

François Bouon

JÉZUS UTOLSÓ NAPJAI

Ford.: Miss Zoltán

Budapest 2004

A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara
Bibliai és Judaisztikai Kutatóintézetének kiadványai
Szerkeszti: Karasszon István

3. füzet

A mű eredeti címe: F. Bovon, *Les derniers jours de Jésus*, Delachaux et Niestlé (Neuchâtel),
1974. A genfi Labor et Fides kiadó engedélye alapján készült fordítás.

2., átnézett kiadás

ISBN 963 04 3074 6

Készült Tillinger Péter műhelyében
Szentendrén

A KIADÓ ELŐSZAVA

A keresztyén teológia álláspontja szerint Jézus halálának oka egyedül az emberi bűn volt. Ezen a teológiai meggyőződésen semmilyen történeti vizsgálódás sem változtathat. F. Bovon könyve a történeti kutatások rövid összefoglalását adja, s egyben megóv attól is, hogy helytelen ítélezések hibájába essünk. Kutatócsoportunk úgy véli, éppen ilyen munkára van ma szükség Magyarországon. Jegyezzük meg, hogy időközben megjelent Simon Légasse (toulouse-i professzor) könyve: *Le procès de Jésus. L'Histoire*, Paris: Cerf, 1994 – az újabb szakirodalom összefoglalását itt nyomom követheti az érdeklődő. Az alapvető kérdések és adható válaszok vonatkozásában azonban nincsen változás, így Bovon könyve változatlanul jó tájékoztató.

A fordítás tanárom, F. Bovon, valamint a genfi Labor et Fides (a Delachaux et Niestlé kiadó jogutóda) szíves engedélye révén, illetve a FEFA II program anyagi támogatásával jöhetett létre. Az illetékeseknek ezúton is köszönetet mondunk.

A fordítást Miss Zoltán, intézményünk volt francia nyelvtanára végezte; nyilvánvaló, hogy a református terminológia a magyar kiadásban is érezhető – végső soron az eredeti is református szerző tollából származik. Hangsúlyozzuk viszont, hogy ezáltal senkit sem óhajtunk irritálni, csupán saját anyanyelvünket beszéljük.

Budapest, 2004 márciusa

Karasszon István

ELŐSZÓ

Ez a kis könyv nem tudományos igénnyel íródott. Anélkül, hogy versenyezni kívánna J. Blinzler, P. Winter vagy P. Benoit klasszikus monográfiáival, inkább a nagyközönség számára készült.

Egy népszerű összefoglalás azonban nem összeegyeztethetetlen a kritikai szemlélettel. Jó, ha az olvasó megismeri a történészek és exegeták problémáit és kérdéseit. Nem törekedtünk tehát arra, hogy elhallgassuk a vitás kérdéseket, amelyekben gondos vizsgálat után igyekeztünk állást foglalni.

Leginkább módszertani kérdések foglalkoztattak bennünket. Túl sok olyan, még tudományosnak is nevezhető munka született Jézus peréről, ami ebben a tekintetben bizony kívánnivalót hagy maga után. Ezért fordultunk kitüntetett figyelemmel forrásaink felé, s megpróbáltunk legitim kiindulópontot keresni az események valószínű menetének rekonstrukciójához.

Ha kutatásaink tulajdonképpen történetiek is, ez nem jelenti azt, hogy eredményeinknek nincs teológiai kihatása. Korunkban újra felismerték a történelem, a pszichológia, a szociológia, a politika és a gazdasági kérdések integrálásának szükségességét a kijelentés keretén belül. Minden történeti tisztázódás könnyebbé teszi a teológus munkáját.

A tárgyalt téma különböző szakemberek együttműködését kívánta meg, hiszen történelemtől, exegezisről és jogszolgáltatásról is szó esik. Szeretnénk itt kifejezni köszönetünket Denis van Berchemnek, a genfi egyetem ókortudományi tanszéke történész professzorának, a lausanne-i egyetemről Jean Béranger úrnak, a genfi egyetem jogi fakultásáról a római jog professzorának, Pierre Cornioley-nak. Mindhárman rendelkezésünkre bocsátották szaktudásukat. Hálára kötelezett még barátunk, Jacques Meylan jogászdoktor is, aki a kéziratot elolvasva több kritikai megjegyzést tett. Megköszönjük még Daniel Roquefort teológiai hallgató közreműködését is, aki volt szíves összeállítani az indexeket.

A szöveg könnyebb olvashatósága érdekében igyekeztünk minél kevesebb jegyzetet használni. A szakember azonban bizonyára minden nehézség nélkül fel fogja fedezni, hogy hol követtük elődeink gondolatmenetét és mely pontokon tértünk el attól. Reméljük, hogy a munkához csatolt bibliográfia pótolja a jegyzetek hiányát.

Begnins, 1973 augusztusa

François Bovon

BEVEZETÉS

Jézus feltámadásának fényében halála két olyan szellemi irányzat eredetivé lett, amelyek mind a mai napig meghatározzák nyugati civilizációnkat: a keresztyénség és az antiszemitizmus. A golgotai kereszt nélkül nem születhettek volna meg a keresztyén közösségek, és az ősegyház sikerei nélkül soha nem lett volna ilyen erős a zsidógyűlölet. Jézus perének vallásos és politikai kihatásai jogosítanak fel bennünket e per vizsgálatára. A keresztyén teológusok különös figyelmet szentelhetnek e vizsgálatnak, hiszen Krisztus szenvedéstörténete hitüknek is eredetét jelenti.

Számtalan tudományos vizsgálat ellenére* sem sikerült teljesen földeríteni ezt az ügyet. A nem csekély és különböző értelmezési probléma több tényező függvénye: 1) A rendelkezésre álló források sajátos manipuláció tárgyai voltak; 2) ismereteink az első századi zsidó büntetőjogról, ill. a római igazságszolgáltatásról a provinciákban bizonytalanok és töredékesek; 3) maga az elítélt, a Názáreti Jézus szándékai és cselekedetei változatlanul enigmatikusak; 4) a zsidó és keresztyén tudósok ilyen irányú vizsgálati gyakran nélkülözték az objektivitást.

Ez utóbbi lehet a legnehezebben leküzdhető akadály számunkra. A keresztyéneknek immár évszázadok óta előítéleteik vannak Jézus perével kapcsolatban: az elvakult zsidók által istenkáromlás miatt halálra ítélt Isten Fia ártatlanul halt meg. Ez a történeti konstrukció lett az oka az egyház gyűlöletének az állítólagos bűnösökkel szemben.

Ha a keresztyéneknek nehéz megszabadulniuk ettől az előítélettől és nehéz történetileg vizsgálni az Urukként tisztelt Jézus halálát, úgy a zsidó tudósok – tudatosan vagy tudatlanul – gyakran azon fáradoznak, hogy Jézus halálának a felelősségét áthárítsák Pilatusra, a procuratorra.

A következő oldalakon megkíséreljük rekonstruálni azokat az eseményeket, amelyek Jeruzsálemben történtek virágvasárnap és nagypéntek között. Első feladatunk az lesz, hogy bemutassuk a rendelkezésünkre álló forrásokat és kiértékeljük őket. Eközben nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat az éveket sem, amelyek az első forrásokat az eseményektől elválasztják. Nem feledkezhetünk meg arról az erősen szubjektív értelmezésről sem, amelyet a dráma résztvevői, a szemtanúk és később az egyház tagjai fűztek a történeti eseményekhez. Ne feledjük: a történelemben egy *brutum factum* mindig megfoghatatlan marad, s minden esemény csak valamely nyelvezet által fogható fel – ez pedig elválaszthatatlan egy bizonyos értelmezéstől. Minden szemtanú csak annyit érthet meg, amennyire képes, és a saját módján rekonstruálja az eseményeket. Kezdetben tehát igen sok interpretáció létezett, s ezek gazdagságát formálta lassan-lassan hasonlóvá néhányuk tekintélye. A történész pedig mindenek előtt azt tudja felderíteni, hogy mit is vallottak akkor az eseményekről.

* Az olvasó ezeknek válogatott bibliográfiáját megtalálja a könyv végén.

A FORRÁSOK

Számos keresztyén, bibliai és nem kanonikus forrás mellett, a történész rendelkezésére áll még néhány zsidó és pogány irat is. A következőkben felsoroljuk őket.

Jelen formájukban a passió történetéről szóló evangéliumi beszámolók az egyház által többszörösen átdolgozott és kibővített elbeszélések. Lévén, hogy a 70-100 körüli időszakból származnak, nem a legrégebbi híradások Jézus peréről.

I. Az első ismert keresztyén szerző, Pál apostol leveleiben már előfordulnak liturgiai töredékek. Ezen himnuszok és hitvallások között – melyeket az újszövetség-tudomány fedezett fel – találjuk a legrégebbi utalásokat Jézus halálára. Ez a néhány szöveg röviden megemlíti Jézus halálát és feltámadását, anélkül azonban, hogy részletekbe bocsátkozna. Ez a két esemény, melynek megtörténte megvallásra került, a keresztyén hit számára már akkor metahistorikus jelentőséget nyert (1Kor 2,8). Ezen események üdvtartalma fontosabb volt az első keresztyének számára, mint azok a külsődleges körülmények, amelyek történetileg előidézték.¹ A páli és deutero-páli levelek igencsak szűkszavúak a történeti támpontok tekintetében. Legfeljebb az 1Thessz 2,15 beszél a zsidók szerepéről, akik „megölték az Úr Jézust, ugyanúgy, mint a prófétákat”; az 1Kor 11,23 az úrvacsora szereztesét arra az éjszakára teszi, „amelyen elárultatott”; az 1Tim 6,13 pedig egy olyan „szép hitvallásról” beszél, amit Jézus állítólag „Pontius Pilatus előtt” tett.

II. Az ApCsel missziós beszédei Lukács műve. Még ha megfogalmazásuk redakcionális is, minden biztonnyal régi tradíciókra mennek vissza.

Az ApCsel beszámolóinak többsége (2,22 sk.; 2,36; 3,13 sk.; 3,17-19; 4,10 sk.; 4,25-28; 5,28; 5,30; 7,52; 10,39; 13,27-29) ellentétbe állítja Jézus halálát, amit az emberek okoztak, feltámadásával, Isten művével. Ezek a bűnösök a zsidó főemberek és Jeruzsálem lakosai. Gonosztettük mégis Isten tervét szolgálja.

Amikor ezek a szövegek az események lefolyásának mikéntjéről beszélnek, Jézus Pilatusnak zsidók általi kiadatását és a helytartó előtt lefolytatott pert hangsúlyozzák. Csak egyszer történik említés arról, hogy a zsidók ítéletet hoznak (13,27-29).

Ha eltekintünk a lukácsi redakciótól, úgy tűnik, hogy egy zsidóknak szóló igehirdetés tradicionális schémájával van dolgunk. Ez a schéma két elemből tevődik össze: 1) A zsidók bevádolják Jézust Pilatus előtt, aki elrendeli a kivégzést; 2) Isten feltámasztja Jézust (2,22 sk.; 3,13 sk.). A páli és Pál előtti szövegekkel összehasonlítva ez a schéma jobban kötődik az események történeti sorrendjéhez.²

III. Abban a formában, ahogy ma olvassuk (Mk 8,31; 9,31; 10,33-34 parr), a szenvedés megjövendölései nem közvetlenül Jézustól származnak, hanem a keresztyén tradícióból. Jézus minden kétséget kizáróan előre érezte halálát (Lk 13,32-33; Mt 23,37-39), de nem írta le olyan pontossággal, mint ami Mk szövegeinek sajátja. A szenvedésnek ezek a megjelentései, főleg a harmadik, a passiónak egy másik hagyományos schémájával szolgálnak. Isten szándékának eleget téve („kell”, Mk 8,31), a passió ezúttal négy szakaszban zajlik le: Krisztust először a zsidó főembereknek, majd a pogányoknak szolgáltatják ki. Keresztre feszítik, hogy három nap múlva feltámadjon. Úgy tűnik, hogy ez volt az a kezdeti schéma, amelyből a passiótörténetek később kifejlődtek.

IV. Az évek során ez az utóbbi schéma kezdetben különálló perikópákkal bővült. Így keletkeztek lépésről lépésre a szenvedéstörténetek. Azok az események, amiket a Pál előtti

¹ A Róm 3,24 sk-ben a kereszt áldozattá lesz. Az 1Kor 15,3-5-ben a Messiás haláláról és feltámadásáról van szó. A Fil 2,6-11 szerint egy praeexistens személy halt meg. A Róm 4,25-ben pedig Nagypéntek és Húsvét adja meg a hívő számára a bűnbocsánatot és a megigazulást.

² A lukácsi redakció igyekszik ezt a tradicionális schémát a passió evangéliumi elbeszélésével harmonizálni: ezért utal Barabbásra (ApCsel 3,13 sk) és Heródesre (ApCsel 4,25-28). Ellentmondás marad mindamellett, hogy az ApCsel 13,27-29 szerint a sírba tétel az ellenséges érzelmű zsidók műve, nem pedig Arimáthiai Józsefé. Ez a tradicionális schéma – amely nem tud egy olyan *perről*, ami a Szanhedrin előtt zajlott volna le – jóformán mindenütt előbukkan.

formulák megvallottak és amit a lukácsi igehirdetés schémája proklamált, egyaránt közszájon forogtak. Ez az elbeszélés kétségtelenül liturgikus célokat szolgált. Valószínű tehát, hogy a keresztyén kultusz volt a „Sitz im Leben”-je, integráló helye a szenvedésről szóló evangéliumi elbeszéléseknek. Egy ilyen liturgiai, talán évente ismétlődő használat magyarázza ezeknek az elbeszéléseknek a nagy hasonlóságát és egységét. Helyénvaló tehát most meghatározni a szenvedésről szóló különböző evangéliumi elbeszélések legfontosabb jellegzetességeit.

