

Ks. dr Tomasz Siemieniec
Adiunkt Katedry Teologii Protestanckiej
Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Jana Pawła II

Lublin, 22.01.2018

Załącznik nr 2a

AUTOREFERAT

1. Imię i nazwisko:

Ks. dr Tomasz Siemieniec

2. Studia i przebieg pracy naukowej

- | | |
|-----------|---|
| 1994-2000 | Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach |
| 2002-2007 | Studia specjalistyczne w Instytucie Nauk Biblijnych KUL |
| Od 2007 | Wykładowca przedmiotów biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach (od 2009 r. w ramach Wydziału Teologii KUL) |
| 2009-2014 | Adiunkt Katedry Teologii Pastoralnej Ogólnej WT KUL |
| od 2014 | Adiunkt Katedry Teologii Protestanckiej WT KUL |

3. Posiadane dyplomy i stopnie naukowe – z podaniem nazwy, miejsca i roku uzyskania

Tytuł zawodowy magistra teologii uzyskany na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie na podstawie pracy *Obrzęd błogosławieństwa obrazu naszego Pana Jezusa Chrystusa. Studium historyczno-liturgiczne* napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Stanisława Czerwika (recenzent: ks. prof. dr hab. Jan Józef Janicki). Praca została oceniona na ocenę bardzo dobrą z wyróżnieniem (2000 r.)

Licencjat z teologii w zakresie teologii biblijnej uzyskany na Wydziale Teologii KUL na podstawie egzaminu licencjackiego, a także pracy magisterskiej uznanej za licencjacką (2005 r.)

Stopień naukowy doktora nauk teologicznych, specjalizacja – biblistyka, nadany na podstawie rozprawy *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Henryka Witczyka (recenzenci w przewodzie doktorskim: ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas, ks. dr hab. Stanisław Harężga). Stopień nadany uchwałą WT KUL z dnia 19 czerwca 2007 r. Praca została opublikowana w roku 2012 (T. Siemieniec, *Rola „Zasiadającego na tronie” w dziejach świata i ludzi. Studium z teologii Apokalipsy św. Jana* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 2), Kielce: Jedność 2012, ss. 374 [ISBN: 978-83-7660-751-1]

4. Osiągnięcie naukowe wynikające z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. 2016 r. poz. 882 ze zm. w Dz. U. z 2016 r. poz. 1311.):

Jako osiągnięcie naukowe będące podstawą postępowania habilitacyjnego zostaje przedstawiona autorska monografia naukowa: *Teologiczna rola „ludzi” (οἱ ἄνθρωποι) w Apokalipsie Janowej*, Kielce 2018, ss. 682 (recenzja wydawnicza: ks. dr hab. Paweł Podeszwa, prof. UAM; dr hab. Krzysztof Mielcarek, prof. KUL). ISBN 978-83-7971-928-0

Monografia ta mieści się w ramach podstawowego pola badawczego mojej działalności naukowej, którym jest Apokalipsa św. Jana. Analizując literaturę na temat tej księgi można zauważyć brak opracowań na temat znaczenia terminu *ἡοι ἀνθρώποι* w Apokalipsie. Egzegeci skupiają się na analizie innych wyrażen odnoszonych do ludzi, jak np. „mieszkańcy ziemi”, „święci”. Jest to tym bardziej zaskakujące, że wzmianka o „ludziach” pojawia się w wielu miejscach ostatniej księgi Biblii (8,11; 9,4.6.10.15.18.20; 13,13; 14,4; 16,2.8.9.21; 21,3).

Analiza dotychczasowego stanu badań nad Apokalipsą Janową (dokonana we wstępie do mojej monografii) pozwala na konstatację, że jak dotąd nie dokonano systematycznego opracowania teologicznej roli, jaką *ἡοι ἀνθρώποι* odgrywają w tej księdze. Mało tego, można stwierdzić, że wielu egzegetów w ogóle nie traktuje *ἡοι ἀνθρώποι* w kategoriach teologicznych, pomijając w egzegezie wyjaśnienie tego rzeczownika. Widać to zwłaszcza w komentarzach do odnośnych miejsc Apokalipsy, jak również w artykułach na temat hasła *ἄνθρωπος* w dwóch najbardziej znanych słownikach egzegetyczno-teologicznych: *Theological Dictionary of the Old Testament* i *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, które występowanie badanego terminu w Apokalipsie właściwie pomijają. Powyższe spostrzeżenia dały podstawę do sformułowania problemu badawczego i wskazania sposobu jego rozwiązania.

Przedmiotem badań przeprowadzonych w monografii były perykopy, w których pojawia się termin *ἡοι ἀνθρώποι*. Chodziło o te teksty, gdzie rzeczownik *ἄνθρωπος* występuje w liczbie mnogiej z rodzajnikiem. Są to: Ap 8,11; 9,4.6.10.15.18.20; 13,13; 14,4; 16,2.8.9.21; 21,3. Perykopy te zostały poddane szczegółowej analizie, co pozwoliło na wyciągnięcie wniosków natury teologicznej. Dzięki temu możliwe było zrealizowanie celu badawczego, czyli udzielenie odpowiedzi na pytanie o teologiczną rolę *ἡοι ἀνθρώποι* w Janowej Apokalipsie.

Tak zarysowany przedmiot i cel pracy wyznaczył szczegółowy plan monografii. Punktem wyjścia było wydzielenie perykop, w których występuje analizowany termin. W Apokalipsie rzeczownik *ἄνθρωπος* występuje dwadzieścia pięć razy. W związku z tym należało odpowiedzieć na pytanie, czy w każdym z tych tekstów, w których się on pojawia, mamy do czynienia z człowiekiem/ludźmi pojmowanymi w kategoriach teologicznych. Po drugie, chodziło o ukazanie perykop z badanym terminem na tle struktury całej księgi.

Przystępując do analiz należało także poszukać odpowiedzi na pytanie o metodologiczne podejście do badanych tekstów. Z jednej strony samoistnie narzuca się pozornie oczywiste rozwiązanie, by dokonać jakiejś ich systematyzacji (pogrupowania) i zaszerzować je do kilku kategorii, po czym dokonać ich analizy tworząc w ten sposób coś w rodzaju systematycznego traktatu o *ἡοι ἀνθρώποι* w Apokalipsie. Z drugiej jednak strony, w dzisiejszych badaniach nad Apokalipsą coraz częściej dominuje narracyjne podejście do

całego dzieła. Dlatego wydało się słuszne pójście w analizach za schematem zaproponowanym przez samego autora Apokalipsy i potraktowanie księgi jako swoistej narracji, w której teologiczna rola *^hoi anthrōpoi* odkrywa się przed czytelnikiem w miarę czytania kolejnych rozdziałów dzieła.

Ponieważ cała księga jest mocno nasycona motywami zaczerpniętymi ze Starego Testamentu (jak również literatury międzytestamentalnej), powstało również pytanie o ewentualne tło biblijne i pozabiblijne badanego terminu. Odpowiedź na te pytania została udzielona w pierwszym rozdziale prezentowanej monografii. Kolejnym etapem było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o miejsce perykop w terminem *^hoi anthrōpoi* w Apokalipsie. Kwestia ta zostanie podjęta w rozdziale drugim. Rozdziały od trzeciego do dziewiątego zawierają analizę literacką perykop z terminem *^hoi anthrōpoi*, które uszeregowane zostały z uwzględnieniem struktury narracyjnej dzieła. Analiza literacka polega na poszukiwaniu znaczenia poszczególnych wyrazów, wyrażeń, formuł oraz całych obrazów z uwzględnieniem paralel biblijnych oraz pozabiblijnych w ramach kontekstu, jaki stanowi dla nich badana perykopa. Ostatni punkt w każdym z tych rozdziałów stanowi podsumowanie o charakterze teologicznym (z uwzględnieniem wniosków wynikających z miejsca analizowanych perykop na tle narracyjnej struktury dzieła).

Przeprowadzone w monografii analizy pozwoliły na podanie szczegółowych konkluzji natury egzegetyczno teologicznej. Wstępna analiza występowania terminu *^hoi anthrōpoi* w Apokalipsie pozwoliła na stwierdzenie, że grupa określana mianem „ludzi” nie pojawia się tam przypadkowo, ale odgrywa ważną rolę w teologii księgi. Zestawienie badanego terminu z czasownikami, z którymi wchodzi on w relacje syntaktyczne, doprowadziło do postawienia tezy, że *^hoi anthrōpoi* powinni być rozumiani w kategoriach negatywnych. Bardzo ważnym argumentem, który poparł to założenie, było odkrycie, że w tych miejscach, gdzie Jan ukazuje ludzi, którzy się nawracają, nie mówi on o *^hoi anthrōpoi*, ale używa innych terminów. Analiza rozmieszczenia badanego terminu pokazała, że dostrzegalne jest jego nagromadzenie w sekcji obejmującej Ap 6–16. Ponadto jeden raz pojawia się on w końcowej sekcji dzieła, obejmującej rozdziały Ap 21–22. Takie rozmieszczenie, które wiąże się z potrójnym cyklem siódemek, gdzie dominuje opis plag, których LUDZIE¹ są obiektem, potwierdziło tezę, że należy ich widzieć jako grupę ocenianą negatywnie. To z kolei sprawiło, że pojawiło się pytanie o rolę LUDZI w Ap 21,3, gdzie kontekst jest całkowicie odmienny.

