

Fazekas István:

„AMICUS CAESARIS”

Jézus perének zsidó- és római jogi jellemzői

I. A Jézus elleni eljárások szabályainak és alapelveinek tisztázása

I/1. A téma felvetése, azaz adalékok a jogi meghasonlás világos hátteréhez

Sokan és sokféleképpen közelítették már meg Jézus Krisztus perének történetét. A kutatások közben felszínre kerülő problémák és kérdések száma jelentős, ám - a még magukat nyíltan ateistának valló tudósok körében is - konszenzus állapítható meg abban, hogy Jézus valóban történeti személy volt, akit Pontius Pilátus júdeai prokurátorsága idején keresztre feszítettek. A kivégzést megelőző eljárás vonatkozásában a vélemények erősen eltérőek, ám az kétségtelen tény, hogy a zsidók a mózesi törvények keretében bűnvádi eljárást indítottak Jézus ellen, s ennek jogszerű vagy jogszerűtlen folyamánként, avagy egy egészen új eljárásban Pilátus is kihallgatta a vádlottat. A per zsidó és római jogi aspektusainak vizsgálata a történeti és politikai háttérkutatásnál is lényegesen árnyaltabb, éppen ezért felelőtlen vakmerőségnek tűnhet minden olyan vállalkozás, mely új megállapítások és eddig nem sejtett következtetések levonására tesz kísérletet. A teljes objektivitás megőrzése érdekében a történet jogi felgöngyölítése megkezdése előtt nem foglalok állást Jézus bűnösségének kérdésében, hanem – tiszteletben tartva a per idején is már érvényben lévő ártatlanság vélelmének az elvét - következetesen úgy tekintek rá, mint magára a megvádolt emberre, akinek sorsáról törvényes eljárási normák alapján kell dönten.

A jogelmélet szkeptikusai szerint a jog sosem lehet igazságos.¹¹² Ezt többnyire annak a kézenfekvő jelenségnek a segítségül hívásával igyekeznek alátámasztani, hogy a jog estenként ugyanabban az időszakban és ugyanazon társadalmi közegben egyszerre többféle igazságossági eszményt is szolgálhat, s ami az egyik alapján igazságos, a másik alapján már nem feltétlenül az. Máskor azzal érvelnek, gyakorlatilag *Thraszümakhosz* nyomán,¹¹³ hogy a törvények az államhatalom feltétlen érvényesülése közben bizonyos érdekekhez kötődnek, és a „hatalmasok” a jog révén jól megfontolt önös politikai vagy gazdasági érdekeiket (az egyszerűség kedvéért mondhatjuk így is: *saját „igazságukat”*) kényszerítik rá másokra.

Ha a szkeptikusok véleményét kellő körütekintéssel mérlegeljük, akkor ugyanezen megfontolások figyelembe vételével kijelenthetjük: a jog többféleképpen is igazságos lehet, s a politika- és jogtörténetben arra is akadnak bőségesen példák, hogy önmagában a jog konkrét védelmet jelenthet a hatalmi pozícióból kiinduló nyers érdekérvényesítéssel szemben. (Hamarosan látni fogjuk, hogy a Jézus elleni eljárásban is maguk a hatályos jogi normák a vádlottnak ezt a konkrét védelmet megadták. Csakis az érvényes jogszabályok szándékos áthágásával volt lehetséges elérni a felelősségre vonás justizmorddal történő kimondását, s ez a megállapításunk akkor is helytálló, ha a vele szemben alkalmazott eljárásjogi szabályokról az ismeretünk már bajosan lehet teljes.)

A jogi igazságosság gondolata kapcsán indokolt megkülönböztetnünk a természetjogi felfogást a pozitivistá gondolkodásmódtól. Ez a kétféle gondolkodás - noha egymástól való

¹¹² Takács Péter: Jog és igazságosság, Jogbölcseleti előadások. Prudentia Iuris 11(szerk: Szabó Miklós) Bíbor, Miskolc. 1998. 184-190. o.

¹¹³ v.ö. : Platón: Az állam. (Ford.: Szabó Miklós) 338c-339a; megjelent : Platón összes művei II. kötet 37-38. o. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

direkt elhatárolása a jogelméletben csak a XVII. században fogalmazódik meg - valójában már a *ius scriptum* (írott jog) és a *ius non scriptum* (íratlan jog) különválásával egyidejűleg megjelenik a jogalkalmazásban. A természetjogról általában eleve feltételezzük annak igazságosságát.¹¹⁴ Viszont éppen ezért látjuk be azt is rögtön, hogy a természetjog a hétköznapi élet szabályozója gyakorlati jogi normák nélkül aligha lehet.¹¹⁵ Éppen ezért a jog és az igazságosság összekapcsolásakor leggyakrabban a pozitív jogra gondolunk. A pozitív jog központi szerepe azonban többféleképpen lehet meghatározó. Az egyik eset az, amikor az igazságosságot, valamint annak elveit a jog értékmérőjévé tesszük. Ha ez az adott jogrendszeren belül feltétlenül érvényesülni tud, magától értetődőnek tekintjük, hogy az általunk vagy velünk szemben alkalmazott jog – Grotiust idézve – „*igazságos vagy legalábbis nem igazságtalan*”.¹¹⁶ A gyakorlati jog és az igazságosság összekapcsolásának egy másik módjára az a felfogás nyújt eklátáns példát, amely nem ismeri el a törvényhozó alkotta joggal szembeállítható természetjogot, vagy azt, hogy az erkölcsi elvek egy ilyen természetjogban – akár a legkövetlenebb formában is – összefoglalhatóak lennének. Ennek a felfogásnak a tükrében az válik magától értetődővé, hogy „*semmiféle törvény nem igazságtalan*”.¹¹⁷ Azonban ez a gondolat csak egy olyan elméleti rendszerben alapozható meg, amelyben a törvénynek egészen sajátos jelentése van, vagy amelyben nem szükségszerű, hogy bármiféle erkölcsi rendszer is támogassa a jogot. Ez a jogi pozitivizmus egyik fő tétele. Mindannyian érezzük, hogy az erkölcsi háttér kivonásával a jogi igazságosság gondolata sántítani kezd, s innentől bármilyen eszmefuttatás csak az elme fényűző játéka lehet. Talán ennél következetesebben védhető az a pozitivista gondolat, amely szerint a jog sajátosságait szem előtt tartó elméleti rendszerben az érvényes jog vagy egy hatályos jogszabály igazságossága nem vethető fel. Hans Kelsen szerint a jog egy ilyen fogalmi rendszerben nem igazságos és nem is igazságtalan: az igazságosságnak a pozitív jog jogász elméletében valójában nincs helye.¹¹⁸ Kelsen nem csupán az igazságosságnak a jogon belüli szerepét kérdőjelezi meg, hanem minden elvont értéket száműzni kíván a jogász gondolkodásból. Így azonban el kell ismernie, hogy a törvényhozó bármit a jog tartalmává tehet – akár önkényes módon is: „*Minthogy a pozitív jog normáit emberi lények akarati aktusai alkotják – írja –, e normák önkényes módon változtathatók...*”.¹¹⁹

Mindezek után figyelmünket máris Jézus perére fordíthatjuk! Ha koncentrációnk gyűjtőpontja maga a ráció, akkor az eddigiek alapján leszögezhetjük: ahhoz, hogy egy eljárást értelmezni tudjunk, először is az eljárásra vonatkozó elveket és szabályokat kell helyesen interpretálnunk. Csak ezt követően vizsgálhatjuk meg a történeti tényeket! Az ún. jogi igazságosság fogalma így két különböző szabályrendszer *kollíziós viszonyából* lesz felismerhető. Nem a történeti igazságot fogjuk feltárni tehát, csupán azt, hogy igazságos, vagy még pontosabban: jogszerű volt-e az eljárás, amit Jézussal szemben alkalmaztak.

¹¹⁴ Takács Péter i.m. 192.o.

¹¹⁵ v.ö.: „*Vim vi repellere licere Cassius scribit, idque ius natura comparatur.*” (D.43.16.1.27.- Ulpianus) – „Cassius írja, hogy az erőszakot szabad erőszakkal visszaverni, és ez megfelel a természet jogának.” Brósz Róbert- Pólay Elemér: Római jog, Nemzeti Tankönyvkiadó Budapest, 1974., 100.o.

¹¹⁶ Hugo Grotius: A háború és a béke jogáról. I-III. (Ford.: Haraszti György, Brósz Róbert, Diódsi György, Munkácsy Gyula), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960., I. kötet, 171. o.

¹¹⁷ Thomas Hobbes: Leviatán . (Ford.: Vámosi Pál) Magyar Helikon, Budapest, 1970., 293. o.

¹¹⁸ Hans Kelsen: Tiszta jogtan. (Ford.: Bibó István) Bibó Szakkollégium, Budapest, 1988., 7-9. o.

¹¹⁹ Hans Kelsen i.m. 9.o.

I/2. A tisztánlátás vágya, azaz Jézus perének jogi háttere

Minden kétséget kizáróan megállapíthatjuk, hogy a jogi „igazságosság” egy olyan többjelentésű fogalom, melynek definíciója mindig attól függ, hogy milyen aspektusból vizsgáljuk érvényesülését. S máris ott vagyunk annál a töréspontnál, mely az *egyházjogot* elválasztja a *ius civelétől*. Az egyházjog szempontjából ugyanis a törvény elsősorban Isten akaratának, parancsolatainak kifejezését jelenti: azaz az Isten és az ember között fennálló szövetség szerves része.¹²⁰ A *ius civiléről* ellenben a Digestát idézve azt mondhatjuk: „*nam et ipsum honorarium viva vox est iuris civilis.*”¹²¹ A zsidó jogot alapvetően az különbözteti meg a római jogtól, hogy jogi normáinak hipotézise, diszpozíciója és szankciója minden esetben visszavezethető (közvetlenül vagy áttételesen) az Istentől kapott Törvényre, a Tórára, mely egyúttal olyan pozitív jogot is jelent, melynek megkérdőjelezhetetlen morális fundamentuma van. Gyakorlatilag ez a morális fundamentum a mózesi törvényeket jelenti. Éppen ezért helyesen mutat rá Somogyi Alfréd, amikor a fogalmak klasszikus értelemben vett tisztázása kapcsán kijelenti: „*A zsidó jog nem jog és nem egyházjog. Elsősorban azért nem jog, mert tartalmi szempontból az életet alapjaiban meghatározó rendelkezéseknek nevezhetnénk inkább, vagyis közelebb áll az erkölcsi rendelkezések fogalomköréhez, mint a joghoz. Másodsorban azért nem jog, mert a jog tényleges létezése mindenképpen egy állam létéhez kötődik.*”¹²² A két jogrendnek (mármint a zsidó és római jognak) ettől függetlenül mégis vannak közös elvei és közös szabályai. Tekintsük át először ezeket!

a) Azonosság az általános alapelvek szintjén

Mind a korabeli zsidó jogban, mind pedig a római jogban érvényre jut az igazságosságra vonatkozó alapelvek közül az a négy, melyek a fejlettebb civilizált társadalmak jellemzői.

Az első ilyen az *osztó igazságosság alapelve*, mely szerint az igazságosság abban áll, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami megilleti, amihez joga van, vagy amit megérdemel. Az osztó igazság az ókori társadalmakban elsősorban – különösen megállapítható ez Arisztotelész művei nyomán – *kiigazító igazságosságot* jelent, mely elsődlegesen úgy értelmezendő, mint a javak már helyesen kialakított, de megsértett elosztási rendjének a helyreállítása. A másik ilyen elv az *eljárási igazságosság alapelve*, mely akként jelenik meg a vizsgált korokban, hogy egyre inkább előtérbe kerül az a szemlélet, hogy a „hasznos eseteket, hasonló módon kell kezelni”. A harmadik, talán a legismertebb alapelv ezek közül a *kölcsönös igazságosság alapelve*, mely a római köztársaság korából fennmaradt *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (*ne tedd azt mással, amit nem kívánsz magadnak*)¹²³ ismert mondás alapján nyert általános megfogalmazást a Mediterraneumban. S végül, meg kell állapítanunk, hogy a vérbosszú intézményéről leváltan, egyre modernebb formában jelenik meg a *retributio alapelve*, mely a megtorló igazságnak mindinkább olyan tartalmat tulajdonít, hogy a vétkest tettehez mérten kell megbüntetni és kompenzációra kötelezni. Ebből a szemléletből nő ki később az ún. *tett-arányos büntetés elve*, ám már Jézus korában is megállapítható az, hogy a

¹²⁰ Somogyi Alfréd: Egyházjog jegyzet – I. Selye János Egyetem – RTK 2009, Révkomárom, 5.o.