A Márk szerinti evangélium kétségtelenül a szenvedéstörténetből nőtt ki. Nehéz tehát megmondani, hogy hol kezdődik maga passió elbeszélése: a 11,1-ben (Jeruzsálembé bevonulás, a Templom megtisztítása és összeesküvés), vagy a 14,1-ben (az összeesküvés, stb.)? Mindenesetre a 14. fejezettől kezdődően már csak Jézus sorsáról van szó: összeesküvés (14,1-2), a bethániai megkenetés (14,3-9), Júdás árulása (14,10-11), a húsvétra való előkészület (14,12-16), az árulás megjelentése (14,17-21), az utolsó vacsora (14,22-25), kimenetel az Olajfák hegyére, Péter tagadásának megjelentése (14,26-31), Gecsemáné (14,32-42), a letartóztatás (14,43-52), Jézus a Szanhedrin előtt, a kigúnyolás (14,53-65), Péter megtagadja Jézust (14,66-72), a Szanhedrin második ülése, Jézus Pilatus előtt, Barabbás (15,1-15), Jézus megcsúfolása (15,16-20a), út a Golgotára, keresztre feszítés (15,20b-27), gúnyolódások (15,28-32), Jézus halála (15,33-39), a kereszt körüli tanúk (15,40-41), eltemetés (15,42-47), az üres sír (16,1-8).

Ezzel az elbeszéléssel Márk azt szeretné evangéliumának olvasója elé tárni, hogy Jézus halála nem véletlen baleset, sem pedig valamilyen fatális vég. Egy olyan szükségszerűségből következik, melynek eredetét Isten szándékában kell keresnünk. A keresztre feszítés kettős jelentéssel bír: egyrészt ez Jézusnak a sátánnal való utolsó csatája (a Krisztus–sátán ellentét eszkalációjának lehetünk tanúi a második evangéliumban); másrészt viszont lehetővé teszi az ember megújítását a bűnbocsánat által (a második evangélium úgy mutatja be Jézus szolgálatát, mint ami az egész emberi személyiséget szolgálja).

A Máté szerinti evangélium alig tér el Márk szövegétől. Mindössze néhány helyen bővíti ki, amelyek közül a fontosabbak: Júdás halála (27,3-10), Pilatus mossa kezeit (27,24), örök a sírnál (27,62-66), az örök jelentése (28,11-15), a Feltámadott megjelenése és a tanítványok kiküldése (28,16-20).

Teológiai szempontból Máté a következőket hangsúlyozza: az ószövetségi próféciaik beteljesedése, Jézus halála egyben a Törvénynek való tökéletes engedelmesség jele is. Ez az Istennek való alávetetés a természetfeletti hatalom visszautasításával jár együtt. Mivel lemondott a hatalom bármilyen alkalmazásáról, Máté Krisztusáé lesz minden hatalom. Mintegy elővételezve, már szenvedésétől kezdve jogosan viseli a királyság jeleit. Egyébként pedig a Krisztus új szövetséget hozott létre halálával, ami az embereknek bűnbocsánatot ad és az egyházban közösséget nyújt. Azok a hívők, akik válaszolnak Isten elhívására, elkötelezik magukat a hitből való engedelmességre. Máté nagy súlyt helyez Jézus halálának eschatologikus természetére és a Feltámadott állandó jelenlétére a közösségben.

Lukács elbeszélése annyira különbözik Mk szövegétől, hogy néhány kritikus úgy gondolja, hogy semmilyen kapcsolat nincs közöttük. Lukács nem Mk szenvedéstörténetét követné, hanem egy olyan tradíciót, amit Jn is ismer. Mindamellett talán mégis valószínűbb, hogy Lk – szokásához híven – megjavítva változtat Mk szövegén.³

A Szanhedrint nem hívják össze éjszaka Lk-nál. Részleges tartalma (Lk nem említi meg ebben az összefüggésben Jézus szavait a Templomról) arra a reggeli ülésre tevődik át (22,66-23,1), amit Mk éppen csak megemlít (Mk 15,1). Lukács az egyetlen, aki arról tájékoztat, hogy Jézust Heródes Antipász, Galilea tetrarchája elé vitték, és ott kicsúfolták (23,6-12). Ha nem is tud a katonák gúnyolódásáról (Mk 15,16-20a), ő az egyetlen, aki tudósít egy párbeszédéről Jézus és a vele együtt kivégzett gonosztévők között (23,39-43). A lukácsi szenvedéstörténet is eredeti: az emmausi tanítványok (24,13-35), Jézus megjelenései Jeruzsálemben (24,36-43), a Feltámadott utolsó utasításai (24,44-49) és a mennybemenetel (24,50-53).

³ Jézusnak egy asszony általi megkenése már a Lk 7,36-50-ben előfordul. Az úrvacsora szereztetése (22,14-20) – Mk-kal ellentétben – megelőzi az árulás megjelentését. Az utolsó vacsorát egy búcsúbeszéd követi az igazi nagyságról, Péter tagadásáról és a hívők útipoggyászaról (22,24-38). Így Péter tagadásának bejelentése – Mk-tól eltérően – megelőzi az Olajfák Hegyére menetelt.

Lk számára Jézus halála Isten tervének része: a próféták jövődöléseinek beteljesedése. Még ha nem is hangsúlyozza ki a kereszttel jelentőségét a megváltásban, Lukács tudatában van Krisztus halála pozitív értékének. Egyrésztől Jézus, az Igaz, a vétkesek halálával hal meg, és így lehetővé teszi a bűnösök megtérését. Másrésztől Jézus példaértékű halálával megtanítja tanítványait arra, hogy mondjanak le az emberi hatalomról, hogy az egyedül hatásos Szentlélek által győzedelmeskedjenek.

A János szerinti evangélium 18-20 fejezetei még inkább eltérnek Mk-tól, mint a Lk 22-24. Még ha meg is találjuk a szenvedés megjelentetésének négyszakaszos korai schémáját, az események részletei eltérnek Mk-tól.⁴ A 18,1-11-ben Jézust elfogják. Nem ekkor imádkozik Atyjához. Ezt az imát, ami különbözik a szinoptikusokétól (Jézus nem kéri, hogy a kereszttől megmeneküljön), már idézte korábban (12,27-28). A csapat, amelyben kétségtelenül római katonák vannak, letartóztatja Jézust, és Annás, a főpap elé viszi kihallgatásra (18,12-23). Annás a vádlottat ezután vejehez, Kajafáshoz, a hivatalban lévő főpaphoz viteti (18,24). A János szerinti evangélium tehát nem tud egy Szanhedrin előtt lezajlott perről. Péter akkor tagadja meg Jézust (18,25-27), amikor őt az egyik főpaptól a másikhoz viszik.⁵ János elbeszélésének legfontosabb jelenete a Pilatus előtti kihallgatás (18,28-19,16): meglepő módon Pilatus ide-oda ingázik a praetoriumban bent lévő Jézus és a kívül maradt zsidók között, akik nem akarják tisztátalanra tenni magukat. A szinoptikusok hallgatag Krisztusával szemben János Krisztusa bőbeszédű (ld. válaszait a királyságról, az igazságról, stb.). Jn ugyan a szinoptikusokkal együtt megemlíti Barabbást, mégis ő az egyetlen, aki az *ecce homo* jelenetet leírja (19,4-5). A keresztre feszítés (19,17-37) lehetővé teszi Jánosnak, hogy olyan eseményeket és szavakat közöljön, amiről nem tudnánk nélküle: Jézus anyja és a szeretett tanítvány a kereszttel lábánál (19,25-27); „szomjazom” (19,28), „elvégeztetett” (19,30), és a lándzsadöfés (19,31-37). Mint a szinoptikusoknál, az eltemetés Arimáthiai József közreműködésének és nagylelkűségének köszönhető (19,38-42). Az üres sír felfedezése (20,1-10) után következik Jézus három megjelenésének elbeszélése: Mária Magdolnának (20,11-18), a tanítványoknak (20,19-23), és Tamásnak (20,24-29).

Teológiailag János elmélyíti a Jézus haláláról szóló korai keresztyén értelmezést. Jézus egész élete ezen „órára” mutat, ami a Fiú felmagasztalása és megdicsőítése. Az életből a halálba való átmenet, Krisztus szenvedése mindenekelőtt visszatérés az Atyához, átmenet a halálból a feltámadásba. Jánosnál a Jézus igazi művére, erre az egyedülálló eseményre koncentráció megfelel az üdvösség egyetemes voltának – a kereszttel által ez adatik meg mindenkinek, aki hisz.

A szenvedésről szóló beszámolók egy történetet mondanak el. De ezek az elbeszélések nem objektív tanúk részvéttel jelentései. Ezek a hitről szóló bizonyágtételek: akik lassanként megfogalmazták őket, úgy gondolják, hogy Jézus sorsa Isten tervétől függött, ami végül is beteljesedett a feltámadásban.

Ezek a szövegek olyan egyéb tendenciákat is tükröznek, amik befolyásolták az elbeszélést. A már említett kérygmaticus és liturgikus beütések mellett mindenekelőtt meg kell említeni egy apologetikus irányultságot: ez már Márknál érezhető, és a többi evangéliumban még erősebbé válik. Kétféle módon fejeződik ki: a zsidókkal szemben, akik számára egy halálraítelt, akit fára függesztenek, nemhogy nem Messiás, de átkozott a Törvény szerint. Az evangélisták az Írásokban jelenlévő isteni tervre hivatkoznak. A látszat ellenére a kereszttel Isten szándékos titka. Az Írásból vett hivatkozások, főleg a Zsoltárokból és Zakariásból, ezt a paradox teológiai értékelést egy pusztán látszólagos bukással és egy igazságtalan ítélettel támogatják meg. A pogányokkal szemben pedig, akik számára a kereszttel gyalázat, az evangélisták missziói céloktól vezérelve megpróbálják felmenteni a rómaiakat, elsősorban Pontius Pilatus helytartót. Máté úgy festi le a procuratort, mint aki mossa kezeit; Lukács úgy mutatja be, mint aki háromszor is kijelenti a vádlott ártatlanságát, János pedig egy olyan Pilatusról beszél, aki Jézust a zsidóknak adja át megfeszítésre.

Két másik tendenciáról is szólnunk kell még: egy parainetikus vagy morális és egy

⁴ Az összeesküvést már a 11,45-54 megemlíti. Ezt követi a bethániai megkenetés (12,1-8), a jeruzsálemi bevonulás (12,12-19) és az utolsó vacsora (13-17).

⁵ A Jn 18,12-27 kényes exegetikai problémákat vet fel. Részletesen elemzi A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium...*, 1972 München.

legendáris irányultságról. A parainetikus mondanivaló: Jézus bátorsága arra kell indítsa a keresztyéneket, hogy ők is ugyanígy fogadják a szenvedést. A gecsemánébeli jelenet például arra buzdítja a hívőket, hogy ne legyenek olyanok, mint a tanítványok, hanem maradjanak mindig éberek. A legendáris elem: a népies elbeszélés szabályainak megfelelően, a szenvedéstörténetek legendáris vonásokkal bővülnek. A szereplők nevet kapnak, így pl. a levágott fülű neve Málkus (Jn 18,10), a meggondolatlan tett elkövetője pedig Péter lesz (Jn 18,10-11). Eddig ismeretlen epizódok bukkannak fel: a levágott fül meggyógyítása – amit csak Lukács mesél el (Lk 22,51) –, vagy pl. Pilatus feleségének Jézus számára kedvező álma (Mt 27,19). Az apokrif evangéliumokhoz viszonyítva azonban ezek a legendáris bővítmények még mindig visszafogottnak mondhatók.

Néhány szerző úgy véli, hogy az evangéliumok kérygmatis jellege és szubjektivitása nemcsak az események értelmezésén hagyott nyomot, hanem egyenesen megváltoztatta a történeti igazságot. Azt javasolták, hogy Jézusban egy politikai személyt lássunk, aki talán Barabbással együtt erőszakos támadást intézett a Templom ellen. A zélóták ellen fellépő, a politikai status quo fenntartásában érdekelt főpapok kiszolgáltatták volna Jézust Pilatusnak, aki rögtön el is ítélhette a heves forradalmárt. Ezekről az eseményekről beszélve Mk tudatosan depolitizálta volna Jézus intencióit, tekintettel a Zsidó Háborúra és a zsidó messianizmusok ellen akkor megnyilvánult erős ellenérzésekre. Véleményünk szerint a keresztyén források nem térnek el ilyen mértékben a történeti valóságtól. Jézust kétségtelenül zélótának tekintették, de működésében semmi olyat nem találunk, ami feljogosítana arra, hogy belőle egy erőszakos cselekményekre kapható forradalmárt csináljunk. Az így felállított történeti konstrukció magától omlik össze.

Néhány nem kanonikus keresztyén forrás az első két századból két okból is fontos lehet. Egyrészt egybecsengenek azokkal az apologetikus és legendáris tendenciákkal, amiket fölfedeztünk a szinoptikusoknál. Másrészt pedig néhány olyan információt is tartalmaznak, amit a kanonikus evangéliumok nem őriztek meg, s amelyek történetisége nem teljesen kizárt. A későbbi keresztyén iratok, mint pl. *Nikodémus evangéliuma* és a benne foglalt *Pilatus akták* semmilyen történeti értékkel nem rendelkeznek.⁶

V. A zsidó források közül meg kell említenünk Josephus-t és a Talmud iratait. Eltekintve Josephus szláv verziójától és annak keresztyén interpolációitól, találhatunk egy utalást Jézus szenvedéstörténetére a zsidó történész Josephusnál (kb. 37-100/110 Kr.u.). A *Zsidók története* c. művének XVIII. könyvében Josephus megemlíti néhány incidenst, ami Pontius Pilatus helytartósága alatt történt Palesztinában. Íme a szöveg, a *Testimonium Flavianum*: „Ez idő tájt élt Jézus, egy bölcs ember, ha ugyan helyes őt embernek neveznünk: hiszen nagy csodákat tett, s tanítását a nép örömmel fogadta. Sok zsidót és görögöt megnyert magának. Ő volt a Messiás. Amikor a mi előkelőink Pilatus előtt bevádolták, Pilatus kereszt-halálra ítélte őt. Akik azonban szerették őt kezdettől fogva, nem hagytak fel követésével. Ő maga harmadnapon feltámadva megjelent nekik, ahogy a szent próféták megjövendölték ezt, s ezer más csodáit is. S a keresztyének nemzetsége, amelyet róla neveztek el, mindmáig nem szűnt meg létezni” (Ant. XVIII. 3, 3, § 63-64).