Pełny obraz *^hoi anthrōpoi* w Apokalipsie nie byłby zrozumiały bez uwzględnienia starotestamentalnego tła dla tego wyrażenia. Stało się to możliwe dzięki poszukiwaniu kontekstów znajdujących się w Starym Testamencie, a szczególnie tych, które powiązane są z Ap 6–16. Taki kontekst tworzy tradycja o Dniu JHWH. Jej analiza pokazała, że i tam występuje termin *^hoi anthrōpoi* mający znaczenie teologiczne. Zauważono ponadto, że dalszym starotestamentalnym kontekstem dla badanego terminu jest Rdz 6,1-8 i 8,21. Analiza pokazała, że w Rdz 6,1-8 i 8,21 LUDZIE ukazani zostali pod kątem ich relacji względem Boga. Jawią się oni jako będący w opozycji do Niego, jako ci, którzy nieustannie „aktualizują” istniejącą w nich skłonność do złego. Kara potopu stanowi Bożą reakcję na tę postawę. Widać jednak, że człowiek w swojej wolności może opuścić grono *^hoi anthrōpoi*, tak jak to czyni Noe.

Analiza perykopy Ap 8,2-12 przeprowadzona w rozdziale III pokazała, że zawiera ona najpierw zapowiedź sądu (8,2-6), a następnie opis jego wykonania (8,7-12). Sąd zwiastowany jest przez siedmiu aniołów, których należy powiązać ze wspólnotą Kościoła. Zatem to wspólnota Kościoła zwiastuje sąd nad LUDŹMI. Ap 8,7-12, ukazując wykonanie sądu,

¹ Zapis LUDZIE stosowany jest w monografii dla oddania terminu *^hoi anthrōpoi* jako kategorii teologicznej.

podkreśla, że jego głównym obiektem jest grupa określana mianem *^hoi anthrōpoi*. Co prawda termin ten w 8,2-12 pojawia się tylko raz, to jednak – jak pokazały analizy – wszystkie plagi tu opisane uderzają w różne miejsca ze względu na ich związek z LUDŹMI. Najpierw jest to „ziemia”, której związek z „ludźmi” ma swoją genezę w Księdze Rodzaju, gdzie konsekwencje grzechu pierwszych rodziców dosięgają ziemię. Ona zostaje przeklęta z powodu grzechu pierwszego człowieka (por. Rdz 3,17). Następnie jest to trzecia część drzew i cała trawa, które dotąd przynosiły człowiekowi pożytek, dostarczając pożywienia dla niego i dla bydła. Sąd karzący ma tutaj charakter ograniczony. Jest on zatem ostrzeżeniem przed pełnym wykonaniem kary i wezwaniem do nawrócenia. Zatem plaga dosięga rzeczywistości, którą określamy jako środowisko życiowe LUDZI, dając im samym możliwość nawrócenia. Także plaga dosięgająca morza (8,8-9) ma swój związek z LUDŹMI. Morze zostaje uderzone przez płonącą górę, która jest tutaj uosobieniem pewnego systemu – społeczności, która wywiera wpływ na LUDZI. Ów system upada, co pośrednio również uderza w LUDZI, którzy w nim funkcjonują. Jest to więc kolejne ostrzeżenie skierowane do *^hoi anthrōpoi*. Podobnie wygląda plaga związana z trzecią trąbą (8,10-11). Jest to pierwsza plaga uderzająca bezpośrednio w LUDZI. Plaga ta pokazuje karę, która dosięga powiązane ze sobą dwie sfery – ziemską i pozaziemską. W sferze ziemskiej chodzi o upadek szatańskiego systemu, który urzeczywistnia się w konkretnych realiach historycznych. Ów upadek ma także charakter duchowy, analogiczny do upadku Szatana. W ten sposób upadły duchowo system oddziałuje także na LUDZI, co ukazuje metafora picia zatrutej wody. Owo oddziaływanie ma jednak także konkretny skutek, którym jest śmierć wielu spośród LUDZI. Napełnienie ich goryczą stanowi objawienie ich winy. Na tym etapie nie zostało jeszcze dookreślone, na czym ta wina polega, ale można już tutaj przypuszczać, że chodzi o bałwochwalstwo. Śmierć „wielu spośród LUDZI” oznacza, że kara ma charakter ograniczony. Zatem nadal istnieje możliwość nawrócenia. *^hoi anthrōpoi* w 8,11 jawią się jako skażeni grzechem. To, że nie wszyscy giną, można traktować tutaj jako wyraz miłosierdzia, czyli dania LUDZIOM przez Boga szansy.

Tekst Ap 9,1-12, analizowany w czwartym rozdziale, ukazuje kontynuację wydarzeń opisanych w 8,2-12, stąd mamy tu nadal do czynienia z opisem kary zesłanej na LUDZI. Tym razem przedstawiona została ona za pomocą obrazu demonicznej szarańczy. Obiektem jej ataku są *^hoi anthrōpoi*. Ap 9,4 podaje ich tożsamość. Są to ci, którzy nie mają na czołach pieczęci Boga. Zaimiek *^hoitines*, który wprowadza dookreślenie tożsamości LUDZI, ma charakter wyjaśniający. LUDZIE są tutaj zdefiniowani jako ci, którzy nie mają na czołach pieczęci Boga. Innymi słowy, są to ci, którzy nie należą do grupy 144 tysięcy, czyli do tych, którzy tworzą wspólnotę Kościoła w jej ziemskim wymiarze. Tu należało jednak doprecyzować, na czym polega przynależność do tej wspólnoty. Jest to stworzenie żywej relacji wiary z Bogiem i Barankiem. Zatem nie chodzi o przynależność formalną (taki charakter przynależności do Kościoła w ogóle Jana nie interesuje). Demoniczna szarańcza atakująca LUDZI sprowadza na nich udrękę, która ma charakter duchowy. Sam grzech staje się dla *^hoi anthrōpoi* udręką. Zaskakuje jednak to, że LUDZIE, doświadczając udręki, nie zwracają się ku Bogu, ale ku Jego przeciwnikom. W ten sposób wpłatają się w błędne koło. Reakcją LUDZI na tę plagę jest pragnienie śmierci. Liczą oni, że przez śmierć wyzwolą się od wspomnianej udręki. Widać tutaj pewną ironię, która polega na tym, że LUDZIE przekonani są, iż śmierć wybawi ich od ich bólu, a w rzeczywistości, gdyby ona nadeszła, oznaczałoby to doświadczenie śmierci drugiej, która polega na udręce wiecznej. Ironia tu obecna polega także na tym, że udręki zadawane są w Ap 9,1-12 przez siły demoniczne, a więc te, które – jak mogłoby się wydawać – są sojusznikami bałwochalców (LUDZI). Tymczasem są oni karani nie przez Boga, chociaż za Jego wiedzą i przyzwoleniem, ale przez tych, którym zaufali. Po raz kolejny widać tutaj (choć nie jest to powiedziane wprost) miłosierdzie ze strony Boga. Śmierć fizyczna bowiem nie nadchodzi, przez co otrzymują kolejną szansę na nawrócenie. Zatem plaga ze strony demonicznej szarańczy ma na tym etapie nadal charakter

wychowawczy. Plaga sprowadzona przez demoniczną konnicę (9,13-19) powinna być interpretowana w kontekście militarnym. Chodzi tu zapewne o wojnę jako najbardziej przerażające i destrukcyjne doświadczenie, jakie spotyka człowieka. Plaga ta niesie ze sobą śmierć i zniszczenie. Jej skutkiem jest śmierć jednej trzeciej spośród *hoi anthrōpoi*. Owa śmierć fizyczna jawi się tutaj jako kara zesłana na LUDZI (dla tych, co zginęli), ale jednocześnie dla tych, którzy ocaleli, staje się okazją do refleksji i nawrócenia. Fakt ich ocalenia ponownie można interpretować jako znak miłosierdzia Boga (dla dwóch trzecich, którzy nie zginęli). Ci bowiem, co ocaleli, nie ocaleli dlatego, że okazali się mniej winni, ale dlatego, że otrzymali kolejną szansę (jako łaskę, a nie coś, co im się należało). Ap 9,20-21 pokazuje, że spodziewane nawrócenie nie nastąpiło. Tekst biblijny ujmuje to z pewną emfazą. Tutaj po raz pierwszy powiedziane zostało wprost, na czym polega wina *hoi anthrōpoi*. Jest to, najogólniej rzecz ujmując, bałwochwalstwo i to wszystko, co z niego wynika. Ap 9,20-21 podkreśla zatem upór ze strony LUDZI.

Ap 13,11-18 analizowany w rozdziale piątym ukazuje LUDZIE jako obiekt działania Bestii z ziemi (Proroka Kłamstwa). W ten sposób Jan ukazuje, gdzie jest źródło takiej, a nie innej postawy LUDZI. Postawa ta jawi się jako skutek zwodzicielskiej działalności Bestii z ziemi. Ta zwodzicielska działalność jest parodiowaniem prawdziwego (Jezusowego) nauczania. Misja Bestii z ziemi jest jednocześnie parodią misji Kościoła. Ta Bestia jest symbolem wszelkiego rodzaju struktur działających na rzecz ubóstwienia systemu państwowego (ukazanego za pomocą motywu Bestii z morza). Zwodzicielska działalność Bestii kształtuje tożsamość *hoi anthrōpoi* jako bałwochalców. Ulegli oni zwodzicielskiej działalności i stają w opozycji wobec Boga. W ten sposób zamykają się na dar zbawienia. W świetle Ap 13,11-18 można stwierdzić, że określenie LUDZIE jest paralelnym do określenia „czciciele Bestii” (por. Ap 13,8.12.14; 17,2.8). Oddają oni bowiem jej hołd boski.