¹²¹ D.1.1.8. Brósz Róbert- Pólay Elemér i.m. 53. o. (Idézet fordítása: „A tisztviselők alkotta jog maga a civiljog élő szava.”)

¹²² Somogyi Alfréd i.m. 49.o.

¹²³ v.ö. a Mt 7,12-vel! („Amit tehát szeretnétek, hogy az emberek cselekedjenek veletek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük, mert ez a törvény, és ezt tanítják a próféták.)

retribúcióhoz társul az a fajta felfogás, hogy halálbüntetés csak súlyos és kivételes esetekben alkalmazható, s az elítéltnak joga lehet a kegyelemre, az abolícióra.¹²⁴

b) Azonosság az eljárási alapelvek szintjén

Sáry Pál – a felvetett téma egyik kiváló magyar szaktudósa – megállapítja, hogy a római jog eddigi kutatása és oktatása terén mindig is háttérbe szorult a büntetőjog vizsgálata a magánjoggal szemben.¹²⁵ Zlinszky János, a római jog neves professzora erről már korábban hasonlóan vélekedett, amikor megfogalmazta: „*A modern büntetőjog megértéséhez nem oktanlan dolog a történeti gyökereket a római büntetőjogban éppúgy általánosan vizsgálni, mint amennyire érdemes ezt a civiljogban tenni.*”¹²⁶ A zsidó büntetőeljárás szabályait a Kr.u. II. században leírt Misna tartalmazza. Minden bizonnyal kellő alappal feltételezhetjük azt, hogy a hagyománytisztelő zsidóság kétszáz év alatt nem sokat változtatott az eljárási normákon, így Jézusnak a Szanhedrin előtti tárgyalásának a rekonstruálásához egyik útmutató iránytűnk lehet ez a jogforrás. A Misna és a római büntetőjog eljárási szabályainak összevetése alapján megállapíthatjuk, hogy a két jogrend között számos azonosság mutatható ki az eljárási alapelvek szintjén is. Szathmáry Béla rámutat: „*A zsidó jogban az eljárásnak a felmentés reményében kellett megindulnia, amit a mai fogalmaink szerint az ártatlanság vélelmével tudunk leginkább azonosítani.*”¹²⁷ A római jogban már a köztársaság kezdetekor megfogalmazzák a *quisquis praesumitur bonus, donec probetur contrarium* tételét, miszerint mindenkit jónak (ártatlannak) kell tekinteni az ellenkező bebizonyításáig. Ez később kiegészül az *in dubiis pro reo respondendum* tételével, ami annyit jelent, hogy kétség esetén a vádlott javára kell dönten. Ugyanez felismerhető a zsidó jogban is, amikor kimondják, hogy a bűnösség megállapításának *conditio sine qua non*-ja az, hogy legalább két olyan tanúvallomás legyen az eljárás során, amelyik a vádat illetően a legapróbb részleteiben is mentes az ellentmondásoktól. Mindkét jogrend megfogalmazza a törvény előtti egyenlőség elvét, ám a római jog a tartományokra vonatkozóan a *perduellio* (felségárulás), a *crimina laesae maiestatis* (állam ellenes bűncselekmények) és a *parricidium* (emberölés) kivételével a helyi jog alkalmazását részesítette előnyben. Ezen bűncselekmények esetében a nem római polgárokat nem illette meg a klasszikus értelemben vett kontradiktórius eljárás, az illetékes *procurator*, *praetor* vagy egyéb *magistratus* adott esetben dönthetett úgyis, hogy velük szemben az ún. *cognitio*s eljárás keretében - a rendes eljárás keretén kívül (*extra ordinem*) -, hozza meg döntését. Mind a zsidók, mind pedig a rómaiak büntetőeljárásának egyik fontos sajátossága az is, hogy az ítélet meghozatalát megelőzte egy vizsgálati szakasz, majd pedig a törvényes vád alapján lefolytatott tárgyalás. Mindezeket túl elvi azonosság volt még a szóbeliség elvének és a közvetlenség elvének a megléte, ami azt jelentette, hogy a bizonyítás csakis szóban, a vádlott jelenlétében történhetett, aki a vádló és a tanúk állításaira rögtön reagálhatott, azoknak kérdéseket tehetett fel, továbbá sem nélküle, sem pedig a vádló nélkül a tárgyalás nem volt megtartható. A per jogszerűségét való vizsgálatunk közben nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy ebben az időszakban már a vádlottat mindkét jogrend szerint megillette a nyilvánosság előtt való védekezés joga.

¹²⁴ Takács Péter i.m. 197.o.

¹²⁵ Bűnügyek és retorikai mesterfogások az antik Rómában. In: *Aetas* 2011/4. 167-169.

¹²⁶ Zlinszky János: Római büntetőjog, Budapest, 1993., 167.o.

¹²⁷ Szathmáry Béla: A zsidó jog alapjai, Budapest, Századvég-Lux Kiadó, 2003., 81.o.

Jézus perének megítélése szempontjából kulcsfontosságú kérdés a *causa mortis* és a *ius gladii* tisztázása, tehát annak pontos megállapítása, hogy mely bűncselekmények voltak abban az időben halállal büntetendők és kinek volt joga a halálos ítélet meghozatalához. A zsidó jog szerint halálbüntetés járt az előre megfontolt szándékkal elkövetett emberölésért, az emberrablásért; továbbá a szakrilégium körében az Isten ellen elkövetett bűnökért (bálványáldozat, istenkáromlás, szombat megszenteltségellenítése), a boszorkányságért, a pap lányának prostitúciójáért, a szülők ellen elkövetett súlyos bűncselekmények elkövetéséért, a szexuális bűncselekményekért (házasságtörés, vérfertőzés, szodómia, bestialitás) és súlyosabb esetekben a hamis tanúskodásért. A római jog ebben az időben kizárólag a már említett perdullio és parricidium, valamint a crimina laesae maiestatis bizonyos eseteiben alkalmazta a halálbüntetést.

A *ius gladii* kérdésének a megválaszolása ennél már lényegesen fogósabb, s a helyzet az, hogy a halálos ítélet meghozatalának hatáskörére vonatkozóan teljesen pontos válasz a ma ismert tények alapján nem fogalmazható meg. A zsidó joggal kapcsolatosan a Jn 18,31b rögzíti: „Nekünk senkit sincs jogunk megölni!” Ennek mintha ellentmondana a Jn 10,33 („A zsidók így feleltek neki: >Nem jó cselekedetért kövezünk meg téged, hanem káromlásért, és azért, hogy te ember létedre Istennek teszed magadat<”) vagy a Jn 8, 7b („Aki bűntelen közületek, az vesse rá az első követ.”). Hasonló ellentmondásként szokás emlegetni István (ApCsel 7,58a) vagy Pál (ApCsel 14, 19) konkrét megkövezését. Ám ha a zsidó és a római jog Krisztus korában ismert és érvényes szabályait összevetjük, semmi ellentmondás sincs az újszövetségi idézetek között. Rácz Emőke kutatásainak köszönhetően megállapítható, hogy a Misnához kapcsolódó egyik baraitában rögzítették: „Negyven évvel a templom pusztulása előtt megfosztották Izraelt a bűnperekben való ítélkezés jogától.” A rendelkezésre álló adatok alapján csak nagy valószínűséggel, ám nem kétségtelen tényként mondhatjuk ki azt, hogy a zsidók ebben az időszakban a szakrilégium bizonyos eseteiben (istenkáromlás, szülőgyilkosság, házasságtörés és vérfertőzés) a tettenérés esetében¹²⁸ megkövezhették a vádlottat, ha a halálos ítélet kimondására egyébként jogosult római hatóság nem volt jelen.¹²⁹

Tisztázásra szorul a *privilegium paschale*, azaz a húsvéti kegyelmezés joga. Létezett-e ilyen egyáltalán, vagy létezhetett-e? Paul Winter híres munkájában¹³⁰ ennek a jogintézménynek a létezését teljesen kizárja, mondván, hogy a Tórában sem az eljárási, sem pedig a végrehajtási kegyelemre nem történik semmiféle utalás sem, és – álláspontja szerint – valamely büntetés elengedésének a gondolata összeegyeztethetetlen volt a zsidó jog alapelveivel és annak intézményeivel. A zsidók a törvényt isteni dolognak tartották és alkalmazása során nem volt megengedett sem az enyhítés, sem pedig a kegyelemszerű elintézés. Winter nemleges álláspontját Zlinszky egyértelműen cáfolja, amikor rávilágít arra, hogy Pilátus Jézussal szemben a cognitiós eljárás alkalmazását választotta. A római büntetőjog ismerte a kegyelem alkalmazásának mind az eljárási, mind pedig a végrehajtási szakban való lehetőségét, ugyanakkor a cognitiós eljárás ebben a tekintetben is kötetlenebb a perjogi eljárásnál annyiban, hogy ebben az eljárásban a magistratus teljesen ura a vádnak, azt bármikor ejthette, s mind az ítélethozatal előtt, mind pedig azt követően, saját belátása szerint kegyelmet adhatott a vádlott-

¹²⁸ v.ö: Jn 8,4-5., ApCsel 7,56-57.

¹²⁹ http://epa.oszk.hu/00900/00939/00126/keresztenyso_EPA00939_2011_04_01.html

¹³⁰ Winter, Paul: *On the Trial of Jesus*, New York, 1974., 57.o.

nak vagy az elítéltnak. Ezt nevezte a római büntetőjog abolíciónak, s tulajdonképpen - egy helyi szokásra való hivatkozással - ezt ajánlotta fel Pilátus is Jézus ügyében.¹³¹

A Szentírás tanúsága szerint Jézust nyomban elfogatását követően kihallgatja Annás, majd pedig maga a Nagy Szanhedrin, Kaiafás vezetésével. A tisztánlátás érdekében nem árt áttekintenünk a zsidó büntetőjog alapvető intézményeit, valamint anyagi és eljárásjogi normáit! A jog története szempontjából kiemelkedő jelentőségű fordulópontnak tarthatjuk azt a pillanatot, amikor Jósiás király uralkodásának 18. évében (Kr. e. 622) előkerül a „törvény könyve” a Szentélyből, amelyet a királynak felolvastak (2 Kir 22,28 -23,30; 2 Krón 34–36).

Ekkor kezdődött meg az a folyamat, aminek lényege, hogy a jog egyre inkább Isten követelményeként tételeződik, és nem csupán a papokat, az írástudókat és a véneket kötelezi, hanem minden izraeli számára követendő jogi szabály és erkölcsi–vallási útmutató is egyben. Nem sokkal a reform után, az asszírokat felváltó babilóniaiaknak Júda már nem tudott ellenállni, Jeruzsálem elesett, lakosait fogságba hurcolták, az országot pedig a hódítók feldúlták. A Babilont elfoglaló perzsák azonban felhagytak a lakosság áttelepítésének hagyományával, és lehetővé tették a fogságban élő zsidók hazaköltözését. Megkezdődött a jeruzsálemi szentély újraképzése, de önálló államiságról nem lehetett szó: a terület a perzsa közigazgatásba, a szatrapia-rendszerbe tagozódott be. A perzsa uralomnak Nagy Sándor hadjárata vetett véget. A hellenizmus gyors terjedése társadalmi és ideológiai meg hasonlást eredményezett. Az egyre jobban vibráló feszültség a Makkabeusok lázadásában öltött testet, melynek során kísérletet tettek egy vallási vezető hatalma alatt álló önálló állam megteremtésére. A Hasmóneusok államát azonban a terjeszkedő Róma egyre inkább veszélyeztette, Antipater uralma alatt pedig Palesztínát kliensállammá tette. Nagy Heródes Róma hű szövetségeseinek bizonyult, ám halálát követően a rómaiak bevezették a közvetlen uralmat.

