83-103. **2000**: *Isaiah 40-55: a New Translation with Introduction and Commentary*, (AB), New York: Doubleday.
B.S. **Childs**, **1979**: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press.
R.J. **Coggins**, **1998**: „Do We Still Need Deutero-Isaiah?", *JSOT* 81: 77-92.
E.W. **Conrad**, **1984**: „The 'Fear Not' Oracles in Second Isaiah", *VT* 32: 129-52.
J. **Creach**, **1998**: „The Shape of Book Four of the Psalter and the Shape of Second Isaiah", *JSOT* 80: 63-76.
J.C. **Döderlein**, **1789**: *Esaias*, Altdorf.
B. **Duhm**, **1892**: *Das Buch Jesaja*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
J.H. **Eaton**, **1979**: *Festal Drama in Deutero-Isaiah*, London: SPCK.
J.G. **Eichhorn**, **1783**: *Einleitung ins Altes Testament* (vol 3.), Leipzig: Weidmann.
K. **Elliger**, **1970-78**: *Jesaja II* (BKAT 12/1), Neukirchen: Neukirchener.
I. **Engnell**, **1948**: „The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in 'Deutero Isaiah'", *BJRL* 31: 29-41.
M. **Fishbane**, **1985**: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: OUP.
C.A. **Franke**, **1991**: „The Function of the Satiric Lament over Babylon in Second Isaiah (47)", *VT* 41: 408-18.
Y. **Gitay**, **1980**: „Deutero-Isaiah: Oral or Written?", *JBL* 99: 185-97.
J. **Goldingay**, **2001**: *Isaiah* (NIBC), Peabody: Hendrickson.
M. **Goulder**, **2004**: „Deutero-Isaiah of Jerusalem", *JSOT* 28: 351-62.
H. **Gressmann**, **1914**: „Die literarische Analyse Deuterojesajas", *ZAW* 34: 254-97.
H. **Gunkel**, **1930**: *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, Philadelphia: Fortress Press 1967. (Eredetileg németül.)
P.B. **Harner**, **1967**: „Creation Faith in Deutero-Isaiah", *VT* 17: 298-306. **1969**: „Salvation Oracle in Second Isaiah", *JBL* 88: 418-34.
R. **Hays**, **1989**: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Heaven: Yale University Press.
W.L. **Holladay**, **1978**: *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*, Grand Rapids: Eerdmans.
K. **Holter**, **1995**: *Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages* (BBET 28), Frankfurt: Lang.
Y. **Kaufmann**, **1970**: *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, *History of the Religion of Israel* (vol. 4), New York: Union of American Hebrew Congregations.
H.C.P. **Kim**, **2003**: *Ambiguity, Tension, and Multiplicity in Deutero-Isaiah* (Studies in Biblical Literature 52), New York: Peter Lang.
E.J. **Kissane**, **1943**: *The Book of Isaiah: Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary* (vol. 2), Dublin: Browne and Nolan.
A.F. **Knight**, **1965**: *Deutero-Isaiah: A Theological Commentary on Isaiah 40-55*, Nashville: Abingdon Press.
L. **Köhler**, **1923**: *Deuterojesaja stilkritisch untersucht* (BZAW 37), Giessen: Töpelmann.