Ap 13,14b-16 podaje trzy skutki kłamliwej działalności Bestii z ziemi. Po pierwsze, jest to utwierdzenie się w bałwochwalstwie. Po drugie, współudział w zabijaniu tych, którzy są wierni Bogu, i – po trzecie, wzięcie na prawą rękę i na czoło znamienia Bestii. Ap 13,18 pokazuje LUDZI jako tych, którzy pozbawieni są dwóch ważnych przymiotów, czyli *sophia* i *nous*. Oba jawią się jako dary Boże dostępne tym, którzy pozostają wierni. Potrzebne są one do tego, by obliczyć liczbę Bestii, to znaczy uchwycić znaczenie tej postaci. LUDZIE pozwalają się zwieść właśnie dlatego, że nie mają tego, co określone zostało jako *sophia* i *nous*. Z tego powodu są bezbronni wobec działań Proroka Kłamstwa. Analiza pokazała, że istnieje także związek między LUDŹMI a liczbą Bestii – *hexakosioi hexēkonta hex*. Jest to liczba, która wskazuje na to, że LUDZIE tworzą anty-lud, stojący w opozycji wobec ludu Bożego. Jest to swoista anty-wspólnota.

Analiza wizji zawartej w Ap 14,1-5, dokonana w rozdziale szóstym stanowi również przyczynek do określenia tożsamości LUDZI, z tym że można ową tożsamość odczytać z 14,1-5 *ex negativo*. Wizja ta bowiem ukazuje tych, którzy oddzielili się od *hoi anthrōpoi*. W związku z tym można skonstatować, że LUDZIE to ci, którzy nie mają jakiegokolwiek związku z Bogiem i Barankiem. Przez to nie są zdolni do wyśpiewania Nowej Pieśni. Nie mogą się jej nauczyć. Za sprawą swojego bałwochwalstwa utracili oni stan dziewictwa wobec Boga. Ich postawę można także obrazowo określić jako „zbrukanie się z kobietami”. Możliwe, że Jan ma tu na myśli wejście w relację z kobietami, które wymienione są w Apokalipsie (Jezebel i Wielką Nierządnicą). LUDZIE to także ci, którzy nie stworzyli żywotnej więzi z Barankiem, czyli nie „towarzyszą Mu, dokądkolwiek idzie”. Nie można ich także określić mianem „pierwocin”, bo nie są najlepszą częścią ludzkości poświęconą Bogu. Jako bałwochwalcy są oni kłamcami – kochają i czynią kłamstwo (por. Ap 22,15). Za sprawą swojego bałwochwalstwa tracą oni stan „nieskalania” przed Bogiem, co oznacza, że nie należą do wspólnoty, którą uosabia nieskalana Oblubienica Baranka. Tekst następujący po

wizji 14,1-5, czyli wzmianka o odwiecznej Ewangelii głoszonej „mieszkańcom ziemi”, pokazuje, że los tych, którzy wchodzą w skład grupy określanej jako *^hoi anthrōpoi*, nie jest raz na zawsze zdeterminowany. Mają oni szansę. Do nich skierowany jest apel o nawrócenie określone jako oddanie czci Stwórcy w obliczu sądu.

Sąd opisany w dwóch wizjach zawartych w 15,5–16,21 (przeanalizowanych w rozdziałach siódmym i ósmym) ma już charakter definitywny. Sąd ten dokonuje się nie dlatego, że taki jest kaprys Boga, ale jest on logiczną konsekwencją więzi (Przymierza), jaka istnieje między Bogiem i Jego ludem. Ponieważ wykonywanie sądu ukazane w cyklu czasz ma charakter całkowity, stąd plagi tam ukazane uderzają we wszystkich LUDZI, którzy do tej pory ocaleli. Oznacza to, że na tym etapie nie ma już możliwości nawrócenia. Plagą tą są najpierw wrzody, które są najprawdopodobniej pewną metaforą wskazującą na cierpienie natury duchowej. Plaga uderzająca w morze, które staje się krwią, ponownie akcentuje kontrast między ludem Boga i anty-ludem. Wierni Bogu mają dostęp do wód życia. LUDZIE są owego daru pozbawieni. Wspomniany kontrast jest tutaj także uwydatniony za sprawą zestawienia „woda życia” – „krew umarłego”. Chodzi zatem o kontrast „życie” – „śmierć”, który wskazuje na los, jaki czeka jedną i drugą wspólnotę. *^hoi anthrōpoi* stają się obiektem eschatologicznego gniewu Boga, co wyrażone zostało za pomocą metafory upału. Znamienna jest tutaj odpowiedź LUDZI, która wyraża się w bluźnierstwie. Oznacza to, że utrwalili oni swój opór wobec Boga. Poprzez to bluźnierstwo LUDZIE upodabniają się całkowicie do Bestii, podejmując jej bluźnierczą aktywność (Ap 13,3-6). W ten sposób ostatecznie objawiają swoją przynależność do anty-wspólnoty. Ta więź z Bestią jest już tak mocna, że nie ma możliwości nawrócenia. W takiej sytuacji LUDZIE pograżają się coraz bardziej, co symbolicznie wyrażają ciemności zapadające nad królestwem Bestii. Owe ciemności jawią się jako metafora radykalnego oddalenia od Boga i jako metafora zjednoczenia ze Złym. Ciemności te sprawiają LUDZIOM coraz większy ból (16,10), który jawi się tutaj jako skutek świadomości utraty duchowego zabezpieczenia wynikającego z więzi z Bogiem i Barankiem. Reakcja *^hoi anthrōpoi* – gryzienie języków z bólu stanowi zapowiedź ich ostatecznego losu. Ten ostateczny los ukazany został w ostatniej z wizji sekcji Ap 6–16, czyli w Ap 16,13-21. Jego dopełnienie wiąże się z widocznym coraz bardziej narastającym buntem oī ἄνθρωποι, którego zwieńczenie stanowią kierowane pod adresem Boga bluźnierstwa. Ostateczna kara na LUDZI obejmuje także unicestwienie systemu, w którym oni funkcjonują. Choć w 16,13-16 nie ma wprost wzmianki o LUDZIACH, to jednak tekst odnosi się do nich, za czym przemawia najpierw wzmianka o „zamieszkałej ziemi” (*^hē oikoumenē*). Chodzi tu o ziemię jako miejsce przebywania *^hoi anthrōpoi*. Ponadto należy tu wspomnieć tekst Ap 19,11-21, gdzie ukazany jest rezultat finałowej batalii. Jest tam mowa o trupach „wszystkich, wolnych i niewolników, małych i wielkich”. Związek, jaki istnieje między Ap 19,11-21 a Ap 13,16, gdzie mowa była o LUDZIACH, pozwala na konkluzję, że właśnie w 19,11-21 mamy ukazanych *^hoi anthrōpoi*, którzy ponieśli klęskę. Po raz ostatni LUDZIE zostają wzmiankowani wprost w wizji 16,17-21. Wizja ta zawiera elementy teofanijne, przez co podkreślony zostaje fakt, iż sąd Boga nad LUDŹMI jawi się jako objawienie Jego potęgi. Jest tam również wzmianka o upadku Wielkiego Babilonu, czyli systemu wrogiego Bogu, którego *^hoi anthrōpoi* byli ważnym elementem.

Szczegółowy opis klęski zawarty w Ap 19,11-21 dookreśla, na czym owo „przemijanie” LUDZI polega. Zostało ono ukazane za pomocą terminologii związanej ze śmiercią (czasownik „zabijać”, rzeczownik „trupy”). Ostateczna klęska LUDZI dokonuje się za sprawą Chrystusa i Jego słowa, które tym razem jest słowem ogłaszającym wyrok skazujący na ludzi.

W Ap 21,2–22,5 (analizowanym w rozdziale dziewiątym) następuje zmiana znaczenia terminu *^hoi anthrōpoi*, który już nie oznacza LUDZI zbuntowanych przeciw Bogu, ale nowych LUDZI. Między starymi LUDŹMI a nowymi jest taka sama różnica, jak między

pierwszym stworzeniem a stworzeniem nowym. Nowi *^hoi anthrōpoi* stają się uczestnikami wspólnoty z Bogiem, która w Ap 21–22 obrazowo ukazana została jako Nowe Jeruzalem. Termin *^hoi anthrōpoi* w 21,3 nie ma znaczenia uniwersalistycznego – nie oznacza zatem ludzkości w ogólności. Analiza wykazała, że nie można też przyjąć tutaj, że wspomniani *^hoi anthrōpoi* zaistnieli jako skutek powszechnego nawrócenia wszystkich czy też powszechnego przebaczenia win w czasach ostatecznych. Ukazując nowych LUDZI, Jan odwołuje się do metaforyki związanej z zaślubinami, co oznacza, że podstawową więzią, jaka spaja Boga i Jego wspólnotę, jest więź miłości. Dzięki tej wspólnotcie możliwy staje się udział LUDZI we wszelkich dobrach, które są darem Boga. Największym darem jest sam Bóg i Jego obecność. To objawia się w konkretnych korzyściach, jakie są udziałem nowych LUDZI. Jest to przede wszystkim wolność od wszelkich przejawów zła, co wyrażone zostało za pomocą kilku obrazów: otarcia łez, usunięcia śmierci, żałoby, krzyku i trudu. Wspólnota Boga z nowymi LUDŹMI oznacza pełne poznanie Boga przez nowych *^hoi anthrōpoi*, przy czym idzie o poznanie, które oznacza więź egzystencjalną. Apokalipsa ukazuje tę prawdę za pomocą metafory dostępu do źródeł wód życia. Nowa relacja z Bogiem, w jaką wchodzi nowi LUDZIE, będzie relacją ojcowsko-synowską, z której wynika prawo dziedziczenia wszystkich obietnic, które do tej pory przysługiwały Chrystusowi. Funkcjonowanie nowej wspólnoty polegać też będzie na nieustannym uwielbieniu Boga i na oglądaniu Jego oblicza, co do tej pory nie było możliwe. Metafora oglądania oblicza Boga wskazuje także na doświadczenie Jego zbawczej obecności. Ostatnia z obietnic skierowana do nowych LUDZI zapowiada ich wieczne królowanie.