A zsidó jog az évszázadok alatt, ha lassan is, de lineárisan fejlődik, a zsidó és a keleti gondolkodás mellett többértűen áthatja a hellenizmus szellemisége is. Történelméből eredően alapvető szabályává válik az élet fokozott megbecsülése. A halállal büntetendő cselekmények száma fokozatosan csökken, a bűnösség megállapításához szükséges feltételek pedig egyre inkább szigorodnak. A bizonyítás kérdésének fajsúlyosabbá válásával az alkalmazott jog egyre inkább intézményes kereteket ölt.

A bírósági szervezet a bírák korában még nem épült ki, a „bírák” személyesen vettek részt az ítélezésben. Döntésük alapjául a mindenki által elfogadott és ismert szokások szolgáltak, melyek súlyos megszegése akár közfelháborodást, esetenként fegyveres összecsapást is kiválthatott. A királyság korában az igazságszolgáltatás feje maga az uralkodó, ám a bírósági szervezet differenciáltabbá válásával a király által kinevezett királyi bírák mellett működtek a városokban és a favakban a laikusokból („vének”) álló törvényszékek is. (Ezek változatlanul a város kapujában ítéleztek.) A királyi és a laikus bíróság mellett megjelennek a papi bíróságok is.

A második templom korszakában és az azt követő századokban a bírósági szervezet jelentős átalakuláson ment keresztül: a Szanhedrin vált a legfontosabb bírói fórummá. A Szanhedrin tényleges hatáskörének megítélése megosztja a modern tudományt, mert ugyanazon név alatt igen különböző funkciókat ellátó szervet jelölnek a források. A rabbinikus irodalomban egy jogszolgáltató, esetenként legiszlatív funkciót ellátó szervként írják le, melyben

¹³¹ Zlinszky János i.m. 96.o.

az adott korszak vezető jogtudósai vesznek részt. Ezzel szemben a görög szövegek politikai döntéshozó szervként ábrázolják, melynek vezetője esetenként a király vagy a főpap. Az elmentmondások kézenfekvő magyarázata az lehet, hogy a Szanhedrin különböző korokban eltérő funkciókat látott el, mint ahogy vezetői is mások voltak. A Nagy Szanhedrinnek két, egymástól jól elkülöníthető feladata volt: döntéshozatal igazságszolgáltatási kérdésekben valamint egyes politikai irányelvek megfogalmazása. Mint bírói fórum első és végső fokon ítélezett olyan, kiemelten fontos ügyekben, amelyekben kizárólagos hatáskörrel rendelkezett.

Jézus korában háromféle bírói testület létezett. A legkisebb hatáskörrel és illetékességgel az ún. *hármás kollégium* járt el. Ez azokban a városokban kerülhetett felállításra, melyeknek férfilakossága nem érte el a százhusz főt. Csak kisebb ügyekben határozhatott, büntetőügyekben nem járhatott el. Az ún. *huszonhármás kollégium* azokban a városokban volt összehívható, melyeknek férfilakossága a százhusz főt meghaladta. Minden ilyen testületet Kis Szanhedrinnek hívtak, mely lényegében a 4Móz 35,24 alapján állt össze, s működését a Tórához kapcsolódó szóbeli interpretációs-hagyomány határozta meg. A zsidók a gyülekezeten legalább tíz férfit értenek, tehát bűnösséget is legalább tíz férfi állapíthat meg, ugyanakkor az ártatlanság kimondásához is minimum tíz egybehangzó vélemény szükséges. A Kis Szanhedrin létszámának meghatározása ebből kiindulva és a vélemények maximális megoszlását feltételezve, akként történt, hogy a minimális husz döntéshozó esetében bekalkulálták a szavazategyenlőséget. Számtanilag tehát még egy döntéshozó indokolt a testületbe, azonban a Tóra kimondja, hogy egyetlen szavazattöbbséggel csak felmentő ítéletet lehet kimondani, halálos ítélethez legalább két szavazattöbbség kell. Mivel a testület tagjainak a száma páros számú nem lehet, ezért annak huszonhárom férfiből kell állnia. A Nagy Szanhedrin volt az ún. *hetvenegyes kollégium*, melynek létjogosultságát a 4Móz 11,16-17 alapozta meg.

Lényeges eljárásjogi szabály volt, hogy a büntetőügyeket csakis nappal tárgyalhatták, s ha besötétedett, a tárgyalást el kellett napolni. Szombaton és ünnepnapon, valamint az ezeket megelőző napon tárgyalást tartani nem lehetett.

A zsidók által alkalmazott büntetéseknek elsősorban nem bosszúálló és nem megtorló jellegük volt, hanem a bűnbánatra és a bűnnel való szembesülésre vezető indíttatással a lelki megtisztulás előmozdítása. A zsidó büntetőjog a büntetésnek hármast célt tulajdonít. A büntetés, mint megtorlás nem bosszú, azt a törvény kifejezetten megtiltja, és elsődleges célja a bűnös megjavítása (speciális prevenció), elrettentése attól, hogy újabb bűncselekményt kövessen el. Halálbüntetés kiszabására csak abban az esetben kerülhetett sor, ha a bűnös megjavítása az 5Móz 22,21b analógiájára tekintettel („Így takarítsd ki a gonoszt a magad köréből!”), az elkövetett bűncselekmény rendkívüli súlyossága miatt nem volt lehetséges. Másodlagos célként fogalmazódott meg a társadalom többi tagjának visszatartása a bűnelkövetéstől (generális prevenció). Harmadik célként pedig minden büntetés-kiszabásban megfogalmazódott a gonosztevő számára a kiengesztelés valóságos megszerzése is, hiszen minden bűnelkövető elsődlegesen Isten ellen vétkezik.

A büntetések típusai a halálbüntetés, a személyi szabadság korlátozása, és a kirekesztés voltak. (Megemlítené még itt a rendkívül ritkán alkalmazott isteni büntetés, az ún. kiirtás, mely az élet megszakítását jelentette a közösségből való kitaszítást követően az ég hatalmától okozott halál által. Az elkövetőt megkorbácsolták, majd átadták az Isten ítéletének. Ha mindezek után életben maradt és bűnét még kétszer megismételte, javíthatatlan bűnösnek nyilvánítva egy szűk helyiségbe zárták és várták az Isten ítéletének bekövetkezését.)

A bizonyítási eljárás legfontosabb része a tanúmeghallgatás volt. A rokoni kapcsolat vagy az ügyben való egyéb érdekelttség összeférhetetlenséget jelentett és kizárta a tanúskodást. Nem tanúskodhatott továbbá olyan személy, akit vallási törvény megsértése miatt korábban megvesszőztek vagy annál súlyosabb büntetéssel sújtottak. Nem lehetett tanú olyan ember sem, aki életmódjával igei, vagy rabbinikus tilalmat szegett meg, vagyis erkölcstelen, ki-csapongó életű, megbízhatatlan, köztudomásúan nem igazmondó ember volt. Nem tanúskodhatott szellemi vagy súlyosabb testi fogyatékos-sággal élő személy, valamint a nők, a szolgák és a rabszolgák sem voltak tanúként meghallgathatók. Az ügy hitelt érdemlő vizsgálatához legalább két tanú kellett.¹³² A tárgyi bizonyítékoknak és az eskünek is kiemelt jelentősége volt a zsidó büntetőeljárásban.

Az eljárás két részből állt: a vizsgálatból (ez a tulajdonképpeni nyomozati szakasz), majd pedig a tárgyalásból. Mindkét szakasz ugyanazon tanács előtt történt. A testületnek két jegyzője volt. Az egyik a felmentést szorgalmazó véleményeket jegyezte föl, a másik pedig az elítélés mellett érvelő bírók véleményét. A bíróság előtt zajlott a vád előterjesztése, melynek törvényességéről a testület azonnal döntött. Ha a vád nem volt egyértelmű vagy konkrét, vizsgálat nélkül elutasították. A vádlót, a vádlottat és a tanúkat is maga a bíróság hallgatta ki. Először a vádlóhoz és a vád tanúihoz intézte az ún. főkérdéseket, melyek az ügy legalapvetőbb körülményeire vonatkoztak. Ha a vádló, vagy a vád tanúi közül bármelyik is ezekre a „nem tudom”, vagy „nem vagyok biztos benne” választ adta, akkor a vádat ejtették és a vádlottat fölmentették. A tanúvallomások meghallgatásával a vizsgálat lezárult. A tárgyalási szakban volt lehetősége a vádlottnak védekezni, ami azt jelentette, hogy összefüggő vallomást tehetett, kérdésekre válaszolhatott, de a vallomástételt bármikor megtagadhatta. A vallomástétel megtagadása nem zárta ki azt, hogy a vádló és a tanúk nyilatkozatait észrevételezze, vagy kérdéseket tegyen fel nekik. A tárgyi bizonyítékokkal is ekkor szembesítették. A tárgyalási szakasz végén a főpap ismét kérdéseket intézett a vádlotthoz, majd eskütételre is felszólíthatta. A bűnösség megállapításához, kimondásához legalább két szavazattöbbség kellett. Abban az esetben, ha a Nagy Szanhedrinben csak egyetlen szavazattal volt több a vádlott a bűnössége mellett, akkor újra megnyitották a vitát és a felmentés mellett szavazók megpróbálhattak meggyőzni legalább egy bűnösség mellett szavazó bírót arról, hogy változtassa meg álláspontját. Ha ez a közbenső eljárás nem vezetett eredményre, a bűnösség mellett érvelők próbálhatták meg ennek inverzét.

A zsidó büntetőeljárás egyik – jogtörténetileg is egyedülálló – specifikuma volt az a szabály, hogy a vádlottat abban az esetben fel kellett menteni, ha minden bíró a vádlott bűnössége mellett szavazott. A zsidó jog a bűnösség megállapítása vonatkozásában kizárja a teljes egyöntetűséget, ugyanis abból indul ki, hogy nem döntésképes az a testület, ahol legalább egy szívben nem ébred fel a vádlott iránti irgalom. Abban az esetben, ha legalább két szavazattöbbséggel került sor a bűnösség kimondására, akkor az ítéletet csak a következő „munkanapon” lehetett kihirdetni. Ebben az esetben az éjszaka folyamán a bírák kettesével (egy-egy felmentő és egy-egy elítélő nézetet valló bírói párost alkotva) még egyszer megtárgyalták az ügyet. Másnap a testület újra szavazott.

¹³² v.ö.: Unus testis nullus testis. (Brósz-Pólay i.m.23.o.)

A halálbüntetések kiszabására Jézus korában – nagy valószínűség szerint - csak a már említett tettenérések esetén és az illetékes magistratus távollétében volt lehetősége a Szanhedrinnek.

A Jézus-per Pilátus előtt lezajló eseményeinek a megértéséhez szükséges rávilágítanunk a római büntetőjog néhány alapvető vonására. Rómában a büntetőügyekben elsődlegesen az *ordo iudiciorum publicorum*¹³³ keretében jártak el, mégpedig a köztársaság kori *quaestiones perpetuae*¹³⁴ intézményéből kinövő, konkrét bűnesetekre (*concessio*, *sacrilegium*, *parricidium*, stb.) szakosodott bírói fórumok. Ezen „közönséges” jogszolgáltatás mellett jött fokozatosan létre – nem pedig hirtelen, ahogy eddig feltételezték a jogtörténészek¹³⁵ – egy adminisztratív (rendőrhatalási, vagy a mai értelemben véve egyfajta közigazgatási) jogszolgáltatás: a *cognitio extra ordinem*. Ezt a rendkívülinek nevezhető eljárást közvetlenül az *imperator*, a *Senatus*, vagy a *birodalmi tisztviselők*, pl. a provinciák helytartói gyakorolták, akik ezzel a megoldással a magisztratusi és a bírói hivatalt egyaránt betöltötték. Ez az eljárás-típus - az egyébként egyre inkább elnehezülő adminisztrációt – rendkívüli mértékben megkönnyítette. Kezdetben csak azokkal az ügyekkel foglalkozott, amiket az *ordo iudiciorum publicorum* nem szabályozott, később azonban ez az új jogi eljárás más területekre is kiterjedt. Természetesen ez az intézmény kifejezetten a birodalmi ügyek intézésének meggyorsítása érdekében jött létre, a provinciákban a helyi bíróságok szerepe változatlanul megmaradt. A *procuratori* provinciákban (tehát Júdea területén is) Tiberius uralkodása alatt a császár képviselőjében jelen lévő helytartó *cognitio extra ordinem* kizárólagos joghatósága érvényesült a római jog szerint elbírálandó büntetőjogi kérdésekben.¹³⁶

A *cognitio* eljárásban a per kettéosztottsága lényegében megszűnt. Az egész per egységesen, a császár által kinevezett hivatalnokbíró előtt zajlott. A bizonyítás felvételénél a hivatalnokbíró saját belátása szerint döntötte el az eljárás menetét, azonban elsődlegesen azt volt köteles kivizsgálni, hogy az ügyben rendelkezik-e hatáskörrel és illetékességgel.

