Studia Biblica Athanasiana
vol. 9 (2006) 75-117

BÚCSÚ A „SZOLGA-ÉNEKEKTŐL"

Tryggve N.D. Mettinger
(Lund University)

1. A „műfaj" kérdése; 2. A „Szolgáról szóló énekek" és az összeállítás szerkezete; 3. Utal-e sajátos helyzetre a „Szolgáról szóló énekek" tartalma?

Az ószövetségi tanulmányok egyik legismertebb axiómája szerint néhány „Szolgáról szóló ének" található az Ézsaiás 40-55-ben. Bernhard Duhm volt az első, aki felfigyelt e szövegek különleges jelentőségére. Az 1892-ben megjelent Ézsaiásról írt kommentárjában Duhm úgy határozta meg a „Szolgáról szóló énekek" helyét, miszerint azok az Ézsaiás 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9.(10,11); 52,13-53,12 helyeken találhatók.[1] Duhm szerint e szövegeknek az a sajátosságuk, hogy csak lazán kapcsolódnak a szövegkörnyezetükhöz, az Ézsaiás 40-55 szakasztól eltérően más „Szolgáról" beszélnek, és csak utólag kerültek jelenlegi helyükre:

> Die Stelle, die jetzt jedes Gedicht einnimmt, wird einfach bedingt gewesen sein durch genügenden freien Raum am Rande oder zwischen grösseren Absätzen der deuterojes. Schrift.[2]

Duhm arra tett kísérlete, hogy a „Szolgáról szóló énekek" jelenlegi helyét megmagyarázza, mesterkéltnek tűnik. Úgy tartja, hogy véletlenszerűen kerültek a műbe az adott tekercsek szélén és a nagyobb szakaszok közti helytől függően.[2a] Mindazonáltal kritikai hozzáállását

[1] DUHM (HKAT 3/1 [1892] 284-87, 339-43, 351-54, 365-78) és vö. Duhm korábbi, a próféták teológiájáról írt munkáját (1875: 287kk., kül. 289.) Az e szövegekkel kapcsolatos Duhm előtti kutatások áttanulmányozására lásd RUPRECHT (1972).

[2] DUHM (1892: 285)

[2a] C. R. North nyilvánvalóan érezte a nehézségét annak a feltevésnek, miszerint az olyan igehelyeket, mint például Ézsaiás 53, a Duhm által feltételezett módon illesztették a műbe. Ezért szívesen magyarázta úgy Duhm értelmezését, hogy a részeket oda illesz-

a következőképpen lehet meghatározni: ha a „Szolgáról szóló énekek" a jelenlegi szövegösszefüggésben idegen szakaszok, akkor a Deutero-Ézsaiáson belül egy sajátos *Schicht*-et alkotnak. Ezért önállóan kell értelmezni azokat. Továbbá annak a feltételezése sem értelmetlen, hogy az „énekek" egy olyan „Szolgáról" beszélnek, mely nem azonos a mű többi részében található alakkal.

Azt lehet mondani, hogy az „énekek" azon értelmezése, miszerint azok utólag kerültek az Ézsaiás 40-55-be, a többségi véleményt képviseli a huszadik századi tudósok körében. Mégis a tudósok egy állhatatos kisebbsége továbbra is fenntartja azt, hogy az „énekek" a 40-55. fejezetek eredeti részét képezik. Azonban ezek az írók is úgy tekintették őket, hogy ezek sajátos „Szolgáról szóló énekek". Érdekes megjegyezni, hogy a tudósok között nincs egyetértés a corpus alkotója, keletkezésének ideje, a bennük foglalt „énekek" száma és a „Szolga" kiléte tekintetében. Az egyetlen egyöntetű vélemény, melyet minden tudós fenntart, röviden az a meggyőződés, miszerint létezik egy bizonyos számú (rendszerint négy) „Szolgáról szóló ének", mely egy sajátos szövegcsoportot tartalmaz az Ézsaiás 40-55 más olyan szakaszaihoz viszonyítva, melyekben az Úr egy szolgájáról van szó. E tekintetben Duhm elmélete axiómává lett.

Annak ellenére, hogy Duhm elmélete általános elfogadottságnak örvend, van számos olyan szempont mely több megfontolást igényel. Itt nem csak arra gondolok, hogy az énekek terjedelmének és számának kérdése még nincs lezárva. Amint az tudvalevő, néhány író szívesebben határozta meg az első ének helyét a 42,1-9-ben míg a másodikét a 49,1-12-ben. Ezzel kapcsolatban e kérdéseket adiafórának kell tekintenünk. Sokkal inkább azt kell megfigyelnünk, hogy az Ézsaiás 40-55 tartalmaz több más olyan szakaszt, melyeket ugyancsak minden joggal „Szolgáról szóló énekeknek" tekinthetünk. A 42,1-4.5-9 feltűnő párhuzama található a 41,8-13-ban, amennyiben mindkét szöveg arról beszél, hogy Isten miként választotta ki Szolgáját és ragadta meg kezét, *tmk* (41,9k.; vö. 42,1). Duhm és követőinek az a mulasztása, mely szerint a 41,8-13 szakaszt nem sorolta a „Szolgáról szóló énekek" közé minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy a „Szolga" e helyütt kimondottan Izrael. Még egy lehetséges jelöltet találhatunk a 42,18-25-ben arra, hogy a „Szolgáról szóló énekek" válogatott csoportjának tagja lehessen. Úgy néz ki, hogy ezt a szakaszt általában azért nem veszik figyelembe, mert a vak „Szolga" itt azonos Izraellel, míg az „énekek" „Szolgája" feltehetően más. Ugyancsak megkérdezheti valaki, hogy az 51,4-8-at milyen alapon nem sorolják a „Szolgáról szóló énekek" közé, amikor e szakasznak vannak olyan nyilvánvaló

tették be „ahol elegendő hely volt a széleken, vagy a bekezdések illetve a *különálló lapok* között" (NORTH ²1956: 47; kiemelés tőlem).

vonásai, melyek alapján az 50,4-9-hez kapcsolódnak (vö. 51,7-8 és 50,6k.9). Ezen észrevételekhez még hozzátehetjük azt a zavaró tényt, miszerint az Ézs 61,1-3 könnyedén alkalmazkodik a „Szolgáról szóló énekek” sorozatához.

Az effajta megfontolások azt a feltételezést sugallják, hogy néhány szóban forgó szövegrész szokásos meghatározása, mint „Szolgáról szóló ének”, bizonyos fokú önkényességről tanúskodik. Továbbá az is feltételezhető, hogy a kétségek, melyeknek erre vonatkozóan számos tudós hangot adott, jól megalapozottak. Így például Karl Budde *Die sogenannten Ebed-Jahwe Lieder* című nagyszerű munkájában (1900), mely prófétai módon az „Ein Minoritetsvotum”[2b] alcímet viseli, kifejtette kétségeit Duhm elméletével kapcsolatban. Ezen kívül az Ed. König Ézsaiás-kommentárban (1926) nyújtott néhány gondolatébresztő elképzelést Duhm „Szolgáról szóló énekei” és azok saját szövegkörnyezete közötti kapcsolatra vonatkozólag. Vitairata szabályosan árasztja a szkepticizmust Duhm munkája felé[3]. A Budde-val és Königgel egy sorban lévők között ott volt C.C. Torrey is, aki az 1928-ban megjelent tanulmányában megjegyzést tett a sajátos „Szolgáról szóló énekek” elméletével kapcsolatban:

> But this view of the passages in question, as separate or separable, is utterly mistaken. They are not in any sense complete in themselves, nor even possessed of characteristics not shared by the rest of the book of which they form a part.[4]

E.J. Kissane is az 1943-ban megjelent kommentárjában fenntartotta azt a meglátását, miszerint az „énekek” által a mű tágabb összeállításán belül elfoglalt hely az ellen szól, hogy különálló csoportként elválaszthatóak lennének:

> If the plan of the work wich we have outlined in a previous chapter is approximately correct, there is no more reason for selecting any other four fragments for such tratment than for selecting any other four groups of strophes.[5]

Ugyanakkor hozzátehetjük, hogy „a mű tervszerű felépítésének” Kissane szerinti értelmezése aligha helyes, és elemzése gyakorlatilag nem is talált támogatókra. Ezért Kissane legfőbb kifogása Duhm tételével szemben tarthatatlan. H.M. Orlinsky az 1967-ben kiadott kutatásában C.R. North érveire hivatkozik a jelenlegi „énekek” mögötti deutero-

[2b] Budde tanulmányát angolul adták ki: „The so-called ‘Ebed-Yahweh Songs’, and the Meaning of the Term ‘Servant of Yahweh’ in Isaiah, Chaps. 40-55” *The American Journal of Theology* 3 (1899) 499-540.

[3] KÖNIG (1926: 445-481).

[4] TORREY (1928: 137).

[5] KISSANE (1943: p. lxv, a kompozíciós elemzésre utal: pp. xxii ff.).

ézsaiási szerzőség mellett, komoly kifogásokat emelve azon kijelentések ellen, melyek szerint egy csoportként lehet azokat azonosítani.[6]

Még egy másik tagja e merész csapatnak N.H. Snaith, aki arra mutat rá, hogy az Ézsaiás 40-55 modern értelmezésének megfelelően a mű ötvenegynéhány egymástól független egységből áll. Snaith szerint ez azt jelenti, hogy nincs a „próféciának egy fő teste" mellyel szemben a „Szolgáról szóló énekek", mint kontrasztban álló csoport emelkedne ki.[7] Ez az érv számomra nem tűnik igazán átgondoltnak, ugyanis bármikor elképzelhető, hogy egy ötvenegynéhány elemből álló gyűjteményben néhány egység elegendő közös elemet tartalmazzon ahhoz, hogy egy csoportként lehessen beazonosítani azokat.

Ugyancsak szkepticizmust fejezett ki Lohfink egy cikkében, melyben az „Izrael" szó Ézs 49,3 béli előfordulásáról vitatkozik. Arra a belátásra jut, hogy a szóban forgó „Izrael"-nek eredetinek kell lennie. A szót csak olyan érvek alapján vághatták ki, melyek *előfeltételezik* a „Szolgáról szóló énekek" létét. Bár Lohfink elismeri a szóban forgó feltételezés ellenőrzésének kívánatosságát, egy effajta eljárás azonban meghaladja művének célját. Ezért csak egyszerűen megjegyzi, hogy legalább azokban a szövegváltozatokban, melyekben a „Szolgának" individuális értelme van, a „Szolgáról szóló énekek" elmélete valószínűtlennek látszik.[8]

P.-E. Bonnard tollából származik az az újkeletű kommentár (1972), melyben kifejezett kifogás található Duhm elmélete ellen.[9] Bonnard tudatában van annak, hogy Duhm elmélete tarthatatlan és állítása szerint az „énekek" nagyobb valószínűséggel ugyanazon szerzőtől származnak, melytől a mű többi része. Ugyanakkor nem nyújt egy olyan rendszerezett vitairatot a lehetséges kritériumokról, mely a témát alaposan kimerítené. Emellett a Szolga kilétéről folytatott vitája nem meggyőző, mivel különböző „Szolgákat" feltételez. Hol Izraelről, hol Küroszról, hol pedig magáról a prófétáról beszél, mint az Úr Szolgájáról, olyan különféle igehelyekre hivatkozva, ahol az *'ebed* megjelölés használatos.

Hiába az ellentétes vélemények e képtára, egyik sem képes azon a tényen változtatni, hogy a kutatások fő irányát Duhm elmélete szabja meg, melyben a „Szolgáról szóló énekek" egy sajátos rétege feltételezett, akár Deutero-Ézsaiás műveként, akár nem. Az Ószövetség-kutatók többsége követi Duhmot olyannyira, hogy mára a négy „Szolgáról szóló ének" létezését állító elmélet az ószövetségi tanulmányok egyik legszilárdabb eredményévé vált. Az ez ellen felhozott kifogásokat

[6] ORLINSKY (1967: 12-16). Vö. NORTH ([2]1956: 156-191).

[7] SNAITH (1967: 166-69).

[8] LOHFINK (1972: 226-27).

[9] BONNARD (1972: 37-46, kül. 39 k.). Nyilvánvalóan Bonnard nem törekedett arra, hogy meggyőzze Feuillet-t, lásd: FEUILLET (1975: 122kk.).

szívesen fogadták, de a meggyőzésben nem jártak sikerrel. Kommentárok és *Einleitung*-ok serege után is Duhm elmélete olyan jogoknak örvend, mint egy kétségbevonhatatlan axióma. Elég a legutóbbi évek szakirodalmát fellapozni ahhoz, hogy észrevegyük: Duhm műve ellenállhatatlan tekintélyt vívott ki magának.

Tehát az azonos témájú irodalmak közül nem azért választottam Soggin Introdukcióját, mintha az e tekintetben különösképpen gyengébb lenne, hanem azért, mert ez mutatja be az *opinio communis*-t azon szövegekkel kapcsolatban, melyeket Duhm egykor „Szolgáról szóló énekeknek" nevezett el:

> They are marked out not only by a special theme, independent from that of the rest of the work, but also by the fact that they have evidently been interpolated in their present context, from which they can be removed without any resultant damage or interruption. They also have their own linguistic characteristics and their own theological content, which is independent of that of the other passages int he work. Collected together in a separate unit, they present a logical progresson, culminanting int he expiatory death of the Servant, and also in his triumph.[9a]

Amint utaltam rá, Soggin itt bemutatott álláspontja a legjobbak sorába állítja őt, és csak halvány változtatással fordul elő a standard bevezetésekben[10] csakúgy, mint a kommentárokban. Elliger *Biblischer Kommentar*-hoz való jókora hozzájárulása még befejezetlen, de már minden jel arra mutat, hogy itt is az alapvető megközelítés Duhm elméletére reflektált.[11] Ugyanez áll J.L. McKenzie és R.N. Whybray ezzel kapcsolatos hozzászólására is.[12] Még egy olyan érzékeny írásmagyarázó, mint Westermann, sem bizonytalanodik el, mielőtt a Duhm által jelzett ösvényre lép. Ugyanakkor mostanában új perspektívák csillannak meg Bonnard kommentárjában.[14]

Ezért nem meglepő, hogy találhatók olyan cikkek éppúgy, mint teljes monográfiák, melyek csak Duhm négy „Szolgáról szóló énekének" magyarázatával látják el az olvasót, s csak érdekességképpen tesznek utalást a Deutero-Ézsaiás többi részére. Ezzel kapcsolatban elég Kaiser *Der königliche Knecht* (1959) és Grelot *Les poèmes du Serviteur* (1981) című munkájára vagy bármely más újabb hozzászólásra

[9a] SOGGIN (1976: 313).

[10] Lásd: pl. FOHRER (1969: 414), W.H. SCHMIDT (1979: 265) és CHILDS (1979: 311-338, többször), megjegyzendő, hogy Childs rá is mutat a „Szolgáról szóló énekekkel" kapcsolatban: „However, it is obvious that the problem has not been resolved in spite of the enormous effort which has been expended" (322). (Mindamellett nyilvánvaló, hogy a probléma még nem megoldott a ráfordított roppant fáradozás ellenére sem.)

[11] ELLIGER (1978: 198-221; a szóban forgó *Lieferung* 1971-ben tűnt fel).

[12] J.L. MCKENZIE (1968: xxxviii kk.) és WHYBRAY (1975: 70 k., 135 k., 150 k., 171).

[14] BONNARD (1972: 37-46, kül. 39).

gondolni.[15] Ezekben és még számos hasonló tanulmányokban a kiindulási pont Duhm elmélete a sajátos „Szolgáról szóló énekek" sorozatáról. Azzal a kérdéssel, miszerint ez az alap elég szilárd-e ahhoz, hogy elbírjon egy egész monográfiát, nem foglalkoztak. Ehelyett betont öntöttek, az megkötött, és megbízhatónak kiáltották ki. De valóban az? Beszélhetünk meggyőződéssel egy különálló csoportról, mely a „Szolgáról szóló énekekből" áll?

A jelen érvelés során, amikor „Duhm elméletéről" beszélek azt az elgondolást értem ez alatt, miszerint el lehet különíteni egy sajátos szövegcsoportot a Deutero-Ézsaiás többi szövegétől. Ez a feltételezett szövegmennyiség: Ézs 42,1-9; 49,1-12; 50,4-11; és 52,13-53,12 részekből áll, és úgy fogok utalni rájuk, mint a „Szolgáról szóló énekek". Tágabb meghatározásként, melyet az Ézs 40-55-ben előforduló minden olyan szakaszra alkalmazható, melyben az db[kifejezés szerepel, az „Ebed szakaszok" kifejezést használom. Ez utóbbi kifejezés alkalmazható úgy a „Szolgáról szóló énekekre", mint más olyan szövegekre is, mint például Ézs 41,8-13, melyben az db[kiemelkedő szerepet játszik. A „corpus" kifejezés alatt a mű összes többi részét értem, mely Ézs 40-55.

