

BP HERBERT BEDNORZ

SYNOD HOLENDERSKI

I. UWAGI WSTĘPNE O SYNODZIE HOLENDERSKIM I PRACY TEOLOGICZNEJ, KOMENTUJĄCEJ GŁÓWNĄ TREŚĆ SYNODU

O synodzie holenderskim słyszeliśmy bardzo wiele. W okresie posoborowym był on przez kilka lat głównym przedmiotem wszelkich sensacyjnych wiadomości o Kościele przeobrażającym się i rzekomo dostosowującym się całkowicie do współczesnego świata. Jednak poza doniesieniami środków przekazu społecznego, które często są mało obiektywne, nie było żadnego krytycznego, dobrze i gruntownie opracowanego teologicznego dzieła naukowego o synodzie holenderskim. Otrzymaliśmy je dopiero niedawno w książce: Michael Schmaus, Leo Scheffczyk, Joachim Giers, *Exempel Holland, Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils*, Berlin 1972, s. 334.¹

Jest to obszerna praca zbiorowa szeregu znanych teologów zachodnioniemieckich, których nie można podejrzewać o zacofanie intelektualne. Wprawdzie żaden z nich nie został wymieniony w dziele: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bahnbrechende Theologen* (Freiburg im Br. 1970), niemniej wszyscy uchodzą za cenionych autorów. Może naj-

¹ J. M. Gijzen, *Skizze der Geschichte des Katholizismus in Holland*, s. 15—42.
Leo Scheffczyk, *Das Glaubensverständnis des Pastoralkonzils*, s. 43—73.
Johann Auer, *Zur Gotteslehre des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche* s. 75—104.
Michael Schmaus, *Das Christusbild des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirchenprovinz* s. 105—126.
Michael Schmaus, *Das Kirchenbild des Niederländischen Pastoralkonzils* s. 127—142.
Georg Söll, *Der Missionsauftrag der Kirche* s. 143—156.
Georg Söll, *Die Stellung der Orden nach dem Pastoralkonzil* s. 157—180.
Albert Brandenburg, *Die Ökumene auf dem Pastoralkonzil* s. 181—192.
Gustav Ermecke, *Grundsätze der Sittlichkeit im Verständnis des Niederländischen Pastoralkonzils*, s. 193—206.
Joachim Giers, *Das Soziale Engagement nach den Aussagen des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche* s. 207—225.
Otto Schaffner, *Die Stellung des Holländischen Pastoralkonzils zu Ehe und Familie* s. 227—244.
Ludwig Königbauer, *Die Grundkonzeption der Pastoral auf dem Pastoralkonzil* s. 245—261.
Leo Scheffczyk, *Das Holländische Pastoralkonzil und die Erneuerung der Kirche* s. 263—287.

bardziej znany spośród wymienionych pisarzy jest M. S c h m a u s. Jego prace są w zbiorowym dziele bardzo cenne, ale nie ulega wątpliwości, że najskuteczniej rywalizuje z nim L. Scheffczyk, który zwłaszcza w końcowej rozprawie dał dobrą syntezę niekorzystnych, a nawet zgubnych skutków synodu.

Praca byłaby może bardziej przejrzysta, gdyby jeden tylko autor zebrał wyniki prac pozostałych i napisał całą książkę, ale dopuszczenie szeregu autorów miało ten dodatni skutek, że każdy z nich zabierał głos tylko w ramach swojej specjalności, w której jest autorytetem. Dzięki temu praca zyskała w pewnym sensie na teologicznej głębi. Czyta się ją z dużym zainteresowaniem.

Poszczególne opracowania są stosunkowo zwięzłe i krótkie, rzadko bowiem przekraczają 20 stron druku. Nieliczne są powtórzenia w różnych opracowaniach szczegółowych tematów. Postarała się o to zapewne redakcja dzieła, ale jeszcze bardziej wpłynęło na to samo rozłożenie materiału i opracowanie wysuniętego tematu.

Wszystkie opracowania są komentarzem do tego, co głoszone na synodzie. Nie ma w nich uszczypliwej zjadliwości, którą zauważa się w doniesieniach prasowych lub w publicystyce zachodniej, gdzie wolność dochodzi często do brutalnej samowoli. U szanujących się teologów jednak tego nie ma, nawet gdy zabierają się do systematycznej krytyki, jak to ma miejsce w omawianej książce w stosunku do synodu holenderskiego. Dlatego właśnie może ona uchodzić za obiektywną i rzeczową informację o synodzie holenderskim. Ta naukowa rzeczowość teologiczna odmitologizowała synod holenderski, tak że można go już teraz uważać za sprawę należącą w dużej mierze do przeszłości Kościoła, a w żadnym wypadku za eksperyment, który by rzutował na prawdziwą odnowę Kościoła.

Można by ewentualnie postawić zarzut autorom, że ich praca opiera się o fragmenty zacytowane z obrad synodalnych. Powstaje więc pytanie: czy te fragmenty nie zostały wyrwane z kontekstu, czy nie wynika stąd tendencyjne potraktowanie problemu? Gdy jednak zważymy naukową klasę Autorów i przyjrzymy się dokładnie ich opracowaniom, to przekonamy się, że fragmenty przez nich przytoczone zawierają istotę rzeczy, że są rzetelnie zaczerpnięte z P. C., tj. *Pastoral Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 1—7, uitgegeven door Katholiek Archief in samen werking met de Centrale Commissie*, 1968.

Na czoło rozpraw specjalistycznych, omawiających stanowisko synodu holenderskiego wobec Boga, Jezusa Chrystusa, Kościoła itd. wysunięta została cenna praca holenderskiego historyka, J. M. Gijzen'a, biskupa w Roermond, w Holandii pt. *Szkic historii katolicyzmu w Holandii* (s. 15—42).² Jest ona dobrym wprowadzeniem natury ogólnej w specjalistyczne opracowania tematyki synodalnej. Omówimy ją jednak dopiero na końcu wywodów, by nie sugerować, że przebieg synodu tłumaczył się zbyt licznymi względami historycznymi.

Całe dzieło ma wielkie znaczenie dla współczesnego życia Kościoła,

² W niniejszej pracy liczby, podane w tekście, wskazują na stronę omawianego dzieła. Cytujemy je zaraz w tekście, aby nie stworzyć zbyt wielkiej ilości odnośników. Utrudniałoby to szybką orientację.

szczególnie zaś dla Kościoła w Niemczech Zachodnich, gdzie odbywa się bodajże najważniejszy w tej chwili w Europie synod wszystkich diecezji zachodnoniemieckich, niestety także bardzo trudny i skomplikowany. Ma także znaczenie dla Polski, gdzie w tej chwili toczą się prace synodalne w Warszawie, Krakowie i Katowicach.

Nie jest rzeczą przypadkową, że naukowe, teologiczne opracowanie synodu ukazało się w języku niemieckim. Życie Kościoła tego wymagało, gdyż właśnie w Niemczech Zachodnich czuło się od lat wpływ idei synodu holenderskiego. Rzutował on mocno na odbywający się obecnie synod zachodnoniemiecki, utrudniając jego obrady. Szły one nie raz w kierunku ulegania synodowi holenderskiemu. W tej sytuacji omawiana książka stanowi cenną pomoc dla biskupów niemieckich, ułatwiającą przewyciężenie wpływów holenderskich i właściwe zorientowanie prac własnego synodu.

Liczymy się także w Polsce z wynikami tej pracy, która daje obraz pierwszej, niestety nieudanej próby dostosowania wyników Soboru Watykańskiego II do życia Kościołów partykularnych — diecezjalnych w Holandii w latach 1966—1970. Synod holenderski bowiem miał stać się odbiciem ducha i impulsów wyłaniających się z soboru Janowego (s. 230) i jak tenże sobór był pastoralny, tak synod holenderski również przyjął nazwę synodu pastoralnego (s. 245), mając równocześnie wielką, może wygórowaną ambicję, by stać się synodem eksperymentującym. W oparciu o głównie socjologiczne metody badań chciał ustalić to, co ludzie dzisiaj jeszcze przyjmują z chrześcijaństwa, aby stąd wyciągnąć wnioski pastoralne na dziś i jutro dla ambony. Profesor Schmaus wskazuje na to (s. 105), podkreślając, że na synodzie nie chodziło o nawiązanie do tradycji katolickiej, a więc do wiary, jaka istniała w przeszłości Kościoła aż do naszych czasów, ale jedynie o to, w co dziś się wierzy w Holandii i co jutro będzie się głosiło z ambon holenderskich.

