

„Én melyikük szavát ismétlem?”

A farizeus és a vámszedő példázata a kortárs exegetikai irodalom tükrében 1.

■ ANGYAL-CSEKE CSABA

Evangelikus Hittudományi Egyetem
 teológus, demonstrátor
 E-mail: csaba.angyal-cseke@lutheran.hu

DOI: 10.61894/LP.2024.99.1.4

► **A dolgozat egy tanulmányorozat első részeként a farizeus és vámszedő példázatának (Lk 18,9–14) exegetikai kérdéseit foglalja össze a 20–21. századi nemzetközi és hazai szakirodalom eredményeinek vázlatos ismertetésével. A tanulmány a példázat értelmezését segítő alapvető kérdések tisztázása után annak páli teológiával való kapcsolatával, eredetiségével és eredetével, tartalmának szociológiai és kulturális hátterével, szövegének redakcionális és kontextuális problémáival, valamint műfaji, nyelvi és stilisztikai kérdéseivel foglalkozik.**

► **Kulcsszavak:** Lukács evangéliuma / példázatok / újszövetségi exegézis / újszövetségi kortörténet

Mielőtt a jól ismert példázat magyarázatába kezdenénk, François BOVON nyomán (2001, 200. o.) három kérdést kell megvizsgálnunk. Először azt, hogy nem okoz-e nehézséget a példázat magyarázatában a két szereplő feloldhatatlan szembeállítását. Másodsor arra kell felelnünk, hogy nem túl egyszerű és túl jól ismert-e a példázat ahhoz, hogy magyarázni kelljen. Harmadszor pedig az a problémával kell foglalkoznunk, hogy a példázat magyarázata során hogyan függetleníthetjük magunkat attól az évszázados kritikától, amelyet a kereszténység ebből a történetből merített a zsidósággal szemben.

A két szereplő éles szembeállításának a kérdése meglehetősen érdekes megállapításokhoz vezetett a példázat eredeti formájának tekintetében. William HERZOG (1994) megfogalmazása szerint az értelmezők közötti különbségek elsősorban abból fakadnak, hogy a két szereplőt mennyire absztrahálják univerzális típusokká. A spektrum egyik végén a magyarázók részletes információkat közölnek a farizeusokról és a vámszedőkről azzal a céllal, hogy megpróbálják őket elhelyezni az első századi palesztinai társadalomban. Középen állnak azok, akik az előbbihez hasonló törekvésekkel indulnak el, de annyira nagy hatással vannak rájuk Lukács ellentétes típusai, hogy csak annyi részletet választanak ki a kortörténeti információkból, amennyi a tipológiájuk megalapozásához szükséges: a farizeusok a magabiztos igazságosság egy olyan típusát képviselik, amely még akkor is érdemeket követel magának, amikor másokat megvet és elítél, míg a vámszedők az aláztos, bűnbánó bűnösöket képviselik, akik Isten irgalmaért kiáltanak. A spektrum másik vége a két alakot egyetemes absztrakt típusú vagy közös emberségünk példájává alakítja át (uo. 197. o.). Ez utóbbi értelmezők között Arthur CADOUX megfogalmazására érdemes figyelni, aki szerint egyes példázatok a lényegtelen komponensek kiiktatásával egyetemessé tett emberi helyzetről szóló történetekként értelmezhetők (1931, 58. o.). Ebben a keretben a két alak a büszke és az aláztos, az egyháztag és a politikai példájává válik (vö. ELLIS 1966).

Akadnak azonban igen találékonyak mutatózó megoldások is, amelyek nem tudják elfogadni, hogy a Jézus által elmondott eredeti példázatban helyett kaphatott volna olyan erős, árnyalt képet

aligha mutató megkülönböztetés, amelyben az egyik szereplő magatartását teljességgel elmarasztalják, míg a másikat teljességgel tökéletesnek nyilvánítják. E vélemények között a legfigyelemreméltebb Gerald Downing értelmezése, aki szerint a példázat eredeti, még az evangéliumi hagyománytól független szövegében Jézus a vámszedőt is megdorgálta, nemcsak a farizeust, mivel a vámszedő sem cselekedett Jézus szándékának megfelelően, hiszen le kellett volna győznie szegényét, és ahelyett, hogy távolságot tartott volna, közelednie kellett volna Istenhez. Ebben az összefüggésben mindkét alak imádsága karikatúrává válik, és egyik sem a példaadás szándékával jelenik meg, hanem az elfogadhatatlan imádságot mutatja be (DOWNING 1992, 80–99. o.). Herzog megfogalmazását idézve azt mondhatjuk, hogy bár a példázatot leggyakrabban úgy olvassák, mint ami a két kegyességi típus közötti ellentétet festi meg, amikor a farizeus gőgös öngazultságáról és a vámszedő Isten kegyelmétől való alázatos függéséről, vagyis az önelégültség és az önmegalázás ellentétéről beszél (vö. PLUMMER 1896, 420. o.; MARSHALL 1978, 677. o.), a példázatot mégis úgy kell értelmeznünk, mint amely kodifikálja az előkelőséget és a devianciát, hogy feltárja, milyen vékony az a határvonal, amely az egyiket a másiktól elválasztja (HERZOG 1994, 195. o.).

Az előbbiekből fakadóan a példázat értelmezésének egyszerűsége szintén a szöveg eredetének megkérdőjelezése felé vezette a kutatókat. Többek között Peter FIEDLER szerint egy galileai soha nem mert volna ilyen karikatúrát készíteni egy farizeusról, és ezzel nem szegte volna meg az ellenszereget parancsolatát sem, amelyet ő maga írt elő (1976, 228–233. o.). Fiedler értelmezése rámutat a példázat atipikus beállítására – amely a jézusi példázatok sajátos stílusjegye – és a Jézus példázatának eredeti szituációjából fakadó problémára is. Azonban a példázat üzenetének kontextusában a kérdés nem az, hogy Jézus maga milyen módon viszonyult a példázat két szereplője által megjelenített típusokhoz, hanem az, hogy Jézus hallgatói milyen preconcepciókat társítottak ehhez a két csoporthoz, s ebből fakadóan mi az, amit ők atipikusnak véltek a példázat alaphelyzetében. E tekintetben szinte bizonyos, hogy a példázat konklúziója sokkolhatta Jézus eredeti hallgatóit, hiszen több mint valószínű, hogy mind a farizeus által gyakorolt sajátos „önvizsgálat” (öngazolás), mind a vámszedő önostorozása elfogadott imaforma lehetett abban a korban. Mindazonáltal a példázat hallgatása során a hallgatók feltétlenül a farizeussal igyekeztek azonosítani magukat, hiszen a társadalmi megítélés terhe aligha engedhette volna, hogy egy vámszedő – csak azért, mert vámszedő, s nem az általa gyakorolt imaforma miatt – a hit példája legyen. Jézus hallgatói ily módon azt keresték, hogy bennük mi van meg annak teljesnek tűnő kegyességéből, így a csattanó, az atipikus és így a lényegét rejtő mozzanat éppen abban van, hogy Jézus a vámszedőt állítja a hallgatóság elé az imádság példaként (SZABÓ 1991, 5. o.). Mindazonáltal Jézus farizeusokkal fennálló konfliktusa, amelyben feltehetően e példázat is polemikus eszközzé vált, nem karikatúra, hanem figyelmeztetés arra, hogy az ilyen törvénytisztelet gőgössé tehet, és elfeledteti az Isten irgalmára való ráutaltság egzisztenciát meghatározó érzését (ZAMFIR 2013, 73. o.).

