

Lapszemle.

Prot. Monatsheft. 1902.

3. szám.

Schmiedel P. Jungfraugeburt und Taufbefehl nach neuesten Text-funden. Vitatja, hogy kanonikus evangéliumaink szövege már maga is erősen a mellett bizonyít, hogy az első keresztyének Jézus természetes származását vallották. Így nevezetesen az *ἐγεννησεν* szó Jézusra is vonatkozik; a családfa felvétele csakis természetes származás esetén érthető; Lk. 2, 27 és 41 a *οὐ γινώσκω* szót kétségtelenül a szokásos értelemben használja. De mégis csak a legújabb felfedezések vetnek igaz világot az őskeresztyén felfogásra, de sőt a mai kanonikus szövegek kialakulására is. És itt első sorban a syrsin. szövege jön tekintetbe, amelyben Mt. 1, 16 így hangzik: „József, a kinek szűz Mária (vagy: Mária, a hajadon) el volt jegyezve, nemzette Jézust, ki Messiásnak mondatik“. Igen, de helyesen mondja Schmiedel, hogy ez a szöveg a mai egyházi felfogásra nézve nem veszedelmes, mert voltakép csak élesebb ellenmondást tartalmaz, mint a kanonikus szöveg, amennyiben ez után a kijelentés után azonnal elbeszéli a természetfeletti származást is, még pedig a kanonikus Mátéval teljesen egyezőleg. Ez az oka, hogy e varians lectiot sokan eretnek kéz munkájának tartják. Schmiedel szerint már sokkal fontosabb a Conybeare által 1898-ban közzétett Dialogus, a melyben a keresztyénnel vitatkozó zsidó egyenesen Máté evangéliumából olvassa fel ezt: „Jakab nemzette Józsefet, férjét Máriának, akiből nemzetett a Krisztusnak nevezett Jézus, és József nemzette a Krisztusnak nevezett Jézust.“ Ez volna tehát Máté eredeti szövege, a melyből, igaz van Schmiedelnek, minden varians levezethető. Csakhogy itt két szöveggel állunk szemben. Az egyik teljesen egyezik a syrsin.-nal, a másik a mai kanonikus Mátéval. Schmiedel amazt, tehát a vers második felét tartja az eredetinek, a vers első felét, tehát a Mátéval egyezőt, tekinti későbbi beszúrásnak.

Hogy pedig egymás mellett állottak már a Dialogus korában, azt Schmiedel így magyarázza: Máté valamely példányára szeljegyzetképpen valaki odajegyezte a tőle eltérő variatiót is, amit egy leíró aztán egymás mellé, a rendes szövegbe vitt be. Hogy pedig Máté eredetileg ezt hangsúlyozta: „József nemzette Jézust“, az természetes azért, mert Jézus törvényes származását kellett megvédeni (Zahn is ezen az állásponton van!). Majd aztán összeállítja Schmiedel, hogy mikép alakult a szöveg lassanként úgy, amint azt a kanonikus Mátéban találjuk. — Hát ezek az új felfedezések a probléma megoldását egyetlen lépéssel sem segítették előbbre. Mert ha igaz, hogy az eredeti Mátéban a Dialogus szövege állott, akkor arra is alkalmazható Schmiedelnek a syrsin-re mondott ítélete, hogy csak az ellenmondást élesíti ki jobban, de a megoldást nem mozdítja elő. Ennélfogva az egyházi felfogást történetileg pozitív adat meg nem ingatja.

A Mt. 28, 19-ben foglalt keresztelési formulára nézve igaza van Schmiedelnek abban, hogy az az újszövetség egyéb helyeinek adataival ellenmondásban áll, mert az első keresztyének a Jézus nevébe kereszteltek (Róm. 6. 4. I. Kor. 1, 13. 6. 11. Gal. 3, 27. Act. 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5). Conybeare pedig kimutatta Eusebiusból, hogy egészen 325-ig, tehát a szentháromságot alkotó niceai zsinatig Eusebius csak azt a szövegét ismerte Mt. 28, 19-nek, a melyben a szentháromsági formula helyett ez állott: *τῷ ὀνόματι μου*. Minden esetre igen fontos adat volna ez, ha történetileg igazolható volna. Ma még inkább csak hypothezis, amit csak az egykorú irodalom alapos vizsgálata igazolhat.

