

# Massimo Miglietta

---

## Uwagi o procesie Chrystusa

---

Zeszyty Prawnicze 5/1, 5-49

---

2005

Artykuł został 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.

MASSIMO MIGLIETTA

Uniwersytet Trydencki

## UWAGI O PROCESIE CHRYSYUSA\*

*Gdy Pilat usłyszał te słowa, jeszcze bardziej się ulękł.  
Wszedł znów do pretorium i zapytał Jezusa:  
«Skąd ty jesteś?»  
Jezus jednak nie dał mu odpowiedzi  
(J 19,8-9).*

1. Urzędnik rzymski pyta, Jezus nie odpowiada. Zagadkowe milczenie porusza Rzymianina, który w Ewangelii Jana stara się przeniknąć jedną z tych niewielu tajemnic, które pozostaną ważne na zawsze. Pytanie i milczenie rozważane przez badaczy procesu Jezusa, „największej zbrodni w majestacie prawa całej starożytności”<sup>1</sup> lub „postępowania przeprowadzonego w sposób nie naruszający praw oskarżonego”<sup>2</sup>. Można odnieść wrażenie, że z a s a d-

---

\* Przekład: Leszek Kazana.

<sup>1</sup> C.F. FREPOLI, *Il processo romano antico criminale nella Giudea a Gesù di Nazareth presso il tribunale militare del giudice Pontio Pilato procuratore imperiale*, «Studi giuridici» 13 (1979), s. 9. Podobnie P. DE FRANCISCI, *Intorno al processo di Gesù*, [w:] *Studi in onore di G. Grosso*, I, Torino 1968, s. 1 i n., który pisze o „pseudo-procesie” (s. 3; 22) i zwraca uwagę na naruszenia prawa występujące w każdej części postępowania, a mianowicie podczas aresztowania (s. 21-25), zwołania Sanhedrynu (s. 9-12) i przed Pilatem (s. 12-20).

<sup>2</sup> P. PAJARDI, *Un giurista legge la Bibbia*, Milano 1983, s. 722. To twierdzenie (wraz z wywodem o kluczowej roli oskarżeń o bluźnierstwo: por. s. 514-516, 519, 521, 533, 545) o zasadniczym znaczeniu. Jesteśmy wdzięczni autorowi za próbę

nicze stanowiska zostały przedstawione i nie można już dodać nic nowego.

Tyle już powiedziano! Autor tych słów doliczył się około pięćset prac naukowych<sup>3</sup>. O innych fragmentach Pisma Świętego uczeni nie pisali tak dużo<sup>4</sup>. W swych badaniach pytają najczęściej o odpowiedzialność Żydów za śmierć Chrystusa.

---

ściśle prawniczej analizy procesu. Dziwne, że jego praca nie została zauważona. Podobne podejście prezentuje G. LONGO, *Il processo di Gesù*, [w:] *Studi in onore di G. Grosso*, cit., s. 529 i n., który korzysta z ustaleń egzegetów Nowego Testamentu. Niemniej w interpretacji źródeł trzyma się ściśle tradycji, przywołując często świętego Augustyna. Na zakończenie pisze (s. 574): „Skoro wszczęto postępowanie, to dlatego, że zarówno w planie ludzkim, jak i w rozstrzygającym dla nas planie boskim Pan Jezus miał w chwili, gdy wybiła jego godzina, doświadczyć aresztu, procesu i śmierci” (por. również s. 543, 558, 592). Longo zdaje sobie sprawę z „niebezpieczeństwa, że wierny może wziąć górę nad uczonym” (s. 596).

<sup>3</sup> Por. J. IMBERT, *Il processo di Gesù*, Brescia 1984, s. 10. Prócz już wymienionych, należy wymienić prace P. BENOIT, *Le procès de Jésus*, «Exeg. et Theol.» 1961 nr 1, s. 270 i n.; E. BICKERMANN, ‘*Utilitas crucis*’ – *Observations sur le récit du procès de Jésus dans les Evangiles canoniques*, «Rev. Hist. Religions» 112.2-3 (1935), s. 169 i n.; J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966; H. DANIEL-ROPS, *Jésus en son temps*, Paris 1945; GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *Il processo di Gesù nei quattro Vangeli secondo l'articolo ‘Utilitas crucis’ di E. Bickermann*, «La Scuola Cattolica» 1940, czerwiec-sierpień, s. 222 i n. oraz 341 i n.; J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée – Textes et monuments*, Paris 1981, s. 173 i n.; H. LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften Philoshist. Klasse», Berlin 1931, s. 313 i n.; F. LUCREZI, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione*, «Labeo» 37 (1991), s. 125 i n.; C. NARDI, *Il processo a Gesù ‘Re dei Giudei’*, Bari-Santo Spirito 1966; G. ROSADI, *Il processo di Gesù*, Firenze 1919; M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1986, s. 13 i n.; K.A. SPEIDEL, *Il processo a Gesù*, Bologna 1981 (tytuł oryginału: *Das Urteil des Pilatus, czyli Wyrok Pilata*); A. STEINWENTER, *Il processo di Gesù*, «Jus» 3 (1952), s. 471 i n.; A. VANHOYE, I. DE LA POTTERIE, CH. DUQUOC, E. CHARPENTIER, *La passione secondo i quattro Vangeli*, Brescia 1985; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, [w:] *Studia Judaica*, Berlin 1961. Godna uwagi jest też popularnonaukowa praca V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, Torino 1992. Do innych prac odwołam się później. W przywołanych już tekstach czytelnik znajdzie liczne wskazówki bibliograficzne. Nasz temat budzi wciąż żywe zainteresowanie, co potwierdza m.in. międzynarodowe seminarium *Il processo di Gesù Cristo. Profili storico-giuridici*, zorganizowane w grudniu 1990 r. przez Uniwersytet w Cagliari.

<sup>4</sup> P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 722.

Według Blinzlera „najpierw trzeba ustalić, czy i w jakim stopniu Żydzi uczestniczyli wraz z Rzymianami w zgładzeniu Jezusa. [...] Rozważając ich udział w tragicznych zdarzeniach Wielkiego Piątku, można przyjąć, że ponoszą za nie odpowiedzialność: 1. wyłączną, 2. przeważającą, 3. taką, jak Rzymianie, 4. nieistotną, 5. żadną”<sup>5</sup>.

Zgadzam się. Wszyscy badacze tego niezwykłego procesu zastanawiają się nad odpowiedzialnością Żydów. Jedni ją uznają, drudzy wykluczają<sup>6</sup>. Niezależnie od intencji, wywoły uczonych stają się głosem w sporze o winę narodu żydowskiego. „Nic zatem dziwnego, że w pracach badaczy i pisarzy żydowskich wyłączną winą za ukrzyżowanie człowieka z Nazaretu obciąża się Rzymian”<sup>7</sup>,

---

<sup>5</sup> J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 18. To prawdopodobnie najobszerniejsza i najlepsza praca na interesujący nas temat, oceniona wysoko przez K.A. SPEIDEL, *op. cit.*, s. 201, i J. IMBERT, *op. cit.*, s. 10. W sprawie zasadniczego pytania o odpowiedzialność J. COLIN, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, «Latomus» 82 (1965), s. 37 posuwa się nawet do twierdzenia, że to „un éternel problème débattu passionnément depuis plusieurs siècles par des centaines de religieux et d'érudits”.

<sup>6</sup> Tak również w jednej z ostatnich monografii na ten temat: W. FRICKE, *Il caso Gesù – Il più controverso processo della storia*, Milano 1989, którą zamyka następujące wyznanie: „Przyjmuję zatem za udowodnione, że oskarżanie Żydów o Bogobójstwo jest historycznie fałszywe, teologicznie bezzasadne i moralnie szkodliwe” (s. 227; por. na s. 5 uwagi o procesie hitlerowskiego zbrodniarza, który natchnął autora). Jedną z zalet tej książki jest bibliografia z niemieckimi pracami od Blinzlera do końca lat 80.

<sup>7</sup> K.A. SPEIDEL, *op. cit.*, s. 9. Por. D.R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospel and Jewish historiography from 1770 to the Present Day*, Leiden 1971 (wraz z bibliografią), który zajmuje klasyczne stanowisko; H.H. COHN, *The Trial and death of Jesus*, New York 1971 oraz *Une nouvelle théorie sur le procès de Jésus*, «Dossier d'Arch.» 10 (1975), s. 93 i n. znajduje w źródłach poza ewangelicznych nie tylko dowód na brak odpowiedzialności Żydów, lecz także na ich działania na korzyść Jezusa; J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1948; TENŽE *Genèse de l'antisémitisme dans l'antiquité païenne*, «L'Information Historique» 1952, s. 96-97; TENŽE, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paryż 1956. Isaac twierdzi, że ani naród żydowski nie wyrzekł się Jezusa, ani Jezus nie wyrzekł się swojego narodu, podczas gdy współpracujący z Rzymianami Kajfasz reprezentował jedynie niewielką mniejszość Żydów. Bardzo dobitnie wyraża swój pogląd A. MARIANI, *L'eterna questione*

a Blinzlera, Niemca i nie-Żyda, zaliczono „do historyków podchodzących do tematu z wyraźnym antyżydowskim uprzedzeniem”<sup>8</sup>.

---

(ebraica), Roma 1950, s. 28: „propaganda wczesnego chrześcijaństwa obciążała [Żydów] winą za Bogobójstwo i zabójstwo, podczas gdy historia uczy, że to Rzymianie skazali Jezusa za agitację polityczną na śmierć przez ukrzyżowanie, które było typowo rzymską karą”. Por. również V. MESSORI, *Pañ*, cit., s. 344-352.

<sup>8</sup> F. LUCREZI, *op. cit.*, s. 128. Taką postawę badawczą wymusiło wywodzące się z czasów starożytnych założenie, że naród żydowski ponosi wieczną odpowiedzialność za śmierć Chrystusa. Św. Maksym z Turynu (IV-V w. n.e.) jest o tym głęboko przekonany, co potwierdza, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Kościół w północnych Włoszech wierzył głęboko w „winę” Żydów. Maksym pisze, że ciemności, które zapadły w chwili śmierci Chrystusa były karą, bo „mrok, który zawładnął ich umysłem, oślepił też ich oczy, żeby światło już nigdy nie zajaśniało dla tych, którzy zgładzili światło zbawienia [...], a faryzeusze, których spotka niechybna kara, doznali już na ziemi ciemności, na które jako grzesznicy zostaną skazani w dniu sądu” (por. L. PADOVESE, *Sermoni di S. Massimo di Torino – Liturgia della Quaresima e della Pasqua*, II, Casale Monferrato 1985, s. 55, Sermon. LIII, 215-216). F. LUCREZI, *op. cit.*, s. 130 wywodzi ten pogląd z wątpliwej interpretacji Mt 27,25: „A cały lud zawołał: «Krew jego na nas i na dzieci nasze»”, choć okrzyk jest „świadectwem głębokiego pęknięcia w łonie pierwotnej społeczności judeochrześcijańskiej”. Są to bowiem słowa, które znajdują się tylko w pierwszej ewangelii, napisanej „przez Żyda i przeznaczonej dla Żydów”. Tylko „Mateusz je przytacza, bo sam je wymyślił”. Por. W. TRILLING, *Matteo, il Vangelo ecclesiastico. Storia della tradizione e teologia*, [w:] J. SCHNEINER, S. DAUTZENBERG, *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento*, Roma 1982, s. 318; A. LANCELLOTTI, *Matteo*, [w:] *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, XXXIV, Roma 1981, s. 18. Tak postępuje nawracający, który kieruje się „pedagogią” Dziejów Apostolskich, gdzie po wyrażonym wprost i szorstko oskarżeniu Żydów następuje zachęta do skruchy i przyłączenia się do wiary w Chrystusa zmarłego i zmartwychwstałego (por. Dz 3,12.14-15.17.19-20; 2,22-23.36; 5,30-31; 10,39; 13,27-28; por. także 1 Kor 2,8 i 1 Tes 2,14-16: Pod pretekstem niewiedzy Apostołowie zwracają się do mieszkańców Jerozolimy i świadków, nie tylko bezpośrednich, śmierci Chrystusa, aby wzbudzić w nich wiarę. Por. G. CAPRILE, *Un'ultima parola sulla responsabilità del popolo ebreo nella morte di Gesù*, «Palestra del Clero» 24 (1960), s. 1313; J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli apostoli*, Roma 1975, s. 790 i n.; C.M. MARTINI, *Atti degli apostoli*, [w:] *Nuovissima*, cit., XXXVII, 1986, s. 87 przyp. 11-26 i s. 90; P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 651. W rzeczywistości Mt 27,25 jest ściśle związany z żydowską kulturą etyczno-prawną: „odpowiedzialność za popełnione zło ciąży nie tylko na tym, który je uczynił, lecz także na jego rodzinie, potomkach [...], zgodnie z Boskim na-

Historyk prawa bada dawne instytucje. Sprawa odpowiedzialności Żydów właściwie go nie dotyczy. Nie powinien wkraczać w dziedziny zastrzeżone dla innych.

Podpisuję się pod słowami księdza Mariano: „Twierdzenie, że Żydzi zabili Jezusa jest równie fałszywe, jak twierdzenie, że Grecy zabili Sokratesa, Amerykanie Abrahama Lincolna, a Włosi Humberta I”<sup>9</sup>.

Historycy uprawiają swoje pole. Dzięki biblistom wiemy coraz więcej o Nowym Testamencie. To powinno sprzyjać wspólnym pracom. Ale tak nie jest. Dystans między historykami prawa a biblistami stale się pogłębia<sup>10</sup>.

---

uczaniem [...] o odpowiedzialności człowieka za swoje czyny, [...] co było pierwszym krokiem do zastąpienia odpowiedzialności zbiorowej – osobistą. [...] Z czasem słowa zapisane w Mt 27,25 nabrały znaczenia solennego potwierdzenia osobistej odpowiedzialności” i tak należy rozumieć rytualne zdanie wypowiedziane przed Piłatem. Por. G. CAPRILE, *La responsabilità del popolo ebreo nella morte di Gesù*, «Palestra del Clero» 18 (1960), s. 970. Podobnie W. TRILLING, *op. cit.*, s. 318, według którego omawianego zdarzenia „nie należy utożsamiać z rzuceniem na siebie przekleństwa lub wizerzeniem opartym na współnocie krwi, lecz z oświadczeniem wywołującym skutki prawne (!): skoro Piłat odżegnuje się formalnie od winy, lud bierze ją na siebie. Swoim zachowaniem i krzykiem lud wydaje wyrok na Mesjasza-Jezusa. Mateusz opisuje historyczny judaizm”. W ten sposób przypisuje się narodowi żydowskiemu pseudoobiektywną odpowiedzialność moralną. Typowy przykład *petitio principii*: trudno przyjąć za dowiedzione twierdzenie, że istnieje wina dziedziczna, którą przekazuje się w narodzie z pokolenia na pokolenie.

<sup>9</sup> Cytuję za G. CAPRILE, *La responsabilità*, *cit.*, s. 975. Potwierdza to obawa władz żydowskich, że nieusprawiedliwione uwięzienie Chrystusa wywoła otwartą wrogość poddanych (por. Mt 21,46; 26,5; Mk 12,12; 14,2.11; Łk 20,19; 22,1-26).

<sup>10</sup> Zamierzam trzymać się ściśle ustaleń biblistów, ponieważ egzegeza Ewangelii jest wyspecjalizowaną dziedziną nauki. Z kolei historyk prawa jest lepiej przygotowany do zinterpretowania źródeł prawa i ustalenia zakresu norm prawa pozytywnego. Egzegetom i teologom zdarzają się błędy. Myślę o klasycznym i nietrafnym podziale na dwa procesy. Por. E. BICKERMANN, *Le procès de Jésus et l'administration de la justice dans les provinces impériales*, który z domniemanej konkurencji sądownictwa żydowskiego i rzymskiego wnioskuje o istnieniu *Volksrecht* i *Reichrecht*, i wynikającym stąd prawie wyboru sądu. Por. N. PALAZZOLO, *La XVIII Session Internationale de la Société d'histoire des droits de l'antiquité*, Bruxelles 16-21 IX 1963, «Iura» 15 (1964), s. 224; D. COHEN, C. PAULUS, *Einige Bemerkungen zum Prozess*

2. Odtworzenie źródeł – zwłaszcza biblijnych – ma zasadnicze znaczenie dla przedstawienia procesu Jezusa z Nazaretu. Zresztą wszystkie wiarygodne źródła historyczne są ważne. W badaniach pojawia się z wyjątkową siłą problem polityki interpretacyjnej. Ewangelie nie są źródłem historycznym w ścisłym znaczeniu. Różnice w opisie aresztowania, skazania i kaźni Nazarejczyka<sup>11</sup> są wyraźne<sup>12</sup>.

---

*Jesu bei den Synoptikern*, «ZSS» 102 (1985), s. 437 i n. (s. 441: „für deren Aburteilung dann auch ‘mehrere Gerichte’ zuständig waren”; s. 445-446 i 448-449, gdzie mowa o „Jesus’ trial before Caiaphas”, „ubsequential trial before Pilate”, „the implicit parallelism between the trial before the Council and the trial before Pilate” i „Jesus’ trial before Herod”); C.H. DODD, *Storia ed evangelio*, Brescia 1976, s. 64, pisze o procesie przed najwyższym kapłanem i procesie przed Piłatem; Również J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 219 powiada, że „postępowanie przed Piłatem [...] było niezależne od postępowania przed Sanhedrynem”, z czym zgadza się M. SORDI, *op. cit.*, s. 14 przyp. 2; A. LANCELLOTTI, *op. cit.*, s. 367, 378 twierdzi nawet, że proces przed Sanhedrynem miał charakter religijny, a przed Piłatem odbyło się postępowanie cywilne. Rozumie się samo przez się, że postępowania karnego nie można nazwać cywilnym; G. TOSATTO, *La passione di Gesù in Marco*, «Parole di vita» 1982 nr 1, s. 30, odróżnia „proces religijny przed Sanhedrynem od procesu politycznego przed sądem rzymskim”: również w tym przypadku trudno uchwycić znaczenie przymiotnika „polityczny”; A. VANHOYE, *Le diverse prospettive dei quattro racconti evangelici della passione*, «Civiltà Cattolica» 121.1 (1970), s. 467 i 470, gdzie mowa o procesie żydowskim i procesie rzymskim – podobnie [w:] A. VANHOYE, I. DE LA POTTERIE, CH. DUQUOC, E. CHARPENTIER, *cit.*, s. 25, 31.

