

Lapszemle.

Zeitschrift f. d. neut. Wissenschaft, 1903. 1. szám.

Usener H., Geburt und Kindheit Christi. Különösen Resch (Texte u. Unters. 1897. IV.) Conrady (Die Quellen der kanon. Kindheitsgesch. Jesu 1900.) Hillmann (Jahrbuch f. pr. Theol. 1891.) és Corsseu (Gött. gel. Anz. 1899.) kutatásaira támaszkodva kifejti, hogy a Máté és Lukács evangéliomában található és Jézus születésére és gyermekkorára vonatkozó tudósítás eredetileg nem tartozott az evangéliumokba. Az erről szóló mondák nem vihetők vissza írásbeli, hanem csakis szóbeli tudósításra. Jézus természetfeletti származásának gondolatát maga a messiási eszme nem kívánta ugyan, de az Istennel való szoros összetartozásból mégis szükségkép fejlett ki. A Máténál található monda pogánykeresztény, talán kisázsiai termék. Mutatják ezt a következő vonások: Az Istentől való fogantatás, a csillag feltűnésének a születéssel való összefüggése, a magusok szereplése, a gyermekgyilkolás esetének képzetei. E két utóbbiban a 66-ban Kr. u. történt eseményeket és pedig Tiridates parthusi király nagy fényű kisázsiai utazását és Neró vérengzésének emlékét ismeri fel. Ezért is, tekintve azt, hogy még Pál sem tud semmit Jézus természetellenes származásáról, azt hiszi, hogy a Jézus születésére vonatkozó mondák kialakulásának kezdő pontja Kr. u. 66. A Lukács által közölt s két fejezetre terjedő történet zsidókeresztény eredetű. Mutatja ezt az ó-test. vonatkozások egész sorozata. Azt hiszi, hogy 1,³⁴⁻³⁸ késői beszúrás és ettől eltekintve Jézus születését nem gondolták természetellenesnek, hanem József elsőszülött, törvényes gyermekének mondták őt. Azt hiszi, hogy a Keresztelőre vonatkozó szakaszok (1, 5-25, 46-55, 57-80.) a Keresztelő tanítványai körében alakultak ki, s mintául és alapul szolgáltak a Jézusra vonatkozó mondák kialakulására. De Jézus szütleinek nem adnak annyi szerepet, mint a Jánoséinak. Máté és Lukács különben kizárják egymást teljesen. Az első egyeztető kísérletet Justinus martyrnál és a Protev. Jakobiban találjuk. Ez utóbbit tartja Conrady az egész mese alapjának. E részletek tarthatatlanságát különben bizonyítja nemcsak az evangéliumok többi részeinek adataival, hanem azzal is, hogy

Máté és Lukács szerint más a genealogia, más a szülők lakása, más Jézus születésének éve, mások a születés csodájának a körülményei stb. stb. — Mindenkép érdekes és tanulságos cikk még azoknak is, akik vele egyet nem értenek.

Corssen P., *Die Urgestalt der Paulusakten* czimen közöl hosszabb értekezést a Pál és Thekla cselekedeteiről szóló apokryfonról.

Preuschen E., *Bibelcitate bei Origenes*. Eus H. E. VI. 23. 1. és Origenesnek János evangéliumához írt kommentárja alapján vitatja, hogy az ókor e nagy theologusának bibliája legközelebb állt *B x* codiceshez. Különbben az irnokai iktatták be a legtöbb idézetet, innét érthetők a citatumok eltérései.

Schjött P. O., *Róm. 1.*, 18–20-ban a τὰ ἀόρατα νοούμενα alapján a görög bölcsészlet közvetlen hatását látja. A hely értelmezése egészen helyes: „Az Istennek láthatatlan gondolatai, a melyek a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiban jelentkeznek“ stb.

A 2. számban

Bugge Chr. A. *Das Gesetz und Christus* czimen nagyon érdekes és teljesen elfogadható módon fejtegeti azt a gondolatot, a mely Mt. 5, 17–20-ban is megvan, de a melyet különösen Gal. 2, 19–20-fejez ki egész világosan, hogy a törvényt Krisztus felváltotta. István volt az első, aki ezt a gondolatot kiemelte, de Pál, aki ki is fejtette. Megvan azonban e gondolat Jakabnál és a Héberlevélben is, míg a későbbi korban Justinus hangoztatta, hogy a Krisztusban egy örök és tökéletes törvényt kaptunk. — A páli theologia kutatóinak figyelmét felhívom e czikkre.

Kattenbusch F. *Der Märtyrertitel*. Azt fejtegeti, hogy a martyr = μάρτυς igazában nem azokat jelentette, akik halált haltak a hitért, vagy Jézushoz való ragaszkodásukért, hanem a kik vallást tettek, bizonyosságot adtak az igazságról. Így maga Jézus μάρτυς, azok a próféták, az apostolok, az a Keresztelő, az István vértanú, de nem a halála, hanem a beszéde miatt. Amikor az apostolok számát kiegészítik, akkor is tanúbizonyosságot keresnek és akarnak találni. Később azonban amint azt a második századból való lyoni levél bizonyítja azok voltak a martyrok, akik nem azt igazolták, a mi Jézussal történt, hanem azt mutatták, ki volt a Krisztus. Így aztán a μάρτυς = εἰκών, μιμητής, μαρτύρ, σιλωτής. Hogy ezek nemcsak külsőkép igyekeztek a Krisztus életét utánozni, s nemcsak a szavait hangoztatták újból, hanem esetleg meg is haltak, vagy legalább szenvedtek és szenvedni mindenkor készek voltak a Krisztusért, ez tette aztán a martyr szót olyan jelentésűvé, amilyenek azt ma ismerjük. Alapjelentése semmi esetre sem vértanú, hanem hitvalló.

