

Ézsaiás 7, 1–17.

I.

Acház, Juda királya, 735-ben lépett a trónra. Még ugyanez évben hadjárat indult ellene: damaszkuszi Rezin szövetségben az efraimita Pekach-chal, hogy Juda országát egy asszírelleses konföderáció számára erőszakkal, s ha kell, a Dávid-dinasztia megszüntetésével és helyébe elvtársuknak trónraültetésével megszerezzék.¹⁾ A vállalkozás kudarcot vallott ugyan, mert Tiglat-Pilesszár (III.) 734-ben Philistäa meghódítása után Efraim országát és Damaszkust is megtámadta (sőt megalázta), a mivel Judát is megszabadította ellenségeitől, az egyesült syr-efraimita hadak pedig Jerusálemet, a fővárost, még csak ostrom alá sem foghatták²⁾: ama hadjárat mégis rendkívüli hatással volt Juda népére, melynek szellemvilágában is mély nyomot hagyott.

Midőn még ugyancsak a 735. esztendőben Juda földjét bejárta a rémes hír, hogy a syr hadsereg raj módjára ellepte a vele szövetséges Efraim földjét,³⁾ — a mire a nép szíve megindult, miként az erdőnek fája viharban inognak⁴⁾, — Ézsaiás próféta, ki maga is az eszményi Dávidháza jövője miatt aggódott, Jahvehtől indíttatva érzi magát, hogy fia társaságában felkeresse Acház királyt, a ki a „felső tó vízvezetéké“-nél a vízben amúgy is szükségét szenvedő város védelmi művei körül foglalatos⁵⁾.

Az Ézsaiás és Acház között végbement jelenetnek rekonstrukcióját kíséreljük meg a következőkben.

Bizonyos az, hogy a próféta szándéka és célja Acházzal szemben a bátorítás, buzdítás volt. Ezért a békitő szavak

¹⁾ Jes. 7, 1. v. ö. 7, 6.

²⁾ 7, 1 b.

³⁾ 7, 3, a hol a plasztikus רָחַץ igealakot kár mással (p. o. רָחַץ) helyettesíteni.

⁴⁾ 7, 3/b.

⁵⁾ 7, 3. — Kicsinyeskedés volna megütközni azon, hogy szakaszunk tudósítása nemcsak a küldetési helyet, hanem az utitárs nevét is Jahveh parancsában említi. E kettő egyszerűen a hangsúlyos küldetési parancshoz csatlakozhatott, nem hogy Ézsaiás talán Jahvehtől tudta volna meg, Acház hol tartózkodik és ugyancsak Jahvehtől vette volna az utasítást, hogy fiát is magával vigye.

egész sora ünnepélyes beszédnek kezdetén,¹⁾ a „füstölgő üszkök“ erős becsmérése²⁾ az ellenséggel szemben és e kijelentés: „nem léssen meg“.³⁾ Az a kedves tény, hogy a próféta fiát is magával viszi, szintén buzdítás, mert egy viruló gyermek ily névvel: יְשׂוּב (= maradék megtér) a remény igazi symboluma,⁴⁾ főkép atyjának, a ki életfeladatának tekintette, az „erős Istenhez“ megtérők maradékát keresni.

Nem Acház országos politikája készítette Ezsaiást e fellépésre. Sem egyelőre, sem az egész jelenet folyamán nincsen szó arról, mintha a király meg nem engedett intézkedéseket tett volna a város védelmében, akár úgy, hogy hajlandó volt volna az asszírelleses ligához csatlakozni, akár hogy időközben már az assyrokkal bocsátkozott volna tárgyalásba.⁵⁾ Azt meg épen nincs okunk jelenetünk alapján felvenni, hogy Acház követei már útban voltak Jahveh házának kincseivel az asszír nagykirályhoz⁶⁾. Minden ily esetben a prófétának másképp kell vala szólania és alig éri vala be a vita hevében e felszólítással: „Kérj magadnak jelet Jahvehtől!“⁷⁾ — Az egész jelenet háttérében elegendő annak felvétele, hogy az asszír beavatkozás mint segítség tényleg kísértett, mint a hit politikájának meghébitója⁸⁾.

Ezsaiás ezt a politikát vallotta. Jellemző e gondolkozásra, hogy Juda ellenségeinek kudarcát ezzel indokolja Jahveh igazságszolgáltatásában: mert Damaszkusz feje Rezin

¹⁾ 7, 4.

