

Cezary MICHNOWSKI

CZYSTOŚĆ W MAŁŻEŃSTWIE WEDŁUG ŁK 14,20*

Treść: 1. Krytyka tekstu czasownika γαμέω; 2. Podłoże semickie przypowieści; 3. Problemy literackie w usprawiedliwieniach; 4. Historia interpretacji Łk 14,20 w starożytności; 5. Czystość w małżeństwie według Łk 14,20

Przypowieść o uczcie (Mt 22,1-14; Łk 14,15-24; EwTm 64) jest jedną z najwyszczególniej opracowanych perykop Nowego Testamentu¹. Samemu wersetowi 14,20 także poświęcono częściowo kilka krótkich opracowań monograficznych². Nie osiągnięto jednak konsensusu nawet co do pierwotnej postaci usprawiedliwień. Najpierw twierdzono, że oryginalne są usprawiedliwienia Mateusza³, potem Łukasza⁴, a ostatnio przyjęto, że dotarcie do pierwowzoru jest niemożliwe⁵.

Kwestia sensu usprawiedliwień także pozostaje otwarta. Kontrowersyjna jest obecność aluzji do Pwt 24,5, gdzie mężczyzna, który poślubił żonę, jest wyłączony ze służby wojskowej i innych obowiązków publicznych na okres jednego roku⁶. Podob-

* Artykuł niniejszy zawiera streszczenie i aktualizację wyników poszukiwań zawartych w moim doktoracie pt. *Sens tekstu Łk 14,20* napisanym na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego pod kierunkiem Ks. prof. dr. hab. Romana Bartnickiego i obronionym w 2003 r.

¹ *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, TRSR 14, Brescia 1978, bibliografia za lata 1960-74, 331-334; A. VÖGTE, *Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom großen Gastmahl (Lukas 14,16b-24; Matthäus 22,2-14)*, BTS 29, Neukirchen-Vluyn 1996, bibliografia, 87-90; Zob. też bibliografię tej przypowieści nazywanej Marriage Feast w: W.S. KISSINGER, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*, ATLA BS 4, Metuchen-London 1979, 336-342. Nowsze wskazówki bibliograficzne podaje W. BRAUN, *Feasting and social rhetoric in Luke 14*, SNTS MS 85, Cambridge 1995, 182-211; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)*, EKK NT III/2, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1996, 499-501.

² G.D. KILPATRICK, "The aorist of γαμέω in the New Testament", *JTS* 18 (1967) 139-40; P.H. BALLARD, "Reasons for Refusing the Great Supper", *JTS* 23/2 (1972) 341-50; H. PALMER, "Just Married, Cannot Come", *NovTest* 18/4 (1976) 241-57; W.G. CAREY, "Excuses, Excuses: The Parable of the Banquet (Luke 14,15-24) within the Larger Context of Luke", *IBS* 17 (1995) 177-187; S. VAN TILBORG, "The meaning of the word γαμέω in Lk 14:20; 17:27; Mk 12:25 and in a number of early Jewish and Christian authors", *HTS* 58/2 (2002) 802-810.

³ Np.: A. JÜLICHER, *Gleichnisreden Jesu*, II, Tübingen 1910², 420.

⁴ Np.: F. HAHN, "Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl", w: *Verborum Veritas*. Festschrift für G. Stahlin, red. O. BÖCHER, K. HAACKER, Wuppertal 1970, 55n wraz z przyp. 21.22.23.

⁵ Np.: L. SCHOTTRUFF, "Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle", *EvTh* 47/3 (1987) 194.

⁶ P.H. BALLARD uważa, że te inne obowiązki to np. pielgrzymki a także wszystko to co odrywa od ogniska domowego, *art.cyt.*, 343. Obecność takiej aluzji została zaakceptowana przez niektórych np. J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament*, London 1970, 146-150; J. MASSYNGBAERDE FORD, *My Enemy*

nie na wypadek wojny nie będzie on powołany do wojska (Pwt 20,7)⁷. Dyskutowane jest znaczenie czasownika γαμέω, który obejmuje także sam akt współżycia cielesnego, co w Łk 14,20 może dać lepszy sens niż ogólne „żenić się”. Powodem odrzucenia zaproszenia miałyby być zaciągnięta aż do wieczora nieczystość kultyczna. Zarówno w Łk 17,26-30; Mk 12,25, jak i tutaj chodzi o zwykłą, codzienną, ludzką czynność (jedzenie, picie, kupowanie, sprzedawanie, uprawę, budowanie). Czynnościom tym odpowiada codzienne współżycie małżeńskie, a nie odświętne zawieranie małżeństwa⁸.

Inną trudność dostrzegł A. Sauge, który dowodzi, że na gruncie języka greckiego nie można przyjąć znaczenia zwrotnego „usprawiedliwiać się”, zaproszeni nie mogli sami siebie usprawiedliwić, „mogą co najwyżej ‘prosić, aby im wybaczone’, co znałyby ‘domagać się pobłażliwości’”⁹.

Na początku należy zaproponować rozwiązanie istotnych kwestii egzegetycznych, aby później na tej podstawie podjąć próbę poprawnego rozwiązania postawionego przez nas problemu.

Następnie podjęta zostanie próba odczytania sensu określonego w tytule tego artykułu, który nie był jak dotąd rozpatrywany.

1. Krytyka tekstu czasownika γαμέω¹⁰

Na określenie zawarcia małżeństwa większość rękopisów używa powszechnie znanego γαμέω, podczas gdy część rodziny zachodniej (z kodeksem D) λαμβάνω¹¹. Von Soden przytaczając w tym miejscu Łk 20,29n wskazuje na możliwą zamianę γαμέω na λαμβάνω pod wpływem perykopy o rozmowie saduceuszy z Jezusem o zmartwychwstaniu. Analiza tekstów synoptycznych tego fragmentu wskazuje jednak na coś zupełnie przeciwnego. Wiadomo, że żydowscy tłumacze LXX w ogóle nie używali

is My Guest, Maryknoll 1984,102nn; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Introduction, Translation and Notes, AB 28A, Garden City, 1985, 1056.

⁷ J.D.M. Derrett utrzymuje, że Łukaszowy opis uczyty jest midraszem na Pwt 20,5-8 i przedstawia żołnierza Chrystusa, *dz. cyt.*, 146-51, zwł. 150, zaś świętem najlepiej pasującym na taką ucztę jest Purim, *tamże*, 144-146. H. PALMER odpiera, że „aluzja jest tutaj obecna, ale jedynie u Łukasza. Jeśli brać ją poważnie to zmienia ona zaproszenie na obiad w wezwanie do bitwy. Jednakże wypracowanie takiej interpretacji wiąże się z przemyśleniem aluzji do Mateusza lub wciskaniem na siłę do Łukasza. Problem taki nie powstaje jeśli aluzja jest uważana za humorystyczną”, *dz. cyt.*, 248. Humor polegałby na przyrównaniu uczyty do bitwy.

⁸ S. VAN TILBORG, *art. cyt.*, 805.

⁹ A. SAUGE, "Traduire L'Évangile sans perdre sa saveur? Réflexions critiques sur la traduction de Luc 14", *RTP* 132 (2000) 56.

¹⁰ Analiza tekstu oparta została na następujących wydaniach: H. F. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Text und Appar., Göttingen 1913; C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graecae* (Editio Octava Critica Maior), I (Lipsiae 1869), II (Lipsiae 1872); B.i K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1996²⁷, A. MERK, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae 1992¹¹; THE AMERICAN AND BRITISH COMMITTEES OF THE INTERNATIONAL GREEK NEW TESTAMENT PROJECT (ed.), *The New Testament in Greek. The Gospel According to St. Luke*, Part Two: Chapters 13-24, Oxford 1987.

¹¹ Poza tym: syryjskie wersje: synaicka, kuretoniańska, Peszitta i syropalestyńska; perska i niderlandzka wersje Diatessaronu; koptyjska wersja bohairska.