Soltau W., *Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte*. Főgondolata az, hogy az Acta írója, aki alexandriai keresztyén volt s az apostoli kort egyáltalán nem ismerte közelről, a rendel-

kezésére álló források alapján írta ezt a könyvet, de maga ékesítette fel az elbeszéléseket a nála most található beszédekkel. Forrásai voltak: 1. A Lukács iratai: 3-ik ev. és a „mi“ forrás (W), amelynek magvát a 24—26 cc-ban találjuk, ha a beszédeket kitöröljük. — De legjellemzőbb részlete 27—28,16 cc. mert ebből látjuk, hogy az eredetileg *levél* volt s nem volt egyéb célja, mint Pál útjának külső lefolyását s nem eredményeit festeni meg. 2. Az úti napló (Rb), a mely abban különült el a „mi“ forrástól, hogy benne Pál egész utazása volt feljegyezve. 3. A Pál megtéréséről (Pb) szóló elbeszélés. 4. Az István haláláról (St) szóló elbeszélés. a melyben azonban István beszéde nem úgy állott, amint most látjuk, hanem a következő egymásutánban: 7,46a. 13,23. 2,29—31. 13,33—37. 2,34—35. 32. 13,31. 21. 25 b. 22—24. 7,52. 51. (!) 5. A Péterlegenda (P.) az 1—5. és 9—12. fejezetekben. Soltau szerint az ezen források alapján ügyesen összeállított elbeszélést a szerző beszédekkel fűszerezte és ezeket a beszédeket leginkább Pál leveleiből és az István beszédéből szedte. Nevezetesen pl. Acta 20,18—21 = I. Th. 2,1—4. — 20,4 = I. Th. 2,5. — 20,31 és 34 = I. Th. 2,9. 11. — 20,25—26 = I. Th. 2,10—12. — 20,23 = I. Th. 3,4. — 20,28—29 = I. Th. 5,12 és 4,1. Ezen az egy példán is láthatjuk, hogy mire alapítja Soltau az egész hypothesis-t. Egyike ő azoknak, kik mindenben és mindenütt forrást keresnek és fedeznek fel. Azt hiszik, hogy minden korban a mai „összerakó“ módszer szerint dolgoztak. Ezek a szórszálhasogató aprólékosságok a tudományt csak hypothesisekkel, de nem eredményekkel gazdagítják.

Corssen P., Zur Chronologie des Irenaeus. Teljesen negatív cikk. Csak azt állapítja meg, hogy Irenaeus születése évét az eddigi adatokból meghatározni nem lehet. Azt hiszi, hogy Irenaeus inkább 130 előtt, mint után született s e tekintetben, úgy látszik, az a döntő oka, hogy a 177-ben kivégzett Pothinos utódja lett Lyonban.

Vischer E. Die Zahl 666 Apc. 13,18. Főleveníti a mult évben többször tárgyalt ama részletkérdést, hogy mit jelent ez a szám. Sem Clemennek, sem Corsennek az eredményét nem fogadja ugyan el, de új, helyesebb megoldást ő sem ad. Azt állítja, hogy mindaddig, míg csak a 666-nak megfelelő nevek kutatásában merül ki a nyomozás, megnyugtató eredményre jutni nem fognak. Ezért is azt mondja, hogy mindama körülményeket vizsgálódás tárgyává kell tennünk, a melyek az Apok. szerzőjét régibb prófétiák adott viszonyokra való vonatkoztatására indították. Ekkor majd megtudjuk azt is, miért alkalmazta pusztán név helyett a 666-ot azzal a megjegyzéssel, hogy ezt az értelmes ember úgyis tudja, mit jelent: 17,9. A cikk tehát inkább utat mutat mint eredményt ad.

Az *aproságok* rovatában *Nestle* egy tizedik századból való, tehát ritkaság számba menő latin evangeliumi kéziratot ír le. — *Linder*

G., Holtzmann O., Goetz K. G. pedig Jézus bethaniai megkenetéséről mondják el véleményeiket s közölnek adatokat. — Förster M. Jézusnak barlangban való születéséről emlékezik meg, adatokkal igazolva annak lehetőségét. — Nestle a Lukács evangéliumában közölt genealogia egyik nevéhez Amoshoz fűz megjegyzéseket. — Sulzbach A. „A mennyország kulcsai“ czímen Kichbach W. által közölt nézeteket corrigálja. Azt állítja, hogy Jézusnak Mt. 16, 18-ban található fontos és sokat vitatott mondása Jes. 22, 22-re utal. Értelmét pedig a Misna Tamid I, 6-ban található adatok világítják meg. Itt ugyanis a templom őrizésének módjáról van szó. Az egyik szobában, melynek neve פתח = kafa, boltozat volt, őrizték egy kőlap alatt a templom kulcsait, a melyeket kapuzárás és nyitás után gondosan elrejtettek mindig. Erre célozott Jézus e mondásával, a mely a kafa szó miatt igen alkalmas volt a szójátéokra is. Az eddigi magyarázatot tehát helyesnek itéli.

A 3. számban

Deissmann A. Ἰλαστήριος, ἰλαστήριον. Nyelvtani tanulmány, melyben az író elsőbb is e szó lexikális használatát mutatja be. A kappõreth = ἰλαστήριον jelenti: 1. az engesztelést, illetõleg kegyelmes érzületet célzó áldozati ajándékot vagy emléket, 2. Noah bárkáját, 3. az oltár környékét vagy foglalatját, 4. az oltárt, 5. a templomot, 6. a kolostort. Áldozatra gondolni a ἰλαστήριον nem kötelez. Az Ex. Lev. Num. és I. Krón.-ban többször említett kappõreth semmikép se fedél, mint rendesen veszik, vagy kegyelem széke miut Luther fordította, hanem igazában véve maga a láda. A héber kappõreth egészen megfelel az arab kaffõrat = engesztelés szónak. Tehát a LXX-ban is a kappõreth nem egyéb, mint az engesztelés eszköze, vagy az a tárgy, melyhez a kiengesztelõdés ténye fűződik. Róm. 3, 25-ben tehát szintén azt jelenti a ἰλαστήριον, hogy Jézust az Isten a kiengesztelõdés emlékéül ajándékozta és állította a világ elé. Ez az emlékoszlop a zsidónak botrány, a görögnek bolondság, de a hívõnek a kegyelem biztosítéka és így az üdvösség keze. — A tanulmány igen érdekes adatokkal dolgozik s egészen kielégítõ eredményre jut.

Strack M. L. Die Müllerinnung in Alexandrien. Az 1901-ben Alexandriában talált fehér márványtáblán lévõ felirással foglalkozik. A molnárcéh-rõl szóló e felírás egy papról és a céh presbytereirõl is tesz említést. Mert a kő a Kr. e. 204—217 közti idõbõl való, két szempontból érdekes a rajta levõ feljegyzés. Az egyik az, hogy az egyiptomi papok egy része rendes polgári foglalkozást is fűzött. A másik az, hogy a presbyterek már ebben az idõben is valamely közösség választott elõjárói és nem az öregjei voltak. Hogy a presbyterség a keresztyénség körében ép Alexan-

driában volt különösen otthonos, ez a mondottak alapján nagyon természetes.