Studien und Kritiken 1902.

1. szám.

Schulz O. Τὸ οὖν ὁ νόμος; Verhältnis von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal. 3. Minden tekintetben érdekes és tanulmányos értekezés ez. Főbb pontjai ezek: A 16. versben az ígélet nem vonatkozhatik sem Gen. 13, 15-re sem 17, 8-ra. Oly ígélet-ről van szó, melyet Ábrahám és az ő magva, a ki Pál szerint a Krisztus, nyert. A messiási üdv nem lehetett az ígélet tárgya,

mert akkor a Kr. az üdvöt csakúgy kapta volna, mint más, és nem adta, szerezte volna, amint azt Pál is tanítja. Gal. 3, 8 és 14 bizonyítja, hogy itt csak a Gen. 22, 18-ra utalhat az apostol (v. ö. Gen. 12, 3). Már az ó-testamentumban tisztán fel van állítva az isteni üdvrend, hogy az ember egyedül csak a Kr.-ban vetett hite alapján érheti el a megigazítást. A 18-ik vers tehát így értelmezendő: Ábrahámmal szemben ($\tau\tilde{\nu}^3 A.$) az Isten kegyelmesnek mutatta magát ($\kappa\epsilon\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota$) azzal, hogy ígéretet tett neki, de reánk vonatkozólag, hogy mi e neki adott ígéret alapján: „A te magodban áldatnak meg a népek“, nyerjük el az igazságot. Tehát nem a törvényből, hanem az ígéretből fakad s így hit alapján, ingyen kapjuk azt. A 15—18 összefüggése ez: „Isten oly ígéretet tett, melynél fogva az embert a Kr.-ban vetett hite alapján akarja igazzá tenni. Ez ígéretnek azonos jelentősége van az ember végrendeletével. Erről is áll még hatványozottabb mértékben az a jogi alapelv: más valaki se nem érvénytelenítheti, se nem toldhatja meg. Isten ígéretétét se szüntetheti hát meg a törvény.“ Ez teszi már most szükségessé a törvény új meghatározását. S ebben ki kellett az apostolnak tüntetnie a törvény nagy történeti jelentőségét és tényleges értéktelenségét. A törvény előtt nem volt tudatos, beszámítható áthágás. Hogy az áthágás legyen tudatossá, felelősséggel járóvá, ezért adatott a törvény. Tehát ugyanaz volt a szerepe, a mi a paedagogusoké. A $\pi\alpha\iota\delta\alpha\gamma\omega\gamma\acute{o}\varsigma$ nem volt tanító, nevelő, hanem a szó szoros értelmében a gyermek vezetője, vagy kísérője a $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ -hoz. Óvta, védte, hogy baj ne érje útközben s valami illetlen dolgot se kövessen el. De önálló célja a paedagogus működésének nem volt. A törvény is ilyen paedagogus az egyetlen tanító mesterhez a Krisztushoz, a hova ha elvezet, egész szerepe véget ér. De így is nemes hivatást tölt be, mert oltalmaz, s a tudatos áthágásért büntet. S míg így Pál a törvénynek történeti igaz jelentőségét megadja, egyszersmind világosan kimutatja azt is, az üdv elnyerésében nincsen döntő szerepe: mindent a mestertől, a Krisztustól nyer az ember. De a törvény, mint paedagogus nem éri el a célját. Mert nem képes az embert odáig juttatni, hogy az minden

