

KS. MAREK LIS

SPRAWA ARCYBISKUPA MARCELA LEFEBVRE'A Teologiczne podstawy konfliktu

1. Arcybiskup M. Lefebvre. — 2. Rozumienie tradycji. — 3. Sprzeciw wobec Vaticanum II.
— 4. Podsumowanie.

Postać arcybiskupa Marcela Lefebvre'a kojarzy się nieodłącznie z najnowszym rozłamem, jaki zaistniał w łonie Kościoła katolickiego w 1988 r. Do definitywnego zerwania jedności kościelnej doszło, gdy liczący 83 lata arcybiskup wbrew woli Stolicy Apostolskiej udzielił 30.06.1988 r. sakry biskupiej czterem kapłanom z założonego i przez lata przez siebie kierowanego Bractwa św. Piusa X.

Sprawa w swoim czasie stosunkowo głośna nie doczekała się jednak w Polsce zbyt wielu opracowań, a w świadomości wielu ludzi, pobieżnie tylko zorientowanych w zagadnieniu, Lefebvre pozostaje jedynie obrońcą Mszy św. po łacinie. A przecież istotą całego sporu są zagadnienia nie tylko natury liturgicznej czy dyscyplinarnej, ale właśnie doktrynalnej, teologicznej¹.

Warto byłoby naświetlić to, co leży u podłoża zagadnienia, co doprowadziło do owej „bolesnej rany” zadanej jedności Kościoła.

1. Arcybiskup Marcel Lefebvre

Marcel Lefebvre urodził się 29.11.1905 r. w Tourcoing² w północnej Francji w rodzinie o silnych tradycjach katolickich i mocnym przywiązaniu do

¹ Paweł VI, *Lettre de Paul VI à Mgr Lefebvre* z 11.10.1976, *La Documentation Catholique* 58 (1976) nr 1710, 1057.

² Życiorys arcybiskupa podaję w oparciu o następujące materiały: *La Fraternité St-Pie X*, Martigny 1983, 4—42; P. Grelot, *Mgr Lefebvre et la foi catholique*, *Etudes* 133 (1988) nr 1 (368), 93—101; A. de Penanster, *Un papiste contre les papes*, Paris 1988; *Wstępna nota do Listu do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary*, *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 9 (1988) nr 3—4, 15; *Biographie de Mgr Lefebvre*, *La Documentation Catholique* 70 (1988) nr 1966, 740; *Annuario Pontificio per l'anno 1985*, Città del Vaticano 1985, 620.

Kościół. Kapłanem został w roku 1929, a po 3 latach, już jako członek misyjnego Zgromadzenia Ducha Świętego, wyjechał na misje. W Afryce pozostał do 1962 roku, pełniąc liczne odpowiedzialne funkcje, w roku 1955 Pius XII mianował go pierwszym arcybiskupem Dakaru. Po opuszczeniu Afryki wrócił do Francji, gdzie objął biskupstwo Tulle. Po kilku miesiącach kapituła zgromadzenia wybrała go na swego przełożonego generalnego.

Był to czas przygotowań do Vaticanum II, papież Jan XXIII mianował arcybiskupa członkiem Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru. Lefebvre brał czynny udział w sesjach soborowych, opowiadając się po stronie konserwatywnej, lecz mimo krytycznych wypowiedzi i uwag podpisał większość soborowych dokumentów³.

Po ustąpieniu ze stanowiska przełożonego generalnego rozpoczął starania o założenie bractwa mającego na celu formację przyszłych kapłanów, w duchu dość jednak dalekim od wskazań soborowych. Rok 1970 przyniósł kanoniczne zatwierdzenie *Międzynarodowego Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* i jego pierwszego seminarium w szwajcarskim Ecône. Z czasem liczba seminariów wzrosła do sześciu na czterech kontynentach. Jednak po dokonanej jesienią 1974 r. wizytacji apostolskiej i idącej w ślad za nią listopadową *Deklaracją*⁴ Lefebvre'a biskup Fryburga P. Mamie cofnął pozwolenie na prowadzenie przez Bractwo własnego seminarium duchownego.

Konflikt z posoborową rzeczywistością odnawiającego się Kościoła, dotąd ukryty, zaczął gwałtownie narastać, aż osiągnął apogeum w momencie udzielenia przez Lefebvre'a święceń kapłańskich i diakonatu pierwszym absolwentom Ecône w czerwcu 1976 roku. Święcenia te, udzielone wbrew wyraźnemu zakazowi zarówno miejscowego biskupa, jak i Stolicy Apostolskiej, zakończyły się dla arcybiskupa suspensą. Nie pomogły tu starania Stolicy Apostolskiej, osobiste interwencje papieża Pawła VI — wszystko wskazywało na to, że Lefebvre dąży do coraz większego uniezależnienia od rzymskiego Kościoła, stojącego — jego zdaniem — od czasów zmian wynikających z postanowień Soboru Watykańskiego II na granicy herezji⁵.

Taką sytuację zastał w 1978 r. nowo wybrany Jan Paweł II. Od początku swego pontyfikatu dążył on do załagodzenia sporu, który — choć

³ Wstępna nota (j.w.) podaje że Arcybiskup nie podpisał *Gaudium et spes* i *Dignitas humanae*. To samo twierdzi arcybiskup w wywiadzie, cytowanym przez de Penansterę (dz. cyt., 120). Z soborowych list głosowania wynika jednak, że Lefebvre podpisał wszystkie dokumenty Soboru, nawet te ostatnie. Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vaticani 1970—1980, vol. IV, pars VII, 809.