Hauschildt H. Ηρεσβυτεροι in Egypten im I—III. Jahrhundert nach Chr. czímen ugyanezen kérdésre vet világot. Kimutatja, hogy a hivatalos okiratokban a papság előljáróinak mindig ez a czíme. Vizsgálódása eredményéül kiemeli, hogy mert az egyiptomi keresztyének episcopost nem, csak presbytert ismertek, a Didaché, a mely a presbytereket nem is említi, Egyiptomban semmikép se keletkezhetett.

Rodenbusch E. Die Composition von Lucas 16. Vitatja, hogy Lk. 16, 16–18-ban a 17. vers eredetileg nem tartozott a szövegbe, de Lukács már az általa használt Logiapéldányban a mostani sorrendet találta. Végül megállapítja Lk. 16—18 cc. sorrendjét. — E tanulmány is egyik példánya a forráskeresők és hypothesisgyártók meddő eredetieskedésének.

Nestle E. több apróbb tanulmányt közöl. Ezek egyike az evangéliumok szövegéhez újabban összegyűlemllett variáns lectiókról szól. A másik a *Doctrina Addaei* alapján azt a kérdést veti fel, hogy nem kell-e II. Péterben vagy a héberekből írott levélben *András* munkáját látnunk? A harmadik a Lk. 19, 8-ban előforduló *σνχοφαιεῖν* jelentésének tisztázásával foglalkozik s megállapítja, hogy annak a jelentése az új testamentumban csak „kierőszakolni“ lehet. A negyedik adatokat hoz arra, hogy a szentlélek leszállásánál nemcsak a tűz, a nyelv és a zúgás van a régi forrásokban megemlítve, hanem még a kellemes szag is. Ezt különben Pál apostol is használja a Kor. levélben.

Corssen P. Zur Verständigung über Apoc. 13, 18. Vischer előbb vázolt cikkével szemben védi a maga álláspontját és kutatása helyességét vitatja. A támogatásul felhozott példák teszik a cikket érdekessé, de positiv eredményt nála sem találunk. S ha ezt a védekezést most már a problema felett támadt eszmecsere befejezésének tekintjük, azt kell mondunk, hogy annak a végén a megoldáshoz semmivel sem állunk közelebb, mint a mennyire a kezdetén voltunk.

Hosz K. Zu den Reiseplänen des Ap. Paulus in Kor. I. und II. Hauptnak a multkoriban ismertetett cikkéről meg sem emlékezve azt vitatja az író, hogy Pálnak az I. Kor. 16-ban említett úti-terve részben megvalósult, amennyiben Makedoniába menet csakugyan betért Korinthusba (II., 1₁₅.), de mert akkor szomorúságra ment, kimelésük végett (II. 1, 23) nem akart harmadszor is hozzájuk menni (II. 2, 1, 12, 14. 13, 1–2.), hanem egyenesen visszatért Efezusba. Ezért vádolták őt az ellenségei szőszegéssel és könnyelműséggel s ezért védekezik az apostol a második kanonikus levélben és ezért igyekszik kimutatni, hogy ő nem változott akkor sem.

a mikor az utitervét megváltoztatta, hanem igenis megváltozott a korinthusiak és az apostol közt fennállott szives viszony.

Prot. Monatshefte 1903.

7. és 8. szám.

Soltau W. Das Problem der Apostelgeschichte czimen u. a. tárgyat feszegeti, amelyet a Zeitschrift für ntl. Wissenschaft után fentebb már ismertettem. Csakhogy itt sokkal világosabb a fejtegetése. Szerinte az Acta főproblémája az, hogy milyen a mai kanonikus irat szerzőjének az általa felhasznált különféle forrásművekhez való viszonya. Négy, illetőleg öt forrás állott a szerző rendelkezésére: 1. St = István beszéde, a melyből van a beszédek nagy része kombinálva. 2. PB = Pál megtérésének története. 3. W = a „mi“ forrás. 4. RB = Pál missiói munkásságának leírása. 5. P = Péter története. Ezeket olvastotta össze a szerző egy egészzé. De az a kérdés, nem találta-e már együtt ezeket a forrásokat? Erre a kérdésre Soltau azzal felel, hogy a St és PB, továbbá a W és RB már rég együtt volt akkor, amikor a szerző P forrást is felhasználva, a művet a mai alakjába gyúrta. S kitől származott az az eredeti és különösen Pál dolgaival foglalkozó munka? Soltau egész határozottan állítja, hogy Lukácstól, a ki a „mi“ forrásnak a szerzője. Lukács azonban nem akarta az apostolok cselekedeteit megírni, hanem csakis a Pál nevéhez fűződő eseményeket jegyezte fel. A későbbi korban aztán egy olyan közvetítő zsidókeresztyén ember dolgozta át az egész anyagot, aki nem igen tudta, mi a különbség a páli és a péteri irány között, ezért kombinálta a beszédeket olyan módon, hogy a Péter beszédeit akár Pál is, valamint a Pál beszédeit akár Péter is elmondhatná. Ugyanezen szerzőnek tulajdoníthatjuk a mennybemenetel s az ezzel kapcsolatos dolgoknak a 3-ik evangéliummal ellentétes elbeszélését is, a mint azt Acta I. tartalmazza. Az egyes források terjedelmét is megállapítja Soltau s kimutatja, mit irt Lukács. A kombináció érdekessége miatt idejegyzem ezt az egyet: 1, 1-2, 2, 42... 46-47. 4, 33-37. 6, 1-8, 4. 9, 1 31. 11, 19-30, 12, 25-13, 14. 13, 44-14, 28. 15, 32-41. 16, 6-24 (35, 36, 40.) 17, 1-15. 18, 1-23. 19, 9-22. 20, 1-15. 21, 1-20. 27-36. (22, 25-29). 23, 11-24. 31-24, 1. 22-27. 25, 1-12 (23-27). 27, 1-28, 16. 30-31. Ezen kívül, a mit csak az Actában találunk, mind a későbbi generációhoz tartozó átdolgozó toldása. Lukácsnak nem volt szándéka megírni az apostolok cselekedeteit, hanem csakis az evangéliumnak Pál által való terjesztését akarta legnagyobbbrészt a saját élményei alapján feljegyezni. A mit ő maga tapasztalt, azt mind Silástól és így indirekte Barnabástól is — tudta meg. Az István beszédét is ettől kapta. — Már e rövid vázlatból is kiténik, hogy Soltau tovább folytatja ismeretes bonczoló munkáját. Hogy e munka eredménye mindig csak ingadozó