Eta Linnemann arra figyelmeztet, hogy a példázat megértését már az is nagymértékben meghatározza, hogy milyen volt a szöveg hatástörténete a keresztény hagyományban. A farizeus a képmutató, arrogáns ember típusává vált, míg a vámszedő számunkra a vallásos patinával borított, szinte glóriával körülvett, alázatos bűnös ideáltípusa. LINNEMANN szerint azonban ha helyesen akarjuk érteni a történetet, el kell határolódnunk ettől az előítélettől, és meg kell próbálnunk úgy hallani az elbeszélést, ahogy Jézus hallgatóinak kellett hallaniuk (1962, 64. o.). A példázat értelmezéseinek antijudaista éle is nyilvánvalóan hatástörténeti képződmény, amely szerint a zsidók büszkeségükben eltávolodtak Istentől, míg a pogányok, megvallva bűneiket, közelebb jutottak hozzá. Steven WAILLES azon-

ban rámutat arra, hogy ez a megközelítés figyelmen kívül hagyja, hogy a példázat eredeti elbeszélése két feltehetően zsidó férfiról beszél (1987, 258. o.). Klyne R. Snodgrass szerint a példabeszéd nem értelmezhető tóraellenes vagy antiszemita szöveggként, mivel nem állítja szembe egymással a törvényt és a kegyelmet, és nem a judaizmus vagy akár a farizeusság ítéletét adja. A szöveg példázat egy bizonyos, de nem az összes farizeusról, és valójában a Tóra egy lehetséges félreértéséről beszél, amely a felebaráti szeretettől elkülönülő rituálénak való engedelmségben teljeseedik ki, szemben az irgalmas-sággal és a szeretettel, amelyet Isten megkíván, és amelyet Istennek az ember számára is megtapasztalható valóságát mutatja meg. Akárcsak az idősebb testvér a tékozló fiú példázatában (Lk 15,11–32), aki nem szegte meg a parancsokat, de mégis megvetette testvérét, a farizeus is úgy gondolja, hogy hű a Tóra rendelkezéseire, de nem érti meg a Tórának a felebarát iránti szeretetre vezérlő szándékát (SNODGRASS 2018, 365. o.).

Az antiszemita értelmezéshez hasonló félreértések elkerülése végett Bovon figyelmeztetése nyomán akkor olvassuk jól a példázatot, ha úgy medítalunk ezen a bibliai szakaszon, hogy magunkra, s nem másokra gondolunk. Ezzel éppen azt a magatartást kerüljük el, amelynek hamisságára és ellentmondásosságára éppen ez a példázat figyelmeztet. A magyarázat során így érdemes megérteni a két személyiség antropológiai szerkezetét, és abban meghallani azt az implicit beszédet (igehirdetést), amelyet Lukács Jézusa itt Istenről mond (BOVON 2001, 200. o.). A példabeszéd példatörténet-jellege is éppen ezt erősíti: a kérdés nem az, hogy mit tett a farizeus vagy éppen mit tett a vámszedő, hanem az, hogy hasonló helyzetben mi mit tennénk. Azaz azt a kérdést kell magunknak feltennünk, amelylyel Adelbert von CHAMISSO címben idézett, a példázatot parafrázáló versének zárókérdése szembebesít: „...én melyikük szavát ismétlem?” (1856, 4: 23. o.).

A példázat páli teológiával való kapcsolata és eredete

KOZMA Zsolt szerint a példázat szerzője bizonyosan nem Lukács, tehát nem egy olyan keresztény teológustól származik, aki ismerte volna a páli megigazulástan teológiai koncepcióját (2002, 375. o.). Fontos azonban megjegyezni, hogy ez a történet az evangélista úgynevezett „saját anyagának” (Sondergut)¹ részét képezi, amelyben – mint Hans KLEIN rámutat – a példázat a bűnösök elfogadását akarta elősegíteni, mivel a vámszedő mint a bűnösök típusa jelent meg (2006, 583. o.). Az előbbi megállapítással szemben például Earle ELLIS erős összefüggést talált a példázat és a megigazulás páli értelmezése között (1966, 214. o.), míg Joseph FITZMYER szintén a megigazulás visszhangját találta a példázatban, de óvatos a közvetlen kapcsolat megállapításában, mivel a megigazulásra való utalás a példázatban az Ószövetségben, és nem a páli teológiában gyökerezik, mivel nem tartalmaz említést a keresztről (1985, 1185. o.). Bár Joachim GNILKA a példázat megigazulásról szóló záradékában a páli teológia hatását mutatja ki, rámutat arra is, hogy Lukács a 14. vers szentenciájával a kegyelmi távlatot szűkítve, a megigazulás helyett a felmagasztalásról és megaláztatásról szólva morális hangsúlyt ad a példázatnak (2007, 195. o.).

Kocsis Imre szerint a példázat szövegében a vámszedő imádságára adott isteni választ Lukács a páli teológiában meghatározóvá váló *δικαιώω* kifejezéssel írja le, mégsem vonhatunk azonosságot a

¹ Ez a többi szinoptikusnál nem szereplő, sajátos lukácsi anyag az evangélium szövegének mintegy 45%-át teszi ki (Kocsis 2019, 282. o.).

páli és a lukácsi megfogalmazás között a szóhasználat azonossága ellenére sem. Pál szóhasználatában a kifejezés a megváltás valóságának teljességét fejezi ki, amelybe mind a bűnök megbocsátása, mind pedig a bűnös ember benső átformálása beleértendő. Lukácsnál ezzel szemben nem ezt a mély teológiai tartalmat fejezi ki, hanem egyszerűen azt, hogy Isten elfogadta, kedvesen vette a vámszedő imádságát (2007, 387. o.). Joachim Jeremias megfogalmazása szerint a megigazulás a késői zsidóság értelmezésének kontextusában azt jelentheti, hogy a vámszedőnek igaza lett, felmentették, igazságot, jótetszést és kegyelmet nyert az Istennél. Jeremias szerint a 14. vers első felében szereplő semitizáló szerkezet² is lehetetlenné teszi, hogy páli hatást feltételezzünk a szöveget záró mondat teológiai mondanivalójában, annak ellenére, hogy az evangéliumi hagyományban ez a hely áll legközelebb a páli megigazulástanhoz. JEREMIAS azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a közvetlen kapcsolat hiánya ellenére sem tekinthetjük teljesen függetlennek a kettőt, ugyanis a példázat mintegy bizonyítékát adja annak, hogy a páli megigazulástan forrása valójában Jézus igehirdetésének bizonyos elemeit vitte tovább (1962, 140. o.). Peter STUHLMACHER megállapítja, hogy Jézus igehirdetésében megigazulásról csak érintőlegesen van szó, és kimutatja: ebben a példázatban jelenik meg egyedül a *δικαιώω* ige, amely ebben az esetben a bűnbocsánatban való részesedést, az Isten általi újbóli elfogadást jelöli (2017, 323. o.).

A példázat az előbbiek alapján jézusi eredetűnek mondható, tehát a szerző valójában maga Jézus lehet (KOZMA 2002, 375. o.). Ezt erősíti Adolf JÜLICHER véleménye is, aki „urechten παραβολή” jellezővel illeti a szöveget (1910, 2: 608. o.). Az eredetiség mellett szól az is, hogy a példázat helyszíne és szereplői izraeli környezetre utalnak, amin Lukács szerkesztő munkája sem változtat. Ha a példázat szerzője Lukács lenne, akkor az evangélium pogánykeresztény orientáltságának okán (CARSON–MOO 2007, 210. o.) nem beszélne farizeusról vagy vámszedőről, mivel ezek idegennek mutatkoznának egy hellenista gyülekezeti környezetben, hanem más, jellemzőbb típusokat választott volna a mondani való érthetősége érdekében (KOZMA 2002, 375. o.). KLEIN mutat rá, hogy az evangéliumi hagyomány más, két ember magatartását konfrontáló történeteiben – amelyekben jézusi sajátosságnak a társadalmilag megvetett személy felemelése mondható – minden esetben Jézus explicit kijelentése zárja az epizódot, ahogyan ebben a példázatban is; ennek alapján veti el a kutatók egy másik csoportjának (SCHOTTROFF 1973, 454. k.; FIEDLER 1976, 229. o.; GOULDER 1989, 668. o.) azt a véleményét, miszerint a példázat nem jézusi eredetű. BOVON azonban arra is utal, hogy a szöveg tartalma mindazonáltal kitűnően illeszkedik a történeti Jézusról kialakult kontextusba, amelyet egyes exegeták *die Situation Jesu*-nak (Sitz im Leben Jesu) neveznek (2001, 205. o.).