γαμέω, gdyż na określenie zawarcia małżeństwa przyjęli oni hebrajski zwrot „brać kobietę”, a zatem z użyciem λαμβάνω. Ten starotestamentalny zwrot został zapisany jako użyty przez saduceuszy w rozmowie z Jezusem na temat zmartwychwstania (Mk 12,18-27 par. Mt 22,23-33; Łk 20,27-40). Marek i Łukasz konsekwentnie używają tu słów „brać kobietę”, podczas gdy Mateusz zmienia ten czasownik na γαμέω (także attyckie) bądź pomija¹². Mateuszem kieruje prawdopodobnie troska o styl, zastosowanie poprawnej, attyckiej greki. Tak samo było w przypadku Łk 14,20: Jezus użył tu semickiego zwrotu „brać kobietę”, o czym zaświadcza rodzina zachodnia z jej ἔλαβον, a później redaktorzy bądź kopiści (na bardzo wczesnym etapie przekazu) zamienili to na lepiej brzmiący wtedy dla ucha greckiego attycki aoryst ἔγημα¹³. Gdyby chodziło o samego Łukasza, można by odnieść wrażenie, że jedynie naśladuje styl Septuaginty,¹⁴ ale w przypadku Mk 12,18-27 i zależnego Łk 20,27-40 (oraz Łk 14,20 kodeks D) chodzi zapewne o grecką kalkę językową zwrotu sięgającego semickiego źródła¹⁵. Mateusz natomiast (i Łk 14,20 kodeks B) zaświadcza o nurcie stylistycznej attycyzacji. „Znamienny dla ogólnie powszechnego występowania attycyzacji jest fakt, że żaden z pisarzy pierwszego wieku po Chr. nie uniknął jej wpływu”¹⁶. Możliwość, że zwrot γυναικα ἔλαβον posiada całkowicie greckie pochodzenie (greka także, choć rzadko używa λαμβάνω na określenie zawierania małżeństwa), jest niewielka. Poza tym nie ma w Nowym Testamencie świadectw zamiany γαμέω na λαμβάνω a są świadectwa attycyzacji innych wyrazów. Za semickim rodowodem przemawia też fakt, że jak to zbadał A.J. Wensinck, w Łk w kodeksie D regularnie występują arameizmy¹⁷.

¹² Mk 12,19: λάβη par. Mt 22,24: ἐπιγαμβρεύσει, Łk 20,28: λάβη; Mk 12,20: ἔλαβεν par. Mt 22,25: attyckie γήμας, Łk 20,29: λαβών; Mk 12,21: ἔλαβεν par. Mt pomija, Łk 20,31: ἔλαβεν.

¹³ „Szczególnie w przypadkach gdy musimy wybierać pomiędzy 'semityzmem' u świadków 'zachodnich' i lekcją w dobrej grece w P⁷⁵-B powinniśmy pójść prawdopodobnie za lekcją 'zachodnią'. To samo ma zastosowanie w przypadkach gdzie P⁷⁵-B wykazują attycyzmy”, A.F.J. KLIN, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts, Part Two 1949-1969*, Leiden 1969, 70. W naszym przypadku mamy do czynienia zarówno z attycyzacją (G.D. KILPATRICK, "The Aorist of gamein in the New Testament", *JTS* 18 (1967) 140), jak i semityzmem: λαβεῖν γυναικα (A.J. WENSINCK, "The Semitisms of Codex Bezae and Their Relation to the Non-Western Text of the Gospel of Saint Luke", *Bulletin of the Bezan Club* 12 (1937), 36; M. BLACK, "Appendix C. The Unpublished Work of the Late A.J. Wensinck of Leiden", w: TENZE, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Introduction by Craig A. Evans*, Peabody 1998 [Reprint z: Oxford 1967³], 301) co przemawia za lekcją zachodnią. Na przełomie XIX i XX w. lekcja D była przyjmowana do tekstu (F. BLASS, *Evangelium Secundum Lucam Secundum Formam Quae Videtur Romanam*, Leipzig 1897, 68) i wybierana w rekonstrukcjach logiów Jezusa (A. RESCH, *Die Logia Jesu nach dem Griechischen und Hebräischen Text Wiederhergestellt*, Leipzig 1898, 110). J. A. Fitzmyer zapytuje jednak: „Ale czy powody są wystarczająco nieodparte, aby przedkładać tą słabo poświadczoną wersję nad tamtą najlepszych greckich rękopisów?”, *dz. cyt.*, 1056.

¹⁴ W.G. Most wnioskuje na podstawie nieregularnego rozmieszczenia apodotycznego καί „że on [Łukasz] nie tyle naśladował LXX, ale tłumaczył, tłumaczył i to niewolniczo (...) W niektórych fragmentach musiał tłumaczyć hebrajskie, a nie aramejskie źródła”, "Did St. Luke Imitate the Septuagint?", *JSNT* 15 (1982) 38.

¹⁵ O semickich źródłach Marka zob. M. CASEY, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge 1999.

¹⁶ J.N. KAZAZIS, *Atticism*, w: *A History of Ancient Greek, From the Beginnings to Late Antiquity*, red. A.-F. CHRISTIDIS, Cambridge 2007, 1203.

¹⁷ „W przeważającej większości (ponad 200) przypadków kodeks D wraz ze swoimi współświadkami lub jako pojedynczy świadek okazał się być bliżej aramejskiego; w mniejszości przypadków (ok. 50) niezachodnie manuskrypty okazały się być bliżej aramejskiego”, *The Semitisms of Codex Bezae*, 47.

Wariant tekstowy ἡρμοσάμην odnotowują krytycy z *The American and British Committees of the International Greek New Testament Project*. Zamieścił go mnich Macarius Aegyptius (Magnus, zm. ok. 390 r) w swoich *Homiliae Spirituales* nr.5. Nie ma on oczywiście znaczenia dla ustalenia tekstu oryginalnego, ale ciekawe mogą być powody użycia takiego czasownika. Jest to wyraźne nawiązanie do 2 Kor 11,2 gdzie występuje ta sama forma (ἡρμοσάμην). W wersecie 2 Kor 11,2 Paweł mówi o mistycznych zaślubinach nieskalanej Dziewicy-Kościola z Pomazańcem stąd dla określenia małżeństwa użył tu czasownika pozbawionego konotacji seksualnych. Posiada je γαμέω a w jeszcze większym stopniu λαμβάνω (bardzo wyraźne na gruncie semickim por. choćby omawiana perykopa rozmowy Jezusa z saduceuszami o zmarłych wstaniu gdzie „wziąć kobietę” staje się w trakcie rozmowy synonimem spłodzenia potomstwa). Ἄρμόζω zaś określa także same zaręczyny. Nawiązanie do 2 Kor 11,2 jest wyraźne ponieważ ἄρμόζω jest *hapax legomenon*. Interesujące jest w tym kontekście przeciwstawienie συμφωνία-ἄρμόζω-προσευχή wobec κοινωνία-λύω-ἔντευξις ja-kiego dokonał Tacjan cytowany przez Klemensa Aleksandryjskiego: „συμφωνία μὲν οὖν ἄρμόζει προσευχῆ, κοινωνία δὲ φθορᾶς λύει τὴν ἔντευξιν.”¹⁸

2. Podłoże semickie przypowieści

Możemy wyróżnić w przypowieści szereg greckich wariantów tłumaczeniowych semickich pierwowzorów:

a) δειπνον, ἄριστον, γάμος – aram. נִחְמְשָׁן (lub נִחְמְשָׁן) tłumaczone przez uczta (Łk) i wesele (Mt)¹⁹. Podobnie dwojaki tłumaczenie w Łk 14,8: εἰς γάμους przez większość świadków; pominięte w P⁷⁵, kodeksie łacińskim b oraz wersji sahidyjskiej; odpowiednik δειπνον – Diatessaron arabski i tłumaczenie etiopskie; δειπνήσαι w innym tłumaczeniu Łk 14,8-10 w kodeksie D po Mt 20,28; jeden rękopis wersji bohairskiej dodaje odpowiednik εἰς δειπνον.

¹⁸ *Stromata*, III 81,1. Argument zachowuje swą moc mimo, że Klemens neguje poglądy Tacjana.

¹⁹ G. Dalman zauważył, że aramejskie słowo to oznaczające „spotkanie dla picia”, a stąd „uczta”, używane było także w odniesieniu do uczty weselnej (jBerakh 10c, jSebu 35c), *Die Worte Jesu*, Darmstadt 1965 (= Leipzig 1930²), 96. 376. Podobnie: R. SWAELS, "L'Orientation Ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Mt., XXII, 1-14", *ETHL* 36 (1960) 665 przyp. 30, J. Jeremias wskazał na przypadek Łk 14,8-10 i tekstu po wersecie Mt 20,28 w części świadków zachodnich, słowa eis gámous i deipnēsai sięgając do tego samego aramejskiego oryginału są jedynie różnymi tłumaczeniami, *The Parables of Jesus*, (oryg. *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1970⁸) New York 1972², 25-26, M. Black: „proste, nieliterackie i dosłowne greckie tłumaczenie aramejskiego Jezusa”, *An Aramaic Approach*, 275, C. TREMONTANT, *Le Christ Hébreu, La langue et l'âge des Evangiles*, Paris 1983, 175-78. B.M. Metzger uważa jednak dodatek ten za interpolację, fragment ruchomej tradycji, rozszerzoną i gorszą wersję Łk 14,8-10, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994², 43, podobnie A. FEUILLET, "Les épousailles messianiques et les références au Cantique des cantiques dans les évangiles synoptiques", *RThom* 84 (1984) 201 z przyp. 48. W. Braun spostrzega, że na początku mogło chodzić o ἄριστον nie δειπνον, a obecność tych bliskoznacznych określeń zarówno w przypowieści (Mt 22,4) jak i w wersecie Łk 14,12 jest może pozostałością po wspólnym źródle, dz. cyt., 69. Zauważmy, że palestyński aramejski zapożyczył z greki ἄριστον jako ogólne określenie posiłku, uczty (אֲרִיסְטָן), M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Baltimore (Md) 2002², s.v., s. 75.