²⁾ מִשְׁנֵי וּבְרִית הַאֲדָרִים הַקְּשָׁנִים — tekintettel arra, hogy 738-ban Tiglat-Pilesszár mind a két rakoncátlant megfenyítette, Damaszkuszban Rezint és Samariát, ahol akkor Menachem uralkodott, akinek nyomorúságos örökébe lépett volt Pekach.

³⁾ 7, 7.

⁴⁾ Szinte általános a feltevés, mely szerint Ezsaiás a fiát azért viszi magával, hogy Acházot megfenyítse. — Ez még akkor sem valószínű, ha a יְשׂוּב név csupán csak motto volna, a milyen a próféta egy másik fiának vagy más próféták hasonló nevű gyermekeinek neve, p. o. הַיְהוּדִי שֶׁלֵּל (Jes. 8, 1 ss. לֹא עָמִי (Hos. 1. 9.) és לֹא יִחַמְדָּה (Hos. 1, 6.) Olyan atyát pedig, a ki יְשׂוּב nevű fiát magát nem számítja vala a „megtérők“ maradékához, képzelni sem lehet (V. ö. még Hos. 2, 25).

⁵⁾ Ezt *Guthe* (Das Zukunftsbild des Jesaia. Leipzig 1885. — 39. old. 7. jegyz.) 7, 11 ss. által feltételezettnek állítja.

⁶⁾ Így 2 Rg 16 alapján *Kittel* (Geschichte der Hebräer. — 2. Halbband. Gotha 1892. — 292 old.)

⁷⁾ 7, 11.

⁸⁾ A 12. versben foglaltakra nézve *Duhm* (Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt. — Göttingen 1892) úgy sejt, hogy Acház akkor már lelkében — titokban —, foglalkozott az asszír segítség kérdésével és igénybevételének tervével. — Nézetünk szerint erre kezdettől fogva gondolhatott; hiszen az asszíroknak egy ellenük támadt ligával szemben való fellépésük nagyon valószínűnek látszott.

és Samáriáé a Remaljah fia,¹⁾ a kik jogtalanul lépik át hatalmuk körét. Ez a vallásos tudatnak naiv argumentációja, mely gyakran a legáltalánosabb és legközelebb fekvő meg-alapítással beéri, midőn isten megsegítő kezének működéséről van szó.²⁾

Acház magatartása minden יָסֵן-jelleget nélkülözött. A Dávidháza képviselőjének szíve nem kevésbbé megingott, a syr-efraimita hadsereg közeledtének hírére, mint a népé, sőt mi több: „meglágyult“, különösen a hír hallatára, hogy már utódja is ki van szemelve.³⁾ Lehet, hogy Ézsaiás már a vízvezeték körül tett intézkedéseket is kicsinyhitű kapkodásnak tekintette, melyet a „he^emin“ hiányának tudott be.

Kár, hogy 9^b szójátékában: אִם לֹא הָאֵמִינִי כִּי לֹא תִּתְּמֵנוּ — a he^emin alig jelent többet mint: „állhatatosságot tanusítani“; úgyhogy az a mondás semmi újat nem foglal magában, hanem csak a próféta buzdító szavainak nyomatékos végakordja: „Ha nem lesztek állhatatosak: bizony nem is állotok meg!“

Nem tudhatni, mit felelt Acház a próféta szavaira; de hogy magatartásával ezuttal sem adta hiterős bátorságnak jelét, következtetni lehet abból, hogy a próféta, — szakaszunk szerint, — folytatja beszédét.⁴⁾ E folytatásra Duhm azt mondja,

¹⁾ 8^a és 9^a.

²⁾ Ugyanazért nincs okunk a szóbanforgó versek (8^a és 9^a) hitelességét kétségbe vonni és elesik *Stade* (B. u. O. Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel. Berlin 1888/9.) aggodalma, hogy a 7. és 8^a versek nem nyujtják a kellő magyarázatot és a halásos 9^b versrész számára nem szolgálnak támpontul. — 8^b, mely Asszarhaddon 670 körüli telepítésére vonatkozik, oly glosszátor műve, a ki ez eseményhez közel állott s a ki közelebről a 722 utáni nemzedékhez tartozott, mely emez esztendő csapásán némileg megvizsgáztalódott; miért is egy újabb eseményben látta Efraim végromlását. Másfelől e glosszátor alig tartozott a 670 utáni nemzedékhez, mely a végkifejlettől vissza tekintve, 722-ben látta ismét a nagy veszedelemnek évét, sőt tovább: ha még a 647 után eső Asurbanipal-féle telepítést tekintjük, a glosszátort több-kevesebb valószínűséggel 722 és 647 közé helyezhetjük; a mi nyilvánvalóan nagy mértékben biztosítja a kommentált helynek régiségét.