A példázat szociológiai és kulturális háttere

A két szereplő éles szembeállításának problémájáról szólva már említettem, hogy értelmezők egy köre részletes információkat közöl a farizeusokról és a vámszedőkről azzal a céllal, hogy megpróbálják őket elhelyezni az első századi palesztinai társadalomban. Ennek szellemében például William MANSON úgy értelmezi őket, mint az első századi judaizmus két szélsőségét, akik közül az egyik a Tóra lelkiismeretes betartásával él, a másik pedig szánalmasan kudarcot vallott abban, hogy megközelítse ezt az ideált (1949, 310. o.).

² Ennek részleteiről a példázat nyelvi stíluselemeinek vizsgálatakor szólunk.

Luise Schottroff kiemeli, hogy a második templom leromlását követő válsághelyzetben, bár a farizeusi életmódot nem sokan követték, az emberek körében mégis népszerűnek mutatkozott ez a csoport, mivel a Tóra hagyományát komolyan vették, és igyekeztek azt a mindennapi élethez közelítő módon értelmezni. Ezzel olyan identitásképző erőt teremtettek, amely lehetővé tette a nép túlélését. Ugyanakkor Schottroff arra is figyelmeztet az evangéliumi szöveg farizeusi kegyességet bíráló szövegeivel kapcsolatban, hogy ezekben két idő – a rögzített történeti esemény és a rögzítés ideje – vetül egymásra. Jézus farizeusokat bíráló szavai olyan társadalmi helyzetet feltételeznek, amelyben ez a csoport már hatalmat gyakorolt a társadalom többi csoportja felett, ez azonban későbbi fejlemény, mint a történeti Jézus kora és szociológiai kontextusa. Ily módon hiba volna úgy jellemezni ezt a csoportot, mint Jézus ellenfeleit, hiszen éppen az említett probléma révén az evangéliumok esetében differenciált, tehát egyáltalán nem egységes képpel kell számolnunk (SCHOTTROFF 2005, 18-19. o.).

HERZOG megállapítása szerint a zsinagógák hálózatán keresztül a farizeusok is részt vettek a tized beszédésének kikényszerítésére irányuló erőfeszítésekben, de fő szerepük ideológiai volt, ami a polemikus és retorikai meggyőzési erőfeszítéseikben tükröződött (1994, 205. o.). Ed Parish SANDERS (1992) viszont arra is felhívja a figyelmet, hogy a példázatban bemutatott, önmagát az Isten előtt igazolni igyekvő farizeus képe az Újszövetségen kívüli források ismeretében semmiképpen sem mondható tipikus ábrázolásnak, azonban fontos hozzátennünk, hogy ez a megállapítás nem a példázat eredetiségét vagy az általa bemutatott szociológiai közeg hitelességét teszi kérdéssé, hanem arra utal, hogy Jézus a farizeus efféle bemutatása által nem egy csoportot, hanem egy bizonyos, bárkire jellemző magatartásformát elítélő példatörténetet adott az első és a mai hallgatók elé.

A példázatban szereplő vámszedő státusza – Fritz HERRENBRÜCK megállapítása szerint (1990) – bizonytalan, a szöveg nem tisztázza, hogy jómódú vagy alacsonyabb rangú személyről van szó. Ugyanakkor a példázat értelmezésekor a vámszedők esetében SCHOTTROFF megjegyzi, hogy a farizeusokkal ellentétben rendkívül népszerűtlen csoporthoz tartoztak, mivel hajléktalanokként vagy szökésben lévő rabszolgaként illegális kamatok felszámításával csikartak ki pénzt utazóktól, kiskereskedőktől, piaci vagy utcai árusoktól, halászoktól, ezért legfőképpen a törvénnyel szembeni hűtlenségükről voltak hírhedtek (2005, 20–21. o.). Az első századi Palesztinában – mint John DONAHUE rámutat – a vámszedők társadalmilag kiszolgáltatottak voltak, mivel a patrónusaik nevében csalták ki a közösség pénzét, így rajtuk csapódott le a nép ellenszenvének teljes ereje az egész elnyomó rendszerrel szemben, amelynek ők valójában csak apró fogaskerekei voltak (1971, 53. o), Wolfgang Stegemann pedig úgy írja le ezeket az adószedőket, mint beosztottakat, akik egy állandóan változó és társadalmilag védtelen embercsoportot alkothattak: olyan emberek, akik nem találtak más munkát, és bizonyára örültek még ennek a hálátlan feladatnak is. Az alacsony sorban élő vámszedők munkaadóik nevében verték át az embereket, bár ritkán realizáltak bármilyen hasznot vagy nyereséget a munkájukból. A vámszedők valójában patrónusaik által kihasznált, létminimumon élő bérmunkások voltak, akiket szinte mindenki más gyűlölt azért, mert csalásra és az emberek becsapására használták őket. Nem volt erős alkupozíciójuk, és könnyen lecserélhették őket másokra, akik ugyanolyan kétségbeesetten kerestek munkát, mint ők (SCHOTTROFF–STEGEMANN 1986, 8–9. o.). HERZOG szerint mindezek alapján a vámszedők könnyű célpontot jelentettek a farizeusok támadásainak, mivel szegény, társadalmilag kiszolgáltatott, gyakorlatilag hatalom nélküli, páriáserű alakok voltak; a nép szemében becsület nélküli zsarolók, csalók és Isten törvényét megszegők (1994, 211–212. o.).

A vámszedők esetében azonban arról is szólnunk kell, hogy a Jézusról szóló evangéliumi hagyomány több helyen is pozitív példaként állítja a vámszedőket a gyülekezet elé. Ennek okát Gerd Theissen abban látja, hogy a szinoptikusok etikai radikalizmusa az úgynevezett vándorradikalizmus volt, amely csak extrém és marginális életfeltételek között volt megvalósítható. Éppen ezért az lehetett képes ezt az ethoszt hitelesen gyakorolni és továbbadni, aki szakított a világ szokásos és berögzült köteleivel, vagyis aki elhagyta házat és családját, feleségét és gyermekeit, aki a halottakra hagyta, hogy temessék el a halottakat, a mező virágait és a madarakat tekintette példaképének. Ez csak olyan társalmon kívüli helyzetben volt megvalósítható, mint amelyben a vámszedők éltek az első századi Palesztinában (THEISSEN 2006, 77. o.). Ennek összefüggésében azonban figyelemre méltó az is, hogy Jézust működése során támadás érte a vámszedőkkel való kapcsolata miatt,³ amivel szemben nem csupán azzal védekezett, hogy Isten szeretetére hivatkozott, hanem meg is hirdette azt, mint amely nem elvetni, hanem megmenteni szeretné a bűnösöket (BOVON 2001, 205. o.).

A szereplők társadalmi beágyazottsága mellett érdemes szólni a példázat helyszínéről, a templomról is. Shmuel SAFRAI szerint a helyszín és a helyzetleírás az ábrázolt történet feltételezhető idejét is megadja: a két férfi feltehetően a délutáni imaórára ment fel a templomba, amelynek alkalmával gyülekezet is jelen volt (1977, 288. o.). A templom azonban a példázat összefüggésében azért fontos, mert a palesztinai megváltó médiumok itt intézményesültek (vö. BURRIDGE 1969; ISENBERG 1975), ami – HERZOG szerint (1994, 201–202. o.) – a Tórával együtt egyfajta ideológiai támogatást jelentett abban, hogy Galileában és Júdeában, de a teljes diaszpóra területén a kötelezettség megteremtésével egy szűk elit parasztság által megterhelt többletet megszerezze. Gerhard és Jean LENSKI szerint a parasztságot csak egyfajta hiedelemrendszer ösztönözhetette abban, hogy a technológiai fejlődés révén megtermelt többletet átadja (1982, 173. o.). Ebben az összefüggésben – Herzog megfogalmazása szerint – a teljes társadalmat átfogó kötelességtudat elsősorban abban nyilvánult meg, hogy a templomi adózás a szent iránti odaadás aktusává vált, amely elsősorban a népet létre hívó és nemzetet teremtő Istennel való egyezséges kapcsolat fenntartását szolgálta. Így a tized templomba vitele annak eszköze volt, hogy az emberek rendezzék a szolgaságból kimentő Istennel szembeni tartozásukat, és egyben a jövő évi jó termés ideológiai alapját is biztosítsák. A gyakorlatban azonban az ily módon befolyt összegek a papi elitet támogatták. Ez a folyamat azonban végül a parasztság teljes elszegényedéséhez vezetett (HERZOG 1994, 206–208. o.).