b) ἀμελήσαντες ἀπήλθον / παραιτείσθαι – pierwowzorem jest zapewne aram. lub hebr. לִשְׁאֵל w nifal, tak jak był używany w Qumran i przez rabinów, czyli jako prośba o rozstrzygnięcie sprawy, zwolnienie ze ślubu.

c) βοῦς/ταῦρος, τὰ σιτιστά – to tłumaczenie wieloznacznego hebr. שׂוֹר bądź aram. תׁוֹר (wół pociągowy Łk 14,19, oraz cielec ofiarny Mt 22,4). Mateusz przez zestawienie ze ST (22,4: „woły moje i tuczne zwierzęta pobite” – „zabijał w ofierze woła i tuczne zwierzę (שׂוֹר וּבְמִרְיָא)” 2 Sm 6,13 zob. też 1 Krl 1,19.25) nawiązuje do świątynnego słownictwa ofiar królewskich²⁰ (w Mt: ἄριστον, ταῦρος, θύω użyte tylko tutaj [22,4] – wskazuje to nie na własne słownictwo Mateusza, ale nawiązanie do ST; σιτιστός jest *hapax legomenon* w NT). שׂוֹר jako wół pracujący (LXX: βοῦς) występuje np. w Wj 23,12.

d) δεῦτε (Mt 22,4) / ἔρχεσθε (Łk 14,17); to może warianty aram. דְּרִי w peal lub hebr. בְּרִי w qal

e) εἰσάγαγε / v.l. ἔναγκε D (Łk 14,21); najprościej jest przyjąć, że to warianty hebr. בְּרִי w hifil, ze znaczeniem zarówno “wprowadzać”²¹, jak i “przyprowadzać, wnosić”²². W aram. myśli te wyrażają dwa czasowniki w haphel odpowiednio: לְעַלְל²³ i לְאַרְי²⁴. Narzuca się możliwość zmienności tak bliskich znaczeniowo czasowników aramejskich²⁵.

f) ἀνάγκασον εἰσελθεῖν / v.l. ποιήσον εἰσελθεῖν P⁴⁵ (Łk 14,23); zintensyfikowane warianty punktu d. Lekcja P⁴⁵ jest zapewne pierwotnym tłumaczeniem.

Warianty Łukaszwowe są bliższe przypowieści pierwotnej. Tak duże zamierzone rozbieżności tłumaczeniowe (f) i spowodowane nimi różnice wątków (a) mogły zaistnieć tylko na wczesnym etapie przekazu. Znajduję tu zastosowanie opinia M. Casey’a: „niektóre części Q dotarły do obu ewangelistów w jednakowym greckim tłumaczeniu, różnice w innych częściach zostały spowodowane dwoma różnymi tłumaczeniami, dokonanymi przez ewangelistów, ich współpracowników bądź bardziej odległe źródła”²⁶. Ewangelisci zetknęli się z tą przypowieścią zapewne w formie ustnej, co sprzyja tego rodzaju zmianom. Ostatnio Dunn, z powodu nikłej ilości materiału wspólnego, uznał tradycję ustną za źródło przypowieści²⁷.

²⁰ Tę dwuznaczność dostrzegł także M. Wojciechowski w: R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, Warszawa 1994, przyp. na s. 104. Ofiary świątynne wymagają czystości kultycznej co zostało podkreślone przez dodanie przypowieści o szacie (Mt 22,11-14). Czystość seksualną sugeruje w Mt 22,10 kodeks Efrema (C) zamiast γάμος/v.l. νυμφῶν wstawiając ἄγαμος.

²¹ Np.: Rdz 6,19; LXX: εἰσάξεις

²² Np.: Rdz 4,3; LXX: ἤνεγκεν, czasowo bliżej Jezusa jest np. 4Q 271 fr.5 kol.1,4-5: “i jeśli będzie w namiocie, niech nie wynosi z niego niczego, i nie wnosi do niego”

²³ Np.: w Dn 2,25 co LXX oddaje przez εἰσήγαγεν.

²⁴ Np.: w 1Sm 25,27 co LXX oddaje przez ἐνήνοχεν

²⁵ Targumy czasem różnie tłumaczą בְּרִי: Rdz 2,22: „przyprowadził ją” (TgO, TgPsJ, TgN przez דְּרִי, ale palestyński Targum z Genizy fgm B przez לְעַלְל; LXX – ἤγαγεν.

²⁶ M. CASEY, *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, Cambridge 2002, 2.

²⁷ J.D.G. DUNN, “Jesus in Oral Memory: The Initial Stages of the Jesus Tradition”, *SBL SP 39* (2000) 315-316. Wcześniej np. B.B. SCOTT: „orality prefers a triadic pattern”, *Hear then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis 1990, 167.

3. Problemy literackie w usprawiedliwieniach

Określenie pierwotnej wersji usprawiedliwień (Mt 22,5-6; Łk 14,18-20) było przedmiotem wielu analiz literackich²⁸. Jedni egzegeci twierdzili, że Mateuszowa wersja usprawiedliwień jest pierwotna²⁹; inni, że Łukaszcza³⁰, ostatnio zaś uznano, iż nie da się dojść do żadnych rozstrzygnięć³¹.

3.1 Usprawiedliwienia pierwotne

Można powziąć przekonanie poparte krytyką tekstu i literacką, że to Łukasz przekazał bliższą Jezusowi następującą wersję usprawiedliwień. Jak to określiliśmy, dotarła ona do ewangelistów w formie ustnej:

18 καὶ ἤρξαντο³² ἀπὸ μιᾶς³³ παραιτεῖσθαι³⁴:

²⁸ W Polsce problemem tym zajął się Abp. S. GADECKI, "Jezusowa a Łukaszcza wersja przypowieści o zaproszonych na ucztę (Łk 14,16-24)", *SG* 11 (1997) 7-58. Przypowieść pierwotną sprowadził on do wersji Łukaszczej, ale bez drugiego posłania sługi i wzmianki o mieście w 14,21c-23a (s.37). Słabością tej rekonstrukcji jest faktyczne ograniczenie się do zależności literackich w zakresie języka greckiego. Mimo odniesień do przypowieści rabinicznych (s.15.44), dyskusji podstawowych wariantów tłumaczeniowych (s. 16.20) oraz kilku wzmianek o aramejskim tle (s. 28.29.33.37) w praktyce semickie podłoże przypowieści, obecne m.in. w wariantach tekstowych, nie zostało zanalizowane co uniemożliwiło wejście w głębszą strukturę tekstu.

²⁹ Począwszy od A. JÜLICHERA: „Także w [w.] 5 przypuszczalnie Mateusz przedstawia starszą wersję; można tu dostrzec prawdziwego Łukasza, który to ἀπῆλθον εἰς τὸν ἀγρόν ... ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν w swoim upodobaniu do ożywiania mowy i dialogu [wersety] 18-20 zamienił na ἀγρόν ἡγούρασα i πορεύομαι δοκί μάσαι wraz z całkowicie własnym dodatkiem ἐγῆμα”, *dz. cyt.*, 420. Ostatnio R. HOPPE, "Das Gastmahl-gleichnis Jesu (Mt 22,1-10/Lk 14,16-24) und seine vorevangelische Traditionsgeschichte", w: *Von Jesus zum Christus, Christologische Studien*. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag, red. R. HOPPE, U. BUSSE, BZNW 93, Berlin 1998, 283-285.290.

³⁰ A. RESCH, *Die Logia Jesu*, 110. Ostatnio W. J. C. WEREN, "From Q to Matthew 22,1-14. New Light on the Transmission and Meaning of the Parable of the Guests", w: *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, red. A. LINDEMANN, BETL 158, Leuven 2001, 669 z przyp. 24,672-673.

³¹ L. SCHOTTRUFF, "Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle", *EvTh* 47/3 (1987) 194-195; W. Braun, *dz. cyt.*, 70.

³² Czasownik „zaczynać” czasem nadawał sens ciągły (ang. continuous) innemu czasownikowi np.: 4Q493,7-8=4QM^c: „i zaczną wyciągać rękę do walki”. „Wyciągnąć rękę do walki” to czynność jednorazowa sama w sobie zawierająca określenie początku jest ona bowiem obrazowym (wyciągnięcie ręki) przedstawieniem rozpoczęcia walki. Jeśli określimy początek tej czynności przez dodanie czasownika „zaczynać” to nadamy jej sens ciągły (jakby czynność wyciągnięcia ręki trwała lub była powtarzana, podobny sens nadaje ἤρξην czasownikowi κατέχειν w Łk 14,9). Dodanie czasownika „zaczynać” to także prymitywny sposób ożywienia opowiadania (np. 4Q205fr.2kol.3,26-30=1He89,43-44). W Łk 14,18 ἄρχομαι akcentuje początek czynności „usprawiedliwiania się”, wyraża jej trwanie w następnych słowach (ww. 19-20) i ożywia opowiadanie. Rozumiał to redaktor Łukaszczy dodając od siebie frazę ἔχε με παρητημένον.