Zacytujmy tu jeszcze inny przykład bardzo dyskutowanego problemu życia zakonnego w Holandii. Był on na synodzie omawiany bez nawiązania do dekretu Soboru Watykańskiego II, *Perfectae caritatis* (s. 157). Powie ktoś, że świadczy to o stanowisku antyrzymskim synodu, na co autorzy omawianej książki czasem zwracają uwagę — ale można także powiedzieć, że jeszcze bardziej wskazuje na lekceważenie przez synod dotychczasowej tradycji kościelnej. Jedno i drugie było niewłaściwe i zaciążyło ujemnie na całym toku prac synodalnych. Można by to wykazać w oparciu o wiele innych przykładów. G. Söll oceniając wywody synodalne na temat życia zakonnego twierdzi, że synod wprawdzie gorączkowo szukał zakonnego ideału życia i pracy w przyszłości, ale równocześnie odwrócił się jakby plecami do złamanego mostu, wskutek czego brakowało na nim zespolenia współczesnego życia zakonnego z przeszłością Kościoła (s. 178). Dlatego doszło do naprawdę dziwnej sytuacji: protestanccy bracia z Taizé, a nie katoliccy zakonnicy bronili na synodzie powiązanego z tradycją ideału zakonnego (s. 175—177), który w Holandii w ostatnich latach usiłowało realizować około 40 tysięcy zakonników i zakonnic. Świadczy to chyba o tym, że Kościół w Holandii przeżywa głęboki kryzys wewnętrzny, jeśli nawet zakony, a więc elita Kościoła, zajęły stanowisko mocno niewłaściwe.

Jedno jest pewne, że punkt wyjścia synodu może być mocno krytyko-

wany, jako niezgodny z autentyczną linią katolicką. Krytyka ta narzuca się tym bardziej, że na synodzie holenderskim głoszone, iż Kościoły lokalne powinny odważyć się na przeprowadzenie „radikalnych eksperymentów” w nadziei, że znajdą właściwe echo w Kościele powszechnym, jak wskazał na to Schmaus (s. 135). Fałszywym ukierunkowaniem synodu był postulat, by w oparciu głównie o socjologiczne metody badań ustalić to, co ludzie dzisiaj jeszcze przyjmują z chrześcijaństwa, aby stąd wyciągnąć wnioski pastoralne dla ambony. To fałszywe ukierunkowanie wyrosło z przeceniania metod socjologicznych, którym zabrakło powiązania z teologią. Można było wyjść z socjologicznie stwierdzonego obrazu współczesnego życia religijnego i moralnego w Holandii, należało jednak następnie nawiązać do niezachwianych treści wiary i moralności uznanych w Kościele, aby przejść od tego, co jest, do tego, co być powinno. Tego niestety na synodzie nie było wcale, albo było za mało.

Wydźwiękiem końcowym książki jest bardzo negatywna ocena skutków synodu. Fałszywemu mniemaniu hołdowałby ten, kto chciałby znaleźć w niej wywody, pozwalające na całkowite przewyrczenie fałszywych twierdzeń synodu. Do tego potrzebny będzie długoletni wysiłek pastoralny oraz solidny katolicki wysiłek naukowy, który opracowany z pewnego dystansu historycznego, będzie głównie teologiczny, choć synod powstał przede wszystkim na bazie socjologicznych dociekań, nawiązujących do pragmatyzmu oświecenia, do filozofii postępu XIX w. i socjologizmu pochodzenia marksistowskiego (s. 271). Cała współczesna anarchia ideowa znalazła swoje odbicie na synodzie. Dlatego w jego obradach mało było treści oryginalnej. Wyrosła ona z tego, co już było przed nami w XIX w., lub teraz jest aktualne w XX w. — ale oczywiście poza Kościołem. Pewna oryginalność tkwi chyba w radykalności twierdzeń, które noszą piętno totalnego racjonalizmu, nie znającego żadnych ograniczeń rozumu ludzkiego (s. 272). Dlatego też to, co jest autentycznie chrześcijańskie, nie okazało się na synodzie siłą twórczą, oczyszczającą oraz przetwarzającą to, co świat współczesny wniósł w obrady synodalne (s. 275). Zamiast zdobyć się na ten cenny systematyczny wysiłek, który by miał znaczenie dla całej ludzkości, synod, który pragnął odezwać się do wszystkich (s. 276), stworzył luźny, mocno synkretyczny konglomerat myślowy, w którym to, co chrześcijańskie, pojawia się obok tego, co jest tylko czysto humanistyczne, a nawet ateistyczne (s. 275). To oczywiście nie może służyć odnowieniu Kościoła. Każdy — nawet niewykształcony katolik to uzna. Pójdą za nim, jak wskazuje na to Scheffczyk (s. 281), nie tylko protestanci, którzy będą ostrzegać katolików przed popełnieniem tych samych błędów, które im się przydarzyły w przeszłości, ale także ateści oraz inni myśliciele, którzy będą ostrzegać Kościół przed popadnięciem w objęcia schorzałego świata (s. 281). Profesor Scheffczyk sam także chce wstrząsnąć Kościołem głosząc, że tylko ten, który nie płaci podatku kościelnego, musi dziś opuścić Kościół, ale do tego wcale nie zobowiązuje się katolika, który by zaprzeczył zmartwychwstaniu Chrystusa, lub innej podstawowej prawdzie katolickiej. Tkwi w tym chyba apel do hierarchii kościelnej w NRF, gdzie obowiązuje podatek kościelny, aby zabrała się do intensywniejszej niż dotychczas obrony wiary.

Jaką drogą autorzy dochodzą do tak druzgocących rezultatów? Na ogół referują tylko to, co było powiedziane na synodzie holenderskim i zostało ogłoszone.

W oparciu o liczne, sumiennie podawane cytaty, ukazują istotną treść synodu holenderskiego. Wskazują przy tym na jej niezgodność z wiarą katolicką i z magisterium Kościoła. Najmocniej uwydatnia się to w ostatniej rozprawie Scheffczyka, który podaje nie tylko syntezę wszystkich błędów synodu holenderskiego, ale próbuje także ustalić źródła, z których one się wyłoniły, przedstawić ich zgubne następstwa oraz w kilku zdaniach wskazać drogę ich pozytywnego przewyciężenia, aby Kościół w Holandii dalej się mógł rozwijać (s. 284). Wystarczyłoby przeczytać tę właśnie rozprawę, aby odrzucić synod holenderski. Ale dopiero uważna lektura poszczególnych rozpraw pozwala na wyrobienie sobie własnego, spokojnego i bardziej umotywowanego sądu o tym, co na synodzie było niezgodne z wiarą. Pierwsze wrażenie, jakie budzi rozprawa Scheffczyka, mianowicie że autor zbyt jednostronnie spoglądał na treść synodu, że widział ją w krzywym zwierciadle, że fałszywie ją interpretował, ustępuje pod wpływem licznych, obiektywnie dobranych cytatów, zaczerpniętych z tekstów synodalnych, oraz ich bardzo zgodnej interpretacji, dokonanej przez szereg wybitnych teologów współczesnych. Ich komentarz, dołączony do głównych i najistotniejszych punktów obrad synodalnych, jest w całości dowodem nie do zbicia na to, że synod zabrnął w niekatolickim i niechrześcijańskim kierunku. Autor jest zdania (s. 78), że pragmatyzm teologiczny może Kościół katolicki w Holandii przyprowadzić o utratę wiary, choć przedtem Kościół ten miał ogromne znaczenie i wielkie zasługi, zwłaszcza w działalności misyjnej.

II GŁÓWNA TREŚĆ SYNODU

Poszczególne opracowania głównych punktów nauczania synodalnego omówimy zwięźle w porządku ustalonym w książce, dołączając pewne wartościowania, tak jak to czynili autorzy. Będą one zarówno negatywne, jak i pozytywne, bo przecież chcemy możliwie obiektywnie traktować synod holenderski.