Fernando Belo megfogalmazása szerint a kötelesség az adósság és az ajándék kettősségében nyert értelmet. Ha a föld Isten ajándéka, akkor minden nép adós Istennek, mert a föld, amelyen élnek, Jahve tulajdona (BELO 1981, 39. o.). Herzog azonban arra is rámutat, hogy az adósság teológiája szoros kapcsolatban állt a tisztasági előírásokkal is, mivel a farizeusok az adósság és a tisztaság kérdését egymástól függővé tették. A tizedfizetés elmulasztása tisztátalanná tett, és ha valaki egyszer tisztátalan volt, örökké adósságban maradt, így képtelen volt a megváltás anyagi követeléseinek eleget tenni. Ez a teológiai összefüggés a jeruzsálemi templom gazdasági alapjának támogatását szolgálta, amely a mezőgazdasági tizedtől függött. Ez a fajta teológiai gondolkodás azonban figyelmen kívül hagyta azokat az okokat, amelyek miatt a föld népe képtelen volt megfizetni az adózási tizedet a templomnak, azáltal, hogy növelte a rájuk nehezedő nyomást, és megbélyegezte őket a mulasztásuk miatt, így az adósság a tisztátalanság egyik formájává vált (HERZOG 1994, 206–208. o.).

³ Vö. Mk 2,14–15 || Mt 9,9–13; Lk 5,27–30; Mk 11,19 || Lk 7,34; Lk 15,2; 19,7.

Lukács szerkesztői munkája

Lukács – mint láttuk – a példázat helyszínét és szereplőit tekintve ragaszkodik az átvett hagyomány-anyaghoz (KOZMA 2002, 375. o.), annak ellenére, hogy ez aligha segíthette a megértést hellenista, pogánykeresztény környezetben. A példázat címzettjeinek köre azonban jelentős torzulást mutathat. Heinrich ZIMMERMANN hívja fel a figyelmet arra, hogy míg Jézus galileai ellenfeleihez fordult, addig Lukács a keresztény gyülekezetnek címezte ezt a példázatot (1973, 105–110. o.). Ily módon Jézus elmondásában a példázat egyfajta polemikus reakciónak felelt meg, amelyben felszólította hallgatóságát, hogy változtassanak magatartásukon, és forduljanak vissza Istenhez. Jézus ellenfeleiben azonban félrevezető lenne csupán a farizeusok csoportját azonosítani. Cserháti Sándor arra figyelmeztet, hogy a Jézussal szemben állók ennek a példázatnak, de teljes igehirdetésének értelmében elsősorban azok az önelégült, törvénytisztelő képmutatók voltak, akiknek hatalmas szakadék tátongott valódi életük és a látszat, tetteik és szavaik között, mert törvényértelmezésükkel Istent akarták kijátszani, és ami Isten szolgálatára hívta őket, azt saját érdekeik szolgálatává tették – tehát valójában azt fejezték ki, hogy nincsen szükségük sem Istenre, sem az ő irgalmára (CSERHÁTI 2012, 243. o.). A példázat azonban idővel függetlenné vált ettől a kontextustól és így magától Jézustól is, és a polemikus él sokkal inkább egyfajta doktrinális színezet felé torzult. Így ha a példázat értelmezésében csupán magára a példátörténetre figyelünk, akkor elfelejtjük annak evangéliumban betöltött szerepét. Másfelől azonban a példázat kontextusváltozásból fakadó dogmatikai és etikai olvasatának összeegyeztetése szinte lehetetlennek bizonyul (BOVON 2001, 205. o.).

Lukács szerkesztői munkája a szöveg szintjén a perikópa „margóján”, a 9. és a 14. versben mutatható ki (KOZMA 2002, 375. o.), amellyel – Michael Wolter szerint – Lukács valójában nem csupán kiemeli a történetet, hanem annak megértését is segíti: míg a 9. vers a példázat értelmezéséhez ad segítséget, a 14. vers az applikáció felé vezeti az olvasót (WOLTER 2008, 591. o.). A 9. vers SNODGRASS értelmezése szerint azzal, hogy előbb adja meg a szándékot, nagyobb figyelmet fordít a farizeusra mint negatív figurára, és csökkenti a feszültséget és a megdöbbenést, amelyet az eredeti példázat a bevezetés nélkül kapott volna (2018, 363. o.). Figyelemre méltó azonban Alan Culpepper véleménye is, aki szerint a két vers viszonyát egy kitágító sémában helyezhetjük el, mivel a 9. vers konkrét megszólítottakat, egy csoportot nevez meg, a 14. vers pedig arra is figyelmeztet, hogy bár a farizeusok hajlamosak a büszkeségre és az önigazolásra, ezt a magatartást mégsem korlátozhatjuk egy csoportra, hanem ehelyett saját szívünkben kell megtalálunk a farizeus magatartásához hasonló indulatokat (CULPEPPER 1995, 341. o.). BOVON szerint két vers alapján a hangsúly nem azokon van, akik „jól” kezdtek (megvetett, magát megalázó), hanem azokon, akik azt hiszik, hogy jól kezdtek (2001, 204. o.). A vers eredetét tekintve azonban megoszlik a kutatók véleménye. BAILEY szerint nem világos, hogy a 9. vers szóbeli hagyományból származik, vagy Lukács saját műve (1983, 144. o.), míg SNODGRASS tipikus lukácsi bevezetésnek tekinti, amely a 14. vers első fele alapján alakult ki (2018, 363. o.). Hasonló véleményen van KLEIN is, aki szerint mind a 9. vers, mind a 14. vers első fele lukácsi eredetű, mivel Jézus eredeti példázata valószínűleg befejezés nélkül ért véget, így annak mindkét szereplője eredetileg karikatúra volt (2006, 582. o.).

A kutatók egy része szerint a példázat tehát eredetileg a 13. verssel ért véget. Ez a nézet – ahogyan az imént idézett vélemény is mutatja – különösen azok körében népszerű, akik szerint eredetileg mindkét férfi negatív figura a példázatban (SCHNIDER 1980, NOLLAND–HUBBARD 1993), azonban ha a példázat végét a 13. versben jelölnénk is meg, akkor sem utal semmi arra szövegben, hogy a

vámszedő negatív szereplő volna. A mindkét szereplőt negatív példaként jellemző értelmezések között találjuk például Fredrick C. Holmgrenét, aki szerint a farizeus imádsága a vallási hagyományokkal való visszaélés okán váltja ki Isten rosszállását a jézusi példázatban: ő a kegyességi cselekedeteket használja fel eszközül arra, hogy felmagasztalja magát mások fölé, míg a vámszedő alakja arra figyelmeztet, hogy a bűnök felett érzett fájdalom, ha nem vezet cselekvéshez, olcsó kegyelemmé válik (HOLMGREN 1994, 252–261. o.). A szöveg belső koherenciája azonban Snodgrass szerint tagadhatatlan, hiszen mind a gondolati ív, mind a forma tekintetében a 14. vers első fele a példázat eredeti befejezésének tekintendő. E nélkül a példázatnak nincs értelme, mi több: befejezetlen marad. Ami a formát illeti, a „felment” (10: ἀναβαίνω) és a „lement” (14: καταβαίνω), valamint a farizeus lenéző megjegyzésében szereplő „ez a vámszedő” (11: οὗτος ὁ τελώνης) és az ítéletben szereplő „ez” (14a: οὗτος) közötti párhuzam azt mutatja, hogy a 14. vers első fele a példázat szerves része (SNODGRASS 2018, 363. o.). Hasonló véleményen van Adolf SCHLATTER is, aki szerint a történet értéktelen maradna, ha Isten ítélete nem lenne benne explicite kinyilatkoztatva, ezért azzal zárul, hogy Jézus mint az isteni akarat ismerője és az isteni ítélet hirdetője kinyilatkoztatja, hogy a két imádkozó mit érdemelt ki Istentől imájával (1931, 400. o.).

