

Ks. Andrzej BANASZEK

## TOŻSAMOŚĆ SKAZAŃCÓW UKRZYŻOWANYCH Z JEZUSEM W ŚWIETLE PRÓBY REKONSTRUKCJI PIERWOTNEGO ŹRÓDŁA PERYKOPY ŁK 23,39-43

Treść: 1. Łukasz jako historyk; 2. Ukrzyżowani złoczyńcy w perykopach Marka i Mateusza; 3. Kwestia pierwotnego źródła perykopy Łk 23,39-43; 4. Próba rekonstrukcji tekstu S<sub>Łk</sub>; Zakończenie.

Jednym z intrygujących problemów związanych z historycznymi studiami nad Nowym Testamentem jest niemal całkowite milczenie na temat tożsamości ukrzyżowanych razem z Jezusem skazańców. Problem zyskuje na ostrości, gdy się uwzględni fakt, że tylko Ewangelia Łukasza zawiera wzmianki mogące naprowadzić na trop. W komentarzach i objaśnieniach do tego tekstu, zwykle – i słusznie – podkreśla się przesłanie moralne i etyczne, bagatelizując jednak zupełnie historyczne aspekty wzmianki o ukrzyżowanych łotrach. Podejmując próbę określenia tożsamości tych złoczyńców, należy zdać sobie sprawę z dość okrojonych informacji na ich temat. Z Ewangelii Marka można się dowiedzieć, że *razem z Nim ukrzyżowali dwóch złoczyńców (ληστᾶς), jednego po prawej, drugiego po lewej Jego stronie* (Mk 15,27) oraz *że lżyli Go także ci, którzy byli z Nim ukrzyżowani* (Mk 15,32b). W wersji Mateusza jest podobnie: *Wtedy też ukrzyżowano z Nim dwóch złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej stronie* (Mt 27,38) oraz *Tak samo lżyli Go i złoczyńcy (ληστᾶί), którzy byli z Nim ukrzyżowani* (Mt 27,44). Łukasz rozbudował w tym miejscu scenę, zamieszczając perykopę o „dobrym łotrze”: *Jeden ze złoczyńców (κακοῦργοί), których [tam] powieszono, urągał Mu: Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas. Lecz drugi, karcąc go, rzekł: Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz? My przecież - sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił. I dodał: Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa. Jezus mu odpowiedział: Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju* (Łk 23,39-43).

Kim byli ci ludzie i z jakich środowisk pochodzili? Jak wyglądało źródło, z którego czerpał Łukasz przy pisaniu perykopy o „dobrym łotrze” (Łk 23,39-43). Niniejsze przedłożenie jest próbą poszukiwania odpowiedzi na te pytania.

### 1. Łukasz jako historyk

W badaniach nad Ewangelią Łukasza najczęściej przez komentatorów poruszane są dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy kwestii historyczności tego dzieła, zaś drugie

jego związków z Dziejami<sup>1</sup> Apostolskimi<sup>2</sup>. Polegając na Łk 1,1-4, podkreślano troskę Łukasza o historyczną wiarygodność opowiadania o życiu i działalności Jezusa: „Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu” (Łk 1,3). Od pewnego czasu zwraca się coraz większą uwagę na słowa, które następują zaraz potem: „(...) abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono” (Łk 1,4). Wynika z nich, że dbając o wierny wizerunek historyczny osoby i posłannictwa Jezusa, Łukasz miał na względzie także intencje polemiczne i apologetyczne<sup>3</sup>. Podobna formuła pojawia się również na początku Dziejów Apostolskich (Dz 1,1-2). Chociaż egzegeci wciąż dyskutują na temat pochodzenia i wzajemnych powiązań obydwu formuł wprowadzających<sup>4</sup>, większość przychyliła się do opinii, że ta, która rozpoczyna trzecią Ewangelię, stanowi także dalsze wprowadzenie do Dziejów Apostolskich. Ewangeliczne opowiadanie o „czasie Jezusa” znalazło dopełnienie w opowiadaniu o „czasie Kościoła”. Troska o wiarygodność w przekazie wielorakich szczegółów szła jednak w parze z określonymi motywami teologicznymi. Łukasz kolekcjonował i weryfikował dostępne mu elementy świadectw o Jezusie i początkach Kościoła, lecz całe to przedsięwzięcie odbywało się w ramach Kościoła i służyło jego potrzebom<sup>5</sup>. Z jednej strony chodziło o to, aby wiernie (ἀσφάλεια) opowiedzieć o życiu Jezusa z Nazaretu, z drugiej zaś, aby utwierdzić w wierze tych, którzy uznali Go za Pana i Zbawiciela. Rekrutowali się oni głównie z pogan i mieli odmienną mentalność oraz sposób myślenia niż chrześcijanie wywodzący się z judaizmu<sup>6</sup>. Ci ostatni mogli poprzestawać na znaczeniu tego, o czym im opowiadano, podczas gdy poganochrześcijanie zadawali również pytania, czy to, co się im głosi, wydarzyło się naprawdę. Nadal aktualna pozostaje teza Martina Hengela, który twierdził, że Łukasz nie jest wcale mniej wiarygodny niż inni starożytni historycy<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Bibliografię na temat Łk i Dz zob.: K. PILARCZYK, "Ewangelia i Dzieje Apostolskie św. Łukasza - bibliografia publikacji w Polsce za lata 1945-1985", *RBL* 39(1986) nr 6, 504-530; M. KIEDZIK, "Ewangelia i Dzieje Apostolskie św. Łukasza - bibliografia publikacji w Polsce za lata 1986(85)-1997", *CT* 69 (1999), 3.

<sup>2</sup> Zob. np. rozdział "The Current State of Lucan Studies", w: J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 28, New York 1981, 3-34.

<sup>3</sup> Por. W. CHROSTOWSKI, "Samarytanin na drodze z Jerozolimy do Jerycha (Łk 10,30-37). O możliwych związkach Samarytan z Qumran", w: *Mów, Panie, bo słucha sługa twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. R. Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski), Warszawa 1999, 51n.

<sup>4</sup> Zob. np. C. K. BARRETT, "The Third Gospel as a Preface to Acts? Some Reflections", w: F. VAN SEGBROECK i in., *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, t. 2, Lewen 1992, 1451-1466; D. P. MOESSNER, *The Meaning of kathedres in the Lukan Prologue as a Key to the Distinctive Contribution of Luke's Narrative among the „Mary”* w: *tamże*, 1513-1528; P. POKORNY, "Lukas 1,1-4 als Prolog zum Lukanischen Doppelwerk", *WST* 10(1997) 271-276.

<sup>5</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz), Poznań 1996, 240-292.

<sup>6</sup> Por. V. K. ROBBNIS, "Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts", *Perspectives in Religious Studies* 6(1979), 94-108; L. ALEYANDER, "Luke's Preface in the Context of Greek-Preface Writing", *Novum Testamentum* 28(1986) 48-74.

<sup>7</sup> M. HENGEL, *Acts and the History of Earliest Christianity*, New York 1979, 60.

Łukasz dobrze rozumiał potrzebę uznania ciągłości między religią biblijnego Izraela a wiarą Kościoła, czyli uszanowania więzi między instytucjami i złożonym życiem żydowskim, które poprzedziło zaistnienie wiary w Jezusa Chrystusa, a życiem wspólnoty wczesnochrześcijańskiej. Ten motyw tłumaczy również jego szczególne zainteresowanie realiami historycznymi, geograficznymi i topograficznymi, które potwierdziły prawdziwość i konkretność obecności Boga w świecie i w osobie Jezusa z Nazaretu. Liczne próby opowiadania o życiu Jezusa (Łk 1,1-2) nie zadowolili Łukasza, który uznając ich wartość naocznego świadectwa, chciał głębiej zrozumieć i zaakcentować znaczenie zapamiętanych wydarzeń<sup>8</sup>. „Czas Kościoła” nastąpił po „czasie Jezusa”, a z powodu coraz to większej liczby Żydów wchodzących do Kościoła, zrodziło problem ich wzajemnych stosunków. Łukasz starał się ukazać, że nawrócenie pogan i włączenie ich do wspólnoty Kościoła, jako Nowy Lud Boży stanowi również wypełnienie się starotestamentalnych prorocत्व<sup>9</sup>. Teologia Łukasza nie stoi w sprzeczności z historią, jego Ewangelia staje się odczytywaniem w świetle wiary tego wszystkiego, co się rzeczywiście wydarzyło. Uporządkowanie tego wszystkiego w pewien logiczny ciąg czyni jego dzieło teologią historii. Można w nim wyraźnie rozpoznać ukierunkowanie na przyjęcie do Kościoła pogan<sup>10</sup>.

## 2. Ukrzyżowani złoczyńcy w perykopach Marka i Mateusza

Analiza porównawcza opowiadań Mateusza (Mt 27,38.44) i Marka (Mk 15,27.32b) wykazuje, że teksty te są prawie identyczne. Wśród komentatorów panuje powszechna zgoda, że w opisach męki, śmierci i zmartwychwstaniem Jezusa, Mateusz idzie za paralelnym opisem Marka, dodając fragmenty własne (Mt 26,1.3.25.52-54; 27,3-10.19.24-25,51b-54.62-66; 28,2-4.9.11-15.16-20), a opuszczając niektóre znajdujące się u Marka (Mk 14,3-4.7.12-15.40.56-59.67; 15,7.44-45; 16,1-5), by ostatecznie nadać *Ewangelii Męki Jezusa* swoisty charakter, odpowiadający ogólnemu nurtowi całej Ewangelii<sup>11</sup>. Podobnie rzecz się ma z tekstami opowiadań o współukrzyżowanych z Jezusem złoczyńcach, powszechnie relację Marka uznaje się za pierwotną (Mk 15,27.32b)<sup>12</sup>. Lekcja Mt 27,38.44 zawiera już wyraźne ślady redakcyjne. Marek i Mateusz w opisach dotyczących ukrzyżowanych z Jezusem na Golgocie nazywa złoczyńców używa terminu λησται, którym zwykle określano rozbójników, bandytów i buntowników. Wydaje się, że w obu opisach chodzi o te same osoby<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> D. P. MOESSNER, *The Meaning of kathedres in the Lukan Prologue*, dz. cyt., 1527-1528.

