

Marek Skierkowski

"The Trial of Jesus", Simon Légasse, London 1997 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 41/1, 189-194

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Simon L é g a s s e, *The Trial of Jesus*, London 1997, ss. VIII+184.

Sprawa procesu Jezusa ciągle przykuwa uwagę biblistów. Posługując się metodą historyczno-krytyczną, starają się oni zgłębić okoliczności śmierci Jezusa, przekazane przez Ewangelie i poświadczone przez inne źródła starożytne, by lepiej zrozumieć sens Odkupienia (por. KKK n. 573). Jedną z ostatnich prób tego rodzaju stanowi książka Simona Légasse, profesora egzegezy Nowego Testamentu i języków semickich w Instytucie Katolickim w Tuluzie we Francji, *The Trial of Jesus (Proces Jezusa)*. Publikacja w oryginale francuskim, którą na język angielski przełożył John Bowden, ukazała się trzy lata wcześniej, pod tytułem *Le Procès de Jésus. L'histoire* (Paris 1994).

Książka składa się z ośmiu rozdziałów: 1. Źródła; 2. Aresztowanie; 3. Dlaczego Jezus został aresztowany?; 4. Jezus przed władzą żydowską; 5. Proces rzymski; 6. Dni i godziny; 7. Egzekucja; 8. Pogrzeb.

Źródła, służące do poznania procesu i egzekucji Jezusa, francuski egzegeta dzieli na niechrześcijańskie i chrześcijańskie. Te pierwsze są bardzo skąpe. W archiwach rzymskich nie zachował się żaden dokument dotyczący ukrzyżowania Jezusa, mimo że Justyn, Tertulian i Euzebiusz z Cezarei sugerowali, że jakiś raport został przesłany przez Piłata do cesarza. Tzw. *Pamiętniki Piłata* są falsyfikatem, stworzonym na początku IV w. i rozpowszechnianym przez antychrześcijańskiego imperatora Maksymiana II Dazę. O śmierci Jezusa wspominają jednak: historyk żydowski Józef Flawiusz (ok. 93/94 r. w *Dawnych dziejach Izraela* XVIII, 63-64), historyk rzymski Tacyt (ok. 100 r. w *Rocznikach* XV, 44), syryjski stoik Mara bar Sarapion (I lub II w. w liście do syna) i Talmud (II w.; bSanhedrin 43a). Flawiusz stwierdza, że Jezus został skazany przez Piłata wskutek doniesienia czy wskazówki (*endeixis*) władz żydowskich. Tacyt opuszcza wzmiankę o odpowiedzialności Żydów, wspominając jedynie Piłata. Mara bar Serapion z kolei wskazuje na Żydów jako skazujących na śmierć Jezusa. Wreszcie Talmud ukazuje Jezusa jako uprawiającego magię i zwodzącego Izraela na bezdroża, skutkiem czego został On przez Żydów osądzony i „powieszony” w przededniu Paschy (s. 1-6).

Źródła chrześcijańskie natomiast, w porównaniu ze świadectwami niechrześcijańskimi, są bardzo obszerne. Légasse ma na myśli w tym względzie przede wszystkim cztery Ewangelie, listy św. Pawła i Dzieje Apostolskie. Apokryfy z kolei, takie jak *Ewangelia Piotra* (wydającym wyrok śmierci jest tutaj nie Piłat, lecz He-

rod) i *Akta Piłata* czy *Ewangelia Nikodema*, stanowią swobodne manipulowanie materiałem zaczerpniętym z Nowego Testamentu (s. 7).

Św. Paweł ukrzyżowanie Jezusa czyni centralnym tematem swojej teologii (1 Kor 2,2). Jeśli chodzi o odpowiedzialnych za śmierć Jezusa, wzmiankuje on zarówno Poncjusza Piłata (1 Tm 6,13), jak i władze żydowskie (1 Tes 2,13-16; 1 Kor 2,6.8). Ewangelie z kolei, wraz ze swoim „apendyksem” w postaci *Dziejów Apostolskich*, oferują bogaty w detale opis pojmania, procesu i śmierci Jezusa. Nie są one jednak zwykłymi kronikami, lecz teologiczną interpretacją historycznych wydarzeń. Zdaniem Lé g a s s e, w przypadku św. Mateusza jest pewne, a w przypadku św. Łukasza wielce prawdopodobne, że w tworzeniu narracji o męce Jezusa autorzy ci korzystali jedynie z Mk. Czwarty ewangelista natomiast używał niezależnych od synoptyków tradycji, chociaż niewykluczone, że mógł on także znać relacje pasyjne trzech pierwszych ewangelistów. Nie sposób jednak odtworzyć ani przed-Markowego, ani przed-Janowego, opisu Męki (s. 6-13).