hypothesis, az sajnálatos tragédiája az ilyen irányú fáradozásnak. A szerzőség kérdésére nézve igen érdekes az, hogy a péteri rész kivételével hajlandó Soltau is Lukácsnak tulajdonítani az eredeti szerzőséget, de mert a redaktor ma már el nem maradhat, ezért annak csak a — persze téves és ellenmondásokkal teljes — átdolgozást tartja fenn. Azonban még így is van egy alapos kis hézag a megfejtés folytonosságában, az, amelyet Soltau ez alkalommal csak futólag említett meg és szándékosan mellőzött el, hogy melyiket kell most már Lukács eredeti feljegyzésének tartanunk: a mai kanonikus antiochiai szövegben lévő lukácsi részleteket-e, avagy a rövidebb római szövegben találhatóakat? Az Actának Soltau által tisztázni kívánt problémája tehát megoldva még nincs. De hát elsőbb is az volna a kérdés, létezik-e egyáltalán az a főprobléma, a melyet Soltau ilyennek felállít? A cikk különben sok érdekes eszmét érint és buzdít tisztázni.

Plantiko Otto, Der Socialismus als ethisches Princip czímen igen érdekes tanulmányt ír arról a kérdéstről, hogy vajjon mi is a manap már egész hatalommá vált socialismusnak a végső célja? A tanulmány nem eredeti vizsgálódás szülötte, inkább csak összefoglaló ismertetése Nathusius, Uhlhorn, Sohm, Paulsen és Stammlernek a sociális kérdéstről szóló véleményeinek. De még így is érdekes a cikk tárgya és világos fejtegetése miatt. Gondolatmenete a következő. Amikor az állam a sociális kérdés megoldásának munkáját felvette, akkor ezzel elismerte azt, hogy a socialismus komolyan és joggal emel vádat a tényleges társadalmi berendezettség ellen. Csak az a kérdés, hogy az állam képes lesz-e a socialismus eszméit megvalósítani, s van-e ethikai elve a socialismus törekvéseinek? A socialismus a munkás elemek élet és világnézete. Uhlhorn szerint valóságos vallás, amelynek vannak tanai, életfelfogása, meggyőződése, lelkesedése, áldozatkészsége, gyülekezete, terjeszkedő vágya és eszközei stb. Mint ilyen társadalmi tényező ama változásoknak a természetes következménye, a melyeket a munkából élő népnek életmódja a magántőke újabbkori rendje és jelentősége következtében szenvedni volt kénytelen. A 19. században a munkaerő és a munkaadó viszonya egészen átalakult. A munkás csakis az erőt szolgáltatja, míg a nyers anyagot, az eszközöket, a munkateret mind a tőke adja. A hol a gépek adják az erőt is, ott a kézművesség mindinkább háttérbe szorul s legfőlebb ha a raktárak részére dolgozik. A termelők és a fogyasztók közt áll a kereskedő, a ki a munkabért nyomja és így az árút magát is silányítja. De ily körülmények közt a munka a kereslet és a kínálat tárgyává, vásári portékává lesz. S a ki a munkaerőt megveszi, az a munkást magát kerítette hatalmába. Mert hiszen a munkaerőt kínáló olyan, mint a bukott kereskedő: minden áron kénytelen a portékáját értékesíteni. Ebből sokféle viszasság származott az államra, a társadalomra és az egyesekre

egyaránt. Az állam gazdagságának súlypontja a mezőgazdaságról az iparra ment át, s így a mezőgazdaság hanyatlásnak indult. A nagyvárosok a pusztuló vidéket, amely még nem volt képes szilárd kisgazdaságokra oszolni, tömegesen olvasztják magukba, de ezzel egyúttal a birtoktalan, az ipari vállalkozások hullámzásától függő proletariátust gyarapítják. A nagyvárosi lakásviszonyok a drágaság és a folytonos költözködés következtében az otthon és a család megsemmisítését munkálják. A gazdasági válságok is a proletariátus szaporodását idézik elő. A vállalatok gyorsan keletkeznek és nagy hűhóval kezdik a munkáikat s így a napszámot aránytalanul felverik. De ép oly gyorsan buknak, vagy hagyják abba a megkezdett munkát, s akkor megint válságot és általános nyomort és elégtelenséget idéznek elő. Ezekhez járul a tőkésék, s általában a munkaadók kiméletlensége, kik felhasználva a társadalom most nekik kedvező intézményeit és hangulatát, a helyzetet a meggazdagodás érdekében kihasználják. Egyrészt tehát az elproletárosodás, másfelől meg az elhőjasodás jelenségét találjuk a mai társadalomban. S ez kelti aztán fel azt az ellentétet, amely folyton élesedik és komoly válság felé tereli a társadalmat. S a dolognak vallásilag az a szomorú oldala, hogy a mikor látja és tapasztalja az a nép azt az áthidalhatlan különbséget, amely a tényleges életben a társadalmi osztályok között van, akkor az Isten előtt és egy más világban való egyenlőség hitét nem igen lesz se hajlandó, se képes ápolni és vallani. E ma fennálló, de helytelennek vallott társadalmi rendet igyekszik a socialdemokratia megváltoztatni. Csakhogy a hozzája csatlakozó néptömeg értelmi fejlettségének alacsony volta miatt olyan jelszavakat is hangoztat még most, a melyek inkább a hitelét rontják, mint a becsületét nevelik. Hibája, hogy ma még nem az igazságosságot, hanem az egyenlőséget írja zászlajára. A másik hibája, hogy a kívánt eredményeket egy csapásra, és nem a fokozatos átalakulás útján akarja elérni. Továbbá, hogy a külsőleges javakban keresi a nép megelégedésének alapjait s így eudemonistikus eszméket táplál a helyett, hogy a benső, lelki szükségletek kielégítésére fektetné a súlyt. A socialismus mindaddig nem lesz képes a társadalom rokonérzését meghódítani, a míg csak a szabad emberek egyenjogú társadalmának megvalósítását nem tűzi végső céljává. De az igazi, a komoly socialdemokraták végső célja nem is más, mint a munkás felszabadítása és a társadalmi rend olyannemű megváltoztatása, hogy a magántőke kezéből a termelés irányítását a társadalom vegye ki, s a bért ily módon váltsa fel a nyereségben részesedés; azon mértékben, amint a szolgáltatott munka társadalmi értéke és jelentősége megköveteli. Csak az a kérdés, hogy ez az átalakulás lehető-e? Igenis az. Az átalakulás ép oly kevéssé jogtalan és lehetetlen, mint volt pl. a jobbágyi viszony megszüntetése. A magántulajdon megmaradhat, mert hiszen a bajt