igazságot betölthetsön. Ezért nem is az igazságra, hanem csak a Krisztushoz tiszte eljuttatni az emberiséget. De a Krisztusban ígért és adott üdvösség már egészen más feltételekhez van kötve. Így tehát a törvény csak bűnössége tudatára juttatja el az embert, és akkor elhagyja segedelem nélkül. Tehát csakugyan a Krisztusra vezetett s így az Isten üdvígéretét nemhogy megszüntette, vagy helyettesítette volna, sőt egyenesen annak szolgálatában állott, annak útját egyengette, s így a hitigazságot készítette elő. A törvény tehát és a bűn egyenes viszonyban áll egymással: a hol nincs törvény, nincsen bűn sem, mert nincs a törvénynek áthágása, s így nincs beszámítás sem. De a hol nincs a bűnnek ez a tudata, ott nincs meg a büntől való szabadulásnak, tehát az igazságnak, az üdvösségnek a vágya sem. Mert az ember a maga állapotát nem látva visszásnak, teljesen meg is van azzal elégedve. Úgy mint a gyermek, a kit a paedagógus még nem korlátoz, nem irányít. De a törvény csak az akaratot irányíthatta, de a cselekvést nem, mert a bűn uralma alól felszabadítani nem képes, csak éppen azt mutatta meg, mi a bűn. S így a bűn alá rekesztett a törvény, de ebben is üdvözélt szolgált, mert így munkálta a hit kinyilatkoztatásának útját. Nevezetesen azzal, hogy az embert folyton folyvást igaztalanságára figyelmeztette, s így felkeltette benne a vágyat az igazság után. Amikor tehát az ember felsóhajt: „óh én nyomorult ember, ki szabadít meg engem e halál testéből?“, akkor reá nézve a törvény elérte végső célját. Nem volt képes a szabadulást megadni, de az ember lelkét elkészítette az ingyenkegyelmű isteni hitigazság keresésére és megragadására. S így a törvény valóban vezető a Krisztusra, a ki a törvény vége. Az eredmény tehát a következő: Isten örök akarata az volt, hogy az emberiséget a Krisztus által a bűn rabságából kiszabadítsa. E célból előbb a bűnt bűnül kellett megismertetnie az emberrel, tudatossá kellett tennie előtte, hogy tényleges állapota igaz rendeltetésének meg nem felel. Ezért adta a törvényt. Ez tudatára juttatta az embert annak, hogy a maga erejéből képtelen a büntől szabadulni. Egyúttal

felkeltette benne a menekülés vágyát. Így készítette elő Isten a törvényt a Krisztus eljövételét. — Az értekezés a törvény és evangélium viszonyát helyesen világítja meg.

Deutsch-evangelische Blätter 1902.

7—8. szám.

Thikötter J. Die moderne Theologie. Hogy a „modern“ theológiát Ritschltől származtassák, az ellen tiltakozik. Ritschl erősen állott a lutheri egyház talaján s a modern theológiában uralkodó eszmék ő reá sohasem voltak hatással, mert ő a biblia értelmében vett hívő volt. Tanítványai és ezeknek a tanítványai már egészen más megítélés alá esnek. Ezeket a modernismus már meglehetősen inficiálta. Húsz esztendővel ezelőtt a liberalis theológiának két ága volt. A jobb oldal Kant és Schleiermacher nyomain haladt. Főképviselei Lipsius és Schweizer. A theologia revelatát már ezek sem vallották, de negatíójukban nem mentek annyira, mint a baloldaliak, a kiknek vezérei Biedermann és Lang voltak. Ezt az irányt, mely a vallást pusztá fogalmi játékká és subjectiv bölcsekedéssé teszi, nem tartja jogosultnak. Ma ez irány egyetlen akadémiái képviselője Pfeiderer volna, ha a személyes halhatatlanság, illetve örökélet képzetét nem vallaná. De e baloldal kezd erősödni s nemsokára számolnunk kell majd az új hegelingekkel. A „modern theologia“ kialakulására közreható tényezőket részint a theologia körén kívül, részint ezen belül találhatjuk fel. A körön kívüli tényezők a sociálpolitikai, bölcseleti és tudományos, különösen történelmi áramlatok, melyek az általános törvényszerűségekre, különösen a causalitásra való hivatkozással a mindent nivelláló evolutianistikus és materialistikus felfogással a féktelenkedés terére ragadták a theologusok ifjú nemzedékét. A theológián belül legtöbbet tesz a „modern“ theologia kifejlődésére nézve Wellhausen, kinek nagy érdemeit nem lehet elvitatni, de aki az ó-testamentumot kijelentésszerűségétől teljesen megfosztja s mondai alapokra viszi vissza keletkezését. Az új-testamentumi tudomány terén a túlságos specializálás az egészet már szinte egészen elveszti szem elől.