³³ Egzegeci dzielą się na zwolenników podłoża greckiego, F. BOVON, *dz. cyt.*, 511 (sens: „jednomyślnie”) i A. SAUGE, *art. cyt.*, 55 (ἀπὸ μιᾶς [ὥρα] – “[zadanie] od zajęcia wymaganego przez chwilę” gdzie ὥρα to „czas właściwy”, a przez metonimię: „zajęcie wymagane przez chwilę”) oraz semickiego: M. WILCOX, "Semitisms in the New Testament: ἀπὸ μιᾶς (Luke 14:18)", *ANRW* II 25.2 (1984) 1009 (aram.: „natychmiast”) i C. TRESMONTANT, *Évangile de Luc, Traduction et notes*, Paris 1987, 519 (hebr.: „jednymi ustami”). J. A. FITZMYER nie dokonuje ostatecznego wyboru, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, 1055. Rozstrzygnięcie bez nowych danych językowych wydaje się niemożliwe.

ἀγρόν ἡγόρασα³⁵,

Odnosnie do πᾶς W. J. C. WEREN ustalił, że Łukasz często pozwala reagować grupie jednomyślnie stąd πᾶς (129/68/157) jest redakcyjne, *dz.cyt.*, 668 z przyp. 20. Powtarza ono także sens ἀπό μιᾶς. Πᾶς brakuje w sy^{s,c} oraz łacińskim kodeksie e.

³⁴ C. TRESMONTANT wiąże znaczenie παραίτεομαι z hebrajskim לָאָשׁ w nifal, *Évangile de Luc*, 519, bo czasownik tej koniugacji w BH występuje w 1Sm 20,6,28 w kontekście uczty rytualnej z okazji nowiu księżycy. לָאָשׁ posiada w nifal trzy elementy znaczeniowe: a.) niemożność przyścia na ucztę; b) usilna prośba o zwolnienie od zobowiązania obecności (1Sm 20,6,28, LXX używa παραίτεομαι), jest to prośba o autorytatywne (Jonatana w imieniu Saula) rozstrzygnięcie kwestii, c.) prowadzi to do ratunku, wybawienia, uwolnienia od zobowiązania (1 Sm 20,29: „odeślij (חָלַשׁ) mnie, proszę”; „zwolnij/uratuj (מָלַט), proszę”. מָלַט w nifal wg HAL to: „to flee to safety”): w 1Sm 20,35-42 ratunek to wskazanie drogi ucieczki. Są to po części synonimy לָאָשׁ (słownikowo: „request leave of absence” (HAL), „ask for oneself, ask leave of absence” (Strong)).

Łk 14,18-20 zbudowane zostało wokół παραίτεομαι: a.) zaproszeni nie mogą lub nie chcą przyjść; b.) proszą gospodarza o rozstrzygnięcie sprawy, o zwolnienie z zobowiązania (w.18: παραίτείσθαι) i pozwolenie odejścia; c.) widać tu cały paradoks postawy zaproszonych w porównaniu z Dawidem gdyż zaproszeni sami uznali się za usprawiedliwionych i odchodzą (ἐχέ με παρητημένον).

Mt 22,5-6 – eskalacja miłosierdzia i wrogości: a) zaproszeni nie chcą przyjść (22,3); b.) nie proszą o zwolnienie z zaproszenia, ale lekceważą zaproszenie i odchodzą (ἀμελήσαντες ἀπὸ τοῦ – Mt 22,5; tak Mateusz przetłumaczył חָלַשׁ); c.) zabójstwo sług króla (22,6) i zamiast ratunku zasłużona kara.

Powstaje pytanie: czy te elementy znaczeniowe występowały w czasach Jezusa?

W Qumran byli ludzie, których pytano=proszono (לָאָשׁ w nifal) o sąd, radę i rozstrzygnięcie w innych sprawach np. 1QS VI,9. Hebrajski rabiniczny definiuje to jako: „to be asked, consulted”, „to allow one’s self to be asked about the circumstances of a case, to appear before a scholar for a decision on a ritual case” jak również: „to come before a scholar for absolution from a vow”, M. JASTROW, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York 1996 (London 1896¹), 1507. W takim sensie „pytano” Jezusa w J 16,30 i od takiej funkcji Jezus uchyla się (Łk 12,14). Istnieje paralela między zwolnieniem od ślubu a odrzuceniem zaproszenia. Semiccy świadkowie tekstu dostarczają kolejnych wskazówek. Syryjski 81 w etpeel: „recusavit”, „renuit”, a także „veniam petiit”, (C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, Gottingae 1928², 749a). W *Evangeliarium Hierosolymitanum* występuje „nolebant” (cytuje za A. RESCH, *Aussercanonische Paralleltexzte zu den Evangelien*, III, TU 10.3, Leipzig 1895, 403). Tłumaczenie A. CIASCA Diatessaronu arabskiego akcentuje sens prośby i odejścia: 18a: „se excusare”; 18b: „rogo te, dimitte me, excusatus sum enim”; 19: „rogo te, ut dimittas me, excusatus sum enim”. W tłumaczeniu A.S. MARMARDJI pojawia się również sens oczyszczenia z zobowiązania: 18a: „mais ils commencèrent tous, d’une seule parole, à demander à être dispensés”, 18b=19: „Je te prie de me laisser, car je demande à être dispensés”, *Diatessaron de Tattien*, Beyrouth 1935, 287. W mentalności semickiej odrzucenie wcześniej przyjętego zaproszenia łączy się z pojęciem „oczyszczenia”, „uwolnienia”, „uniewinnienia”. F. DELITSCH tłumaczy παραίτεομαι w Łk 18a przez נָצַל zaś 18b i 19 przez הָקַט, *Sifre habberit ha hadašah*, Berlin 1901, 137. Pamiętajmy, że starożytnie „se excusare”, παραίτεομαι oraz לָאָשׁ posiadały mniej więcej równoważne znaczenia daleko szersze od dzisiejszego „usprawiedliwiać się” czy „excuse”.

³⁵ Pozostałe słowa wymówek zawierają doprecyzowanie powodów odmowy. Ich myśl jest taka: samo kupowanie i handel nie są złe (takie można odnieść wrażenie z wersji Mt i konkluzji EwTm 64: „Kupcy i handlarze nie wejdą do miejsca mego Ojca”, *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. STAROWIEYSKI, t. I, *Évangile Apokryficzne*, cz. 1, *Fragmenty, Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, Kraków 2003, 196), ale czynienie tego w niewłaściwym czasie lub przedkładanie nad zaproszenie. Uzasadnienia usprawiedliwień mają wymowę antygnostycką, polemiczną, wtórną. CHARLES H. TALBERT stwierdził, że Łukasz pisał w reakcji także na nauki gnostyckie, *Luke and the Gnostics. An Examination of the Lukan Purpose*, Nashville-New York 1966, konkluzja s. 111; tenże, „An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology”, *NTS* 14 (1969/70) 259-271. Dostrzegamy teraz pierwotną zgodność w objętości usprawiedliwień w Mt i Łk. Poza tym powody odmowy napisane są dobrą greką co kontrastuje na przykład z powtarzaniem ἡγόρασα.

19 ζεύγη βοῶν ἡγόρασα

20 γυναικα ἔλαβον καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν.

Jest duże prawdopodobieństwo, że trzecie usprawiedliwienie zostało przekazane bez zmian, gdyż powód (nieczystość kultyczna) jest zrozumiały sam przez się (zob. 1 Sm 20,26). Nie trzeba więc było wymyślać przyczyny odmowy ani dołączać do niej prośby o usprawiedliwienie.

Widzimy tu pewną ironię w ustach Jezusa poprzez dwukrotnie powtórzony czasownik „kupować” (powtórka wskazuje też na tradycję ustną), który podkreśla nabywanie dóbr jako pewną kwintesencję rzeczy ziemskich, odrywających od Królestwa Bożego symbolizowanego przez ucztę. Jezus wykpiwa nieco nawyk kupowania i to przeciw tych najważniejszych i najpotrzebniejszych do wyżywienia rzeczy³⁶. Pole było wtedy głównym źródłem utrzymania dla większości ludzi, zarówno ze wsi jak i z miasta, woły zaś służyły do obrabiania tego pola. Ostatnie usprawiedliwienie to odwołanie się do więzów rodzinnych i to tych najbliższych, najważniejszych. Trzeci przykład Jezusa wskazuje, że więzy rodzinne choćby najlepiej rozumiane także nie powinny przeszkadzać w uczestnictwie w Królestwie Bożym. Nie jest to idea obca starożytności³⁷.

R. Swaels tak określa cel pierwotnej przypowieści: „Zauważamy, że przypowieść pierwotna stara się nie tyle usilnie przedstawić, kim będą nowi zaproszeni, co pokazać, że mimo odmowy Izraela Bóg zrealizuje swój plan”³⁸. Według tego egzegety takie ukierunkowanie „pasuje nas na przełomie działalności Jezusa, ale jeszcze nie w jej ostatniej fazie, ponieważ nie ma tu zdeklarowanej wrogości; Jezus jednakże odnotowuje świadomie pierwsze niepowodzenia swego głoszenia”³⁹. O całkowitym odrzuceniu Jezusa zaświadcza dopiero wersja w Mt wraz z jej kontekstem.