Rozdział II dotyczy aresztowania Jezusa w ogrodzie *Gat shemanà*. Egzegeta francuski analizuje przede wszystkim Mk 14, 43-52, przekonany, że inne ewangelie nie wnoszą zasadniczo do tej relacji nic nowego. Jezusa aresztuje „zgraja z mieczami i kijami” (Mk 14,43), wysłana przez „arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych” (Mk 14,33). Nie ulega zatem wątpliwości, że od strony władzy żydowskiej aresztowanie ma całkowicie oficjalny charakter. Św. Marek, ilekroć wymienia te trzy grupy (8,31; 14,53; 15,1) – lub przynajmniej pierwszą z nich (np. 14,10; 15,3.10.11.31) – zawsze ma na myśli najwyższą władzę żydowską, to znaczy Sanhedryn. Wzmianka czwartego ewangelisty, że w aresztowaniu Jezusa brała udział także kohorta rzymska z trybunem (J 18,3.12), nie jest natury historycznej, lecz teologicznej (ukazanie współdziałania Żydów z Rzymianami w skazaniu na śmierć Jezusa). *Zgodnie ze wszystkimi świadectwami* – konkluduje Lé g a s s e – *tymi, którzy dokonali pojmania Jezusa, byli wyłącznie Żydzi* (s. 16).

Dlaczego Jezus został aresztowany? Francuski egzegeta, poszukując odpowiedzi na to pytanie w rozdziale III, zauważa najpierw, że w opisach Męki dominującą rolę odgrywają arcykapłani. Termin *archieus* oznaczał jednak nie tylko urzędującego arcykapłana, ale pewne kolegium. Zdaniem E. Sch ü r e r a, w skład tego kolegium wchodziłi, oprócz aktualnego arcykapłana, także byli arcykapłani i członkowie arystokracji kapłańskiej, z której wybierano arcykapłanów. Zdaniem natomiast J. J e r e m i a s a, kolegium to wprawdzie wywodziło się z rodzin kapłańskich, ale nie utożsamiało się z nimi, a jego zadanie polegało na kierowaniu kultem i porządkiem w Świątyni. Bez wątplenia jednak *archieus* przewodzili w Sanhedrynie, do którego należeli jeszcze *uczeni w Piśmie (grammateis)*, wywodzący się głównie spośród faryzeuszów, i *starsi* – świeccy przedstawiciele ruchu saducejskiego. *Archieus* mogli również zaangażować się w policyjne operacje na terenie

Świątyni, bez konieczności odwoływania się do Sanhedrynu. Przewodził wówczas tym operacjom *segan ha-kohanim*, dowódca straży świątynnej, określane przez Flawiusza i Dzieje Apostolskie mianem *stratêgos*, druga pod względem ważności osobistość w kolegium *archiereis* (s. 23-25).

Légasse wyraźnie wiąże przyczynę pojmania Jezusa z Jego wystąpieniem w Świątyni, a dokładnie na Dziedzińcu Pogan (o wielkości 450x300 metrów). Francuski biblista nie sądzi bowiem, że Jezus został ukrzyżowany za bluźnierstwo, a więc za brak szacunku wobec Prawa. Zdaniem autora *Le Procès de Jésus*, faryzeusze, zatroskani o przestrzeganie przez ludzi Prawa, nie odgrywają żadnej roli w procesie Jezusa (s. 38). Wywracając natomiast stoły bankierów, Jezus dokonał prorockiego znaku, który wzbudził protest zarówno hierarchii świątynnej, jak i zwykłych pielgrzymów, przybywających do Jerozolimy na święto Paschy. Może nie tyle sam znak stał się przyczyną niepokoju Żydów, ile raczej jego słowna interpretacja, dokonana przez Jezusa (Mk 14,58; zob. także Mk 13,2 i par.). Jezus mianowicie zapowiadał zniszczenie i odbudowanie Świątyni, a siebie samego pojmował w tym procesie jako zaprowadzającego radykalnie odnowiony kult (s. 35).

