

„Én melyikük szavát ismétlem?”

*A farizeus és a vámszedő példázata a kortárs exegetikai irodalom tükrében 2.**

■ ANGYAL-CSEKE CSABA

Evangelikus Hittudományi Egyetem
egyetemi hallgató
E-mail: csaba.angyal-cseke@lutheran.hu



DOI: 10.61894/LP.2024.99.11.2

- ▶ A dolgozat egy tanulmányorozat második részeként a farizeus és a 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 strukturális kérdéseinek vizsgálata után annak exegetikai súlypontjait foglalja össze, majd a példázat mondani-valójának Lukács evangéliumában és a Biblián kívüli hagyományban fellelhető párhuzamosaival, valamint a példázat értelmezési lehetőségeivel foglalkozik.

Kulcsszavak: Lukács evangéliuma / példázatok / újszövetségi exegézis / Biblián kívüli irodalom

A példázat szerkezete

Timothy A. Friedrichsen arra hívja fel a figyelmet, hogy a példázat szerkezetében a jól átgondolt arányosság a legszembetűnőbb. A farizeusról szóló szakaszban az elbeszélő felvezetés rövid, imádsága részletezett (11a és 11b–12), a vámszedő esetében ennek éppen fordítottját látjuk: az elbeszélő rész mutatkozik terjedelmesnek, míg az imádság szövege (13ab) meglehetősen rövid, tehát a kiegyensúlyozott szerkezetben valójában aszimmetria is felfedezhető (FRIEDRICHSEN 2005, 97. o.). Kozma Zsolt azonban arra is rámutat, hogy a példázatban szerkezeti szinten jelentkező egyensúlyhiány már önmagában egyfajta ítéletet mond a két szereplő magatartásáról, hiszen a farizeusról szóló szerkezeti egység éppen az imádság szövegének körülményességét hangsúlyozza. Ebből a példázatnak egy négyes felosztása adódik, amelyben az első egység a 9. vers, vagyis a háttérismeretek meghatározása, amely megadja a címzettek körét és a példázat elmondásának indoklását. A 10. vers egyfajta expoziáció, amely a szereplőket jelöli meg. A 11–13. vers a példázat kifejtése, azaz a két típus bemutatása. Ezt követi a 13–14. versbeli befejezés, amely az előbbieket konklúzióját, tehát következtetést fogalmaz meg a logion formájában (KOZMA 2002, 375. o.) Hans KLEIN szerint a farizeus imádságának szerkesztésében figyelemre méltó, hogy annak középső eleme éppen az imádkozónak a vámszedőre vonatkozó, elhatárolódó utalása (2006, 582–583. o.). Ez véleményem szerint egyfajta határt képez a hálaadásba foglalt elhatárolódás és az imádságként előadott öngazolás között:

* A tanulmány első része: ANGYAL-CSEKE 2024.

Elhatárolódás	Milyen a többi ember?	Rabló, gonosz, parázna.
Azaz: „... mint ez a vámszedő is.” (11b)		
Önigazolás	Milyennek tartja magát a farizeus?	Bőjtöl kétszer egy héten, tizedet ad mindenből, amije van.

Az imádság belső szerkezete is – mint a táblázat mutatja – valójában aszimmetrikus, hiszen az elemek számát tekintve az elhatárolódás a hangsúlyosabb elem. Az imádság centrumában a farizeus a vámszedőre tett negatív értelmű utalásával, a „többi emberrel” való közösségbe helyezésével igyekszik önmagától elkülöníteni a másikat, ez azonban – mint KLEIN rámutat – Jézus ítéletével éppen az ellenkezőjére, a vámszedőnek a farizeustól való pozitív elhatárolásába fordul (2006, 583. o.). Bernhard Heininger és Klein, mivel a 9. verset nem tekintik a példázat törzsszövegéhez tartozónak, a fennmaradó részt szintén négyes szerkezetre osztják fel, amelyben az első szerkezeti egységet a 10. vers egy szituációleírása, a másodikat a 11–12. versben a farizeus imádsága, a harmadikat a 13. versben a vámszedő imádsága, a negyediket pedig a 14. versben Jézus ítélete képezi (HEININGER 1991, 212. o.; KLEIN 2006, 582. o.). Klyne Snodgrass szintén négyes felosztást javasol, amelyben a 9. vers egy elbeszélő bevezető, amely kifejti a példázat elmondásának a szándékát. A 10–13. vers elbeszéli a történetet, beleértve a farizeus imájának (11–12. vers) és a vámszedő imájának (13. vers) szó szerinti idézését is. Végül a 14. vers első felében a narrátor ítéletet hirdet a két személy felett, majd ennek az ítéletnek a teológiai alapját magyarázza a vers második felében szereplő logion (SNODGRASS 2018, 359. o.).

Thomas Söding a példázat szerkezetének egyszerűségét a szóbeli hagyományozás felől közelíti meg, és az előzőekkel ellentétben három szerkezeti egységre osztja fel a példázat szövegét. Ebben a felosztásban az első egységet a 9. vers bevezetése adja, amit a 10–13. versekben elbeszélte példatörténet visz tovább. Az itt elbeszélte példatörténet további három alegységre – a jelenet leírására (10. vers), a farizeus (11–12. vers), majd a vámszedő imádságára (13. vers) – osztható fel. A harmadik egység, a 14. vers azonban azzal bővíti mindezt, hogy Jézus nem csupán elbeszéli, hanem kommentálja is az elbeszélte történetet (SÖDING 2023, 110. o.).

Eduard Schweitzer a példázat szabályos szerkezetének tartalmi, vertikális és horizontális síkokkal összefüggő megfeleléseire hívja fel a figyelmet. Értelmezése szerint a 10. vers bemutatja a példázat két szereplőjét, akiknek a templomba való felmenetelük (*ἀναβαίνω*) és az onnan való lejövetelük (*καταβαίνω*) megfeleltethető a 14. vers zárlatában megjelölt felmagasztalással (*ὑψόω*) és megaláztatással (*ταπεινóω*). A két szereplő esetében közös elem, hogy egyfelől mind a ketten a templom, azaz Isten felé orientálódnak, ami tartalommal tölti meg a példázat már említett keretének vertikális beállítását; másfelől ennek a törekvésnek mindkettőjük esetében az imádság az eszköze, amely egyben jellemzi is őket. Míg az első alanya az „én”, addig a második Isten felé fordul. A törés a két típus között ily módon éppen akkor történik meg, amikor a vertikális beállításban a farizeus imádsága mellőzni kezdi az Istenre való irányultságot, és ehelyett a horizontális valóságba, vagyis a másik emberrel való összehasonlításba fordul; míg a vámszedő esetében éppen az ellenkezőjéről van szó, ő az Istent a másokkal való összevetés fölé helyezi. Szinte paradox, hogy ebben az értelemben Isten vertikális, felülről lefelé hajló ítélete teremti meg kettejük egymáshoz való, azaz horizontális viszonyát is, hiszen a példázat zárlata az összehasonlító szerkezet révén ezen a síkon fejezi ki a mondanivaló lényegét (SCHWEITZER 1993, 186. o.).

Kenneth E. Bailey szerint a példázat formája az úgynevezett parabolikus ballada alakját mutatja,

amely jellemzőnek mondható Lukács evangéliumában.¹ A parabolikus ballada hét strófából épül fel: 1. A két férfi. 2. A farizeus magatartása és ötsoros imájának kezdete. 3. Az ima folytatása, amelyben azokat támadja, akik olyanok, mint a vámszedő. 4. Az imádság vége és saját jótetteinek említése. 5. A vámszedő magatartása. 6. A vámszedő és egysoros imájának leírása. 7. A tanulság. A ballada szövegét bevezetés előzi meg (9. vers) és befejezés (14b vers) zárja le. Ez a szerkezeti felosztás azt a következtetést eredményezi, hogy valójában a farizeus kegyességi cselekedetei állnak a történet középpontjában (BAILEY 1983, 144. o.).