nem a birtokosok és vállalkozók, mint ilyenek idézték elő, hanem az, hogy a birtokosok és a vállalkozók élősdiék voltak és lehettek. A socialismus ez ethikai alapon a társadalom megújulásával jár együtt, s a keresztyén egyházzal azonos célra s az állam erősödésének érdekében munkálkodik. Mert mennél öntudatosabb, erősebb és szabadabb a munkásosztály, annál virágzóbb az ipar minden neme, a társadalmat fentartó foglalkozás minden ága s így az állam is annál erősebb. Azért az egyháznak kötelessége vezérszerepet vinnie, az államnak pedig segédkezet nyújtania a társadalmi átalakulás nagy munkájában. Első sorban persze arra kell törekednie, hogy az átalakulás nagyobb zavarok nélkül simán történjék, azután pedig positive is irányítania kell a társadalom új berendezkedését. Az evang. egyház kötelessége érdeklődni a nép iránt, emelni, nevelni azt szabadságra, beoltani a kötelességtudatot és kiemelni azt, hogy a munka nemcsak eszköz a jólét elérésére, vagy a pusztta megélhetésre, hanem hogy annak önálló s így önmagában boldogító jelentősége van. Legfőképp azonban az istenes életfelfogás, a vallásos öntudat újraébresztése az első teendő.

Közli *Raffay Sándor*.

The Expositor (Sixth Series) No. XXXVII. 1903. januári szám.

Az első közlemény *George Adam Smith* nagyobb cikksorozatának kezdete *Jeruzsálem történetéről és topographiájáról*. A szerző e cikkeivel a Szent Föld történeti földrajzáról írt nagyobb művéhez ad kiegészítő és felvilágosító részlettanulmányokat; ezuttal Jeruzsálem városának általános látképét rajzolja meg. A második közleményt nő írta, a folyóirat buzgó munkatársa *Julia Wedgwood*; *James Martineau* kitűnő angol theologus és philosophusról közöl, *Martineau* életrajzának és levelezése gyűjteményének megjelenése alkalmából, személyes visszaemlékezéseket. Egykori tanítójának különösen heterodoxiáját, az orthodoxiával szemben elfoglalt álláspontját, fejtegeti; cikkének ránk nézve legérdekesebb része az eleje, melyben az Angolországban a mult század első felében divott orthodoxiát bírálja. *S. R. Driver* oxfordi tanár profétáfordításából *Jeremiás* 4₃₋₄, 30-ig terjedő része következik ezután bő jegyzetekkel.

A füzetnek ránk nézve legérdekesebb közleménye *R. H. Charles* dublini egyetemi tanárnak 1902. október 26-ikán az egyetem előtt tartott beszéde, mely alapszövegül a Héber levél 10, 31-ik versét vette. Tárnya a *jövendő életben való hit keletkezése és fejlődése Izráelben*. A beszéd formailag is kiváló munka; ritka világos gondolatmenetben, erős logikával, egyszerű hangon s mégsem emelkedettség nélkül fejtegeti tárgyát.

Kiinduló pontja az Isten fogalmának fejlődése Izráelben. Isten a régi zsidóknak az Exodus idején csak oly mértékben nyilatkoztatta ki magát, a mennyire akkori szellemi állapotuk mellett meg bírták érteni: mint Izráel Istene s csakis Izráelé, nem pedig mint az egész világ ura és teremtője. Rajta kívül más, szomszédos Istenek létezését is elfogadták a zsidók, a kiknek azonban hitük szerint nem tartoztak engedelmességgel. Ezt az álláspontot fejezi ki a parancs: „ne legyenek rajtam kívül más Isteneid“. Ebből a henotheismustól csak a nyolczadik századbéli próféták küzdelmei révén lett monotheismus, a mely Jahvét nemcsak mint a saját, hanem mint az egész világ Istenét s teremtőjét ismeri föl s melyet e szavak fejeznek ki: „nincs rajtam kívül más Isten“. A Jahvéra vonatkozó vallásos gondolkodás fejlődésének e szempontjából nézi a szónok Izráel eschatologiai gondolkodását.

A zsidó eschatológiának két eredetileg elkülönített eleme van: az egyéni reménység, a mely végül az egyéni halhatatlanság fogalmává fejlődik és a nemzeti reménység, mely a messiási ország gondolatának lett a szülője. Az előbbiről meglehetősen homályos képzetek voltak: Seól minden ember végső börtöne, ahol árnyék-életet élnek, a hol visszatükröződnek e földi világ realitásai, a hol mindenki megtartja a földi társadalomban elfoglalt rangfokozatát. Erre a világra Jahve hatósága nem terjed ki, mert a henotheistikusan felfogott Jahve hatalma csakis a földi világra s itt is csak az ő választott nemzetére szorítkozik. A henotheismus ez álláspontján tehát, vagyis a VIII. század előtt, theologia és eschatologia közt nem lehetett összeütközés. A monotheismus elfogadásával azonban be kellett ez összeütközésnek állania, mert a monotheistikus Jahve uralma alá tartozik az ember egész földi léte, a túlvilági is. Erre a mi nyugati gondolkozásunknak magától értetődő következtetésre azonban Izráel csak századokkal a monotheismus elfogadása után jött rá, a mit a szerző csak úgy tud magyarázni, hogy Isten, midőn Izráelt az emberiség vallási tanítójául választotta, azt akarta, hogy ne logikai folyamat, hanem közvetlen vallásos tapasztalat útján jusson az igazság tudatára. A míg a zsidó nép vallási gyermekkorát élte, a míg nem juthatott közvetlen személyes érintkezésbe Istennel, hanem csakis papok és próféták útján, addig megmaradhatott a hagyományos pogány eschatologia mellett. Csak mikor az Istennel való személyes közösség útján megtanult bánni a jelen élet problémáival, csak akkor fordulhatott a jövőendő élet még homályosabb kérdései felé.