3.2 W źródle Q

Kloppenborg określa, że „choć kontekst posiłku w Łk 14,1-24 jest bez wątplenia wynikiem Łukaszej redakcji, to nie ma powodu by wątpić, że Łukasz przekazuje

ἄγρῶν ἡγόρασα etc. to przykłady naciągania znaczenia greckiego aorystu dla oddania semickiego perfectum wyrażającego dopiero co zakończone czynności, M. BLACK, *An Aramaic Approach*, 129; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 177.

³⁶ „...usprawiedliwienia same w sobie [bez dostrzeżenia aluzji do Pwt 28,30] przekazują ironię ponieważ wydają się niewystarczające i nie związane z tematem”, H. PALMER, *art. cyt.*, 248. Jezus ironizując pokazuje przez to, że mamy tu do czynienia tylko z przypowieścią gdzie zwłaszcza przykłady mają jakby drugie dno. Inną płaszczyzną ironii, tym razem sytuacyjnej, wskazał J.L. RAY definiując ją jako „odwrotność w korelacji pomiędzy oczekiwaniem i wydarzeniem”. Tak np. relacja między pierwszymi i ostatnimi została odwrócona m. in. w Łk 14,7-10 i 16-24, *Narrative Irony In Luke-Acts. The Paradoxical Interaction of Prophetic Fulfillment and Jewish Rejection*, MBPS 28, Lewiston-Queenston-Lampeter 1996, 62.

³⁷ Zob. np. rozdział zatytułowany “The subordination of family ties in Judaism and in the Greco-Roman world of the first century”, S.C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, Cambridge 1994, 23-56.

³⁸ R. SWAELS, *art. cyt.*, 672n.

³⁹ *Tamże*, 673 przyp. 58.

ten tekst w jego przybliżonym miejscu w Q⁴⁰. Współbrzmia także inne idee Dokumentu Q. To tutaj (Q 9,57-58) Jezus czyni aluzję do swego bezżeństwa poprzez przyrównanie go do bezdomności⁴¹. Jest to sposób bardzo delikatny, ale czytelny w kulturze semickiej, gdzie wśród synonimów domu była także żona⁴². Ślady utożsamienia żona-dom widać według C.M. Baker w Pnp 8,8-10⁴³, którą to metaforę traktują bardzo dosłownie rabin. Baker podaje przykład arcykapłana oddzielanego siedem dni przed Dniem Pojednania od swego domu, aby nie zaciągnął nieczystości kultycznej: „będzie on czynił pokutę za siebie i swój dom; ‘swój dom’ – to jest, swoją żonę” (Miszna Joma 1,1)⁴⁴.

Roland Meynet zauważył, że według retoryki semickiej, a więc sięgającej pierwotnej warstwy tekstu, trzeba uznać za centrum przypowieści o uczcie werwet Łk 14,20, a szczególnie słowa „nie mogę przyjść”.⁴⁵ Meynet przypisuje im następującą treść teologiczną: „Królestwo Boże warte jest tego, by zrezygnować ze swych dóbr, a nawet nieskończenie więcej: z tego, co jest krwią z krwi, kością z kości — z oblubienicy upragnionej bardziej od braci i sióstr, dla której mężczyzna opuścił ojca i matkę i którą kocha jak siebie samego”.⁴⁶

3.3 W Ewangelii Łukasza

Jakże podobne do Łk 14,20 jest inne usprawiedliwienie ze źródła Q: „Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca!” (Łk 9,59), do którego Łukasz dodaje: „Panie, chcę pójść za Tobą, ale pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi w domu!” (9,61)⁴⁷. Wszystkie te usprawiedliwienia mówią o tym samym, o radykalizmie Jezusa ze względu na Królestwo i każde z nich mogłoby być przykładem w naszej przypowieści. Pożegnać się z rodziną przed jej opuszczeniem, a opuścić żonę dla uczy

⁴⁰ J.S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q, Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Harrisburg, Pa., 1992, 229.

⁴¹ Po pytaniu i deklaracji pójścia za Jezusem (Q 9,57) następuje intymne wyznanie Syna Człowieczego, że jest samotny, nie ma domu, a właściwie, że jego domem jest samo głoszenie (w.58). Jezus być może nawiązuje do Syr 36,26-27, którą to aluzję czyni oczywistą Biblia Tysiąclecia w obu miejscach (Q 9,58: κατασκήνοισι; Syr 36,27: νοοσία – „potomstwo”, „wylęg”) używając słowa „gniazdo”. Dla Żyda brak „potomstwa”, „gniazda” (BT) w sposób oczywisty wskazuje na brak żony.

⁴² O utożsamieniu żony z domem np. w Pnp 8,8-10 gdzie nie jest to przypadkowa aluzja zob. 48-53.

⁴³ C.M. BAKER, *Rebuilding the House of Israel, Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford Ca., 34.

⁴⁴ *Tamże*, 48-53, zwł. 48.

⁴⁵ R. MEYNET, *Czy czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, (tłum. K. ŁUKOWICZ, oryg. *Avez-vous lu saint Luc? Guide pour la Rencontre*, Paris 1990) Kraków 1998, 174-175. Słowa δὲ οὐ δύναμαι ἐλθεῖν występują w 14,19 zamiast ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον w kodeksie D, itali i kilku manuskryptach Orygenes. Podobne zakończenie przekazuje też *Evangeliarium Hierosolymitanum*: Łk 14,18.19: „quod ego non possum venire”; 20: „et propter hoc ego non possum venire”, cytuję za A. RESCH, *Aussercanonische Paralleltexre*, 403.

⁴⁶ R. MEYNET, *dz. cyt.*, 171.

⁴⁷ E. LAVERDIERE, *Dining in the Kingdom of God, The Origins of the Eucharist in the Gospel of Luke*, Chicago 1994, 106.

to właściwie podobnego rodzaju grzeczności czy obowiązki wobec najbliższych. Czy Jezus wzywał tylko celibatariuszy? Wiemy, że nie, a Łukasz nas o tym upewnia gdzie indziej, wzmiankując konieczność wyrzeczenia się żony (14,26; 18,29)⁴⁸.

3.4 W Ewangelii Mateusza

Według Jezusa Królestwo Boże symbolizowane w postaci uczyty mesjańskiej powinno stać w centrum pomiędzy mężczyzną a kobietą. To sam Bóg chciał wyprawić nowo poślubionym ucztę. Taki najgłębszy sens ma metafora uczyty weselnej u Mateusza. Bóg-król wyprawia według swego zamysłu ucztę dla swego syna. Pragnie, aby to uctowanie według Bożego planu ogarnęło wszystkich jego poddanych. W miejsce ludzkiego małżeństwa, ludzkiej uczyty weselnej Boże świętowanie, Boża radość. Przy czym obraz uczyty weselnej może zakładać sens ascetyczny, jak to jest w kodeksie C, gdzie w Mt 22,10 występuje ἄγαμος (podobnie w Łk 14,8: ἄγαμων w lekcjonarzu 1016). Dostrzegamy zatem, że Mateusz dokonał rozwinięcia oryginalnego motywu wesela z wersetu przypowieści o uczcie Łk 14,20 do motywu uczyty weselnej, który jest osią, wokół której została skonstruowana cała przypowieść Mt 22,1-10. Jest to zatem pierwsza, w dodatku kanoniczna, interpretacja Łk 14,20.

4. Historia interpretacji Łk 14,20 w starożytności

4.1 EwTm

Zdanie, jakie w miejsce oryginalnego Łk 14,20 umieścił redaktor Ewangelii Tomasz (EwTm – logion 64), krytyka tekstu określiłaby jako głosę wyjaśniającą. Oryginalne zdanie było dla autora niezrozumiałe i dlatego redaktor tego dzieła odpowiada sobie na pytanie: W jaki sposób zawarcie małżeństwa może przeszkadzać człowiekowi w pójściu na ucztę? Odpowiedź: „mój przyjaciel będzie się żenił, a ja będę wydawał ucztę”⁴⁹. Według EwTm zatem jedyna sprzeczność między weselem, a ucztą Jezusa może wynikać z tego, że te dwa wydarzenia mają miejsce w tym samym czasie.

4.2 Ewangelia Marcjona

Tekst Ewangelii, jakim posługiwał się inny gnostyk, Marcjon, przetrwał częściowo w czwartym rozdziale antygnostyckiego dzieła Tertuliana „Adversus Marcionem”⁵⁰. Zaproszonych Tertulian utożsamia z narodem od wieków nawoływanym przez proroków, który odmówił zaproszeniu słowami: „agrum emi et boues mercatus sum et uxorem duxi” („pole kupiłem, woły zakupiłem i żonę pojąłem”, IV 31,4). Za-

⁴⁸ Brak żony w paralelach Mk i Mt nie świadczy jednak o jej pominięciu. Jak wiadomo żona była utożsamiana z domem, zob. np. C.M. BAKER, *dz. cyt.*, 48-53.