<sup>11</sup> Pojęcie „ewangelie synoptyczne” ukuł filolog i teolog J.J. Griesbach (1745-1812) w 1774 r., profesor w Halle i Jenie. Mateusz, Marek i Łukasz zostawili potomnym dzieło wyjątkowe. Przyjmuje się, że Mateusz i Łukasz korzystali głównie z Marka, ale również, każdy oddzielnie, z innego źródła (tzw. źródło *Logia* lub „Q” = *Quelle* zgodnie z teorią dwóch źródeł). Marek i Łukasz czerpali z nauczania apostołskiego, pierwszy z Piotra, drugi z Pawła. Znany nam przekaz Mateusza jest „zmienioną i rozszerzoną wersją wcześniejszego tekstu aramejskiego, z którego pochodzą rozdziały o dzieciństwie (Mt 1-2), sceny z życia publicznego (17, 24-27), maksymy i przypowieści, szczegółowe ustępy opisu Męki i Zmartwychwstania. To synteza podporządkowana katechezie” (P. GRELOT, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1978, s. 469). Ewangelie synoptyczne są zatem wynikiem długotrwałej pracy, której początkiem była dobra nowina o zbawieniu w Chrystusie zmarłym i zmartwychwstałym, pochodząca z kręgu Apostołów, odczytana i zinterpretowana dzięki dodatkowym źródłom w jednej lub kilku wspólnotach chrześcijańskich, a znana nam w po-

„Tekst ewangeliczny – pisze A.L. Descamps – jest jak tkanina. Jedni jej się przyglądają gołym okiem lub przez szkło powiększają-

---

staci przekazanej przez ewangelistów. Por. J. CABA, *Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma 1979; B. CORSANI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino 1972; P. HOFFMANN, *Gli inizi della teologia nella fonte dei loghia*, [w:] J. SCHREINER, S. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 224 i n.; X. LEON-DUFOUR, *I Vangeli e la storia di Gesù*, Milano 1970, s. 315 i n.; TENŽE, *Studi sul Vangelo*, Cinisello Balsamo 1974, s. 19 i n.; B. MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, [w:] *Il messaggio della salvezza*, II, Torino 1978, s. 247 i n.; A. SISTI, *Introduzione ai Vangeli sinottici, Marco*, [w:] *Nuovissima*, cit., XXXIV, 1984 s. 5 i n.; G. ZIENER, *La questione sinottica*, [w:] J. SCHREINER, S. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 285 i n. Dla sprawdzenia por. J. SCHMID, *Simossi dei tre Vangeli con i passi paralleli di Giovanni*, Brescia 1970, zwłaszcza s. 172-205 i 216-217.

<sup>12</sup> Ewangelie są świadectwem ludzi, którzy widzieli Chrystusa, słuchali Jego nauczania, zachowali je w pamięci i przekazali wspólnotcie, która zleciła spisanie tego, co wydawało się najważniejsze (por. L. CERFAUX, *Gesù alle origini della tradizione – Per una storia di Gesù*, Roma 1972, s. 20; podobnie A. SISTI, *op. cit.*, s. 24). Następnie ewangeliści zredagowali swoje prace. Inaczej przedstawiała to *Formengeschichtliche Methode*, w myśl której we wspólnotcie chrześcijan nie tylko przykrawano fakty, lecz także wymyślano legendy. Spośród prac, które przyczyniły się do odrzucenia tego poglądu, por. L. RANDELLINI, *L'origine degli evangelii e la critica attuale*, [w:] G. RINALDI, P. De BENEDETTI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1971; G. SCHNACKEBURG, *Vangelo secondo Matteo*, I, [w:] W. TRILLING, K.H. SCHELKLE, H. SCHÜRMAN, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma 1969, s. 9 przyp. 1. Zwięzłe omówienie zagadnienia w artykule redakcyjnym *Il valore storico dei Vangeli* opublikowanym w «Civiltà Cattolica» 144.1 (1993) s. 313 i n. Natomiast z odrzucanym przez nas poglądem współbrzmia P. WINTER, *op. cit.*, który dopatruje się w Ewangeliach tendencyjnego fałszowania zdarzeń historycznych i podziela tezę o pełnej odpowiedzialności Rzymian (przy ograniczonym i czysto formalnym udziale władz żydowskich), uznając za wiarygodne tylko to, co potwierdza jego poglądy, odrzucając to wszystko, co się z nimi kłóci i tu i ówdzie zmieniając kłopotliwe fragmenty źródeł (por. G. SCHNACKEBURG, *op. cit.*, s. 269; P. BENOIT, *Recensions*, «Rev.Bibl.» 68 (1961), s. 593 i n.). Należy odrzucić też rozwiązania pośrednie, w których źródła służą do uzasadnienia przyjętych zawczasu założeń (np. W. FRICKE, *op. cit.*, poddany krytyce przez F. LUCREZI, *op. cit.*, s. 126 i 132). Z tych samych powodów nie mogę się zgodzić z C. NARDI, *op. cit.*, s. 109, który stosując metodę analizy procesowej dochodzi do wniosku, że chodzi „o jeden z tych przypadków, kiedy zdarzenie, nawet w relacji świadków naocznych (co potwierdza praktyka sądowa) różni się w opisie, szczegółach i chronologii, ale mimo to jest zasadniczo poznawalne: por. przyp. 17.



ce, drudzy badają ją dotykem”<sup>13</sup>. „Współczesna krytyka przyznaje, że szczegółowy opis Męki Pańskiej powstał przed Ewangeliami. Ewangelisci go znali. Wszyscy, łącznie ze świętym Janem”<sup>14</sup>.

Zakładamy, że nowotestamentowe relacje o śmierci Jezusa powstały na podstawie starszej tradycji i są wiarygodne. Leon-Dufour pisał: „trzeba się oprzeć na tym, co mamy [...]. Jedyńm sposobem ustalenia przebiegu wydarzeń jest ocena zeznań pierwszych świadków, ożywionych wiarą w śmierć i zmartwychwstanie”<sup>15</sup>.

Prawo i historia powinny się spotkać z nauką biblijną, żeby zidentyfikować różnice między interesującymi nas tekstami Pisma Świętego i uściślić znaczenie powtarzających się w nich twierdzeń<sup>16</sup>. Najpierw trzeba ustalić „cel teologiczny” Ewangelistów. Ze źródeł nowotestamentowych nie można czerpać wprost<sup>17</sup>. To źródła tematyczne, których pierwszoplanowym celem nie jest opis wydarzeń historycznych, lecz głęboko teologiczny zamiar oznajmienia, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, z m a r ł y m i z m a r t w y c h w s t a ł y m dla zbawienia człowieka<sup>18</sup>. Ponieważ jednak Jezus żyje w okre-

---

<sup>13</sup> Mons. A.L. DESCAMPS [rektor Uniwersytetu w Lowanium], wstęp do L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 8. Przegląd źródeł w artykule w redakcyjnym *Il problema Gesù*, «Civiltà Cattolica» 144.1 (1993), s. 105 i n.

<sup>14</sup> Tak L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 215; podobnie: G. ZIENER, *op. cit.*, s. 293; B. CORSANI, *op. cit.*, 111 („Wg Bultmanna, pierwsza wersja zawierała jedynie opis aresztowania, wydanie wyroku przez Sanhedryn i Pilata, drogę krzyżową, ukrzyżowanie i śmierć”).

<sup>15</sup> X. LEON-DUFOUR, *Studi*, *cit.*, s. 33 i 27; według G. ZIENERA, *op. cit.*, s. 294: „Ewangelisci są prawdziwymi autorami, którzy nadali ostateczny kształt otrzymanym materiałom, wierni przyjętym zawczasu założeniom”.

<sup>16</sup> To narzędzia egzegezy, które X. LEON-DUFOUR, *Vangeli sinottici*, [w:] A. GEORGE, P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, II: *L'annuncio del Vangelo*, Roma 1982, s. 205-206 nazywa kryterium różnicy i kryterium podobieństwa. Obszernie o tym J. CABA, *op. cit.*, cz. druga.

<sup>17</sup> X. LEON-DUFOUR, *Vangeli*, *cit.*, s. 202: „W świetle nowoczesnej metody krytycznej, autorzy Ewangelii nie są świadkami”.

<sup>18</sup> Jak trafnie zauważa V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, Torino 1986, s. 207: „geografia, topografia, krajobraz, fauna, flora, sytuacja polityczna i społeczna są tylko tłem czynów i nauczania Chrystusa zmartwychwstałego”. Szczegółowo o nowote-

ślonym czasie historycznym, Ewangelie opowiadają również o konkretnych zdarzeniach na dowód, że „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14; por. 1 J 4, 2b: „Jezus Chrystus przyszedł w ciele”).

3. Ewangelia świętego Marka<sup>19</sup> zwraca szczególną uwagę na Mękę Pańską. Autor przedstawia nagą prawdę o śmierci Jezusa. Nie liczy się z wrażliwością czytelników. Podkreśla wrogość żydowskich notabli (i zasadniczą ucziwość pogan), być może dlatego, że jest przedstawicielem chrześcijaństwa hellenistycznego, wywodzi się z Syrii, prawdopodobnie z Antiochii, i pisze dla chrześcijan mieszkających w Rzymie i byłych pogan<sup>20</sup>. Kluczem tej Ewangelii jest nić, łącząca „początek Ewangelii Jezusa, Chrystusa Syna Bożego” (Mk 1,1) z ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem. Tosatto pisze o Markowej teologii tajemnicy, która „w przytłaczającej atmosferze śmierci na krzyżu wyjawiała tajemnicę prawdziwej osobowości Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego i jego dzieła rozstrzygającego o losach ludzkości”<sup>21</sup>. W tej bowiem chwili, gdy Jezus umiera, a Jego śmierć spowijają cień, hańba i tajemnica, „zasłona przybytku rozdziera się na dwoje”, a setnik przyznaje, że skazaniec „był Synem Bożym”. Co znaczy: gdy lud wybrany odwraca się od Świątyni, bezczeszcząc ciało Chrystusa, poganie nawracają się i uznają w Nim nową Świątynię<sup>22</sup>.

---

stamentowym *kerygma* J. SCHREINER, *Il messaggio neotestamentario e la parola di Dio dell' Antico Testamento*, [w:] J. SCHREINER, G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 32 i n.

<sup>19</sup> K. KERTELGE, *L'epifania di Gesù nel Vangelo di Marco*, [w:] J. SCHREINER, G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 254 i n.; X. LEON-DUFOUR, *Vangeli*, *cit.*, s. 232 i n.; B. MAGGIONI, *op. cit.*, s. 247-256; A. SISTI, *op. cit.*, s. 269 i n.; G. TOSATTO, *op. cit.*, s. 24 i n.; A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, «Nouv.Rev.Theol.» 99 (1967), s. 135 i n.; TENZE, *Le diverse prospettive*, *cit.*, s. 463 i n.

<sup>20</sup> K. KERTELGE, *op. cit.*, s. 255; A. SISTI, *op. cit.*, s. 80.

<sup>21</sup> G. TOSATTO, *op. cit.*, s. 32.

<sup>22</sup> Por. Mk 15,38-39. O Chrystusie „nowej Świątyni” por. również J 4,19-26.

Mateusz<sup>23</sup> pisze dla Kościoła, o czym świadczy stałe przypomina-  
nie słów i kazań Jezusa, a przede wszystkim przejrzysty styl,  
uwzględniający potrzeby liturgii. Jezus jest już wielbiony z czcią na-  
leżną Bogu<sup>24</sup>. Mateusz pogłębia katechezę, mając na względzie po-  
trzeby wspólnoty wiernych, żyjących w mieszanym środowisku ży-  
dowsko-chrześcijańskim w czasie rywalizacji „kościół” z juda-  
izmem instytucjonalnym (rabinicznym i faryzejskim). Z opisu dys-  
put Jezusa z elitą religijną wynika, że były one prowadzone z wielką  
żarliwością. Powtórzmy za Sabourinem: „z pierwszej Ewangelii  
przebija antyżydowski ton”<sup>25</sup> oskarżeń narodu wybranego o odrzu-  
cenie Chrystusa. Po Nim tylko Kościół może być odpowiedzialny za  
losy tego narodu<sup>26</sup>. Bardziej zrozumiałe stają się omówione już<sup>27</sup> sło-  
wa Mateusza (Mt 27, 24-25), który „pomija wszystko, co w jego źró-  
dłach mogło rzucać cień na postać Jezusa i podkreśla wielkość Jego  
cudów i prorocत्व. U Mateusza Jezus jest zawsze panem sytuacji”<sup>28</sup>.

W Ewangelii świętego Łukasza, prawdopodobnie również auto-  
ra<sup>29</sup> *Dziejów Apostolskich*, zwraca uwagę uniwersalizm nauki o zba-

---

<sup>23</sup> X. LEON-DUFOUR, *Vangeli*, cit., s. 200-231; TENŻE, *Studi*, cit., s. 204-213; B. MAGGIONI, *op. cit.*, s. 256-265; L. SABOURIN, *Matteo: il Vangelo del Regno*, «Ras-  
segna di Teologia» 17.5 (1976), s. 460 i n.; A. SCHULZ, *Modelli di paresi cristiana*,  
[w:] J. SCHREINER, G. DAUTZENBURG, *op. cit.*, s. 403 i n.; A. VANHOYE, *Le diverse  
prospettive*, cit. *passim*; TENŻE, *Structure*, cit., *passim*; Por. również A. LANCELOT-  
TI, *op. cit.*, s. 5-35.

<sup>24</sup> Por. L. SABOURIN, *op. cit.*, s. 466. Por. Mt 8,25; 2,2.8.11; 9,18; 14,33; 15,25;  
20,30 i 28,9.17.

<sup>25</sup> L. SABOURIN, *op. cit.*, s. 469. Ale nie „antysemicki”, jak słusznie podkreśla autor.

<sup>26</sup> Por. przypowieści o przewrotnych rolnikach i o uczcie królewskiej (Mt 21,33-  
46; 22,1-14) i zapowiedziane na koniec kary: „dlatego powiadam wam: Królestwo  
Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce”; „bo wielu  
jest powołanych, lecz mało wybranych”.

<sup>27</sup> Por. wyżej, przyp. 8

<sup>28</sup> L. SABOURIN, *op. cit.*, s. 466.

<sup>29</sup> O. DA SPINETOLI, *Luca – Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986; C. GHIDELLI, *Lu-  
ca*, [w:] *Nuovissima*, cit., XXXV, 1986, s. 5 i n.; X. LEON-DUFOUR, *Vangeli*, cit.,  
s. 263-196; K. LÖNING, *Luca; il teologo della storia della salvezza guidata da Dio –*

wieniu. Łukasz opiera się na sprawdzonych źródłach („Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil” – Łk 1,3) i opisuje je „po kolei”, ale nie z zimnym dystansem kronikarza, lecz według „swoich zamierzeń teologicznych, apologetycznych i duszpasterskich”<sup>30</sup>, które uzasadniają cięcia, opuszczenia i przeróbki. Vanhoye twierdzi, że Ewangelia Łukasza „jest opowiadaniem ucznia o życiu mistrza. Osobiste przywiązanie wyraża się w powtarzaniem zapewnieniu o niewinności Jezusa i pominięciu zbyt drastycznych i okrutnych szczegółów Męki”<sup>31</sup>. Z tego też powodu Łukasz różni się znacznie od Marka, będącym zresztą jednym z jego źródeł. U Łukasza zaparcie się Piotra następuje wcześniej<sup>32</sup>; opis procesu jest złagodzony i wzbogacony wzmianką o odesłaniu do Heroda (Łk 23, 6-16); również relacje o kaźni nie pokrywają się w pełni<sup>33</sup>. Ta Ewangelia powstała w środowisku narażonym na prze-

---

*Luca e Atti*, [w:] J. SCHREINER, G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 326 i n.; B. MAGGIONI, *op. cit.*, s. 267-278; C.M. MARTINI, *Atti*, *cit.*, s. 7-51; A. VANHOYE, „*Le diverse prospettive*”, *cit.*, *passim*.

<sup>30</sup> Por. A. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, *cit.*, s. 464; O. DA SPINETOLI, *op. cit.*, s. 14 i 25-27.

<sup>31</sup> A. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, *cit.*, s. 464. Podobnie C. GHIDELLI, *op. cit.*, s. 23: „Interpretacja męki i śmierci Jezusa jest w Ewangeliach Marka i Mateusza dramatyczna, a nawet tragiczna, w Ewangelii Jana chwalebna, a w Ewangelii Łukasza – pogodna”.

<sup>32</sup> Por. O. DA SPINETOLI, *op. cit.*, s. 25. B. MAGGIONI, *op. cit.*, s. 272, zwraca uwagę, że Łukasz „wiąże fałszywe świadectwo w sprawie świątyni z procesem Szczepana” (Dz 6,14), „dla podkreślenia, że w czasie, który jest czasem Kościoła, nastąpiła zerwanie z judaizmem. Dlatego Łukasz twierdzi, że odrzucając wspólnotę chrześcijańską, Żydzi odrzucili światło”. Por. Łk 22,53b: „To jest wasza godzina i panowanie ciemności”.

<sup>33</sup> Por. Łk 23,4,14-15,22b i 22,38. O poświęconych Męce Pańskiej rozdziałach Ewangelii Łukasza pisze J.B. TYSON, *The Lukan version of the Trial of Jesus*, «*Novum Testamentum*» 1.3 (1959), s. 249 i n., że tylko częściowo zależy od Marka i chętnie się odwołuje do swojego źródła, któremu przyznaje często pierwszeństwo; D. COHEN, C. PAULUS, *op. cit.*, s. 445 twierdzą z kolei: „Luke [...] offered a radical, and incoherent, re-interpretation of the trial to suit his own persuasive purposes”. Będzie jeszcze o tym mowa.