⁴ *Déclaration du 21 novembre 1974*, Fideliter (1983) supl. do nr. 37, 6—11. Był to prawdziwy manifest niezależności, w ostrych słowach atakujący posoborowe reformy.

⁵ Zob. obszerną dokumentację tego pierwszego kryzysu związanego z osobą Lefebvre'a: *Les ordinations d'Ecône. Dossier*, La Documentation Catholique 58 (1976) nr 1703, 712—719.

formalnie opierał się na problemach dyscyplinarnych — miał jednak podłoże doktrynalne. Wieloletnie wysiłki, szczególnie intensywne na przełomie roku 1987 i 1988 nie doprowadziły do pojednania. I chociaż abp Lefebvre podpisał 5 maja 1988 r. przygotowany wspólnie przez przedstawicieli Kongregacji Doktryny Wiary, jak i Bractwa św. Piusa X *Protokół zgody*⁶ regulujący problemy dyscyplinarne, to jednak już nazajutrz go odrzucił. Nic już nie potrafiło powstrzymać go od udzielenia sakry biskupiej czterem kapłanom założonego przez siebie Bractwa. Dzień 30 czerwca 1988 r. stał się datą graniczną, znaczącą oddzielenie się od jedności z Kościołem ekskomunikowanych biskupów oraz tych wszystkich, którzy zdecydowali się mimo wszystko pozostać przy arcybiskupie⁷. Chodziło o grupę dość poważną: ok. 260 księży, 300 seminarzystów, 50 zakonnic, do tego doliczyć należy wiernych formalnie nie należących do Bractwa, ale z nim związanych — ocenia się, że chodzić może o 50—200 tysięcy osób⁸.

Czym więc wyjaśnić to, co się stało, to, że arcybiskup postanowił niejako przekreślić swą dotychczasową służbę i poświęcenie Kościołowi? Co w pewnym momencie spowodowało odwrócenie od Rzymu (choć Lefebvre mówi o swej wierności papieżowi i Rzymowi⁹) tego dostojnika kościelnego, który aż do czasu Soboru robił faktycznie karierę kościelną, i to w najlepszym znaczeniu! Pełen gorliwości nieustraszony misjonarz, pełniący liczne odpowiedzialne funkcje (przełożony seminarium, misji, delegat apostolski, biskup, arcybiskup), kto wie, czy nie potencjalny kardynał?¹⁰ Sięgnijmy do tego, co było przyczyną dramatu.

⁶ *Le protocole d'accord entre Vatican et Mgr Lefebvre*, La Documentation Catholique 70 (1988) nr 1966, 734—736.

⁷ Wobec zaistniałego rozłamu Ojciec św. Jan Paweł II ogłosił 2.07.1988 Motu proprio *Ecclesia Dei afflictata*; wyjaśnia w nim przyczyny schizmy, ale i oczekuje powrotu do jedności. Zob. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., 9 (1988) nr 6, 3. *L'Osservatore Romano* na bieżąco przedstawiało wysiłki w celu zapobieżenia tragedii. Zob. numery 3—4, 5 i 6 z roku 1988.

⁸ K. Nientiedt, *Die traditionalistische Abspaltung*, Herder Korrespondenz 42 (1988) nr 8, 365. Po pięciu latach Bractwo, kierowane od 1983 r. przez ks. F. Schmidbergera, miałyby liczyć 4 biskupów, 220 kapłanów i 230 seminarzystów (S.M. Paci, *Cosa vogliono i lefebvriani*, 30 Giorni 11 (1993) nr 1, 46).

⁹ Lefebvre odróżnia *Rzym wieczny* (to, co w Pawle VI pochodzi od Piotra) od *Rzymu konkretnego* (przesiąkniętego liberalizmem i modernizmem) — jego postanowienia jako heretyckie oczywiście odrzuca w imię wierności „odwiecznemu Kościołowi” (por. Y. Congar, *La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre*, Paris 1976², 11). Von Balthasar uważał takie tezy arcybiskupa za śmieszne: „Kto rozumuje w ten sposób, nie jest katolikiem” (R. Farina, wywiad z Balthasarem *Il pregio della chiarezza*, Il Sabato 11 (1988) nr 26, 11).

¹⁰ „Podczas czterdziestu lat mego życia kapłańskiego i biskupiego zawsze robiłem to samo. Gratulowano mi, zostałem biskupem, arcybiskupem, delegatem apostolskim, czyli praktycznie nuncjuszem apostolskim. Byłem asystentem Tronu papieskiego, członkiem Centralnej komisji Soboru. Zabrakło tylko kapelusza kardynalskiego, niestety. Przeleciał obok...” (Lefebvre, *L'Eglise après le Synode*, Bruxelles 1986, 21).

2. Rozumienie Tradycji

Zarówno oświadczenia Lefebvre'a, jak też dokumenty Stolicy Apostolskiej wskazują na to, jak wielkie znaczenie w rozwoju konfliktu miało rozumienie Tradycji. Po pierwszym przesileniu dramatu — owego „gorącego lata” 1976 roku papież Paweł VI, okazujący tak wiele cierpliwości wobec Lefebvre'a, napisał po audiencji udzielonej mu w Castel Gandolfo list, w którym przedstawia swoje wymagania wobec arcybiskupa, jak i wskazuje jego błędy¹¹. Oto zarzuty papieża: dwuznaczność i sprzeczności w oświadczeniach, eklezjologia zafałszowana w istotnych punktach, fałszywa koncepcja Tradycji.