³⁾ Minden e helyhez fűzött theologiai spekuláció hiábanvaló. Nem helyes 2 Chr. 20, 20 kiegészítése a אִם לֹא הָאֵמִינִי mellé: בְּיָמֵינוּ sem más „terminus technicus“ p. o. בְּיָמֵינוּ vagy אִתֵּי הַיּוֹם (Jud. 11, 20-ra való hivatkozással). — Érdekes, hogy némely magyarázók (p. o. *Stade*, *Duhm* és részben *Marti* K., *Das Buch Jesaja* erklärt. Tübingen 1900.) a אִם לֹא הָאֵמִינִי itteni előfordulásán kapva-kapnak, hogy vallásphilosophiai észleletet merítsenek belőle, a „hit“-nek szerintök itt először kínálózó fogalmát. Megfelelkeznek arról, hogy egy szó-játék nagyon ingatag alap fogalmi meghatározások számára. E mellett abba a hibába esnek, hogy a próféta lelki állapotát vizsgálva jutnak a hit fogalmához, midőn úgy írják le, hogy az bizonyos „látás“-t és „hallás“-t jelent, — holott legalább annyiban Acház álláspontjára kell helyezkedni, hogy a „jel“ (10 v.) látását a אִם לֹא הָאֵמִינִי fogalmába bele ne vigyük.

⁴⁾ Valószínű, hogy Acház magaviselete passzív részvétlenségben állott, a minek feljegyzése a próféta dialogusából bátran elmaradhatott. A szükséges új lélegzetvételt a 10. vers jelzi.

hogy Ezsaiás, „a leghatásosabb eszközhöz nyúl“. — Talán méltóbb a prófétahoz, ha itt és a következőkben mint olyant állítjuk szemünk elé, aki nem mint Jahveh „üggyvéd“-je, külön e célra kitalált „eszközökkel“ igyekszik Acházot meggyőzni, hanem aki — emberileg szólva — a Dávidháza képviselőjének oldalán maga is feleletet vár Juda jövőjére nézve. És mit látunk? Mig a kicsinyhitű király eszmény nélkül tétováz, a próféta lelkében megjelenik a jövő csodálatos képe.

A jövőnek, közelebről a „messiási“ jövőnek képe-e Immanuel és környezete? Ez szakaszunk sokat vitatott problémája.

Buzdító szavainak hitelül Ezsaiás „jel“-et (יֵשׁוּעַ) ajánlott fel¹⁾ a mit Acház a lágymeleg ember közönyösségével visszautasított.²⁾ Erre Jahveh nevében maga a próféta ad „jel“-et (יֵשׁוּעַ) Acházéknak: „Im' a nő fogan és szül fiat és nevezi őt így: יֵשׁוּעַ“³⁾.

Mivel e jel megadása Acház elutasító magaviseletére és a próféta haragos szemrehányására⁴⁾ következett, a „jel“-nek gyengébb jelentése a második helyen nem valószínű. Az első helyen pedig Ezsaiás nem ajánlott kevesebbet: (Kérj magadnak jelt) *menj le a mélységbe vagy szállj fel a magasba!*⁵⁾ Ez általánosságban a „jel“ csodás természetére, a próféta lelkében pedig olyan állapotra enged következtetni, melyben a térnek és időnek korlátai eltűnnek, csak

¹⁾ 11. vers.

²⁾ 12. vers. — Acház talán Dt 6, 16-ra való utalással igyekszik részvétlenségét igazolni, annak érzetében, hogy úgysem tudna őszinte szívet Jahveh-hez járulni és tőle kérni. De eljárását nem kell épen úgy értelmezni, hogy hívőnek akart látszani, mintha jel nélkül is hinne, tényleg azonban attól tartott, hogy a jel valóban bekövetkezhetnék s akkor a teokratikus politikához kellene pártolnia. (Igy I. Michaelis nyomán többen).