A „Szolgáról szóló énekek" eredetének és szövegkörnyezetével való kapcsolatának kérdése csupán feltételezett alapon több úton is megközelíthető:

Kapcsolat a szövegkörnyezettel		*Szerzőség*	
A.	Az „énekek" kezdettől fogva a környezetük szerves része voltak	1)	Deutero-Ézsaiás
		2)	Deutero-Ézsaiás egy előfutára
B.	Az „énekeket" később illesztették a műbe	3)	Deutero-Ézsaiás egyik kortársa
		4)	Egy későbbi személy

A feltételezhető lehetőségek: A1, A2, A3 és B1, B2, B3, B4. Amint láttuk Duhm azt a nézetet részesítette előnyben, miszerint a „Szolgáról szóló énekeket" egy, Deutero-Ézsaiás utáni szerző állította össze és illesztette a műbe, mely lehetőség ez esetben a B4-es. Még egy lehetőség szerint, mely magától állott a modern tudósok elé maga a próféta szerezte őket, de később illesztette a műbe. Ez a lehetőség B1-es (így vélekedik C.R. North).[16] Egy harmadik lehetőség szerint a Deutero-Ézsaiás egy előfutára vagy kortársa állította össze e szövegeket, melyeket aztán Deutero-Ézsaiás beépített a művébe. Ez a lehetőség, az A2 és A3 (így vélekedik Baltzer). Ezenfelül B2 és B3 szintén elképzelhető és megengedi, hogy a „szolgáról szóló énekek" egy sorozatáról beszéljünk. Másrészről A1 bizonyulhat igaznak — eszerint a kérdéses szakaszt maga a próféta írta és a könyv corpus-ának szerves része —

[15] Lásd: pl. FEUILLET (1975: 119-79) és GERLEMAN (1980: 38-60).

[16] NORTH ([2]1956: 157-91, kül. 187). Vö. STUHLMUELLER (CBQ 42 [1980] 1-29, 5, 21-29).

de akkor aligha beszélhetünk a „Szolgáról szóló énekek" egy sajátos sorozatáról.

Az arra való tekintet nélkül, hogy ki melyik lehetőséget választja, már abból az egyszerű elhatározásból is, hogy valaki a „Szolgáról szóló énekekről" beszél, hallgatólagosan is egyetért az elmélet legyőzhetetlen előfeltételével, nevezetesen azzal, hogy a „Szolgáról szóló énekek" egy elkülöníthető csoportot alkotnak. Olyan csoportot, mely valamilyen módon elkülönül attól a háttértől, melyet a corpus maradék része ad a számára.

Milyen kritériumok alkalmazhatók annak érdekében, hogy kimutatható legyen a „Szolgáról szóló énekek" ilyen sajátos helyzete? Nyilvánvaló, hogy Duhm elméletének vizsgálatakor nem elhanyagolható annak kiderítése, hogy a „szolgáról szóló énekek" nyelvezetük és versmértékük alapján elkülöníthetők-e a corpus többi részétől. C.R. North a *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* c. művében már kielégítően tárgyalta e kérdést.[17] North elemzésének eredménye nem támasztja alá azt az elgondolást, miszerint a „Szolgáról szóló énekek" szerzője más volt, mint a mű többi részét szerezte. Kissé meglepő, hogy amíg nő azon tudósok száma, akik hajlanak ezen eredmények elfogadására, addig ezek is még mindig „Szolgáról szóló énekekről" beszélnek. Részemről hajlandó vagyok North eredményeit elfogadni és semmi újat nem tudok hozzáadni elemzéseihez.

A kritériumok, melyeket Duhm alkalmazott, elsődlegesen összeállítási kritériumok voltak. Erre vonatkozóan újra és újra megemlítette, hogy a „Szolgáról szóló énekek" lazán kapcsolódnak a szövegkörnyezetükhöz.[18] Ugyanígy hangsúlyozta a tartalmi jegyekkel kapcsolatban azt, hogy az „énekek" egy olyan „Szolgáról" szólnak, aki különbözik a corpus többi részében előfurdulóktól.[19] A következőkben vizsgálat alá veszem e két kritériumot. Továbbá fel szeretném tenni a formakritikai kérdést is, tudniillik, hogy az „énekek" *Gattung*-ja feljogosítja-e őket egy, a corpuson belül elfoglalt különleges helyzetre.

Miután megfigyeltük, hogy az „énekek" kifejezésmódban és ütemben különösebben nem különülnek el, e három kritériummal fogunk foglalkozni: a formakritikai, összeállítási és a tartalmi kritériumok felől. Ezek a kritériumok a következő kérdésekhez vezetnek el:

1. *formakritikai:* kapcsolatban állnak-e egymással műfajilag az „énekek" olymódon, hogy egy eredeti egységességet sugalljanak?

[17] NORTH ([2]1956: 161-178). RADDAY (1973) tudatában van a „Szolgáról szóló énekek" kérdésének, de nem tűzi ki feladatául az e szakaszokban szereplő szóhasználat összehasonlítását az Ézsaiás 40-55 corpus egyéb részeiben előfordulókkal.

[18] DUHM (1892: 284, 339, 351, 365).

[19] DUHM (1892: 284-87, 339-43, 365).

2. *összeállítást illető:* kiemelkedik-e ez a négy szöveg a mű összeállításából úgy, mint egy sajátos csoport?
3. *tartalmi:* a tartalmuk alapján kiemelkednek-e e szövegek, mint egy független minőségű csoport az Ézs 40-55-ön belül?

1. A „MŰFAJ" KÉRDÉSE

Ha be lehetne mutatni azt, hogy a négy „Szolgáról szóló ének" műfajilag kapcsolatban áll egymással, akkor ez erősen alátámasztaná Duhm feltevését. Mindazonáltal ha valaki kísérletképpen kiragadja ezen „énekeket" a szövegkörnyezetükből és folyamatosan, egymás után olvassa őket, akkor mindjárt az a benyomása támad, hogy jelentősen elütnek egymástól, és műfajbeli jellegzetességeik különböző irányba mutatnak. Klaus Baltzer érdekes kísérletet tett arra, hogy meghatározza a négy „ének" közötti műfajbeli kapcsolatot.[20] Baltzer úgy értelmezi e szövegeket, mint egy életrajz részeit, melyekben olyan információt kapunk a szereplő hivataláról és feladatáról, mely prófétaként írja le őt. Baltzer fenntartja, hogy ez az életrajz egy már létező irat volt, mely később került az Ézs 40-55-be.

> Unter den Voraussetzungen der vorliegenden Untersuchung ist es warnscheinlich, dass die Biographie, wie sie sich aus den sogenannten Gottesknecht-Texten zusammensetzen lässt, dem Deuterojesaja-Buch bereits vorgelegen hat. Die entscheidende Veränderung im jetzigen Kontext ist das kollektive Verständnis des „Knechtes". Dass „Israel" Knecht ist, ist die ausdrückliche Meinung im übrigen Deuterojesaja-Buch.[21]

Kétségkívül Baltzer elmélete az újdonság vonzerejével hat. De ugyanakkor járható ez az út? Személyesen úgy érzem, hogy bár lehetségesnek tekinthetjük, de ez nem jelenti azt, hogy valószínű is. Annak érdekében, hogy párhuzamos anyagokat találjon, Baltzer arra kényszerül, hogy az Ószövetség keretein kívül kutasson. Így jut el az „ideális életrajz" egyiptomi műfajához. Eszerint tehát mindaz, amit a „Szolgáról" kell mondanunk, meglepően gyér és külső életrajzi vonásoktól mentes. Ha Baltzer tétele helyes, akkor az „énekek" egy meglepő redukciójával kell szembesülnünk, mely csak a „Szolga" beiktatását (42,1kk.), kinevezését (49,1kk.) és halálát (53) tartalmazza. Összehasonlító kutatásának alapján maga Baltzer különösnek találja „das starke Hervortreten von Leiden und Scheitern des Amtsträgers".[22]

Baltzer elméletével kapcsolatban két ellenvetést hozhatok fel. Először is tartozik annak magyarázatával, hogy miként történt az eredeti-

[20] BALTZER (1971: 27-43 és 1975: 171-77).
[21] BALTZER (1971: 42).
[22] BALTZER (1971: 42).

leg egységes életrajz feltételezett feldarabolása, valamint hogyan kerültek e töredékek azon helyekre, ahol most a „Szolgáról szóló énekeket” találjuk. Baltzer elmélete még vonzóbbá válna, ha be tudná bizonyítani, hogy e szövegeknek *közös* funkciója van a könyv irodalmi felépítésén belül. Amint azonban lejjebb látni fogjuk, igen kétséges, hogy valóban ez a helyzet.

Másodszor, a kérdéses szövegekre csak igen nagy nehézség árán lehet ráerőltetni azt, hogy egy eredeti egységességre hasonlítsanak. Ez egy köztudott dolog. J.L. McKenzie azt írja kommentárjában, hogy e szövegek valóban „szoros egységet” mutatnak „témában és hangulatilag”, de ezen továbbmegy:

> Yet it should be noticed that the four songs do not form a single literary unit. They cannot be read together. They are detached not only from the context but even more obviously from each other.[23]

A Baltzer által rekonstruált Szolga-életrajz egy formakritikai mozaik, melyet a teljes anyagnak csak egy szeletével hasonlított össze. Olyannal, mint például az egyiptomi vezír, Rekh-mi-Re temetési felirata. Más szóval Baltzer Szolga-életrajza egy problémás számú *Gliedgattungen* (koordinált forma) közé tartozik. Amint a korai formakritikai tanulmányok tanították a 42,1-4 a legvalószínűbben egy (királyi) kinevezés, a 49,1-6 Jeremiás siralmaihoz kapcsolódik, az 50,4-9 egy bizalomzsoltár, az 53,1-6 a hálaadózsoltárokkal közös elemeket tartalmaz, míg az 52,13-15 és az 53,11-12 egy töredéket egészítenek ki, mely egy üdvorákulum maradványa. Ugyanakkor, míg maguk a szövegek árulkodnak a hagyományos műfajokkal való kapcsolataikról, világos, hogy szerzőjüket nem korlátozták a szokások. Így azzal a feltételezéssel kapcsolatban, miszerint a „Szolgáról szóló énekek” valamikor egy próféta életrajzának részei voltak, visszahoznám a „nem bizonyított” ítéletet. Inkább Westermannal[24] és Meluginnel[25] értek egyet abban, hogy amennyire a műfajt illeti, a „Szolgáról szóló énekek” heterogének.

2. A „SZOLGÁRÓL SZÓLÓ ÉNEKEK” ÉS AZ ÖSSZEÁLLÍTÁS SZERKEZETE

Duhm egyik legfontosabb kritériuma, mely alapján a „Szolgáról szóló énekeket”, mint egy sajátos csoportot különítette el, e szövegek környezetükbe való bizonytalan illeszkedése volt. A továbbiakban tárgyalni fogom azon következményeket, melyek Duhm elméletének e kritériumából fakadnak. Eközben nem elégszem meg azzal, hogy

[23] MCKENZIE (1968: xxxix).
[24] WESTERMANN ([2]1970: 20).
[25] MELUGIN (1976: 64-74).

csak egy röpke pillantást vessek azokra a kapcsokra, melyek e szövegeket kapcsolják az előző és az utánuk következő egységekhez. Egy effajta eljárás módszertanilag bizonytalan lehet, és gyakorlatilag annak is bizonyult számos szerencsétlen kiértékelésben. A dolgok természetéből adódóan egyszerűen szükségszerű az, hogy kitágítsuk a látóterünket, mellyel aztán az Ézs 40-55 összeállításának szerkezetével kapcsolatos teljes kérdéskört átfogjuk.[26] Mielőtt azonban továbbmennék, hangsúlyozni szeretném, hogy úgy hiszem, nem csak a 40-55. fejezetek köszönhetők Deutero-Ézsaiásnak, hanem 60-62. fejezetek is, és az is lehet, hogy az 56-66. szövegegyüttes nagyobb része is.[27] Mindazonáltal, amint látni fogjuk, a 40-55. fejezetek összeállításukban egy egységet alkotnak, ezért az 56-66. fejezeteket nem foglaltam bele a következő szerkezet-elemzésbe.

1. *A dicshimnuszok*

A legjobb kiindulópontot az Ézs 40-55 összeállításának elemzéséhez a dicshimnuszok adják, melyek „úgy ékesítik a művet, mint drágakövek a koronát".[28] Egész egyszerűen azonosíthatók, úgy, mint 42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20-21; 49,13; 51,3 (töredékesen); 52,9-10 és 54,1-3. A tartalom alapján hozzáadhatjuk ezen igehelyekhez a könyv prológusát és epilógusát: 40,9-11 és 55,12-13 (lásd alább). Amint Ámósz könyvének

[26] Az Ézs 40-55 összeállításának problémájáról igen hosszú ideig hevesen vitatkoztak. Az e témában végzett tanulmányok hatalmas erőfeszítései dacára nem született megegyezés. A kutatás áttekintéséhez lásd: SCHOORS (1973: 1-31), MELUGIN (1976: 1-7), és *A. Richter* (in WESTERMANN 1981: 116-122). Azon tudósok közt, akik az összeállítás atomisztikus látásmódja felé hajlanak megemlíthető GRESSMANN (ZAW 34 [1914] 254-97), MOWINCKEL (ZAW 49 [1931] 87-112 és 242-60) és SCHOORS (1973: 297 n. 2). Mások megpróbáltak szerkezeti egységre utaló jeleket találni: ELLIGER (1933), ENGNELL (BJRL 31 [1948] 54-93), MUILENBURG (*IB* 5: 381kk., kül. 384kk.), HESSLER (1961), HARAN (VTSup 9 [1963] 127-55), WESTERMANN (1964: 92-170 kül. 157kk.), LACK (1973: 77-120), SPYKERBOER (1976, hangsúlyozva a bálványimádás elleni igehelyek szerepét [Ézs 40,18-20; 41,6-7; 44,9-20 és 46,5-7], mellyel kapcsolatban lásd még: CLIFFORD, CBQ 42 [1980] 450-64), MELUGIN (1976), GOLDINGAY (VT 29 [1979] 289-99) és STUHLMEULLER (CBQ 42 [1980] 1-29). RINGGREN (1977: 371-76) úgy értelmezi Ézs 49-55-öt, mint egy, az őszi ünnepkör alapvető motívumait magába foglaló beszédet.

[27] Vö. SNAITH (1967: 139-146) és MAASS (BZAW 105 [1967] 153-63). Az e kérdéssel kapcsolatos további kutatásoknak megfelelő figyelmet kell fordítaniuk azon statisztikai kutatások eredményeire, melyeket Radday végzett: RADDAY (1973).

[28] E dicshimnuszok rendező szerepét korábban KISSANE (1943: xxii kk.) és WESTERMANN (1964: 157kk.) hangsúlyozta. Amint az a következőkből kitűnik, nem értek egyet e tudósok meglátásával az összeállítás szerkezete kapcsán. Nem fértem hozzá *Deming* művéhez (1978), melyet az Ézs 40-55-ben található himnikus anyagról írt. Vö. Summary in Diss. Abstr. Internat. (vol. 39: 4, 2350-A). Deming szerint mindegyik himnikus darab egy nagyobb anyag központi magját alkotja. Ez azonban aligha helyes. A himnikus anyaggal kapcsolatos tanulmányi viták rövid áttekintéséhez lásd: *A. Richter* (in WESTERMANN 1981: 99-102).

himnuszaira úgy tekintenek, hogy azoknak rendező szerepe van,[29] valószínűnek tűnik, hogy az Ézs 40-55 dicshimnuszairól is hasonlóképpen kell vélekednünk.

Westermann a következőképpen vizsgálja az anyagot:[30] e dicshimnuszoknak olyan jellegük van, mint a responzóriumoknak. A proklamációt követik, és láthatóan konklúzióként szerepelnek többé-kevésbe úgy, mint a zsoltárok doxológiái valamint úgy, ahogy Ézsaiás 12-nek az azt megelőző anyaghoz kapcsolódóan van szerepe. Westermann szerint e dicshimnuszok közül négy eredetileg is Ézs 40-55-ben volt. Ezek közül három egy hosszú szakaszt tartalmaz (44,23; 48,20-21; 52,9-10), míg egyikük egy rövidet (45,8). Westermann úgy érzi, hogy a többi dicshimnusz a (szekunder) „Szolgáról szóló énekek” responzóriumaként szolgál. Így ezek közül az első a 42,10-13-ban található, a második a 49,13-ban, a harmadik pedig egy olyan himnusz végét alkotja, melynek megmaradt egyetlen töredéke az 51,3. Westermann úgy véli, hogy a negyedik s egyben az utolsó „Szolgáról szóló ének” az első háromnál később került a műbe.

Ez az elemzés azonban nem meggyőző. Ha a dicshimnuszok közül négy eredeti, hogyan lehetünk biztosak abban, hogy a másik három nem az? Továbbá az eredeti négy dicshimnusznak tulajdonított szerep kissé terjengőssé válik, ha azt vesszük figyelembe, hogy 45,8 a Küroszorákulumot zárja, míg a többi még hosszabb egységeket. Ha Westermann nézőpontját nem uralta volna a „Szolgáról szóló énekek” elképzelése, nehezen jutott volna el a himnuszok szerepének megértéséig. Mennyiben változik a helyzet, ha elszakadunk a hagyományos elképzeléstől?