II. A Jézus elleni konkrét eljárási cselekmények

II/1. A zsidó büntetőjog szerinti eljárás megindítása

A büntetőeljárás megindításának a feltétele már az ókorban is az volt, hogy a feltételezett elkövető alaposan legyen gyanúsítható valamely bűncselekménynek az elkövetésével. Ennek hiányában az eljárás csakis törvénytelen lehetett. A Szentírás tanúsága szerint a Jézus elleni eljárást nem konkrét bűncselekmény alapozta meg, hanem egyértelműen politikai okok álltak a háttérben. János evangéliumában a következőket olvashatjuk: „Miután ezt mondta, hangosan kiáltott: „Lázár, jöjj ki!” És kijött a halott, lábán és kezén pólyákkal körülvéve, arcát kendő takarta. Jézus szólt nekik: „Oldjátok fel, és hagyjátok elmenni!” Ekkor sokan hittek benne azok közül a zsidók közül, akik elmentek Máriához és látták, amit Jézus tett. Némelyek pedig közülük elmentek a farizeusokhoz, és elmondták nekik, miket tett Jézus. Összehívták tehát a főpapok és a farizeusok a nagytanácsot, és így szóltak: „Mit tegyünk? Ez az ember ugyanis sok jelt tesz. Ha egyszerűen csak hagyjuk őt, mindenki hisz majd benne, aztán jönnek a rómaiak, és elveszik tőlünk a helyet is, a népet is.” Egyikük pedig, Kajafás, aki főpap

¹³³ A közösségi, vagy másként közbírói igazságszolgáltatás hagyományos rendje.

¹³⁴ Teljes jogú római polgárokból álló bírói testület büntetőügyekben.

¹³⁵ François Bovon: Jézus utolsó napjai (Szerk: Karasszon István), Kiadó: Tillinger Péter, Budapest, 1993, 35.o.

¹³⁶ François Bovon i.m. 41.o.

volt abban az esztendőben, ezt mondta nekik: „Ti nem értetek semmit. Azt sem veszitek fontolóra: jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elveszzen.” Mindezt pedig nem magától mondta, hanem mivel főpap volt abban az esztendőben, megjövendölte, hogy Jézus meg fog halni a népért; és nem is csak a népért, hanem azért is, hogy Isten szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse. Attól a naptól fogva egyetértettek abban, hogy megölik őt. Jézus tehát nem járt többé nyilvánosan a zsidók között, hanem elment onnan a pusztához közeli vidékre, egy Efraim nevű városba; és ott tartózkodott a tanítványaival. Közeledett a zsidók húsvétja, és vidékről sokan felmentek Jeruzsálembe húsvét előtt, hogy megtisztuljanak. Keresték Jézust és a templomban megállva így tanakodtak egymás között: „Mit gondoltok, lehet, hogy el sem jön az ünnepre?” A főpapok és a farizeusok pedig már kiadták a parancsot, hogy ha valaki megtudja, hol van, jelentse be, hogy elfoghassák”(Jn 11,43-57).

A zsidó főpapság vitán fölüli álló politikai érdeke a megszálló rómaiakkal való jó viszony fenntartása volt, és Jézus fellépése ezt a status quót fenyegette. Josephus Flavius a zsidók történetéről szóló munkájában beszámol arról, hogy a rómaiak a különböző messiási mozgalmakra minden esetben véres megtorlással válaszoltak. Barsi Balázs helyesen mutat rá arra, hogy ezzel hozható összefüggésbe Kajafás azon kijelentése, hogy „jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elveszzen”(Jn 11,50b).¹³⁷

Nyilvánvalónak tűnik, hogy a Kajafás által kinyilvánított politikai megfontolással van összhangban Júdás árulása. Az eljárás megindításához azonban konkrét bűncselekmény miatt megtett konkrét feljelentésre volt szükség. Csak vélelmezhetjük, hogy ez a feljelentő maga Júdás lehetett. Jézus elfogatásához ugyanis olyan bejelentésre volt szükség, mely azonnali intézkedést tett lehetővé. Joggal feltételezhetjük azt is, hogy az éj leple alatt Jézus népszerűsége miatt került mindezekre sor, hiszen csakis titkon volt biztonságos egy ilyen koncepció eljárás megindítása.

II/2. A letartóztatás

Jézus letartóztatásához a feljelentésen kívül legalább egy letartóztatási ok is szükséges volt, és természetesen lennie kellett az erre az okra való hivatkozással kiadott elfogatóparancsoknak is. A szakirodalmak különösebben csak az elfogatóparancs eredetének a vizsgálatára térnek ki, ám álláspontom szerint ugyanilyen fontos annak a tisztázása is, hogy mi indokolta Jézus azonnali elfogatását Júdás közvetlen árulása után.

A per vizsgálata szempontjából valóban az egyik legfontosabb kérdés, hogy kitől vagy kiktől ered a Jézus elfogatására vonatkozó parancs. Ha ugyanis Jézus letartóztatására valamilyen római hatóság adott parancsot, úgy minden további vizsgálat nélkül teljes bizonyossággal nyilatkozhatunk Jézus zsidók előtti meghurcoltatásának abszolút törvényteleniségéről. Ám abban az esetben, ha a feljelentés zsidó hatóság előtt történt, s ennek alapján az elfogatást zsidó hatóság rendelte el, nyugodt szívvel kijelenthetjük, hogy Jézust ugyan egy koncepció perben, ám nagyjából a jogszerű eljárás szabályainak a keretei között kísérelték meg felelősségre vonni.

A szinoptikus evangéliumok a parancs kiadásáért való felelősséget a zsidókra hárítják, ezen túlmenően pedig az elfogatókat más-más csoportokban jelenítik meg. Az egyetlen közös pont a szadduceusok csoportja, mely minden leírásban szerepel. Ehhez társítja a Mk 14,26 a

¹³⁷ http://www.ppek.hu/konyvek/Barsi_Balazs_Jezus_pere_1.pdf

farizeusokat és a véneket, a Mt 26,47 viszont a főpapokról és a vénekről beszél csak. A harmadik leírást a Lk 22,52-ben találjuk, amely szerint a főpapok, a vének és a templomőrség vezetői azok, akik kimennek az Olajfák hegyére. János evangéliumának idevonatkozó részéről többen is úgy vélekednek, hogy egy tudatosan elbeszélői szándékkal megalkotott leírás, amely már nemcsak zsidókról számol be, mint elfogatókról, hanem rómaiakról is, egy egész *cohors* római katonáról, élükön egy ezredessel. Elsődleges érvük a leírás hitelességét cáfolandóan az, hogy a *cohors* köztudottan 500 vagy 1000 fős katonai segédalakulatot jelent, éppen ezért megbízhatatlannak tűnik az információ, hiszen nem életszerű az, hogy ekkora tömeget vezényeltek volna ki bárkinek is az elfogására. Véleményük szerint János elbeszélő stílusban megfogalmazott leírása azt hangsúlyozza a *cohors* említésével, hogy a zsidók és a rómaiak egyaránt részt vettek Jézus elfogatásban, mint ahogyan azt követően a per során is együttműködtek.¹³⁸ Ez az okfejtés azonban téves és mesterkéltnak tűnik. Egyrészt a római eljárásjog nem tűrte el egyetlen esetben sem a kollíziót, sem pedig a *ius peregrinivae* (jelen esetben a behódoltak jogával) való szintézist. Ez a gyakorlatban azt jelentette, ha egy római hatóság az ügyben megállapította a hatáskörét és az illetékességét, nem vont be az eljárásba idegen bíróságot. Másrészt azért is hibás az okfejtés, mert az eredeti görög nyelvű szövegben János a *χίλιάρχος* (parancsnok) és a *σπεῖρα* (csapat, katonai egység) szavakat használja, melyekből nem következik egyértelműen az, hogy Júdás római katonának kíséretében ment volna Jézushoz. A *σπεῖρα* latin fordítása valóban a *cohors*, ám mind a Septuaginta, mind pedig Josephus Flavius a zsidó katonai csoportokra vonatkozóan is használja ezt a kifejezést.¹³⁹ A letartóztatásban való római közreműködést az is kizárja, hogy a megkötözött Jézust a katonák nyomban Annás házába kísérték. Az ilyenfajta korrupciós látszatot a római jogalkalmazók még abban az esetben is elkerülték, ha adott esetben ehhez hasonló a törvény megengedett.

Mindezek alapján egyértelműen leszögezhetjük, a katonáknak a zsidó vallási vezetéssel összefüggő szervezethez kellett tartozniuk. Ez pedig Jeruzsálemben csakis az ún. templomőrség lehetett, „mely a templom-felügyelők parancsnoksága alatt állt.”¹⁴⁰

Ezzel kapcsolatos érveink közül ne hagyjuk a Szentírás szavait sem, mely tökéletes összhangban van az eddig vázoltakkal! Mit is mond ezzel kapcsolatosan Pilátus Jézusnak? Idézem: „*Hát zsidó vagyok én? A te néped és a főpapok adtak át nekem téged: Mit tettél?*” (Jn, 18,35)

Felmerül a kérdés, ha valóban a zsidó vallási vezetés tartóztatta le Jézust, akkor volt-e megfelelő jogcíme erre: volt-e egyáltalán letartóztatási ok? A már idézett Misna egyik kommentárja szerint megkötözhető volt (quasi vizsgálati fogságba volt helyezhető) az, aki az eljárás alatt szökni próbált. Szökésnek lehetett tekinteni a lakóhely, vagy a tartózkodási hely elhagyását is, tehát jelen esetben azt is, ha a feljelentést követően a feljelentett Jeruzsálem falain kívülre ment. A Talmud – ezt is érintve – egy helyütt arról számol be, hogy a főpapi kinevezés feltételei között szerepelt a kinevezést megelőzően betöltött templomőrség-parancsnoki cím.¹⁴¹ Történelmi tény, hogy Kajafás után sógorának, Annásnak az egyik fia, Jonatás lett a főpap.¹⁴² Ebből alapos okkal feltételezhetjük azt, hogy Jézus letartóztatása idején ő töltötte be

¹³⁸ Rácz Emőke i.m. u.o.

¹³⁹ v.ö.: 2Mak 12,20

¹⁴⁰ <http://lexikon.katolikus.hu/J/J%C3%A9zus%20elfogat%C3%A1sa.html>

¹⁴¹ Talmud, 1921-1923, Joma 341a

¹⁴² Josephus Flavius: A zsidó háború, Talantum, Kiadó, Budapest, 1999., 28-29 o.

ezt a parancsnoki tisztséget, s ő adta ki - a Szanhedrin előzetes utasítása alapján – Jézus elfogatására a parancsot. Azt, hogy volt ilyen parancs abból tudjuk, hogy János (aki egyébként a főpap jó ismerőse /Jn 18,15b/) leírja: „A katonai csapat, az ezredes, és a zsidók templomszolgái ekkor elfogták Jézust és megkötözték.”(Jn 18,12) Megkötözni valakit csak letartóztatási okra hivatkozással kiadott elfogatóparancs alapján lehetett.

