

# STAROTESTAMENTOWE TŁO PIŁATOWEGO STWIERDZENIA *ECCE HOMO* W J 19,5<sup>1</sup>

## Wprowadzenie: Problem badawczy, *status quaestionis* i cel stadium

Komentatorzy Ewangelii Jana wskazują na całą gamę możliwych wyjaśnień Piłatowego stwierdzenia „Oto człowiek” (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος) obecnego w J 19,5. Zaskakuje nie tylko duża liczba możliwych wyjaśnień, ale co za tym idzie również brak konsensusu w tej kwestii wśród badaczy Pism Janowych. Dla przykładu, D. Francois Tolmie stwierdził, że ton Piłatowych słów może być określony jako szyderstwo, sarkazm, złość, irytacja. Ton ten może być również połączeniem powyższych określeń lub też sumą ich wszystkich.<sup>2</sup> Tajemniczość słów Piłata wynika również z ich niejasnej funkcji narracyjnej, a także z ich postulowanej banalności. Z punktu widzenia logiki narracji deklaracja Piłata nie dodaje bowiem niczego istotnego do przebiegu procesu Jezusa. W istocie, niektóre świadectwa

---

<sup>1</sup> Poniższy tekst jest poszerzoną i uaktualnioną wersją artykułu A. Kubiś, „The Old Testament Background of ‘Ecce Homo’ in John 19:5”, *Biblica et Patristica Thorunensia* 11 (2018) 495-519. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2018.024>

<sup>2</sup> D.F. Tolmie, „Pontius Pilate: Failing in More Ways Than One”, *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (eds. S.A. Hunt – D.F. Tolmie – R. Zimmermann) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 314; Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 592: „The tone on his [Pilate’s] words is difficult to determine (another empty space in the text). It could be indicative of a taunt, sarcasm, exasperation or irritation, or perhaps a combination of some or all of these.”

tekstualne omijają całe zdanie, και λέγει αὐτοῖς· ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος<sup>3</sup>, dając dowód małego znaczenia tych słów<sup>4</sup>. Wobec powyższych trudności interpretacyjnych, Barnabas Lindars próbował wskazać nową drogę egzegetyczną sugerując, iż komentatorzy Janowi winni pytać o efekt jaki Jan zamierzał wywołać w czytelniku<sup>5</sup>. Raymond E. Brown zauważył z kolei, iż użycie słowa „człowiek” nie jest niczym nadzwyczajnym, jednak dramatyczny kontekst tej wypowiedzi, jakim jest sąd nad Jezusem, nadaje temu słowu wagę<sup>6</sup>.

Trudność interpretacyjna wyrażenia Ecce Homo wynika nie tylko z niejasności znaczeniowej słów ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, nieokreśloności funkcji narracyjnej, dramatycznego kontekstu (historycznego i literackiego), ale również z typowo Janowego stylu budowania narracji: użyciu wyrażen o podwójnym znaczeniu (double entendre), wszechobecnej ironii, częstej metaforyczności języka (symbolizm), użyciu zagadki i techniki nieporozumienia. Kolejna trudność rodzi się z faktu, iż znaczenie tajemniczego wyrażenia ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος może być rozważane zarówno na poziomie znaczenia historycznego, jak i na poziomie narracyjnym. W pierwszym przypadku będzie to próba dotarcia do sensu nadanego tym słowom przez historycznego Piłata i sensu jego słów odczytanego przez jego ówczesnych słuchaczy. W drugim przypadku, należy odnaleźć w stwierdzeniu Ecce Homo znaczenie obecne na poziomie narracyjnym, a zatem zdefiniować informację, która przekazywana jest słuchaczowi i czytelnikowi Ewangelii niezależnie od czasu i przestrzeni w jakiej żyje.

W monograficznym stadium znaczenia wyrażenia Ecce Homo, opublikowanym w 1988 r., Charles Panackel wymienił przynajmniej pięć różnych interpretacji funkcjonujących na poziomie historycznym: (1) Słowa Piłata mają wyrażać śmieszność zarzutów wysuwanych przez Żydów wobec Jezusa. Otóż

<sup>3</sup> P<sup>66</sup>, Vetus Latina (a e ff<sup>2</sup>), koptyjski (dialekt subachimski).

<sup>4</sup> R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John. Volume Three. Commentary on Chapters 13-21* (Herder's Theological Commentary on the New Testament; New York, NY: Crossroad 1990) 451, note 63. Bart Ehrman, jednakże, interpretuje te pominięcia jako skierowane przeciw zwolennikom adopcjanizmu. Usunięcie tych słów miało podkreślać boskość Jezusa. Zob. B.D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York, NY – Oxford: Oxford University Press 1993) 94.

<sup>5</sup> B. Lindars, *The Gospel of John* (New Century Bible; London: Marshall, Morgan & Scott 1972) 566: „one must ask what effect John desires to produce.”

<sup>6</sup> R.E. Brown, *The Gospel according to John (xiii-xxi). Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 29A; Garden City, NY: Doubleday 1970) 876: „in itself there is nothing particularly significant about the use of ‘the man’ (...), but the dramatic context lends importance.”

oskarżany o bycie mesjańskim pretendentem do tronu królewskiego, Jezus jest w istocie niegroźnym i bezsilnym człowiekiem. Wygląd Jezusa, skonfrontowany z powyższymi oskarżeniami, może jedynie prowokować wybuch śmiechu. (2) Piłat wyraził swoje potępienie wobec Jezusa („Zobaczcie tego mizernego człowieka!”/ „See the poor fellow!”) oraz/lub dla Żydów („Oto ten biedny człek – którego prześladowacie! Wasza wrogość wobec niego zwyczajnie wam nie przystoi!”/ „Behold the poor creature – whom you are persecuting, and who is surely beneath your hostility!”). (3) Piłat odwołuje się do wrażliwości i współczucia Żydów, próbując obudzić ich empatię i sympatię dla Jezusa. (4) Słowa Piłata odzwierciedlają respekt jakim darzy Jezusa („Zobaczcie, co za człowiek!” „Oto jest człowiek!” / „See, what a man!”; „Here is a man!”), a także współczucie dla Jezusa i pogardę połączoną z potępieniem wobec oskarżycieli Jezusa. (5) Słowa Piłata mogą być formułą uniewinnienia, kończącą w jego opinii cały proces<sup>7</sup>.

Charles Panackel wyróżnia również siedem możliwych znaczeń, które funkcjonują na poziomie teologicznym, a zatem poziomie głębszym i ukrytym (ulterior): (1) Ewangelista odwołuje się tutaj do tytułu „Syn Człowieczy”. (2) Autor Ewangelii wskazuje na doskonałego człowieka, który jest ucieleśnieniem idealnej i doskonałej ludzkości. (3) Ewangelista nawiązuje do niebiańskiego czy też pierwotnego człowieka (Urmensch), postaci, której istnienie poświadczane jest w żydowskich i hellenistycznych mitach. (4) Jan Ewangelista chciał podkreślić paradoks i skandal wcielonego Słowa (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο - 1:14). (5) Ewangelista, w polemice z zwolennikami doketyzmu, miałby czynić aluzję do realnej męskości i prawdziwego człowieczeństwa Jezusa. (6) Jezus byłby przedstawiony jako cierpiący Sługa Jahwe z Księgi Izajasza. (7) Wyrażenie *Ecce Homo* winno być rozumiane w świetle tytułu „Syn Boży” z J 19,7<sup>8</sup>.

Charles Panackel uważa, że historyczne, pierwszorzędne znaczenie może być określone na podstawie analizy postaci Piłata w scenie procesu. To nowatorskie podejście, odwołujące się do Janowej charakteryzacji postaci Piłata nie przyniosło jednak żadnego nowego wyjaśnienia słów *Ecce Homo*. W opinii hinduskiego egzegety słowa Piłata winny być czytane w kontekście drwin i szyderstw z królewskiej godności Jezusa. Kontekst ten sugeruje zatem, iż Piłatowe

---

<sup>7</sup> C. Panackel, *IAOY O ANΘΡΩΠΙΟΣ (Jn 19,5b). An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term ANΘΡΩΠΙΟΣ Designating Jesus in the Fourth Gospel* (Analecta Gregoriana 251. Series Facultatis Theologiae. Sectio B 85; Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1988) 312-314. Autor ten zawarł w swej pracy również bardzo obfitą bibliografię.

<sup>8</sup> Panackel, *IAOY O ANΘΡΩΠΙΟΣ (Jn 19,5b)*, 315-322.

ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος oznacza pogardę i potępienie dla Żydów i ich mesjańskich nadziei. Jednocześnie jednak w słowach tych można zobaczyć także deklarację niewinności Jezusa i Jego bezbronności. Jezus, uczyniony karykaturą króla, jest nieszczęsnym, niesłusznie oskarżonym „człowiekiem”. Jako taki, nie stanowi on żadnego zagrożenia dla rzymskiego panowania. Oskarżenie wysunięte przez żydowskich zwierzchników, w swej naturze polityczne, winno być oddalone, gdyż jest pozbawione jakichkolwiek podstaw, a przez to całkowicie śmieszne. Fałszywe oskarżenia żydowskie winny być zatem jedynie wysmiane i wyszydzone<sup>9</sup>. Znaczenie teologiczne słów Piłata jest wydobyte przez C. Panackela za sprawą analizy wszystkich Janowych wystąpień rzeczownika ἄνθρωπος odnoszących się do Jezusa. Ewangelista używając frazy ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος chciałby osiągnąć dwa cele. Po pierwsze, Jan chce podkreślić człowieczeństwo Jezusa. Po drugie, Ewangelista wskazuje na boską tożsamość Jezusa jako Syna Bożego (zob. 19,7)<sup>10</sup>.

Po monograficznej pracy C. Panackela pojawiło się jeszcze kilka przyczynków, które usiłują rozjaśnić tajemnicze znaczenie słów Piłata. Przedstawmy tylko cztery z nich, które naszym zdaniem wnoszą pewne novum do debaty. Brytyjska biblistka, Helen K. Bond, czyta słowa Piłata w kontekście antyimperialnej polemiki. Urzędujący w czasach powstawania Ewangelii Jana cesarz Domicjan (81-96) już za swego życia był uważany za istotę boską. Żyjący w czasach Jezusa i Piłata cesarz Tyberiusz (14-37) został deifikowany po swojej śmierci. Podobna deifikacja nastąpiła po śmierci wcześniejszego cesarza Oktawiana Augusta (Divus Augustus) (27 r. przed Chr.-14 r. po Chr.) oraz jeszcze wcześniejszego jednowładcy, Juliusza Cezara (Divus Julius) (49-44 r. przed Chr.). Jezus przedstawiany przez swych oskarżycieli jako król, a zatem w percepcji Piłata i późniejszych czytelników Ewangelii porównany do boskiego imperatora, mógł wywołać jedynie śmiech i pogardę. Piłat miałby zatem wykrzyzczeć „Przecież to tylko człowiek!”, podkreślając śmiertelne człowieczeństwo Jezusa

<sup>9</sup> Panackel, *ΙΑΟΥ Ο ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ (Jn 19,5b)*, 228.

<sup>10</sup> Panackel, *ΙΑΟΥ Ο ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ (Jn 19,5b)*, 336-337. Autor ten (s. 338) konkluduje: „By placing in the Ecce-homo-scene (19,4-7) the term ἄνθρωπος (v. 5b) in stark contrast to υἱὸν θεοῦ (v. 7), the evangelist not only emphasizes the humanity of Jesus, but also, theologically yet implicitly, evokes the status of Jesus as the Son of God. Besides, by having Pilate progressively designate the bloody and battered Jesus as ἄνθρωπος (v. 5b) and then as βασιλεὺς (v. 14), the evangelist once again highlights the basic humanity of Jesus.” Interpretacja *Ecce Homo* jako afirmacja tożsamości Jezusa jako Syna Bożego jest preferowana przez J. Gnilkę, *Johannesevangelium* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 4; Würzburg: Echter Verlag 1983) 141.

w kontraście do nieśmiertelności boskich imperatorów Rzymu<sup>11</sup>. Oczywiście, Jan użyłby tutaj zabiegu ironii. Śmiertelny i poniżony Jezus-człowiek w istocie jest nieśmiertelnym i chwalebny Jezusem, człowiekiem (19,5) i Bogiem (19,7). Kodeks Watykański pomija rodzajnik przed ἄνθρωπος w J 19,5. Jak zauważa Mirosław S. Wróbel: „Pominięcie rodzajnika zmienia sens wyrażenia i oznacza: «Oto tylko jakiś człowiek/On nie jest nikim innym jak tylko człowiekiem.»”<sup>12</sup> Ten sens doskonale odpowiada antyimperialnemu kontekstowi słów Piłata na który zwraca uwagę Helen K. Bond.

Słowa *Ecce Homo* mogą być także widziane jako aluzja do zawołania *Hic vir, hic est* odniesionego do imperatora Augusta w poemacie Wergiliusza *Eneida* (6,791):

„Lecz to nie wszystko! Dziada wesprze mocą  
Marsowe dziecię, Romulus, powity  
Przez Ilię, matkę z rodu Assaraka. (...)  
O, pod wezwaniem jego ta wspaniała  
Roma, mój synu, krańców ziemi sięgnie  
Władztwem, a dumą – Olimpu, Wzgórz siedem  
Wspólnotą murów zjednoczy, szczęśliwa  
Mężnym potomstwem, jak ta z Berecyntu  
Matka, wieżami uwieńczona, która  
W rydwanie jedzie pośród grodów Frygii  
Dumna, że bogów rodziła: do piersi  
Przytula wnuków stu, a wszyscy oni  
Niebiańscy, gwieźdną wyżynę dziedziczą.  
Teraz tu spojrzysz! Przypatrz się! Oglądaj  
Ten naród, twoich Rzymian! Tu jest Cezar  
I całe widzisz Julusa potomstwo,  
Co stąd do świata podniebnego przyjdzie.  
**To on, to właśnie ten mąż** (*Hic vir, hic est*) tyle razy  
Obiecywany Ci! To jest Augustus

<sup>11</sup> H.K. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 100; Cambridge: Cambridge University Press 1998) 185: „To John’s readers, probably living in a large Hellenistic city and well acquainted with the divine claims of their Emperor, Pilate’s contempt and emphasis that Jesus was only mortal, would stress just how ridiculous the prefect found Jesus’ kingly pretensions. The ‘King of the Jews’ for the Johannine Pilate is the divine Emperor; the scourged and mocked ‘man’ in front of him is only a creature of ridicule. ‘The Jews’ for their part want nothing to do with this man who parodies their messianic hopes and they cry for crucifixion.”