Nos, az észrevétel, miszerint a dicshimnuszok az őket megelőző anyagok záró responzóriumaként szolgálnak, csak részben helyes. A nőnemű felszólító mód az 54,1-3-ban azt mutatja, hogy ez a szakasz inkább a következő szakaszhoz, a Sion helyreállításának leírásához kapcsolódik semmint az előző, a Szolgáról szóló szakaszhoz az 53. fejezetben. Úgy tűnik számomra, hogy hasonló a helyzet a 48,20-21-ben. Itt a megbízás — „Menjetek ki Babilóniából, fussatok ki a káldeusok közül!” — természetesen az előző fejezethez kapcsolódik, melyben Babilon megalázásáról és bukásáról olvashatunk. Ugyanakkor továbbmutat az 52,11-12-re, ahol az 52,9-10-ben található dicshimnuszt közvetlenül követi egy hasonló parancs: „távozzatok, távozzatok, vonuljatok ki onnan…!” Továbbá a 48,20-21-ben található himnusz közvetlen kapcsolatban van a következő szakasszal, 49,1-12-vel. A parancs, miszerint hirdessék Isten szabadítását *ʻad qᵉcé háʼárec*, „a föld határáig” (48,20) 49,6-ban folytatódik: *lihjót jᵉsúʻátí ʻad qᵉcé háʼárec*,

[29] Lásd: KOCH (ZAW 86 [1974] 504-37).

[30] WESTERMANN (1964: 157kk, kül. 160kk.).

„hogy eljusson szabadításom a föld határáig". A 48,21-ben található, az Exodusra vonatkozó utalásnak a 49,9-12-ben van párja. Továbbá úgy, amint 48,20 hirdeti, hogy „megváltotta (*gá'al*) az Úr szolgáját, Jákóbot", 49,7 úgy beszél az Úrról, mint *gó'él jiszrá'él*, „Izráel megváltója".

Az 52,9-10-ben található dicshimnusz szintén figyelemre méltó. Itt kétségtelenül helyes úgy tekinteni a 7. verstől a 12. versig terjedő teljes szakaszt, mint himnikus színezetű egységet.[31] Már megjegyeztük, hogy magát a himnuszt egy Exodusra való utalás követi (vö. 48,20-21). Az 52,7-12-ben található himnikus szakasznak világos, visszautaló kapcsolata van az 51,9-52,6 szakasszal. Ugyanakkor ez az igehely kapcsolatban áll az azt követő Ebed-szakasszal is, amennyiben 52,10 kijelenti, hogy:

> Kinyújtotta szent *karját* az Úr minden nép szeme láttára. *Meglátják* majd az egész föld határán Istenünk szabadítását.

Ez a formula visszhangzik a következő részben, ahol ezt olvassuk:

> mert olyan dolgot látnak, amiről senki sem beszélt nekik… Ki hitte volna el, amit hallottunk, Ki előtt volt nyilvánvaló az Úr hatalma [karja]? (52,15-53,1)

Vizsgáljuk meg még egyszer a dicshimnuszok helyzetét:

42, 10-13	44, 23	45, 8	48, 20-21	49, 13	51, 3	52, 7-12	54, 1-3
	↑		↑			↑	

Három helyen aránylag rövid szövegegységet találunk, melyeket itt a nyilak jelölnek. E szakaszok közepe a 49,1-12. A fentebb elmondottak alapján kitűnik, hogy a 49,1-12-t himnuszok zárják közre, mint drágakövet a foglalat, kidomborítva így a szöveget. Hasonlóképpen találunk két másik aránylag rövid, himnuszok közé helyezett szakaszt. Ezek a Küroszról szóló szakasz a 44,24-45,7-ben és a negyedik „Szolgáról szóló ének" az 52,13-53,12-ban. Ez még akkor is egyértelmű, ha figyelembe vesszük, amit már fentebb említettünk, hogy az 54,1-3 az azt követő szakaszhoz kapcsolódik. Így e három szövegrész összeállításbeli helyzete erősen kidomborítja őket.

E három szakasz közül különleges figyelmet fordítunk a 49,1-12-nek. Azt a megfigyelést, miszerint ezt az igehelyet az őt keretbefoglaló két himnusz kidomborítja, az a tény is alátámasztja, hogy e szakasz a corpus legfontosabb felosztásainak egyikénél helyezkedik el. A 49,14kk. után olyan igehelyekbe ütközünk, melyek Sion-Jeruzsálemre vonatkoznak. Ez azonban nem fordul elő a könyv első részében, ahol is az „Izrael" fogalom a leginkább kihangsúlyozott. Nagyjából mind-

[31] Lásd: LACK (1973: 186kk.).

két könyv felének közepén találunk nagy jelentőségű szakaszt. Mindkettőt dicshimnuszok fogják közre: a Kürosz-orákulum, és a szövegrész, mely a fájdalmak férfiával foglalkozik.

2. *A könyv prológusa és epilógusa*

Miután behatároltuk a három „ékkő jelegű" szakaszt (44,24-45,7; 49,1-12; 52,13-53,12), melyeket kiemel helyzetük, most a könyv prológusával és epilógusával folytatjuk a munkát.[32] Rendszerint azt feltételezik, hogy a prológus a 40,1-11-re szűkíthető,[33] de véleményem szerint a teljes 40. fejezet e célt szolgálja.[33a]

A tudósok régóta tudatában vannak annak, hogy kifejezett kapcsolat van a mű prológusa és epilógusa között. Egy ilyen kapcsolat a 40,6-8-at az 55,10-11-hez kapcsolja, amennyiben a mű Isten Igéjével kapcsolatos monumentális leírással kezdődik és végződik:[34]

> Elszárad a fű, elhervad a virág, de Istenünk igéje örökre megmarad. (40,8)

> 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 éhezőnek, ilyen lesz az én igém is, mely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem. (55,10-11)

Melugin fenntartja azt, hogy a 40,1-8.9-11 a 40-55 fejezetek szerkezetét tükrözi vissza, amennyiben az 1-8 versekről elmondható, hogy a 41-48-as fejezeteket előlegezi meg, míg a 9-11. versek a 49-55. fejezeteket.[35] Valóban igaz, hogy a nőnemű megszólítások a 9-11. versekben (Sion-Jeruzsálem) kiemelten mutatnak előre a 49-55. fejezetekre. Másrészről az elképzelés, miszerint az 1-8. versek különösen a 41-48. fejezetekre mutatnak, nem igazán meggyőző.

Itt megjegyezhetjük, hogy ha a teljes 41. fejezetet prológusnak tekintjük, akkor máris nyilvánvaló, hogy van némi igazság abban a követelésben, miszerint a 12-26.27-31 verseket tekinthetjük úgy, mint az Ézsaiás 40-55 főrészének miniatűr megelőlegezését. A 40, 12-26 Isten kozmikus nagyságáról és mindenhatóságáról beszél, így megelőlegezi a későbbi vitát arról, hogy ki igazán Isten. Ez a 41-48. fejezetekben található és később sehol másutt a könyvben. Ugyanígy a

[32] Különösen HESSLER (1961: 242-54) tett értékes megállapításokat ezekkel kapcsolatban.

[33] Így vélekedik például HESSLER (1961: 242kk.) és MELUGIN (1976: 82kk.).

[33a] Vö. ELLIGER (1978: 45-47).

[34] Isten igéjének fogalmával kapcsolatban az Ézs 40-55-ben lásd a legfrissebb művet: ZIMMERLI (VT 32 [1982] 104-24).

[35] MELUGIN (1976: 85).

40,27-31-ben Izrael hitetlenségére adott cáfolatot találunk vita formájában: az Úr tisztában van Izrael szerencsétlen sorsával. Úgy tűnik, ugyanez a téma már szerepet játszik a könyv első részében is (vö. 42,18kk., a „vak szolgáról" szóló szakasz, mely kétségkívül visszautal a 40,27kk-re), de különösképpen a mű második részében fedezhető fel metaforikus élességgel. Az a tény, miszerint az Úr nem hagyta el Izraelt *Leitmotif*-ként halad végig a 49,14-55,5 szakaszon. Ezt olvashatjuk:

> De Sion ezt mondta: elhagyott engem az Úr, megfeledkezett rólam az én Uram. Megfeledkezik-e csecsemőjéről az anya, nem könyörül-e méhe gyermekén? (49,14-15)

Az 50,1 ezt a témát fejti ki más változatban:

> Ezt mondja az Úr: Hol van anyátok válólevele, Amellyel elküldtem őt?

Ezután újra felbukkan 54,6-ban:

> Ki vetheti el fiatalságának menyasszonyát? Mondja Istened.[35a]

Ha helyes az a megállapítás, miszerint a prológus ily módon előremutat és megelőlegez utána következő elemeket, akkor nem meglepő az, hogy egy fontos kapcsolatot fedezhetünk fel a prológus első fele és a fent tárgyalt dicshimnuszok között. A prológusban ezt olvassuk: *nahamú nahamú 'ammí jó'mar 'elohékem*, „vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet! — Mondja Istenetek" (40,1). Ez újra elhangzik változatos formákban, három dicshimnuszban:

49,13b: *kí niham JHWH 'ammo wa'anijjáw jerahém*
51,3a: *kí niham JHWH cijjón niham kol horbótehá*
52,9b: *kí niham JHWH 'ammo ga'al j^{e}rúsaláim*

Állításom szerint ez a kapcsolat kihangsúlyozza a dicshimnuszok rendező szerepét.[36]

Van egy szakasz Ézs 40-55-ben az epilógus mellett, amely kiemelten utal vissza a prológusra: ez az 52,7-12.[37] E szakasznak jó néhány jellegzetessége megegyezik a 40,1-11-ével:

40,1-11		*52,7-12*	
v. 9	*m^{e}basszeret cijjón*	v. 7	*m^{e}basser* (2x)
	m^{e}basszeret j^{e}rúsaláim		

[35a] A szerző saját fordítása.

[36] A prológus és a himnuszok e helyeit kivéve, a *nhm* csak az 51,12-19-ben fordul elő piélben. Azt is meg kell jegyezni, hogy egy hasonló himnikus nyelvezet visszhangzik a könyv legvégén (55,12-13).

[37] Lásd: WESTERMANN ([2]1970: 202).

3, 6	A *qól* használata, mint közbeszúrás	v. 8.	A *qól* ugyanilyen használata
v. 9-11	Az Úr visszatérése Sionra	v. 8	Ugyanaz a koncepció
v. 10	Az Úr jön „hatalommal” *b^e^hazaq*	v. 7	*málak 'elohájik*
v. 5	Az Úr *kabód*-ja megjelenik, „látni fogja minden ember egyaránt”	10. v	„Kinyújtotta szent karját az Úr… meglátják majd az egész föld határán Istenünk szabadítását.”
v.10	Az Úr karja megmutatja hatalmát		
v.10-11	Az Úr hazatereli nyáját	v. 12	Az Úr hazavezeti népét

Megjegyzendő a prológus és az 55,7-12 közötti kapcsolat, mivel ez a himnikus szakasz közvetlenül megelőzi az „ékkő jellegű” szakaszok egyikét, nevezetes az egyetlent, amelyik a fájdalmak emberéről szól.

3. *A „Szolgáról szóló énekek” rendező szerepe*

Miután kifejtettük észrevételünket a dicshimnuszokkal és a prológussal kapcsolatban, kézenfekvő, ha most feltesszük kérdést az Ézs 49,1-12, azaz a második úgynevezett „Szolgáról szóló ének” azon szerepével kapcsolatban, melyet e szakasz a mű szélesebb szövegösszefüggésein belül betölt. Westermann negatív kategóriákban válaszol e kérdésre: összevetve a 13. versben található dicshimnusszal a 49,1-12 későbbi betoldás.[38] Melugin mindazonáltal 49,1-13-ra úgy tekint, hogy az a könyv eredeti része, és fenntartja azt az állítást, miszerint 40,12-31-gyel együtt egy *inklúziót* alkot, mely elhatárolja a könyve első fő részét a többi résztől.[39] Harmadik lehetőségként Eduard Nielsen azt állítja, hogy a 49,1-12 egy hidat alkot a könyv két része között.[40]

Véleményem szerint ez utóbbi álláspont több olyan észrevétellel is alátámasztható, melyet Nielsen nem említ. Először is több olyan kapcsolódási pont van a könyv két fő része között, melyek egyértelműen feltűnik a 49,1-12-ben is (vagy még 48,20-49,13-ban, ha a himnikus résszel is számolunk). A Szolga elrejtése a 49,2-ben a következő kapcsolódási pontok között van:

> Éles karddá tette számat, keze árnyékával betakar engem

[38] WESTERMANN (1964: 163).
[39] MELUGIN (1976: 92k., 123, 146).
[40] NIELSEN (VT 20 [1970] 190-205, 199).

Ez világos visszhangja 40,27-nek, ahol is Izrael ezt mondja:

> Rejtve van sorsom az Úr előtt, nem kerül ügyem Isten elé.

Ugyanakkor ez a megfogalmazás előremutat 51,16-ra, ahol az Úr hirdeti Izraelnek:

> Igéimet adom szádba, és kezem árnyékával takarlak be.

Egy másik hasonló kapocs az új Exodus leírása a 49,9-12-ben, mely eszünkbe idéz számos igehelyet úgy a könyv első feléből (40,14-26; 41,17-20; 42,14-17; 43,14-21), mint a másodikból (49,14-26; 51,9-16; 52,11-12). Ugyanez vonatkozik arra a megfogalmazásra, amely a 49,6b-ben található: „hogy eljusson szabadításom a föld határáig". Ez nemcsak előremutat az 52,10-re, hanem vissza is utal a 40,5-re.

A fent említett jellegzetességek tanulmányozásához hozzávehetünk jó néhány olyan kapcsolódási pontot is, melyek a könyv két része közül csak az egyikre terjednek ki. E kapcsolódási pontok között megemlíthetjük már sokszor vitatott kifejezéseket: *'ór gójím* (49,6) és *b^{e}rít 'am* (49,8). Mindkettő jelen van a 42,6-ban. Ezután figyeljük meg a *jócri mibbeten* — aki már anyám méhében… teremtett engem — kifejezést. Az Úr Izrael teremtőjeként való olyan leírása, melyben a *jácar* ige valamely változata szerepel, hétszer fordul elő a könyv első részében.[41] Ezenkívül az „…Izrael, rajtad mutatom meg dicsőségemet [*'etpa'ar*]" (49,3) kifejezés határozottan a 44,23-ban álló, „az Úr… megmutatja dicsőségét [*jitpa'ar*]" kifejezés maradványa.

E kapcsolódási pontokat azonban, melyek visszautalnak a könyvben, ellensúlyozzák azok, melyek előre mutatnak a mű második felére. Például itt van a kivonulásra adott parancs (48,20; 49,9; 52,11) és a kifejezés a 49,7-ben, mely szerint királyok fognak felkelni, amikor meglátják a Szolga orcáját. Olyan kifejezés ez, mely az 52,15-höz hasonlítható.

Azt a megállapítást, miszerint a 49,1-12 a központi szakasz, mely egyszerre elválasztja és összekapcsolja a könyv két részét, alátámasztja a dicshimnuszok közti, korábban figyelmen kívül hagyott kölcsönhatás is. A 48,20-21-ben található „Exodus himnusz), mely közvetlenül megelőzi 49,1-12-t, kapcsolatot mutat 52,7-12-vel, ahol is a himnusz és az exodus-motívum hasonló kombinációjával találkozunk (v. 9-10.11-12). Továbbá a himnusznak, amely 49,1-12-t közvetlenül követi, ugyanaz a felépítése, mint a 44,23-ban található dicshimnusznak, és a szóhasználatban is hasonlóságot mutat:

44,23: *romnú sámajím… pishú hárím rimná*
49,13: *romnú sámajím… jips^{e}hú hárím rimná*

[41] Lásd: Ézs 43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,11.

Ily módon azt fedezzük fel, hogy a dicshimnusz, mely a kérdéses szakaszt megelőzi, előremutat, míg a himnusz, mely azt követi, visszautal. Ehhez még hozzávehetjük azt a tényt is, hogy a 45,8-ban szereplő himnusz és az 51,3-ban található himnusztöredék mindkettő a termésssel és termékenységgel kapcsolatos. Gyakorlatilag a 49,1-12-ben található szakaszt egyfajta himnikus satu fogja közre, melyet a következőképpen tudunk ábrázolni (**1. ábra**).

Ezen észrevételek alapján nehéz elkerülni azt a megállapítást, miszerint a 49,1-12 szakasz egyfajta hídként szolgál, mely a kompozíció két felét összekapcsolja.

Következésképpen a mű összeállításának szerkezete két részre való felosztottságot mutat, mely részek rendre a 41,1-48,19 és 49,14-55,5. Ez az észrevétel összhangban van azzal a ténnyel, hogy a könyv első fele Izraelről és Jákobról beszél, míg a második része Sion-Jeruzsálemről. Ezen kívül Kürosz csak a könyv első részében játszik jelentős szerepet.