<sup>9</sup> Por. J. DUPONT, *The Salvation of the Gentiles. Essays on the Acts of the Apostles*, New York 1979.

<sup>10</sup> Por. W. CHROSTOWSKI, *Samaritanin na drodze z Jerozolimy do Jerycha (Łk 10,30-37)*, art. cyt., 53.

<sup>11</sup> Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PSNT 3,1), Poznań – Warszawa 1979, 324n.

<sup>12</sup> Szerzej na ten temat zobacz: K.M. FISCHER, *Redaktionsgeschichtliche Bemerkungen zur Passionsgeschichte des Mathhäus*, Theologische Veruche 2 (1970) 109-128; G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, Biblische Handbibliothek 11, München 1973; D.P. SENIOR, *The Passion Narrative According to Matthew. A. Redactional Study* (BETHL 38), Louvain 1975; H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej*, Lublin 1975.

<sup>13</sup> Por. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HTWNT 2,2), Freiburg-Basel-Wien 1991, 485-486.

Warto zauważyć, że w Mk 15,7 Barabasz został nazwany terminem *σασσαστής*, który oznacza buntownika lub rebelianta. Jest to *hapax legomenon* w NT. Czy zatem można zaliczyć bohaterów tych opowiadań do grupy Barabasza i traktować ich jako rebeliantów i buntowników? Na przykład M. Hengel identyfikuje ukrzyżowanych z Jezusem z Zelotami, a dokładnie z Sykaryjczykami, których określenie pochodziło od sztyletu, noszonego przy sobie, niejednokrotnie wykorzystywanego w celu usuwania wrogów, zwłaszcza politycznych politycznych<sup>14</sup>. Tradycja wywodząca się z *kodeks c* wymienia ich imiona: Zoathan i Chammatha<sup>15</sup>, a apokryfy Nowego Testamentu dodają jeszcze: Dyzma, Gestas, Duma, Tytus, Mata i Joca<sup>16</sup>.

Wielu egzegetów uważa, że nie ma podstaw, by identyfikować złoczyńców ukrzyżowanych z Jezusem z grupą powstańców, lecz raczej należy ich traktować jako pospolitych rabusiów, albo nawet zbrodniarzy<sup>17</sup>. Dużym uproszczeniem, a nawet błędem jest kojarzenie ich także z Barabaszem, gdyż jego uwolnienie nie dopuszcza takiej konkluzji (Mk 15,7)<sup>18</sup>. Tekst Marka i Mateusza określając ich terminem *ληστές*, pozwala przypuszczać, że ukrzyżowani byli ulicznych rabusiami, których skazano na śmierć krzyżową, w celu odstraszenia ewentualnych naśladowców. Umieszczenie ich, jednego po prawej, drugiego po lewej ręce Jezusa, stanowiło też rodzaj pogardy Piłata w stosunku do Żydów, a zwłaszcza ich przywódców. Marek i Mateusz nie podają ani imion skazanych, ani bliższych danych z ich życia, procesu, czy skazania. Wzmianka o współukrzyżowanych złoczyńcach nosi jednak na sobie wyraźny ślad teologiczny. Prawdopodobnie Autorzy chcieli pomóc słuchaczom lub czytelnikom łatwiej skojarzyć z Jezusem prorocтво o Cierpiącym Słudze Jahwe, zwłaszcza słowa: *został policzony między przestępców* (Iz 53,12)<sup>19</sup>.

### 3. Kwestia pierwotnego źródła perykopy Łk 23,39-43

Kolejnym problemem absorbującym biblistów jest sprawa pochodzenia materiału, z którego korzystał Ewangelista przy pisaniu tej perykopy. W tej materii wypowiedzi egzegetów dadzą się uporządkować w trzy zasadnicze grupy. Jedni uważają, że materiał został zaczerpnięty z tzw. źródła własnego Łukasza (*Sondergut* – S<sub>Łk</sub>). To znaczy, że Redaktor znalazł tekst opowiadania *o dobrym łotrze* w materiale, którego nie znali inni Ewangelici. Inni stoją na stanowisku, że perykopa jest wynikiem teologicznej

<sup>14</sup> Por. M. HENGEL, *Die Zeloten* (AGSU 1), Leiden-Köln 1961, 30; E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom*, Bern 1957, 123nn.

<sup>15</sup> Por. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2,1), Neukirchen-Vluyn 1989<sup>3</sup>, 318.

<sup>16</sup> Por. *Ewangelia dzieciństwa arabska (23,1n)*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, M. STAROWIEYSKI, t. 1, Kraków 2003, 416n.

<sup>17</sup> Por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1993, 469; A. SAND, *Evangelium nach Matthäus*, (RNT), Regensburg 1986, 559n; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, dy. cyt., 318.

<sup>18</sup> H. LANGKAMMER, *Passio Domini nostri Iesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, 78.

<sup>19</sup> Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., 351; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HTKNT 1,2), Freiburg-Basel-Wien 1988, 473.

koncepcji Redaktora. Została stworzona dla celów wspólnoty. Jeszcze inni uważają, że opowiadanie pierwotnie znajdowało się w źródle umownie zwanym S<sub>Lk</sub>, które Ewangelista następnie przetworzył dopasowując do własnych idei teologicznych i percepcji adresatów swego dzieła. W obliczu niejasnych i nieprzejrzystych zależności motywacyjnych i stylistycznych nie można jasno i zdecydowanie powiedzieć, skąd pochodzi materiał tej perykopy. Tak np.: J. Ernst w pierwszym wydaniu komentarza do Ewangelii Łukasza opowiada się za pochodzeniem opowiadania o dobrym łotrze ze źródła S<sub>Lk</sub><sup>20</sup>. W drugim zaś wydaniu zmodyfikował swoje poglądy stwierdzając, że wiodącym źródłem w sekcji Męki jest dla Łukasza Ewangelia Marka. Materiał pochodzący z S<sub>Lk</sub> stanowił tylko uzupełnienie redakcyjne. Ciąg epizodów mimo tych uzupełnień i odchyień został taki, jak w Ewangelii Marka<sup>21</sup>.

Możemy wnioskować, że wiersze: Łk 23,33.44b.35bcd.38 są przeredagowanymi odpowiednikami Mk 15,22-24.26-27.31. Fragment Łk 23,39b-43 został zaczerpnięty przez Łukasza ze specjalnego źródła (S<sub>Lk</sub>) prawdopodobnie pod wpływem Mk 15,32c. Pracę redakcyjną Łukasza możemy odnaleźć: 1) w opuszczeniu aramejskiej nazwy miejsca ukrzyżowania „Golgota” (Mk 15,22) i czasu ukrzyżowania; 2) w rozbudowaniu sceny szydzenia przez rozmowę z obydwojma łotrami (Łk 23,39b-43); 3) w poszerzeniu sceny bluźnierstwa przez trzykrotne powtórzenie bluźnierstw (Łk 23,35b.36n.39). W trzykrotnie przez Łukasza wspomnianych bluźnierstwach tematem spinającym je w całość jest narastający motyw „ratowania”.

Opis ukrzyżowania u Łukasza, podobnie jak w Ewangelii Marka, jest tylko wspomniany. Wewnętrzną ramę tworzą dane dotyczące ludu, który się przyglądał krzyżowaniu i dobrego łotra, który wyznał swoją winę i niewinność Jezusa (Łk 23,41n)<sup>22</sup>. Ukrzyżowany Jezus staje się ratującym Zbawicielem (Σωτήρ). Jest to wyraźne nawiązanie do motywu ratunku i wybawienia, który dominuje w trzykrotnym bluźnierstwie. Soteriologiczne prowadzenie całej Ewangelii dochodzi tutaj do punktu kulminacyjnego. Różne obrazy, motywy i elementy opowiadania zostały zgrupowane w jeden obraz (Jezus ukrzyżowany jest Zbawicielem). Ten temat odgrywa kluczową rolę w całej trzeciej Ewangelii<sup>23</sup>. Autor ukazuje także osobę Jezusa jako *prawzór* męczennika, który oddany Bogu cierpliwie znosi potok szyderstw, kpin i bluźnierstw. W skierowanej do Ojca przez umierającego na krzyżu Jezusa prośbie o wybaczenie dla oprawców i słowach skierowanych do skruszonego łotra dochodzi do głosu w sposób szczególny idea *Zbawiciela* grzeszników<sup>24</sup>.

Analiza porównawcza wykazuje, że teksty synoptyczne różnią się liczbą złoczyńców urągających Jezusowi (u Marka i Mateusza jest ich dwóch, a u Łukasza tylko jeden, drugi zaś staje w obronie Jezusa) oraz zastosowanym przez Łukasza środkiem

<sup>20</sup> Por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, 632-633; także W. WIEFEL, *Das Evangelium Lucae* (ThHK 3), Berlin 1998, 396-398.

<sup>21</sup> Por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1993<sup>6</sup>, 484n.

<sup>22</sup> Por. G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK 3,1.2), Gütersloh-Würzburg 1984<sup>2</sup>, 483.

<sup>23</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Teologia Ewangelii synoptycznych* (TNT 3,1), Lublin 1986, 100n. Autor stwierdza wprost, że „cała ewangelia Łukasza jest komentarzem do tytułu Zbawiciel”.

<sup>24</sup> Por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1993<sup>6</sup>, 484n.

literackim, jakim jest dialog między złoczyńcami. Warto tu dodać, że dialog należy do dość powszechnych środków literackich stosowanych w tekstach biblijnych, gdyż łatwiejszy sposób pozwalał na scharakteryzowanie postaci, np.: Jakub i Ezaw (Rdz 25), Saul i Dawid (1Sm 24), czy też współukrzyżowani z Jezusem złoczyńcy (Łk 23,39b-43). Nie trudno zauważyć, że akcja perykopy o złoczyńcach skupiają się przede wszystkim na dialogu. Lakoniczność narracji niejako zmusza do analizy zastosowanych słów i zwrotów oraz nad motywem ich wyboru<sup>25</sup>.