⁴⁹ *Apokryfy Nowego Testamentu*, 196.

⁵⁰ Tertuliani Opera, CCL, Turnholti 1954, pars I, 441-726. Polski cytat pochodzi z: TERTULIAN, *Przeciw Marcjonowi*, tł. S.Ryzner CSsR, PSP 58, Warszawa 1994.

uwazamy więc, że usprawiedliwienia Łk 14,18-20 są przytaczane przez Tertuliana, za Marcjonem, jedynie jako przykładowe powody odmowy narodu żydowskiego w historii zbawienia. Nie mamy tu żadnego innego odniesienia teologicznego do samego Łk 14,20 ani innych usprawiedliwień. Wnioskujemy zatem, że Marcjon przekazał wiernie tekst usprawiedliwień przypowieści, i nie wykorzystywał Łk 14,20 do – jak tego można by się spodziewać – proklamacji odrzucenia małżeństwa, którą widział w dialogu Jezusa z saduceuszami o zmartwychwstaniu (Łk 20,27-40). Główne kręgi gnostyckie początków chrześcijaństwa nie interpretowały zatem Łk 14,20 jako werse-tu antymałżeńskiego.

4.3 Klemens Aleksandryjski

Ojcowie Kościoła dają nam przykład nieco bardziej teologicznej refleksji nad naszym urywkiem. Klemens Aleksandryjski chwali w swoich *Kobiercach* wartość dziewictwa i stwierdza, komentując 1 Kor 7,5, że wstrzeźliwość jest możliwa nawet w małżeństwie (III 79,4), a naszego zaproszonego surowo oskarża o folgowanie swoim żądom: „Ten zaś, który powiedział: ‘Poślubiłem żonę i nie mogę przybyć’ na ucztę Bożą – był przykładem ku przestrodze ludzi odstępujących od Bożych przykazań pod wpływem rozkoszy” (III 90,4)⁵¹. Starożytni mogli rozumieć γαμέω w Łk 14,20 jako „współzycie cielesne”, którego opuszczenia domaga się Pan

4.4 Orygenes

Orygenes poza zarzutami o nadmierne uleganie pożądliwości ciała przyrównuje w przepięknej metaforze poszukiwanie żony do poszukiwania mądrości. Oto jego słowa: „Drugi mówi: ‘Poślubiłem żonę’; wydaje mu się, że znalazł mądrość, i mając w niej udział odrzuca mądrość prawdziwą; może on symbolizować człowieka cielesnego, miłującego bardziej rozkosz niż Boga. ‘Ci zaś, którzy żyją według ciała, nie mogą podobać się Bogu’” (Luc.Cat. 84[212])⁵².

Także Orygenes rozumie γαμέω w sensie współzycia cielesnego.

4.5 Św. Ambroży z Mediolanu

Niezwykle interesujące są rozważania na temat przypowieści o uczcie św. Ambrożego z Mediolanu w jego „Wykładzie Ewangelii według Św. Łukasza”. Ambroży zauważa, że także ten, który „poślubia żonę myśli o rzeczach światowych, a nie o Bogu”⁵³. Ojciec Kościoła stwierdza w tym miejscu: „Nie oznacza to potępienia małżeń-

⁵¹ Polski tekst za: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

⁵² Tłumaczenie polskie za: ORYGENES, *Homilie o Ewangelii Św. Łukasza*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36, Warszawa 1986, 178.

⁵³ Tłumaczenie polskie za: ŚW. AMBROŻY, *Wykład Ewangelii według Św. Łukasza*, tłum. O. W. Szol-drski, PSP 16, Warszawa 1977.

stwa, lecz iż dziewictwo jest wezwane do większego zaszczytu”, co popiera przytaczając 1 Kor 7,34. Ambroży, nie chcąc ograniczać się do swojej interpretacji usprawiedliwień, przytacza rozpowszechniony w jego czasach pogląd, że chodzi tu o trzy klasy ludzi: pogan, żydów i heretyków (Luc VII 197). Pogan, bo charakteryzując się chciwością popadają w nieprawość, a złość i nieczystość uniemożliwiają im wejście do królestwa Chrystusa (198). Żydzi – według Ambrożego – „służąc jedynie cieleśnie, wkładają na siebie jarzmo Zakonu. (...) otrzymaliśmy zaś od Chrystusa, gdy na nasze karki w swym miłosierdziu włożył brzemień lekkie” (199). Herezję zaś biskup Mediolanu personifikuje pod postacią Ewy, która "kusi co do prawdziwości wiary czułością niewieścią i uwodzicielsko prowadzi do upadku, nęci fałszywym pięknem i nie dba o nienaruszone piękno prawdy” (200). Autor odrzuca więc wszystkie trzy postawy. Tak jak potonęli za Noego podczas potopu kupujący i sprzedający (Łk 17,27), tak to samo czeka tego, kto wybrał Zakon, a nie łaskę. Temu zaś, co pojął żonę, Ambroży cytuje Łk 14,26 i argumentuje, że Pan ze względu na tych, do których przyszedł, wyrzekł się swojej matki, mówiąc: „któż jest matką moją i którzy są braćmi moimi”. Nie możemy dlatego dawać pierwszeństwa swojej matce, ale jednocześnie nie możemy ani zapominać o naturze, ani jej służyć, lecz o tyle ją uwzględniać, aby czcić Stwórcę i z miłości do rodziców od Boga nie odstępować (201).

4.6 Św. Augustyn

Św. Augustyn w wymawiających się zaproszonych dostrzega przykłady ludzi ogarniętych duchem tego świata i przywołuje tekst 1 J 2,15-16: „Concupiscentia carnis, Uxorem duxi. Concupiscentia oculorum, Quinque juga boum emi. Ambitio saeculi, Villam emi”⁵⁴. Według Augustyna pięć jarzm wołów to pięć ludzkich zmysłów⁵⁵.

4.7 Afrahat

Możemy odwołać się do syryjskiego Ojca Kościoła Afrahata, którego słowa przytacza J. B. Bauer, komentując logiony 55 i 101 z Ewangelii Tomasza paralelne do wersetu Łk 14,26⁵⁶. Bauer odnosi do tych logionów teologię opisu stworzenia kobiety i uważa, że słowa: „matka” i „ojciec” zostały użyte przez autora EwTm w sensie figuralnym, a jako dowód przytacza rozprawę o dziewictwie i świętości Afrahata (cytuje za J. B. Bauerem, tł. wł. z niem.):

„Znamy z Prawa (to znaczy z Tory): ‘mężczyzna opuści swego ojca i swoją matkę i złączy się ze swoją żoną, i staną się oboje jednym ciałem’ (Rdz 2,24). Jest to mocne i wzniosłe prorocstwo. Kto zatem rzeczywiście opuszcza ojca i matkę, gdy bierze żonę?

⁵⁴ *Sermo CXII*, PL 38, 646.

⁵⁵ *Tamże*, 644.

⁵⁶ J. B. BAUER, *Echte Jesusworte? w: Evangelien aus dem Nielsland*, red. W. C. VAN UNNIK, Frankfurt am Main 1960, 115-118.

(Rodziny mieszkały wtedy jeszcze razem: dziadkowie i wnuczowie!). Sens jest następujący: mężczyzna dopóki jeszcze nie miał żony, kocha i czci Boga, jego ojca i Ducha świętego, jego matkę i nie zna żadnej innej miłości. Jednak skoro tylko wziął żonę, opuścił ojca i matkę, których wyżej wskazałem (mianowicie Boga Ojca i Ducha Świętego). Jego duch, jego serce i jego myśli zostają skierowane daleko na świat, który on chętnie posiada i kocha 'tak jak mężczyzna kocha żonę swojej młodości' (Prz 5,18); ta miłość do żony jest całkiem inna niż miłość do ojca i matki⁵⁷.

Słowa te możemy odnieść także do Łk 14,20. Opuszczenie żony, czyli tego świata, byłoby powrotem do ojca i matki, czyli Boga, co równa się z osiągnięciem stanu pierwotnej świętości. Istnieje więc możliwość, że Jezus wypowiadając przykład o trzecim usprawiedliwiającym się od uczty w Łk 14,20 komentuje w pewien sposób scenę opisu stworzenia kobiety i przyprowadzenia jej do mężczyzny. W Księdze Rodzaju to mężczyzna opuścił ojca i matkę i zjednoczył się z żoną, u Jezusa zaś mężczyzna opuścił żonę dla wzięcia udziału w radości Bożej. Chrystus chce zatem przedstawić rzeczywistość małżeństwa z nieco głębszej perspektywy niż uczyniła to na ówczesnym etapie rozwoju objawienia Księga Rodzaju. Jest to ta sama perspektywa, którą dostrzegamy w jego rozmowie z saduceuszami: „w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić” (Łk 20,35).