François Bovon értelmezésében ez a felosztás meglehetősen problematikusnak tűnik, azonban rámutat arra, hogy bár a célközönség megnevezése a 9. versben bonyolult és nehézkes, ennek ellenére sem nélkülözi a strukturális kifinomultságot: a két paricipális tétel (πεποιθότας és ἐξουθειοῦντας) valójában a történet két szakaszát határozza meg, és már a bevezetésben hermeneutikai kulcsot ad a két szereplő viselkedésének és szavainak megértéséhez. Ennek értelmében a 10–13. versben elbeszélte történet olyan aszimmetrikus szerkezetet mutat, amelyben párhuzamos elemek és egyensúlyi különbségek vagy zavarok határozzák meg a tartalomtól sem független struktúrát. A szöveg mindkét szereplő templomi jelenlétét rögzíti (10. vers), és az imádság leírása előtt a szereplő templomban elfoglalt helyét és az imádság közbeni testtartást is ábrázolja (11a és 13ab). Az elbeszélés mindkét esetben idézi az elmondott imádság szövegét (11b–12 és 13c), és mindkét esetben hangsúlyos Isten megszólítása. A szöveg azonban egyensúlyi különbségeket is tartalmaz, ami valójában egyfajta ellenpontot képez az elbeszélésben. A farizeus imájának hossza (11b–12) ellentétben áll a vámszedő rövid felkiáltásával (13c), míg a farizeus rövid leírása (11a) a vámszedő bevezetőjének terjedelmességével (13ab) mutat aszimmetrikus párhuzamot. A 14. vers pedig mintegy levonja a tanulságot az epizódból, amelyben a „mondom nektek” (λέγω ὑμῖν) bevezető formulával Jézus a tanító ítéletnek tulajdonítandó jelentőséget hangsúlyozza (BOVON 2001, 204. o.).

A példázat szövegének exegetikai hangsúlyai

Amint Michael WOLTER rámutat, a 9. versben a korábbiakhoz képest megváltozik a címzettek köre (2008, 592. o.). Ezzel kapcsolatban figyelemre méltó Tőkés István érvelése, aki szerint a versben szereplő και szó nem a példázatra, hanem a címzettek vonatkozik. A szöveg tehát nem arról beszél – mint más evangéliumi helyeken –, hogy Jézus mondott egy másik példázatot is, hanem azt fejezi ki, hogy változik a címzettek köre, Jézus példázatot mond „némelyeknek is”, amely csak az egyik, feltehetően a kisebbik részét képezi a hallgatóságnak (TÖKÉS 1976, 46. o.). BOVON szerint a πρὸς τινος kifejezés kettős értelmű: egyfelől kifejezi, hogy Jézus kiknek címzi a példabeszédet (2001, 206. o.), de olyan értelemben is vehető, mint ami arra utal, hogy Jézus kikre tekintettel mondja el a példázatot, tehát – ahogyan Josef Schmid és Josef Ernst rámutat – nem az adott helyzetben jelen lévő konkrét beszélgetőpartnerekről van szó (SCHMID 1960, 280. o.; ERNST 1977, 496. o.). Bovon megállapítja, hogy a πρὸς prepozíció accusativus vonzata a λέγω igével együtt Lukács evangéliumának nyelvi sajátosságait figyelembe véve az előbbi értelmet erősíti. Az így képzett kommunikációs helyzet azonban nem zárja ki a többi hallgatót, különösen nem a tanítványokat (Lk 17,22; 18,1), de az is figyelemre méltó, hogy a farizeusok jelenlétére korábban két alkalommal (Lk 16,14; 17,20) történik utalás (BOVON 2001, 206. o.).

¹ Vö. Lk 10,30–35; 14,16–23; 16,1–8.

A címzettek konkrét körét egy meglehetősen bonyolult kettős participális szerkezet fejezi ki. A $\alpha\pi\pi\alpha\iota\theta\acute{o}\tau\alpha\varsigma$ mint aktív perfectum participium Bovon értelmezésében a tökéletes bizalmat fejezi ki, amely az utána következő $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$ prepozíció értelme szerint önmagukra vonatkozik. Ez a mondat azonban nem egy megengedett egészséges önbizalomról szól, hanem olyasfajta törékeny arroganciáról, amely saját önértelmezését csak mások folyamatos és erőteljes kritizálása révén képes fenntartani. Az $\acute{\epsilon}\xi\sigma\upsilon\theta\epsilon\iota\nu\acute{o}\upsilon\nu\tau\alpha\varsigma$ imperfectumi participiumi alak rendkívül súlyos jelentéssel bír ezen a helyen, ugyanis azon túl, hogy egyfajta habituális magatartást fejez ki, etimológiailag a másik ember semmibe vevését, egzisztenciális megvetését fejezi ki. Ez a magatartás azonban inkább társadalmi felsőbbrendűségérzetből, mint pszichológiai okokból táplálkozik (lásd *uo.*).

A probléma tehát, amelyet a példázat felvet, Söding szerint kettős: a túlzott magabiztosság és mások megvetése, amelyek azonban túlmutatnak a pusztá arrogancián. Önmagunk túlbecsülése éppen akkor jelent problémát, ha olyan kiemelkedő eredményeket érünk el, amelyek igazolják erős önbizalmunkat, míg mások megvetése azért válik etikailag vállalhatatlan, szégyenteljes magatartássá, mert kétségbe vonja a másik ember erkölcsi integritását (SÖDING 2023, 111. o.). A két participiumot a $\omicron\tau\iota$ kötőszó fogja össze, amelynek magyarázó értelmére PRÖHLE Károly hívja fel a figyelmet, aki szerint a Jézus által megjelölt csoport tagjai nem abban bíznak, hogy igazak, hanem bíznak magukban, vagyis elbizakodottak, mert igazak (1991, 272. o.). Greg W. FORBES szerint azonban a kötőszó kétértelmű, és valójában az önbizalom középpontját, és nem annak alapját fejezi ki (2000, 212. o.). Joachim JEREMIAS szerint az evangéliumi megfogalmazásban a farizeusi felfogásnak nemcsak az önmagáról valót, túlzottan pozitív véleményéről van szó, hanem valójában arról, hogy ez az istenfélő magatartásban gyökerező önbizalom átveszi az Istenbe vetett bizodalom helyét (1962, 139. o.). Találó BAILEY megfogalmazása, aki szerint valójában arról van szó, hogy megfordult bennük az etikai irány: az életük, életkörülményeik, vallási és társadalmi helyzetük irányítja és határozza meg lelkiismeretüket, és nem a lelkiismeretük az életüket (1983, 144. o.). WOLTER szerint az itt artikulált önértelmezést a lukácsi értelmezői keret a kegyesség torz attitűdjévé alakítja, amely elválasztható a konkrétan elbeszélte eseménytől és helyzettől, és könnyen alkalmazható más, hasonló felfogású emberekre is (2008, 592. o.). Ezt erősíti KLEIN megfogalmazása is, aki szerint Lukács bevezetése azt fejezi ki, hogy Jézus példázata a megjelölt téma újraértelmezését kívánja elősegíteni, így a kritizált csoporthoz fordulva valójában nem róluk, hanem hozzájuk beszél (2006, 583. o.), ami nyilvánvalóan a hallgatóság többi része számára is tanulsággul szolgálhat.