Ezzel szemben HERZOG értelmezésében a fő kérdés az, hogy a 14. vers Jézus záró megjegyzéseként a példázathoz tartozik-e, vagy pedig közvetlen beszéd formájában Lukács következtetésének kell tekinteni, és így a „mondom nektek” (λέγω ὑμῖν) kifejezést lukácsi betoldásként kell olvasni, ami hangsúlyozza a példázatnak azt a befejezését, amelyet a 14. vers második fele tartalmaz. Ebben az esetben azonban ez a betoldás nem egy korábban különálló szövegeket összekötő kötőszóval valósul meg, hanem inkább egy hangsúlyozó formulával, amely rámutat az utána következő szavak fontosságára (1994, 198. o.). Ebben az összefüggésben figyelemre méltó Jülicher véleménye, aki egészen odáig elmegy, hogy kimondja: Jézus e versben adott útmutatás nélkül is elvárhatta minden hallgatótól, aki csak egy kis ideig is nevelkedett az ő iskolájában, hogy a gőg és a büntudat ilyen világos típusait látva az ítéletét annak hangoztatása nélkül is kihallja szövegből, vagyis belássa, hogy a farizeus nem az, akit Isten kegyelmesen elfogad, és a vámszedőt nem fogja elutasítani (JÜLICHER 1910, 2: 607. o.). Linnemann szerint azonban Jülicher feltételezése figyelmen kívül hagyja, hogy egyrészt az elbeszélés valószínűleg nem a tanítványokhoz szól, másrészt Jézus hallgatói aligha érzékelték a farizeus viselkedését gőgnek vagy nagyképűségnek. Továbbá az sem valószínű, hogy a vámszedő viselkedése alázatosságnak vagy büntudatnak tűnt volna számukra az erény, erkölcsi teljesítmény vagy vallásos magatartás értelmében (LINNEMANN 1962, 148. o.). Hiszen – ahogyan Charles William Frederick SMITH rámutat – ha Jézus valóban erénytanító lett volna, aki azt akarta tanítani, hogy az alázat minden körülmények között kedvesebb Isten előtt, mint az öngazság, akkor ellenfelei teljes elismerését tudhatta volna magáénak, és aligha feszítették volna keresztre (1948, 121. o.).

A 14. vers második fele azonban a „Q” forrásból származó logion, amely megtalálható még Mt 23,12-ben és Lk 14,11-ben is (vö. Logion-forrás in: *Jézus rejtett szavai*, 45. o.), mind a két esetben az úgynevezett „farizeusperikópában”, tehát egy vándorlogionnal van dolgunk (SNODGRASS 2018, 363. o.). Dibelius szerint a mondat vulgáris-etikai értelmet ad a példázatnak, így messze áll annak szövegétől, így a nyilvánvalóan moralizáló betoldást a kutatók jelentős része méltán másodlagosnak tekinti, mivel meglehetősen kérdéses értelmet közvetít az egész példázat kontextusának összefüggésében (idézi LINNEMANN 1962, 148. o.). Linnemann szerint ez a logion azért nem illik a példázathoz, mivel ha figyelembe vesszük a korabeli körülményeket, akkor sem az nem igaz, hogy a vámszedő megalázta magát, sem az, hogy a farizeus felmagasztalta magát, ily módon a logion nem illik a példázathoz (uo. 27. o.). JÜLICHER szerint

a betoldás egyértelműen negatívan befolyásolja a példázat értékét (1910, 2: 607. o.). Harald SCHWEITZER ennél is tovább megy, és a betoldásban olyan istenképet mutat ki, amely a példázat törzsszövege szerint sem a farizeus, sem a vámszedő istenképével nem azonosítható (1984, 188. o.). KOCIS Imre kimutatja, hogy a 14. vers második fele nem felel meg egészen a példázat perspektívájának, ugyanis a vámszedő valóban nem alázta meg magát, hanem beismerte a bűnösségét (2007, 387. o.). Bovon ezt a betoldást olyan általános megjegyzésként kezeli (erre utal a πᾶς szó használata is), amely a 14. vers első felében megállapított diagnózisból fakadó egyenes, ám dogmatika és etika viszonyát nem helyesen kezelő következtetés, amely nem tartozik szorosan a példázat szövegéhez, hiszen enélkül is tökéletesen érthető a kifejezett mondanivaló. Azonban arra is figyelmeztet, hogy a két vers szókincsében komoly eltérés mutatkozik, mivel egy versen belül az evangélista a δικαιώω igét a ὑψώω igével helyettesíti, annak ellenére, hogy ugyanazon valóság leírásáról van szó (BOVON 2001, 203. o.).

Ezzel kapcsolatban érdemes figyelni André Feuillet véleményére is, aki a 14. vers második felének eredetisége mellett érvelve utal arra, hogy a megfogalmazás különbsége feltehetően Ézs 53 Septuagintában szereplő szövegére utal, mivel ez az egyetlen másik szöveg, amelyben a megigazulás (Ézs 53,11: δικαιῶσαι a. aor. inf.) a felmagasztalással (Ézs 52,13: ὑψωθήσεται p. fut. sg. 3.) és megaláztatással (53,8: ἐν τῇ ταπεινώσει) kerül párhuzamba (idézi SNODGRASS 2018, 363. o.). BOVON szerint a versen belül kimutatható nyelvi feszültség azonban sokkal erősebben érvényesül az igék tempusának tekintetében, mivel 14b a jelenből a jövőbe (futurum) helyezi át a kifejezett üdvesemény megvalósulását. A 14a versben megjelenő jelenbeli megigazulást (ez a δεδικαιωμένος p. perf. part. jelentése) a 14b versben felváltja a még eljövendő felmagasztalás (ὑψωθήσεται p. fut.) gondolata. A „magaság” és „mélység” kategóriáinak használata szintén új elemként jelentkezik a 14. vers második felében, mivel az mind a 14. vers első feléből, mind a példázat teljes szövegéből hiányzik (BOVON 2001, 203. o.). Efelé tendál Heininger és Hultgren is, akik azért tartják Lukács betoldásának a mondatot, mivel az jövő időt használ, és eszkatologikus fordulatra mutat, míg a vers első felében a vámszedőt már felmentették (HEININGER 1991, 210. o.; HULTGREN 2000, 125. o.).

A példázat műfaja és nyelvi stíluselemei

A példázat az újszövetségi példázatirodalom összefüggésében példaelbeszélés (embola), amely egy vallási vagy erkölcsi igazságot szemléltet egy konkrét eset segítségével. A célja elsősorban a példaadás, de a mondanivaló kifejezésének erősítésére egy ellenpéldát is bevezet. Az embola esetében a kép és az üzenet azonos szinten áll, bár a példa és az ellenpélda szerepeltetésével egyfajta összehasonlítást megkövetel (KOZMA 2002, 32–34. o.). Wolter értelemezésében az elbeszél és a tárgyalt világnak ez az átfedése annak köszönhető, hogy Isten nemcsak a tárgyalt világban van jelen, hanem az elbeszél világban is: ő szólítja meg a másik két elbeszélőt (11b.13d vers), és mint a δεδικαιωμένος logikai alanya, ő mondja ki a végső ítéletet is (14b vers). A farizeus és a vámszedő történetének szereplői konstellációja tehát a drámai háromszög modelljéhez igazodik,⁴ amelyben Isten a szuverén cselekvő szerepét játssza. A többi példabeszéd jellemkonstellációjára és cselekményére jellemző összes többi elem is nyomon követhető ebben az elbeszélésben: a farizeus és a vámszedő ikerpárként áll szemben Istennel, státuszuk a cselekmény kezdetén azonos (mindketten férfiak, és felmennek a templomba

⁴ Vö. Mt 20,1–16; 21,28–32; Lk 7,41–42a; 10,25–37; 15,11–32.

imádkozni), míg társadalmi szinten különböznek egymástól (az egyik farizeus, a másik vámszedő). Az elbeszélés végére ez a viszony megfordul (WOLTER 2008, 592. o.)

