

Hubert Frankemölle (red.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (Questiones Disputatae 161), Herdersverlag, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 223.

Recenzowana książka jest – jak to wynika z przedmowy napisanej przez jej redaktora – owocem spotkania katolickich biblistów nowotestamentalnych z obszaru języka niemieckiego, jakie miało miejsce w dniach 3 – 7 kwietnia 1995 r. w Strasburgu. Na tym zjeździe uczczono 40 rocznicę istnienia takich spotkań, które odbywają się co 2 lata. Pierwsze tego rodzaju spotkanie odbyło się w dniach 7 – 10 marca 1955 r. Powołano na nim na nowo do życia „Biblische Zeitschrift”, ukazujące się od 1957 r., w którym zamieszczano informacje o tych spotkaniach, a od czwartego spotkania w 1961 r. zamieszczano informacje o nich także w benedyktyńskim miesięczniku „Erbe und Auftrag”. Inicjatorami tych zjazdów byli dwaj znani egzegeci: H. Schürman z Erfurtu i R. Schnackenburg wówczas z Dillingen (obecnie z Würzburga). J. Schmid, pozykany przez Schnackenburga, został pierwszym „reprezentacyjnym przewodniczącym”, a organizacji pierwszego spotkania podjął się, nie żyjący już dziś, K. H. Schelkle. W 40-ą rocznicę owego pierwszego spotkania czyli w 1995 r. wzięli udział również nowotestamentaliści z byłego bloku wschodniego. Nie wymienia, niestety, H. Frankemölle ich ani imiennie, ani krajów ich pochodzenia.

Wprowadzenie do książki napisał jej redaktor naczelny, a zarazem przewodniczący jubileuszowego spotkania, H. Frankemölle, któremu dał tytuł *Sünde und Befreiung von der Sünde* (s. 9 – 17). Najpierw wspomina swój udział w uroczystości z okazji 50-ej rocznicy wyzwolenia obozu dla jeńców wojennych w Senne k. Paderborn, w którym zginęło ok. 65000 jeńców, przede wszystkim rosyjskich. Przywołuje na pamięć także zorganizowane przez siebie spotkanie Towarzystwa dla Chrześcijańsko–judaistycznej Współpracy w Paderborn w byłym obozie koncentracyjnym Niederhagen niedaleko Paderborn, w którym zginęło 1285 spośród 3900 więźniów, przede wszystkim świadków Jehowy. Przywołuje te tragiczne wydarzenia po to, by z jednej strony postawić pytanie, czy był to grzech ich sprawców i na tym tle pokazać z drugiej strony, jak aktualny jest temat i pytanie o wyzwolenie od grzechu. Jest to nie tylko głos nauki czy historyczne rozważania nad tekstami z przeszłości (s. 11). Opisane wydarzenia pokazały dramatycznie, że problem ten jest aktualny zawsze. Potem przechodzi do zaprezentowania 4 głównych referatów tego spotkania

ich autorów (H-J. Klaucka, J. Maiera, H. Merklein i J. Werbicka), a także wspomina pozostałych referentów (P. Fiedlera, M. Hasitschkę, A. Stimpiego, T. Schmellera i A. Buchera – s. 11 – 17).

Pierwszy rozdział książki stanowi wprowadzający wykład Hansa-Josefa Klaucka z Würzburga pt. *Heil ohne Heilung?* (s. 18 – 52). Jego podtytuł (*Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament*) wskazuje na szczególne zainteresowanie autora, otwierającego hermeneutyczny horyzont do metaforycznego języka o grzechu i przebaczeniu w NT. Na przykładzie wielu tekstów biblijnych, a także pozabiblijnych napisów w Azji Mniejszej z II i III w. po Chrystusie na temat spowiedzi i pokuty, przedstawia autor szerokie spektrum metaforycznego języka NT o grzechu i pojednaniu. Najpierw omawia na przykładzie Mk 2,17b („Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”), z uwzględnieniem jego szerszego kontekstu, medyczny obraz mówienia na ten temat w NT (s. 22 – 26). Powiązanie choroby z grzechem dostrzega w J 5,14; 9,2n; 1 P 2,24; Jak 5,13–16. Ostatni z wymienionych tekstów wskazuje wyraźnie, że namaszczenie i modlitwa przynoszą ulgę nie tylko dla ciała, ale także dla duszy przez odpuszczenie grzechów. Grzech jest postrzegany jako choroba, co wynika – zdaniem autora – nawet z takich terminów jak *sōtēr* czy *sōdzein*, nie mówiąc o innych, jak np. *astheneia*, które obok darowania grzechów oznaczają u synoptyków także uzdrowienie (s. 23). Metaforyka NT została zaczerpnięta ze ST (np. w Wj 15,26 czytamy „Ja, Pan, Jestem lekarzem”, w psalmach, u proroków i w księgach mądrościowych). Autor tego rozdziału stawia pytanie o to, jak dalece człowiek może być odpowiedzialny za grzech, jeżeli jest on traktowany jako choroba? W odpowiedzi wskazuje na pogląd stoików, według których grzech nie stanowi przeszkody w stosunku z Bogiem. Pokrewieństwo metaforyczne nie oznacza jednak przejścia całego systemu ich myślenia, ponieważ grzech rozumiany jako choroba stanowi tylko wycinek całego biblijnego myślenia i trzeba koniecznie uwzględnić także inne metafory oraz fakt, że człowiek postrzegany jest w Biblii jako integralna całość. W tym szerokim kontekście widać, że nie da się całkowicie oddzielić uzdrowienia i zbawienia.