³⁾ 14. vers. — Az יֵשׁוּעַ képzete az ó-szövetségi nyelvhasználat alapján — tagadhatatlan — a „szűz“ fogalma felé hajlik, mint a ki az érettséget (עַלְמָא) mint feltűnő tulajdonságot hordja magán, — יֵשׁוּעַ mégis nem jelent szükségképen szűzet, hanem jelenthet oly nőt is, akiről ez mondható: יֵשׁוּעַ — Kijelentésében Ezsaiásnak a nőre mint szülőre, és főleg mint olyanra volt szüksége, a kit az Ó-Szövetségben a névadás szokása és joga illet. Mi sem természetesebb tehát mint az, hogy az יֵשׁוּעַ férjéről nem esik szó, — a minthogy ezt mindenki csak izetlenségnek minősítené, nem hogy a férj nememlítése a próféta gondolkozásában a szűztől való születés képzetét követelné. — Az almáh előtt álló névelő részben a יֵשׁוּעַ következménye lehet és a próféta szeme előtt lebegő képzeletbeli női alakra mutat. Semmi esetre sem jelent minden asszonyt, aki legközelebb teherben jár és szül. (Duhm ellen).

⁴⁾ 13. vers.

⁵⁾ 11 b יֵשׁוּעַ helyett nem szükséges יֵשׁוּעַ-t olvasnunk. A nekromantia gyanuját (Duhm) mindkét esetben elkerülhetjük, ha meggondoljuk, hogy a יֵשׁוּעַ csak az irányt jelöli meg.

formái maradnak meg. Ez a vizionárius állapot kezdete. Immanuel alakja e szerint egy eksztatikus kép, mely a próféta lelkében megjelent feleletül a Juda jövőjére vonatkozó összes kérdésekre, azokra is, melyeket a törpe Dávidsarij hitetlensége támasztott.

Hogy Immanuel mennyire ideális személy, kitűnik abból, hogy — a 15. vers szerint — 1) tejjel és mézzel táplálkozik és majdan 2) a jót választja és a rosszat elveti. — Igaz, hogy תָּמִיד a דָּבָר mellett szakaszunkon kívül az Ó-Szövetségben csak kétszer fordul elő: 2. S. 17, 29, ahol e két eledel az Absalom elől bujdosó Dávidnak Mahanáim-ba hozott ajándékok közt szerepel, — és Job 20, 17, a hol „tejjel és mézzel folyó“ patakokról¹⁾ van szó: e két hely eléggé igazolja, hogy épen úgy állhat az ideális eledel megjelelésére mint דָּבָר. Az a nézet pedig, hogy a „tej és méz“ szakaszunkban az ország (föld) pusztulását jelenti,²⁾ elesik, tekintve azt, hogy a helyek, melyekre e jelentés alapítható volna — szakaszunk 16. verse és 7, 21 ss. — nem hitelesek.³⁾ (Többen⁴⁾ a 15. vers hitelességét vonták kétségbe és a verset glosszának minősítették, a mely épúgy csúszott volna be a 16. vers előtt, a melyhez tartozott, mint 8 b a 9/a előtt. De ilyen glosszátor, aki nem látta, hogy a 16. versben nem Judáról, hanem ellenségei földjének pusztulásáról van szó, nem képzelhető).

A tej és méz ideális tápláléka mellett a jó megválasztása és a rossz elvetése erkölcsi súlyú, több mint a jó és rossz különbségének ismerete: erkölcsi jellem, melynél fogva az almāh fia nemcsak kerüli a rosszat, hanem a gonoszságot elveti és a jót valósítja.⁵⁾

Ama táplálkozás és e jellem közt nincsen szorosabb ok-vagy időhatározói kapcsolat, mint amelyet az egyszerűen

¹⁾ נחלי דבש וחמאה.

²⁾ Így az összes szótárak épen Jes. 7, 15-re mint egyetlen ó-szövetségi helyre való hivatkozással.

³⁾ A 16. vers hitelessége ellen szól alaki tekintetben a 15. vers szavainak ismétlése és az egyszámú ארטה. A 7, 21-25. terjedő szakasz pedig szinte témául tűzte ki a tejevés megokolását, a melyet igazán rabbinikus reflexiókon vezet keresztül, — úgyhogy alig származik a prófétától, a kinek keznyomat legfeljebb 21^b és 22^b-ben lehet felismerni. A próféta szerzősége ellen szól 22^a versrészt; továbbá דיר a 23. versben négyszer is előkerül s a 23-25. versekben a tövis és gaz ugyancsak háromszor. Hogy e szakasz mennyire nem támogatja a tejnek olyatén jelentését, hogy az pusztulást és nyomort jelent, mutatja épen 22^a, mely szerint a tej bősége (!) miatt vajjat esznek.

⁴⁾ Így Duhm, Marti.

