

BALOGH CSABA

„Áldott népem, Egyiptom...” Ézsaiás 19,16-25 és az ószövetségi univerzalizmus problémái*

Ézsaiás 19,16-25 kapcsán gyakran megfogalmazódik az a vélemény, hogy ezek a versek az Ószövetség univerzalizmusára páratlan fényt vetnek. Az Izrael mint JHVH kiválasztott népe privilegizált pozícióját hangsúlyozó ószövetségi iratok teológiai szemléletével mintegy dacolva írja itt a próféta, hogy egy napon Egyiptom és AsszírIA Izraellel egyenrangú országok lesznek, akiket JHVH, Izrael Istene személyes áldásában részesít. Ez a gondolat erősen emlékeztet az Újszövetség pogányok iránti nyitottságára. Érthető tehát az a rendkívüli érdeklődés, amelyre ez a szöveg főként keresztyén teológusok körében szert tett.¹ De honnan is származik ez a nyitottság a

* Ennek a tanulmánynak egy korábbi, rövidebb változata előadás formájában elhangzott a *Coetus Theologorum* konferenciáján, 2010. július 29-én, a felvidéki Ruzsbachfürdőn (Vycné Ruzbachy). A tanulmányban található rövidítésekhez lásd SCHWERTNER, S.M.: *Abkürzungsverzeichnis* (TRE), Berlin 1994. További rövidítések: IAKA - BORGER, R.: *Die Inschriften Asarbaddons, Königs von Assyrien*. Osnabrück 1967; BIWA - BORGER, R.: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*. Wiesbaden 1996; RIMA - *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods*. Toronto; COS - HALLO, W.H., YOUNGER, K.L. (szerk.): *The Context of Scripture*. Leiden 1997-2002; DNWSI - HOFTIJZER, J., JONGELING, K. (szerk.): *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, 2 köt., Leiden 1995.

¹ A textushoz kapcsolódó Ézsaiás-kommentárok mellett lásd WILSON, I.: „In That Day: From Text to Sermon on Isaiah 19:23-25”. *Interpretation* 21 (1967), 66–86.; FEUILLET, A.: „Un sommet religieux de l’Ancien Testament: L’oracle d’Isaïe xix (vss. 16-25) sur la conversion de l’Égypte”. In: *Études d’exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament*. Paris 1975, 261–279; VOGELS, W.: „L’Égypte mon peuple – L’universalisme d’Is 19, 16-25”. *Biblica* 57 (1976), 494–514; SCHVINDT, C.: „Análisis literario y de la relectura de las tradiciones en Isaías 19:16-25”. *Revista Bíblica* 48 (1986), 51–59; SAWYER, J.F.A.: „Blessed Be My People, Egypt’ (Isaiah 19.25): The Context and Meaning of a Remarkable Passage”. In: MARTIN, J.D. és DAVIES, Ph.R. (szerk.): *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane*. JSOTS 42. Sheffield 1986, 57–71; Deissler, A.: „Der Volk und Land überschreitende Gottesbund der Endzeit nach Jes 19,16-25”. In: F. HAHN et al. (szerk.): *Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres*. BBB 90. Bodenheim 1993, 7–18; SCHENKER, A.: „La fine della storia di Israele recapitolerà il suo inizio: Esegisi di Is 19,16-25”. *Rivista Biblica* 43 (1995), 321–330; KRAŠOVEC, J.: „Healing of Egypt Through Judgment and the Creation of a Universal Chosen People (Isaiah 19:16-25)”. In: SHIRUN-GRUMACH, I. (szerk.): *Jerusalem Studies in Egyptology*. ÄAT 40. Wiesbaden 1998, 295–305; WODECKI, B.: „The Heights of Religious Universalism in Is xix:16-25”. In: SCHUNK, K.D. et al. (szerk.): *„Lasset uns Brücken bauen”*. Frankfurt 1998, 171–191; KUSTÁR Z.: „Izrael és a pogány nemzetek

pogányok felé? Vagy itt csupán egy, az Ószövetség lapjain eltévedt textusról lenne szó, amely néhány évszázaddal megelőzte a keresztyének pogánymissziós törekvéseit?

Természetesen számolnunk kell azzal a ténnyel, amely az utóbbi évek zsidóság-történeti kutatásaiban egyre világosabban körvonalazódik, hogy ideológiai vagy teológiai szempontból sem a babiloni fogság előtti, sem a fogság utáni zsidó közösség tanrendszere nem volt homogén. Ez a megállapítás érvényes a bibliai könyvek eszkatologikus víziói, és ezen belül Izrael és az idegen népek viszonya és jövőbeni sorsa vonatkozásában is. Tévedés lenne feltételezni, hogy a zsidóságon belül minden csoport osztotta az Ézs 19,16-25 jövőképét. Már a jelen szövegrész ókori fordításai (a Septuaginta és a Targum) is arról tanúskodnak, hogy bizonyos körökben ez a fajta univerzalizmus igen nagy falatnak bizonyult. A görög és arámi verziók Ézs 19,25-t így fordítják: „Áldott népem, amely Egyiptomban van, és áldott az én kezem munkája, amely Asszíriában van...” Végző soron tehát ezt a szöveget nem az idegen népekre, hanem a zsidó diaszpórára vonatkozó jövődőlésnek tekintették.² Mégis, mindezek ellenére ez a szöveg és ez a szemlélet a bibliai szöveghagyomány fontos részévé vált. Éppen ezért föl kell tennünk a kérdést, hogy milyen körből származik, milyen történeti háttér fényében értelmezhető ez az univerzalista jövőkép? Milyen értelemben beszélhetünk Ézs 19,18-25-ben Egyiptom üdvéről és JHVH pogányok felé irányuló nyitottságáról?

Azok a tudósok, akik ezt a perikópát nem a 8. századi Ézsaiás prófétától származtatják (kevés kivételtől eltekintve napjainkban ez általános álláspontnak számít), Ézs 19,16-25-ben többnyire egy késő fogság utáni szöveget látnak, amelynek háttérében a perzsa vagy még gyakrabban a hellenista kor üdvuniverzalizmusát fedezik fel. A szöveg keletkezésének helyszínéként sok esetben az egyiptomi diaszpórárt tartják számon. Kustár Zoltán szerint „csak itt [ti. az egyiptomi diaszpó-

.....
viszonya az Ézsaiás 19,18-25 alapján”. In: DIENES DÉNES és FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter (szerk.): *„Sola Scriptura”*. Tanulmányok dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. Sárospatak 2000, 47–72; SEDLMEIER, F.: „Israel – ‘ein Segen inmitten der Erde’. Das JHWH - Volk in der Spannung zwischen radikalem Dialog und Identitätsverlust nach Jes 19,16-25”. In: FRÜHWALD-KÖNIG, J. (szerk.): *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihre Wirkungsgeschichte*. Pustet, Regensburg 2001, 89–108; SCHENKER, A.: „Jesaja 19,16-25: die Endzeit Israels rekapituliert seine Ursprünge”. In: *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte*. SBAAT 36. Stuttgart 2003, 3–11; KUSTÁR Z.: „Ein Gottesvolk – oder mehrere Völker Gottes? Ein Konzept aus der ‘Peripherie’ der biblischen Eschatologie”. In: NOORT, E., WISCHMEYER, W. (szerk.): *Europa, Minderheiten und die Globalisierung. Theologische Überlegungen zu der sich erweiternden Welt*. Groningen 2006, 24–32.

² Hasonló ártértelezés emlékét őrzi a Zof 3,10 héber szövegének jelenlegi formája is. Ez a vers eredetileg minden valószínűség szerint így szólt: „Kús folyóvizein túlról hozzák nekem imádóim az áldozatomat.” A szöveg egyértelműen Ézs 18,1-7-re utal, amely a kúsiták távoli országából érkező áldozatról beszél. A későbbi glossza, בְּתֵּי פֹּצִי, „szétszórtjaim leányai”, azonban az imádókat már nem kúsitákként tartja számon, hanem egy távoli zsidó diaszpóra tagjainak tekinti.

rában] képzelhető el egy ilyen méretű üdvuniverzalizmus, nyitottság a pogányokkal szemben.”³ Ézs 19,16-25 történeti háttérében sokan a Kr.e. 4-3. század politika-történetének egyes eseményeit vélik megtalálni.⁴ Így pl. AsszírIA és Egyiptom közeledését és közös törekvéseit úgy értelmezik, mint a Ptolemaioszok és Szeleukidák békeszerződéseire való utalásokat.

Ez a megközelítés és ez a kései datálás azonban nem mentes a problémáktól. Bár önmagában véve Egyiptom és AsszírIA jelölhetné a későbbi utódállamokat is, a szövegben felemlített események, ti. az öt, JHVH nevére esküt tevő város (18. v.), a JHVH-t szolgáló Egyiptom és AsszírIA, az oszlop és oltárállítás Egyiptom földjén (19. v.), a szorongatott Egyiptom megszabadítása (20-22. v.) nem azonosíthatók a Ptolemaioszok korából ismert történésekkel. Éppen ezért más kutatók, noha a hellenista kori datálás mellett kitartanak, mégis hangsúlyozzák, hogy itt valódi jövőndöleőről és nem *vaticinium ex eventuról* (esemény utáni kvázi-jövőndöleőr) van szó.⁵

Ámde túl a realitás/eszkatológia dilemmáján komoly gondot okoz az is, hogy Ézs 19,16-25 végső soron a masszoréta szöveg, a jeruzsálemi hagyomány szerves részét képezi, amelyet annak késői stádiumában alapvetően meghatároz a deuteronomiumi szemlélet Jeruzsálem központi kultikus szerepét illetően. Amennyiben ez a szöveg valóban a kései egyiptomi diaszpóra terméke lenne, úgy nehéz lenne megmagyarázni azt, hogy pl. egy olyan vers, mint Ézs 19,19, amely arról beszél, hogy JHVH-nak oltára és oszlopa (!)⁶ lesz *Egyiptom* földjén, hogyan épül be ily szerves módon ebbe a Jeruzsálem-centrikus hagyományba. A kérdés azért is különösképpen izgalmas, mert az Ézsaiás *Septuaginta* szerinti verziója, amely nagy valószínűség szerint valóban a kora Kr.e. 2. századi egyiptomi diaszpóra zsidóság szellemi terméke, mint láttuk, sokkal kevésbé mutat univerzalista tendenciákat, mint Ézs 19,16-25 héber szövege. Igen kényelmetlen a késő fogság utáni datálás esetén az a 18. versben olvasható jövőndöleőr is, miszerint egy napon Egyiptom „kánaáni nyelven”, azaz héberül fog beszélni.⁷ Egy ilyen jövőndöleőrnek aligha volt legitimitása egy olyan korban, amikor ezt a „kánaáni nyelvet” már a palesztinai zsidóság sem használta (az egyiptomiról nem is beszélve). Végül pedig említsük meg azt is, hogy az ókori zsidó

³ KUSTÁR: „Izrael”, 69 (vö. 58. old.).

⁴ Vö. KAISER, O.: *Jesaja 13-39*. ATD 18. Göttingen 1981, 90; GROSS, W.: „Wer soll YHWH verehren? Der Streit um die Aufgabe und die Identität Israels in der Spannung zwischen Abgrenzung und Öffnung”. In: VOGT, H.J. (szerk.): *Kirche in der Zeit. Festschrift für Walter Kasper*. München 1990, 15; STECK, O.-H.: *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*. Neukirchen-Vluyn 1991, 98–99.

⁵ Vö. KUSTÁR: „Izrael”, 59, 65.

⁶ A מִצְבֵּה, a kánaánita kultikus oszlopot is jelölő terminus egyike a deuteronomista feketelistáján szereplő kifejezéseknek.

⁷ Itt nem egyszerűen kultikus nyelvről van szó. Világos az is, hogy ez a vers nem az arámi nyelvre utal (az ugyanis nem volt Kánaán specifikus nyelve), hanem annak a Júdának a nyelvére, amelyről a megelőző 17. vers beszél (vö. הַדְּבָרִים הַיְהוּדִים).

történetíró, Josephus Flavius arról beszél, hogy miután Jeruzsálemben a hellenizáló és pro-szeleukida főpapi párt kerül uralomra, a Júda földjéről elmenekülő III. (vagy IV.) Óniász a Kr.e. 2 század elején Egyiptomban, Leontopolisz városában templomot épített a jeruzsálemi szentély mintájára. Amennyiben hihetünk Josephusnak, Óniász ezt a tettét Ézs 19,19 versével indokolta.⁸ Ez pedig feltételezné azt, hogy ebben a korban ennek az ézsaiási szövegnek már egyfajta elismert autoritása is volt.