A letartóztatási ok a szökés és elrejtőzés veszélye lehetett, amit nyilvánvalóan azzal a ténnyel igyekeztek alátámasztani, hogy Jézus elhagyta Jeruzsálemet, az Olajfák hegyén, a Getszemáné kertben tartózkodik, feltételezhetően bujkál.

A teljesség kedvéért nézzük át, hogy kik azok a személyek, akiket Jézus letartóztatásának pillanatában név szerint is be tudunk azonosítani! Nyilván Jézus társaságában voltak – Júdás kivételével – a tanítványok, hiszen Márk ezt írja: „*Miután elénekelték a zsoltárokat, kimentek az Olajfák hegyére.*” (Mk 14,26) Ezt erősíti meg a Mt 26,30 és a Lk22,39 is. A letartóztatók csoportjában ott van Iskarióthi Júdás, őt mindegyik evangélista megemlíti, különösen pontos tájékoztatás erről a következő: „*Ott állt velük Júdás is, aki elárulta őt.*” (Jn 18,5b) Ebben a csoportban megemlítésre kerül még a főpap szolgája is, egy bizonyos Malkus (Jn 18,10), akinek Simon Péter levágta az egyik fülét. Az ezredes – Flavius nyomán – Jonatás lehetett.

II/3. A vizsgálat

A Jézus-per idején Annás veje, Kajafás töltötte be a főpapi tisztséget. Joseph Klausner zsidó történész kutatásai szerint Kr.u. 18 és 37 között volt Kajafás a főpap, ám „lelki értelemben még mindig Annás volt a zsidó közösség feje.”¹⁴³ Ez a megállapítás lehetséges, hogy igaz, hiszen magának a Nagy Szanhedrinnek a léte a 4Móz 11,16-17 rendelkezésén alapul, ám jelen esetben nem ennek van jelentősége. Sokkal inkább annak, hogy mi zajlik Annás előtt! Ez pedig minden valószínűség szerint a zsidó büntetőeljárás vizsgálati szakasza. Miből következtethetünk erre? Egyrészt abból, hogy az a tanítvány, aki a főpap ismerőse, bemegy a palotába, majd magával beviszi az ajtóban várakozó Pétert is. (Jn 18, 15-16) Ha a korábban Jézus társaságában tartózkodó két tanítvány a palotába bemehetett, akkor ott nyilvános eseménynek kellett történnie. Feltehetőleg a két tanítvány azért megy be, hogy adott esetben tanúskodhasanak Jézus oldalán. A nyilvános vizsgálatra következtethetünk abból is, hogy Jézus megtagadván a vallomástételt, Annás kérdésére így válaszol: „*Én nyilvánosan szoltam a világhoz: én mindig a zsinagógában és a templomban tanítottam, ahol a zsidók mindannyian összejönnek, titokban nem beszéltem semmit. Miért kérdezel engem? Kérdezd meg azokat, akik hallották, mit beszéltem nekik: íme, ők tudják, mit mondtam.*”(Jn 18,20-21)

Tévednek, akik Jézusnak ebből a válaszából arra következtetnek, hogy az Annás előtti eljárás nem lett volna nyilvános. Jelen esetben nem erről van szó, hanem pusztán arról, hogy Jézus egyszerűen csak közli a hatósággal azt az eljárásjogi alapigazságot, hogy bizonyítani a vád köteles, s a vallomás megtagadását erkölcsi tisztaságával és feddhetetlenségével indokolja meg.

Magára a vizsgálatra, s egyben a vizsgálat nyilvánosságára utal az a reakció is, ahogyan Jézus felháborodik az őt arcul ütő egyik szolga viselkedésén: „*Ha rosszat mondtam,*

¹⁴³ Joseph Klausner: Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján, Logos Kiadó, Budapest, 1993., 295.o.

bizonyítsd be, hogy rossz volt, ha pedig jót mondtam, miért ütsz engem?” (Jn 18,23) Ha Jézus a bizonyításra szólítja fel a szolgát, az csakis azt jelentheti, hogy a vizsgálat nyilvános, hiszen ezzel Jézus a jelenlévők egyikét máris tanúként jelöli meg. Mintha csak ezt mondaná: ha a törvény ellenére meg mertél ütni, elő a farbával! Ez a magabiztos és minden tekintetben makulátlan válasz nem csupán azt példázza, hogy Jézus férfiasan állja a sarat, hanem azt is, hogy az eljárás tisztaságának megsértését részben a nyilvánosságra tekintettel teszi szóvá.

A zsidó eljárásjogban a vádlott megütése főbenjáró bűnnek számított. Idézzük csak fel Pál apostol perének egyik hasonló mozzanatát! „*Anániás főpap ekkor megparancsolta a mellette állóknak, hogy üssék szájon. Pál erre így szót hozzá: >Megver téged az Isten, te meszelt fal! Itt ülsz, hogy ítélkezz felettem a törvény szerint, mégis a törvény ellenére azt parancsolod, hogy megüssenek?<*” (ApCsel 23,2-3) Jézus ismeri a törvényt, s annak megszegését szóvá is teszi. Sály Pál a *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben* című könyvében Jézus és Pál apostol peréről írt kitűnő monográfiát. Ennek előszavában Zlinszky János kiemeli, hogy a perek jogtörténeti elemzése nagyszerűen alátámasztja az újszövetségi iratok hitelességét, majd pedig arra is felhívja a figyelmünket, hogy Jézus pere nem „a Teremtő által előre megrendezett színjáték volt”, a perek szereplői nem „bábokként” vettek részt az eljárásban.¹⁴⁴ Jézus perében mind a Szanhedrin tagja, mind pedig a római helytartó szabad erkölcsi döntést hoztak, nem álltak sem kényszer, sem pedig megfélemlítés hatása alatt. Jézus magatartását vizsgálva megfigyelhetjük, hogy nem a halált kereste, hanem élt mindazokkal a jogokkal, amiket a perrend biztosított a számára, védekezett teljes tudásával és legtisztább lelkiismerete szerint, ugyanakkor élete feláldozás árán is kitartott isteni küldetése mellett.

Ennél a pontnál hadd hívjam fel a figyelmet egy érdekes momentumra! A szinoptikusok egyértelműen megfogalmazzák, hogy a jelenlévők felismerik Péter galileai származását. Erről ír a Lk 22,59 és a Mk 14,70, de legkonkrétabban a Mt 26, 23, miszerint ezt mondják neki: „*Bizony közülnék való vagy te is, hiszen a kiejtésed is árulkodik rólad.*” Miért tulajdonítok ennek a látszólag apró mozzanatnak jelentőséget? Azért, mert a Nagycsütörtök estéjétől péntek délig rögzített események ebbe az intervallumba aligha férhettek bele. A Misna büntetőjogi szabálya alapján a Szanhedrin sem éjszaka, sem pedig az ünnepet megelőző napon nem tarthatott tárgyalást. A vizsgálat lefolytatására természetesen a Misna tilalma nem vonatkozott, így az Annás palotájában történt éjszakai események megfelelhetnek a valóságnak. A Kajafás előtti eljárásnak a törvényszerűsége erősen kérdéses, hacsak nem kíséreljük meg feloldani azt az ellentmondást, amit a Mt 26,19, a Mk 14,18 és a Lk 22,13 szemben a Jn 18,28 szavaival okoz. Mikor is volt tehát az a bizonyos húsvéti vacsorája a zsidóknak? Nagycsütörtök estéjén, amikor Jézus a tanítványaival együtt elkölti az utolsó vacsorát, avagy annak a pénteknek az estéjén, amikor Jézus már Pilátus előtt van és a zsidók nem mennek be a helytartóságra, nehogy tisztátalanokká váljanak? Valós-e ez az ellentmondás, vagy az időpont meghatározásában valaki tévedett? Netalántán nincs is ellentmondás?

A zsidók luniszorális naptárában a Hold sarlójának a D-betű hasának hajlatát formáló megjelenése jelentette egy-egy új hónap kezdetét: amelyik este a holdsarló először volt látható, az volt a hónap első napja. A holdhónap nagyjából 29,5 napnak felel meg. Jeruzsálemben minden hónap 29. és 30. napján két pap figyelte napnyugtakor az eget, és amikor először felűnt a holdsarló, jelentették azt a Főtanácsnak. Ekkor a főpap utasítására harsonákat fújtak

¹⁴⁴ Sály Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*, Szent István Társulat, Budapest, 2007., 5.o.

meg, hogy jelezzék az új hónap első napját. („*Fújjatok meg a kürtöt újholdkor, holdtöltekor is, ünnepünk napján!*”/Zsolt 81,4/)¹⁴⁵

A qumráni tekercsek megtalálása után kiderült, hogy létezett egy másik számítási mód is a zsidóknál az ünnepekre. A Mishmarot B, 4Q321 fragmentje szerint hat évre előre, a papi szolgáltatásoknak megfelelően meghatározták az ünnepeket. Ez bizonyos esetekben eltért a luniszorális naptártól.¹⁴⁶

Galilea a zelóták, a lázadók, a misztikusok hazája volt. Innen indult el a kor megannyi mozgalma, lázadása, itt működött a legtöbb Jézushoz hasonló vándorprédikátor, gyógyító és csodatevő. Vermes Géza *A zsidó Jézus* című munkájában több olyan korabeli személyiséget is bemutat, akiknek a tevékenysége párhuzamban áll a Jézuséval. Kitüntető figyelmet szentel annak a jelenségnek, hogy a galileaiak és júdeaiak nyelve, ünnepi szokásaik és életstílusuk határozottan különbözött egymástól.¹⁴⁷

Mindezek alapján arra következtethetünk, hogy a szinoptikusok utólag másképpen számították ki a húsvét ünnepét, mint János, ám azt sem tarthatjuk teljességgel kizártnak, hogy Jézus és galileai tanítványai az ünnepre vonatkozóan másféle szokást gyakoroltak, mint a jeruzsálemiek.

Az eddigiekből kellő alappal állapíthatjuk meg azt, hogy Annás – előzetes nyomozati eljárás keretében, a zsidó vizsgálatra vonatkozó érvényes szabályok szerint – hallgathatta ki Jézust a Szentírásban írtakkal teljes mértékben megegyező módon. A terhelt, kihasználva a vallomástétel megtagadásának a lehetőségét, nem válaszolt a kérdéseire. Annás, amikor már nem látta értelmét a további faggatásnak, a megfogalmazott vádak alapján Jézust a Szanhedrin előtt lefolytatandó tárgyalásra vitette.

II/4. A tárgyalás

Ha a törvényes eljárás kereteit vesszük alapul és abból indulunk ki, hogy Niszán hó 15. napja a szombat előtti napon volt, akkor a Szanhedrin – a per valószínűsített kronológiája alapján – Kajafás főpap elnökletével, Niszán 12-én ülhetett össze. A büntetőper bírósági szakasza azzal kezdődött, hogy az elnök megnyitotta a tárgyalást, aztán ismertette a vádat. A vád ismertetése után került sor a vád tanúinak a meghallgatására. A tárgyalás a nyilvánosság előtt és nappal zajlott. „*Amint megvirradt, összegyűlt a nép véneinek a tanácsa, a főpapok és az írástudók, és bekísértették őt a nagytanácsba...*” (Lk 22,66).

A Jézus elleni vád: hamis próféta és istenkáromlás. A hamis próféta vádat Jézusnak arra a kijelentésére alapozták, amikor ezt mondta: „*Romboljátok le ezt a templomot, és három nap alatt felépítem*” (Jn 2, 19). Az egymással ellentmondásba keveredő tanúk a tárgyaláson erről így nyilatkoztak: „*Mi hallottuk, amikor ezt mondta: Én lerombolom a kézzel alkotott templomot, és három nap alatt mást építek, olyat, amit nem emberi kéz alkotott*” (Mk14,58).

¹⁴⁵ v.ö.: 1Sám 20,5 és 1 Sám 20,18-al.