W kolejnym podpunkcie prezentuje H-J. Klauck społeczny sposób mówienia o grzechu (s. 26 – 29). Wychodząc od napisów o pokucie z II w. po Chr. (znalazł ich ok. 1000) poprzez teksty S i NT dochodzi do wniosku, że jest w nich mowa o wykupieniu różnych rzeczy lub wyzwoleniu ludzi z niewoli, ale wszędzie w tle pojawia się moc grzechu. Z metaforycznego języka o pieniądzach potrzebnych na okup wnioskuje o koncepcji grzechu jako siły zniewalającej człowieka. Autor jest zdania, że już w ST, ale szczególnie w NT tego rodzaju język zaczyna powoli zanikać, a zastępują go fachowe terminy teologiczne (s. 29). W następnym punkcie omawia paradygmat finansowy (s. 29 – 32). Jest przekonany, że moralna i ekonomiczna wina nie leżą zbyt daleko od siebie. Z powodu zaciągniętego i nie oddanego w porę długu można było popaść w niewolę w starożytności. Autor omawia tę metaforę na przykładzie świadectw o długach w starożytności i piątej prośby w „Ojcie nasz” o przebaczeniu naszych win u MT (u Łk pojawia się w tym miejscu grzech – 11,4) oraz przypowieści o niemilosiernym dłużniku (Mt 18,23 – 35) i innych tekstów, które wskazują na świat finansów.

W czwartym punkcie podejmuje metaforykę sądową czyli osądzenie i ułaskawienie (s. 32 – 34) na przykładzie Rz 8,1; 1 Tm 5,24, gdzie jest mowa o ludzkim postępowaniu sądowym. Grzech opisuje się także jako wykroczenie przeciw socjalnym zobowiązaniom (np. Jak 2,13). Darowanie kary może oznaczać w tym paradygmacie rezygnację z kary w postępowaniu sądowym (np. J 3,18) albo ogłoszone uwolnienie. W sądowym paradygmacie należy też umieścić wypowiedź o przebaczeniu grzechów na prośbę kogoś trzeciego (np. 1 J 2,1).

Kolejne sposoby metaforycznego mówienia o grzechu to: rytualny czyli splamienie i oczyszczenie (s. 34 – 36); kultyczny: ofiara całopalna (s. 36 – 38); komunikatywny: wyznanie grzechów (s. 38 – 41); „fachowy pod względem językowym”: grzech i nawrócenie (s. 41 – 44); egzystencjalny: śmierć i życie (s. 44 – 47) i szereg mniejszych paradygmatów: np. logion o wiązaniu i rozwiązywaniu, obciążenie grzechami, grzech pierworodny, światło i ciemność, dzień i noc, zaginięcie i odnalezienie (s. 47 – 50). Kończy H–J. K l a u c k swoje rozważania przypomnieniem znanego już u starożytnych autorów, a przypominającego literaturę mądrościową, powiedzenia (s. 50 – 52): początkiem ratunku jest uznanie grzechu: cnotą jest ucieczka od grzechu; początkiem mądrości jest odwrócenie się od głupoty. Oczywiście są różnice między Epikurem a NT, ale ciekawsze od stwierdzenia owych różnic wydaje się autorowi inne zadanie, a mianowicie: jak wyjaśnić nierozpoznawalne strukturalne i metaforyczne paralele i jakie mogą one mieć znaczenie, zwłaszcza w teorii religii. Autor dostrzega pomost między innymi w pierwszym paradygmacie z jego terapeutycznym wymiarem, który nieprzypadkowo omówił na pierwszym miejscu, ale także – w komunikatywnym paradygmacie z jego wyznaniem win. Końcowy wniosek sprowadza się do stwierdzenia, że niekiedy trzeba uważać za błędne próby oceny grzechu, podejmowane przez różne dziedziny wiedzy, np. psychologię głębi czy socjo–biologię. Można to wszystko wykorzystać do konstruktywnej oceny siebie. I na koniec proponuje zmianę tytułu swojego referatu, który powinien raczej brzmieć *Heil und Heihung! Heihung und Heil!*