Ha Ézs 19,16-25 ilyen kései datálását a fenti érvek alapján meg is kérdőjelezzük, még mindig adósok maradunk a válasszal arra a kérdésre, hogy milyen korban keletkezhetett ez a szöveg? Ki és milyen teológiai szándékkal vetette papiruszra ezeket a sorokat? Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre valamiféle választ tudjunk megfogalmazni, előbb a perikópa egyes verseit kell alaposabban megvizsgálni. Ezt követően kísérem meg a szöveg teológiai mondanivalóját elhelyezni az Ószövetség kontextusában. Végül röviden arra is kitérek, hogy milyen történelmi eseményekre következtethetünk Ézs 19,16-25 sorai mögött.

1. Megjegyzések *Ézsaiás 19,16-25* szövegének értelmezéséhez

Az Ézs 19,16-25 egyes verseinek értelmezéséhez röviden föl kell vázolnunk azt az irodalmi kontextust, amelyben ez a perikópa megjelenik. Ézs 19,16-25 nem egy önálló prófécia, irodalmi egység, hanem megannyi más *בְּיוֹם הַהוּא* kezdetű szöveghez hasonlóan ez is egy megelőző textus kiegészítéseként született. Ez a szövegrész egy Ézs 19,1-ben kezdődő, Egyiptommal kapcsolatos ítéletes prófécia kiegészítése. Ézs 19 a maga rendjén része az Ézs 13-23 gyűjteménynek, amely *Ézsaiás* könyve idegen népekkel kapcsolatos próféciait tartalmazza. A gyűjtemény egyes próféciai eredetileg különböző korokból valók, és különböző teológiai célokkal íródtak. Az elsődleges célokat azonban szükségszerűen felülírja az az új irodalmi kontextus, amelyben ezek a próféciaik jelenleg olvashatók. Az Ézs 13-23 gyűjteménye mostani formájában JHVH-nak, Izrael Istenének a világ feletti uralmát, királyságát hivatott kifejezni.⁹

Ezen a gyűjteményen belül Ézs 19 egy Egyiptom elleni kijelentést (*מִצְרָיִם*) tartalmaz. JHVH a kánaáni mitológiából ismert Baál istenhez hasonlóan egy felhőn jön Egyiptomba (1 v.). Egyiptom istenei megrendülnek, odatesz a lakosság hite és biztonságérzete (2-3 vv.). Az országban egy kemény úr és egy kegyetlen király kerül hatalomra (4 v.), aki – ahogyan azt a rossz királyok uralkodásáról hitték az ókorban – a természeti világban is tapasztalható anarchiát hoz magával (5-10 vv.). A tehetetlenül sínylődő alacsony sorsú emberek vagy magas rangú tisztviselők számára ez

⁸ Ezért vélekedett úgy Bernhard DUHM, hogy Ézs 19,18-25 tulajdonképpen a leontopoliszi templom legitimálására tett kísérlet. Véleményének azonban ellentmondanak többek között olyan korai szövegtekstusok is, mint IQIsa^a, vagy a LXX Ézs.

⁹ Vö. BALOGH Cs.: *The Stele of Yhwh in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18-20 concerning Egypt and Kush*, Kampen 2009 (<http://igitur-archive.library.uu.nl/theol/2009-0911-200139/UUindex.html>).

JHVH Egyiptom-ellenességének megnyilvánulása (11-15 vv.). Ez az Egyiptom-ellenes hang azonban fokozatosan megváltozik úgy, hogy a prófécia a végén Egyiptom számára már egészen pozitív jövőt helyez kilátásba.

Az a tény, hogy ez az átmenet az ítéletről az üdvre nem hirtelen, hanem csak fokozatosan történik, megnehezíti a dolgunkat akkor, amikor a szöveg irodalmi egységességét vizsgáljuk. Ézs 19-t általában két nagyobb részre szokták tagolni. A 19,1-15-t elválasztják a 16-25. versektől. Erre nézve elsősorban a 16. verstől kezdődő **היהוה ביום** kifejezés szolgál motivációként, amely a prófétai irodalomban sok esetben másodlagos szövegek bevezetője szokott lenni.¹⁰ Tartalmi szempontból azonban nincs világos törés a 15. és 16 v. között. A prófécia első fele ítéletet tartalmaz, a végén pedig üdvhirdetéssel zárul, de kérdés marad az, hogy hol történik az átmenet egyik szakaszból a másikra? Melyik az a pont (van-e ilyen?), ahol elhagyjuk az ítéletek sorát, és Egyiptom üdvéről kezdünk beszélni? A tudósok általában a 18. verset tekintik olyan fordulópontnak, ahol a korábbi ítéletes prófécia üdvprófécivá válik. A széles körű elfogadottság ellenére azonban úgy vélem, hogy ez a nézet túlságosan leegyszerűsíti a 18. és következő versek teológiai komplex üzenetét. Ennek megokolására a továbbiakban főként a 18., 19. és 23. verseket fogom behatóbban is megvizsgálni tartalmi szempontból.

Ézsaiás 19,18

A Magyar Bibliatársulat fordításában az Ézs 19,18 a következőképpen hangzik: „Azon a napon öt olyan város lesz Egyiptomban, amely kánaáni nyelven beszél, és a Seregek URára esküszik. Az egyiket Nap-városnak nevezik.” Ha ezt a fordítást a revideált Károli-Bibliával vetjük össze, nyomban világossá válik, hogy ebben a versben a város neve vonatkozásában a két fordítás lényegesen eltér egymástól. A Vizsolyi Biblia ezen a helyen nem „Nap-városról”, hanem „pusztulás városáról” beszél. Ez a fordításbeli eltérés két különböző héber szövegvariánsra vezethető vissza. Az **עיר ההרס**, „a pusztulás városa” határozottan jelen van a mérvadó masszoréta szöveghagyományban (Aleppói és Leningrádi kódexek). A korai Ószövetség-fordítások közül ezt támogatja a *Pesitta* is. A MBT fordításában szereplő „Nap-város” egy eltérő olvasaton alapszik, héberül: **עיר ההרס**. Mivel több ókori szöveg-tanú (1QIsa^a, 4QIsa^b, Szümmakhosz, a *Vulgata* és néhány masszoréta kézirat¹¹) itt

¹⁰ Vö. DE VRIES, S.J.: *From Old Revelation to New: A Tradition-Historical Approach and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Eerdmans, Grand Rapids 1995. Vannak, akik a 19,1-15 költői jellegét hangsúlyozzák a 16-25 prózai formájával ellentétben. Ez az érv azért problematikus, mert a 12., illetve 14-15. versek vonatkozásában a költői forma nem bizonyítható.

¹¹ Hieronymus ismerte a **עיר ההרס** verziót is (vö. Dán 11,14-hez írt magyarázata). Hasonló a helyzet a Targummal, amely itt duplán fordít, mintegy tanúságául annak, hogy a fordító tisztában volt mindkét hagyománnyal: „קרתא בית שמש דעתידא למחרב”, „Bét-Semes városa, amely pusztulásra rendeltetett”.

הַרְרָס־עִיר-re enged következtetni, a tudósok közül ma legtöbben ezt az olvasatot tekintik eredetibbnek.¹² Vannak olyanok is, akik egy harmadik olvasatra voksolnak. Több kutató úgy véli, hogy a görög $\rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$ a héber עִיר הַרְרָס „az igazság városa” kifejezés fonetikus átírása akar lenni.¹³ Valószínűbbnek kell tartanunk viszont azt, hogy a görög szöveg nem egy másik héber verziót feltételez, hanem ennél mechanikusabb módon, szövegromlással magyarázandó, és a fenti két olvasat valamelyikére vezethető vissza.¹⁴

Összegzőképpen elmondhatjuk tehát, hogy alapvetően mindkét olvasatra (הַרְרָס / הַרְרָס־עִיר) fontos ókori szövegtanúk állnak a rendelkezésünkre. Hogy melyiket kell helyesebbnek tekintenünk, azt más kritériumok segítségével kell eldönteni. Milyen kritériumokra kell gondolnunk?

Az עִיר הַרְרָס „Nap-város” olvasat mellett hozzák fel azt az érvet, hogy Egyiptomban valóban volt egy Nap-város nevű település, görög nevén Héliopolisz. Ezzel

¹² Vö. DILLMANN, A.: *Der Prophet Jesaja*. KEHAT 5. Leipzig ⁶1898, 177; PENNA, A.: *Isaia*. Turin 1964, 189–190; FEUILLET: „Sommet”, 266; FOHRER, G.: *Der Prophet Jesaja*. ZBK. I. köt., Zürich ¹1966, 213; CLEMENTS, R.E.: *Isaiah 1-39*. NCBC. Grand Rapids, MI 1980, 171; KILIAN, R.: *Jesaja II: 13-39*. NEB. Würtzburg 1994, 123; WODECKI: „Universalism”, 173.

¹³ GESENIUS, W.: *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaia*, 2. köt., Leipzig 1826, 635; MARTI, K.: *Das Buch Jesaja*. KHC 10. Tübingen 1900, 157; KOOLJ, A. van der: *Die Alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*. OBO, 35. Göttingen 1981, 55. Egyesek „az igazság városa” fordítást tekintik a legeredetibbnek. Vö. GRAY, G.B.: *The Book of Isaiah*. ICC. Edinburgh 1912, 335; HOONACKER, A. van: *Het Boek Isaias*, Brugge 1932, III; *Idem*: „Deux passages obscurs dans le chap. 19 d’Isaïe (vv. II.18)”, *RBén* 36 (1924), 303–306; SEELIGMANN, I.L.: *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems* (MVEOL, 9), Leiden 1948, 68; VOGELS: „L’Égypte”, 502–503; KAISER: 88; FEUILLET: „Sommet”, 266; SAWYER: „Remarkable Passage”, 62; DEISSLER: „Gottesbund”, 15.

¹⁴ Érdemes megjegyezni, hogy a héber szavak transkripcióinál, a tulajdonnevek átírásánál a LXX-ban hemzsegnek az elírások (vö. Burkitt, F.C.: „On Isaiah xix 18.”, *JTS* I (1900), 569; F. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, Stuttgart 1933). Az עִיר הַרְרָס variánst egyetlen héber kéziratban sem találjuk meg. Fontos az is, hogy a $\rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$, bár a leggyakoribb, mégsem az egyedüli variáns a görög szöveghagyományban. A *Codex Sinaiticus* például a $\rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \alpha\sigma\epsilon\delta\ \eta\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon$ szövegformát hozza. A kettős olvasat mellett itt fontos az, hogy a szövegben $\alpha\sigma\epsilon\delta$ és nem $\alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$ található. Az $\epsilon\kappa$ onnan származhat, hogy az $\alpha\sigma\epsilon\delta$ összeolvadt a szöveg következő szavával ($\kappa\lambda\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$) (a görög kéziratokban a szavakat eredetileg nem választották el egymástól!). A görög $\alpha\sigma\epsilon\delta$ véleményem szerint a héber רְרָס־עִיר vagy רְרָס־עִיר formát feltételezi (vö. még Vaccari, A.: „ $\rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$. Isa. 19, 18”, *Biblica* 2 (1921), 353–356; Wutz: *Transkriptionen*, 43, 177–178). Az α lehet a π vagy a η átírása. Emellett a fordító tévesen felcserélte a τ/γ -t, illetve a gyökmássalhangzók sorrendjében a α/τ -t. Mindkét hiba gyakran előfordul a bibliai szöveghagyományozás történetében. Vö. Ézs 16,7; Jer 48,31.36 (LXX 31,31.36); Bír 2,9 vö. Józ 19,50; Delitzsch, F.: *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin 1920, 105–106; Vaccari: „ $\rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ ”, 354–355; Wutz: *Transkriptionen*, 193–96, 370–393. A kérdés részletes tárgyalásához l. Balogh: *Stele*, 433–441.

azonban az a probléma, hogy Héliopolisz városának neve héberül nem עיר הַהֶרֶס, hanem minden esetben אֵיז (Gen 41,45.50; 46,20; Ezék 30,17).¹⁵ Továbbá a prófécia azt sugallja, hogy az עיר הַהֶרֶס név nem egy már meglévő földrajzi név, hanem ezt a nevet a város a jövőben kapja, bizonyos események bekövetkezése után. Ézs 1,26 és 62,12 alapján azt várnánk, hogy Ézs 19,18 is egy olyan aitiológia akar lenni, amely a szimbolikus név okát, eredetét magyarázza (vö. Bír 1,17; Ezék 39,16). Ezzel szemben Ézs 19,18-ban nem találunk okot arra, hogy az itt említett helyet miért neveznék Nap-városnak. Vallástörténeti és teológiai szempontból nem tartom veszélytelennek azt sem, hogy egy JHVH-nak szentelt város a „Nap-város” nevet hordozza, miután ismerős ennek a szónak a negatív vallási konnotációja.