Łukasz, podobnie jak pozostali Synoptycy, nie podaje imion ukrzyżowanych z Jezusem złoczyńców, ale nazywa ich odmiennym terminem *κακοῦργοι* (czyniący zło)<sup>26</sup>. G. Perez uważa, że Łukasz przy redagowaniu tej perykopy skorzystał z paradygmatu, czyli z budującego przykładu, wykorzystywanego zwykle do kazań, pozbawionego konkretnych odniesień biograficznych, podobny ślad można odnaleźć w Mk 15,32b<sup>27</sup>. Teza ta spotkała się z wieloma przeciwnikami, którzy jednak przyznają, że perykopa Łk 23,39-43 jest redakcyjnie bardzo niejednolita. Na przykład A. Georgie jest zdania, że ma ona swoje źródło w *ipsissima verba Iesu*, które Łukasz zebrał wokół tematu królowania Jezusa (Łk 23,35-43)<sup>28</sup>. Wielu biblistów uważa, że materiał o *Królestwie Bożym* pochodzi ze szczególnej tradycji Łukasza (S<sub>Łk</sub>)<sup>29</sup>, natomiast w perykopie Łk 23, 39b-43 widać mistrzowską pracę redaktorską, zwłaszcza w formule: Ἰησοῦ, μνήσθητί μου (Jezusie, przypomnij sobie o mnie), jak również w zmianie terminologii: Królestwo Boże na τὴν βασιλείαν σου (królestwem Jego)<sup>30</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że nie można wykluczyć tezy, doszukującej się w perykopie Łk 23,39-43 obecności starożytnego paradygmatu, z jednej strony zawierającego autentyczne wspomnienie naocznych świadków, zaś z drugiej wzbogaconego późniejszą refleksją teologiczną.

#### 4. Próba rekonstrukcji tekstu S<sub>Łk</sub>

Zestawienie synoptyczne tekstów pozwoli lepiej uchwycić i zrozumieć kwestię zaletności literackiej omawianych perykop.

<sup>25</sup> Por. J. WARZECHA, *Dawny Izrael, od Abrahama o Salomona*, Warszawa 1995, 168.200.

<sup>26</sup> R. POPOWSKI, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 313.

<sup>27</sup> Por. G. PEREZ, *El Renato del Buen Ladron* (Lc 23,39-43), *Estudios Biblicos* 44 (Madrid 1986), 263; S. WŁODARCZYK, *Święty Łukasz teolog historii zbawienia*, Częstochowa 1995, 56.

<sup>28</sup> Por. A. GEORGIE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 342.

<sup>29</sup> Por. L. D. CHRUPCAŁA, *Królestwo Boże w trynitarniej wizji Łukasza*, Kraków 2000, 99; M. CREED, *The Gospel According to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes and Gospel*, St. Louis 1930, 218; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Exeter-Grand Rapids 1978, 653; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to the Luke (X-XXIV). Introduction, Translation and Notes* (Anachor Bible 28A), t.2, Garden City 1985, 1159.

<sup>30</sup> Por. S. WŁODARCZYK, *Realizacja zbawienia „dziś” w Chrystusie. Semeron w soteriologii Łukasza*, Lublin 1989, 98-103.

Łk 23,39b-43	Mk 15,30.32b	Mt 27,38.44
<p>23<sup>39</sup> Εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλασφήμει αὐτὸν λέγων· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστὸς; <u>σώσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς</u>.</p> <p>Jeden zaś z powieszonych złoczyńców bluźnił mu mówiąc: Czy nie ty jesteś Pomazaniec? Uratuj siebie i nas.</p>	<p>15<sup>30</sup> <u>σώσον σεαυτὸν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ</u> uratuj siebie zszedłszy z krzyża.</p>	<p>27<sup>38</sup> Τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λησταὶ εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἐυωνύμων Wtedy krzyżowani są z nim dwaj rozbójnicy jeden z prawej i jeden z lewej.</p>
<p>23<sup>40</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη οὐδὲ φοβῆσθαι τὸν θεὸν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ;</p> <p>Odpowiadając zaś drugi, karząc go, rzekł: Nawet nie boisz się ty Boga, chociaż pod tym samym sądem jesteś?</p>	<p>15<sup>32b</sup> καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. i razem ukrzyżowani z nim lżyli go.</p>	<p>27<sup>44</sup> Τὸ δ' αὐτὸ καὶ οἱ λησταὶ οἱ συσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. Zaś tak samo i rozbójnicy razem ukrzyżowani z nim lżyli go.</p>
<p>23<sup>41</sup> καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν.</p> <p>A my zaś sprawiedliwie, godne, bowiem, za co zrobiliśmy, odbieramy. Ten jednak nic niegodziwego nie zrobił.</p>		
<p>23<sup>42</sup> καὶ ἔλεγεν, Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου .</p> <p>I mówił: Jezusie przypomnij sobie o mnie, kiedy przyjdiesz do królestwa twego.</p>		
<p>23<sup>43</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ, ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.</p> <p>I powiedział mu: Amen ci mówię, dzisiaj ze mną będziesz w raju.</p>		

#### 4.1. Jeden ze złoczyńców szydzi z mesjańskiej godności Jezusa

Pierwszym spostrzeżeniem, wynikającym z porównania tekstów jest fakt, że wersji Łukasza tylko jeden ze skazańców zlorzeczy Jezusowi (τῶν κρεμασθέντων κακούργων), pod-

czas gdy Marek tę informację zamieszcza w liczbie mnogiej (οἱ συνεσταυρωμένοι). Trudność tę można wyjaśnić, tzw. *pluralis categoriae*, który pozwala tłumaczyć, że obelgi pochodzące od złoczyńców, nie przesądzają jeszcze, czy brała w tym udział całość „kategorii”, czy tylko jej część<sup>31</sup>. Biorąc pod uwagę Mk 15,30, najstarszą z zachowanych wzmianek o sposobie szydzenia przez przechodniów pod krzyżem, należąca do przed-Markowego opisu męki<sup>32</sup>, należy zauważyć zachodzące między nimi duże podobieństwo, szczególnie użycie formuły σωσον σεαυτὸν. Prawdopodobnie na tej podstawie niektórzy komentatorzy (G. Perez) twierdzili, iż Łukasz korzystał z paradygmatu<sup>33</sup>. Należy zauważyć, że większość terminów i składni, występujących w tym tekście występuje już NT, np.: κρεμασθέντων<sup>34</sup> (Mt 18,6); ἐβλασφήμει<sup>35</sup> (Mt 27,39; Mk 15,29; Jk 2,7).

Wydaje się, że za jedyny termin wprowadzony przez Łukasza można uważać κακούργοι<sup>36</sup>, który występuje także w 2Tm 2,9. Zastąpienie przez Łukasza oryginalnie występującego w pierwotnym tekście terminu ληστήας na κακούργων mogło być spowodowane prawdopodobną zmianą znaczeniową. Po roku 70 termin ληστής, zyskał zabarwienie polityczne, Józef Flawiusz posłużył się nim do określenia powstańców przeciw rzymskiej okupacji w czasie wojny żydowskiej (66-70r.)<sup>37</sup>. Warto nadmienić, że termin ten występuje w Ewangeliach synoptycznych także w opisach wypędzenia przekupniów ze świątyni, który jest cytatem w wersji LXX z Jr 7,11: μή σπήλαιον ληστών ὁ ὄκος μου οὐ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν (Mk 11,17; Mt 21,13; Łk 19,46) oraz w opisach pojmania Jezusa: Ὡς ἐχπὶ ληστήν ἐξήλαθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με (Mk 14,48; Mt 26,55; Łk 22,52)<sup>38</sup>.

Bluźniący łotr domagał się od Jezusa zbawienia, jako znaku potwierdzającego, że jest On Mesjaszem. Zbawienie zawiera w swej istocie prawie zawsze wyzwolenie, zarówno indywidualne, jak i narodowe. Zbawienie mogło dotyczyć wyzwolenia od grożącego zła, od choroby lub śmierci, od inwazji lub od ucisku, czy niewolnictwa. W kontekście żydowskim słowo to odnosiło się zwykle do uwolnienia z niewoli egipskiej, powrotu z wygnania, czy wyzwolenia spod okupacji, w czasach Pana Jezusa kojarzyło się z uwolnieniem spod okupacji Rzymu. Zawsze było ono efektem działania Boga, który odpowiadał na wiarę i na zaufanie w Nim pokładane<sup>39</sup>. O tym, że Pan daje zbawienie, pomagając i ocalając, świadczą Księga Psalmów, księgi prorockie a także całe Dzieło Deuteronomisty<sup>40</sup>. Czasownik σώζειν występujący 17 razy u Łukasza, zawsze oznacza zbawienie w znaczeniu ducho-

<sup>31</sup> Por. E. DĄBROWSKI, "Łotrzy", w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań – Warszawa 1959, 761.

<sup>32</sup> Por. A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne. III. Ewangelia według św. Marka*, Tarnów 2002, 111.

<sup>33</sup> Por. G. PEREZ, "El Renato del Buen Ladron (Lc 23,39-43)", *art. cyt.*, 263.

<sup>34</sup> Por. R. POPOWSKI, κρεμάννυμι, w: *Wielki Słownik Grecko – Polski Nowego Testamentu*, *dz. cyt.*, 348.

<sup>35</sup> Tamże, βλασφημέω, 97.

<sup>36</sup> Por. G. KITTEL, κακούργος, TWNT 3, 485.

<sup>37</sup> Por. G. KITTEL, ληστής, TWNT 4, 263; A. SALAS, *Ewangelie synoptyczne. Jezus - Ten, który głosi Królestwo Boże*, tłum. E. Krzemińska, Częstochowa 2002, 164-165.