Punkt wyjścia, który tkwi w wierze, przedstawia L. Scheffczyk. Synod nie chce dać intelektualistycznego tłumaczenia wiary, ale raczej podkreśla życie z wiary, które prowadzi w „atmosferze spontaniczności, oryginalności i wolności” do kształtowania świata (s. 44). Synod krytykuje pewność, związaną z wiarą, gdyż z takiej pewności rodzi się bezproblemowa wiara (s. 45). Synod widzi we współczesnej niepewności w wierze i w jej wyznaniu pozytywny moment. Mówi jednak równocześnie o kryzysie wiary, który sięga aż do samych jej fundamentów i zatacza bardzo szerokie kręgi (s. 46). Jak go przewyciężyć? Synod krytykuje kościelny urząd nauczycielski (s. 50). Jest także zdania, że w razie niezgodności między tym, co autorytet kościelny głosi, a tym, co baza wiernych uznaje za prawdziwe w ewangelicznej nowinie, Chrystus będzie miał miarodajny głos. Tak nastawił synod Schillebeeckx, ale Scheffczyk pyta, czy nie kończy się w Kościele na tym, że powołanie się na Pana Jezusa sprawi, iż żadnego nie będzie już Pana

i autonomiczny człowiek sam sobie wystarczy? Odrzuci on wszystko, co mu będzie niewygodne, gdy weźmie górę wzrastający utylitaryzm (s. 52).

Synod podkreśla wagę tego, co Ewangelia podaje o człowieku, a zapomina, że w Objawieniu Pan Bóg mówi najpierw o sobie, aby człowiek coraz lepiej pojmował siebie w Bogu. To jest to *novum*, zawarte w Objawieniu, które synod zlekceważył (s. 53). Dla niego szczytem prawdy z wiary pochodzącej jest poświęcenie się dla człowieka. Rozumiemy teraz też, że być katolikiem wcale nie oznacza przyjęcia pewnego zespołu prawd religijnych, ale jedynie jest sprawą woli człowieka. Oznacza to czysty nominalizm katolicki (s. 59). Synod wyraźnie nie przywiązuje wagi do ortodoksji wiary, ale do ortopraksji (s. 61), wyrażającej się w miłości bliźniego. Jest to ważniejsze niż modlitwa, a nawet wiara w osobowego Boga. M. in. dlatego przedstawicielka „chrześcijańskiego ateizmu”, D. Sölle, wyraziła się na synodzie, że poranne czytanie gazety może doskonale zastąpić modlitwę (s. 62). Te i inne aberracje wyrastają z pojmowania wiary jako służby dla człowieka (s. 64). W następstwie wiara nie jest już odróżniona od niewiary, wierzący od niewierzącego, bo jeden i drugi może służyć człowiekowi (s. 67). W gruncie rzeczy wiara rozplywa się i ginie w niewierze o nastawieniu humanistycznym. Wiara łączy nas bardziej z człowiekiem niż z Bogiem, jest więc antropocentryczna, a nie teocentryczna. To chyba jeden z najcięższych zarzutów, który wyrósł z przyznania ortopraksji pierwszeństwa przed ortodoksją (s. 61). Musi to prowadzić do „chrześcijaństwa bez dogmatu” (s. 72) i do „chrześcijaństwa bez autorytetu”.

Problem Boga omawia J. Auer. 40—45% „starowiernych” — *Altgläubigen* (s. 79) nie przyjmuje tego, co głoszą zmodernizowani katolicy, którzy już nie mówią o Bogu w Trójcy św. jedynym (s. 100), którzy nie przywiązują wagi do głoszenia prawdy o Bogu Ojcu (s. 99), którzy inaczej mówią o Bogu-Stworzycielu niż Biblia (s. 94), którzy inne niż Objawienie mają pojęcia o „Bogu historii” (s. 89) itd.

Zagadnienie Jezusa Chrystusa zanalizował M. Schmaus. Twierdzi on, że na synodzie silnie wysunięto naturę ludzką Chrystusa Pana, ale zignorowano Jego naturę Boską (s. 122). W związku z tym mocno podkreślono współczucie Pana Jezusa dla wszelkich cierpień ludzkich i całej nędzy ludzkiej. Chciano w tym kierunku nastawić wszystkich chrześcijan. Mogą oni czasem wątpić w istnienie Boga, mogą być ateistycznymi chrześcijanami, ale mimo to biorąc sobie Jezusa Chrystusa za przykład i wzór ludzkiego działania są jeszcze chrześcijanami i należą do Kościoła (s. 122). Jest rzeczą oczywistą, że tego rodzaju postawa oznacza oddalenie się od biblijno-kościelnego chrześcijaństwa i zwrócenie ku ideałom świeckiego humanizmu (s. 126).

Problem Kościoła również zreferował M. Schmaus. Kościół nie tyle wyrasta z woli Jezusa Chrystusa jako Jego założyciela, ile jest tworem ludzkim, powstałym z dobrowolnego złączenia się tych, którzy przyjęli ewangeliczną naukę Jezusa Chrystusa (s. 128). M. in. w Kościele wiele, bardzo wiele rzeczy powinno się stać czymś płynnym. Synod nie uznaje więc prymatu papieskiego — papież będzie sekretarzem generalnym zespolonych Kościołów katolickich (s. 132). W związku z tym akcentuje się przesadnie znaczenie Kościołów lokalnych. W ich ramach struktury urzędów kościelnych ulegają mocnemu rozwojowi (s. 137).

Ten, który piastuje w gminie, powiedzmy lepiej w parafii, jakieś stanowisko, nie powinien nic innego czynić, jak tylko wzmacniać to, co już żyje we wspólnocie (s. 56). A jeśli w niej panuje agnostycyzm, to co wtedy zrobić powinien? (s. 57). Tak można by niejedno z twierdzeń dyskusji synodalnej doprowadzić do katastrofalnych wniosków, jak to słusznie zaznaczył Scheffczyk, uzupełniając wywody Schmausa. Okaże się to jeszcze np. w propozycji dopuszczenia kobiety do kapłaństwa, m. in. także do celebrowania Mszy św. (s. 137), zniesienia obowiązkowego celibatu (s. 136), w możliwości sprawowania funkcji kapłańskich przez tych kapłanów, którzy zawarli związek małżeński (s. 137), w przyjmowaniu encyklik papieskich tylko wtedy, gdy odpowiadają wierze, jej uświadomieniu w Kościele (s. 141), w zatrzymaniu w Kościele także heretyków (s. 141), w zniesieniu niedzielnego obowiązku uczestniczenia we Mszy św. (s. 129) itd. Holenderski Kościół przyszłości nie różni się więc wiele od humanistycznej organizacji czysto ludzkiej (s. 142).

Jednym z doniosłych tematów synodalnych była „praca misyjna Kościoła”. Omawiał ją G. Söll. Licząc się z chlubną rolą Holandii w pracy misyjnej, w którą angażuje się około 4500 kapłanów, nie mówiąc o znacznie większej liczbie braci i siostr zakonnych, Synod zadał sobie pytanie: czy Kościół ma dalej rozwijać pracę misyjną? Przecież powinien on walczyć z głodem, nędzą i ubóstwem, niewiedzą itd. (s. 145). Przecież musi on pamiętać, że i religie niechrześcijańskie są także zapoarami broniącymi ludzkość przed chaosem duchowym, bo zawierają także elementy prawdy i uświęcenia człowieka (s. 144). M. in. dlatego dzisiaj trudno mówić o obowiązku ewangelizacji, dawania świadectwa, wypełnienia posłannictwa ewangelicznego. Raczej trzeba by głosić obowiązek obecności chrześcijańskiej na terenach misyjnych. Ale czy takie postawienie sprawy nie osłabi dynamiczności pracy misyjnej, tym bardziej, że za słabo uwypukla się potrzebę teologicznego uzasadnienia modlitwy i ofiary i za mocno wysuwa doczesną działalność społeczną na misjach? Chlubną kartą misji holenderskich jest niewątpliwie to, że posiadają one na terenach misyjnych więcej pomocników społecznych, niż wszystkie organizacje z państwem holenderskim łącznie (s. 147). Ale czy z tym będzie się łączył dalszy dynamiczny rozwój misyjnej działalności Kościoła? Nad tym należy się poważnie zastanowić, choć przyznać trzeba, że Kościół holenderski szczerze pragnie angażować się w pracę misyjną i objawia prawdziwy zapal chrześcijański, m. in. przez to, że każda parafia i diecezja stworzy własny fundusz misyjny (s. 147), że na misjach będzie się sprzyjało dialogowi ekumenicznemu, że będzie się utrzymywało łączność z papieskimi dziełami misyjnymi itd. W tych i innych postanowieniach ukazuje się holenderski realizm. Ale ważniejsze od tego i szeregu innych pozytywnych postanowień jest uznanie przez synod „nakazu Jezusa Chrystusa głoszenia ewangelii na całym świecie, którego nie wolno tknąć” (s. 145) oraz konsekwencji, która stąd wynika, że cały Kościół jest misyjny (s. 146). Czy jednak wyrośnie stąd dalszy wzrost liczby misjonarzy i misjonek? Można w to poważnie wątpić, zważywszy, co synod przedtem i potem powiedział o najważniejszej problematyce kościelnej. Musi to mieć wielki wpływ na zahamowanie, a może nawet na całkowity upadek wspaniale dotychczas rozwijającej się akcji misyjnej.