Reasumując, należy zatem stwierdzić, że w głównej części Apokalipsy (Ap 6–16) *^hoi anthrōpoi* nie oznaczają ludzkości w ogóle, ale oznaczają w pierwszym rzędzie ludzi nieprawych naznaczonych grzechem. Określenie to przysuguje tym, którzy się nie nawracają, lecz trwają w destrukcyjnej więzi z siłami zła. Ta więź objawia się w różny sposób. Przede wszystkim przez bałwochwalstwo i udział w prześladowaniu wiernych. Tej więzi nie osłabiają nawet plagi, której obiektem są *^hoi anthrōpoi*, a wręcz przeciwnie, one ją wzmacniają. W ten sposób LUDZIE cały czas znajdują się na drodze prowadzącej do ostatecznej katastrofy, czyli do unicestwienia, co widoczne jest w Ap 16,13-21 oraz 19,11-21. Po unicestwieniu starych LUDZI powstaje miejsce na nowych *^hoi anthrōpoi*, tworzących wspólnotę z Bogiem, o czym mówi 21,3. Ci nowi LUDZIE to wspólnota, która obejmuje tych, którzy okazali się wiernymi. Wspólnota ta nie powstaje zatem na drodze powszechnego nawrócenia starych LUDZI. Ci ponieśli całkowitą klęskę.

W związku z tym należy stwierdzić, że w prezentacji *^hoi anthrōpoi* w Apokalipsie nie ma nic, co kłóciłoby się ze sprawiedliwością Boga. Wręcz przeciwnie, wielokrotnie odkładane ich unicestwienie i kary mające charakter częściowy pokazują, że LUDZIE jawią się jako ci, którym okazywane jest nieustannie miłosierdzie ze strony Boga. Oni jednak z tego nie korzystają, za to w finałowej scenie prezentacji starych *^hoi anthrōpoi* kierują ku Bogu swoje bluźnierstwo, co sprowadza na nich ostateczną karę. Także nowi LUDZIE nie zaistnieli na skutek obejmującej wszystko „amnestii”, ale zasłużyli na swój nowy status, przyjmując owoce zbawczego dzieła Baranka i będąc w tym konsekwentnie wiernymi.

Z metodologicznego punktu widzenia analizy przeprowadzone w niniejszej pracy pokazały przydatność synchronicznego spojrzenia na Apokalipsę Janową. Właściwie można skonstatować, że bez takiego spojrzenia niemożliwe byłoby określenie teologicznej roli *^hoi anthrōpoi* w księdze. Jedynie spojrzenie synchroniczne ukazuje bowiem swoistą ewolucję ich postawy, podobnie jak ukazuje działanie Boga zmierzające do ich nawrócenia, które jednak nie następuje. W takim kontekście zrozumiałe także staje się użycie terminu *^hoi anthrōpoi* w 21,3. Są tam oni reprezentantami nowego stworzenia. Przejmują oni co prawda tytuł *^hoi anthrōpoi*, niemniej jednak to, co za nim się kryje, jest całkiem odmienne od tego, co można dostrzec w Ap 6–16.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych

Mój dorobek naukowy, poza omówioną wyżej rozprawą, obejmuje 1 monografię [załącznik nr 3a, p. II.b], 15 artykułów naukowych w czasopismach [wykaz: załącznik nr 3a, p. II.a oraz II.e], 11 rozdziałów i artykułów naukowych w opracowaniach zbiorowych [załącznik nr 3a, p. II.d], 1 hasło encyklopedyczne [załącznik nr 3a, p. II.f], 1 redakcję naukową monografii wieloautorskiej [załącznik nr 3a, p. II.c], 1 opublikowaną recenzję [załącznik nr 3a, p. II.g], redakcję naukową 3 publikacji innych niż monografie wieloautorskie [załącznik nr 3a, p. II.h], przekład 1 książki naukowej [załącznik nr 3a, p. II.i].

Moje publikacje naukowo-badawcze można przyporządkować do kilku obszarów tematycznych:

5.1. Orędzie teologiczne Apokalipsy Janowej (szczególnie w obszarze eklezjologii)

Oprócz tematyki poruszonej w rozprawie doktorskiej (obraz Boga jako „Zasiadającego na tronie”) oraz w omówionej wyżej monografii, moje badania nad Apokalipsą skupiały się także nad innymi ważnymi kwestiami teologicznymi ostatniej księgi Biblii, zwłaszcza w obszarze eklezjologii. Jest to o tyle ważne, że Apokalipsa postrzegana jest jako „teologiczny komentarz” do dziejów świata, w których Kościół ma znaczące miejsce.

Na pierwszym miejscu należy wymienić cykl trzech artykułów poruszających kwestię interpretacji terminu „umarli” (*^hoi nekroi*) w Apokalipsie. Są to następujące publikacje: 1) *The Concept of Judgment according to Rev 11,15:19, The Biblical Annals* 7(2017)1, s. 87-106; 2) *Tożsamość „martwych” (^hoi nekroi) w Ap 20,4-5, The Biblical Annals* 7(2017)4, s. 531-550 oraz 3) *Kim są „umarli” w Apokalipsie? Propozycja interpretacji terminu ^hoi nekroi, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 14(2017), s. 389-425.

Pierwszy z tych artykułów zawiera konkluzję, że sąd ukazany w Ap 11,15-18 ma dwa wymiary: pozytywny i negatywny. Chodzi z jednej strony o nagrodę dla wiernych, a z drugiej strony o karę dla niewiernych. Sąd nagradzający został w omawianym tekście określony jako „danie zapłaty”. Zapłata ta spotyka wiernych, do których tekst odnosi kilka określeń: *^hoi douloi*, *^hoi phoboumenoi to onoma*, *^hoi prophētai kai ^hoi ^hagioi* oraz *^hoi mikroi kai ^hoi megaloi*. Sąd karzący został oddany za pomocą czasowników *krinō* i *diaphtheirō*. Oba siebie nawzajem dookreślają. Podsądnymi są o *^hoi nekroi* oraz *^hoi diaphtheriountes tēn gēn*. Ten pierwszy termin należy pojmować w kategoriach duchowych (jako umarłych duchowo). Wyrok wydany na nich jest klasycznym przykładem zasady retribucji.

W drugim z artykułów, analizującym Ap 20,4-5 wykazałem, że także i tutaj termin „umarli” należy interpretować w kategoriach duchowych. Jest to całkowicie nowe spojrzenie na tekst Ap 20,4-5, co zostało także zauważone przez recenzentów czasopisma *The Biblical Annals*. Dotychczas bowiem egzegeci powszechnie interpretowali omawiany termin w odniesieniu do osób zmarłych fizycznie, co rodziło szereg problemów (na które wskazałem analizując *status quaestionis* w pierwszym punkcie artykułu). Przyjęcie duchowej interpretacji terminu *^hoi nekroi* pozwala uniknąć tych trudności. Takie duchowe rozumienie wspomnianego terminu nie jest obce ani Apokalipsie (por. Ap 3,1), ani tradycji Janowej (por. J 5,21.25). Ap 20,4-5 ukazuje ziemski czas Kościoła określony symbolicznie jako 1000 lat. W tym czasie możliwe jest zajęcie dwóch postaw. Pierwsza z nich, określona jako „ożywienie”, oznacza wejście w żywotną relację z Bogiem i Chrystusem. W tę relację wchodzi ci, którzy wytrwali (lub trwają) w stanie wierności. Owocem tej relacji jest udział w królowaniu razem z Chrystusem. Druga grupa – *^hoi nekroi* – to ci, którzy takiej więzi z Bogiem nie mają. To, jakie postawy do tego prowadzą, można wywnioskować na zasadzie przeciwieństwa

względem tych, którzy są wierni. Na etapie ziemskiego Kościoła stan ten nie jest utrwalony, stąd ten, który jest „żyjący”, może stać się martwy (por. Ap 3,1) i na odwrót (por. Ap 3,3).

Do powyższych opracowań nawiązuje trzeci z wymienionych wyżej artykułów (*Kim są „umarli” w Apokalipsie?*) mający charakter syntezy ukazującej termin „umarli” w perspektywie całej Apokalipsy. Badania wykazały, że spośród pięciu tekstów Apokalipsy, w których pojawia się termin ^h*oi nekroi* jedynie w 1,5 można go interpretować w znaczeniu dosłownym, jako fizycznie martwych. W pozostałych tekstach (11,18; 14,13; 20,5; 20,12-13) należy przyjąć metaforyczne znaczenie badanego terminu. Nie idzie zatem o martwych w sensie fizycznym, ale martwych duchowo, którzy takimi się stali na skutek swojej postawy. Takie spojrzenie ma charakter nowatorski w badaniach nad Apokalipsą. O wartości tych opracowań świadczy fakt, że dwa z nich zostały przyjęte do publikacji w specjalistycznym czasopiśmie *The Biblical Annals* (lista B MNiSW – 12 p).