<sup>38</sup> Por. G. KITTEL, ληστής, TWNT 4, 267; R. POPOWSKI, ληστής, w: *Wielki Słownik Grecko – Polski Nowego Testamentu*, *dz. cyt.*, 367.

<sup>39</sup> Por. Z. JAROSZEK, *Nowego Testamentu podstawowe aspekty ekonomii zbawienia*, Wrocław 1998, 180.

<sup>40</sup> Por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999, 112.114.



wym. Na oznaczenie zbawienia w znaczeniu fizycznym Łukasz używa czasownika διασώζειν. Zbawienie dokonane przez Jezusa ma charakter mesjańsko-eschatologiczny. Potwierdza to epizod z Zacheuszem i słowa Jezusa skierowane do „dobrego” złoczyńcy. Zbawienie domu Zacheusza dokonuje się w czasie ziemskiego życia Jezusa. Natomiast zbawienie „dobrego” złoczyńcy realizuje się w czasie Jego męki: ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ (Łk 23,43). Ten zbawczy charakter męki Jezusa zapowiedział już Symeon (Łk 2,29-35)<sup>41</sup>.

#### 4.2. „Dobry” złoczyńca broni Jezusa

Cała moc upomnienia „dobrego” złoczyńcy leży w formule οὐδὲ φοβῆ σὺ, która wyraża myśl, że jeśli nie masz szacunku do Boga<sup>42</sup>, to przynajmniej lękaj się Boga jako sędziego, gdyż ponosisz tę samą karę, co niewinny Jezus, który: οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν (*nic niegodziwego nie uczynił*)<sup>43</sup>. „Dobry” złoczyńca karci pierwszego, że jego bluźnierstwa są oznaką braku bojaźni Bożej<sup>44</sup>. Łukasz poprzez postawę „dobrego” łotra pragnie, co jest jego częstym zwyczajem, podkreślić obecność sprawiedliwych wśród narodu żydowskiego<sup>45</sup>. Gdy na końcu czasów ukaże się sędzia, wówczas rozlegnie się wśród ludzi płacz i narzekanie. W ten sposób zazwyczaj późnożydowskie apokalipsy wyrażają ideę bliskości sądu Bożego<sup>46</sup>. Bojaźń Jahwe to także biblijna cnota ludzi mądrych (por. Rdz 42,18; Wj 20,20; Pwt 6; Prz 1,7; 2,58; 9,10; 15,33), którą język hebrajski określa wyrażeniem יראת יהוה (bojaźń, lęk)<sup>47</sup>. Polega ona na unikaniu i nienawidzeniu zła, tego wszystkiego, co się nie podoba Bogu (Iz 8,13; 29,13; Oz 10,3; Jr 2,19; por. Wj 20,20; Pwt 6,2.13), a na czynieniu zaś tego, co Mu się podoba (Prz 3,7; 8,13; por. 11,1; 12,22; 15,3.8; 16,5). W pojęciu tym Stary Testament zamknął wszystko, co dotyczy poprawnej postawy człowieka wobec Boga jako istoty, która w przyrodzie i w dziejach ludzkich na różnoraki sposób okazuje swoją wielkość i potęgę (por. Rdz 3,10; Wj 14,31; 20,18; Kpł 19,32; Prz 1,7). W niektórych tekstach bojaźń Jahwe staje się prawie synonimem znajomości Boga (Prz 9,10), lub po prostu wyraża ideę znajomości (Iz 1,3; Oz 4,6; Prz 1,7; 9,10). Wyrażenia *ci, którzy się Go boją* (Ps 15,4; 22,24), *ci, którzy Go znają* (Ps 36,11; 87,4) oraz *ci, którzy znają Jego imię* (Ps 9,11) oznaczają wiernych<sup>48</sup>.

Jeżeli wielbienie Boga i uznanie Jego wielkości jest szczerym aktem, to lęk spełnia swą najbardziej doniosłą rolę w kształtowaniu postawy człowieka wobec Boga. Wydaje się rzeczą dość oczywistą, że Bóg objawiając siebie samego, lub swą moc cudotwórczą oczekuje, aby ludzie oddawali Mu chwałę. Z psychologicznego punktu widzenia uczucie

<sup>41</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne*, dz. cyt., 257n.

<sup>42</sup> Por. G. RICCIOTTI, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, 684.

<sup>43</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999, 232.

<sup>44</sup> Por. R. BARTNICKI, *Przeżycie Ewangelii*, Warszawa 1996, 383.

<sup>45</sup> Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1999, 317n.

<sup>46</sup> Por. A. GRABNER-HAIDER, "Bojaźń i drżenie", w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. GRABNER-HAIDER, Warszawa 1994, 123.

<sup>47</sup> Por. P. BRIKS, יראת, w: *Podręczny Słownik Hebrajsko - Polski i Aramejsko - Polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 153.

<sup>48</sup> Por. J. S. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, 248.

lęku pozwala człowiekowi zająć właściwą postawę wobec Boga. Czasem trudno określić, na ile owa *magnificatio Dei* jest wyrazem podziwu, na ile zaś prawdziwym uwielbieniem Boga. Nie należy jednak zapominać, że sam podziw jest już też do pewnego stopnia złożeniem hołdu<sup>49</sup>.

Formuła ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ (być pod tym samym sądem) oznacza „ponosić tę samą (równą) karę, wyrok sądowy”<sup>50</sup>. Sprawiedliwość wyraża się w tym, by oddać każdemu to, co mu się należy, nawet, gdy ta należność nie jest dokładnie określona przez zwyczaj lub prawo<sup>51</sup>. „Dobry” złoczyńca przyjął śmierć jako słuszną karę za zło popełnione<sup>52</sup>. Z dialogu złoczyńców można wnioskować, że skazańcy byli ludźmi młodymi i pełnymi sił. Być może ze względu na pośpiech zaoszczędzono im kaźni biczowania, kiedy wszyscy byli zajęci Jezusem, a decyzja skazania ich razem z Nim zapadła w ostatniej chwili<sup>53</sup>. Warto zauważyć, że określeniem οἱ συνεσταυρωμένοι, użytym w Mk 15,32b, Paweł nazywa wierzących, którzy należą do Chrystusa (Rz 6,6; Ga 2,19)<sup>54</sup>.

Ze słów pierwszego złoczyńcy wynika, że był Izraelitą, gdyż dobrze wiedział kim był Mesjasz w pojęciu ludu żydowskiego<sup>55</sup>. U Łukasza kontekst wskazuje, iż złoczyńca zwracając się do Jezusa prawdopodobnie nie miał na myśli Mesjasza cierpiącego i odrzuconego, lecz królewskiego lub Mesjasza króla i kapłana. W Łk 23,38 zawarte jest domaganie się znaku świadczącego o mesjańskiej godności Jezusa<sup>56</sup>.

Analizując tekst Łk 23,40 można zauważyć obecność w nim hebrajskiej składni: ἀποκριθεὶς... ἔφη (odpowiadając... rzekł)<sup>57</sup>, w której imiesłów (w języku hebrajskim jest to *infinitivus constructus l'mor*) ma wartość dwukropka<sup>58</sup>. Większości egzegetów uważa, że tam, gdzie Łukasz korzysta ze źródeł spotkać można więcej hebraizmów, niż tam, gdzie odchodzi od źródeł<sup>59</sup>. Można tu przypuszczać, że są to ślady przed-Łukaszowej tradycji.

Wnikliwa analiza perykopy Łk 23,39-43 wykazuje, że w centrum opowiadania zlokalizowana jest proklamacja o niewinności Jezusa. Mówi o niej Piłat oświadczając arcyka-

<sup>49</sup> Por. K. ROMANIUK, "Niektóre skutki bojaźni Bożej według Ewangelii synoptycznych", *RTK* 18(1971) z. 3, 61.

<sup>50</sup> Por. G. VIGINI, *Nowy Testament Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, tłum. T. Truś, Poznań 1999, 393.

<sup>51</sup> Por. A. DESCAMPS, "Sprawiedliwość", w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. LÉON – DUFOUR, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, 897-898.

<sup>52</sup> Por. S. PIOTROWSKI, *Ostatnie słowa Jezusa wypowiedziane z krzyża*, Studia Teologiczne Białostocko – Drohiczyńsko – Łomżyńskie, Białystok – Drohiczyn – Łomża 1996, 63.

<sup>53</sup> Por. W. ZALESKI, *Zagadnienia biblijne, Jezus Chrystus*, Poznań- Warszawa- Lublin, 1964, 459.

<sup>54</sup> Por. R. BARTNICKI, *Ewangeliczne opisy Męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmaticznym*, w: *Studia z Bibliistyki*, red. J. ŁACH, t. 3 Warszawa 1983, 192.

<sup>55</sup> Por. W. ZALESKI, *Zagadnienia biblijne, Jezus Chrystus*, dz. cyt., 459.

<sup>56</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, red. A. JANKOWSKI, t. 1, Poznań – Kraków 1999, 406.

<sup>57</sup> Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., 108.

<sup>58</sup> Por. J. SZLAGA, "Hermeneutyka Biblijna", w: *Wstęp Ogólny do Pisma Świętego* red. J. SZLAGA, Poznań - Warszawa 1986, 203.

<sup>59</sup> Por. S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., 108.

płanom i tłumom: *Nie znajduję żadnej winy w tym człowieku* (Łk 23,4.14.15.20. 22a.22b. 22c - poza Łk 23,20a jest to materiał wyłącznie Łukasza), epizod z córkami jerozolimskimi (Łk 23,27-31) oraz setnik: *Na widok tego, co się działo, setnik oddał chwałę Bogu i mówił: Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy* (Łk 23,47)<sup>60</sup>.