A jelen élet főproblemája pedig, mely a monostheismusból kelt ki, az igazak meg nem érdemelt szenvedése és a gonoszok boldogulása. Ez a problema nem támadhatott fel mindaddig, a míg Jahve csak Izráel nemzeti Istene volt, hiszen ez a Jahve nem mindenható, hatalmát korlátozza más istenségek létezése. A mono-

theismussal azonban együtt járt Jahve mindenhatóságának és igazságosságának eszméje s ezen az alapon a VII. század zsidó vezérszellemei felállították azt a tant, hogy az igaznak boldogulnia, a gonosznak pedig bűnhődnie kell. Még pedig még ebben az életben, mert hiszeu az akkori uralkodott hagyományos pogány eschatologia szerint Jahve uralma csakis e földi életre terjed ki. Ez a tanítás ki van fejezve a Deutoronomiumban s egyéb exilium előtti s későbbi iratokban. Érvényben is maradt, a míg csak mint általános tételt tekintették s nem alkalmazták az egyes emberre.

A VIII. századig uralkodott felfogás szerint Jahve nem az egyes ember, hanem az egész nemzet sorsával törődik; nem az egyén a vallásos egyed, hanem a család, a törzs, a melylyel az egyén azonosíttatik. Ez azonosításból következett az a felfogás, hogy Isten meglátogatja az apák bűneit az utódokban, egy egyéneit a községben vagy törzsben, melyhez tartozott. Az öröklődés e tanával szemben elsőktől Jeremiás és Ezekhiel tanítottak meg az egyéni lélek értékére s Jahveval való közvetlen viszonyára. A közelgő exilium előtt, melyben a nemzet elveszendő volt, de az egyesek megmaradtak, Jeremiás kimondotta az egyéniségről szóló tant, mely arra az új viszonyra volt alapítva, melyet Isten önmaga és az egyén közt létesített. A nemzet helyére az egyén lép mint vallásos egyed; nem papok vagy próféták útján közeledik Istenhez, hanem közvetlenül, vagyis élvezi a próféták előjogait. Jeremiás tanítását továbbfejlesztette Ezekhiel, a ki szemben a régi felfogással, mely az egyest a család vagy a nemzet tulajdonának tekintette, azt tanította, hogy minden lélek Istené s ezért közvetlen viszonyban van vele. Ebből következőleg az egyén, ha hű volt Jahvéval való viszonyában, megszűnik a saját vagy apái bűneinek rabszolgája lenni, szabad ember lesz. Mivel tehát semmi öröklődés nem léphet az ember és a neki járó jutalom közé, mindenki megkapja jutalmát, a melyet megérdemelt, még pedig — mivel Ezekhiel is hitt a Seólban, melyre Jahve hatásköre nem terjed ki — még ez életben. Így aztán az ember világi sorsa csalhatatlan mutatója lett jellemének s Isten előtt való helyzetének. Boldogulása Isten tetszésének, szerencsétlensége Isten haragjának jele. Ezekhiel e tanítása mélyen begyökeredzett a köztudatba s többféle kifejezést nyer a zsoltárookban és a Példabeszédek könyvében, de módosításokkal is, melyek enyhítették ridegségét. Szerintük a szerencsétlenség nem csupán büntetés, hanem sokszor Isten fegyelmező eszköze az igazak számára s utána előbb-utóbb elkövetkezik az áldás.

Ez az Ezekhiel-féle tan természetesen örökös zavarba hozta a bajba jutott igaz embereket, hisz a baj a bűnnek volt bizonyítéka s ha barátai elhitték is, hogy szerencsétlensége csak isteni fegyelmezés, de a közvélemény inkább volt hajlandó bűnössége jelét látni benne. Másrészt a míg a nemzet hitt az ez életben

való tökéletes jutalmazásban, a jövő élet problémájának magasabbrendű megfejtése lehetetlen volt s így a fejlődésnek el volt zárva az útja, mindaddig, míg az orthodox tant meg nem törte a racionális és a vallási tapasztalat. Az Ezekhiel tana elleni hosszas küzdelemnek két nevezetes emléke maradt ránk: Jób könyve és a Prédikátor könyve. Az utóbbi csakis destructiv szolgálatot tett: kijelenti, hogy nincs jutalmazás sem itt, sem ezután, hogy a gonoszság meghosszabbíthatja az ember napjait, az erény megrövidítheti, hogy a bölcs és bolond az igaz és a gonosz sorsa egy s ugyanaz. Jób könyve már nemcsak destructiv, hanem constructiv is. Tárgya eleitől végig a jutalmazási tan, czélja pedig kimutatni, hogy az ember egyéni értékének tana s a szigorú egyéni jutalmazás tana egymással kiengesztelhetetlen ellentétben áll. Jób elfogadja a közkeletű nézetet, hogy minden esemény, a mi az embert éri, Isten rendelése, a szerencsétlenség Isten haragja, a szerencse pedig kedvezése. De ezt a hitet, Jób úgy találja, nem erősíti meg a más emberek sorsa, mert a gonoszok boldogulnak s békével szállnak sírjukba; saját keserves tapasztalata pedig teljessé teszi az összeütközést hite s tapasztalata közt. Az emberi hit, hogy meggyőződjék saját realitásáról, külső igazolást kíván Isten kezéből, de mivel ez igazolás elmaradt, Jób arra a következtetésre jutott, hogy Isten igazságossága nem fődözhető fel az Istentől kormányzott külső világban; ez a világ egy morális chaos: ezért az ily világ Istenétől, a külső gondviselés Istenétől, a körülmények Istenétől a hit Istenéhez felebbez, bár e fölebbezésére nem e világban vár feletet, hanem a jövő világban. (19, 25-27 v.) Ebben a nevezetes helyben van a zsidó irodalom első közleledése a halál utáni üdvözült élet eszméjéhez. Az író még nem ragadja meg a halhatatlanság eszméjét, mert akkor megoldotta volna a problema minden nehézségét. Ez a tan nyilvánvalóan az ötödik században — Jób könyve szerzetési idejében — még Izráel vallási gondolkodóinál se nyert elfogadtatást. Mégis Jób főgondolatai és következtetései afelé irányulnak. A szerző itt Jób könyvének két helyéből (14, 1-15. 19, 25-27.) kimutatja, hogy e könyv, ha nem tanítja is kategorikusan a jövő élet eszméjét, kétségkívül utal rá. Különben a könyv többi részei a jelen élet ellemondásait oly erős világításba helyezik, hogy Izráel gondolkodóinak, a kik a könyv tartalmát asszimizálták, határozott állást kellett elfoglalniok ez új és magasabbrendű theológiával szemben. Némelyek megpróbálták a hittel, s így eljutottak a jövő élet tanához, mások, mint a Prédikátor szerzője, visszaestek a materialismusba és hitetlenségbe. A 16., 17., 49., 73. zsoltárookban, különösen az utolsó kettőben a halhatatlanság gondolata már világosan ki van fejezve.