Kurt Erlemann szerint a példázat a példatörténetek közé sorolható, amelyek a példázatokkal ellentétben nem kontradetermináltak, vagyis bennük a jelzett dolgok kifejezetten az elbeszélés szintjén jelennek meg. Ezen történetek célja, ahogy a nevük is mutatja, hogy konkrét példát mutassanak az üdvösségre vagy a kárhozatra (ERLEMANN 2017, 8. o.), bár ennek a példázatnak az esetében a helyes viszonyulás a pontosabb kifejezés. A kép itt előkép (tipológia), amely előrevetíti a hallgató jövőbeni cselekvését azzal, hogy a példaszereplő magatartásának követésére és az ellenpélda-szereplő magatartásának elvetésére ösztönöz. Mindazonáltal ezzel felkínálja a választás lehetőségét is. A hallgató feladata így nem csupán az, hogy a történetet értelmezze, hanem az is, hogy önmagára nézve értelmezze a történet lényegi mondanivalóját. Ebből következően a példabeszéd eredendően etikai jellegű, ezért is problémás Lukács dogmatikai élvé kiegészítése, hiszen ezzel a példatörténet esetszerűségén gyengít. A példázat etikai töltete abban is megnyilvánul, hogy egy adott helyes vagy éppen helytelen cselekvéshez, és nem az Isten tettehez való viszonyulás jelenik meg benne. A 14. vers *divinum passivum*ai szintén nehezen illeszthetők ebbe a kontextusba, hiszen itt nem az Isten, hanem az ember cselekedete áll a középpontban. Fontos azonban, hogy a példaelbeszélés etikai éle túlmutat a parainézis és a moralitás világán, hiszen eszkatológia és etika egységéről beszél (KOZMA 2002, 32–34. o.).

Lukács a példázat formájául a görög retorikában ismert, a szókratészi dialógusokban is népszerű *szünkrisziszt* választja, amelyben egy tárgya irányuló, különböző nézőpontok szembeállításával valósul meg (ACZÉL 2009, 30. o.). A szembeállítás eszköze tehát nem a hasonlat, hiszen a példázat bevezetésében nem találunk hasonlításra utaló dativusi alakot, hanem a példabeszéd a példázat alanyával (nominativusi alakokkal) kezdődik (ZAMFIR 2013, 24. o.), amely szintén a történet paradigmajellegét erősíti.

A szövegben jellemző a rövid mondatok használata, a *parataxis*, amelyet GRUNDMANN semita hatásként, a héber elbeszélés stílusára jellemző formai sajátosságként azonosított (1981, 349. o.). A szöveg rövidegére jellemző az *aszindeton*, a kötőszó elhagyása is, amit JEREMIAS olyan sémita hatásként jellemez, amely egyedülálló a példázatirodalomban (1962, 139. o.). Ez a detrakciós szövegalkotási sajátosság a pergő, izgatott beszéd jellemzője, stiláris árnyalatot teremtő, érzelmi-hangulati hatást kiváltó alakzat, nyomatékosná, pátosszal telítetté teszi a szöveget. JEREMIAS a problémásnak mutatózó $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ kifejezést is sémita hatásként jellemzi, amely reflexív aramizmusként értelmezhető; ez hangsúlyt és határozottságot kölcsönöz a kifejezett cselekvésnek, és így fordítható: láthatóan állt oda, és a következő imát mondta (1962, 139. o.). Szintén Jeremias emeli ki, hogy a 14. vers első felében az „ez” ($\text{o}\ddot{\upsilon}\tau\text{o}\varsigma$) és „amaz” ($\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\text{o}\varsigma$) valószínűleg az evangélista kísérlete arra, hogy az arámi *min*-prepozíciót visszaadja (uo. 141. o.), amely a bibliai héberhez hasonlóan középfok hiányában ezt a prepozíciót használja egy melléknévvel összekapcsolva a középfokú összehasonlításra '...-bb, mint' értelemben (KUSTÁR–REPELIK 2019, 26., 36. o.). Ebben a megvilágításban tehát úgy értelmezhetjük, mint ami azt fejezi ki, hogy az egyik jobban megigazul, mint a másik. A *min* szócskát azonban sokszor kizáró értelemben is megtalálhatjuk ószövetségi szövegekben.⁵ Ennek nyomán mondja KLEIN is, hogy az itt szereplő komparatív megállapítást az exkluzív szuperlatívusz értelmében kell vennünk (2006, 583. o.).

Bovon azonban arra figyelmeztet, hogy a szöveg sémi hatásairól szóló megállapításokat meglehetősen árnyaltan kell kezelni, mert bár a stílus egyszerű, ahogyan az egy elbeszéléshez illik, mégsem

⁵ Vö. 2Sám 19,44; Zsolt 45,8; 1Móz 38,26.

nélkülözi a nyelvi eleganciát, és semmi sem mutatja azt, hogy egy eredetileg héber nyelvű szövegből készített fordítás lenne. Találkozunk benne egy célhatározói főnévi igenévvel (προσεύχασθαι) és két ellentétes határozószóval: „állt” (σταθείς) és „ott állt” (ἐστῶς), és feltűnően szabados a szóhasználata: „az egyik... a másik” (εἷς... ὁ ἕτερος). A szöveg kisebb nyelvtani nehézségei a kéziratos hagyomány bizonytalanságaiban tükröződnek, azonban összességében a példázat szövegének sűrűsége lenyűgöző. Amit megvalósít, az egy szabályosan szerkesztett *diptichon*, amely megfelel annak, amit a lukácsi saját anyag szerzőjének művészi és irodalmi kvalitásairól tudunk (BOVON 2001, 205. o.). KLEIN szerint azonban a szöveg kevés kifejezetten Lukácsra jellemző fordulatot tartalmaz (2006, 582. o.).

A példázat kontextusanalízise

Az evangélium strukturális analízisében leginkább Gueuret mutatott rá a példázat úti elbeszélésben elfoglalt különleges helyzetére. A szöveg a harmadik részhez tartozik (17,11–19,28), amely szintén három szerkezeti egységre tagolható. A példázat e hármas felosztásban a középsőben, a második egységben szerepel, megelőzi az utolsó szakaszt, a jerikói bevonulás történetét (Lk 19,1), amely viszont a jeruzsálemi bevonulás előtt szerepel. Míg Jeruzsálem a kirekesztő város, addig Jerikó a befogadó város. A példabeszédben szereplő vámszedő tehát Zákeus alakját (19,1–10), míg a farizeus ugyanennek a fejezetnek az elutasító, jeruzsálemi farizeusait (19,39–40) vetíti előre (idézi BOVON 2001, 204. o.). HERZOG azonban arra is felhívta a figyelmet, hogy a példabeszéd egyben le is zárja Lukácsnak az úti elbeszélésre jellemző anyagelrendezési módszerét, 18,15-től, a kisgyermek megáldásától kezdve visszatér a márki elbeszélői kerethez (1994, 198. o.).

A példázat szűkebb kontextusában elsősorban a közvetlenül előtte szereplő, hamis bíróról szóló példázattal (18,1–8) való összefüggés vizsgálata mutatkozik relevánsnak az értelmezésben. Jülicher szerint az első példázat arra figyelmeztet, hogy kitartónak kell lenni az imádságban, a második pedig arra, hogy alázatosnak kell lenni. Azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a példázatot nem függetleníthetjük 17,22–37 eszkatologikus szövegeitől, ilyen értelemben a zárlat megállapítását is csak az utolsó idő összefüggésében érthetjük (JÜLICHER 1910, 2: 608. o.). MANSON azzal az indokkal kapcsolta össze a két példázatot, hogy mindkettő a hatékony imádság kérdéséről szól (1949, 305. o.). JEREMIAS egyetért ezzel, amikor megállapítja, hogy a két példázat összetartozik, mert összefoglalják, hogyan kell imádkozni: „...az imádságnak kitartónak és alázatosnak kell lennie” (1962, 87. o.). PRÖHLE Károly hívja fel a figyelmet arra, hogy a két példázat nem duplikálja, hanem továbbviszi és kiegészíti a témát: az előző példázat az Istenhez való viszony tekintetében szólt az imádkozásról, a második példázat az ember, az imádkozó társ felé irányítja a figyelmet, kifejezve, hogy az imádkozásnál döntő jelentősége van nemcsak annak, hogy hogyan nézünk Istenre, hanem annak is, hogy hogyan nézünk egymásra (1991, 272. o.). A klasszikus teológiai megfogalmazással úgy is mondhatjuk, hogy az első példázat az imádság *coram Deo* aspektusát, míg a második a *coram hominibus* aspektusát állítja a figyelem középpontjába. Spinetoli a példázat kontextusból fakadó irányultságát holisztikusnak látja, amikor azt mondja, hogy a példázat „...az embernek és különösen a hívőnek az Isten előtti, az önmagával és az embertársaival szembeni magatartásának egészét felöleli. Léteznek kifogástalanok és szavatoltnak látszó teológiai bizonyosságok, vallási magatartások, amelyek azonban valójában csak az ember véleményei, sőt egyenesen hamis elképzelései. Ezzel szemben általánosan tévesnek minősített állásfoglalások vagy helyzetek olykor igaznak, valódinak bizonyulnak.” (SPINETOLI 1996, 562. o.)