Życie zakonne omówił G. Söll. Holenderskie życie zakonne przeżywa głęboki kryzys identyczności (s. 161), który wyrasta z kryzysu wiary (s. 164). Ma łączyć się ono — zdaniem synodu — z życiem laików, aby cechowała je większa wolność i swoboda (s. 165). Wiecznych ślubów właściwie się nie przyjmuje (s. 167). Dla zakonów nie przewiduje się większego rozwoju, ale przyjmuje się istnienie małych grup „rzeczywiście inspirowanych” (s. 167); postępuje się tak, że stan zakonny może się wydawać przeżytkiem” (s. 173). Trudno będzie kusić się o odnowienie życia zakonnego w oparciu o synod, gdyż brakuje w nim, podobnie jak na wielu innych odcinkach życia kościelnego, biblijnego i teologicznego uzasadnienia oraz religijno-ascetycznego spojrzenia (s. 174—175). To jeden z wielkich braków synodu holenderskiego.

Ekumenizm synodalny komentował bardzo życzliwie dla niekatolików A. Brandenburg. Zaznaczył on, że ekumenizm, który w Holandii jest szczególnie aktualny, został opracowany na synodzie w oparciu o teologię K. Bartha (s. 188). Jego konstruktywne myślenie teologiczne wyrasta z afirmacji ekumenizmu w ujęciu synodu holenderskiego. W NRF zostało ono przyćmione przez teologię Bultmanna, ale na synodzie holenderskim pojawiło się z nową siłą, choć brakuje mu właściwego pojęcia o Kościele i jego misji w przekazywaniu prawdy ewangelicznej. Wprawdzie w ortodoksyjnym protestantyzmie przejawiała się silna tendencja, według której słowo Boże i Pismo św., które je zawiera, nie potrzebuje żadnego tłumaczenia przez Kościół, ale obecnie także w Kościele ewangelickim poczyną się to rozumieć. Brandenburg mówi w związku z tym o „eklezjologicznej wizji słowa zbawienia” (s. 190), co ma zasadnicze znaczenie dla ekumenizmu przyszłości.

Zasady moralne synodu przedstawił G. Ermecke. Odbiegają one od dotychczasowej nauki Kościoła. Są bowiem przepojone „horyzontalizmem, sekularyzmem, hominizmem, relatywizmem, akcjonizmem” (s. 206). Uznają człowieka jako byt autonomiczny (s. 205), który postępuje i działa niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajduje (s. 204). Jak tutaj mówić o niezmienności przynajmniej najistotniejszych zasad moralnych? Synod zdradza wyraźną chęć nieustalenia konkretnych norm etycznych — kieruje się etyką sytuacyjną — chce w ten sposób uniknąć zgubnych skutków kazuistycznej moralności. Dlatego wysuwa tylko sumienie, a potem także miłość, ale bez jakichkolwiek konkretnych norm postępowania. Tymczasem jednak wiemy, że człowiek tego właśnie potrzebuje, jak wskazuje na to O. Schaffner (s. 228).

Sprawy społeczne — są przedmiotem badań J. Giersa. Synod w tej materii nie liczy się wcale, albo tylko bardzo mało, z nauką społeczną Kościoła. Jest ona jego zdaniem jeszcze zbyt feudalna i średniowieczna, zbyt statyczna, związana z prawem natury i porządkiem, ustalonym przez Boga samego (s. 222). Dlatego właśnie jest antyrewolucyjna (s. 220). Mimo to partie najbardziej przekonujące w materiałach synodu to te, które wzięte są z nauki społecznej Kościoła (s. 221).

Jak Chrystus był rewolucyjny w stosunku do ustalonego porządku społecznego (s. 216), tak również Kościół powinien być Kościołem średniej klasy społecznej, zajmując otwarte stanowisko wobec zagadnienia wojny, rozwoju, dyskryminacji rasowej i rewolucji (s. 216). Ruchy re-

wolucyjne, zmierzające do przywrócenia podstawowych praw ludzkich, mają cieszyć się poparciem Kościołów (s. 216). Dążyć należy do pragmatycznego chrześcijaństwa, które nie wyrasta z abstrakcyjnych założeń ogólnych, ale z rzeczywistości doświadczenia ludzkiego. Sprzyja ono temu, by ludzie dobrze się czuli. Wyrasta to „z nowej interpretacji wiary, z nowego ukształtowania Kościoła, z nowej inspiracji ewangelicznej” (s. 207). J. Giers, mówiąc o tych i innych twierdzeniach synodu, jest zdania, że synod mocno sprzyja strukturalnym przemianom. W pastoralnym synodzie holenderskim zauważa się ślady tzw. politycznej teologii (s. 124), które prowadzą do przemian struktur społeczno-ekonomicznych, za mało natomiast liczy się synod z tym, co Kościół zawsze mocno podkreślał, że potrzebna jest najpierw przemiana wewnętrzna człowieka (s. 223), a potem reforma zewnętrznych struktur społecznych.

Małżeństwo i rodzina — to temat, który przedstawia O. Schaffner. Twierdzi on, że seksualność człowieka jest w sposób zbyt ogólny i absolutny przedstawiona jako prawo człowieka, z czego bardzo łatwo można wysnuć wniosek, że dozwolone są wszelkie objawy aktywności seksualnej człowieka, jak samogwałt, stosunek przedmałżeński, homoseksualizm itd. (s. 229). Seksualność człowieka jest zbyt płytko przedstawiona, gdyż według synodu nie łączy się ona z całością życia ludzkiego, a więc także z jego duchową stroną (s. 231—232). Synod mało krytycznie przemawia, np. wówczas gdy głosi, że znikła z życia ludzkiego pruderia XIX i XX wieku, a zapomina, że prawie równocześnie pojawiła się straszna fala pornografii i wyuzdania seksualnego (s. 234). Oto jeden z przykładów, wskazujących na to, że synod zbyt optymistycznie ocenia to, co się obecnie dzieje, bo jest jakby zakochany w czasie, w którym żyjemy, jak powiada Scheffczyk (s. 267). Dlatego brakuje mu dystansu duchowego, by należycie krytycznie ocenić rozwój współczesnego życia.

Małżeństwo jest jednym ze sposobów wypełnienia życia ludzkiego (s. 235). Małżonkowie ze wszystkich bliskich są sobie najbliżsi. Mąż i żona mają w zasadzie równe prawa (s. 236), ale niejasno jest przedstawiona sakramentalność małżeństwa (s. 237), co jest niewątpliwie wielkim brakiem synodu, brakiem, który sprawia, że małżeństwo kompletnie uzależnione zostało od świeckiego ustawodawstwa, w którym przyjmuje się rozwody. Zresztą po tej właśnie linii rozwija się myślenie synodu, choć nie jest ono wyraźnie skrytykowane. Synod skrytykował encyklikę Pawła VI *Humane vitae* z 1968 r. i nie wycofał nic z tego, co postanowił przed wydaniem encykliki.

Za pozytywny walor synodu należy uznać żądanie rozbudowy poradnictwa małżeńskiego i rodzinnego, przygotowania przedmałżeńskiego, wychowania seksualnego, które jest czymś więcej niż uświadczenie seksualne (s. 241—242).