Poszukując motywu tego szczególnego zainteresowania niewinnością Jezusa, najczęściej można natrafić na podawany przez większość egzegetów (Bruno Maggioni) motyw uwolnienia Jezusa (i chrześcijan) od wszelkich zarzutów politycznych. Społeczeństwo rzymskie nie powinno się bać chrześcijan. Nawet, jeśli ich założyciel został ukrzyżowany – był sądzony przez rzymskiego prokuratora i skazany na karę, którą Rzymianie nakładali na buntowników – to oskarżenie o bunt było całkowicie nieuzasadnione<sup>61</sup>. Prawdopodobnie była to myśl przewodnia, którą Łukasz chciał ukazać w tej perykopie wykorzystując materiał ze znanej mu tradycji. Warte zauważenia jest także to, iż terminy użyte w tym wersie występują, poza pewnymi wyjątkami, tylko u Łukasza i w listach Pawłowych<sup>62</sup>.

Prawdopodobnie pierwotnie przed-Łukaszowy paradygmat o złoczyncach akcentował motyw zbawienia, natomiast Łukasz wiążąc go z prorocstwem Iz 53,12 zmienił motyw główny na niewinności Jezusa. Potwierdza to również powszechnie przyjmowana teza o podkreślaniu zbawczego skutku męki Jezusa przez najstarsze teksty mówiące, że Chrystus umarł za nas (Rz 5,6.8; 1Kor 5,15; 1Tes 5,10; Mk 14,24), za nasze grzechy (1Kor 15,3; Rz 4,25; Ga 1,4)<sup>63</sup>.

#### 4.3. Prośba „dobrego” złoczyńcy

Wersety Łk 23,42-43 znajdują się wyłącznie w Ewangelii Łukasza, często określanej jako Ewangelia przebaczenia<sup>64</sup>. U ludzi starożytności imię nie było jakimś określeniem konwencjonalnym, lecz oznaczało rolę, jaką dany byt odgrywał we wszechświecie. Bóg dokonywał dzieła stworzenia nadając nazwy poszczególnym stworzeniom (Rdz 1,3-10; 2,20; Iz 40,26). Imię nadawane przy narodzinach dziecka wyrażało przyszłą działalność nowo narodzonego albo jego przeznaczenie (Rdz 27,36). Imię mogło też nawiązywać do okoliczności przyjścia na świat lub do nadziei, jaką rodzice wiązali z przyszłością swego dziecka<sup>65</sup>. Imię Ἰησοῦς jest transliteracją hebrajskiego dawniejszego יהושע (Jehosua), późniejszego ישוע (Jesua)<sup>66</sup>. Składa się z dwóch wyrazów ישוע (ישע) - zbawienie<sup>67</sup> i יהוה (Jahwe)<sup>68</sup>

<sup>60</sup> Por. F. GRYGLEWICZ, "Jezus przed Piłatem", w: *Męka Jezusa Chrystusa* red. F. GRYGLEWICZ, Lublin 1986, 123.

<sup>61</sup> Por. B. MAGGIONI, *Ewangeliczne opowieści o Męce Pańskiej*, Kraków 2002, 255.

<sup>62</sup> Por. R. POPOWSKI, *Wielki Słownik Grecko – Polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 51. 64. 81.139.519.

<sup>63</sup> Por. S. WŁODARCZYK, *Święty Łukasz ...*, dz. cyt., 48.

<sup>64</sup> Por. R. BARTNICKI, *Ewangeliczne opisy Męki w aspekcie literackim*, ..., dz. cyt., 190.

<sup>65</sup> Por. J. DUPONT, *Imię*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, dz. cyt., 322.

<sup>66</sup> Por. J. GUILLET, *Jezus*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, dz. cyt., 344; R. POPOWSKI, Ἰησοῦς, w: *Wielki Słownik Grecko – Polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 290.

<sup>67</sup> Por. *The Dictionary of Classical Hebrew*, red. D. J. A. CLINES, t. 4/4, 1998 Sheffield, s. 338.

<sup>68</sup> Por. R. FULLER, "Imiona i nadawanie imienia", w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. METZGER – M. D. COOGAN, tłum. A. Karpowicz – T. Mieszkowski i inni, Warszawa 1999, 243.

i tłumaczy się Jahwe jest zbawieniem<sup>69</sup>, lub Pan (Jahwe) zbawia<sup>70</sup>. Inwokacja Ἰησοῦ, użyta przez „dobrego” łotra, nie występuje poza tym tekstem, prawdopodobnie pomogła ominąć tytuł, który by jednoznacznie wyrażał, kim jest Jezus<sup>71</sup>. Słowo μιμησκομαι (wspomnij) odpowiada prawie wyłącznie masoreckiemu זכר<sup>72</sup> i oznacza także „przypominać się, powstać, rozmyślać i myśleć”<sup>73</sup>. W Starym Testamencie podmiotem wspominania jest często Bóg, który wspominając pewne osoby, okazuje im łaskę i miłosierdzie. Bóg wspomina Noego (Rdz 8,1), Abrahama (Rdz 19,29), Annę (1Sm 1,19). Pamięta o swoim przymierzu (Wj 2,24; 6,5), o swojej dobroci (Ps 98,3), swoim miłosierdziu (por. Łk 1,54), o człowieku (Ps 8,5), wspomina grzechy swojego ludu (Oz 8,13), ale także pamięta ludzką miłość (Jr 2,2). W Psalmach skarg Jahwe jest proszony, aby wspomniał na swój lud, gdyż to jest ich zbawieniem (Ps 74,2.18; 79,8; 105,8; 106,45; 137,7). W kantykach narodzenia, Łukasz często łączy zbawcze działanie Boga z pamięcią (Łk 1,54; 1,72). Fakt wspominania (זכר) stanowi definitywne uznanie zbawczego działania Boga. Można przypuszczać, że Łukasz przedstawił „dobrego” złoczyńcę właśnie w tej sytuacji nawrócenia i modlitwy do Jezusa<sup>74</sup>. Przypuszczał, że Jezus jest postacią boską, ale całkowicie nie był o tym przekonany, przede wszystkim ze względu na Jego ukrzyżowanie<sup>75</sup>.

W modlitwie synagoidalnej, zwanej „Osiemnaście błogosławieństw”, prosi się Boga: „Przywróć naszych sędziów, jak za dawnych czasów, i naszych radnych jak na początku, i panuj tylko Ty nad nami (XI)”<sup>76</sup>. Także w modlitwie *Aminu malkenu*, podobnej w swej strukturze do litanii, Żydzi zwracali się do Boga 44 razy zawołaniem: „Nasz Boże, nasz Królu, poza Tobą nie mamy innego Króla”<sup>77</sup>.

Można przypuszczać, że zwrot εἰς τὴν βασιλείαν σου odnosił się do inauguracji królewskich rządów Mesjasza Jezusa. Według apokaliptyk późnego judaizmu, królowanie to Pomazaniec miał rozpocząć razem z wybranymi wskrzeszonymi z martwych<sup>78</sup>. Literatura apokryficzna tamtych czasów wskazywała na Mesjasza, który w dzień sądu Bożego, rozpocznie chwalebne rządy, które zbiegną się z pojawieniem się odmienionego wszechświata. Nastąpi zmartwychwstanie sprawiedliwych, którzy będą uczestniczyć w rządach i radości, która została dla nich zarezerwowana od początku świata (por. Księga Henocha Etiopska 37-71)<sup>79</sup>.

<sup>69</sup> Por. C. S. KEENER, *Komentarz historyczno- kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, red. nauk. wyd. pol. K. BARSKI – W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2000, 10.

<sup>70</sup> Por. G. VIGINI, *Nowy Testament Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, tłum. T. Truś, Poznań 1999, 42.

<sup>71</sup> Por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań-Warszawa 1974, 349.

<sup>72</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, "Obietnica zbawienia dana łotrowi (Łk 23,40-43)", w: *Studia Biblijne Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, Scriptura Sacra 4, Opole 2000, 52.

<sup>73</sup> Por. P. BRIKS, זכר, dz. cyt., 101.

<sup>74</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnica zbawienia dana łotrowi*, dz. cyt., 52n.

<sup>75</sup> Por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., 349.

<sup>76</sup> Za S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 328.

<sup>77</sup> Por. F. MICKIEWICZ, "Królestwo Chrystusa- wieczne i powszechne", *Com* 17(1997) nr 2, 50.

<sup>78</sup> Por. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934<sup>2</sup>, 211-226; A. JANKOWSKI, "Doniosłość Łukaszej eschatologii indywidualnej", *RBL* 27(1975), 175.

<sup>79</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnica zbawienia dana łotrowi*, dz. cyt., 53.

W czasach współczesnych Jezusowi interpretacja Królestwa Bożego była różnorodna. Apokryfy ukazują dwa podstawowe rozumienia. W środowiskach faryzeuszy dominowało, podobnie jak w Trzeciej Księdze Sybilli oraz w Psalmach Salomona, oczekiwanie Królestwa Bożego w aspekcie politycznym. Natomiast w dziełach związanych z kręgami apokaliptyki esseńskiej, np.: w cyklu Henocha, Księdze Jubileuszów, Testamencie Hioba i Testamencie Mojżesza oczekiwano Królestwa Bożego w sensie duchowym<sup>80</sup>. Trzecia Księga Sybilli zapowiadała wielkie Królestwo Boga występujące w kontekście Bożego sądu, który będzie miał charakter definitywny. W tym samym czasie, kiedy imperium rzymskie zostanie zniszczone ogniem z nieba, pojawi się „święty Książę” (Trzecia Księga Sybilli 49), którego panowanie będzie wieczne. Tekst wyraźnie mówi o objawieniu się Królestwa Bożego wśród ludzi w czasach ostatecznych.<sup>81</sup> W Testamencie Hioba zawarta jest wizja niedostępnego królestwa, które jest nadprzyrodzonym Królestwem Bożym. Jest w nim miejsce na tron dla Hioba, na którym zasiądzie po prawicy Boga. Królestwo, o którym jest tu mowa ma charakter nadprzyrodzony (Testament Hioba 33,3) i jest przeznaczone dla ludzi sprawiedliwych<sup>82</sup>.

