

## IV. ARTYKUŁY RECENZYJNE

WOJCIECH BEJDA, MACIEJ JOŃCA (Lublin)

### *Quod homines credere volunt, id facile credunt.*

**Uwagi polemiczne na marginesie książki Pauliny Święcickiej-Wystrychowskiej  
pt. *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu  
rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich  
w okresie wczesnego pryncypatu, 2005.***

Ostatni dzień z życia Jezusa fascynował badaczy, odkąd zaczęto zajmować się w sposób krytyczny przekazami na temat Jego osoby. Powstałych publikacji niemal nie sposób zliczyć. Polska literatura naukowa w tym kontekście jawi się mimo wszystko jako stosunkowo uboga. Tym bardziej paląca była potrzeba przedstawienia najnowszych ustaleń oraz krytycznego spojrzenia na starsze opracowania, które zajmowały się procesem Jezusa w ujęciu prawnym. Taki właśnie cel przyświecał Paulinie Święcickiej-Wystrychowskiej, która chciała na nowo przyjrzeć się procesowi Jezusa i odtworzyć jego „rzeczywisty przebieg” (s. 13, por. s. 14).

Należy zwrócić uwagę na niezwykle złożony charakter zagadnienia, z którym postanowiła zmierzyć się autorka. Aby pisać o postępowaniu w sprawie Jezusa Chrystusa w kontekście prawa rzymskiego, wymagana jest orientacja w rzymskich przepisach prawnych oraz doskonała znajomość ewangelii synoptycznych. Przydaje się także archeologia, znajomość języków klasycznych oraz nauk pomocniczych historii, z których, w omawianej sytuacji najważniejszymi są epigrafika, papirologia i numizmatyka. Autorka stara się w swej pracy uczynić dobry użytek ze wszystkich źródeł i pozostających do dyspozycji środków. Nie tylko udało jej się zebrać większość najważniejszych publikacji dotyczących omawianego zagadnienia, ale także, analizując szczegółowe kwestie, dokonać sumarycznego omówienia wielu stanowisk prezentowanych w nauce. Należy także odnotować, że nie poprzestała na suchej analizie dokonań innych, ale także zaprezentowała wiele własnych, często świetnie uzasadnionych poglądów.

„Proces” Jezusa od wieków budzi najgorętsze emocje. Nie może zatem dziwić, że nie są od nich wolni także autorzy niniejszego opracowania. Zabierając głos w tej ważkiej sprawie, chcemy podjąć polemikę z niektórymi tezami zaprezentowanymi w *Procesie Jezusa w świetle prawa rzymskiego*.

\*\*\*

Monografia podzielona została na 4 rozdziały, a te z kolei na mniejsze jednostki. W pierwszym rozdziale „Źródła historyczne dotyczące procesu Jezusa” (s. 11-35) omówione zostały ewangelie, apokryfy, przekazy Tacyta, Pliniusza Młodszego, Józefa Flawiusza (*Testimonium Flavianum*) oraz źródła prawne, pozwalające na odtworzenie rzymskiej procedury karnej w okresie wczesnego pryncypatu.

Wśród źródeł kluczowe znaczenie mają oczywiście ewangelie. Autorka określa je jako „źródła bezpośrednio relacjonujące przebieg (...) wydarzeń” (s. 13). Píše też, że „ewangelie stanowią swoistego rodzaju dokumenty z postępowania w tej sprawie” (s. 67; por. s. 130). Wydaje się, że jest to stwierdzenie zbyt daleko idące. Sugeruje bowiem, że spisywali je świadkowie (bezpośredniość) lub że oparte są na dokumentach urzędowych. Jak zauważa sama autorka (s. 69), chrześcijanie nie mieli dostępu do archiwów cesarskich. Ewangelie powstały, jak się przyjmuje, co najmniej w 40 lat po opisywanych wydarzeniach, zaś ewangelia Jana ok. 60. Nie oznacza to, w dalszej części pracy, że jawi się jako mniej wiarygodna.

Autorka dodaje przy tym założenie ks. E. Dąbrowskiego, że „naoczne świadectwo nie jest *conditio sine qua non* historycznej wiarygodności”. W konsekwencji można uwzględnić relacje, „przy których żaden z apostołów nie był obecny” (s. 18). Oznacza to mimo wszystko, że ewangelie nie zawsze są „bezpośrednimi” źródłami. Są to przekazy oparte przede wszystkim na pamięci osób, które nie wszystko przecież widziały (np. przesłuchania przed Sanhedrynem i w *praetorium* u Piłata). Przez pewien czas krążyły one w formie ustnej zanim zostały spisane, jak sama autorka wcześniej zaznaczyła (s. 16 n.). Nie są zatem dokumentami *sensu stricto*, lecz raczej świadectwami wiary. Tymczasem, zdaniem autorki, „powtarzające się elementy w narracji, różniące się tylko w kwestiach szczegółowych, już na wstępie [mogą] stanowić argument przemawiający za uznaniem ich za autentyczne...” (s. 15). Tego rodzaju metoda sprawdza się, kiedy mamy do czynienia z próbą udowodnienia jakiegoś faktu na podstawie zupełnie niezależnych relacji (np. dążenie Gajusza do samoubóstwienia się za życia, opisywane przez Swetoniusza, Józefa Flawiusza, czy Filona z Aleksandrii). Jednak, jak dowiedziono, ewangelisci nie są od siebie niezależni. Mateusz czerpał z Marka, najwcześniejszego kanonicznego ewangelisty. Podobnie czynił Łukasz oraz w mniejszym stopniu Jan. Obok Marka istniało także źródło określane jako Q, z którego czerpali Mateusz i Łukasz. Jest to teoria, która rozstrzyga problem synoptyczności ewangelii, za

którą opowiada się 80%-90% badaczy<sup>1</sup>. Niestety na kartach omawianego studium, poza zdawkową informacją (s. 16, przyp. 13), zabrakło na ten temat osobnego wywodu.

Autorka sama zauważa, że możliwe jest, by kolejne przekazy były zmieniane lub uzupełniane, w zależności od potrzeb autora, odbiorców albo okoliczności historycznych (s. 16). Ta słuszna uwaga wskazuje na „kreatywny”, a nie dokumentalny charakter tych pism. Niemniej w dalszej części pracy autorka, podobnie jak bardzo często cytowany w pracy Alan Sherwin-White<sup>2</sup>, traktuje wszystkie 4 dzieła jako historyczną i narracyjną całość. Łuki w jednym przekazie po prostu uzupełnia informacjami z innych (np. s. 94, – tytuł; s. 99 – zarzuty przeciw Jezusowi; s. 109 – postępowanie przed Piłatem). Na dalszy plan zepchnięte zostały: tło historyczne, w jakim powstawały poszczególne dzieła, intencje narratorów oraz tożsamość czytelników, do których zwracali się ewangelisci. Dobrym przykładem tej tendencji jest choćby uznanie za autentyczny snu żony Piłata: dodatkowo w jego ocenie podsądnego – jako niewinnego – utwierdziła namiestnika jego żona, która zgodnie z przekazem Mateusza, ostrzegła go słowami: „Nie miej nic do czynienia z tym Sprawiedliwym, bo dzisiaj we śnie wiele nacierpiałam z Jego powodu”. *Piłat poczuł się nieswojo, wierzył bowiem, jak każdy Rzymianin, we wszelkiego rodzaju wróżby, oznaki, przepowiednie* (s. 123). Autorka nie podaje w wątpliwość zdarzenia, które ani nie mogło być zaprotokołowane w procesie, ani podsłuchane przez autora. Informacja ta jest zatem, krytycznie rzecz ujmując, niesprawdzalna, by nie powiedzieć fikcyjna. Niemniej zaraz następuje dociekanie, kim była towarzyszką Piłata oraz analiza fenomenu wiary starożytnych w znaki, wróżby i sny (s. 123, przyp. 790, 792).

Wydaje się, że, podobnie jak w przypadku apokryfów, ewangelistom przyświecała chęć ukazania męki Chrystusa w sytuacji, kiedy mieli jedynie niepełne lub podstawowe informacje o niej. Zakładając, że byli to ludzie wykształceni i posiadający pewną wiedzę o przebiegu typowego procesu rzymskiego, mogli oni wpisać pewne jego elementy w narrację pasyjną, aby stworzyć, w ich przekonaniu, prawdopodobną rekonstrukcję wypadków (sama autorka mimowolnie wyraża podobną opinię: starając się jednak wiernie oddać przebieg wydarzeń, podali oni wiele jurydycznych szczegółów, które pozwalają na zbadanie tej sprawy od strony proceduralnej – s. 69). W podobny sposób, z „głodu” wiedzy, powstawały także apokryfy, ukazujące np. dzieciństwo Jezusa czy dzieje Piłata. Wyjaśniałoby to w konsekwencji istnienie fragmentów opisujących wydarzenia, które nie powtarzają się w innych ewangeliach.

---

<sup>1</sup> Kompleksowa analiza procesu powstawania poszczególnych ewangelii – Ks. A. Paciorek, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 7-35; A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000, s. 178-218. Por. J.D. Crossan, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, Warszawa 1998, s. 30-44.

<sup>2</sup> A. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963.

Trzeba zdawać sobie sprawę, że ewangelie nie są ani dziennikarskimi sprawozdaniami określonych wydarzeń, ani historycznymi monografiami o życiu Jezusa, ani nawet Jego biografiami<sup>3</sup>. Rację ma F.M. Finley, który zauważa: „Nawet jeśli można by zaakceptować pogląd, z takim zapalem lansowany ostatnio przez Alana Sherwin-White’a ..., że dzieje apostołskie i ewangelie nie różnią się jakościowo od źródeł historycznych takich jak Herodot czy Tacyt, to i tak w ten sposób nie zajdzie się daleko”<sup>4</sup>. Nie myli się także D. Nörr, zakładający, że prawnicza interpretacja ewangelii jest celem samym w sobie i nie powinna ustępować przed interpretacją teologiczną czy religijno-historyczną<sup>5</sup>. Niemniej opracowanie autorki jest w zamierzeniu studium historyczno-prawnym.

Czy zatem w świetle powyższych uwag ewangelie są dziełami bezużytecznymi dla prawnika i historyka? W żadnym wypadku nie. Należy mieć jednak świadomość, że analizując zawarte w nich przekazy ma się do czynienia ze swego rodzaju kodem, który należy złamać. Prześwietlając przez tekst Nowego Testamentu Pasję trzeba odkrywać poprzez jego umiejętną interpretację.

