

# Mieczysław Mikołajczak

---

## Pozycja społeczna Maryi (Łk 1,5-2,52)

---

Salvatoris Mater 1/3, 216-230

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W kilku ze swoich ostatnio opublikowanych studiów nad *The Social World of Luke - Acts*, B.J. Malina i J.H. Neyrey zajmują się znaczeniem względnej pozycji w strukturze społecznej starożytnego świata śródziemnomorskiego<sup>1</sup>. Podobnie jak inne prace w tym tomie *starają się oni zaproponować krytyczno - historyczne odczytanie śródziemnomorskich dokumentów biblijnych z pierwszego wieku* (tzn. Dzieje św. Łukasza) zgodnie z takim planem: (a) przedstawienie modeli interpretacyjnych; (b) zastosowanie w rozważaniu *wymiarów społecznych tekstów i kontekstów Łukasza*.

Przedstawione modele, wśród nich te dotyczące głównych wartości czci i hańby, mają z natury charakter społeczno - naukowy i badane są w taki sposób, by *wyjaśnić sposoby oceniania przez czytelnika różnic kulturowych, jak również szczególne społeczne i kulturowe cechy odbiorców Łukasza*<sup>2</sup>.

Malina i Neyrey definiują „cześć” jako *pozytywną wartość człowieka w jego własnych oczach i oczach jego grupy społecznej plus pozytywną ocenę tej osoby w jego własnych oczach i oczach jego grupy społecznej*<sup>3</sup>.

Ks. Mieczysław Mikołajczak

## Pozycja społeczna Maryi (Łk 1,5 - 2,52)

SALVATORIS MATER  
1 (1999) nr 3, 216-230

„Cześć” zgodnie z przedstawionym przez nich modelem może być przypisana lub nabyta. Pierwsza z nich przynależy jednostce ze względu na czynniki znajdujące się poza jej kontrolą - np. pochodzenie rodzinne, rasa, wiek, płeć. Cześć nabyta natomiast wynika z wysiłku jednostki, by poprawić swoją pozycję w danym systemie społecznym, często kosztem innych, na przykład, poprzez osiągnięcia edukacyjne lub zawodowe, albo przez wysiłki bardziej bezpośrednio: podważanie pozycji innych w pewnego rodzaju społecznej rywalizacji<sup>4</sup>. Choć ich model jest o wiele bardziej rozwinięty, takie krótkie

<sup>1</sup> Por. B. J. MALINA, J. H. NEYREY, *Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World*, w: *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody 1991, 25-26; por. także, *First-Century Personality: Dyadic, Not Individualistic*, w: *The Social World...*, 67-96; J.H. NEYREY, *The Symbolic Universe of Luke-Acts: 'They Turn the World Upside Down'*, w: *The Social World...*, 271-304; B.J. MALINA, *The New Testament World Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981, 25-50.

<sup>2</sup> *The Social World...*, XI.

<sup>3</sup> B.J. MALINA, J.H. NEYREY, *Honor and Shame...*, 25-26.

<sup>4</sup> Por. SAYMOUR - SMITH, *Macmillan Dictionary of Anthropology*, II, London 1986, 267.

naszkicowanie jego zarysów wystarczy, by wprowadzić tutaj nasz temat, to znaczy zastosowanie modelu do Łukaszewego obrazu Maryi.

Malina i Neyrey stwierdzają, że trzecia Ewangelia rozpoczyna się od szkicu zaszczytów przypisanych Jezusowi ze względu na Jego królewskich krewnych. I tak św. Józef pochodzi z czcigodnej rodziny, powołującej się na Dawida jako przodka (Łk 1, 27; 2, 4). A co z Matką Jezusa? Ponieważ rodziny kapłańskie cieszą się honorowymi przywilejami i ponieważ Maryja jest krewną córką Aarona (Łk 1, 5. 36), Malina i Neyrey sugerują, że także Maryja cieszy się zaszczytnymi przywilejami linii kapłańskiej. Twierdzą oni nawet, że dane wskazują na fakt, że sama Maryja należy do rodziny kapłańskiej. Neyrey podsumowuje swój pogląd w ten sposób:

*Skoro ludzi można rozmieścić na pewnego rodzaju mapie, to fakt, gdzie umieścimy Jezusa, ma znaczenie. Jego Matka spokrewniona była z rodem kapłańskim; Zachariasz należał do „zmiany Abiasza” (Łk 1, 5), a Elżbieta była „jedną z córek Aarona” (Łk 1, 5). Oboje byli „sprawiedliwi wobec Boga, postępując nienagannie według wszystkich przykazań i ustaw Pańskich” (Łk 1, 6). Byli oni spokrewnieni z Maryją, Matką Jezusa, co oznaczało, że i Ona miała powiązania z rodem kapłańskim. Jego Opiekun pochodził z „domu Dawidowego” (Łk 1, 27; 2, 4; 3, 23. 31-32). A zatem Jezus należał do dwóch najświętszych linii rodzinnych w Izraelu, kapłańskiej i królewskiej<sup>5</sup>.*

Wygląda zatem na to, że powinniśmy uważać, iż trzeci ewangelista wiernie odzwierciedlił wzorce kulturowe swojego świata, przedstawiając Maryję jako osobę o zaszczytnych prawach.

Jednym z istotnych i niefortunnych minusów takiego spojrzenia na sprawę - co da się zauważyć w pewnej liczbie innych esejów, które składają się na *The Social World of Luke - Acts* - jest niechęć uznania faktu, że badania antropologiczne mogą mieć dwójakie zastosowanie<sup>6</sup>. Jesteśmy zapraszani do podsłuchiwania konwersacji starożytnych, przy czym zapominamy, że czyniąc to, sami stajemy się uczestnikami dyskursu i że wzorce kulturowe, które uznajemy za zrozumiałe same przez się w naszym świecie, mogą się w tym procesie ujawnić. Czyż bez znaczenia jest, że niektóre nurty współczesnej socjologii zajęły się właśnie przeważającym niekiedy wpływem takich źródeł przypisanej czci jak rasa i płeć,

<sup>5</sup> J.H. NEYREY, *Symbolic Universe...*, 289; por. B.J. MALINA, J.H. NEYREY, *Honor and Shame...*, 47; TENZE, *First - Century Personality...*, 86.