Valószínűtlen, hogy egy zsidó szerző egy ilyen szöveget írjon (Krisztus istenségére tesz célzást, Jézus Messiás-mivoltát említi, mint ahogy elfogadja feltámadását is). Még ha az egész passzus esetleg keresztyén interpoláció is, mégis valószínű, hogy részben autentikus. Josephus megemlíthette Jézust mint bölcs embert, csodatévőt és tanítómestert. Leírhatta a Názáreti kivégzését, amit Pilatus rendelt el a zsidó főemberek följelentését követően. Beszámolója a még létező keresztyén közösség megemlékezésével fejeződhetett be. Az eredeti szöveg később minden valószínűség szerint néhány könnyen felismerhető keresztyén betoldással bővült.⁷

⁶ Elsősorban Péter apokrif evangéliumára fogunk hivatkozni.

⁷ S. Pines professzor nemrég hívta fel a tudósok figyelmét a *Testimonium Flavianum* egyik arab verziójára, ami Agapius, egy X. századi keresztyén arab történész művében rejtőzött, jöllehet munkáját – egy egyetemes történelemről van szó – ismerték, kiadták, sőt le is fordították. Ugyanez a híradás majdnem ugyanígy fennmaradt egy másik egyetemes történetben, a keresztyén kopt történész, Al-Makinnál (XIII. század). Ez a változat, jöllehet késői, mégis érdekes számunkra, mivel úgy tűnik, hogy kevésbé hagytak rajta nyomot a keresztyén tanok, mint a görög szövegen. Közel áll ahhoz, amit mi

Ezen híradás történeti értéke a következő: nem beszél egy Szanhedrin előtti perről, hanem csak a Pilatus általi elítéltezéséről. Míg a *Testimonium* előző jegyzetben közölt arab változata nem említi zsidók részvételét Jézus perében, a görög szöveg Jézusnak a zsidó hatóságok általi följelentéséről beszél. Ezen a ponton a görög szöveg valószínűleg közelebb áll az eredetihez, mint az arab változat. A halálos ítéletet mindkét esetben a helytartó hozza meg.⁸

A rabbinikus források közül egyetlen hely tarthat számot jelen esetben figyelmünkre. A babiloni Talmud *Szanhedrin* traktátusában olvassuk a következő *baraitát* (VI, 1; másik szövegbeosztás szerint 43a), ami valószínűleg a II. századból származik: „Íme, ezt jegyezték fel: a húsvét előkészületi napján fára függesztették Jézust (a Názáretit, teszi hozzá egy kézirat). Egy kikiáltó ment előtte negyven napig [közhírré téve]: ‘Meg kell őt kövezni, mivel varázslást űzött, megtevesztette és tévútra vitte Izraelt. Ha bárki tud valamit felhozni a mentségére, jöjjön és tanúskodjék mellette.’ De mivel nem jelentkezett senki, fára függesztették a húsvét előkészületi napján.”

Apologetikus beállítottsága miatt hajlamosak voltak ennek a szövegnek a hitelességét teljesen kétségbe vonni. A kikiáltó említése hangsúlyozni kívánja Jézus bűnösségét és a büntető eljárás tiszteletben tartását. Ez nem lehet történeti. A holttest fára függesztése, ami a megkövezést követte volna, szintén nem. Egy zsidó kivégzési mód megemlítése azzal magyarázható, hogy a rabbik nem fogadhatták el, hogy egy körülméletlen (Pilatus) keresztre feszítéssel ítélkezzen egy belső zsidó ügyben. A kivégzés időpontja ellenben egybevág János állításával és stabil pont lehet, mint ahogy az említett vádpontok is: ördögösség (ezzel vádolják Jézust galileai működése alatt a szinoptikus evangéliumokban, Mk 3,22) és megtevesztés (Lk szerint a zsidók ezzel vádolták őt Pilatus előtt, Lk 23,2).⁹

VI. Két igen fontos pogány szöveg utal Jézus szenvedéstörténetére. Tacitus az *Annales* XV, 44-ben említést tesz Róma égéséről és Nero üldözéséről. Ekkor megmagyarázza a keresztyén név eredetét: „Krisztust, akitől ez a név származik, Tiberius uralkodása alatt Pontius Pilatus procurator kivégeztette.” Még ha nem is tudunk meg tőle semmi újat, mivel ez a szöveg nem támaszkodik sem zsidó, sem keresztyén forrásra, megerősíti Jézus létezését és Pilatus ítéletének realitását.

Végül egy olyan szír nyelvű magánlevélben, amit egy egyébként ismeretlen szír sztoikus, Mara Bar Sarapion, Edesszában tanuló fiának küldött, emlékeztet azokra a szerencsétlenségekre, amik azokat sújtják, akik igazságtalanul erényes embereket ítélnek el. Socrates és Pythagoras példája után Jézusról is beszél: „Mit nyertek az athéniak azzal, hogy

eredetieként rekonstruálunk. Lehetséges tehát, hogy ez a késői arab változat jórészt megőrizte Josephus eredeti szövegét. Mégsem szabad kizárnunk ez esetben sem néhány keresztyén interpoláció lehetőségét, noha számuk kisebb, mint a görög szövegben. Erre indít minket legalábbis az, amit az arab szöveg mondani kíván Jézus Messiás-mivoltáról. Íme a szöveg: „Ez idő tájt élt Jézus, egy bölcs ember. Ismeretes volt erényeiért és helyes cselekedeteiért. Sok zsidót és idegent megnyert magának. Pilatus kereszthalálra ítélte őt. Akik azonban szerették őt kezdettől fogva, nem hagytak fel követésével (S. Pines itt előnyben részesíti Al-Makín variánsát: ‘tanítványai’). Azt állították, hogy három nappal keresztre feszítése után megjelent nekik és él; vagyis lehet, hogy ő (Al-Makín szerint: ‘talán ez az /ember/’) volt a Messiás, akiről a próféták csodákat regéltek.” Az az állítás, miszerint Jézus volt a Messiás, az arab változatban vagy Josephustól, vagy a tanítványoktól származik.

Pines professzor fölfedezése egyrészt megerősíti, hogy a *Testimonium* görög szövege keresztyén kiigazításokon ment keresztül, másrészt pedig igazolni látszik a görög szöveg legalábbis részleges autenticitását. Vö. S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*. Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, Jerusalem 1971.

⁸ A *Zsidók története* egy másik helyén (XX. 9, 1, § 200) Josephus beszámol Jakabnak Annás főpap parancsára történt kivégzéséről. Hogy pontosítsa melyik Jakabról van szó, hozzáteszi: „Annak a Jézusnak a testvére, akit Krisztusnak hívnak”. A szöveg valószínűleg eredeti, de semmit nem árul el nekünk Jézus haláláról.

⁹ Egy másik rabbinikus szöveget is szoktak itt megemlíteni: „Ezt mondja rabbi Abbahu: Ha valaki azt mondja neked: ‘Én vagyok Isten’, akkor hazudik; ha azt: ‘Én vagyok az Ember Fia’, a végén megbánja. Azt mondja: ‘Felmegyek az égbe’, de nem tudja megcselekedni”. (jTalmud, *Taanít* traktátus, II, 1; vagy másik szövegbeosztás szerint II, 65b, 59). Ha ez a szöveg Jézus Krisztusról szól, sokkal inkább a zsinagóga és az egyház közötti polémia része, és nem Jézus életére vonatkozik. Valószínűleg az egyház krisztológiai igényeivel szembeni erős zsidó ellenérzéseket tükrözi.

elpusztították Socratest? Büntetésükért éhséggel és pestissel fizettek. S mit nyertek a samosiak azzal, hogy megégették Pythagorast? Egyszerre csak homok borította be országukat. Mit használt a zsidóknak, hogy kivégezték bölcs királyukat, hiszen királyságukat rögtön el is vették. Az igazságos Isten meg is bosszulta e három bölcs halálát: az athéniak éhen haltak, a samosiakat elöntötte a tenger, a zsidókat pedig kifosztották és elűldözték országukból, és most teljes szétszóratásban élnek. Socrates továbbél Platón által, Pythagoras sem halt meg Héra szobrának köszönhetően, s ugyanígy él a bölcs király azon tanácsok által, amiket adott.”¹⁰

Ez az első század végéről vagy a második századból származó szerző tud Jézus haláláról. Tudja, hogy a Názáretit – a Mk 15-ben és Jn 18-ban nagy szerepet játszó – királyi címmel ruházták fel. Arról is hallott, hogy Jézus kivégzésének hátterében zsidók állnak. Mara Bar Sarapion valószínűleg a születő keresztyéniséggel szimpatizálóktól szerezte értesüléseit, hiszen Jeruzsálem bukását Jézus sorsával hozza kapcsolatba.

A következőkben foglalhatnánk össze a forrásokról alkotott képünket: az Újszövetség tradícióinak vizsgálata közben felfedeztünk egy olyan *hitvallást*, ami a keresztre és a feltámadásra koncentrál; egy zsidóknak szóló *kérygmát*, ami a következő elemeket tartalmazza: Jézus keresztre feszítése Pilatus parancsára, amit a zsidó hatóságok feljelentése előz meg, és Jézus feltámasztása Isten által; végül egy *liturgikus schémát*, ami elbeszéli, hogy a zsidó vezetőknek, majd a pogányoknak kiszolgáltatót Jézust keresztre feszítették és ő feltámadott. Ez három régi, tradicionális forma. Nem biztos, hogy a legrövidebből származik a többi. Minden schéma más célt szolgál: hitvallást tenni, meggyőzni a körülmetélteket, kultuszt tartani. A zsidó és pogány források néhány pontban megegyeznek: Jézus létezett, senki nem tagadja. Kivégezték Pilatus halálos ítélete után (Josephus, Tacitus). A zsidó vezetők is részesek az ítéletben (Josephus görög szövege, Mara Bar Sarapion, bTalmud). A tanítványok hitétől és annak tartalmától eltekintve, egyetlen nem keresztyén forrás sem állítja, hogy Jézus feltámadt.

¹⁰ Fordítása és kommentár: J. Moreau, *Les plus anciens témoignages sur Jésus*, Bruxelles, 1944, 9-11. l.

MÓDSZERTANI MEGFONTOLÁSOK

Jézust római és nem zsidó módon végezték ki. Legjobb forrásaink egyhangúan állítják: míg Jakabot, az Úr testvérét 62-ben – a Festus halála és Albinus beiktatása közötti interregnum alatt – a Szanhedrin parancsára kövezték meg, addig Jézust Pilatus helytartó parancsára¹¹, aki az esetleges húsvéti zavargásokat megelőzendő tartózkodott Jeruzsálemben. A zsidó jogszokás nem ismerte a keresztre feszítést, ezt a rómaiak hozták be Keletről.

Pilatus ítélete – amit korai és független források tanúsítanak – biztos történelmi tény: sőt ez Jézus életének leginkább megalapozott eseménye.¹²

Ha az első keresztyének vallást tesznek Jézus megfeszítéséről, annak oka csak az lehet, hogy az tényleg megtörtént. Egy új kultusz követői soha nem találtak volna ki egy olyan történetet, ami a zsidókat éppúgy megbotránkozta, mint a pogányokat. Semmilyen zsidó reménység nem számított a Messiás megváltó halálára, még kevésbé kereszt általi halálára, mivel a zsidó törvény szerint átkozott az, aki a fán függ (Dt 21,22-23; Gal 3,13). Ez az átok bizonyára azokra vonatkozott, akiket a zsidó bírászkodás halálra ítelt, különösképpen a megkövezettek, akiknek holttestét azután napnyugtáig fára függesztették. De a rabbinikus gondolkodás a keresztre feszítetteket azonosította a megkövezettekkel. A keresztre feszítés sem a görögök, sem a rómaiak szemében nem rendelkezett semmilyen presztízzsel. Éppen ellenkezőleg. Cicero ebben kérdésben a közvéleményt tolmácsolja: „amit egyáltalán a kereszt szó jelent, annak távol kell maradnia a római polgároknak nemcsak a személyétől, hanem még a gondolataiktól, szemüktől és fülüktől is” (*Pro Rabirio*, 5.16).

Ha Jézust keresztre feszítették, akkor az Pilatus akaratából történt. De mivel vádolhatta őt a római helytartó? A választ a *titulus*-ban találjuk meg, vagyis azon a kis táblán, amit a kereszthez rögzítettek, és amire a vádat felírták. Latin szerzők beszámolnak arról a szokásról, hogy a *causa poenae*-t megjelölő táblát általában az elítélt nyakába akasztották, vagy egy szolga vitte az elítélt előtt a végrehajtás helyéig (ld. Suetonius, *Caligula*, 32 és *Domitianus*, 10). A négy evangélium teljesen megegyezik ebben: a *titulus* szerint Pilatus Jézust mint messiás-prendenst ítélte halálra. A négy evangélium szerint „a zsidók királya” felirat szerepelt a kereszt *titulus*-án.¹³

Több jel is valószínűsíti ezt a tényt. A szentírók nem maguk találták ki ezt a vádat, mivel „a zsidók királya” megnevezés soha nem lett krisztológiai cím az ősegházban. Ha ezen szavak helyett pl. az evangéliumok azt írják, hogy „emberek megmentője”, vagy „a világ ura”, akkor óvakodnunk kellene attól, hogy hitelt adjunk nekik; de erről nincs szó. Egyébként Mara Bar Sarapion is említi, hogy Jézus királysága szerepet játszott a perben.¹⁴

Jézust tehát azért ítélték el, mert messiási igényekkel lépett fel, és mert minden bizonnyal zavargást okozott a tömegben. A királyság kérdése akkor válik jelentőségteljessé (Mk 15 és Jn 18), amikor megjelenik Pilatus. Lk említi a második vádpontot is, a lázítást: „Ott így kezdték vádolni: ‘Megállapítottuk, hogy félrevezeti népünket, ellenzi, hogy adót fizessünk a császárnak, és azt állítja magáról, hogy ő a felkent király.’” (Lk 23,2).