Badania nad eklezjologią Apokalipsy zaowocowały następującymi publikacjami: 1) *Komunia wiernych z Chrystusem jako fundament wzajemnych relacji we wspólnocie eklezjalnej w świetle Ap 1,9*, w: *Kościół – komunია i dialog. Księga pamiątkowa ofiarowana Księdzu Biskupowi Kazimierzowi Ryczanowi w 75. rocznicę urodzin* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 6), red. P. Kantyka, J. Czerkawski, T. Siemieniec, Kielce 2014, s. 117-131; 2) *Kościół jako reszta potomstwa kobiety-Izraela w świetle Ap 12*, w: *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 615-636; 3) *Tożsamość wspólnoty Kościoła w świetle Apokalipsy Janowej*, *Studia Leopoliensia* 9(2016), s. 89-105; 4) *Horyzontalny wymiar wspólnoty Kościoła w świetle Apokalipsy Janowej*, *Studia Leopoliensia* 10(2017), s. 75-96.

Pierwszy z tych artykułów pokazał wielkie znaczenie, jakie dla eklezjologii Apokalipsy ma tekst Ap 1,9. Wskazuje on na dwa wymiary wspólnoty Kościoła: wymiar horyzontalny i wertykalny. Pierwszy z nich każe widzieć Kościół jako wspólnotę tych, których określamy jako *adelfoi* i *sygkoinōnoi*. Jest to zatem braterska wspólnota obejmująca wszystkie płaszczyzny życia ludzi do niej należących. Trzeba jednak jasno powiedzieć, że nie ma więzi horyzontalnej bez więzi wertykalnej. Nie ma więzi ze wspólnotą Kościoła bez żywej więzi z Jezusem. Wyrażają to takie pojęcia jak „udział w ucisku, w królestwie oraz wytrwałości” – w Jezusie. Nawiązują one przede wszystkim do dzieła zbawienia, którego Jezus dokonał poprzez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Wiąż z Jezusem oznacza zatem zjednoczenie się z tymi zbawczymi wydarzeniami. Dokonuje się to przez całe życie chrześcijanina poczynając od chrztu a kończąc na oddaniu życia za wiarę, jeśli zajdzie taka potrzeba.

Drugie z opracowań stanowi nowatorską próbę analizy postaci Kobiety w Ap 12, która – jak wykazały analizy – uosabia Izraela i jego rolę w historii zbawienia. W tej historii możemy wyróżnić dwa etapy. Pierwszy to czas Izraela. Kobieta – Izrael doznaje bólów rodzenia. W ten sposób Jan ukazał nadejście pełni czasów – decydującego momentu historii świata. W tym decydującym momencie Kobieta – Izrael wydaje na świat Syna – Mesjasza i wraz z tym wydarzeniem kończy się jej rola w historii zbawienia. Wskazuje na to jej odejście na pustynię, które nawiązuje do odejścia Hagar w momencie, kiedy Abrahamowi rodzi się syn, będący prawowitym dziedzicem. Przyjście Mesjasza (w które wpisane jest także wydarzenie krzyża) oznacza ostateczną porażkę Szatana – Smoka, który zostaje strącony. Pokonany Smok całą swoją nienawiść koncentruje teraz na wspólnocie Kościoła. Została ona określona tutaj jako „Reszta potomstwa Kobiety”. Określenie to nawiązuje do starotestamentalnej idei Reszty Izraela. Tym, co charakteryzuje ową „Resztę” jest strzeżenie przykazań Boga i posiadanie świadectwa Jezusa.

Trzeci artykuł (*Tożsamość wspólnoty Kościoła w świetle Apokalipsy Janowej*) zawiera konkluzję, że Kościół ukazany w Apokalipsie jawi się jako wspólnota wspólnot. Konkretnie wspólnoty ukazane w Ap 2-3 stanowią jakby okno, przez które można widzieć cały Kościół. Autor ukazując konkretne Kościoły z ich lokalnymi uwarunkowaniami i problemami nie traci z pola widzenia Kościoła powszechnego. Wskazuje na to symboliczna liczba siedem, która oznacza całość, pełnię. Kościół pojmuje siebie jako ziemską wspólnotę, której członkowie pochodzą z różnych narodów. Ukazane to zostało przede wszystkim w Ap 7,4-8. Kościół ten, dzięki swej wierności przejmuje rolę prawdziwego Izraela.

Artykuł *Horyzontalny wymiar wspólnoty Kościoła w świetle Apokalipsy Janowej* ukazuje relacje Kościoła względem świata go otaczającego (*ad extra*) i relacje wewnątrz wspólnotowe (*ad intra*). Relacja *ad extra* charakteryzuje się opozycją względem wrogiej społeczności. Wobec tej wrogości wymagana jest postawa wytrwałości. Jednakże Kościół nie jest wspólnotą pasywną w przeżywaniu swego ucisku. Kościół kontynuuje misję niesienia światu świadectwa Jezusa i misję prorokowania, czyli głoszenia nadchodzącego sądu i wzywania do nawrócenia. W relacjach *ad intra* na pierwszym planie jest troska o czystość przekazywanej nauki. Największy wewnętrzny problem wspólnoty stanowią tendencje zmierzające do kompromisu z otaczającym światem. Wspólnota musi je pokonać. Ponadto wspólnota powinna skupić się na praktykowaniu czynów, które wewnętrznie ją spajają. Te czyny to miłość i posługa.

W ramach badań nad Apokalipsą Janową należy także wspomnieć opracowania zajmujące się problematyką wiary w tej księdze. Są to następujące opracowania: *Zagrożenia wiary i sposoby ich przewycięzania w świetle listów do Kościołów (Ap 2-3)*, w: *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła* (Analecta Biblica Lublinensia 11), red. M. Kowalski, Lublin 2014, s. 175-214; 2) *Wiara jako zobowiązanie. Teologiczny sens czasownika „terein” („strzec”) w Apokalipsie Janowej*, *Kieleckie Studia Teologiczne* 11(2012), s. 193-210.

Pierwszy z artykułów, opublikowany w pracy zbiorowej wydanej w renomowanej serii *Analecta Biblica Lublinensia* (INB KUL) prezentuje zagrożenia wiary i sposoby ich przewycięzania w świetle listów do Kościołów (Ap 2-3). Listy do Kościołów stanowią swego rodzaju diagnozę stanu duchowego wspólnot dokonaną przez Chrystusa. Zagrożenia, które Chrystus dostrzega w lokalnych Kościołach można podzielić na dwie grupy. Pierwsza z nich obejmuje zagrożenia mające swoje źródło na zewnątrz wspólnoty. Owe zagrożenia zostały określone mianem ucisku, który może przybierać różną formę: bluźnierstwo, ubóstwo, uwięzienie oraz śmierć. Druga grupa zagrożeń obejmuje zagrożenia wewnętrzne. Są to: wierność ortodoksji bez powiązania ze świadectwem, brak ortodoksji – czyli fałszywa nauka jako usprawiedliwienie kompromisu z pogańskim otoczeniem oraz wiara bezowocna jako skutek braku pokory. Chrystus nie poprzestaje na wskazaniu wspomnianych zagrożeń, lecz także podaje sposoby ich przewycięzania. Reakcją na prześladowanie winna być wytrwałość. Zagrożenia wewnętrzne mogą być pokonane poprzez powrót do dawania świadectwa, powrót do wierności przekazanej nauce oraz poprzez odnowienie relacji względem Chrystusa (czyli poprzez nawrócenie).

Drugie z opracowań w ramach tej tematyki (*Wiara jako zobowiązanie*) zawiera analizę miejsc w Apokalipsie, w których pojawia się czasownik *tērein* „strzec”. Analiza wykazała, że czasownik ten wskazuje na wiarę, która ma charakter zobowiązujący. Ci, którzy ją przyjęli, zobowiązani są do odpowiedniej postawy względem otaczającego świata. Dar wiary przekazany chrześcijanom jest tak cenny, że trzeba go strzec przed utratą, bądź zafałszowaniem. Apokaliptyczne „strzeżenie” nie ma jednak charakteru pasywnego. Jest ono aktywnym działaniem przejawiającym się w konkretnych postawach: zachowaniu przykazań oraz w dziełach takich jak miłość, wierność, posługa, wytrwałość. Strzeżenie przez wiernych

danego im depozytu zapowiada działanie Pana, który „ustrzeże” swoich wybranych w momencie eschatologicznego dopełnienia biegu historii.

Oprócz powyższych opracowań opublikowałem także pojedyncze studia nad Apokalipsą, poświęcone zagadnieniom szczegółowym: interpretacji zmartwychwstania Jezusa jako klucza do zrozumienia dziejów świata (*Zmartwychwstanie Chrystusa jako klucz do interpretacji dziejów świata*, *Verbum Vitae* 15[2009], s. 249-262), ukazaniu Boga jako Tego, który panuje nad dziejami świata i ludzi (*Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 19[2012]2, s. 129-155).

Pierwszy z tych artykułów omawia fragment wielkiej wizji tronowej z Apokalipsy (4-5). Chrystus - Baranek jawi się w pierwszym rządzie jako zwycięzca. Widocznym znakiem tego zwycięstwa jest miejsce pośrodku tronu, które On zajmuje. Zwycięstwo Baranka, które urzeczywistnia się w wydarzeniu Zmartwychwstania stanowi klucz do interpretacji dziejów świata i ludzi. Dzięki niemu bowiem rozpoczęła się realizacja Bożego zamysłu dotyczącego świata i odtąd każde wydarzenie i każdy ludzki czyn należy widzieć w kontekście tego Bożego planu.

Drugi z artykułów omawia tematykę Boga jako Pana historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej. Składa się on z dwóch głównych części. W pierwszej zostały omówione główne tytuły, jakimi został określony Bóg w Apokalipsie. Są to: „Ten, Który jest i Który był, i Który przychodzi”, „Alfa i Omega”, „Początek i Koniec”, „Pantokrator”, „Zasiadający na tronie”, „Władca Święty i Prawdziwy”. Starotestamentalne źródła tych tytułów pokazują, że główną ideą, jaka przyświecała autorowi Apokalipsy była chęć ukazania Boga aktywnie działającego w historii świata. W drugiej części zostały ukazane działania Boga jako Pana historii. Są to: stworzenie, które stanowi uzasadnienie Bożego panowania, sąd w aspekcie negatywnym (rozumiany jako skazanie niewiernych) i w aspekcie pozytywnym (rozumiany jako nagroda dla wiernych).