Wielka szkoda, że autorka nie skorzystała z jakichkolwiek komentarzy do poszczególnych ewangelii. Praca traci wiele również na tym, że nie ma w niej odwołania do greckiego oryginału dzieł ewangelistów. Czytelnik nie znajdzie także informacji o tym, który z polskich przekładów jest cytowany.

Jako ważne źródło autorka przywołuje dzieła Tacyta. Na s. 24 przytoczony został łaciński fragment *Annales* wraz z tłumaczeniem Seweryna Hammera: *Auctor nominis eius Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat*. Autorka wywodzi za tłumaczem, że Jezus został skazany w procesie sądowym („Mowa w nim o tym, że to Piłat skazał... Takie stwierdzenie pozwala także na wniosek, że przewód sądowy się odbył” – s. 26). Fraza *supplicio affectus erat* świadczy jednak tylko o tym, że Jezus został przez Piłata ukarany (dosłownie „dotknięty”) śmiercią. Nie jest powiedziane czy skazany w procesie czy po prostu stracony w ramach *coërcitio*. Termin *afficio* nie ma znaczenia procesowego<sup>6</sup>.

Na s. 26 następuje odniesienie do korespondencji między Pliniuszem Młodszym a cesarzem Trajanem. W całej pracy autorka sięga do niej bardzo często. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że nie dotarła do źródła, a poprzestała na informacjach, uzyskanych „z drugiej ręki”. S. 26 przyp. 84: „U Pliniusza chrześcijaństwo jest określane jako *superstitio exitiabilis*”. Tymczasem Pliniusz pisze o *superstitio prava et immodica*<sup>7</sup>. S. 68 przyp. 369: „Zachowało

<sup>3</sup> A. Świderkówna, op. cit., s. 185.

<sup>4</sup> M.I. Finley, *Aspects of Antiquity*, London 1968, s. 195. Por. ibidem, s. 188 n.

<sup>5</sup> D. Nörr, *Rechtsgeschichtliche Probleme in den Evangelien*, w: *Kontexte*, t. III, *Die Zeit Jesu*, Stuttgart 1966, s. 101.

<sup>6</sup> Heumann-Seckel, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena 1907, s. 12; Ch.T. Lewis, Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1962, s. 66; J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 40.

<sup>7</sup> Plin. ad Traj. 10. 96: *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam*.

się wiele listów Pliniusza do cesarza Trajana, w których ten pierwszy opisuje swe dylematy prawne, w szczególności w kwestii chrześcijan...” (w podobnym sensie wywód z s. 26). Następnie umieszczone zostanie odesłanie do *Epistulae* jako całości. Czy Pliniusz Młodszy, z ogółem 247 zachowanych listów (do różnych adresatów), wystosował w sprawie chrześcijan więcej niż jedno pismo? Autorka twierdzi, że korespondencja między cesarzem a namiestnikiem Bitynii i Pontu (II wiek n.e.) świadczy o tym, że wczesny proces kognicyjny miał charakter skargowy (s. 97). Lecz cytując fragment z pisma Pliniusza *qui ad me deferebantur*, zapomina o znajdującym się kilka wersów dalej *Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens* i następującej relacji, że namiestnik wszczął postępowanie w sprawie oskarżonych wyznawanie chrześcijaństwa na podstawie anonimowego donosu, do czego miał zresztą prawo, sądząc w procesie *extra ordinem*. Na s. 125 znajduje się stwierdzenie, że na podstawie między innymi listów Pliniusza, da się wyczuć stałą obawę władzy rzymskiej przed wstrząsami politycznymi i społecznymi. O które listy chodzi? Fraza *duci iussit* (w oryginale *duci iussi*)<sup>8</sup> nie jest urzędową formułą, używaną przez Pliniusza dla swych orzeczeń (s. 130)<sup>9</sup>. Sformułowanie to pojawia się w jego korespondencji tylko raz – w liście, dotyczącym chrześcijan. Wydaje się, że równie dobrze Pliniusz mógł napisać *de perservarentibus supplicium sumere iussi, perservarentes sumere iussi, perservarentes punire iussi, perservarentes poenae dedi iussi, perservarentes supplicio adficere iussi* i tak dalej. Na s. 62 czytamy: „Pliniusz chciał karać chrześcijan za niedoprecyzowane przewinienie, które juryści nazywali *contumacia*, choć inni w takich samych sytuacjach poprzestawali na wymierzeniu kary chłosty lub więzienia”. Jest to teza Alana Sherwin-White’a poddana w nauce solidarnej krytyce<sup>10</sup>. Abstrahując od kwestii podstawy skazania pontyjskich chrześcijan (termin *contumacia* nie pojawia się w tekście Pliniusza), stwierdzić należy, że *contumacia* nie jest słownym ekwiwalentem dla „niedoprecyzowanego przewinienia”<sup>11</sup>. Nawet Sherwin-White twierdzi, że było to wyzywające i butne zachowanie oskarżonych przed sądem<sup>12</sup>. S. 166: „Pliniusz, choć nie do końca rozumiał oskarżenia przeciw chrześcijanom w Poncie, jednak bez wahania skazywał ich na karę rzymską (ukrzyżowanie), a egzekucje odbywały się

<sup>8</sup> Ibidem: *Perservarentes duci iussi*.

<sup>9</sup> Autorka powtarza błędny pogląd, którego autorem jest A. Sherwin-White, *Roman Society*, s. 26-27. Większość twierdzeń tego badacza dotyczących procesu Chrystusa zostało podważonych w pracy, której autorem jest – T.A. Burkill, *The Condemnation of Jesus. A Critique of Sherwin-White's Thesis*, „Novum Testamentum” 12 (1970), s. 321 n. Na temat powyższego twierdzenia – ibidem, s. 328.

<sup>10</sup> Zob. zwłaszcza – G. De Sainte Croix, *Why were the early Christian persecuted?*, „Past and Present” 26 (1963), s. 18 n. Ustosunkowanie się do przedstawionych zarzutów – A. Sherwin-White, *Why were the Christians persecuted? An Amendment*, „Past and Present” 27 (1964), s. 25 n.

<sup>11</sup> Szerzej na temat *contumacia* zarówno na gruncie zarówno prawa karnego, jak i cywilnego – Kipp, s. v., *contumacia*, RE 6 (1901), kol. 1165 n.

<sup>12</sup> A. Sherwin-White, *Early persecutions and Roman law again*, „Journal of Theological Studies” 3 (1952), s. 210-213; idem, *Roman Society*, s. 39.

według reguł rzymskich”. Na temat ukrzyżowania nie ma w liście mowy. Użyte za to zostało określenie *supplicium*, które jest dosyć pojemne<sup>13</sup>.

Warto zauważyć, że nie do końca trafne wydaje się porównywanie postępowania w sprawie Chrystusa z późniejszymi procesami Chrześcijan. Jezus był Żydem, żyjącym w I w., a nie chrześcijaninem z wieku II czy III, z czego autorka zdaje sobie przecież sprawę, dokonując krytycznej oceny źródeł (np. na s. 27).

*Testimonium Flavianum* omawiane na s. 27-29 w ujęciu autorki ma być niemal w całości wiarygodne. Na poparcie tej tezy przywoływany został m.in. autorytet H.S.J. Thackeray’a, który uznał je za autentyczne, badając jego warstwę językową (s. 28, przyp. 91)<sup>14</sup>. Jednak niektóre ustalenia leksykalne tego badacza zostały podważone, jak choćby teza o znaczącym udziale tzw. *assistsants*, z których jeden był odpowiedzialny za leksykalne wpływy „tukidydejskie”, a drugi za „sofoklejskie” w *Antiquitates*<sup>15</sup>. Jakkolwiek wersja polska podawana za J. Radożyckim (s. 29) w pewnych aspektach różni się od tego, co mamy w *Antiquitates*, to jednak w obu wariantach Józef jawi się jako chrześcijanin. Niemniej należy zauważyć, że szczególnie takie stwierdzenie, jak „jeśli można nazwać go człowiekiem”<sup>16</sup>, pomijając inne, jest wątpliwe. Gdyby annalista był tak przychylnie nastawiony do rodzącego się chrześcijaństwa, mielibyśmy też może wzmiankę, choćby lakoniczną i suchą, o prześladowaniach w czasach Nerona. Tymczasem Józef, który reprezentował typową dla arystokratów wyższość w stosunku do ludzi z niższych klas, odnosił się z co najmniej dystansem do kogoś, kto był przywódcą prostych ludzi i gromadził dookoła siebie rzesze tłumu (określenia ὄχλος, πλῆθος mają zwykle negatywne konotacje u historyków antycznych)<sup>17</sup>.

Z drugiej strony wydaje się, że *Testimonium* nie zostało wykorzystane w pełni przez autorkę. Otóż Józef powiada: καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρῶτων ἀνδρῶν παρ’ ἡμῖν σταυρωῖ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου...<sup>18</sup>. Fragment, co do którego autentyczności nie ma większych wątpliwości, nie wspomina o procesie przed Sanhedrynem, który, zdaniem autorki, miał wymiar bezprawny. Józef może być zatem kluczem do tej części postępowania, przy której nie był obecny żaden z uczniów Jezusa. Zwraca uwagę również fakt, że, podobnie jak Tacyt, Józef nie pisze wprost, iż Jezus został skazany w procesie. Zdaniem

<sup>13</sup> U. Brasiello, *La repressione penale nel diritto romano*, Napoli 1937, s. 246 n.; P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970, s. 122 n.

<sup>14</sup> H.S.J. Thackeray, *Josephus. The Man and the Historian*, New York 1929, s. 137-142.

<sup>15</sup> Por. np. G.C. Richards, *The Composition of Josephus' Antiquities*, „Classical Quarterly” 33 (1939), s. 36-40; D.W. Williams, *Thackeray's Assistant Hypothesis: A Stylometric Evaluation*, „Journal of Jewish Studies” 48 (1997), s. 262-275.

<sup>16</sup> Ios. AJ 18. 3. 3: Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς (...), σοφὸς ἀνὴρ, εἷγε ἀνδρῶν αὐτὸν λέγειν χρῆ. Por. A. Świderkówna, op. cit., s. 69-70.