Drugi rozdział stanowi referat wygłoszony przez Johanna M a i e r a z Kolonii, w którym autor omawia podstawowe odczucia żydowskie na temat grzechu i odkupienia we wczesnojudaistycznej literaturze (s. 53 – 75). Ze wstępnych uwag (s. 53 – 58) wynika, że uwzględnia tylko judaizm drugiej świątyni, a pomija judaizm hellenistyczny. Następnie omawia źródła i ich charakterystykę (s. 59 – 60) czyli teksty qumrańskie i ewangelie, kultyczny punkt widzenia (s. 61 – 63) oraz niekultyczny obszar, poświadczony przez archeologiczne i epigraficzne świadectwa (s. 64 – 67). Na koniec prezentuje „Odkupienie” (s. 68 – 74), które omawia najpierw w starej izraelsko–judaistycznej terminologii. U podstaw leży akt prawny o wykupieniu bądź uwolnieniu od jakiejś relacji wynikającej z przymusu lub terminologia uwalniającej pomocy w sytuacji koniecznej. Tak też rozumiano wyjście z Egiptu. Wyrażenie „odkupienie grzechów” ma analogiczne znaczenie, tzn. ocenia się grzech jako swego rodzaju konieczną sytuację, przy czym miało się na uwadze polityczno–militarne uwarunkowania.

W dalszej kolejności omawia grzech i odkupienie (s. 69 – 72). Rozumienie następstw grzechu jako przekraczającej siły wobec jednostki i wynikającego stąd i głęboko

zakorzenionego w osobowości człowieka poczucia bezsilności – było wynikiem kulturowo pojmowanego obrazu świata i człowieka. Judaizm równoważył niejako to doświadczenie ufnością w zbawczą moc Tory i w tym kontekście – pojednawczym oddziaływaniem kultu. Ostateczne oczyszczenie od zła jest nie tyle związane z aktem sądu, ile raczej – z aktem oczyszczenia, wprawdzie także pojedynczego Izraelity, ale ostatecznie – dzięki zdecydowanej walce przeciw synom ciemności, a na końcu będzie to wynikiem kosmiczno-transkosmicznej niszczącej siły Boga przeciw złu. Kończy autor swoje rozważania stwierdzeniem, że we wszystkich tekstach mówiących o przebaczeniu i odkupieniu podmiotem działania jest Bóg. Zbyt mało chyba uwagi poświęcił autor grzechowi i odkupieniu w NT, co stanowi przecież główny temat książki.

Następny, trzeci rozdział, którego autorem jest Peter Friedler z Fryburga, nosi tytuł *Sünde und Vergebung in der Jesustradition* (s. 76 – 91). Przekonanie o Bogu przebaczącym dzięki swojej dobroci leży u podstaw biblijno-judaistycznej wiary, co pokazuje autor na przykładzie wybranych tekstów z Oz, Ez, Kpł, Ezd, Neh, Dn. Takie postępowanie Boga prowadzi w konsekwencji do zmian w człowieku (Iz 44,21, Za 1,3; Ml 3,7). Żywą wiarę w przebaczonego Boga można znaleźć także w judaizmie pozabiblijnym (teksty qumrańskie czy KaJub). Autor jest zdania, że „soteriologię” Jezusa trzeba rozważać w kontekście biblijno-judaistycznych przekonań o Bogu, gotowym do przebaczenia swojemu ludowi. Kolejnym punktem zainteresowania autora jest orędzie o przebaczeniu w świetle ewangelii synoptycznych i w tradycjach przez nie przejętych. Z nie bardzo zrozumiałych powodów ogranicza się tylko do Mt 23,23 (s. 80), co niewątpliwie nie może zadowolić. Uzupełnia to na szczęście przy omawianiu wzajemnych relacji między Janem Chrzcicielem a Jezusem, gdzie odwołuje się do licznych tekstów biblijnych (s. 81 – 83). Następnie omawia pojednanie z Bogiem w świetle działalności Jezusa na przykładzie licznych tekstów biblijnych (s. 83 – 86). Jezus akcentuje potrzebę działalności wśród ludzi, którzy bądź to z własnej winy (np. celnicy) bądź to ze względu na naciąg społeczny (np. prostytutki) byli poza nawiasem ludu Bożego, otwierając tym samym drogę do nawrócenia i pojednania z Bogiem i ludźmi. Działalność Jezusa w słowach i czynach nie stanowi konkurencji dla przebaczenia Bożego, dokonującego się w kulcie świątynnym (s. 86 – 89).