śladowania. Z tego powodu „stara się nie prowokować władzy. Pomniejsza lub przemilcza odpowiedzialność i winę Rzymian kosztem Żydów, którzy stają się sprawcami haniebną i niesprawiedliwej śmierci Chrystusa”<sup>34</sup> (por. Łk 13,34-35).

Łukasza nazwano trafnie „teologiem historii zamiarów Bożych”. W tej perspektywie należy też odczytywać jego opis śmierci Jezusa: niewinność Mistrza i męczennika zdobywa podziw nieprzyjaciół (Piłata i rzymskiego setnika) i wywołuje naznaczone skrucą zdumienie Żydów, symbolizujących pogan (Łk 23,13-22; 47-48).

Czwarta Ewangelia, której autorstwo tradycja przypisuje Janowi<sup>35</sup>, napisana prawdopodobnie w Syrii lub w Azji Mniejszej<sup>36</sup>, zachowuje znaczną *autonomię strukturalną* względem pozostałych, gdyż czerpie „z tradycji podobnej, ale nie tożsamej z tradycją Ewangelii synoptycznych”<sup>37</sup>. Powstała w środowisku, w którym narodziła się nowa „szkoła”<sup>38</sup> nauczania o Jezusie Chrystusie.

---

<sup>34</sup> O. DA SPINETOLI, *op. cit.*, s. 34-35 i K. LÖNING, *op. cit.*, s. 358-359 i 361.

<sup>35</sup> Por. J 21,24-25: „Ten właśnie uczeń daje świadectwo o tych sprawach, i on je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe”. Świadczenie potwierdzają słowa świadka naocznego. Tak G. SEGALLA, *Giovanni*, [w:] *Nuovissima*, cit., XXXVI, 1984, s. 480 przyp. 24. Należy jednak odróżnić (dotyczy to również innych tekstów nowotestamentowych) autora od redaktora: w starożytności zdarzało się często, że były to dwie różne osoby: tekst wyraża poglądy autora, które redaktor spisał, dodając swoje przemyślenia. Ewangeliciści byli jednak nie tylko autorami, lecz również teologami, odwołującymi się do zastanej tradycji apostołskiej. R.E. BROWN, *Giovanni – Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, s. CIII zajmuje się rozróżnieniem autor-redaktor; G. DAUTZENBERG, *La storia di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, [w:] J. SCHREINER, G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 372 i n.; C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia 1974; TENŽE, *La tradizione storica nel quarto Vangelo*, Brescia 1983; B. MAGGIONI, *op. cit.*, s. 311-322; M. MASINI, *Il Vangelo della Passione*, «Taboř» 36 (1964), s. 31 i n.

<sup>36</sup> Por. G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 401. G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 101 i R.E. BROWN, *op. cit.*, s. CXXIV uznają Efez za miejsce redakcji.

<sup>37</sup> R.E. BROWN, *op. cit.*, s. XLIX. Warto zaznaczyć, że ta praca została nazwana przez kardynała C.M. MARTINI (w *Przedmowie do wydania włoskiego*, s. XV-XVI) „jedną z najważniejszych napisanych ostatnio” na ten temat.

<sup>38</sup> G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, s. 380.

Oryginalność Jana zaznacza się już w Prologu (J 1,1-18), wprowadzającym w tajemnicę *logosu*<sup>39</sup>. W czwartej Ewangelii brak zdarzeń z dzieciństwa, którym Łukasz poświęca dwa pierwsze rozdziały. Jan zaczyna od świadectw i znaków (J 1,19-12,50)<sup>40</sup>, a następnie pisze „księgę chwały” (J 13,1-20,31) objawionej „w godzinę Jego ukrzyżowania, zmartwychwstania i wniebowstąpienia”<sup>41</sup> oraz Epilog (J 21,1-25).

Złożona treść skrywa się często za prostotą formy. Nicią przewodnią tej Ewangelii jest „stopniowe objawianie posłannictwa Jezusa i stopniowe nasilanie się wiary i niewiary”<sup>42</sup>. Każde zdarzenie zawiera cały sens Ewangelii: tak jest wtedy, gdy Chrystus tłumaczy, kim jest, jak i w chwili odrzucenia, ukrzyżowania, zmartwychwstania i uwielbienia<sup>43</sup>. Życie i nauczanie zmierzają prosto do chwały, która rodzi się z odrzucenia przez swoich<sup>44</sup>. W związku z tym stosunek Jana do Żydów jest polemiczny, co wobec takiego ujęcia tematu jest w pewnej mierze zrozumiałe<sup>45</sup>. Zresztą słowem Żydzi

---

<sup>39</sup> Przekład greckiego „Λόγος” na łaciński „verbum” zuboża. „Λόγος jest słowem rozpaczy, jest może tym greckim słowem, które ma najwięcej znaczeń” (C.M. MARTINI, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1984, s. 26): to nie tylko słowo, lecz również zasada, pierwsza przyczyna, podstawa. G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 137 przyp. 1-2, wywodzi je ze środowiska żydowskich mędrców i rozumie raczej teologicznie niż filozoficznie. B. MAGGIONI, *op. cit.*, s. 320, twierdzi, że jest ono znakiem związku między pokorą wcielenia i chwałą śmierci i zmartwychwstania. Por. również C.H. DODD, *L'interpretazione*, *cit.*, s. 328 i n.

<sup>40</sup> O „księdze znaków” por. C.H. DODD, *L'interpretazione* *cit.*, s. 367-346).

<sup>41</sup> R.E. BROWN, *op. cit.*, s. CLXIX.

<sup>42</sup> B. MAGGIONI, *op. cit.*, s. 318.

<sup>43</sup> Por. C.H. DODD, *L'interpretazione*, *cit.*, s. 472.

<sup>44</sup> Jan skraca postępowanie przed Sanhedrynem (J 18,32), gdyż chce podkreślić, że „męka Jezusa była wyniesieniem, a nie sponiewieraniem biczowanego człowieka. Dostrzega w niej znak od Boga” (A. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, *cit.*, s. 645). Co do odrzucenia przez własny naród J 1,11: „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli”.

<sup>45</sup> R.E. BROWN, *op. cit.*, s. LXXXI: ten stosunek przejawia się „w bardzo częstym, siedemdziesięciokrotnym, użyciu słowa ‘Żydzi’ w Ewangelii Jana, podczas gdy w Ewangeliach synoptycznych używa się go nie częściej niż pięć-sześć razy”.

określa Jan „wrogie Chrystusowi władze religijne Jerozolimy”<sup>46</sup>, odgrywające pierwszoplanową rolę w Jego procesie. Nie jest antysemitą: potępia przeciwników Chrystusa, a nie naród.

Szczególne znaczenie ma opis Męki, w dużej mierze zgodny z Ewangeliami synoptycznymi (pojmowanie, dwie fazy procesu, wyrok i kaźń), ale – w myśl mistyki Janowej – pomijający: początek agonii w ogrodzie Getsemani; sen apostołów, sprzeczny z obrazem doskonałego wyznawcy<sup>47</sup>; oskarżenie o bluźnierstwo przed Sanhedrynem i twierdząca odpowiedź na pytanie, czy jest Mesjaszem (o czym jednak wcześniej w J 10,30-39); spotkanie z Szymonem z Cyreny na drodze krzyżowej (Mk 15,21); obelgi i wyszydzenie na krzyżu<sup>48</sup>. Za to tylko Jan podaje, że: Jezus mężnie czekał na Mękę; Piłat oskarżał Go głównie o zbrodnie polityczne; postępowanie przed żydowskimi sędziami trwa krótko; Jezus ujrzał przy krzyżu Matkę i ulubionego ucznia<sup>49</sup>. Również tylko u Jana Jezus odpowiadał na pytania Piłata, a raczej ustawiał prowadzone przez niego przesłuchanie.

Badacze zwrócili uwagę, że przesłuchanie u Piłata odwołuje się do schematu chiasm:

- |   |  |
|---|--|
| 1. na zewnątrz: Żydzi żądają śmierci (J 18,28-32),  | 7. na zewnątrz: „Oto wasz król!”; zostaje wydany Żydom na śmierć (J 19,13-16a),  |
| 2. w środku: Jezus oznajmia, że jest królem prawdy (J 18,33-38),  | 6. w środku: Jezus mówi Piłatowi o władzy danej z góry (J 19,9-12),  |
| 3. na zewnątrz: Piłat oświadcza, że nie znajduje w Jezusie żadnej winy, ale Żydzi chcą uwolnienia Barabasa (J 18,38b-40), | 5. na zewnątrz: Piłat dwukrotnie oświadcza, że nie znajduje w Jezusie winy i wskazując Go powiada: „Oto człowiek” (J 19, 4-8), |

<sup>46</sup> R.E. BROWN, *op. cit.*, s. LXXXII.

<sup>47</sup> M. MASINI, *op. cit.*, s. 32.

<sup>48</sup> Por. C.H. DODD, *L'interpretazione*, cit., s. 518-520.

<sup>49</sup> C.H. DODD, *L'interpretazione*, cit., s. 520-522.

#### 4. Ubiczowanie i wyszydzenie Jezusa króla (J 19,1-3) bez zmiany miejsca.

Jan dokonuje rekonstrukcji procesu, opierając się „częściowo na odrębnej tradycji, częściowo na teologicznej refleksji”. „Triumf królewskiego majestatu Chrystusa”<sup>50</sup> dopełnia się w wyroku śmierci, wydanym pomimo trzykrotnego – jak u Łukasza – oświadczenia, że nie ma w nim żadnej winy<sup>51</sup>.

4. Tyle o głównych założeniach Ewangelii kanonicznych. Teraz pora na wstępny przegląd naszych źródeł. Powtórzmy za Violante, że „teksty Ewangelii nie są stenogramami ani mniej lub bardziej dokładnymi czy stronniczymi opisami zdarzeń, lecz nauką o Chrystusie, który jest Zbawieniem. Ewangelisci swobodnie korzystają ze źródeł i nie przejmują się chronologią. Nie ma w tym jednak fałszu, ponieważ nad pozornymi sprzecznościami przeważa, jak wykazała współczesna bibliotyka, zasadnicza zgodność opisu i interpretacji zdarzeń”<sup>52</sup>. Podej-

<sup>50</sup> Por., J 19,11a: „Jezus odpowiedział: Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry”. Opanowanie Jezusa przed Pilatem (por. również J 18,21-23) wynika z założeń stylistycznych Jana. Według E. CHARPENTIERA, *Guida per la lettura dei racconti della Passione*, [w:] A. VANHOYE, I. DE LA POTTERIE, CH. DUQUOC, E. CHARPENTIER, cit., s. 99 „w gruncie rzeczy to Jezus jest sędzią [...]. Jezus jest spokojny, majestatyczny: to on kieruje procesem” D. COHEN, C. PAULUS, *op. cit.*, s. 451 dodają: „John’s solution to the problem [= the implausibility of Pilate’s behaviour in Luke] was simply to discard completely those elements which stood in the way of this systematic re-interpretation”.

<sup>51</sup> G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 434 przyp. 18, 28-19,16a. Podobnie: R.E. BROWN, *op. cit.*, s. CLXV i C.M. MARTINI, *Il Vangelo*, cit., s. 143. Podkreślają to również A. JANSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la Passion en Joh.*, XVIII-XIX, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 38 (1962), s. 504 i n. I.F. HAHN, *Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, «Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament» 1970 nr 2, s. 23 i n.

<sup>52</sup> C. VIOLANTE, *La critica della ragione storica di H.-I. Marrou*, wstęp do H.I. MARROU, *La conoscenza storica*, Bologna 1966, s. XII.



ście niektórych badaczy, którzy czytali Ewangelie jak stenogram i drogą wewnętrznych uzgodnień usiłowali z czterech tekstów zrehabilitować jedną Ewangelię, było błędne. Zresztą nikomu nie przyszłoby do głowy zastępować piszących o tym samym Cycerona i Tytusa Liwiusza jednym tekstem<sup>53</sup>.

Analiza prawna procesu Jezusa powinna być zadaniem historyków prawa i biblistów, zobowiązanych do wszechstronnej refleksji nad znaczeniem całej Ewangelii.

Zakładamy, że Ewangeliści korzystali z jednego opisu Męki Pańskiej, który następnie każdy z nich opracował po swojemu. Wynikły z tego różnice, dotyczące w szczególności odpowiedzialności Żydów, zmiany oskarżenia przed rzymskim prefektem i postawy Pilata, który chce uwolnić Jezusa, ale zmienia decyzję pod naciskiem tłumu.

Według Cerfaux<sup>54</sup> wspólne Ewangelistom źródło, czyli *pierwsza wersja*, zaczynało się od aresztowania w Ogrodzie Oliwnym<sup>55</sup> (należącego do Jerozolimy od lat trzydziestych n.e.), a kończyło ukrzyżowaniem<sup>56</sup>. W *pierwszej wersji* „Jezus umiera jako człowiek z woli wrogów. Podczas Męki Jego moc i wielkość się nie objawiły. Nie zdarzył się cud ani nic nadzwyczajnego prócz zaćmienia

---

<sup>53</sup> Nie poruszamy problemu gatunków literackich, który jest jednak przedmiotem zaciętych sporów między egzegetami. Patrz A. GOFFREDO, *L'esegesi biblica e i generi letterari*, Roma 1958; E. GALBIATI, A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia – Vecchio Testamento*, Genova-Milano 1951 i n.

<sup>54</sup> L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 12, szczególnie 215-240; por. również V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London 1952, s. 653-664 (*adde J: The Construction of the Passion and Resurrection Narrative*) i S. TEMPLE, *The Tradition of the Last Supper, Betrayal and Arrest*, «New Testament Studies» 7 (1960-1961), s. 77 i n.

<sup>55</sup> L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 224.

<sup>56</sup> L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 238-239: „Pisze P. Leon-Dufour, że rozdawanie szat i oształamianie się alkoholem należało do zwyczajów tamtych czasów” [por. Prv 31,6-7: „dajcie okowity, jeśli zasłałb, i wina, jeśli dokuczka mu udreka, niech pije, zapomni o swej nędzy i cierpieniach”; Sanhedryn zezwalał (Talmud 1,32) na podawanie skazanym na śmierć wina wymieszanego z mirrą], „podobnie jak na zawożenie kobiet [...], łamanie nóg krzyża [...]”.

słońca”<sup>57</sup>. Tego źródła „Marek i Mateusz trzymali się wiernie”<sup>58</sup>. Dzieliło się na trzy części:

Przygotowania: a) ostatnia wieczerza (przygotowanie): Mk 14,1-2 i paralele; b) zdrada Judasza: Mk 14,10-11 i paralele; c) ostatnia wieczerza: Mk 14,17 – Mt 26,20; d) ustanowienie Eucharystii: Mk 14,22-25 i paralele.

Męczeństwo: przepowiednia ucieczki dwunastu apostołów: Mk 14,26-28 – Mt 26,30-32; b) przyjście Judasza: Mk 14,43-46; c) próba oporu: Mk 14,47-50.

Proces: a) Jezus przed Sanhedrynem: Mk 14,53-64; b) szydzenie z Jezusa: Mk 14,65; c) Jezus przed Piłatem: Mk 15, 1-4; d) wyrok śmierci: Mk 15,15; e) przygotowania do egzekucji: Mk 15,16-20 – Mt 27,27-31; f) ukrzyżowanie i śmierć: Mk 15,20-37; g) teologia: Mk 15,38-39; h) świadkowie: Mk 15,40.

Do pierwszej wersji włączono elementy trzech nurtów teologicznych (chrystologicznego, apologetycznego, egzortacyjnego)<sup>59</sup>,

<sup>57</sup> L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 240. Autor zalicza do zdarzeń „doniosłych teologicznie” zaćmienie słońca, rozdarcie zasłony przybytku i słowa setnika, oddającego chwałę Bogu. C. GHIDELLI, *op. cit.*, s. 454 przyp. 44-49 twierdzi, że Łukasz, korzystając swobodnie z Marka, lokuje te zdarzenia przed śmiercią.

<sup>58</sup> L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 224.

<sup>59</sup> Por. A. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., i B. MAGGIONI, *op. cit.*, gdzie wyodrębnia się trzy tendencje: 1) chrystologiczną, która pozostawia w cieniu to, co w opisywanych zdarzeniach było szczególnie okrutne i haniebne, podkreślając niewinność Mistrza, jego wolność i świadomość śmierci (J 19, 1-15: „Odtąd Piłat usiłował go uwolnić”; por. również Łk 23,4); 2) apologetyczną, odwołującą się do prorocत्व Starego Testamentu dla udowodnienia, że Bóg wszystko już ludziom zapowiedział, również Mękę, o czym prości uczniowie mogli nie wiedzieć, a tym bardziej pogańscy Rzymianie, ale nie uczeni Żydzi. Cytaty ze Starego Testamentu: a) u Mateusza: Za 11,12 (Mt 26,15b), Ps 41,10 (26,23), Za 13,7 (26,31), Ps 42,6 i J 4,9 (26,38), Iz 53,10.7 (26,54.56) i por. Lm 4,20, Dn 7,13 (26,64b), Iz 50,6 (26,6,7), 2 Sm 17,23 (27,5), Za 11,12-13 i Jer 32,6-10 (27,9-10) oraz Iz 50,6 (27,30), Ps 22,9 (27,43), Ps 22,2 (27,46), Ps 69,22 (27,48), Dn 12,2 (27, 53-54); b) u Marka: Ps 41,10 (Mk 14,18) Za 13,7 (14,27), Ps 42,6.12 i J 4,9 (14,34), może Za 13,7 (14,49b-50); Ps 110,1 i Dn 7,13 (14,62b), por. Iz 53,7 (15,4.5), Ps 22,19 (15,24), Iz 53,12 (15,28), Sal. 22,2 (15,34); c) u Łukasza: Ps 41,9 (Łk 22,22), Iz 53,12 (22,37), Ps 110,1

które wzbogaciły opowieść o Męce Pańskiej<sup>60</sup>. Wprowadzając je do naszych rozważań, pamiętamy, że „historyk bada źródła. Jeśli nie potwierdzają wniosków teologów, musi to jasno powiedzieć. Historyk nie odgradza się od tradycji, ale gotów jest wejść na każdą drogę prowadzącą do prawdy”<sup>61</sup>.