Ennek értelmében a magyarázat során tudatosítani kell, hogy Jézus példázatának címzettjei nem csupán a tanítványok vagy a tanítványi vagy éppen a farizeusi közösség, hanem ezek közül minden elbizakodott. FORBES szerint a versben szereplő $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\iota$ szó a farizeus imádságában szereplő $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\omicron\iota$ kifejezéssel képez ellenpontot (2000, 212. o.). Martin PETZOLDT azt is kiemeli, hogy a vers mindezen túl abba is betekintést enged, hogy maga Lukács hogyan értelmezte ezt a példázatot (1984, 105. o.). A példázat 9. versébe sűrített lukácsi értelmezés érdekes szempontját mutatja be Thomas Popp, aki 2Kor 1,9 kijelentésével párhuzamot vonva a páli teológia közvetett recepcióját mutatja ki. A levélrészlet folytatásának figyelembevételére arra enged következtetni, hogy az apostol számára az Istenbe vetett bizalom kizárólagossága teológiai értelemben központi jelentőségű volt. Néhány fejezettel később, 2Kor 10,7-ben Pál megkérdőjelezi a vele szemben állók gőgös önértelmezését, különösen azokat, akik magukat szoroson Krisztushoz kötik. Jézus példázatának címzettjei éppen ilyen felfuvalkodottak voltak, amikor azt gondolták, hogy a saját igazságuk miatt lenézhetnek másokat. Ez utóbbi magatartás emlékeztet az 1Kor 16,11-ben található, Timóteus személyével kapcsolatban megfogalmazott intésre

is (POPP 2015, 687. o.). SCHOTTROFF ehhez azt is hozzáteszi, hogy az önmagunk magasra pozicionálása és a valós cselekedeteink közötti feszültség szintén megtalálható Pálnál (Róm 2,19–23), ami arról árulkodik, hogy valójában senki sincs biztonságban a bűn veszélyeztető hatalmától (2005, 23. o.).

Wolter szerint a 10. vers egy ideáltipikus fikciót épít fel: nemcsak hogy mindketten ugyanabban az időben és ugyanazzal a szándékkal érkeznek, hanem mindketten a jeruzsálemi templomba mennek imádkozni, vagyis nemcsak egy és ugyanazon helyre, hanem Isten jelenlétének a helyére (WOLTER 2008, 592. o.). A vers elején szereplő ἄνθρωποι δύο kifejezés mint nominális elem már a példázat diskurzusjellegére utal, és kiindulópontot jelent a következő, immár igei alakokkal elbeszélte történethez (PARSONS–CULY–STIGALL 2010, 567. o.). A vers első felében egy explicit helybeli és egy implicit idői meghatározás áll. BOVON is rámutat arra, hogy a versben használt ἀναβαίνω ige a zsidó szóhasználatnak megfelelően a templomba való felmenetelt jelöli, ami alapján a példázatot Jeruzsálemben lokalizálhatjuk (2001, 207. o.). POPP megjegyzi, hogy a szó az Isten elé lépés aktusát is magában foglalja (2015, 688. o.). BOVON szerint a versben szereplő προδύχομαι ige Lukács egyik leggyakrabban használt kifejezése, amely egyfelől az imádat aktusát, másfelől azonban a vallási élet egészét, az ember Isten felé irányuló identitását fejezi ki. Az ige aoristos infinitivus alakja azt fejezi ki, hogy az evangélista egyszeri, a zsidó vallásgyakorlat imádságrendjébe beilleszthető eseményről tudósít, míg a fejezet első versében az imádság általános értelemben vett magatartása volt a példázat témája (2001, 207–208. o.). KLEIN rámutat arra, hogy a εἷς [...] καὶ ὁ ἕτερος fordulat már ebben a bevezető versben is ellentétpárként állítja be a két szereplőt (2006, 583. o.).

WOLTER kiváltó megfogalmazása szerint a farizeus 11–12. versben szó szerint idézett imádsága – ahogyan később a vámszedő is – *sermocinatio* vagy *ethopoiia* funkcióját tölti be, azaz a két személyt hivatott jellemezni (2008, 592. o.). Az imádság körülményeinek a leírásában hangsúlyos a σταθεῖς passzív aoristos participiumi alak, amely ERNST szerint kifejezi, hogy itt nem csupán a zsidó vallásgyakorlat általános formájáról, hanem sokkal többről van szó (1977, 496. o.). Az *attendat circumstantes* jogi fogalmát segítségül hívva is érzékeltethetjük a kifejezés példázatban betöltött szerepét, amely egy cselekedet kísérő vagy külső körülményeit jelenti (PARSONS–CULY–STIGALL 2010, 568. o.). SCHWEITZER értelmezésében a participium a farizeus megjelenését teszi hangsúlyossá, és azt fejezi ki, hogy bár imádkozni készül, mégis monológban marad (1993, 191. o.). BOVON értelmezésében a kifejezés a zsidó imagyakorlatnak azt a szokását jeleníti meg, amely szerint előírt térdhajtásokon kívül az ima közben felegyenesedtek. Ezzel Lukács kissé polemikusan és ironikusan fogalmazza meg, hogy a farizeus testtartása azt fejezi ki, hogy az Istenbe vetett bizalma túlzó (BOVON 2001, 208. o.). KLEIN szerint a kifejezés egyfajta szónoki pozíció felvételét jelöli (2006, 584. o.). FABINY Tamás is hasonló értelmet tulajdonít a szónak, amikor azt mint az imádság pózának felvételét, mint egyfajta imádkozó szerep eljátszását értelmezi (2018, 3. o.).

A vers következő fontos, de meglehetősen problematikus kifejezése a πρὸς ἑαυτὸν, amellyel kapcsolatban Walter GRUNDMANN hangsúlyozza, hogy az nem az előbbieken elemzett participiumi alakhoz, hanem a mondatban utána következő igéhez kapcsolódik, és azt fejezi ki, hogy a farizeus imádsága valójában önmagával folytatott párbeszéd, amely nem Isten felé irányul, tehát egyfajta monológ (1981, 350. o.). Forbes úgy érvel, hogy a kifejezés kettős értelmű, tehát mind a megelőző participiummal, mind a következő igével értelmezhető. Az igéhez kapcsolva jelentheti azt, hogy a farizeus halkán, azaz magában imádkozott, illetve indirekt módon azt is, hogy csak látszólag imádkozott Istenhez (FORBES 2000, 213–214. o.). BOVON nem zárja ki, hogy a kifejezés a participiumi alakhoz is tartozhat, ami a helymeghatározást pontosítja, azaz a farizeustól való elkülönülést hangsú-

lyozza. A kifejezés azonban mindenképpen egyfajta mögöttes ironiát fejez ki, miszerint az Istenhez intézett ima végső soron nem haladja meg azt, aki mondja. Bovon szerint azonban nem szükséges választani a két értelmezés között, mert a kétértelműség tipikusnak mondható Lukács evangéliumában. Az evangélista itt azt akarja megértetni az olvasókkal, hogy a farizeus azzal, hogy így cselekszik, elszigeteli magát másoktól és Istentől (BOVON 2001, 209. o.). E megállapítás azonban közvetlen nyelvi elemekkel is bizonyítható, ugyanis KLEIN kiemeli, hogy az imádság megszólítása nominativusi (Ὁ Θεός), és nem vocativusi alak (2006, 584. o.), amely – amint POPP rámutat – a zsoltárok megszólításaira is jellemző (2015, 688. o.).