Autor Testamentu Mojżesza nie oczekiwał Królestwa Bożego na ziemi ani oczyszczenia świątyni jerozolimskiej zdesakralizowanej przez świątokradzkie ofiary. Miał on świadomość wszechobecnej potęgi rzymskiej i nie nakreślił obrazu ostatecznej walki Izraela ze swymi przeciwnikami. Dał wprawdzie obraz ostatecznego zwycięstwa, ale miało to być zwycięstwo natury moralnej. Bóg nagradza tych, którzy dochowali wierności przymierzu. Królestwo Boże ma wymiar duchowy, a więc niezniszczalny i jest zarezerwowane dla Izraela, choć jest wolne od zabarwienia politycznego<sup>83</sup>.

U Łukasza termin βασιλεία jest równoznaczny z dobrą nowiną i życiem wiecznym, czyli z ideą rozwiniętą później przez św. Jana oraz z terminem σωτηρία<sup>84</sup>. W ujęciu Łukasza Królestwo Boże jest rzeczywistością teologiczną, która zawiera w sobie śmierć, zmartwychwstanie i paruzję. Ten *eschaton* jest rzeczywistością ponadczasową, nie podlegającą kategoriom czasowym<sup>85</sup>.

Można wnioskować, że w tekście, po ingerencji redakcyjnej Łukasza, „dobry” złoczyńca, zwracając się do Jezusa słowami: *μὴ σθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου* wyznaje wiarę w to, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem, Synem Człowieczym, którego ponadczasowe Królestwo Boże jest już obecne<sup>86</sup>.

W czasach przednaukowych „słowo” nie było tylko środkiem porozumiewania się i opisywania rzeczywistości, lecz przede wszystkim uważano je za siłę (moc), która nadawała kształt, pozwalający wyróżnić je spośród innych rzeczy i stwarzającą nową rzeczy-

---

<sup>80</sup> Por. R. RUBINKIEWICZ, "Królestwo Boże w literaturze apokryficznej Starego Testamentu", *RTK* 38-39 (1991-1992) z. 1, 73.

<sup>81</sup> Tamże, 69.

<sup>82</sup> Por. R. RUBINKIEWICZ, *Królestwo Boże w literaturze apokryficznej Starego Testamentu*, art. cyt., 68.

<sup>83</sup> Por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., 351; R. RUBINKIEWICZ, *Królestwo Boże w literaturze apokryficznej Starego Testamentu*, dz. cyt., 71.

<sup>84</sup> Por. Z. JAROSZEK, *Nowego Testamentu podstawowe aspekty ekonomii zbawienia*, dz. cyt., 283n.

<sup>85</sup> Tamże, 286.

<sup>86</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnica zbawienia dana łotrowi*, dz. cyt., 53.

wistość. Starotestamentalna teologia przeniosła to na objawienie Boże<sup>87</sup>. Słowo Boże hebr. דְבַר אֱלֹהִים (*Dabar Elohim*) można rozpatrywać pod nierozłącznymi, ale różnymi aspektami słowa objawiającego i działającego. Termin hebr. דְבַר oznacza to, „co wypowiedziane, wypowiedź, opinię, sprawę, wydarzenie, czyn, część, przydział, coś, nic”<sup>88</sup>. Bóg przemawia, chcąc doprowadzić do spotkania myśli człowieka z Jego własnymi myślami. Jego słowo jest prawem i normą życia, ukazaniem sensu rzeczy i zdarzeń, obietnicą i zapowiedzią przyszłości. Słowo Boże nie jest tylko skierowaną do ludzi, zrozumiałą dla nich nauką, lecz także jest ono rzeczywistością dynamiczną, potęgą, która dokonuje nieomylnie dzieł zamierzonych przez Boga (Joz 21,45; 23,14; 1Krl 8,56). Bóg kieruje swe słowo niby jakiegoś żywego wysłannika do ludzi (Iz 9,7; Ps 107,20; 147,15); opiera się On w pewnym sensie na ludziach (Za 1,6); czuwa nad tym, żeby się wypełniło Jego słowo (Jr 1,12). W rzeczywistości Słowo Boże powoduje zawsze to, co zapowiada (Lb 23,19; Iz 55,10n), zarówno wtedy, kiedy chodzi o wydarzenia tworzące dzieje Izraela, jak i wtedy, gdy jest mowa o rzeczywistościach kosmicznych, albo o kresie planu zbawienia. Słowo Jezusa w Nowym Testamencie posiada takie samo znaczenie jak Słowo Boże w Starym Testamencie, jest ono potęgą, która działa, i światłością, która objawia.<sup>89</sup>

#### 4.4. Obietnica Jezusa

Hebrajski termin אָמֵן (*amen*), oznaczający: „tak jest”, „zaprawdę”<sup>90</sup>, przeszedł do języka aramejskiego i greckiego, gdzie oznacza „na pewno”. Używany był jako uroczysta formuła, za pomocą której Izraelita wyrażał swoją doksologię, błogosławieństwo, przekleństwo lub złorzeczenie. Zawsze chodziło o potwierdzającą odpowiedź na słowa kogoś innego. W takim znaczeniu występuje on również w Nowym Testamencie poza Ewangeliami (1Kor 14,16; 2Kor 1,20; Ap 5,14; 7,12; 19,4; 22,20). W Ewangeliach natomiast אָמֵן (*amen*) używane jest wyłącznie jako wprowadzenie i potwierdzenie własnych słów. Ten sposób mówienia dotyczył tylko słów Jezusa (Mk- 13 razy; Q- 9 razy; Mt- 9 razy; Łk- 3 razy; J- 23 razy). Zawsze po tej formule występuje wyrażenie σοι λέγω - „mówię wam (ci)”, które jest analogiczne do uroczystej formuły „to mówi Pan”, za pomocą której prorocy przypominali, że ich słowa nie wyrażają ich własnej mądrości, lecz orędzie Jahwe<sup>91</sup>. Występowanie formuły אָמֵן wyłącznie w ustach Jezusa, oraz we wszystkich warstwach tradycji ewangelicznej wskazuje na to, że אָמֵן jest środkiem wyrazu stworzonym przez samego Jezusa. W ustach Jezusa formuła ta oznaczała Jego powagę, mesjańską moc oraz wskazywała na Tego, który mówi w imieniu Boga i zamiast Boga. Jezus nadał tej formule nowe znaczenie, nieznanne w ówczesnym Jego środowisku, wyraża ona, że jest On herol-

<sup>87</sup> Por. A. OHLER, "Słowo Boże", w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969, 1206.

<sup>88</sup> Por. P. BRIKS, דְבַר, w: *Podręczny Słownik Hebrajsko - Polski i Aramejsko - Polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 82.

<sup>89</sup> Por. A. FEUILLET – P. GRELOT, "Słowo Boże", w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. LÉON – DUFOR, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, 877- 880.

<sup>90</sup> Por. P. BRIKS, אָמֵן, w: *Podręczny Słownik Hebrajsko - Polski i Aramejsko - Polski Starego Testamentu*, dz. cyt., 37.

<sup>91</sup> Por. J. SYNOWIEC, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1993, 19n; J. HOMERSKI *Posłannictwo proroków Starego Testamentu*. *Analekta Cracoviensia* 27 (1995) 141-151; A. BANASZEK, *Prorocy przedwygnaniowi*, Warszawa 2003, 23.

dem samego Boga<sup>92</sup>. Jest to znak potwierdzenia słów Jezusa o charakterze zbawczym<sup>93</sup>. Niektórzy bibliści (np. K. Berger) zaprzeczają Jezusowemu autorstwu terminu *αμήν*, a przypisują go tradycji, która w najwcześniejszej fazie zdeterminowała Jezusa do roli apokaliptycznego wizjonera, przez co dodała danym słowom jakby nową celowość teologiczną. Powszechnie przyjmuje się tezę, że synoptycy, a szczególnie Łukasz, mają tendencję do opuszczania terminu *αμήν* lub zmieniają go na *ἀληθῶς*. Pochodzenie tego słowa z języka aramejskiego zdaje się sugerować, że należy zaliczyć go nie tylko do *ipsissima verba Iesu*, ale do *ipsissima vox Iesu*<sup>94</sup>. Zdaniem J. Jeremiasa, cały zwrot następujący po tym słowie należy również uznać za autentycznie Jezusowy<sup>95</sup>.

Termin *σήμερον* oznacza dzień dzisiejszy, czyli bieżący (ten dzień, który aktualnie jest przeżywany)<sup>96</sup>, jest odpowiednikiem hebr. *היום* (*hojjom*), w ST używany był dla zasygnalizowania ważnych wydarzeń. Wielokrotnie pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa<sup>97</sup>. Słowo *היום* wyraża wszystko to, co jest na linii Jahwe i Jego ludu<sup>98</sup>. W terminie „dzisiaj” zawarte są wspomnienia wszystkich inicjatyw Boga w relacji do Ludu Wybranego: błogosławieństwa (Pwt 30,16) i przekleństwa (Pwt 30,19), obietnice (Pwt 26,18-19) i nakazy (Pwt 26,16; 30,16). Zestawienie obok siebie przysłowka *σήμερον* i *σωτηρία*, podobnie jak w Łk 2,11; 19,9<sup>99</sup>, nadaje pojęciu „dzisiaj” soteriologiczny charakter. Warto dodać, że „dzisiaj” w znaczeniu dnia bieżącego oznacza czasookres od zachodu słońca dnia poprzedniego do zachodu słońca dnia bieżącego<sup>100</sup>. Termin *σήμερον* występuje 8 razy u Mateusza, raz u Marka, 12 razy w listach Pawłowych oraz 21 razy w dwuczęściowym dziele Łukasza.