¹¹ Egy 1961-ben Caesareában talált felirat megemlíti Pilatust, akit „prefektusként” nevez meg. Ez megerősíteni látszik azt a feltevést, miszerint valamely procuratori provincia helytartója – aki leggyakrabban a lovagok közül került ki – csak Claudius uralkodása óta kapta meg a procuratori címet. Vö.: J. Vardaman, *A New Inscription which Mentions Pilate as ‘Prefect’*, *JBL* 81, 1962, 70-71; A.-N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, 6. l.; A. d’Ors, *Epigrafia jurídica griega y romana (VIII)*, *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 32, 1966, 472. l.; uő., (IX), uo., 35, 1969, 522. l. (bibliográfiával); H. Volkmann, *Die Pilatus Inschrift von Caesarea Maritima*, *Gymnasium* 75, 1968, 124-135. l.

¹² E. Bammel (a *The Trial of Jesus*, London 1970 c. művében) mindemellett megjegyzi, hogy a keresztre feszítést talán jobban megmagyarázza, ha annak okát inkább a (politikai természetű) vádban látjuk, mint a Jézust elítélő bírói instancia római mivoltában.

¹³ Mk 15,26: „Ez a zsidók királya”; Mt 27,37: „Ez Jézus, a zsidók királya”; Lk 23,38: „Ez a zsidók királya”; Jn 19,19: „A Názáreti Jézus, a zsidók királya”.

¹⁴ Ugyanez a helyzet Josephus görög nyelvű híradásával, ami azt állítja, Jézus a Messiás. Ezt a szöveget azonban keresztyén másolók kétségtelenül átírták. Az arab szöveg mintha azt sugallná, hogy Jézusban a tanítványok láttak Messiást (ld. 7. jegyzet).

AZ ESEMÉNYEK

Ha Jézust messiási igények és lázítás miatt ítélték el, két kérdés merül fel: Pilatus mire alapozva állapította meg ezeket a vádpontokat? Jogosak voltak ezek a vádak? Hasznos lesz röviden megfogalmazni Jézus szándékait és rekonstruálni a nagyhét eseményeit ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk.

Jézus üzenetének középpontjában az Isten országáról szóló igehirdetés áll, melynek elközelgése közvetlen előttünk áll. Végső értelmében tehát ennek az üzenetnek nemcsak vallásos, hanem politikai tartalma is van. Jézus bejelenti Isten uralmának ezen a földön való megjelenését. Ez nála nem azt jelenti, mint az esszénusoknál, akik kivonultak a világból, hogy megszervezzék közösségüket Isten színe előtt. Ő Galilea útjait, majd később Jeruzsálem utcáit járja. Isten szeretetéről beszél, aki majd felállítja uralmát és emlékeztet arra, hogy mit kíván a szabadító Úr. Ez az üzenet és azt kísérő cselekedetei meglepik az embereket, nyugtalanítják a farizeusokat és megbotránkoztatják a szaduceusokat.

Jézus a maga módján értelmezi a szent Törvényt, kritizálja az írástudók számára oly kedves szájhagyományt és egy olyan új értékrendet állít fel, ami megingatja a papi elit kényelmes helyzetét. Tabukat tör, együtt eszik a bűnösökkel, nőikkel társalog és körülmetéletlenekkel vitatkozik. Egyszerre ítéletes próféta, bűnbánatot hirdető prédikátor, s mindehhez még az életet is szereti: hálát ad Istennek a teremtett világ szépségéért. Kivételes személyiség: nem igazi rabbi, de nem is igazán próféta. Egyeseket csodálatra készítenet, másokat nyugtalanít és felkavar.

Az ilyen személyeknek általában meg nem értés a sorsa. Néhány kétértelmű cselekedet (jeruzsálemi bevonulás, Mk 11,1-11; a Templom megtisztítása, Mk 11,15-17) és néhány enigmatikus kijelentés („Azért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre...”, Lk 12,49; „Nem azért jöttem, hogy békességet hozzak, hanem hogy kardot”, Mt 10,34) zélóta intenciókra enged következtetni. Egy a Tizenkettő közül zélóta volt (Lk 6,15) és némely tanítványa (Júdás is?) abban reménykedik, hogy ő fogja helyreállítani Izraelt (Lk 24,21; ApCsel 1,6). Lényegében Jézus az emberektől erőszakmentességet, szegénységet és felelős engedelmességet kíván. Közel áll a nincstelenséghez, boldogoknak nevezi a szegényeket és tanítványait arra hívja, hogy a szenvedés és a lemondás útját járják. Amikor egy hatalmas királyságról és a teljes emberi személy helyreállításáról beszél (és nem pusztán a lélek üdvéről a túlvilágon), soha nem erő vagy erőszak által akarja ezt a királyságot és üdvöt megszerezni. Szerinte ez Isten jócselekedetének műve, egyedül ő képes azt véghezvinni. Az ember legyen teljes bizalommal Isten iránt, egyszerre passzív és aktív módon: hagyja, hogy Isten cselekedjék, és ugyanakkor éljen is az élet ajándékával.

Jézus nem volt zélóta. Nem akart kardot ragadni és elüldözni a rómaiakat, sem a zsidók földi királya lenni, sem pedig lerombolni a Templomot. Keresztelő János, akinek szigorúan csak vallásos szándékai voltak, mártírként halt meg, mivel Heródes attól félt, hogy a próféta üzenetének politikai következményei lesznek (vö. Josephus, Ant., XVIII. 5, 2, § 116-119). Ugyanez történt Jézussal. Nem értették meg őt és népszerűségét félreértelmezték.

Megtudhatjuk-e pontosabban, hogy miért romlott meg a helyzet ilyen hirtelen, és mi is történt Jeruzsálemben? Az evangéliumok kritikai elemzése lehetővé teszi egy erősen hipotetikus történeti rekonstrukció felállítását.

Jézus felmegy Jeruzsálembe (Mk kronológiája – miszerint az esemény húsvét előtt egy héttel történt – redakcionális. Valójában ez korábban történhetett). Jézus szerény megérkezését kell magunk elé képzelni, csak néhány tanítványa köszönti őt. Az ősegyház ezt az eseményt változtatta át a Messiás dicsőséges bevonulásává az ujjongó Jeruzsálembe (Mk 11,1-11 parr).

János evangéliumával ellentétben (Jn 2,13-22), a Templom megtisztítása valószínűleg Jézus életének végén történt. Jézus gesztusában egy olyan szimbolikus tettet kell látnunk, mint a régi prófétáké. A szöveg előzményeinek vizsgálata (főleg a Mk 11,16) arra enged következtetni, hogy Jézus erőszakos gesztusa valamely elengedhetetlen reformot szimbolizált. Ez a szimbolikus gesztus is azonban meglehetősen szerény lehetett. Máskülönben a templom-

órség és a Templom közvetlen közelében lévő Antonia erődben állomásozó római helyőrség közbelépett volna a rend érdekében. Mivel a Templom adminisztrációja és az abból befolyó jövedelmek a szadduceus beállítottságú papi elit kezében voltak, a főpapokat valószínűleg irritálta ez a heves rendbontó.

Tanításával és jeruzsálemi tartózkodása alatt az írástudókkal folytatott vitáival Jézus csak elmérgesítette a helyzetet közte és az írástudók között. Azok, többségükben farizeusok, már jól ismerték őt, hiszen néhányuk már vitába szállt vele Galileában (Mk 3,22-27).

A húsvét közeledtével a helyzet egyre feszültebb lett, a zélóták mozgolódtak. A szinoptikusok kétségtelenül ugyanolyan engedményeket tesznek, mint Josephus, amikor Barabbást „lázádonak” nevezik: egy zélótát értenek rajta, és elítélik őt, mint az erőszakos cselekedetek hívét. Jóllehet Mk szövege nem világos (Mk 15,7), valószínű, hogy Barabbást egy lázadás alkalmával fogták el. A kereszt két oldalán lévő „rablókat” – akik talán szintén zélóták voltak – valószínűleg ugyanezen felkelés alkalmával fogták el. Mivel tartottak a római megtorlástól, a zsidó hatóságok igyekeztek fenntartani a rendet és a nyugalmat. A János szerinti evangélium, ami sokszor pontos történeti részleteket őrzött meg, meggyőző módon írja le, miként gondolkodhattak akkor a hatóságok: „Ha egyszerűen csak hagyjuk őt, mindenki hisz majd benne, aztán jönnek a rómaiak, és elveszik tőlünk a /szent/ helyet is, a népet is” (Jn 11,48). A zsidó hatóságok tehát fenn kívánták tartani a rendet. Úgy gondolták, hogy eleget tesznek feladatuknak, ha megpróbálnak mindenféle zavargást megakadályozni.

Azok az eszközök azonban, amelyekkel ezt a legitim célt el kívánták érni, már kevésbé tiszteletre méltók. A zsidó főemberek titokban megállapodtak, hogy Jézust váratlanul elfogják: éjszaka és árulás által. Miért ez az elővigyázatosság? A nép miatt, ami nem kevés szimpátiát mutatott a Galileai iránt. A Jézus peréről szóló vitákban túlságosan sokáig elhanyagoltuk Jeruzsálem lakosságát.

Biztos hagyományanyag szerint, amit egymástól független szövegekben találunk (Mk 14,22-25 parr és 1Kor 11,23-27), az utolsó vacsora azon az éjjelen történt, amikor Jézust elfogták. A külső keret (dátum, a vacsora mibenléte, stb.) egyik forrásról a másikra változik, és nem pontos. Ami viszont biztos – az utolsó vacsora és az elfogatás összefüggésén túl –, az a kenyér és a bor jelenléte, valamint magyarázó szavak elhangzása. Az asztal körül uralkodó húsvéti légkör egy hamarosan bekövetkező drámával terhes.¹⁵ A Zsidókhoz írt levél (Zsid 5,7) és a János szerinti evangélium (Jn 12,27 sk) megerősítik a Gecsemánéről szóló szinoptikus tradíció értékét. Az evangéliumi beszámolók jelenlegi formáját – parainetikus céllal – az ősegyház alakította ki az Ószövetségből kiindulva. Mindamellelt őriznek egy régi hagyományt, mely szerint Jézus imádkozott megpróbáltatása idején.

Az elfogatás a zsidók műve volt. A szövegek nem engedik meg azt a feltételezést, hogy Pilatus és a főpap ekkor együttműködött volna, s hogy így mindketten csapatokat küldtek. János elbeszélése, ami egy katonai csapatot és egy ezredest említ, kifejezetten legendáris (Jn 18,3.12). Nyilvánvalóan egy tendenciának felel meg: azt szeretné bemutatni, milyen nagy erővel kellett felvonulni ahhoz, hogy elfogják Isten Fiát. S Jézusnak még így is beleegyezését kellett adnia, hiszen pusztán önmaga megnevezésére ez az egész fegyveres csapat visszatáncorodik és a földre esik (Jn 18,6).

Mi történt ezután? A Szanhedrin valóban összegyűlt? Beszélhetünk két ülésről, egy éjszakairól és egy hajnaliról? Mik voltak a Jézus ellen felhozott vádak? A Templom elleni fenyegető beszéd? Messiási igények? A Szanhedrin halálra ítélte Jézust? Megvolt ehhez a hatásköre?

Az evangéliumok azon egymástól eltérő állításain túlmenően, amiket már jeleztünk, meg kell említenünk a történeti és jogi nehézségeket.

Amit a Szanhedrin tevékenységéről tudunk, a *Misna* Szanhedrin traktátusából szár-

¹⁵ Az utolsó vacsora hagyományos, csütörtök esti időpontját nemrég megkérdőjelezte A. Jaubert (*La date de la Cène*, Paris 1957). A qumráni szoláris időszámításra hivatkozva – ami szerint az ünnepek mindig ugyanarra a napra estek – a francia exegéta a nagyhét keddi estéjét javasolta Jézus utolsó vacsorája időpontjául, ami egybeesik az esszénusok húsvéti ünnepével. Ez a gondolatébresztő hipotézis nem kis vitát váltott ki, de nem nyerte el az exegéták egyetértését. Még ha bizonyos is két egymással versengő időszámítási rendszer jelenléte az első századi Palesztinában, egyáltalán nem evidens, hogy Jézus az esszénusok naptárához igazodott volna.

mazik. Ezt a traktátust pedig a Jeruzsálem bukását követő farizeusi álláspont szerint írták meg. Nagyon keveset tudunk tehát a Szanhedrin 70 előtti tevékenységéről, amikor az irányítás a szadduceusok kezében volt. Néhány *Misna* által említett szokás azonban valószínűleg nem csekély múltra tekintett vissza: nem lehetett ítéletet hozni egy napos kivizsgálás alapján, nem lehetett pereskedni szombaton, ünnepe napokon, és a mindkettőre való előkészületi napokon, stb.

Ha volt is eljárás a Szanhedrin részéről, a büntetőeljárás szabályait semmiképpen sem tartották be. De volt-e egyáltalán per a zsidó hatóságok előtt? Ezen felül pedig még az is kérdéses, hogy az első században a Szanhedrinnek volt-e joga halálbüntetés kiszabására?