Jan Paweł II powtarza podobny zarzut: niepełne i wewnętrznie sprzeczne rozumienie Tradycji¹².

Wystarczy przeczytać tekst *Deklaracji* Lefebvre'a z 21 listopada 1974 r., by zauważyć, jakie obawy dręczyły arcybiskupa oraz jakie elementy uważał za niezbędne, by Kościół mógł bezpiecznie wypełniać swą misję: po stronie negatywnej wylicza stanowiące śmiertelne wręcz niebezpieczeństwo tendencje neomodernistyczne, neoprotestanckie, reformy w duchu liberalizmu i modernizmu, niszczące Kościół, kapłaństwo, sakramenty i prowadzące do zaniku wiary. Tej pesymistycznej wizji przeciwstawia wierność Rzymowi, stróżowi wiary i tradycji, koniecznej do utrzymania tej wiary. Najlepszym zabezpieczeniem jest dla Lefebvre'a nauczanie Trydentu: „Nikt nie może powiedzieć — jesteście przywiązani do przeszłości, pozostajecie przy Soborze Trydenckim — ponieważ dla nas Sobór Trydencki nie jest przeszłością! Tradycja przybrała charakter ponadczasowy, dostosowany do wszystkich czasów i miejsc”¹³.

Tradycja. To właśnie słowo stanie się niemal hasłem wywoławczym w walce Lefebvre'a przeciw reformom, to określenie będzie synonimem ruchu zapoczątkowanego i kierowanego przez arcybiskupa — tradycjoniści. Ale czy słusznie możemy łączyć to określenie wyłącznie z ruchem integralistycznym?

Musimy znaleźć odpowiedź na pytanie: czym jest tradycja?¹⁴ Nie ulega wątpliwości, że pojęcie tradycji jest pojęciem bardzo szerokim.

Na gruncie słownictwa teologicznego możemy mówić o dwóch rodzajach tradycji. Pierwszy z nich to tradycja czy tradycje (pisana małą literą) —

¹¹ *Lettre de Paul VI à Mgr Lefebvre* z 11.10.1976, *La Documentation Catholique* 58 (1976) nr 1710, 1056—1061.

¹² *Ecclesia Dei* nr 4, *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 9 (1988) nr 6, 3.

¹³ Lefebvre, *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Paris 1985, 170n.

¹⁴ B. de Margerie rozpoczyna swoją książkę *Ecône. Comment dénouer la tragédie?*, Paris 1988 od rozdziału, w którym stara się naświetlić to właśnie zagadnienie. Na *Ecône* opieram się omawiając zagadnienie Tradycji (10—22).

rozumiana jako całość zwyczajów, obrzędów, form historycznych itd. Drugi rodzaj (Tradycja) ma nieco inny zakres. Oznacza ona to, co w nauczaniu, w przekazie wiary jest niezmiennie, co jest dla tego przekazu istotne i bez czego nie można by mówić o całej przekazywanej prawdzie. Ta więc Tradycja byłaby rzeczywiście przekazana przez samego Chrystusa. Ta koncepcja Tradycji pojawia się w Kościele dobrze zdefiniowana już między końcem II a początkiem IV wieku. W tym okresie (a jest to czas Ireneusza z Lionu, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Tertuliana i Cypriana z Kartaginy) termin określa jasno „to, co zostało przekazane”, to znaczy nauczanie Apostołów spisane i niespisane. Pojęcie Tradycji zawiera trzy elementy: (1) pochodzenie apostoelskie; (2) zawartość, czyli nauczanie apostoelskie oraz (3) normatywny autorytet wiary — autorytet Chrystusa, przez którego zostali posłani Apostołowie i ich następcy¹⁵.

Okazją do przypomnienia tych znaczeń był list Jana Pawła II na 1200 rocznicę II soboru Nicejskiego¹⁶. Oto główne myśli tego listu: już św. Paweł uczy, że dla pierwszego pokolenia chrześcijan tradycja (παράδοσις) jest proklamacją wydarzenia Chrystusa i jego aktualnego znaczenia, dającego zbawienie przez Ducha Świętego. Przekaz słów Pana i jego czynów został zebrany w czterech Ewangeliach, nie wyczerpując się w nich. Ta tradycja apostoelska dotyczy nie tylko zdrowej doktryny, ale i norm moralnych oraz reguł życia wspólnoty. To, w co Kościół zawsze wierzył i co praktykował, jest przezeń uznawane za tradycję apostoelską.

Tekst jest jasny: Tradycja jest proklamacją przez Apostołów Misterium Chrystusa, a więc jego działania, nauczania i etyki; dotyczy tego, co Kościół zawsze wyznawał i praktykował, nie wyłączając rozwoju, przejścia z *implicite* do *explicite*. Rozwój tej Tradycji nie jest rzeczą nową: Ojcowie i synody stopniowo uczynili z Tradycji tradycję Ojców czy tradycję kościelną, pojmowaną jako jednorodny rozwój tradycji apostoelskiej. Tradycja kościelna w rozumieniu Ojców II Soboru Nicejskiego to tradycja sześciu poprzednich soborów ekumenicznych oraz prawowiernych Ojców, których nauczanie było powszechnie przyjęte w Kościele¹⁷.

Tę Tradycję kościelną — tożsamą z apostoelską — Tradycję kościelną podstawową, pierwszą i pierwszorzędną należy jasno odróżnić od tradycji drugorzędnych (co nie oznacza, że nic nie znaczących!), które Kościół wykorzystywał w służbie Tradycji apostoelskiej rozwiniętej w tradycję kościelną pierwszorzędną i pierwszą.