A עיר הַהֶרֶס olvasat elleni érvként említik továbbá azt is, hogy a הַרְס főnév *hapax legomenon*, ebben a formában máshol nem jelenik meg. Azonban a *lectio difficilior lectio probabilior*¹⁶ szövegkritikai szabály alapján ezt az érvet akár ellentétes értelemben is alkalmazhatjuk.

Az עיר הַהֶרֶס, „Nap-város” mellett és az עיר הַהֶרֶס, „pusztulás városa” olvasat ellen említett legsúlyosabb érv mégiscsak az, hogy a „pusztulás városa” elnevezés nem illik bele abba a kontextusba, amely Egyiptom üdvéről beszél. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a kontextus túlságosan sokrétű ahhoz, hogy ilyen egyszerű következtetést lehetne levonni. A 19,18-at közvetlenül megelőző 17. vers például még egyértelműen ítéletes prófécia. Másrészt az ítéletről az üdvre való áttérés fordulópontjának kérdése kapcsán még sok tisztáznivalónk akad.

Vannak, akik a עיר הַהֶרֶס olvasatot nem egyszerűen másolási hibának, hanem szándékos javításnak tekintik, és a palesztinai zsidók Óniász héliopoliszi (leontopoliszi) temploma elleni intoleranciájával magyarázzák. A szövegmódosításra példaként hozzák fel azokat az eseteket, ahol pl. a bibliai próféták Bét-El-t olykor Bét-Avennek gúnyolták, és így is írtak róla. Ezt a véleményt azért nem tartom valószínűnek, mert az ókori szövegtanúk és magyarázók egyike sem azonosítja Ézs 19,18 városát Héliopolisszal, sőt nem is hozzák azt kapcsolatba Óniász templomával.¹⁷ Megjegy-

¹⁵ A Jer 43,13-ban szereplő בית שֶׁמֶשׁ nem Héliopoliszra utal (így értelmezi pl. a LXX; KUSTÁR: „Israel”, 56), hanem az egyiptomi napisten (Re) templomára. Ebbe az irányba mutat a בית שֶׁמֶשׁ és a בְּתֵי אֱלֹהֵי מִצְרַיִם közötti parallelizmus. Vö. 2 Kir 16,20-21. A MSZ szerinti בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, „amely Egyiptom földjén van”, mindenképpen későbbi magyarázó glossza, amely megbontja a versformát, és megváltoztatja a szöveg értelmét. Vö. a görög kettős szöveg kettős fordítását: ἡλίου πόλεως τοῦς ἐν Ων.

¹⁶ „A nehezebb olvasat a valószínűbb olvasat”. A szövegek áthagyományozási folyamatában megfigyelhető, hogy az írnokok a számukra érthetetlen szövegrészt megpróbálták érthetőbbé tenni.

¹⁷ Nem fordítják le a kifejezést sem a LXX, sem Aquila, sem Theodoton, sem a *Pesitta*. Még Szümmakhosz πόλις ἡλίου-ja (vö. Józ 15,10 LXX) sem azonos ἡλίου πόλις-szal, ahogy a LXX אֵיז-t szokta fordítani. Két korai midrás, a *Peszikta De-Rab Kabana* 7:5 és a *Peszikta Rabbati* 17:4 az עיר הַהֶרֶס-t (valójában עיר הַהֶרֶס-ע) azonosítja, amely Ostracine városának a neve volt az egyiptomi-júdi határ közelében. A Babiloni Talmud egyik traktátusa, a *Menachot* 109b szerint Óniász temploma Alexand-

zendő továbbá az is, hogy bár Óniász templomával kapcsolatban voltak fenntartások a *mainstream* zsidóságban, a Babiloni Talmud egyik vonatkozó passzusa (b. Menachot 109b) ennek ellenére megőrizte a הַרְרָה olvasatot. Nem valószínű tehát, hogy Ézs 19,18 masszoréta szövegét ideológiai alapon módosították volna. Annál is kevésbé, mert Ézs 19-nek nem ez a legmeghökkenőbb passzusa. Különös lenne feltételezni, hogy miközben a masszoréták ideológiai alapon átírták a 18. verset, érintetlenül hagyták Ézs 19,25-t (vö. ezzel szemben LXX és Targ.). A véleményem szerint másodlagos $\text{הַרְרָה} > \text{הַרְרָה}$ olvasat (amennyiben nem egyszerűen egy, az Ószövetségben gyakori betűfelcserélésből eredő másolási hiba eredménye) ezzel ellentétben magyarázható úgy, hogy a másoló igyekezett egy negatív felhangú városnevet eltüntetni egy számára pozitívan csengő textusból. Ráadásul ezzel egy számára ismeretlen szó, egy *hapax legomenon* kérdését is megoldotta.

A הַרְרָה olvasat mellett szól az az érv, hogy a הרס , „lerombolni” igét az Ószövetség gyakran használja városokkal, várfalakkal kapcsolatban, úgy ahogy az Ézs 19,18-ban is előfordul. De van egy másik, grammatikai bizonyíték is, amely véleményem szerint ebben az egész kérdésben a legfontosabb. A szövegkritikai viták heves tüzeiben jórészt figyelmen kívül maradt Ézs 19,18 egy másik frázisa, a $\text{יְאִמְרֵהֶן לְאֶחָת}$. A fordításokban ez kizárólag ebben a formában jelenik meg: „egyiket ... nevezik”. Ezzel a fordítással mindenekelőtt az a probléma, hogy nem világos, hogy az öt város közül miért csak az egyik nevét adná meg a szerző? Ráadásul az „egyiket ... nevezik” nyelvtanilag is kifogásolható. Míg a יְאִמְרֵהֶן kifejezés jelentése nem okoz gondot, a לְאֶחָת / לְאֶחָד esetében a bibliai szövegek tükrében meg kell különböztetnünk azokat az eseteket, amelyekben a לְאֶחָת / לְאֶחָד a מִן prepozícióval (מִן לְאֶחָת / מִן לְאֶחָד), illetve a מִן prepozíció nélkül jelenik meg. Amikor a מִן prepozíció jelen van, a לְאֶחָת / לְאֶחָד azt jelenti, hogy „egyvalami / egyvalaki a ... közül”, illetve „bármi / bárki a ... közül.”¹⁸ Az Ézs 19,18 azonban szintagmatikus szempontból egy másik szövegcsoporthoz tartozik, ahol a לְאֶחָת / לְאֶחָד a מִן prepozíció nélkül jelenik meg.¹⁹ A két csoport között lényeges szemantikai különbség figyelhető meg. Ha hiányzik a מִן prepozíció, a לְאֶחָת / לְאֶחָד jelentése nem „egyvalami / bármi”, hanem „mindegyik”, „egyenként”, „ki-ki”.²⁰ Ennek értelmében Ézs 19,18 helyes fordítása nem az, hogy „egyiket ...-nak nevezik”, hanem az, hogy „mindegyiket ...-nak nevezik”. Ez a fordítás nemcsak azt a problémát oldja meg, hogy miért csak egy várost nevez meg a szerző, hanem megerősíti azt a korábbi érvet is, hogy a héber szöveg helyes olvasata עִיר הַהָרָה , „pusztulás városa” és nem

riában volt. A Héliopolisz és עִיר הַהָרָה azonosítása – úgy tűnik – csak későn, Hieronymus Dán 11,14-hez írt kommentárjában jelenik meg először. Vö. MCKINION, S.A.: *Isaiah 1–39. The Ancient Christian Commentary on the Scripture*. Old Testament 10. Leicester 2004, 144.

¹⁸ Vö. Lev 5,4-5; Num 36,3,8; Deut 28,55; 2 Sám 1,15; 2 Kir 9,1; Ezek 46,17.

¹⁹ A prepozíció megjelenik ugyan az Ézs 19,18 *Pesitta* és *Targum* szerinti verzióiban, de nincs benne az eredeti szövegben.

²⁰ Vö. Ex 16,22; Num 7,3; 15,12; Ézs 6,2; Ezek 1,6; 10,14.21.

עיר הַחָרָס, „Nap-város”, ugyanis nem lehet ugyanaz a földrajzi név (Héliopolisz) öt városnak a neve.

Ézs 19,18 próféciája tehát azt hirdeti, hogy ama napon öt város lesz Egyiptom földjén, és ezek mindegyikét „pusztulás városának” fogják majd nevezni. Lehet-e ezek után itt még üdvpróféciáról beszélni? Ennek megválaszolásához további vizsgálatra van szükség.

Miért beszél a próféta öt városról? Valódi vagy szimbolikus számmal van-e itt dolgunk? Azok az exegeták, akik az ötöt valódi számként értelmezik, gyakran azonosítják a városokat a Jer 43,13 és 44,1-ben megjelenő földrajzi nevekkel (Bét Semes, Migdol, Táfnes, Nóf, Pátrosz).²¹ Ez az azonosítás főként azért problematikus, mert a két passzus formailag és tartalmilag két különböző szöveg része. Jer 44,1 egyiptomi *szidó* telepesekről beszél, Jer 43,13 pedig *egyiptomi* templomok pusztulásáról. Fontos az is, hogy Jer 44,1 végső soron csak három városról beszél, mert Pátrosz földje nem város, hanem egy régió, egész Felső-Egyiptom neve.

Más szempontok alapján, de ugyancsak a konkrét számbeli értelmezés mellett érvel Kissane is, aki az öt várost a Józs 10-ben olvasható honfoglalással hozza kapcsolatba. Kissane szerint, ahogy a honfoglalás kezdetén az öt emoreus királyság bukása Izrael győzelmét vetítette előre, ugyanúgy az öt egyiptomi város itt az egész ország behódolását hirdeti.²² Ezzel kapcsolatban el kell mondanunk, hogy bár Izrael történelmi tapasztalata kétségtelenül fontos szerepet játszik Ézs 19-ben (ld. lentebb), a Józs 10 és Ézs 19 közötti kapcsolat mégis kétséges. Nem utolsósorban azért, mert Józs 10 nem az izraeli honfoglalás kezdetét jelenti. Ekkorra ugyanis három város, Jerikó, Aj és Gibeon már behódolt JHVH serege előtt. Az öt város bukása tehát aligha lehet a Kánaán behódolásának teológiai prelúdiума. Ha pedig Kissane teóriája nem alkalmazható Józsué könyvére, akkor annál kevésbé van relevanciája az azzal párhuzamba állított Ézs 19-re nézve.

Bár ezzel még nem zártuk ki annak a lehetőségét, hogy az „öt” itt konkrét számadat, azt is fontos megfigyelni, hogy az „öt” bizonyos esetben szimbolikus értelemben jelenik meg. Ilyen módon az öt lehet egy egésznek a reprezentatív töredéke (Gen 47,2), jelképezhet egy maroknyit szemben egy nagy összeggel (Lev 26,8), de öt lehet akár a teljesség száma is (Num 31,8; 13,3; Bír 3,3; 1 Sám 6,16). Következésképpen Ézs 19,18-ban az öt szimbolizálhatja Egyiptom városainak teljességét. De lehet akár negatív értékű szimbólum is: a sokezer egyiptomi település közül csupán

²¹ FOHRER: I.230; KUSTÁR: „Izrael”, 56. A városok azonosításához ld. a kora rabbinikus exegeziseket is: *Peszikta De-Rab Kabana* 7:5; *Peszikta Rabbati* 17:4.

²² KISSANE, E.J.: *The Book of Isaiah*. I. köt., DOUBLIN 1941, 218–219. Vö. még FEUILLET, „Sommet”, 264–266; GOTTWALD, N.K.: *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*. New York 1964, 226; VOGELS: „L'Égypte”, 503; ERLANDSSON, S.: *The Burden of Babylon: A Study of Isaiah 13:2–14:23*. CBOT 4. Lund 1970, 78; SAWYER: „Remarkable Passage”, 59–60; BERGES, U.: *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*. HBS 16. Freiburg 1998, 167–168; WODECKI: „Heights”, 188–189.