A forráskeresés modern láza egyetlen lépéssel se vitte ugyan előbbre pozitív tudásunkat, de annál többet ártott a szentírás és a keresztyénség tekintélyének. A theologiai tudomány körében a választó a keresztyénség supranaturalis jelleméhez való viszony. E szerint az orthodoxia, minden árnyalatában, supranaturalis, tehát nem modern. De vannak, akik a kenotikus christológiát vallják, míg az inspiratio szigorú tanát általában mind feladták s a kánon kritikáját behatóan űzik. A modernismus hatását mutatja az orthodoxia a socialis mozgalmakban való részvételével, az egyesületezésekben, a mindennemű kongressusok tartásában és sok kultusi dologban. Szintén teljesen supernaturalistikus alapon állott maga Ritschl s öregebb tanítványai, mint Häring, Gottschick, Bornemann, Reischle, Loofs, Kattenbusch, Hermann és a czikkíró. Ritschl elvetette a hellenistikus formába öltöztetett ókori egyházi christológiát és a Krisztus istenségét Jézus öntudatából és életéből, valamint az apostolok tanúbizonyságából állapította meg. A praexistenia formája felett nem okoskodott. A csodát fentartotta, mert azt a gondolkodás csak vizsgálhatja, de meg nem döntheti, mert a csoda teljesen a hit körébe tartozik. Ez a hit pedig a Krisztus személyéhez csatlakozik, a ki minden tekintetben megváltója volt a világnak. Jézus testi feltámadását is vitatta az I. Kor. 15. értelmében. Az igazi ritschlianismus és a jobb oldali liberalismus közt a különbség az, hogy ezek a Krisztust nem az Isten legnagyobb csodájának, nem az egyetlen és elégséges engesztelőnek, hanem csak erkölcsi példaképnek tartják, halálát martyrhalálnak, feltámadását csak szivbelinek tekintik s a keresztyénséget minden tekintetben rationalisálják. Számtalan árnyalata van, melyek egyikével-másikával a pseudo- és félritschlianusok is egyesültek. De az igazi ritschlianusok nem tartoznak a moderneek közé. A liberálisok balpártjánál a theologia teljesen bölcselkedéssé válik s Biedermannt is meghaladja abban, hogy a názárethi Jézus személye és műve iránt a legkisebb pietással sem viseltetik. Ezek istenfogalma pantheistikus, ethikája deterministikus. Akadémiai tanszékük eddig nincs, de számuk szaporodik. A protestantismus élet-

eleme a szabadság, de ennek sem szabad korlátlanok lennie. A hol a tudományos kutatás és a hit egymással ellentétben állanak, ott nincs egészséges theologia, amely nem a tárgya feltalálása miatt, hanem csak a feldolgozás methodusa miatt tartozik a tudományok közé. Tudományosan bebizonyított istenfogalomhoz sohasem juthatunk, de azt el se vitathatjuk. Ezért szükségkép az egyház szolgálatában kell a theologusnak állania; azzal szembe nem állhat, azt nem rongálhatja. A theologust nemcsak tudományosnak, hanem vallásosnak is kell nevelni, s aki a modern theologusok közül az egyház hitvallásával nem tud egyességre jutni, le kell vonnia ebből a consequentiát.

Ez ismertetés felette érdekes nemcsak azért, mert Schwarz, Jörg és Frank művei óta az újabb theologia történetének jellemzésével nem igen találkozunk, hanem írójának egyénisége miatt is, a ki 70 évre terjedő élete alatt az újabb theologia történetének lefolyását végignézte s szereplőivel személyes viszonyban volt. De nagy kár, hogy e történet vázolásában pártszempontok befolyásolják. Nemcsak abban mutatkozik ez, hogy Ritschlről túlságosan ideális képet fest, hanem abban is, hogy a tudományos theologiai munkásságot a közönségnek tett haszon, tehát gyakorlati szempont alapján bírálja el. Persze mert a ritschlianismus alapnézete szerint az egyház a fő és nem az egyes hívő. Igen, de a tudományt gyakorlati érdekek nem irányíthatják, annak csak egyetlen célja lehet: az igazság megismerése. De ez nem zárja ki azt, hogy mennél jobban megismerem az igazságot, annál többet használok azzal egyházamnak, mert meg vagyok arról győződve, hogy az igazság és az én egyházam egy földél alatt lakik. Nagyon is subjectivnek kell tartanom az egyes theologiai irányok megítélésének szempontját: a keresztyénség supranaturalis természetéhez való viszonyt. Mert ez csak rész, s nem az egész maga. A jobboldali liberalisok czime alatt szerzőnk igen sokat összefoglal, s nem mondja meg, kiket tart közülök moderneknek. De kétségtelen, hogy a modern theológiának azt nevezi, amely a szellemi élet körébe a természeti törvényt beviszi és ez alapon a szentírást pusztán emberi alkotásnak tekinti, kijelentést és személyes