<sup>6</sup> Zob. G.E. MARCUS, M. M. J. FISCHER, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago 1986.

a nie bardziej typowymi i współczesnymi źródłami nabywania przywilejów, do których dziś należą zawód i dochód?<sup>7</sup> Albo że indywidualizm, który cechuje współczesne społeczeństwa zachodnie - co u Maliny i Neyreya uznaje się za pewnik - został ostatnio poddany krytycznym badaniom?<sup>8</sup> Innymi słowy, ten rodzaj analizy, którą prezentują Malina i Neyrey podlega wpływowi większej liczby faktów i może zaferować w dyskursie hermeneutycznym więcej, niż autorzy są gotowi przyznać.

Dla nas ważniejsza jest druga dziedzina, w której omawiana analiza wykazuje braki, to znaczy: zbyt koncentruje się na konstruowaniu modelu i zastosowaniu go do *Dziejów* Łukasza, a niedostatecznie zajmuje się pytaniem, jak taki model może zostać przekształcony albo nawet obalony w narracji Łukasza, a może nawet okaże się nieadekwatny do przedsięwzięcia Łukasza. I to nie dlatego, że Łukaszowi w jakiś sposób udało się uniknąć ograniczeń własnej kultury, jej założeń wstępnych i wzorców. Każdy język zakorzeniony jest w kulturze<sup>9</sup> i przedsięwzięcie narracyjne Łukasza także powstało w ramach konkretnej sytuacji dyskursywnej. Stąd, jak rozpoznają to Malina i Neyrey, współczesnym czytelnikom opłaca się zaangażować tak bardzo jak to tylko możliwe w badanie pewników kulturowych, które Łukasz dzielił ze swoimi współczesnymi. Niemniej jednak nie wystarczy tylko wprowadzenie rezultatów takich badań w narrację Łukasza<sup>10</sup>. Łukasz może przecież nie odwzorowywać *prawdziwego świata*, i z pewnością przy pewnych okazjach tego nie czyni. Może na przykład przedstawiać alternatywny pogląd na ten świat<sup>11</sup>, może podkreślać niektóre aspekty tego świata, jednocześnie umniejszając

<sup>7</sup> Zobacz np. J. QUADAGNO, *Race, Class and Gender in the U.S. Welfare State: Nixon's Failed Family Assistance Plan*, „American Sociological Review” 55(1990) 11-28; SEYMOUR - SMITH, *Macmillan Dictionary...*, 2.

<sup>8</sup> Zob. np. R.N. BELLAH, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, San Francisco 1985.

<sup>9</sup> Por. M. STUBBS, *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language*, Chicago 1983, 8; G. BROWN, G. YULE, *Discourse Analysis*, Cambridge 1983, 27-31. Rola takich spraw pozatekstualnych (włączając w to założenia społeczne) przy powstawaniu i interpretacji znaczenia literackiego została ostatnio potwierdzona przez R. FRIEDMANA i S. MILLERA, *Re-Thinking Theory: A Critique of Contemporary Literary Theory and an Alternative Account*, Cambridge 1992.

<sup>10</sup> Ten sam błąd popelnia także R.A. HORSLEY, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context*, New York 1989.

<sup>11</sup> Na przykład może definiować na nowo władzę, poddając w wątpliwość ideologię patriarchalną. Por. J.C. ANDERSON, *Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives*, „The Journal of Religion” 67(1987) 183-202.

znaczenie innych<sup>12</sup> albo parodiować normalne w jego kulturze oczekiwania, by zaprezentować uderzająco odmienny sposób rozumienia rzeczywistości społecznej<sup>13</sup>. To znaczy, figury twórcze, w tym te stosowane w tworzeniu starożytnej historiografii, mogą cechować się zdolnością prezentowania systemu kulturowego w sposób krytyczny.

W szczególności opowiadania zawierają w sobie potencjał kształtowania świata kulturowego. Nieraz wprowadzają odbiorców w nowe światy, a w konsekwencji potwierdzają lub podważają to, co odbiorcy w sposób naturalny zakładali lub do czego doszli drogą analizy myślowej. Mówiąc ogólniej, *tekst nie jest jedynie narzędziem komunikacji. Jest urządzeniem, które kwestionuje uprzednie systemy znaczeniowe, często je odnawia, a czasem niszczy*<sup>14</sup>.

Malina i Neyrey przyczynili się do określenia kontekstu odczytywania *Dziejów* Łukasza, ale nie jest to wystarczająco jasne, czy je odczytali, to znaczy, czy dokonali pełnej oceny tego, czy Ewangelista pisał w zgodzie (lub wbrew) z kulturowymi założeniami dotyczącymi (w tym przypadku) definicji statusu w danym systemie społecznym. Zwroć uwagę szczególnie na przedstawienie Maryi w narracji narodzenia u Łukasza potwierdzi oba te przekonania przez wykazanie:

1) Wyjątkowego zainteresowania Łukasza zagadnieniami statusu i czci w początkowych rozdziałach *Dziejów*.

2) Ironii i szczególnego znaczenia jego obrazu Maryi.

Wykażemy, wbrew Malinie i Neyreyowi, że Łukasz w rzeczywistości nie zajmuje się przypisaną czią Maryi, a w zasadzie przyjmuje strategię narracyjną, która wyklucza taki akcent. Dla Łukasza Maryja nie ma żadnych podstaw do uzyskania pozytywnej war-

<sup>12</sup> Niewiele ma na przykład do powiedzenia na temat polityczno-ekonomicznej władzy świątyni. Por. J.B. GREEN, *The Death of Jesus and Rending of the Temple Veil* (Luke 23:44-49): *A Window into Luke's Understanding of Jesus and the Temple* (Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers), Atlanta 1991, 543-557, szczególnie 554; por. H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom: Social conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988, 70-74; J.H. ELLIOTT, *The Temple Versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions*, w: *Social World...*, 211-240.