<sup>12</sup> M.S. Wróbel, „«Oto człowiek»: Antropologia i teologia w procesie Jezusa przed Piłatem (J 18,28–19,16)”, *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? (Ps 8,5). Antropologia w Piśmie Świętym* (red. T. Bąk) (Analecta Biblica Lublinensia 16; Lublin: Wydawnictwo KUL 2019) 127.

Cezar, Boskiego syn (Augustus Caesar, Divi genus). On Złote Wieki  
 Odnowi w Lacjum, wśród łąń, gdzie niegdyś  
 Starun panował. (...)” (6,777-794)<sup>13</sup>.

Słowa Piłata są też interpretowane jako wezwanie do zredefiniowania wszechobecnej ówczesnie wizji cnoty męskości („imperial masculinity”). Męskość Jezusa, budowana przez Jana, wokół Jego związania, biczowania, ukrzyżowania, a zatem Jego ran i wielokrotnie przebitego ciała, jak również bezbronności i oddania życia, ostatecznie odrzuca i odwraca ówczesny model męskości („imperial configurations of hegemonic manliness and dominion”) i wszechobecnej przemocy („imperial violence”)<sup>14</sup>.

W opinii niemieckiego egzegety Thomasa Södinga, człowieczeństwo Jezusa jest teologicznym kluczem do chrystologii czwartej Ewangelii. Słowa Piłata *Ecce Homo* są „narracyjną ikoną” ludzkiej godności Jezusa<sup>15</sup>.

Uznając niekwestionowalny wkład monografii Charlesa Panackela oraz cytowanych powyżej późniejszych autorów do kwestii rozumienia Piłatowego stwierdzenia „Oto człowiek”, należy jednak zauważyć brak systematycznego studium ukazującego możliwe starotestamentowe tło Piłatowych słów. Sam Panackel zauważa taką możliwość, wspominając o Izajaszowym Słudze Jahwe oraz Danielowym Synu Człowieczym, nie poświęca jednak tym intertekstualnym rozwiązaniom istotnego miejsca w swoim wyjaśnieniu problemu znaczenia słów Piłata. Poniższe studium stara się wypełnić tę lukę, zbierając intertekstualne interpretacje rozproszone w wielu publikacjach. Warto na wstępie również zauważyć, że intertekstualne powiązania odnoszące się do Janowego wyrażenia *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* odnoszą się do wyróżnionego przez Panackela drugiego, teologicznego poziomu znaczeniowego. Jest on osiągalny jedynie dla wprawnego czytelnika czwartej Ewangelii, który jest wystarczająco zaznajomiony z całą tradycją bi-

<sup>13</sup> Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida* (przełożył i opracował Z. Kubiak) (Warszawa: Świat Książki 1998) 237-238. Interpretacja ta została zaproponowana przez L.J. Hunt, *Ecce homo or Hic vir? Translation and Allusion in John 19:5* (Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, San Diego, California, November 22, 2014).

<sup>14</sup> See J.J. Ripley, „Behold the Man”? Subverting Imperial Masculinity in the Gospel of John”, *Journal of the Bible and its Reception* 2/2 (2015) 219-239. DOI: <https://doi.org/10.1515/jbr-2015-0009>

<sup>15</sup> T. Söding, „Ecce homo. Die johanneische Ikone des Menschen”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 114/2 (2017) 137: “the human character of Jesus is the theological key to the Gospel of John’s Christology. (...) so it is that ecce homo is revealed as a narrative icon of human dignity in the midst of suffering.”

blijną starożytnego Izraela. Poniżej przedstawione zostaną zatem propozycje komentatorów szukających wyjaśnienia Piłatowych słów Ecce Homo w pismach Starego Testamentu, rozumianego jako Biblia Hebrajska (BH) i Biblia Grecka (LXX) razem wzięte. Ocena tych propozycji pozwoli na wskazanie najbardziej przekonujących interpretacji.

### 1. Danielowy „Syn Człowieczy”

Pogląd upatrujący w Janowym wyrażeniu ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος nawiązanie do postaci Syna Człowieczego z Księgi Daniela 7,13-22 jest niezwykle popularny wśród komentatorów dostrzegających w tekście J 19,5 Janowy fenomen tekstu o podwójnym znaczeniu<sup>16</sup>. Istnieją przynajmniej dwa mocne argumenty za istnieniem takiego intertekstualnego nawiązania. Po pierwsze, aramejskie wyrażenie „syn człowieczy”, obecne w Dn 7,14, oznacza najwyczejniej „człowieka”. Takie samo znaczenie ma hebrajski ekwiwalent tego wyrażenia. W części Pierwszej Księgi Henocha, zwanej „Przysłowiami Henocha” (1Hen 37–71), tytuł „syn człowieczy” określa wszytkowiedzącego, eschatologicznego sędziego, siedzącego na Bożym tronie, posiadającego boskie przymioty, jak nieograniczoność i wieczną chwałę. Ostatecznie, tej postaci oddawana jest praktycznie boska część. Taki opis „syna człowieczego” w 1Hen odpowiada Janowej prezentacji Jezusa, co zostało zauważone i skomentowane przez współczesnych badaczy Ewangelii Janowej<sup>17</sup>.

Po drugie, powyższa intertekstualna propozycja interpretacyjna doskonale współgra z przesłaniem Janowego bezpośredniego kontekstu literackiego,

---

<sup>16</sup> J. Blank, „Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28-19,6 im Lichte johanneischer Theologie”, *Biblische Zeitschrift* 3 (1959) 75.77; C.K. Barrett, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK <sup>2</sup>1978) 541; F.J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4; Collegeville, MN: The Liturgical Press 1998) 495 oraz 499; J.R. Michaels, *The Gospel of John* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010) 930; U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. II. Commentary on the Gospel of John* (The Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010) 783. Na gruncie polskim interpretację tę faworyzuje M.S. Wróbel, „Oto człowiek”, 131-133.

<sup>17</sup> F.J. Moloney, „The Parables of Enoch and the Johannine Son of Man”, *Parables of Enoch. A Paradigm Shift* (eds. J.H. Charlesworth – D.L. Bock) (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series 11; London: Bloomsbury 2013) 269-293; B.E. Reynolds, „The Enochic Son of Man and the Apocalyptic Background of the Son of Man Sayings in John’s Gospel”, *Parables of Enoch. A Paradigm Shift* (eds. J.H. Charlesworth – D.L. Bock) (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series 11; London: Bloomsbury 2013) 294-314.

a mianowicie ze stwierdzeniem „Żydów” w 19,7, że Jezus nie jest Synem Boga. W konsekwencji – zdaniem oskarżających „Żydów” – Jezus nie może dzielić Bożego tronu jako uwielbiony Syn Człowieczy. Kwestia tronu łączy się nierozzerwalnie z władzą boską, ale i królewską. Wyrażenie  $\text{ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος}$  jest zestawione przez Jana z innym Piłatowym stwierdzeniem „Oto wasz król!” ( $\text{ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν}$ ) w J 19,14<sup>18</sup>. Zdaniem Ignace de la Potterie, J 19,5 jest również zestawione z królewską prezentacją Jezusa jako siedzącego na tronie w J 19,13<sup>19</sup>. Królewskie tło J 19,5 i bezpośredniego literackiego kontekstu doskonale współgra z Danielową prezentacją Syna Człowieczego, jako sprawującego sąd i powszechne rządy. Janowy Jezus ma władzę sądenia (5,27), jak i panowania nad całym światem (16,33).

Wobec powyższego Piłatowe stwierdzenie  $\text{ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος}$  może być rozumiane jako królewska intronizacja Danielowego Syna Człowieczego. Słowa Piłata *Ecce Homo* byłyby wypełnieniem profetycznej zapowiedzi samego Jezusa: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (8,28). Zarówno w 8,28, jak i w 19,6, Żydzi odgrywają aktywną rolę w ukrzyżowaniu Jezusa, śmierci rozumianej jako „wywyższenie”.

Oponenci powyższej propozycji interpretacyjnej zauważają, że gdyby Jan Ewangelista chciał nawiązać do tytułu  $\text{ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου}$  mógł to zrobić w sposób *explicite*, tak jak robił to na wielu innych miejscach<sup>20</sup>. W opinii komentatorów, brak pełnego wyrażenia „syn człowieczy” jest zrozumiałą przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, to typowo semickie wyrażenie byłoby niewłaściwe w ustach Piłata<sup>21</sup>. Po drugie, jego użycie usuwałoby pożądaną w ustach Piłata dwuznaczność<sup>22</sup>. Andrew Lincoln, odnosząc się krytycznie do

<sup>18</sup> Frédéric Manns („Exégèse rabbinique et exégèse johannique”, *Revue biblique* 92 [1985] 533) uważa, że zarówno  $\text{ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος}$  w J 19,5, jak i  $\text{ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν}$  w J 19,14 pochodzą z Dn 7,12-22 i są ze sobą zestawione za sprawą techniki *gezērā šāwā*.

<sup>19</sup> I. de La Potterie, „Jésus roi et juge d’après Jn 19,13: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος”, *Biblica* 41 (1960) 217-247. Cf. J. Verheyden, „I. de la Potterie on John 19,13”, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (ed. G. van Belle) (Leuven – Dudley, MA: Leuven University Press; Peeters 2007) 817-837.

<sup>20</sup> Cf. 1:51; 3:13.14; 5:27; 6:27.53.62; 8:28; 9:35; 12:23.34; 13:31. Cf. R. Schnackenburg, „Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn”, *Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle zur Vollendung des 65. Lebensjahres am 17. Dezember 1975 von Freunden und Kollegen gewidmet* (ed. R. Pesch) (Freiburg im Br.: Herder 1975) 378-379; D. Böhler, „Ecce Homo!” (Joh 19,5) ein Zitat aus dem Alten Testament”, *Biblische Zeitschrift* 39/1 (1995) 105.

<sup>21</sup> Lindars, *The Gospel of John*, 566 („it would be inappropriate on Pilate’s lips”).

<sup>22</sup> Barrett, *The Gospel according to St John*, 541 („would have lacked the ambiguity that marks Pilate’s words”).

Danielowego tła Piłatowego *Ecce Homo*, stwierdził, że pomimo synonimicznego użycia słowa „Syn” oraz wyrażenia „Syn Człowieczy” obecnego na wielu miejscach Ewangelii Jana, nie istnieje przykład podobnego synonimicznego użycia słowa „człowiek” vel „mężczyzna” i wyrażenia „Syn Człowieczy”<sup>23</sup>. Rudolf Schnackenburg również wysunął krytyczną uwagę pod adresem tej propozycji zauważając, iż tytuł „Syn Człowieczy” występuje w Ewangelii Jana jedynie na ustach samego Jezusa lub jako odpowiedź na słowa Jezusa (9,35; 12,34). Użycie tego wyrażenia przez Piłata zrywałoby z powyższym schematem<sup>24</sup>. Zdaniem Schnackenburga wybitnie teologiczne znaczenie tytułu „Syn Człowieczy” nie odpowiada głównemu tematowi narracji o sądzie Jezusa, jakim jest królewska godność Jezusa (18,33.36-37.39; 19,2-3.5a.12.14-15.19-22). Rozumienie zawołania *Ecce Homo* jako nawiązania do wywyższonego Syna Człowieczego nie odpowiada paralelnemu stwierdzeniu w 19,14 („Oto wasz król!”)<sup>25</sup>. Również Johannes Beutler uważa, że kontekst ponizenia dominujący w J 19,5 nie odpowiada idei wywyższenia związanej z tytułem „Syn Człowieczy”<sup>26</sup>.

Powyższe krytyczne uwagi nie biorą jednak pod uwagę wszechobecnej w czwartej Ewangelii techniki podwójnego znaczenia słów i wyrażeń (*double entendre*) oraz ironii. Z tej racji zastrzeżenia te nie podważają zasadności powyższej propozycji interpretacyjnej. Podsumowując, aluzja do Danielowego tytułu „Syn Człowieczy” w J 19,5 ma wiele do zaoferowania z racji teologicznych, posiada ona jednak także swoje słabe punkty zarysowane powyżej.

## 2. Odniesienia do Izajasza

Pomysł interpretacji słów Piłata *ecce homo* w świetle aluzji do Cierpiącego Sługi Jahwe z Księgi Izajasza obecny jest już w średniowiecznym komentarzu Ruperta z Deutz (zm. 1130). Ten benedyktyński mnich cytuje tekst Iz 53,2, mówiący o Słudze w którym nie ma piękna, jako wyjaśnienie Janowego *Ecce Homo*<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> A. Lincoln, *The Gospel According to Saint John* (Black's New Testament Commentaries; London: Continuum 2005) 466: „although ‘Son’ and ‘Son of Man’ are virtually synonymous in a number of places, nowhere else is ‘man’ used as an abbreviation or equivalent for ‘Son of Man’.”

<sup>24</sup> Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, 257: „the rule that the title only otherwise occurs spoken by Jesus (or in answer to him, 9:35; 12:34) would be broken.”