⁵⁾ Figyelemreméltó a „rossz elvetésé“-nek első helyen való említése a 15. versben, a קָאֵס and קָחַר infinitivi absoluti, melyek az igefogalom in abstracto való kiemelésére szolgálnak, míg másutt, ahol csupán a választóképességről mint ilyenről van szó וְיִגֵּעַ és יִצֵּא praepositio. (p. o. 2 S. 19, 38.)

mutató ל (לדעתו-ben) megenged. Mig egyfelől jogos volna megütközni azon, hogy a jó és rossz megválasztása a tej és méz evésének legyen egyenes következménye, — vagy hogy ama megválasztásnak kezdete a tej- és mézevésnek végét jelentené: másfelől a ל-nek célzatos jelentését kétségbe vonni nem lehet, amennyiben ezt demonstratív jelentése magával hozza. Létezik az indogermán nyelvhasználatban is a célzatos kötésnek egy „depravált“ alakja, melylyel egymásután bekövetkezett eseményeket hozunk az ok és cél kapcsolatába, p. o. fürdőbe utazott, hogy ott meghaljon. Vagy: midőn két párhuzamosan haladó történeti folyamat körül az egyik mintegy az alkalmat, a másik mintegy a főfejlődést képviseli, jóllehet ok- és okozati viszony a kettő között szorosán véve meg nem állapítható. A לִּיִּי? kapcsolata ide tartozik. Mivel a táplálkozás olyan életnyilvánulás, mely a születéssel kezdődik, míg ama szellemi tehetség, amint általában a szellemi élet, csak a testiség bizonyos fokú fejlettségével kezdődik, — azért történhetett a kettő célirányos összekapcsolása; mely kapcsolat a fordításban is megtartható (és ל a latin „ut“ értelmében fordítható), de a fentebbi megjegyzések után azzal a fentartással, hogy a próféta tényleg nem akarta megjelelni: mennyi ideig fog az almah gyermeke tejjel és mézzel táplálkozni, azt sem, hogy mi célból vagy végből; hanem ezt mondja: így táplálkozik „és majdan“ a rosszat elveti s a jót választja.¹⁾ Hogy viszont e választótehetség nem alkalmas a tejjel-mézzel való táplálkozás idejének meghatározására (mely esetben ל = azon idő körül), azt mi sem mutatja jobban, mint hogy ama fejlettségnek kora meg nem állapítható,²⁾ még megközelítőleg sem, a mint-hogy a magyarázók tényleg egy-, két-, három-, de sőt tiz-, tizenhároméves korról beszélnek.

Kérdem továbbá: Miért volt volna a prófétának szűksége, hogy a tej és méz evésének idejét megállapítsa? Vagy, feltéve, hogy Immanuel mint üdvjel Juda megmenekülését hirdeti, minek kellett e megmenekülés időpontjának akár a várandós állapot izetlen időszámításával, akár a jó és rossz megválasztásával meghatározatnia? Nagyon különös volna ez időjelzés arra az esetre is, ha Immanuel mint a jövő „óramutatója“ egy részben, t. i. születésével üdvöt (Juda megszabadulását), más részben ellenben, t. i. későbbi fejlődésével pusztulást és ítéletet jelezne.

Az időmutatás és az ország pusztulásában nyilvánuló

¹⁾ A revidéált Károli-fordítás (1898.) ugyanilyen értelemben: „Ki vaját és mézet eszik, megtanulja a gonoszt megvetni és a jót választani.“

²⁾ Dt. 1, 39 alapján sem, mert ott a választótehetség hiánya az öntudatlan gyermeki lét ártatlanságát jelenti csupán.

ítélet gondolatát az Immanueljelben csak a 16. és 17. vers idézte elő, melyek közül az egyiknek hitelességét már kétségbe vontuk, a másiké pedig szintén tarthatatlan.¹⁾ A 16. vers kétségkívül egy régi magyarázata Ézsaiás Immanuel-jóslatának, míg 17. a 16-odikban kifejezett gondolatnak a 18. és következő versek tartalmával²⁾ való összekötését akarja közvetíteni: mivel a 16. vers Juda ellenségeinek pusztulásáról szólt, szükség volt egy közvetítő gondolatra, mely a Judára irányuló fordulatot lehetővé tette.

Hogy e mellett Immanuelnek komor háttere is van: ez a 17. vers nélkül is valószínű azok után, amik Acház és a próféta között történtek. De e vonás nem mehet Immanuel ideális voltának rovására, a miről szó lehetne akkor, ha Immanuel mint időmutató a 11. versben felajánlott üdvjellel szemben a Judára és Acházra elkövetkezendő ítéletet jelenté.³⁾

Ily „ítélet“-nek épen elegendő: A Dávidházából természetesen származó utód helyett, — kiről Acház bosszantó magaviselete után nem lehetett már szó, — egy új (talán csodás származású) egyénnek képe, akinek nem a királyi tisztség kölcsönözte méltósága érdekét, azokkal az erkölcsi súlyú tulajdonokkal, melyek a jó megválasztásában és a rossz elvetésében nyilvánulnak.