¹⁴⁶ https://books.google.hu/books?id=fKywj1JC4kQC&pg=RA3-PR21&lpg=RA3-PR21&dq=Mishmarot+B,+4Q321+fragmentb%C5%91l&source=bl&ots=DQViy_VvQ7&sig=rQrQ5R3m2zg-hBGzu2Ksk_IjxBk&hl=hu&sa=X&ei=mooVVaDsN6ieywP-z4LADw&ved=0CCoQ6AEwAQ#v=onepage&q=Mishmarot%20B%2C%204Q321%20fragmentb%C5%91l&f=false

¹⁴⁷ Vermes Géza: *A zsidó Jézus*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005., 85-110. o.

Az istenkáromlás vádját a zsidók szemében az a lényegesen korábbi esemény alapozta meg – amiért egyébként meg is akarták kövezni -, amikor így szólt: „*Én és az Atya egyek vagyunk*” (Jn 10,30).

A főtanács által előterjesztett vád igazolására a Tóra előírásai alapján legalább két tanú egybehangzó vallomásra lett volna szükség, hiszen a 4Móz 35,30 rendelkezése szerint: „*Egy tanú vallomása azonban nem elég a halálos ítélethez.*” Ez a szabályozás a Talmud előírásai között is szerepelt: „*Csak két tanú vallomása alapján haljon meg, akinek meg kell halnia.*”¹⁴⁸

A zsidó büntetőeljárársban a bizonyítási eljárás során a tanúk kiválasztásának és kihallgatásának rendje aprólékosan szabályozott módon történt. Máté és Márk beszámolója alapján több hamis tanú jelentkezett, vallomásaik azonban nem voltak egybehangzóak.¹⁴⁹ Ne felejtjük el, a zsidó perjog szerint a tanúvallomásoknak minden egyes részletre kiterjedően meg kellett egyezniük ahhoz, hogy azok bizonyítékul szolgálhassanak a vádlott ellen!

Amikor Kajafás odaszól Jézusnak: „*Semmit sem felelsz arra, amit ezek ellened vallanak?*”¹⁵⁰, Jézus a hozzá intézett kérdésre azért nem válaszol, mert a tanúk ellentmondására a hallgatás a jól megfontolt védekezés részét képezi. Nem arról van szó tehát, hogy hagyná, hogy az események elsodorják! Kajafást feldühíti a bizonyítékok hiánya és a vádlott hallgatása, ezért nyíltan nekiszegezi az istenkáromlás vádját: „*A főpap ekkor azt mondta neki: Az élő Istenre kényszerítelek, mondd meg nekünk, vajon te vagy-e a Krisztus, az Isten Fia!*” (Mt 26,63).

Kajafás ezzel a kérdéssel esküre kényszeríti Jézust. Az esküt kifejezetten azzal a céllal, és csakis kivételes esetben alkalmazta a zsidó büntetőjog bizonyítási eszközként, abból a megfontolásból kiindulva, hogy az eskütevő „az eskü morális kényszerének hatása alatt csak az igazat fogja vallani”.¹⁵¹ Ha az esküre való felhívást Jézus válasz nélkül hagyja, azzal jogi értelemben a bűnösségét még nem ismeri el, ám morális tekintélye semmivé foszlik a hallgatással. Jézus rögtön átlát a szitán, s a labdád visszadobva válaszol: „*Te mondtad.*” (Mt. 26,63) S lakonikus válaszához nyomban hozzáfűzi a Dán 7,13 igéit.

S most itt álljunk meg egy pillanatra! A pernek ezt a momentumát csak a szinoptikusok jegyezték föl. Azt szokás mondani, Jézusnak az esküre való felhívás kapcsán adott választ lényeges tartalmi eltéréssel fogalmazták meg. Míg a Mk 14,62-ben a konkrét beismerést olvashatjuk: „*Én vagyok.*”, addig a Lk. 22,70 –ben a Mt 26,63-hozhasonló válasz található: „*Ti mondjátok azt, hogy én vagyok.*” De létezne, hogy Jézus a morális felelősség totális súlya alatt taktikázna, és dodonai módon felelgetne? Kötve hiszem. Willy Corswant a galileai nyelvhasználat kapcsán kifejti, hogy a „*te mondad*”- jellegű feleletben inkább az fogalmazódik meg: „*pontosan tudod te is*”, „*azért kérdezed, mert tudod jól*”.¹⁵² Álláspontom szerint az eltérésekre csak ez az elfogadható magyarázat. Gondoljunk csak a Mt 26,23-ra! Ez alapján sem lehet ennek e kifejezésnek bizonytalan, kétértelmű jelentése.

¹⁴⁸ Talmud, 1921-1823, Szanh 4,1.

¹⁴⁹ (Mt 26,60-61 és Mk 14,58-59)

¹⁵⁰ Mt 26,62

¹⁵¹ Bizonyítási eljárás. Magyar Zsidó Lexikon. (Elérhető: <http://mek.niif.hu/04000/04093/html/szocikk/10631.htm>.)

¹⁵² Willy Corswant: A Dictionary of Life in Bible Times, Oxford, 1960, 65.o.

Azzal a kérdéssel, hogy Kajafásnak volt-e joga megszaggatni a ruháit, azt valós lelki felindulásból tette-e avagy megjátszott jelenet volt a részéről, most különösebben nem foglalkozom. Kétségtelen tény, hogy a Tóra előírásai szerint, ha egy zsidó istenkáromlást hall, a megbotránkozás jeleként meg kell szaggatnia a ruháját, de ez a szabály (3Móz 24,15-16.) a főpapokra (3Móz 21,10.) nem vonatkozott. Az előbb idézett Willy Corswant kutatásai szerint a farizeusok és esetenként a főpapok ruhaszaggatására azért kerülhetett sor bizonyos esetekben, mert szerencsétlenséget hozó tényezőnek tartották, ha jelenlétükben Isten szent nevét valaki meggyalázta.¹⁵³

Próbáljunk meg teljesen tárgyilagosak lenni! Mivel sértette meg Isten szent nevét Jézus? A ruhaszaggatásos jelenet vajon nem éppen egy bizonyíték koholásának a teátrális része? Sokan arra a következtetésre jutnak, hogy Jézus a válaszáda során kiejtette Isten nevét abban a formában, ahogyan azt az előírások mindössze egyetlen alkalommal, a bűnvallás napján, Jóm Kippúr idején, a Szentek Szentjében engedik meg a főpap számára. Érezzük ugye, hogy ez kissé nevetséges magyarázat! Pont az, aki a törvény betartásában abszolút makulátlan, elcsúszna egy ilyen nyilvánvaló banánehéjon? Megjegyzem: kissé banálissá is válna nyomban a történet. Kajafást nem ez háborítja fel. Sokkal inkább az, hogy a politikai koncepció perben nem talál fogást a vádlotton. A Dániel könyvével való asszociáció sérti a fülét, s ebbe kapaszkodva a direkt értelmezést választva úgy tesz, mintha a vádlott Istennel tette volna magát egyenlővé. Nyomban, mint cáfolhatatlan tény, ki is jelenti: „*Istent káromolta. Mi szükségünk van még tanúkra? Íme, most hallottátok az istenkáromlást.*” (Jn 26,65) Mit is akar ezzel Kajafás? Egyfajta tettenérést kieszközölni egy olyan bűncselekményen, amiért a Szanhedrin nyomban megköveztetetheti a vádlottat. Ezért hajlandó elfelejteni a zsidóknál is érvényben lévő *nemo iudex in propria causa*¹⁵⁴ elvét, hiszen a bírakat szólítja tanúskodásra. Ezt a tettenérés-jelleget erősíti, hogy Jézus leköpdösik, megütik és gúnyolódnak vele (Jn 26,67), s az asszociációs kijelentés direkt módon való értelmezését is igazolja ez. Ki is mondják: „*Méltó a halálra.*” (Jn 26,66) Azt, hogy ez csak egy morális felhorkanás, vagy maga az ítélet, jogszerű, avagy jogszerűtlen döntés, nem érdemes különösebben vizsgálni, hiszen a Szanhedrin ebben az időpontban semmiképpen sem hozhatott Jézussal szemben halálos ítéletet. Pilátus Jeruzsálemben van, s talán éppen ebben a pillanatban békült ki Heródes Antipással. A Szanhedrin számos hibát elkövetett az eljárása során, ám a *ius gladii* vonatkozásában a hatáskörét nem merte áthágni. Ez olyan botrányt jelentett volna, melynek egyenes következménye a Szanhedrin egyébként is megnyirbált hatáskörének további csökkentése. A zsidók a római megszállókkal való konszolidált kapcsolatukat nem tették kockára. Azt is tudták, hogy Pilátus vallási ügyekbe nem fog beavatkozni. Új eljárás kezdeményeztek tehát Jézus ellen. Változtattak tehát a vádon.

II/5. Hatásköri problémák

Josephus Flavius A zsidó háború című művében tesz arról említést, hogy amikor a császár elűzte Arkhelaoszt (Kr. e. 6.) és az általa uralt területet római provinciává alakította (Syria provincia), a császár pedig a helytartónak teljhatalmat adott.¹⁵⁵ Jézus büntetőpere idején Júdea, Szamária és Idumea procurátora, Pontius Pilátus igen széles jogkörrel rendelkezett:

¹⁵³ Willy Corswant i.m. 65.o.

¹⁵⁴ Senki sem lehet bíró a saját ügyében.

¹⁵⁵ J. Flavius i.m. 35-39.o.

irányította a katonaságot, a kincstári pénzügyeket és az igazságszolgáltatást.¹⁵⁶ Tekintettel a tartományban működő helyi bíraskodás meglétére, a procurator csak nagyobb tárgyi súlyú ügyekben ítélkezett. A procurator felett a provincia legátusa (ekkor Pomponius Flaccus) elvben ellen- őrzési jogot gyakorolt az igazságszolgáltatási ügyekben is, a gyakorlatban azonban erre csak elvétve került sor. A birodalom egész területén érvényesült az ún. *személyiségi elv*, amelynek értelmében mindenkit saját (helyi, nemzeti stb.) joga szerint kell elbírálni. „*Nem vonatkozott azonban a személyiségi elv a súlyosabb bűncselekmények elkövetőire; ezekben az ügyekben ugyanis mindig a római hatóság (helytartó) járt el, és a római jog alapján ítélkezett. Így történt ez Jézus Krisztus perében is.*”¹⁵⁷

A zsidók közlik a vádat Pilátussal, melyet Lukács így foglal össze: „*Ezután elindult az egész testület, és elvitték őt Pilátushoz. Ott így kezdték vádolni: >Megállapítottuk, hogy félrevezeti népünket, ellenzi, hogy adót fizessünk a császárnak, és azt állítja magáról, hogy ő a felkent király<*” (Lk 23,1-2). A cognitiós eljárás szabályai szerint Pilátus személyesen hallgatta ki Jézust. Mivel Pilátus – az ügy akkori állása alapján – úgy ítélte meg, hogy nincs bizonyítéka a terhelt ellen, a galileai születésű, véleménye szerint nem halálbüntetéssel járó esetleges bűncselekmény terheltjének ügyét visszautalta a helyi, zsidó hatóságok hatáskörébe.

Lukács ugyanis ezt írja: „*Pilátus 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). Egyes exegeták véleménye az, hogy a bűnelkövetőt a lakhelyén kellett elítélni (ez volt az ún. *forum domicilii*), és nem ott, ahol a bűncselekményt ténylegesen elkövette (*forum delicti*).¹⁵⁸ A valós helyzet az, hogy a principátus elején az ügyeket a büntett elkövetésének a helyén tárgyalták. Heródes joghatósága nem lehetett tehát kötelező érvényű. Feltehetőleg egy tisztelgő gesztusról lehetett szó (Pilátus éppen kibékült Heródessel), vagy pedig egy olyan privilégium továbbéléséről, amit még Nagy Heródes szerzett meg a területéről elmenekült bűnösök kiadatására vonatkozóan.¹⁵⁹

II/6. Jézus Heródes előtt

Sokan felteszik azt a kérdést, hogy jogszerűen járt-e el Pilátus akkor, amikor Jézus ügyét áttette Heródeshez. Megfelelnek ekkor arról, hogy Pilátus mielőtt döntött volna az ügy áttételéről, előtte meghallgatta Jézust. Arra vonatkozóan nincs adatunk, hogy Jézus az ekkor feltett kérdésekre válaszolt-e vagy pedig élt a hallgatás jogával. Nem tagadhatta meg azonban a vallomást lakóhelyének és születési idejének tisztázására vonatkozóan, ezért úgy gondolom, kijelenthetjük, hogy Pilátus nem sértett római jogszabályt.