Występujący w Łk 23,43 przyimek *μετά* z dopełniaczem jest o wiele mocniejszy od przyimka *σύν* z celownikiem. Jego pierwotny źródłosłów łączy się z byciem w środku, pomiędzy (*μέσος*). Zwrot ten mówi nie tylko o zwykłym towarzyszeniu, lecz o udziale w radosnym życiu. Zauważył to już św. Ambroży: „vita est enim esse cum Christo, quia ubi Christus ibi regnum” (*Życie jest bowiem być z Chrystusem, tam bowiem jest królestwo, gdzie jest Chrystus*).<sup>101</sup>, a św. Augustyn największym dobrem nazywa bycie z Bogiem: „Być z Nim jest wielkim dobrem”<sup>102</sup>. Stary Testament zna związek „bycia z Bogiem” i

<sup>92</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, "Ipsissima Verba Iesu", *RT* 43 (1996) z. 2, 223-224; H. LANGKAMMER, "Metoda Historii tradycji", w: *Metodologia Nowego Testamentu*, H. LANGKAMMER, Pelplin 1994, 120.

<sup>93</sup> Por. H. LANGKAMMER, "Metoda Historii tradycji", w: *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994, 120.

<sup>94</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Bóg jako ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999, 58-59.

<sup>95</sup> Tamże, 58.

<sup>96</sup> Por. T. JELONEK, "Zbawcze znaczenie Łukasowego „dzisiaj”", *RBL* 28(1975) z. 3, 107-108.

<sup>97</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnica zbawienia dana łotrowi (Łk 23,40-43)*, dz. cyt., 54.

<sup>98</sup> Por. B. PRUTE, *Prospettive messianiche nell'espressione semeron del Vangelo di Luca. Il messianismo, Atti della XVIII settimana biblica*, Brescia 1966, 276; S. WŁODARCZYK, *Łukaszone „dzisiaj” znakiem permanentnej realizacji zbawienia w Chrystusie*, Kolekcja Communio 7: *Zło w świecie*, Poznań 1992, 220.

<sup>99</sup> Por. S. WŁODARCZYK, *Łukaszone „dzisiaj” znakiem permanentnej realizacji zbawienia w Chrystusie*, dz. cyt., Poznań 1992, 220-221.

<sup>100</sup> Por. T. JELONEK, "Zbawcze znaczenie Łukasowego „dzisiaj”", *RBL* 28(1975) z. 3, 110.

<sup>101</sup> Św. AMBROŻY, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza 10,121*, PSP 16, Warszawa 1977, 446.

<sup>102</sup> Św. AUGUSTYN, *Homilia 47,10*, w: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, (PSP 40, cz. 2), Warszawa 1977, 306.

tajemnicę szczęścia sprawiedliwych nie tylko w tym życiu, ale i po śmierci, co na przykład wyrażają formuły: „rozkosze na wieki po prawicy” Jahwe (Ps 16,11); „Jahwe stanie się jego udziałem na wieki” (Ps 73,23-26)<sup>103</sup>. Jezusowa obietnica dana „dobremu” „złoczyńcy na krzyżu: „dziś będziesz ze Mną”, stanowi swego rodzaju przeciwstawienie formule potępienia: „odejdźcie ode Mnie” (Mt 7,23; Łk 13,27; Mt 25,41)<sup>104</sup>. Kościół Łukaszczyński żył w okresie licznych prześladowań ze strony Rzymu i miał problemy związane z opóźnianiem się *paruzji* oraz związane z tym zagadnieniem pytanie o los zmarłych, co stało się impulsem dla Łukasza do rozwinięcia eschatologii indywidualnej<sup>105</sup>. Występujący w tym wersecie termin *σήμερον* dotyczy tej kwestii. Nasuwa się, pytanie czy termin *σήμερον* należał do tekstu przed-Łukaszczyńskiego, czy jest późniejszym dodatkiem redaktorskim. Możliwe jest również występowanie tego terminu w pierwotnym paradygmacie. Wówczas zostałby on przejęty przez Łukasza, który z motywów teologicznych jedynie wyakcentowałby jego znaczenie. Uzasadnieniem tej hipotezy jest powszechnie przyjmowana teza o skoncentrowaniu się paradygmatu na autentycznym powiedzeniu lub geście Jezusa, które punkt kulminacyjny osiąga w sentencji Jezusa<sup>106</sup>. Biorąc pod uwagę wypowiedź Jezusa, jako centrum i najważniejszą rzecz dla autora paradygmatu, należy przyjąć chęć jej wiernego przekazania.

Termin *παραδείσος* wywodzi się z języka irańskiego lub perskiego (*pairi-daeza*)<sup>107</sup>, oznacza ogród, lub park otoczony dokoła rowem lub doliną. Hebrajski *גן עדן* i aramejski *גן עדן* jest odpowiednikiem zwrotu *גן עדן* – „ogród Eden” (Rdz 2,8n). Z powodu grzechu raj został utracony (Rdz 3,23), prorocy głosili nadzieję, że zostanie on przywrócony ludowi Bożemu (Ez 36,35; Iz 51,3)<sup>108</sup>. W wielu tekstach nawiązujących do Rdz 2,8 „raj” jest symbolem nadzwyczajnej płodności (np. Pnp 4,13; Koh 2,5; Ne 2,8) i ogrodem szczęścia<sup>109</sup>. Wyraża koncepcję końca czasów jako restauracji „raju” i pojawia się w literaturze apokaliptycznej (por. *Testament Lewiego* 18,10). „Raj” byłby pośrednim mieszkaniem, gdzie Bóg zgromadzi świętych, by oczekiwali na dzień sądu, zmartwychwstanie i przyszłe życie<sup>110</sup>. Według Słowiańskiej Księgi Henocha, „raj” znajduje się w trzecim niebie, podczas, gdy w siódmym niebie, stanowiącym tron Boży, mieszka Bóg (por. Iz 66,1; Mt 5,34; Dz 7,49), który od czasu do czasu schodzi do trzeciego nieba, aby rozmawiać z błogosławionymi (Słowiańska Księga Henocha 9,23). Wizję tę zdaje się podzielać również św. Paweł, kiedy mówi, że został porwany aż do trzeciego nieba, czyli do raj (2Kor 2,2,4)<sup>111</sup>.

<sup>103</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Doniosłość Łukaszczyńskiej eschatologii indywidualnej*, art. cyt., 176.

<sup>104</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, 194-195.

<sup>105</sup> Por. M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1999, 269-270; J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, 275-276; P. R. GRZYBIEC, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, 257; A. JANKOWSKI, *Doniosłość Łukaszczyńskiej eschatologii indywidualnej*, art. cyt., 179; R. POPOWSKI, *σήμερον*, w: *Wielki Słownik Grecko – Polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 553.

<sup>106</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, dz. cyt., 57-58.

<sup>107</sup> Por. F. MICKIEWICZ, "Królestwo Chrystusa- wieczne i powszechne", *Com* 17(1997) nr 2, 61; *Mała Encyklopedia Biblijna*, raj, (red. K. Ellinger), Kraków 1995<sup>2</sup>, 310.

<sup>108</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnica zbawienia dana łotrowi (Łk 23,40-43)*, dz. cyt., 58.

<sup>109</sup> Por. F. MICKIEWICZ, "Królestwo Chrystusa- wieczne i powszechne", art. cyt., 61.

<sup>110</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnica zbawienia dana łotrowi (Łk 23,40-43)*, dz. cyt., 58-60.

<sup>111</sup> Por. F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, Zabki 2000, 278-279.



W czasach Nowego Testamentu miejsce to często jest odróżniane od królestwa zmarłych  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$  (*szteol*). Raj określa miejsce, gdzie człowiek doświadcza szczęścia, nawet jeżeli nie oznacza ono jeszcze nieba, do którego Chrystus wkroczy trzy dni później. W Łk 23,43 „raj” jest miejscem, które przyjmuje sprawiedliwych po śmierci, jest to stan przebywania z Jezusem. Jezus jest tym, który przywrócił utracony raj Adama (Rdz 3,23), a przez jego skuteczną śmierć stał się dostępny dla dusz odkupionych<sup>112</sup>. W tym kontekście raj symbolizuje ostateczne zbawienie człowieka<sup>113</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, iż paradygmat, z którego powstał Łk 23,39-43 prawdopodobnie pierwotnie był przekazywany w wersji aramejskiej, co potwierdza obecność wielu semityzmów, a następnie został przetłumaczony na język grecki, być może przez Łukasza. Pierwotnie ukazywał on zbawczy motyw śmierci Jezusa, następnie został wzbogacony przez Łukasza o motyw niewinności Jezusa i skruchy „dobrego” złoczyńcy (Łk 23,41) oraz niewielkie stawki i zamiany słownictwa.

Zrekonstruowany tekst paradygmatu przed-Łusowego źródła (paradygmatu) wyglądałby następująco:

<sup>1</sup> Ἐἷς ληστῆς ὠνείδιζει αὐτὸν λέγων· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς;

Jeden rozbójnik lżył mu mówiąc: Czy nie ty jesteś Mesjaszem (Pomazańcem)?

σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς·

Uratuj siebie i nas.

<sup>2</sup> δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη· οὐδὲ φοβῆ σὺ τον θεόν,

zaś drugi, karcąc go, rzekł: Ty Boga nawet nie boisz się,

ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ;

choć pod tym samym sądem jesteś?

<sup>3</sup> καὶ ἔλεγεν, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν.

I mówił: przypomnij sobie o mnie, kiedy przyjdiesz do królestwa.

<sup>4</sup> καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν παραδεισῷ.

I Jezus powiedział mu: Amen ci mówię, dzisiaj ze mną będziesz w raju.

## ZAKOŃCZENIE

W objaśnieniach do perykop o ukrzyżowanych z Jezusem złoczyńcach, zwykle podkreśla się przesłanie moralne i etyczne, bagatelizując zupełnie historyczne aspekty perykop. Marek i Mateusz określają ich terminem ληστῆς (rozbójnicy, bandyci, buntownicy), a Łukasz κακοῦργοι (czyniący zło, złoczyńcy). W wersji Marka i Mateusza obaj urągają Jezusowi, a u Łukasza tylko jeden, drugi zaś broni niewinności Jezusa i prosi Go o pamięć, gdy wejdzie do swego królestwa (Łk 23,39-43).