To, co synod mówi o teologii pastoralnej w jej podstawowym ujęciu — referuje L. Königbauer. Synod stwierdza, że Kościół jako całość jest dziś krytykowany i odrzucany, a więc nie tylko ten czy ów autorytet kościelny (s. 250). Świat nie czeka na Kościół, który głosi, że jest nieomylny. Urząd nauczycielski w Kościele razem z najwyższym

jego przedstawicielem, papieżem, nie jest akceptowany (s. 250, 251). W związku z tym coraz bardziej rozchwiana jest treść wiary. Wyrasta to ze subiektywizmu religijnego, który ceni jeszcze akt wiary, ale nie przywiązuje większej wagi do jego treści (s. 251—252). Dlatego, według synodu, człowiek nie wierzący w nic może być katolikiem, co nawet dziennikarzowi protestanckiemu się nie podobało (s. 252).

Na synodzie nie mówiło się o zbawieniu wiecznym w sensie skrypturystycznym, ale o wyzwoleniu od wojny, niesprawiedliwości, ucisku itd.; znalazło to także swój wyraz w przekazie ewangelicznym, w ramach którego akcentuje się potrzebę *k a t e c h e z y d o r o s ły c h*. Ma ona stać się nie tylko powtórką tego, co przerobiliśmy w młodszych latach, ale ma także przyczynić się do religijnej pełni w latach dojrzałych (s. 257). Dialog odgrywa w niej kolosalną rolę, ale w związku z nim można łatwo zapomnieć, że prawda chrześcijańska pochodzi z Objawienia i jedynie jej objaśnianie może być powiązane z wiedzą, jaka w danej chwili jest przyjęta (s. 258). W duszpasterstwie młodzieży i w problemach duchowości synod zatrzymał się na służbie okazywanej światu. Można odnieść wrażenie, że według synodu, to właśnie należy do istoty chrześcijaństwa.

W ostatniej rozprawie L. Scheffczyka, *Pastoralny synod holenderski — odnowa Kościoła* (s. 263—287) synod został skrytykowany najostrzej. Scheffczyk wykazuje, iż synod szedł za tym, co jest „modnie nowoczesne” (s. 279), a nie za naprawdę „nowym” w ujęciu człowieka i jego najgłębszych aspiracji metafizycznych, duchowych, religijnych, moralnych, które zbliżają go do chrześcijaństwa. Co liberalni naukowcy, a nawet marksiści zaczynają rozumieć, tego nie pojęli uczestnicy synodu holenderskiego.

Ale nie jest to najcięższym zarzutem. Koncentruje on się na postulacie wysuniętym przez synod (s. 264), by oderwawszy się od tradycji Kościoła, powołując się na inspirację ewangeliczną i moc prorocką (s. 264), angażować Kościół w dziedzinie czysto doczesnej, głównie społecznej i humanitarnej. W ten sposób interpretuje się Pismo św. (s. 269), Sobór Watykański II itd. Z tego mocno ahistorycznego rozumowania (s. 270) ma powstać odnowiony Kościół, który autor opisuje jako „Kościół bez papieskiego prymatu, bez kościelnego urzędu nauczycielskiego, bez hierarchii, ustanowionej przez Chrystusa, bez kapłaństwa sakramentalnego, bez obowiązującego składu wiary, bez małżeństwa nierozwiązalnego, bez jasno określonych norm etycznych, bez ustalenia istoty i granic sumienia, z jedynym tylko istotnym zobowiązaniem i troską o dobrobyt (*Wohlsein*) ludzkości” (s. 270).

Co z tej syntezy błędów synodalnych wyniknie? Rozkład wewnętrzny Kościoła i chrześcijaństwa (s. 281), a więc zguba nie tylko widzialnej organizacji kościelnej, ale także całej wewnętrznej treści chrześcijaństwa. To będzie smutny i opłakany koniec radykalnej humanizacji i sekularyzacji Kościoła (s. 281). To oczywiście tylko teoretyczne przewidywania, które nigdy się nie ziszczą, bo, jak ufamy, znajdują się w Kościele holenderskim twórcze siły katolickie, które poza synodem holenderskim zaciągają na odnowie klasztorów, parafii i diecezji holenderskich. 45% „stawiernych” powinno do tego się przyczynić.

III O DODATNICH I UJEMNYCH FAKTACH, ZWIĄZANYCH Z SYNODEM ORAZ O ŹRÓDŁACH ICH POWSTANIA

Zanim będziemy mówili o ujemnych faktach, związanych z synodem holenderskim, musimy podkreślić także to, co było **p o z y t y w n e** i **d o d a t n i e** w o b r a d a c h synodu holenderskiego.

Prof. Brandenburg słusznie podkreśla, że synod holenderski pilnie pracował (s. 188), i że świeccy, kapłani i biskupi podejmowali wiele wysiłków, które miały również pozytywne skutki.

L. Scheffczyk słusznie zaznacza, że pozytywnie oceniać należy sformułowania dotyczące pełnienia społecznych, misyjnych, ekumenicznych i innych, ze światem związanych, zadań Kościoła (s. 263). Łączy się to niewątpliwie z troską o Kościół, która wyrażała się w nowych wysiłkach myśli i woli mających zapewnić Kościołowi dalszy rozwój, jak to zaznaczył ten sam autor (s. 263). Dlatego jest rzeczą zrozumiałą, iż synod miał także swoich entuzjastów. Scheffczyk zalicza do nich np. E. Kleine, którego darzy przydomkiem „zapalonego apologety synodu” (s. 264), a który poczynawszy od 1968 r. do 1971 r. w sześciu tomikach referował o 6 sesjach plenarnych synodu (s. 10).

Warto jeszcze raz wskazać, że **z a a n g a ż o w a n i e** **s p o ł e c z n e** synodu jest bardzo wielkie. Chciałby on przyczynić się do tego, by świat zachodni przeszedł z postawy panującej do usługującej w odniesieniu do gospodarczo słabszych krajów (s. 213). Miałby to być dowód, że ewangelię bierzemy na serio i realizujemy ją przynajmniej częściowo, nawet za cenę rezygnacji z pewnych osiągnięć dobrobytu i postępu materialnego. Jest w tym coś bardzo pozytywnego, czego niejednen z nas nie docenia, ale o czym pamiętają i pamiętać będą świeccy ludzie, katolicy, a może jeszcze bardziej niekatolicy, w krajach od wieków schryścianizowanych, a jeszcze bardziej w krajach, gdzie Kościół jest młody, misyjny. Powiedzą oni może, że intensywna działalność społeczna Kościoła jest niezbitym dowodem, iż Kościół od Soboru Watykańskiego II pozostał interesować się tylko sobą i potrafi poświęcać się także dla innych.

D i a l o g z l a i k a m i — był i jest w Kościele za mało praktykowany. Kościół to uznał i uznaje. W synodzie holenderskim laicy dochodzili często i intensywnie do głosu, co w zasadzie należy oceniać pozytywnie. Dzięki temu problemy współczesności wyłaniały się w całej pełni. Niemniej laicy muszą trzymać się tego, w co Kościół wierzy, i co Kościół w sprawach istotnych nakazuje, czego niestety nie było na synodzie holenderskim.

Synod jest za tym, by krytyka i w Kościele stała się bardziej słyszalna (s. 224). Z tego może wyrastać dobro, ale pod warunkiem, że uznany zostanie urząd nauczycielski Kościoła. Inaczej musiało by dojść do smutnych rezultatów.

Na synodzie doszedł do głosu cały szereg niepokojących lub wręcz fałszywych poglądów teologicznych, w związku z czym Schmaus mówi nawet o podejrzeniu o herezję gnozy (s. 126). Oto konkretne przykłady ujęć odbiegających od ortodoksji katolickiej. Eucharystię przyjęto jako wspólnotę przy jednym stole, przy którym łamie się chleb, a „wszystko

inne jest czczym komentarzem" (s. 280), zapomina się przy tym oczywiście o sakramentalnie obecnym Chrystusie (s. 261).