öt éli majd túl az ítéletet, és ezek is romvárosok lesznek (vö. 2 Kir 13,7; Ézs 1,7-8).²³ Mindenesetre feltűnő, hogy az ötös szám gyakran jelenik meg Egyiptommal kapcsolatos szövegekben, így elképzelhető, hogy ezen a helyen retorikai célja is van a szerzőnek.²⁴

A 18. vers szerint Egyiptomnak ez az öt városa kánaáni nyelven fog beszélni. Ebből a megjegyzésből egyes kutatók arra következtettek, hogy a 18. vers Egyiptomban élő zsidókról és nem egyiptomiakról beszél.²⁵ De tekintettel arra, hogy itt a megelőző, Egyiptom ítéletéről szóló szövegrész folytatásáról van szó, kézenfekvőbb azt feltételezni, hogy „Egyiptom” itt is ugyanúgy az idegen népet és országot jelenti, ahogyan ezt 19,25 ki is mondja majd.²⁶ Az a tény, hogy a szerző itt rendhagyó módon nem héber vagy júdai nyelvről, hanem kánaáni nyelvről beszél, minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy az eseményeket az „idegen” címzett, Egyiptom szemszögéből írja. Ez volt az a nyelv, amelyet az Egyiptom számára stratégiailag és gazdaságilag oly fontos kánaáni területeken beszéltek.²⁷

Az ókorban a nyelv egyike volt az identitás-meghatározó tényezőknél. Ez a legelső, amelyen keresztül az idegenség gondolata megfogalmazódik (vö. Gen 10,5.20.31).²⁸ Sok más nemzethez hasonlóan az egyiptomiak is „barbárnak” nevez-

²³ Ezék 29,14 Egyiptom jövőjéről szóló próféciája szerint is az ítélet után (a negyven év itt is szimbolikus szám!) rehabilitált Egyiptom „alacsony királyságot” (מְלִכְוּתָא שְׁפִלָּה) alkot majd.

²⁴ Gen 41,34; 43,34; 45,22; 47,2.24.26. Az egyiptomi fáraónak szabály szerint öt neve volt (KAPLONY, U.: ‘Königstitulatur’, *Lexikon der Ägyptologie*. 3. köt. Wiesbaden 1982, 641–661). Érdekes, hogy amikor Assur-ah-iddina király elbeszéli a kúsita egyiptomi fáraó, Taharka elleni küzdelmét, azt írja, hogy ötször sebesítette meg öt nyilával (JAKA §57:9; §65:40).

²⁵ DUHM, B.: *Das Buch Jesaja*. Göttingen 1968, 144–145; MARTI: *Jesaja*, 156; GRAY: *Isaiah*, 337; PROCKSCH, O.: *Jesaja I*. KAT 9. Leipzig 1930, 252; FOHRER: *Jesaja*, 1.230; KAISER: *Jesaja*, 86; CLEMENTS: *Isaiah*, 171; SAWYER: „Remarkable Passage”, 60; BLENKINSOPP, J.: *Isaiah 1–39*. AncB 19. New York 2000, 318.

²⁶ PENNA: *Isaia*, 188; VOGELS: „L’Égypte”, 496; GROSS, W.: ‘Israel und die Völker: Die Krise der YHWH-Volk-Konzepts im Jesajabuch’. In: E. ZENGER (szerk.): *Der Neue Bund im Alten: Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*. QD 146. Herder 1993, 159, 14. lj.; KRAŠOVEC: „Healing”, 299; KUSTÁR: „Israel”, 54.

²⁷ Merenptah fáraó ún. Izrael-sztéléjén Kánaán neve együtt jelenik meg Lúdia (Anatólia), Hatti (Észak-Szíria), Askelon, Gézer, Jenóám (a Galileai-tenger déli részén) és Hurru (Szíria) nevekkkel (vö. COS 2.6). Az egyiptomi szövegekben *p3 kn'n'* sok esetben a későbbi Júda területét jelöli. Lásd HOFFMEIER, J.K.: *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford 1996, 27–29. Ilyen etnikum-azonosító terminus sok esetben a héber עַבְרִי is (pl. Ex 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3).

²⁸ Zaccagnini, C.: „The Enemy in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions: The ‘Ethnographic’ Description”. In: H.J. Nissen, J. Renger (szerk.): *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.* BBVO 1/2. Berlin 1982, 414–415. Vö. Sparks, K.L.: *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*. Winona Lake 1998, 78–79; Weinberg, W.: „Language Consciousness in the Old Testament”, ZAW 92 (1980), 185–204.

ték azt, aki nem az ő nyelvükön beszélt.²⁹ Ez a tény itt Ézs 19,18-ban rendkívüli figyelmet érdemel. Bár a 18. verset általában pozitív értelmű jövendölésnek, üdvpróféciának tekintik, az, hogy Egyiptom kánaáni nyelven fog beszélni, véleményem szerint nem üdvöt, hanem sokkal inkább ítéletet jelent. Ez a vers erősen emlékeztet a Biblia sok más olyan passzusára, amely Izrael vagy Júda népét fenyegeti azzal, hogy tartós nyakassága esetén JHVH „idegen ajakkal és idegen nyelvvel fog majd szólani hozzá” (Ézs 28,11; vö. még Deut 29,49; Ézs 33,19; Jer 5,15; Zsolt 81,6; 114,1). Ez az idegen nyelv tulajdonképpen az őket leigázó nagyhatalomnak a nyelve. Ennek értelmében a kánaáni nyelven beszélő egyiptomiak képe Ézs 19,18-ban nem az ő szabadulásukról szól, hanem a leigázásukat vetíti előre. Az idegen nyelvi elemnek nem pozitív, hanem negatív üzenete van: egy idegen hatalom elfoglalja és alattvalóvá teszi Egyiptomot (vö. Ézs 19,1). Ennek a jövendölésnek a történelmi vonatkozásaira később még visszatérek.

A „kánaáni nyelv” ilyen politikai konnotációja újabb hangsúlyt nyer a JHVH-nak tett eskü motívumában. A héber nyelv az „esküt tenni” (עֲשֵׂה נִפְלָא) gondolatát mondatlanilag két különböző prepozíció segítségével fejezi ki. אֶתְּ אֲשַׁבֵּעַ azt jelenti, hogy valaki valamire vagy valakinek az életére esküszik (Gen 21,23; 31,53; Lev 19,12; Ézs 45,23; stb.). A הֵן prepozíció segítségével (ahogyan az Ézs 19,18-ban is előfordul) pedig azt fejezi ki, hogy kinek teszi le az esküi fogadalmat (Gen 21,23; 24,7-9; 2 Krón 15,14; Zsolt 132,2; Zof 1,5; stb.). Bár Ézs 19,18-at úgy szokták értelmezni, hogy itt a JHVH-nak tett eskü aktusa Egyiptom megtéréséről tesz tanúságot, ez a nézőpont a fentiek fényében megkérdőjelezhető. Ugyanis csak néhány sorral később, Ézs 19,20b-21-ben olvasunk arról, hogy JHVH megismerteti magát Egyiptommal, és hozzájuk fordul. Ex 3 és 6 szerint (hogy csak két kézenfekvő példát említsünk), az Isten önkijelentése a JHVH-hit kezdete. Amennyiben az ítélet-üdvösség kettős-ségében fordulópontról beszélünk Ézs 19-ben, ezt csakis a 21. versnél tehetjük meg. Esküt tenni valakinek itt mindössze annyit jelent, hogy alárendeltjévé, vazallusává válni, mint ahogyan azt többször is láthatjuk az asszír vagy babiloni hűbéresként élő Júda történelmében (vö. Ezék 16,59; 17,13.16.18.19).

Ézs 19,18 tehát semmiképpen nem tekinthető üdvpróféciának. Ez a szöveg nyelvezetében és szellemiségében erősen az ókori Asszíria (és általában az ókori Kelet) politikai szövegeinek a terminológiáját idézi. Amikor az asszír királyok egy terület elfoglalásáról vagy egy városállam leigázásáról beszélnek, gyakran hasonlítják az elpusztított városokat romhalmokhoz (tell), amelyeknek életben maradt lakói szomszédjaikkal együtt ajándékot visznek a hűbéres királynak. Valószínűnek tartom, hogy ez a kép áll az Ézs 19,18 עִיר הַרְרָם „pusztulás városa” vagy egyszerűen „romváros”, „tell” háttérben is. Az Ézs 19,1-17-et túlélt öt romváros lakói a romok mellett hajtják meg fejüket az ítélő JHVH előtt, és lesznek hűbéreseivé (vö. Ézs 25, 2-3).

²⁹ Vö. HÉRODOTOSZ, *A görög-perzsa háború*, ii 158.

Az a tény, hogy egyiptomi városok más nevet kapnak, ismételten egy, az asszír háborús szövegekből ismert motívumra emlékezteti az olvasót. Amikor az asszír király elfoglalt egy territóriumot, a városok nevét adott esetben asszír névre változtatta. Így lett Til-Barsipból Kar-Sulmanu-asarídu, Napigguból Lita Assur (*RIMA* A.o.102.2 ii 34-35), Elenzasból Kar-Sin-ahhe-eriba (*Oriental Institute Prism* ii 25-26), stb. Amikor Assur-ah-iddina király elfoglalja Egyiptomot, az ország városainak nevét asszír névre változtatja.³⁰ Az elfoglalt város pedig hűségesküt fogad a vazallus főúrnak. Ez nem üdvöt jelent, csupán alárendeltséget. Hogy ennek az alárendelt viszonyoknak lesznek-e pozitív következményei, az már egy másik kérdés, amelyet mindenképpen külön kell tárgyalni. Következtetesképpen elmondhatjuk tehát, hogy Ézs 19,18-ban egyelőre szó sincs pozitív jövőképről. A vers csupán a megelőző versekben bejelentett ítélet folytatásának, valójában végrehajtásának tekintendő.

Ézsaiás 19,19 (20-22)

Egyiptom romvárosain egy oltár emelkedik. Ez az oltár nem csak szimbolikus jelleggel bír (vö. Józs 22,10.25),³¹ hisz a későbbi sorok konkrétan égő- és véresáldozatok bemutatásáról szólnak.³² A nemzeti vallások korában, egy olyan kontextusban, amely – mint fentebb láttuk – az asszír politikai ideológia szellemiségét idézi, az idegen oltár felállítása hazai (egyiptomi) földön az ország számára nem üdvöt, hanem az uralomra került király vallásának és egész ideológiájának való alárendelést fejezi ki (vö. 2 Kir 16,10-14). Amikor Assur-ah-iddina asszír király elfoglalja Egyiptomot, és megszervezi nemzeti istenének, Assur istennek új birodalmát, a következő szavakban foglalja össze intézkedéseit (*IAKA* §65:48-53):

Rendelkeztem, hogy mindenkor hozzanak rendszeres (sattukku) és kultikus (ginû) áldozatot Assurnak, és a nagy isteneknek, az én uraimnak. Adót vetettem ki rájuk, és az én uralmi terhemet, folyamatos évenkénti fizetéssel. Egy emlékoszlopot (sztélét, narû) készítettem, amelyre fölírták nevemet és az én uramnak, Assurnak a dicséretét és hősiességét, és az én cselekedeteimet, amelyeket Assurnak, az én uramnak való engedelmességben hajtottam végre, és a saját kezem által szerzett győzelmet írtam föl arra. Fölállítottam azért, hogy minden ellenségem örökké csodálhassa azt.

³⁰ Ehhez a birodalmi gyakorlathoz l. PONGRATZ-LEISTEN, B.: „Toponyme als Ausdruck assyrischen Herrschaftsanspruchs”. In: *Idem et al.* (szerk.): *Ana sadî Labnâni lû allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen (Festschrift für W. Röllig)*. AOAT 247. Neukirchen-Vluyn 1997, 325–343; EPH'AL, I.: „Esarhaddon, Egypt, and Shubria: Politics and Propaganda”, *JCS* 57 (2005), 109–110.

³¹ Szemben T.K. CHEYNE (*The Prophecies of Isaiah*, London 1843, 121) és PROCKSCH (*Jesaia*, 252) véleményével.

³² Vö. FEUILLET: „Sommet”, 267; Penna: *Isaia*, 190; GROSS: „Israel”, 153; KUSTÁR: „Izrael”, 57–58.