A magyarázók egyöntetű véleménye szerint a farizeus imádsága hálaadás.² Popp azonban felveti, hogy a kutatók között vita van arról, hogy a farizeus hálaadó szavai mennyiben tekinthetők imádságnak, és mennyiben az imádság karikatúrájának. Ez utóbbi ismert volt az ókori irodalomban: Hé- rakleitosznál, Arisztophanésznel és Lukianosznál is találunk hasonló szövegeket (POPP 2015, 688. o.). ERNST értelmezésében például az imádság karikatúrajellege abban áll, hogy a farizeus valójában őszinte meggyőződéssel és tudatos képmutatás nélkül mondja el mindezt (1977, 496. o.). BOVON érvelésében a karikatúrajelleg abból adódik, hogy a szöveg valójában támadásként értelmezhető, amely a vonatkozó elemek alapján (Isten kiválasztottságának és oltalmának megnyugtató tudata, az erkölcsi értékek betartása felett érzett büszkesége) a szöveget kíméletlen, sőt bántó összehasonlításá váltóztatja (2001, 209. o.). Wolfgang WIEFEL rámutat, hogy az imádság egy bűnkatalógusra emlékeztet, amelyet megelőzően a ὡς περ οἱ λοιποὶ kifejezés a farizeusok elkülönülő magatartását jeleníti meg (1988, 317. o.). SCHOTROFF figyelemre méltóan érvel, amikor azt mondja, hogy a bűnkatalógus tradícióját a farizeus triumfális módon használja, tehát tulajdonképpen e hagyomány szándékos karikatúráját adja, amely láthatóvá teszi annak helytelen használatát (2005, 25. o.). BOVON szerint az imádság végén szereplő, az előbbivel rokon, tehát egyfajta keretes szerkezetet alkotó ὡς οὐτος arra utal, hogy vámszedő a „többi ember” példája, és nem egy új típusú bűnös (2001, 210. o.). FORBES szerint a farizeus imádsága két részre osztható: először arról beszél, hogy mit nem tesz, majd azt summázza, hogy mit tesz (2000, 214. o.). SÖDING rámutat, hogy a farizeus által felvázolt tökéletesség azonban felfedi a problémát: csak a saját igazságosságát látja, és mások erkölcsi hiányosságait. Az ima a különbség elmélyítésére szolgál, nem pedig annak leküzdésére. A farizeus azt hiszi, hogy képes megkülönböztetni magát mindazoktól a gonosztevőktől, akiket korábban összefoglalt, egy oldalpillantással a vámszedőre, aki szintén imádkozik, de akit megvet. Éppen ez a saját magáról és másokról alkotott véleménye a problémája: nem csupán erkölcsi, hanem szótériológiai, mert nem látja magát Isten kegyelmétől függőnek (SÖDING 2023, 111. o.).

A 13. versben szereplő, a vámszedő magatartását leíró μακρόθεν szó WOLTER szerint a vámszedő Istentől való távolságát fejezi ki, amely saját maga pozíciómeghatározásának felel meg (2008, 594. o.). BOVON hangsúlyozza: a vers folytatásában az οὐκ és az οὐδὲ együttes használata kettős tagadást jelöl, és a θέλω ige rendkívül jelentős szerepet kap, hiszen kifejezi, hogy a vámszedő belső meggyőződéséből fakad, hogy nem akarja a szemét az égre emelni (2001, 212–213. o.). Találón fogalmaz ERNST is, aki azt mondja, hogy a vámszedő az Istenhez visszatérni akaró ember szimbólumává válik (1977, 497. o.). A vámszedő imádsága – szemben a farizeuséval – a bűnbánat klasszikus szóképzésével megfogalmazott imádság (vö. Zsolt 51,3), amely – mint KLEIN rámutat – abból fakad, hogy tisztában van a hiányosságaival (2006, 585. o.). SÖDING felhívja a figyelmet azonban arra is, hogy az imádság tar-

² Vö. GRUNDMANN 1981, 350. o.; WIEFEL 1988, 317. o.; SCHWEITZER 1993, 191. o.; KLEIN 2006, 584. o.

talma nem merül ki a bűn megvallásában, hanem megjelenik benne a teremtő megújulás kérése is (2023, 112. o.). Ebben az összefüggésben a ἰλάσκομαι ige használatának van kiemelkedő jelentősége. BOVON elemzésében eredeti értelme szerint az ige az istenek megbékéltetésére, kegyelemre bírására utal imák vagy áldozatok révén. Passzív formában azonban – mint itt is – azt jelenti, ’kedvezővé tenni’ vagy ’kegyesnek lenni’. A bibliai hagyományban – a görög vallásban ez fordítva van – ez a passzív forma magának Istennek a cselekedeteit jelenti, nem pedig az emberek kegyességi törekvéseit, hiszen evangéliumi értelemben Isten saját szeretete miatt hajlandó újra kegyelmes lenni népéhez. A farizeus imádsága azonban megfelel annak az igyekezetnek, amely olyan hitért könyörög, amely lelki, és nem felszínes értelemben vágyakozik az Istennel való kapcsolatra, és nem igényel rituális közvetítést (2001, 213–214. o.).

A 14. vers első felének kifejtésével kapcsolatban SCHWEITZER megállapítja: az olyan értelemben veendő, mintha Jézus csupán annyit jelentene ki, hogy nem mindenki igazul meg, amivel Lukács valójában az öniszólás lehetőségét zárja ki (1993, 187. o.). A vers elején szereplő λέγω ἡμῖν – WOLTER értelmezésében – az elbeszélői és az elbeszélthet helyzet összekapcsolására szolgál (2008, 594. o.). A δικαιώω ige használata a versben POPP szerint azt fejezi ki, hogy a lukácsi teológiai értelmezésben a bűnbocsánat és a megigazulás azonos isteni cselekvés kifejezői (2015, 689. o.). FORBES rámutat azonban arra is, hogy a szó participiumi alakja kifejezi a megigazultság állapotjellegét, míg a passzívum az isteni cselekvésre utal (2000, 218. o.). Bovon hívja fel a figyelmet arra, hogy ἀεὶς τὸν οἶκον αὐτοῦ kifejezés nagy jelentőséggel bír a szövegben, mivel kifejezi, hogy a vámszedő egyrészt nem úgy tér vissza, ahogyan felment a templomba, másrészt nem is menekül meg a sorsa elől. Az Isten által előidézett változás, amelyet a szöveg a megigazulás fogalmával fejez ki, valójában a harag szeretetté formálódásában, az ítélet feloldozásba oldódásában konkretizálódik, ami azonban holisztikus értelemben a vámszedő életközösségének egészében is megvalósul (BOVON 2001, 214. o.).

A 14. vers második felével kapcsolatban találó Bovon megjegyzése, aki szerint a logion újbóli idézésével Lukács a segítségünkre siető Isten teológiájának útkereszteződésébe helyez minket, aki nem vár el jócselekedeteket a megigazulás érdekében (uo. 215. o.). Söding szerint ez a mondat bepillantást enged Isten üdvözítő cselekvésének szerkezetébe, amely a halál és a feltámadás dimenzióiban zajlik. A példázat ezt a struktúrát szemlélteti: a vámszedő megalázta magát, mert felismeri alacsonyrendűségét, így a megigazulás az ő felmagasztalása: elismerése és megbecsülése, míg a farizeus ezzel szemben felmagasztalta magát; jobbnak hitte magát a vámszedőnél; megalázottságát az mutatja, hogy nem igazult meg, azaz pontosan abba a helyzetbe került, amelyben ő magát felmagasztaltak hitte (SÖDING 2023, 112. o.).

Bácskai Károly arra hívja fel a figyelmet, hogy releváns a szinoptikus összehasonlítás módszere is. A mellékmondati szerkezet alanyát kifejező névmás a mátéi változatban határozatlanabb (ὄστις), mint Lukácsnál (πας). A Máténál szereplő aktív futurumok (ὑψώσει és ταπεινώσει) állhatnak a megfelelő passzív alakok (ταπεινωθήσεται és ὑψωθήσεται) állnak párhuzamos szerkesztésben, míg Lukácsnál imperfectum participiumok (ὑπῶν és ταπεινῶν) a futurum participiumokkal (ταπεινωθήσεται és ὑψωθήσεται) adják ki a párhuzamosságot. A futurum egy elképzelhető lehetőséget fejez ki, az elmondottak reális szituációban való megvalósulását erősíti, vagy – ez kevésbé valószínű – sémi hatásként a héber imperfectum fordításaként szerepel, és jelen időt fejez ki (BÁCSKAI 2006, 92. o.).