Na synodzie nie mówiono prawie nigdy o grzechu, dlatego też nie zwrócono uwagi na pokutę i zadośćuczynienie, na co wskazuje Schmaus (s. 125). Auer podkreśla, że nie mówiono o uwielbieniu i adoracji Boga (s. 97). Na synodzie, na którym wiara była zwrócona ku doczesności, modlitwa uwielbienia i adoracji Bożej nie miała oczywiście żadnego znaczenia (s. 71—72), natomiast silnie akcentowano prośbę modlitewną, zwłaszcza w ramach mszalnej modlitwy wiernych (s. 97). Mówiono wiele o godności człowieka, ale jak niekatolicki profesor teologii na to wskazał, opuszczono naukę o Krzyżu (s. 139).

Na synodzie, na którym brakowało wiary, przekraczającej świat widzialny, nie mogła być oczywiście zaznaczyć się teologia, w której środku stałby Jezus Chrystus Ukrzyżowany (s. 69). Jego znaczenie wysuwa się tylko w ramach autentycznej wiary chrześcijańskiej, której za mało było na synodzie.

Nie ma zmartwychwstania w ujęciu biblijnym (s. 117). To i wiele innych twierdzeń trąci wręcz niewiarą (s. 110), jak głosi Schmaus, jakkolwiek na synodzie mówiono raczej o „nowej interpretacji wiary” (s. 108).

Nadzieja na niebo zamienia się w nadzieję na lepsze życie w doczesności. Marksizm i humanizm biorą tu górę nad chrześcijaństwem (s. 112).

Synod bardziej związany jest z tym, co jest dziełem społecznym niż z kultem (s. 115). Musi więc według niego ustać tradycyjne dawanie pierwszeństwa służbie Bożej przed służbą ludzką (s. 115).

„Człowiek nie czuje się dobrze na nabożeństwie w ramach liturgii kościelnej. O wiele bardziej odpowiada mu staranne planowanie zajęć całego dnia, czytanie gazet, dialog o aktualnych zadaniach w świecie, demonstracje na rzecz pokoju... Stają się one prawdziwą modlitwą” (s. 62). Tak może mówić tylko zlaicyzowany katolik, który nie ma już żywego powiązania z Kościołem. Wprawdzie z nim jeszcze ostatecznie nie zerwał, ale do tego się przygotowuje, szermując przedtem coraz liberalniejszymi hasłami. Takich chrześcijan musiało być sporo na synodzie. Z ich aberracji myślowych wyrosło sporo niechrześcijańskich twierdzeń synodalnych.

Mimo woli narzuca się pytanie: czy nie można było lepiej dobierać uczestników synodu? Przecież śmiało można powiedzieć, że liczni katolicy, słabo związani z Kościołem, byli aktywnymi członkami synodu. Już to zdanie mówi i tłumaczy wiele z tego, co działo się na synodzie w Holandii. Szkoda, że o tym nie wspomniano przynajmniej w sposób bardziej rozprawczony w omawianej książce. Wtedy jednak trzeba by było napiećnować o wiele ostrzej niejednego kapłana. Scheffczyk i inni cytują szereg wybitnych kapłanów — teologów holenderskich, wykazując na tle krytycznych przykładów, że trzeba ich krytycznie oceniać jak np. Schillebeeckx (s. 51), Fiolet (s. 60), Sölle (s. 62), Schoonenberg (s. 110), van Jersel (s. 124) i inni.

Auer mówi o „holenderskiej teologii” (s. 75), którą ocenia krytycznie, choć cieszyła się pewnym uznaniem biskupów holenderskich i oparciem o tzw. PINK, tj. Pastoralny Instytut Niderlandzkiego Kościoła, który przygotowywał synod. Autorzy wykazują, że synod nieraz fałszywie

interpretował Pismo św., np. przypowieść ewangeliczną o kąkolu Mt. 13, 24—30 (s. 46). Te i inne zarzuty pobudzą chyba w/w teologów do samokrytyki, ale trzeba się liczyć także z tym, że będą jednymi z pierwszych, którzy zareplikują na omawianą publikację.

Auer wskazuje na to, że w Holandii brakowało myślenia metafizycznego (*metaphysikfremd, feindlich* s. 97), dlatego na synodzie holenderskim teodycea wystąpiła w zdeformowanym kształcie, dlatego właśnie tym łatwiej mogło odzywać się intensywne i często powtarzane wołanie: Kościół powinien przejąć się „pragmatycznym chrześcijaństwem” (s. 214).

Dlatego też synod przejawia pragmatyczne, niektórzy mówią pragmatystyczne (s. 237), spojrzenie na wiele współczesnych, aktualnych zagadnień. Co stąd wynika? Zachwianie niejednego z dotąd mocnych i utwierdzonych punktów wiary i moralności. Przyczyniło się do tego fałszywe filozoficzne naświetlenie wielu problemów, zaczerpnięte od różnych myślicieli, jak Nietzsche (s. 5), Marx (s. 80), Kant (s. 81), Husserl (s. 81), Leibniz (s. 81), Bloch (s. 84), Sartre (s. 86) i inni, pod których wpływem synod nawiązywał do humanizmu, marksizmu, socjologizmu, progresizmu optymistycznego itd. W końcu doszło do tego, że protestancki profesor Bronkhorst, wskazując na brak substancji z wiary chrześcijańskiej powstałej, powiedział, że niektóre, tezy synodalne są takie, iż mogłyby być zaczerpnięte z regulaminu klubu piłki nożnej (s. 44).

Syntetyzując poprzednie wywody, powiemy, że nie można synodowi odmówić wszelkich wartości, ale wyznać trzeba, że nie są one zbyt wielkie — jak głosi O. Schaffner (s. 243), przeważają bowiem liczne twierdzenia, niezgodne z dziełem chrześcijaństwa.

IV. SYNOD I KATECHIZM HOLENDERSKI. SYNOD I BISKUPI HOLENDERSCY

Zostają jeszcze dwa bardzo aktualne tematy do rozważania w związku z synodem holenderskim. Jeden jest natury rzeczowej, drugi osobowej. Pierwszy łączy się z katechizmem holenderskim, drugi z postawą biskupów holenderskich. Obydwa wprost narzucają się każdemu człowiekowi, krytycznie myślącemu, zainteresowanemu historią Kościoła w okresie posoborowym.

Synod holenderski i katechizm holenderski — to ważny problem pastoralny, który każdego zagłębiającego się w prace synodu, musi mocno zainteresować. Niestety nie został on w omawianym dziele specjalnie potraktowany, choć zagadnienie jest tej wagi, że na to zasługiwało. W przyszłości badacze kościelni czy też nie-kościelni na pewno powrócą do tej sprawy i będą próbowali zagadnienie to specjalnie zanalizować i obszernie opisać. Posłużą się wtedy prawdopodobnie odnośnikami, jakie zostały zrobione do katechizmu holenderskiego na synodzie względnie też w komentarzu do synodu, omawianym przez nas. W tekście tym znalazłem kilka, jeśli nie kilkanaście miejsc, na których zestawiano synod z katechizmem holenderskim. Trzeba przynajmniej na niektóre z nich zwrócić uwagę, aby choć w drobnej mierze

wykazać, jak przebiegało na synodzie odchylenie się od autentycznej linii katolickiej.

Omawiając zagadnienie: synod i katechizm holenderski (1966 r.) trzeba podkreślić, że synod nie przyjął poprawek, zażądanych przez komisję kardynałów (z 1968 r.), ale zatwierdził holenderski katechizm w pierwszym wydaniu (s. 230), co było niewątpliwie działaniem zbyt samodzielnym, niezdiscyplinowanym, jeśli już nie anarchicznym. Dodać trzeba, że katechizm ten przedtem cieszył się wyraźnym poparciem i poleceniem episkopatu holenderskiego, jak na to wskazał Auer (s. 75).

Czytając omawianą książkę, człowiek zaczyna sobie uświadamiać, ile w katechizmie holenderskim jest nieścisłości, a nawet błędów teologicznych. To jedna z wielkich zasług Autorów tej książki, w której znajdziemy m. in. zacytowane słowa Ratzingera (s. 76), wedle których katechizm holenderski uchybił w omówieniu dwóch ważnych tematów teologicznych, mianowicie grzechu pierwotnego i odkupienia oraz Boga.

Czasem jednak katechizm bliższy jest tradycji katolickiej niż synod. Wskazuje na to G. Söll omawiając sprawę życia zakonnego, żywo dyskutowanego na synodzie (s. 178—180). Synod był więc o wiele radykalniejszy, niż katechizm holenderski. Można to wykazać na szeregu innych odcinków.