Snodgrass rámutat arra is, hogy a példabeszéd nem csupán a téma (imádság és ítélet), hanem a δίκαιος szócsoport többszöri előfordulása révén is kapcsolódik az előző példabeszédhez. Az ἐκδικέω ('igazságot szolgáltatni') ige és főnévi származéka, az ἐκδίκησις ('igazságszolgáltatás') a 18. fejezet első felében négy alkalommal jelenik meg (3, 5, 7, 8). Ennek a szócsoportnak a tagja továbbá az ἀντιδίκου ('ellenfél') kifejezés is a 3. versben. Az ἀδικία ('igazságtalanság') főnév szerepel a 6. versben, aminek ἄδικος ('igazságtalan') adverbiumi változatával a 11. versben találkozunk. A példázatot keretező versekben azonban az is figyelemre méltó, hogy míg a 9. versben a δίκαιος főnév szerepel, addig a 14. versben annak igei formája, a δικαίω ('felment', 'igaznak nyilvánít') ige szerepel ebből a szócsaládból (SNODGRASS 2018, 359. o.).

A szókészlet esetében figyelemre méltó az is, hogy mindkét példázat elején (18,1 és 18,10) ugyanaz az ige olvasható: προδύχομαι, amely az imádság terminus technicus az Újszövetségben. Fontos azonban, hogy bár ugyanaz a szó szerepel mindkét példázatban, az értelme, szerepe azonban némileg változik, nem pontosan ugyanazt a funkciót tölti be: az első esetben a példázat bevezetésének része, és ezáltal az olvasás kulcsát adja; a második esetben magának a példázatnak a része (BOVON 2001, 203. o.). Azt is fontos megjegyezni, hogy a két példázat összefüggését nem csupán az imádság közös témájában lehet meghatározni. Earle ELLIS például úgy vélte, hogy mindkét példázat egy rövid lukácsi eszkatológiai beszédhez tartozik (16,14–18,14), és ezért Isten országának eljövételéről beszélnek (1966, 214. o.).

A két példázat viszonyát tekintve érdekes Frederick William Danker véleménye is, aki szerint a két példázat az Isten országába való bejutáshoz szükséges elfogadás szellemét állítja a hallgató figyelmének középpontjába. Az egyik az imádságban való kitérésre, a másik az alázatra tanít. Különböző módon tehát mindkét példázat Isten országának alapelvét hirdeti: a hatalmasok lealacsonyodnak, az alázatosak pedig felmagasztalódnak (DANKER 1969, 296. o.). HERZOG azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy egyes értelmezők elválasztják a farizeus és a vámszedő példázatát a hamis bíró példázatától, azzal érvelve, hogy az utóbbi az eljövendő Emberfiáról szóló beszédet (Lk 17,20–18,8) zárja le (1994, 196. o.). Hans KLEIN arra is figyelmeztet, hogy a 9. vers a címzett változására utal, amelylyel Lukács azt jelzi, hogy a példázatot önmagában, és nem az előző példázat összefüggésében akarja olvasni (2006, 582. o.).

Greg W. Forbes szerint míg irodalmi szinten a példabeszéd az ima témáján és a δίκαι - szócsoport gyakori használatán keresztül kapcsolódik a 18,1–8-hoz, addig a kifejezett tanítás teljesen független az előzőektől, így valójában helyénvalóbb a 18,9–14-et egy új szakasz kezdeteként tekinteni, amely az Isten országába való belépés feltételeivel foglalkozik. Ebben az összefüggésben 18,9–14 az alázattal foglalkozik, 18,15–17 a gyermeki hit szükségességét mutatja be, míg 18,18–19,10 három illusztrációt tartalmaz: a gazdag ifjú mint a gazdagság veszélyeinek negatív szemléltetése (18,18–30), Bartimeus (18,35–43), Zákheus (19,1–10) pedig a hit és a bűnbánat pozitív illusztrációjaként szerepel (FORBES 2000, 211. o.). BOVON hívja fel a figyelmet arra, hogy a farizeusról és a vámszedőről szóló példabeszédet nem új beszéd, hanem egy elbeszélés követi: a tanítványok által elutasított kisgyermek epizódja, amely Jézus kettős mondását (18,15–17) váltja ki (2001, 203. o.). SNODGRASS szerint a 18,15–17-ben következő szöveg szintén az alázat fontosságát hangsúlyozza (vö. Mt 18,1–5; 19,13–15), így Lukács anyagának nagy része az alsóbbrendű és kirekesztett emberek országba való befogadását hangsúlyozza (2018, 359. o.). Ennek értelmében méltán állítja BOVON, hogy a példázat és az azt követő történet valójában egy és ugyanazon üzenetet közvetíti: mindkettőben az Isten eléjutásról van szó, amelyet itt a megigazulás és a felmagasztalás, ott pedig a befogadás és az Isten országába való belépés fogalmával ír le Lukács Jézusa (2001, 203. o.). Ezt az értelmezési irányt követi Charles TALBERT is, aki szerint

a gyermekek megáldása illusztrálja a példázat jelentését: mind a példázat, mind a folytatás a státuszcsere általános témáját mutatja be, amelyben az új kor megdönti a jelenlegi gonosz korszak értékeit és struktúráit (1982, 170. o.). CSERHÁTI Márta megállapítása szerint Lukács evangéliumának egyik legszembevetőbb sajátosságát éppen ebben a helycserében vagy státuszcsereben, a dolgok és viszonyok megfordulásának témájában jelölhetjük meg (2014, 172. o.). Howard Marshall értelmezésében a példázat általánosabb témát hirdet, így azt a 18,9–19,10 kontextusában helyezi el. A szakasz a vám-szedőkre való utalásokkal kezdődik (18,9–14) és zárul (19,1–10), amelyek egy inklúziót alkotnak. Ebben a szakaszban Lukács az isteni kegyelmet mint az Isten országának kapuját megnyitó és az ahhoz szükséges alapot biztosító nélkülözhetetlen kulcsot tárja fel (MARSHALL 1978, 677. o.).

“Whose words do I repeat?”

The Parable of the Pharisee and the Tax Collector in the Mirror of Contemporary Exegetical Literature 1.

► **As the first part of a series of studies, this paper summarizes the exegetical questions of the parable of the Pharisee and the Tax Collector (Luke 18:9–14), presenting an outline of the results of 20th and 21st-century theological literature. After clarifying the basic issues that help to interpret the parable, the paper scrutinises its relation to Pauline theology, its originality and origins, the sociological and cultural background of its content, the redactional and contextual problems of the text, as well as its genre, language, and stylistic issues.**

► Keywords: Gospel of Luke / parables / New Testament exegesis / historical background of the New Testament

Felhasznált irodalom

- ACZÉL Petra 2009. A dialógus retorikája. In: H. Varga Gyula (szerk.): *Az Eszterházy Károly Főiskola tudományos közleményei. Tanulmányok a médiatudományok köréből*. EKF Líceum Kiadó, Eger. 25–33. o.
- BAILEY, Kenneth E. 1983. *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Eerdmans, Grand Rapids.
- BELO, Fernando 1981. *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*. Orbis Books, Maryknoll – New York.
- BOVON, François 2001. *Das Evangelium nach Lukas*. 3. köt. *Lk 15,1–19,27*. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, Düsseldorf – Zürich – Neukirchen-Vluyn. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/3.)
- BURRIDGE, Kenelm 1969. *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activity*. Schocken Books, New York.
- CADOUX, Arthur Temple. 1931. *The Parables of Jesus: Their Art and Use*. Macmillan, New York.
- CHAMISSO, Adelbert von 1856. *Werke*. 4. köt. Weidemann Buchandlung, Berlin.
- CARSON, Donald Arthur – MOO, Douglas J. 2007. *Bevezetés az Újszövetségbe*. Ford. Greizer Miklós. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest.
- CULPEPPER, R. Alan 1995. The Gospel of Luke. Introduction, commentary, and reflections. In: Leander E. Keck (szerk.): *The New Interpreter's Bible*. 9. köt. *Luke – John*. Abingdon Press, Nashville. 1–490. o.
- CSERHÁTI Márta 2014. A morzsát kérő koldustól az asztal vendégéig. Éhezés és lakoma Lukács evangéliumában. *Lelkipásztor*, 89. évf. 5. sz. 172–175. o.