<sup>25</sup> Schnackenburg, „Die *Ecce-homo*-Szene und der Menschensohn”, 379-380.

<sup>26</sup> J. Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar* (Freiburg im Breisgau: Herder 2013) 490.

<sup>27</sup> Rupert z Deutz, *Com. in Jo., ad loc.* (PL 169,782).

Słowa Piłata były również porównywane z Izajaszowym „mężem boleści” (כְּאִישׁ מְרַחֵם תְּהִי עֲצָמוֹתָא) lub „człowiekiem pod chłostą” (ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὧν) z Iz 53,3. Zdaniem Anthony Hansona, Izajaszowe proroctwo „doskonale pasuje” („exactly fits”) do obrazu ubiczowanego i wyszydzonego Jezusa z J 19,5<sup>28</sup>. Zdaniem Xavier Léon-Dufoura, powyższe powiązanie intertekstualne jest jednak zbyt ogólne<sup>29</sup>.

Walter Bauer sugerował, że Janowe Ecce Homo nawiązuje do ἰδοὺ ὁ θεὸς ὑμῶν w Iz 40,9<sup>30</sup>. W istocie, zarówno w Iz 40,9, jak i w J 19,5, słuchacze i miejsce geograficzne (Syjon, Jerozolima, jedno z miast Judy) są te same. Cały teologiczny kontekst jest ten sam: zbawienie Izraela pochodzi od Boga, nazywanego Pasterzem (Iz 40,11; J 10,11). Kompetentny czytelnik Ewangelii Jana jest w stanie zauważyć obecną w tekście Ewangelii ironię: zewnętrznie bezbronny Jezus-człowiek jest w istocie wszechpotężnym Bogiem (J 1,18; 20,28), który w tym momencie dokonuje aktu zbawienia. Craig Keener słusznie zauważył, że słowo „człowiek” było używane jako eufemizm na określenie samego Boga<sup>31</sup>. Pomimo swych niezaprzeczalnych mocnych argumentów, powyższa propozycja nie znalazła wielu zwolenników<sup>32</sup>.

Werner Grimm zauważył kilka paraleli między J 19,3-6 a kilkoma tekstami z Księgi Izajasza. Dla przykładu, καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα („I wymierzali Mu policzki”) w J 19,3 byłoby aluzją do τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα („Grzbiet mój wystawiłem na baty, a moje policzki na uderzenia”) w Iz 50,6. Dwukrotnie Janowe nawiązanie do niewinności Jezusa w 19,4b (ἴδε ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω, ἵνα γνῶτε ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὗρίσκω ἐν αὐτῷ. – „Oto wyprowadzam Go do was, abyście wiedzieli, że nie znajduję w Nim żadnej winy”) i 19,6b (λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος: λάβετε αὐτὸν

<sup>28</sup> A.T. Hanson, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament* (Edinburgh: T & T Clark 1991) 205. Nawiązanie do Iz, jako jedną z możliwości interpretacyjnych, podaje także Brown, *The Gospel according to John (xiii-xxi)*, 876.

<sup>29</sup> X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean. IV. L'heure de la glorification (chapitres 18-21)* (Paris: Éditions du Seuil 1996) 97: „trop générale pour s'imposer.”

<sup>30</sup> W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6; Tübingen: Mohr 1933) 218.

<sup>31</sup> C.S. Keener, *Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson 2003) 1123. Egzegeta ten wskazuje na następujące teksty żydowskie: Ezechiel, *Exagoge* 70; *Eccl. Rab.* 2:21, §1; 8:1, §1; *Pesiq. Rab.* 14:10.

<sup>32</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia, PA: The Westminster Press 1971) 659: „it is not credible that the Evangelist wanted to make play on it [Iz 40:9]”; M. Theobald, „Ecce homo - Christus und der geschundene Mensch. Eine exegetisch-rezeptions-geschichtliche Betrachtung zu Joh 19,4-7”, *Theologische Quartalschrift* 197/4 (2017) *ad loc.*: „So tiefgründig dies Deutung erscheint, der Bezug von Joh 19,5 auf Jes 40,6 bleibt spekulativ.”

ὕμεῖς καὶ σταυρώσατε· ἐγὼ γὰρ οὐχ εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. – „Rzekł do nich Piłat: «Zabierzcie go i sami ukrzyżujcie! Ja bowiem nie znajduję w nim winy».”) ma swą paralelę w Iz 53,9 (καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ – „Wydałbym ludzi zepsutych z powodu Jego porzebania i bogatych z powodu Jego śmierci. On bowiem nie popełnił żadnej nieprawości ani fałsz nie znalazł się w Jego ustach.”). Wreszcie wyrażenie ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος w J 19,5 miałoby nawiązywać do Iz 43,4 w wersji hebrajskiej, która mówi o Izraelu jako będącym niezwykle cennym w oczach Boga, otoczonym chwałą i obdarzonym przez Boga miłością. Co istotne jednak Bóg wyda człowieka (*adam*) za życie Izraela<sup>33</sup>. Jeśli chcemy widzieć w J 19,5 nawiązanie do Iz 43,4, wówczas termin *adam* winien być odniesiony do Jezusa. Idea odkupieńczej czy też zastępczej śmierci Jezusa za naród jest obecna w Ewangelii Janowej (zob. 11,51-52). Interpretacja ta ma swoje trudności, z których główną jest powszechne rozumienie *adam* w tekście Izajasza jako odniesienia do ludzkości czy ludzi w ogólności. Taka interpretacja jest potwierdzona przez następujący bezpośredni kontekst literacki, który mówi o ludach danych w zamian za życie Izraela, jak również przez poprzedzający kontekst mówiący o Egipcie wydanym jako okup oraz Kusz (Etiopii) i Sabie oddanymi w zamian za Izrael (43,3). LXX również potwierdza taką interpretację mówiąc o ludziach w liczbie mnogiej (δώσω ἀνθρώπους πολλοὺς ὑπὲρ σοῦ – „Dam wielu ludzi za ciebie”)<sup>34</sup>. Co ciekawe, w IQIs<sup>a</sup> przed słowem *adam* umieszczony jest rodzajnik powyżej linii tekstu, podkreślając jednostkowość człowieka<sup>35</sup>. Janowe aluzje do Izajasza w J 19,5 są

<sup>33</sup> W. Grimm, „Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung des Volkes. Priesterliche Tradition bei Johannes und Josephus”, *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet* (eds. O. Betz – K. Haacker – M. Hengel) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974) 133-146.

<sup>34</sup> Pojawiają się próby emendacji tekstu na „ziemie” lub „wyspy”, zob. np. 41,1; 49,1 lub „Aram” lub „Edom”, słowo *adam* może być zwokalizowane bez zmiany spółgosek jako Edom. Przeciwno tym emendacjom przemawia występowanie tej samej pary terminów w Ugarit. Zob. W.G.E. Watson, „Fixed Pairs in Ugaritic and Isaiah”, *Vetus Testamentum* 22 (1972) 465.

<sup>35</sup> Brakuje tego rodzajnika w IQIs<sup>b</sup>. Współcześnie komentatorzy czytają Iz 43,3-4 na sposób chrystologiczny. Zob. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 1998) 140: „[T]he Bible does speak of the wicked being a ransom for the righteous (Prov. 21:18). In that light, it seems best to see this passage as a concrete imaging of that principle, which was ultimately worked out in him who knew no sin becoming sin for our sakes (2 Cor. 5:21) and giving “his life as a ransom for many” (Matt. 20:28). It was ultimately not Egypt and Nubia that God gave in ransom, but his own Son (...). The language is that which a bridegroom

zrozumiałe w świetle Janowego użycia Księgi Izajasza<sup>36</sup>, a szczególnie w kontekście opisywania Jezusa przez pryzmat Izajaszowego Sługi Pańskiego przez trzy pozostałe Ewangelie kanoniczne, jak i inne pisma NT<sup>37</sup>.

### 3. Mesjański „mąż” w Za 6,12

Kilku komentatorów sugeruje, że Piłatowe Ecce Homo jest aluzją do Za 6,12<sup>38</sup>. W tekście LXX ta przepowiednia prorocka ma następujące brzmienie: ἰδοὺ ἀνὴρ Ἀνατολῆ ὄνομα αὐτῷ („Oto mąż! Anatole to imię jego!”). Można wysunąć klika argumentów za istnieniem tej aluzji w tekście J 19,5. (1) Prococtwo mówi o koronacji Jozuego, arcykapłana (Za 6,11). W bezpośrednim kontekście, w J 19,2.5a, mowa jest o koronacji. Słowo στέφανος („korona”) pojawia się w J 19,2.5, jak również w Za 6,11.14. Oba teksty posiadają zatem konotacje królewskie. (2) Wyrażenie ἐπιθήσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἰησοῦ w Za 6,11 może mieć swoje echo

---

might use of his bride. Just as a groom finds his bride precious and worthy and lovable when others fail to see those qualities in her at all, God sees these things in us and is willing to pay any price to redeem his bride from her captors. But God’s grace is that he loves us without the self-delusion of some human grooms (and brides). He knows what his people really are (42:18–25), but that does not make them less precious to him. That is grace.”

<sup>36</sup> M.A. Daise, *Quotations in John: Studies on Jewish Scripture in the Fourth Gospel* (Library of New Testament Studies 610; London *et al.*: Bloomsbury T&T Clark 2019) 31-124; C.H. Williams, „Johannine Christology and Prophetic Traditions: The Case of Isaiah”, *Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiah* (red. B.E. Reynolds) (Ancient Judaism and Early Christianity 106; Leiden – Boston, MA: Brill 2018) 92-123; C.H. Williams, „Isaiah in John’s Gospel”, *Isaiah in the New Testament* (red. S. Moyise) (London: T&T Clark 2005) 101-116.

<sup>37</sup> D.L. Bock – M. Glaser (red.), *The Gospel according to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Kregel Academic & Professional 2012); W.H. Bellinger – W.R. Farmer (red.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg, PA: Trinity Press International 1998).

<sup>38</sup> Bauer, *Das Johannesevangelium* 218; W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Supplements to Novum Testamentum 14; Leiden: E.J. Brill 1967) 70-72; Lindars, *The Gospel of John*, 566; A. Cavicchia, „Tratti messianici a confront: applicazione del metodo intertestuale a 1QpIs<sup>a</sup> (4Q161) fr. 8-10,17-25 e Gv 19,2-5”, *Liber Annuus* 64 (2014) 19. Według J.D.M. Derrett, „Ecce homo ruber (John 19,5 with Isaiah 1,18; 63,1-2)”, *Bibbia e Oriente* 32/4 (1990) 224-225, słowa Piłata czynią aluzję (*allude*) do Lm 3,1 (ἐγὼ ἀνὴρ ὁ βλέπων πτωχείαν ἐν ῥάβδῳ θυμοῦ αὐτοῦ ἐπ’ ἐμέ - „Oto ja, człowiek, doświadczam nędzy zadanej różgą Jego gniewu na mnie”), ale jednocześnie są cytatem (*quote*) Za 6,12. Racje za istnieniem nawiązania do Lm, Derrett przedstawia następująco: „The whole of the Third Dirge of Lamentations, the song of the Man of Sorrows, is relevant to the Passion Narrative. The Speaker is the Jewish people, undergoing the ‘rod’ (plagues) for her (their) sings [*sic*].”

w ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῆ κεφαλῆν w J 19,2. Sugestia ta jest wzmocniona przez fakt nieobecności tego detalu w paralelnym tekście Marka (15,17-19; zob. jednak Mt 27,29). (3) Jak tylko Jozue zostaje ukoronowany przez proroka (Za 6,11), natychmiast pojawia się deklaracja „Oto, mąż...” (6,12). Ta sama sekwencja wydarzeń, czyli koronacja (19,2-5a) i deklaracja (19,5b), obecna jest w tekście Janowym. (4) Greckie imię Jozue, Ἰησοῦς, jest dokładnie takie samo jak greckie imię Jezus. (5) Tekst LXX w Za 6,12 oddaje hebrajski termin צמח („Odrośl”) przez Ἀνατολή<sup>39</sup>. Grecki termin ma oczywiste konotacje królewskie, a przez to mesjańskie. Używany był bowiem jako tytuł królewski na dworze ptolemejskim. Nawiązywał jeszcze do starożytnego egipskiego tytułu „syna Ra”, tj. „syna wschodzącego Słońca”<sup>40</sup>. (6) Termin hebrajski *semach* użyty w Za 6,12 nie odnosi się ani do Jozuego, arcykapłana, ani też do Zorobabela, ale to trzeciej osoby, postaci należącej do sfery przyszłości, identyfikowanej z potomkiem królewskiego rodu Dawida<sup>41</sup>. Tytuł *semach* posiada konotacje mesjańskie oraz eschatologiczne, co jest potwierdzone jego użyciem w BH (Jr 23,5), zwojach z Qumran (w 4Q161 8-10 17; 4Q174 1-3 I 11; 4Q252 V 3-4; 4Q285 IV [fig. 7] 3-4), Targumie do Za 6,12 oraz u Filona z Aleksandrii (Conf. 62-63)<sup>42</sup>. Wiele wnosi do naszych analiz targumiczna wersja Za 6,12, gdzie czytamy: „Oto, mąż, którego imię Namaszczony, będzie objawiony i będzie wywyższony!” W Ewangelii Janowej, Jezus przedstawiany jest jako eschatologiczny Mesjasz (1,41; 4,29), królewski potomek Dawida (7,42), który będzie wywyższony (3,14; 8,28; 12,32.34; por. 2,22) i objawiony (14,21-22). (7) Zdaniem Mary L. Coloe, aluzja do *semach* w Za 6,12-13 (obecna w J 19,5) może być również obecna w Janowym wyrażeniu

<sup>39</sup> LXX wiernie oddaje grę słów obecną w tekście hebrajskim: Odrośl (Ἀνατολή) wyrośnie (ἀνατελεῖ).