---

(22,69), Oz 10,8 (23,30), Ez 21,3,8) 23,31), Ps 22,19 (23,41b), Am 8,9 (23,45a), Ps 31,6 (23,46a); d) u Jana: por. Iz 50,8 (J 19,3), Ps 22,19 (19,24b), Ps 22,16 lub 69,22 (19,28-29), Ez 12,46 i Lb 9,12 (19,36), Za 12,10 (19,37). Przytaczając powyższe ustępy, odwołuję się, pośrednio lub bezpośrednio, do tomu 18 i tomów 33-36 *Nuovissima*, cit. Według De Lubaca „Jezus, tłumacząc Stary Testament, zmienia go. A ściślej mówiąc, najpierw go zmienia, a potem tłumaczy. Jego Śmierć i Zmartwychwstanie są drogą Nowego Przymierza, które zmienia księgę, będącą wykładnią Starego”, M. CIMOSA, *L'Antico Testamento sullo sfondo del racconto della Passione*, «Parole di vita» 1982 nr 1, s. 33 i n. Tendencja 3) jest egzortatywna, wskazująca czyny godne naśladowania. Zwróćmy uwagę, jak Łukasz opisuje proces przed Sanhedynem: inaczej niż pozostali Ewangelści, zaczyna opowiadanie od zaparcia się i skruchy Piotra, żeby przestrzec przed „słabością, która gnieździ się w sercu każdego; tj przed zdradą Mistrza w niebezpieczeństwie”, A. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., s. 464 i 469.

<sup>60</sup> Tak C.H. DODD, *Storia*, cit., s. 64, który zakłada, że Ewangelie „korzystają ze wspólnego źródła, w którym można wyróżnić dziewięć wydarzeń; 1) ostatnią wieczerzę i zapowiedź zdrady Judasza; 2) przepowiednię zaparcia się Piotra i ucieczki uczniów; 3) przyjsię do Getsemani lub w pobliże; zdradę i pojmanie; ucieczkę uczniów; 4) proces przed najwyższym kapłanem i zaparcie się Piotra; 5) proces przed Piłatem, nieprzyznanie się do winy; skazanie Króla żydowskiego, uwolnienie Barabasa; 6) ukrzyżowanie na Golgocie wraz z dwoma innymi skazańcami; 7) złożenie do grobu; 8) pusty grób; 9) ukazanie się uczniom”.

<sup>61</sup> X. LEON-DUFOUR, *Studi*, cit., s. 50. Rozważania hermeneutyczne należy uzupełnić zwięzłym przypomnieniem źródeł pozaewangelicznych. Por. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth – Storia e interpretazione*, Assisi 1983, s. 35-55. Myślę przede wszystkim o: a) *Testimonium Flavianum* (Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, 18,63-64), gdzie mowa o formalnym oskarżeniu przez władze żydowskie i skazaniu przez Piłata (por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 38,39 i przyp 27-30, 40; J.-P. LÉMONON, *Pilate*, cit., s. 174 i 177; L. PRECHAC, *Réflexions sur le 'Testimonium Flavianum'*, «Bull.Assoc.Budé» 1969, s. 101 i n.; M. SORDI, *op. cit.*, s. 17 i przyp. 9. Ustęp ten został poddany gruntownej krytyce przez W. FRICKE, *op. cit.*, s. 48; b) *baraita* Traktatu *Sanhedrin* 43a, Talmud Babiloński: tekst włoski w J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 32 i 34-36; por. również C.H. DODD, *Storia*, cit., s. 84, oraz S. QUINZIO, P. STEFANI, *Monoteismo ed ebraismo*, Ro-

## 5. „Sumienie i podświadomość nie pozwalają chrześcijanom rozważać wysuniętego przeciw Jezusowi oskarżenia o bluźnierstwo”.

ma 1975, s. 50-52; tekst hebrajski [w:] *Hebrew-English Edition of the Babilonian Talmud, 19 (Sanhèdrin)*, London-New York 1987. Chodzi prawdopodobnie o żydowską odpowiedź na oskarżenie o Bogobójstwo, gdzie wskazuje się m.in., że Jezusowi dano zgodnie z prawem czterdzieści dni na znalezienie świadków; c) *Taanit II*, 65b (59), Talmud, zaskakująco podobny do odpowiedzi Jezusa przed Sanhedrynem (por. Mk 14,62; Mt 26,64 i Łk 22,70b. 69), tekst włoski u J. BLINZLERA, *op. cit.*, s. 36-37, który odmawia znaczenia ludowej księdze żydowskiej *Toledoth Jesu*, ponieważ powstała nie wcześniej niż w X wieku; d) Justyn, *Apologia*, I, 35,6 wspomina o aktach procesu, sporządzonych za Poncjusza Piłata, o których jednak nic pewnego nie wiadomo; e) Tertulian, *Apologeticum*, 5,2 i 21,18.24 (1,18 odnosi się do J 11,47-50.53). Co do mało wiarygodnego twierdzenia o „Piłacie, który w swoim sercu był chrześcijaninem”, por. J.-P. LÉMONON, *Pilate*, *cit.*, s. 266 i 251. Te dwa starochrześcijańskie źródła uwypuklają odpowiedzialność Żydów, co można tłumaczyć również tym, że powstały w okresie silnych napięć w stosunkach chrześcijan z władzą rzymską (por. G. GANDOLFO, A. REGALDO RACCONE, *S. Giustino – Le due Apologie*, Roma 1983, s. 27 i 36; E. PARATORE, *Introduzione a E. BONAUTI, Tertulliano ‘Apologetico’*, Bari 1972, s. XV. Por. również M. SORDI, *op. cit.*, s. 63-85; f) niezbyt istotne, ponieważ późne (pierwszy z IV, drugie z XIII-XIV w.) są tzw. *list do Lentulusa* i *Dzieje Pilata*, stanowiące pierwszą część apokryficznej Ewangelii Nikodemasa; g) jaskrawo antychrześcijańskie *Dzieje Pilata i Jezusa* cesarza Maksymianusa Dai (z IV w., wspomina o nich Euzebiusz), które się nie zachowały; h) Tacyt, *Annales*, 14, 44: „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat”, por. H. FUCHS, *Tacitus über die Christen*, «*Vigiliae Christianae*» 4 (1950), s. 65 i n.; i) wreszcie *List Maary ben Serapiona*, por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 45-48. Mimo różnic w szczegółach, źródła pozaewangeliczne nie przeczą zasadniczej prawdzie, zawartej w relacjach ewangelistów o Męce Chrystusa. Potwierdzają bowiem, że odbył się formalny proces (Józef Flawiusz, Justyn, Tertulian, Tacyt), w którym uczestniczyli Sanhedryn i wydający wyrok Rzymianin (Józef Flawiusz, Mara –?, Tacyt); po czym ukrzyżowano skazańca (Talmud, Józef Flawiusz, Justyn, Tertulian, Tacyt); uwielbieniu dla niego nie zaszkodziła upokarzająca kara (Mara); karę wykonano prawdopodobnie 14 dnia miesiąca Nisan, w wigilię żydowskiej Paschy (Talmud). W sprawie wartości historycznej, na ogół niewielkiej, ewangelii apokryficznych por. R. FABRIS, *op. cit.*, s. 54-55 (chodzi o ewangelie zwane Żydów, Egipcjan, Ebionitów, Piotra oraz tzw. gnostyckie; do najbardziej znanych należy ewangelia Tomasza, protoewangelia Jakuba i ewangelie dzieciństwa); o nich w *Il problema di Gesù*, «*Civiltà Cattolica*» 144.1 (1993), s. 110-112, którego autor nawiązuje również do Swetoniusza i Pliniusza Młodsze.

Jezus, Syn Boży, oskarżony o bluźnierstwo. Trudno o tym myśleć – nie tylko chrześcijanom<sup>62</sup>. To jednak sedno sprawy!<sup>63</sup>. Kto uznał w Nim Mesjasza, Syna Bożego, Króla Izraela, wreszcie Boga, o nic Go przecież nie oskarżał. Dla uczniów i wyznawców Jezus był Tym, na którego czekano przez wieki. Kto jednak nie uwierzył, „mógł Go oskarżać o zamach na suwerenne prawa Boga”<sup>64</sup>. Tym bardziej, że nie przypominał Mesjasza, którego doktryna żydowska przedstawiała na ogół jako „idealnego władcę, nowego Dawida, pomazańca Jahwe”, orędownika moralnego i politycznego wyzwolenia Izraela. Jako postać zaiste królewską<sup>65</sup>. Nam dziś nie przeszkadza wymawia-

---

<sup>62</sup> Co potwierdzają „rehabilitacje” Jezusa ze strony żydowskich autorytetów (por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 11 i n.) i nowe badania nad jego osobą i dziełem (R. FABRIS, *op. cit.*, s. 355 i n.), liczne zwłaszcza podczas ostatnich dwóch wieków. Co do cytatów por. P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 515.

<sup>63</sup> P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 651: „Proces Jezusa odbył się zgodnie z obowiązującym wówczas prawem. Obciążony był wadą pozaprawną, którą było nieuznanie Jezusa za Syna Bożego”. Sto lat wcześniej w podobnym duchu wypowiedział się D. CASTELLI, *Gli Ebrei – Sunto di una storia politica e letteraria*, Firenze 1899, s. 307: „Ci Żydzi, którzy się nie wyzwolili z pęt starego prawa, nie potrafili zrozumieć, kim naprawdę był Jezus. Sanhedryn [...] skazał Go, bo uważał, że musi najściślej stosować się do prawa”. Nad tonem tych słów ciąży gorączka sporów o „odpowiedzialność Żydów”, niemniej zasadniczy sens wyводу tego autora zasługuje na szacunek.

<sup>64</sup> A. LANCELLOTTI, *op. cit.*, s. 130 przyp. 3. V. MESSORI, *Pañ*, cit., s. 35, słusznie zauważa: „Istotą Izraela jest gorące i wieczne umiłowanie jedyne go i zazdrosnego o swoją jedyność Boga, który nie zezwala nawet na kreślenie Jego wizerunku”.

<sup>65</sup> Por. P. GRELOT, *op. cit.*, s. 223-224; por. spotkanie z uczniami z Emaus (Łk, 24,13-35, zwłaszcza 21), „które raz jeszcze dowodzi, że chciano widzieć w Jezusie wyzwoliciela Izraela”, P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 601. Podobnie S. QUINZIO, P. STEFANI, *op. cit.*, s. 46. Jezus nie jest tym, którego wyglądali czekający na proroka (Słowo i Obietnica spotykają się z historią Izraela) ani czekający na króla (to oczekiwanie rabini nieskutecznie zwalcza li wśród ludu: Jezus jest więc w ostrym konflikcie z władzą, ale i z niektórymi frakcjami, które ją zwalczają). Jezus nie spełnia też nadziei czekających na mesjasza – kapłana. Jego płomienne nauczanie (por. J.-P. LÉMONON, *Jésus et les pouvoirs*, «Le Supplément – Rev. d'éth. et de théol. morale» 162 [1987], s. 43 i n.) można nazwać mesjanizmem apokaliptycznym: anioł Jahwe, czasem z Nim utożsamiany, czasem oddzielany, Syn wybrany, Syn Boży, Syn czło-

nie imienia Bożego przy różnych okazjach. Jednak w Starym Testamencie i na całym starożytnym Wschodzie, nie było obojętne: „Bóg był prawdziwym władcą Państwa, wymawianie jego imienia było bluźnierstwem i zbrodnią karaną śmiercią”<sup>66</sup>.

Współcześni Jezusowi Żydzi bali się wymawiać imię Boga (w postaci tetragramu YHWH). Zwyczaj zastępowania go synonimami i peryfrazami<sup>67</sup> zakorzenił się głęboko w kulturze narodów, mieszkających nad Morzem Śródziemnym. Nazwać znaczyło wtedy przeniknąć do głębi, a nawet zapanować<sup>68</sup>. A nad Bogiem nie można zapanować. Rozstrzygającymi w tej sprawie tekstami są Księga Wyjścia (20,7), Księga Powtórzonego Prawa (5,11)<sup>69</sup> a co się tyczy kary

---

wieczny (tak Jezus mówi o sobie). Nauczanie Jezusa nie spełnia nadziei pobożnego Żyda. Dlatego też Jezus będzie mesjaszem nie zrozumianym; a także mesjaszem, którego – z wielu względów – nie można było zrozumieć. „Występując – wprawdzie symbolicznie – jako król Izraela – Jezus rzucał władzy wyzwanie. Rosło podejrzenie, że chce być wodzem narodu (por. Mt 21,1-11; Mk 11,1-11; Łk 19,28-40 i J12,12-19) i zachwiać podstawami narodowej religii”, C.H. DODD, *Storia*, cit., s. 106 (por. również 93-98; słowa „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”, Mt 5,17, miały siłę wybuchu). W końcu niezadowoleni byli wszyscy – i zeloci, i uczeni w prawie wraz ze swoimi zwolennikami. G. BONSIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*, [w:] S. GAROFALO, *La Sacra Bibbia – Volgata latina e tradizione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate – Volumi sussidiari*, Torino-Roma 1950, s. 127-130; B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*, Cinisello Balsamo 1985, s. 67-87; R. PFEIFFER, *Il giudaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma 1951, s. 60.

<sup>66</sup> D. PIATTELLI, *L'offesa alla Divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, «Atti Accademia Nazionale dei Lincei, cl. Scienze morali, storiche, filologiche», serie VII, 21.5 (1977), s. 401-402. Podobnie S. QUINZIO, P. STEFANI, *op. cit.*, s. 19,88 i 90.

<sup>67</sup> Np. Najwyższy, Pan zastępów. Por. P. GRELOT, *op. cit.*, s. 110-112; E. GALBIATI, [w:] *Introduzione alla Bibbia*, II. 1: *Pentauteco – Giosuè – Giudici – Rut – 1-2 Samuele*, Marietti, Casale Monferrato 1969, s. 310 i S. QUINZIO, P. STEFANI, *op. cit.*, s. 8.

<sup>68</sup> Egipcjanie zwykli ukrywać swoje imiona, żeby nie dostać się we władanie cudzej, magicznej władzy; por. O.H. PESCH, *I dieci comandamenti*, Brescia 1983, s. 47. Co do Starego Testamentu, por. Rdz 2,19 i 1,28-29.

<sup>69</sup> „Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego w błahych rzeczach, bo nie dozwolił Pan, by pozostał bezkarny ten, kto wzywa Jego imienia w błahych rzeczach;

– Księga Kapłańska (24,14-16)<sup>70</sup>. Przykazanie: nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego w błahych rzeczach, ostrzegało nie tylko przed zwykłym bluźnierstwem, lecz także przed używaniem imienia Bożego w złych sprawach (przykładem – krzywoprzysięstwo)<sup>71</sup>. Zdaje się zresztą, że większość rabinów interpretowała przykazanie rygorystycznie, „uznając za bluźnierstwo samo wezwanie imienia. Zamiar i pocztytalność, czyli wola sprawy, nie miały znaczenia”<sup>72</sup>. To przeważało szale<sup>73</sup>.

---

Nie będziesz używał imienia Pana, Boga twego w kłamstwach, bo nie pozwoli Pan, by pozostał bezkarny ten, kto wzywa Jego imienia w kłamstwach”. Źródła rabinackie [w:] *Hebrew-English*, cit., 30 (*Index*), s. 85 (s.v. *Blasphemer* i s.v. *Blasphemy*).

<sup>70</sup> „Kaź wyprowadzić bluźniercę poza obóz. Wszyscy, którzy go słyszeli, położą ręce na głowie. Cała społeczność ukamieniuje go. Potem powiesz Izraelitom: Ktokolwiek przeklina Boga swego, będzie za to odpowiadał. Ktokolwiek bluźni imieniu Pana, będzie ukarany śmiercią. Cała społeczność ukamieniuje go. Zarówno tu bylec, jak i przybysz będą karani śmiercią za bluźnierstwo przeciwko Imieniu”. Por. również [w:] *Hebrew-English*, cit. 19 (*Sanhèdrin*), 56a.

<sup>71</sup> Por. E. GALBIATI, *op. cit.*, s. 310.

<sup>72</sup> D. PIATTELLI, *op. cit.*, s. 419. Była to „norma przewidująca karę za bluźnierstwo niezależnie od zamiarów sprawcy” (P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 514). D. Piattelli udowodnił, że „obraza rządzących i wymierzających sprawiedliwość oraz użycie Imienia Bożego w postaci złożonej z czterech liter [YHWE] wypełnia znamiona przestępstwa karanego śmiercią” (por. Wj 22,27 i 1 Krl 21,10: Targum Onkelos, aramejska wersja Pięcioksięgu mówi wprost o urzędnikach Świątyni; por. BOSCHI, *Esodo*, [w:] *Nuovissima*, cit., II, 1986, s. 214 przyp. 27); z faktu, że sługa najwyższego kapłana spoliczkował Jezusa (J 18,20-24) można wysnuć wniosek, że również w rozumieniu Żydów Jezus popełnił zbrodnię przeciwko Państwu. Wprawdzie w J 18,22 nie ma wzmianki o powołaniu się na Imię Boże, ale D. COHEN, C. PAULUS, *op. cit.*, s. 451 wykazali, że „John was aware of the dangers of taking a path like the one Luke chose”, toteż „before Caiaphas Jesus answers immediately and a length, vigorously defending his actions; there is no silence, no incriminating ‘I am’ [...]”. Podobnie G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 433 przyp. 22: „w tle napomnienia, któremu towarzyszy przemoc, jest może Wj 22,27”.

<sup>73</sup> Por. P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 605: „oskarża się Go, że nazywa się Bogiem. Chodzi więc o bluźnierstwo w państwie teokratycznym, gdzie granica między grzechem a przestępstwem jest niewyraźna”. Co do sankcji, TENZE, *Diritto, persona e vita sociale*, Milano 1984, s. 598.