Hogy ez ideális vallásos egyén a „messiás“, azt Ézsaiás, legalább a jelenet alkalmával, még nem tudhatta, de hogy innen kezdve szólhatunk tulajdonképen személyes messiásról, azt Ézsaiás további prófétiája igazolja. Azért mondhatja Kittel:

„Abban az emlékezetes órában, melyben Ézsaiás Acházról búcsuzott, a személyes messiás eszméje született világra.“

¹⁾ A 17. vers hitelessége ellen szól: az asyndetikus csatlakozás, holott egészen új gondolatról van szó; a terjengősség: $\text{עֲלֵי־עֶפְרָיִם וְעַל־בֵּית אֲחִיָּז}$. A בֵּית אֲחִיָּז nem illik ide, sem ha 1. Acháznak édesatyját (Jóthám), sem pedig úgy, ha 2. Dávid házat akarná jelenteni, — amelyről a sor legvégén csak a formaiság kedvéért esnék szó. Valamint az is, hogy e kifejezésből: $\text{לְמִיּוֹם הַזֶּה אֲפַיִם אֶפְרַיִם}$ az ősitől eltérő az a felfogás olvasható ki, hogy Efraim a maga jószántából pártolt el Judától (Martí). Még későbbi glossza 17^b: $\text{אֵת אֲשֶׁר אֶפְרַיִם}$ —, mely a 16. vers olvasásakor és a 17. vers kezdő szavaira való tekintettel származott, anélkül, hogy szerzője e jegyzetnek helyességét a 17. vers fordulatára való tekintettel kétségbe vonta volna.

²⁾ 7, 18—20. pusztulásról (Judáéről?) szól két töredékben, amelyeket a $\text{בְּיָמֵי הַדְּרוֹר}$ formula bárhova csatolhat.

³⁾ Az „Immanuel“ név ebben az esetben optatív értelmű volna („Isten-segits“?), ami nem valószínű.

II.

Ezsaiás prófétai beszédei tényleg nem egy, hanem szorosán véve két „messiási“ összképhez szolgáltatóknak vonásokat, melyeket nem szabad harmonisztikus érdekből egybeolvasztani.¹⁾ Az egyikben — a 724. év elé eső beszédekben — a jövőendő messiás alakja lép előtérbe; a másikkban, miután amaz évben az asszírok Juda tőszomszédságába jutottak (azzal, hogy IV. Szalmanaszár ostrom alá fogta Samáriát) az az alapgondolat, hogy Jeruzsálemet az asszírok nem vehetik meg; — a messiás alakja hiányzik belőle.

Immanuel a 724 előtti jóslatokat jellemző messiásképnek központi alakja. Kezdetleges vonásait Ezsaiás prófétája csakhamar az üdvjövőről festett nagyszerű képpé fejlesztette. Ami az Acházzal való jelenetkor még befejezetlenül maradt, határozott kifejtést nyert akkor, mikor Ezsaiás a tejjel-mézlel közt táplálkozó gyermek önmagában nyugvó alakját hatalommal felruházva és királyi székekben ülni látta.²⁾ Míg az első alkalommal az egyszerű Immanuel név kifejezhette Istennek kegyelmi jelenlétét, melyet ama gyermekalak mint ilyen éreztetett, addig a béke birodalmát öntudatosan növelő fejedelmi alak lényét kifejezni — név alig elegendő.³⁾ A rossz felismerésének és a jó megválasztásának tehetsége, melyben a gyermeknél még a természeti és erkölcsi jelentés köincidál, a יהוה és יהוה Jahveh ismeretén (דעה יהוה) felépülő erkölcsi jellemévé fejlődött. Mikor pedig az ezsaiási messiáskép a legnagyobb teljességre jutott, azzal, hogy kerete az egész természeti világ megdicsőült alakjára is kiterjed,⁴⁾ — ugyanakkor a próféta képzelete, mely a közéletnek legtökéletesebb alakját egyedül a királyságban szemlélhette s amelyre a „Dávidnak ígért állandó irgalmasságok“⁵⁾ az Acházzal való jelenet után ismét meghatározólag befolytak, az „Isai törzsökéből származó vesszőszál“⁶⁾ képzetével⁶⁾ visszatért a Dávid nemzetségéből származó utód már-már elejtett gondolatához.