Néhány szerző úgy véli, hogy a Szanhedrin ekkor még elég független volt ahhoz, hogy halálbüntetést hozzon és azt végre is hajtsa. Arra a következtetésre jutnak, hogy Jézusnak a zsidó joghatóság előtti megjelenése nem lehet történeti, mivel Jézus valójában a Pilatus által kiszabott büntetést szenvedte el. Elképzelésüket alátámasztandó arra hivatkoznak, hogy a római fennhatóság tiszteletben tartotta a helyi hatóságok autonómiáját, s néhány olyan kivégzésről is tudunk, amelyet a Szanhedrin rendelt el az első században.¹⁶ Ezek az esetek tk. nem bizonyító erejűek. Inkább a Szanhedrin hiábavaló erőfeszítéséről tanúsodak, hogy visszaszerezze elvesztett jogait. Erre nyílt kedvező alkalom, ha a helytartói szék éppen üresen állt. Ami pedig a Szanhedrin autonómiáját illeti, emlékeztetni kell arra, hogy már Nagy Heródes is alaposan megnyirbálta hatáskörét. Azt is hozzá kell tenni, hogy egy olyan forrongó provinciában mint Júdea, nem valószínű, hogy a római helytartó megosztott volna a Szanhedrinrel egy olyan jogot, amit még saját közvetlen alárendeltének sem engedhetett át. Említjük meg végül Josephust¹⁷, aki azt állítja, hogy a római helytartó pallosjoggal (*ius gladii*) felruházva érkezett a provinciába; valamint a negyedik evangéliumot, ami ezt a mondatot adja a zsidó főemberek szájába: „Nekünk senkit sincs jogunk megölni” (Jn 18,31).

A fentieknek nem mond ellent, hogy halálbüntetés terhe alatt tiltották a körülméletleneknek, hogy a Pogányok Udvarán túl közeledjenek a Templom Szentélyéhez.¹⁸ Úgy tűnik, ez esetben a rómaiak által a zsidóknak kivételesen átengedett privilégiumról van szó. Semmit nem tudunk egyébként arról, hogyan szereztek érvényt ennek a törvénynek: annak a rómainak vagy görögnek, aki megsértette ezt a rendelkezést, meg kellett jelennie egy bíróság előtt mielőtt kivégezték? Ha igen, akkor a Szanhedrin vagy a római helytartó ítélkezett felette? Ki hajtotta végre az ítéletet: a templomszolgák, vagy a római helyőrség?

Más történészek úgy gondolják, hogy a Szanhedrin kimondhatta ugyan a halálos ítéletet, de már nem hajthatta végre azt. Megint mások az *ordo iudiciorum publicorum* jogintézményére hivatkozva arra gondolnak, hogy a Szanhedrin, mint bírói testület, elmarasztaló ítéletet hozott, és Pilatus – mint magistratus – ezen határozat alapján kimondta a halálos ítéletet. Ezen két hipotézis szerint igazi per zajlott volna le a Szanhedrin előtt. Az első változat szerint Pilatus végrehajthatta a halálos ítéletet, a második szerint helybenhagyhatta és azután hajthatta végre. Természetesen jogában állhatott újra, részletesen kivizsgálni az ügyet. Jelen esetben a helytartó valószínűleg ezt választotta: ez az oka a két egymást követő pernek, az egyik a Szanhedrin, a másik Pilatus előtt.

Ez a két hipotézis azonban – amik tk. csak egymás variánsai – véleményünk szerint a kritikai exegézis megállapításainak ellentmond. A négy evangélium közül ui. legalább kettő nem beszél a Szanhedrin által hozott halálos ítéletről: Lukács és János (Lk 22,71-23,1; Jn 18,24,28). Ami Mátét és Márkot illeti, ők megemlítenek egy halálos ítéletet. Mindamellet

¹⁶ A Kyrenaikában talált ediktumok közül az első valóban beszámol egy olyan – római polgárokból álló – bírói testületről, aminek az összetételét Augustus úgy változtatta meg, hogy ezentúl fele részben hellénekből álljon. Ez a joghatóság tk. nem befolyásolta azt a hatáskört, amit főbenjáró ügyekben a római joghatóság fenntartott magának, mivel a helytartó döntött afelől, hogy személyesen foglalkozik-e az ügygel, vagy pedig a bírói testületre bízta. Bárhogy is legyen azonban, Kyrenaika provinciájától eltérően Júdeában nem voltak szabad városok. Státusa inkább Sziciliához hasonlítható, ahol a városok nem élveztek szabadságot, és a főbenjáró ügyekben kizárólag a római helytartó hozhatott döntést. Vö. F. de Visscher, *Les édits d'Auguste découverts à Cyrène*, Louvain 1940 (új kiadása: Osnabrück 1965).

¹⁷ Josephus, Bell., II, 8, 1, § 117.

¹⁸ A tiltott zóna határán feliratok figyelmeztették az embereket. A tilalom szövegét Philontól és Josephustól ismerjük. Az ásatások során találtak két ilyen, kőből faragott, jól olvasható felirattal ellátott táblát.

Máténál az „elítélni” ige nem akkor fordul elő, amikor Jézus megjelenik a Szanhedrin előtt, hanem egy későbbi passzusban (Mt 27,3). Márk a „halálra ítélni” kifejezést a szenvedés megjelentésekor használja (Mk 10,33), majd Jézus megjelenésekor a Szanhedrin előtt; ez utóbbi használat azonban nem egyértelmű.¹⁹ Ha figyelembe vesszük, hogy az evangéliumok általános tendenciája, hogy a zsidók felelősségét növelje, ez esetben azt kell mondjuk, hogy Lukács és János közelebb jár a történeti igazsághoz, mint Márk és Máté.

Véleményünk szerint a Szanhedrin csak megvizsgálta Jézus ügyét és a vádlottat méltónak találta a halálra. Mivel pedig már nem volt joga ahhoz, hogy bárkit is halálra ítéljen vagy kivégezzen, küldöttséget menesztett a római helytartóhoz, hogy bevádolja Jézust.

Mielőtt a Pilatus előtt lezajlott perrel foglalkoznánk, kíséreljük meg összeállítani, hogyan is zajlott le az ügy ezen első szakasza.

Különböző állítások ellenére az evangéliumok megegyeznek abban, hogy mind a négyen Jézusnak a zsidó hatóságok általi kétszeri kikérdezéséről beszélnek. Máté és Márk a Szanhedrin hosszú éjszakai és rövid reggeli ülését említi. Lukácsnál Jézust este a főpap házába viszik, és másnap reggel jelenik meg a Szanhedrin előtt. Jánosnál Jézust Annás, majd Kajafás kérdezi ki; valószínű tehát, hogy kétszer hallgatták ki őt. Valószínű az is, hogy Kajafás, a hivatalban levő főpap, vagy inkább Annás, Kajafás apósa, volt főpap és a Szanhedrin erős embere, Jézust nem sokkal elfogatása után kihallgatta.

Egy tűz meglepő említése és szolgák jelenléte – amiről Péter tagadásának elbeszéléséből értesülünk – arra látszik utalni, hogy erre a kihallgatásra a főpap elhívta a Szanhedrin néhány befolyásos tagját, akiket szolgáik is elkísértek.

Milyen kérdéseket tettek fel ekkor Jézusnak? Aligha tudhatjuk meg, hiszen a negyedik evangélium tudósítása, miszerint „A főpap pedig tanítványai és tanítása felől kérdezte Jézust” (Jn 18,19), inkább tükrözi János teológiáját, mint a történeti valóságot.

Péter tagadása minden bizonnyal autentikus. Nehezen képzelhetünk el egy olyan egyházat, amelyik kitalál egy ilyen történetet egyik oszlopos apostoláról. Ahogy Márk és János jelzi, ezt a tagadást Jézus első kihallgatásával kell kapcsolatba hoznunk.

Egyébként, az evangéliumok által említett öt kigúnyolási jelenet kétségkívül összefoglalható két alkalomban. Az egyik a főpapi vagy a Szanhedrin előtti kihallgatás, a másik pedig a Pilatus előtti per után. Az első alkalommal Jézust nevetségessé teszik mint prófétát; másodszor pedig megszégyenítik mint királyt.

Az elfogatást követő napon a Szanhedrin valószínűleg hiánytalanul összeült. Korán reggel behozták Jézust. Mivel vádolták? Mivel a János szerinti evangélium semmi tájékoztatást nem ad erről nekünk, ismeretanyagunk a szinoptikusok leírásaira korlátozódik. Felmerül a kérdés: hogyan szereztek tudomást a keresztyének az ülésen elhangzottakról? Konzervatív exegeták Arimáthiai Józsefekre és Nikodémusra hivatkoznak. Ezen kívül úgy vélik, hogy a gyűlés résztvevői később közölhettek az ott törtétekről valamit. A kritikai exegeták ezzel szemben azon a véleményen vannak, hogy az evangéliumi elbeszélés inkább a keresztyén közösség vágyait tükrözi, mint a történeti valóságot.

Úgy tűnik, hogy ez a reggeli összejövetel két részletben zajlott le. Először arra volt szükség, hogy a Szanhedrin egyhangúan egyetértsen Jézus bűnösségében. Ha ez nem történt meg, egy kisebbség szembefordulhatott a főpappal. Tudjuk jól, hogy Annásnak főpapi hivatalába került, mert a Szanhedrin jóváhagyása nélkül ítélte el Jakabot, az Úr testvérét. A Szanhedrin egyik frakciója panaszt emelt, egyesek II. Agrippa királynál, mások pedig az új helytartónál, Albinusnál (Josephus, Ant. XX, 9, 1, § 197-203).

Kajafás, aki diplomáciai érzékének köszönhetően 19 évig a helyén tudott maradni (Kr.u. 18-37-ig), nem követett el ilyen hibát és ügyesebben járt el.

A vádlott bűnösségének megállapításához Kajafásnak tanúkra volt szüksége. Elő is álltak olyanok, akik szerint Jézus ezt mondta: „Le tudom rombolni az Isten templomát, és három nap alatt fel tudom építeni” (Mt 26,61). Valóban felbukkan az Újszövetségben Jézusnak egy kijelentése a Templomról. Különböző formákban találkozunk vele, János evangéliumának elején (Jn 2,19) és az Apostolok Cselekedeteiben, Istvánnal kapcsolatban:

¹⁹ E. Bickermann (Utilitas crucis..., in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 112, 1935, 182 sk.) a következőképpen fordítja Mk 14,64-et: „Azok pedig együttesen kimondták az ítéletet, hogy méltó a halálra”, és úgy véli, hogy Márk ezen nem azt érti, mintha ünnepélyesen kimondták volna a halálos ítéletet.

„Hallottuk is, amikor azt mondta, hogy az a Názáreti Jézus lerombolja ezt a helyet, és megváltoztatja azokat a szokásokat, amelyeket Mózes hagyott ránk” (ApCsel 6,14). Jézusnak ez a mondása tehát nemcsak a Szanhedrin előtt való megjelenéséhez kapcsolható. Emiatt néhányan nem is veszik figyelembe a jelen esetben. Nem feltétlenül kell azonban így gondolkodnunk. Azt szeretnénk csak tudni, hogy Márk miért gondolja, hogy hamis és egymásnak ellentmondó tanúvallomások hangzottak el. Talán a Zsolt 27,12 hatásáról van itt szó („Hamis tanúk támadtak rám, bosszút lihegnek”). Már csak azért is, mivel Jézus soha nem akarta lerombolni a Szentélyt. Egyszerűen bírálta a Templomot és bejelentette eschatologikus pusztulását.

Bárhogy is legyen, Jézusnak a Templommal kapcsolatos magatartása a kihallgatásban szerepet játszott. Mégpedig négy okból: 1) a Templom megtisztításának incidense miatt, amit valószínűleg félreértettek; 2) Jézusnak egy Templommal kapcsolatban elhangzott kijelentése miatt, melynek pontos tartalmát nehéz lenne megtudni; 3) ószövetségi előzmények miatt, amikor azt látjuk, hogy a próféták a papi intézményeket bírálták és életüket kockáztatták vagy meg is haltak a Templomra vonatkozó ítéletes jövendöléseik miatt (Jer 26,8-9.20-23); 4) végül pedig azért, mivel az ApCsel-ből kiderül, hogy a zsidók Krisztus tanítványait, Istvánt és Pált hasonlóan kritikus magatartással vádolják a Templom vonatkozásában (ApCsel 6,14; 21,28).

Ha szóba is kerül a Templom, távolról sem biztos, hogy olyan pontos kijelentés formájában, mint ahogy azt Mt és Mk beállítja. Jézus prófétai üzenete az, ami a Szanhedrin fellépését egységessé tette vele szemben; mivel a Szanhedrin minden frakciója úgy értelmezte azt, mint támadást a judaizmus „lényege” ellen.

Máté és Márk szerint a Templomot érintő vád nem volt elegendő. Jézusnak a főpap kérdésére adott – és a három szinoptikus által ránk hagyományozott – válasza volt az, ami a Szanhedrin ítéletét provokálta: „Te vagy a Krisztus, az Áldottnak Fia?” (Mk 14,61 parr). Ez a kihallgatás második szakasza, amikor már Jézus királyságáról és Messiás-voltáról van szó. Tanúk jelenléte most már nem szükséges.

Egyedül Mk hozza Jézus pontos válaszát a főpap kérdésére: „Én vagyok” (Mk 14,62). Valószínűleg olyan redakcionális interpretációról van szó, ami Mk krisztológiájából következik: az ő evangéliumában Jézusról csak a kereszt közelében derül ki, hogy Ő a Krisztus. Máténál és Lukácsnál a válasz kétértelmű. Máté: *sy eipas*, „Te mondtad” vagy „Te vagy az, aki mondd” (Mt 26,64). Lukács: „Ha megmondom nektek, nem hiszitek” (Lk 22,67). A szinoptikusok egyetértenek abban, hogy mi következett Jézus válasza után. Mindhárman úgy gondolják, hogy Jézus ekkor mondta híres szavait az Emberfiáról: „És meglátjátok az Emberfiát, amint a Hatalmas jobbán ül és eljön az ég felhőiben” (Mk 14,62 parr).²⁰

A szinoptikusok szerint Jézusnak a főpap kérdésére adott válasza volt az, ami a Szanhedrin döntését provokálta. Istenkáromlást kiáltanak, és Jézust méltónak ítélik a halálra.

Jézus kihallgatásának e második szakasza több okból is rejtélyes:

1) Számos ál-Messiás bukkant fel az i.sz. első két évszázadban. Úgy tűnik, soha, egyiküket sem vádolták istenkáromlással.