6. Jezusa oskarżono o *crimen laesae maiestatis*<sup>74</sup>. Zarzuty postawione przez Sanhedryn<sup>75</sup> przed sądem Poncjusza Piłata najpełniej przytacza Łukasz: „Stwierdziliśmy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwodzi od płacenia podatków Cesarowi i że siebie podaje za Mesjasza-Króla. [...] Podburza lud, szerząc swą naukę po całej Judei, od Galilei, gdzie rozpoczął, aż dotąd”<sup>76</sup>. Podobnie, choć mniej szczegółowo, przedstawiają oskarżenie pozostałe Ewangelie. U Mateusza można je wydobyć ze słów Piłata: „Czy ty jesteś królem żydowskim? A gdy oskarżali arcykapłani i starsi, nic nie odpowiedział. Wtedy zapytał Go Piłat: Nie słyszysz, jak wiele zeznają przeciw tobie?”<sup>77</sup>. Tak samo u Marka i Jana: „Piłat zapytał Go: Czy ty jesteś Królem żydowskim? Odpowiedział mu: Tak, Ja nim jestem. Arcykapłani zaś oskarżali Go o wiele rzeczy. Piłat ponownie Go zapytał: Nic nie odpowiadasz? Zważ, o jakie rzeczy cię oskarżają”. Według Cohena i Paulusa, milczeniem przed sędzią Jezus przy-

---

<sup>74</sup> W sprawie tego *crimen* por.: B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1989 zwłaszcza s. 68 i n., 94, 125-126, 141 i 144; J.E. ALLISON, J.D. CLOUD, *The lex Julia Maiestatis*, «Latomus» 21 (1962), s. 711 i n.; J.-M. CARBASSE, *Introduction historique au droit pénal*, Paris 1990, zwłaszcza, s. 19-62; E. COSTA, *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Bologna 1921; C. GIOFFREDI, *I principi del diritto penale romano*, Torino 1969; V. GIUFFRÈ, *Il diritto penale nell'esperienza romana: profili*, Napoli 1989; G. LONGO, *Delictum e Crimen*, «Studi Senesi» 37 (1976), zwłaszcza s. 170 i n.; TH. MOMMSEN, *Le droit pénal*, II, [w:] TH. MOMMSEN, J. MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, XVIII, Paris 1907; G. PUGLIESE, *Diritto penale romano*, [w:] V. ARANRIO RUIZ, A. GUARINO; G. PUGLIESE, *Il diritto romano*, Roma 1980; F. WALTER, *Histoire du droit criminel chez les Romains*, Paris 1862; F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, IV,1, Napoli 1962. Por. syntezę u A i M. CALDERINI, [w:] *Dizionario di antichità greche e romane*, Milano 1960, s. 452 i [w:] *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, Roma 1981, s. 1277-1278.

<sup>75</sup> W sprawie definicji „organu prokuratorskiego por. pkt 7.

<sup>76</sup> Por. Łk 23,2.5. Podkreślenie związku, łączącego pojęcia „Chrystus” i „Król” jest moim zdaniem zasadnicze, bo zwraca uwagę na zbieg przestępstw. Zauważmy też, że to Łukasz, wykształcony lekarz, uczeń Świętego Pawła (*civis Romanus*, Dz 22,22-29), piszący dla Greków i Rzymian przedstawia dokładnie akt oskarżenia, wychodząc na spotkanie zainteresowaniom swoich czytelników

<sup>77</sup> Por. Mt, 27,11-13. „Starsi” występują jedynie w tej relacji.



znał się do winy i stał się *confessus* (brak odpowiedzi był równoznaczny z przyznaniem się do winy; zdaniem ww. autorów potwierdza to postawa Piotra, który natychmiast zaprzecza)<sup>78</sup>. Jan zaś pisze: „Dlatego Piłat wyszedł do nich na zewnątrz i rzekł: Jaką skargę wnosicie przeciwko temu człowiekowi? W odpowiedzi rzekli do niego: Gdyby to nie był zoczyńca, nie wydalibyśmy Go tobie. Wtedy powtórnie wszedł Piłat do *pretorium*, a przywoławszy Jezusa rzekł do Niego: Czy ty jesteś Królem żydowskim?”<sup>79</sup>.

Prawdopodobnie oskarżano Jezusa o trzy zbrodnie: bunt, podburzanie do niepłacenia podatków<sup>80</sup> i *affectatio regni*<sup>81</sup>, czyli podawanie się za króla<sup>82</sup>. Innymi słowy, po przeprowadzonym przed Sanhedrynem śledztwie, Jezus staje przed sądem Piłata pod zarzutem zbrodni przeciwko Państwu. Zbrodnia obrazy majestatu (*maiestatem minuere est de dignitate aut amplitudine aut potestate populi romani aut eorum, quibus populus potestatem dedit, aliquid derogare*) była karana śmiercią przez ukrzyżowanie (*auctores seditionis et*

<sup>78</sup> Mk 15,2-4. D. COHEN, C. PAULUS, *op. cit.*, *passim* i s. 446 przyp. 1.

<sup>79</sup> Por. J 18,29-30,33: „wniesienie skargi” oznacza, że członkowie Sanhedrynu odgrywają „formalną rolę procesową”.

<sup>80</sup> O tej grupie *crimina* TH. MOMMSEN, *cit.*, s. 261 i n. Według F. DE MARTINO, *Storia economica di Roma antica*, Firenze 1979, s. 470 (por. także 310, 469 i 492) zauważa, że „obciążenia podatkowe w Syrii i Palestynie nie były chyba nadmierne, skoro uwzględniano klasę ziemi i dochodowość upraw”. Jednak R. MACMULLEN, *Tax-Pressure in the Roman Empire*, «*Latomus*» 46 (1987), s. 737 i n. (zwłaszcza 739) twierdzi, że polityka podatkowa budziła w Judei silne napięcia. Niezależnie więc od wysokości podatków, „dajcie Cezarowi” było tam sprawą delikatną.

<sup>81</sup> W źródłach termin ten oznacza próbę przywrócenia monarchii; por. Val. Max., *Fact. et dict. memorabilium libri*, 5,8,2 i Cic., *De re publ.* 2,27,49 („regnum occupare”).

<sup>82</sup> Tylko trzecie przestępstwo pojawia się wprost we wszystkich ewangeliach. Jednak zbieg przestępstw można wysnuć z Mateusza („jak wiele zeznają przeciw tobie”) i Marka („oskarżali Go o wiele rzeczy”). Natomiast Jan rozważa te oskarżenia z punktu widzenia teologa, zainteresowanego boską królewskością Chrystusa. Por. G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 437; I. DE LA POTTERIE, *La Passione secondo Giovanni (18,1-19,42)*, [w:] A. VANHOYE, I. DE LA POTTERIE, CH. DUQUOC, E. CHARPENTIER, *cit.*, s. 65-66.

*tumultus populo concitato pro qualitate dignitatis aut in furcam tolluntur aut bestiis obciuntur aut in insulam deportantur*) poprzedzone biczowaniem jako karą dodatkową<sup>83</sup>.

7. Sanhedryn był najwyższym organem religijnym i samorządowym, cieszył się wielkim autorytetem moralnym, dokonywał wykładni Prawa (Tory) i zwyczajów. Podlegał jedynie Rzymowi<sup>84</sup>. Sanhedryn orzekał w sprawach cywilnych i bezpieczeństwa publicznego. Był również sądem karnym, ale w czasach Jezusa nie mógł wydawać wyroków śmierci. Odnaleziona pod koniec XIX wieku<sup>85</sup> inskrypcja głosi: „Niech żaden cudzoziemiec nie waży się przekroczyć balustrady i ogrodzenia Świątyni [w Jerozolimie]. Jeśli to uczyni, spotka go śmierć”<sup>86</sup>. Ten napis (współbrzmiący z twierdzeniem Im-

<sup>83</sup> Por. Cic., *De invent. Rhet.* 2,17,53; D. 48,4 („ad legem Iuliam maiestatis”). D. 48,19,38,2 ustanawia karę, por. B.M. LEVICK, *Poena Legis Maiestatis*, «Historia» 28 (1979), s. 358 i n. (nie mylić ze śmiercią naturalną jako przyczyną wygaśnięcia przestępstwa w D. 48,4,11, co przytrafia się C.F. FREPOLI, *op. cit.*, s. 50). Biczowanie poprzedza wykonanie kary śmierci od czasów porepublikańskich (B. SANTALUCIA, *Diritto e processo*, *cit.*, s. 117), jest to więc kara dodatkowa. J 19,1 podaje, że biczowanie nastąpiło jeszcze przed zakończeniem procesu, Łk 23,16.22c biczowanie pomija, gdyż w jego ewangelii Piłat walczy o życie Jezusa i mówi „Każe go więc wychłostać, a potem uwolnię”, por. K.A. SPEIDEL, *op. cit.*, s. 308. Nie wydaje mi się, żeby Jezusa biczowano dwukrotnie, co mogłoby nasuwać zestawienie J z Mk i Mt, odrzucam też, że biczowano Go przed wyrokiem, co sugeruje J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 308. Nie kwestionuję wspomnianego w Łk 22, 63-65 pobicia Jezusa, poprzedzającego aresztowanie – por. Mt 26, 67-78 i Mk 14,65. Nie wiemy jednak, czy przerodziło się ono w biczowanie.

<sup>84</sup> Trzeba bowiem pamiętać „o rzymskiej zasadzie utrzymywania w prowincjach miejscowych sądów dla odciążenia sądów namiestnikowskich”, J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 203. O Sanhedrynie i jego stosunkach z Rzymem, por. C. NARDI, *op. cit.*, s. 91-93; G. FIRPO, *I Giudei*, [w:] A. MOMIGLIANO, A. SCHLAVONE, *Storia di Roma*, II, 2, Torino 1991, s. 527 i n.; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I-II, Brescia 1987, I, s. 441 i n. („Judea pod rządami rzymskich namiestników (6-41 po Ch.)”, II, s. 272 i n. („Kompetencje Sanhedrynu”).

<sup>85</sup> C. CLERMONT-GANNEAU, *Une stèle du Temple de Jérusalem*, «Rev.Arch.» 23 (1872), s. 214 i n., 290 i n.

<sup>86</sup> C. NARDI, *op. cit.*, s. 105 oraz przyp. 35.

berta, że „prawo do orzekania o życiu i śmierci zostało Żydom odebrane ponad czterdzieści lat przed zburzeniem Świątyni w 70 r. n.e.”<sup>87</sup>), a także przytoczony przez Józefa Flawiusza<sup>88</sup> zarzut Tytusa wobec Żydów podczas zdobywania Jerozolimy („Czyż nie pozwoliliśmy wam zabijać każdego, nawet Rzymianina, kto by ją przekroczył [balustradę]?”: było to zatem odstępstwo od zasady) potwierdzają, że Sanhedryn karał za drobniejsze przestępstwa, jak kradzieże i obrażenia cielesne, a w sprawach zagrożonych karą śmierci miał tylko kompetencje śledcze<sup>89</sup>.

Czy Sanhedryn nie naruszył procedury? Nie mógł obradować nocą, a wyrok śmierci musiał powtarzać przez dwa kolejne dni. Blinzler twierdzi, „że wszystko odbyło się zgodnie z prawem sadyceuszy, którzy nie uznawali faryzejsko-humanistycznej wykładni nie opartej na Starym Testamencie”<sup>90</sup>. Innego zdania jest Imbert:

---

<sup>87</sup> J. IMBERT, *op. cit.*, s. 57.

<sup>88</sup> Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* 6,2,4 (126), przeł. J. RADOŹYCKI, Poznań 1980, s. 370.

<sup>89</sup> C. NARDI, *op. cit.*, s. 93 (por. również s. 92, 99-103); podobnie E. BICKERMANN, *‘Utilitas crucis’*, *cit.*, s. 184 i n. GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *op. cit.*, s. 227. Przeciw: J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 198. Kara śmierci, o której mowa w Nowym Testamencie, jest „brutalnym linczęm” (J. IMBERT, *op. cit.*, s. 58-61). Por. również Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, 20,9,1 (199): Albin pozbawia urzędu najwyższego kapłana Annasza, ponieważ doprowadził do skazania na śmierć Jakuba przed objęciem urzędu. Co więcej: chodzi o ukamienowanie, które było karą typowo żydowską, a nie o ukrzyżowanie, które było karą typowo rzymską. I jeszcze jedna uwaga: gdyby wykonanie kary na cudzołożnicy (J 8,1-11), było zgodne z prawem, skrybowie i faryzeusze kazaliby ją ukamienować mimo sprzeciwu Jezusa. W J 18, 29-31 kapłani powiadają: „Nam nie wolno nikogo zabić”: tak musiało być, skoro przyznaje to czwarty ewangelista, zasadniczo Żydom niechętny.

<sup>90</sup> J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 197 (por. również s. 182-198). Pod warunkiem zachowania tradycyjnej chronologii, zgodnie z którą czynności procesowe rozpoczynano w czwartek wieczór. Niektórzy autorzy przesuwają jednak początek na wtorek wieczór: por. A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957; podobnie M. BLACK, *The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper*, [w:] *New Testament essays. Studies in memory of T.W. Manson*, Manchester 1959, s. 19 i n.; R. FABRIS, *op. cit.*, s. 400 i n.

„złamano kilka zasad proceduralnych”<sup>91</sup>. Według mnie dostosowano hebrajskie prawo procesowe do konkretnej sprawy. Powzięto dwie uchwały, ponieważ oskarżonego – mówi Jan – przesłuchano dwa razy<sup>92</sup>.

Z przesłuchaniem nie należało zwlekać. Przeprowadzono je chyba tuż po aresztowaniu, zwołując pospiesznie członków Rady<sup>93</sup>. Prawdopodobnie, wbrew zasadom, nocą. Ale zasady wciąż się jeszcze kształtowały. Spisano je dopiero w II w. n.e.<sup>94</sup>

Według pierwszej wersji, zrekonstruowanej przez Cerfaux, proces Jezusa rozpoczyna się w chwili, gdy Sanhedryn aresztuje Jezusa w ogrodzie Getsemani<sup>95</sup> u stóp Góry Oliwnej. Wiele wskazuje, że wydał Go bliski uczeń Judasz Iskariota<sup>96</sup>. W Ewangeliach synoptycznych aresztowania dokonuje „zgraja z mieczami i kijami”, a u Jana „kohorta oraz strażnicy od arcykapłanów i faryzeuszy”<sup>97</sup>, co wskazuje na wykonanie polecenia, a nie schwywanie podejrzanego przez

---

<sup>91</sup> Por. J. IMBERT, *op. cit.*, s. 66-84 (cyt. ze s. 67).

<sup>92</sup> J 18,12-13.19.24.

<sup>93</sup> Można przyjąć, że w znakomitej większości przyjechali do Jerozolimy na Paschę. Sugestywna, ale niemożliwa do udowodnienia, hipoteza C. NARDI, *op. cit.*, s. 131 przyp. 5, który twierdzi, że na tłum, domagający się uwolnienia Barabasa, składali się członkowie Sanhedrynu i ich służba.

<sup>94</sup> Nie można się spodziewać po prawie starożytnym bezwzględne przestrzegania wszystkich norm, zwłaszcza formalnych. Brakowało organu kontrolnego podobnego do współczesnych sądów kasacyjnych. Organy stosujące prawo same oceniały praworządność swojego postępowania. Można mówić „o zasadniczej praworządności” dopóki nie rzuca się w oczy jaskrawe naruszenie normy. Nie przeczy temu zasadniczy formalizm prawa żydowskiego, ponieważ tradycja rabinacka dowodzi, że w uzasadnionych starano się odstępować od normy lub łagodzić jej surowe postanowienia (por. E. SCHÜRER, *op. cit.*, II, s. 555 o czynnościach – aż 39 – zakazanych w szabat i wyjątkach wypracowanych na drodze interpretacji).

<sup>95</sup> Znaczenie pojęcia wyjaśnia K.A. SPEIDEL, *op. cit.*, s. 68.

<sup>96</sup> O autentyczności zdarzenia Mt 10,4; Mk 3,19; Łk 6,16 i J 12,4. Według L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 225 należało ono do pierwszej wersji. Por. V. MESSORI, *Paix*, *cit.*, s. 22 i n. O niedosłej rewolucji politycznej pisze J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 72 oraz przyp. 30 i 32.

<sup>97</sup> J 18,3.

policej<sup>98</sup>. „Działała wówczas żydowska straż Świątyni, prawdziwa policja religijna, która za panowania Rzymian zachowała samodzielność w poważniejszych przypadkach”. Prócz niej była również formacja powołana do utrzymywania porządku, aresztowania przestępców, doprowadzania ich przed oblicze władz i wykonywania kary (prawdopodobnie z wyjątkiem kary śmierci)<sup>99</sup>. Istniały zatem dwie policje – kohorta i strażnicy, których wymienia czwarty Ewangelista.

Natychmiast po pojmaniu, prowadzą więźnia do Annasza, teścia arcykapłana Kajfasza. Annasz pyta „Jezusa o Jego uczniów i Jego naukę”<sup>100</sup>. Dwa pytania, bo stawiają Mu dwa zarzuty. Pierwszy, że

---

<sup>98</sup> Tak zwykle przeprowadzano aresztowanie („Wysłiście z mieczami i kijami jak na zbójcę”, Łk 22,52). Co do pojmania podstępem, Mk 14,1-2, to wynikało prawdopodobnie ze zrozumiałych obaw, że jawne aresztowanie wywoła zamieszki; dopiero później dostrzeżono w tych słowach dowód na istnienie spisku. Nie można zresztą zaprzeczyć, że sprawne aresztowanie wymaga od wszystkich policji świata sprytu. Por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 69-70.