¹⁵ G. Mucci, *Che cos'è la tradizione della Chiesa?* La Civiltà Cattolica 139 (1988) nr 3321, 223—236.

¹⁶ Jan Paweł II, *Duodecimum saeculum* z 4.12.1987, Acta Apostolicae Sedis 80 (1988) nr 3, 241—252. List cytuje de margerie na 10n.

¹⁷ De Margerie, dz. cyt., 11.

Owe drugorzędne tradycje zawierają elementy przypadłościowe i nietrwałe. Ojcowie soboru Nicejskiego II pragnęli „zachować nienaruszone wszystkie tradycje Kościoła, które zostały im powierzone”¹⁸, natomiast Ojcowie Vaticanum II niczego podobnego nie mówili: mieli bowiem przed oczami fundamentalne rozróżnienie pomiędzy tradycją pierwszorzędną a drugorzędnymi, podlegającymi przemianom podyktowanym przez aktualne potrzeby Kościoła¹⁹.

Vaticanum II rozumie przez „świętą Tradycję”, mającą Boże pochodzenie, apostołskie nauczanie przeznaczone do zachowania i przekazania aż do końca czasów — „obejmuje ona wszystko to, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez Lud Boży i pomnożenia w nim wiary”²⁰.

Dotąd żaden sobór ekumeniczny nie mówił z taką siłą i taką głębią o tym, co od wieków teologia nazywa tradycją bosko-apostołską. Nie została ona powierzona indywidualnie żadnemu z ochrzczonych, lecz — razem z Pismem świętym — Kościołowi, „żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła”²¹. Tradycja, Pismo i żywe Magisterium są nierozdzielne. Tradycja jest boska ze względu na swój przedmiot — Słowo Boże powierzone Apostołom i ich następcom — oraz przez gwarancję wiernego przekazywania jej aż do końca czasów. Oczywiście, zarówno biskupi czy pojedynczy ochrzczeni mogą ją unicestwiać, umniejszać, przekazywać niedoskonale czy niekompletnie otrzymywać. Podkreślamy jedynie kapitałną prawdę w aktualnym kontekście: absolutna pewność integralnego przekazu Objawienia przez Kościół powszechny w celu szczęścia i zbawienia każdej osoby ludzkiej²².

Ostatni Sobór zaproponował nauczanie szczególnie bliskie najróżnorodniejszym tradycjonalistom: *Dekret o misjach* (11 i 21) mówi o tradycjach narodowych i religijnych zawierających ziarna Słowa w nich ukryte oraz o tym, że chrześcijanie powinni wyrażać nowość Ewangelii według tradycji narodowych. Inaczej mówiąc — chrześcijanie powinni kłaść tradycje na służbę Tradycji apostołskiej; tradycje ludzkie na służbę Tradycji boskiej. Przekazując Tradycję otrzymaną od Apostołów ich następcy stworzyli w oparciu o tradycje narodowe i świeckie tradycje kościelne drugorzędne, zwyczaje, różnorodne praktyki, które pojawiają się i mogą zniknąć z życia Kościoła. Nie mają one boskiego pochodzenia i Kościół przyjmując je nie podejmuje się ich uwieczniania. Mają one stanowić ochronną otoczkę, gwarantującą zachowanie drogocennej perły: boskiej Tradycji. I tak

¹⁸ Jan Paweł II, *Duodecimum saeculum*, 5.

¹⁹ De Margerie, dz. cyt., 12.

²⁰ Sobór Watykański II, KO 8.

²¹ Tamże, nr 10.

De Margerie, dz. cyt., 13n.

na przykład sutanna, tak mocno broniona przez Lefebvre'a²³, nie będąc pochodzenia apostołskiego, nie stanowi jedyne stroju duchownego, pozwalającego odróżnić kapłana od świeckiego²⁴. Wszystkie tradycje stworzone przez Kościół mogą być modyfikowane czy nawet odrzucone dla lepszego przekazu (Tradycji) Bożego Słowa²⁵.

Niestety, od czasu reform soborowych wielu z tych, którzy powołują się na Tradycję, nie odróżniają jej od tradycji kościelnych i faktycznie myślą je. Inaczej mówiąc, mieszają to, co jest ludzkie i boskie w Kościele. Lefebvre w swojej książce *Lettre ouverte aux catholiques perplexes* w poszczególnych rozdziałach przedstawia zarzuty wobec posoborowego Kościoła. W rozdziale drugim zajmuje się tradycją: Oto, co o niej pisze: „Nie mam żadnej doktryny osobistej w dziedzinie religii. Całe życie trzymałem się tego, czego mnie uczono w ławach seminarium francuskiego w Rzymie, mianowicie nauki katolickiej według przekazu, jaki zachowało Magisterium od śmierci ostatniego Apostoła, znaczącej koniec Objawienia”²⁶. A oto, co mówił w konferencji, wygłoszonej 22 marca 1986 r. w Brukseli o stosowaniu kultur miejscowych: „Pozwala się na wejście do liturgii, a praktycznie także do wiary, elementów niby cywilizacji lokalnej. Wiara niszczy, bo do liturgii wprowadza się te elementy”²⁷.