<sup>13</sup> Na przykład w odniesieniu do grzeszników i ubogich zdefiniował na nowo kanony warstw społecznych. Por. D.A. NEALE, *None but the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke*, Sheffield 1991; J.B. GREEN, *Good News to Whome? Jesus and the „Poor” in the Gospel of Luke*, w: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ, Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1998.

<sup>14</sup> U. ECO, *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington 1984, 25; por. A.A. TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's world in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis 1989, 303-304.

tości społecznej, a co więcej, już na początku opowiadania z góry zrzeka się swoich przyszłych praw do honorowego statusu należnego Jej, gdy poślubi potomka Dawida. Większe znaczenie ma tutaj status przyznany (tzn. nie przypisany drogą zwyczajową ani nie nabyty przez Maryję) Jej przez samego Boga, czego ostatecznym wyrazem jest Jej uznanie się za Służebnicę w Bożej rodzinie.

Przedstawiona w ten sposób Maryja prowokuje radykalną krytykę normalnych, określonych kulturowo środków społecznej stratyfikacji w świecie śródziemnomorskim. Jest też zwiastunką przyszłego akcentu na status wynikający ze zbawienia pojawiający się w narracji Łukasza.

## 1. Przedstawienie Maryi w Łk 1, 5 - 2, 52

Ze względu na nasze zawężone zainteresowanie zagadnieniem prezentacji statusu Maryi przez Łukasza nie będziemy analizować wszystkich tekstów, w których występuje Maryja, tzn. tych odnoszących się do Jej rozważań wewnętrznych (Łk 2, 19. 51b). W zasadzie, ponieważ naszym punktem odniesienia jest narracja, będziemy podążać za sekwencją opisu Łukasza, odstępując od niego tylko w celu odniesienia się do potwierdzającego materiału gdzie indziej<sup>15</sup>.

### 1.1. Przedstawienie Maryi: Dziewczyna bez rodziny

Po przedstawieniu Zachariasza i Elżbiety oraz relacji ze zwiastowania Zachariaszowi i reakcji Elżbiety na poczęcie, Łukasz odwraca naszą uwagę od domu i trosk tego kapłańskiego małżeństwa i kieruje ją na Dziewicę Maryję z Galilei.

*W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja (Łk 1, 26-27).*

Takie przedstawienie Maryi stanowi jaskrawy kontrast z naszymi oczekiwaniami w chwili, gdy docieramy do tej części relacji.

Przedstawiając Zachariasza i Elżbietę w Łk 1, 5-6, Łukasz poświęcił wiele uwagi zagadnieniom statusu, skumulował dane w sposób bardzo ekonomiczny, posługując się takimi środkami jak powtórzenia

<sup>15</sup> Por. J.A. FITZMYER, *Mary in Lucan Salvation History*, w: *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*, New York 1989, 57-85. Jego analiza koncentruje się na innych aspektach i zawiera najnowszą bibliografię. Bibliografię można znaleźć także w R.E. BROWN, *Gospel Infancy Narrative Research*, „The Catholic Biblical Quarterly”, 48(1986) 660-680.

i skojarzenia, by podkreślić ich status społeczno-religijny, ich czystość oraz sprawiedliwość<sup>16</sup>. Osiąga to przez scharakteryzowanie ich jako dzieci Aarona, którym przypadł w udziale zaszczyt kapłaństwa. Wysoki status, którym cieszyli się kapłani, wynikał z ich dziedzicznej czystości i powołania. Otrzymywali go na mocy Boskiego usankcjonowania ich pozycji, istotnej roli w kulcie świątynnym i ofiarnictwie (por. Wj 28-29; Kpł 8-10), zostali zatem oddzieleni przez Boga tak, by mieli wyjątkowy dostęp do miejsc świętych i akcesoriów świątynnych oraz władzę ogłaszania błogosławieństw w imieniu Boga. Dlatego byli wyróżniani z racji ich przywódczej pozycji oraz zadania interpretacji Pisma w lokalnej społeczności. Kapłaństwo było dziedziczne, a Zachariasz do swojej linii genealogicznej wywodzącej się od Aarona (por. Wj 28, 1; 29, 9; Lb 18), dodaje dodatkową kwalifikację - małżeństwo z córką Aarona. Nie wynikało to z ograniczeń kastowych. Córki kapłanów, jak np. Elżbietę obowiązywały niewielkie ograniczenia w kwestii małżeństwa; kapłani zmuszeni byli poddawać się surowszym zakazom, ale z pewnością mogli żenić się z Izraelitkami (tzn. z córkami nie-kapłanów). Kwestią zasadniczą było genealogiczne zachowanie czystości i godności kapłaństwa, ponieważ męski potomek dziedziczył urząd kapłański po swoim ojcu pod warunkiem, że status matki był wystarczający. W omawianym przypadku pochodzenie kapłańskie i czystość, będące miarą statusu w społeczeństwie izraelskim zostały w wyraźny sposób zachowane bez naruszenia<sup>17</sup>.

W innych miejscach Łukasz wykazuje upodobanie do krótkich, lecz celnych charakterystyk osobowych (np. Łk 2, 25. 36-37; 23, 50-51; Dz 10, 1-2) i jedną z nich posługuje się tutaj (Łk 1, 6), by uzupełnić swój portret kapłańskiej pary, podkreślając przez zbędne powtórzenie ich moralną doskonałość. Charakterystyka Elżbiety i Zachariasza dokonana przez Łukasza zachęca nas do skojarzenia tej pary z Abrahamem i Sarą (por. np. Rdz 11, 30; 15, 6; 17, 1. 17; 18, 11-12), a jest to istotny przyczynek do ich pozytywnej oceny. Ponadto w Łk 1, 7 dowiadujemy się, że Zachariasz i Elżbieta byli

<sup>16</sup> Na temat sposobu charakteryzowania w trzeciej Ewangelii, zob. D.B. GOWLER, *Characterisation in Luke: A Socio-Narratological Approach*, „Biblical Theology Bulletin”, 19(1989) 54-62; bardziej ogólnie W.C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Middlesex 1983, 3-20; M. BAL, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 1985, 85-89.