Ez a szöveg szellemiségében és tartalmában meglehetősen közel áll ahhoz, amit Ézs 19-ben olvasunk, azzal a különbséggel, hogy itt az áldozat JHVH-nak és nem Assurnak szól. Ugyanez az asszír szöveg segít megérteni az Ézs 19,19 szerint emelt oszlop szerepét is.

A héber szövegben megjelenő מַצֵּבָה sok esetben kultuszi használatban levő oszlopot jelent (Ex 23,24; Lev 26,1), de a מַצֵּבָה terminus nem kizárólag kultikus oszlopra vonatkozhat.³³ A מַצֵּבָה lehet emlékoszlop is, amely egy személyt (pl. sírkő) vagy egy eseményt idéz föl (2 Sám 18,18; vö. 1 Sám 15,2). Különösen érdekes itt Gen 31,43-54, a Jákób és Lábán szövetségkötéséről szóló elbeszélés, amelyben a מַצֵּבָה egy (áldozó?)halommal (גִּלְגָל) együtt két szerződést (szövetséget) kötő fél között emlékeztető bizonyágul (עֵד) szolgál (vö. 31,51-52). Véleményem szerint az Ézs 19,19-ben megjelenő מַצֵּבָה egy ilyen szövetségkötésre (vazallusszerződésre) emlékeztető oszlop. Az előbb idézett asszír szöveg is együtt említette az idegen istennek készített oltárt és az idegen uralom jelét szimbolizáló királyi sztélét. Az asszír hódítások visszatérő motívuma a királyi sztélék fölállítása, amelyet az Ézs 19,19-ben levő מַצֵּבָה-hoz hasonlóan sok esetben az újonnan szerzett királyi birtok határában vagy egy központi helyen helyeztek el. A sztélé tartalmazhatta a királynak vagy a király istenének a domborművét, a király győzelmének elbeszélését és az alattvalóval kötött vazallusszerződés szövegét. A fentiekben már hivatkoztam arra, hogy az Ézs 19 jelen verseinek terminológiája arra enged következtetni, hogy itt is egy vazallusi viszony alakul ki JHVH, Izrael győztes Istene és Egyiptom között. Az eskü és fogadalom képe, az idegen nyelven való beszéd, illetve az áldozat képe, amely a szövetségkötési ceremónia keretében megvalósuló közös étkezésre is enged következtetni (vö. יָבַח) ebben a kontextusban értelmezendő.³⁴

Ézs 19,20b az a pont, ahol a korábbi ítéletes prófécia üdvpróféciaivá válik. Attól a pillanattól kezdve, hogy Egyiptom JHVH legyőzött vazallusa lesz, és ennek az állapotnak aláveti magát, megtapasztalhatja a vazallusi mivolt pozitív velejáróit is. A vazallus-szerződések arról szólnak, hogy az alárendelt fél elkötelezi magát az adófizetésre és a hűbérúr szolgálatára. Ennek fejében viszont a szolga segítséget kap az urától pl. háború esetén. Egy ehhez igen közel álló sémát találunk az Ézs 19-ben is, amelynek további versei már egy bizonyos ellenségtől való megszabadulásról szólnak. Az esetleges történelmi részletekről az alábbiakban még szó lesz.

³³ Így értelmezik pl. DUHM: *Jesaja*, 145; WILDBERGER, H.: *Jesaja: 13-27*. BKAT 10/2. Neukirchen-Vluyn 1978, 740; KRAŠOVEC: „Healing”, 299.

³⁴ Asszíria és vazallusai szerződéseit gyakran közös étkezéssel pecsételték meg, akárcsak Gen 31-ben. Vö. SPIECKERMANN, H.: *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*. FRLANT 129. Göttingen 1982, 331-344.

Ézsaiás 19,23

A 23. versben először bukkan fel Asszíria neve. A Magyar Bibliatársulat fordítását idézem: „Akkor majd országút vezet Egyiptomból Asszíriába, úgyhogy az asszírok Egyiptomba, az egyiptomiak pedig Asszíriába mehetnek, és Egyiptom Asszíriával együtt tiszteli az URat.” A modern bibliafordítások és kommentárok kevés kivételtől eltekintve ugyanezt az értelmezést követik. Azonban a héber szöveg itt valami egészen másról beszél: *וְעָבְדוּ מִצְרַיִם אֶת־אֲשׁוּר* azt jelenti, hogy „szolgálni fogja Egyiptom Asszíriát”. Így értelmezték ezt az ókori fordítók is (LXX, Pesitta, Vulgata és Targum).³⁵ Ennek ellenére a mai exegéták többsége mégis úgy véli, hogy ez a fordítás nem felel meg a szöveg jelenlegi kontextusának. Ennél az oknál fogva az *עבד* igét tárgyatlan igének tekintik, és egyfajta kultikus *terminus technicus*ként fogják fel.

Ahogy azt fentebb már láttuk, az általános szövegkörnyezet többféleképpen értelmezhető. Már csak ezért is óvatosan kellene kezelni a kontextust a nyelvtani és szemantikai érvekhez viszonyítva. A fenti szövegrész bevett modern fordításaival az az első nagy probléma, hogy az *עבד* ige sehol nem jelenik meg tárgyatlan igeként azzal a jelentéssel, hogy „szolgálni”.³⁶ Másodszor, az *עבד אֶת* konstrukció minden más előfordulási helyen azt jelenti, hogy „szolgálni valakit,” és nem azt, hogy „szolgálni valakivel”. A szerző a félreértés elkerülése végett minden bizonnyal másként fogalmazott volna, ha nem az lett volna a szándéka, hogy Egyiptom Asszíriának való szolgálatáról beszéljen, különösen egy olyan szövegösszefüggésben, amely Asszíriára utal, arra a népre, amelyet a Szentírás olyan nagyhatalomként ismer,

³⁵ Ezt a fordítást követi továbbá IBN EZRA: *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah* (ford. M. FRIEDLÄNDER), New York 1975, 91; SCHENKER: „Ursprünge”, 8–9; SWEENEY, M.A.: *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*. FOTL 14. Grand Rapids 1996, 270.

³⁶ A Jób 36,11-t olykor egy ilyen értelmű párhuzamnak tekintik, amely kellő bizonyítékkal szolgálna az Ézs 19,23-beli *עבד* intranszitiv fordításához (vö. GESENIUS: *Jesaia*, 656–657; KUSTÁR: „Izrael”, 65, 72. lj.). Azonban a héber *וְיִשְׁמְעוּ וְיִעְבְּדוּ אֶת־יְהוָה* kifejezésben az *עבד* nem azt jelenti, hogy „szolgálni”, hanem a *שמע*, „hallgatni valakire”, „engedelmeskedni” szinonimája. Jób 36,11-ben az *עבד* az ige más esetben is ismert intranszitiv formáinak megfelelően (vö. RINGGREN, H.: *עבד*, *ThWAT* 5.988) azt jelenti, hogy „teljesíteni”, „(meg)cselekedni valamit” (pl. Num 4,26), ami teljesen más, mint Ézs 19,23. Ézs 19,21, ahol az *עבד* ige ugyancsak megjelenik, egyes exegéták számára újabb bizonyítékként szolgál az *עבד* 23. versbeli intranszitiv értelmezéséhez (vö. DILLMANN: *Jesaja*, 179; KUSTÁR: „Izrael”, 65, 72. lj.). Csakhogy az *עבד* ebben az esetben sem a „szolgálni” értelemben jelenik meg, és ráadásul nem is intranszitiv. Az *עבד* tárgya a *יְבִיחַ וּמִנְיָהָ*, az ige pedig arameizmus, a héber *עשה* szinonimája. Vö. Ex 10,25; Num 15,3,8; Józs 22,23; 1 Kir 12,27; 2 Kir 5,17; 10,24; Jer 33,18. Lásd még GESENIUS: *Jesaia*, 656. Ókori arámi szövegekből a következő példákat említhetjük: ‘bdn hm qrb’, ‘áldozatot készítenek ők’ (*DNWSI* 811). Lexikálisan még közelebb áll az alábbi két egyiptomi arámi szövegrész: mnħh wlbwnh w ‘lwh l’ ‘bdw b’ ‘gwr’ zk, ‘ételáldozatot, illatáldozatot és égőáldozatot nem áldoznak a templomban’ (*DNWSI* 811); wqn twr ‘nz mqlw l’ yt ‘bd tmh, ‘juhot, ökröt, kecskét nem fognak ott égőáldozatként áldozni’ (*DNWSI* 815).

amely más népeket szolgává tesz. Harmadszor, a fent javasolt fordítás azért is problémás, mert az עבד nem egy kultikus *terminus technicus*. Magyarán: ha azt mondaná is a szöveg, hogy „szolgálni fog Egyiptom Asszíriával”, még mindig nem lenne világos, hogy kinek, mert az עבד bármilyen nemű szolgálatra utalhat.³⁷ Ha ez a szöveg nem a jelenlegi próféciában állna, valószínűleg föl sem merülne a kétely, hogy itt az Asszíriának való szolgálatról van szó. Sokkal inkább a jelen kontextus az, amely más irányba terelte az exegéták figyelmét. Kétlem azonban, hogy a kontextus érdekében tehetnénk olyan engedményeket, amelyek sem nyelvtanilag, sem szemantikailag nem indokolhatók. De vajon az Asszíria szolgálatában ábrázolt Egyiptom képe egyáltalán olyannyira negatív értelmű-e, hogy az összeegyeztethetetlen lenne a prófécia általános jövőképével?

Különösen érdekes párhuzamot kínál 2 Kir 13,4-5, amely az Ézs 19,19-23-mal több közös kifejezést tartalmaz. Ez a szöveg arról beszél, hogy miután Jóaház, Izrael királya fohászkodott (חלה) JHVH-hoz, hogy szabadítsa meg őt az arám elnyomóktól (לְחַרְבּוֹ), Isten meghallgatta imádságát, és szabadítót (מוֹשִׁיעַ) küldött Izraelnek. Ez az esemény történelmileg is beazonosítható. A 2 Kir 13 szerzője által említett מוֹשִׁיעַ tulajdonképpen III. Adád-nirari asszír királlyal azonosítható. III. Adád-nirari Joaház izraeli hűbéres király főura volt attól kezdve, hogy Jéhu, Jóaház apja Asszíria adófizetőjévé lett (III. Sulmánu-asarídu idején). Jóaház király esetében az Asszíriának való szolgálat nem hátrányt, hanem előnyt jelentett. JHVH a vazallusi szövetség által szabadította meg Izraelt. Az Asszíriának való alárendeltség nem negatív felhanggal jelenik meg.

Jeruzsálem 597-es babiloni megszállása után Jeremiás próféta szimbolikus cselekedetként jármot vesz a nyakára, amelyhez ezt az üzenetet fűzi: JHVH, a világ ura szuverén módon dönti el, hogy kinek adja azt. Most úgy döntött, hogy Júda és a szomszédos népek országait odaadja Babilon királyának. Jer 27,11 ezt írja: „Azt a népet azonban, amely a nyakát Babilónia királyának az igájába hajtja, és őt szolgálja, meghagyom földjén – így szól JHVH –, hogy művelje azt, és lakjék rajta.” Ennek a teológiai látásnak megfelelően a babiloni királynak való alárendelés egy élhető jövőt helyezett kilátásba, még ha voltak is ennek korlátai. A JHVH által választott uralkodónak való alárendelést nem kell megsemmisítő ítéletnek tekinteni.

Egy másik helyen a Biblia Círuszt JHVH pásztorának (Ézs 44,28), sőt felkentjének (Ézs 45,1) nevezi, az ő tanácsa férfinak (Ézs 46,11), akit ő szeret (48,14). A Perzsa Birodalom satrapiájaként Júdának szolgálnia kellett ugyan Círuszt, és adót is kellett fizetnie, ez az alárendeltség mégsem jelenik meg negatív felhanggal a Szentírásban.

³⁷ KUSTÁR Zoltán az עבד szót hozza fel példaként, amely adott esetben a kultikus szolgálatot jelöli (KUSTÁR: „Izrael”, 65, 72. l.). Az a tény viszont, hogy az עבד kifejezés számtalan helyen kultikus konnotáció nélkül jelenik meg, pontosan azt mutatja, hogy a kifejezés önmagában véve teljesen semleges, és bármilyen jellegű szolgálatra utalhat (vö. Gen 29,27; 30,26; Ex 1,4; stb.).