J. **Lindblom**, **1963**: *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: Blackwell.
T.M. **Ludwig**, **1973**: „Traditions of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah", *JBL* 92: 345-57.
J.L. **McKenzie**, **1968**: *Second Isaiah* (AB), Garden City: Doubleday.
R.F. **Melugin**, **1971**: „Deutero-Isaiah and Form Criticism", *VT* 21: 326-37. **1976**: *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW 141), Berlin: de Gruyter.
T.N.D. **Mettinger**, **1983**: *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund: C.W.K. Gleerup.
J. **Morgenstern**, **1958**: „The Message of Deutero-Isaiah in its Sequential Unfolding", *HUCA* 29: 1-67. **1960**: „Jerusalem--485 BC", *HUCA* 31: 1-29. **1961**: „Suffering Servant—A New Solution", *VT* 11: 292-320 és 406-31.
S. **Mowinckel**, **1961**: *Psalmenstudien* (6 vols.), Amsterdam: Schippers (első megjelenés: 1920-21). **1931**: „Die Komposition des deuterojesajanischen Buches", *ZAW* 49: 87-112. **1954**: *He that Cometh*, New York: Abingdon Press.
J. **Muilenburg**, **1956**: *Isaiah 40-66* (IB), New York: Abingdon Press.
C.R. **North**, **1948**: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, New York: Oxford University Press. **1964**: *The Second Isaiah*, Oxford: Clarendon.
J. **van Oorschot**, **1993**: *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 206), Berlin: de Gruyter.
A.S. **Peake**, **1904**: *The Problem of Suffering in the Old Testament*, London: Bryant (idézi: J.B. Corston, *Interpretation* 5 [1951] 104.)
G. **von Rad**, **1966**: „The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation", in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York: McGraw-Hill. **2001**: *Az Ószövetség teológiája* (2. kötet), Budapest: Osiris.
J.J.M. **Roberts**, **1982**: „Isaiah in Old Testament Theology", *Interpretation* 36: 130-43.
H.W. **Robinson**, **1955**: „The Cross of the Servant", in *The Cross of the Old Testament*, Philadelphia: Westminster.
W.M.W. **Roth**, **1975**: „For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18): A Study of Old Testament Idol Parodies", *CBQ* 37: 21-47.
H.H. **Rowley**, **1952**: „The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism", in *The Servant of the Lord and Other Essays*, London: SPCK.
R.L. **Schultz**, **1999**: *The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets* (JSOTSup 180), Sheffield: Sheffield Academic Press.
S. **Smith**, **1940**: *Isaiah Chapters xl-lv: Literary Criticism and History*, New York: Oxford University Press.
B.D. **Sommer**, **1998**: *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*, Stanford: Stanford University Press.
H.C. **Spykerboer**, **1976**: *Structure and Composition of Deutero-Isaiah with Special Reference to the Polemics Against Idolatry*, Franeker: Wever.

C. **Stuhlmueller**, **1967**: „'First and Last' and 'Yahweh-Creator' in Deutero-Isaiah", *CBQ* 29: 495-511. **1970**: *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib), Rome: Biblical Institute Press.

C.C. **Torrey**, **1928**: *The Second Isaiah: A New Interpretation*, Edinburgh: T&T Clark.

H.E. **von Waldow**, **1968**: „Message of Deutero-Isaiah", *Interpretation* 22: 259-87.

J. **Watts**, **2004**: „Echoes from the Past: Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40-55", *JSOT* 28: 481-508.

C. **Westermann**, **1964**: „Das Heilswort bei Deuterojesaja", *EvTh* 24: 355-73; **1964a**: „Sprache und Structur der Prophetie Deuterojesajas", in *Forschung am alten Testament* (ThB 24), München: Kaiser; 92-170. **1966**: *Das Buch Jesaja: Kapitel 40-66* (ATD 19), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

R.N. **Whybray**, **1971**: *The Heavenly Counsellor in Isaiah XL 13-14: A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah* (SOTSMS 1), New York: Cambridge University Press. **1975**: *Isaiah 40-66* (NCB), London: Oliphants.

P. **Wilcox** és D. **Paton-Williams**, **1988**: „The Servant Songs in Deutero-Isaiah", *JSOT* 42: 79-102.

J.G.F. **Wilks**, **2003**: „The Prophet as Incompetent Dramatist", *VT* 53: 530-43.

P.T. **Willey**, **1997**: *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*, Atlanta: Scholars Press.

H.G.M. **Williamson**, **1994**: *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford: Clarendon.

E.J. **Young**, **1958**: *Who Wrote Isaiah?*, Grand Rapids: Eerdmans.