Ahogyan tehát a 49,1-12-ben található Ebed-szakaszt a két himnusz hangsúlyozza ki, ugyanúgy a 44,24-45,7-ben található Kürosz-orákulum is két himnusz közé van beékelve. Ha párhuzamot keresünk a könyv második felében a Kürosz-orákulumhoz, akkor a dicshimnuszok közti, fentebb bemutatott kölcsönhatás alapján azt várnánk, hogy ez a párhuzam az 51,3-ban és 53,12-ben található himnuszok között kapott helyet. De nem ez a helyzet. Az igehely, amely szemmel láthatóan megfelel a Kürosz-orákulumnak, az 52,12-53,12-ben található Ebed-szakasz, melynek témája a Fájdalmak Férfia. Amint a 49,1-12 Ebed-szakasza egy „Exodus himnuszt” követ (48,20-21) ez az Ebed-szakasz is egy Exodus-himnusz” után következik, mely az 52,7-12-ben található. E kapcsolatok a következőképpen írhatók le:

40,10-13		44,23	45,8	48,20-21	49,13		51,3	52,7-12	54,1-3
		↑		↑				↑	
		Kürosz		Ebed				Ebed	

Ezt az elemzést a 41-42 fejezetek összetételének vizsgálata is megerősíti.[42] A 41,1-5 egy per, mely Küroszra utal.[43] Ezt a szakaszt egy fontos igehely követi, nevezetesen a 41,8-13, mely Szolga Izrael kiválasztását tárgyalja. Ugyanakkor egy másik Küroszra vonatkozó per következik valamivel később (41,21-29; vö. 25. vers), és ezt is hasonlóképpen egy,

[42] Vö. MELUGIN (1976: 93-102) és GOLDINGAY (VT 29 [1979] 289-99, kül. 289-94), akik mindketten értékes észrevételeket mutatnak be. Meluginnel egyetértek abban, hogy a 41,1-gyel kezdődő szakasz 42,10-13-ban zárul le, míg Goldingay szerint a szakasz a 42,14-17-ben is folytatódik.

[43] Nem győzött meg N.H. Snaith próbálkozása, mellyel azt próbálta bizonyítani, hogy a 41,1-5 az Új Izraellel és nem Kürosszal foglalkozik. SNAITH (1967: 163k).

a Szolgáról szóló szakasz követi (42,1-9). A 41,1-42,9 egységet a 42,10-13-ban található himnusz zárja mely nem az első „Szolgáról szóló ének" (42,1-9) lezárása, ahogy azt Westermann gondolja, hanem inkább a 41,1kk-kel kezdődő teljes szakaszé.

Véleményem szerint elkerülhetetlen az a végkövetkeztetés, hogy a szövegek Kürosz és a Szolga szerepére összpontosítanak. Ez igaz a 41,1-42,9 szakaszra. Ami a legfontosabb: ugyanez a helyzet mindenütt a könyvben, ahol a szöveg Küroszt és a Szolgát egymással szembeállítja, a két „ékkő jellegű" szakaszban, a 44,24-45,7 és az 52,13-53,12 szakaszokban. E megvilágításban szemügyre véve csábító a *hé'ir* — felindít, fellelkesít — ige megfigyelése Kürosszal kapcsolatban a 41,2.25 és a 45,13 helyeken a könyv első részében, valamint ugyanazon ige másképp ragozott alakjáé Sionnal és Jeruzsálemmel kapcsolatban a második részben (51,17; 52,1; vö. 51,9 az Úr karjával kapcsolatban).

Az összeállítás ilyetén értelmezését megerősíti azon kifejezések feltűnő párhozama is, melyek Küroszra illetve az *'ebed*-re vonatkoznak. Mindkét alakot nevén szólítja a mű (45,3; 49,1) és mindkettejük kezét megfogta az Úr (45,1; 41,9.10.13; 42,1.6). Végül mindkét férfi küldetése az, hogy véghezvigye az Úr akaratát (44,28; 53,10b).[44]

A Kürosz és a Szolga közötti kapcsolat a könyv első felében pozitív, jóllehet, ha a könyv teljes egészét nézzük, akkor nem maradhat észrevétlen az ellentét Kürosz és az „antihős", a „Fájdalmak Férfia" között. Hasonló ellentétet mutat a könyv két fele Babilon és Sion között. Kürosz tevékenységének leírása elkerülhetetlenül vezet el Babilon megalázásának és elesésének leírásához (46-47). Ennek megfelelően a könyv második felében azt a szöveget, melynek főszereplője a „Fájdalmak Férfia", Sion dicsőségének leírása követi. A Babilon és Sion közötti kapcsolatot kihangsúlyozza az a tény is, hogy mindkettőt „lány"-nak nevezik (47,1.5; 52,2).

A könyv összetételének szerkezetével kapcsolatos elemzésemet a 2. ábrán bemutatott módon vázolhatjuk fel (lásd **2. ábra**).

Elemzésünket nagyobb részletezéssel folytathatnánk, de ez már szükségtelen, mivel a kérdés, melyet felvetettünk, Duhm azon axiómájának helytállóságára vonatkozik, miszerint a könyv magába foglal néhány sajátos „Szolgáról szóló éneket". Az eredmény, amelyre a könyv összeállításának elemzése során eljutottunk, több mint elég ahhoz, hogy értékelhessük az összeállítási kritérium által felvetett utalásokat Duhm axiómájának vizsgálata során.

[44] Küroszsnak az Ézsaiás 40-55-beli szerepéről hevesen vitatkoznak. A legjelentősebbek: KITTEL (ZAW 18 [1898] 149-62), HALLER (1923: 261-77), BARNES (JTS 32 [1931] 32-39), SIMCOX (JAOS 57 [1937] 158-71), JENNI (ThZ 10 [1954] 241-56), MOWINCKEL (1956: 244k.), NIELSEN (VT 20 [1970] 197kk.), JONES (VT 22 [1972] 304-19) és KOCH (ZAW 84 [1972] 352-56).

Már megfigyeltük, hogy műfajilag a „Szolgáról szóló énekek” nem alkotnak olyan egységet, mely alapján azt mondhatnánk, hogy egy eredetileg egységes szöveg részei voltak. Az összeállítás szerkezetéről éppen bemutatott elemzés egy még erősebb akadályt állít annak útjába, hogy úgy fogjuk fel e szövegeket, mint a „Szolgáról szóló énekek” egy sajátos csoportját.

(1) Megfigyeltük, hogy a 49,1-12 szakasznak fontos rendező szerepe van: a könyv két része közötti hídként szolgál. A számtalan, fentebb kiemelt kapcsolódási pont e szakasz és a könyv két része között azt mutatja, hogy rendkívül jól beilleszkedik a könyv teljes szerkezetébe.

(2) Amint nem lenne helyénvaló kivágni szövegkörnyezetéből a Kürosz-orákulumot (44,24-45,7), ugyanígy helytelen lenne úgy vélekedni, hogy a negyedik „Szolgáról szóló éneket” (52,13-53,12) későbbi betoldás. Ez egyrészt „orvosi műhiba” lenne, másrészt eredménytelenül vezetne egy összeállításbeli kiegyensúlyozatlansághoz, amennyiben a Fájdalmak Férfiával foglalkozó szöveg megfelel a Kürosz-orákulumnak.

(3) Az első „Szolgáról szóló ének” (42,1-9) célját a 41,1-42,13 egységen belül kell nézni. Ez a szerkezet azt mutatja, hogy a 42,1-9-et valószínűleg úgy kell tekinteni, hogy az a 41,8-13 társa (a Szolga Izrael kiválasztása). Inkább, mint kapcsolatba hozni a „Szolgáról szóló énekek” egy (feltételezett) sajátos csoportjával.

Elemzésünk nem foglalja magába a harmadik „Szolgáról szóló éneket” (50,4-11), de ugyanúgy, ahogy a másik három „ének” esetében, az eredmény egyértelmű: mindegyik *különböző*, a könyv szélesebb szerkezetén belül betöltött, pontosan meghatározható szereppel bír. Végeredményképpen aligha határozhatjuk meg őket úgy, mint egy sajátos *Schicht*, vagy egy másodlagosan betoldott *Fremdkörper*-sorozat.

3. UTAL-E SAJÁTOS HELYZETRE A „SZOLGÁRÓL SZÓLÓ ÉNEKEK” TARTALMA?

A kérdéses négy szövegrész különleges tanulmányozását látszólag nem ösztönözheti a nyelvezetük, műfajuk vagy az összeállításban betöltött szerepük. Ezért most az utolsó kritérium tárgyalásával folytatom a munkát, azzal, amelyikről azt lehetne tartani, hogy feljogosít minket arra, hogy sajátos „Szolgáról szóló énekekről” beszéljünk: a tartalmuk. A szokásos tudományos nézőpont szerint ez a négy szövegrész olyan „Szolgáról” beszél, mely különbözik a könyv többi részében szereplőtől. Ennek megfelelően azt tartják, hogy tartalmuk a corpus-szal sajátos viszonyban áll.

A tartalmi kritérium tanulmányozását két lépésben hajtom végre. (a) Mivel a „Szolgáról szóló énekek" és a szélesebb szövegösszefüggésük közti, feltűnő tartalmi hasonlóságok ténye zavaró lehet Duhm elméletére nézve, addig megkísérlem futólag feltárni, hogy vannak-e ténylegesen ilyen hasonlóságok. Ez azt vonja maga után, hogy a „Szolga" fogalmára fogok összpontosítani úgy, ahogy a corpus-ban és az „énekekben" előfordul. (b) Másodsorban felvetem a kérdést, hogy vajon e két egységben előfordulva mutatnak-e biztos *különbségeket*, melyek Duhm egy sajátos szövegciklusról szóló elméletének támaszául szolgálhatnának. Mivel a már áttanulmányozott többi kritériumok egyike alátámasztotta Duhm feltevését, most egy ilyen tartalmi különbség léte szükséges előfeltétele ezen elméletnek.

1. *A hasonlóságok: a „Szolga" fogalmának kérdése*

Amint az jól ismert, az *'ebed* kifejezés jó néhányszor előfordul az úgynevezett „Szolgáról szóló énekekben" (42,1; 49,3.5.6.7; 50,10; 52,13; 53,11), de ugyanakkor számos más helyen is előfordul a könyvben:

41,8.9	„De te, szolgám, Izráel… ezt mondtam neked: szolgám vagy"
41,19 (*bis*)	„Van-e olyan vak, mint az én szolgám…?" (40,27kk. és 43,8 alapján, ahol valószínűleg Izraelről van szó.
43,10	„Ti vagytok… szolgáim, akiket kiválasztottam"
44,1	„De most hallgass rám, szolgám, Jákób, Izráel, akit kiválasztottam!"
44,2	„Ne félj, szolgám, Jákób, Jesúrún, akit kiválasztottam!"
44,21 (*bis*)	„Gondold meg, Jákób, mindezeket, mert te Izráel, az én szolgám vagy! Én formáltalak, az én szolgám vagy te, Izráel, nem feledkezem meg rólad!"
44,26	„Én váltom valóra szolgáim beszédét, és megvalósítom követeim tanácsát." (E helyen néhol a szöveget többes számra javították a LXX A és Targ. alapján. A kifejezés egy vagy több prófétára vonatkozik.)
45,4	„Szolgámért, Jákóbért, választottamért, Izráelért…"
48,20	„Megváltotta az Úr szolgáját, Jákóbot!"
54, 17	„Ez az öröksége az Úr szolgáinak"

Itt azt kell mondanunk, hogy az Ézsaiás 40-55 corpus-ában a Szolga Izrael, azt a szövegrészt kivéve, melyben a kifejezés egy vagy több prófétára vonatkozik (44,26). Felmerül így a kérdés, hogy vajon a

szövegeket, melyeket szokás szerint „Szolgáról szóló énekként" emelnek ki és nyomtatnak, lehet-e annak analógiájára értelmezni, ahogyan a könyv többi részében az *'ebed* kifejezést használják. Nem kell különösképpen kihangsúlyozni, hogy ha bebizonyosodna, hogy így áll a helyzet, akkor az utolsó érvek egyike összeomlik azon tudományosság számára, amely még küszködve kitart a „Szolgáról szóló énekek" sajátos helyzetét állító, hagyományos elmélet mellett

Köztudott, hogy jó néhány tudós kihangsúlyozta annak fontosságát, hogy e szövegeket is a szövegkörnyezetük fényében kell értelmezni, valamint arra is, hogy a könyv többi részében előforduló kulcsszavakat fel kell használni arra, hogy fényt vessenek a „Szolgáról" szóló szövegekre. E tudományos programot olyan személyek támogatták, mint K. Budde, F. Giesebrecht, Ed. König, O. Eissfeldt, H. Wheeler Robinson, J. Lindblom, H. Ringgren, G. Rignell, J. Muilenburg, O. Kaiser és A.S. Kapelrud, csakhogy a legfontosabbakat említsük.[45] A műfajjal és e szövegek rendező szerepével kapcsolatban fentebb bemutatott észrevételek erőteljesen támasztják alá ezt a nézőpontot, mely még utoljára a Szolga kollektív értelmezéséhez vezet bennünket. Folytassuk hát a szövegek vizsgálatát.

Ézs 42,1-9. A korábban elkezdett szerkezet-elemzés magába foglalta, hogy ez a szakasz a 41,1-42,13 szélesebb egységébe tartozik. Két pert találunk ebben az egységben, nevezetesen a 41,1-5 és a 41,21-29. Mindkét szakasz egyaránt Küroszra utal (41,2 és 41,25). Továbbá mindkét szakaszt olyan szöveg követi, mely az Úr Szolgájával kapcsolatos, nevezetesen a 41,8-13 és a 42,1-9. Az összeállítás szempontjából e két utóbbi szakasz megfelel egymásnak. Ebből az következik, hogy a második úgynevezett „Szolgáról szóló ének" az összeállítás szempontjából megfelel annak a szakasznak, mely a Szolga Izraelről szól (41,8-13).

Ezek után nem meglepő az észrevétel, miszerint a második „Szolgáról szóló ének" csupán a tartalmát tekintve is szóbeli egyezést mutat a 41, 8-13-mal. Mindkét esetben az Úr beszél, és olyan valakihez fordul, akit úgy nevez: *'abdí*, „szolgám" (41,8.9; 42,1). Mindkét esetben ez a Szolga isteni kiválasztás tárgya (41,8.9; 42,1); ez királyi kinevezés formájában jut kifejezésre, ideértve a klasszikus „toposzt" is, melyben Isten megfogja az uralkodó kezét, s melyről a Ps 63,9 is és

[45] Lásd: BUDDE (1900), GIESEBRECHT (1902), KÖNIG (1926: 453kk.), EISSFELDT (1933), WHEELER ROBINSON (1936), LINDBLOM (1951), RINGGREN (ZAW 64 [1952] 120-47, és IDEM, [2]1969: 292-94), RIGNELL (1956), MUILENBURG (*IB* 5: 406kk.), KAISER (1959, kül. 35, 65, 132-37), KAPELRUD (1964, kül. 84-93, IDEM, in Festschrift Albright 1971, 307-14, IDEM in Festschrift Dupont-Sommer 1971, 297-303) és BONNARD (1972: 37-46 és passim). Az értelmezés közös vonaláról NORTH ([2]1956: 28kk., 57kk., 103kk.) ad áttekintést.

valószínűleg Mari is tanúskodik.[46] A legjelentősebb szóbeli egyezéseket az Isteni kiválasztással kapcsolatban a következő lista mutatja. A felhozott igék mindkét szakaszban szerepelnek, és az Isten Szolgához való viszonyát mutatják be:

	41,8-13	42,1-9
házaq	9.13. v.	6. v.
qárá	9. v.	6. v.
báhar	9. v.	1. v. (a báhír főnévvel)
támak	10. v.	1. v.

Világos most már, hogy a 42,1-9 megfelel a 41,8-13-nak, úgy tartalmilag, mint rendező szerepük tekintetében. Ezek után bűvészmutatványnak tűnhet az, ha valaki megpróbálja a 42,1-9-et a szövegkörnyezetből kiszakítani, és a „Szolgáról szóló énekek" egy sajátos csoportjához utalni. Gyakorlatilag ez a színpadi mágia csak akkor lehetséges, ha hanyagul nem veszi figyelembe azon jelek sokaságát, melyek e szakasznak a szövegkörnyezetébe való szilárd beágyazódására utalnak.

Azon a tényen túlmenően, miszerint valószínűleg a LXX tárja elénk a 42,1 eredeti értelmét a „Jákób az én szolgám… Izráel a választottam" kifejezéssel — amint azt mostanában állítják[47] —, észrevehetjük, hogy a 42,1-9-ben előforduló kifejezések egyike sem gördít komolyabb akadályt a „Szolga" kollektív értelmezése elé. A „megrepedt nádszálra" és a „füstölgő mécsesre" való sejtelmes utalások (v. 3.) néhány vita tárgyát képezték. A legvalószínűbb elképzelés az, miszerint ezek Egyiptomra vonatkozó metaforák (vö. Ézs 36,6; Ez 29,6; Ézs 43,17).[48] A szolga Izrael nem támaszkodhat a „megrepedt nádszálra", Egyiptomra és így nem törheti össze. Most nem kísérlem meg a 42,6-ban előforduló *b^{e}rít 'ám* és a *'ór gójím* (v.ö.: 49,6.8) kifejezések közelebbi vizsgálatát. Itt elég megemlíteni annyit, hogy nyomós érvek szólnak amellett, miszerint a *b^{e}rít 'ám* kifejezés is a népekre vonatkozik.[49]

Van még egy kisebb, de mindazonáltal jelentős részlet a 42,5-9-ben, ahol először találkozunk a Szolga egyes szám második személyű megszólításával (6. vers), mely később a többes számú *'etkem*-re változik a 9. versben. Ez egy *Verlegenheitsauskunft,* mely azt sugallja, hogy a szónak semmi köze a szövegkörnyezethez. A probléma azonban megoldódik, ha a „Szolgát" kollektív értelemben használjuk. A megszólítás ez esetben a Szolga-Izraelhez szól, amint a 1-9 versek többi része.