Spostrzeżenie to jest szczególnie cenne, gdy zauważymy, że Łukasz posiadał wyważony stosunek do rodziny, a więc równie silnie akcentował więzy rodzinne. W tej samej relacji z uczty szabatowej u faryzeusza (Łk 14,1-24) dostrzegamy znaczący szczegół: oto Łukasz do ratowanego w szabat woła lub osła, jak to jest w rekonstrukcji źródła Q, dodaje syna jako przykład tego, o którego przede wszystkim trzeba mieć staranie (Łk 14,5)⁵⁸.

5. Czystość w małżeństwie według Łk 14,20

Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy Jezus dając za przykład postawę opuszczenia żony dla Królestwa Niebieskiego miał na myśli jakiś konkretny wzór. Łukasz przekazuje dwa przykłady małżeństw, które odpowiedziały na wezwanie do pójścia za wolą Bożą do końca, aż do opuszczenia współmałżonka. Pierwsza para to Józef i Maryja zaś drugie małżeństwo to Joanna i jej mąż Chuza wzmiankowani w Łk 8,3.

⁵⁷ *Rozprawa 18,10, Patrologia Syriaca*, (ed. Parisot)I, 1, 839 w: J. B. BAUER, *Echte Jesusworte?*, 117. Afrahat mógł zostać zainspirowany pierwszą formą życia konsekrowanego jaką było zamieszkiwanie obdarzonych charyzmatami dziewic pod władzą ojca (por. Dz 21,9). Forma ta posiada swe korzenie w starożytnym Izraelu gdzie spotykamy dziewictwo w domu ojca do momentu ślubu (Pwt 22,13-21). Korzenie semickie i judeo-chrześcijańskie ascezy w Kościele zakłada G. QUISPÉL, "L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", w: *Aspects du judéo-christianisme. Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, Paris 1965, 35-52.

⁵⁸ Łk 14,5: „Powiedział do nich: Kto z was mając osła nie wyciągnie go z dołu, jeśli tam wpadł w dzień szabatni.” – rekonstrukcja International Q Project, tłum. A. PACIOREK w: TENZE, *Q – Ewangelia Galilejska*, ŻM 221, Lublin 2001, 339.

5.1 Maryja i Józef

Maryja i Józef prowadzili życie dziewicze. Jest to wystarczający wzór opuszczenia współmałżonka dla Boga i to w sposób ukryty bez widzialnego, fizycznego opuszczenia domu. Pismo Święte daje nam wgląd w początki związku Józefa i Maryi. Relacje obu synoptyków, zarówno Mateusza (1,18-25) jak i Łukasza (1,26-38), przedstawiają nam tę parę jako sobie zaręczoną, co według ówczesnego prawa żydowskiego miało miejsce około roku przed ślubem, który był jedynie uroczystym przeprowadzeniem żony z domu ojca do domu męża. Zaręczeni byli już uważani za małżonków. Opuszczenie współmałżonka ze względu na wolę Bożą jest widoczne szczególnie w relacjach o postawie Maryi. Pytanie Maryi: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” świadczy o tym, że oczekiwała ona bliskości Józefa i jego udziału w poczęciu ich wspólnych dzieci. Takie były jej plany. Bóg proponuje Maryi opuszczenie Józefa, o czym pisze Łukasz („Duch święty zstąpi na ciebie”), a Józefowi opuszczenie Maryi („lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna”). W tym „szczególe” wzajemnego opuszczenia małżonków w akcie konstytutywnym dla małżeństwa relacje synoptyków są wyjątkowo zbieżne. Dostrzegamy tu tę samą teologię co w Łk 14,20. Bóg przedstawia nam wizję nowego, drugiego stworzenia, stworzenia nie z ciała i krwi, ale z Ducha Świętego. (por. J 1,13). Jest to anty-typ, czyli wypełnienie zapowiedzi danej w opisie stworzenia pary małżeńskiej z Księgi Rodzaju. Nieprzypadkowo historia Józefa i Maryi znajduje się na początku Nowego Testamentu, tak jak historia Adama i Ewy na początku Starego.

5.2 Joanna, żona Chuzy

Drugim przykładem współmałżonka całkowicie oddanego sprawie Bożej, aż do fizycznego opuszczenia męża jest Joanna żona Chuzy zarządcy Heroda Antypasa. Jest ona jedną z wielu niewiast, które szły za Jezusem i posługiwały mu ze swoich dóbr. To najpewniej jej imię jest wzmiankowane ponownie wśród niewiast przy pustym grobie (Łk 24,10). To wszystko, co o niej wiemy z Ewangelii. Imię jej męża znajdujemy wśród inskrypcji nabatejskich i syryjskich⁵⁹, co nas nie dziwi, gdyż pierwsza żona Heroda Antypasa była córką Aretasa IV króla nabatejskiego. Chuza mógł należeć do otoczenia jakie przywędrowało z nią na dwór Heroda w Galilei. Chuza jak i jego żona należeli do wyższych sfer i byli pewnie powszechnie znani pośród chrześcijan, dlatego Łukasz wzmiankuje ich po imieniu. Jest mało prawdopodobne, aby Joanna była wdową. Egzegeci w ogóle nie biorą pod uwagę takiej możliwości. Wdowę wzmiankowano zwykle jako żonę, gdy mówiono o jeszcze wciąż aktualnych dla obojga sprawach męża, podczas gdy tutaj jest mowa o sprawach żony, i w przypadku, gdyby była wdową, nie byłoby potrzeby odnosić się do męża. Z tego samego powodu mowy o mężu nie ma już u Łukasza przy drugiej wzmiance o Joannie, przy pustym

⁵⁹ Podaję za J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, Introduction, Translation, and Notes, AB 28, New York 1981, 698, który cytuje CIS, 2. 227 i E. LITTMANNA, ZA 27 (1913) 397 gdzie występuje aramejskie Kûzā'. G. NOLLI podaje jednakże grecką etymologię tego imienia wyprowadzając je od χούδς w znaczeniu dzban, kufel, *Evangelo Secondo Luca*, Testo Greco, Neovulgata Latina, Analisi Filologica, Traduzione Italiana, Città del Vaticano 1983, 339.

grobie: po pierwsze, bo już została przedstawiona, a po drugie, bo jej sprawy nie dotyczą Chuzy. Przypadek Joanny jest szczególnie interesujący, gdyż było nie do pomyślenia, aby kobieta mogła bez zgody męża opuścić jego dom. Hellenistyczne kontrakty małżeńskie zawierają o tym specjalną wzmiankę. Żona musiała być w domu w dzień i w nocy⁶⁰. Joannę częściowo tłumaczy fakt, że pochodziła z wyższych sfer, gdzie kobiety doświadczały pewnej swobody życia⁶¹. Nie tłumaczy to jednak zjawiska pójścia kobiet za wędrownym nauczycielem, co było przypadkiem wyjątkowym⁶². W opuszczeniu przez Joannę męża dla Ewangelii widzimy pozytywny wzór tego, czego brakowało zaproszonemu na ucztę. Przykład Joanny potwierdza zatem, że chodzi o pochodzącą oryginalnie od Jezusa najstarszą warstwę Ewangelii ze wzmiankowanym w niej, nie spotykanym w otoczeniu zwyczajem, który bierze swój początek od Jezusa. Niektórzy uważają, że ponieważ mamy do czynienia z niewielkim obszarem, kobiety mogły wracać na noc do domu. Jest to mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę definitywny charakter poświęcenia, jakiego wymagał Jezus choćby we wzmiankowanym wcześniej Łk 9,57-62 lub przy rozmnożeniu chleba („wy dajcie im jeść”, Łk 9,13). Mówimy tu oczywiście o najbliższym otoczeniu Jezusa, a do takiego Łukasz zaliczał kobiety z Łk 8,1-3. Uczniowie w każdym razie opuścili wszystko (Mk 10,28 i paralelny tekst Łk 18,29 ze wzmianką o opuszczeniu żony).

Zakończenie

Krytyka tekstu dzięki kryteriom wewnętrznym (semityzmy) pozwala dostrzec, że Łk 14,20, wbrew wcześniejszym przypuszczeniom niektórych egzegetów (Linne-mann⁶³), okazuje się być integralną częścią pierwotnego tekstu przypowieści. Krytyka literacka potwierdza wnioski krytyki tekstu co do pierwszeństwa Łk 14,20 (retoryka semicka Meyneta). Badania literackie sugerują też, że Łukaszowa wersja usprawiedliwień ma pierwszeństwo, ale przyjęcie ich bezkrytyczne (Gądecki) jest niewłaściwe, gdyż dają się tu rozpoznać wyraźne ślady redakcyjne. Teologia słów Jezusa wskazuje, że powtórzone ἡγόρασα (według Jeremiasa z tradycji⁶⁴) należy przypisać

⁶⁰ Por. np. P. Tebt. I 104, 27-28 (repr. M. Chr. 285), pochodzący z Egipskiego Tebtynis i datowany na 92 r. przed Chr. Polskie tłumaczenie A. ŁUKASZEWICZ, *Świat papirusów*, Warszawa 2001, 209-210. Wpływ zwyczajów hellenistycznych na dworze Antypasa był dość znaczny. Zwyczaje żydowskie wobec kobiet w małżeństwie były jeszcze bardziej restrykcyjne.