Igaz, hogy Ézsaiás könyvében Asszíria nem jelenik meg máshol a szabadító képében. De a könyv Asszíriát egyértelműen olyan nagyhatalomként mutatja be, amelyen keresztül Isten a saját uralmát valósítja meg ebben a világban (pl. Ézs 10,5-15; 28,2). Az Ézs 19,4-ben meghirdetett „kemény király”, aki majd teljesen átrendezi Egyiptom életét, nagy valószínűséggel valamelyik asszír királlyal azonosítható. Ézsaiás könyvének ez az „Asszíria, mint Isten eszköze”-szemlélete az oka annak, hogy Ézsaiás próféciái oly gyakran ellenzik az Asszíria-ellenes felkeléseket (vö. Ézs 8,12; 28,15; 33,8³⁸), mert azok egyben a JHVH világtrendje elleni lázadást is jelentenek. A különbség Ézs 19,23-hoz viszonyítva az, hogy a lázadás-ellenes textusok implicit módon tartalmazzák csupán azt, amit Ézs 19,23 explicite ki is mond. Következésképpen egy olyan szöveg, amely arról beszél, hogy JHVH egy idegen nagyhatalom által valósítja meg uralmát a földön, még nem feltétlenül ítéletes prófécia, legalábbis addig nem, amíg a megbízó Isten és a megbízott hatalom között megfelelő a viszony. Ézs 19,25 azt mondja, hogy Asszíria nem a keménykezü úr, hanem „JHVH kezeinek munkája”, amely már eleve egy sokkal pozitívabb Asszíria-képet vetít elénk, mint pl. Ézs 10,5-15.

Következésképpen elmondhatjuk: igaz ugyan, hogy Ézs 19,23 nem egyezik *bizonyos* eszkatologikus jövőleírásokkal, de ez aligha jogosít fel arra, hogy a prófécia szövegét és annak értelmét módosítsuk. Véleményem szerint ez inkább az Ézs 19,23 esetén alkalmazott eszkatologikus hermeneutikai modell tarthatóságát kérdőjelezi meg. De akkor milyen más modell segítségével magyarázhatjuk az Asszíria által pozitív értelemben dominált világ képzetét Ézs 19,16-25-ben?

2. *Ézsaiás 19,16-25 teológiai kérdései*

Az Ézs 19,16-25 kapcsán két, a fentiekben már érintett teológiai kérdésre szeretnék kitérni. Az egyik az Ézs 19,16-25 és más, Izraellel kapcsolatos szövegek közötti szoros összefüggés a motívumok és főként a szókincs szintjén, a másik az Ézs 19,16-25 univerzalista szemlélete.

Ézs 19,19-22 sok olyan kifejezést tartalmaz, amelyek Izrael történelmét idéző *elbeszélésekben* jelennek meg.³⁹ Itt elsősorban az exodusz-történetekre, illetve a Deuteronomista Történeti Műre gondolok. Ézs 19,19 és 21 például Egyiptom áldozatáról beszél. A pusztában való áldozatbemutató volt a cél, amely miatt Mózes kikérte népét a fáraótól (Ex 5,3; 8,25-26). Az Egyiptomban épülő oltár emlékeztető funkciója szoros kapcsolatban áll azzal a szereppel, amelyet a három transzjordániai törzs által emelt nagyméretű oltár játszott (vö. Józ 22,22.28.32). Egyiptom segélykiáltása (קַעַצ) Izrael nyomorgattatás (קָרַח) miatti kiáltására emlékeztet (Ex 2,23; Ex 3,9).

³⁸ Ézs 33,8 ilyen irányú értelmezéséhez l. BALOGH Cs.: „He Filled Zion with Justice and Righteousness: The Composition of Isaiah 33”, *Biblica* 89 (2008), 477–504.

³⁹ VOGELS: „L'Égypte”, 505–508; KUSTÁR: „Izrael”, 47–72.

Ugyanebben a kontextusban olvasunk a szabadulásról (נצל; Ex 3,8), Mózes elküldéséről (שלח Ex 3,10), jelekről (אֹתֹת; Ex 3,12), és JHVH önkijelentéséről. A nép kiáltására válaszként érkező szabadító (מוֹשֵׁה) ismét csak gyakori motívum az Ószövetség elbeszélő anyagában, különösen a deuteronomista háttérű iratokban. A csapás (חַגָּב) több helyen is jelen van az Exodus elbeszéléseiben (Ex 7,27; 12,13.23.27), és ugyancsak megjelenik itt az JHVH mint Izrael gyógyítója motívum is (15,26; Deut 28,27.35). Egyiptom számára a szabadulás útja ugyanolyan irányvonalakat követ, mint Izrael esetében. Ezek a versek már sejtetik azt, amit a 25. vers *expressis verbis* ki is fog mondani, hogy Egyiptom JHVH tulajdon népévé válik.

Az a tény, hogy Ézs 19,16-25 Egyiptom jövőjét Izrael múltjának analógiájára rajzolja meg, alap gondolatában feltűnően közel áll Ézsaiás könyvének olyan részleteihez, amelyek arról beszélnek, hogy a jövő a múlthoz hasonló lesz. Ilyen pl. Ézs 8,23-9,6: JHVH eltöri az Izraelt verőnek a botját, ahogyan azt a múltban Midián napjaiban cselekedte (vö. Bír 7). Az Ézs 9,5-6 szerint az új jeruzsálemi uralkodó a múltbeli Dávid módjára fog majd a dicső előd trónján uralkodni. Ézs 10,24 és 26 az Asszíria elleni győzelmet a Midián elleni győzelemhez hasonlítja (Bír 7,25).⁴⁰ Ezekkel a szövegekkel, illetve ezzel az analogikus sémákat kereső történelemszemlélettel Ézs 19,16-25 közeli rokonságot mutat.

A másik vizsgálendő teológiai kérdés az univerzalizmus problémája. Az ószövetségi teológiai elemzésekben az univerzalizmust, az Ószövetség pogányok iránti nyitottságát általában a fogság vagy a fogság utáni időszak egyik, szellemtörténeti fejlődés szempontjából fontos elemének tekintik. Éppen ez az oka annak, hogy Ézs 19,16-25-t legtöbbször a fogság utáni idősakra datálják. Párhuzamos szövegekként említenek olyan példákat, mint Ézs 66,18-21; Jón 1,16; 3-4; Zak 14,20; Mal 1,11.⁴¹ Az ószövetségi univerzalizmus képzetét azonban véleményem szerint nem lehet differenciálatlan módon kizárólag a babiloni fogsággal kapcsolatba hozni. Igaz ugyan, hogy a babiloni fogság nagymértékben hozzájárult az univerzalista eszmék kibontakozásához és erősödéséhez (vö. Ézs 40-55).⁴² De az a gondolat, hogy JHVH más népek felett is uralkodik, kétségtelenül a fogság előtti idősakra megy vissza. Alap-

⁴⁰ Ezek a jövendölések egy, az újasszír próféciákban is többször megjelenő teológiai szemléletet juttatnak eszünkbe. Assur-ah-iddina király azt az ígéretet kapja a prófétákon keresztül, hogy „a jövő olyan lesz, mint a múlt” (urkiüte lū kī pāniüte; értsd: olyan dicső, mint a múlt; vö. *PPANE* 71 ii 37; cf. *PPANE* 79 i 17-18.). Az előző példákhoz hasonlóan Ézs 11,11-12,6 is az *exodus* történeteire hagyatkozik. A fentiekől eltérően azonban az Ézs 11-12 explicit módon a fogságból való hazatérést állítja párhuzamba az exodusszal, a kivonulással. Az előbbi példákban azonban nem annyira a kivonulás ténye, mint inkább az Exodus könyvének (és Izrael történelmének) eseményei adják a fontos párhuzamot. Éppen ezért nem meggyőző Ézs 19,16-25-t a fogság korabeli vagy utáni Ézs 11,11-12,6-tal összefüggésbe hozni (vö. pl. VOGELS: „L'Égypte”, 496).

⁴¹ FEUILLET: „Sommet”, 274-277; BERGES: *Jesaja*, 167; SCHOORS, A.: *Jesaja*. BOT 9. ROERMOND 1972, 120-121.

⁴² GELSTON, A.: „The Universalism of Second Isaiah”. *JTS* 43 (1992), 377-398.

jában véve az egyes idegen népek elleni próféciák is (amelyek egy része mindenképpen a Kr.e. 8-7 században keletkezett) ennek a szemléletnek a bizonyosságai. A félrevezető általánosítás elkerülése érdekében törekednünk kell arra, hogy megállapítsuk, milyen jellegű univerzalizmussal találkozunk Ézs 19,16-25-ben, és hol találjuk meg ennek a fajta univerzalizmusnak a párhuzamát az Ószövetség irodalmában. Itt nem annyira a JHVH egész világra kiterjedő uralkodására kell kitérnünk, mint inkább az idegenek és JHVH kapcsolatának kérdésére. Az univerzalizmust ilyen vonatkozásban illusztráló bibliai *locusok* alapvetően három csoportba sorolhatók.

(a) Vannak olyan szövegek, amelyek arról beszélnek, hogy az *idegenek felismerik JHVH félelmetes voltát*. Ilyen pl. Ex 8,19; 9,20.27; 10,7; Jón 1,16; Dán 2,47; 3,28-33; 6,24-27. Érdekes megfigyelni, hogy ezek a szövegek általában személyekről vagy csoportokról beszélnek és nem nemzetekről. Ez utóbbi vonatkozásában Ézs 19-hez közelebb áll 1 Sám 5-6 vagy Zof 2,11. Zof 2,11 különösen érdekes, mert arról beszél, hogy a nemzetek saját lakóhelyeiken borulnak le JHVH előtt (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ-לוֹ אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ). Mégis, Ézs 19,21-től eltérően itt nincs szó arról, hogy Isten közvetlen módon megismertetné magát a népekkel, vagy hogy a népek hosszú távon valamilyen pozitív kapcsolatba kerülnének vele. Úgy tűnik, hogy ezek a szövegek elsősorban Izrael számára íródtak, mégpedig retorikai szempontból azzal az apologetikus céllal, hogy implicit módon bizonyosságot tegyenek JHVH nagyságáról, világhuralmáról. Ez a szemlélet is a fogság előtti irodalomban gyökerezik.⁴³

(b) Más textusok az univerzalizmusnak azt a formáját képviselik, amely szerint *csak egyetlen Isten van*, és az idegenek is őt tisztelik. Egyik ilyen szöveg, amelyet Ézs 19-cel kapcsolatban gyakran említenek, Mal 1,11: „...napkelettől napnyugatig nagy az én nevem a népek között, és mindenütt (בְּכָל-מְקוֹם) jó illatú áldozatot mutatnak be nevemnek, és az tiszta áldozat!...”. Azonban Mal 1,11 két alapvető dologban különbözik Ézs 19,16-25-től. Akárcsak az előző csoportban, itt is polemikus kontextusban megjelenő versről van szó, csak hogy itt a polémia fordított irányban működik (Izraelnek a népektől kellene tanulnia, hisz ők hűségesebben szolgálják JHVH-t, mint az ő tulajdon népe). Másodszor, úgy tűnik, hogy a malakiási vers mögött az a gondolat húzódik meg, hogy végső soron JHVH az egész világ egyetlen Istene. Ezért minden olyan áldozat, amelyet a népek az isteneiknek visznek, tulajdonképpen JHVH-nak szól. Az inkluzív monoteizmusnak ez a gondolata húzódik meg Jón 3-4 története mögött is. Míg Jónást, aki a héberek Istenét szolgálja, JHVH bízza meg feladattal, addig a JHVH név a niniveiek esetében semmi szerepet nem játszik. Ők nem JHVH-félők, hanem Isten-félők. Ők Elohimban hisznek (Jón 3,5.8-10). Nem JHVH-hoz térnek meg, mint Ézs 19,21 szerint az egyiptomiak, hanem אֱלֹהִים-hez. Jónás könyvében itt JHVH-Elohim a világegyetem egyetlen ura, aki a népekkel nem egy speciális szövetségkötés folytán, hanem a teremtés folytán áll

⁴³ Vö. Ézs 6,3; Zsolt 82 (a fogság előtti eredethez l. KRAUS, H.J.: *Psalmen*. BKAT 15. Neukirchen-Vluy 1978, 97); Ám 9,7 (vö. WOUDE, A.S. van der: *Amos-Obadja-Jona*. T&T. Kampen 1993, 103-104).

kapcsolatban (Jón 1,9; 4,10-11). Az univerzalizmusnak egy hasonló típusát találjuk Jób könyvében is.