Istent nem ismer, s egészében ha nem is atheista, de minden-
 esetre deista vagy pantheista. S ennek a theológiának a
 keresztyénség körében létjogosultsága nincs.

Közli: *Raffay S.*

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von
 B. Stade. 1901. 21. Jahrgang.

Büchler A. (Bécs). *A váll és a kar meztelenné tévése, mint a gyász-
 znak jele.* E szokást az ÓT nem ismeri. Csak a Talmudban fordul elő és több tudósításból kétségtelen, hogy a keresztyén-
 ség I. és II. századában divatos volt a zsidóságnál. A szokás
 abban állott, hogy a gyászoló a halott előtt egyik vagy mind-
 két karját kihuzta a ruha ujjából, miáltal a váll és kar me-
 zitelenné lett. A halottak szerint változott az eljárás. Ki tudóst
 gyászolt, jobb karját és vállát tette meztelenné, ki az iskola
 főnökét gyászolta, a ballal cselekedett így. Szülők halálakor
 mindkét karról eltávolították a ruhát. B. véleménye szerint a
 gyász e jele tisztán symbolikus értelmű. A gyászoló e cselek-
 ménnyel készségét kívánja kifejezni, hogy a legsúlyosabb mun-
 kát is hajlandó a halott számára elvégezni. „A gyászoló aláveti
 magát a halottnak és a saját személyét az elhunyt alárendelt-
 jének ismeri el“. — Ez nyilvánvalóan értelmetlen magyarázat.
 Miért jelentené a meztelen kar és váll az alárendeltséget? B.
 felfogása mellett mikép értendő a megkülömböztetés, mely sze-
 rint majd egy kar, majd mindakettő szerepel? Vajjon előbbi
 esetben a gyászoló csak félig veti magát alá a halottnak? —
 A kérdéshez hozzászólt *Jastrow*, a philadelphiai egyetem tanára,
 ugyanezen folyóirat 1902-iki évfolyamának 117—120. lapjain
 (angolúl). A kar és váll meztelenné tévésében ősi gyászszoká-
 sok maradványát látja. Volt idő, midőn a gyászoló ember
 egész meztelenül járt. A szégyenérzet fejlődésével, a ruházkodás
 haladásával a ritus odamódosult, hogy a bánattól sujtott csak
 a ruházat egy részét távolította el, úgy hogy csupán a felső-
 test maradt takaró nélkül. A további stádium a ruhának szét-

szaggatása, de le nem vetése, végül az egyszerű behasítás. E processusnak egy részlete a kar és váll mezitelenné tévése, minek eredetét és értelmét azomban az a kor, mely alkalmazta, már nem ismerte. — Jastrow kétségtelenül helyesebb nyomon jár, mint B. Valószínű, hogy a ruházatnak a karról és vállról történő eltávolítása kapcsolatban áll a ruházaton végzett egyéb, régi eredetű változtatásokkal. De Jastrowval szemben ki kell emelni, hogy az ÓT-ban sehol sem említetik a gyászolóknak egész meztelen járása s így kétséges, hogy e szokás Izráelben valaha divatozott. Izráel az e körbe tartozó gyászszokások közül csak a sarú levetését és, mint az arabok, a ruha megszaggatását ismeri. (Nowack, Hebr. Archaeologie. 1894. I. p. 192—198. Wellhausen, Reste des arab. Heidenthums² 1897. p. 181.) Emellett Jastrow is teljesen homályban hagyja a kérdést, hogy a gyász és a test mezitelensége között micsoda összefüggést statuált a régi izráeli gondolkodás? E kérdésre a feleletet, mint általában az izráeli gyászszokások értelmének és eredeti jelentésének megoldását csak a jövő van hivatva megtalálni. A ruházatnak a gyász alkalmával előforduló megváltoztatására a primitív népek életéből érdekes példák találhatók *Lippert*-nél, *Kulturgeschichte* 1887. II. p. 240—241.