⁶¹ V. ABRAHAMSON, "Kobiety", w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. METZGER, M.D. COOGAN, (oryg. *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford 1994), Warszawa 1997, 303.

⁶² B. WITHERINGTON III, "On the Road with Mary Magdalena, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Luke 8,1-3", *ZNW* 70/3-4 (1979) 244-5; D.C. SIM, "The Women Followers of Jesus. The Implications of Luke 8,1-3", *HeyJ* 30/1 (1989) 55; B.E. REID, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville 1996, 131.

⁶³ E. LINNEMANN, "Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl Lc 14,15-24/Mt 22,1-14", *ZNW* 51 (1960) 250.252-253. Jedyńie J. DUPONT, choć krytycznie, przyjął tę opinię o Łk 14,20 i poparł ją swoimi argumentami, "Les invités au festin", w: TENZE, *Les Béatitudes*, II, *La Bonne Nouvelle*, EB, Paris 1969, 266-267 przyp.6. Na drugim biegunie pozostaje przekonanie o pierwotności trzeciego usprawiedliwienia prezentowane przez P.H. BALLARDA, *art. cyt.*, 344.346 oraz H. PALMERA, *art. cyt.*, 248 przyp. 12.

⁶⁴ J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums, Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, KEKNT Sonderband, Göttingen 1980, 239-240.

językowi mówionemu Mistrza, w przeciwnym wypadku mogłoby być usunięte przez stylistę Łukasza. Jezus przez powtórzenie czasownika wyraża emfazę, zaangażowanie emocjonalne, a także ironię i dystans, jakie odczuwa do usprawiedliwiających się „kupowaniem”. Dostrzegamy gradację usprawiedliwień z konkluzją: „nie mogę przyjść” – punktem kluczowym przypowieści (Meynet). Słowa Jezusa to łagodna perswazja, zachęta, przykład pouczający o odniesieniu zarówno do dóbr materialnych, jak i rodziny. Obcy jest tu kategoriyczny ton kontekstu (Łk 14,26 par. Mt 10,37; Łk 14,33). Właśnie dlatego słowa te datuje się na czas pierwszych niepowodzeń, gdzie nie ma jeszcze otwartego konfliktu (Swaels). Współbrzmia one z bliźniaczymi ideami w każdej z warstw przekazu (Q, Łk) a ujęcie Mateuszowe nie musi być przeciwstawne (ἀγάμος w Mt 22,10 w kodeksie C). Analiza znaczenia czasownika שאל rzuciła nowe światło na sens usprawiedliwień. W rozumieniu semickim, przyszli goście po przyjęciu pierwszego zaproszenia są w pewien sposób zobowiązani i dlatego proszą (być może tylko formalnie, a nie z głębi serca) o zwolnienie, oczyszczenie, pozostawienie bez kary, ratunek, uwolnienie, wybawienie od zaciągniętego obowiązku. Dlatego też Delitsch użył nie שאל, ale mocniej wyrażających te znaczenia odpowiedników: w Łk 18a: נצל, zaś w 18b i 19: נקה (podobnie jak שלח i מלט w 1 Sm 20,29). Jest to zrozumiałe, gdy pamiętamy, że uczyty jak nasza (zaprosił „wielu” czyli „wszystkich” – Łk 14,16) oraz ta z 1 Sm 20 (Dawid wobec Jonatana i Saula), nie były spotkaniami rodzinnymi, ale mieściły się w schemacie patron–klient jak w Syr 13,9⁶⁵.

Zarysowuje się biblijny schemat nauczania o miejscu Boga w małżeństwie i wynikające z niego sposoby życia:

– pozostawanie w bezżeństwie dla Królestwa (Jr 16,1-9; Mt 19,12; Jezus, niektórzy apostołowie, virgines subintroductae, kontynuacja w tradycji mniszej i celibacie; według niektórych „opuścić” jak w Łk 14,20 i 18,29 znaczy „pozostać bezżennym”)

– opuszczenie współmałżonka:

- permanentne (niektórzy apostołowie, Joanna, żona Chuzy; Łk 18,28-30)

- czasowe (święta wojna lub inna wyprawa 1 Sm 21,5-6)

– życie w czystości w małżeństwie:

- permanentne (Maryja i Józef; małżeństwa duchowe; ruch franciszkański; św. Kinga, bł. Maria i Alojzy Beltrame Quattrocchi)

- czasowe (przed objawieniem się Boga: Wj 19,15 por. Kpł 15,18; przed wejściem do Świątyni; dla uniknięcia nieczystości kultycznej w trakcie miesiączki Kpł 15,19; Koh 3,5; dla modlitwy – rada św. Pawła w 1Kor 7,5⁶⁶)

Charakterystyczne, że bezżeństwo (poza Jeremiaszem) oraz praktyki permanentne pochodzą od Jezusa.

Jan Paweł II komentując Mt 19,11-12 i 1 Kor 7 nauczał, że „doskonałość życia chrześcijańskiego mierzy się miłością”⁶⁷ i dlatego „osoba nie żyjąca w «stanie dosko-

⁶⁵ D.E. SMITH, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003, 135.

⁶⁶ Ostatnio J. ZAŁĘSKI, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005, 183-196.

nałości» (...) może osiągnąć de facto większy stopień tej doskonałości (...) niż osoba żyjąca «w stanie doskonałości»⁶⁸. Rady ewangeliczne prowadzą do większej miłości „i dlatego każdy, kto ją osiąga, nawet nie żyjąc w (zinstytucjonalizowanym) «stanie doskonałości», osiąga tę doskonałość płynącą z miłości poprzez wierność duchowi rad – ta zaś jest możliwa i dostępna dla każdego tak «w zakonie», jak i «w świecie»⁶⁹. Święta Rodzina najdoskonalej kroczyła drogą powołania małżeńskiego i ścieżką rad ewangelicznych jednocześnie: „właśnie w nazaretańskich warunkach owego przymierza Maryi i Józefa, w małżeństwie-bezżenności, urzeczywistnił się dar wcielenia Słowa Przedwiecznego”⁷⁰. Doskonale rozumiał tę jedność drogi i celu małżeństwa i dziewictwa kopista palimpsestu Efrema, gdy dodał swoją interpretację wstawiając w Mt 22,10 ἄγαμος (podobny sens w Łk 14,8: ἄγαμον w lekcjonarzu 1016). Jan Paweł II dalej odwołał się tu do nauki św. Pawła: „u podstaw Pawłowej interpretacji tematu małżeństwo-dziewictwo (beżżenność) znajduje się nie tyle sama metafizyka bytu przygodnego (a więc przemijającego), ile raczej teologia wielkiego oczekiwania, którego Paweł był żarliwym apostołem. «Świat» nie jest wiecznym przeznaczeniem człowieka, lecz królestwo Boże. Człowiek nie może nazbyt przywiązywać się do tych dóbr, które są dobrami na miarę przemijającego świata”⁷¹. Papież konkludując stwierdza: „chrześcijanin, wedle nauczania Pawłowego, winien przeżywać małżeństwo pod kątem swego ostatecznego powołania”⁷². Powstaje pytanie, co mówi Pismo Święte na temat takiego przeżywania małżeństwa.

Zwracam uwagę na werset Łk 14,20, którego właściwe rozumienie w tym kontekście rzadko było przedmiotem dyskusji.

CHASTITY IN MARRIAGE ACCORDING TO LUKE 14:20

Summary

We should choose in Luke 14:20 verb ἔλαβον as Semitic and non-attic rather than ἔγημα.

20th century scholarship came to the conclusion that it is impossible to decide which version of excuses (Luke 14:18-20 or Matt 22:5-6) is to be preferred as the original. The solution explaining that endings of the first two Lucan excuses are redactional (καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελεθῶν ἰδεῖν αὐτόν· ἔρωτώ σε, ἔχε με παρητημένον and καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἔρωτώ σε, ἔχε με παρητημένον) has been proposed. Now, Lucan and Matthean excuses have similar length. It is unlikely that repetition of ἡγόρασα belongs to the Lucan style and therefore his excuses may be original. Phrases

⁶⁷ JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986, 304.

⁶⁸ *Tamże*.

⁶⁹ *Tamże*, 304-305.

⁷⁰ *Tamże*, 294.

⁷¹ *Tamże*, 326.

⁷² *Tamże*, 327.

καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά and καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελεῖν αὐτόν are antigenostic insertions better understood in contrast with logion 64 of *Gospel of Thomas* where “dealers and merchants” are unconditionally condemned. Luke suggests in this way that misuse of earthly goods is improper, yet they should not be rejected.

In antiquity marriage was associated with legitimate intercourse resulting in legitimate children. Christianity beginning with the marriage of Joseph and Mary sees in an ideal marriage way of salvation. This is why John Paul II described Marriage from Nazareth as “marriage-celibacy” and named Saint Paul’s ideal of marriage: “marriage-chastity”.