5.2. Biblia w duszpasterstwie (Biblia a katecheza, Biblia w przepowiadaniu)

Kolejnym obszarem moich badań naukowych jest szeroko rozumiane powiązanie Biblii z duszpasterstwem, przy czym chodzi tu przede wszystkim o położenie teologicznego fundamentu dla tej sfery działalności Kościoła. Głoszenie słowa jest bowiem podstawowym zadaniem Kościoła, dziś szczególnie ważnym.

Na ten temat opublikowałem następujące opracowania: 1) *Struktury świadectwa w Kościele pierwotnym*, w: *Chrześcijańskie świadectwo dzisiaj* (Theologia Radomiensia 2), red. D. Swend, P. Borto, Radom 2012, s. 129-143; 2) *Biblijny wymiar katechezy*, w: *Katecheza w swoich podstawowych wymiarach* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 5), red. J. Czerkawski, Kielce 2013, s. 269-307; 3) *Katechizm Kościoła Katolickiego w perspektywie biblijnej*, w: *Katechizm w służbie katechezy*, red. A. Kiciński, Lublin 2013, s. 35-57; 4) *Czy słowo Boże potrzebuje ram? Klucz do interpretacji słowa*, w: *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, red. M. Dąbrowka, M. Klementowicz, Tarnów 2017, s. 23-34; 5) *Antyewangelizacja i ewangelizacja w świetle Mt 28,11-20*, *Kieleckie Studia Teologiczne* 13(2014), s. 119-134.

Opracowanie *Struktury świadectwa w Kościele pierwotnym* pozwoliło zauważyć, że od samego początku w Kościele widoczne są struktury/instytucje, których zadaniem jest dawanie świadectwa. Na początku jest to grupa Dwunastu. Potem do tego zadania przeznaczane są bądź to grupy osób (np. Siedmiu), bądź pojedyncze osoby (np. Paweł). Pod

pojęciem dawania świadectwa należy rozumieć głoszenie Ewangelii. W jej centrum jest Jezus Chrystus, Jego śmierć i zmartwychwstanie i wezwanie do nawrócenia powiązane z obietnicą odpuszczenia grzechów. Teksty Nowego Testamentu pozwalają wyróżnić kilka elementów charakterystycznych dla świadectwa. Po pierwsze, świadectwo odnosi się do Jezusa Chrystusa. Po drugie, powołanie na świadka dokonuje się z inicjatywy Jezusa. Później owa inicjatywa Jezusa (ze względu na Jego wniebowstąpienie) została zastąpiona działaniem wspólnoty Kościoła, która wybiera odpowiednich kandydatów (tutaj pojawia się element zlecenia misji, często jako rytuał włożenia rąk). Po trzecie, świadek cieszy się asystencją Ducha Świętego.

W opracowaniu *Biblijny wymiar katechezy* zauważyłem, że choć zagadnienie to było już wcześniej przedmiotem refleksji, to jednak dokonało się to dosyć dawno. W ostatnich latach pojawiło się wiele dokumentów Kościoła poświęconych szeroko rozumianej katechizacji (pod tym pojęciem rozumiemy nie tylko katechezę szkolną, ale każdą działalność, która prowadzi do pogłębienia wiary głoszonej w kerygmacie). Wspomniane opracowanie opiera się na dwojakiego rodzaju źródłach. Pierwszym jest sama Biblia, która z jednej strony jawi się jako owoc katechezy Kościoła czasów apostoelskich, a z drugiej strony jest fundamentem katechezy głoszonej później w Kościele. Druga grupa źródeł to dokumenty Kościoła (ze szczególnym uwzględnieniem dokumentów najnowszych jak np. Dyrektorium Ogólne o Katechizacji i adhortacja *Verbum Domini*).

Trzecie z opracowań spogląda na *Katechizm Kościoła Katolickiego* w perspektywie biblijnej. Zostało to dokonane w trzech etapach. Najpierw zarysowana została droga, jaką przebył Kościół od Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II do momentu ukazania się *Katechizmu*. Spojrzenie na tę drogę jest bardzo ważne, bo sam *Katechizm* w swoim wykładzie wielokrotnie odwołuje się do *Dei Verbum*. Drugim etapem było ukazanie natury Pisma Świętego w świetle KKK. Innymi słowy, chodziło o odpowiedź na pytanie, jak *Katechizm* postrzega Pismo Święte? Czym ono jest? Jaka jest jego relacja w odniesieniu do Tradycji? Wreszcie trzeci etap to prezentacja zasad hermeneutyki biblijnej, które można odnaleźć w *Katechizmie*. Czyli chodzi o ukazanie zasad interpretacji Biblii postulowanych przez *Katechizm*.

Czwarty artykuł (*Czy słowo Boże potrzebuje ram? Klucz do interpretacji słowa*) zajmuje się problemem katolickich zasad interpretacji słowa Bożego. Opracowanie składa się z trzech części. W części pierwszej poszukiwana jest odpowiedź na pytanie dlaczego słowo Boże potrzebuje klucza interpretacyjnego. Odpowiedź leży w bosko-ludzkiej naturze słowa Bożego. Jako słowo w pełni ludzkie powinno ono być interpretowane tak jak każdy tekst literacki, z drugiej jednak strony, jako słowo w pełni Boże, domaga się także podejścia teologicznego – w duchu wiary. W drugiej części podana jest odpowiedź na pytanie: dlaczego klucz do interpretacji Biblii znajduje się jedynie we wspólnocie Kościoła. Biblia jest księgą, która powstała w Kościele, napisana przez wierzących ludzi Kościoła dla Kościoła. W związku z tym jedynie wiara obecna w Kościele pozwala na właściwe odczytanie przesłania biblijnego. Trzeci etap obejmuje przedstawienie katolickich zasad interpretacji Biblii. Konstytucja *Dei Verbum* mówi o trzech zasadach. Interpretacja Pisma Świętego w Kościele powinna uwzględniać jedność całej Biblii, a także żywą tradycję Kościoła oraz zasadę analogii wiary.

W artykule *Antyewangelizacja i ewangelizacja w świetle Mt 28,11-20* dokonałem synchronicznej analizy dwóch perykop Ewangelii wg św. Mateusza: 28,11-15 i 28,16-20. Obie perykopy były dotychczas w egzegezie interpretowane rozłącznie, tymczasem tworzą

one dyptyk zbudowany na zasadzie kontrastu. Mt 28,11-15 pokazuje misję, którą można określić jako anty-ewangelizację. Jest to misja, która nie ma charakteru nadprzyrodzonego. Genezę swoją ma w Jerozolimie, która traci wyjątkowy status – świętego miasta. Posyłający (arcykapłani i starsi) powołują się na władzę ziemską. Ziemski charakter tej misji potwierdza także to, co ma stanowić jej siłę napędową – pieniądze i ludzkie koneksje. Istotę głoszonej fałszywej nauki oddają słowa: „Jego uczniowie przyszli i wykradli Go” (28,13). Same w sobie wykazują one wiele sprzeczności. W związku z tym działalność anty-ewangelizacyjna skazana jest na niepowodzenie: dociera do niewielkiej grupy adresatów. Także jej oddziaływanie czasowe jest ograniczone. Druga misja – ewangelizacyjna ma charakter nadprzyrodzony. Rozpoczyna się ona na górze w Galilei. Posyłającym jest Jezus, którego obecność aż do końca świata będzie siłą nadającą dynamizm całej misji. Misja ta ma znacznie szerszy zakres niż anty-ewangelizacja. Wskazują na to czynności, które uczniowie mają wykonywać: idąc mają czynić uczniów, chrzcić oraz uczyć zachowywać wszystkie słowa Pana, tzn. mają uczyć jak żyć (28,19-20a). Adresatem misji są wszystkie narody. Zestawienie obu perykop jednoznacznie pokazuje, która misja ma przewagę i która zakończy się sukcesem.

5.3. Biblia w kontekście ekumenicznym

Moja praca jako adiunkta w Katedrze Teologii Protestanckiej WT wiąże się także z zainteresowaniami badawczymi związanymi ze badaniem Biblii w kontekście ekumenicznym. Chodzi tu nie tyle o ujęcie roli, jaką odgrywa Biblia w życiu wspólnot chrześcijańskich, co raczej o próbę ukształtowania swoistej „teologii biblijnej ekumenizmu”. Na tym polu można wyróżnić następujące publikacje: 1) *„Ojciec nasz” – modlitwa o zjednoczenie chrześcijan?*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 305-314; 2) *Division (schisma) as a Reaction to Self-revelation of Jesus' Person in the Light of John 7,43*, *Studia Oecumenica* 13(2013), s. 139-147; 3) *“There will be only one Shepherd”. Relecture of John 10,16 in an ecumenical perspective*, *Roczniki Teologiczne* 1(2014)7, s. 103-114; 4) *Biblijne tło idei Kościoła jako Komunii w świetle dokumentu „Ku wspólnej wizji Kościoła”*, *Studia Oecumenica* 14(2014), s. 83-90; 5) *Biblical Motif of Tearing of a Vesture as a Symbol of Division of a Community in the Light of 1 Kings 11,29-39 and John 19,23-24*, *Roczniki Teologiczne* 62(2015)7, s. 27-38.