2) Nehéz hinnünk Márknak abban, hogy Jézus elfogadta a messiási címet, hiszen azt látjuk, hogy Jézus földi működése alatt ezt visszautasította.

3) Amikor a szinoptikusok műveiket írták, Jézus Messiás-volta különböztette meg a keresztyéneket a zsidóktól. Nem lenne meglepő, ha az evangélisták Jézus életének ebbe a pillanatába vetítenék vissza koruk judaizmusának botránykövét.

4) Az Ószövetség hatása végig érezhető a kihallgatás folyamán: Zsolt 27,12 (hamis tanúk); Ézs 53,7 (a néma áldozat); Zsolt 110,1 (Isten jobbára ül); Dán 7,13 (Emberfia). Az Írás ezen állandó jelenléte arra figyelmeztet, hogy nem lehetünk túlságos bizalommal az evangéliumi szövegek történetisége iránt.

Mi történt a kihallgatás második felében? Elsősorban azt kell mondjuk, hogy a dolgok valószínűleg nem úgy történtek, ahogy a szinoptikus evangéliumok elbeszélik. Miután egyhangúan egyetértettek Jézus, mint hamis próféta bűnösségében zsidó szempontból (Dt 18,20), a Szanhedrin olyan vádat keresett, ami a rómaiak részéről halálbüntetést vonhatott

²⁰ Talán a Szanhedrin előtti kihallgatás visszhangját találjuk a már idézett rabbinikus szentenciában (ld. 9. jegyzet): „Ha valaki azt mondja neked: ... 'Én vagyok az Emberfia', a végén megbánja”.

maga után.²¹ Ezt meg is találták politikai területen. Ez a politikai színezet még felfedezhető a főpap kérdésében. A főpap tehát valószínűleg rákérdezett Jézus messiási, azaz politikai igényeire. Jézus a szinoptikusok szerint – akiknek ebben bizonyára igazuk van – válaszolt a feltett kérdésre. Mi volt ez a válasz? Ő minden bizonnyal az Emberfia transzcendens hatalmára hivatkozott, akivel nem azonosította magát. Jézus így kikerülte azt a politikai problémát, ami a zsidókat a rómaiakkal szembeállította. „Az én országom nem e világból való” (Jn 18,36) – ez egy keresztyén kommentár, aminek mondanivalója megfelelhet Jézus válaszáának a Szanhedrin kérdésére. Noha nem azonosította magát az Emberfiával, Jézus mégis összekapcsolta működését Isten királyságával. Ez a válasz elég is volt a Szanhedrinnek: „Mi szükségünk van még tanúkra?” (Mk 14,63 parr).

A szinoptikusok úgy tartják, hogy a főpap ekkor felkiáltott: „Hallottátok az istenkáromlást!” (Mk 14,64 parr). Sok félreértés történt az „istenkáromlás” értelmezése körül. A rabbinikus jog szerint az istenkáromlónak meg kell halnia. Istenkáromlásra egy bizonyos konkrét dolgot értettek: Isten tulajdonnévének kimondását. Ebben az értelemben Jézus nem volt istenkáromló: a főpapnak adott válasza elkerüli Isten nevének kimondását és a „Hatalmasról” beszél. Mindamelllett az első században az istenkáromlásnak még nem ez a szűkebb értelmezése jutott érvényre. Istenkáromlásnak tekintették a zsidó vallás bármely súlyos megsértését, különösen ha ez közvetlenül Istenre vonatkozott. Ezért tekintik istenkáromlónak Jézust az írástudók (Mk 2,7), amikor Jézus meg mer bocsátani a gutaütöttnek. A fogalom tágabb értelmében, a Szanhedrin Jézus válaszában istenkáromlást láthatott.²²

E két kihallgatás után a Szanhedrin meggyőződött Jézus bűnösségéről. Mivel azok az idők már elmúltak, amikor saját hatáskörén belül halálra ítéltetett valakit, küldöttséget menesztett Pilatushoz, hogy bevádolja Jézust.²³ Az ünnep közeledett, gyorsan kellett tehát cselekedni. Ráadásul, ha a zsidó vezetők azt akarták, hogy az ügyet még aznap elbírálják, Pilatusnál már reggel meg kellett jelenniük, azokban az órákban, amikor a római magisztrátusok dolgoztak.

Mielőtt a Pilatus előtt lezajlott perről szót ejtenénk, hasznos lesz egy utolsó megjegyzést tenni: tévedés lenne túlságosan befeketíteni a Szanhedrint, mint az gyakran megtörténik. Egy hagyományos álláspont szerint a Szanhedrin istenkáromlás miatt ítélte el Jézust, de mivel ezzel a váddal semmit sem tudott volna elérni Pilatusnál, gyorsan kitalált egy másikat, még hozzá politikai természetűt, ami joggal vonhatta magára a rómaiak haragját. Pedig a két vádpont tulajdonképpen elválaszthatatlanul összefonódott a zsidó vezetők gondolkodásában (ld. Pál hasonló esetét az ApCsel-ben): a zsidó vallás rendjének megsértése a Szanhedrin szerint feltétlenül társadalmi és politikai zavarokat vonna maga után, tehát a rómaiak érdekeit is sérti.

Pilatus magatartásának megértéséhez hasznos lesz, ha emlékeztetünk a római büntetőjog néhány részletére. Rómában a principátus elején még működtek a köztársaság kori *quaestiones perpetuae* polgárokból álló bírói testületei. Mindegyik egy konkrét bűnesetre szakosodott, amit jogilag pontosan szankcionáltak: *concessio*, *sacrilegium*, gyilkosság, stb. Ezen „közönséges” jogszolgáltatás mellett (*ordo iudiciorum publicorum*) jött lassan létre – nem pedig hirtelen, ahogy eddig hittük – egy adminisztratív jogszolgáltatás, a *cognitio extra ordinem*. Ezt közvetlenül az imperator, a Senatus, vagy a birodalmi tisztviselő, pl. a provinciák helytartói gyakorolták, akik a magisztrátusi és a bírói hivatalt így egyaránt betöltötték.

Először csak azokkal az ügyekkel foglalkozott, amiket az *ordo* nem szabályozott, később azonban ez az új jogi eljárás más területekre is kiterjedt.²⁴

Minket itt elsősorban a provinciák büntetőjoga érdekel.²⁵ Bizonyosnak látszik, hogy a

²¹ Vagy pedig a Szanhedrin ítéletének Pilatus általi jóváhagyását valószínűsítette, amennyiben úgy gondoljuk, hogy a Szanhedrinnek jogában állt halálos ítéletet hozni.

²² Említsük meg, hogy az itt Mt és Mk által használt görög *blaszfémia* szó egyaránt jelenthette emberek és istenek megsértését.

²³ Vagy hogy kieszközölje a Szanhedrin halálos ítéletének jóváhagyását és végrehajtását.

²⁴ J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967, 778 kk.

²⁵ Vö. J. Bleicken, *Senatsgericht und Kaisergericht...* Göttingen 1962 c. művének II. számú függelékét (166-188 l.), valamint a bibliográfiában említett cikkeket, amelyek a *Revue internationale des droits de l'Antiquité* harmadik sorozatának 11. számában jelentek meg, 1964-ben.

szenátori és a császári provinciákban az *ordo* hatáskörét egy bizonyos ideig tiszteletben tartották. A helyi bizottságok szerepe továbbra is megmaradt. A procuratori provinciákban ellenben, mint éppen Júdea, a császár képviselőjében jelen lévő helytartó *cognitio extra ordinem* kizárólagos joghatósága érvényesült a büntetőjogi kérdésekben.

Hozzá kell még ehhez azt is tennünk, hogy a legfontosabb perek az egész Birodalomban kivételt képeztek. Minden provinciában, ideértve a szenátori provinciákat is, a legfontosabb perek megtárgyalása nem tartozott a helyi hatóságok kompetenciájába. A kérdésben első-sorban a kormányzó dönthetett. Vagy saját maga járt el az ügyben személyes *cognitio*-ja szerint, vagy pedig átadta egy bizottságnak, ha volt ilyen.²⁶ Egy olyan provinciában, ahol szabad városok voltak, mint pl. Kyrenaika, működtek ilyen bizottságok, és a kormányzó általában átengedte nekik az ügyek rendezését. De egy olyan meghódított provinciában, mint Júdea, úgy tűnik, hogy a kormányzó mindig személyesen foglalkozott a legfontosabb perekkel. Egyébként is nehéz lett volna, ha ugyan nem lehetetlen, hogy Júdeában találjon annyi római polgárt, akinek elég pénze van ahhoz, hogy megszerezze a bírói tisztséget, s így kitegyen egy bírói testületet. Végül jegyezzük meg, hogy a peregrinusok főbenjáró pereit – azokról az emberekről van szó, akik nem voltak római polgárok (mint például Jézus esetében, ellentétben Pállal) – rendszeresen a kormányzó bírálta el a *cognitio extra ordinem* alapján, nem pedig egy bizottság az *ordo* szerint.

Mindazt, amit eddig mondtunk, kétszeres óvatossággal kell kezelnünk, tekintettel a római jogban való személyes járatlanságunkra, valamint azokra a nehézségekre, amik az Ókor ritka és pontatlan forrásainak kiértékelésével járnak. Ettől azonban nem kevésbé igaz, hogy az így összeállt részelemek mind az evangéliumok közléseinek irányába mutatnak, amit így egészíthetnénk ki: Jézust a császár személyét képviselő helytartó maga ítélte el. Az eljárás módja a *cognitio extra ordinem* volt. Mit jelentett ez?

a) Tanácsadói körében, akik csak konzultatív szerepet játszottak, a helytartó a maga elképzelése szerint irányította a vitát és folytatta le a kivizsgálást. Eközben igen szabadon járhatott el: ő maga idézte be a feleket, hallgatta meg a vádakat, ő ítélte meg a vádlott bűnös-ségét és büntethetőségét, és ő hirdette ki az ítéletet, meghatározva a büntetés nagyságát, anélkül, hogy valamely pontos jogszabályra kellett volna hivatkoznia. A *cognitio extra ordinem* eljárás alkalmával azok az ügyrendi szakaszok, amiket az *ordo* gondosan szétválasztott és megkülönböztetett egymástól, egyszerre kerültek lefolytatásra. Így történt ez Jézus esetében is.

b) A bíró–tisztségviselő mindamellett nem volt korlátlanul szabad. Természetesen tiszteletben kellett tartania a jog alapelveit: igyekezett elkerülni a bírói tévedéseket és megpróbált védelmet nyújtani a szerencsétlen közembernek a hatalmasok jogtalan túlkapásaival szemben. A per folyamán ragaszkodott mindkét fél meghallgatásához és megpróbált független véleményt kialakítani magának az ügyről. Ezen felül, mint az imperator képviselője, az esetleges császári *mandata* rendelkezéseinek is alá kellett vetnie magát. A helytartók – akiknek pozícióját hol a császár velleitásai, hol a provinciabeliek vádaskodásai veszélyeztették – hajlamosak voltak minden apró kérdésben kikérni a császár véleményét (ezt láthatjuk pl. az ifjabb Plinius és Traianus levelezésében, ahol a császárt láthatóan bosszantja Bithynia kormányzójának önállósága).

Az *extra ordinem* eljárás módjának megfelelően Pilatus igazi pert kezdeményez (*pro tribunali*), nem pedig csak egyszerű vizsgálatot (*de plano*). Azok a megjegyzések, amiket Máté (Mt 27,19) és János (Jn 19,13) tesz a helytartó *bémá*-járól (bírói szék), jóllehet későiek, mégis pontosan jelzik ezt.

Mint ahogy várható volt, Pilatus megadja a szót a *delatores*-nek, a zsidó vezetőknek, akik azért jöttek, hogy bevádolják Jézust. Aligha tudtak valamely konkrét jogszabályra hivatkozni, mint ahogy már fentebb láttuk. Ezért emlegetnek olyan magatartást és olyan cselekedeteket, amelyeket a rómaiak mindig is büntettek: a közrend megsértése és a megszálló hatalom politikai érdekeinek veszélyeztetése messiási igények által.

Az ügyrendnek megfelelően ezután Pilatus megadta a szót a vádlottnak. A helytartó meglepetésére Jézus semmilyen szokásos eszközzel nem élt, hogy hatást gyakoroljon a bíróra (hosszú haj, fekete ruha, alázatos és könyörületért esdő magatartás; ld. Josephus, Ant. XIV. 9,

²⁶ Ld. a Kyrenaikában talált első ediktumot.