[46] Így vélekedik KAISER (1959: 20), és utal PARROT-ra (1950: 37-40). Vö. KEEL (Symbolism fig. 191). Lásd még RENGSTORF (1967: 30-39).

[47] TIDWELL (VTSup 26 [1974] 84-91).

[48] Lásd: MELUGIN (1976: 99)

[49] Lásd: NORTH ([2]1956: 132k.), IDEM (1964: 38, 56, 112) és LINDBLOM (1951: 21). Ellenkező véleményként lásd: STAMM (1971: 510-24, kül. 521-24).

Ugyanaz az egyes és többes szám közti ingadozás figyelhető meg Ézs 55,3-5-ben, ahol Izraelt a 3. versben többes számban, az 5-ben egyes számban szólítja meg.

49,1-12. Amint az közismert, ez a szövegrész figyelemre méltó rokonságot mutat Jeremiás vallomásaival. A Szolga feladatát az 1-6 versek mutatják be prófétai kategóriákban, ezért csábító lehet magával a prófétával azonosítani a „Szolgát" e szövegekben. Ugyanakkor számos olyan részlet található a szövegben, melyek még nagyobb jelentőséggel bírnak, ha a „Szolgát" Izraelre vonatkoztatjuk, ahogy egyébként Ézs 40-55-ben.

Már a szöveg kezdetének van egy ilyen jellegzetessége, ahol a „szigetek" és a „távoli nemzetek" a megszólítottak. A Szolga, akit a 7. versben *'ebed mós^{e}lím*-nek hív, akinek eljövetele királyokat és fejedelmeket késztet arra, hogy szertartásosan leboruljanak előtte, könnyebben értelmezhető úgy, ha a népre vonatkoztatjuk, mintsem ha magára a prófétára vonatkoztatnánk.

Egy sokatmondó jelzés az „Izrael" szó, mely a 49,3-ban felbukkan. Itt a Szolga Izraellel való kifejezett azonosításával találkozunk a „Szolgáról szóló énekek" kellős közepén. Amint az közismert, seregnyi olyan törekvés van, mely megpróbálja helyreigazítani ezt a zavaró formulát a szövegen kívül. N. Lohfink azonban meggyőzően bizonyította, hogy az effajta eljárások tarthatatlanok.[50] Az „Izrael" szót alátámasztják úgy az ókori változatok, mint a héber szöveghagyomány Qumránt is beleértve. E szövegtanúk egyöntetűségével szemben csak a Kennicott 96 kézirat áll, melyről azonban aligha lehet azt mondani, hogy ellensúlyozná mindazt az olvasatot, melyek „Izraelt" hoznak.

Ezenkívül a 49,3-ban található kifejezés és annak a szövegkörnyezete feltűnően emlékeztet azon nyelvhasználatra, mely a könyv más helyein Izraellel kapcsolatban használatos. Az a tény, miszerint Isten meg akarja dicsőíteni magát Izraelben (49,3), már korábban szerepel a 44,23-ban, ahol gyakorlatilag ugyanazon igével találkozunk (*pá'ar*, Hitp.). Amikor a Szolga így szól a 49,4-ben: *'ákén mispátí 'et JHWH* — „de az úrnál van az én ügyem" — ezt feltehetően ugyanaz az Izrael mondja, aki a 40,27-ben ezt: *nisterá darkí mi-JHWH umá'eloháj mispátí ja'bor* — „rejtve van a sorsom az Úr előtt, nem kerül ügyem Isten elé". A lényeg itt az, hogy a kétségbeesést és beletörődést, mely a 40,27-ben kifejezésre jut, a 49,4-ben egy reményteljes várakozás váltja fel.

De még ez sem minden. A 49,1-12 a könyv corpus-ával való további kapcsolódási pontokat is mutat. Itt csak kettőt szeretnék megemlíteni. Feltehetően nem jelentéktelen, hogy a 49,2-ben előforduló

[50] LOHFINK (1972: 217-29).

kifejezés kicsivel korábban már használatos a néppel kapcsolatban. A 49,2-ben ezt olvassuk:

> *Wajjásem pí k^e^hereb haddá b^e^cél jádó hehbí'ání* — Éles karddá tette számat, keze ügyében (*árnyékában*) tartott engem.

Ez erősen emlékeztet az 51,16-ban szereplő kifejezésre, ahol is ugyanazt mondja a népről:

> *Wá'ászím debáráj b^e^píká ub^e^cél jádí kisszítíká* — Igéimet adom a szádba, és kezem árnyékával takarlak be.

A másik megfogalmazás, mely foglalkoztat engem a 49,1-12-ben, az a Szolga megjegyzése, miszerint Isten már az anyaméhben szolgájának alkotta őt (*jócrí mibbeten l^e^'ebed ló*). Tudvalevő, hogy ugyanazon ige (*jácar*) használatos újra és újra a corpus többi részében, amikor Izrael, mint nép megalkotásáról beszél (43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,11).

Összességében azt lehet mondani, hogy a 49,1-12 szakasz számos pontján ugyanazon kifejezések használatosak, melyek a corpus többi részében Izraellel kapcsolatban fordulnak elő. Ezért, amikor a 49,3-ban a Szolga Izraellel való kifejezett azonosításával találkozunk, úgy tűnik számomra, hogy elkerülhetetlen az a következtetés, miszerint a Szolga, akit a 49,1-12 többi része említ, nem más, mint a Szolga Izrael. Az, akivel a corpus számos helyén találkozunk. Ez azt bizonyítja, hogy lehetetlen az Ézs 49,1-12-t egy, a „Szolgáról szóló énekek" sajátos csoportjához sorolni, egyrészt azon szerep miatt, amit ez a szakasz az összeállítás egészében betölt, másrészt pedig a szakasz tartalma miatt.

50,4-11. A harmadik úgynevezett „Szolgáról szóló énekben" számos olyan jelet találunk, melyek alátámasztják azt a végkövetkeztetést, miszerint a Szolga, akire utal a szöveg, nem más, mint az, akire a könyv egésze utal általában, illetve nem utolsó sorban, akit „Izraelnek" nevez a 49,3-ban. Az 50,4-11 igehelyet az 51,7-8 fényében kell értelmeznünk. E későbbi igehely is szemmel láthatólag úgy értelmezi a „Szolgát", hogy az Izrael népe. (vö. 4. vers.). Itt ez áll *Izrael* ellenségeiről: „Mert úgy járnak, mint a ruha, melyet megrág a moly" (51,8). Ennek megfelelően a korábbi igehely ezt mondja a *Szolga* ellenségeiről: „mindnyájan szétmállanak, mint a ruha, moly rágja meg őket." (50,9). A Szolga eltökéltsége az „énekben" (50,7-8) pontosan az a magatartás, melyre az Úr felszólítja népét (51,7b). Továbbá, amint az 51,7-ben Izraelt úgy említi a szöveg, mint a népet, mely Isten *tórá*-ját - törvényét, vagy útmutatását — szívébe zárta, úgy a Szolga az „énekben" úgy szerepel, mint aki hallgat *kallimúdím*, „mint egy tanítvány" (50,4). Így nem kerülhetjük el azt a következtetést, hogy Duhm

harmadik „Szolgáról szóló éneke" ugyanarról az izraelita népről beszél, mint az 51,4-8.

Ezt a végkövetkeztetést támasztja alá az a tény, miszerint a Szolga 50,6-ban bemutatott rossz bánásmódját olyan metaforákkal ábrázolja, melyeket másutt Izraelre ért. Így olvassuk az 51,23-ban:

> Kínzóid kezébe adom azt (t.i. a harag poharát), akik ezt mondják neked: hajolj le, hadd tapossunk rajtad! Te pedig olyanná tetted hátadat, mint a föld, mint az utca, amelyen taposnak.

Megemlíthetjük a szolga és ellenfeleinek kapcsolatát is, melyet peres vitaként ábrázol az 50,8-9 szövege. Bízvást vethetjük ezt össze 41,11-el, mely ugyanezen metaforákat alkalmazza, amikor Izrael ellenségeit úgy írja le, mint *'ansé ríb*.

Amint azt fentebb említettük, a kompozíció-elemzésünknek nem volt következménye Duhm harmadik „Szolgáról szóló énekére" nézve. Ugyanakkor a tartalommal kapcsolatos megfigyeléseink segítenek a tisztánlátásban, amennyiben számos szál köti 50,4-11-et a könyv *corpus*-ához olymódon, hogy ellenállhatatlan a végkövetkeztetés: a Szolga, aki az 50,4-11-ben beszél, nem más, mint a corpus-ban Izraellel azonosított Szolga.

Most egy kicsit elhalasztjuk az Ézsaiás 53 vizsgálatát. A tartalomelemzés során mindeddig képesek voltunk rámutatni egy jelentős mennyiségű hasonlóságra a Szolgának az Énekekben előforduló, és a könyv többi részében előforduló fogalma között. Minden arra mutat, hogy ugyanazzal a „Szolga" fogalommal van dolgunk. Ugyanakkor nem vagyunk feljogosítva e végkövetkeztetés levonására, mielőtt feltennénk a második, tartalommal kapcsolatos kérdésünket. Nevezetesen azt, hogy lehet-e tartalmi *különbségeket* találni úgyannyira, hogy azok kényszerítsenek minket az Ézsaiás 40-55-ben előforduló *két különböző* „Szolga" fogalom elfogadására.

2. *Az állítólagos különbségek*

Már megemlítettük azt, hogy számos alapja van azon feltevésnek, miszerint a Duhm által kiemelt, és általa „Szolgáról szóló énekeknek" nevezett szövegekben említett Szolga fogalmát azon szövegtanúk alapján kell értelmeznünk, melyek a könyv többi részében a „Szolga-problémát" érintik. Ez az eljárás szemmel láthatóan a Szolga alakjának kollektív értelmezését követelik meg. Azok, akik kritikusan álltak ehhez a megközelítéshez, egybehangzóan két fő érvet hoztak fel ellene:

1. A „Szolgáról szóló énekek" Szolgáját ártatlannak mutatja be a szöveg. Szenvedése engesztelés mások bűneiért (53,4-6.9.12).

Ezzel ellenkezőleg Izraelt bűnösnek mutatja be a szöveg, aki a saját bűnei miatt szenved (42,18-25; 43,22-28; 47,6; 48,4; 50,1; 54,7).[51]

2. Azt is állíthatjuk, hogy az „énekek" Szolgájának küldetése van Izrael felé. Ezt az állítást rendszerint a 49,5-6-ra való hivatkozással támasztják alá. Erről azt tartják, hogy abszurditásként húzza át a lehetőséget, miszerint a Szolga Izrael, mivel ezek szerint saját maga felé van küldetése.

Kezdjük a második állítással, mely az Ézsaiás 49,5-6-ban előforduló megfogalmazásoktól függ. Már megjegyeztük, hogy „Izraelt" nem szabad eltávolítani Ézs 49,3-ból. Ezért maga a szövegkörnyezet kifejezetten azonosítja a szolgát Izraellel. E ténynek mindenképpen eszközül kellene szolgálnia a 49,1-12 értelmezéséhez.

Három infinitivus található az 5-6 versekben, melyekről azt mondják, hogy úgy mutatják be a Szolgát, hogy amennyiben Izraellel azonosítjuk, akkor maga felé van küldetése:

5. vers: *l^e^sóbéb ja'qób 'éláw*
6. vers: *leháqím 'et sibté ja'qób*
únecíré jiszrá'él l^e^hasíb

H. Wheeler Robinson és O. Eissfeldt[52] Szolgával kapcsolatos értelmezései kitartanak amellett, hogy az ősi Izraelben az individuális és kollektív közötti kapcsolatnak valószínűleg különböző értelmezései léteztek, ugyanúgy, ahogy az most a modern világban is létezik. Az individuális és kollektív értelmezés közötti ingadozás elképzelhetőnek látszott, és e jelenség leírására Robinson a „*corporate personality*" meglepő kifejezést használta. Eszerint az észrevétel, hogy a Szolgának küldetése lehet saját magához, nem tűnik feltétlenül abszurdnak, azok pedig, akik egy ilyen abszurditást fedeztek fel, valójában abban vétkesek, hogy egy anakronisztikus nézőpontot vezettek be.

Mindazonáltal a jelenlegi kérdés az, hogy vajon a szöveget az alapján kell-e értelmezni, miszerint a Szolga a három kérdéses infinitívusz alanya. A 49,5-6 megfogalmazását a könyv más igehelyei alapján tudjuk megvilágítani:

[51] További ellentétekkel kapcsolatban lásd: FISCHER (1939: 10-11).

[52] WHEELER ROBINSON (BZAW 66 [1936] 49-62, kül. 58kk) és EISSFELDT (1933). E tanulmányokat évtizedekkel megelőzte Cobb sokszor figyelmen kívül hagyott tanulmánya: COBB (JBL 14 [1895] 95-113). Cobb például ezt írja: „ Ábrahám és magva közti összetartás magyarázza az „Úr Szolgája" fogalom használatát" (98. o.) — Robinson *corporate personality* elméletét találóan kritizálta Rogerson, de ugyanakkor ez a tudós is állítja a „Szolgáról szóló énekek" kollektív és individuális értelmezése közötti feszültséget. Lásd: ROGERSON (JTS 21 [1970] 1-16, kül. 15).

> *Wá'ászím debáraj b^{e}píká úb^{e}cél jádí kisszítíká lintóa' sámajím w^{e}lószód 'árec w^{e}lé'mór l^{e}cíjjón 'ammí 'attá* — Igéimet 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)

Pusztán nyelvészeti szempontból két lehetőség kínálkozik: a szövegben szereplő alany vagy az Úr népe, vagy pedig maga az Úr. A tartalom alapján azonban ez korántsem egy nyitott kérdés. Egyszerűen abszurd lenne Izraelt az infinitívuszok alanyaként értelmezni. Az alany egyértelműen az Úr, hiszen Ő az, aki az eget kifeszíti, és alapot vet a földnek.

Ha elemezzük a kérdéses kifejezések tartalmát, akkor ugyancsak egyértelművé válik, hogy az Ézs 49,5-6-ban szereplő infinitívuszok alanya maga az Úr. E versek Izraelnek a babiloni fogságból való kivezetésével és az új nép helyreállításával kapcsolatosak. Nos, pontosan ez az Ézs 40-44 központi témája. Ugyanakkor az is világos, hogy ki a cselekvő alany, mintamennyiben a könyv egésze e tettet úgy írja le, mint az Úr saját művét. Ő érkezik meg a 40,10k-ben, s itt a kiszabadított Izrael az ő „szerzeménye”, „amiért fáradozott”. Legelteti nyáját, „mint egy pásztor”, és maga az Úr az, aki egy új Exoduszban vezeti népét (43,16-21; 48,20-21). Ugyancsak ő gyűjti össze népét Keletről és Nyugatról (43,5-7), amint ő az, aki kihirdeti Júda lerombolt városainak újjáépítését (44,26). Röviden tehát, az Úr az, aki Izrael „megváltója”.[53] Az Ézsaiás 49,5-6-ban szerelő három infinitívusz ezt a lényeget fejezi ki, amiért is természetes azt feltételezni, hogy az Úr az aktív alany a *l^{e}szóbéb*, *l^{e}haqím* és a *l^{e}hásíb* mögött. Míg e kifejezések nyelvtani alakja azt a „luxust” engedik meg, hogy két lehetőséggel számoljunk (vagy az Úr, vagy a nép az aktív alany), addig a könyvben számba vett szövegtanúk tartalma csak egy végkövetkeztetést engednek meg: itt is az Úr a cselekvő alany.

Ezt az elképzelést, miszerint e három infinitívusznak az Úr a cselekvő alanya, már korábban kijelentette néhány tudós,[54] és különösképpen N. Lohfink hangsúlyozta ki.[55] Ugyanakkor Eissfeldt, aki egyébként kollektívan értelmezi a Szolga fogalmát, ellenvetést hoz fel azon megfigyelés ellen, miszerint a kérdéses infinitívuszok alanya az Úr. Teszi ezt annak alapján, miszerint a 6. versben szereplő a mondat (*náqél mihjótká lí 'ebed*) azt jelenti, hogy a következő mondat egy kisebb feladatról beszél, mint ami a Szolgára hárul, s mely ellentétben áll a következőkben megemlített nagyobb feladattal, nevezetesen azzal,

[53] A *g'l* gyök Istennel kapcsolatban használatos a könyv következő részeiben: Ézs 41,14; 43,1.14; 44,6.22.23.24; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 51,10; 52,3.9; 54,5.8.