Aresztowany nocą Jezus zostaje według Mk 14,53 i Łk 22,54 zaprowadzony do „domu najwyższego kapłana”. W Mt 26,57 dodaje się, że najwyższym kapłanem był wówczas Kajfasz. Według św. Jana, Jezus został najpierw zaprowadzony do Annasza, teścia Kajfasza, a dopiero później do samego Kajfasza (18,13.24). Od razu po przyprowadzeniu Jezusa do domu arcykapłańskiego, zgodnie z Mk 14,53b-72 i Mt 26,57b-75, następuje pierwsze posiedzenie Sanhedrynu, a potem, podczas drugiego posiedzenia Sanhedrynu, które odbyło się rankiem, zostaje podjęta decyzja o przekazaniu Jezusa Piłatowi (Mk 15,1; Mt 27,1-2). Według Łk 22,63-23,1 Jezus jest sądzony przez Sanhedryn tylko raz, właśnie „skoro dzień nastał”. Wreszcie zgodnie z relacją J 18,19-24.28 Sanhedryn w ogóle nie przeprowadza procesu Jezusa, czynią to tylko Annasz i Kajfasz (s. 39-45).

Rozważając w rozdziale IV kwestię sądenia Jezusa przez władze żydowskie, Légasse analizuje najpierw sformułowania znajdujące się w Mk 15,1 (*symbolion poiêsantes*) i Mt 27,1 (*symbolion elabon*), od których rozpoczynają się opisy rannego posiedzenia Sanhedrynu. *Symbolion* nie oznacza *decyzji* czy *rozstrzygnięcia*, ale *naradę*. Członkowie Sanhedrynu zatem nie gromadzą się, aby rozstrzygnąć niedokończoną nocą sprawę, ale aby dopiero rozpocząć naradę (s. 45-46). W związku z tym, należy przyjąć, że nocą Jezus był jedynie przedstawiony Annaszowi, a dopiero rankiem odbyła się debata Sanhedrynu, w której uczestniczyło przynajmniej kilku jego członków, zakończona przekazaniem Jezusa Piłatowi. Przy takim rozwiązaniu odpadają podstawowe zarzuty wobec nielegalności działania Sanhedrynu (rozpatrywanie sprawy zagrożonej karą śmierci w święto, w dodatku nocą, i wydanie werdyktu bezpośrednio po rozprawie, a nie następnego dnia;

Sanhedrin 4,1). Oznacza to także, że św. Marek, a potem za nim św. Mateusz, nocne spotkanie Jezusa z Annaszem potraktowali jako pierwsze posiedzenie Sanhedrynu (s. 45, 50).

Odnosząc się do procesu rzymskiego (rozdział V), egzegeta francuski wskazuje najpierw, że Sanhedryn nie dysponował w owym czasie prawem wydawania wyroków śmierci (por. J 18,31). W konsekwencji, Jezus został przekazany Piłatowi, rzymskiemu prefektowi Judei. Proces odbył się prawdopodobnie w pałacu Heroda, a dokładnie na zewnątrz tego pałacu, w miejscu zwanym *Lithostroton-Gab-batha*. W ustaleniu treści oskarżenia nie bez znaczenia jest fakt, że Kajfasz przyjął się z Piłatem. O ile średnia długość urzędowania 28 poprzednich arcykapłanów wynosiła zaledwie 4 lata, Kajfasz pełnił swoją funkcję 19 lat (18-37) i został jej pozbawiony od razu po odwołaniu z urzędu Piłata (26-36). Kajfasz, wykorzystując swoje względy u Piłata, przedstawił mu Jezusa jako żydowskiego pretendenta do tronu (por. Łk 23,2). W konsekwencji, prefekt, powołując się na *crimen maiestatis populi romani*, skazał Jezusa na ukrzyżowanie (s. 58-66).