4, § 172). Hallgatott. Nem valószínűtlen, hogy Pilatus ebben a pillanatban tanácstalan volt (bár több tudós szerint ez a tanácstalanság nem történeti: inkább a keresztyének azon szándékát tükrözi, hogy felmentsék Pilatust). A szinoptikusok tendenciája valóban az, hogy apologetikus céloktól vezetettve fölmentsék Pilatust. Az a kép, amit ők festenek a helytartóról, lényegesen eltér Philo és Josephus állításaitól, akik szerint Pilatus kegyetlen és gátlástalan ember volt. Azt is tudjuk azonban, hogy Pilatus nemigen szeretett kedvezni a zsidóknak. Amennyire tartott a zavargásoktól, legalább annyira nem szenvedhette a zsidó vezetők szeszélyeit. Volt tehát mitől elbizonytalanodnia a vádlott magatartása láttán.²⁷

Lukács szerint Pilatus rövid kihallgatás után Jézust átadta Heródesnek. Néhány kritikus úgy gondolta, hogy erre őt törvény kötelezte volna. Lukács írja: „Pilatus ezt hallva megkérdezte, hogy Galileából való-e ez az ember. Amikor pedig megtudta, hogy Heródes hatósága alá tartozik, átküldte Heródeshez, aki szintén Jeruzsálemben tartózkodott ezekben a napokban” (Lk 23,6-7). Ezek az exegeták azt mondták, hogy egy bűnözőt a lakhelyén kell elítélni (*forum domicilii*) és nem ott, ahol a bűncselekményt elkövette (*forum delicti*). Ez a szokás azonban későinek tűnik, és valószínűleg csak az *ordo* keretein belül tárgyalt ügyekre vonatkozik. A principátus elején az ügyeket a büntett elkövetésének helyén tárgyalták. Heródes joghatósága nem lehetett tehát kötelező érvényű. Egy tisztelgő gesztusról lehetett szó Heródes felé, vagy pedig egy olyan privilégium továbbéléséről, amit még Nagy Heródes szerzett meg a területről elmenekült bűnösök kiadatására vonatkozóan. A galileai Jézus felett biztosan ítéletet hozhatott a júdeai római helytartó. Bárhogy is legyen, a Heródes elé idézésről csak Lukács tud; az ApCsel 4,27-hez hasonlóan talán egy messiási zsoltár beteljesedését kívánja szemléltetni: „Összegyűlnek a föld királyai, a fejedelmek együtt tanácskoznak az Úr ellen és felkentje ellen” (Zsolt 2,2). Ha így van, akkor nem lehet autentikus.²⁸

A négy evangélium többé-kevésbé hosszan beszél Barabbás rejtélyes személyéről (ld. még ApCsel 3,13 sk). Húsvét alkalmával a helytartó állítólag mindig szabadon engedett egy foglyot, hogy kedvében járjon a népnek. Mialatt Pilatus éppen Jézus ügyével volt elfoglalva, a sokaság „felment” és „kérte tőle azt, amit mindig megtett nekik” (Mk 15,8). Kérdés, hogy egyáltalán létezett-e ilyen húsvéti szokás, hiszen egyetlen másik forrásból sem ismerjük. Ennek hiánya azonban talán mégsem elegendő ahhoz, hogy a jelenettől minden történeti konzisztenciát megtagadjunk. Nem világos ui., hogy melyik tendenciának (apologetikus, szentírásbeli, vagy legendáris) lett volna érdekében ilyesmit kitalálni. Éppen ellenkezőleg, az elbeszélés egyik eleme még meg is botránkoztathatta a keresztyéneket, és ez az epizód történetisége mellett szól: ez pedig a rabló neve, Jézus Barabbás. A kéziratok többsége el is hagyja a Jézus nevet és csak a Barabbást tartja meg. Végül pedig, ahogy majd látni fogjuk, ez a rejtélyes epizód, ami ellentmond az igazságszolgáltatás legelemibb szabályainak, jól megmagyarázza a tömeg jelenlétét a praetorium előtt.

A főpapok, ahogy már mondtuk is, abban reménykedtek, hogy Jézust minden különösebb feltűnés nélkül elveszejthetik. Ez azért nem sikerült nekik, mivel a tömeg, ahogy az húsvétkor lenni szokott, éppen ekkor kezdte követelni egy fogoly szabadon bocsátását. Velük tehát számolni kellett. A főpapok megpróbálták az embereket a Názáreti Jézus ellen hangolni.

Figyelembe vette-e azonban Pilatus az összegyűlteket akarátát? Lehetséges, hogy az első században Keleten, ahol érvényesült a hellén jog hatása, a *vox populi* bizonyos szerepet játszott. A nép hangja arra emlékeztette a szabad városok magisztrátusait, hogy ők a nép képviselői. Mégis tévedés lenne azt hinnünk, hogy az ordító tömeg ítélte halálra Jézust,

²⁷ Az evangéliumok Pilatusa különbözik a zsidó forrásokétól (Josephus és Philo). Háromféleképpen magyarázzák ezeket a különbségeket:

a) Jézus ügyében a zsidó hatóságok nyomásának ellenállva Pilatus kifejezésre akarta juttatni hatalmát és függetlenségét.

b) Az evangéliumok hajlamosak apologetikai okokból szépíteni Pilatus szerepét: ha Pilatust felmentik, akkor a keresztyének legfőbb ellenlábasukra, a zsidókra háríthatják Jézus halálának döntő felelősségét.

c) Pilatus magatartása megváltozott az Imperium júdeai politikájának függvényében.

²⁸ Néhány történész azt javasolta, hogy Heródesben a helytartó által kiválasztott *iudex datus*-t lássunk. Ez a hipotézis számunkra valószínűtlennek tűnik, mivel úgy gondoljuk, hogy Júdeában magának a helytartónak kellett a legfontosabb perekben bíraskodni.

mintegy népszavazással.²⁹ A végső döntést Pilatus hozta meg, de ő nyilvánvalóan a közhangulat nyomása alatt döntött. Még ha Jeruzsálem nem is volt szabad város, a helytartó minden bizonnyal nem maradt érzéketlen a tömeg hangos véleménynyilvánítására. Engedve a nyomásnak, mindenesetre biztosította magát az esetleges későbbi vádak ellen.³⁰

Végül Pilatus Jézust halálra ítélte. Indokolatlanul csodálkoztak azon a módon, ahogy az evangéliumok leírják Pilatus ítéletét: „Kiszolgáltatta, hogy megfeszítsék” (Mk 15,15). Az avatatlan nem látja ebben az ítéletet. Pedig ez a mondat tulajdonképpen pontosan összefoglalja egy *cognitio extra ordinem* per lehetséges végkifejletét. Egy *extra ordinem* perben, ahogy fentebb láttuk, a bírónak meg kellett állapítania úgy a büntethetőséget, mint a bűnösséget és a büntetést. A Mk 15,15 az ítéletet tartalmazza, ami meghatározza a büntetést és egyúttal a büntethetőséget és bűnösséget is. A római jogászok analóg terminusokkal hirdették ki a halálos ítéleteket az ilyen típusú perek végén: *duci jussit*.³¹

A szokás szerint (Titus Livius, *Ab urbe condita*, XXXIII, 36, 3) Pilatus szerint megvesszőztette Jézust, mielőtt megfeszítettette volna (a római jogászok megkülönböztették az enyhe vesszőzést, *fustigatio*-t, amit megelőző büntetésként alkalmaztak, ld. Lk 23,16, a *flagellatio*-tól, ami a keresztre feszítés bevezetése volt). A római katonák pedig szórakozásból, spontán módon groteszk jelenetet rendeztek. Kétségkívül valamilyen cirkuszi vagy karneváli játékot utánozva, kigúnyolták Jézust. Ahhoz a „királyhoz” hasonlóan, akire a római Saturnaliákon a sorsvetés esik, Jézus uralkodói jelvényeket kapott (a bíborpalást, a nádszál és a töviskorona). Ilyen játékokat találhatunk néhány szövegben (Philo, *In Flaccum*, VI, 36-39; Martialis, *De spectaculis* 7; Szt. Dasius mártírúma, ld. F. Cumont, *Analecta Bollandiana* 16, 1897, 5-16. l.). Ezek a római katonák biztosan nem akartak valamilyen római ünnepet tartani, hanem parodizálva egy paródiát, pusztán szórakozásból gúnyolódtak.

Jézus vitte a keresztet. Tulajdonképpen csak a vízszintes részt, a *patibulumot*, mivel az oszlop már a helyén volt. A *flagellatio* okozta vérvesztéségtől és az erőfeszítéstől legyengülve Jézus összeesett a golgotai úton. A római katonák segítségül hívtak egy Simon nevezetű embert, aki Kyrenaikából származott, és éppen a mezőről tartott hazafelé. Ő vitte Jézus keresztjét az út végén (Mk 15,21). A szinoptikusok szerint Jézusnak mirhával kevert bort adtak, de ő nem fogadta el (Mk 15,23 parr). A rabbinikus hagyomány szerint ezt a részegítő italt, ami arra szolgált, hogy elkábítsa az elítéltet és csökkentse fájdalmait, a jeruzsálemi kegyes asszonyok készítették (bTalmud, Szanhedrin traktátus, VI, 1; másik szövegfelosztás szerint 43a).³²

Régészek nemrég megtalálták egy jeruzsálemi ossuáriumban egy keresztre feszített maradványait.³³ Ez a lelet lehetővé teszi, hogy pontosabb képünk legyen a keresztre feszítésről. Az elítéltet három szögre függesztették: egyet-egyet az alkarján, és egy hosszút a keresztbe tett sarokcsontjain verték át. A lábai így egymást fedték és térdei megroggyantak. A fenék magasságába helyezett fatámasz megakadályozta, hogy a test szétszakadjon és leessen. Ezáltal meg is hosszabbította a kínszenvedést.

Az agónia órákig is eltarthatott, mivel az elítélt megpróbált újra és újra kiegyenesedni, hogy levegőhöz jusson és görcsei feloldódjanak. Jézus mégis gyorsan meghalt, ami meg is lepte Pilatust (Mk 15,44). A mai orvosok többsége úgy gondolja, hogy Jézus halálát az előbbutóbb bekövetkező fulladás által kiváltott szívroham okozta. A szinoptikusok szerint (Mk 15,37 parr) Jézus halála előtt felkiáltott, ami meglepő, hiszen a keresztre feszítettek alig

²⁹ Ez J. Colin tézise: *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruxelles-Berchem 1965.

³⁰ Mindamellert emlékeztetnünk kell arra, hogy a római jogi szakemberek jól tudták, hogy a tömeg nyomást gyakorolhat a bírákra. Éppen ezért írták elő nekik, hogy ne hagyják magukat befolyásoltatni a közvélemény és a tömeg kiabálása által. A Codex Iustinianus 9, 47, 12 megőrzött egy szöveget Diocletianustól és Maximianustól erre vonatkozóan: „Vanae voces populi non sunt audiendae”. Vö. E. Bickermann, *Utilitas crucis...*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 112, 1935, 209-210. l.

³¹ Az *ordo* per másként fejeződött be. A bizottság kimondta a bűnösséget vagy ártatlanságot. Majd külön törvény határozta meg, hogy abban a büntetben, amelyben a vádlottat elmarasztalták, a *magisztrátusnak* milyen büntetést kellett kiszabnia.

³² A Jn 19,28-30 szerint Jézus a kereszten valamiféle ecetet ivott, hogy szomját oltsa (ecetes szivacsról beszél Mk 15,36 és Mt 27,48 is).

³³ Ld. az *Israel Exploration Journal* 20. kötetében (1970) megjelent cikkeket, melyeket bibliográfiánk említ.

kaptak levegőt.

Jézus hét szavát a kereszten legendák elterjedésének tulajdoníthatjuk, ami mind a négy evangélistánál megtalálható (az egyik Márknál olvasható [15,34], három Lukácsnál [23,34.43.46] és három Jánosnál [19,26-27.28.30]). Az ilyen mondások a vértanú-elbeszélések sajátosságai.

Nem elképzelhetetlen, hogy Jézus tanítványai és rokonai ott voltak a keresztre feszítésnél, de aligha engedték őket a keresztre közelébe.

Palesztinában a halálraítéltek holttestét általában nem a temetőbe, hanem a kivégzés helyéhez közeli közös sírboltba helyezték. Tisztátalanságuk nem fertőzhetette meg a tisztességes emberek nyugvóhelyét (Dt 21,22-23).³⁴ A zsidók mindamellet vigyáztak arra, hogy egy halálraítéltet illendően temessenek el, mert ha nem, akkor „nagyobb büntetésben részesülne, mint amit megérdemel” (Josephus, Ant. IV, 8, 24, § 265).

Az evangéliumok egyhangúan állítják, hogy Jézus testét nem a halálraítéltek számára fenntartott közös sírba vitték, hanem egy kertben lévő új sírboltba helyezték (Mt 27,60; Jn 19,41). Jézus egyik csodálójának, Arimáthiai Józsefnek lenne köszönhető ez a kivételes bánásmód. Ő kérte volna el Jézus testét Pilatustól, aki ki is adta neki. Az evangéliumok ebben való megegyezése azonban nem szabad, hogy megtévesszen bennünket: a keresztyén apológiának szüksége van egy különálló, könnyen azonosítható sírra. Nélküle ui. az üres sír elmélete összeomlik. Mindamellet úgy tűnik, hogy a keresztyénekkal folytatott vitájukban a zsidók nem hivatkoztak a közös sír anonimitására. A holttest ellopását kívánják elhíttetni (Mt 28,13-15), ami kétségkívül egy különálló sírboltot feltételez. A Jézust eltemető Arimáthiai József története ezzel valószínűbbé válik. Mindamellet nem hagyhatjuk figyelmen kívül az ApCsel 13,27-29 közlését, ami feltehetően egy régebbi és kevésbé legendáris hagyományon alapszik. Ezen szöveg szerint Jézus vádlói, a zsidók azok, akik eltemették őt: s ebben az esetben valószínűleg közös sírba.

³⁴ Ez a tisztátalanság addig tartott, amíg a holttestekről le nem foszlott a hús (Misna, *Szanhedrin* traktátus, VI, 6; más szövegbeosztás szerint VI, 8). Ezután a csontokat összeszedhették és a családi ossuariumba vihették. Ez történt azzal a keresztre feszítéssel is, akinek a csontjait nemrég megtalálták. Olajjal való megkenetés nyomai mutatják, hogy ennek az embernek a családja a csontok átszállítása alkalmával ragaszkodott az elhunytat megillető hagyományos rítusok megtartásához és tiszteletben tartotta halottját.

HELY ÉS IDŐ

A szenvedéstörténet helyszíneinek meghatározása és a nagyhét kronológiája igen nehéz probléma elé állít bennünket. Az utolsó vacsora színhelye, a Gecsemáné, a főpap háza, a Szanhedrin gyűlésterme, Pilatus praetoriuma, a Golgota és a sír közül egyiket sem tudjuk bizonyossággal azonosítani.

Anélkül, hogy bonyolult régészeti vitákba bocsátkoznánk, mondjunk csak annyit, hogy a Gecsemáné, ami tk. „olajsajtólót” jelent, valahol a Kidrón túloldalán volt, az Olajfák hegyének lábánál vagy lejtőjén.

A Misna, a Talmud és Josephus különböző helyeket jelöl meg arra vonatkozóan, hogy hol is szokott a Szanhedrin általában tanácskozni. Az Újszövetség nem egyértelmű: nem derül ki, hogy a Szanhedrin szokásos helyiségében gyűlt-e össze, vagy pedig a főpap házában.