Biskupi i synod holenderski. Temat ten nie został w omawianej pracy osobno poruszony. Jest to może jeden ze słabszych punktów dzieła, podobnie jak brak osobnego omówienia stosunku synodu do katechizmu holenderskiego. Wiadomo bowiem, że według obowiązującego prawa kanonicznego biskup odpowiada za synod. Odpowiedzialność jego odnosi się oczywiście w pierwszym rzędzie do podpisanych przez niego uchwał i postanowień synodalnych. Takich jeszcze nie było na synodzie holenderskim. W pewnej jednak mierze łączymy odpowiedzialność biskupów również z tym, co mówiono i o czym dyskutowano na synodzie. To zupełnie zrozumiałe w oczach laików, a wręcz oczywiste w oczach kleru katolickiego, tym bardziej, że ze strony biskupów nadano dyskutowanej treści synodalnej wielki międzynarodowy rozgłos w Kościele powszechnym, w Kościołach protestanckich i innych wspólnotach kościelnych a nawet poza nimi. Środki społecznego przekazu angażowały się w sprawy synodu w sposób niesłychanie intensywny, prawie nie spotykany przedtem, w odniesieniu do Kościoła katolickiego.

W tej sytuacji kilkuletnie obrady synodu holenderskiego wywoływały raz po raz potężne poddmuchy wewnętrznego niepokoju, zarówno w Kościele w Europie, jak i poza Europą, głównie w Ameryce Północnej, a może i Ameryce Południowej. Kościół holenderski stał się w ten sposób zarodkiem niepokoju w Kościele. W związku z tym narzuca się pytanie, bardzo ważne i doniosłe: na ile oficjalny Kościół holenderski, tj. biskupi holenderscy są odpowiedzialni za to, co mówiono i dyskutowano na 6 sesjach synodu holenderskiego? Sprawa ta zostanie na pewno jeszcze szczegółowo naświetlona później. Ale i z tego, co powiedziano w omawianym dziele zbiorowym, można wysnuć pewne wnioski.

Nie można twierdzić, że biskupi holenderscy byli całkowicie pasywni w czasie obrad synodalnych, jak się to czasem słyszało. Kard. Alfrink np. miał odwagę powiedzieć, że na synodzie odmawiało się nieomyślności

encyklice Pawła VI *Humanae Vitae*, ale równocześnie głosiło się inne twierdzenia, które sprawiały wrażenie, że roszczą sobie prawo do nieomyślności (s. 244). Podobnych głosów znalazło by się na pewno więcej na synodzie. Schmaus słusznie wskazuje na to (s. 142), że biskupi holenderscy zasadniczo nie porzucili linii, wytkniętej przez tradycję katolicką, jakkolwiek nie zajęli właściwego, krytycznego stanowiska wobec tych, którzy to czynili.

W orędziu ogłoszonym w Rzymie pod koniec Soboru Watykańskiego II biskupi holenderscy dali wyraz swojej odpowiedzialności „za rozwój świata i Kościoła Powszechnego” (s. 143). W pewnym sensie więc stawiali prace synodu holenderskiego na promieniowanie poza Holandię, na cały Kościół i na cały świat. Tym bardziej więc powinni byli liczyć się z tym, co działo się na ich synodzie, o czym, zdaje się, niestety nie zawsze pamiętali. Świadczy o tym ich zbyt bierne stanowisko wobec tych członków synodu, którzy brutalnie zrywali z tradycją.

Eksperymenty pastoralne są pożyteczne i potrzebne, ale muszą one odbywać się pod nadzorem władzy kościelnej, głównie biskupów, którzy kierując się refleksją teologiczną oceniają, czy dany eksperyment się udał lub nie, co z niego wynika dla przyszłości? itd. (s. 256). Tego, zdaje się, na synodzie nie było, albo było za mało.

Eksperymentowanie często jest praktykowane w Kościele posoborowym, zwłaszcza w dziedzinie liturgicznej. Ale w tym także nie wolno było posuwać się za daleko, dlatego jest praktyką nie do przyjęcia, by katolicy rozwiedzeni, po zawarciu nowego małżeństwa cywilnego dopuszczeni zostali do sakramentów św., co proponowano w Holandii (s. 238).

Prof. Scheffczyk słusznie krytykuje zdanie jednego z biskupów holenderskich, wypowiedziane na marginesie Soboru: „Razem jesteśmy w drodze *irgendwohin*, a więc bez określonego celu” (s. 72). Czy nie można by tego określić także do synodu? Synod angażuje się w zmaganie o pokój w świecie, pragnie pomóc, aby warunki życiowe w świecie stawały się lepsze dla ludzi (s. 246). Ma to wynikać z dobrej nowiny ewangelicznej (s. 246). To wszystko jest do przyjęcia, ale ekstremistyczne rozwiązania, które stąd wynikły dla wiary i dyscypliny kościelnej, trzeba było odrzucić.

Rzecz ciekawa, rozwijają się one prawie wszystkie w jednym kierunku. Skąd to pochodzi? W 1958 r. został założony holenderski instytut pastoralny, który od 1966 r. z polecenia hierarchicznego przygotował synod pastoralny, skłaniając się niestety ku ekstremistycznym rozwiązaniom, m. in. w propozycjach, przedłożonych komisjom synodalnym (s. 248). Tego zdaje się nie dopatrzyli biskupi holenderscy, z wielką szkodą, bo synod z góry został nastawiony w niewłaściwym kierunku. Przyczynił się do tego również osobisty skład członków, aktywnie angażowanych w prace synodu. Na tym odcinku musiało także być sporo niedopatrzeń ze strony biskupów holenderskich. Gdyby bowiem byli włączyli w synod większość katolików, związanych z tradycją kościelną, a mniejszość progresistowską, to z jednej strony byłby zapewniony na synodzie żywy dialog, a z drugiej strony nie doszłoby do wypaczeń doktryny katolickiej.

Na synodzie holenderskim nie zawsze szczęśliwie zaznaczyła się rola

niekatolików. Wprawdzie czasem zdradzali więcej umiaru teologicznego niż katolicy, uczestniczący w synodzie, w czym ukazał się ich pozytywny udział w synodzie, niejednokrotnie jednakże wpływali także ujemnie na tok obrad synodalnych. Nie byli oni tylko obserwatorami, jak na Soborze Watykańskim II, ale nieraz aktywnie występowali w toku obrad. I tak np. tak zwani „humaniści” zastrzegli się wyraźnie przeciw akcji misyjnej (s. 150—151). Byli wprawdzie za swobodnym dialogiem misyjnym, ale odrzucali wszelkiego rodzaju nawracanie. Komentując to wydarzenie G. Söll podkreślił, że utrudniło ono dialog wewnątrz Kościoła na synodzie (s. 151).

Kończąc ten rozdział możemy powiedzieć, że na synodzie chodziło wciąż o jedno, mianowicie o sytuację Kościoła w sekularyzowanym świecie. Temu światu Kościół się za mało przeciwstawił, zbyt ściśle z nim współżył, a to współżycie okazało się takie, że Kościół w tym świecie się rozpląwał i mógł zginąć.

V SZKIC HISTORII KATOLICYZMU W HOLANDII CO STĄD WYNIKA DLA SYNODU DIECEZJI KATOWICKIEJ I INNYCH SYNODÓW

I ten rozdział na pewno wnosi cenne przyczynki dla zrozumienia synodu holenderskiego. Dlatego właśnie zwracamy nań baczna uwagę, tym bardziej iż Kościół w Holandii posiadał w niedawnej przeszłości pewne cechy podobne do Kościoła na Śląsku.

Według Gijsen'a Kościół w Holandii po Soborze Watykańskim II przesadnie zbliżył i upodobił się do świata, podkreślając równocześnie nadmiernie postulat doczesnego dobrobytu dla wszystkich ludzi (s. 39, 40, 41). Przedtem natomiast przez dziesiątki lat zachowywał wręcz przeciwną postawę: wyizolował się ze świata, trwając mocno przy tradycji. Z wielką dyscypliną zabiegał głównie o możliwe praktyczne udoskonalenie duszpasterstwa. Dochodził wtedy do wspaniałego zewnętrznego rozwoju, który uwydatnił się nie tylko w liczbnym wzroście kościołów parafialnych, różnego rodzaju klasztorów oraz dzieł społecznych rzymsko-katolickich, ale także w stałym podnoszeniu się liczby powołań do kapłaństwa i życia zakonnego, m. in. także do trudnej pracy misyjnej. Auer (s. 78) wskazuje na to, że Holandia w minionych stu latach była najbardziej misyjnym narodem w Kościele powszechnym.