Martin H a s i t s c h k a z Innsbrucka podjął w czwartym rozdziale temat *Befreiung und Sünde* w Ewangelii Jana (s. 92 – 107). Są to rozważania oparte na bazie jego książki z 1989 r. pod tym samym tytułem, uzupełnione tu o głosy w dyskusji podczas sympozjum. Posługując się metodą synchroniczną przedstawia swój temat w 3 punktach: 1) Świadcstwo Jana Chrzciciela (s. 92 – 98); 2) Tematyka grzechu w kontekście święta namiotów i uzdrowienia ślepego (s. 98 – 102); 3) Grzech i uwolnienie od niego w słowach Jezusa skierowanych do „swoich” (s. 103 – 106).

W pierwszym punkcie przedmiotem zainteresowania autora jest tekst J 1,29 – 34, a zwłaszcza obraz Baranka i wyrażenie „który gładzi grzechy świata”. Opowiada się za tym, że całe to wyrażenie (J 1,29) nie powstało pod wpływem metafory ofiary (Iz 53,7), lecz pod wpływem metafory epifanii (por. Wj 34,7; Lb 14,8), choć samo wyrażenie „Baranek Boży” zostało zaczerpnięte z Iz 53,7. W drugim punkcie rozważa teksty

o grzechu w 8 i 9 rozdziale Ewangelii Jana. Trochę dziwnie brzmi twierdzenie, że rozdział 9 (uzdrowienie ślepego od urodzenia) jest jakoś powiązany ze świętem namiotów (s. 101). W trzecim punkcie zastanawia się nad tematyką grzechu w mowach pożegnalnych w czwartej Ewangelii. Grzech jest w niej rozpatrywany nie tyle z punktu widzenia moralno-etycznego, ani nie można go stawiać na równi z niewiarą; jest raczej mocą zniwalającą człowieka (s. 107).

Piąty rozdział (s. 108 – 122) przedstawił Alois Stimpfle z Augsburga na temat *Ihr seid schon rein durch das Wort* (J 15,3a). Swój referat rozumie autor jako krytyczne podejście do interpretacji czwartej Ewangelii. W zasadzie interesują go hermeneutyczne i metodyczne rozważania na temat grzechu i przebaczenia w Ewangelii Jana. W hermeneutycznych rozważaniach czytelnik ma nie tyle przypominać sobie swoje własne przedrozumienie, ile raczej ma pamiętać o podstawowych wiadomościach lingwistycznie uzasadnionych układów (tekst jako kompozycja w konkretnej sytuacji i dla konkretnej sytuacji, synchroniczny układ, wywierający piętno na semantyce pojęć, pola słowne).

Historyczno-krytycznie nastawionym czytelnikom oferuje autor możliwość sprawdzenia wartości nowych metod. Opierając się na licznych tekstach czwartej Ewangelii (s. 115 – 119), w których występuje pojęcie grzechu oraz na podstawie stosowanych przenośni dochodzi A. Stimpfle do przekonania, że semantyczne pole tematyki grzechu jest naznaczone zdecydowaną terminologią antyetyczną i dualistyczną, która ukazuje przeciwieństwo między Bogiem i diabłem, Posłanym i kosmosem, „swoimi” i Żydami. Autor dostrzega w takim rozumieniu człowieka i świata dualistyczną tendencję wczesnego judaizmu, ale interpretuje ją inaczej w kontekście szczególnie językowo zabarwionej metaforyki w czwartej Ewangelii. Jest to niewątpliwie jeden z trudniejszych rozdziałów książki. Język jest trudny, uczy natomiast posługiwania się metodą synchroniczną.