Pierwsze z opracowań (*„Ojciec nasz” – modlitwa o zjednoczenie chrześcijan?*) stanowi oryginalną propozycję odczytania modlitwy Pańskiej w perspektywie ekumenicznej. Analizy wykazały, że taki wymiar posiada pierwsza prośba tej modlitwy („święć się imię Twoje”). Prośba ta czytana w kontekście Starego Testamentu (zwłaszcza Księgi Ezechiela) jest w istocie prośbą o zgromadzenie eschatologicznego Izraela. Taką misję miał do wypełnienia Jezus Chrystus. Zgromadził on Nowy Lud Boży, dzięki czemu spełniły się zapowiedzi starotestamentalnych proroków – Bóg objawił się jako Święty. Rozbicie wspólnoty uczniów Chrystusa sprawiło jednak, że Imię Boże ponownie jest bezczeszczone. Dlatego potrzeba nowej interwencji Boga, która na nowo zjednoczy lud Boży (tym razem lud Boży Nowego Testamentu). Dopiero wtedy Imię Boże w pełni zostanie uświęcone.

Artykuł *Division (schizma) as a Reaction to Self-revelation of Jesus'* przedstawia analizę greckiego rzeczownika *schidzō* w J 7,43. Analiza wykazała, że Janowe znaczenie tego terminu jest odmienne od popularnego znaczenia słowa „schizma” w naszych czasach. W popularnym rozumieniu schizma oznacza podział, który nie obejmuje sfery doktrynalnej, a jedynie jurysdykcyjną. Tymczasem w J 7 właśnie na pierwszym miejscu znajduje się wymiar

doktrynalny. Podział (*schisma*) jawi się jako efekt różnych odpowiedzi na pytanie o rozumienie osoby Jezusa. Podział powoduje wykształcenie się różnych grup odmiennie nastawionych do Jezusa, który objawia sam siebie. Dla tych, którzy uwierzyli Jezus jest Chrystusem, czyli Mesjaszem. Inna grupa pojmując Go jako proroka. Są i tacy, którzy zajmują krańcowo wrogie stanowisko względem Jezusa, nazywając Go zwodzicielem. Ta ostatnia grupa obejmuje przede wszystkim zwierzchników ówczesnego Izraela. Podział, jaki następuje wśród słuchaczy słów Jezusa zapowiada radykalny rozdział, jaki nastąpi między judaizmem a chrześcijaństwem w późniejszych latach.

Trzeci z artykułów, analizujący tekst J 10,16, zauważa, że nastanie jednej owczarni, złożonej z owiec pochodzących z „dzieńnicy” oraz „innych owiec” jest uwarunkowane tym, że wszystkie owce słuchają głosu Pasterza. Ten głos Pasterza to przyniesione przez Niego Objawienie, które dziś dostępne jest wszystkim chrześcijanom jako Nowy Testament. Proces tworzenia jednej owczarni jest procesem dynamicznym, rozłożonym w czasie. Wyraźnie jest to powiedziane poprzez użycie czasownika *ginomai* („stawać się”), a nie czasownika *einai* („być”). Jak zostało wspomniane, czasownik ten oznacza postępowanie na drodze wiary ku jej pełni. Jest to proces długotrwały i wymagający. Jedną owczarnią jest rzeczywistością, która ciągle „się staje”. W centrum tego procesu ma być Osoba Jezusa Chrystusa i wydarzenia paschalne. To Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie

Kolejny artykuł prezentuje biblijne tło idei Kościoła jako Komunii w świetle Dokumentu Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów: *Ku wspólnej wizji Kościoła*. Idea ta sięga Księgi Rodzaju, gdzie stworzenie ludzi na obraz Boga pokazuje ich zdolność do wejścia we wspólnotę z Bogiem i innymi ludźmi. Kościół jawi się jako komunika ludzi, którzy usłyszeli słowo Chrystusa (1 P 1,23). Właśnie to słowo jest pierwszym dynamizmem, który ludzi jednoczy. Z tego też względu Kościół nigdy nie zaniedbuje zleconej mu przez Pana misji ewangelizacyjnej (Rz 10,14-18). Kolejnym dynamizmem spajającym wspólnotę jest moc Ducha Świętego, którego otrzymuje każdy wierzący (Ef 2,21-22; 1 P 2,5). Wreszcie należy podkreślić także znaczenie sprawowania Wieczerzy Pańskiej. Branie „z jednego chleba” i picie „jednego kielicha” jawi się również jako fundament zaistnienia prawdziwej Komunii Kościoła (1 Kor 10,16-17), które jest Ciałem Chrystusa (Rz 12,4-8; 1 Kor 12,4-30).

Artykuł *Biblical Motif of Tearing of a Vesture* analizuje dwa teksty biblijne zawierające motyw podziału szat: 1 Krl 11,29-39 oraz J 19,23-24. Obie biblijne sceny ukazują nam dwie strony tej samej rzeczywistości. Scena, w której ukazany został podzielony płaszcz Jeroboama wskazuje na podział Izraela, jaki dokona się po śmierci Salomona. W przypadku sceny ukazanej w Czwartej Ewangelii mamy do czynienia z jej podwójnym przesłaniem. Najpierw wskazuje ona na różnorodność, jaka istnieje w Kościele, który sięga po krańce ziemi. Następnie podkreśla fakt, że wspólnota Kościoła, mimo że zróżnicowana, jest jedną, niepodzielną wspólnotą, a to dlatego, że pochodzi ona „z góry”, nie jest uczyniona ręką ludzką. Artykuł podaje odpowiedź na pytanie: dlaczego wspólnota ukazana w 1 Krl 19 uległa podziałowi, a wspólnota, o której mowa w J 19 – nie. Jest tak dlatego, że o rozpadzie wspólnoty decyduje grzech tego, który stoi na jej czele. Wspólnota, na czele której stoi Bóg nie może się zatem rozpaść, bo Bóg nie podlega grzechowi. Królestwo Dawida i Salomona mogło się rozpaść, ponieważ było tylko ziemskim królestwem.

5.4. Biblia w kontekście dialogu międzyreligijnego z judaizmem

Następnym polem mojej działalności naukowej jest spojrzenie na Biblię w kontekście dialogu międzyreligijnego z judaizmem. Ów dialog jest ciągle ważnym polem działania Kościoła, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Dialog ten ma szczególne znaczenie w Polsce – kraju, gdzie Żydzi od wieków mieli swoje ważne miejsce. Owa działalność obejmuje nie tylko publikacje naukowe, ale i aktywne uczestnictwo w organizowaniu Dni Judaizmu (Ogólnopolskiego Dnia Judaizmu w Kościele Katolickim w 2017 r. oraz Diecezjalnego Dnia Judaizmu w roku 2016). Ponadto współpracuję na tym polu z ośrodkiem Sztetl Świątokrzyski w Chmielniku, zajmującym się promocją kultury żydowskiej.

W tym obszarze wspomnieć należy następujące publikacje: 1) *Ojciec nasz jako modlitwa chrześcijan i Żydów? Modlitwa Pańska w kontekście literatury i teologii żydowskiej*, Kieleckie Studia Teologiczne 15(2016), s. 199-224; 2) *Geneza i rola synagogi jako religijnego i społecznego centrum żydowskiej gminy*, w: *Życie codzienne społeczności żydowskiej na ziemiach polskich do 1942 roku*, red. E. Majcher-Ociesa, B. Wojciechowska, Kielce 2013, s. 23-46; 3) *Jezusowa reinterpretacja przykazania miłości bliźniego w świetle Łk 10,25-37*, w: *„Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat”. Pomoc świadczona ludności żydowskiej przez Polaków w latach 1939-45 ze szczególnym uwzględnieniem Kielecczyzny*, red. J. Gapys, A. Dziarmaga, Kielce 2016, s. 36-54.

Pierwszy z artykułów ma za cel ukazanie Modlitwy Pańskiej jako zakorzenionej w żydowskiej literaturze i teologii. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej została dokonana analiza modlitwy „Ojciec nasz” pod kątem jej powiązań z judaizmem. Analiza ta obejmuje dwa zagadnienia. Po pierwsze, badanie kompozycji modlitwy, która wykazuje cechy charakterystyczne dla tekstów żydowskich. Po drugie, przeanalizowanie jej treści teologicznej, która także wykazuje mocne ugruntowanie w teologii judaizmu współczesnego Jezusowi. Druga część obejmuje poszukiwanie teologicznej podstawy dla ewentualnej wspólnej modlitwy chrześcijan i Żydów. Punktem wyjścia tutaj jest spojrzenie na żydowskie i chrześcijańskie rozumienie ojcostwa Boga. Okazuje, że Modlitwa Pańska jest modlitwą uczniów Jezusa, którzy w Nim otrzymują udział w szczególnej godności synów Bożych, co pozwala wołać do Boga *Abba*. Także Żydzi pojmują swoją relację do Boga na podobieństwo relacji „dzieci – ojciec”, jednakże ich rozumienie dziecięctwa Bożego jest inne niż rozumienie chrześcijańskie. Trzecia część zawiera poszukiwanie wspólnej płaszczyzny, która łączy modlitwę chrześcijańską i żydowską. Tą płaszczyzną jest pierwsza prośba „Ojciec nasz”, podobna w swej treści do prośby zawartej w żydowskim Kadiszu. Prośba ta – o uświęcenie Imienia Boga jest w istocie swej prośbą o to, aby On zgromadził wszystkie swoje dzieci w jedno.