<sup>99</sup> Por. J. IMBERT, *op. cit.*, s. 38, który udowadnia, że chodzi o Żydów: „zgraja aresztująca Chrystusa odmawia wejścia do rezydencji Piłata, żeby się nie skazić i móc spożyć Paschę” (por. s. 39-40). Por. również J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 75-76. Nie można jednak wykluczyć, że wspomagają ją rzymscy żołnierze, co zresztą nie dowodziłoby, „że Rzymianie zawarli z żydowską władzą religijną porozumienie”, jak chce G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 427 przyp. 3. Skądinąd J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 77-78, uważa obecność Rzymian za mało prawdopodobną: Synoptycy nic o nich nie piszą i nie można by ich użyć bez zgody Piłata, który „wg ewangelistów nic jeszcze o sprawie nie wiedział”. Podzielał ten pogląd. Zwolennicy przeciwnego punktu widzenia, dowodzący że Żydzi nie mieli nic wspólnego ze skazaniem Jezusa, a Jego aresztowaniem odbyło się na rozkaz Rzymian, odczytują relacje ewangeliczne w sposób budzący poważne wątpliwości (por. W. FRICKE, *op. cit.*, s. 130-133). Jedno z dwojga: albo Piłat znał przebieg wydarzeń (J 18,28 dowodzi obecności Żydów), albo byli sami Żydzi i Piłat jeszcze nic nie wiedział.

<sup>100</sup> Według mnie mamy do czynienia z podjęciem wstępnej decyzji przez Annasza, teścia Kajfasza (J 18,13) pełniącego urząd arcykapłański (J 18,19). Annasz, były arcykapłan i ojciec pięciu arcykapłanów, należał do najbardziej wpływowych członków Sanhedrynu, o czym świadczy jego uroczysty pogrzeb (por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 102 i przyp. 3). Jednak pytanie, dlaczego Jezusa prowadzą do Annasza, a nie do urzędującego Kajfasza, jest zasadne. Wydaje się (por. przyp. 94), dostosowano prawo do okoliczności. Por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 109,110.

podaje się za Mesjasza. Drugi, że zagraża porządkowi publicznemu w rozumieniu *crimen maiestatis*<sup>101</sup>.

Następnie (wg Łk 22,66 i tradycji – nazajutrz rano), Jezus staje przed Kajfaszem i całym Sanhedrynem. W pierwszej wersji postępowanie przed Radą ogranicza się do kilku zdarzeń<sup>102</sup>. W Ewangeliach synoptycznych zwraca uwagę obecność fałszywych świadków. U Mateusza „arcykapłani i cały Sanhedryn szukali fałszywego świadectwa” (26,59), u Marka „arcykapłani i cały Sanhedryn szukali świadectwa” (14,55-56) – świadectwa bez przmiotnika, i wielu zeznawało fałszywie. To ważne dla zwolenników tezy o zbiorowej odpowiedzialności Żydów: jeśli wyrok oparto na fałszywych zeznaniach, pewnie wymuszonych przez Sanhedryn, postępowanie było bezprawne i śmierć Chrystusa obciąża władze elity rządzącej (i) tego narodu.

Moim zdaniem „kłamliwość” świadectw trzeba rozważać na tle powracającego w Nowym Testamencie żalu do narodu żydowskiego, który jest winien śmierci Jezusa, bo Go odrzucił. Ewangeliści podają, że wszyscy świadkowie (prawdomówni, fałszywi, stronnicy czy przekupieni) zeznawali niezgodnie. Świadectwo fałszywe i niezgodne – wedle Burkilla to sprzeczność.

Świadkowie mówią o zniszczeniu i odbudowie Świątyni<sup>103</sup> („trzy dni” odnoszą się do Zmartwychwstania), choć Łukasz tych słów nie

---

<sup>101</sup> Por. przyp. 76. Mk 14,47, Łk 22,49-50 i J 18,10-11 i jeszcze Łk 22,38 dowodzą, że uczniowie Jezusa chodzili uzbrojeni, prawdopodobnie dla odparcia napaści. Ale władza mogła się obawiać zdarzeń opisanych w D. 48,4,1,1 („armati homines cum telis lapidibisve in urbe sint convenientve adversus rem publicam”).

<sup>102</sup> Mk 14, 53-65. Według L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 227-228, opis szyderstw jest autentyczny choćby dlatego, że „wyjątkowo przykry dla chrześcijan”, a zaparcie się Piotra ma wymiar teologiczny (podobnie A. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, *cit.*, s. 464 i 469). O Sanhedrynie i jego roli procesowej pisze R. FABRIS, *op. cit.*, s. 294, który, także w świetle relacji Łukasza, rozważa wynikający z prawa hebrajskiego zakaz posiedzeń nocnych (s. 291).

<sup>103</sup> Mk 14,58; 15,29b i por. J 2,19: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni wzniosę ją na nowo”; por. przyp. 32 i T.A. BURKILL, *The Trial of Jesus*, «Vigiliae Christianae» 12 (1958), s. 4 i n.

przycacza. Przyjmijmy jednak, że złożono (fałszywe czy prawdziwe) zeznania tej treści. Za przepowiednię o zburzeniu Świątyni Żydzi karali śmiercią (naraził się na nią prorok Jeremiasz). Bickermann zauważa: „Świadczenie oskarżenia przedstawiają eschatologiczną przepowiednię Jezusa jako zbrodniczą obietnicę. Zburzenie świątyni jest zbrodnią dla Żydów i Rzymian”, dla zdobywców i poddanych<sup>104</sup>.

Nie mniej ważna jest rozmowa Jezusa z Kajfaszem<sup>105</sup>. Najwyższy kapłan pyta uroczyście, czy Jezus jest Mesjaszem: chodzi o potwierdzenie zarzutu bluźnierstwa. Niektórzy uczeni zwracają uwagę, że w prawie żydowskim nikt „nie mógł być skazany na podstawie przyznania się do winy”, gdyż „nie wystarcza zeznanie jednego świadka”<sup>106</sup> – stąd wniosek, że zabrakło dowodu<sup>107</sup>. Zrównują więc przyznanie się do winy z zeznaniem, co budzi wątpliwości, i nie zauważają, że Jezus „bluźni” przed Sanhedrynem: „Wtedy powstał najwyższy kapłan i rzekł do Niego: „Zaklinam cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?”. Jezus mu odpowiedział: „Tak. Ja Nim jestem. Ale powiadam wam: odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego na obłokach niebieskich”. Jezus przywołuje Księgę Daniela (7,13). Komentarz Lamarche’a: „W obliczu najwyższej władzy swojego narodu Jezus ogłasza się równym Bogu. Nie skazano Go zatem na podstawie przyznania się do winy, lecz wypowiedzianego publicznie bluźnierstwa. Cały Sanhedryn był świadkiem”<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Por. Jr 26, 1-24, zwłaszcza 8-9. E. BICKERMANN, ‘*Utilitas crucis*’, cit., s. 185-186 pisze: „Le faux témoignage interprète ainsi la prophétie de Jesus comme l’annonce d’une révolution messianique”, co już zresztą miało miejsce. Trudno się więc dziwić oskarżycielom, że tak zapamiętali słowa Jezusa. Por. Dz 5,36-37; P. GRELOT, *op. cit.*, s. 388-389.

<sup>105</sup> Mk 14,59; L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 227-228.

<sup>106</sup> Lb 35,30b; Pwt 17,6 i 19,15.

<sup>107</sup> J. IMBERT, *op. cit.*, s. 64.

<sup>108</sup> Mt. 26,63-64 co do Dn 7,13 por. wyżej przyp. 59 i 65. Co do cytowania LAMARCHE, *Le «blasphème» de Jésus devant le Sanhèdrin*, «Rech.Sc.Relig.» 50 (1962), s. 76 i J. IMBERT, *op. cit.*, s. 64-65; podobnie P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., s. 511. Bluźnierstwa zawartego w Mt 26,64 dowodzi D.R. CATCHPOLE, *Jesu’s answer to*

U Łukasza Jezus odpowiada: „Tak. Ja Nim jestem”. W ten sposób „składa najpełniejsze zeznanie: Jestem, Który Jestem, powiedział Bóg przy gorejącym krzaku (Wj 3,14). Kajfasz poprzedza pytanie uroczystym zaklęciem wiążącym dla każdego Żyda. Jezus odpowiada dokładnie: jest Mesjaszem, siedzącym po prawicy Boga, równym Mu godnością i współlistotnym”<sup>109</sup>. To wyznanie tłumaczy zgrozę Kajfasza, który „rozdarł swoje szaty”<sup>110</sup>. Sanhedryn oświad-

---

*Caiaphas*, «New Testament Studies» 17 (1971), s. 213 i n. W sprawie pojęcia „Syn Boży” por. M. HANGEL, *Il Figlio di Dio*, Brescia 1984, s. 43-85.

<sup>109</sup> Tak A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, II, [w:] W. TRILLING, K.H. SCHELKLE, H. SCHÜRMAN, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma 1968, s. 270. Podobnie BOSCHI, *Esodo*, cit., s. 69 przyp. 14; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Marco*, Brescia 1956, s. 204, który podkreśla zupełną wyjątkowość Chrystusa-Mesjasza; C.H. DODD, *Storia*, cit., s. 80-82: „Jezus mógł oznajmić, że jest Mesjaszem, tak jak mógł się wstrzymać od zajęcia stanowiska w tej sprawie” (por. Mk 1,24-25; 3,11-12; 8,29-30) „nie ulega jednak wątpliwości, że żył, nauczał, wierzył, cierpiał i umarł jak Mesjasz”. Por. także A. LANCELLOTTI, *op. cit.*, s. 370-371. W Ewangelii Marka Kajfasz pyta, czy Jezus jest: „Mesjaszem, Synem Błogosławionego?” (14,61); również tutaj godność Nazarejczyka przewyższa godność Mesjasza. Według LAMARCHE'A, *op. cit.*, s. 82: „Marc a voulu mettre en relief le titre qui chez lui indique certainement la divinité de Jésus [...] et Jésus non seulement accepte le titre, mais il revendique pour lui-même le nom de Yahweh” (por. J 8,58; 18,6; 6,20 i Mk 6,50. W pierwszym z tych zdarzeń Jezus naraził się na ukamienowanie). Co do Łukasza, por. C. GHIDELLI, *op. cit.*, s. 441 przyp. 69 i LAMARCHE, *op. cit.*, s. 82-83. Jan nie opisuje przesłuchania przed Sanhedrynem, ale wspomina o nim pośrednio, gdy podaje, że po spoliczkowaniu Jezusa przez służę Annasza „wysłał Go związanego do arcykapłana Kajfasza” (18, 19-23). Lamarche zwraca w związku z tym uwagę (s. 83-84), że o tym, kim był Jezus, Jan pisał wcześniej w J 10,24-25.30.36, co zauważył już wcześniej A. STEINWENTER, *op. cit.*, s. 488 i n. Ten ostatni dodaje jednak, że Jan pomija przesłuchanie, ponieważ przedstawili je obszernie Synoptycy, znani doskonale czytelnikom, dla których pisał. Trudno podzielić ten punkt widzenia, oparty na przewyższonej już w nauce przekonaniu, że Jan uzupełniał Ewangelię synoptyczne (por. R.E. BROWN, *op. cit.*, s. XLVII i n., a przede wszystkim C.H. DODD, *La tradizione*, cit., „przekonującą obronę niezależności Jana”).

<sup>110</sup> Mt 26,65; Mk 14,63. Rozdarcie szat było znakiem żałoby lub oburzenia wofowanego świętokradztwem, zwłaszcza bluźnierstwem (por. A. LANCELLOTTI, *op. cit.*, s. 399 przyp. 63 i Jr 36,24; Dz 14,14 i 22,23; BOSCHI, *Numeri*, [w:] *Nuovissima*, IV, 1976, s. 127 przyp. 6).



czył, że Jezus zasłużył na śmierć. Lecz nie wykonał kary, tylko postawił Jezusa przed rzymskim trybunałem<sup>111</sup>.

8. „Kazali Jezusa związanego odprowadzić i wydali Go Piłatowi”<sup>112</sup>. „Na mocy swojego *imperium* namiestnik sprawował jurysdykcję karną

<sup>111</sup> W tym samym duchu wypowiada się A. LANCELOTTI, *op. cit.*, s. 371-372, przyp. 66: „Winien jest śmierci!: to nie ogłoszenie wyroku śmierci, ponieważ Rzymianie pozbawili Sanhedryn prawa skazywania na śmierć, ale stwierdzenie, że oskarżony zasługiwał na śmierć i należy wydać Go Piłatowi. Por. przyp. 89 i J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 198 i n.

<sup>112</sup> Mk 15,1. Historyczność Poncjusza Piłata jako urzędującego wówczas namiestnika została ostatecznie potwierdzona przez Włoską Misję Archeologiczną, która w 1961 r. znalazła w Cezarei słynną inskrypcję (por. A. FROVA, *L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea*, «Istit. Lombardo, Rend. lett.» 95 (1961), s. 419; L. PRANZI, *Una nuova ipotesi sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, «Civiltà class. e crist.» 2 (1981) s. 25 i n.; S. BARTINA, *Poncio Pilato e una iscrizione monumentaria palestinese*, «Cult. Bibl.» 19 (1962) s. 170 i n.; J. VARDAMAN, *A new inscription which mentions Pilate as 'Præfect'*, «J.of Bibl.Liter.» 81 (1962), s. 70-71; B. LIFSHITZ, *Inscriptions latines de Césarée (Caesarea Palestinae)*, «Latomus» 22 (1962), s. 783 i n.; A. DEGRASSI, *Sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, «Rend.Acad.Naz.Lincei, cl.scienze morali, st.filol.» 19 (1964), s. 59-65 [= *Scritti vari di antichità*, III, 1967, s. 91-92] i rozdz. C. BRUNSA GERRA, «*L'iscrizione di Ponzio Pilato*», s. 217-220; L.A. YELNITSKY, *L'inscription de Ponce Pilate à Césarée ed sa signification historique*, «Vestnik Drevnei Istorii» 92 (1965), s. 142 i n.; E. STAUFFER, *Die Pilatunsinschrift von Caesarea*, Erlangen 1966; H. VOLKMANN-KÖLN, *Die Pilatunsinschrift von Caesarea Maritima*, «Gymnasium» 75 (1968), s. 124 i n. A. PROVA, *Ponzo Pilato e il Tiberièum di Cesarea*, [w:] «*La veneranda anticaglia*», in *memoria di A. Calderini*, Milano 1970, s. 216 i n.; E. WEBER, *Zur Inschrift des Pontius Pilatus*, «Bonner Jahrbücher» 171 (1971), s. 194 i n.; V. BURT, *Epigraphischen Beitrag zur neuen Pontius Pilatus Forschung*, [w:] *Vergangenheit Gegenwart Zukunft*, Würzburg 1972, s. 37 i n.; C. GATTI, *A proposito di un'ariletura dell'epigrafe di Ponzio Pilato*, «Aevum» 55 (1981), s. 13 i n.; J.-P. LÉMONON, *Pilate*, cit., s. 23-32 i 43-58. Por. również uwagi na ten temat «*Année Philologique*» 1961, s. 145 i w «*Année Épigraphique*» 1963, s. 26 przyp. 104. Napis brzmi: ... S TIBERIÉVM / ... N TIVSPILATVS / ... EC TVIVDA ... E / ... Jak widać, napis jest niepełny, ale mówi z pewnością o czymś, co odbyło się pod Poncjuszem Piłatem za panowania Tyberiusza. Nieznane pozostaje imię rzymskiego urzędnika – C. NARDI, *op. cit.*, s. 119, 187 i 194, i G. ROSADI, *op. cit.*, s. IX, 295 i n., proponują – Lucjusz, co jednak jest tylko hipotezą. Dla nas najważniejszy jest trzeci wiersz, gdzie urzędnik nie jest nazywany prokuratorem, lecz prefektem zgodnie w wysuniętym wcześniej przypuszczeniu. Por. O. HIRSCHFELD, *Das kaiserlichen*

tak wobec obywateli rzymskich, jak i poddanych” – w zasadzie bez ograniczeń, ponieważ poddanym nie przysługiwała *provocatio*<sup>113</sup>. Nie-

*Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian*, Berlin 1877; podobnie A.H.M. JONES, *Procurator and Prefects in the Early Principate*, [w:] *Studies in Roman Government and Law*, Oxford 1960, s. 117 i n.; A.N. SHERWIN-WHITE, *Procurator Augusti*, «Papers of the British School at Rome» 15 (1939), s. 11 i n. Inaczej np. A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C. – 70 d.C.)*, «Annali R. Scuola Normale di Pisa – lett., storia e filos.» 3 (1934, s. 384 z krytyką O. HIRSCHFELD, *Die ritterlichen Provinzialstatthalter*, «Sitzungs, Preuss. Akademie» 1889, s. 425 i n. Piłat byłby zatem jednym z tych z prefektów cesarskich, pod których władzą „znajdowało się wiele sąsiadujących ze sobą *civitates*, podlegających bezpośrednio ich władzy wojskowej”, co pod wielu względami przypominało sposób, w jaki wówczas rządzono regionem alpejskim. Por. U. LAFFI, *Sull'organizzazione amministrativa dell'area alpina nell'età giulio-claudia*, «Atti CeSDIR» 7 (1975-1976), s. 413 i 416 przyp. 118, gdzie Judeę wymienia się wprost jako „okręg autonomiczny”, sąsiadujący z prowincjami zarządzanymi przez prefekta oraz O. HIRSCHFELD, *Die ritterlichen*, cit., s. 425 i n. Wobec niepołączalności tych urzędów (wbrew niefachowemu wnioskowi Józefa Flawiusza, *Wojna żydowska*, 2,169 (*ἐπίτροπος*) i 2,117 (*ἐπαρχίαν* → *ἐπίτροπος*) podobnie w N.T z Mt 27,2 (*ἡγεμόν*); Łk 8,3 (*ἐπίτροπος*); Gal. 4,2 (*ἐπίτροπος*) i Łk 3,1, które nazywa Piłata *ἡγεμονεύωντος*; por. J.-P. LÉMONON, *Pilate*, cit., s. 43 przyp. 5, s. 45-49; rozwiązaniem może być Fil., *Legatio ad Gaium* 38, według którego Piłat był τῶν ὑπάρχων mianowanym *ἐπίτροπος* Judei. W związku z reformą Klaudiusza, „przynajmniej również uprawnienia finansowe prefektom, którzy sprawowali władzę wojskową w prowincjach ekwickich” (A. DEGRASSI, *op. cit.*, s. 64; podobnie J.-P. LÉMONON, *Pilate*, cit., s. 53-54, i R. BESNIER, *Les procureurs provinciaux pendant le règne de Claude*, «Revue Belge Philol.Hist.» 1950, s. 439 i n., który wyjaśnia reformę potrzebą wzmocnienia władzy cesarskiej kosztem ośrodków lokalnych), można przypuszczać, że przed panowaniem Klaudiusza rządził prefekt o szerokich kompetencjach wojskowych (co, jak w Judei, wynikało z potrzeby bezpieczeństwa granic i opanowania narodów skłonnych do buntu), a za Klaudiusza prokurator, który sprawował również władzę finansową (dlatego też pojawia się oskarżenie o nieoddawanie cesarzowi tego, co mu należne; Tacyt, zgodnie ze zmienioną terminologią swoich czasów, nazywa urzędnika prokuratorem).