<sup>17</sup> W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge 1963, s. 605-606; 674; Liddel-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 1281, 1417-1418.

<sup>18</sup> Ios. AJ 18. 3. 3.

historyka, Piłat „nałożył” na Niego ukrzyżowanie. Użyty w tekście czasownik ἐπιτιμῶ nie oznacza „skazać”, „zasądzić”, ale podobnie jak *affirmo* „nałożyć karę”, „ukarać”<sup>19</sup> (por. s. 29 – [na podstawie powyższego fragmentu] „osoba Jezusa i Jego proces mogą być uznane za byty historyczne, a także to, że Piłat skazał Go na śmierć krzyżową”).

Co się tyczy źródeł prawniczych, nie ulega wątpliwości, że ich dobór jest niezwykle trudny. Na s. 31 autorka udowadnia, że jest w pełni świadoma faktu, iż w pełni wiarygodna rekonstrukcja wczesnego procesu *extra ordinem* w prowincjach jest prawie niemożliwa ze względu na brak współczesnych materiałów. Z tego powodu słusznie wykorzystuje w pracy źródła późniejsze, jak *Pauli Sententiae* czy *Digesta* mimo, iż, zgodnie z twierdzeniem Th. Mommsena, materiały te pozwalają na odtworzenie stanu prawnego z okresu po 70 r. n.e. Dobre efekty przynosi także sięgnięcie do tych fragmentów ze źródeł literackich, które zawierają informacje na temat rzymskiego prawa karnego. Niemniej opieranie się w analizie procesu Chrystusa na konstytucjach cesarskich, pochodzących z Kodeksu Teodozjusza, Kodeksu Justyniana czy informacjach z *Res gestae* Ammiana Marcellina jest już dyskusyjne.

\*\*\*

Rozdział II pt. „Tło historyczno-prawne procesu” (s. 37-64) kreśli według podstawowej literatury zarys dziejów Judei jako rzymskiej prowincji, jej organizacji jako prowincji, ukazuje zakres władzy urzędników rzymskich, sądownictwo w prowincjach oraz tzw. *cognitio extra ordinem* w sprawach karnych.

Cytowana literatura przedmiotu jest raczej skromna<sup>20</sup>. Zwłaszcza opracowania, dotyczące „monarchii” Heroda (s. 40, przyp. 155) cechuje duży stopień ogólności. Brakuje jakiegokolwiek biografii tej postaci, np. autorstwa M. Granta<sup>21</sup>. Nie zostały uwzględnione dwie prace J. Ciecieląga<sup>22</sup>. Stąd może obecność takich nieścisłości, jak choćby ta, że za panowania Heroda Wielkiego pozycja arcykapłanów była „dość silna” (s. 40), czy uwaga, z kolejnego rozdziału, że tetrarcha był „urzędnikiem, jednak niepodległym prefektowi Judei” (s. 81). Polityka Heroda Wielkiego, polegająca na obsadzaniu urzędu arcykapłana ludźmi z Babilonii czy też przedstawicielami mniej znaczących miejscowych rodów, miała na celu osłabienie tego prestiżowego urzędu. Podobnie postępował również Herod I Agrypa, co w konsekwencji może wskazywać na jej

<sup>19</sup> *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 280; W.F. Arndt, F.W. Gingrich, op. cit., s. 303; Liddel-Scott, op. cit., s. 666.

<sup>20</sup> M.in. M. Sartre, *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e.–231 r. n.e.)*, Wrocław 1991; M.S. Ginsburg, *Rome et la Judée*, Paris 1928; M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1978; H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*, Warszawa 1994.

<sup>21</sup> M. Grant, *Herod Wielki*, Warszawa 2000.

<sup>22</sup> J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000; idem, *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego. Palestyna w epoce rzymsko-herodiańskiej*, Kraków 2002.

skuteczność. Co się zaś tyczy godności Heroda Wielkiego, to – cytowany w omawianej pracy – M. Sartre słusznie podnosi, że Galilea stanowiła „autonomiczne państwo w Syrii oddane pod zarząd władcy klienckiego (*tetrarchy*)”<sup>23</sup>.

Poza tym prezentowany zarys jest nie tylko poprawny, ale także bardzo potrzebny. Stanowi dobre wprowadzenie w niezwykle złożoną polityczno-społeczną sytuację w Palestynie pod rządami namiestników rzymskich.

\*\*\*

Rozdział III („Postępowanie sądowe w sprawie Jezusa z Nazaretu”, s. 65-147), jest główną częścią książki. Pierwszym omawianym aspektem jest aresztowanie Jezusa (także rola Judasza w Jego ujęciu), sformułowanie zarzutów i kwestia właściwości sądu (Sanhedryn, władza rzymska, tetrarcha). Następnie rozważane są poszczególne elementy wdrożonego postępowania (w tym zasady procesowe: jawności, ustności i bezpośredniości postępowania oraz ramy organizacyjne procesu). Autorka zajmuje się m.in. jego trybem (skargowy), rodzajem zarzutów stawianych przez Sanhedryn, stronami w procesie, środkami dowodowymi, *interrogatio* i problemem prawa do obrony a także *confessio* i *absolutio*. Osobne miejsce znajdują w tej części również problemy: *fustigatio* oraz tzw. *privilegium paschale*. W obrębie zagadnień związanych z wyrokiem poruszona została kwestia szantażu zastosowanego wobec Piłata („jeśli tego uwolnisz, nie jesteś przyjacielem cezara”<sup>24</sup>) oraz pytanie: czy rzymski namiestnik nie złamał prawa, skazując Jezusa na krzyż, a dalej formuła wyroku i jego wykonanie.

Kontrowersyjne wydaje się potraktowanie przez autorkę winy Jezusa. Na początku rozdziału przytacza ona opinie, z których wynika, że Jezus mógł stanowić odczuwalne zagrożenie dla porządku nadzorowanego przez arystokrację żydowską w Jerozolimie. Wywracając stoły i wyganiając handlarzy ze świątyni, mógł stać się, w opinii starszyny żydowskiej i władz rzymskich, istotnym źródłem zaburzeń (s. 70). Podobnie, sprawa królewskiego tytułu Jezusa, mająca tak czy inaczej konotacje polityczne, nie jest bez znaczenia (s. 124), jeśli weźmie się pod uwagę to, co wcześniej napisano w książce (s. 70 – „ogromny rozgłos wśród galilejskich tłumów”). Świadczą o tym także słowa Żydów z ewangelii Łukasza: „Podburza lud, ucząc po całej Judei i zaczawszy od Galilei, aż tu”<sup>25</sup>, uzupełnione o pobieżne uwagi z s. 124-125, wskazujące na zagrożenie dla porządku w kraju wynikające z działalności wędrownych kaznodziejów.

W dalszej części pracy autorka powątpiewa jednak w polityczny wymiar sprawy („Także faktem jest, że sam Jezus unikał wszelkich politycznych uwi-

<sup>23</sup> M. Sartre, *Wschód rzymski*, Wrocław 1997, s. 556.

<sup>24</sup> J. 19. 12: Ἐάν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος. W niniejszym opracowaniu wykorzystana została praca: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. ks. R. Popowski, ks. R. Wojciechowski, Warszawa 1993.

<sup>25</sup> Łk. 23. 5: Ἀνασείει τὸν λαὸν διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε.



kłań” – s. 125). Nie przywołano podstawowej literatury, która analizuje ten aspekt<sup>26</sup>. Wymienić należałoby chociażby publikacje S.G.F. Brandona<sup>27</sup>, liczne studia R.A. Horsleya<sup>28</sup> czy przetłumaczone książki J.D. Crossana<sup>29</sup>.

Warto przypomnieć, że okres I w. n.e. obfitował w różnego rodzaju proroków czy pretendentów do tytułu królewskiego, z którymi radykalnie się rozprawiano, upatrując w nich nieprzyjaciół istniejącego porządku<sup>30</sup>. Zarówno Dzieje Apostolskie<sup>31</sup> jak i Józef Flawiusz w *Antiquitates*<sup>32</sup> opisują sprawę Teudasa (Teodasa), który nakłonił „ogromną rzeszę ludzi, aby zabrawszy swoje mienie poszli za nim nad rzekę Jordan. Podawał się za proroka i twierdził, że na jego rozkaz rozdziela się wody rzeki i będą mogli wygodnie przejść na drugą stronę. Wielu ludzi dało się zwieść jego słowom. Lecz Fadus<sup>33</sup> nie pozwolił rozszerzać się temu szaleństwu i nasał na nich oddział jeźdźców, którzy uderzywszy zniemacka, wielu pozabijali, a znaczną liczbę pojмали żywcem. W ich ręce dostał się także sam Teudas, któremu ścięli głowę i zanieśli ją do Jeruzolimy”<sup>34</sup>. Nie wydaje się, aby za inicjatywą proroka kryło się jakieś większe zagrożenie dla porządku publicznego, a jednak Rzymianie interweniowali. Podobne przykłady można mnożyć<sup>35</sup>.

Czytelnik ewangelii jest przeświadczony, że Jezusa cechowały działania pokojowe. Współcześni uważali go jednak za proroka. Miał licznych wyznawców. Spędził wiele czasu na pustyni, gdzie gromadziły się wokół niego tłumy,

<sup>26</sup> Poszczególne teorie zebrał – E. Bammel, *The Revolution Theory from Reimarius to Brandon*, w: *Jesus and the Politics of his Days*, red. E. Bammel, C.F.D. Moule, Cambridge 1988, s. 11-68.

<sup>27</sup> S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, New York 1967.

<sup>28</sup> R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987; idem, *Sociology and the Jesus Movement*, New York 1989. Por. także – J.S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis 1985; idem, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis 2003.

<sup>29</sup> J.D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1997; idem, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, Warszawa 1998.

<sup>30</sup> Np. Jan Chrzyciel – Ios. AJ 18. 116-9; por. J.D. Crossan, *Kto zabił Jezusa*, s. 65-9; Ios. BJ 2. 259-63. Kompleksowo na ten temat piszą: R.A. Horsley, *Popular Messianic Movements around the Time of Jesus*, „Catholic Biblical Quarterly” 46 (1984), s. 471 n.; E. Koscis, *Der jüdische Messianismus und das politische Problem in der Geschichte Jesu*, Diss. Erlangen 1959, passim.