<sup>40</sup> A. van der Branden, „I titoli tolemaici ‘Sâ Râ’, שְׁמַחַ שְׂדָךְ e ἀνατολή δικαίαν”, *Bibbia e Oriente* 6 (1964) 60-72, zwłaszcza 69: „La traduzione più appropriata per il titolo ‘figlio di Ra’ risultava così essere la parola ἀνατολή.”

<sup>41</sup> Szerokie analizy znajdują się w W.H. Rose, *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 304; Sheffield: Sheffield Academic Press 2000); A.R. Petterson, *Behold Your King. The Hope for the House of David in the Book of Zechariah* (Library of the Hebrew Bible/Old Testament Studies 513; New York, NY: T & T Clark 2009). To jest ważne uściślenie, gdyż odpiera ono krytykę M. Theobalda jakoby w czwartej Ewangelii nie było śladów kapłańskiego Mesjasza. Zob. Theobald, „Ecce homo - Christus und der geschundene Mensch” *ad loc.*: „keine priesterliche Messianologie.” W istocie, postać z Za 6,12 skupia w sobie dwie role: kapłańską i królewską.

<sup>42</sup> Zob. A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Études bibliques. Nouvelle série 64; Pendé: Gabalda 2012) 374-387.

Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον w J 18,5.7 i Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος w J 19,9. Powiązanie między tytułem *semach* oraz Janowym Ναζωραῖος („Nazarejczyk”) rodzi się z następującego faktu. Otóż, hebrajska nazwa Nazaret bazuje na rdzeniu *nzr*, który z kolei służy jako mesjański tytuł w Iz 11,1, a w zwojach z Qumran jest zestawiony lub użyty naprzemiennie z wyrażeniem *smch dwd*.<sup>43</sup> (8) Zarówno w Za 6,12 (por. 3,8), jak i w bezpośrednim kontekście literackim J 19,5 istnieją odniesienia do kapłaństwa<sup>44</sup>. (9) Oba teksty, Zachariasz i Jan, mówią o odbudowaniu świątyni. Zapowiadając budowę świątyni przez Jozuego, przepowiednia Zachariasza (6,13) czyni aluzję do mesjańskiego i eschatologicznego proroctwa z 2 Sm 7,13 o odbudowie świątyni. Temat świątyni oraz charakteryzacja Jezusa jako budowniczego świątyni jest jednym z lejtmotywów Ewangelii Jana (por. 2,19). Co ciekawe, jak zauważył Raymond E. Brown, pytanie czy Jezus jest Mesjaszem jest połączone z kwestią odbudowania przez Jezusa świątyni, jak to opisują relacje Marka i Mateusza referując proces Jezusa przed Sanhedrynem<sup>45</sup>. Postawiono także tezę, że aluzja do Za 6,12-13 jest obecna w J 2,22 i 20,9, w odniesieniu do zmartwychwstania Jezusa rozumianego jako odbudowanie świątyni<sup>46</sup>. Dałem temu wyraz w jednym z moich wcześniejszych tekstów:

„The reference to Zec 6:12 during Jesus’ trial should come as no surprise in light of the Johannine use of this prophecy in presenting Jesus’ resurrection, both in the cleansing narrative and in John 20. Thus, the words ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ought to be seen as a public introduction or presentation of the king-messiah who is going to (re)build the temple. From this perspective, the timeframe of Pilate’s utterance is perfect, because it gives an interpretative key for the subsequent passion narrative, preparing the reader for its final act: Jesus’ bodily resurrection understood as an act of rebuilding the temple (cf. 2:19-22). Thus, the reference to Zec 6:12 would

<sup>43</sup> Szczegółowe analizy w M.L. Coloe, *Dwelling in the Household of God. Johannine Ecclesiology and Spirituality* (Collegeville, MN: Liturgical Press 2007) 46-47. M.L. Coloe, “The Johannine Pentecost: John 1:19-2:12”, *Australian Biblical Review* 55 (2007) 48; M.L. Coloe, “The Nazarene King. Pilate’s Title as the Key to John’s Crucifixion”, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (ed. G. van Belle) (Leuven – Dudley, MA: Leuven University Press / Peeters 2007) 843-848.

<sup>44</sup> J.P. Heil, „Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John”, *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 729-745; H.K. Bond, „Discarding the Seamless Robe. The High Priesthood of Jesus in John’s Gospel”, *Israel’s God and Rebecca’s Children. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (red. D.B. Capes – A.D. DeConick – H.K. Bond – T. Miller) (Waco, TX: Baylor University Press 2007) 183-194.

<sup>45</sup> Brown, *The Gospel according to John (xiii-xxi)*, 876.

<sup>46</sup> A. Kubiś, „Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9. A Contribution to Johannine Temple-Christology”, *Biblical Annals* 2 (2012) 153-194.

add to the literal and historical meaning of the words ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος a new, profoundly theological significance, being yet another example of Johannine irony and double entendre.”<sup>47</sup>

W końcu, (10) przepowiednię z Za 6,12 używano do opisu wcielenia Jezusa przez wczesnochrześcijańskich pisarzy, jak np. Justin, Dial. 106; 121. Co ciekawe, w Dial. 106 tekst Za 6,12 jest połączony z Lb 24,17, innym starotestamentowym tekstem interpretowanym w kluczu mesjańskim.

Głównym argumentem jaki można wysunąć przeciw intertekstualnemu połączeniu między Za 6,12 i J 19,5 jest użycie rzeczownika ἀνὴρ w miejsce oczekiwanego rzeczownika ἄνθρωπος<sup>48</sup>. Zdaniem Barnabasa Lindarsa fakt ten nie niszczy możliwości istnienia takiej aluzji<sup>49</sup>. David Litwa ocenia taki zarzut jako „nieco pedantyczny”<sup>50</sup>. W istocie, Filon wydaje się cytować Za 6,12 używając ἄνθρωπος zamiast ἀνὴρ (De Conf. Ling. 62: ἰδοὺ ἄνθρωπος ὃ ὄνομα ἀνατολή). Argument Rudolfa Schnackenburga, że ἀνὴρ w Za 6,12 nie jest mesjańskim tytułem, gdyż takim mesjańskim tytułem jest ἄνθρωπος/Ἀνατολή,<sup>51</sup> ma pewną wartość. Jednakże wyrażenie ἰδοὺ ἀνὴρ lub, idąc za Filonem, ἰδοὺ ἄνθρωπος, pojawia się w Zachariaszu razem z mesjańskim tytułem „Odrośl”. Tak więc czytelnik Ewangelii Jana obeznany z tradycją biblijną mógłby niemal automatycznie dokonać połączenia między deklaracją „Oto człowiek!” a zawierającą mesjańskie konotacje dalszą częścią proroctwa Zachariaszowego: „Odrośl jest jego imię!”

#### 4. Eschatologiczny „człowiek” w Lb 24,17

Wayne Meeks sugerował, że ἄνθρωπος było eschatologicznym tytułem w Judaizmie hellenistycznym<sup>52</sup>. Zwrócił on również uwagę na ciekawą paralelę do Za 6,12 obecną w greckiej wersji Lb 24,17 (LXX): „Gwiazda wzejdzie (ἀνατελεῖ)

<sup>47</sup> Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John* 457-458.

<sup>48</sup> Schnackenburg, „Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn” 383; Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*. 97; Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 466.

<sup>49</sup> Lindars, *The Gospel of John*, 566: „this does not destroy the allusion.” Ten sam autor stwierdza jednakże, że odniesienie do Za 6,12 musi pozostać „no more than a suggestion, because John has provided no indication that there are deeper issues here.” W tym samym duchu, C.K. Barrett (*The Gospel according to St John*, 541) przekonywał, że „it would be hard to affirm that John was referring directly to this passage.”

<sup>50</sup> M.D. Litwa, „Behold Adam. A Reading of John 19:5”, *Horizons in Biblical Theology* 32 (2010), 134: „somewhat pedantic.”

<sup>51</sup> Schnackenburg, „Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn”, 380-381.

<sup>52</sup> Meeks, *The Prophet-King* 70: „an eschatological title at least in Hellenistic Judaism.”

z Jakuba i człowiek (ἄνθρωπος) powstanie z Izraela.” To słynne proroctwo było interpretowane mesjańsko i eschatologicznie w zwojach z Qumran (4QTest 12; CD VII,18-20; 1QM XI,6) oraz w Testamencie Judy 24,1 (tutaj Lb 24,17 jest zestawione z Za 6,12)<sup>53</sup>. Ten sam obraz człowieka, umieszczonego w kontekście eschatologicznym, obecny jest na wcześniejszym miejscu księgi: „Człowiek (ἄνθρωπος) powstanie z jego [Izraela] potomstwa i będzie panował nad wieloma ludami” (Lb 24,7). Ten werset jest interpretowany eschatologicznie przez Filona: „Wyjdzie człowiek (ἐξελεύσεται γὰρ ἄνθρωπος),” mówi przepowiednia, i prowadząc swe zastępy do wojny podbije wielkie i liczne ludy” (Praem. 95). Eschatologiczny sędzia Izraela, rozproszonego po całym świecie, jest również zapowiedziany przez Testament Neftalego, który mówi o „człowieku (ἄνθρωπος), który wprowadzi sprawiedliwość” i który „będzie czynił miłosierdzie wszystkim, którzy są daleko i blisko” (4,5). Wayne Meeks argumentuje, że dramatyczna struktura całej Janowej narracji mówiącej o procesie Jezusa, jak również wymowa Za 6,12 i Lb 24,7.17, mają jedynie sens, jeśli rozumiemy ó ἄνθρωπος jako tytuł, imię tronowe dane królowi Żydów<sup>54</sup>. Jeśli intertekstualna aluzja do Za 6,12 jest obecna w J 19,5, wówczas Piłat prezentowałby Żydom Jezusa z użyciem mesjańskiego tytułu. Zdaniem brytyjskiego komentatora, Barnaby Lindarsa, Piłat miałby nieświadomie pokazywać wypełnienie się proroctwa, działając jako prorok<sup>55</sup>.

Propozycja Meeksa spotkała się z mieszanym przyjęciem. Mimo że, jak stwierdził Andrew Lindars, argumentacja jest słaba i zbieżność terminologiczna wcale nie jest oczywista<sup>56</sup>, niektórzy badacze Ewangelii Jana przyjęli tę propozycję przychylnie<sup>57</sup>. Co istotne, w późnym samarytańskim tekście Memar Marqah słowo „człowiek” jest pięć razy przypisane do Mojżesza, samarytańskiej prefiguracji mesjasza<sup>58</sup>. Użycie rodzajnika mogłoby również sugerować, że

<sup>53</sup> Jak słusznie zauważył M. David Litwa chrześcijańskie interpolacje najprawdopodobniej znalazły się w *Testamencie Dwunastu Patriarchów*. Fakt ten osłabia argumentację Meeksa odwołującą się do *Testamentu Judy*. Zob. Litwa, „Behold Adam” 134.

<sup>54</sup> Meeks, *The Prophet-King* 70-72.

<sup>55</sup> Lindars, *The Gospel of John*, 566: „Pilate is unconsciously showing that the prophecy has been fulfilled, in fact he acts the part of the prophet”

<sup>56</sup> Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 466: „evidence for this (...) is meagre and the correspondence with the wording here is by no means obvious”. Keener, *Gospel of John* 1123, argues that „the title is too rare for us to infer that it was probably known both to John and to his audience.”

<sup>57</sup> Brown, *The Gospel according to John (xiii-xxi)*, 875-876; Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation* 184.

<sup>58</sup> Odniesienia w Meeks, *The Prophet-King*, 255.

termin ἄνθρωπος jest rozumiany jako tytuł<sup>59</sup>. David Litwa podsumował jednakże w przekonujący sposób krytykę propozycji Meeksa:

„in Numbers 24:17 and 7, ἄνθρωπος is not a title, but merely an expression to indicate a person who has a messianic function. The fact that the Septuagint translator rendered the Hebrew *šebet* [scepter/staff] in Numbers 24:17 as “ἄνθρωπος” is not significant, because this translation practice is not otherwise maintained (e.g., in the messianic passage Genesis 49:10). Philo and the passages from the Testament of the Twelve Patriarchs also do not help Meek’s case, because these passages, in their references to “a man,” simply depend on the language of Numbers.”<sup>60</sup>

## 5. Typologia Adamiczna

Niektórzy komentatorzy sugerują w słowach Piłata „Oto człowiek” odniesienie do Adama, pierwszego człowieka. Hebrajskie słowo *adam* oznacza Adama, pierwszego człowieka, ale i mężczyznę, człowieka, ludzkość. Powiązanie to spotykamy już w starożytności. Cyryl Aleksandryjski (Comm. in Jo. 12,63) komentując J 19,5, idąc za myślą Apostoła Pawła (por. Rz 5,12.15.19), zauważył, iż tak jak ludzkość została poddana szatanowi za sprawą grzechu jednego „człowieka”, Adama, tak odkupienie dokonało się za sprawą „człowieka” Jezusa, drugiego Adama.

Myśl ta obecna jest także wśród współczesnych komentatorów. Dla przykładu, według Geralda L. Borcherta, słowa Piłata są teologiczną afirmacją godności Jezusa jako „człowieka”, drugiego Adama, Syna Boga, który ma się rozprawić z grzechem świata wprowadzonym na świat za sprawą pierwszego Adama<sup>61</sup>. Alan Richardson wskazał na królewską godność pierwszego Adama, który miał panować nad całym stworzeniem (por. Ps 8). W Jezusie, królu i nowym Adamie, wypełniła się ta pierwotna intencja Stwórcy<sup>62</sup>. John Suggit sugerował, że Janowa emfaza na założeniu na Jezusa purpurowej szaty (19,2.5) jest aluzją

<sup>59</sup> Bart Ehrman (*The Orthodox Corruption of Scripture*, 94) made an interesting comment in this regard: „In codex Vaticanus the definite article has dropped out (...). While there is nothing to commend this singular reading as original, it does make for an interesting shift in meaning. Now, rather than pointing to Jesus as “the man” that the Jewish leaders want to have destroyed, Pilate indicates that the mocked and beaten Jesus is only a man (“See, he is mortal!”)