Robert H. Gundry, Wiefel és Popp megállapítása szerint a jövő idő használata itt az utolsó ítéletre utal, és az elmondottakat eszkatologikus távlatba helyezi (GUNDY 1982, 459. o.; WIEFEL 1988,

270. o., 318. o.; POPP 2015, 690. o.). SÖDING szerint az, hogy a mondat első fele imperfectum participiumban áll, a kijelentés örökérvényűségét fejezi ki (2023, 112. o.). Bácskai azonban arra is rámutat, hogy a futurum esetében azt is fontos hangsúlyoznunk, hogy a cselekvés nyelvtani állapotának, az actionak nincs jelentősége, míg a participiumok imperfectum actiója nem egyszeri és konkrét, hanem tartós cselekvést, azaz általában jellemző magatartást fejez ki. A mellék- és főmondat genusainak különbsége (activum és passivum) talán a legszembetűnőbb ebben a versben: a mellékmondat aktívan cselekvő alanya (ἰψῶν és ταπεινῶν) a főmondatban passzívva válik, és „elszenvedi” a cselekvést (ταπεινωθήσεται és ἰψωθήσεται). A főmondat cselekvő alanya – éppen a passzív szerkezet sajátosságaként – rejtve hagyja az alanyt. A passzív igealak a név használatának elkerülésével Isten cselekvését írja körül (divinum passivum vagy passivum theologicum). A példázat összefüggésében így azt mondhatjuk, hogy a logion az emberi attitűdöt és az abból származó magatartást értékelő isteni választ jeleníti meg, így az elmondott etikai mondanivaló dogmatikai alapját foglalja össze és határozza meg. Az ember cselekedetére adott isteni választ még meghatározóbbá teszi az irányokban kifejeződő kontrasztos megfogalmazás: ami emberi síkon történik, annak ellenkezőjét cselekszi meg az Isten (BÁCSKAI 2006, 93. o.).

A példázat mondanivalójának párhuzamosságai a lukácsi hagyományban

KOZMA Zsolt úgy fogalmaz, hogy a példázatban elbeszélte esemény egyedülálló az evangéliumi hagyományban, azonban a megjelenő gondolatosság, a tagolás és a szövegvilág okán több más példázattal is párhuzamba állítható (2002, 375–376. o.). Grundmann és Wiefel szerint a történet felépítése közel áll más példaadó elbeszélésekhez, mint például a gazdag ember és a szegény Lázár története (16,19–31), témája pedig az irgalmas samaritánus (10,30–37) példázatával rokonítható, amelyben szintén egyfajta összehasonlítás történik (GRUNDMANN 1981, 349. o.; WIEFEL 1988, 316–317. o.). BOVON mindezek mellett Márta és Mária (10,38–42) történetére is emlékeztet, hiszen ahogyan az előbbi példázatban a társadalom által megvetett samaritánus, úgy az utóbbiban a testvére által számonkért Mária cselekszik, választ helyesen, mint ahogyan a farizeus és vámszedő példázatában szintén a megvetett vámszedő imádsága nyer elfogadást (2001, 203. o.).

Matthias Becker a főhelyek válogatásának példázatával (Lk 14,7–11) utal párhuzamosságokra, külön kiemelve, hogy mindkét példázatot ugyanaz a szó szerint egyező logion zárja (Lk 14,11; vö. Lk 18,14), amelyet mint egy Istennel szembeni általános elvet fogalmaz meg. A főhelyek válogatásáról szóló példázatban, ahogyan a farizeus és a vámszedő példázatában is az isteni instancia az összehasonlításban jelenik meg, előbbi esetében implicit módon. A logion mindkét esetben *passivum divinum* értelmű, amely által a lukácsi teológiára jellemző módon a státuszfordulat – azaz a felmagasztalás és megaláztatás kettős eseménye – egyedülálló jelentőséggel bír Isten tevékenységének leírásában. A főhelyek megválogatásának példázata rámutat arra, hogy az Istennel implicite azonosítható házigazda a vendégek önfelmagasztalása vagy önmegalázása alapján végbemenő státuszcsere révén osztja ki a helyeket, ahogyan a farizeus és a vámszedő példázatában is az önmegalázás vezet az Isten általi elfogadáshoz, míg az önfelmagasztalás az Istennek nem tetsző, általa szankcionált magatartás példáját adja (BECKER 2016, 220–211. o.).

Rudolf Bultmann a tékozló fiú példázatával (Lk 15,11–32) von párhuzamot. Szerinte a példázatban az a teológiai igazság fejeződik ki, hogy a követelmény és az ítélet Istene egyben a megbocsátás Iste-

ne is: aki megtér hozzá, az biztos lehet az ő megbocsátó jóságában. A farizeusok és az írástudók törvényességükkel elzárják az Isten országát az emberek elől (Mt 23,13). Azonban éppen Jézus bűnbánatra hívó szava teszi szabaddá az utat, és egyben azt is kijelenti, hogy ehhez többé nincs szükség a zsidóságra jellemző hosszú bűnbánó imádságokra. A vámszedő, aki nem meri szemét az égre emelni, aki a mellét veri, megigazult (Lk 18,9–14); a tékozló fiú is csupán annyit mond: „*Atyám, vétkeztem az ég ellen és teellened, és nem vagyok méltó arra, hogy fiadnak nevezzenek*” – s máris részesülhet az atya jóságában (Lk 15,11–32). Az elbizakodottak és azok, akik magukat igaznak tartják, utálatosak Isten előtt (Lk 16,15; 18,9–14), de a bűnbánattal megtérő bűnösben örömet leli Isten (Lk 15,1–10). Az isteni megbocsátásnak azonban van etikai következménye is. Valójában csak az fogadja el, hogy megbocsátott neki Isten, akinek szívéz ez a felszabadító erő késszé teszi a jó cselekedetekre, amint a gonosz szolgáról szóló példázatból kitűnik (Mt 18,23–35; vö. Lk 7,47). A megbocsátás tekintetében a vertikális síkhoz egy horizontális is csatlakozik, mivel csak az kérheti őszintén Isten bocsánatát, aki maga is kész megbocsátani (Mt 6,12.14kk). Isten megbocsátása tehát megújítja az ember egész életét, aki pedig új utat szeretne találni az életében, az kérése szerint megkapja Isten bocsánatát (1998, 35. o.). KOZMA Zsolt szerint a tékozló fiú példázatában a kisebbik fiú bűnbánó szavai (Lk 15,21) a vámszedő imádságával („*Isten, légy irgalmas nekem, bűnösnek*”), míg a nagyobbik fiú önigazolása („*soha parancsolatodat át nem hágtam*”) a farizeus imádságával (Lk 18,11–12) mutat párhuzamosságot, ez utóbbi esetében beleértve magát az összehasonlítás tényét is (2002, 375. o.). Klaus BERGER a két példázat tartalmi egyezéseire rámutatva ezen túlmenően azt is hangsúlyozza, hogy mindkettő esetében az isteni hatalom – azaz az Atya vagy Jézus – állapítja meg a bűnös megigazulását. Mindkét példázatban a magát feddhetetlennek tartó személy szexuális jellegű bűnnel is megvádolja a maga bűnösségét elismerő társát: a tékozló fiú példázatában az idősebb fiú az Atya vagyonának parázna nőkel való eltékozlását (Lk 15,30), a farizeus pedig szintén a paráznaságot veti a vámszedő szemére (Lk 18,11). Ehhez a megállapításhoz szorosan hozzátartozik az is, hogy mindkét példázat esetében a magát erkölcsi fölénybe helyező szereplő megpróbálja magát elkülöníteni, az idősebb fiú testvére Atyja előtt a „te fiad” (Lk 15,30) távolító kifejezést használja, míg a farizeus imádságában azért ad hálát, hogy nem olyan, „mint a többi ember” (Lk 18,11), ami szintén az erőteljes önszeparációra utal (BULTMANN 2011, 285–286. o.).