Volz P. (Tübingen). *A kézfeltétel az áldozásnál.* A kéznek valamely személyre illetőleg állatra helyezése az ÓT-ban az áldásnál, a hivatalbaigntatásnál, a tanuskodásnál és az áldozásnál fordul elő (az uj-szövetségben a gyógyításnál is). E szokás értelmét keresve a magyarázók különválasztják az említett eseteket. Az áldás, hivatalbaigntatás, gyógyítás actusánál az, ki a functiót végzi, kezével érinti embertársát és ez érintés révén a benne levő szent erőt átviszi a másikra. A tanuskodásnál (Lev. 24, 14.) a kéznek a bűnösre tétele egészen homályos jelentésű. Az áldozásnál az, ki az áldozatot bemutatja, azért helyezi kezét az állat fejére, hogy ily módon az elbocsátást, az ő tulajdonának Jahve birtokába való átadását jelezze (a római manumissio). Így a közönséges értelmezés. V. ezzel szemben az összes eseteket egy közös gondolatból

kivánja megmagyarázni. Minden kézfeltételnél erőátvitel történik. Az áldozásnál és tanuskodásnál is. A bűnös ember azáltal, hogy rátámasztja kezét az áldozati baromra, a benne levő gonosz anyagot, a bűnt, átszarmaztatja az állatra, ő maga pedig tisztává lesz. A tanú azért érinti a bűnös fejét, hogy az a rossz substantia, mely a hallás útján beléje jutott, a bűnösbe menjen át. Az áldozásnál szokásos kézfeltétel ezen magyarázata ellen V. szerint nem szabad felhozni azt, hogy ily, bűnnel terhelt, tehát tisztátalan állatot nem lehetett volna Jahvének áldozni. Az engesztelő áldozatok eredetileg nem Jahvének szóltak, hanem a daemonoknak. Avval sem szabad argumentálni, hogy az izráeli cultus ismer áldozatokat, melyeknél használatos a kézfeltétel, pedig nem bűn kiengesztelésére szolgálnak (papfelavatás, üdváldozat, lengőáldozat.) Ezek késői utánezatai az eredeti áldozatnak, melyeknél a külső alak megtartatott, míg a cselekmény jelentése a köztudatból kivesszett. Végül váratlan fordulattal megengedi V., hogy a kézfeltétel az áldozásnál talán azt jelenti, hogy az áldozó az áldozati barmot a halálnak szenteli. — V. helyes irányban tapogatózódik. Hogy a kézfeltétel különböző alkalmazása eredetileg közös értelmet rejt magában, a priori valószínű. De V. maga sincs tisztában vállalkozásával és, mint nagyon sok ó-test-i kutató, ő sincs világos tudatában a módnak, melylyel cultikus cselekmények értelmét fejtegetni kell. Innen habozása és több elhibázott állítása. Az adatok, melyek az áldozásnál előírt kézfeltételről szólnak, az 5. ik századból valók. Ebben az időben senki se hitte Izráelben, hogy az ember bűne e cselekménnyel az állatba megy át. De lehet, hogy egy régibb idő így gondolta. Minden cultuscselekménynek hosszú története, jelentésének bonyolult fejlődése van. A századok folyamán a cselekmények megmaradhatnak, míg értelmök változik. Ki egy rituális szokás jelentését kívánja megfejteni, köteles annak fejlődését tisztázni. Az izráeli cultus, úgy amint az a Papi Codexben megjelenik, ma még számunkra túlnyomórészt homályos és értelmetlen, mert a fejlődés menetét senki se tette objectiv és kimerítő vizsgálódás tárgyává. Robertson Smith