A Heródes előtt történetekről Lukács tájékoztat bennünket részletesen: „*Amikor Heródes meglátta Jézust, nagyon megörült, mert már jó ideje szerette volna látni, mivel hallott róla, és azt remélte, hogy valami csodát tesz majd az ő szeme láttára. Hosszasan kérdezgette őt, de Jézus semmit sem válaszolt neki. Ott álltak a főpapok és az írástudók is, akik hevesen vádolták. Heródes pedig katonai kíséretével együtt megvetően bánt vele, kigúnyolta, és fényes*

¹⁵⁶ Sály Pál i.m. 68.o.

¹⁵⁷ Földi András és Hamza Gábor: A római jog története és intézményei, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2009, 212.o.

¹⁵⁸ François Bovon i.m. 47.o.

¹⁵⁹ François Bovon i.m. 48.o.

ruhába öltöztetve visszaküldte Pilátushoz” (Lk 23, 8-12). A leírásból egyértelmű, hogy Heródes nem pusztán szórakozik, hanem valamiféle tárgyalást folytat, hiszen jelen vannak Jézus vádlói, akik vádolják őt, Heródes pedig hosszasan kérdegeti a vádlottat, aki él mentességi jogával. Heródest felbőszíti Jézus passzivitása és hallgatása, ezért gúnyt űzve belőle királynak öltözteti, s úgy küldi vissza a helytartóhoz, megállapítva saját hatáskörének hiányát.

Joggal vetik fel többen is, hogy Heródes miért nem ítélkezett Jézus felett, ha már egyszer az életére tört? Victor Emmanuel Harlow elmélete szerint Heródes azért küldi vissza Jézust Pilátushoz, mert nem ítélkezhetett felette, hiszen kihallgatásának idején nem Galileában, hanem Jeruzsálemben tartózkodott.¹⁶⁰ Lukács egy helyütt ezt írja: „*Még abban az órában odajött hozzá néhány farizeus, és azt mondta neki: »Menj el, távozz innen, mert Heródes meg akar ölni.« Ő azt mondta nekik: »Menjetek, mondjátok meg annak a rókának: Íme, ördögöket űzök és gyógyítok, ma és holnap, és harmadnap befejezem. De ma, holnap és a következő napon úton kell lennem; mert nem lehet, hogy próféta Jeruzsálemen kívül vesszen el. «*” (Lk 13,31-33). Harlow elmélete azért tűnik helytállónak, mert Heródes korábban egyszer már eltervezte, hogy Jézus életére tör, de Jézus addigra eljött Galileából. Halálos ítélet meghozatalára Heródesnek Jeruzsálemben nem volt hatásköre.

II/7. A Jézus elleni cognitiós eljárás

Pilátus Heródes eljárásjogi aktusából nem von le semmiféle következtetést Jézus bűnösségére. A királynak való felöltöztetést egyesek úgy értelmezi, hogy Heródes ezzel azt jelezte, hogy igaznak tartja a felségsértés vádját.¹⁶¹ Úgy gondolom, ha Heródes állást foglalt volna a bűnösség a kérdésében, akkor azt félreérthetetlenebbről fejezi ki. Pilátus magatartása lényegesen korrektebb, mint a zsidóké: nincs semmiféle prekoncepciója, és nem prejudikál. Azt, hogy bármiféle érzelmi elfogultság lenne benne Jézus iránt, korántsem bizonyítja az, hogy a feleségétől a per ideje alatt ilyen üzenetet kap: „*Ne avatkozz ennek az igaz embernek a dolgába, mert sokat szenvedtem ma álmomban miatta.*” (Mt 27,19). Az asszonynak ebből a mondatából inkább arra vonható le következtetés, hogy Jézus ekkor már nem először áll Pilátus előtt.

Nyilvánvaló, hogy Pilátus – az eljárási szabályoknak megfelelően – tovább folytatta Jézus kihallgatását és a bizonyítékok beszerzését. A begyűjtött adatok alapján vonja le következtetését, s amit Lukács ír erről, azt érdemes az eredeti görög szöveg szerint is megvizsgálni! Πειλᾶτος - δὲ - συνκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαὸν εἶπεν πρὸς αὐτοὺς Προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐθὲν εὔρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἷτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ’αὐτοῦ. ἀλλ’οὐδὲ Ἡρώδης, ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἰδοὺ οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ. (Lk 23,13-15)¹⁶²

Pilátus szavaiból egyértelmű tehát, hogy nyilvános tárgyalás keretében, a törvényi előírásoknak megfelelően folytatta le az eljárást, és a rendelkezésére álló adatok alapján nem

¹⁶⁰ Victor Emmanuel Harlow: The Destroyer of Jesus: The Story of Herod Antipas, Tetrarch of Galile, Oklahoma City, 1954.,5.o.

¹⁶¹ François Bovon i.m. 63.o

¹⁶² Saját fordításban: „Pilátus – pedig – összegyűjtve a főpapokat, a vezetőket és a népet, így szólt nekik, idehoztatok nekem ezt az embert, mint a népet lázítót, és íme, én előttetek hallgattam ki őt, és semmi (olyan) vétet nem találtam ebben az emberben, amelyeket ti felhoztok ellene. De még Heródes sem, ugyanis visszaküldte őt hozzánk, és íme, semmi halálra méltó cselekvés nincs általa”.

találta bűnösnek a vádlottat, miképpen Heródes sem. Ha nem bűnös, akkor miért ítélik el mégis?

A *cognitio extra ordinem* eljárás szabályainak megfelelően Pilátus igazi pert kezdeményez (*pro tribunali*) Jézus ellen, s nem csupán egyszerű vizsgálatot (*de plano*). Azok az apró, ám a per jellegét mégis kifejező megjegyzések, melyekkel az Mt 27,19 szerint és a Jn 19,13 szerint a *béma* (a bírói szék) megemlítésre kerül, pontosan jelzik ezt.

Pilátus megadja a szót a vádlóknak, akik olyan magatartást és olyan cselekedeteket rónak Jézus terhére, amelyeket a rómaiak mindig is büntettek: a közrend megsértése és a megszálló hatalom politikai érdekeinek veszélyeztetése messiási igények által. A szöveg többretekintő összefüggéseiből úgy tűnik, Pilátus zavarosnak és rendezetlennek, ezzel együtt pedig megalapozatlannak találta a zsidók érveit. Az ügyrendnek megfelelően ezt követően a vádlotthoz fordul kérdéseivel. Jézus különösebben nem védekezik. Pilátus döntésképtelen, s mivel lényegesen több a jogérzéke, mint a zsidóknak, a lefolytatott eljárás eredményeképpen kifejezésre juttatja, hogy nem talál bűnt ebben az emberben. Jézus ártatlanságát többször is kijelenti! (Lk 23,4; Lk 23,14; Lk 23,22; Jn 18,38; Jn 19,4; Jn 19,6). Alapos okkal következtethetünk tehát arra, hogy Pilátus el akarta kerülni az ítélezést. A zsidók, ahogyan ezt megsejtik, bekeményítenek, és nyomban megzsarolják. A Szanhedrin küldöttsége kiáltozni kezdett: „*Ha ezt szabadon bocsátod, nem vagy a császár barátja; aki királlyá teszi magát, az ellene szegül a császárnak*” (Jn 19,12). Ez bizony kökemény politikai zsarolás, mellyel nem egyszerűen az *amicus Caesaris* kitüntető címet vitatták el Pilátustól, hanem nagyon is konkrét fenyegetést fogalmaztak meg vele szemben: „ha nem végezteted ki ezt az embert, akkor egy tálból cseresznyézel vele, magad is az ő pártján állsz”. A *renuntiatio amicitiae* (barátság megvonása) Augustus kora óta bevett jogi gyakorlat volt: aki kiesett az uralkodó kegyeiből, az komoly ítéletre számíthatott a bíróság részéről. Tiberius korában, de különösen a testőrparancsnok, Seianus rémuralma alatt (kb. i. sz. 20–31) a *renuntiatio amicitiae* alapján indított perek már a felségárulási perek közé tartoztak.¹⁶³

A zsidó főtanács ezzel végleg sarokba szorította Pilátust, akinek döntését Zlinszky úgy magyarázza, hogy „a személyes felelősség a császár felé, a >>barátja vagy-e a császárnak<< kérdés elég volt arra, hogy egy legátust adott esetben még akár a jog útjáról is letérítsen.”¹⁶⁴ A kényszerhelyzetben a helytartó szinte tehetetlen. A zsidók által korrumpált eljárás már-már fojtogatja: „*Amikor Pilátus meghallotta ezeket a szavakat, kihozatta Jézust az épület elé, és a bírói székbe ült azon a helyen, amelyet kövezett udvarnak, héberül pedig Gabbatának neveznek.*” (Jn 19,13) Meghozza a halálos ítéletet.

A Pilátus előtti eljárással kapcsolatosan különösen jelentős kérdés: mikor került sor Jézus megostorozására? A döntés előtt, avagy azután? Hasonlóan fontos ezzel összefüggésben azt is pontosan meghatároznunk, hogy Pilátus az eljárási közkegyelemre mikor tette fel kérdését?

Sem Zlinszky Jánosnak, sem pedig Gerhard Lohfinknak nem tudom elfogadni azt az álláspontját, hogy Jézus megostorozására a száanalom felébresztése miatt került volna sor, még az ítélet kimondása előtt. Lohfink véleménye szerint a megostorozás utáni pellengérre állítás volt az a momentum, amellyel Jézus pere fordulatot vett: a kegyelem révén ugyanis Pilátus

¹⁶³ (<http://www.csun.edu/~hcfl004/augconstitut.html>)

¹⁶⁴ Zlinszky János: *Ius publicum*, Osiris Kiadó – Századvég Kiadó, Budapest, 1994, 188.o.

„nyilvánosan megerősítette a Jézus ellen felhozott vád jogosságát.”¹⁶⁵ Zlinszy szerint a megostorozott Jézus látványa nem a szánalmat ébreszti fel a tömegben, hanem a csalódottságot, mondván, akivel így bánhatnak, az nem lehet a Messiás.¹⁶⁶

Ebben a kérdésben – álláspontom szerint – mindketten tévednek. Először is azért, mert a *privilegium paschale* keretében gyakorolt *abolitio publica* (közkegyelem) nagy valószínűség szerint csak elítéltekre vonatkozhatott. A római jog szabályai és elvei alapján kizártnak tartjuk azt, hogy Pilátus az elítélt Barabás mellé egy el nem ítélt vádlottat állított volna. Az ártatlanság vélelmének ezt a durva megsértését nem vállalhatja fel egy politikailag is reflektorfényben lévő prokurátor, nem beszélve arról, ha adott esetben a tömeg Jézus mellett dönt, az *amicus Caesaris* cím elvitatásával a továbbiakban is zsarolható marad. Sőt! Ekkor kerülhetett volna még inkább a lázadókkal való összeesküvés gyanújába még inkább. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy a megostorozás már egyfajta büntetési nem, a vádlott pedig sem a zsidó eljárásjogban, sem pedig a római büntetőeljárás során nem volt megüthető. A római katonának a Jézussal való viselkedése is cáfolja Zlinszky és Lohfnik okfejtését.

Csak az állam ellen elkövetett bűncselekmény miatt jogerősen elítélt bűnözővel szemben lehetett bátorságuk ahhoz, hogy valamilyen cirkuszi vagy karneváli játékot utánozva, ki-gúnyolják.