<sup>113</sup> Por. F. DE MARTINO, *Storia*, cit., II, s. 357; G. PUGLIESE, *Diritto*, cit., s. 305-306; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., s. 79; TENŽE, *Processo penale (dir. rom.)*, [w:] *Enciclopedia del diritto*, XXXVI, Milano 1987 s. 318 i n., 350 i n.; TENŽE, *La giustizia penale*, [w:] A. MOMIGLIANO, A. SCHIAVONE, *Storia di Roma*, II.3, cit., s. 211 i n. Por. także P. GARSNEY, *The criminal jurisdiction of governors*, «Jour-

mniej *coërcitio* powściągała w prowincjach poszanowanie praw podbitych narodów. To był zwyczaj, którego – formalnie rzecz biorąc – urzędnik nie musiał uwzględniać<sup>114</sup>.

Zastanówmy się nad sprawą Barabasza. Ewangelisci opisują ją zgodnie. Mateusz (Mt 27,15) oznajmia, że „namiestnik miał zwyczaj uwalniać jednego więźnia, którego chcieli”; Marek (Mk 15,6.8) podobnie. Według Łukasza (Łk 23,17) namiestnik „był obowiązany” do tego; jednak brak tego wersetu w wielu ważnych rękopisach trzeciej Ewangelii. Janowi (J 18,39) bliżej do Mateusza i Marka: „Jest zaś u was zwyczaj”. Messori twierdzi, że był to stary, miejscowy zwyczaj. Momigliano przypuszcza, że było to jedno „z praw Heroda, toteż namiestnik zachował się zgodnie z tradycją”<sup>115</sup>.

Sprawą zajął się Colin, który rozważając znaczenie użytego przez Marka (Mk 15,8) greckiego słowa *ἀναβόησας* (według niektórych manuskryptów *ἀναβᾶς*), pisze: „Tłum wzniesił hałas i domagał się tego, co miano w zwyczaju mu przyznawać”. Colin twierdzi również, że *privilegium paschale* było należnym Żydom prawem, którego prefekt skrupulatnie przestrzegał, tak jak przestrzegano podobnych praw, zapisanych w statutach wolnych miast grecko-rzymskiego Wschodu. Lémonon zgłasza następujące zastrzeżenie: „Judea była prowincją rządzoną przez namiestnika i miała inny status niż wolne miasta, toteż omawiana teza się do niej nie odnosi”<sup>116</sup>.

Błędne jest także twierdzenie Colina, że Piłat uszanował miejscowy zwyczaj dla przypodobania się żydowskim poddanym. Nie

nal of Roman Studies» 58 (1968), s. 52 i n.; A.D. MANFREDINI, *Ius gladii*, «Annali Univ.Ferrara – scienze giur.» 5 (1991), s. 103 i n.

<sup>114</sup> Por. F. DE MARTINO, *Storia*, cit., IV, 1975, s. 826 i n. Poddanym nie pozostawało nic innego, jak dochodzić swoich racji na drodze politycznej (por. B. SANTALUCIA, *La repressione penale e le garanzie del cittadino*, [w:] A. MOMIGLIANO – A. SCHIAVONE, *Storia di Roma*, II.1, cit., s. 535 i n.).

<sup>115</sup> S. GAROFALO, *L'Evangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio*, Roma 1956, s. 286-287; C. GHIDELLI, *op. cit.*, s. 56 i n. przyp. 17; V. MESSORI, *Patù*, cit., s. 63-72; A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, s. 386.

<sup>116</sup> Por. J. COLIN, *op. cit.*, s. 13-16; J.-P. LÉMONON, *Pilate*, cit., s. 96-97.

zależało mu na tym. W źródłach Piłat nie waha się okazywać siły (Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* II, 169-177; *Starożytności żydowskie* XVIII, 55-62; Filon, *Legatio ad Gaium* XXXVIII, 299-305).

Na podstawie Łk 23,13 („Piłat więc kazał zwołać arcykapłanów, członków Sanhedrynu oraz lud”) Colin zauważa, że lud nie zebrał się przypadkowo, lecz został wezwany przez namiestnika, który przeprowadzał przewód sądowy (por. Mt 27,19).

Moim zdaniem Piłat oszczędnie korzystał ze swoich uprawnień, również w zakresie jurysdykcji karnej. Nie radził się tłumu; w każdym razie nie ma na to przekonującego dowodu<sup>117</sup>. Nie pytał o wyrok, lecz o uwolnienie skazańca<sup>118</sup>. Wybór padł na Barabasz, który był również buntownikiem winnym obrazy majestatu, a nie pospolitym przestępcą<sup>119</sup>. To dowodzi, że nie mającym obywatelstwa rzymskiego mieszkańcom prowincji nie przysługiwała *provocatio*<sup>120</sup>. Ostateczna decyzja należała do namiestnika.

W pierwszej wersji sąd Piłata przedstawiony jest zwięźle, mniej więcej tak, jak u Marka (Mk 15,1-4.15). Łukasz dodaje zarzuty, a Jan opisuje je szczegółowo po raczej zdawkowym opisie postępowania przed Sanhedrynem<sup>121</sup>.

Sanhedryn zastępuje oskarżenie o bluźnierstwo (zostałoby oddalone) zarzutem popełnienia zbrodni obrazy majestatu. „Przed prefektem członkowie Sanhedrynu występują u Marka i Łukasza jako zwykli oskarżyciele. Nawet nie wspominają o wcześniejszym zarzu-

---

<sup>117</sup> Trzecia Ewangelia powstała prawdopodobnie w Efezie (por. K. LÖNING, *op. cit.*, s. 326 przyp. 1); Colin udowodnił, że również w tym wolnym mieście lud wyrokował przez aklamację. Moim zdaniem redaktor Łukasza połączył instytucję, znaną mu z rodzinnego Efezu, z podobnym prawem obowiązującym w Jerozolimie poł wieku wcześniej. Por. J. COLIN, *op. cit.*, s. 62-63 i *passim*.

<sup>118</sup> Por. V. MESSORI, *Patè*, *cit.*, s. 67.

<sup>119</sup> V. MESSORI, *Patè*, *cit.*, s. 67; J. COLIN, *op. cit.*, s. 15. Por. Mk 15,7; Łk 23,19.

<sup>120</sup> Por. prace wymienione w przyp 114. Przypisuję wzburzenie tłumu i wahania Piłata (*crucifige*) świadomemu zabiegowi redakcyjnemu Ewangelistów. Tak też uważa F. GUIZZI, *La giustizia criminale nell'Oriente greco-romano*, «Labeo» 13 (1967), s. 116-117.

<sup>121</sup> Por. L. CERFAUX, *op. cit.*, s. 229.

cie bluźnierstwa, które nie obeszłoby Piłata, jak później w sprawie Pawła u prokonsula Galiona (Dz 18,14-16), lecz nadając oskarżeniu wymiar polityczny, twierdząc, że Jezus ogłosił się królem żydowskim i popełnił inne przestępstwa”<sup>122</sup>.

Oskarżenie o bluźnierstwo nie rokowało powodzenia. Należało więc je zmienić z obawy przed utratą władzy religijnej (faryzeusze) i zerwania przymierza z Rzymem (saduceusze). Sanhedryn boi się utraty władzy. Jan wczuł się w członków Rady: „Cóż zrobimy wobec tego, że ten człowiek czyni wiele znaków? Jeżeli go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w niego, a przyjdą Rzymianie i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród”<sup>123</sup>. Należało Go skazać na śmierć!

Zdaniem jednego z badaczy oskarżenie było słabe<sup>124</sup>. Piłat próbuje pomóc Jezusowi: przesłuchuje Go; podważa wiarygodność zarzutów Rady; pyta lud, czy ma Go uwolnić i, jak czytamy w Ewangeliach synoptycznych, jest rozczarowany wyborem Barabasa; każe zaprowadzić Jezusa do Heroda, który ma wypowiedzieć swoje zdanie; jest przejęty snem żony; umywa ręce; nakazuje ubiczować Jezusa – w relacji Jana wcześniej, jakby w nadziei uciszenia tym tłumem<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> W prawie rzymskim *crimen* bluźnierstwa wykształca się dość późno. Por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 247-248, a zwłaszcza D. PIATTELLI, *op. cit.*, s. 346. Analiza cytatu u GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *op. cit.*, s. 215 i n., który zwraca też uwagę, że „członkowie Sanhedrymu, będący dotąd sędziami, występowali przed namiestnikiem jako oskarżyciele, a także jako świadkowie” (s. 224). Pozornie pośrednie, ale w gruncie rzeczy przeciwne stanowisko zajmuje W. FRICKE, *op. cit.*, s. 206 i n.

<sup>123</sup> Por. również J 7,47-49. Zwróćmy uwagę na: 1) uznanie przez członków Sanhedrynu, że Chrystus czyni cuda („wiele znaków”) – co wydaje się niezbyt prawdopodobne ze względów logicznych i historycznych; 2) Kajfasz nie mówi „sam od siebie”, ale „wypowiada proroctwo, że Jezus ma umrzeć za naród” i po to, „by rozproszone dzieci Boga zgromadzić w Jedno”; wątki eklezjologiczne charakterystyczne dla Jana (por. G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 330 przyp. 51-52).

<sup>124</sup> Tak J. IMBERT, *op. cit.*, s. 99.

<sup>125</sup> S. GAROFALO, *op. cit.*, s. 378 charakteryzuje J 19,8-15 jako „rozpaczliwe starania Piłata”, co zgadza się z opisanym przez Ewangelistów postępowaniem przed prefektem. Jeśliby rzeczywiście tak było, wówczas miałby rację W. FRICKE, *op. cit.*, s. 213-214, nazywający ironicznie Piłata „dzentelmenem, który mógł tylko grzecznie ustalić, co jest przedmiotem oskarżenia, lecz nie mógł postąpić inaczej”. Św.

Widzę w tym rekonstrukcję zdarzeń w świetle popaschalnej wiary w Chrystusa, odrzuconego przez swój naród, który jest winny Jego śmierci. Trudno wymagać od Ewangelistów innej relacji. Są w nich takie szczegóły, jak sen żony Piłata, przedstawiający w korzystnym świetle pogan<sup>126</sup>, czy opis przesłuchania Jezusa, który u Mateusza i Marka uparcie milczy, co zdumiewa sędziego<sup>127</sup>, a u Jana zachowuje się inaczej. „Wtedy Piłat Go zapytał: Ty jesteś królem żydowskim? Odpowiedział: Ty to powiedziałeś. Najwyżsi kapłani oskarżali Go o wiele rzeczy. Toteż Piłat znów Go zapytał: Nic nie odpowiadasz? Widzisz, ile Ci stawiają zarzutów? Ale Jezus już nic nie powiedział, co zdumiało Piłata. Kazał Go ubiczować, po czym wydał, żeby Go ukrzyżowano” (Mk 15,2-5.15).

To, co Ewangelie przedstawiają jako próbę uwolnienia Jezusa, było zapewne oceną wyników śledztwa (w relacji Marka przedstawionych szcątkowo). Później wspólnota wiernych odczytała w tych słowach przekonanie o niewinności Jezusa.

A w akcie oskarżenia zapisano, że Jezus ogłosił się Mesjaszem, Synem Bożym, a także królem żydowskim, innymi słowy królem Izraela, co nadawało Jego postawie wymiar polityczny (Mk 15,32; J 1,49; 12,13)<sup>128</sup>.

Bóg i król Izraela. Mówiąc współczesnym językiem, zachodzi zbieg przestępstw, ponieważ oskarżony bluźnił Jahwe (w rozumieniu ustawodawstwa żydowskiego), zagroził bezpieczeństwu *populus Romanus* i dopuścił się obrazy majestatu cesarza. Nie przypadkiem Łukasz, piszący dla Rzymian i Greków, nazywa Go Chrystusem-Królem.

---

Paweł mówi, że Jezus Chrystus „złożył dobre wyznanie za Poncjusza Piłata” (1 Tm 6,13). W J 19, 7-8 Piłat, gdy usłyszał, że Chrystus „sam siebie uczynił Synem Bożym [...] jeszcze bardziej się uląkł”, a gdy usłyszał: „nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry, [...] usiłował Go uwolnić” (J 19, 11-12). Co do zaś Łk 23,4, gdzie Piłat powiada: „Nie znajduję w Nim żadnej winy”, (powtórzone w Łk 23,14), D. COHEN, C. PAULUS, *op. cit.*, s. 448 uznają tę wypowiedź jako „remarkable and incoherent”.

<sup>126</sup> Por. A. LANCELLOTTI, *op. cit.*, s. 381 przyp. 9.

<sup>127</sup> W. FRICKE, *op. cit.*, s. 215.

<sup>128</sup> Por. J. BLINZLER, *op. cit.*, s. 247.

Żydzi mogli uznać zapowiedź zburzenia Świątyni i opisane przez Jana zachowanie Jezusa przed arcykapłanem za zbrodnie przeciwko Państwu. Rzymian mogła zaniepokoić Jego działalność religijna.

Zarzuty były poważne: bunt, podburzanie do niepłacenia podatków, *affectatio regni*. Piłat musiał być ostrożny. Umysłność czynów nie budziła wątpliwości. Za Tyberiusza procesy o obrazę majestatu odbywały się często<sup>129</sup>. Według Jana nacisk na Piłata był silny: („Jeżeli go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem cezara”). Ale, po pierwsze, relacja Jana jest Żydom niechętna; po drugie, chodziło o obrazę majestatu<sup>130</sup>. Również naruszenie porządku publicznego wydaje się pewne i tym groźniejsze, że mogło narazić na szwank stosunki rzymsko-żydowskie. Uczniowie na wszelki wypadek uciekają, i to na długo (Mt 26,56b; Mk 14,50; J 20,19; Dz 2,1-41), a Piotr, w zgodnym przekazie wszystkich Ewangelii, wypiera się Mistrza. Jezus wnosił ferment, zakłócał święta, nie przestrzegał szabatu, niepokoił właścicieli straganów w Świątyni, spierał się z żydowską arystokracją<sup>131</sup>, korzystał z wolności słowa w czasach, w których było to niebezpieczne. Zapewne namawiał też do niepłacenia podatków. Wybitny znawca Ewangelii świętego Łukasza pisze: „Skoro wrogowie pytają Go, czy wolno składać daninę Cezarowi, to prawdopodobnie zdarzyło się Mu poddawać to w wątpliwość”<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> Por. TH. MOMMSEN, cit., s. 298.

<sup>130</sup> J 19,12. Niebezpieczeństwo, że lud obwoła Jezusa królem, potwierdza J 6,15 (ciąg dalszy cudownego rozmnożenia chleba).

<sup>131</sup> Por. J 7,37-52 8,31-50; Mt 12, 1-8 (Mk 2,23-28; Łk 6,1-5); Mt 21,12-13 (Mk 11,15-19; Łk 19,45-48 i J 2,13-22). Spór zaznaczył się w dwóch tekstach wczesnochrześcijańskich: *Didache* 8,1 („Nie pościecie w tym samym czasie, co obłudnicy”) i *Do Diognetesa* 4,1 („Nie sądzę, by trzeba było, byś dowiadywał się ode mnie o ich stosunku do jadła, przesądach względem szabatu, chwaleniu się obrzezaniem, obłudnym obchodzeniem postu i nowiu – to wszystko jest śmiesznie i niewarte wzmianki”); cytuję za U. MATTIOLI, *Didachè*, Roma 1984, s. 115; E. NORELLI, *A Diogneto*, Milano 1991, s. 86; C.H. DODD, *Storia*, cit., s. 106; J.-P. LÉMONON, *Jésus*, cit., s. 43 i n.; i M. SIMON, *Les sectes juives au tempts de Jésus*, Paris 1960.

<sup>132</sup> O. DA SPINETOLI, *op. cit.*, s. 38 dodaje: „pytanie nasuwa myśl, że znano wypowiedzi Jezusa na ten temat. Jego mowy o nadużywaniu władzy skłaniają do wnio-

9. Trzeba jeszcze uściślić znaczenie dwóch zdarzeń, a mianowicie skierowania Jezusa do Heroda Antypasa (tylko u Łukasza) i umycia rąk przez Piłata (tylko u Mateusza)<sup>133</sup>.

Na pierwszy ustęp zwracają uwagę badacze przekonani, że Piłat podlegał silnym naciskom. Rozumują następująco: skoro Herod zgadza się z Piłatem, który „nie znalazł w Nim żadnej winy” (Łk 23,15), to Piłata zmuszono z pewnością do skazania Jezusa. Jednak historyczność opisywanego przez Łukasza zdarzenia nie jest pewna. Trudno nie postawić pytania, dlaczego nie mówią o nim Mateusz, Marek i Jan. Zna je tylko Łukasz, który pisze dla pogan i stara się nie drażnić władzy, czyli Rzymian<sup>134</sup>. Ale założymy, że Jezus naprawdę został odesłany do Heroda, który „od dawna chciał Go ujrzeć, ponieważ słyszał o Nim i spodziewał się, że zobaczy jakiś znak, zdziałany przez Niego” (Łk 23,8b). Milczenie Jezusa sprawia zawód tetrarsze Galilei i Perei, który odsyła Go do Piłata<sup>135</sup>. „W tym dniu Herod i Piłat stali się przyjaciółmi” (Łk 23,12). Można się domyślać, że Piłat wykonał gest, który Herod słusznie odczytał jako

---

sku, że był wrogi obcemu panowaniu” (s. 624). W Mt 17, 24-27 Jezus oznajmia, że jest wolny od obowiązku płacenia daniny na potrzeby świątyni. Por. również J.-P. LÉMONON, *Jésus*, cit., s. 46-47.