Sam abp Lefebvre nie uniknął niebezpieczeństwa pomyłki. Wydaje się, że nie uwzględni wspomnianego rozróżnienia między Tradycją a tradycjami, przynajmniej tak to wynika z jego wypowiedzi. Można go zrozumieć: to rozróżnienie odbiera sens wielu jego krytykom reform wynikłych z Vaticanum II. Dość radykalnie określił to P. Grelot: „Abp Lefebvre nazywa tradycją nauczanie teologiczne, praktyki kościelne i sposób celebracji liturgicznej, jakie poznał w czasie swej młodości i edukacji”²⁸. We wspomnianej już książce *Lettre ouverte aux catholiques perplexes* Lefebvre podaje określenie Tradycji: „To nie zostawione przez przeszłość i strzeżone przez wierność wobec niej, nawet gdy brak jasnych przyczyn. Tradycję definiuje się jako depozyt wiary przekazywany przez magisterium ze stulecia w stulecie. To ten depozyt, który nam dało Objawienie, to znaczy słowo Boga powierzone Apostołom i którego przekaz jest zapewniony przez ich następców”²⁹.

Właściwie tej definicji nie można niczego zarzucić, poza jednym: mówiąc o Tradycji nie precyzuje jej stosunku do tradycji drugorzędnych. W ten sposób

²³ Co ciekawe, broniąc noszenia sutanny („kwestia nie jest fundamentalna, ale ma duże znaczenie”) Lefebvre odwołuje się do nauczania Jana Pawła II (*Lettre ouverte*, 49n).

²⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 284.

De Margerie, dz. cyt., 15.

²⁶ *Lettre ouverte*, Paris 1985, 15.

²⁷ *L'Eglise après le Synode*, Bruxelles 1986, 9.

²⁸ Grelot, art. cyt., 120n.

²⁹ Lefebvre, *Lettre ouverte*, 167.

łatwo przechodzić z jednego znaczenia w drugie i za boskie uważać wszystkie elementy praktyki Kościoła istniejące przed Vaticanum II. Grelot uważa, że tradycja dwudziestu wieków redukuje się u Lefebvre'a praktycznie do teologii potrydenckiej z cytataми kilku fragmentów encyklik, traktatów teologicznych i podręczników³⁰.

W sposób szczególny Lefebvre odrzuca pewnik zawarty jednak logicznie w jego przekonaniach: nieustanna asystencja Ducha Świętego przy Magisterium Kościoła istnieje nie tylko w razie definicji dogmatycznej, ale i w zarządzaniu Kościołem, chroniąc prawodawcę przed nakładaniem praw przeciwnych dobru całości Ludu Bożego. Nawet jeśli prawa mogłyby być lepsze, a asystencja Ducha Świętego nie jest gwarancją doskonałości, stwierdzenie — z wiarą — jej istnienia nakłania wierzącego do przyjęcia z życzliwością reform wprowadzonych przez Stolicę Apostolską po Soborze³¹.

Wróćmy jeszcze raz do listu Pawła VI skierowanego do Lefebvre'a 11 października 1976 r.: „Tradycja nie jest czymś zakrzepłym czy martwym, czymś statycznym, co blokowałoby w określonym momencie historii życie tego aktywnego organizmu, jakim jest Kościół (...). Do papieża należy osąd w celu rozróżnienia w tradycjach Kościoła tego, czego nie można odrzucić bez niewierności wobec Pana i Ducha Świętego — depozytu wiary — i tego, co wręcz przeciwnie musi być odnawiane, aby ułatwić modlitwę i misję Kościoła w różnorodności czasów i miejsc, aby lepiej przełożyć boskie posłanie i lepiej je zwiastować (...). To właśnie uczynił Sobór Watykański II. Nic z tego, co zostało postanowione na tym soborze, jak i w reformach, które zdecydowaliśmy się wprowadzić nie sprzeciwia się temu, co Tradycja dwutysiącletnia uważa za fundamentalne i niezienne. Jesteśmy tego gwarantem, nie dzięki cnotom osobistym, ale trosce powierzonej przez Pana nam jako prawowitemu następcy Piotra i specjalnej asystencji obiecanej nam tak, jak Piotrowi: «Prosiłem za tobą, by nie ustała twa wiara» (Łk 22, 32). Razem z nami gwarantem jest cały episkopat. (...). Biskup sam i bez misji kanonicznej nie ma *in actu exercito ad agendum* (w sposób taki, że mógłby działać) uprawnień do ustalania, jaka jest ogólna reguła wiary i do określania tego, czym jest Tradycja. Ksiądz natomiast uznaje się za jedyne sędziego tego, co zalicza się do Tradycji”³².

Tradycji nie tworzy pojedyncza osoba, jeden człowiek nie może sam określać tego, co jest możliwe do przyjęcia, w sytuacji, gdy wypowiada się cały

³⁰ Art. cyt., 102. Znamienne jest zdanie Lefebvre'a z *Lettre ouverte*: „święty Tomasz z Akwinu, do którego trzeba się ciągle odnosić...” (179). To tak, jakby całe nauczanie Kościoła było zawarte u Tomasza, a inni Ojcowie i Doktorzy nie mieli nic do powiedzenia (por. tamże, 166n). Do tego dochodzi przekonanie o całkowitej wystarczalności i ponadczasowości Soboru Trydenckiego (tamże, 170n).

³¹ De Margerie, dz. cyt., 16. Podobną myśl o asystencji Ducha Świętego wyraża cytowany przezeń kard. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 2, Paris 1951, 926.

³² *Lettre de Paul VI à Mgr Lefebvre*, La Documentation Catholique 58 (1976), nr 1710, 1058n.