Powszechnie uznaje się opis Marka jako pierwotny, za którym idzie Mateusz (Mk 15,27.32b). Synoptycy pomijają ich imiona, natomiast tradycje apokryficzne wymieniają ich wiele, np.: Zoathan i Chammatha, Dyзма, Gestas, Duma, Tytus, Mata i Joca. Ponie-

<sup>112</sup> Por. M. MIKOŁAJCZAK, *Obietnica zbawienia dana łotrowi*, dz. cyt., 58-60.

<sup>113</sup> Por. F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, dz. cyt., 279.

waż Józef Flawiusz rebeliantów wojny żydowsko-rzymskiej określił terminem ληστές, niektórzy ukrzyżowanych z Jezusem złoczyńców próbowali zidentyfikować z grupą politycznych przeciwników Rzymu, lub z grupą Barabasa. Raczej należy ich traktować jako pospolitych rabusiów, albo nawet zbrodniarzy, których dla przykładu ukrzyżowano, w celu odstraszenia ewentualnych naśladowców. Umieszczenie ich po obu stronach krzyża Jezusa stanowiło rodzaj pogardy Piłata w stosunku do Żydów, a zwłaszcza ich przywódców<sup>114</sup>. Natomiast Ewangeliści wykorzystali ten fakt, by pomóc czytelnikom zidentyfikować Jezusa z Cierpiącym Sługą Jahwe, który również *został policzony między przestępców* (Iz 53,12)<sup>115</sup>.

Tylko Łukasz rozbudował wzmiankę o współukrzyżowanych z Jezusem o perykopę Łk 23,39-43. Problematiczne jest jednak pochodzenie materiału, z którego korzystał przy komponowaniu tejże perykopy. Jedni uważają, że Łukasz zaczerpnął materiał z własnego źródła (*Sondergut* – S<sub>Łk</sub>), inni twierdzą, że go skomponował sam, a jeszcze inni, że pierwotny materiał znalazł w źródle S<sub>Łk</sub>, a następnie przetworzył go dopasowując do własnych idei teologicznych i percepcji adresatów. Ponadto ukazał osobę ukrzyżowanego Jezusa jako *pierwowzór* męczennika, który cierpliwie znosi szyderstwa, kpiny i bluźnierstwa oraz prosi Ojca o wybaczenie dla oprawców. Posłużył się przy tym dość często stosowany w Biblii środkiem literackim – dialogiem. Tak więc w wersji Łukasza starożytny paradygmat, zawierający autentyczne wspomnienie naocznych świadków, został wzbogacony refleksją teologiczną, dotyczącą skutków ofiary krzyżowej Jezusa.

Wypowiedzi złoczyńców, utrwalone przez Łukasza, pozwalają przypuszczać, że obaj wykazują pragnienie zbawienia, którego może udzielić jedynie Bóg. Jeden z nich ironizuje z godności mesjańskiej Jezusa<sup>116</sup>, a drugi uznaje ją i wierzy w Jego niewinność. W pierwotnym materiale S<sub>Łk</sub> (paradygmacie), „dobry” złoczyńca, prawdopodobnie widział w Jezusie tylko sprawiedliwego męczennika, który będzie mógł skutecznie za nim wstać się do Boga (por. Testament Hioba 33,3). W czasach współczesnych Jezusowi oczekiwano, że Mesjasz uwolni stolicę judaizmu od pogan (aspekt polityczny)<sup>117</sup>. Oczekiwania te dominowały szczególnie w kręgach faryzejskich<sup>118</sup>. Dobrze to wyraża chociażby Trzecia Księga Sybilli oraz Psalm Salomona, szczególnie Ps 17,21-26<sup>119</sup>. Podobnych oczekiwań można się doszukać w roszczeniach „bluźniącego” złoczyńcy. Wypowiedzi „dobrego” złoczyńcy, kierującego do Jezusa pełną zaufania modlitwą, jako do Tego, który będzie z pewnością przebywał w Królestwie Boga, można się doszukać obrazu Mesjasza obecnego w kręgach apokaliptycznych lub esseńskich.

Cała Łukaszowa soteriologia i teologia krzyża znalazła dramatyczny wyraz w scenie ukrzyżowania, a „dobry” złoczyńca stworzył listę tych, którzy pozytywnie odpowiedzieli na wezwania Jezusa. W inwokacji *Jezu* (Łk 23,42) Łukasz podkreśla znaczenie faktu

<sup>114</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., 160, oraz R. L. BRUCKBERGER, *Dzieje Jezusa Chrystusa*, tłum., M. Ponińska, Warszawa 1970, 357; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., 351.

<sup>115</sup> Por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., 347-348.

<sup>116</sup> Por. W. ZALESKI, *Zagadnienia biblijne ... dz. cyt.*, 459.

<sup>117</sup> Por. H. LANGKAMMER, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 92.

<sup>118</sup> Por. R. RUBINKIEWICZ, *Królestwo Boże ...*, dz. cyt., 73.

<sup>119</sup> *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. RUBINKIEWICZ, Warszawa 2000<sup>2</sup>, 126.

ukrzyżowania Jezusa, gdyż tylko w tym imieniu jest zbawienie (zob. Dz 4,12). Królewskie panowanie Jezusa rozpoczyna się wraz z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem (por. Łk 24,26), dlatego złoźyńca, który gęęboko wierzy, że Jezus jest królem, mogącym udzielić mu łaski i miłosierdzia, doświadcza jako pierwszy owoców tego zwycięstwa. Uniewinniający wyrok dla pokutującego złoźyńcy wypowiada Ten, którego „Bóg ustanowił sędzią żywych i umarłych” (Dz 10,42). Jego zbawcza śmierć przywraca „nieczystego” do społeczności zbawionych, którą wyraża bogaty znaczeniowo obraz „raju”, pojawiający się na końcu wypowiedzi Jezusa. Bramy raju, bowiem zostały ponownie otwarte dzięki posłuszeństwu i wierze nowego Adama<sup>120</sup>.

THE IDENTITY OF THE CRIMINALS CRUCIFIED WITH JESUS IN THE LIGHT  
OF AN ATTEMPTED RECONSTRUCTION OF THE ORIGINAL SOURCE  
OF THE PERICOPE LK 23, 39-40

*Summary*

One of the intriguing problems in the New Testament historical studies is almost complete silence about the identity of the criminals crucified together with Jesus. The commentaries to these texts usually stress the moral and ethical message but they disregard the historical aspects of the pericope about the criminals. Mark and Matthew call them: ληστáι, (brigands, robbers, rebels) and Luke uses the name κακοδργóι (evil-makers, villains). In Mathew's and Mark's versions both criminals rail at Jesus while in Luke's text only one of them does so - the other defends Jesus and asks Him to remember him when He comes in his kingly power (Lk 23,39-40).

Mark's description is commonly regarded as original and followed by Mathew's (Mk 15,27.32b). The Synoptic Gospels researchers do not mention the criminals' names but apocryphal traditions mention many: Zoathan and Chammatha, Dyzma, Gestas, Duma, Titus, Mata and Joca. Josephus Flavius calls the insurgents of the Jewish-Roman war: ληστáι, that is why some wanted to identify the criminals with the groups of Rome's political opponents, or even with the Barabbas's group. However, they should rather be treated as common robbers, even criminals who were crucified as an example deterring the prospective followers. Pilate placed them on both sides of the cross to show his contempt for the Jews, especially for their leaders. The Gospel writers used this fact to help the reader identify Jesus with the Suffering Servant of Yahweh who was *numbered with the transgressors* (Is 53,12).

Only Luke expanded the small reference about the criminals into a pericope. However, the origin of the source he used is problematic. Some believe Luke used his own source (*Sondergut* – S<sub>Lk</sub>), some claim he created it himself, others believe he had found the original material in source S<sub>Lk</sub>, and adapted it to his own theological ideas and the perception of the audience. Moreover, he showed crucified Jesus as the *prototype* of the martyr who

---

<sup>120</sup> Por. R. J. KARRIS, "Luke: Artist and Theologian", *Currents in Theology and Mission* 12(1985) 346-352; TENZE, "Ewangelia według świętego Łukasza", w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY, red. nauk. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001, 1103n.

patiently bears mockery and blasphemy and pleads for forgiveness for his torturers. Luke used the dialogue – literary means often used in the Bible. In Luke's version, the ancient paradigm containing the authentic reminiscence of the witnesses was enriched with theological reflection about the effects of Jesus' sacrifice on the cross.

The criminals' remarks recorded by Luke make it possible to assume that they both show the desire of salvation that can be given only by God. One of them is ironic about the Messianic dignity of Jesus, the other recognizes it and believes in His innocence. In the original source  $S_{Lk}$  (paradigm), the "good" criminal probably saw in Jesus simply a just martyr, who would be able to intercede effectively for him to God ("Testament of Job" 33,3). In Jesus' times the Messiah was expected to free the Judaic capital from the pagans (the political aspect). These expectations dominated especially in Pharisaic circles. It is clearly expressed by "The Third Book of Sybill" and "The Salomon's Psalms", especially Ps 17,21-26. We can detect similar expectations in the blaspheming criminal's claims. The "good" criminal offers trustful prayers to Jesus, as he believes He will definitely be in the Kingdom of God. In these statements, we can trace the image of the Messiah present in apocalyptic or essenic circles.

Luke's soteriology and the theology of the crucifix were dramatically expressed in the crucifixion scene. The "good" villain opened the list of those who positively answered the call of Jesus. In the invocation *Jesus* (Lk 23,42) Luke stresses the meaning of the crucifixion because there is salvation in no other name (see Acts 4, 12). The Kingly rule of Jesus begins with His death and resurrection (compare Lk 24,26). That is why the criminal, who deeply believes that Jesus is the king who can grant mercy and grace, experiences the fruits of this victory as the first one. The words of absolution are uttered to the contrite sinner by the one who is ordained by God to be judge of the living and the dead (Acts 10,42). His redemptive death brings back the "unclean" to the society of the redeemed, which is richly expressed by the meaningful image of the "Paradise" appearing at the end of Jesus' statement. The gates of Paradise are open again thanks to the faith and obedience of the new Adam.