<sup>31</sup> Dz. Ap. 5. 36.

<sup>32</sup> Jos. AJ 20. 97.

<sup>33</sup> Cuspius Fadus – prokurator Judei w latach 44-46 n.e.

<sup>34</sup> Ios. AJ 20. 97-99. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, XX.V.1, tłum. J. Radożycki, Poznań 1962, s. 948.

<sup>35</sup> O. Betz, *Miracles in the Writings of Flavius Josephus*, w: *Josephus, Judaism, and Christianity*, red. L.H. Feldman, G. Hata, Leiden 1987, s. 228-230 analizuje znaczenie wystąpień Egipcjanina (Ios. BJ 2. 261-3; idem, AJ 20.169-72) oraz samarytan (Ios. AJ 18.85-70); por. J.D. Crossan, *Kto zabił Jezusa*, s. 68 n.; M. Smith, *The Occult in Josephus*, w: *Josephus, Judaism, and Christianity*, red. L.H. Feldman, G. Hata, Leiden 1987, wymienia więcej przykładów wystąpień „fałszywych proroków”, których ruchy zostały stłumione przez Rzymian (*it was merely the Roman method of discouraging illegal assembly* – s. 251). Autor ten sugeruje, że Rzymianie nie rozprawili się zbrojnie z Jezusem, kiedy zbierały się dookoła niego tłumy (zob. przyp. następny), ponieważ działo się to na terytorium Heroda Antypasa (s. 252).

a przecież usunięcie się na pustynię w celu przygotowania akcji militarnej było typowym działaniem żydowskich grup oporu od czasów Machabeuszy<sup>36</sup>. Jezus i jego uczniowie pochodzili z Galilei, będącej ówczesnie gniazdem antyrzymskiej agitacji. Zdaniem Jana, ludzie nazywali Go królem, choć on sam wyraźnie sobie tego nie życzył<sup>37</sup>. Przywódców tego rodzaju zawsze, wcześniej czy później, czekał tragiczny koniec. Dlatego opinia, że „niewinność Jezusa wyczuł sam Piłat, stwierdzając, że nie widzi w nim żadnej winy” (s. 125), jest nieco naiwna.

W postępowaniu władz okupacyjnych daje się zauważyć stałą tendencję, w której Rzymianie starali się likwidować wszelkie jednostki o cechach przywódczych, które przyciągały rzesze ludzi, a Jezus bez wątpienia był zdolny pociągnąć za sobą tłumy<sup>38</sup>. Jego wypowiedzi przeciw warstwom posiadającym i rządzącym wśród społeczeństwa żydowskiego oraz akcje przeciw istniejącemu porządkowi na terenie świątyni tuż przed świętem Paschy mogły mieć niebezpieczny skutek. Tysiące pielgrzymów przybywało do miasta, aby upamiętnić wyzwolenie z niewoli egipskiej. Jednocześnie kraj był zniewolony przez obce wojska, które strzegły porządku w czasie święta. Władze były świadome faktu, że na czas najważniejszych uroczystości religijnych Jerozolima zmienia się we „wrzący kocioł” i dlatego miały się na baczności. Józef Flawiusz opisuje krwawo stłumione zamieszki w czasie święta Paschy<sup>39</sup>. Łukasz wspomina o Galilejczykach, których krew Piłat zmieszał z krwią ich ofiar<sup>40</sup>. Tymczasem Jezus zapowiadał zniszczenie świątyni, wyrzucił z niej przekupniów i powywracał ich stragany<sup>41</sup>. To wszystko w czasie zbliżającej się Paschy<sup>42</sup>.

W tym miejscu warto przypomnieć jeszcze jedno zdarzenie opisywane przez Józefa Flawiusza<sup>43</sup>. W 62 r. przed żydowską starszyzną stanął kolejny Jezus, syn Ananiasza. Oskarżano go o to, że podczas Święta Namiotów głosił, iż nad świątynią wisi nieszczęście, co mogło stać się przyczyną rozruchów w mieście. Aby uciszyć niewygodnego kaznodzieję, poddano go chłóście. Kiedy to nie pomogło, został wydany namiestnikowi. Albinus rozkazał okrut-

<sup>36</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, t. I, Edinburgh 1973, s. 464, przyp. 35.

<sup>37</sup> J. 6. 15: Ἰησοῦς οὖν γινούς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάξειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλεία ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

<sup>38</sup> Spośród licznych ewangelicznych przykładów, sugerujących popularność Jezusa można wymienić pierwsze i drugie rozmnożenie chleba: Mt. 14. 13-21; 15. 32-38; Mk. 6. 30-44; 8. 1-9; Łk. 9. 12-14; J. 6. 1-10; czy uroczysty wjazd do Jerozolimy: Mt. 21. 10; J. 12. 12-19.

<sup>39</sup> Ios. BJ 2. 10-13, idem AJ 17. 214-5 oraz BJ 2. 224-7 i AJ 20. 106-12.

<sup>40</sup> Łk. 13. 1.

<sup>41</sup> Jezus w świątyni: Mt. 21. 12-13; Mk. 11. 15-19; Łk. 19. 45-48. Przepowiednia jej zniszczenia: Mt. 24. 1-3; Łk. 21. 5-7; Mk. 13. 1-4. Jeszcze dosadniej zostaje ona wyrażona w apokryficznej ewangelii Tomasza – Tom. 71.

<sup>42</sup> Splot destrukcyjnych wobec świątyni poczynań Jezusa i reakcji władz na rozruchy w czasie świąt analizuje J.D. Crossan, *Kto zabił Chrystusa*, s. 79-92, 145.

<sup>43</sup> Ios. BJ 6. 300-309.

nie ubiczować obwinionego, zanim w ogóle go wysłuchał. Finał tej historii jest jednak szczęśliwszy. Jezus, syn Ananiasza, nie miał wyznawców i wydawał się politycznie niegroźny. Rzymianin uznał więc, że ma do czynienia z wariatem i puścił go wolno. Około 33 r. podobna opcja była z góry wykluczona właśnie poprzez polityczny aspekt działalności Nazarejczyka.

Kolejną kwestią jest analiza sylwetki i poczynań Piłata. Z dzieł Józefa Flawiusza i Filona Aleksandryjskiego wyłania się obraz postaci, która albo była wrogo nastawiona wobec Żydów (ranił ich uczucia religijne, choć mógł orientować się, czym był mesjanizm), albo nie rozumiała religii i obyczajów żydowskich<sup>44</sup>. O ile należy zgodzić się z sugestią, że w ocenie przywódców żydowskich działalność Jezusa była niebezpieczna, to jest już bardzo mało prawdopodobne, by Piłat sympatyzował z człowiekiem niskiego pochodzenia na niekorzyść arystokratów. Uniemożliwiłoby to w praktyce utrzymanie dobrych relacji z wpływowymi ludźmi w Jerozolimie<sup>45</sup>.

Wspomniany J.D. Crossan zaprezentował argumenty, które wskazują na ścisłą współpracę władz żydowskich i rzymskich przy sprawie Jezusa<sup>46</sup>. Zwrócić uwagę na fakt, że Józef Kajfasz i Piłat wyjątkowo długo utrzymali się na swych stanowiskach. Kajfasz był arcykapłanem w latach 18-36 (przy średniej 4 lat na tym stanowisku w I w. n.e.). Piłat sprawował funkcję namiestnika od 26 do 36 r. Znaczące jest, że obaj niemal równocześnie zostali pozbawieni swych stanowisk<sup>47</sup>. Badacz ten zakłada istnienie współpracy, wywołującej być może niezadowolone Żydów, w ramach której należy rozpatrywać sprawę Jezusa: „wyobraźmy sobie, na przykład, że Kajfasz i Piłat mieli stałą umowę i rozporządzenia dotyczące okresu Pesach, na mocy których wszelkie działania wywrotowe w okolicy świątyni i zgromadzonych w niej tłumów był karane natychmiastowym ukrzyżowaniem, mającym służyć jako ostrzeżenie i groźba dla innych”<sup>48</sup>.

W *Procesie Jezusa*, podobnie jak w ewangeliach i apokryfach, Piłat jawi się jako uosobienie sprawiedliwości: nie chce skazania niewinnej osoby i dopiero szantaż zmusza go do wydania wyroku skazującego. W tym miejscu należy wziąć pod uwagę kolejność powstawania ewangelii. Pierwsza, czyli Marka, nie ukazuje Piłata jako osoby, której umiarkowanie zależy na uwolnieniu Jezusa. Odnieść można nawet wrażenie, że namiestnik naigrawa się mesjańskich wyobrażeń Żydów<sup>49</sup>. W kolejnych dziełach da się jednak zaobserwować stałą tendencją do marginalizowania roli namiestnika i Rzymian w procesie, co spowodowane jest kontekstem, w jakim powstawały. Ten sam

---

<sup>44</sup> Poszczególne informacje źródłowe oraz ich późniejsze interpretacje zebrał – B.C. McGing, *Pontius Pilate and the Sources*, „Catholic Biblical Quarterly” 53 (1991), s. 417 n.

<sup>45</sup> R.A. Horsley, *Jesus and Empire*, s. 38, podkreśla, że władcy z dynastii Herodiańskiej oraz rodziny arcykapłańskiej kolaborowały z władzą rzymską, od której były bezpośrednio zależne i przed którymi były odpowiedzialne, por. ibidem, s. 43 n.

<sup>46</sup> J.D. Crossan, *Kto zabił Chrystusa*, s. 193 n.

<sup>47</sup> Ios. AJ 18. 89; 95.

<sup>48</sup> J.D. Crossan, *Kto zabił Chrystusa*, s. 156. Por. także s. 193 n.

<sup>49</sup> Por. H. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation*, Cambridge 1999, s. 104.

kontekst (chrystianizacja Imperium Romanum) sprawił, że u Tertuliana Piłat jest już kryptochrześcijaninem, zaś w monofizycznym Kościele koptyjskim – świętym.

Gdyby, jak chcą ewangeliści, Piłat był naprawdę przekonany o niewinności Jezusa, nie powinien pozwolić na poniżanie Go przez swych podwładnych w miejscu, gdzie sam przebywał (*praetorium*).