Kościół. Trudne również byłoby zaakceptowanie stanowiska, w myśl którego jeden jedyny biskup miałby sam bronić całej Tradycji (a więc nauczania Kościoła), podczas gdy papież i pozostali biskupi mieliby to nauczanie zdradzić.

3. Sprzeciw wobec Vaticanum II

Sobór Watykański II, obradujący od października 1962 r. do grudnia 1965 r., a więc za pontyfikatu dwóch papieży: Jana XXIII i Pawła VI, był od czasów Trydentu (1545—1563) pierwszym zakończonym soborem powszechnym. Sobór Watykański I (grudzień 1869—wrzesień 1870) został przerwany przez wydarzenia wojenne³³.

Vaticanum II, zwołany przez „przejsiowego” papieża Jana, już od samego początku zapowiadał się jako wielkie przedsięwzięcie: do poszczególnych Ojców mającego zebrać się soboru rozesłano ankiety z pytaniami o to, czego spodziewają się po soborze. Propozycje były rozpatrywane przez Komisję przygotowawczą, która przygotowała projekty schematów soborowych. Imponująca była liczba uczestników obrad: przeszło 2500 Ojców brało udział w głosowaniach nad końcowymi dokumentami.

Sobór Watykański II był chyba pierwszym w dziejach Kościoła soborem rzeczywiście ekumenicznym — świadczy o tym przede wszystkim liczba zebranych Ojców, którzy przybyli ze wszystkich stron świata. Dotąd żaden sobór nie reprezentował całego Kościoła powszechnego tak, jak Vaticanum II: na pierwszym soborze ekumenicznym w Nicei zebrało się 250 osób; Watykański I zgromadził 600 Ojców³⁴; w otwarciu Trydenckiego, mającego tak ogromny wpływ na życie Kościoła na okres praktycznie 400 lat brały udział jedynie 84 osoby, a w jego zamknięciu — 255 Ojców³⁵.

W tak licznyim zgromadzeniu jest oczywiście rzeczą niezmiernie trudną zaspokoić ambicje i dążenia każdego z zebranych. Niezbędne jest wzajemne docieranie poglądów, elastyczność w działaniu i nieustanna czujność na powiew Ducha Świętego. Sobór nie był doskonały ani według konserwatywistów, ani według „progresistów”, ale jak żaden dotąd sobór ekumeniczny zebrał cały Kościół w osobach jego pasterzy. Był przy tym bardziej niż Vaticanum I uważny na głos mniejszości, która była konserwatywna — odbiło się to potem w pracach komisji soborowych i w dokumentach: stąd np. „Nota praevia” do rozdz. III *Lumen gentium* czy 19 modyfikacji wprowadzonych w ostatnim momencie do *Dekretu o ekumenizmie*³⁶.

³³ Por. de Penanster, dz. cyt., 19n.

³⁴ Y. Congar, dz. cyt., 18.

³⁵ H. Tüchle, *Historia Kościoła 1500—1715*, tłum. z niem. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, 117 i 127.

³⁶ Tę otwartość Soboru wobec różnych tendencji podkreśla Congar, dz. cyt., 16n.

Sobór Watykański II postawił przed sobą dwa zasadnicze zadania: chodziło przede wszystkim o większe otwarcie na świat i jego potrzeby oraz dostrzeżono większą potrzebę dialogu, by w zmieniającym się tak szybko świecie móc łatwiej dotrzeć z ewangelicznym posłaniem do każdego człowieka, zdając sobie sprawę z odrębności mentalności i kultury. Chodziło o swego rodzaju dostosowanie Kościoła do wymagań współczesności, o owo słynne *aggiornamento*.

Do prac przygotowawczych aktywnie włączył się również abp Lefebvre. Jan XXIII mianował go członkiem Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru, której zadaniem miało być opracowywanie wstępnych schematów soborowych przeznaczonych już w czasie samych obrad do przedyskutowania i ewentualnych modyfikacji. Z całą pewnością przygotowywane dokumenty nie zawierały w sobie nic rewolucyjnego: Centralna Komisja przygotowawcza Soboru, składająca się z 20 arcybiskupów i biskupów, 70 kardynałów oraz 4 przełożonych generalnych zakonów miało raczej nastawienie konserwatywne³⁷, podobnie jak i pozostałe komisje³⁸.

Sytuacja zmieniła się podczas obrad soboru: wtedy do głosu doszły tendencje przeciwne. Arcybiskup, biorący udział już w pracach przygotowawczych Soboru, sam był świadkiem tego, jak z trudem opracowywane schematy dokumentów soborowych podlegają zmianom, czy wręcz są zupełnie odrzucane. Lefebvre dostrzegł wśród zgromadzonych biskupów nie tylko różnice poglądów, ale wręcz próby „zachwiania Kościołem” poprzez zmiany za wszelką cenę. W oczach arcybiskupa to właśnie kardynałowie liberalni zwyciężyli w końcu na Soborze. Liberalni — a więc moderniści — nie będący tak naprawdę katolikami³⁹.

Lefebvre pozostał wierny skrzydłu konserwatywnemu Soboru — włączył się w działalność Coetus Internationalis Patrum, ugrupowania zrzeszającego konserwatystów. Brał aktywny udział w dyskusjach nad przygotowywanymi dokumentami, był także współautorem petycji podpisanej przez 450 ojców, domagającej się od soboru potępienia komunizmu⁴⁰.