<sup>133</sup> Por. Łk 23,6-12: pierwsze zdarzenie pokrywa się zasadniczo z D. 48,3,11 pr.-1: *Non est dubium, quin, cuiuscumque est provinaiiae homo, qui ec custodia producitur, cognoscere debeat is, qui ei provinciae praeest, in qua provincia agitur. Illud a quibusdam observari solet, ut, cum cognovit et constituit, remittat illum cum elogio ad eum, qui provinciae praeest, unde is homo est: quod ex causa faciendum est.* Por. C. NARDI, *op. cit.*, s. 123-124, a także Mt 27,24-25.

<sup>134</sup> Por. pkt 3 tej pracy (co do zaś listów apostoelskich por. Rz 13,1; Ef 5,21; 6,9; 1 Tm 2,1-2 i 1P 2,13-17).

<sup>135</sup> C.F. FREPOLI, *op. cit.*, s. 58, twierdzi, że „Jezus jest dla Heroda głupcem”, co w świetle relacji jest twierdzeniem szorstkim, ale trafnym. Jednak zdaniem J.B. TYSONA, *Jesus and Herod Antipas*, «J.Bibl.Liter.» 79 (1960), s. 239 i n., według Ewangelii synoptycznych Herod Antypas był wrogiem Jezusa. Trudno zresztą przyjąć, by człowiek, który kazał zamordować Jana Chrzciciela dla kaprysu dwóch kobiet (Mk 6,21-28 i Mt 14,3-11), uniewinnił Jezusa, bo tak było sprawiedliwie. Por. D. COHEN, C. PAULUS, *op. cit.*, s. 449, którzy piszą o „pronouncement somewhat confusing”.



propozycję sojuszu. Zdanie Heroda w konkretnej sprawie było dla Rzymianina mniej ważne.

Tylko u Mateusza Piłat umywa ręce. Pozostałe Ewangelie o tym milczą, co nie dowodzi, że Mateusz się myli. Zresztą gest Rzymianina nie zaskakuje, ponieważ „umycie rąk po zabójstwie było u Greków i Rzymian obrzędem, dowodzącym racji sprawcy i oddalającym od niego zemstę bogów (por. Herodot, *Dzieje*, 1,35; Wergiliusz, *Eneida*, II, 719-720). W Biblii występuje jako świadectwo niewinności (por. Pwt 21,6-7) lub zrzucenie odpowiedzialności za przelaną krew na innych (por. 2Sm, 1,16; Dz 18,6)”<sup>136</sup>. Mateusz jest słabo wykształconym Żydem, gest umycia rąk rozumie jak Żyd, który prawdopodobnie nic nie wie o jego symbolice grecko-rzymskiej, na co wskazywałoby również zawołanie tłumu: „Krew jego na nas i na dzieci nasze” (Mt 27,25), zrozumiałe tylko w kulturze żydowskiej.

A zatem Piłat, umywający w Ewangelii Mateusza ręce, zachowuje się jak Żyd.

10. Po zakończeniu postępowania Piłat wydaje wyrok: Jezus jest winien obrazy majestatu. Samozwańczy król żydowski, *confessus*, zostaje skazany na ukrzyżowanie. Typowo rzymska kara. Rzymski urzędnik wydaje i wykonuje wyrok samodzielnie<sup>137</sup>. Wszystko przeczy tezie o przyjęciu do wiadomości rzekomego wyroku Sanhedrynu.

Piłat wydaje<sup>138</sup> Jezusa, aby był ukrzyżowany. Ponieważ wyrok wykonywano natychmiast po ogłoszeniu, żołnierze niezwłocznie Go za-

<sup>136</sup> A. LANCELLOTTI, *op. cit.*, s. 382 przyp. 24.

<sup>137</sup> Analiza J 19,13 Biscardi we wstępie do pracy C. NARDI, *op. cit.*, s. 5; G. SEGALLA, *op. cit.*, s. 444 przyp. 13; oraz I. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge d'après Jn 19,13*, «Biblica» 41 (1960), s. 217 i n. wskazują wyraźnie na miejsce i czas wydania wyroku.

<sup>138</sup> C. NARDI, *op. cit.*, s. 146, zastanawia się nad znaczeniem Łk 23,24-25: „Piłat więc zawyrokował, żeby ich żądanie zostało spełnione, [...] Jezusa zaś zdał na ich wolę”. Por. także H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Graz 1954 i K. ALAND, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen N.T.*, Berlin-New York 1980.

brali<sup>139</sup>. Mateusz pisze, że na prośbę Józefa z Arymatei Piłat poleca wydać mu ciało Jezusa. Gdyby wcześniej przekazał samozwańczego Mesjasza Żydom, Józef nie zwracałby się do niego, lecz do nich<sup>140</sup>.

Wyrok wydał Piłat. Samodzielnie i bez przymusu. Rzymscy żołnierze wykonali wyrok rzymskiego urzędnika. Nie wykonywaliby poleceń nie mających mocy prawnej.

Ostatnia uwaga: na krzyżu umieszczono wypisany przez Piłata tytuł winy (*Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* J 19,19). Piłat nie uzasadniałby cudzego wyroku. A gdyby ograniczył się do zatwierdzenia wyroku Sanhedrynu (co byłoby moim zdaniem niezgodne z uprawnieniami urzędników prowincjonalnych, którzy, jak Piłat, korzystali z *ius gladii*), kapłani nie kwestionowali by, zresztą nieskutecznie, własnego uzasadnienia<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> Por. Mt 27,57-58; 50-52; Mk 15,42-45; Łk 23 i J19,31.38; a także D. 48,24,1-3 („De cadaveribus punitorum”), które omawia TH. MOMMSEN, *op. cit.*, III, s. 246. Choć skazaniec był winien obrazy majestatu, Piłat wydał ciało, bo zbliżała się Pascha, a on nie chciał „curtis Iudaeis oppedere” (Hor. *Serm.* 1,9,69).

<sup>141</sup> Por. J 19,21-22. „To nie złośliwość, lecz obowiązek prawny: po odczytaniu, w sentencji wyroku nie wolno zmienić nawet przecinka” pisze V. MESSORI, *Pañt*, cit., s. 316 (cutując S. Bartina). We wszystkich włoskich tłumaczeniach Biblii używa się słowa „Nazarejczyk” (Nazareno): tak w oficjalnym wydaniu Konferencji Episkopatu Włoch, Roma 1989, s. 1080; w Biblii Jezuitów z «Civiltà Cattolica» i S. FEDELE, Milano 1983, s. 2107; słynnej Biblii Jeruzolimskiej, Bologna 1982, s. 2311. Por. C.M. MARTINI, *Atti*, cit., s. 298 przyp. 5; G. RAVASI, *Nazareth, enigma evangelico?*, «Jesus» (1991) nr 4, s. 112-113; V. MESSORI, *Pañt*, cit. s. 312. Por także A. GANCHO, A. ROLLA, *Enciclopedia della Bibbia*, V, Torino 1971, s. 72 i n.; J.H. BERNARD, H.A. MC NEILE, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, II, Edyburg 1953, s. 627 zauważają krótko, że „as it appears in Jn it included both the Name and an indication of crime, conveyed in words of mockery”. W prawie nie zauważonej pracy E. ZOLLI, *Il Nazareno – Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine 1938 dowodził, że słowo pochodzi z aramejskiego, języka powszechnie używanego przez Żydów żyjących w czasach Jezusa, a jego znaczenie wiązało się najściślej z Jego życiem i śmiercią. Zolli wywodził słowo Nazarejczyk z aramejskiego neçar – śpiewać, deklamować: a zatem Nazarejczyk znaczyłoby – kaznodzieja. Słowo to pojawia się również w J 18,5,7; Mt 2,23; 26,71; Mk 10,47; Łk 18,37; 24,19 (w większości rękopisów); 18,5,7; Dz 2,22; 3,6; 4,10; 22,8; 24,5 i 26,9; por. A. MERK, *Novum Testamen-*

11. Zbliżam się do końca rozważań, które dla mnie jako chrześcijanina i historyka prawa antycznego przeżywam bardzo głęboko. To mój skromny wkład do badań nad rzymskim prawem karnym w prowincjach, a zwłaszcza nad *crimen laesae maiestatis* za cesarza Tyberiusza.<sup>142</sup>

Nie podzielałam poglądu, że proces Jezusa z Nazaretu dzieli się na dwa postępowania – żydowskie i rzymskie. Natomiast jestem przekonany, że można w nim wyróżnić dwie fazy – śledczą, w której Jezus stanął przed Sanhedrynem, i sądową, w której Piłat wydał wyrok. Nie zgadzam się zatem z Colinem, który odrzuca pogląd, że odbył się „un seul proces du Christ: soit religieux, devant le Sanhedrin, soit politique, devant Pilate”<sup>143</sup>. Różnimy się, ponieważ Colin, jak wielu innych, twierdzi, że postępowanie przed Sanhedrynem miało charakter religijny, a postępowanie przed Piłatem – polityczny.

W moim przekonaniu taki podział nie dotyczy procesu. Nie chcę przez to powiedzieć, że oskarżenie o bluźnierstwo nie ma związku z religią, a oskarżenie o obrazę majestatu jest politycznie obojętne. Jednak Sanhedryn nie miał prawa *iudicandi et decidendi* w sprawach o przestępstwa zagrożone śmiercią<sup>144</sup>. Kapłani wiedzą, że bluźnierstwo, o które oskarżono Chrystusa, spełnia przesłanki za-

---

*tum Graece et Latine*, Roma 1942 i K. ALAND, *op. cit.*, Nauczanie było zasadniczo odmienne od tego, co dotąd mówiono ludowi (por. E. ZOLLI, *op. cit.*, s. 40 przyp. 108): nic więc dziwnego, że wzbudziło niepokój władz żydowskich, które postanowiły Go zaatakować. Tylko C. NARDI, *op. cit.*, s. 12 przyp. 12 wspomina pobieżnie o pracy Zollego.

<sup>142</sup> Udział władz lokalnych w wymiarze sprawiedliwości potwierdzają A. MOMIGLIANO, *op. cit.*; E. VOLTERRA, *Diritto romano e diritti orientali*, Bologna 1937, s. 169-173 (tekst i przypisy).

<sup>143</sup> J. COLIN, *op. cit.*, s. 10, posuwa się do wyróżnienia czterech postępowań, które kończy pojawienie się Piłata i tłumu. Inny autor dowodzi, że Piłat wydał wyrok i kazał go wykonać, ponieważ Jezusa oskarżono o zbrodnię polityczną. Por. H. SCHUMANN, *Bemerkungen zum Prozess Jesu vor dem Synedrium*, «ZSS» 82 (1965), s. 315 i n.

<sup>144</sup> Z wyjątkiem naruszenia balustrady Świątyni; por. pkt 7.

machu na *maiestas populi Romani* i cesarza Tyberiusza. Wydanie wyroku należy do namiestnika. Piłat wydaje wyrok śmierci.

Czy Piłat postąpił lekkomyślnie? Surowy wyrok był zgodny z poświadczonymi źródłowo zaleceniami Tyberiusza i orzecznictwem<sup>145</sup>.

Kto zatem – Rada czy Piłat – ponosi odpowiedzialność za śmierć Jezusa? To pytanie pozaprawne. Ich postępowanie było „zasadniczo praworządne”<sup>146</sup>. W przedstawieniu Męki Chrystusa, początkowo bardzo związłym, pojawiło się z czasem uwielbienie dla Chrystusa Pana, cierpiącego Sługi Jahwe<sup>147</sup>, a także obecna w tradycji nowotestamentowej niechęć do Żydów. Dziś jednak źródła prawa i najnowsze ustalenia biblistów pozwalają na odtworzenie pierwotnej wersji wydarzeń.

Postępowanie było praworządne, co nie znaczy, że polityka nie wpłynęła na postępowanie kapłanów i Piłata. Elita władzy tym silniej broni ustalonego porządku, im bardziej wierzy, że rządzi dla dobra ludu. Wtedy „lepiej jest, aby jeden człowiek zginął za naród”<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Suet. *De vita Caes.* 3,58 (*Tiberius*): „Sub idem tempus consulentem praetore ad iudicia maiestatis cogi iuberet, exercendas esse leges respondit et atrocissime exercuit”; fragment ten współbrzmi z Tac. *Annales*, 1,72,4: „mox Tiberius, consultantante Pompeio Macro praetore at iudicia maiestatis redderentur, exercendas leges esse respondit”. W każdym razie Piłat musiał być przekonany o winie w rozumieniu D. 48,19,5, pr. („satiū esse impunitū relinqui facinus nocentis quam innocentem damnari”), czyli zasady prawnej, która w jego czasach już chyba obowiązywała albo przynajmniej należała do tych oczywistych prawd, którymi musi się kierować każdy sędzia; por. T.O. MARTIN, *A curious parallel: D (48.19)5 pr. – Matt. XIII, 29*, «Seminar» 6 (1948), s. 20 i n.

<sup>146</sup> P. PAJARDI, *Un giurista*, cit., *passim*. Z tych powodów nie zgadzam się z uczonymi, którzy, jak J.-P. LÉMONON, *Pilate*, cit., s. 189. uważają, że „les Juifs portent contre Jésus une accusation habile, car le motif invoqué, la revendication de la royauté, empêchè Pilate de relâcher Jésus ou alors le gouverner doit faire la preuve de la parfaite innocence de Jésus” lub twierdzą, że Żydzi, nie spełniający żadnej roli sądowej w procesie przeciwko Jezusowi, zreszcie wymusili na Piłacie wyrok śmierci; por. R. BESNIER, *Le procès de Jésus*, «RHD» 18 (1950), s. 191 i n.

<sup>147</sup> Iz 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12 (por. Mt 27,46.50 i Mk 15,34-37).

<sup>148</sup> J 18,14 i por. 11,50: „... niżby miał zginąć cały naród”. Jezus uczył, że kochać znaczy nieskończenie więcej niż chcieć dobra. Drugie nie może istnieć bez pierw-

Wszystko odbyło się praworządnie. Niemniej pytanie o indywidualną odpowiedzialność sędziów pozostaje w mocy<sup>149</sup>.

Arystokracja żydowska odrzuciła Jezusa. Polityka miała w tym udział. Odrzuciła Go również część prostego ludu. Kto jednak nie przyjął w Nim Chrystusa, musiał – w świetle ówczesnej ortodoksji – uznać, że samozwańczy mesjasz dopuścił się bluźnierstwa i obraży majestatu.

Historyk nie pyta, czy ten proces był sprawiedliwy. To sprawa przekonań. Zadaniem historyka prawa jest wyjaśnienie, czy proces był zgodny z ówczesnym prawem, a mianowicie, czy było to *iudicium iustum* czy *iudicium iniustum*. Powtórzę: w procesie Chrystusa prawa nie naruszono.

Wierni miłują Jezusa jako prawdziwego Boga i człowieka; inni podziwiają w Nim wyjątkową postać historyczną. Wiem, bo sam to czuję, że jednym i drugim wiedza badacza nie wystarcza. Pytania bez odpowiedzi. Piłat pyta: „Skąd ty jesteś? Jezus jednak nie dał mu odpowiedzi” (J 19,9)<sup>150</sup>.

---

szego i przede wszystkim nie powinno go wypierać. To zasadniczy element tożsamości chrześcijan. *Grano sinapis*.

<sup>149</sup> Powtórzmy za P. PAJARDI, *L'utopia avverata. Meditazioni immaginative di Tommaso Moro*, Padova 1990, s. 79, że „sędzia powinien być również człowiekiem, przede wszystkim człowiekiem, bezwzględnie i zawsze”.

<sup>150</sup> W «Civiltà Cattolica» 144.2 (1993) artykuł *Gesù nella storia. Una vita che non si chiude con la morte*, s. 105 i n. poświęca szereg uwag procesowi Chrystusa, które nie odbiegają od tradycyjnych poglądów. Pragnę też wspomnieć U. TALIA, *Il processo di Gesù*, «La Scuola Cattolica» 16.6 (1930), s. 23 i n., który bodaj jako pierwszy odróżniał „Jezusa bluźniercę” od „Jezusa rewolucjonisty” (s. 34), dodając zresztą, że jeden i drugi nie ponosił żadnej winy. Wyraźniej w tym duchu wypowiedział się L. BOVE, *A proposito del processo di Gesù*, [w:] *Studi in onore di E. Volterra*, II, Milano 1971, s. 83 i n., zwłaszcza 103-104, który przypuszcza, że odbyły się dwa procesy. Ukazała się też monografia D. ROMANO, *Il processo di Gesù*, Bari 1992, oparta na podobnych do moich założeniach metodologicznych, tj. 1) na szczegółowej analizie źródeł kanonicznych i pozaewangelicznych, 2) badaniach instytucji politycznych, 3) prawniczej metodzie, i zgodna z moim przyczynkiem w zasadniczych wnioskach, m.in. w sprawie postępowania przed Herodem czy umyciu rąk przez Piłata.

## REMARKS ON CHRIST'S PROSECUTION

## Summary

The subject of the analysis is the prosecution of Jesus of Nazareth, considered by some scholars as the biggest felony committed within the limits of law, by others – as the proceedings conducted without a breach of the charged person's rights. The author, making use of the sources of law and the Bible researchers allowing to reconstruct the original course of the events, tries to answer a question whether and to what extent the Jews together with the Romans participated in Christ's sentencing for capital punishment and what their responsibility is. The author does not share the view that the proceedings were divided into two separate ones: Jewish and Roman, viz., that the hearing before Sanhedrin was of a religious character and before Pontius Pilat – political.

He is certain however that the proceedings had two stages: the investigation during which Jesus was heard by Sanhedrin and the court one when Pontius Pilat issued a verdict. The author does not ponder over the fairness of Christ's prosecution, he only tries to explain whether it was in accordance with the contemporary law. In his opinion the law was not breached, nevertheless, he leaves the question of the judges' individual liability open.