Piłat Pauliny Świąteczkiej-Wystrychowskiej nie jest brutalnym i twardym, choć zawsze pragmatycznym urzędnikiem, znanym z pozaewangelicznych źródeł, ale poetą-melancholikiem z „Pasji” Mela Gibsona (por. s. 126, 132). Próba uwolnienia Jezusa przez namiestnika jest absolutnie sprzeczna z wcześniejszymi i późniejszymi doświadczeniami rzymskimi w Palestynie.

Kilka wątpliwości budzą także kwestie proceduralne. Zasady rzymskiego procesu karnego (jawności, ustności, bezpośredniości) zostały w pracy znakomicie uporządkowane i przedstawione. Czy jednak wszystkie, jak chce autorka, obowiązywały w takiej formie w czasach Jezusa (s. 84)? Dowodów na to twierdzenie prawie nie ma (s. 84, 86). Przyjmując jednak odpowiedź pozytywną, jest jasne, że stosowano je w stosunku do obywateli rzymskich i przede wszystkim w stolicy. Wydaje się, że na prowincjach sprawy peregrynów załatwiano w tym czasie raczej w trybie *coërcitio*<sup>50</sup>.

Na s. 85 znajduje się stwierdzenie, że postępowanie w sprawie Jezusa „częściowo odbyło się publicznie, a częściowo zostało utajnione”, co miało być spowodowane postawą Żydów, nie chcących w święto Paschy wejść do domu poganina. Kto decyduje o jawności lub tajności postępowania – przepisy prawa, sędzia, powód czy publiczność? Przy tej okazji, czy można wyobrazić sobie dumnego i aroganckiego Piłata, kilkakrotnie kursującego między żydowskim tłumem a Jezusem, znajdującym się w *praetorium*?<sup>51</sup>

Na s. 107, analizując motywy milczenia Jezusa przed Piłatem, autorka pisze o praktyce sądów karnych z I w., polegającej na trzykrotnym zadaniu pytania oskarżonemu, którzy nie chcieli się bronić. W tym kontekście znowu przywołany zostaje fragment listu Pliniusza: *Confitentes interum ac tertio interrogavi supplicium minatus*. Tymczasem, jak widać, Pliniusz nie wspomina nic na temat tych, którzy nie chcą się bronić (*indefensi*). Pisze jedynie o „przyznających się” (*confitentes*). Następnie autorka dodaje: „Piłat pytał Jezusa dwukrotnie, według Marka i Mateusza, jednokrotnie według Łukasza, o to, czy potwierdza zarzuty jakie mu postawili jego oskarżyciele. Według Jana Jezus jest zapytywany trzykrotnie” (s. 108). Niestety ani w ewangelii Marka, ani w ewangelii Mateusza namiestnik nie zadaje Jezusowi takiego pytania więcej niż jeden raz<sup>52</sup>. Także w ewangelii Jana jego rozmowa z oskarżonym nie przypomina przesłuchań prowadzonych przez Pliniusza.

<sup>50</sup> E. Bammel, *Titulus*, w: *Jesus and the Politics of his Days*, red. E. Bammel, C.F.D. Moule, Cambridge 1988, s. 358; J.A. Crook, *Law and Life of Rome*, London 1967, s. 274.

<sup>51</sup> Dalsze uwagi – H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, London 1972, s. 150.

<sup>52</sup> T.A. Burkill, op. cit., s. 324. Autorka znowu powiela błąd, którego autorem jest A. Sherwin-White (*Roman Society*, s. 25 n.).

Na s. 108 podrozdział *Confessio i absolutio* zostaje otwarty cytatem: *Czy ty jesteś królem żydowskim? Tak, ja nim jestem* (tak samo – s. 106). Pytanie namiestnika słusznie zostaje przypisane ewangeliom Jana (18. 33) i Łukasza (23. 3). Odpowiedź oskarżonego nie została opatrzona żadnym przypisem. Następnie Autorka wyjaśnia: „Stwierdzenie to może być uznane za przyznanie się oskarżonego do winy – *confessio*” (teza ta zostaje powtórzona na s. 133 i 138). Istotnie, wersja przedstawiona w pracy to klasyczne *confessio in iure*. *Confessio* Jezusa rozwiązywałoby w brak w jakiegokolwiek ewangelicznej wzmianki na temat wyroku. Problem polega jednak na tym, że w żadnej z czterech kanonicznych ewangelii Jezus nie wypowiada nic podobnego. Zagadnieniu temu warto przyjrzeć się bliżej, gdyż z procesowego punktu widzenia ma ono znaczenie zasadnicze. Ewangelia Mateusza: „I zapytał go namiestnik, mówiąc: Ty jesteś królem Żydów? Jezus zaś rzekł: ty mówisz”<sup>53</sup>. Ewangelia Marka: „I zapytał go Piłat: Ty jesteś królem Żydów? On zaś odpowiadając mu, rzecze: ty mówisz”<sup>54</sup>. Ewangelia Łukasza: „Piłat zaś zapytał go, mówiąc: Ty jesteś królem Żydów? On zaś odpowiadając mu, rzecze: ty mówisz”<sup>55</sup>. Ewangelia Jana: „Wszedł więc znów Piłat do praetorium, zawołał Jezusa i zapytał go: Ty jesteś królem Żydów? Odpowiedział Jezus: mówisz to sam z siebie czy inni powiedzieli ci o mnie? (...) Zapytał go więc Piłat: czy więc jesteś królem? Odpowiedział Jezus: ty mówisz, że ja jestem królem”<sup>56</sup>. Fraza *σὺ λέγεις* (ty mówisz) jest bardzo enigmatyczna<sup>57</sup>. Nie ulega wątpliwości, że można ją tłumaczyć i rozumieć na różne sposoby, co było przypuszczalnie świadomym zabiegiem ewangelistów<sup>58</sup>. Tłumaczenie jej jako przyznanie się Jezusa do czegokolwiek jest dosyć niefortunne<sup>59</sup>. Teza zakładająca *confessio* Jezusa jest raczej trudna do obronienia<sup>60</sup>.

Z identyczną sytuacją czytelnik styka się na s. 158; autorka, analizując postępowanie przed Sanhedrynem, wyjaśnia: „Jezus został uznany winnym śmierci w wyniku swej odpowiedzi zadanej przez samego arcykapłana Kajfasza:

<sup>53</sup> Mt. 27. 11: Καὶ ἐπιρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη, Σὺ λέγεις.

<sup>54</sup> Mk. 15. 2: Καὶ ἐπιρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει, Σὺ λέγεις.

<sup>55</sup> Łk. 23. 3: Ὁ δὲ Πιλάτος ἠρώτησεν αὐτὸν λέγων, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ἔφη, Σὺ λέγεις.

<sup>56</sup> J. 18. 33-4,37: Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλάτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ; (...) εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σὺ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς, Σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι.

<sup>57</sup> Przegląd poszczególnych stanowisk prezentowanych w nauce – J. Ciecielag, *Poncjusz Piłat, prefekt Judei*, Kraków 2003, s. 79.

<sup>58</sup> M. Dibelius, *Herodes und Pilatus*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 16 (1915), s. 117.

<sup>59</sup> T.A. Burkill, *op.cit.*, s. 326.

<sup>60</sup> Nie da się zaprzeczyć, że istnieją badacze przyjmujący tę osobliwą wersję – O. Betz, *Probleme der Prozesses Jesu*, ANRW 25. 1 (1982), s. 644; A. Cole, *Mark*, London 1961, s. 233; W. Kunkel, *Prinzipien des römischen Strafverfahrens*, w: *Kleine Schriften*, Weimar 1974, s. 20-21; A.O. Piper, *God's Good News: The Passion Story According to Mark*, „Interpretation” 9 (1955), s. 179.

Czy Ty jesteś Mesjasz, syn Boży? Słowa Jezusa brzmiały: Tak ja nim jestem”. Autorka odnosi cytowany fragment do ewangelii Marka, Mateusza i Łukasza. Tymczasem Mateusz pisze: „(...) czy ty jesteś Pomazańcem, synem Boga. Mówi mu Jezus: ty mówisz”<sup>61</sup>. Marek: „Ty jesteś Pomazaniec, syn wysławionego? Jezus zaś powiedział: Ja jestem”<sup>62</sup>. Łukasz: „Powiedzieli więc wszyscy: ty jesteś Pomazaniec? On zaś im odpowiedział: wy mówicie, że ja jestem”<sup>63</sup>. W powyższej sytuacji wątpliwości jest jednak mniej, gdyż całość wypowiedzi Jezusa w ewangelii Mateusza i Łukasza w istocie mogła stanowić bluźnierstwo w odczuciu religijnych fundamentalistów.

Na s. 120 autorka twierdzi, że w okresie wczesnego pryncypatu czyny wymierzone w osobę cesarza zaczęły być utożsamiane z *crimen leasae maiestatis*. Zalicza do nich odmowę oddawania czci boskiej cesarzowi. To samo uogólnienie pojawia się na s. 124: „Oskarżenie o przywłaszczenie sobie tytułu królewskiego było zarzutem poważnego wyzwania osobie cesarza i uderzeniem w jego boską władzę(...) Także przymiot synostwa bożego, o jakim wspominali Żydzi w związku z opisem »przewinień« Jezusa, nie mógł być całkiem obcy dla namiestnika rzymskiego, a to ze względu na fakt, że cesarzom oddawana była cześć boska i to im takie przymioty były należne, choć należało je rozumieć w znaczeniu swoiście rzymskim”. W czasach pierwszych władców z dynastii julijsko-klaudyjskiej – Augusta i Tyberiusza „boska władza” żyjących władców nie istniała<sup>64</sup>. Także sami zainteresowani nie uważali się za bogów<sup>65</sup>. Sytuacja ta utrzymała się również w okresie późniejszym (wyjątki stanowią niezrównoważeni psychicznie Gajusz czy Domicjan). Swetoniusz wspomina, że Wespazjan, leżąc na łożu śmierci, żartował, iż właśnie przemienia się w boga<sup>66</sup>. Boskiej czci nie chcieli odbierać także Nerwa i Trajan<sup>67</sup>. Tyberiusz, zwierzchnik Piłata, ostentacyjnie manifestował niechęć w kwestiach jakichkolwiek nadzwyczajnych honorów, proponowanych jemu, a zwłaszcza jego matce, Liwii<sup>68</sup>. Z drugiej strony arystokracja oraz bogaci Rzymianie, a do tej grupy z pewnością zaliczał siebie Piłat, niezmiennie

<sup>61</sup> Mt. 26. 63-4: εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Σὺ εἶπας.