Szesty rozdział, zatytułowany *Paulus und die Sünde* (s. 123 – 163), jest autorstwa Helmuta Merkleina z Bonn i należy do najobozarniejszych, obok pierwszego, rozdziałów. Nic w tym jednak dziwnego, jeżeli ma na się uwadze naukę Pawła. Nie oznacza to oczywiście całkowitego wyczerpania tematu i dlatego autor koncentruje się tylko na pojęciu grzechu, a pomija wyzwolenie od niego, co z kolei sugeruje zainteresowanie przede wszystkim Listem do Rzymian, w którym ten termin występuje 46 razy, wobec 11 w pozostałych listach Pawłowych. Problem grzechu występuje także w Ga, 1 i 2 Kor oraz Flp. Najpierw rozważa autor grzech jako przekroczenie Prawa na bazie pierwszych 3 rozdziałów Rz (s. 124 – 127) stwierdzając, że dla Pawła grzech jest przede wszystkim przekroczeniem Prawa.

W dalszej kolejności analizuje w oparciu o teksty Rz grzech i śmierć oraz funkcję Prawa (s. 127 – 137). Funkcja Prawa polega na tym, że dzięki niemu mamy znajomość grzechu. Nie jest natomiast zadaniem Prawa usprawiedliwienie z grzechów. Nie można też mówić – zdaniem autora – o aktywnej roli Prawa względem grzechu, co ujawnia się na przykładzie Ga 3,19; Rz 5,20; 7,1–11. Prawo nie daje bowiem ani okazji ani bodźca do grzechu (s. 134 – 137). Tezę Pawła o poważności grzechu dostrzega autor nie tylko w Rz 1,18 – 3,20, ale także w wielu innych tekstach Pawłowych (np. Ga 2,15–17;

1 Kor 1,21 a pośrednio nawet w Flp 3,2–11). Osobny krótki ekakurs poświęca zagadnieniu grzechu i zbawczo-histerycznym przywilejom Izraela (s. 138–139). Teza o powszechności grzechu nie jest – zdaniem autora – całkowicie nowa, sięga bowiem korzeniami ST i wczesnojudaistycznej tradycji. Sam zresztą Paweł powołuje się w Rz 3,10–18 na Pismo św. („jak jest napisane”), choć autor opracowania ma wątpliwości, czy teksty cytowane przez Pawła rzeczywiście dowodzą tego, co Paweł chciał udowodnić (s. 139–142).

Kolejne zagadnienie interesujące H. Merkleina – to powszechność grzechu i Pawłowa antropologia (s. 145–148). Jest to próba odpowiedzi na pytanie o znaczenie powszechności grzechu dla Pawłowego obrazu człowieka. Inny problem, rozważany przez autora, stanowi uwolnienie człowieka z mocy grzechu (s. 149–154). Ogromne znaczenie ma tu zadośćczynna śmierć Chrystusa, dzięki której Chrystus dokonał nie tylko restytucji, ale człowiek odkupiony stał się nowym stworzeniem (np. 1 Kor 6,9–11). I wreszcie na koniec podejmuje autor zagadnienie grzechu wierzących (s. 154–159). Wielokrotnie pojawia się u Pawła problem wiary i uczynków Prawa. Nigdy natomiast nie nazywa Paweł utracenie wiary grzechem. Te 2 pojęcia (wiara i grzech) należą u Pawła do różnych kategorii. W końcowych uwagach (s. 159–163) zauważa H. Merklein, że Paweł mówi o grzechu z perspektywy judaistycznej, co wynika z określenia grzechu jako przekroczenia Prawa. Warto na koniec zauważyć, że autor recenzowanego opracowania sprzeciwia się dość powszechnej tezie, iż dla Pawła grzech, Prawo i śmierć są trzema wielkimi mocami zła. Jego zdaniem tylko grzech i śmierć mają taki charakter i są mocami, opanowującymi człowieka. Prawo natomiast jest – zgodnie z jego interpretacją – antagonistą grzechu.

