

giwać tylko jakąś dedukcją z objawienia. Ma ona bowiem dużo również miejsca na indukcję, polegającą na poznawaniu stale zmieniających się sytuacji życiowych i epok oraz na stosowaniu nowych wyników do ogólnych prawd objawionych.

Autor słusznie stanął ostatecznie na gruncie możliwości odnoszenia prawd objawionych do wszystkich dziedzin życia ludzkiego według jakiejś analogii i wyprowadzania w ten sposób samego chrześcijaństwa z pewnego nawiasu życiowego, w jaki chcą je wtłoczyć myśliciele racjonalistyczni i naturalistyczni. Idea ta zresztą jest prostą konsekwencją uniwersalistycznych założeń chrześcijaństwa. Z tego też względu próba „uteologicznienia“ chrześcijańskiej nauki społecznej jest jedną z konsekwencji uniwersalistycznych założeń chrześcijaństwa. Szkoda tylko, że Monzel pominął znaną pracę G. Thilisa: *Théologie et réalité sociale* (Paris 1952), która przedstawia próbę całego systemu „teologii rzeczywistości społecznej“ z mocniejszym podkreśleniem „dogmatycznej teologii społeczności“

Ks. Cz. Bartnik

Nikolaus Monzel, *Die Überlieferung Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre*. Bonn 1950 8° ss nbl. 2,196.

Rozwijająca się na Zachodzie fenomenologia (por. S. Breton: *Le problème actuel de la phénoménologie*. Revue Thomiste 57 (1957) 115—23) wywiera ogromny wpływ na literaturę teologiczną. Wpływ taki zaznacza się m. in. u profesora apologetyki i chrześcijańskiej nauki społecznej w Monachium Mikołaja Monzela, który jest zresztą uczniem apologety, Arnolda Rademachera (†1939), znanego u nas z tłumaczonej na język polski i wydanej w Poznaniu w 1935 r. pracy: *Religia a życie*, oraz Wilhelma Schwera (†1949), profesora chrześcijańskiej nauki społecznej w Bonn, znanych ze swych prób wiązania teologii ze współczesną myślą filozoficzną. Prof. N. Monzel wydał niedawno (w 1952 r. w Paderborn) dzieło W. Schwera pt. *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, wydane po raz pierwszy (tamże) w 1934 r. Poza tym jest on autorem licznych artykułów oraz obszernej pracy: *Struktursoziologie und Kirchenbegriff* (Bonn 1939). Niniejsza praca o tradycji została przyjęta na wydziale teologii katolickiej w Bonn jako habilitacyjna.

Celem pracy niniejszej jest przedstawienie w świetle fenomenologii i socjologii religii istoty „tradycjonalizmu chrześcijańskiej nauki“, a zwłaszcza podstawy jej absolutnych roszczeń (*Absolutheitsanspruch*). Tradycjonalizm ten Autor rozumie jako zasadę, według której nauka przekazana przez Jezusa i Apostołów, zawarta w Piśmie św. i Tradycji, pozostaje jedynym źródłem przepowiadania wiary (s. 13). Zagadnienie tak pojętego tradycjonalizmu omawiane jest w 3 odcinkach pracy: 1. ze strony psychologii i socjologii religii (ss. 17—46), 2. fizjologii religii (ss. 47—148) i 3. porównawczej historii religii (ss. 149—190).

1. W I odcinku Autor polemizuje z indywidualistycznymi (nie uznającymi kościoła i dogmatów) koncepcjami religii i tradycji: z gnostycką (uzależniającą religię głównie od „wyższego poznania“ metafizycznego), spirytualistyczną (opierającą religie na wybitnych „duchach“ jednostek) i skrajnie psychologiczną (uzależniającą tradycjonalizm religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, od biernej i receptywnej postawy życiowej większości wyznawców). Sam odróżnia zdecydowanie religię od metafizyki (s. 27 nn.), w chrześcijaństwie podkreśla obok elementów duchowych i indywidualnych również realizm i uniwersalizm, a ostatecznie wskazuje tu na wolę Założyciela i historię (s. 20 nn.): Ponadto odróżnia tradycjonalizm chrześcijańskiej nauki od politycznego i kulturowofilozoficznego konserwatyizmu (s. 33 nn.). O ile pierwszy — według niego — zapobiegając religijnej anarchii jest w sobie samym zawsze jednakowy, o tyle drugi, unikając gwałtownych przemian poddaje się ustawicznej ewolucji (s. 37). I gdyby pierwszy — jak chcą niektórzy — wywodził się z drugiego, chrześcijaństwo dawno by już upadło na skutek zmienności form życia społeczno-politycznego. Tylko tam najwyżej konserwatyzm polityczny wywiera decydujący wpływ na tradycjonalizm religijny, gdzie (np. w Anglii) religia jest państwowa. Właściwy tradycjonalizm religijny ma swoje własne religijne źródła.

2. W odcinku II N. Monzel uzasadnia tradycjonalizm religijnej nauki na płaszczyźnie filozofii religii przy pomocy metody fenomenologicznej. Przy tym ujęcie tej metody przez znanego fenomenologa religii, G. van der Leeuw'a, w wielu punktach modyfikuje, odmawiając jej przede wszystkim możliwości dotarcia do rzeczywistości transcendentnej i zamykając ją w ramy przeżyć świadomościowych (s. 57 nn.). Przeżycia religijne, o których przy pomocy tej metody traktuje, ujmuje jako „religijne akty intencjonalne... specyfikowane przez intencjonalny przedmiot

i przez sposób, w jaki one są dane ludzkiej świadomości“ (s. 61 n.). Dopiero filozofia i teologia mogą ująć świat metafizyczno-przedmiotowy. W świetle fenomenologii przedmiot religii („Boskie“ — *das Göttliche*) przedstawia się nam jako coś „całkowicie innego“, transcendującego empirię, świadomość i świat (s. 77 nn.). Z transcendencją tą wiąże się przekonanie, że poznanie religijne musi być „darem z góry“, czyli musi być objawione (s. 89). Treść zaś właściwego objawienia musi przekraczać wszystkie naturalne sposoby poznania (s. 106 n.). Ostatecznie tradycjonalizm religijnej nauki stanowi istotę religii, opierającej się na historycznym objawieniu.