<sup>60</sup> Litwa, „Behold Adam”, 134.

<sup>61</sup> G.L. Borchert, *John 12–21* (The New American Commentary 25B; Nashville, TN: B&H Publishing Group 2002) 250: „a theological affirmation that Jesus was indeed “the man”, the second Adam, God’s Son, who dealt with the sin of the world introduced through the first Adam.”

<sup>62</sup> A. Richardson, *The Gospel According to Saint John. Introduction and Commentary* (London: SCM 1959) 197.

do szat chwały w jakie ubrani byli Adam i Ewa w momencie ich stworzenia, jak o tym mówi Targum Pseudo-Jonatan do Rdz 3,7. Jezus, nowy człowiek, objawia zamysł jaki Bóg miał w stosunku do człowieka w momencie jego stworzenia<sup>63</sup>. David Litwa sugeruje istnienie w słowach Piłata odniesienia do Rdz 3,22, gdzie wypowiedź Boga otwierają słowa „Oto Adam”. Słowa te w wielu współczesnych przekładach tłumaczone są jako „Oto człowiek”<sup>64</sup>. Litwa przywołuje obserwację Joela Marcusa, który zwrócił uwagę na obecność drugiego rodzajnika w tytule „Syn Człowieczy”, przed słowem „człowieczy”, co wskazuje na konkretnego, określonego człowieka, a mianowicie na Adama<sup>65</sup>. D. Litwa uważa, że rodzajnik w J 19,5 w wyrażeniu ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος również wskazuje na pierwszego człowieka, Adama. Biorąc pod uwagę oryginalny kontekst Rdz 3,22, zwłaszcza wygnania z Edenu (3,22b-24), słowa „Oto człowiek!” odzwierciedlają alienację i śmierć Adama, podkreślając jego ludzką naturę.

Obraz Adama, jako niemal boskiego, a jednocześnie śmiertelnego, pojawia się w Ps 87,1.7 i Ez 28,2.6-10.12.18. Wyrażenie „Oto Adam!” pojawia się również w łacińskim dziele *Vitae Adae et Evae* (Życie Adama i Ewy, w wersji greckiej dzieło to nazywane jest Apokalipsą Mojżesza). Słowa te wypowiedziane są przez Boga do Michała, gdy archanioł Michał przedstawia Adama aniołom: „Oto Adam (Ecce Adam)! Uczyniłem cię na nasz obraz i podobieństwo” (13,3)<sup>66</sup>. Co ciekawe, prezentacji Adama w niebie towarzyszy zaproszenie Boga skierowane do aniołów, aby oddały cześć Adamowi, a konkretnie uklękły przed nim. Jak zauważa zatem David Litwa, zdanie „Oto Adam/Oto człowiek!” ma w tym kontekście niezwykle wzniosłe znaczenie, podkreśla bowiem boską chwałę Adama, którą miał – używając słownictwa Janowego – zanim świat powstał (J 17,5)<sup>67</sup>. Amerykański egzegeta zauważa jednocześnie, iż zawołanie Ecce Adam! zawiera w sobie także ironię („a deeply ironic”), ponieważ cały kontekst narracji ukazuje Adama jako upadłego, oszukanego przez szatana, bezbronny, niezdolny do

<sup>63</sup> J. Suggit, „John 19:5: ‘Behold the man’”, *Expository Times* 94 (1983) 334.

<sup>64</sup> Zob. Biblia Tysiąclecia (5 wyd.), Biblia Paulistów, Biblia Poznańska, Biblia Warszawsko-Praska.

<sup>65</sup> J. Marcus, „Son of Man as Son of Adam”, *Revue biblique* 110 (2003) 38-61; 370-386: “the Son of the Man”

<sup>66</sup> A. Tronina, „Pokuta Adama”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 1999) 31: „Oto uczyniłem Adama na podobieństwo mego obrazu.”

<sup>67</sup> Litwa, „Behold Adam”, 138: „the phrase ‘Behold Adam/the man!’ in this context is thus an extremely lofty statement highlighting Adam’s diving glory which he had with God (to use Johannine language) ‘before the world began’ (John 17:5).”

przeżycia, ulżenia sobie w bólu i ostatecznie poddanego śmierci<sup>68</sup>. Na podstawowym poziomie Janowe *Ecce Homo* podkreśla ludzką słabość Jezusa, jednak na głębszym (teologicznym) poziomie, pod wpływem Rdz 3,22 i *ŻAdEw* 13,3, szydercze i prześmiewcze słowa Piłata nawiązują do boskiej chwały Jezusa. Znaczenie głębsze (teologiczne) jest jednak odwrócone. Jezus rozumiał swoją śmierć krzyżową jako godzinę wywyższenia i uwielbienia (12,23; 13,31; 17,11) i wszystko co się działo w czasie jego aresztowania i procesu było pod jego doskonałą kontrolą (18,5-6; por. 10,17-18; 13,21-30). Z tego powodu, jak zauważa David Litwa, słowa Piłata podkreślają Jezusową boską władzę nad całym procesem: „Jezus-‘Człowiek’ nie jest człowiekiem skazanym na haniebną śmierć, ale niebiańską istotą dobrowolnie oddającą swoje życie. Jezus nie jest słaby, ale mocny. Jezus nie jest upokorzony, ale wywyższony. Jezus nie jest śmiertelnikiem, ale jest istotą boską”<sup>69</sup>.

Podsumowując, zdaniem Davida Litwa, słowa Piłata intencjonalnie nawiązują do Rdz 2,22 oraz *ŻAdEw* 13,3 za sprawą odwróconej ironii („reverse irony”). W Rdz 3,22 i *ŻAdEw* 13,3 Adam, z pozoru boski i podobny do Boga, jest w istocie słaby i śmiertelny, podczas gdy w J 19,5 nowy Adam, z pozoru śmiertelny, żaloszny i bezsilny, jest w istocie zwycięski, nieśmiertelny i kontrolujący całą sytuację. To intertekstualne echo czy raczej nawet aluzja tworzy kontrast między Adamem i Jezusem<sup>70</sup>. Zdaniem Davida Litwa obecność intertekstualnego powiązania pomiędzy pierwszym Adamem i J 19,5 zakłada również ironiczne wypełnienie się Ps 8,4-5 (LXX 5-7), rozumianego jako medytacyjnego komentarza do Rdz 1,26-30: tylko Jezus, nie pierwszy Adam, wypełnia ten Psalm, ponieważ Chrystus,

---

<sup>68</sup> Litwa, „Behold Adam”, 139: „fallen, tricked by the devil, helpless, hapless, unable to find the means of bare sustenance, unable to find relief from pain, and ultimately unable to flee death.”

<sup>69</sup> Litwa, „Behold Adam”, 141: „The “man” Jesus is not a man doomed to die, but a heavenly being who voluntarily lays down his life. He is not weak but strong. He is not humble but exalted. He is, importantly, not mortal but divine.”

<sup>70</sup> David Litwa („Behold Adam”, 142, przypis 26) wskazuje na następujące paralele między Adamem i Jezusem: (1) Adam is in paradise (παράδεισος, Gen 2:8) and Jesus is in a garden (κήπος, Jn 18:1); (2) Adam tires to make himself a god (Gen 3:5) and Jesus said to make himself son of God (Jn 19:7); (3) Adam sins (Gen 3:6) and Jesus is betrayed (Jn 18:2-3); (4) God comes to call Adam to account (Gen 3:8-9) and the cohort comes to arrest Jesus (Jn 18:2-3); (5) Adam hides (Gen 3:8) and Jesus steps forth to meet the cohort (Jn 18:4); (6) Adam deflects responsibility on others (Gen 3:12) and Jesus takes responsibility for others (Jn 18:8); (7) Adam is punished with thorns (ἄκανθα, Gen 3:18) and Jesus is punished with thorns (ἄκανθα, Jn 19:2; ἀκάνθινος, 19:5); (8) Adam is clothed in a garment of skin (Gen 3:21) and Jesus is clothed in a garment of glory (Jn 19:2.5).

„Syn Człowieczy”, jest uwieńczony chwałą i czią, i wszystko jest poddane pod jego stopy (zob. Hbr 2,6-10)<sup>71</sup>.

Według Lionela Swaina, w J 19,5, Ewangelista nawiązuje do J 16,21, gdzie jest mowa o człowieku zrodzonym w świecie (ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον). W opinii Swaina, aluzja do cierpienia Jezusa zawarta jest we wzmiance o smutku (λύπη) i bólu (θλίψις) kobiety rodzącej dziecko. Człowiek (ἄνθρωπος) z J 16,21 jest z kolei aluzją do męskiego potomstwa kobiety (γυνή) z Rdz 3,15. Człowiek ten winien być Mesjaszem. Z tej racji, Piłat nieświadomie przedstawia Jezusa „Żydom” jako ich Mesjasza, który wypełnia swoją misję poprzez cierpienie i śmierć<sup>72</sup>.

Wszystkie powyższe intertekstualne powiązania nawiązują do typologii Adamowej. Argumentem za istnieniem tej typologii w J 19,5 jest jej obecność w innych perykopach Ewangelii Janowej<sup>73</sup>. Obecność typologii Adamicznej w Ewangelii Janowej jest jednak kontestowana przez niektórych autorów<sup>74</sup>. Argumentem za obecnością typologii Adamowej w J 19,5 jest jej ściśle powiązanie

<sup>71</sup> Litwa, „Behold Adam”, 143.

<sup>72</sup> L. Swain, *The Gospel according to St John* (New Testament for spiritual reading 4; London: Sheed and Ward 1978) 228. Powiązanie między Rdz 3,16 i J 16,21 jest szeroko komentowane w A. Feuillet, „L’heure de la femme (Jn 16,21) et l’heure de la Mère de Jesus (Jn 19,25-27)”, *Biblica* 47 (1966) 178-179. Więcej na temat tego tekstu zob. K.P. Rushton, *The Parable of the Woman in Childbirth of John 16:21: A Metaphor for the Death and Glorification of Jesus* (Lewiston: Edwin Mellen 2010).

<sup>73</sup> Zob. J.K. Brown, „Creation’s Renewal in the Gospel of John”, *The Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010) 281: „In view of the number of allusions to Genesis 1–2 in John 19–20 and specifically the Adam christology that emerges in 20:15 when Mary identifies Jesus as the gardener, it is likely that “Behold, the man” alludes to that first man, Adam, in the first creation story. Once again, John shows in narrative fashion that God is inaugurating creation’s renewal in Jesus, the “second Adam”. Even as Pilate declares, “Behold, the man,” on the story level, on the discourse level the implied author is signaling that Jesus is the center of creational renewal.” Autorka ta dostarcza również bibliografii w której zawiera autorów dzielających jej interpretację. W języku polskim na temat użycia Księgi Rodzaju oraz typologii Adamowej dostępne są dwa artykuły: A. Kubiś, „Temat stworzenia w Ewangelii Janowej”, *Collectanea Theologica* 88/3 (2018) 5-38; M. Rosik, „Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie”, *Collectanea Theologica* 71/1 (2004) 39-63.

<sup>74</sup> Craig Keener (*Gospel of John*, 1077) odrzuca jakiegokolwiek powiązanie między ogrodem Eden a Janowym użyciem słowa κηπος (18,1; 19,41) argumentując, że „John nowhere else uses any explicit Adam Christology.” C.R. Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John* (The Library of New Testament Studies 546; London: Bloomsbury T&T Clark 2015) 22: Jesus „is never explicitly (or even implicitly) portrayed as ‘Adam’ of ‘new Adam’.”

z tematem izraelskiego króla, zwłaszcza z postaciami Dawida i Salomona<sup>75</sup>. Podsumowując, aluzja do pierwszego Adama w Piłatowym Ecce Homo jest przekonującą interpretacją.

## 6. Król z 1 Sm 9,17

Dieter Böhler sugerował, że deklaracja Piłata  $\text{ιδὸν ὁ ἄνθρωπος}$  w J 19,5 jest aluzją do 1 Sm 9,17 (LXX):  $\text{ιδὸν ὁ ἄνθρωπος ὃν εἶπά σοι οὗτος ἄρξει ἐν τῷ λαῷ μου}$  („Oto człowiek o którym ci powiedziałem: «Ten będzie rządził pośród mego ludu»”). Przytoczmy argumenty przemawiające za istnieniem tej aluzji. (1) Wyrażenie  $\text{ιδὸν ὁ ἄνθρωπος}$  jest wypowiedziane przez Boga i skierowane do Samuela, w nawiązaniu do wyboru Saula na pierwszego króla nad Izraelitami. W tym królewskim kontekście, słowa  $\text{ιδὸν ὁ ἄνθρωπος}$  mogły być rozumiane jako tytuł królewski, proklamacja królowania Jezusa. Piłat ogłosiłby zatem Jezusa królem dwukrotnie, w J 19,5 (Ecce homo!) oraz w 19,14 (Ecce rex vester!). (2) Ponadto, w 1 Sm 9,17, proklamacja pochodzi od samego Boga. Piłat służyłby zatem jako prorok, przekaziciel słów samego Boga, nieświadomy jednak swej roli. (3) Dieter Böhler zwraca również uwagę na kontekst literacki 1 Sm 9,17, a mianowicie na odrzucenie przez Izraelitów królowania Boga w 1 Sm 8. Takie samo odrzucenie królowania Boga, w Jezusie i poprzez Jezusa, jest obecne w czasie sądu Jezusa przed Piłatem. W J 18,40, „Żydzi” odrzucają propozycję uwolnienia Jezusa,  $\text{ὁ βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων}$  (18,39), wybierając na Jego miejsce Barabasa. W 19,15, arcykapłani wyznają: „Poza cezarem nie mamy króla!” Odrzucenie Jezusa jako króla Żydów oraz uznanie ludzkiego króla jakim jest Cezar, obecne w J 18–19, tworzy paralelę z odrzuceniem Boga jako króla Izraela oraz uznaniem ludzkiego króla jakim jest Saul, obecne w 1 Sm 8–9<sup>76</sup>.