munkája (Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe 1899.) igen értékes kezdet, bár a totemismus bevonásával téves szempont alá helyezi a sémi cultus fejlődését. V. sejtí, hogy történeti úton kell a problémát megoldani. Kár, hogy e sejtést nem juttatja kellőképpen érvényre. A kézfeltétel kérdését is sok egyéb kérdéssel helyesen csak az fogja tisztázhatni, ki finom kritikai és néppszichologiai érzékkel nyúl az *egész* héber cultus történetéhez és fokról-fokra kimutatja a haladást a szertartások formájában és jelentésében. Külömben sajátságos, hogy V. a fenti magyarázatot úgy adja elő, mintha ez az ő találmánya volna. Ha járatos az exegesis történetében, tudnia kell, hogy ez értelmezés a ker. egyházban minden időben megvolt és hogy ép legújabbán Nowack (Hebr. Archaeol. 1894. II. p. 231—234), Smend (Alttest. Rel.-gesch.² 1899. p. 330. jegyz. 1), Schultz (Alttest. Theol.⁵. 1896. p. 275.) is állást foglaltak ellene.

Budde K. (Marburg). *A Jahveládának eredeti értelme.* Reichel W. class. philologus, 1897 folyamán megjelent munkájában (Ueber vorhellenische Götterkulte) azon nézetnek adott kifejezést, hogy az ÓT-ból ismert Jahveláda egy trónt ábrázolt és hogy Izráel képzelődése szerint Jahve e trónon ülve kísérte népét a pusztán át Kanaánba. Reichel ez ötletét Meinhold bonni professor, részletesen törekedett az ÓT tudósításából igazolni 1900-ban egy német theologiai szaklap hasábjain. B. most figyelmeztet, hogy ő még 1898-ban felszólalt Reichel állítása ellen és közli azon, eredetileg angol nyelven írott cikkének idevonatkozó részét, melyben Reichel tévedését kimutatja. Fontosabb argumentumai a következők: A láda nem lehetett trón, mert Izráel e szent tárgyat mindig „ládá“-nak nevezte. Jahve a legrégebb források szerint nem kísérte Izráelt Kanaánba, hanem a Sinain maradt s a láda ép az ő személyes jelenlétének helyettesítéseül szolgált. A trón képzelet királyt tételez fel, Jahve trónja azon meggyőződést, hogy Jahve Izráel királya, mi pedig nagyon késői, csakis a próféták korában fellépő gondolat. Azonban igaz, hogy az exilium utáni idő, mely a

ládát már csupán az irodalomból ismerte, erősen hajlott azon nézet felé, hogy a láda csakugyan Jahvénak trónja volt (különösen a Papi Codex). Reichel tévedése azon hibában gyökerezik, hogy a legkésőbbi forrásokból construálja meg az Izráel története kezdetén szereplő képzeteket.

Kahle P. Adalékok a héber punctatio történetéhez. Az ó-test-i iratok vocalisálásának két rendszere volt idáig ismeretes. Az egyik a tiberiási, mely mondhatni általános érvényre jutott és a nálunk közkezen forgó héber bibliákban is alkalmazva van, a másik a babyloniai, melyet a szt.-pétervári próféta-codex őrizett meg. (Ezen, 916-ból származó kézirat másolatát Strack H. adta ki 1876-ban.) Nemrégiben (1894) egy harmadik rendszerről is értesült a tudományos világ. Az oxfordi kézirat-gyűjteményből néhány lapra terjedő Jesajástöredék (Jes. 5₈—9₈; 44₄—48₁₁) került elő, melynek magánhangzó- és interpunctio-jelei egészen elütnek a tiberiási és babyloniai rendszer jeleitől. 1899-ben pedig sikerült K.-nak a cambridgei könyvtár kéziratai között újabb Jesajás és Jeremiás-töredékeket (Jes. 10₉—12₄; 13₁₈—20; 53₄—59₈ Jer. 26₁₉—29₃₁) találnia, melyek az oxfordi töredékkal megegyező írásmódot tüntetnek fel és így kétségtelenül eredetileg evvel együvé tartoztak. Ezen elég terjedelmes anyag alapján ismerteti K. az ujonnan felfedezett rendszer vocalisálásának és interpunctiójának sajátosságait. Az accentusok kérdésével a Zeitschrift d. Deutsch.-Morgenländ. Gesellsch.-ban foglalkozik (1901. 55. évf. p. 167—194: Zur Gesch. der hebr. Accente).

Közli: *Hornyánszky Aladár.*