<sup>17</sup> W tych kwestiach zob. E.P. SANDERS, *Judaism: Practices and Belief*, Philadelphia 1991, 170-182; L.J. ARCHER, *Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, JSOTSS 60(1990) 137-139; E. SCHAUER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh 1979, 240-243; L.D. HURST, J.B. GREEN, *Priest, Priesthood*, w: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, IL 1992, 633-636.

oboje w zaawansowanym wieku, a jest to uwaga o szczególnym znaczeniu w kulturze, gdzie cześć przychodzi z wiekiem.

Zainteresowanie Łukasza w prezentacji tych dwóch postaci ich statusem wiąże się ze sposobem, w jaki naszkicował sprawozdanie ze zwiastowania i reakcji Zachariasza. Spotykamy go w społeczno-religijnym centrum żydowskiego świata, sprawującego swoje obowiązki w jerozolimskiej świątyni<sup>18</sup>. Co więcej: został wybrany przez Boga - bo tak rozumiano wybór przez rzucanie losu (por. Dz 1, 17, 26)<sup>19</sup> - do szczególnego zaszczytu wejścia do Miejsca Świętego, które już samo w sobie było miejscem szczególnej czci<sup>20</sup>. Elżbieta zaś po poczęciu koncentruje się głównie wokół konsekwencji swego stanu i jego roli w związkach ze społecznością (Łk 1, 25). Tak jak w Pismach izraelskich, w których silnie zakorzeniona jest myśl, że Bóg sprawuje władzę nad łonem<sup>21</sup>, tak tutaj urodzenie dziecka rozumiane jest jako objaw Bożego błogosławieństwa (por. np. Rdz 16, 4; 29, 32; 30, 1. 22-23), a stąd także jako oznaka należytego statusu społecznego. Jej prawo do szczególnej czci, opisane w Łk 1, 5-7, zostało niejako podważone przez bezpłodność. Dlatego Boża ingerencja została przez nią odczytana jako usunięcie hańby i osiągnięcie czci.

W tym wszystkim Łukasz, tak jak to zauważyli Malina i Neyrey, okazuje się być osobą należącą do świata kultury śródziemnomorskiej, zorientowanej na zagadnienia czci i hańby. Ponieważ tak mocno i wyraźnie zaznaczył te kulturowe wartości na początku swojej relacji z narodzenia, kiedy scena się zmienia, spodziewamy się tego samego. W rzeczy samej nawet Józef, który rzadko pojawia się w Łukaszej opowieści o narodzeniu i nie odgrywa prawie żadnej aktywnej roli, został scharakteryzowany za pomocą godnych pozazdrosczenia praw wynikających z urodzenia (1, 26). Jak to komentują Malina i Neyrey: *Renoma ważnych postaci w Dziejach Łukasza komunikowana jest za pomocą szczególnego odnotowania ich rodowodu, zarówno krewnych jak i członków klanu; w ten sposób cześć i tożsamość przodków rozciąga się i na współ-czesnego człowieka*<sup>22</sup>. Tak jest w przypadku Elżbiety, Zachariasza i Józefa. A co z Maryją? To znaczy, dlaczego nie w przypadku Maryi?

<sup>18</sup> O takim znaczeniu świątyni zob. w D.M. KNIPE, *The Temple in Image and Reality*, w: *Temple and Society*, Winona Lake 1988, 105-128.

<sup>19</sup> H. HAUSE, „λαχχανω”, TDNT, IV, 1-2; F. GODET, *A Commentary on the Gospel of St. Luke*, Edinburgh 1974, 74.

<sup>20</sup> Por. M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

<sup>21</sup> Por. P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, 34-38.

<sup>22</sup> B.J. MALINA, J.H. NEYREY, *First-Century Personality...*, 86.



Po pierwsze, musimy najpierw podejść poważnie do zmiany miejsca, które dokonuje się w chwili prezentacji Maryi. Przenosimy się z Miejsca Świętego, centrum żydowskiego świata, do stonkowo mało znanego miasta w regionie na tyle odległym i mieszanym rasowo, że można go nazwać *Galileą pogan* (1 Mch 5, 15). Poza tym, co do statusu Maryi, wiemy tylko, że jest *Dziewicą* poświęconą Józefowi. Fakt, że zwrot *Dziewica* określa Maryję jako *Dziewczynę* w wieku pozwalającym jej na zamążpójście<sup>23</sup> oraz jako *Dziewicę* w węższym, seksualnym tego słowa znaczeniu wynika z samookreślenia się Maryi w Łk 1, 34 oraz przestrzegania żydowskich zwyczajów dotyczących małżeństwa.

Zgodnie z ówczesnym prawem rzymskim, najniższy wiek pozwalający na zawarcie małżeństwa wynosił dla dziewcząt 12 lat (dla chłopców 14), a najniższy wiek pozwalający na zaręczyny 10 lat<sup>24</sup>. Praktyka żydowska była podobna, i tak kobieta zawierała małżeństwo zanim osiągnęła 12 i pół roku. Było to korzystne dla mężczyzny, który wcześniej zyskiwał małżeńskie przywileje i mógł korzystać z jej usług przez dłuższy czas, ale także miało znaczenie dla ojca. Mówiąc wprost: łatwiej było mu zagwarantować czystość córki (tzn. dziewictwo) i zachować swój honor, gdy udało mu się wydać ją za mąż, zanim jeszcze osiągnęła dojrzałość.