Propozycja Dietera Böhlera została przyjęta z uznaniem przez wielu komentatorów czwartej Ewangelii<sup>77</sup>. Zacytujmy przynajmniej dwóch z nich. Andrew

<sup>75</sup> Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* (Testi e commenti; Bologna: EDB 2000) 729, łączy typologię Adamową w J 19,5 z tekstami mądrościowymi: Ps 8,6; Syr 17,1-4; Mdr 2,2-3. Zob. również E.W. Klink, *John* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Zondervan 2016) 778: „in light of the Genesis-laden context of the Gospel of John and the Genesis lens applied to its interpretive telling of the person and work of Jesus, the connection to Adam is hardly a stretch. And the “royal” context is also implicit to Adam.”

<sup>76</sup> Böhler, „„Ecce Homo!” (Joh 19,5) ein Zitat aus dem Alten Testament”, 106-108.

<sup>77</sup> Cf. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, 98; M.M. Thompson, *John. A Commentary* (New Testament library; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2015) 383.

Lincoln uważa, że aluzja do 1 Sm 9,17 (LXX) jest „by far the most plausible suggestion for a secondary and ironic connotation (...). The correspondence in wording is precise. (...) The irony is appropriate. John’s formulation of Pilate’s mockery of both Jesus and Jewish notions of kingship employs the words used of Israel’s very first king and thereby reinforces Jesus’ true identity as ‘King of the Jews’. In this way ‘Here is the man’ anticipates Pilate’s explicit ‘Here is your king’ in v. 14.”<sup>78</sup> Craig Keener uważa, że „John may well expect the more biblically literate members of his audience to recall Samuel’s acclamation of Israel’s first king with identical words.”<sup>79</sup>

Michael Theobald podkreśla związek, obecny w obu tekstach, między wizerunkiem człowieka i jego królewską godnością. Niemiecki egzegeta wskazuje także na różne cele obu wyrażen. Otóż, w 1 Sm 9 interesująca nas fraza „oto człowiek” identyfikuje osobę, która ma być uznana przez Samuela za przyszłego króla. W przypadku J 19 fraza ta nie identyfikuje osoby, ale wskazuje na jej bezbronność i bezradność<sup>80</sup>. Jednakże na głębszym poziomie (teologicznym) wyrażenie Janowe może służyć jako identyfikacja osoby. Czytelnik może rozpoznać aluzję i zobaczyć, że sam Bóg identyfikuje Jezusa jako prawdziwego króla i prawdziwego człowieka.

Wybór 1 Sm 9,17 jako hypotekstu dla Janowego wyrażenia *ecce homo* może być również poparty argumentem narracyjnym w świetle którego interesujące nas słowa *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* mogły zostać wypowiedziane przez samego Jezusa. W istocie nie ma żadnej wyraźnej wskazówki w tekście identyfikującej podmiot wypowiadający te słowa. Kilku komentatorów, między innymi Friedheim Wessel, James Leslie Houlden oraz Roberto Vignolo, interpretują Janowe *Ecce Homo* jako wypowiedziane przez Jezusa<sup>81</sup>. Roberto Vignolo przedstawił pięć argumentów przemawiających za taką interpretacją. Ostat-

<sup>78</sup> Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 466.

<sup>79</sup> Keener, *Gospel of John*, 1123.

<sup>80</sup> Theobald, „*Ecce homo - Christus und der geschundene Mensch*”, *ad loc.*

<sup>81</sup> Kwestia ta jest szeroko dyskutowana w R. Vignolo, „Chi pronuncia l’*ecce homo*” (Gv 19,5c)? Ovvero la ritrattazione d’una consuetudine”, *Studia patavina* 50 (2003) 717-726. Cf. J.L. Houlden, „John 19.5: ‘And he said to them, Behold, the man’”, *Expository Times* 92/5 (1981) 148-149. Odrzucenie tej interpretacji prezentuje D.F. Griesmer, *In den Prozeß verwickelt. Erzähltextanalytische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a.b)* (Europäische Hochschulschriften 23/688; Frankfurt am Main: Lang 2000) 200, przypis 871. Anthony Hanson (*The Prophetic Gospel*, 204) tak skomentował ten pogląd: „This is original and interesting but not really appropriate to the context. The Jesus of the Gospel is more likely to point out his divinity than his humanity.”

nim, piątym, jest intertekstualne powiązanie pomiędzy J 19,5 i 1 Sm 9,17. Oto cztery pozostałe argumenty: (1) Z punktu widzenia składni domyślny podmiot logiczny czasownika λέγει w 19,5b może być zidentyfikowany na postawie identyfikacji najbliższego jasno określonego podmiotu w poprzedzającym tekście: ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον (19,5a). Podmiotem czasowników ἐξῆλθεν oraz φορῶν jest ὁ Ἰησοῦς. Argumentem przeciw uznaniu Jezusa za podmiot wyrażenia Ecce Homo jest obserwacja, iż Jezus nigdy nie mówi do „Żydów” w czasie swego rzymskiego procesu. (2) Z punktu widzenia rozwoju narracji, Piłat, który jest bardzo aktywny i obiecuje wyprowadzić Jezusa na zewnątrz do Żydów (19,4) staje się nagle bardzo pasywny w kolejnym wersecie (19,5), w którym z kolei Jezus jest niespodziewanie nadzwyczaj aktywny, gdyż sam wychodzi z pretorium w celu spotkania swych adwersarzy. Ta zaskakująca aktywna rola Jezusa byłaby w sposób naturalny kontynuowana, jeśli deklaracja ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος byłaby przypisana samemu Jezusowi jako podmiotowi wypowiadającemu te słowa. Tę samą swobodę w wychodzeniu, wyrażoną przez tę samą formę czasownikową, ἐξῆλθεν, Jezus okazał w 18,14 oraz 19,17. Werset 19,5 staje się narracyjnym klimaksem, na który składa się podwojona autoprezentacja Jezusa: pierwsza na poziomie akcji (Jezus wychodzi na zewnątrz w stroju królewskim) i druga na poziomie słów wypowiedzianych przez Jezusa. (3) Słowa Jezusa ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος odpowiadają wymowie Jego innych wypowiedzi, zwłaszcza w 8,40 i 18,37, gdzie definiuje siebie samego jako ἄνθρωπος, który urodził się na tym świecie w celu zaświadczenia o prawdzie. Słowa Ecce Homo obrazują, czy zawierają w sobie to samo przesłanie, jednak w niezwykle eliptyczny sposób. (4) Słowa ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, wypowiedziane przez Jezusa, są ostatnim Janowym wystąpieniem terminu ἄνθρωπος. Fakt ten kreuje retoryczny klimaks dla Janowej teologii wcielenia<sup>82</sup>. Ten ostatni argument może być osłabiony przez konstatację, iż termin ἄνθρωπος nie występuje w tekstach mówiących o Jezusowym wcieleniu<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> W J 19,5 występuje po raz ostatnie w Ewangelii Janowej termin ἄνθρωπος. Rzeczownik ten występuje 60 razy w tej Ewangelii i w trzynastu przypadkach odnosi się on do Jezusa (4,29; 5,12; 9,11.16bis.24; 10,33; 11,47.50; 18,14.17.29; 19,5). W innych dwunastu wystąpieniach, ἄνθρωπος jest częścią wyrażenia „Syn Człowieczy”, które również odnosi się do Jezusa. W porównaniu z pozostałymi trzema Ewangeliami kanonicznymi, Ewangelia Jana zawiera największą liczbę wystąpień rzeczownika ἄνθρωπος odniesionych do Jezusa.

<sup>83</sup> Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, 452, przypis 72.

## 7. Oblubieniec z Pieśni nad Pieśniami

Odniesienie do postaci króla Salomona z Pnp 3,7-11 jest ostatnią propozycją interpretacyjną wskazującą na starotestamentowe tło Piłatowego „Oto człowiek!”. W mojej ocenie takie wyjaśnienie nie było nigdy zaproponowane przez współczesnych komentatorów tekstu J 19,5. Zostało ono zasygnalizowane po raz pierwszy przez Ninę Heereman, wykładowcę w St. Patrick’s Seminary and University (San Francisco, CA, USA), w czasie jej publicznego wykładu w ramach Colloquium Biblicum Lovaniense LXVII w lipcu 2018 r.<sup>84</sup> Istnieje kilka argumentów za istnieniem tej intertekstualnej aluzji. (1) Zarówno Salomon w Pieśni nad Pieśniami i Jezus w Ewangelii Jana (zob. 3,29) są ukazani jako pan młody, oblubieniec. (2) Zarówno Salomon, jak i Jezus, są zidentyfikowani wprost jako królowie przy użyciu terminu βασιλεύς (Pnp 3,11; J 19,2-3.5.12.14.15). (3) Zarówno Salomon, jak i Jezus, noszą korony (στέφανος - Pnp 3,11; J 19,2.5). (4) Zarówno w przypadku Salomona, jak i Jezusa kontekst koronacji jest ten sam, a mianowicie ich zaślubiny. Koronacja pana młodego musiała być starożytnym zwyczajem, choć poświęcona jest dopiero w 3 Mch 4,8 (księga ta powstała na przełomie er) i pismach rabinackich (m. Sota 9,14; t. Sota 15,8; b. Sota 49b). W Pnp 3,11, kontekst weselny jest wprost wyrażony (ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ). W Ewangelii Jana, wesele Jezusa, ma miejsce w „godzinie” jego śmierci i jest proleptycznie ukazane w czasie wesela w Kanie (2,1-11)<sup>85</sup>. (5) W obu tekstach matka (μήτηρ) króla jest wzmiankowana wprost (Pnp 3,11; J 19,25-27); (6) W obu tekstach akcja rozgrywa się w Jerozolimie. W tekście hebrajskim Pnp 3,11 widoczne jest to w wyrażeniu „córki Syjonu” (por. 3,5 – „córki Jerozolimy”, 3,4 – „miasto”). (7) Bezpośrednio poprzedzające wersety w Pnp, a mianowicie 3,1-4, są użyte przez Jana, w aluzyjny sposób, w opisie spotkania między Jezusem i Marią Magdaleną (J 20,1-18)<sup>86</sup>. Obecność aluzji do Pnp 3,1-4 w J 20,1-18 uwiarygadnia możliwość

<sup>84</sup> Jej referat zostanie z pewnością opublikowany w stosownym czasie. Jako że nie uczestniczyłem we wspomnianym wykładzie i nie znam argumentacji zaprezentowanej przez Ninę Heereman, w niniejszym artykule przedstawię moje własne argumenty wspierające jej hipotezę.

<sup>85</sup> Więcej na ten temat B. Pitre, *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told* (New York, NY: Image 2014) 82-113; A. Kubiś, „Metafora Oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1-4)”, *Studia Gdańskie* 42 (2018) 39-65; A. Kubiś, „Metafora Oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12-20)”, *Studia Gdańskie* 43 (2018) 39-59.

<sup>86</sup> M. Cambe, “L’influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament”, *Revue Thomiste* 58 (1962) 17-18; McWhirter, *Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (Society for New Testament Studies Monograph Series 138; Cambridge:

aluzji do tego samego rozdziału Pnp w poprzedzającej narracji, a mianowicie w J 19,5.14. (8) Czwarta Ewangelia zawiera także inne aluzje do Pnp<sup>87</sup>. (9) Salomon był rozumiany w judaizmie jako figura mesjańska (por. Ps 72; 127; PsSol 17)<sup>88</sup>, a sama Pnp było interpretowana na sposób mesjański. Najlepszym przykładem mesjańskiej lektury Pnp jest jej targumiczna wersja<sup>89</sup>. (10) Postać oblubieńca w Pnp była interpretowana jako Bóg Izraela. Ta alegoryczna interpretacja okazuje się być starożytną<sup>90</sup> i może nawet sięgać czasów przed powstaniem czwartej Ewangelii, w której Jezus wprost identyfikowany jest jako równy Bogu Izraela. W kontekście bezpośrednim do J 19,5 powiedziane jest wprost, że Jezus jest Synem Boga (19,7). (11) Typologia Salomonowa była używana przez autorów NT (np. Mt 2,1-12; Ef 2,13-22). Ten fakt ułatwia czytelnikowi odkrycie Janowego intertekstualnego powiązania między Jezusem a Salomonem z Pnp. (12) Typologia Adamowa, obecna w Ewangelii Jana, jest również powiązana z Salomonem, który w tradycji biblijnej przedstawiony jest jako pierwszy Adam, król<sup>91</sup>. (13) Należy także przywołać argument z *Wirkungsgeschichte*. Otóż, interpretacja śmierci Jezusa jako momentu zaślubin z Kościołem była niezwykle popularna wśród starożytnych i średniowiecznych komentatorów. Co jednak ważne, wielu

---

Cambridge University Press 2006) 93-96; A. Kubiś, „Metafora Oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)”, 50-55.

<sup>87</sup> A. Roberts Winsor, *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature 6; New York, NY: Peter Lang 1999); A. Taschl-Erber, „Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium”, *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (ed. L. Schwienhorst-Schönberger) (Österreichische Biblische Studien; Frankfurt am Main: Peter Lang 2017) 323-375.