Drugie z opracowań poszukuje odpowiedzi na pytanie o genezę i rolę synagogi jako centrum religijnego i społecznego gminy żydowskiej. W opracowaniu tym reprezentuję stanowisko, że genezy tej instytucji należy poszukiwać w powiązaniu ze starożytną instytucją bramy miejskiej, która była centrum życia miasta w czasach przed niewolą babilońską. Mówiąc o roli synagogi zwróciłem uwagę zarówno na sferę religijną, jak i społeczną (w zakresie nauczania, sądownictwa i działalności dobroczynnej).

Trzecie z opracowań: *Jezusowa reinterpretacja przykazania miłości bliźniego w świetle Łk 10,25-37*, zajmuje się analizą przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Stanowi ono przyczynek do teologicznej refleksji nad pomocą świadczoną Żydom przez Polaków w czasie II wojny światowej. Przypowieść badana jest z dwóch perspektyw: historyczno-literackiej i narracyjnej. Zestawienie jest z tekstem poprzedzającym (Łk 10,25-29) każe widzieć omawianą przypowieść w powiązaniu z kwestią wiary (a zatem i dążenia do wieczności). Nie jest to tylko i wyłącznie przypowieść o humanitarnym podejściu do cierpienia drugiego człowieka. Spojrzenie historyczno-literackie każe dostrzec zestawienie

Samarytanina i dwóch przedstawicieli judaizmu (kapłana i lewity). Tym, co ich łączy jest poszukiwanie doskonałego życia w oparciu o Torę. To Samarytanin, a nie kapłan i lewita, jawi się jako ten, który zrozumiał istotę najważniejszego przykazania Tory. Spojrzenie w perspektywie narracyjnej każe dostrzec dwa modele postaw, które rysują się odnośnie do reakcji na cierpienie bliźniego. Pierwszy model realizują bandyci oraz kapłan i lewita. Drugi – Samarytanin i właściciel gospody. Relacja wobec bliźniego jest relacją dynamiczną. Wskazuje na to czasownik *ginomai* („stawać się”), który ma właśnie taki, dynamiczny charakter, w przeciwieństwie do „statycznego” czasownika *einai* („być”), który pojawia się w pytaniu uczonego w Prawie. Bliźnim człowiek „się staje”, a nie „jest” nim. Pojęcie „bliźniego” jako tego, który jest blisko nikogo nie wyklucza i wskazuje na konkretnego człowieka. Każdy człowiek, z którym wchodzi się w relację jest bliźnim.

5.5. Biblijne odpowiedzi na współczesne problemy teologiczne

Kolejnym polem moich badań naukowych jest poszukiwanie opartych na Biblii odpowiedzi na współczesne problemy teologiczne. Tutaj należy wymienić przede wszystkim opracowanie *Idea sumienia w Biblii hebrajskiej i greckiej*, w: *Fenomen sumienia*, red. D. Adamczyk, Kielce 2012, s. 25-52. Artykuł ten stanowi obszerny rozdział wieloautorskiej monografii (pionierskiej w języku polskim) ujmującej zagadnienie sumienia człowieka z różnych punktów widzenia. Składa się on z dwóch głównych części. W pierwszej przedstawiona została idea sumienia w Biblii hebrajskiej. Język hebrajski nie zna terminu „sumienie”, natomiast dla przedstawienia tej idei używa innych terminów, takich jak np. „serce” bądź „nerki”. Izraelici widzą ścisły związek sumienia z Bogiem. Człowiek formuje swoje sumienie słuchając objawionej przez Boga Tory. W Psalmie 51 znajdujemy ideę oczyszczenia sumienia przez Boga. W drugiej części przedstawione zostało spojrzenie Biblii greckiej na kwestię sumienia. Język grecki dla wyrażenia idei sumienia stosuje przede wszystkim rzeczownik *syneidesis* oraz wyrażenie *synoida* w połączeniu z dopełnieniem. W Nowym Testamencie najczęściej o sumieniu mówi Paweł. Według niego, sumienie jest wewnętrznym świadkiem Prawa zapisanego w sercu. Dobrze ukształtowane sumienie to sumienie oparte na „Wiedzy”. Paweł pojmuje sumienie jako samoświadomość człowieka odnoszącą się do konkretnych zachowań. W innych księgach Nowego Testamentu jest mowa o sumieniu w kategoriach wartościujących: sumienie może być dobre, czyste, albo napiętnowane, wypalone. Wątek oczyszczenia sumienia rozwija List do Hebrajczyków.

Inne z opracowań, niezwykle istotne z punktu widzenia teologii małżeństwa, to: *Miłość Boga ukazana w akcie stwórczym mężczyzny i kobiety*, *Kieleckie Studia Teologiczne* 8(2009), s. 453-363. Punktem wyjścia tego opracowania jest punkt 11. encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*. Papież powołuje się w nim na drugi opis stworzenia człowieka, a dokładnie tę jego część, która odnosi się do stworzenia kobiety z boku mężczyzny. Analizy przeprowadzone w tym opracowaniu wykazały że dokładnie te same relacje, które stanowią o istocie małżeństwa mężczyzny i kobiety w szerszej perspektywie stają się widoczne w relacji Boga do Jego ludu. Podobnie jak objawieniem miłości mężczyzny i kobiety jest przymierze małżeńskie, tak również Przymierze jest objawieniem miłości Boga i Jego ludu. W perspektywie Starego Testamentu chodzi tu o Przymierze Synajskie, zaś w perspektywie Nowego Testamentu o Nowe Przymierze, zawarte już nie tylko z Izraelem, ale obejmujące wszystkich ludzi. Badania zwróciły jednak uwagę na zaskakujący fakt, że rozpatrując tekst Rdz 2,18-24 na poziomie działających podmiotów, nie można jednoznacznie zbudować analogii, że relacja mężczyzna – kobieta odpowiada relacji Bóg – naród wybrany (a taką analogię buduje np. Ozeasz, czy Ezechiel). Okazuje się bowiem, że działania, których podmiotem jest mężczyzna (opuszczenie ojca i matki, rozpoznanie natury drugiej osoby,

połączenie się z nią w przymierzu) bardziej odpowiadają postawie narodu wybranego (który, poczynając od Abrahama, musi opuścić kraj ojców – wraz z ich bóstwami, musi odkryć działanie Boga w swej historii i musi *przyłgnąć* do Niego poprzez dotrzymywanie zawartego z Nim przymierza)

6. Pozostałe formy działalności naukowej

Oprócz publikacji moje zainteresowania realizowałem podczas wystąpień sympozjalnych. Wygłosiłem 13 referatów na sympozjach międzynarodowych i krajowych [wykaz: załącznik 4a, p. I]. Dwukrotnie uczestniczyłem w dyskusji panelowej – jeden raz na konferencji zagranicznej i jeden raz na krajowej [wykaz: załącznik 4a, p. II]. Trzykrotnie brałem udział w komitetach organizacyjnych konferencji naukowych [wykaz: załącznik 4a, p. III]. Jestem członkiem komitetu redakcyjnego *Kieleckich Studiów Teologicznych* [załącznik 4a, p. IV] oraz serii naukowej *Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych*. W grudniu 2017 r. zostałem mianowany asystentem kościelnym miesięcznika *Biblia krok po kroku* wydawanego w Krakowie. Jestem członkiem pięciu międzynarodowych i krajowych organizacji i towarzystw naukowych [wykaz: załącznik 4a, p. V]. W ramach pracy naukowej jestem także recenzentem publikacji w czterech czasopismach naukowych, z których 2 znajdują się na liście ERIH Plus [wykaz: załącznik 4a, p. VII].

Osobną część mojej działalności stanowi popularyzacja nauki. Dokonuje się ona na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, poprzez publikacje popularnonaukowe. Wiele z nich ma charakter naukowy, a umieszczam je w tej grupie tylko ze względu na miejsce ich opublikowania w czasopismach przeznaczonych do szerokiego kręgu odbiorców (niektóre z nich, jak np. zamieszczane w *Kręgu Biblijnym* są recenzowane). Publikacji tych jest blisko 100 [wykaz: załącznik 4a, p. IX]. Po drugie, działalność popularyzatorska wiąże się z prowadzeniem otwartych wykładów o charakterze popularnonaukowym. Wykładów tych wygłosiłem również ponad 100 [lista: załącznik 4a, p.VI.b. poz.1-8,26]. Należy tu jeszcze wymienić wystąpienia radiowe [wykaz: załącznik 4a, p.VI.b. poz. 9-24], udział w pracach Diecezjalnej Rady Ekumenicznej (w Kielcach) oraz wspomniane prace przy organizacji Dni Judaizmu [załącznik 4a, p.VI.b. poz. 25].

7. Praca dydaktyczna

W ramach mojej działalności dydaktycznej w roku akademickim 2007/2008 oraz 2008/2009 prowadziłem wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Były to wykłady z przedmiotów: *Historia i geografia biblijna* oraz *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Ponadto w roku akademickim 2007/2008 prowadziłem wykład monograficzny *Teoria i praktyka „lectio divina”* jak również zajęcia fakultatywne z języka hebrajskiego.

Od roku akademickiego 2009/2010 w ramach etatu naukowego na KUL prowadzę następujące zajęcia na kierunku „Teologia Kurs A – WSD Kielce”: *Metodyka pracy naukowej (proseminarium)*; *Biblia w przepowiadaniu*; *Nowy Testament – Ewangelie synoptyczne*

(ćwiczenia); Stary Testament – Pięcioksiąg i księgi historyczne (ćwiczenia); Wstęp ogólny do Pisma świętego; Historia i geografia biblijna; Stary Testament – księgi prorockie (ćwiczenia); Stary Testament – Psalmy i księgi mądrościowe. Ponadto prowadzę seminarium naukowe Duszpasterstwo biblijne, na którym wypromowałem 13 magistrów teologii.

ks. Tomasz Siemieniuk