Mimo burzliwych czasem wystąpień podczas soboru Lefebvre podpisał prawie wszystkie dokumenty soborowe: również o liturgii i ekumenizmie. Oznacza to, że zgodził się, aby te dokumenty stały się dla życia Kościoła normatywne — w różnym stopniu w zależności od ich charakteru (formalne dogmaty, nauczanie powszechne, zwyczajne prawo). Zresztą wszystkie

³⁷ Lefebvre, *L'Eglise après le Synode*, 12. Podobnie uważa R. Winling (*Teologia współczesna 1945—1980*, tłum. z franc. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, 151).

³⁸ Zob. R. Aubert, *Historia Kościoła od 1848 do czasów współczesnych*, tłum. z franc. T. Szafranski, Warszawa 1985, 463.

³⁹ Lefebvre, *L'Eglise après le Synode*, 12n.

⁴⁰ Lefebvre, *Lettre ouverte*, 141.

teksty otrzymały definitywne placet większości zbliżającej się do jednomyślności. Dla przykładu można podać, że *Konstytucja o liturgii* otrzymała 2158 głosów za, 19 przeciw; *Konstytucja pastoralna Gaudium et spes* — 2309 za i 75 przeciw; *Deklaracja o godności osoby ludzkiej* 2308 za wobec 70 przeciw; w czasie obrad Vaticanum I 70 biskupów mniejszości opuściło obrady, by nie wypowiedzieć non placet — i dzięki temu głosowanie z 18 lipca 1870 przyniosło tylko 2 sprzeciwy i 533 placet.

Gdy jednak tekst soborowy jest przegłosowany, potem zaaprobowany i promulgowany przez papieża, staje się obowiązujący. Katolicy, z biskupami na czele, powinni przyłączyć się do kościelnego consensusu, odtąd obowiązującego⁴¹.

Naturalną konsekwencją soboru było urzeczywistnienie jego postanowień: zaczęły się więc zmiany w Kościele, przekształcające niekiedy oblicze Kościoła dość radykalnie⁴²: reformy w liturgii, ekumenizm, podkreślanie wolności religijnej. Trudno byłoby opisać całość zadań podjętych przez Sobór — wydano po polsku dość materiałów dotyczących Soboru⁴³; ograniczmy się jedynie do wskazania elementów budzących szczególny sprzeciw arcybiskupa i motywów odrzucenia Soboru.

Lefebvre odrzucił po pierwsze postanowienia Vaticanum II pod pozorem, że był to sobór pastoralny, a nie dogmatyczny (dogmatycznymi były poprzednie sobory — biskupi zbierali się, by potępiając błędy przedstawić poglądy Kościoła). Jego rozumowanie jest następujące: w razie definicji dogmatycznych Kościół angażuje swoją nieomyślność; w wypadku Vaticanum II nie ma mowy o żadnej takiej definicji, przyjęcie więc jego postanowień jest dowolne, nie ma tu takiego obowiązku, jak w przypadku ogłoszenia dogmatu⁴⁴. Co więcej, nauczanie poprzednich soborów podaje niezmienny wyraz Tradycji; niemożliwa jest zmiana dekretów Trydentu — są one dla Lefebvre'a nieomyślne⁴⁵.

Kolejnym pretekstem jest zarzut niezgodności nauki Soboru z Tradycją. Według arcybiskupa Kościół uznając ten Sobór zdradza dotychczasowe nauczanie, zdradza wręcz Chrystusa! Odrzucenie Tradycji prowadzi nieuchronnie do powstania nowej religii, nowego kościoła, sakramentów, kapłaństwa itd.

⁴¹ Por. Congar, dz. cyt., 17n.

⁴² Zacytujmy Jeana Guittona: „W swej książce *Un siècle, une vie* mówiłem o końcu katolicyzmu, gdyż do lat Soboru katolicyzm był czymś zupełnie różnym od tego, jakim znamy go dziś” (*Mutamenti genetici*, Il Sabato 13 (1990) nr 18, 50n).

⁴³ Obok samych dokumentów soborowych można by wskazać dwa ciekawe opracowania: G. Garrone, *Orientacje Soboru*. tłum. z franc. J. Sadzik i W. Tokarek, Paris 1969 oraz C. Butler, *Teologia Soboru*, tłum. z ang. O. Scherer, Paris 1971. Bardzo syntetycznie przedstawia Sobór R. Winling, dz. cyt., 146—188.

⁴⁴ Por. Lefebvre, *Lettre ouverte*, 140.

⁴⁵ Por. tamże, 170.

W całym zresztą dziele podjętej odnowy Lefebvre widzi spisek wszelkich wrogich Kościołowi sił; obsesyjnie wracają oskarżenia masonerii, rewolucji francuskiej, żydów, protestantów, komunistów, modernistów. „Głęboki kryzys, mądrze organizowany i kierowany, dokonywany jest nie przez ludzi, ale przez samego Szatana”⁴⁶. Próba zniszczenia Kościoła i wiary jest tym bardziej niebezpieczna, że została podjęta przez samych ludzi Kościoła; wróg nie znajduje się więc na zewnątrz, ale w środku — łącznie z najwyższymi organami Stolicy Apostolskiej. Lefebvre nie waha się przed wymienieniem wśród owych neomodernistycznych wrogów wiary takich nazwisk, jak Schillebeeckx, Schnackenburg, Rahner⁴⁷; do masonerii miałby należeć obok innych Bugnini, dusza reformy liturgicznej⁴⁸.