[54] Lásd: HITZIG (1833: 540), DUHM (1892: 342 k.), BUDDE (1900: 21-25), BEWER (1950: 65-76, 67 k.) és RIGNELL (1956: 61 k).

[55] LOHFINK (1972: 222-26).

hogy a pogány népek világosságává legyen.[56] Az ötlet logikája vonzó de nem meggyőző. A 6. versben szereplő kifejezésről könnyedén megállapíthatjuk azt, hogy egy egészen más ellentétre vonatkozik, azaz két különálló isteni cselekvés megkülönböztetésére. Inkább, mintsem a Szolga két különböző feladata. Eszerint Isten célja egyrészt Izrael helyreállítása, másrészt ugyanazon Izrael felemelése azért, hogy a pogány népek világosságává váljon és így Isten szabadítása így eljusson „a föld határáig" (6b. vers). Az egyik nem lehet meg a másik nélkül. Isten az, aki (a) véghezviszi népe helyreállítását, és (b) a pogány népek világosságává teszi őt. Az utóbbi tett jócskán felülmúlja az elsőt. Ezért így fordíthatjuk a 49,6-ot:

> Ezt mondta: „kevésnek tartom — figyelembe véve, hogy te vagy az én Szolgám — hogy csak felemeljem Izrael törzseit: de (vagy: ezennel) a pogányok világosságává teszlek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig.[57]

A 49,5-ben is az Úr az infinitívuszok alanya. Ezt mondattani szempontból kétféleképpen lehet értelmezni: az egyik esetben azzal a meggyőződéssel találkozunk, melyre egyébként bőséges támaszt találunk Ézs 40-55-ben, miszerint Isten cselekedete az ő akaratának szuverén döntésén alapszik. Másik esetben egy tényleges mozzanat leírásával találkozunk,[58] „miszerint visszavezeti magához Izraelt."[59]

Mindezeknek megfelelően levonhatjuk azt a következtetést, hogy a 49,5-6 infinitívuszai Isten cselekvéséről beszélnek. Nem a Szolga az alanyuk. Láthatjuk tehát, hogy a Szolga kollektív értelmezésével szemben tett ellenvetés, amely szerint úgy tűnik, hogy a Szolgának Izraelhez van küldetése, az Ézs 49,5-6 olyan értelmezésén alapszik, mely nem áll meg egy alapos elemzés után.

A másik ellenvetés, mely néha felmerült a Szolga kollektív értelmezésével szemben az, miszerint az Ézs 53 ártatlan Szolgája nem lehet az az Izrael, amelyről a könyv többi része ír. Nem lehet úgy vélekedni az

[56] EISSFELDT (1933: 20), Vö. SELLIN (1901: 27-33).

[57] Úgy is felfoghatnánk az *un^etattíká* kifejezést, mint a *perfectum performativum* egy esetét. Erre vonatkozóan lásd: METTINGER (1967: 261). A de Boer által javasolt értelmezés erősen megkérdőjelezhető: „van még annál is tisztességtelenebb (illetlenebb), hogy Szolgám légy, s hogy felemeljem Jákob törzseit és visszavezessem Izrael sarjait – azaz, hogy a népek világosságává tegyelek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig" De Boer (OTS 11 [1956] 94kk. kül. 99).

[58] Ugyanez a helyzet a rendkívül sokszor használt *lé'mór* — mondván — esetében. Az ezzel kapcsolatos példákra vonatkozóan lásd: *GKC* § 114 o.

[59] Vonzó lehetőség úgy tekinteni az Ézs 42,7 infinitívuszait, hogy azok Isten cselekvésére vonatkoznak és olyan járulékos mozzanatokat fejeznek ki, mint „megnyitván… kihozván". A 49,8b-9a infinitivusait is érthetjük Isten cselekvésére.

Ézs 53 ártatlanul szenvedő Szolgájáról, hogy az a kollektíven értelmezett Szolga mozaikképének egy jelentős darabja?

Kezdésképpen megengedem magamnak azt, hogy a korábbi összeállítás-elemzés eredményeire utaljak. Ez a vizsgálat kimutatta, hogy az Ézs 52,12-53,12 kiemelhetetlenül bele van ágyazva a könyv corpusába. A szakasz megfelel a Kürosz-orákulumnak, mely a könyv első felében található (44,24-45,7). E tények azt követelik meg az egzegétától, hogy úgy próbálja magyarázni a Fájdalmak Férfiával foglalkozó szöveget, mint az Ézsaiás 40-55 eredeti részét. Itt megint a könyv szélesebb szövegösszefüggéseinek kell eligazítania bennünket az Ézs 53 magyarázata közben.[59a]

A kérdéses szakasznak három részre osztott szerkezete van. A szakasz középső részében a „mi" (plur. 1.) a Szolga szenvedésének mélyebb jelentése feletti csodálkozást fejezi ki (53,1-6). Ezt a részt két olyan igehely keretezi, amelyekben az Úr beszél. A bevezető keret az 52,13-15-ben található, míg a befejező rész az 53,7-12-ben. Szerintem az a tény, miszerint a 10. versben az Urat harmadik személyben említi a szöveg, nem győz meg arról, hogy a próféta beszél az 53,7-10 szakaszban.[60]

A „Szolga" megnevezés kétszer fordul elő e szövegben (52,13; 53,11), mely teljes egészében a Szolgával foglalkozik. A Szolga kiléte azonban nem derül ki, habár a szöveg „mi"-jével gyakorlatilag ellentétben áll. Ennek megfelelően bizonyos, hogy ez a „mi" egy fontos nyomot ad nekünk arra vonatkozóan, hogy hogyan kell értelmeznünk a Szolgát.

De kik is az a „mi"? A kérdésre nem találunk kifejezett választ az 53,1-6 szakaszban. Ha azonban figyelmünket az 52,13-53,12 szélesebb szövegösszefüggése felé fordítjuk, akkor nem hiányoznak a nyomok. A „mi" nem lehet más, mint a „népek" és a „királyok" akik rögvest a következő versekben szerepelnek (52,14-15). Az 52, fejezet befejezése a népek bámulatba eséséről szól. Ezért ésszerűnek tűnik úgy tekinteni az 53,1kk-ben következő sorozatot, hogy az a népek döbbent reakciója a szolgával szemben. Minden más feltételezés lerombolná az igehelye sorozatát. Más szóval, a nép, amely az 53,1-ben így fejezi ki meglepődöttségét: „Ki hitte volna el, amit hallottunk?", nem más, mint az a „sok nép", kiknek a döbbenete abban a mondatban fejeződik ki, mely szerint olyat kell tapasztalniuk, „amiről addig nem hallottak (52,15). Továbbá az 53,1-6-ban a „mi" vallomását gondosan készíti elő az a mondat, amely arról ír, hogyan fogják be szájukat a királyok, amikor

[59a] Olyan értelemben használom az „Ézs 53" jelölést, mint az Ézsaiás 52,13-53,12-ben található költemény alkalmasnak mutatkozó címét.

[60] A költemény szerkezetével kapcsolatban Kaisert követem: KAISER (1959: 87). Ellenkező véleményen van például LINDBLOM (1951: 37-51) és BONNARD (1972: 274-78). Az Ézs 53 irodalmi elemzésével kapcsolatban lásd: CLINES (1976).

meglátják a szolgát (52,15). Feltör tehát a vallomásuk. És amikor a szöveg „mi"-je azt kérdezi: „Ki előtt volt nyilvánvaló az Úr hatalma (karja)?", akkor ez visszautal az 52,10-re, mely pont azt írja, le, hogyan mutatkozik meg az Úr karja a népeknek.

Ezen kívül világos az is, hogy a Szolga feladatának már a kezdettől fogva köze volt a pogány népekhez (42,1-4; 49,1-6). Ennek megfelelően ott még várni kellett arra, amit aztán ki is mondtak, amikor az Úr megtette a végső kijelentését a Szolgával kapcsolatban. Ez az, ami ténylegesen megtörténik az 53,1-6-ban. Ezzel jár az is, hogy a népek megvallják: a Szolga az ő bűneikért és gaztetteikért szenvedett. Ki tehát az Ézs 53 szolgája?

Láttuk, hogy az Ézs 53 beleágyazódik a könyv corpus-ába és ennek alapján kell értelmezni. Továbbá azt is, hogy a Szolga alatt Izraelt kell értenünk a könyv corpus-ában. Egy váratlan „manőver" lenne a prófétától, ha hirtelen egy új Szolgát hozna színre, kit korábban be sem mutatott. Ez a megoldás valóban teljesen elszigetelné Ézs 53-at a könyv szerkezetén belül, egész addig a pontig, amikor is *a priori* feltesszük, hogy a Szolga itt is Izraelre értendő. E következetést alátámasztja az az észrevétel is, miszerint az 53,1-6-ban szereplő „mi" nem más, mint a pogány népek. E versek alapvető ellentéte természetesen a pogány népeket az egyik félre, a Szolgát a másikra állítja. Ebben az összefüggésben nem lehet elvitatni, hogy Izrael megfelelően ellensúlyozza a pogány népeket.

Egy történetkritikai vizsgálódás során, mely figyelme középpontjában a próféta saját szándékát tartja úgy, amint az üzenetében visszatükröződik, a tudós az Ószövetség horizontjai közé van zárva. Ebből a szemszögből nézve aligha képzelhetünk el egy történelmi izraelita *egyént* (individual), aki azt gondolhatta volna, hogy elvezeti a *népeket* Isten igaz ismeretére. Még bajosabb elképzelni egy olyan történelmi izraelita egyént, akinek gyalázata és megaláztatása képes lett volna olyan hatást gyakorolni a népekre, amely azt az Ézs 53,1-6 bemutatja. Szigorúan véve nehéz megérteni, hogyan lehetett képes néhány tudós olyan alternatívákat alkalmazni, mint például egy leprás rabbi, maga a próféta, vagy egy másik (bármennyire is impozáns) *Einzelpersönlichkeiten*.

Az a felfedezés, miszerint az Ézs 53 összesűrítetten személyes formában ábrázolja a Szolgát, nem állít különösebb akadályt a korábban felvázolt következtetésem elé, miszerint a Szolga Izraelt szimbolizálja. Egyébként maga az Ószövetség sem nélkülözi az effajta ábrázoló analógiákat. Valóban, a Fogság kiemelkedően jelentőségteljes időszakában felismerhetjük a szenvedő ember azon esetét, melyet Jeremiás Siralmai a 3. fejezetben bemutat, nagy valószínűséggel Izraelt ábrázolva, illetve amelyet Ezékiel próféta részletes leírása ábrázol Oholáról és Oholibáról, kik Samáriát és Jeruzsálemet jelképezik. Ézs 54,1-ban

továbbá találunk egy ábrázolást Sionról, mely részletekben olyan gazdag, hogy a tudósok kimerítő monográfiákat írtak volna ez ismeretlen női alakról, ha már nem tudták volna eleve, hogy a próféta itt Jeruzsálemről beszél.[61]

A Szolga, aki meghint és így megtisztít[62] sok népet nem más, mint Izrael. Az a tény, miszerint számolhatunk egy nemzeti-kollektív formával, a szöveg jó néhány kifejezéséből is kitűnik. Az 53,3-ban a *hádal 'ísím* kifejezést gyakran így fordítják: „eltaszított, az emberektől elhagyott". Itt van azonban a kérdés: a *hádél* vajon nem a *„fehlen — deficere"* értelemben kell értelmezni, a *hádal* alapján? Gesenius az igének ilyen értelmezésével kapcsolatban olyan részeket említ, mint Dt 15,11; Ps 49, 9; Jób 14,7 és Péld 10,19. Egyébként *BDB* is megemlíti Jób 19,14-et. Rignell mondattani alapon értelmezi Ézs 53,7-et, és így fordítja ezt a melléknevesített szerkezetet: „hiányt szenvedő férfiak".[63] Így ez az igehely egy olyan Izraelről beszél, mely egy kicsiny, jelentéktelen csoporttá zsugorodott. Ez a felfogás a könyv más részein is előkerül. Ezért 41,14 így szól e megfogyatkozott Izraelhez: „Ne félj, férgecske, Jákób, ti Izrael férfiai!",[64] ugyanúgy, amint az 54,1 gyermektelen anyaként ábrázolja Izraelt.

A feltételezést, miszerint a Szolga alakjának kollektív értelme van, az Ézs 53 lezárása is megerősíti, ahol az áll, hogy Isten a „nagyok között" ad neki részt, és (a Szolga) a „hatalmasokkal együtt részesül

[61] Erre WHEELER ROBINSON (1955: 73) mutatott rá.

[62] Ézs 62,15. A *kén jazze gójím rabbím* kifejezés nagyon nehézkes, és nincs problémamentes feloldása. A különböző ötletek közül a következőket említhetjük meg: (1) Némelyek feltételezik, hogy a héber *nzh* II, kapcsolatban áll az arab *naza'* szóval. Azok, akik ezt fogadták el, általában egy átszármazott jelentést feltételeznek: „felugraszt, felriaszt". Lásd *BDB* p. 633 b. SNAITH (1967: 161-62) a betű szerinti értelmet fogadja el: „(lábra) fel ugrasztja őket". Ez a vonal két különböző módjáról beszél annak, hogy miként mutatják ki tiszteletüket a népek a Szolgának. Nevezetesen felállva és elhallgatva. Vö. Jób 29,8k; (2) Mások ragaszkodnak a héber *názа* igéhez. Így tesz YOUNG (1955: 199-206) és mások úgy értelmezve, hogy a Szolga „meghint sok népet", mely nem más, mint az engesztelő megtisztítás végrehajtása. Ugyanakkor azonban a *názа* ige hitp. alakjával a személyt rendes esetben az *'al* prepozíció vezeti be. NYBERG (SEÅ 7 [1942] 47 k.) úgy próbálja feloldani ezt a problémát, hogy feltételezi: a *gójím* az alany. Nyberg úgy érvel, hogy a sor jelentése: „így sok nép végre fogja hajtani a megtisztulás rítusát (Ő miatta)" ami azt jelenti: „általa védve vannak a tisztátalanná válástól". V.ö.: NORTH (1964: 64, 228). Vriezen a maga részéről a szó átszármazott jelentését fogadja el, mely rendszerint rituális kifejezés: „kettérepeszt, azaz „elrepít, szétszór". A népekről az áll, hogy a Szolga győzelmével szemben érzett félelem miatt visszavonulnak. Lásd: VRIEZEN (OTS 7 [1950] 201-35, kül. 203 k) és vö. GERLEMAN (1980: 40). (3) LINDBLOM (1951: 40-42) a *názа* igének jelenlétét feltételezi, melyet néhány személynév igazol. A vokalizáció valószínűleg *jizzá*. Lindblom szerint az ige azt jelenti: „meghint", azaz „megtisztít sok népet a bűneiktől".

[63] RIGNELL (1956: 80). Vö. *BDB* p. 293 a.

[64] Itt nem térhetek ki a *mᵉté jiszrá'él* kifejezés tárgyalására. V.ö.: BHSapp és a kommentárok.

zsákmányában". Az Ézs 40-55 szélesebb szövegösszefüggésein belül ez úgy érthető, mint Izrael jövőbeli nemzeti nagyságának előrelátása.

Így ez a nyilvánvaló tény azt mutatja, hogy az Ézs 53-ban is úgy kell magyaráznunk a Szolga alakját, hogy az Izrael. Ennek ellenére felmerül még a kérdés, hogy a szolga ilyetén értelmezését össze lehet-e egyeztetni azon kifejezések jelentős értelmezésével, melyek szenvedésére utalnak. A Szolga szenvedése az Ézs 53-ban nem egy elszigetelt jelenség. A Szolga szenvedéséről már értesülünk az Ézs 50,4-11-ben. Ezen igehellyel kapcsolatban már megállapítottuk, hogy ez valójában a nép gyötrődését mutatja be. Ez mindenek előtt akkor derült ki, amikor összevetettük e helyet az 51,4-8-cal. Az Ézs 53-at is e kapcsolaton belül kell nézni. Így e szakaszok — 50,4-11; 51,4-8 (kül. 7) és 52,13-53,12 a nép szenvedésére vonatkoznak. Az a történelmi helyzet is, melyben a próféta beszél, arról értesít bennünket, hogy milyenfajta nemzeti szenvedést fejeznek ki e szövegek: Izrael Fogságának gyötrelmét. Az újdonsága azonban, és a korábban nem hallott jellegzetessége ennek az, hogy nem csak a nép szenvedésével van dolgunk, hanem azzal a ténnyel is, miszerint ez a szenvedés helyettes szenvedés, ugyanazon nép érdekében.[65]

Rendkívül fontos megjegyezni, hogy az Ézs 53 teológiai központját, a helyettes szenvedést leíró kifejezéseket, a kollektíven értelmezett rendszeren belül lehet megérteni. A bűnbak fogalmának meghatározó szerepe van az Ézs 53 mélyebb teológiai rendszerében. Az Engesztelés Napján a két válogatott bak közül az egyiknek ki kellett vinni a nép bűneinek terhét a pusztába. Ebben az összefüggésben a kulcsfogalom ez a mondat: *nászá 'áwón*, „(el)hordozni a bűnt" (vö. Lev 16,22 és 10,17-kben a bűnbak rítusát). Ennek az elképzelésnek egy sajátos változatával találkozunk az Ezékiel 4-ben: a próféta néhány napig hol az egyik, hol a másik oldalán fekszik, elhordozva így Júda és Izrael népének bűneit (4-6. versek). Van néhány félreérthetetlen utalás az Ézs 53-ban a bűnbak, és általa a nép bűneinek pusztába való kivezetésével kapcsolatos papi hagyományra. Többféle kifejezés és fogalom fejezi ki azt az elképzelést, miszerint a Szolga magára veszi és elhordozza népe bűneit:

53, 4	*'ákén holájénú hú' nászá' úmak'óbenú sebálám*
53, 11	*wa'awónótám hú' jisból*
53, 12	*w^{e}hú' hét rabbím nászá*

[65] A soron következőkből kiderül, hogy lehetetlennek tartom azt, hogy egyetértsek ORLINSKY-vel (1967: 51, kk) és azokkal, akik elutasítják azt, miszerint az Ézs 53 a helyettes szenvedés gondolatát fejezi ki. Megfigyelendő a szerep, amelyet a bűnbak alapmotívuma játszik e szövegben.