W siódmym rozdziale omawia Jürgen Werbick z Münster biblijny sposób mówienia o grzechu i odkupieniu w perspektywie doświadczeń współczesnego człowieka (s. 164–184). Na wstępie zauważa ów apologeta, że mówienie o zatraceniu świadomości grzechu jest przesadą, a już na pewno – niczym oryginalnym. Można jednak mieć nieco wątpliwości do pierwszej części tego zdania, zwłaszcza jeżeli ma się na uwadze mentalność religijną wierzących w Europie Zachodniej. Dalej mówi o pluralizmie perspektyw także w materii grzechu i przypomina opinię Kanta i Nietschego na temat zła. Autor opowiada się za braniem na serio pluralizmu perspektywicznego, a jednocześnie widzi potrzebę odróżniania zła od dobra, grzechu od łaski na drodze solidnej argumentacji. Nie odkrywa oczywiście przez to nic nowego.

W drugim punkcie swojego referatu omawia J. Werbick biblijny język mówienia o grzechu i odkupieniu jako „pouczające” wyzwanie dla nowoczesnego doświadczenia rzeczywistości (s. 174–184) i czyni to w trzech podpunktach: 1) Stara rzeczywistość grzechu (s. 174–178); 2) Opcja za uciskającymi i uciskanymi (s. 178–182); 3) Odkupienie: usprawiedliwienie grzesznika (s. 178–182). Trzeba przyznać, że zwłaszcza pierwsza część tego opracowania jest dla niefachowca dość trudna do zrozumienia, ale także i w drugiej części nie brak terminów, trudnych do oddania w polskim języku. Trzeba jednak pamiętać, że pisze to teolog-fundamentalista.

Po tym, jak usłyszałem od pewnej prominentnej osoby w Wiedniu, że nie bardzo wie, dlaczego Rzym zabronił teologii wyzwolenia, która jedynie chciała żyć z Ewangelią,

z dużym zainteresowaniem przeczytałem ósmy rozdział, napisany przez Thomasa Schmellera z Drezna właśnie na temat teologii wyzwolenia pt. *Sünde und Befreiung von der Sünde im NT – befreiungstheologisch gelesen* (s. 185 – 201). Dokonując przeglądu nauczania w teologii wyzwolenia opiera się w zasadzie na poglądzie Jona S o b r i n o, nie należącego do najbardziej ekstremalnego kierunku tej teologii. Autor referatu analizuje jego naukę w 3 punktach: królestwo Boże, konflikt Jezusa z judaizmem i śmierć Jezusa jako następstwo Jego postępowania. Nie szczędząc krytyki pod adresem egzegezy niemieckiej w XX wieku, T. S c h m e l l e r wykazuje jednak podstawowe błędy teologii wyzwolenia. Tak bardzo koncentruje się ona na śmierci Jezusa, że Jego życie, działalność, orędzie, a nawet zmartwychwstanie praktycznie nie odgrywają żadnej roli (s. 194). Także z punktu widzenia historii częściowo zniekształca teologia wyzwolenia obraz świątyni, judaizm i postawę Jezusa (s. 197). Szkoda, że ów prominentny referent nie raczył wspomnieć w ramach dyskusji po jego wykładzie choćby tylko o tych błędach w teologii wyzwolenia.

Autorem ostatniego, dziewiątego rozdziału jest Anton Bucher z Salzburga, którego tytuł brzmi: *Es liegt an jedem einzelnen zu verzeihen* (s. 202 – 218). Podtytuł wyjaśnia natomiast, że będzie to spojrzenie na teksty biblijne z psychologicznego punktu widzenia i jako przykład pokazuje interpretację Mk 2,1–12 w wydaniu E. Drewermann'a, zaznaczając przy tym na szczęście, że chodzi o tyleż prominentnego, co i dykusyjnego komentatora. Słusznie stwierdza, że mimo iż psychologizacja tekstów biblijnych ma już długą tradycję, to jednak pozostaje problematyczna. Swoją temat przedstawia w pięciu punktach: 1) Program psychologizacji egzegezy (s. 203 – 206); 2) Jak nowa psychologia próbuje pojmować recepcję tekstu? (s. 206 – 208); 3) Przebaczenie z psychologicznego punktu widzenia (s. 208 – 214); 4) Empiryczne wskazówki (s. 214 – 217); 5) Podsumowująca dyskusja (s. 217 – 218). Autor wskazuje na potrzebę psychologizacji Biblii, którą pojmuje jako opisowo-psychologiczną dyscyplinę, która nie rości sobie prawa do normatywnych interpretacji. Słusznie zauważa, że należy rozróżnić to, jak teksty biblijne są faktycznie rozumiane, od tego, jak powinny być rozumiane (s. 205). Wiele materiału w tym rozdziale byłoby z pewnością o wiele bardziej zrozumiałe dla psychologów.

Ks. Jan Załęski