W rozdziale VI Lé g a s s e prezentuje kwestie związane z rozbieżnością między synoptykami i Czwartą Ewangelią w odniesieniu do dnia śmierci Jezusa. Punkt wyjścia stanowi w tym względzie fakt, że Jezus umarł dzień przed szabatem, czyli w piątek (Mk 15,42; Mt 27,62; Łk 23,54.56; J 19,31.42). Jednakże, według synoptyków dzień ten zbiegał się ze świętem Paschy (15 Nisan) – skoro ubiegłego wieczora Jezus spożywał wieczerzę paschalną (Mk 14,12.16; Mt 26,17-19; Łk 22,7-15), a według św. Jana wypadał w przededniu Paschy (J 18,28). A. J a u b e r t (1957) i E. R u c k s t h u l (1963, 1992) starali się rozwiązać tę rozbieżność za pomocą dwóch kalendarzy, którymi posługiwali się Żydzi, mianowicie kalendarza słonecznego i kalendarza księżycowego. Według pierwszego, stosowanego w Qumran, 15 Nisan wypadał zawsze we wtorek, a według drugiego, respektowanego w Świątyni, święta były ruchome. Jezus miałby zatem spożyć wieczerzę paschalną – zgodnie z kalendarzem słonecznym – w poniedziałek wieczorem (czyli według rachuby żydowskiej już we wtorek, gdyż dzień zaczynał się od wieczora), a umrzeć w piątek, który zgodnie z kalendarzem księżycowym oznaczał przeddzień Paschy. Mimo, że umiejscowienie Ostatniej Wieczerzy we wtorek potwierdzają niektórzy starożytni pisarze (Epifaniusz, autor syryjskich Didaskaliów itd.), zdaniem Lé g a s s e, hipoteza ta nie jest przekonująca. Po pierwsze, św. Paweł przekazuje tradycję, że Jezus spożył Paschę „w nocy, której został wydany” (1 Kor 11,23). Po drugie, nie jest zrozumiałe, dlaczego Jezus miałby świętować Paschę według zwyczajów esseńczyków. Wreszcie po trzecie, Ewangelie nie budzą wrażenia, że między Ostatnią Wieczerzą a ukrzyżowaniem istniała tak duża odległość czasowa (s. 70-71).

Francuski biblista opowiada się za chronologią synoptyczną, co oznacza, że chronologię Janową traktuje jako teologiczną. W Janowym opisie kontekst żydow-

skiej Paschy służy przede wszystkim do ukazania Jezusa jako „Baranka Bożego”, który umiera w tym czasie, kiedy kapłani w Świątyni zabijają baranki na wieczerzę paschalną. Wysuwany na ogół przeciw historyczności chronologii synoptycznej fakt, że skoro w dzień ukrzyżowania Jezusa Szymon z Cyreny „wraca z pola” (Mk 15,21), nie mógł to być dzień świąteczny, w którym obowiązuje zakaz pracy, L^égassé odpiesza wskazując, że jeśli nawet Szymon był Żydem, to wcale nie oznacza, że o tak wczesnej porze (por. Mk 15,25) „wracał z pracy”, tym bardziej że sformułowanie *ap'agrou* często miało znaczenie *wracać spoza miasta* (s. 72-74).

Nie mniej problemów jawi się przy określaniu godzin wydarzeń pasyjnych. Według Mk 15,25, Jezus został ukrzyżowany o „trzeciej godzinie”, czyli o 9⁰⁰; według Mk 15,33-34, o godzinie 15⁰⁰ wciąż jeszcze pozostawał na krzyżu. W Mt 27,45-46 i Łk 23,44 powtarza się tę ostatnią informację. Jednakże zgodnie z J 19,14, dopiero około godziny szóstej (czyli o 12⁰⁰) kończy się proces przed Piłatem. Nie ulega wątpliwości, że św. Jan stara się zharmonizować moment śmierci Jezusa z momentem zabijania baranków paschalnych (po południu), ale i św. Marek raczej w sposób symboliczny wprowadza trzy interwały po trzy godziny, aby podzielić ten pamiętny dzień na „ranek”, kiedy Jezus został przekazany Piłatowi, i „wieczer”, kiedy odbył się Jego pogrzeb. Same Ewangelie zatem, bez pomocy Tradycji Kościoła, nie pozwalają dokładnie i pewnie określić godziny ukrzyżowania Jezusa (s. 74-75).

Wykonanie wyroku śmierci przez ukrzyżowanie – ukazuje L^égassé w przedostatnim rozdziale swojej książki – składało się z kilku etapów: biczowania, wyszydzenia, niesienia poprzecznej belki krzyża (*patibulum*) i przybicia do krzyża na Kalwarii, odległej od pałacu Heroda o ok. 400 m. Ukrzyżowanie jako typowo rzymska w owym czasie forma karania nie-obywateli Imperium stosowana była także przez Greków, a nawet Żydów. Z tej jednak racji, że sam przebieg wykonania wyroku zależał w dużej mierze od okrucieństwa i fantazji żołnierzy, trudno jest dokładnie opisać przebieg ukrzyżowania Jezusa, tym bardziej, że ewangelicści są bardzo dyskretni w tym względzie. Z pewnością Jezus, całkowicie obnażony (dopiero apokryficzna *Ewangelia Nikodema* sugeruje przepaskę na biodra; 10,1), został na ziemi przybity za ręce i nogi do krzyża i następnie podniesiony do pozycji pionowej. Krzyż był względnie wysoki, stopy Jezusa znajdowały się ok. 1 m na ziemię. Mimo że dopiero św. Justyn, św. Ireneusz i Tertulian wspominają o *sedile*, jednakże jest wielce prawdopodobne, że taka podpórka znajdowała się na krzyżu, aby wydłużyć czas umierania. Krzyż był ponadto zaopatrzony w inskrypcję (*epigraphe*): „Król żydowski” (Mk 15,26), która wskazywała, że Jezus został skazany na śmierć, ponieważ wzbudzał bunt przeciwko Imperium Rzymskiemu (s. 88-94).