Nos, ez tökéletesen illeszkedik a kollektív értelmezés keretébe: amint az Engesztelés Napjának bűnbakját kivezetik a pusztába, úgy vezettetett a nép a Fogságba. A Szolgát „kiirtják a földön élők közül" (Ézs 53,8). Gerleman tanulmányozta a tizennégyszer előforduló *'erec hajjím*, „élők földje" kifejezést, és arra a következtetésre jutott, hogy az „élők földje" (vagy „az élet földje") kifejezés nem a halottak birodalmának ellentétpárja, hanem a világ azon részének, amelyen nincs emberi élet, lakatlan és lakhatatlan, különösképpen a pusztának. Pozitív szövegösszefüggésben a kifejezést gyakran alkalmazzák Izrael földjére.[67] E megfigyelések is alátámasztják állításomat, miszerint irodalmi szinten az Ézs 53 a Szolga Izrael Fogságbeli szenvedésével foglalkozik.

Az Ézs 53,8-9-ben előforduló, a Szolga sorsával kapcsolatos kifejezések haszonnal tűntek fel Ezékiel 37-tel. Amint az köztudott, a Fogság úgy jelenik itt meg, mint a nép halála, helyreállítása pedig úgy, mint feltámadás. Amint a Szolgát „kiirtják" (*nigzar*) az élők földjéről (Ézs 53,8), a fogságban lévő nép így szól az Ezékiel 37,11-ben: „elszáradtak a csontjaink, és elveszett a reménységünk, *kiirtottak minket* [*nigzarnú lánú*]". Az Ezékiel 37 olyan nyelvezetet használ, mely félreérthetetlenül a halálról és a pusztulásról beszél: a csontok kiszáradtak, lélegzet nélküliek (5.8-10 versek). Így Ezékiel azokhoz beszél, akiket megöltek (*harugím*), amikor a csontok felett prófétál (9. vers). Isten terve így az, hogy kinyissa sírjaikat (*qibrót*), majd hazavezesse őket „Izrael földjére" (12. vers).

Ennek megfelelően az Ézsaiás 53 a Szolga haláláról, betegségéről és temetéséről beszél.[68] Az a tény, miszerint lehetséges volt úgy beszélni e nemzeti katasztrófáról, mint a nép haláláról, kitűnik Ezékiel 37-ből. Ezért ésszerű az a következtetés, hogy az Ézs 53, amikor ugyanarról a halálról beszél, mint Ezékiel 37, a Fogság nemzeti katasztrófájára gondol.

Ezen a ponton fel kell tennünk a döntő kérdést: vajon teológiailag nem lehetetlen-e, hogy az Ézs 53 ártatlan Szolgáját azonosítsuk a fogságban lévő Izraellel? Izrael bűnlajstroma[69] vajon nem teszi lehetetlenné ezt az elméletet?

Mindennek ellenére van felelet ezen ellenvetésekre. Mindenek előtt arra kell szemünk előtt tartani, hogy az Ézs 40-55 paradox képet fest Izraelről. Izraelt egyértelműen bűnös, vétkes népnek ábrázolja.[69] Ugyanakkor nemcsak Ézs 53 írja le Izraelt mindemellett igaznak, hanem például 51,7 is: „…akik ismeritek az igazságot, népem, mely szívébe zárta igazságomat." Egyet kell értenünk ezen a ponton C.R.

[67] GERLEMAN (1980: 41 k). Vö. SELLIN (1901: 260 k).

[68] A Szolga halálával és feltámadásával kapcsolatban vö. SOGGIN (ZAW 87 [1975] 346-55). Annyiban térek el Soggintól (vö. 346, n. 2), hogy szerintem a Szolga halálával kapcsolatos kifejezés a Fogságra vonatkozik.

[69] Vö. az 51. jegyzettel.

North észrevételével, miszerint „a megszólítás Izrael közösségéhez szól, ámbár nem minden tagját akarja az „igazság ismerőjének" minősíteni".[70] Hasonló paradoxonnal van dolgunk, amikor a vak Szolgára utal (42,18-25), aki Isten tanúja (43,8-13).

Amint Budde megjegyezte, Izrael bűnei különböző látásmódok szerint szerepelnek a könyvben. Azt is megjegyzi továbbá, hogy Izrael helyzetének megítélése a szerint változik, hogy Isten, vagy a nép szemszögéből ír-e,

> Mag Jahwe immer auch Gründe für Israels Züchtigung gehabt haben: für die Heiden, die hier reden [scil. Isa 53: 1-6], kommen sie nicht in Betracht, sondern nur der Zweck, den Jahwe damit verband. Mag Israel immer gesündigt haben: vor dem Cewissen der Heiden bezeugt sich der einzige Verehrer des wahren Gottes als der einzige Unschuldige.[71]

Ez még nem minden. Találunk egy kifejezést a könyv bevezetésének legelején, mely nagyszerű kulcsot nyújthat a soron következők megértéséhez. Itt arról értesülünk, hogy Jeruzsálemet „kétszeresen sújtotta az Úr keze minden bűnéért" (40,2). A kérdés mármost az, hogy vajon ez az igehely valójában nem azt sugallja-e, hogy a Fogságban Izrael nagyobb nyomorúságot tapasztalt meg annál, amennyi a bűneihez mérten megfelelő lett volna.[72]

Még egy észrevétel segít nekünk abban, hogy tisztázzuk az ártatlan Szolga és vétkes Izrael problémáját. A Fogság idejétől kezdve az írások elkezdenek különbséget tenni magán Izraelen *belül*. Így például Jeremiás próféta egyértelműen két különböző csoportot különböztet meg népén belül (Jer 24). Egyrészről ott vannak azok, akiket Jójákin királlyal együtt hurcoltak el az első fogságba vitelkor (vö. 2 Kir 24,8-17), másrészről azokat látjuk, akik Izraelben maradtak. A két kosár fügéről szóló látomásában ezt a megkülönböztetést úgy értelmezi, hogy a „jó fügék" a száműzötteket jelképezi, akikre az Úr kegyelmesen fog tekinteni, akiket helyre fog állítani, és népének fog nevezni. (Jer 24,4-17). Másrészről Cidkijjá királyt és azokat, akik otthonmaradtak, Isten haragja sújtja (8-10. versek). Hasonló megjegyzések szerepelnek az elsőként fogságba hurcoltakról az Ezékiel 11,14-21-ben. E megfigyelések kellőképpen rávilágítanak arra a tényre, hogy a Szolga-Izraelt többé-kevésbé úgy említi, mint *simul justus et peccator.*

[70] NORTH (1964: 210k).

[71] BUDDE (1900: 10). V.ö.: EISFFELDT (1933: 18).

[72] Lásd például BUDDE (1900: 11), EISFELDT (1933: 18) és PHILPIPS (ZAW 94 [1982] 130-32). Mindazonáltal hangsúlyoznom kell, hogy a bizonytalanság, mely e kérdéssel kapcsolatban megmaradt, nem hagyható figyelmen kívül. Nem vethetjük el azt a lehetőséget, miszerint ez a „kétszeresen" itt egy jogi fogalom, mely megfelel a kétszeres visszafizetésnek (vö. Ex 22,3.6.8). Eszerint Ézs 40,2 csupán csak annyit akar mondani, hogy az Úr szenvedést mért ki Izraelre bűneinek megfelelően (vö. ELLIGER: 1978: 15-17).

Valóban úgy néz ki, hogy ez a kétértelműség érzékelhető az Ézs 53 egyik igehelyén. Itt a már sokszor vitatott mondatra gondolok: *mippesá' 'ammí nega' lámó* (53,8). A *lámó* szuffixuma a Szolgára vonatkozik. Ezért, ha a Szolga a fogságba hurcolt kisebbség, egy jámbor maradék, akkor semmi sem tarthat vissza minket attól a kijelentéstől, hogy az *'ammí* kifejezést a bűnös többségre érti a próféta.

Most összefoglalhatjuk az Ézs 53-ról folytatott tárgyalásunkat. A „mi", akiről a szövegrész középső része beszél, a pogány népekre vonatkozik. Továbbá e szövegben is a Szolga Isten népe, Izrael, különösen a fogságba hurcolt kisebbség. Ezért a Fogság szenvedései azok, amiket a Szolga gyötrelme és halála szimbolizál. Röviden: az Ézs 53-at is magyarázható a Szolga kollektív értelmezésének fényében, mely a könyv többi részében kerül felszínre. Nem lehet az Ézs 53-ból ellenvetést levezetni a Szolga ilyetén kollektív értelmezésével szemben.

Elsődleges célunkból — Duhm „Szolgáról szóló énekekkel" kapcsolatos elméletének kritikai tárgyalásából — adódó végkövetkeztetésünk szerint a Duhm feltevéséhez ragaszkodók nem kereshetnek vigaszt az Ézs 53-ban. Amint azt megjegyeztük, úgy a teljes összeállításban betöltött szerepe, mint a tartalma alapján e szöveg is az Ézsaiás 40-55 által alkotott corpus meghatározó része.

3. A Szolga és a demokratizáció folyamata

Duhm „Szolgáról szóló énekekkel" kapcsolatos elméletének vonzereje valószínűleg főképpen abban volt, hogy a Szolga individuális értelmezéséhez adott lehetőséget. Ez utat nyitott a kollektív értelmezés elkerüléséhez, melyet egyébként gyakorlatilag elkerülhetetlen.

Így hát, amikor elvetjük Duhm elméletét, önmagától adódóan kötelezve vagyunk arra, hogy kollektíven értelmezzük a Szolgát, tudniillik, amint az a teljes Izraelt, vagy az elhurcolt kisebbséget jelenti. Ezért alkalmasnak tűnik most felhívni a figyelmet egy tényre, mely még jobban alátámasztja a kollektív értelmezést. Ez nem más, mint az a Fogság alatti folyamat, amely során a dávidi teológia „nacionalizálódott". Olyan elképzeléseket, melyek azelőtt a királyhoz kapcsolódtak, ekkor a népre kezdetek alkalmazni. A dávidi teológia kutatása során Becker és Veijola voltak azok, akik nagy hangsúlyt fektettek ezen újításra.[73]

Ez a tendencia az Ézsaiás 40-55-ben a legvilágosabban az 55,3-5-ben figyelhető meg.[74] Az itteni kifejezés a 3. versben,[75] *haszdé dáwid*

[73] Lásd: BECKER (Theologie u. Philosophie 52 [1977] 561-78, és idem 1977: 63-73) és VEIJOLA (1982: 133-75).

[74] Lásd: különösen KAISER (1959: 132-39) és VEIJOLA (1982: 170-73).

[75] Egyetértek WILLIAMSON (JSS 23 [1978] 31-49) véleményével, miszerint e helyütt *genitivus objectivus* áll (Dávid az isteni *heszed* tárgya). Ezzel szemben a kifejezés *genitivus*

hann^e'amáním — Dávid szilárd kegyelme — a Dávidi Szövetségre vonatkozik (vö. Ps 89,25.29.34.50),[76] mely ezúttal a népre tevődik át. Hasonlóképpen ugyancsak a nemzet az, aki megkapja Dávid helyét, mint a népek parancsolója (4-5. vers). Továbbá az 5. versben található, Izraellel és a népekkel kapcsolatos kifejezés már korán megjelent gyakorlatilag ugyanolyan formában a dávidi királlyal és a népekkel kapcsolatban a Ps 18,44-ben (ahol is Dávid ezt mondja: *'am lő' jáda'tí ja'bdúní*). Ezen kívül, amint Ézs 55-ben Dávid szerepe az, hogy tanú legyen a népek előtt (4. v.), a könyv más része világosan utal arra, hogy ez a feladat már a népre szállt (Ézs 43,10-12; 44,8; vö. 42,18-25).

E folyamatnak, melyben a nép felvesz néhány individualizált sajátosságot, egyik jellegzetessége az a tény, miszerint most először a népet úgy említik, mint az Úr „Szogáját",[77] vagy „szolgáit".[78] Megjegyzendő ezen összefüggésben a „szolgám, Jákób" kifejezés is.[79]

Mondani sem kell, hogy az Ézsaiás 40-55-ben szereplő Úr Szolgáját e határozott fejlődés fényében kell értelmezni. Világos, hogy az a tény, miszerint a Szolga jó néhány individualizált sajátossággal bír, nem beszélve a királyi szerepről, alapvetően nem jelent akadályt a kollektív értelmezés számára. Úgy az Ézsaiás 40-55 belső elemzésének alapján, mint a fogsági időszak alatt végbement teológiai fejlődés figyelembevételével a Szolga alakjának kollektív értelmezése kiváltképp ésszerűnek tűnik. Duhmnak a „Szolgáról szóló énekek" sajátos sorozatával kapcsolatos elméletét úgy tekinthetjük, hogy az egy kiváló, de sikertelen kísérlet, mellyel egy védőbástyát próbált építeni a Szolga individuális értelmezése köré. Ez az értelmezés egy olyan növény volt, amely folyamatosan új hajtásokat hozott az évtizedek folyamán Duhm Ézsaiásról 1892-ben kiadott kommentárját követően,[80] s mely még ma is virágzik Duhm elméletének oltalmában.

Így hát gyakorlatilag a visszanyerés jele volt — jóllehet csak részleges —, amikor Kaiser lehetetlennek találta a kollektív értelmezés elkerülését,[81] még akkor is, ha szemmel láthatóan elfogadta a „Szolgáról szóló énekek" elméletét. A tudomány feladata ma nem más, mint levonni a végső következtetést, és így kivenni Duhm elméletet az elfogadható exegetikai eszközök arzenáljából, és az idejétmúlt feltéte-

subjectivus felfogásával kapcsolatban (eszerint Dávid hűségéről van szó) lásd CAQUOT (Semitica 15 [1965] 45-59) és GERLEMAN (1980: 48 k: „Davids über alle Masse hinausgehende verdienstvolle Taten"; a hesed ilyetén értelmezésével kapcsolatban lásd még GERLEMAN, VT 28 [1978] 151-64) és vö. BORDREUIL (VT 31 [1981] 73-76).

[76] A Dávidi Szövetséggel kapcsolatban lásd: Mettinger (1976: 254-293, kül. 275kk).

[77] 1 Kir 8,30; Jer 30,10; 46,27.28; Ez 28,25; 37,25.

[78] 1 Kir 8,23.32.36; Ézs 63,17; Ps 79,2.10; 89,51; 102,15.29.

[79] Jer 30,10; 46,27.28; Ez 28,25; 37,25.

[80] Lásd: NORTH ([2]1956: 47-57).

[81] KAISER (1959: kül. 34k, 65, 129-39).

lezések antik polcára száműzni azt. Lehet, hogy ez az eljárás fájdalmas lesz, de hosszútávon hasznos a tudomány számára.

ꕥ

Duhmnak a négy „Szolgáról szóló énekkel” kapcsolatos elmélete majd’ egy évszázadon át élvezte a legkiválóbb helyet. Sikere hatalmas, de nem megérdemelt volt. Szélesebb körű hatásait figyelembe véve, melyeket ez az elmélet Duhm művének megjelenése óta a tudományos publikációkra gyakorolt, egész meglepő, hogy a tudósok ilyen kevés figyelmet fordítottak azokra a kritériumokra, melyeken az elmélet alapult. Az ugrás egy újonnan felvetett feltételezéstől az általános elfogadásig valóban rövid idő alatt ment végbe.

Mindazonáltal ez az, amit elhatároztam: bírálni azt, amit majdnem mindenki magától értetődő igazságnak vélt. A kritériumok, melyek jelentősnek bizonyultak Duhm elméletének kritikai elemzésében, a lingvisztikai, formakritikai, kompozíciós kritériumok és azon igehelyek tartalmi jegyei voltak, melyeket általánosan „Szolgáról szóló énekeknek” címkéztek. E kritériumok egyike sem biztosít olyan említésre méltó eredményt, amely Duhm elméletét alátámasztaná. Ez az elmélet minden bizonnyal jó volt arra, hogy megalapozza a legjelentősebb huszadik századi Ószövetség-kutatásban megjelent cikkek és monográfiák egy impozáns katedrálisát. Sajnálatosan a szekunder irodalmak szembetűnő épületét alátámasztani kívánó alap egy sóvárgó egzegetikai gondolkodás futóhomokjának bizonyult.