<sup>88</sup> B. Renaud, „Salomon, figure du Messie”, *Revue des Sciences Religieuses* 68/4 (1994) 409-426; J. Verheyden (ed.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect* (Leiden – Boston: Brill 2013).

<sup>89</sup> Zob. K. Bardski, „Eschatologia mesjańska w targumie do Pieśni nad Pieśniami 7,12–8,14”, *Duch i Oblubienica mówią „Przyjdź”*. *Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85 rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 2001) 47-58.

<sup>90</sup> Możliwe, że ta interpretacja istniała już nawet przed powstaniem ostatecznej formy tekstu Pnp. Zob. N.S. Heereman, „Behold King Solomon!” Symbolic Inner-biblical Interpretation in Song 3:6-11”, *Interpreting the Song of Songs. Literal or Allegorical?* (eds. A. Schellenberg – L. Schwienhorst-Schönberger) (Biblical tools and studies 26; Leuven – Bristol CT: Peeters 2016) 191-219; N.S. Heereman, „Behold King Solomon on the Day of His Wedding!”. *A Symbolic Diachronic Reading of Song 3:6-11 and 4:12-5:1* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; Leuven: Peeters) (w przygotowaniu do druku).

<sup>91</sup> J.-P. Sonnet, „Côté cour, côté jardin. Salomon, l'Adam royal”, *Le Roi Salomon, un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen* (eds. C. Lichtert – D. Nocquet) (Bruxelles: Lessius 2008) 247-260.

z nich interpretowało koronację Jezusa w J 19,2.5 w świetle koronacji Salomona w Pnp 3,11<sup>92</sup>. Tak więc historia interpretacji Pnp 3,11 również wskazuje na historyczną możliwość interpretowania słów Piłata w J 19,5 w świetle Pnp 3,6-11 przez kompetentnych czytelników Ewangelii Janowej w I w. po Chr.

<sup>92</sup> Liczne interpretacje Pnp 3,11 autorstwa starożytnych i średniowiecznych pisarzy greckich i łacińskich omawia szeroko K. Bardski, *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (Warszawskie Studia Teologiczne. Rozprawy naukowe 6; Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2011) 155-156, 159, 161, 163, 164, 166, 168, 173, 176, 178, 182, 184, 186, 189, 191, 194, 200-201, 206-207, 209-210. W interpretacji Grzegorza z Nysy (*Homiliae in Canticum Canticorum*, GNO 6,214) koronę na głowę Jezusa zakłada Bóg Ojciec w nawiązaniu do Ps 21,6 („Umieściłeś na mojej głowie koronę z drogich kamieni”). Zdaniem Grzegorza Bóg nie jest osobą płciową, stąd można mu przypisać działanie matki z Pnp 3,11. Interpretację Niła z Ancyry (IV/V w.) do Pnp 3,11 (SCh 403,362), K. Bardski (*Lektyka Salomona*, 159) podsumowuje następująco: „Odczytując werset w kluczu pasyjnym, korona na głowie Salomona znajduje swoje symboliczne odniesienie w koronie cierniowej. Wówczas w matce Salomona, przeciwie do maryjnej tradycji zachodu, Nil widzi Synagogę, czy też Izrael, w którym wzrastał i wychowywał się Jezus. To odniesienie symboliczne ma negatywne implikacje, imputując Żydom odpowiedzialność za mękę Zbawiciela i jest sprzeczne z Ewangelią, która odpowiedzialnością za ukoronowanie cierniami w pretorium obarcza żołnierzy rzymskich (Mt 27,29).” Według Teodoret z Cyru (zm. 466) matką koronującą Salomona jest matka Jezusa, która winna być rozumiana jako Judea. Teodoret nazywa tę koronę „wieńcem miłości” (τῆς ἀγάπης στέφανον) (*In Canticum Canticorum*, PG 81,128A-B). Michał Psellus (zm. 1078) w obrazie matki Salomona dostrzega miłość Ojca (ἡ τοῦ Πατρὸς ἀγάπη) (*Commentarium in Canticum Canticorum*; PG 122,608B). Według średniowiecznego autora greckiego, Mateusza Kantakuzenosa (zm. 1383) postać matki z Pnp 3,11 winna być interpretowana jako lud żydowski, koronujący Jezusa, na dzień Jego zaślubin z Kościołem (*In Canticum Canticorum*, 3,11; PG 152,1032D-1033A). Przechodząc do autorów łacińskich, Justus z Urgell (zm. 546) identyfikuje dzień ślubu Salomona z dniem męki i śmierci Jezusa: *Qui dies passionis fuit etiam dies laetitiae cordis eius* (*Explicatio in Canticum Canticorum*, PL 67,976). W interpretacji Bedy (zm. 735), koronacja króla przez matkę z Pnp 3,11 odnosi się do przyjęcia ciała przez Syna Boga od Maryi (*Allegorica expositio in Cantica Canticorum*, CCL 119B,242-243). Momentem zaślubin Jezusa z Kościołem nie jest zatem krzyż, ale moment wcielenia: „Jak Oblubieniec pełen radości wychodzi z komnaty ślubnej, tak Chrystus wyszedł z dziewiczego łona Maryi w dniu swoich narodzin, aby połączyć się miłosnym uścisku z Kościołem” (Bardski, *Lektyka Salomona*, 176). Zdaniem Hajmona z Auxerre (zm. 855), wyjście córek Syjonu w celu patrzenia na króla Salomona w koronie oznacza wyjście poza mury Jerozolimy, gdzie ukrzyżowano Jezusa w koronie cierniowej (*Expositio in Cantica Canticorum*, 3,11; PL 70,1072A). Angelomus z Luxeuil (zm. 895) łączy dwie interpretacje zaślubin Jezusa z Kościołem: w pierwszej ukoronowanie Jezusa oznacza przyjęcie ciała od Maryi, w drugiej ukoronowanie oznacza przyjęcie korony cierniowej (*Enarrationes in Canticum Canticorum*, PL 115,606). Zdaniem Wolbero ze św. Pantaleona (zm. 1167) koronacja Salomona to punkt kulminacyjny całej księgi Pnp. Moment koronacji Wolbero odnosi zarówno do wcielenia, jak i do męki Jezusa, który poprzez swą krew przyjmuje Kościół jako Oblubienicę (*Comm. in Cant.*; PL 195,1146-1147).

## 8. W miejsce zakończenia: Polifonia znaczeń?

Słynne słowa Piłata *Ecce Homo* wypowiedziane są w niezwykle istotnym kontekście. Piłat wyprowadzając Jezusa na zewnątrz (19,4) w koronie oraz okrytego królewską purpurową szatą (19,5a), przedstawia Go publicznie jako króla. Scena ta przypomina pierwsze publiczne ukazanie się nowo koronowanych królów, którzy stawali wobec swoich poddanych, by zostać uznanymi za władcę (np. 1 Krl 1,38–40; 2 Krl 11,12)<sup>93</sup>. Mirosław S. Wróbel stwierdza, że „Ewangelista łączy tu rytuał koronacji dokonany przez żołnierzy (J 19,1-3) z akłamacją ludu.”<sup>94</sup> We wszystkich zaproponowanych powyżej powiązaniach intertekstualnych występował motyw królewski. Królewska godność Jezusa, ukryta w słowach „Oto człowiek” może nawiązywać zarówno do Danielowego królewskiego Syna Człowieczego, Izajaszowego Sługi Pańskiego (który może być rozumiany jako postać króla), mesjańskiego (czyli królewskiego) męża z Za 6,12, pierwszego Adama (mającego godność królewską), pierwszego króla Izraela, Saula, z 1 Sm 9,17, jak i króla Salomona z Pnp.

Scena *Ecce Homo* przywołuje znany Janowy schemat objawieniowy dostrzeżony po raz pierwszy i opisany przez Michela de Goedta: ktoś widzi kogoś i następnie mówi coś o tej osobie (zob. 1,29.36.47; 19,26-27). Elementem wprowadzającym deklarację o drugiej osobie jest słowo ἴδε („oto”)<sup>95</sup>. Chciałbym zaproponować użycie tego schematu do interpretacji J 19,5. W przypadku omawianej przez nas sceny schemat ten nie występuje jednak w swej standardowej formie. Z dwóch zasadniczych elementów (widzieć i mówić) jest on rozbudowany do trzech. Nadto jest on odwrócony. Schemat ten w zastosowaniu do sceny *Ecce Homo* można przedstawić w następujący sposób:

1) *Zapowiedź zobaczenia*: Piłat zapowiada oskarżycielom, że zobaczenie Jezusa przekona ich do niewinności Jezusa. Zobaczywszy Jezusa mają oni „poznać” (γινώσκω) niewinność Jezusa (19,4). Powiązanie między γινώσκω a *verba vivendi* występuje w J 1,48; 5,6; 14,7.9; por. 13,7.

2) *Wprowadzające idou i proklamacja nowej tożsamości*: Pada słowna deklaracja ze strony Piłata, wprowadzona słowem ἰδοῦ, opisująca prawdziwą tożsamość Jezusa, która jest nieznaną słuchaczom, oskarżycielom Jezusa. Jak

<sup>93</sup> F. Martin – W.M. Wright IV, *The Gospel of John* (Catholic Commentary on Sacred Scripture; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015) 309.

<sup>94</sup> Wróbel, „Oto człowiek”, 129.

<sup>95</sup> M. de Goedt, „Un schème de révélation dans le Quatrième Evangile”, *New Testament Studies* 8 (1962) 142-150.

zauważa Mirosław S. Wróbel, „Poprzez użycie formy ἰδοὺ narrator pragnie zwrócić uwagę czytelnika na coś istotnego, na coś, co wykracza poza poziom literalny narracji, a prowadzi do przekazu jakiejś głębszej treści.”<sup>96</sup> W słowach Piłata, Jezus jest ὁ ἄνθρωπος. W słowie ἄνθρωπος zawarty jest cały teologiczny ładunek wynikający z rozlicznych odniesień intertekstualnych. Jak zauważyliśmy już w poprzednim akapicie kontekst literacki podpowiada, że tożsamość Jezusa jako ἄνθρωπος związana jest z Jego królewską godnością (19,5).

3) *Zobaczenie*: Po deklaracji Piłata narrator stwierdza, że oskarżyciele Jezusa rzeczywiście „zobaczyli” (ὀράω) Jezusa w momencie deklaracji Piłata (16,5).

Nawiązanie do Janowego „schematu objawieniowego” sprawia, że słowach Piłata nie należy szukać jedynie (na wskroś banalnego) szyderstwa czy wyrazu współczucia, ale głębokiego teologicznego znaczenia objawiającego prawdziwą tożsamość Jezusa. Odniesienia do ST takiego teologicznego znaczenia słowom „Oto człowiek!” bez wątpienia dostarczają.

David Litwa słusznie zauważył, że w Piłatowych słowach ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος nakłada się na siebie wiele znaczeń, których nie można odnieść do jednego intertekstualnego powiązania ze ST<sup>97</sup>. Zaprezentowany w powyższym artykule przegląd różnych opinii zmusza do przyznania racji amerykańskiemu egzegecie. Żadna z powyższej omówionych propozycji interpretacyjnych nie rości sobie bowiem prawa do bycia jedyną, wykluczającą inne. Ironia, podwójne znaczenia słów (*double entendre*), metafory, zagadki, nieporozumienia i tym podobne techniki budowania narracji stosowane przez Jana kreują niezwykłą polifonię znaczeń. Jak zauważyła Gail R. O’Day: „This is always some kind of opposition

<sup>96</sup> Wróbel, „Oto człowiek”, 126. Termin ἰδοὺ („zobacz sobie”), 2 osoba l.p. trybu rozkazującego czasu aorystu strony pośrednio-zwrotnej (*medium indirectum*) od czasownika ὀράω występuje cztery razy w narracji Janowej (4,35; 12,15; 16,32; 19,5). Strona medialna pośrednio zwrotna (*medium indirectum*) oznacza, że podmiot dokonuje czynności dla siebie, w swoim interesie. Stąd tłumaczenie „zobacz sobie”, w domyśle „dla swojego dobra, korzyści”. Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) § 285. Termin ἴδε („zobacz”), 2 osoba l.p. trybu rozkazującego czasu aorystu aktywnej od czasownika ὀράω, występuje w Janie 19 razy. Zarówno ἰδοὺ (19,5), jak i ἴδε (19,4) funkcjonują w naszym tekście jednak nie jako czasowniki w trybie rozkazującym, ale jako zaimki wskazujące: „oto”. Dowodem na to jest użycie ὁ ἄνθρωπος w mianowniku. Tryb rozkazujący ἰδοὺ wymagałby bowiem biernika dla ἄνθρωπος. Możliwe, że ἄνθρωπος występuje tutaj jako nominatiwus wykrzyknikowy. Zob. Piwowar, *Składnia*, § 23.

<sup>97</sup> Litwa, „Behold Adam”, 135: „in 19:5 there is a surplus of meaning which goes beyond any one intertextual echo or suggested background.”

between two levels of meaning in irony – either contradiction, incongruity, or incompatibility.” Ta polifonia znaczeń nie powinna być widziana obok tekstu, jako niezależna czy oddzielona od tekstu, ale, cytując słowa Gail R. O’Day: „*in and through the expressed meaning*”.<sup>98</sup> Stosując tę teorię do słów Piłata, podstawowe ich znaczenie odnosi się do człowieczeństwa Jezusa. Znaczenie obecne na drugim poziomie przywołuje królewską godność Jezusa, jak i Jego boskość. Królewskość i boskość wiążą się jednak ze sobą, gdyż jedynym królem Izraela jest Bóg! Bycie Bogiem oznacza bycie królem Izraela, bycie prawdziwym królem Izraela oznacza bycie Bogiem.