Małżeństwo zawierano przez sformułowanie aktu prawnego, przekazanie pieniędzy panu młodemu (tzw. *wiana*) i stosunek płciowy. Wcześniejsze praktyki wyraźnie nie odróżniały zaręczyn od zawarcia małżeństwa, jednak przed pierwszym wiekiem po narodzeniu Chrystusa upływ czasu między jednym a drugim wynosił zwykle dwanaście miesięcy. I dlatego akt zaręczyn i wiano były wymieniane w chwili zaręczyn, po czym panna młoda i pan młody byli prawnie połączeni i mogli zostać rozdzieleni jedynie poprzez rozwód. W okresie zaręczyn, do chwili seksualnej konsumacji małżeństwa przez zaręczoną parę, córka pozostawała w domu swojego ojca, pod jego kontrolą<sup>25</sup>.

Stąd wcześniejsze obserwacje Maliny i Neyreya dotyczące statusu rodowodowego stanowią ostry kontrast z Łukaszową charakterystyką Maryi. Została Ona przedstawiona jako młoda Dziewczyna, przed okresem lub w trakcie okresu pokwitania, z mało zna-

<sup>23</sup> Zob. G.J. WENHAM, *Betulah - A Girl of Marriageable Age*, „Vetus Testamentum”, 22(1972) 326-348.

<sup>24</sup> B. RAWSON, *The Roman Family*, w: *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* (wyd. B. Rawson), Ithaca 1986, 1-57. 21.

<sup>25</sup> Zob. L.J. ARCHER, *Her Price Is beyond Rubies...*, 151-171; R. LOEWE, *The Position of Women in Judaism*, London 1966, 22-23.

czącego miasta w rasowo mieszanym regionie. Józef jest synem Dawida, ale Maryja jeszcze nie została włączona do Jego domu i dlatego nie ma prawa do Jego odziedziczonego statusu<sup>26</sup>. Nie wspomina się rodziny Maryi. W zasadzie Maryja nie zostaje przedstawiona w żaden sposób, który by Ją rekomendował jako osobę szczególnie godną szacunku albo czci. Uwzględniając szczególną uwagę, jaką Łukasz przykłada w 1. i 2. rozdziale do wprowadzenia i prezentacji kobiet i mężczyzn jako osób o wysokim statusie, jest to niezwykle. Wydaje się, że dla Łukasza istotą sprawy przy przedstawieniu Maryi jest Jej znikome znaczenie.

Następująca dalej charakterystyka Maryi jako *krewniej* Elżbiety w Łk 1, 36 w żaden sposób nie zmienia tego obrazu. Συγγενίς jest zbyt niejasne<sup>27</sup>, by musiało oznaczać uczestnictwo Maryi w kapłańskiej linii genealogicznej Elżbiety. Nawet jeżeli były kuzynkami w pierwszej linii, nie musimy wyciągać takich wniosków, bowiem, jak zauważyliśmy, dziedziczna czystość kapłanów przekazywana jest w linii męskiej. (Z tego samego powodu, nawet gdyby Łukasz pisał o takim powiązaniu, to nie miałoby ono wpływu na status Jezusa, chyba żeby Józef pochodził z rodziny kapłańskiej.) Co więcej, nigdzie indziej w swojej relacji Łukasz nie próbuje powiązać statusu Maryi ze statusem Jej krewniaczki. Wręcz przeciwnie, prawdą zdaje się być odwrotna sytuacja, jak to zobaczymy poniżej.

## 1.2. Pierwsze pozdrowienie i odpowiedź - łaską obdarzona - Służebnica Pańska (Łk 1, 28-38)

Już na początku wymiany zdań między aniołem Gabrielem a Maryją (1, 26-27) zauważamy kontynuację tematu statusu. Słowa pozdrowienia Gabriela i obwieszczenie uprzywilejowanego statusu Maryi (Łk 1, 28) oraz ponowne zapewnienie Jej o Bożej przychylności (Łk 1, 30) tworzą *inclusio* wokół zakłopotania Maryi (Łk 1, 29). Nic nie przygotowało Jej na wizytę archanioła ani takie znaczące słowa przychylności. Gdy przypomnimy sobie, że to przecież ktoś mniej znaczący udaje się zwykle do kogoś ważniejszego, będzie to tym razem rzecz tym bardziej niezwykła, że osobisty sługa Boży przybywa *do* Maryi. Wcześniej Ewangelia nie wskazuje na żadne podstawy, by obdarzać Maryję szczególnym szacunkiem, ale zachowanie i słowa honorowego pozdrowienia archanioła określają cen-

<sup>26</sup> Por. B.J. MALINA, J.H. NEYREY, *Honor and Shame...*, 61.

<sup>27</sup> BAG2, 772: (*żeńska*) *krewna*, *krewniaczka*.

tralną i wzniosłą pozycję, jaką zajmuje Ona w świetle relacji z narodzin. W rzeczy samej, choć Jej pierwsza *mowa* jest wewnętrzna, Maryja przedstawiona jest jako deiktyczne centrum tego sprawozdania, z udzielonymi Jej szczególnymi honorami - zarówno przez to, co zostaje wypowiedziane, jak i przez to, kto je wypowiada<sup>28</sup>.

Początkowe słowa Gabriela, *χαίρε* *κεχαριτωμένη* powiązane są przez aliterację oraz przez połączenie dwóch motywów przeplatających się w Ewangelii: Bóg łaskawie działa, a ludzie (w odpowiedni sposób) reagują z radością i chwałą<sup>29</sup>. Możliwe, że *χαίρε* należałoby oddać jako zwyczajowe pozdrowienie<sup>30</sup>; jednak poza jego użyciem na początku listów do grecko-języcznych odbiorców w Dz 15, 23; 23, 26 Łukasz posługuje się w tym celu semickim *ειρήνη* (Łk 10, 5; 24, 36)<sup>31</sup>. W ten sposób wstępny zwrot Gabriela uzupełnia obraz radości przenikający trzecią Ewangelię<sup>32</sup> i stanowi reminiscencję So 3, 14-15; Za 9, 9; Jl 2, 21. Znajdujemy tam następującą formułę: *raduj się!* + *zwrot* + *odniesienie do Bożego działania albo nastawienia, na które radość jest właściwą reakcją*<sup>33</sup>. *Pełna łaski* spełnia zatem niejako funkcję imienia Maryi, określając Ją jako obiekt Bożego dobrodziejstwa. Prawda ta zostaje zaakcentowana i wyjaśniona przez powtórzenie zwrotu w Łk 1, 30, podkreślona potem (*z radością!* - Łk 1, 47) przez Maryję w Łk 1, 48. Bóg okazał swoją łaskę tej, która nie rościła sobie pretensji do honorowego statusu; wyniósł Ją z niskiej pozycji, wybrał i wyposażył do tego, by spełniła centralną rolę w odkupieniu<sup>34</sup>. Przesłanie