Holenderski Kościół katolicki cieszył się w kraju, a także zagranicą, przede wszystkim jednak w kręgach Stolicy Apostolskiej wielkim znaczeniem. Jeszcze przed II wojną światową mówiło się powszechnie w całej Europie: *Holandia docet*. W krótkim czasie doszło jednak do głębokiego kryzysu i załamania. Skąd się to wywodziło? O to pyta wielu, zwłaszcza spośród tych, którzy wiedzieli, że holenderska, tzw. utrechtcka, prowincja kościelna przez lata była nie tylko jedną z najbogatszych, ale także najznakomitszych prowincji Kościoła powszechnego (s. 31).

Trudno złożyć całą odpowiedzialność za to na zagranicznych teologów, protestanckich, katolickich i innych, głoszących *Gott ist tot*, do

których Gijsen zalicza następujące nazwiska: Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Metz, Rahner, Küng, van Buren, Hamilton, Altizer, Cox, Sölle oraz własnych, holenderskich teologów, z których najbardziej znani są Schillebeeckx, Schoonenberg, Hilsbosch, Willems, Fiolet (s. 40). Trzeba więc znaleźć jeszcze inne tłumaczenie odsłaniając szersze tło historyczne kryzysu.

Zauważmy najpierw, że w Kościele holenderskim panowało przez długie lata pewnego rodzaju ubóstwo kulturalne. Nie było w holenderskim katolicyzmie pogłębienia teologicznego, za którym szłyby nowe przeświadczenia i pogłębienie w wierze ani też nowego ożywienia całej duchowości. Ucierpiały na tym praktyki religijne, coraz bardziej zewnętrzne, nie formujące nowego życia katolickiego. Dzięki temu rozwinął się w szybkim tempie „praktycyzm holenderski” (s. 38), który nie zdał egzaminu w okresie po Soborze Watykańskim II, podobnie jak praktycyzm amerykański.

G. Ermecke słusznie podkreślił, że zamiast uznawać relatywną autonomię tego, co w świecie się odbywa, jak to później uczynił Sobór Watykański II i prowadzić do uchrześcijanienia różnych przejawów życiowych, prowadziło się systematyczne ukościelnienie, które musiało być wcześniej czy później odrzucone (s. 195) i to nie pod naporem światopoglądowych dążeń, wypierających życie z wiary, ale raczej pod naciskiem dążeń do wolności (s. 194).

Przyznać trzeba, że w Holandii w przeszłości obawiano się rozwoju myślenia ludzkiego, zwłaszcza bardziej samodzielnego. Pociągałoby ono za sobą — tak mówiono — zachwianie wiary, tej wiary, która bardzo mocno bazowała na posłuszeństwie i pokornej postawie ludzkiej. Tymczasem jednak stało się coś zupełnie innego, niespodziewanego, z czym się za mało, prawie że całkowicie nie liczone. Dziesiątki lat trwający brak pogłębionej myśli katolickiej stał się nagle jedną z przyczyn, a przynajmniej okazją do powstania wielkich wypaczeń teologiczno-moralnych, z którymi Kościół nie może mieć nic wspólnego. Proces ten narastał dość szybko, gdy np. w okresie drugiej wojny katolicy współpracując z protestantami w walce z niemieckim okupantem, coraz bardziej duchowo do nich się zbliżali oraz gdy później pod wpływem świeckich dyscyplin naukowych, zwłaszcza psychologii i socjologii, coraz krytyczniej odnosili się do kapłanów i biskupów, krytykując wiele z ich zbyt autorytatywnych — jak mówiono — poczynań w duszpasterstwie. Do rozszerzenia wśród ludu tych tendencji nowatorskich przyczyniła się po Soborze Watykańskim II m. in. *pluriformitas* w liturgii, katechezie i duszpasterstwie, która w szybkim tempie prowadziła (cytowany przez nas Dr. Gijsen jest zdania, że nowa era Kościoła w Holandii zaczyna się od 1953 roku) najpierw do oderwania się od tradycji katolickiej, a potem do zagubienia się we współczesnym dynamicznym nurcie życia świeckiego. Znalazło to swój bodajże najdobitniejszy wyraz w sześciu sesjach pastoralnego synodu holenderskiego (s. 41).

Podsumowując prace synodalne w naszym, katowickim Kościele, wykorzystamy doświadczenia płynące z niepowodzeń synodu holenderskiego. Unikając gwałtownego przeskoku z konserwatywnej postawy religijno-moralnej do przesadnie radykalnej postawy postępowej, będziemy sprzy-

jali właściwemu rozwojowi życia katolickiego, nakreślonego przez Sobór Watykański II.

Można dostrzec pewne analogie między historycznymi przyczynami kryzysu Kościoła holenderskiego a kształtowaniem się dziejów Kościoła na Śląsku. Jak Śląsk zmagał się przez długie lata z najazdem kultury niemieckiej i protestanckiej, tak Holandia katolicka przez kilka wieków ścierała się w zażartej samoobronie z protestantyzmem. Pozostawiło to w jednym i drugim wypadku mocne ślady także w życiu kościelnym, które świetnie prosperowało, gdy musiało przybierać postawę defensywną, a które musiało zmienić swoje nastawienie na promieniowanie ofensywne, gdy ustała potrzeba obrony. Na Śląsku było tak po pierwszej wojnie światowej, po drugiej już jest inaczej. Wysuwa się wtedy może bardziej niż przedtem pastoralny praktycyzm śląski, który jest w pewnej mierze podobny do holenderskiego praktycyzmu duszpasterskiego. Jest on bardzo znany w Polsce i poza naszym krajem. Przyczynił się w przeszłości a także w teraźniejszości do wielkiej żywotności Kościoła na Śląsku. Nie wystarczy jednak dla prawidłowego rozwoju Kościoła w przyszłości.

Śląskie pragmatyczne duszpasterstwo musi bowiem wywołać pragmatyczne chrześcijaństwo, pragmatycznie pojęte życie chrześcijańskie, które bez pogłębienia wewnętrznego, teologicznego i ascetycznego, mogłoby się szybko kruszyć, a nawet upadać. Mogłoby się to stać, gdyby śląski praktycyzm pastoralny, obliczony na warunki życiowe, podtrzymujące i sprzyjające Kościołowi, nie uległ mocnemu i wyraźnemu rozwojowi, dostosowując się do świata, który chce rozwijać się niezależnie od Kościoła, a nawet przeciw Kościołowi. Śląski praktyk pastoralny musi więc porzucić swoje tradycyjne stanowisko, dostosowując styl działania pastoralnego do zmienionych warunków. Nie czeka, aż świat do niego przyjdzie, ale sam wybiera się na jego spotkanie.

Wymaga to poważnego pogłębienia teologicznego, z którego wyrośnie nowa duchowość kapłana diecezjalnego. Za tym pójdzie nowe przemyslenie prawd wiary i nowe, coraz doskonalsze ich sformułowanie w katechizacji i na ambonie. Zyska na tym apostolska postawa kapłanów i ożywienie w wierze wiernych. W dalszych konsekwencjach zniknie także czysto zewnętrzne traktowanie modlitwy i innych praktyk religijnych.

O tym wszystkim będziemy pamiętali na synodzie katowickim, uzupełniając i prowadząc do szczytu to, co w okresie po II wojnie światowej zrealizowano już na terenie diecezji katowickiej. Nie zadowolimy się więc zewnętrznym aktywizmem duszpasterzy i wiernych, ale będziemy sterowali ku wewnętrznemu pogłębieniu teologicznemu i ascetyczno-mistycznemu tak kapłanów-duszpasterzy, jak i szerokich mas wiernych, zwłaszcza młodych rodziców, przy czym zachowamy żywą łączność z tradycją katolicką, i tą ogólnokościelną, i tą — związaną z naszym Kościołem lokalnym.