A példázat Biblián kívüli párhuzamai

Klaus BERGER és Carsten COLPE *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez* című munkája a Kr. u. 1. század végéről, farizeusi kontextusból származó *Ezdrás negyedik könyve* 8,47b–49 szakaszát állítja párhuzamba a példázattal: „[Az angyal Edzsráshoz:] Te azonban gyakran egyenlővé tetted magad a bűnösökkel, de ezt értékeli benned a Magasságos. Mert megalázkodtál, ahogyan illik hozzád, és nem ítélted magad olyannak, hogy az igazak között dicsekedjél.” Ezdrás ebben a szövegben az Isten előtti igaz ember tüposzaként jelenik meg. Az Isten és a világ közötti ellentétet tekintve megalázkodása helyesnek mondható. A lukácsi példázat teológiai meggyőződéséhez hasonló megközelítés érvényesül itt, amelyben megigazul, aki önmagát a bűnösök közé számítja (2018, 155. o.).

SNODGRASS további apokrif párhuzamosságokat is azonosít (2018, 357–358. o.). Az *Énók első könyvéből* vett párhuzam esetében a szem égre emelésének félelme, az égbolt meglátásától való tartózkodás, amely a kanonikus példázatban a vámszedő magatartásának leírásában szerepel, a bűn érzeté-

nek következményeként jelenik meg, és amely – mint ERNST rámutat – teljesen idegen volt a zsidó imádságos gyakorlattól (1977, 497. o.): „Mert attól az időtől fogva nem beszélhettek, és nem emelheték szemeiket a mennyek felé a bűneik szégyene miatt, amely kárhozatot hozott rájuk.” (13,5) *Manassé imájának* bűnvalló szakasza is figyelemre méltó párhuzamosságokat mutat: „Te ugyanis, Uram, igazak Istene, nem az igazaknak adtad a bűnbánatot, Ábrahámnak és Izsáknak és Jákobnak, akik nem vétkeztek ellened, hanem nekem, a vétkesnek adtad a bűnbánatot. Mert vétkeztem, többet, mint a tenger homokja, megsokasítottam törvényszegéseimet, Uram, megsokasítottam, és nem vagyok méltó, hogy feltekintsek, és lássam az égbolt magasát, gonoszságom sokasága miatt.” (8–9) Judith NEWMAN egyfelől arra hívja fel a figyelmet, hogy ebben a szövegrészletben a „bűnbánó én” szólal meg (2007, 116–121. o.), másfelől azonban arra is rámutat, hogy a tenger homokjára való utalás egyfajta ironikus hivatkozásként értelmezhető (2008, 176. o.). ZSENGELLÉR József szerint az eredeti görög szövegben szereplő kifejezés egyértelműen a vallási törvények áthágására utal. Arra is rámutat, hogy a törvényszegés megsokasításának a gondolata a szöveg qumráni változatában általánosabb értelemben mint a bűn megsokasítása szerepel (2021, 75–76. o.).

SNODGRASS utal két ókeresztény iratban olvasható párhuzamra is (2018, 358. o.). A *Didakhé* kegyességi cselekedetekkel kapcsolatos utasításai elsősorban a képmutatók magatartásától óvják a gyülekezetet: „Böjtjeitek ne legyenek együtt a képmutatókkal, ők ugyanis a szombat utáni második napon és ötödik napon böjtölnek; ti a negyedik napon és az előkészületi napon böjtöljétek; ne imádkozzatok úgy, mint a képmutatók, hanem úgy, ahogyan az Úr parancsolta evangéliumában, így imádkozzatok: Mi atyánk... stb.” (VIII, 1–2) E szakasszal kapcsolatban VANYÓ László hívja fel a figyelmet arra, hogy a zsidó gyakorlatban csak az engesztelési napon volt kötelező a böjt, vagy nehéz időkben. A hét két napján egyéni kezdeményezés alapján tarthatott böjtöt, aki akart, ahogyan a példázatban szereplő farizeus is tette. A keresztények böjti napja a (kedd) szerda és a péntek lett (1988, 381. o.). *Kelemen első levelében* az önfelmagasztalás és a mások általi felmagasztalás párhuzama jelenik meg, azonban itt nem Isten, hanem az embertárs, aki tanúskodik valaki mellett: „Az erős támogassa az erőtlen, de az erőtlen legyen tisztelettel az erős iránt; a gazdag adakozzon a szegények javára, de a szegény fejezze ki háláját az Isten iránt, hogy olyan valaki adatott melléje, aki kiszabadította őt szükségeiből; a bölcs mutassa meg bölcsességét, de ne szavakban, hanem a jótettekben; az alázatos lelkületű ne maga mellett tanúskodjék, hanem várja meg, hogy másvalaki tegyen tanúságot mellette; aki testében megőrizte a tisztaságot, ne legyen miatta felfuvalkodottá, tudván azt, hogy más az, aki megadja neki az önmegtartóztatás adományát.” (XXXVIII. 2)

Joachim Jeremias a példázat elemzésében utal Nehunia ben ha-Kanának a Talmudban is szereplő imádságára, amelyről azt mondja, hogy a farizeus imádságával rokonságban áll. Ez egyfelől kiszélesíti a kanonikus szöveg értelmezésének horizontját, de rámutat arra is, hogy az evangéliumi farizeus imádsága nem fiktív irodalmi eszköz, hanem a korban jellemző imádságos gyakorlat kiábrázolódája (JEREMIAS 1962, 116. o.): „Hálát adok neked, Uram, Istenem, hogy részt adtál nekem azok között, akik a tanítók házában ülnek, és nem azoknál, akik az utcák szegletein ülnek, mert én korán kelek és ők korán kelnek: én korán kelek a Törvény igéiért, és ők korán kelnek mulandó dolgokért. Én fáradozom és ők fáradoznak: én fáradozom, és jutalmat nyerek, és ők fáradoznak, és nem nyernek jutalmat. Én futok és ők futnak: én a jövő világ életéhez futok, ők a kárhozat verméhez futnak.”³ Vermes Géza a Jeremias vonta párhuzamra utalva azonban arra figyelmeztet, hogy valójában a két imádko-

³ Az imádság szövegét JEREMIAS könyvének magyar fordításából idézem (1990, 102. o.).

zó nagyon különbözik egymástól. Az evangéliumi szöveg farizeusát a felfuvalkodottság és önelégültség jellemzi, míg a talmudi imádság szavaiban valójában a hála hangja szólal meg, amely a qumráni hálaadó himnuszokban jellemző alapállapottal rokonítható (VERMES 2005, 187. o.; vö. *A qumráni szövegek magyarul*, 430–454. o.). Egy ilyen qumráni hálaadásra SNODGRASS is felhívja a figyelmet (2018, 357. o.): „Köszönöm neked, Uram, hogy nem vetted osztályrészemet a hamisság gyülekezetébe, és nem helyezted mértékemet [a ravaszság tanácsába]. Kegyelmedhez és megbocsátásodhoz [vezettél] engem, és kegyelmed bőségében a [...] összes törvénye iránt.” (1OH 15 col. VII. 34–35; vö. *A qumráni szövegek magyarul*, 441–442. o.). Mindemellett fontos megjegyeznünk azonban, hogy ez a szöveg az elhatároltságért való hálaadáson túl nem rokonítható a farizeus imádságával, ugyanis az isteni kegyelem és megbocsátás hangsúlyozása impliciten inkább a vámszedő szavaihoz köthető. Érdekes azonban rámutatnunk SCHOTROFF véleményére is, aki szerint a farizeus imádságának rabbinikus párhuzamai egyfajta életszervezési modellről szólnak, amelynek a Tórát kell követnie, és nem a „világ” törvényeit (2005, 25. o.).