Az eljárásnak az ítélet meghozatalára vonatkozó része így rekonstruálható tehát: Pilátus halálra ítéli Jézust, felajánlja az *abolitio publica* lehetőségét, majd a keresztre feszítés bevezető részeként a *flagellatio* alkalmazására kerül sor. Márk eléggé egyértelművé teszi ezt: „Pilátus eleget akart tenni a sokaság kívánságának, és szabadon bocsátotta nekik Barabást; Jézust pedig miután megostoroztatta, kiszolgáltatta, hogy megfeszítsék” (Mk 15,15). Megjegyzem, ha nem így történt volna, akkor a katonák udvariasabbak maradnak, és megőrzik méltóságukat. Az elítélt és a halálba készülő Jézusból a rómaiak ahhoz a „királyhoz” hasonlóan üztek gúnyt, mint akire a római *Szturnáliákon* a sorsvetés esik. A flagrummal megostorozott Jézus uralkodói jelvényeket kapott (bíborpalást, nádszál, töviskorona), s a katonák az ünnepet parodizálva – kifigurázva ezzel a zsidókat is - mókáztak vele. Ehhez hasonló játékokról találhatunk említést egyébként néhány latin irodalmi szövegben is: pl. Philo, *In Flaccum*, VI, 36-39; Martialis, *De spectaculis* 7; Szt. Dasius mártíriuma, ld. F. Cumont, *Analecta Bollandiana* 16, 1897, 5-16. l. A római katonák a tavaszt, a megújhódást, az élet feltámadását ünneplik.

A *cognitiós* eljárás Jézus kivégzésével ért véget. A keresztre feszítés eredetét tekintve megoszlanak a kutatók véleményei, de egyre valószínűbbnek tűnik, hogy az asszírok alkalmazták először a halálbüntetés végrehajtásának e módját. Diodorus Siculus, i. e. 1. századi szicíliai történetíró beszámolója szerint az első asszír uralkodó Pharnoszt, Média királyát már a megfeszítés szabályai szerint végeztette ki.¹⁶⁷ A zsidók eleinte csak más népekkel szemben alkalmazták, később azonban már maguk között is hajtottak végre keresztre feszítést.

Ezt Josephus megjegyzése is alátámasztja: „A zsidók olyan fontosnak tartják halottaik eltemetését, hogy még a keresztre feszítettek hulláit is leveszik és eltemetik napnyugta

¹⁶⁵ Gerhard Lohfink: Jézus utolsó napja/Nem a halálé az utolsó szó, Egyházfórum Kiadó, Budapest, 1992., 37.o.

¹⁶⁶ https://www.youtube.com/watch?v=ZtV1LU2_8C8

¹⁶⁷ Diodorus Siculus: *Library of History*. In: *Bibliotheca Historica*. (Ford. C.H. Oldfather.) London, 1889., 2.1.10.

előtt.”¹⁶⁸ A keresztre feszítés elterjedése a Római Birodalomban szorosan összefüggött annak terjeszkedése során kialakult nemzetközi kapcsolatok folyamatos bővülésével. Keresztre feszítés járt az államellenes bűncselekmények elkövetőinek, a császárkori Rómában az uralkodó személyét bármilyen formában megsértő rabszolgáknak, és az emberölésben bűnösnek talált szolgáknak is.

Jézus esetében – tekintettel arra, hogy nem volt római állampolgár – a helytartó által kihirdetett ítéletet azonnal végre kellett hajtani, hiszen a vádlottnak nem volt fellebbezési lehetősége. Az ítélet végrehajtása során semmilyen törvényteleniséget nem állapíthatunk meg. Többen is úgy vélik, hogy Pilátus azért íratja fel egy táblára több nyelven is, hogy „*A názáreti Jézus, a zsidók királya*”, mert ezzel is a zsidókat akarta felbőszíteni. Ez vaskos tévedés. Pilátus a legkevesbé sem foglalkozott a zsidó főpapság lelki világával. János így tudósít erről: „*Ott megfeszítették őt, és vele másik kettőt, jobbról és balról, középen pedig Jézust. Pilátus feliratot is készíttetett, és rátétette a keresztre. Ez volt ráírva: A NÁZÁRETI JÉZUS, A ZSIDÓK KIRÁLYA. A zsidók közül sokan olvasták ezt a feliratot, amely héberül, latinul és görögül volt írva, ugyanis közel volt a városhoz az a hely, ahol megfeszítették Jézust. A zsidók főpapjai akkor szóltak Pilátusnak: >>Ne azt írd: A zsidók királya! - hanem ahogyan ő mondotta: A zsidók királya vagyok.<<Pilátus így válaszolt:>> Amit megírtam, megírtam. <<” (Jn19,18.22).*

A római jog szerint a kereszten kötelező jelezni a *causa poenae*-t, azaz az elítélt vétét. Még a lyoni vértanúk esetében is így jártak el! Josef Blinzler kutatásai alapján leszögezi: „Római szokás volt, hogy a halálra ítélt nyakába akasztottak vagy keresztjére erősítettek egy fehér gipszből készült kis táblát, amelyre olvashatóan, fekete betűkkel ráírták a büntetés okát, s esetleg az elítélt nevét és születési helyét.”¹⁶⁹ Márk ezt egyébként velősen meg is jegyzi: „*Felirat is volt a kereszten az ellene emelt vádról, amely így szólt: A ZSIDÓK KIRÁLYA.*” (Mk 15,26). Nyilvánvaló, hogy az eredeti görög szöveg ez lehetett: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

A görög szöveg mellett latinul a büntetés legfőbb indokát azért kellett kiírni, hogy mindenki számára egyértelmű legyen: a kivégzést római hatóság rendelte el. A héber nyelvű felirat az elrettentés érdekében készült.

III. Következtetések és megállapítások

A Jézus ellen lefolytatott büntetőeljárások jogi vizsgálata alapján megállapítható, hogy a vele szemben vezetett bűnvádi perek csakis egymással szoros összefüggésben értelmezhetők.

A zsidók előtti eljárás egy olyan koncepció per, melynek egyértelmű politikai okai vannak. A zsidó hatóságok megrettennek Jézus fellépésétől, s a rómaiakkal való összetűzés elkerülése érdekében elhatározzák Jézus kivégzését. Figyelemmel Jézus népszerűségére a zsidó nép köreiben: „*a főpapok és a törvénytanárok keresték a módját, hogyan fogják el, és öljék meg őt csellel [...]*.”¹⁷⁰ Ezt hamis tanúk felhasználásával próbálják elérni egy viszonylag törvényes keretek között lefolytatott eljárásban. A zsidó vallási vezetés tehát nem azért vonta Jézust bűnvádi eljárás alá, mert bűncselekményt követett el, hanem azért, hogy megölje. A

¹⁶⁸ Josephus Flavius i.m. 59.o.

¹⁶⁹ Josef Blinzler: Der Prozess Jesu. Regensburg, 1955., 180.o.

¹⁷⁰ Mk 14,1

zsidó jog alapján vezetett büntetőper elemzése során számos kétely merül fel a per anyagi és eljárásjogi értelemben vett törvényszerűségét illetően. A zsidó főtanács által Jézus ellen hamis próféta és istenkáromlás miatt emelt vád bizonyítatlan maradt. A Szanhedrin egyértelműen megsértette a zsidó büntetőeljárásnak a méltányos ítékezésre, valamint az ártatlanság vélelmére vonatkozó alapelveit, azt pedig nem tudjuk megállapítani, hogy ténylegesen hozott-e ítéletet.

Pilátus a római büntetőper során már az első kihallgatás alkalmával felismerte, hogy a Jézus ellen emelt vádak alaptalanok. Először a hatásköri problémák tisztázása érdekében a vádlottat Heródeshez küldi, aki szintén nem tud dönteni a bűnösség kérdésében. A zsidó főtanács ezt követően politikai zsarolásnak veti alá Pilátust, aki az agresszív nyomás hatása alatt annak ellenére, hogy a római jog szerint elítélni csak azt a vádlottat lehetett, akinek a bűnösségéről a bíró meggyőződött, kimondja a halálos ítéletet Jézus fölött. A zsidó és a római jogi eljárási szabályok alapos tanulmányozása alapján – az ügy összes körülményeit egybevetve – egyértelműen kijelenthetjük: minden úgy történt, ahogyan meg van írva.

Felhasznált irodalom

1. Brósz Róbert- Pólay Elemér: Római jog, Nemzeti Tankönyvkiadó Budapest, 1974.
2. François Bovon : Jézus utolsó napjai (Szerk: Karasszon István), Kiadó: Tillinger Péter, Budapest, 1993.
3. Diodoros Siculus: Library of History. In: Bibliotheca Historica. (Ford. C.H. Oldfather.) London, 1989.
4. Földi András és Hamza Gábor: A római jog története és intézményei, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2009,
5. Gerhard Lohfink: Jézus utolsó napja/Nem a halálé az utolsó szó, Egyházforum Kiadó, Budapest, 1992.,
6. Hans Kelsen: Tiszta jogtan. (Ford.: Bibó István) Bibó Szakkollégium, Budapest, 1988.
7. Hugo Grotius: A háború és a béke jogáról. I-III. (Ford.: Haraszti György, Brósz Róbert, Diószdi György, Muraközi Gyula), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960.
8. Josef Blinzler: Der Prozess Jesu. Regensburg, 1955.
9. Josephus Flavius: A zsidó háború, Talentum, Kiadó, Budapest, 1999.
10. Joseph Klausner: Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján, Logos Kiadó, Budapest, 1993.
11. Platón: Az állam. (Ford.: Szabó Miklós) 338c-339a; megjelent : Platón összes művei II. kötet 37-38. o. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
12. Sárly Pál: Büntető eljárások az Újszövetségben, Szent István Társulat, Budapest, 2007.
13. Sárly Pál: Büntető és retorikai mesterfogások az antik Rómában. In: *Aetas* 2011/4.
14. Somogyi Alfréd: Egyházjog jegyzet – I. Selye János Egyetem – RTK 2009, Révkomárom
15. Szathmáry Béla: A zsidó jog alapjai, Budapest, Századvég-Lux Kiadó, 2003
16. Takács Péter: Jog és igazságosság, Jogbölcseleti előadások. *Prudentia Iuris* 11(szerk: Szabó Miklós) Bótor, Miskolc. 1998.
17. Thomas Hobbes: Leviatán . (Ford.: Vámosi Pál) Magyar Helikon, Budapest, 1970.
18. Vermes Géza: A zsidó Jézus, Osiris Kiadó, Budapest, 2005.

19. Victor Emmanuel Harlow: The Destroyer of Jesus: The Story of Herod Antipas, Tetrarch of Galile, Oklahoma City, 1954.
20. Willy Corswant: A Dictionary of Life in Bible Times, Oxford, 1960.
21. Winter, Paul: Ont he Trial of Jesus, New York, 1974.
22. Zlinszky János: Ius publicum, Osiris Kiadó – Századvég Kiadó, Budapest, 1994.
23. Zlinszky János: Római büntetőjog, Budapest, 1993

Interneten is elérhető szakirodalmak:

1. Qumráni fragmentumok:
2. https://books.google.hu/books?id=fKywj1JC4kQC&pg=RA3-PR21&lpg=RA3-PR21&dq=Mishmarot+B,+4Q321+fragmentb%C5%91l&source=bl&ots=DQViy_VvQ7&sig=rQrq5R3m2zg-hBGzu2Ksk_IJxBk&hl=hu&sa=X&ei=mooVVaDsN6ieyWP-z4LADw&ved=0CCoQ6AEwAQ#v=onepage&q=Mishmarot%20B%2C%204Q321%20fragmentb%C5%91l&f=false
3. Magyar Zsidó Lexikon. (Elérhető: <http://mek.niif.hu/04000/04093/html/szocikk/10631.htm>.)
4. Magyar Katolikus Lexikon. (Elérhető: <http://lexikon.katolikus.hu/J/J%C3%A9zus%20elfogat%C3%A1sa.html>) Barsi Balázs: Jézus pere (http://www.ppek.hu/konyvek/Barsi_Balazs_Jezus_pere_1.pdf)
5. Augustus rendeletei (<http://www.csun.edu/~hcfl004/augconstitut.html>)
6. Zlinszky János: Jézus pere (előadás) https://www.youtube.com/watch?v=ZtV1LU2_8C8
7. Rácz Emőke: Jézus pere (http://epa.oszk.hu/00900/00939/00126/keresztenszo_EPA00939_2011_04_01.html)