<sup>28</sup> Ogólnie na temat deiksy zob. S.C. LEVINSON, *Pragmatics*, CTL, Cambridge 1983, 54-94; na temat *deiksy* społecznej: 62-64, 89-94.

<sup>29</sup> Por. J.R. DONAHUE, *A Neglected Factor in the Theology of Mark*, „Journal of Biblical Literature” 101(1982) 563-594. 568.

<sup>30</sup> Por. Mt 26, 49; 27, 29; 28, 9; Mk 15, 8; J 19, 3.

<sup>31</sup> Por. S. LYONNET, „*Χαίρε κεχαριτωμένη*”, „Biblica” 20(1939) 131-141; K. STOCK, *Die Berofung Marias* (Łk 1, 26-38), „Biblica” 61(1980) 457-491. 468-471. Na temat zastrzeżeń A. STROBELA, *Der zu seinem Sinngehalt*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 53(1962) 86-110, patrz replikę w M. Mc HUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, 44-45. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, (1), Garden City 1981, 344-345; por. R.E. BROWN (i inni), *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Philadelphia 1978, 128-132, który ma zastrzeżenia do takiego odczytania, wyraźnie na podstawie jego skojarzenia z powiązaniem argumentem, iż *raduj się* łączy inne aluzje z So 3, 14-17, by identyfikować Maryję jako *Córę Syjonu*. Takie połączenie występuje dosyć często (por. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967, 75-82), ale nie jest to wniosek konieczny. Por. H. RAISANEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, STTAACF (1989) 86-92.

<sup>32</sup> Zob. W.G. MORRIS, *Joy in the New Testament*, Exeter 1984, 91-104.

<sup>33</sup> Por. K. STOCK, *Die Berufung Marias...*, 469.

<sup>34</sup> Zob. R.H. FULLER, *A Note on Luke 1:28 i 38*, w: *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, t. 1, Macon 1984, 201-206.

to potwierdza deklarowana przez Gabriela obietnica: *Pan z Tobą* - formuły używanej często w odniesieniu do osoby wybranej przez Boga do spełnienia szczególnego zadania w historii zbawienia (np. Rdz 26, 24; 28, 15; Wj 3, 15; Sdz 6, 11-18; Dz 18, 9-10)<sup>35</sup>.

Gdy Gabriel już zwiastował Maryi, że urodzi Syna o wysokim statusie (*święty; Syn Najwyższego; Syn Boży*), dowiadujemy się, jaka była Jej odpowiedź. Nazywając się *Służebnicą Pańską* (por. Łk 1, 48), wyraża swoje poddanie Bożym celom, ale także określa Swoją służebną rolę w tym zadaniu. Ponadto, przypisuje sobie niejako pewne miejsce w Bożej Rodzinie. Ta, której narrator nie dał żadnego dziedzictwa rodzinnego, teraz określa swoje miejsce w Bożej rodzinie. Nie otrzymała żadnych innych oznak statusu poza Bożą przychylnością i wybraniem i właśnie tego trzyma się pod koniec omawianej sceny. Oznacza to, że słowa Maryi niosą w sobie fundamentalną definicję Jej osobowości; w zasadzie w kontekście społeczno-historycznym Jej słowa relatywizują, a nawet narażają na szwank Jej status Narzeczonej Józefa. Partnerstwo z Bogiem przewyższa w Jej oczach wymagania (i pozycję społeczną) rodziny<sup>36</sup>. W świecie grecko-rzymskim oraz w świecie *Miszny*, status niewolnika wynikał ze statusu pana domu. Status głowy rodziny rozciągał się na wszystkich, którzy dzielili z nim relację pokrewieństwa<sup>37</sup>. Kiedy Maryja określa swoją pozycję jako Służebnicy Pańskiej, rozpoznajemy, że wywodzi Ona swój status od Niego i w ten sposób Łukasz rozpoczyna swoją prezentację społeczności Bożego ludu, którego podstawowe doświadczenia społeczne oparte są o jego relację z Bogiem.

W swojej charakterystyce Maryi Łukasz zaczyna podważać zasadność tradycyjnego konkurowania i manewrowania w celu osiągnięcia wysokiego statusu, jakie dominowały w świecie śródziemnomorskim w pierwszym wieku. Maryja, która wydawała się niewiele znaczyć w jakiegokolwiek skali statusu: pod względem wieku, dziedzictwa rodzinnego, płci itd. - okazuje się być obdarzoną łaską od Boga, Tą, która ostatecznie odnajduje swój status i tożsamość w posłuszeństwie Bogu i uczestnictwie w Jego woli zbawienia.

<sup>35</sup> Zob. także K. STOCK, *Die Berufung Marias...*, 466; W.C. VAN UNNIK, *Dominus Vobiscum: The Background of a Liturgical Formula*, w: *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson (1893-1958)*, Manchester 1959, 270-305, 288-289.

<sup>36</sup> Zob. także Łk 8, 19-21; 9, 57-62; 12, 51-53; 14, 25-26; 18, 28-30.

<sup>37</sup> Patrz: D.B. MARTIN, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990, 1-49; P.V. Mc FLESHER, *Oxen, Women, or Citizens? Slaves in the System of the Mishna*, Atlanta 1988, 90-94.