Ami Pilatust illeti, ő azon a helyen ülésezett, „amelyet kövezett-udvarnak, héberül pedig Gabbatának neveztek” (Jn 19,13). Ez vagy az Antonia-erődöt jelenti a Templom területének északnyugati sarkában, vagy inkább Heródes palotáját a város nyugati dombján. „Helytartóságon” (Mt 27,27) akkor nem föltétlenül egy állandó helyet értettek, hanem azt, ahol a helytartó éppen bíraskodott.

A Golgota, aminek külső formája egy koponyára emlékeztethetett, és a sírbolt, ahova Jézust temették, minden bizonnyal közel volt egymáshoz, valahol ott, ahol a zarándokok ma is tisztelik (a Szentsír-templom együttesében). Hadrianus igen nagy szolgálatot tett a történetészeknek, amikor ezen a helyen állította fel az *Aelia Capitolina Fórumát* a II. században újjáépített pogány Jeruzsálemben, és Aphrodité tiszteletére is épített itt egy templomot. Polemikus gesztusa tette tulajdonképpen lehetővé, hogy azonosítsunk itt egy szent helyet, kétségkívül a Szentsírt, amit már az I. században tiszteltek (Caesareai Eusebius, Constantinus élete, III, 25 k.).

Az evangéliumok egyhangúan állítják, hogy Jézus egy szombatra való előkészületi napon, vagyis pénteken halt meg (Mk 15,42 és Jn 19,31). János szerint ez a nap egyben a húsvétra való előkészület napja is volt, Niszán 14. Vagyis a húsvét ebben az évben éppen szombati napra esett volna (Jn 19,31). Ugyanezen evangélium szerint, Jézus ráadásul még ugyanabban az órában is halt meg, amikor a Templomban feláldozták a húsvéti bárányokat. Ezen kronológia okát valószínűleg a jánosi elbeszélés azon törekvésében kell keresnünk, amely megpróbálja Jézust az Új Szövetség bárányával azonosítani (Jn 1,29.36; 19,36). Márk elbeszéléséből viszont az derül ki, hogy Jézus utolsó étkezése egy húsvéti vacsora volt: Jézus tehát éppen húsvét napján, Niszán 15-én halt meg. Azonban ez a tipologizáló megoldás is nehézségekbe ütközik: elképzelhető, hogy a Szanhedrin összeült húsvét napján? Hiszen maga Márk mondta, hogy a zsidó vezetők el kívánták kerülni a kivégzést az ünnepen (Mk 14,2). A Mk 14,12-ben található szerencsétlen kifejezés: „A kovásztalan kenyerek első napján, amikor a húsvéti bárányt szokták áldozni” arra enged következtetni, hogy Márk rosszul ismerte a zsidó naptárt.³⁵ Nehéz tehát választani: János teológiai okokból ragaszkodik Niszán 14-hez, Márk pedig – úgy tűnik – nem ismeri eléggé a zsidó szokásokat. Ha a bibliai szövegek harmonizálása céljából két különböző, egy heterodox szolárikus és egy ortodox lunáris időszámítást fogadunk el, nem kerülünk közelebb a probléma megoldásához. Másik lehetséges harmonizálás lenne azt mondani, hogy Márk, Jézust követve, reggeltől számítja a napot, míg János, mint a zsidó hatóságok, estétől.

Jézus utolsó napjának időpontjai egyik evangéliumról a másikra változnak. Márk szerint három óránként következnek egymás után az események (14,72; 15,1.25.33.34.42). Ez a schéma túl pontos ahhoz, hogy történeti lehessen. János Márknak csak két időpontját erősíti meg:

³⁵ A bárányok feláldozása az előkészületi napon, vagyis húsvét előestéjén, Niszán 14-én történt. Márpedig a Lev 23,6 a kovásztalan kenyerek első napját Niszán 15-re teszi, ami egyben húsvét napja is. Ha Márk a napfelkeltétől számítja a napokat, az ellentmondás elkerülhető: délután elvégzik az áldozatot, este pedig elfogyasztják a vacsorát, s mindkettő ugyanarra a napra esik. De valószínűsíthető-e ez?

a tagadást a kakas megszólalása előtt (Jn 18,27) és a Pilatus elé vitetést kora reggel, vagyis az első órában (kb. 6 óra) (Jn 18,28). Amíg azonban Márknál Jézust a harmadik órában feszítik meg (kb. 9 óra), Jánosnál Pilatus őt csak a hatodik órában (kb. 12 óra) bocsátja el (19,14), hogy keresztre feszítsék. Jézusnak délután kellett meghalnia, hogy legyen még elég idő arra, hogy eltemessék napnyugta előtt.

Összegezve azt a néhány adatot, amit az Újszövetség Jézus működéséről mond, halálát a 28. és 32. év közé tehetjük. Ha a passióról szóló jánosi elbeszélés időrendjét követjük, akkor Jézus Niszán 14-én, pénteken halt meg. A zsidó lunáris naptár e két időpont között két ilyen napot ismer: 30. április 7-ét, vagy pedig 33. április 3-át.³⁶

³⁶ Ebben az általunk kevésbé ismert és kényes területen J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology. Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*. Princeton 1964, 285-298. lapjaira támaszkodtunk, valamint A. Jepsen és A. Strobel „Zeitrechnung” szócikkére a *BHH*-ban (ed. Bo Reicke és L. Rost, Göttingen 1966, 2211-2228. c.).

KÖVETKEZTETÉSEK

Jézus szenvedéstörténetének egyetlen szemtanúja sem volt jelen valamennyi eseménynél. Éppen ezért már a kezdet kezdetén is bárki, aki el akarta mondani a történeteket, rá volt utalva a többi szemtanú elbeszélésére. Sőt, még amit maga látott, az is egyfajta közvetítésen ment keresztül: a szemtanú tudata és nyelvezete interpretációs forrásként működött. A dráma lefolyása egy pap, egy római katona vagy egy tanítvány szerint eléggé különböző lehetett. A zsidó vezetés bizonytalansággal hajlamos a Szanhedrin szerepének túlhangsúlyozására és Jézusban hamis prófétát lát. Pilatus, aki talán nem is tudott arról, hogy Jézust a főpap elé idézték, Krisztust valószínűleg politikai agitátornak nézte. A tanítványok pedig azt láthatták, hogy Jézust először a zsidó vezetőkhez, majd a rómaiakhoz viszik; kérdés, hogy egyáltalán megértették-e a jogi árnyalatokat? Hiszen kétségtelenül felnagyították a zsidók felelősségét és kisebbitették Pilatusét. A maguk elkeseredettségét, hitehagyását mindenesetre megvallják –, de vajon nem tettek ehhez is hozzá valamit? Ez is előfordulhat. Mindenesetre Jézussal való kapcsolatuk húsvét után teljesen megváltozott. Húsvétig Jézustól vezetve vallották, hogy őt Isten küldte, de mégsem ismerték őt igazán.

A dráma mindegyik résztvevője megegyezik azonban abban, hogy zsidók tartóztatták le Jézust és vádolták be Pilatusnál, ő pedig – a nép nyomására – halálra ítélte és kivégeztette őt. Ez a közmegegyezés schematikusnak tűnhet, hiszen nem árul el semmit arról, hogy a vádlott mit tartott magáról, sem a per tétjéről, sem pedig a dráma kimeneteléről, vagyis a feltámadásról. Éppen ezen a helyen kell a történésznek párbeszédre lépnie a teológussal, aki az Ószövetségből az Újszövetségbe való átmenetet abban a feltámadásban látja – ami történetileg aligha mutatható ki.

BIBLIOGRÁFIA³⁷

- M. Wlassak, Zum römischen Provinzialprozeß, in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, phil.-hist. Klasse, 190. kötet, 4. tanulmány. Wien 1919.
- G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen 1922.
- H. Lietzmann, Der Prozeß Jesu, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 1931, XIV, Berlin 1943, 313-322. Újranyomva: H. Lietzmann, *Kleine Schriften, II., Studien zum Neuen Testament*, Berlin 1958, 251-263. l.
- J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Gießen 1934.
- E. Bickermann, Utilitas Crucis. Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Evangiles canoniques, in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 112, 1935, 169-241.
- H.W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen 1938.
- F. de Visscher, *Les édits d'Auguste découverts à Cyrène*, Louvain 1940 (újranyomva: Osna-brück 1965)
- V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, London 1943.
- J. Moreau, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus*, Bruxelles 1944.
- K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949.
- H.G. Pflaum, *Essai sur les procureurs équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris 1950.
- G.D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, London, New York, Toronto 1953.
- N.A. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: *NTS* 2, 1955, 17-32. l.
- A. Parrot, *Golgotha et Saint Sépulcre*, Neuchâtel, Paris 1955.
- A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957.
- J. Knox, The Death of Christ. The Cross in *New Testament History and Faith*, London, Glasgow 1958 (új kiadása 1967).
- O. Linton, The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX, in: *NTS* 7, 1960-61, 258-262. l.
- H.G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, 4 kötet, Paris 1960-61.
- H. van Oyen, Neue Forschungen über den Prozeß Jesu. *Christlich-jüdisches Forum. Mitteilungsblatt der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz* 26, 1961, 1-3. l.
- P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961.
- J. Bleicken, Senatsgericht und Kaisergericht. Eine Studie zur Entwicklung des Prozeßrechtes im frühen Prinzipat. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil.-hist. Klasse, 3. folyam 54, Göttingen 1962 (különösen a második függelékhez csatlakozunk, mely a provinciák büntetőjogi eljárását tárgyalja).
- A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963.
- E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und des Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1964.
- F. Camacho-Evangelista, La „epistula” de Claudio Quartino y el proceso en contumacia en las provincias (provincia „Tarraconense”), *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 3. folyam 14, 1964, 229-319. l.
- J. Gaudemet, La juridiction provinciale d'après la correspondance entre Pline et Trajan, *uo.*, 335-353. l.
- G.I. Luzzato, In tema di processo provinciale e autonomia cittadina, *uo.*, 355-362. l.
- F. de Visscher, La justice romaine en Cyrénaïque, *uo.*, 321-333. l.
- J. Colin, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruxelles-Berchem 1965.

³⁷ Bibliográfiánk kronológiai sorrendet követ. A *-gal megjegyzett művek nem voltak elérhetőek számunkra. Az *Elenchus Bibliographicus Biblicus* (melyet évente ad ki P. Nober) témánkról teljes bibliográfiát közöl.

- P. Benoit, *La passion et la résurrection du Seigneur*, Paris 1966.
- S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester 1967, 1-25. l.
- H. Conzelmann, E. Flessemann-van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse, *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, Gütersloh 1967.
- J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967 (főként a mű vége, amely a *cognitio extra ordinem* témáját tárgyalja).
- A. Vanhoye, Structure et théologie des récits de la Passion dans les Evangiles synoptiques, *Nouvelle Revue Théologique* 99, 1967, 135-163. l.
- S.G.F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968.
- P. de Francisci, Brevi Riflessioni intorno al „processo” di Gesu, in: *Studi in onore die Giuseppe Grosso*, I., Torino 1968, 3-25. l.
- G. Longo, Il Processo di Gesu, *uo.*, 529-605. l.
- J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, 4. kiadás, Regensburg 1969.
- G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion*, München 1969.
- *R. Vidal Pazos, *Jurídicas reflexiones en torno al proceso de Christo*, La Coruna 1969.
- R.Mc.L. Wilson, The New Passion of Jesus in the Light of the New Testament and the Apocrypha, in: *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black*, ed. E.E. Ellis and M. Wilcox, Edinburgh 1969, 264-271. l.
- E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus, Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, London 1970.
- T.A. Burkill, The Condamnation of Jesus: a Critic of Sherwin-White's Thesis, *NT* 12, 1970, 321-342. l.
- O. Cullmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps. Culte, Société, Politique*, Neuchâtel 1970.
- J. Gnllka, Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53-15,5. in: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Vorarbeiten*, Heft 2, Neukirchen, Zürich, Köln, 1970, 5-21.l.
- F. Hahn, Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, *uo.*, 23-96. l.
- Eta Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen 1970 (főként Márk elbeszéléseiről).
- E. Lohse, S.G.F. Brandon, The Trial of Jesus of Nazareth, *NT* 12, 1970, 78-79. l.
- R. Haas, Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar, *Israel Exploration Journal* 20, 1970, 38-58. l.
- J. Naveh, The Ossuary Inscriptions from Giv'at ha-Mivtar, *uo.*, 33-37. l.
- V. Tzaferis, Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, *uo.*, 18-32. l.
- *W.R. Wilson, *The Execution of Jesus. A Judicial, Literary and Historical Investigation*, New York 1970.
- J. Briend, La sépulture d'un crucifié, *Bible et Terre Sainte* 133, 1971, 6-10. l.
- D.R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day*, Leiden 1971.
- H.H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, New York 1971.
- G. Crespy, La signification politique de la mort du Christ, *Lumière et Vie* 101, 1971, 89-109. l.
- S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*. Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1971.
- *The Trial of Jesus in the Light of History. A Symposium. *Judaism* 20, 1971, 6-74. l. (R. Gordis, H.H. Cohn, M.S. Enslin, D. Flusser, R.M. Grant, S.G.F. Brandon, J. Blinzler, G.S. Sloyan és S. Sandmel rövid tanulmányai).
- A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30*, München 1972.
- *R. Gorman, *The Trial of Christ. A Reappraisal*. Huntington, Ind., 1971.
- W. Horbury, The Passion Narratives and Historical Criticism, *Theology* 75, 1972, 58-71. l.
- V. Taylor, *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (ed. O.E. Evans), Cambridge 1972.

H.R. Weber, Freedom Fighter or Prince of Peace, *Study Encounter* 8, 1972, No. 32. Francia fordította: Libérateur ou Prince de la Paix?, in: *ETR* 48, 1973, 317-349. l.

E. Fuchs, L'évangile de Jésus, acte politique, in: *Les Cahiers Protestants*, új folyam, 1973, No. 1-2., 67-80. l.

M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris 1973.

G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973.

G.S. Sloyan, *Jesus on Trial*, Philadelphia 1973.