Az egyéni jövő élet eszméjének e fejlődésével párhuzamosan fejlődött a messiási ország eszméje, melyben, a mint eredetileg

felfogták, csak azok részesednek, a kik bekövetkeztét megélik. Csak a IV. század végén, vagy a III. elején vált a két eszme egy ugyanazon igazság két egymást kiegészítő oldalává. A midőn a hívők örök életének tana combinálódott a jövő messiási országgal, két különálló eschatologia, az egyéni és a nemzeti, e synthesisben futott össze. Nemcsak azok a hívek lesznek részesei a Messiás birodalmának, a kik bekövetkeztekor élnek, hanem Izráel elhalt hívői is. Így a hívő nemzet és a hívő egyén együtt üdvözülnek, vagyis inkább az igaz egyén végtére jutalmat nyer, nem a magányos halhatatlanság útján az égben vagy másutt, hanem üdvözült, feltámadott életben véreivel együtt, a jövő messiási birodalomban.

Charles tanár ez elmemozdító fejtegetése után a füzet még *Wendt*-nek a negyedik evangéliumról vallott nézetét ismerteti *G. Wanchope Stewart* tollából.

Februári szám.

E füzetben *H. B. Swete* cambridgei tanár kezd nagyobb tanulmányt *Krisztus tanításáról*; e mostani első közleményben Krisztus tanítói módszerét jellemzi. „*Egy modern séance*“ címmel *G. A. Chadwick*, *Derry* és *Raphoe* püspöke szatirikus rajzot közöl, melynek éle a modern bibliamagyarázók s általában a philologusok túlzásai ellen van irányozva, a kik bármi csekély nyelv- vagy hangbeli eltéréstől nagy következtetéseket vonnak; kétségbe vonják, hogy egyazon mű egyazon szerzőtől származik s egyazon korból való, inkább szétosztják a szerzők sokaságára s különböző korokba helyezik keletkezését; a kik a följegyzett történeti eseményeket bármikor hajlandók kétségbe vonni s legendának nyilvánítani. A szatira formája egy spiritiszta séance, melyen a médium elmondja, mit fog előadni 4000 év múlva a sidney-i egyetem tanára a mi korunkról, hogy fogja — a mai tudományos módszerekkel — bizonyítani, hogy *Macaulay*, *Wordsworth*, *Tennyson* stb. művei több szerzőtől származnak, *Napoleon* mondai alak, spanyolországi hadjárata merő mythos stb. Kétségtelen, hogy ebben a szatirizálásban megvan az igazságnak, a jogosultságnak bizonyos mértéke, túlzások, methodus-hibákon alapuló tévedések fordulnak elő philologusainknál — de a püspök úr szatirájánál olvastunk már elmésbb dolgot is ebben a genrebén. A füzet harmadik közleményében *James Hope Moulton*, a manchesteri *Didsburg-College* tanára ad jegyzeteket a papyrusokból, melyek az újszövetség szövegének grammatikai és lexikális illusztrálására alkalmasak. Anyagát főleg a ptolemaeusi okiratok azon bő gyűjteményéből meríti, melyet *Greuffel*, *Hunt* és *Smyly* adtak ki „*Tebtnis Papyri*“ címmel. *George Adam Smith* cikksorozatának ezután következő második része Jeruzsálem nevééről s más nevekről

értekezik. G. Wauchope *Stewart* folytatja és befejezi „Wendt és és a negyedik evangélium“ című ismertetését. S. R. *Driver* tanár pedig Jeremiás 7, 1—9, 22-ig terjedő részének fordítását mutatja be magyarázó jegyzetekkel.

Márcziusi szám.

Az első cikkben Julia *Wedgwood* Frederick Maurice tanításáról, szelleméről s az angol egyházhoz való viszonyáról közöl személyes visszaemlékezésen alapuló fejtegetéseket. H. R. *Mackintosh* az úrvacsoráról értekezik dogmatikai szempontból s a következő három tételt bizonyítja: 1. nem fogadhatunk el semmi olyan teoriát, mely szükségszerűleg azt hozza magával, hogy az első úrvacsora nem volt igazi communio. 2. Nem fogadhatunk el semmi oly teoriát, mely azt foglalja magában, hogy az úrvacsorában való részesedés által hitetlenek is spirituális adományban részesülnek. 3. Nem fogadhatunk el oly teoriát, a mely az úrvacsorát úgy tekint, mint eredetileg emberi intézményt s nem mint a kegyelem isteni eszközét. A szerző nagy dogmatikai és irodalmi ismerettel tárgyalja e tételeket, körvonalozva álláspontját minden egyéb felfogással szemben. — Egy rövid közleményben J. D. *White* a „Wineteenth Century and After“ című folyóirat egy cikkének alkalmából Krisztus szűztől való születésének tanát fejtegeti polemikus formában. George Adam *Smith* cikksorozatának e füzetben levő része Jeruzsálem vizeiről értekezik, S. R. *Driver* pedig folytatja próféta-fordításait, ezúttal Jeremiás 9, 23—11, 8-ig terjedő részét adva. Az utolsó cikk röviden regisztrál néhány az ótestamentomi irodalom körébe vágó új munkát.

Áprilisi szám.