Jan pisząc swoją Ewangelię ma przed oczami słuchacza i czytelnika obeznanego z bogatym dziedzictwem tradycji biblijnej obecnej w ST i literaturze okołobiblijnej. Tak zdefiniowany adresat jest w stanie odczytać dwa poziomy znaczeniowe obecne w słowach Piłata. Definiując czy odkrywając pierwszorzędne znaczenie, które możemy nazwać dosłownym czy literalnym, czytelnik będzie w stanie odkryć także głębsze, teologiczne znaczenie, które czasem będzie znacząco różne od znaczenia pierwszego. Szukając tego głębszego znaczenia czytelnik jest zaproszony do czynienia rozlicznych powiązań między słowami Piłata i starotestamentowymi tekstami. Lektura intertekstualna wypowiedzi Piłata sprawia, że czytelnik jest w stanie zobaczyć w słowach *Ecce Homo!* deklarację dotyczącą prawdziwej tożsamości Jezusa, która jest zdefiniowana jako prawdziwy król Izraela, Mesjasz, Cierpiący Sługa, nowy Adam, eschatologiczny sędzia, uniwersalny władca, Syn Boży i ostatecznie mesjański i boski oblubieniec. Raz jeszcze warto podkreślić, iż powyższe rozliczne znaczenia nie wykluczają się nawzajem, ale łącząc się malują razem jeden obraz Jezusa. Frederick Dale Bruner, uznając polifonię znaczeń obecną w słowach Piłata, stwierdza, że słuchacz tych słów „gets an actual view of “*The Man*”, *the representative human being, the Son of Man, Son of God, Second Adam, Son of David, Humanity’s God-given and Humanity-assuming Substitute and Representative.*”<sup>99</sup>

*Ks. dr hab. Adam Kubiś, SBP 282*

<sup>98</sup> Oba cytaty za G.R. O’Day, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim* (Philadelphia, PA: Fortress 1986) 23 oraz 8.

<sup>99</sup> F.D. Bruner, *The Gospel of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2012) 1072.

**Bibliografia**

- Bardski K., "Eschatologia mesjańska w targumie do Pieśni nad Pieśniami 7,12–8,14", *Duch i Oblubienica mówią „Przyjdź”*. *Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85 rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 2001) 47–58.
- Bardski K., *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (Warszawskie Studia Teologiczne. Rozprawy naukowe 6; Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2011).
- Barrett, C.K., *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK 2<sup>1978</sup>).
- Bauer, W., *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6; Tübingen: Mohr 1933).
- Beutler, J., *Das Johannesevangelium. Kommentar* (Freiburg im Breisgau: Herder 2013).
- Blank, J., "Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28–19,6 im Lichte johanneischer Theologie", *Biblische Zeitschrift* 3 (1959) 60–81.
- Böhler, D., "„Ecce Homo!” (Joh 19,5) ein Zitat aus dem Alten Testament", *Biblische Zeitschrift* 39/1 (1995) 104–108.
- Bond, H.K., *Pontius Pilate in History and Interpretation* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 100; Cambridge: Cambridge University Press 1998).
- Bond, H.K., "Discarding the Seamless Robe. The High Priesthood of Jesus in John's Gospel", *Israel's God and Rebecca's Children. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (eds. D.B. Capes – A.D. DeConick – H.K. Bond – T. Miller) (Waco, TX: Baylor University Press 2007) 183–194.
- Borchert, G.L., *John 12–21* (The New American Commentary 25B; Nashville, TN: B&H Publishing Group 2002).
- Brown, J.K., "Creation's Renewal in the Gospel of John", *The Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010) 275–290.
- Brown, R.E., *The Gospel according to John (xiii–xxi). Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 29A; Garden City, NY: Doubleday 1970).
- Bruner, F.D., *The Gospel of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2012).
- Bultmann, R., *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia, PA: The Westminster Press 1971).
- Cambe, M., "L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament", *Revue Thomiste* 58 (1962) 5–26.
- Coloe, M.L., *Dwelling in the Household of God. Johannine Ecclesiology and Spirituality* (Collegeville, MN: Liturgical Press 2007).
- Coloe, M.L., "The Johannine Pentecost: John 1:19–2:12", *Australian Biblical Review* 55 (2007) 41–56.
- Coloe, M.L., "The Nazarene King. Pilate's Title as the Key to John's Crucifixion", *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (ed. G. van Belle) (Leuven – Dudley, MA: Leuven University Press; Peeters 2007) 839–848.

- de Goedt M., „Un schème de révélation dans le Quatrième Evangile”, *New Testament Studies* 8 (1962) 142-150.
- Derrett, J.D.M., “Ecce homo ruber (John 19,5 with Isaiah 1,18; 63,1-2)”, *Bibbia e Oriente* 32/4 (1990) 215–229.
- Ehrman, B.D., *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York, NY – Oxford: Oxford University Press 1993).
- Feuillet, A., “L’heure de la femme (Jn 16,21) et l’heure de la Mère de Jesus (Jn 19,25-27)”, *Biblica* 47 (1966) 169-184; 361-380; 557-573.
- Gniesmer, D.F., *In den Prozeß verwickelt. Erzähltextanalytische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a.b)* (Europäische Hochschulschriften 23/688; Frankfurt am Main: Lang 2000).
- Gnilka, J., *Johannesevangelium* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 4; Würzburg: Echter Verlag 1983).
- Grimm, W., “Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung des Volkes. Priesterliche Tradition bei Johannes und Josephus”, *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet* (eds. O. Betz – K. Haacker – M. Hengel) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974) 133–146.
- Hanson, A.T., *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament* (Edinburgh: T & T Clark 1991).
- Heereman, N.S., “Behold King Solomon on the Day of His Wedding!”. *A Symbolic Diachronic Reading of Song 3:6-11 and 4:12-5:1* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; Leuven: Peeters).
- Heereman, N.S., “„Behold King Solomon!” Symbolic Inner-biblical Interpretation in Song 3:6-11”, *Interpreting the Song of Songs. Literal or Allegorical?* (eds. A. Schellenberg – L. Schwienhorst-Schönberger) (Biblical tools and studies 26; Leuven – Bristol CT: Peeters 2016) 181–219.
- Heil, J.P., “Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John”, *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 729–745.
- Houlden, J.L., “John 19.5: „And he said to them, Behold, the man””, *Expository Times* 92/5 (1981) 148–149.
- Hunt, L.J., *Ecce homo or Hic vir? Translation and Allusion in John 19:5* (Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, San Diego, California, November 22, 2014).
- Keener, C.S., *Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson 2003).
- Klink, E.W., *John* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Zondervan 2016).
- Kubiś, A., *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Études bibliques. Nouvelle série 64; Pendé: Gabalda 2012).
- Kubiś, A., „Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9. A Contribution to Johannine Temple-Christology”, *Biblical Annals* 2 (2012) 153–194.

- Kubiś A., „The Old Testament Background of ‘Ecce Homo’ in John 19:5”, *Biblica et Patristica Thorunensia* 11 (2018) 495-519. <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2018.024>
- Kubiś A., „Metafora Oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4)”, *Studia Gdańskie* 42 (2018) 39-65;
- Kubiś A., „Metafora Oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)”, *Studia Gdańskie* 43 (2018) 39-59.
- Kubiś A., „Temat stworzenia w Ewangelii Janowej”, *Collectanea Theologica* 88/3 (2018) 5-38.
- La Potterie, I. de, “Jésus roi et juge d’après Jn 19,13: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος”, *Biblica* 41 (1960) 217–247.
- Léon-Dufour, X., *Lecture de l’Évangile selon Jean. IV. L’heure de la glorification (chapitres 18-21)* (Paris: Éditions du Seuil 1996).
- Lincoln, A., *The Gospel According to Saint John* (Black’s New Testament Commentaries; London: Continuum 2005).
- Lindars, B., *The Gospel of John* (New Century Bible; London: Marshall, Morgan & Scott 1972).
- Litwa, M.D., “Behold Adam. A Reading of John 19:5”, *Horizons in Biblical Theology* 32 (2010) 129–143.
- Manns, F., “Exégèse rabbinique et exégèse johannique”, *Revue biblique* 92 (1985) 525–538.
- Marcus, J., “Son of Man as Son of Adam”, *Revue biblique* 110 (2003) 38-61; 370-386.
- Martin F. –Wright IV, W.M., *The Gospel of John* (Catholic Commentary on Sacred Scripture; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015).
- McWhirter, *Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (Society for New Testament Studies Monograph Series 138; Cambridge: Cambridge University Press 2006).
- Meeks, W.A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Supplements to Novum Testamentum 14; Leiden: E.J. Brill 1967).
- Michaels, J.R., *The Gospel of John* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010).
- Moloney, F.J., *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4; Collegeville, MN: The Liturgical Press 1998).
- Moloney, F.J., “The Parables of Enoch and the Johannine Son of Man”, *Parables of Enoch. A Paradigm Shift* (eds. J.H. Charlesworth – D.L. Bock) (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series 11; London: Bloomsbury 2013) 269–293.
- O’Day, G.R., *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim* (Philadelphia, PA: Fortress 1986).
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 1998).
- Panackel, C., *ΛΟΓΟ ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ (Jn 19,5b). An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ Designating Jesus in the*

- Fourth Gospel* (Analecta Gregoriana 251. Series Facultatis Theologiae. Sectio B 85; Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1988).
- Pettersen, A.R., *Behold Your King. The Hope for the House of David in the Book of Zechariah* (Library of the Hebrew Bible/Old Testament Studies 513; New York, NY: T & T Clark 2009).
- Pitre B., *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told* (New York, NY: Image 2014) 82-113.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Renaud, B., “Salomon, figure du Messie”, *Revue des Sciences Religieuses* 68/4 (1994) 409–426.
- Reynolds, B.E., “The Enochic Son of Man and the Apocalyptic Background of the Son of Man Sayings in John’s Gospel”, *Parables of Enoch. A Paradigm Shift* (eds. J.H. Charlesworth – D.L. Bock) (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series 11; London: Bloomsbury 2013) 294–314.
- Richardson, A., *The Gospel According to Saint John. Introduction and Commentary* (London: SCM 1959).
- Ripley, J.J., ““Behold the Man”? Subverting Imperial Masculinity in the Gospel of John”, *Journal of the Bible and its Reception* 2/2 (2015) 219–239. DOI: <https://doi.org/10.1515/jbr-2015-0009>
- Roberts Winsor, A., *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature 6; New York, NY: Peter Lang 1999).
- Rose, W.H., *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 304; Sheffield: Sheffield Academic Press 2000).
- Rosik M., „Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie”, *Collectanea Theologica* 71/1 (2004) 39-63.
- Rushton K.P., *The Parable of the Woman in Childbrith of John 16:21: A Metaphor for the Death and Glorification of Jesus* (Lewiston: Edwin Mellen 2010).
- Schnackenburg, R., “Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn”, *Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle zur Vollendung des 65. Lebensjahres am 17. Dezember 1975 von Freunden und Kollegen gewidmet* (ed. R. Pesch) (Freiburg im Br.: Herder 1975) 371–386.
- Schnackenburg, R., *The Gospel according to St John. Volume Three. Commentary on Chapters 13-21* (Herder’s Theological Commentary on the New Testament; New York, NY: Crossroad 1990).
- Simoens, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un’interpretazione* (Testi e commenti; Bologna: EDB 2000).
- Söding, T., “Ecce homo. Die johanneische Ikone des Menschen”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 114/2 (2017) 119–137.
- Sonnet, J.-P., “Côté cour, côté jardin. Salomon, l’Adam royal”, *Le Roi Salomon, un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen* (eds. C. Lichtert – D. Nocquet) (Bruxelles: Lessius 2008) 247–260.

- Sosa Siliezar, C.R., *Creation Imagery in the Gospel of John* (The Library of New Testament Studies 546; London: Bloomsbury T&T Clark 2015).
- Suggit, J., "John 19:5: 'Behold the man'", *Expository Times* 94 (1983) 334–335.
- Swain, L., *The Gospel according to St John* (New Testament for spiritual reading 4; London: Sheed and Ward 1978).
- Taschl-Erber, A., "Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannes-evangelium", *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (ed. L. Schwienhorst-Schönberger) (Österreichische Biblische Studien; Frankfurt am Main: Peter Lang 2017) 323–375.
- Theobald, M., "Ecce homo - Christus und der geschundene Mensch. Eine exegetisch-rezeptionsgeschichtliche Betrachtung zu Joh 19,4-7", *Theologische Quartalschrift* 197/4 (2017) 359–374.
- Thompson, M.M., *John. A Commentary* (New Testament library; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2015).
- Tolmie, D.F., "Pontius Pilate: Failing in More Ways Than One", *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (eds. S.A. Hunt – D.F. Tolmie – R. Zimmermann) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 314; Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 578-597.
- Verheyden, J., "I. de la Potterie on John 19,13", *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (ed. G. van Belle) (Leuven – Dudley, MA: Leuven University Press; Peeters 2007) 817–837.
- Verheyden, J. (ed.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect* (Leiden – Boston: Brill 2013).
- Vignolo, R., "Chi pronuncia l'«ecce homo» (Gv 19,5c)? Ovvero la ritrattazione d'una consuetudine", *Studia patavina* 50 (2003) 717–726.
- Wahlde, U.C. von, *The Gospel and Letters of John. II. Commentary on the Gospel of John* (The Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010).
- Watson, W.G.E., "Fixed Pairs in Ugaritic and Isaiah", *Vetus Testamentum* 22 (1972) 460–468.
- Wróbel M.S., „«Oto człowiek»: Antropologia i teologia w procesie Jezusa przed Piłatem (J 18,28–19,16)", *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? (Ps 8,5). Antropologia w Piśmie Świętym* (red. T. Bąk) (Analecta Biblica Lublinensia 16; Lublin: Wydawnictwo KUL 2019) 126-135.