FABINY Tamás több felemeltetéssel és alászállással kapcsolatos rabbinikus párhuzamra is rámutat. Megállapítása szerint azonban e párhuzamosságokból szinte teljességgel hiányzik az a fajta eszkatologikus irányultság, amely a példázat rokonítható szakaszának háttérében áll (1995, 142–186. o.). Rabbi Jósze mondta: „Menj le, s akkor felkerülsz, menj fel, s akkor lekerülsz. Aki felemeli magát a Tóra ismerete által, az lentre kerül majd; aki megalázza magát a Tóra ismerete által, az végül felemelik. Mit jelent ez? Ez azt tanítja, hogy nem szabad, hogy valaki a saját fejére helyezzen koronát, hanem mások kell hogy odategyék azt. Rabbi Akiba mondta: Aki felemeli magát a Tóra ismeretével, azt mihez lehet hasonlítani? Egy tetemhez, amely az úton hever, s aki csak elmegy mellette, az befogja az orrát.” Rabbi Simeon ben Azzai mondta: „Jobb, ha azt mondják neked, hogy jöjj előbbre, mint ha megaláznak egy előkelő előtt. Tartsd távol magad a helyedtől két vagy három üléssel, és úgy telepedj le. Ha feljebb ülsz, azt mondják neked: Hátrálj csak arra! Tartózkodj ezért lejjebb, hogy azt tudják neked mondani: Menj feljebb! Ne menj feljebb, mert akkor azt mondhatják neked: Menj lejjebb! Jobb, ha azt mondják neked: Menj feljebb, menj feljebb! Így szokta Hillél is mondani: Az én sülyedésem az emelkedésem, az én emelkedésem a sülyedésem. Felfelé sülyedj, lefelé emelkedj!”

A példázat néhány értelmezési lehetősége

A példázatot gyakran úgy értelmezik, mint amely az önelégültség és a lelki szegénység vagy az alázatlanság közötti ellentétet ábrázolja ki (HULTGREN 2000, 126. o.; ECKSTEIN 2003, 143–151. o.; TAN 2000, 286–303. o.). Más vélemények a farizeusi, törvényeskedő kegyességben jellemző öngazolás példáját azonosítják a példázatban (GLEN 1962, 54–63. o.).

CROSSAN a redakcionális anyagot (9. és 14b versek) leválasztva a példázatot nem példatörténetként, hanem olyan fordulatként értelmezi, amelynek metaforájában a társadalmi közvélekedést, az emberek által megfogalmazott ítéletet Jézus a feje tetejére állítja, hogy ezáltal Isten országa, az Isten uralma, Isten alázatosakat felemelő szándéka utat törjön magának az emberi tudatba (1972, 300. o.).

A társadalomtudományi megközelítés képviselői úgy látják, hogy a példabeszéd a templom reformjára szólít fel. Ezen értelmezés szerint a példázatban valójában nem a kegyesség megélésének kérdéséről, hanem nyomasztó templomi adók terhéről van szó, amelyben a farizeus a templomi ki-szákmányoló rendszer fenntartóját jeleníti meg (HERZOG 1994, 173–193. o.; FARRIS 1997, 23–33. o.).

Az értelmezések egy másik csoportja a példázat egyik vagy mindkét szereplőjét karikatúrának tekinti. Ebben a megközelítésben a vámszedő lehet pozitív figura, de némelyek mindkét típust elfogadhatatlan alternatívának tekintik (SCHOTTROFF 1973, 453–455. o.; DOWNING 1992, 80–99. o.; HEDRICK 1994, 227–235. o.).

A példázat néhány értelmezője szerint a farizeus pontosan azt teszi, amit a Deuteronomium 26. fejezete előír: tizedet ad, és megerősíti a szövetség iránti engedelmességét (EVANS 1994, 342–355. o.; HOLMGREN 1994, 252–261. o.). Ezzel szemben a kutatók jelentős számban úgy gondolják, hogy a farizeus magatartása cseppet sem mondható elfogadhatónak. Értelmezésükben a farizeus problémája abban rejlik, hogy lenéz másokat, különösen a vámszedőt (FORBES 2000, 216. o.).

Mindezek mellett még négy magyarázati lehetőséget érdemes megvizsgálnunk.

Martin HENGEL rámutat, hogy a példázat azt mutatja be, hogy az ortodoxiájára és ortopraxisára büszke ember van a legnagyobb veszélyben, és egy szójátékkal úgy foglalja össze a példázatot, hogy aki máshol le van írva, azt Isten az evangéliumba írja be (1974, 6–8. o.).

Eric K. C. Wong azt mondja, hogy a példázat célja, hogy a megigazulás folyamatának belső aspektusát hangsúlyozza, és megmutassa, hogy az őszinte bűnbánattal elmondott imádság vezet a megigazuláshoz. Azonban mivel a megigazulás tényét legvégül Isten mondja ki, az, hogy valaki megigazul-e vagy sem, kizárólag Isten szuverén ítéletén múlik. A viselkedés és a (belső) hozzáállás közötti kapcsolat példázatbeli rendszerét a következő táblázat foglalja össze:

	Külső magatartás (emberi megítélés értelemben)	Belső meggyőződés (isten megítélés értelemben)	Megigazulás
Farizeus	Elfogadott, hiszen gyakorolja a kegyességi cselekedeteket.	Elfogadhatatlan, hiszen felmagasztalja magát.	Nem
Vámszedő	Elfogadhatatlan, hiszen bűnös.	Elfogadott, hiszen megalázza magát.	Igen

A táblázatból jól látható, hogy példázat szerint nem a viselkedés, hanem a belső hozzáállás a döntő tényező az ember megigazulásában (WONG 2011, 160–161. o.).

Popp értelmezésében a példázat alapvetően az irgalmas Isten „reklámjának” tekinthető, amelyet Lukács Jézusa a saját nevében mesterien fogalmaz meg. Szavaival valójában azt szemlélteti, hogy hogyan cselekszik Isten, ki ő, és milyen magatartás segítségével kell az embernek vele találkozni, azaz, hogy a bűnben élő embernek mindent Isten irgalmasságának ajándékára kell feltennie (POPP 2015, 593. o.).

Snodgrass úgy érvel, hogy a példázat arra a kérdésre válaszol, hogy mi számít igazságnak Isten előtt, mégpedig úgy, hogy az együttérzés és a szeretet nélküli igaz cselekedeteket Isten nem tekinti igaznak, arra tanítva, hogy ne becsüljük le azokat, akik vallási értelemben nem igazak. Valójában a két ember magatartása kétféle istenképet tár fel: az egyiket a farizeus feltételezi, amely hamis, a másikat a vámszedő reméli, de helyesen nem előfeltételezi. Egyrészt Isten nem olyan Isten, akit lenyűgöznek a kegyességi cselekedetek vagy a vallási felsőbbrendűség érzése. Ő inkább az irgalmasság Istene, aki válaszol az ember szükségleteire és őszinte imájára. Másrészt Isten nem olyan Isten, akinek irgalmasságát természetesnek lehet venni. A példázatban a vámszedő nem is tudja meg, hogy mi lesz az imája meghallgattatásának következménye, ugyanis a felmentő ítélet a példázaton kívül áll, így nincs oka arra, hogy gratuláljon magának. Ez a példázat azonban kevésbé az imádságról szól, mint inkább az önmagunkhoz és a felebarátunkhoz való hozzáállásról (SNODGRASS 2018, 365–366. o.).

„Whose words do I repeat?”