De miért kellett Immanuel eszményi egyéni képét, mely eredetileg a messiási remény tipikus vonásait nélkülözte, ismét oly vonásokkal kombinálni, melyek az ország szerencsés állapotához fűződő hagyományos várakozást jellemezték?

¹⁾ E nézetet *Guthe* (*Das Zukunftsbild des Jesaia*. Leipzig 1885.) érvényesítette először.

²⁾ 9, 5.

³⁾ 9, 6.

⁴⁾ 11, 6-9.

⁵⁾ E kifejezést *Guthe* Jess, 55, 1. alapján használja.

⁶⁾ 11, 1.

Valószínű, hogy az Acházzal való jelenet után, a melynek folyamán Ézsaiás a „maradék“ megtérítésének reményéről is lemondott, a „Jahveh szent népé“-nek eszméje újra erőt vett a próféta szellemén; Immanuel jelentősége pedig később mint az ideális magot magában rejtő népen *kivül* álló egyéniséggé mutatkozott. Ugy látszik, Ézsaiás érezte a *collisio*-t, amely népéhez fűzött reménye és a vallásosságnak egy a népen kívül helyezett ideálja között támadhat: egy jobb pillanatában, midőn ezen ideálnak népe részéről történendő megvalósításáról le nem mondott, Immanuel mint az Izrael népének glóriáját betetőző messiás alakja tűnt fel előtte. Viszont valahányszor az első szomorú tapasztalatnak megfelelően, a lemondás diadalmaskodott, mindannyiszor enyhülést szerzett a próféta lelkének az az ideál, melyet a végletekig fokozott. E transversalis hullámzásoknak lehet eredménye az a messiáskép, melyet Ézsaiás Immanuel képéből fejlesztett s a mely jelentőségteljes eredetével az ó-szövetségi theológiában legjellemzőbb sajátja maradt. — Hogy később, nevezetesen 722 után, midőn a történeti viszonyok a Jahveh népeért való aggodalmat állandóan foglalkoztatták, maga a próféta látszólag teljesen elejtette, ugyancsak azt mutatja, hogy főmotívuma, eredetének megfelelőleg tényleg *a vallásosságnak Immanuel képében legtisztábban szemlélhető ideálja* volt. Mert egy a Dávid házából származó király mint politikai nagyság Jerusálem megmenekült városában egészen jól helyet találhatott volna; nem így az a nagyszerű ideál, amelynek oly mértékben kellett elhalványulnia, amennyire előtérbe lépett az a másik, mely az ó-szövetségi vallásnak legkitünőbb eszméjét hordozta.

Ha ez az ingadozás összefüggésben van az ó-szövetségi vallás történetével, úgy jellemző, hogy épen oly kiváló egyéniségben merült fel a vallásosság ideálja egy egyénben való megszemélyesítésének szüksége, a minő Ézsaiásé volt, — jelezvén a fejlődést az individuális vallásosság felé; egyben persze előjele Izrael vallása objektiválódásának, a mi egész vonalon a Deuteronomismusból jutott teljességre, mint a melylyel a „Jahveh ideális népe dinamikus elve“ helyébe a theokratia lépett. Annál érdekesebb, — mivel az ó-szövetségi vallásnak saját lényegeért folytatott küzdelmére vet világot, — hogy a próféta ki tudta küszöbölni ezt a másik elemet, — a mi természetesen nem jelenti azt, hogy az utóbbiból oly drágagyöngy nem képződhetett, mely egy későbbi fejlődés jogosult álláspontjáról tekintve mint Izrael vallásának legszebb virága tűnhetett fel.

Bizonyos azonban, hogy Ézsaiásra nézve a „messiás“ általa megteremtett alakja nem volt abszolút nagyság. E te-

kintetben jellemző, hogy az Ezsaiást követő epigonok (Nahum, Sofoniás, Habakkuk) egyáltalán nem említik. De látható ebből az is, hogy az a „messiás“ és vele Immanuel, akkor még nem volt olyan kijelentéstközvetítő „istenemberi“ alak, a milyennek közönségesen venni szokás s a mivé csak a mennyei (ős) embernek eszméjével történt kombináció utján a zsidó apokalyptikában, és bátran hozzátehetjük: csak a keresztény theológiában lett.