3. W odcinku III Autor przedstawia modyfikacje tradycjonalizmu nauki różnych religii w zależności od ich wyobrażeń bóstwa i hierarchii pośredników objawienia. Tradycjonalizm w ścisłym znaczeniu — zdaniem Autora — nie jest możliwy w religiach panteistycznych (bo tu nie ma ścisłego obowiązku przyjmowania i przekazywania objawienia) i politeistycznych (bo tu objawienie jest zacieśnione do jakiegoś czasu lub regionu). Możliwy jest dopiero w religiach monoteistycznych. Ale i tu jedynie w chrześcijaństwie ma charakter ostateczny i istotnie definitywny (s. 164 nn.). Tym bardziej, jeśli chodzi o stopień udziału założyciela religii w Byciu Bożym, decydujący również o mniejszej lub większej definitywności objawienia, a więc i omawianego tradycjonalizmu, to jedynie „substancjalne“ (przez Syna Bożego) objawienie chrześcijańskie pozostanie pierwszym i najwyższym po wszystkie czasy. Objawienia dokonane po wniebowstąpieniu Jezusa, objawienia prywatne oraz oczekiwane przy końcu świata, będą tylko czymś dodatkowym (s. 194). A zatem tradycjonalizm chrześcijański może mieć wartość absolutną. Wprawdzie ostatecznie nie da się tego dowieść pozytywnie tylko w oparciu o psychologię i filozofię religii, ale w ich świetle chrześcijański, a zwłaszcza katolicki, punkt widzenia zyskuje ogromnie na sile.

Z badań powyższych wynika, że istotna cecha tradycjonalizmu chrześcijańskiego polega na jego organicznym związku z dogmatem chrystologicznym (s. 189). Dzięki temu tradycjonalizm ten nie jest jakimś konserwatyzmem lub zacofaniem, ale daje ludzkości właściwą perspektywę historyczną i wiąże w jedną całość wszystkie pokolenia, epoki i kultury (s. 192 nn.).

Zbyt ogólne stwierdzenie F. Schlagenhaufera SJ (w: *Zeitschrift für katholische Theologie* 72 (1950) 243—44), że wynik tego, tak zresztą pracowitego i głębokiego dzieła, nie jest nowy i nie

miał być nowy, wymaga pewnego uściślenia. Można by bowiem mówić o każdej pracy na temat ściśle określonych prawd wiary, że nie przynosi w zasadzie nic nowego. Tymczasem nie należy zapominać, że nowość pracy, nawet i teologicznej, może polegać na dojściu do znanej prawdy inną drogą metodyczną, która zresztą może też odsłaniać nowe aspekty poznawanej rzeczy. W danym wypadku prawda znana z badań teologicznych została potwierdzona w części przez badania socjologiczne i fenomenologiczne. Raczej należałoby podnieść brak jasnego wyodrębnienia metody fenomenologicznej (w odcinku II) od psychologiczno-socjologicznej (w odcinku I) oraz historyczno-porównawczej (w III). Stąd choć Autor mówi o metodzie fenomenologicznej tylko w odcinku II, to jednak — jak się wydaje — fenomenologicznie potraktował również odcinek I i III. Również nie są adekwatnie wydzielone poszczególne problemy zwłaszcza w I odcinku. Tak np. Autor ustawia równolegle argumenty: psychologiczny, spirytualistyczny i gnostycki, zapominając, że wszystkie są pod pewnym względem psychologicznymi. Następnie wydaje się, że kwestie tradycjonalizmu kulturowo-politycznego i tzw. rewolucyjnej zasady tradycji częściowo wychodzą poza ramy rozdziału zatytułowanego: *Krytyka psychologiczno-socjologicznej próby wyjaśnienia* (s. 27 nn.) Poza tym dobrze byłoby wskazać m.in. czym różni się tradycjonalizm nauki katolickiej od luterskiej, skoro już Autor podniósł, że i Luter oparł się mocno o ideę Wcielenia (s. 186).

Na uwagę zasługuje obszerna i doskonale dobrana bibliografia przedmiotu. Szkoda jednak, że Autor ograniczył się wyłącznie do pozycji w języku niemieckim oraz nie uzupełnił jej pozycjami, które ukazały się po r. 1943. Nie podaje np. ważnego, przepracowanego przez G. Marty'ego, drugiego wydania (w Paryżu 1948) pracy G. van der Leeuw'a o fenomenologii religii.

ks. Cz. Bartnik

*Bibel-Lexikon, herausgegeben von Herbert Haag, in Verbindung mit A. van den Born und zahlreichen Fachgelehrten, Benziger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, XIII + 1784.*

Odnowa biblijna, charakterystyczna dla Kościoła katolickiego w bieżącym stuleciu, obejmuje przekłady Pisma św., które rozchodzą się w tysiącach egzemplarzy, oraz pracę biblistów, zmierzającą do uprzystępnienia Słowa Bożego szerokim rzeszom wiernych. W ramach tej wysokiej popularyzacji wiedzy biblijnej