(c) Egy harmadik szövegcsoporthoz JHVH megismeréséhez az idegeneknek *Izrael földjére kell menni*, vagy JHVH népéhez kell csatlakozni. Csak így lehet Izrael Istenével kapcsolatba kerülni. Erről beszélnek pl. Józs 2,9-13 (Ráháb); Ruth 1,6; 2 Kir 5,15.17 (Naamán); Ézs 66,20-23; Jer 12,14-17; Zak 2,15-16; 14. Az Ézs 19,16-25-tel gyakran együtt említett Zof 3,9-10 is ezt a szemléletet tükrözi. De Ézs 19-től eltérően Zof 3,10 arról beszél, hogy a népek Jeruzsálemben fogják majd tiszteletüket tenni JHVH-nak.

Ez a néhány példa bizonyára elég arra, hogy meggyőzze az olvasót, hogy komolyan számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy az JHVH és idegen népek közötti viszony ábrázolása igen sokrétű az ószövetségi hagyományban. Ha Ézs 19,16-25 teológiai párhuzamait keressük, akkor a legkézenfekvőbb példákat nem a fenti szövegek között találjuk. Ézs 19 ugyanis nem egyszerűen Egyiptom istenfélelméről beszél, hanem arról, hogy JHVH és Egyiptom között egyfajta szövetség-alapú kapcsolat alakul ki. Ez a gondolat pedig a fenti textusok egyikében sem jelenik meg. A párhuzamot máshol kell keresnünk.

Több Ézs 19,16-25-tel párhuzamosan említett szöveggel ellentétben ez a textus nem eszkatologikus (a történelem végét jelentő vagy történelmen túli) jövőről beszél. A prófécia egy sor reális, a történelemben megvalósuló, konkrét élethelyzetre utal. Ézs 11,11-16; 25,6-9 vagy 27,1.12 metaforikus-mitologikus jövőképeivel szemben Ézs 19,23 egy asszír fennhatóság alatt álló világról jövőndől. Legalább ennyire fontosnak tartom továbbá azt is, hogy Ézs 19,20 szerint JHVH nem közvetlenül avatkozik be a történelembe, hanem egy emberi szabadítón (מושיע) keresztül. Ez az emberi tényező, a teokráciának ez az *indirekt* formája alapvetően megkülönbözteti Ézs 19,16-25-t számtalan más eszkatologikus textustól.

Ezek a megfontolások figyelmünket szövegek egy másik csoportja felé irányítják, amelyek hasonlóképpen beszélnek idegen népekről, de úgy, hogy az Izraellel és JHVH-val való viszonyukat történelmi keretek között képzelik el. A népek JHVH-nak való szolgálata pedig indirekt módon valósul meg, és ez tulajdonképpen nem jelent mást, mint a Júdában trónon levő király szolgálatát. Ennek a megfogalmazását találjuk a királyzsoltároknak, ahol a júdai király Isten képviselőjeként uralkodik népén és a nemzeteken (vö. Zsolt 2,8.10-11; 45,17; 72,8-11; 110,6). A júdai királyzsoltárok teológiailag igen szoros kapcsolatot mutatnak az Újasszír Birodalom királyideológiájával. De a királyzsoltárokon túl, ez a szemlélet a prófétai irodalom egyes passzusait is átítatja. Ézs 10,5-15 Asszíriáról beszél úgy, mint arról a hatalomról, amelyen keresztül Isten hajtja végre terveit ezen a világon. Jeremiás próféta Nabukodonozort JHVH szolgájának nevezi (Jer 27,6), Ézs 45,1 pedig a perzsa Círuszt JHVH felkentjének tartja. Ebben a szemléletben JHVH tulajdonképpen átveszi azt

a helyet, amelyet az előbb említett királyok eredetileg a saját nemzeti isteneiknek, Assurnak, Marduknak vagy Ahura Mazdának tulajdonítottak.⁴⁴ Ezért írja Jer 49,38-ban a JHVH-hívó próféta, hogy amikor a babiloni nagyhatalom elfoglalja Élámot, tulajdonképpen JHVH maga helyezi oda trónját az idegen ország területére.

Ahogy az előzőekben már szó volt róla, minden jel arra utal, hogy Ézs 19 nem közvetlen, hanem közvetett viszonyról beszél JHVH és Egyiptom között. Egyiptom JHVH-t indirekt módon fogja szolgálni és tisztelni, azáltal hogy alárendeli magát a JHVH által támogatott nagyhatalomnak, Asszíriának. Lehet ugyan, hogy a történelmi realitások szintjén Egyiptom mint asszír vazallus a főura patrónus istenének, Assurnak mutatja be hűbéri áldozatát – egy júdai történetíró szemszögéből azonban, aki a világ eseményeit Ézs 10,5-15-höz vagy 45,1-hez hasonló mintában értelmezi, ez végső soron mégiscsak JHVH-nak bemutatott áldozatot jelent, hiszen JHVH az, aki Asszíria kezébe adta Egyiptomot. Ézsaiás, Jeremiás vagy Ezékiel próféták erőteljes kirohanásai az idegen nagyhatalom elleni lázadást támogató pártok ellen implicit módon tulajdonképpen ugyanezt a szemléletet tükrözik.

Összefoglalásképpen elmondhatjuk tehát, hogy a Bibliában Ézs 19,16-25 nem elszigetelt hang, de teológiai párhuzamát nem is a fogság utáni eszkatologikus szövegekben találjuk. Az indirekt teokrácia képzete, illetve az a tény, hogy a perikópa történeti kontextusban képzeletben el Egyiptom és JHVH kapcsolatának jövőjét, arra engednek következtetni, hogy a gondolkodási séma szintjén Ézs 19,16-25 olyan szövegekkel áll közeli kapcsolatban, mint a királyzsoltárok vagy egyes prófétai szövegek, mint pl. Ézs 10; 45,1; Jer 27.

3. *Ézsaiás 19,16-25 történeti kontextusban*

Milyen történelmi háttér előtt értelmezhetjük Ézs 19,16-25 prófeciáit? Bár a szövegrész tartalmaz néhány „ama napon” kezdetű kijelentést, ez az irodalmi forma nem jelenti azt, hogy a versek ne kapcsolódnának szoroson konkrét történelmi szituációkhoz. Különösen kézenfekvő ez a 23. vers esetében, ahol Egyiptom Asszíriának való alárendeltsége erősen a Kr.e. 7. század történelmére emlékeztet. Az a tény, hogy itt részben már egy megvalósult prófeciával állunk szemben, elkerülhetetlen következtetésnek tűnik, ha Ézs 19,16-23-t vagy 19,16-25-t (amely ítélet és üdvöt egyaránt kilátásba helyez) irodalomkritikai szempontból egységesnek tekintjük. Úgy tűnik, hogy a szerző azon a ponton áll, ahol Egyiptom története fordulóponthoz érkezett, ahol az ítélet üdvre fordulni látszik. Ráadásul az a tény is,

.....
⁴⁴ III. Sulmánu-asarídu király (Kr.e. 859-824) például így ír: „Amikor Assur, a nagy úr az ő határozott szívében és szent szemeivel kiválasztott engem, és Asszíria fölött pázsorságra rendelt, erős fegyvert adott a kezembe, amely rásújt az engedetlenre...” (RIMA A.o.102.2 i 12; vö. még A.o.102.5 ii 1-2; A.o.102.9 15-17). Ehhez hasonlóan nyilatkozik Assur-ah-iddina is az általa felállított ún. Zencirli sztélén (IAKA §65:30-37).

hogy a szerző olykor apró részletességgel ír az eseményekről, inkább azt sugallja, hogy itt közelről átélt, részben már megvalósult eseményekről van szó.⁴⁵

Ugyanakkor – szigorúan a történész szemével olvasva a szöveget – az is nyilvánvaló, hogy az egyiptomiak soha nem rettegtek JHVH nevének hallatára, nem volt Egyiptomban „öt” kánaáni nyelven beszélő város, amely JHVH nevére esküdött, nem volt Egyiptomban JHVH-nak szentelt sztélé vagy oltár, és az egyiptomiak nem tettek JHVH-nak fogadalmat. Korábban arról beszéltem azonban, hogy elképzelhető, hogy a szerző itt saját korának történelmi realitásait teológiai köntösbe burkolta. A szöveget ennek értelmében lehet úgy olvasni, hogy az az áldozat, amelyről beszél, tulajdonképpen nem JHVH-nak, hanem az ő megbízottjának szól. Ahogyan az Ézs 19,1-ben Egyiptomba érkező JHVH szekereit is történelmi értelemben véve asszír hús és vér lovak húzták, valóságban a JHVH-nak fölállított sztélé sem más, mint az Egyiptomot elfoglaló asszír király fennhatóságát jelző objektum. Ha így közelítjük meg Ézs 19 szövegét (mint ahogyan azt a prófétai-költői szövegek metaforikus-teológiai nyelvvel szembesülve általában tesszük), akkor találhatunk a szövegben tényleges információt is annak történelmi hátterére vonatkozóan.

Egyiptom történelmében a Kr.e. 8-7. századot a rendkívül mozgalmas, ún. Harmadik Átmeneti Kor (Kr.e. 1069-664) utolsó időszakaként tartják számon.⁴⁶ Az újbirodalmi Ramesszida dinasztia után Egyiptom Líbiából származó királyok és törzsfők uralma alá kerül, akik fölosztják maguk között az országot kis királyságokra.⁴⁷ Ez a politikai helyzet rendkívül fontos tényező volt akkor, amikor a Kr.e. 8. század második felében az Egyiptomtól délre elterülő Kús földjének uralkodói elkezdtek észak felé terjeszkedni. Kr.e. 728-ban egy Pije nevű kúsita fáraó egész Egyiptomot elfoglalja, és a XXV. dinasztia első királyaként az egész Nílus-völgyi territórium uralkodójává válik. Őt követik a trónon Sabaka, Sabataka, Taharka és Tanutamani núbiai származású fáraók.

Ázsiai oldalon a Kr.e. 9. században AsszírIA elkezd nyugat felé terjeszkedni. III. Tukulti-apil-ésarra (Kr.e. 744-727; a bibliai Tiglat-pilézer vagy Púl) az egyiptomi-filiszteus határig terjeszti ki fennhatóságát, és felügyelete alá vonja az arábiai és afrikai kereskedelmi utakat (Kr.e. 734). Nincs tudomásunk arról, hogy ebben az időben tényleges konfliktushelyzet alakult volna ki Egyiptom és AsszírIA között. Tény, hogy II. Sarru-kén király (Kr.e. 721-705; a bibliai Szargón) seregei 720-ban ismét megjelennek Egyiptom határánál, Gázában. Egyrészt az asszírok okozta fe-

⁴⁵ Vö. PROCKSCH: *Jesaja*, 254; FOHRER: *Jesaja*, I.229; WILDBERGER: *Jesaja*, 730.

⁴⁶ Egyes egyiptológiai szakkönyvek a Harmadik Átmeneti Korba csupán a XXI-XXIV. dinasztiákat sorolják. Eszerint a núbiai/kúsita fáraókból álló XXV. dinasztia már a Kései Birodalomhoz tartozik (vö. KÁKOSY L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest 1998, 200–205). Gyakoribb azonban az a csoportosítás, amelynek értelmében a XXV. núbiai/kúsita dinasztia a Harmadik Átmeneti Kor végét jelenti (vö. TAYLOR, J.: „The Third Intermediate Period (1069–664 BC)”. In: I. SHAW (szerk.): *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford 2000, 330–368).

⁴⁷ Az Ézs 19,2-ben levő „királyság a királyság ellen” gondolat ennek hátterében értelmezendő.

nyezettség, másrészt az egyiptomi belpolitikai helyzet miatt Pije utóda, Sabaka arra kényszerül, hogy a kúsita fáraók politikájában gyökeres változásokat hozzon. Elődjétől eltérően, Kr.e. 717 körül Memphiszbe, Alsó és Felső Egyiptom egykori fővárosába helyezi át a Kúsita-Egyiptomi birodalom királyi székhelyét. Egyiptom hol hallgatólagosan, hol aktívan, de támogatja az egykori vazallus, Kánaán Asszíria-ellenes lázadásait.⁴⁸ Sabaka utóda, Sabataka már nem kerüli el a közvetlen összetűzést sem Asszíriával. Szin-ahhé-eriba (a bibliai Szanhérib) seregei és Sabataka kúsita és egyiptomi harcosai Kr.e. 701-ben Eltekénél mérik össze erőiket.⁴⁹ Bár a kánaáni térségben ez a küzdelem nagy veszteségekkel jár, Egyiptomnak ekkor még sikerül megóvni a stratégiai szempontból kulcsfontosságú ázsiai határt.