### 1. 3. Drugie pozdrowienie i odpowiedź - odwrócenie statusu (Łk 1, 39-56)

Wymiana pozdrowień w kulturze palestyńskiej przyjęta i przedstawiona przez Łukasza jest zarówno bardzo stylizowana, jak i bardzo znacząca. W Wj 18, 7 znajdujemy przykładowe pozdrowienie: *Wyszedł Mojżesz naprzeciw teścia, oddał mu pokłon i ucałował go. Potem wypytywali się wzajemnie o powodzenie i udali się do obozu*. Tekst ten jest interesujący zarówno jako ilustracja treści pozdrowienia, jak i dodatkowego sposobu, w jaki prezentuje zagadnienia statusu i czci. Mojżesz jest gospodarzem, a jednak to On inicjuje pozdrowienia, okazując właściwą cześć starszemu gościowi. Podobne zasady obowiązują w Łk 7, 36-50, gdzie Szymon faryzeusz obraża Jezusa, nie witając Go w odpowiedni sposób (por. Łk 7, 44-46) oraz w Łk 20, 46, gdzie Jezus krytykuje uczonych w Piśmie żądających pozdrowień pełnych czci (np. pierwszeństwo pozdrowienia, ukłony, słowa błogosławieństwa). Podobne zagadnienia mają zastosowanie i w omawianej perykopie.

Łukasz duży nacisk kładzie na pozdrowienie Maryi i chociaż nie znamy jego treści, wspomina je trzy razy (Łk 1, 40. 41. 44). Jego pierwszorzędne znaczenie zdaje się wynikać z jego skutku, tzn. reakcji na nie nienarodzonego dziecka Elżbiety, co wspomniane jest dwa razy (Łk 1, 41. 44). W przeciwieństwie do Mojżesza, który wychodzi, aby powitać swojego teścia i pierwszy wypowiada słowa pozdrowienia, Elżbieta w wyraźny sposób jest osobą znacznie szerszą, przynajmniej według normalnych kanonów. Jest córką Aarona, żoną kapłana, starszą z dwóch kobiet. A ponadto, czyż nie otrzymała znaku Bożej afirmacji w postaci obdarzenia dzieckiem? Zdziwiające jest zatem pozdrowienie Maryi przez Elżbietę. Powodowana przez dziecię w Jej łonie, napełniona Duchem Świętym, stawia siebie w roli Służebnicy, obdarzając czcią swojego Gościa, którego rozpoznaje jako *Matkę mojego Pana; błogosławioną między niewiastami*. Nagle role się odwróciły do tego stopnia, że Elżbieta składa drugie świadectwo uprzywilejowanego statusu Maryi, ogłoszonego najpierw przez anioła Gabriela (Łk 1, 28. 30).

Początkowe słowa Elżbiety stanowią reminiscencję pozdrowienia i czci oddawanej Osobie znacznie szerszej w uznaniu Jej wysokiego statusu i faktu, że Bóg Ją pobłogosławił<sup>38</sup>. Stąd język Elżbiety różni się od

<sup>38</sup> H.G. LINK, „εὐλογέω”, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, I, 206-215.213.

języka w Łk 1, 45<sup>39</sup>; w tym miejscu uznaje ona wyższość swojej młodej krewnej, uznaje Jej status wynikający z pierwszeństwa w przyjęciu Bożego dobrodziejstwa. W tym przypadku język przypomina Sdz 5, 24 i Jdt 13, 18. W centrum uwagi znajduje się macierzyństwo Maryi, gdyż to właśnie jako Matka wniesie wkład w zbawienie swojego ludu<sup>40</sup>. W tym kontekście pytanie Elżbiety (Łk 1, 43) nie jest zaskakujące. Wdzięczna Bogu za Jego przychylność względem niej samej i tak pewna tego, że Jej hańba została przezwyciężona (Łk 1, 25), mimo wszystko rozpoznaje wyższość roli swojej młodej Krewnej. Jest Ona w końcu Matką *mojego Pana*. Drugie błogosławieństwo wypowiedziane przez Elżbietę wskazuje na Maryję jako odbiorczynię Bożej przychylności z powodu Jej wiary<sup>41</sup>. Nie można było ostrzej zarysować kontrastu między Zachariaszem - mężczyzną, starszym, kapłanem - a Maryją. On nie uwierzył (Łk 1, 20), Ona - tak.

Takie odwrócenie statusu, wysuwające w niespodziewany sposób na pierwszy plan rolę Maryi w rozwijającej się opowieści, zostaje wyraźnie potwierdzone przez późniejszy materiał. Stąd w Łk 2, 5 Józef jest spokrewniony z Maryją (a nie odwrotnie)<sup>42</sup>. W Łk 2, 48 Maryja wymieniona zostaje przed Józefem; w Łk 2, 33-34 Symeon błogosławiąc *Ich* zwraca się do Maryi, a w Łk 2, 48 Maryja wypowiada się w imieniu swoim i Józefa. Ponadto w zgromadzeniu uczniów w Dz 1, 14 imię Maryi zostaje wymienione razem z Jedenastoma.

Pieśń Maryi - Jej odpowiedź na pozdrowienie Elżbiety, albo konkretniej: na cudowne wydarzenie potwierdzone przez słowa Elżbiety - interesuje nas tutaj jedynie ze względu na zobrazowanie nowego statusu Maryi<sup>43</sup>. Zgodnie ze zwyczajową formą psalmu pochwalnego Łk 1, 48 ukazuje podstawę pochwalnej pieśni Maryi - jest nią uprzednie Boże działanie: *wejrzał On na uniżenie swojej Służebnicy*. *Uniżenie* może być użyte na określenie upokorzenia wynikającego z bezpłodności (np. Rdz 16, 11; 1Sm 1, 11), ale nie w tym przypadku; nie mamy też podstaw, by uważać *dziewictwo*

<sup>39</sup> Por. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, 333.

<sup>40</sup> M. Mc HUGH, *The Mother of Jesus...*, 68-71.