<sup>62</sup> Mk. 14. 61-2: Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγὼ εἰμι.

<sup>63</sup> Łk. 22. 70: εἶπαν δὲ πάντες, Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη, Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι.

<sup>64</sup> Jakkolwiek we wschodnich prowincjach imperium (zwłaszcza w Grecji) upowszechnił się kult Romy, szybko przemieszany z kultem Augusta, to jednak nawet tam cesarz nigdy nie był taktowany jako bóg, a raczej jako osoba stojąca w hierarchii pomiędzy ludźmi i bogiem – S.R.T. Price, *Between Man and God. Sacrifice in the Roman Imperial Cult*, JRS 70 (1980), s. 24 n.

<sup>65</sup> O. Robinson, *The Criminal Law of Ancient Rome*, London-New York 1995, s. 77.

<sup>66</sup> Suet. Vesp. 23-24: Vac inquit, puto deus fio.

<sup>67</sup> D.J. Jones, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, ANRW II, t. 23, Berlin-New York 1980, s. 1035. Obaj cesarze zostali ubóstwieni dopiero po śmierci – Plin. Pan. 10. 4-6; 11. 1-4. Za życia, zarówno Nerwa jak i jego adoptowany syn zakazali wystawiania swych posągów w srebrze i w złocie – Dio. Cass. 68. 2. 1.

<sup>68</sup> Przykładowo, stanowczo sprzeciwił się, by wrzesień nazwać Tiberius, a październik Livius. Ograniczył też znacznie używanie tytułu Augustus – Suet. Tib. 26; 67; Tac. Ann. 1. 72; Dio. Cass. 57. 18. 2.

z dużą niechęcią odnosili się do wszelkich prób wprowadzania boskiego kultu panujących cesarzy<sup>69</sup>.

Omawiając problem *abolitio paschalis*, autorka wyczerpująco prezentuje obecne w nauce poglądy. Zasadnie zwraca uwagę na fakt, że praktyka uwalniania więźniów na święto Paschy nie jest nigdzie, poza ewangeliami, poświadczona. Dlatego nieco dziwi szukanie analogii z papirusem florenckim, który opisuje zupełnie inną sytuację (s. 115)<sup>70</sup>.

Wydaje się także, iż autorka daje się ponieść emocjom, stwierdzając, że gdyby Piłat nie skazał Jezusa za przywłaszczenie sobie tytułu królewskiego, sam zostałby oskarżony o *crimen leasae maiestatis* (s. 124).

Ta sama uwaga dotyczy przypuszczenia (s. 133), że Żydzi wnoszący skargę przeciw Jezusowi mogli zostać oskarżeni o *calumnia* (na s. 125 w formie postulatu). Dalej ciągnijmy ten wątek (s. 133): „w doktrynie rzymskiej przestępstwo to zdefiniował Marcjan, stwierdzając, że *Calumniare est falsa crimina intendere*. Uznał więc, że fałszywie oskarżać, to wymyślać fałszywe przestępstwa”. Wydaje się jednak, że *calumniare* według Marcjana to fałszywie wnosić oskarżenia o przestępstwa jak najbardziej prawdziwe. Na s. 134 czytamy, że za *calumnia* zostali straceni na stosie Izydoros i Lampon – aleksandryjscy Żydzi, którzy wnieśli przed cesarzem Klaudiuszem skargę przeciw żydowskiemu władcy Agryppie. Czy jednak rzeczywiście spalono ich za fałszywe oskarżenie? Wystarczy przypomnieć, że w czasie procesu Izydoros nazywał króla Agryppę „Żydem za trzy grosze”<sup>71</sup>, zaś, sprowokowany, bezceremonialnie oświadczył, że cesarz rzymski jest „podrzutkiem Żydówki Salome”<sup>72</sup>. Lampon natomiast w obecności Klaudiusza głośno powiedział do Izydorosa, że władca jest niespełna rozumu.

Na s. 129 czytamy: „Opierając się na pismach Paulusa (II w. p.n.e.), można stwierdzić, że w okresie późnej republiki i wczesnego cesarstwa podstawowymi *poenae capitales* były: ukrzyżowanie (*crux*), spalenie żywcem (*crematio*), ścięcie (*decollatio*), a także wydanie dzikim zwierzętom oraz tzw. kara worka (*poena cullei*)”. Autorka nie cytuje jednak pism Paulusa, ale fragment *Pauli Sententiae*, poklasycznego wyciągu z III w., którego autorstwo pozostaje anonimowe. Także twierdzenie, że „podstawowymi” karami głównymi w okresie późnej republiki i wczesnego pryncypatu były sankcje wymienione powyżej to duże uproszczenie. A co z różnymi formami wygnania, które notorycznie określone były jako *poena capitis*?<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Tac. Ann. 1. 10. 5; Suet. Div. Aug. 52. Por. M. Jaczynowska, *Religia lojalności w początkach cesarstwa rzymskiego*, w: *Studia z dziejów antycznego Rzymu*, Toruń 2003, s. 97.

<sup>70</sup> Przypadek, opisany w papirusie zasadniczo różni się od ewangelicznego. Nie wiadomo czy uwalniany człowiek w ogóle był sądzony w procesie. Zakładając, że tak, to z pewnością nie był oskarżony o przestępstwo zagrożone karą główną. Jakże zatem „podobne zasady mogły istnieć w Judei?” – P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, s. 91.

<sup>71</sup> CPJ II 156 A, kol. II; 156 B, kol. I.

<sup>72</sup> P. Cairo inv. 10448; CPJ II 156 D, kol. III.

<sup>73</sup> Por. P. Garnsey, *Social Status*, s. 111 n.

W wywodzie na temat sankcji za *seditio* (ibidem) brakuje wyraźnego stwierdzenia, że podział na *honestiores* i *humiliores* zaczął odgrywać istotną rolę na gruncie prawa karnego dopiero od czasów panowania Hadriana<sup>74</sup>. Ta sama uwaga dotyczy rozważań o karach (s. 138 i 139). W czasach Jezusa fenomen zróżnicowanej odpowiedzialności w zależności od przynależności do jednej z tych dwu klas jeszcze nie istniał. Brano jednak pod uwagę przynależność do *cives Romani*, *peregrini* lub *servi*.

W podrozdziale zatytułowanym *Formuła wyroku* podjęta zostaje próba rozwikłania zagadki braku wzmianki o wydaniu wyroku przez Piłata we wszystkich czterech ewangeliach (s. 130). Jest to konieczne, gdyż w oparciu o przekazy ewangeliczne trudno uciec od wniosku, że Jezus nie został stracony w procesie<sup>75</sup>. Autorka najpierw asekuruje się stwierdzeniem, że ewangelie jednak nie są protokołami sądowymi, „więc pewne nieprecyzyjne stwierdzenia należy ewangelistom wybaczyć”. Wydaje się, że wszyscy czterej ewangelici rozumieli znaczenie słów „osądzić”, „wydać wyrok”<sup>76</sup> i skoro żaden z nich nie użył ich, to przypuszczalnie mieli bardziej konkretny powód niż zwykłą *licentia auctoris*.

Następnie przywołana zostaje wzmianka Mateusza, która informuje, że Piłat, wydając Jezusa Żydom, siedział na trybunale, po czym autorka słusznie podnosi, że zasiadanie na trybunale miało wymiar działania urzędowego. Bieżące rozważania zakończone zostają wnioskiem: „W ten sposób samo »zasiąść na krzesło« można uznać za ogłoszenie wyroku”. Pominięty został jednak szerszy kontekst ewangelicznego przekazu. Piłat, wbrew temu, czego życzy sobie autorka (na s. 126), nie zasiadł na trybunale w ostatniej chwili, aby zdecydować o losie Jezusa. Zdaniem Mateusza, namiestnik siedział już ἐπὶ τοῦ βήματος, kiedy otrzymał wiadomość od żony, następnie pertraktował z Żydami w sprawie Jezusa i Barabasa, umył ręce, uwolnił Barabasa, po czym wydał Jezusa na ukrzyżowanie. Na podstawie powyższych informacji z równym skutkiem można dowodzić, że Piłat działał w ramach *coërcitio*. Warto w tym miejscu przypomnieć uwagę Filona Aleksandryjskiego, który wspomina, iż jednym z wielu zarzutów kierowanych przez Żydów przeciw znienawidzonemu namiestnikowi było przeprowadzenie licznych egzekucji bez procesu oraz bezprecedensowe okrucieństwo<sup>77</sup>. Z drugiej strony, skoro wysoce wątpliwe jest, że interwencja żony Piłata w ogóle miała miejsce, podobnie zresztą jak uwolnienie Barabasa czy obmycie rąk (arogancki rządca

<sup>74</sup> Por. ibidem, s. 157 n.

<sup>75</sup> Mt. 27. 26: Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῆ; Mk. 15. 15: καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῆ. Łk 23. 25: τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν. J 19. 16: τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῆ. Por. T.A. Burkill, op. cit., s. 328.

<sup>76</sup> Por. Mt. 27. 3: Τότε ἰδὼν Ἰούδας (...) ὅτι κατεκρίθη. Mk 14. 64: οἱ δὲ πάντες κατέρριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου.

<sup>77</sup> Phil. Alex. Leg. 302: τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους, τὴν ἀνήνυτον καὶ ἀργαλεωτάτην ὀμότητα διεξεληθόντες.



zachowujący się jak ortodoksyjny Żyd<sup>78</sup>), to także prawdziwość przekazu o trybunale może być kwestionowana<sup>79</sup>.

\*\*\*

Ostatni rozdział traktuje tylko i wyłącznie o procesie przed Sanhedrynem. Autorka uznaje prawdziwość relacji ewangelicznych w tym zakresie i przyjmuje, że proces taki istotnie miał miejsce. Jej celem jest ustalenie relacji prawnej, w jakiej pozostawały działania najwyższej żydowskiej rady oraz późniejsze postępowanie, wdrożone przed namiestnikiem rzymskim. W tej części zgromadzono i przedstawiono imponującą literaturę przedmiotu. Wyczerpująco przedstawione zostały także punkty widzenia poszczególnych uczonych w kwestii roli, jaką odegrała rada w sprawie Jezusa. Scharakteryzowany został kształt oraz zakres kompetencji Sanhedrynu. Następnie autorka zastanawia się nad legalnością działań podjętych przez radę. Ostatecznie przyjmuje wersję, że Sanhedryn w czasach Jezusa nie miał prawa wydawania wyroków śmierci, nawet w przypadkach przestępstw religijnych. W związku z powyższym organ ten dopuścił się nadużycia, rozpatrując sprawę Jezusa.