The Parable of the Pharisee and the Tax Collector in the Mirror of Contemporary Exegetical Literature, Part 2

- **As the second part of a series of studies, this paper summarises 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 examining the structural issues of the parable, the study summarises its exegetical focus, and then discusses the parallels between the parable’s message in Luke’s Gospel and in extra-biblical tradition as well as the parable’s interpretive possibilities.**

Keywords: Gospel of Luke / parables / New Testament exegesis / extrabiblical traditions

Felhasznált irodalom

- A qumráni szövegek magyarul.* Bev., ford., jegyz. Fröhlich Ida. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest, 2000. (Studia Orientalia 1.)
- ANGYAL-CSEKE Csaba 2024. „Én melyikük szavát ismétlem?” A farizeus és a vámszedő példázata a kortárs exegetikai irodalom tükrében. 1. *Lelkipásztor*, 99. évf. 1. sz. 23–37. o. <https://doi.org/10.61894/LP.2024.99.1.4>
- BÁCSKAI Károly 2006. *Boldogok a kicsinyek. Az evangéliumi kicsinyesség vizsgálata a szinoptikusokban, tekintettel annak krisztológiai, ekkleziológiai és szociális aspektusaira.* Doktori értekezés (Evangelikus Hittudományi Egyetem). Kézirat. Budapest.
- BAILEY, Kenneth E. 1983. *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke.* Eerdmans, Grand Rapids.
- BECKER, Matthias 2016. Der Vergleich des Lebens mit einem Gastmahl als Verhaltensanweisung. Lk 14,7–11 und 22,26–27 im Lichte von Texten Epiktets und Dions von Prusa. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 107. évf. 2. sz. 206–231. o. <https://doi.org/10.1515/znw-2016-0012>
- BERGER, Klaus – COLPE, Carsten 2018. *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez.* Ford. Zóka Eszter. JATEPress, Szeged.
- BERGER, Klaus 2011. *Kommentar zum Neuen Testament.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. <https://doi.org/10.14315/9783641311728>
- 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.)
- BULTMANN, Rudolf 1998. *Az Újszövetség teológiája.* Ford. Koczó Pál. Osiris Kiadó, Budapest.
- CROSSAN, John Dominic 1972. Parable and Example in the Teaching of Jesus. *New Testament Studies*, 18. évf. 3. sz. 285–307. o. <https://doi.org/10.1017/S0028688500019457>
- 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*, 54. évf. 4. sz. 80–99. o.
- ECKSTEIN, Hans Joachim 2003. Pharisäer und Zöllner. Jesu Zuwendung zu den Sündern nach Lukas 18,9–14. In: uő: *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments.* LIT Verlag, Münster. (Beiträge zum Verstehen der Bibel 5.) 143–151. o.

- ERNST, Josef 1977. *Das Evangelium nach Lukas*. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg. (Regensburger Neues Testament 3.)
- EVANS, Craig A. 1994. The Pharisee and the Publican. Luke 18:9–14 and Deuteronomy 26. In: uó – W. Richard Stegner (szerk.): *The Gospels and the Scriptures of Israel*. Sheffield Academic, Sheffield. 342–355. o.
- FABINY Tamás 1995. *A szinoptikus példázatok értelmezése, különös tekintettel azok rabbinikus párhuzamosaira*. Doktori értekezés (Evangélikus Hittudományi Egyetem). Kézirat. Budapest.
- FABINY Tamás 2018. Farizeusok és vámszedők. *Credo*, 24. évf. 1–2. sz. 3–5. o.
- FARRIS, Michael 1997. A Tale of Two Taxations (Luke 18:10–14b). The Parable of the Pharisee and the Toll Collector. In: V. George Shillington (szerk.): *Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus*. T & T Clark, Edinburgh. 23–33. o.
- FORBES, Greg W. 2000. *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*. Academic Press, Sheffield.
- FRIEDRICHSEN, Timothy A. 2005. The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God. Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10–14a). *Journal of Biblical Literature*, 124. évf. 1. sz. 89–119. o. <https://doi.org/10.2307/30040992>
- GRUNDMANN, Walter 1981. *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3.)
- GUNDRY, Robert H. 1982. *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*. Eerdmans, Grand Rapids.
- HEDRICK, Charles W 1994. *Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus*. Hendrickson, Peabody.
- HEININGER, Bernhard 1991. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*. Aschendorff, Münster. (Neutestamentliche Abhandlungen 24.)
- HENGEL, Martin 1974. Die ganz andere Gerechtigkeit. *Theologische Beiträge*, 5. évf. 1. sz. 1–13. o.
- HERZOG, William R 1994. *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Westminster John Knox Press, Louisville.
- HULTGREN, Arland J. 2000. *The Parables of Jesus. A Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids.
- JEREMIAS, Joachim 1962. *Die Gleichnisse Jesu*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- JEREMIAS, Joachim 1988. *Jézus példázatai*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest. (Nemzetközi Theológiai Könyv 7.)
- KLEIN, Hans 2006. *Das Lukasevangelium*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I/3.) <https://doi.org/10.13109/9783666515002>
- KOZMA Zsolt 2002. *Jézus Krisztus példázatai*. Iránytű Kiadó, Kolozsvár.
- NEWMAN, Judith H. 2008. The Prayer of Manasseh. In: Pieter W. van der Horst – Judith H. Newman: *Early Jewish Prayers in Greek*. Walter de Gruyter, Berlin – New York. (Commentaries on Early Jewish Literature.) 145–180. o. <https://doi.org/10.1515/9783110211122.145>
- NEWMAN, Judith, H. 2007. Form and Setting of the Prayer of Manasseh. In: Mark J. Boda et al. (szerk.): *Seeking the Favour of God*. 2. köt. *The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. Brill, Leiden. (Early Judaism and Its Literature 22.) 105–125. o.
- PARSONS, Mikeal C. – CULY, Martin M. – STIGALL, Joshua J.: *Luke. A Handbook on the Greek Text*. Baylor University Press, Waco. (Baylor Handbook on the Greek New Testament 5.)
- PETZOLDT, Martin 1984. *Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- POPP, Thomas 2015. Werbung in eigener Sache (Vom Pharisäer und Zöllner) Lk 18,9–14. In: Ruben Zimmermann (kiad.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. 681–695. o. <https://doi.org/10.14315/9783641310745-078>
- PRÖHLE Károly 1991. *Lukács evangéliuma. Fordítás és magyarázat*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest.
- SCHMID, Josef 1960. *Das Evangelium nach Lukas*. Friedrich Pustet Verlag, Regensburg. (Regensburger Neues Testament 3.)

- 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>
- SCHWEIZER, Eduard 1993. *Das Evangelium nach Lukas*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen–Zürich. (Das Neue Testament Deutsch 3.) <https://doi.org/10.13109/978366513626>
- SNODGRASS, Klyne R. 2018. *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Eerdmans, Grand Rapids.
- SÖDING, Thomas 2023. *Das Evangelium nach Lukas*. 2. köt. Lk 13,22–24,53. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Die Botschaft des Neuen Testaments VI/2.)
- TAN, Betty O. S. 2000. The Parable of the Pharisee and the Tax-Collector in Luke 18:9–14. A Study on the Practice of Prayer. *Asia Journal of Theology*, 14. évf. 286–303. o.
- TÓKÉS István 1976. A farizeus és a publikánus. Lukács 18,9–14 fordítási kérdései. *Református Szemle*, 69. évf. 1. sz. 48–51. o.
- VANYÓ László (szerk.) 1988. *Apostoli atyák*. Szent István Társulat, Budapest. (Ókeresztény Írók 3.)
- VERMES Géza 2005. *Jézus hiteles evangéliuma*. Ford. Nagy Mónika Zsuzsanna. Osiris Kiadó, Budapest.
- WIEFEL, Wolfgang 1988. *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3.)
- WOLTER, Michael 2008. *Das Lukasevangelium*. Mohr Siebeck, Tübingen. (Handbuch zum Neuen Testament 5.) <https://doi.org/10.1628/978-3-16-160474-4>
- WONG, Eric K. C. 2011. *Evangelien im Dialog mit Paulus. Eine intertextuelle Studie zu den Synoptikern*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. <https://doi.org/10.13109/9783666530371>
- ZSENGELLÉR József 2021. *Manassé imája. Egy bibliai apokrif karrierje*. L'Harmattan Kiadó – Szent Mauríciusz Monostor. (Lectio Divina 25.)