<sup>41</sup> Fakt, że *οτι* powinno w tym miejscu zostać przetłumaczone jako „że”, a nie „ponieważ” wynika z sugestii Dz 27, 25. Taki przekład przyczynia się także do podkreślenia antytezy zarysowanej między Zachariaszem a Maryją.

<sup>42</sup> Przeciw B.J. MALINA, J.H. NEYREY, *Honor and Shame...*, 61-62, którzy argumentują, że system honoru opartego na płci przynosi w Łukaszczej opowieści rezultat w postaci typowego nazywania kobiet w powiązaniu z ich mężami. Przykłady, które podają, nie wyjaśniają znaczenia przykładów odwrotnych, a co ważniejsze, nie tłumaczą ich znaczenia.

<sup>43</sup> Zob. także J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1993, 111.

Maryi za źródło Jej uniznienia<sup>44</sup>. Może się ono odnosić także do upokorzenia uciśnionego ludu Bożego (np. Pwt 26, 7; 1Sm 9, 16; 1Mch 2, 12) i, wzięwszy pod uwagę inne paralele między Maryją a Izraelem w Jej pieśni, możemy uznać, że unizony stan Maryi może reprezentować stan Jej ludu. Ταπεινωσις należy także w trzeciej Ewangelii do dziedziny semantycznej słowa *ubogi*, dziedziny kojarzonej szczególnie z negatywną oceną społeczną człowieka w oparciu o takie kryteria jak płeć, wiek, czystość, stan posiadania itd.<sup>45</sup>. Stąd samookreślenie Maryi jako unizonej nie jest tylko metaforyczne i reprezentatywne, ale opiera się na Jej rzeczywistej pozycji społecznej przedstawionej w opowieści Łukasza (por. Łk 2, 22-24). Jej uprzywilejowany status - ogłoszony przez anioła Gabriela, potwierdzony przez inspirowaną Duchem Elżbietę i zaakceptowany teraz także przez Maryję - jest konsekwencją Bożej zaskakującej i łaskawej inicjatywy. Także inni rozpoznają nadany jej przez Boga status i nazwą Ją *blogosławioną* (Łk 1, 48b), potwierdzając w ten sposób zarówno Jej istotną pozycję społeczną, jak i boskie pochodzenie tej pozycji.

## 2. Konkluzje

Niedawne zastosowanie odkryć antropologii kulturalnej i psychologii społecznej wywołało znaczące reperkusje w naszym odczytywaniu dokumentów nowotestamentowych, w tym Łukasza-Dziejów. W naszej pracy dowodziliśmy jednak, że społeczno-naukowe perspektywy i modele powinny być stosowane do tych tekstów tylko jako część obszerniejszej teorii powstania i interpretacji znaczenia literackiego. Nie kusząc się o opracowanie i wysunięcie na pierwszy plan takiej teorii w niniejszym opracowaniu, staraliśmy się zwrócić uwagę na prezentację narracyjną jako potencjalny środek przedstawienia w nowy sposób, a nawet odwrócenia relacji społecznych świata śródziemnomorskiego, w którym powstała narracja Łukasza. Zajmując się wąskim zagadnieniem prezentacji statusu społecznego Maryi w Łukaszkowej relacji z narodzenia, zaobserwowaliśmy, jak krytyczne znaczenie mają dla Ewangelisty kwestie statusu oraz jak na początku zdaje się on bezpośrednio odzwierciedlać stanowisko społeczeństwa pod względem jego zainteresowania

<sup>44</sup> Inaczej uważa np. L. BOFF, *The Maternal Face of God: The Feminine and Its Religious Significance*, San Francisco 1979, 196.

<sup>45</sup> Zob. J.B. GREEN, *Good News...*, i por. B.J. MALINA, *Interpreting the Bible with Anthropology: The Case of the Poor and Rich*, „Listening” 21(1986) 148-159.

przypisaną i nabytą czią, po to tylko by niespodziewanie odwrócić owe normy kulturowe i zdefiniować na nowo status w odniesieniu do Bożej rodziny. Co także ważne - portret Maryi w Łk 1, 5-2. 52 zapowiada naturę zbawienia i normy obowiązujące w społeczności ludu Bożego, które zostaną pełniej rozwinięte w dalszej części Dziejów Łukasza.

Ks. dr Mieczysław Mikołajczak

ul. Partyzancka 15  
PL - 66-200 Świebodzin

## Posizione sociale di Maria (Lc 1, 5 - 2, 52)

(Riassunto)

L'applicazione delle scoperte dell'antropologia culturale e psicologia sociale, avvenuta negli ultimi tempi, ha suscitato notevoli risonanze nella nostra lettura dei documenti novotestamentari, di cui anche degli Atti di Luca. Nel presente articolo abbiamo cercato di dimostrare che le prospettive e i modelli socio-scientifici debbano essere applicati a questi testi soltanto come parte di una teoria più vasta della nascita e interpretazione di un'opera letteraria. Non avendo tentato di elaborare né mettere al primo piano tale teoria nel presente saggio, abbiamo cercato di rendere attendibile la presentazione narrativa come un potenziale mezzo di presentare in modo nuovo, ed anzi, di rovesciare le relazioni sociali del mondo mediterraneo, dove nacque la narrazione di Luca. Occupandoci di una stretta questione di presentazione della posizione sociale di Maria nella relazione di Luca sulla nascita abbiamo notato quanto sono importanti per l'Evangelista le questioni di posizione sociale e come Egli pare inizialmente di riflettere direttamente l'opinione della società sotto l'aspetto del suo interesse alla stima attribuita e quella appena acquisita, solo per rovesciare improvvisamente queste norme culturali e definire nuovamente lo status nei confronti della famiglia Divina. E anche importante che il ritratto di Maria, descritto nel Lc 1,5 - 2,52 preannuncia la natura della redenzione e le norme che vigono nella società del popolo di Dio, il che sarà sviluppato in modo più complesso nel seguito degli Atti di Luca.