Należy zauważyć, że przywoływane w wywodzie Miszna i Talmud nie są zbiorami prawa z okresu I świątyni. Co więcej, są to pisma rabiniczne wyrosłe na tradycji faryzejskiej, które ciągle uzupełniano o indywidualne rozwiązania prawne będące autorstwa rabbich, niekiedy całkowicie odmienne i przeczące sobie, czasami zbieżne ze sobą. Tymczasem Sanhedryn pod przewodnictwem arcykapłana był instytucją w dużej mierze saducejską i kierującą się odmiennymi regulacjami<sup>80</sup>. Można wprawdzie przyjąć, że pewne zasady prawne natury ogólnej były podobne lub zbieżne, ale trudno jest w tej kwestii być pewnym. Warto także podkreślić, że same pisma rabiniczne nie zawierają kodeksu karnego z czasów Chrystusa (por. s. 156 n.)<sup>81</sup>.

Problem czy Sanhedryn miał prawo wydawania wyroków śmierci w czasach Jezusa jest w tym momencie nie do rozstrzygnięcia, podobnie jak to, czy Jezus w ogóle był sądzony przez ten organ. Bazą, na której budują swe argumenty zwolennicy teorii o braku uprawnienia Sanhedrynu do skazywania na śmierć<sup>82</sup> (w tym autorka – s. 172) jest przede wszystkim fragment z ewangelii Jana: „Powiedział więc im Piłat: weźcie go wy i według prawa waszego osądźcie go. Powiedzieli mu Żydzi: nam nie wolno nikogo zabić”<sup>83</sup>. Jan nie wspomina jednak nic na temat procesu przed Sanhedrynem. Opisuje za to inne

<sup>78</sup> Por. H. Cohn, op. cit., s. 266 n.

<sup>79</sup> T.A. Burkill, op. cit., s. 322, 325.

<sup>80</sup> P. Winter, *On the Trial of Jesus*, s. 68. Na temat relacji pomiędzy oboma grupami w czasach Jezusa – idem, *Saduzäer und Pharisäer*, w: *Kontexte*, t. III, *Die Zeit Jesu*, Stuttgart 1966, s. 43 n.

<sup>81</sup> P. Winter, *On the Trial of Jesus*, s. 67 n.

<sup>82</sup> Por. A. Sherwin-White, *Roman Society*, s. 36 n.

<sup>83</sup> J. 18. 31: εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν. εἶπον αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.

ciekawe wydarzenie: „Prowadzą zaś uczeni w piśmie i faryzeusze kobietę przyłapaną na cudzołóstwie i postawiwszy ją w środku, mówią mu: Nauczycielu, kobieta ta jest przyłapaną na cudzołóstwie. W prawie zaś Mojżesz nakazał nam takie kamienować. Ty więc co mówisz? (...) Bezgrzeszny z was niech pierwszy rzuci na nią kamień”<sup>84</sup>.

\*\*\*

Podczas lektury *Procesu Chrystusa w oczy* rzucają się pewne drobne pomyłki i uogólnienia. Uproszczeniem jest stwierdzenie (s. 22, przyp. 53), że „Józef Flawiusz (...) pisał dokładnie w tym czasie, kiedy sprawa [oskarżenie przez Lampona i Izzydora Agrypy I przed Klaudiuszem] miała miejsce (1 poł. I w. n.e.)”. Agrypa I zmarł w roku 44, zaś Józef Flawiusz urodził się w 37 r., co oznacza, że historyk mógł nawet nie pamiętać tego władcy. Najwcześniejsze dzieło Flawiusza to *Bellum Judaicum*, powstałe między r. 75 a 79. Nie jest także jasne, co należy rozumieć przez określenie „dwór Agrypy w Aleksandrii” (ibidem).

S. 35, przyp. 141: [Filon z Aleksandrii] „był zhellenizowanym Żydem, który z judaizmem miał niewiele wspólnego”. Otóż obok judaizmu palestyńskiego istniał także judaizm diaspory, szczególnie aleksandryjskiej, pozostający pod silnym wpływem kultury greckiej, zwłaszcza filozofii. Najwybitniejszym jego przedstawicielem był właśnie Filon<sup>85</sup>.

S. 31 przyp. 118 – okres panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej ustalony został na lata 14–68 n.e., a zatem bez uwzględnienia rządów Augusta (30 p.n.e.–14 n.e.). Na s. 138 wojny punickie umieszczono w przedziale czasowym: III–I w. p.n.e. *Lex Remnia de calumniatoribus* datowana jest na rok ok. 80-90 n.e. zamiast p.n.e. (s. 133). Tłumaczenia *Starego Testamentu* pojawiły się w III i II w. p.n.e., a nie w II i III n.e. (s. 95).

Autorstwo reskryptu do Minucjusza Fundanusa w sprawie chrześcijan zostaje przypisane Trajanowi zamiast Hadrianowi (s. 97).

Omawiając miejsce procesu, autorka pisze: „Piłat zasiadł na trybunale, który był ustawiony w miejscu Lithostrotos, a po aramejsku Gabbata. Lithostrotos było to miejsce wyłożone kamieniami lub ozdobione marmurami różnych kolorów – zwane przez Rzymian *opus sectile* lub *opus Alexandrinum*” (s. 90-91). *Opus sectile* to nie miejsce, ale jedna z najwcześniejszych mozaik-

<sup>84</sup> J. 8. 3-5, 7: ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχεῖα κατεῖλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατεῖληπται ἐπ’ αὐτοφάρῳ μοιχευομένη. ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάξειν. σὺ οὖν τί λέγεις (...) Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ’ αὐτὴν βαλέτω λίθον.

<sup>85</sup> Literatura dotycząca tej postaci i jej pism jest olbrzymia. Zob. np. R. Radice, D.T. Runia, *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1987-1996*, Leiden 2000; M. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen 2001.

kowych technik zdobienia posadzek<sup>86</sup>. *Opus Alexandrinum*, jako styl wyodrębnił się co prawda z *opus sectile*, ale nastąpiło to znacznie później<sup>87</sup>.

Na s. 94 znajduje się informacja, że istniało ok. 8 tys. odmian języka aramejskiego. W tej sytuacji niemal każda wioska musiałaby porozumiewać się na swój własny sposób.

Jako motyw ścigania chrześcijan w I i II w. autorka podaje za Th. Mommsenem „nieprzyjaźń wobec państwa z powodu zaparcia się religii rzymskiej” (s. 98; 102, przyp. 623). Zabrakło jednak solidnego uzasadnienia przedstawionego punktu widzenia oraz odniesienia do innych poglądów<sup>88</sup>. Należy podkreślić, że aż do czasów Decjusza w państwie rzymskim prześladowania religijne w czystej formie praktycznie nie istniały (por. s. 102), dlatego odrzucenie religii rzymskiej nie mogło być zasadniczym powodem prześladowań w I i II w.<sup>89</sup>. Wplatanie w tym kontekście *crimen laesae maiestatis* jest także nieco naciągane.

Podobnie, s. 102, przyp. 624: *Por. PS 5. 21. 2: „Qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur*. Takie ujęcie oznacza uznanie szerzycieli nowych religii lub przywódców sekt za winnych *crimen laesae maiestatis*”. Pomijając kwestie chronologiczne, dlaczego *crimen laesae maiestatis*? Wniosek taki nie wynika przecież z tekstu. Co więcej, gdyby kompilator podzielał zdanie autorki, umieściłby omawiany przypadek w tytule *de seditiosis*<sup>90</sup> lub *ad legem Iuliam maiestatis*<sup>91</sup>, a nie w *de vaticinatoribus et mathematicis*.

Na s. 109, omawiając skutki *confessio in iure* w procesie karnym, autorka słusznie podkreśla, że w postępowaniu kognicyjnym sąd nie był bezwzględnie związany przyznaniem się oskarżonego, po czym wyjaśnia: „Pewne modyfikacje tej zasady pojawiły się dopiero w II wieku n.e., w związku z procesami chrześcijan, gdzie uchwały senatu oraz edykty cesarskie nakazywały skazywać tych, którzy przyznawali się do samego bycia wyznawcą Chrystusa ...”. Prawdą jest, że przynajmniej od czasów Nerona chrześcijanie byli okazjonalnie karani śmiercią za prosty fakt bycia chrześcijaninem (chrześcijaństwo postrzegane

<sup>86</sup> M. Nowicka, *Mozaika*, w: *Kultura materialna starożytnej Grecji i Rzymu*, red. K. Majewski, t. II, s. 70.

<sup>87</sup> Por. SHA Alex. 25. 7: [Alexander Severus] *Alexandrinum opus marmoris de duobus marmoribus, hoc est porphyretico et Lacedaemonio, primus instituit, in Palatio plateis exornatis hoc genere marmorandi*. Technika ta została spopularyzowana dopiero w IX w. w Biznacjum.

<sup>88</sup> Dokładne omówienie poszczególnych teorii wraz z bibliografią – R. Feudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1969, s. 2 n.; A. Sherwin-White, *Early persecutions*, s. 199 n.; A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte*, „Gymnasium” 66 (1959), s. 14-17.

<sup>89</sup> Dalsze uwagi – M. Conrat, *Die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen*, Leipzig 1897, s. 19 n.

<sup>90</sup> PS 5. 22.

<sup>91</sup> PS 2. 29.

było w tym czasie jako niebezpieczna sekta, której członkowie popełniają przestępstwa kryminalne)<sup>92</sup>. Fakt ten może sugerować istnienie jakiejś ogólnej normy wymierzonej przeciwko wyznawcom tej religii<sup>93</sup>. Niemniej w okresie pryncypatu nie da się stwierdzić jej istnienia. Wspomniane w pracy reskrypty – Trajana, a potem kolejny Hadriana – miały służyć rozwiązaniu konkretnej sprawy i były pozbawione mocy powszechnie obowiązującej<sup>94</sup>.