Az sem érdektelen, hogy ha Jeremiás kétes hitelességű messiásjósolataitól eltekintünk, Ezékiel „messiási“ jóslataira nézve pedig beérjük azzal, hogy bennök a személyes messiás reménye az egész Dávid-dinastiára vonatkozó reménynyé kitágított (!) és Deuteroezsaiás miatt a további fejlődést kirekesztjük: ez eszaiási messiásképnek hatása legalább a fogság előtti prófétiában ki nem mutatható. Ezzel eldőlt minden olyan felfogásnak helyessége, amely szerint a messiás alakja Ezsaiás működésének második felében azért nem fordul elő, mivel jelentősége akkor már magától értetődött — hacsak azt nem kell gondolnunk, hogy a próféták, ha reméltek is valamit, e reményüket eltitkolták. Ha működésük nem állott elődeik kijelentéseinek ujrafelvételében, ez csak méltó ahhoz az álláshoz, melyet mint vallásos subjectumok az ó-szövetségi vallás történetében elfoglalnak; nem hogy talán a „messiás“ nememlítése az eszaiási jóslatok hitelessége ellen volna érvényesíthető. Az eszaiási messiáskép ujrafelvételét nem is várjuk előbb mint csak a fogság utáni kornak, „deduktív“ theológiájában.

Ha az Immanuelkép üde vonásait már Ezsaiás messiásképe abszorbeálta, nem csodálkozhatunk azon, hogy az Immanuel-„jelenés“ az ó-szövetségi theológiában külön nem érvényesült. Az egyetlen ó-szövetségi hely, mely Jes. 7, 1-17 hez határozott vonatkozásban áll: Mich. 5, 2, a mely mint egy a fogság utáni korból való messiásjóslothoz csatolt közbeszúrás pusztán arra enged következtetni, hogy a messiás születésének körülményei akkor még figyelem tárgyát nem képezték.

Annál érdekesebb, hogy a fogságban Immanuelénél sok tekintetben más talajon, a vallásosságnak egy másík ideálja, a szenvedő vallásosságé, termett, a mely a „Jahveh szolgájá“-ról (עַבְדֵי יְהוָה) szóló prófétiának magvát alkotja. Hogy bemenetelt talált a messiási reménykörbe, azért fontos, mert Immanuel mellett félreismerhetlenül igazolja, hogy *a messiás-eszme lényege tényleg a vallásosság kihelyezett ideálja* volt. — Az egyed- és gyűjtőfogalom együttléte „Jahveh szolgájá“-nak deuteroezsaiási képzetében ismét csak érdekes illusztrációja ama mozgó viszony ingadozásainak, a mely a

vallásosságnak egy különálló ideálja és a szomorú jelenre való tekintettel azzal vigasztalódó vallásos egyén közt fejlődik.

*

Azt a tényt, hogy a Septuaginta Jes. 7, 14-ben almáh-t *παρθένος*-szal fordítja, — mivel nem valószínű, hogy az eredeti helyen *הַבְּתוּלָה* olvasandó, — úgy lehet magyarázni, hogy a *ἡ παρθένος* a LXX-ba annak a hitnek alapján, mely szerint a messiásnak szűztől kell születnie, a fordítás keletkezésekor csúszott bele, a minthogy ez a hit a palästinai és alexandriai zsidóság körében tényleg el volt terjedve. Mivel mégis a Septuagintának története a keresztyén korba nyúlik, a melyben Aquila, Symmachus és Theodotion polemizáló fordítása — *ἡ ῥεῖνις* — az Ó-Szövetség kanonikus tekintélyre emelkedett görög fordításának keresztyén befolyás alatt keletkezett szövegezése ellen irányultában érthető: nem bizonyos, hogy az a *παρθένος* a keresztyénség előtti kornak terméke; habár majdnem kétségtelen, hogy a neki alapul szolgáló képzet az eráni eschatológiából került a zsidóság világnézetébe, innen pedig a keresztyén theológiába.

Minő jogosultsága volt annak, hogy soterokosmologiai érdekből előbb a zsidóság, majd utóbb a keresztyénség Ézsaiás Immanuel-prófétijára hivatkozott: erre csak részben felel az a körülmény, hogy az nyert itt jelentőséget, a mi Ézsaiásra nézve legalább is mellékes volt. Mert épen olyan fontos, hogy ehhez a spekulációhoz és nem Vergilius jóslatához fűződött a történelemben egy nagyszerű ujjaszületés és fejlődés az „Immanuel“ név jelszava alatt, amely annál találóbban származott át Jézusra, mivel egyéniségénél fogva ő hivatva volt arra, hogy az egyéni vallásosság ó-szövetségi ideálját a maga és követői számára igénybe vegye.

Martony Elek.