Ostatni najkrótszy rozdział odnosi się do pogrzebu Jezusa. Egzegeta francuski zwraca uwagę, że chociaż prawa rzymskie zabraniały grzebania zmarłych wskutek

ukrzyżowania, to jednak w praktyce zdarzały się odstępstwa od tych zasad (zob. Filon, *In Flaccum* 83; Tacyt, *Roczniki* XIV, 12). Czwarta Ewangelia sugeruje najpierw (J 19,31), że do Piłata z prośbą o oddanie ciała Jezusa udało się kilku prominentnych Żydów, potem jednak relacjonuje czyn Józefa z Arymatei (19,38), znany z Ewangelii synoptycznych. Józef z Arymatei był członkiem Sanhedrynu, chociaż z pewnością św. Mateusz i św. Jan idealizują tę postać, czyniąc z niej ukrytego ucznia Jezusa i przyjaciela Nikodema. W Mk 15,43 określa się Józefa z Arymatei człowiekiem wpływowym, a w Mt 27,57 – bogatym. Niewątpliwie pozycja bogatego i wpływowego członka Sanhedrynu odegrała znaczącą rolę w misji przekonania Piłata, aby uczynił wobec Jezusa wyjątek. Józef z Arymatei, owinąwszy więc ciało Jezusa w płótno, bez obmycia i namaszczenia, złożył je pospiesznie w grobie niedaleko miejsca ukrzyżowania (s. 99-102).

Próbując dokonać oceny książki *The Trial of Jesus*, należy najpierw stwierdzić, że Simon Lé g a s s e w bardzo przystępny i logiczny sposób przedstawił wyniki swoich badań historycznych dotyczących procesu i śmierci Jezusa. Bogate przypisy, zajmujące ponad 40% tekstu, odsłaniają bogatą literaturę, zarówno starożytną, jak i współczesną. Nie wchodząc w szczegóły rozważań francuskiego egzegety, wydaje się, że jedna jego teza wymaga powtórnego, głębszego zbadania. Lé g a s s e mianowicie nie dostrzega w życiu Jezusa związku między Jego „konfliktem galilejskim” i „konfliktem jerozolimskim”. Według profesora z Tuluzy, Jezus znalazł się w niebezpieczeństwie utraty życia dopiero w Jerozolimie, po swoim wystąpieniu w Świątyni, gdyż wcześniej nie naraził się zupełnie Prawu. Tymczasem – jak zauważa inny współczesny egzegeta katolicki, Joachim G n i l k a – Jezusowy protest w Świątyni jest brakującym ogniwem między konfliktem galilejskim, polegającym na tym, że Jezus inaczej niż faryzeusze interpretował Prawo, a konfliktem jerozolimskim, polegającym na zakwestionowaniu przez Jezusa saducejskiego pojmowania roli Świątyni (por. *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 334). U podstaw obydwu rodzajów sporów Jezusa z Żydami leży Jego przekonanie o własnej tożsamości mesjańskiej i Boskiej. Tymczasem francuski biblista nie podkreślił odpowiednio, że Jezus umiera, gdyż uznawał się On za Mesjasza i Syna Boga, do którego zwracał się *Abba*.

Jeśli chodzi o stronę edytorską książki, można wykryć kilka drobnych usterek. Na przykład: na s. 73 w wersecie 15 od dołu powinno być: *John emphatically brings out...*, a nie *Jesus emphatically brings out...*; z kolei w przypisie 28 dotyczącym rozdziału I powinno być: Rev 11,2, a nie Acts 11,2. Usterki te nie obniżają w żadnym stopniu rangi opracowania, które stanowić powinno zaplecze naukowe każdego biblisty i teologa.

Ks. Marek Skierkowski