Nie do końca jasny jest fragment (s. 115) o zwyczaju towarzyszącym rzymskiemu świętu Peloria, o którym ma pisać „rzymski historyk Ateneusz”. Niestety, nie znamy żadnego historyka (ani rzymskiego, ani greckiego) o takim imieniu<sup>95</sup>. Czy chodzi o greckiego retora Athenaiosa?

Jest prawdą, że różne warianty określenia „przyjacieli władcy” były w powszechnym użyciu w monarchiach hellenistycznych (por. s. 117). Schemat ten przejął następnie Rzym pod rządami cesarzy. Dlaczego jednak autorka dodaje, że „określenie to [*amicus caesaris*] powszechne było w tradycji republikańskiej”?

Na s. 138 autorka twierdzi, że *vivicomburium* i *damnatio ad bestias* zostały wprowadzone na początku pryncypatu, podczas gdy pierwsze przypadki rzucania Rzymian (dezertów) na pożarcie występują już w czasach Scypiona Afrykańskiego<sup>96</sup>. Spalenie zaś jako karę przewidywała już ustawa XII tablic<sup>97</sup>, choć istotnie, w późniejszych źródłach, odnoszących się do późnej republiki i wczesnego cesarstwa obie sankcje spotyka się rzadko<sup>98</sup>.

Na s. 139 znajduje się informacja, że *humiliores* byli skazywani na najcięższe kary między innymi za dezercję. Otóż, aby zdezerterować, trzeba najpierw być żołnierzem. Żołnierzy zaś nie da się w kontekście prawa karnego zakwalifikować ani jako *honestiores*, ani jako *humiliores*, choć z racji należnych im przywilejów bliżej im raczej do warstwy wyższej<sup>99</sup>.

<sup>92</sup> J.A. Crook, *Law and Life of Rome, 90 B.C.–A.D. 212*, New York 1984 s. 279-280; F. Vittinghoff, „*Christianus sum*” – *Das „Verbrechen” von Aussenseitern der römischen Gesellschaft*, „*Historia*” 33 (1984), s. 335.

<sup>93</sup> W nauce dyskutowana jest żywo wzmianka Tertuliana (*ad Nat.* 1, 7), dotycząca tzw. *institutum Neronianum*. Na tym tle słuszna wydaje się jednak opinia, której wyrazicielem jest G. de Sainte Croix, op. cit., s. 14, który twierdzi, że użyte w tekście Tertuliana słowo *institutum* nie oznacza jakiegoś aktu o charakterze generalnym, ale pewną „praktykę przyjętą przez Nerona”. Szerzej na ten temat – J.W.Ph. Borleffs, „*Institutum Neronianum*”, „*Vigiliae Christianae*” 6 (1952), s. 141 n.

<sup>94</sup> Traj. ad Plin. 10. 97: *neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest.*

<sup>95</sup> Hultsch, s. v. *Athenaios*, RE 2 (1896), kol. 2023 n.

<sup>96</sup> Liv. 51; Val. Max. 2. 7. 3. Szerzej – D. Słapek, *Damnatio ad bestias w rozwoju venationes okresu republiki rzymskiej*, w: *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 127 n.

<sup>97</sup> D. 47. 9. 9: *qui aedes acervumve frumenti iuxta domum positum combusserit, vinctus verberatus igni necari iubetur, si modo sciens prudensque id commiserit.* Por. M. i J. Zabłoccy, *Ustawa XII tablic. Tekst – tłumaczenie – objaśnienia*, Warszawa 2000, s. 55.

<sup>98</sup> Na temat *damnatio ad bestias* por. Cic. Pis. 89; idem. ad fam. 8. 4. 5; 10. 32. 3.

<sup>99</sup> R. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London 1996, s. 131-132.

S. 139, przyp. 921 – zdaniem autorki Swetoniusz wspomina, że skazanego za ojcoobójstwo najpierw sieczono różgami aż do krwi. Niestety, przywołany fragment nic podobnego nie zawiera<sup>100</sup>. Informacja ta przypomina nieco ustęp z *Digestów*<sup>101</sup>.

Stwierdzenie (s. 141), że w czasach Jezusa na ukrzyżowanie skazywani byli bez różnicy ludzie wolni i niewolnicy, i bez ograniczenia co do typów zbrodni jest nieuzasadnione<sup>102</sup>. Cytowane przy tej okazji fragmenty z mów Cyserona (przyp. 943) nie tylko nie odnoszą się bezpośrednio do czasów Jezusa, ale też świadczą o czymś dokładnie odwrotnym<sup>103</sup>. Mówca w swych dziełach zawsze ze zgrozą wspomina wszelkie przypadki krzyżowania obywateli rzymskich jako szokujące wyjątki. Przyp. 944: cytat z *Antiquitates* (12. 5. 4) odnosi się nie do czasów rzymskich, lecz hellenistycznych, zaś trzeci z kolei z *Bellum Judaicum* (5. 11. 1) do sytuacji w czasie wojny, a nie pokoju. W sumie przywołane fragmenty nie potwierdzają powszechności stosowania ukrzyżowania jako częstej kary stosowanej w Palestynie w okresie namiestnictwa.

S. 142, przyp. 955: [Swetoniusz] „opisuje ukrzyżowanie obywatela rzymskiego, którego cesarz, po dokonaniu przez niego *provocatio*, nakazał ukrzyżować na wysokim, pomalowanym na biało krzyżu”. Fakt, że Galba, wydając wyrok nie był jeszcze cesarzem, ale namiestnikiem prowincji, jest detalem. Niemniej dziwi określenie zachowania skazańca jako *provocatio*, zważywszy, że procedura zarówno *provocatio*, jak i późniejszej *apellatio* zostały wyczerpująco scharakteryzowane na s. 57-58.

Twierdzenie, że w czasach Konstantyna wyznawanie kultów pogańskich stało się przestępstwem przeciw państwu jest zbyt odważne (s. 102, przyp. 623). Jest kwestią wielce wątpliwą, czy Konstantyn I, żarliwy czciciel Słońca-Niezwyciężonego<sup>104</sup>, w ogóle wydał jakieś zarządzenia wymierzone przeciw poganom<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> Suet. Aug. 33: Dixit autem ius non diligentia modo summa sed et lenitate, siquidem manifesti parricidii reum, ne culleo insueretur, quod non nisi confessi adficiuntur hac poena, ita fertur interrogasse: „Certe patrem tuum non occidisti?”.

<sup>101</sup> D. 48. 9. 9: pr: Poena parricidii more maiorum haec instituta est, ut parricida virgis sanguineis verberatus deinde culleo insuatur cum cane, gallo gallinaceo et vipera et simia: deinde in mare profundum culleus iactatur.

<sup>102</sup> Była to kara zarezerwowana dla niewolników (*servile supplicium*), zdrajców oraz okazjonalnie wyzwolenców – Eus. Hengel, *Crucifixion*, London 1977, s. 51 n.; H-W. Kuhn, *Die Kreuzigungstrafe während der frühen Kaiserzeit*, ANRW 25. 1 (1982), s. 719 n.

<sup>103</sup> Cic. in Verr. 2. 5. 6; Mil. 22.

<sup>104</sup> Kompleksowo na temat kultu solarnego w cesarstwie rzymskim – S. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severn bis zu Constantin I*, „Historia Einzelschriften“ 185, Stuttgart 2004.

<sup>105</sup> W źródłach znajdują się jedynie dwie relacje pośrednio wskazujące na tego rodzaju aktywność cesarza – Eus. Vit. Const. 2. 44. 45; CT 16. 10. 2. Pierwsze znane akty prawne, w formie *leges minus quam perfecta*, zakazujące publicznego składania ofiar bogom pogańskim wydał Konstancjusz (CT 16. 10. 2; 4). Natomiast o pogaństwie jako o „zbrodni wymierzonej przeciw państwu” można mówić dopiero od czasów Teodozjusza Wielkiego – A. Dębiński, *Ustawodawstwo rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 153 n.

Prawo do zabicia cudzoziemca wchodzącego na teren świątyni nie jest tylko „retorycznym” wymysłem Józefa (s. 164)<sup>106</sup>. W przyp. 105 do BJ V 193 na s. 501 jest informacja, że poświadczają słowa Józefa dwie inskrypcje grożące cudzoziemcom śmiercią za „przekraczanie poręczy otaczającej świątynię i ogrodzenia”<sup>107</sup>.

\*\*\*

Postawiona przez autorkę teza, że Jezus został skazany za *crimen laesae maiestatis* jest z gruntu słuszna (s. 103, 124). Jakkolwiek dla współczesnego czytelnika ewangelii oraz dziejów apostoelskich jest kwestią oczywistą, że Jezus nie był rewolucjonistą, to jednak przyszło mu żyć i działać w rewolucyjnych czasach. Nie ulega więc wątpliwości, że Rzymianie mieli wszelkie podstawy, by sądzić i skazać go za *seditio*, które mieści się w szerszym pojęciu *crimen laesae maiestatis*, choć w źródłach niezwykle trudno znaleźć dowody, że odbył się proces *extra ordinem* a nie, bezceremonialne, szybkie i bardziej pasujące do Piłata, *coërcitio*. Odruchy polemiczne (co jest zawsze zjawiskiem ze wszech miar pozytywnym) wywołuje jedynie argumentacja prezentowana w niektórych kwestiach szczegółowych. Nie zmienia to jednak faktu, że na wyrazy uznania zasługuje ogrom pracy włożonej w powstanie nowego dzieła przybliżającego polskiemu czytelnikowi kulisy procesu męki i śmierci Chrystusa. Ukazanie się omawianej publikacji zasłużyło stało się wydarzeniem głośnym. Monografia ta jest potrzebna i bez wątpienia warta polecenia nie tylko tym, którzy identyfikują się z, szeroko rozumianymi, *Altertumswissenschaften*, ale wszystkim zainteresowanym społecznym i prawnym tłem męki i śmierci Zbawiciela. Ponadto książka doskonale sprawdza się jako kompendium, w którym zawartych zostało wiele przydatnych informacji z zakresu rzymskiego prawa karnego.

---

<sup>106</sup> Ios. BJ 6. 124–6.

<sup>107</sup> Zob. L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin 1984, s. 444-446, gdzie podana została literatura przedmiotu.