A füzet első közleménye A. F. *Kirkpatrick* beszéde, melyet 1903. január 25-ikén tartott az oxfordi egyetem előtt; egyike a dr. Macbride alapítványából a messiási prófécziáról tartatni szokott beszédeknek. Tárnya a kereszténységnek és a modern judaismuskal egymáshoz való viszonya, érvelésének célpontja, hogy a zsidóság csak úgy töltheti be eredeti hivatását, ha elismeri Krisztust mint Messiást. Bizonyítja, hogy az új testamentom szerint Jézus maga is szóval és tettel bizonyította Messiás voltát s hogy az apostolok is benne látták az ótestamentom beteljesítőjét. Viszont azonban a judaismus is azt követeli, hogy az ótestamentom jogos örökösének és beteljesítőjének tartassék. De mi a Judaismus? Maguk a legelső modern zsidótekinéltek sem tudják definiálni. A mai orthodox, vagyis rabbinista zsidóság lényege a „törvény“, az írott és a szóbeli. A Pentateuchben letett írott törvénynek s a „Sulchan Aruch“ rabbinista törvény- és szokásgyűjteményben letett szóbeli törvénynek minden parancsolata egyaránt kötelező. Ezzel szemben a reformált judaismus szerint nagy különbség van

a vallás és erkölcs egyetemes rendeletei s a körülményekből bizonyos korok és helyek föltételeiből folyó rendeletek közt. Semmiféle czerimoniális törvény — szerinte — nem lehet kötelező. A rabbinista judaismus szerint azok a törvények, melyek teljesítése a Palesztinában lakás föltételétől van függővé téve, csak föl vannak függesztve, nem érvénytelenítve. A rabbinisták gondolkodása nemzeti; ma is a zsidó állam visszaállításáért imádkoznak Dávid házából való király alatt. A reformáltak szerint a zsidóság ma már nem nemzet, csak vallási közösség; nemzeti léte megszűnt, mikor a rómaiak a templomot lerombolták s a zsidók szétszóratásával megkezdődött a judaismus egyetemes hivatása. A rabbinista judaismus hisz az eljövendő Messiásban, a reformált az egyetemes béke s az emberek közti jóakarát idejének eljövetelére veti reményét; szerinte a Messiás nem *egy* zsidó, hanem *a* zsidó. A rabbinista orthodox judaismus rideg consarvativismus. A reformált judaismus kritikai eclecticismus, a mely a Pentateuch törvényeit oly tiszteletlenül bírálja, hogy a hívő keresztyén megbotránkozik rajta. Ezzel pedig a judaismus elvesztette egyetlen egységesítő erejét, mely összekötötte a vallási tanítás töredékes és gyakran meg nem egyező elemeit. A reformált judaismus, midőn belátja, hogy az orthodox képtelen betölteni azt, a mit a judaismus hivatásának tart a világgal szemben, ugyane feladat betöltését csak úgy remélheti, saját bevallása szerint, ha sokat elhagy abból, a mit mindig a judaismus rítusaihoz és hitéhez lényegesen hozzátartozónak tekintettek. A keresztyénség egész más álláspontot foglal el az ótestamentommal szemben, mint akár az orthodox, akár a reformált judaismus: nem gyermeteg képtelenségeket lát benne, sem pogány maradványokat, hanem isteni rendeltetésű előkészületet egy magasabb fokozatra és nagyobb igazságra. A mire a reformált judaismus vágyik: az egységesítő elvet, melyet a törvény szeretetének helyébe lehet állítani, azt a keresztyénség megadja. Hiába keresik ez elvet némely zsidó írók az „evangéliumban Jézusnak tulajdonított némely szavaknak“ s az ótestamentom és a rabbinista irodalom vallásos tanainak combinációjában, ez nem található meg, csak a Jézus Krisztus személyében. De Jézusnak mint Isten fiának, a keresztre feszített Messiásnak már a gondolatában is megbotlik a zsidóság, hiszen ő rá van bízva, hogy fentartsa a tiszta, erős spirituális monotheismust, szemben a polytheismussal, agnosticizmussal, atheismussal. De hát ez a rábizott feladat kizárja e egy új kinyilatkoztatás lehetőségét, a mely a régin alapszik, de azt tovább is fejleszti? Nincsenek-e erre utalások, előkészítő mozzanatok az ótestamentomban? Nem tanítják e a törvény és a próféták a szenvedés és halál által való megváltás mély elvét? Nehezebb-e a mai zsidónak elfogadni Jézust, mint Isten fiát, a kereszten függött embert, mint Messiást, mint azoknak a zsidóknak, a kik kortársai voltak, a kik látták emberi

mivoltában? A szónok ezután röviden megczáfolja a zsidók azon vádjait, melyek a keresztyénséget polytheismusnak mondják, hangoztatja a megváltás szükségességét. A keresztyénség nem, mint a zsidók gyakran hiszik, vak és hiszékeny elfogadása irrationális dogmáknak, hanem ragaszkodás Jézus Krisztus személyéhez, a mely a hívót egyesíti vele az ő életében és halálában, hogy osztozzék ebben az életben és halálban, úgy hogy ez élet és halál ismétlődjék a hívő saját tapasztalatában. Míg a zsidóság terméketlen maradt, a keresztyénség reformálta a világot, új korszakot teremtett. Beszéde végén a szónok kifejezi abbéli hitét, hogy a zsidók nem maradhatnak az idők végezetéig merőben külső tanui annak a megváltásnak, melynek ők vetették meg az alapjait. A judaismus központja, mely köré ideáik és ideáljaik központosulnak, a dogma. A keresztyénség központja egy személyiség, a mely summája ideáinak és ideáljainak, egy élő úr, a ki egyszer s mindenkorra egyesítette az embert Istennel. Ez az élő Úr, szent lelke által működve egyházában és az emberek szívében, megalapítja országát e földön, míg az idők teljességében ki lesz nyilatkoztatva a végső cél s Isten mindenben.

A második közleményben H. B. *Swete* folytatja értekezését Krisztus tanításáról; ezúttal Krisztus tanításának anyagát fejtegeti, a mint az Márk evangéliumában van letéve. — W. O. E. *Oesterley* a hűtlen sáfár parabolájához szolgál nyelvi és tárgyi magyarázattal. — E. C. *Selwyn* hetedik dialogusában a „keresztyén prófétákról“ az elhunyt Bright nézetét fejti ki a montanismusról, a fejtegetés formájában Plato dialogusait követve. — George Adam *Smith* Jeruzsálem történetére és topographiájára vonatkozó tanulmányait folytatja; S. R. *Driver* pedig Jeremiásfordítását a 11, 9—12, 6. részszel.

Közli: *Schöpfung A.*