- CSERHÁTI Sándor 2012. *Az Újszövetség teológiája*. Luther Kiadó, Budapest.
- DANKER, Frederick William 1969. *Jesus and the New Age. A Commentary on St. Luke's Gospel*. Concordia University Press, St. Louis.
- DONAHUE, John 1971. Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification. *The Catholic Biblical Quarterly*, XXXIII. évf. 1. sz. 39–61. o.
- DOWNING, Gerald 1992. The Ambiguity of „The Pharisee and the Toll-collector” (Luke 18:9–14) in the Greco-Roman World of Late Antiquity. *The Catholic Biblical Quarterly*, LIV. évf. 4. sz. 80–99. o.
- ELLIS, E. Earle 1966. *The Gospel of Luke*. Oliphant, London.
- ERLEMANN, Kurt 2017. *Fenster zum Himmel. Gleichnisse im Neuen Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. <https://doi.org/10.13109/9783788732424>.
- FIEDLER, Peter 1976. *Jesus und die Sünder*. P. Lang, Frankfurt am Main – Bern. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 3.)
- FITZMYER, Joseph. 1985. *The Gospel according to Luke, X–XXIV*. 2. köt. Doubleday, Garden City – New York. (Anchor Bible 28A.) <https://doi.org/10.5040/9780300261653>.
- FORBES, Greg W. 2000. *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*. Academic Press, Sheffield.
- GNILKA, Joachim 2007. *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Kiss B. Zsolt. Szent István Társulat, Budapest. (Szent István Kézikönyvek 11.)
- GOULDER, Michael D. 1989. *Luke: A New Paradigm*. Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 20.)
- GRUNDMANN, Walter 1981. *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3.)
- HEININGER, Bernhard 1991. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*. Aschendorff, Münster. (Neutestamentliche Abhandlungen 24.)
- HERRENBRÜCK, Fritz 1990. *Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen*. Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/41.) <https://doi.org/10.2307/3267559>.
- HERZOG, William R 1994. *Parables as subversive speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Westminster John Knox Press, Louisville.
- HOLMGREN, Fredrick C. 1994. The Pharisee and the Tax Collector: Luke 18:9–14 and Deuteronomy 26:1–15. *Journal of Bible and Theology*, 48. évf. 3. sz. 252–261. o. <https://doi.org/10.1177/002096439404800304>.
- HULTGREN, Arland J. 2000. *The Parables of Jesus. A Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids.
- ISENBERG, Sheldon. 1975. Power through Temple and Torah in Greco-Roman Palestine. In: Jacob Neusner (szerk.): *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*. E. J. Brill, Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004667150>.
- JEREMIAS, Joachim 1962. *Die Gleichnisse Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- JÜLICHER, Adolf 1910. *Die Gleichnisreden Jesu*. 1–2. köt. Mohr-Siebeck, Tübingen.
- KLEIN, Hans 2006. *Das Lukasevangelium*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I/3.) <https://doi.org/10.13109/9783666515002>.
- KOCSIS Imre 2007. *Lukács evangéliuma*. Szent István Társulat, Budapest. (Szent István bibliakommentárok 2.)
- KOCSIS Imre 2019. *Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom*. Szent István Társulat, Budapest.
- KOZMA Zsolt 2002. *Jézus Krisztus példázatai*. Iránytű Kiadó, Kolozsvár.
- KUSTÁR Zoltán – REPELIK Gábor 2019. *A bibliai arámi nyelv alapjai*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen. (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek 8.)

- LENSKI, Gerhard E. – LENSKI, Jean 1982. *Human Societies. An Introduction to Macrosociology*. McGraw-Hill, New York.
- LINNEMANN, Ernst 1962. *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Logion-forrás. Jézus beszédeinek feltételezett gyűjteménye. Ford. Pröhle Károly. In: *Jézus rejtett szavai*. Vizöntő Könyvek, Budapest, 1990. 5–56. o.
- MANSON, Thomas Walter 1949. *The Sayings of Jesus*. SCM Press, London.
- MARSHALL, I. Howard. 1978. *The Gospel of Luke*. Eerdmans, Grand Rapids.
- NOLLAND, John – HUBBARD, David A. 1993. *Word Biblical Commentary*. 35/B köt. *Luke 9:21–18:34*. Word Publishing, Dallas 1993.
- PLUMMER, Alfred 1896. *Saint Luke*. T & T Clark, Edinburgh.
- PRÖHLE Károly 1991. *Lukács evangéliuma. Fordítás és magyarázat*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest.
- SAFRAI, Shmuel 1977. The Temple and the Divine Service. In: Michael Avi-Yonah – Zvi Baras (szerk.): *The World History of the Jewish People*. 8. köt. *Society and Religion in the Second Temple Period*. Massada Press, Jerusalem.
- SANDERS, Ed Parish 1992. *Judaism: Practice and Belief, 638CE–66CE*. Trinity Press, Philadelphia. <https://doi.org/10.2307/j.ctt17mcs1x>.
- SCHLATTER, Adolf 1931. *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*. Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart.
- SCHNIDER, Franz 1980. Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner, Lk 18,10–14a. *Biblische Zeitschrift*, 24. évf. 1. sz. 42–56. o. <https://doi.org/10.1163/25890468-02401004>.
- SCHOTTROFF, Luise – STEGEMANN, Wolfgang 1986. *Jesus and the Hope of the Poor*. Orbis Books, Eugene.
- SCHOTTROFF, Luise 1973. Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens. In: Hans Dieter Betz (szerk.): *Neues Testament und christliche Existenz*. Mohr Siebeck, Tübingen. 439–461. o.
- SCHOTTROFF, Luise 2005. *Die Gleichnisse Jesu*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. <https://doi.org/10.14315/9783641310615>.
- SMITH, Charles William Frederick 1948. *The Jesus of the Parables*. Westminster Press, Philadelphia. <https://doi.org/10.1177/003463734804500415>.
- SNODGRASS, Klyne R. 2018. *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Eerdmans, Grand Rapids.
- SPINETOLI, Ortensio da 1996. *Lukács. A szegények evangéliuma*. Ford. Turay Alfréd. Agapé Kiadó, Szeged.
- STUHLMACHER, Peter 2017. *Az Újszövetség bibliai teológiája*. 1. köt. Ford. Koczó Pál. Kálvin Kiadó, Budapest.
- SZABÓ Csaba 1991. Jézus etikája I. Kegyeségi gyakorlat: adakozás, imádkozás, böjtölés. *Theológiai Szemle*, 34. évf. 1. sz. 1–6. o.
- TALBERT, Charles H. 1982. *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. Crossroad Publishing Company, New York.
- THEISSEN, Gerd 2006. *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Ford. Szabó Csaba. Kálvin Kiadó, Budapest.
- WAILES, Stephen L. 1987. *Medieval Allegories of Jesus' Parables*. University of California Press, Berkeley.
- WOLTER, Michael 2008. *Das Lukasevangelium*. Mohr Siebeck, Tübingen. (Handbuch zum Neuen Testament 5.) <https://doi.org/10.1628/978-3-16-160474-4>.
- ZAMFIR Korinna 2013. *Újszövetségi exegézis*. Egyetemi jegyzet. Kolozsvár.
- ZIMMERMANN, Heinrich 1975. *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.