Néhány évtized múlva azonban Szin-ahhé-eriba utóda, Assur-ah-iddina (a bibliai Észarhaddon; vö. 2 Kir 19,37; Ezsd 4,2) Kr.e. 671-ben először foglalja el alsó Egyiptomot Memphiszig. Ez a győzelem jogosítja fel őt arra, hogy a már amúgy is terjedelmes uralkodói címét újabb elemekkel bővítse: ő lesz „a világ királya, Asszír-ia királya, Babilon kormányzója (...), Alsó és Felső Egyiptom, illetve Kús királyának királya” (IAKA §8:2-7; §24:2-3; §44:1-5). Taharka (bibliai Tirháká; 2 Kir 19,9), Egyiptom kúsita fáraója (Sabataka utóda) Thébába menekül, de Usanahurut, a kúsita koronaherceget fogságba viszik az uralkodói ház több tagjával együtt. Assur-ah-iddina Zencirliből származó győzelmi sztéléje részletesen beszámol arról, ahogyan „ő Kús gyökerét” kiirtotta Egyiptomból, azaz megszabadította Egyiptomot az idegen núbiai uralkodóktól.⁵⁰ Alsó-Egyiptomban ő emel tisztségükbe királyokat és más hivatalnokokat, illetve elrendeli azt, hogy Assurnak, az Asszír birodalom patrónusának más istenekkel együtt rendszeres áldozatot mutassanak be. Adót vet ki alattvalóira, és egy sztélét állíttat fel Memphiszben (Alsó- és Felső-Egyiptom határán), amelyre saját nevét vési fel (narâ šitir šumīya; vö. מִצְרָיִם לַיהוָה, Ézs 19,19!). Assur-bán-apli (Assur-ah-iddina fia) király krónikái szerint apja, Egyiptom szabadítója és jótevője asszír neveket adott az egyiptomi városoknak.⁵¹

Miután Assur-ah-iddina seregei visszatérnek Asszír-ába, a déli Thébába menekült Taharka megpróbálja visszafoglalni Alsó-Egyiptomot. Az asszír krónikák szerint a nagy király egyiptomi vazallusai segítségére siet, akik a visszatérő kúsita Taharka elől menekülni kényszerültek. Assur-ah-iddina útban Egyiptom felé meghal. Fiára, Assur-bán-aplira marad, hogy a birodalmi lázongások által keltett politikailag zűrzavaros helyzetben rendet teremtsen. Kr.e. 667-ben az asszír seregek legyőzik

⁴⁸ Vö. 2 Kir 17,4; Ézs 18; 20; 30-31; 36-37.

⁴⁹ Az Asszír-ia elleni 701-es felkelésben Ezékiás király is részt vett. A 2 Kir 18-20 (Ézs 30-39) történeti részben erre az eseményre utalnak vissza.

⁵⁰ Assur-ah-iddina Egyiptom valóságos szabadítójaként való bemutatásához lásd még SPALINGER, A.: „Egypt and Esarhaddon: An Analysis of the First Invasion of Egypt”, *Orientalia* 43 (1974), 325.

⁵¹ Vö. IAKA §64:25; *BIWA*, 211 (Assur-bán-apli E Prizma iii 16-17). Pl. az egykori Szaisz neve Kār-bēl-mātāti lett. Vö. ONASCH, H.-U.: *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens*. I. köt. ÄAT 27. Wiesbaden 1994, 30-37, 94-95.

Taharkát Pelusiumnál, Egyiptom bejáratánál. Taharka ismét délre menekül. Az asszír feljegyzések számunkra egyik legfontosabb részlete az, hogy Assur-bán-apli seregét 22 vazallus király saját katonáival támogatja. Az asszír sereget aktívan támogatók között az előkelő második helyen említik a júdai Manassé királyt, Ezékiás fiát.

Miután Assur-bán-apli seregei elhagyják Egyiptomot, Taharka harmadszor is megpróbálja visszafoglalni a memphiszi trónt, most már úgy, hogy igyekszik Asszír-egyiptomi vazallus királyait is saját pártjára állítani. Az asszír szövegek szerint a lázadó királyok „vétkeztek a nekem tett eskü ellen, mert nem tartották meg a nagy isteneknek tett esküt. Semmibe vették a velük cselekedett jót, és gonoszságra vemedett szívük.” Az összeesküvés kitudódik, és a lázadó királyokat fogva viszik Asszír-egyiptom városaik lakosait pedig kegyetlenül megbüntetik.⁵² A lázadó királyok közül Assur-bán-apli megkegyelmez Nékónak, és Memphisz trónjára ülteti őt; a sok király között Egyiptom fő uralkodójává teszi. Nékó mindvégig hűséges marad Asszír-egyiptomhoz, akinek segítségével tovább folytatja a harcot a kúsiták ellen.

Taharka időközben bekövetkezett halála után utóda Tanutamani (Kr.e. 664-656) lesz, akinek sikerül rövid időre ismét visszafoglalnia Alsó-Egyiptomot Kr.e. 664-ben. A Tanutamani elleni harcban Nékó életét veszti, a Nílus-delta többi királyát pedig most kúsita vazallusként ismét megerősítik hivatalukban. Nékó fia, I. Pszammetik (asszír vazallus névén: Nabû-šēzi-banni) elmenekül a kúsiták elől. A vazallus király ezúttal is Asszír-egyiptomtól kap segítséget. Kr.e. 664-ben az asszír sereg óriási bevetéssel nemcsak Alsó-Egyiptomot szerzi vissza, hanem Thébát, Felső-Egyiptom központját is elfoglalja, és a kúsitákat kiszorítja Egyiptom területéről. Ezzel gyakorlatilag megszűnik a XXV., núbiai dinasztia több évtizedes uralma Egyiptom fölött, Pszammetik pedig a XXVI. dinasztia első uralkodójaként lassan egész Egyiptom tényleges fáraójává válik.

Ézs 19,16-25 háttérében nagy valószínűséggel a Kr.e. 7. századnak ezek az eseményei játszanak szerepet.⁵³ A prófécia több konkrét utalását vizontlátjuk az e kort leíró krónikákban: az egyiptomiak által „idegen istennek” tett eskü mint vazallusi státusz kifejezése (Ézs 19,18); az idegen oltár és oszlop fölállítására Egyiptom földjén (18. v); az idegen („kánaáni”) nyelven szólás mint a vazallusi státusz jele; Júda földje

⁵² Az asszír szövegek itt a név szerint is említett Szaisz, Mendesz és Pelusium mellett Athribiszre, a mindenkori koronaherceg városára és Isantura engednek következtetni. Ez az ötös szám érdekes módon egybecseng Ézs 19,18-cal.

⁵³ Ézs 19-t a 7. századra datálják az alábbi szerzők (bár részletesebb szövegelemzés nélkül): GOTTWALD, N.K.: *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*. New York 1964, 224–228 (Kr.e. 660-609 között); NELSON, R.: „Realpolitik in Judah (687-609 B.C.E.)”. In: W.H. HALLO *et al.* (szerk.): *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*. Winona Lake 1983, 185 (Jósiás kora, Kr.e. 627–622); SWEENEY: *Isaiah*, 270, 272 (Manassé kora [Kr.e. 687-642]).

félelmére lesz Egyiptomnak (16. v); JHVH egy szabadítót támaszt Egyiptomnak;⁵⁴ Egyiptom szolgálja Asszíriát (23. v).⁵⁵

Igaz, hogy a prófécianak ez a szemlélete erősen az asszír ideológiára emlékeztet. De ez korántsem meglepő, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy a júdai Manassé királynak is részt kellett vennie az asszírok oldalán Egyiptom „felszabadításában.”⁵⁶ Magyarán, Manassé király zsoldosseregeivel segítette Asszíriát az asszír nagybirodalom kialakításában, és ezzel tulajdonképpen hozzájárult az asszír viláгурalmi eszmény megvalósításához. Ez volt az a mód, ahogyan Júda, a nagy birodalom egy kis vazallus államaként mégis hihette, hogy Egyiptom és Asszíría is Isten népe, és ahogyan JHVH királyságát ezen a földön megvalósulni látta. Az Ézs 19,16-25 szerepe talán éppen abban volt, hogy az asszír imperializmust teológiaiilag is elfogadható módon magyarázza a júdai közönség számára. Ezzel tulajdonképpen nem követett el semmiféle erőszakot a korábbi ószövetségi hagyományokon, sőt. Ézs 19,16-25 valójában következetesen továbbviszi azt a képzetet, amely szerint az asszír nagyhatalom JHVH viláгурalmi megnyilvánulásának egyik formája.

4. Következtetés

Bár Ézs 19,16-25-t gyakran a késő fogság utáni időszak eszkatologikus próféciaival hozzák kapcsolatba, a prófécia szövegének, teológiájának és lehetséges történelmi háttérének vizsgálata arra indít, hogy megkérdőjelezzük ezt a feltételezést. Ézs 19-ben nem egyszerűen „univerzalizmusról” van szó, hanem ennek a JHVH viláгурalmát valló képzetnek arról a formájáról, amely a JHVH-nak való szolgálatot és az idegen népekhez való viszonyát nem eszkatologikus, hanem történelmi keretek között képzei el (vö. pl. 19,23: „szolgálni fogja Egyiptom Asszíriát”). Az erős történelmi beágyazottság mellett a JHVH által közvetett módon gyakorolt viláгурalom gondolata (19,20) sokkal inkább olyan szövegekre emlékeztet, amelyekkel már a fogság előtti irodalomban is gyakran találkozunk. A prófécia történelmi háttérének

⁵⁴ A szabadító lehet I. Pszammetik, aki asszír segítséggel kiűzi a kúsitákat, de lehet akár Assur-ah-iddina vagy Assur-bán-apli asszír király is, akik – mint említettem – többször is a jótevő és szabadító királyok képében jelennek meg. Vö. 2 Kir 13,4-5, ahol ugyancsak egy asszír király viseli a „szabadító” címet.

⁵⁵ A 24-25. versek teológiai jellegűek, és nem tartalmaznak történelmi szempontból hasznosítható információt, hacsak azt nem tekintjük történetileg fontos adaléknak, hogy pl. az „Asszíría az én kezeim munkája” gondolat az asszír szövegekben gyakran megjelenik a király (főként Assur-ah-iddina vagy Assur-bán-apli) és Istár vagy Mulisszu istennők viszonyának leírásában. De Ézs 19,16-25 irodalomtörténelmi szempontból komplex szerkezete azt sem zárja ki, hogy ez a két vers egy későbbi szerző kiegészítése a 7. századi próféciahoz, amely esetleg eredetileg a 23. verssel zárult. De ez most maradjon nyitott kérdés.

⁵⁶ A Théba városának ostromát leíró Náh 3,8-10 is azt sugallja, hogy ez az esemény a júdai prófétákra is hatással volt.

rekonstrukciójához a legtöbb kapcsolódási pontot a Kr.e. 671-664 közötti időszakban találjuk. Biblián kívüli szövegek bizonyosága szerint ebben az időben asszír vazallusként Júda maga is aktívan részt vett az asszír uralom alatt levő világ határainak és erőviszonyainak alakításában. Ézs 19,16-25-nek talán éppen az volt ebben a szerepe, hogy a júdai közönség számára megrajzolja ennek a politikai látásmódnak a teológiai koordinátáit és támpontjait.

Csaba Balogh

“Blessed Be My People, Egypt...”

Isaiah 19,16-25 and the Problems of Old Testament Universalism

Isaiah 19,16-25 is an intriguing text in the Old Testament with a generous view on non-Israelite nations. The open-hearted universalism of this passage is often brought in connection with the eschatological expectations of the Israelite community in the Persian or Hellenistic periods. However, a closer analysis of some particular details of this text (vv. 18, 19 and 23) reveals that the picture of the future in Isa 19,16-25 is more deeply rooted in (pre-exilic) history than previously thought. This view of the future, expressed in thoroughly historical terms, shows profound awareness of the Assyrian view of the world. YHWH, the God of Israel, exerts his dominion in an indirect manner, by means of the great power of the prophet's era, Assyria, the creation of YHWH's hands (v. 25), to whom Egypt with all other nations is subdued (v. 23). The text has close connections with the history of the 7th century B.C., especially the era of King Manasseh of Judah, who—to believe the testimony of non-biblical texts—was actively engaged in shaping the co-ordinates and defining the power zones of a world under Assyrian control.