A négy „Szolgáról szóló ének” elmélete azzal a rendkívüli előnnyel bírt, hogy felszabadította a tudományt azon szükségszerűség alól, hogy a Szolga alakját az Ézsaiás 40-55 szövegösszefüggésében értelmezze úgy, mint egy egészet. Abban a szövegösszefüggésben, mely félreérthetetlenül úgy értelmezi a Szolgát, hogy az Izrael. Ennek eredményeképpen mindazon történelmi alakok teljes katalógusával számolnunk kellett, akik a viták folyamán a Szolgát megszemélyesítették: maga a próféta, Duhm ismeretlen Törvény-tanítója, Ézsaiás, Uzzijás, Ezékiás, Józsiás, Jeremiás, Ezékiel, Jób, Mózes, Jójákin, Kürosz, Sesbaccár, Zerubbábel, Meshullam, Nehemiás és Eleázár. Tagadhatatlanul, hogy a lista hasonlít egy sikeres vadászatra az egzegetikai Szavannán. Mindazonáltal az a tény, miszerint a Szolga ilyen változatos értelmezésnek volt kitéve, egy alapvető tévedés tünete. Elég jó az észrevétel, miszerint bár az igazság egyszerű, „…a tévedés azonban száz utat hagy nyitva”.[82] Vizsgálódásunk rámutatott arra, hogy a kérdéses tévedés rögtön a kiindulási pontnál van: abban az elhatározásban, hogy kiemeljük e szövegeket egy sajátos elemzés

[82] BUDDE (1900: 4): „…der Irrtum aber lässt tausend verschiedene Wege offen.”

céljából, mint a „Szolgáról szóló énekek" sorozatát, és így a Szolgáról szóló viták alapjává tegyük azokat. Ennek eredményeként ahelyett, hogy a kutatás kézzelfogható eredményekre vezetett volna, Duhm „Szolgáról szóló énekekkel" kapcsolatos elmélete megbénította az Ézsaiás 40-55 kutatását, és a félrevezetett tudományos erőfeszítések évtizedeit tette szánalmas veszteséggé.[83]

IRODALOM

Baltzer, K., „Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottes-Knecht im Deuterojesaja-Buch" In: H.W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie* (Fs. G. von Rad). München 1971, 27-43.

— *Die Biographie der Propheten.* Neukirchen-Vluyn 1975.

Barnes, W.E., „Cyrus the 'Servant of Jehovah'". *JTS* 32 (1931) 32-39.

Barstad, H.M., „Lebte Deuterojesaja in Judäa?" *NorTT* 83 (1982) 77-87.

— „Tjenersangene hos Deuterojesaja. Et eksegetisk villspor". *NorTT* 83 (1982) 235-44.

Becker, J., *Messiaserwartungen im Alten Testament* (SBS 83). Stuttgart 1977.

— „Die kollektive Deutung der Königspsalmen." *Theologie und Philosophie* (Freiburg) 52 (1977) 561-78.

Bewer, J.A., „Textkritische Bemerkungen zum Alten Testament", in W. Baumgartnertner, *et al.*, ed., *Festschrift Alfred Bertholet.* Tübingen 1950, 65-76.

Boer, P.A.H. de, „Second Isaiah's message" OTS 11 (1956).

Bonnard, P.-E., *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66* (EBib). Paris 1972.

Bordreuil, P., „Les 'grâces de David' et 1 Maccabées II 57", *VT* 31 (1981) 73-76.

Budde, K., *Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40-55. Ein Minoritätsvotum.* Giessen 1900. English translation: „The so-called 'Ebed-Yahweh Songs', and the Meaning of the Term 'Serant of Yahweh' in Isaiah, Chaps. 40-55", in *AJT* 3 (1899) 499-540.

[83] Itt most nem kezdhetem el mindazon a lehetőség tárgyalását, amelyeket azok az elemzéseim foglalnak magukba, melyeket a Szolga őskeresztségben előforduló alapmotívumával foglalkozó tanulmányok terén folytatottam. Mindazonáltal szeretnék kihangsúlyozni két különálló pontot. Elsőként azt, miszerint bár egyértelmű, hogy a Szolga alapmotívuma krisztológiai értelemben használatos (Mt 8,17; 12,15-21; Mk 10,45; Lk 22,37; ApCsel 8,30-35 és Fil 2,6-7), nem szabad szem elöl téveszteni, hogy az ApCsel 13,46-47 világosan azt mutatja: ugyanazon alapmotívum az Egyházra is érthető: „Mert így parancsolta meg nekünk az Úr: Pogányok világosságává teszlek…" Másodszor emlékeznünk kell arra is, hogy olyan szóhasználatokat és képeket, melyek az Ószövetségben Izraellel kapcsolatban használatosak, gyakran alkalmaz az Újszövetség Jézusra. Például Mt 2,15 (idézve Hos 11,1-et „Egyiptomból hívtam el fiamat."), Mt 4,1-11 (Isten Fiának próbatétele Izrael Isten általi megpróbáltatását idézi, Dt 8) és Jn 15,1-6 (Jézus, mit az igaz szőlőtő, v.ö.: Izrael, mint szőlőtő Hos 10,1-ben, Ez 15; 17,1-10; 19,10-14-ben és Ps 80,9-14-ben).

Caquot, A., „Les 'grâces de David'. A propos d'Isaïe 55/3 b." *Semitica* 15 (1965) 45-59.

Childs, B.S., *Introduction to the Old Testament as scripture.* Philadelphia 1979.

Clines, D.J.A., *I, he, we, and they: A literary approach to Isaiah 53* (JSOTSup 1). Sheffield 1976.

Cobb, W.H., „The Servant of Jahveh." *JBL* 14 (1895) 95-113.

Deming, L.M., *Hymnic lanquage in Deutero-Isaiah: The calls to praise and their function in the book.* Diss. Emory 1978. Cf. Diss. Abstr. International vol. 39:4 p. 2350-A.

Duhm, B., *Die Theologie der Propheten*. Bonn 1875.

— *Das Buch Jesaja* (HKAT III/1). Göttingen 1892.

Eissfeldt, O., *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (Jes. 40-55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum* (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums, Heft 2). Halle (Saale) 1933.

Elliger, K., *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja* (BWAT IV, 11). Stuttgart 1933.

— *Deuterojesaja.* Vol. 1 (BKAT XI, 1). Neukirchen-Vluyn 1978.

Engnell, I., „The Ebed-Yahweh-Songs and the suffering Messiah in 'Deutero-Isaiah'", *BJRL* 31 (1948) 54-93.

Feuillet. A., *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament.* Paris 1975.

Fischer, J., *Das Buch Isaias.* Vol. 2. Bonn 1939.

Fohrer, E., *Einleitung in das Alte Testament.* Begründet von E. Sellin, neubearbeitet von G. Fohrer. Heidelberg 1969[11].

Gerleman, G., „Das übervolle Mass. Ein Versuch mit *haesaed.*" *VT* 28 (1978) 151-64.

— *Studien zur alttestamentlichen Theologie* (Franz Delitszsch Vorlesungen 1978). Heidelberg 1980.

Giesebrecht, F., Der *Knecht Jahves des Deuterojesaia.* Königsberg 1902.

Goldingay, J., „The arrangement of Isaiah XLI-XLV". *VT* 29 (1979) 289-99.

Grelot, P., *Les poemes du Serviteur* (Lectio Divina vol. 103). Paris 1981.

Gressmann, H., „Die literarische Analyse Deuterojesajas." *ZAW* 34 (1914) 254-97.

Haller, M., „Die Kyros-Lieder Deuterojesajas", in H. Schmidt, ed., *Eucharisterion H. Gunkel* (FRLANT 19: 1). Göttingen 1923, 261-77.

Haran, M., „The literary structure and chronological framework of the prophesies in Is. XL-XLVIII." *VTSup* 9 (1963) 127-55.

Hessler, Eva, *Gott der Schopfer. Ein Beitrag zur Komposition und Theologie Deuterojesajas*. Diss. Greifswald 1961.

Hitzig, F., *Der Prophet Jesaja*. Heidelberg 1833.

Jenni, E., „Die Rolle des Kyros in Deuterojesaja." *TZ* 10 (1954) 241-56.

Jones, G.H., „Abraham and Cyrus: type and anti-type?" *VT* 22 (1972) 304-19.

Kaiser, O., *Der Konigliche Knecht. Eine traditionsgeschichtliche Studie über die Ebed- Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja* (FRLANT 70). Göttingen 1959.

Kapelrud, A.S., *Et folk på hjemferd. 'Trøsteprofeten' - den annen Jesaja - og hans budskap*. Oslo 1964.

— „The identity of the Suffering Servant", in H. Goedicke, ed., *Near Eastern studies in honor of William Foxwell Albright.* Baltimore 1971, 307-14.
— „Second Isaiah and the Suffering Servant." In: *Hommages a Andre Dupont-Sommer*. Paris 1971, 297-303.
Keel, O., *The symbolism of the Biblical world*. Translated by T. J. Hallett. New York 1978.
Kissane, E.J., *The Book of Isaiah*. Vol. 2. Dublin 1943.
Kittel, R., „Cyrus und Deuterojesaja." *ZAW* 18 (1898) 149-62.
Koch, K., „Die Stellung des Kyros im Geschichtsbild Deuterojesajas und ihre überlieferungsgeschichtliche Verankerung." *ZAW* 84 (1972) 352-56.
— „Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches." *ZAW* 86 (1974) 504-37.
König, E., *Das Buch Jesaja*. Güterslohn 1926.
Lack, R., *La symbolique du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (AnBib 59). Rome 1973.
Lindblom, J., *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (LUÅ. 1, 47: 5). Lund 1951.
Lofink, N., „'Israel' in Jes 49,3" in J. Schreiner, ed., *Wort, Lied und Gottesspruch* (Fs J. Ziegler). Würzburg 1972, 217-29.
Maass, F., „Tritojesaja?" *BZAW* 105 (1967) 153-63.
McKenzie, J. L., *Second Isaiah* (AB). New York 1968.
Melugin, R.F., *The formation of Isaiah 40-55* (BZAW 141). Berlin 1976.
Mettinger, T., *King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite kings* (ConB OT 8). Lund 1976.
— „Die Ebed- Jahwe-Lieder. Ein fragwürdiges Axiom." *ASTI* 11 (1977-78) (Fs G. Gerleman), 68-76.
Mowinckel, S., „Die Komposition des deuterojesajanischen Buches." *ZAW* 49 (1931) 87-112; 242-60.
— *He that cometh*. Translated by G. W. Anderson. Nashville 1956.
Muilenburg, J., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (The Interpreter's Bible 5). New York 1956.
Nielsen, Eduard, „Deuterojesaja. Erwagungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte." *VT* 20 (1970) 190-205.
North, C.R., *The Suffering Servant in Deutero-lsaiah*. Oxford 1956[2].
— *The Second Isaiah. Introduction, translation and commentary to chapters XL-LV*. Oxford 1964.
Nyberg, H.S., „Smärtornas man. En studie till Jes. 52,13-53,12". *SEÅ* 7 (1942) 5-82.
Orlinsky, H.M., „The so-called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah." *VTSup* 14 (1967Ö 1-133.
Parrot, *A.*, „'Cérémonie de la main' et reinvestiture", in *Studia Mariana. Documenta et monumenta Orientis antiqui*. Vol. 4. Leiden 1950, 37-40.
Phillips, *A.*, „Double for all her sins." *ZAW* 94 (1982) 130-32.
Radday, Y.T., *The unity of Isaiah in the light of statistical linguistics*. Hildesheim 1973.

Rengstorf, K.H., *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15:11-32* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss., Heft 137). Köln 1967.

Richter, A., „Hauptlinien der Deuterojesaja-Forschung von 1964-1979", in C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas* (Calwer Theol. Monographien 11). Stuttgart 1981, 89-131.

Rignell, L.G., *A study of Isaiah ch. 40-55* (LUÅ. 1, 52: 5) Lund 1956.

Ringgren, H., „König und Messias." *ZAW* 64 (1952) 120-47.

— *Israelite Religion*. Translated by D. Green. London 1969[2].

— „Zur Komposition von Jesaja 49-55", in H. Donner, *et. al.* ed., *Beitrage zur alttestamentlichen Theologie* (Fs W. Zimmerli). Göttingen 1977, 371-76.

Robinson, H. Wheeler, „The Hebrew conception of corporate personality". *BZAW* 66 (1936) 49-62.

— *The cross in the Old Testament*. London 1955.

Rogerson, J.W., „The Hebrew conception of corporate personality: A reexamination." *JTS* 21 (1970) 1-16.

Ruprecht, E., *Die Auslegungsgeschichte zu den sogenannten Gottesknechtliedern im Buch Deuterojesaja unter methodischen Gesichtspunkten bis zu Bernhard Duhm*. Diss. Heidelberg 1972.

Schmidt, W.H., *Einführung in das Alte Testament*. Berlin 1969.

Schoors, A., *I am God your Saviour* (VTSup 24). Leiden 1973.

Sellin, E., *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. Vol. 1: Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja*. Leipzig 1901.

Simcox, C.E., „The *rôle* of Cyrus in Deutero-Isaiah." *JAOS* 57 (1937) 158-71.

Snaith, N.H., „A Study of the teaching of the Second Isaiah and its consequences." *VTSup* 14 (1967) 135-264.

Soggin, J.A., „Tod und Auferstehung des leidenden Gottesknechtes. Jesaja 53 8-10." *ZAW* 87 (1975) 346-55.

— *Introduction to the Old Testament*. Translated by J. Bowden, London 1976.

Spykerboer, H.C., *The structure and composition of Deutero-Isaiah with special reference to the polemics against idolatry*. Diss. Groningen 1976.

Stamm, J.J., „Berît 'am bei Deuterojesaja", in H. W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie* (Fs G. von Rad). München 1971, 510-24.

Stuhlmueller, C., „Deutero-Isaiah: Major transitions in the prophet's theology and in contemporary scholarship." *CBQ* 42 (1980) 1-29.

Tidwell, N.L., „My servant Jacob, Is. xlii 1." *VTSup* 26 (1974) 84-91.

Torrey, C.C., *The Second Isaiah. A new interpretation*. Edinburgh 1928.

Veijola, T., *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms* (AASF ser. B 220). Helsinki 1982.

Vriezen, Th.C., „The term *hizza:* Lustration and consecration." *OTS* 7 (1950) 201-35.

Westermann,C., „Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas." In idem, *Forschung am Alten Testament* (ThBü 24), München 1964, 92-170.

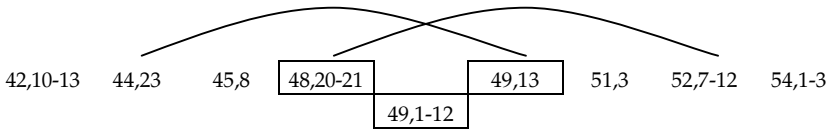
— *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66* (ATD). Göttingen 1970[2].

Whybray, N.H., *Isaiah 40-66* (New Century Bible). London 1975.

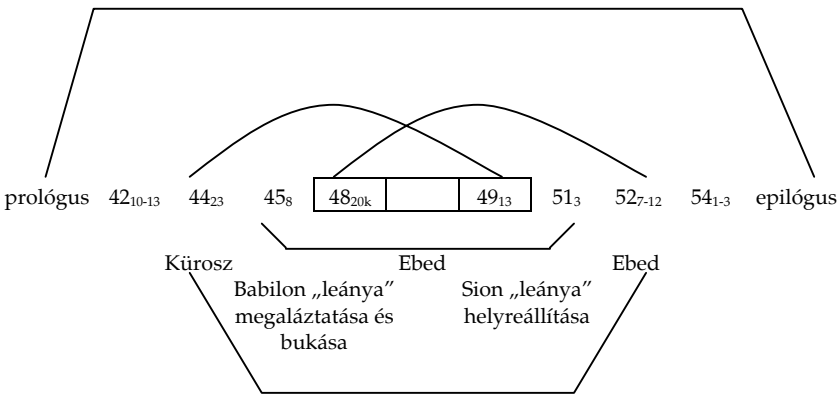
Williamson, H.G.M., „'The sure mercies of David': subjective or objective genitive?" *JSS* 23 (1978) 31-49.
Young, E.J., *Studies in Isaiah*. London 1955.
Zimmerli, W., „Zur Vorgeschichte von Jes. LIII." *VTSup* 17 (1969) 236-44.
— „Jahwes Wort bei Deuterojesaja." *VT* 32 (1982) 104-24.

© Tryggve N.D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom* (Scripta Minora [Lund] 1982-1983: 3), Lund: CWK Gleerup 1983.
(fordította: Szakács Sándor)

1. ábra:


42,10-13
44,23
45,8
48,20-21
49,13
51,3
52,7-12
54,1-3
49,1-12

2. ábra


prológus
42_{10-13}
44_{23}
45_{8}
48_{20k}
49_{13}
51_{3}
52_{7-12}
54_{1-3}
epilógus
Kürosz
Ebed
Ebed
Babilon „leánya”
megaláztatása és
bukása
Sion „leánya”
helyreállítása