Aplikacja Soboru spowodowała powstanie opozycji antysoborowej: pierwsza z nich powoływała się na Sobór, aby usprawiedliwić swe skrajne z punktu widzenia doktrynalnego, ministerialnego, liturgicznego, pastoralnego, moralnego itd. pozycje. Czasem dzięki cierpliwości pasterzy udało się opanować tendencje ekstremalne. Drugi rodzaj opozycji, na czele której stanął Lefebvre, pod pretekstem tych nadużyć zaczął atakować sam Sobór i władze obarczone jego aplikacją za ustępowanie ideologiom liberalnym, modernistycznym, komunistycznym⁴⁹. Ale według Lefebvre’a nie tylko wprowadzenie w życie decyzji soborowych było złe — „rebelie księży, kontestacja władzy papieskiej, wszystkie ekstrawagancje liturgii i nowej teologii, zanik praktyk religijnych są owocami Soboru”⁵⁰.

Na to dwustronne odrzucanie Vaticanum II zwraca uwagę kard. Ratzinger: według niego należy przyjąć Sobór Watykański II tak, jak zostały przyjęte dwa poprzednie — i przyjmując go nie można odrzucać Trydenckiego ani Watykańskiego I. Nie do przyjęcia jest wybieranie przez skrzydło postępowe czy konserwatywne tylko wygodnych dla nich treści⁵¹.

Trzeba jednak uczciwie stwierdzić, że wiele z nadużyć czynionych w imię Soboru mogło zbijać z tropu czy wręcz gorszyć. Dramat rozgrywający się pomiędzy Lefebvrem z jednej strony a papieżem i biskupem z drugiej, mógłby przynieść korzyść w postaci poważniejszego spojrzenia na to, co mogło wywoływać uzasadniony sprzeciw niektórych wierzących. Congar dzieli ich na trzy kategorie: pierwsi odczuwają alergię wobec wszelkiej zmiany, dru-

⁴⁶ Lefebvre, *Lettre ouverte*, 178.

⁴⁷ Por. tamże, 91n i 95.

⁴⁸ Por. tamże, 119. Bugnini miał żal o to, że nie zdementowano w żaden sposób tego oskarżenia, zaś pewne decyzje, takie jak zawieszenie Kongregacji Kultu Bożego i wysłanie jej sekretarza jako pronuncjusza do Iranu posłużyły uwiarygodnieniu tej kalumni (zob. A. Bugnini, *La riforma liturgica 1948—1975*, Roma 1983, 279).

⁴⁹ Grelot, art. cyt., 103n.

⁵⁰ Lefebvre, *Lettre ouverte*, 142.

⁵¹ Zob. *Raport o stanie wiary*, tłum. z wł. Z. Oryszyn, Kraków—Warszawa 1986, 23n.

dzy oburzają się na sprawy mało istotne, choć rzeczywiście będące nadużyciami. Trzecia grupa wyraża swój sprzeciw wobec faktów rzeczywiście niedopuszczalnych: chodzi tu o anarchię i niedopuszczalną twórczość liturgiczną — np. istnienie przeszło 100 kanonów mszalnych, nie zawsze wyrażających w pełni wiarę katolicką. Dalej chodzi o błędy katechezy i pewną politycyzację niektórych ośrodków czy ruchów powołujących się na Kościół (np. przyjmowanie elementów marksizmu w analizie społecznej czy niebezpieczeństwo sprowadzania wymiarów transcendentnych do czysto ziemskich — choćby poznana niegdyś przez Congara *Gloria in excelsis Deo* przetransponowana na hymn pochwalny tego cudu, jakim jesteśmy my, ludzie)⁵².

Lettre ouverte aux catholiques perplexes przedstawia całą gamę najróżnorodniejszych zarzutów. Jedne z nich wynikają z fałszywego, niepełnego spojrzenia na rzeczywistość Kościoła oraz z nie zawsze poprawnego wnioskowania, inne zaś wyrażają niepokój i z troskanie o los Kościoła i wiary: Ograniczę się tu do wskazania tych drugich:

— Nauczanie Kościoła (katechizacja) nie zawsze obejmuje całość wyznawanych prawd, np. w *Katechizmie holenderskim* występują niedopowiedzenia na temat aniołów, grzechu pierworodnego, dziewictwa Maryi, śmierci Chrystusa, Mszy, nieomyślności Kościoła⁵³ (s. 78—80)⁵⁴; w głośnym francuskim katechizmie *Pierres vivantes* znajdziemy dwuznaczne wypowiedzi dotyczące stworzenia, grzechu pierworodnego, duszy ludzkiej, śmierci (s. 80—4).

— Do sfery liturgii należy brak pełnego szacunku w podejściu do Eucharystii, np. konsekrowanie chleba kwaszonego czy wręcz ciastek (s. 29); niestosowanie się do przepisów liturgicznych co do stroju liturgicznego (s. 27); niedozwolone improwizowanie kanonu mszalnego (s. 49).

— Pewien niepokój Lefebvre okazuje również wobec zaniku tego czynnika jednoczącego Kościół, jakim była łacina. Języki żywe ze względu na ciągły rozwój przynoszą niebezpieczeństwo nieustannej zmiany znaczenia słów (s. 47—49), nie wspominając już o możliwości złego tłumaczenia (choćby w stosowaniu w liturgii francuskim przekładzie *Ojciec nasz* wierzący zwraca się do Boga przez *Ty* — nie licząc się z duchem języka francuskiego, używającego formy grzecznościowej — *Vous* nawet w relacjach rodzinnych, s. 17)⁵⁵.

⁵² Por. Congar, dz. cyt., 68—76.

⁵³ Stolica Apostolska powołała jeszcze w 1967 r. komisję kardynalską dla zbadania tego katechizmu (*Commissio Cardinalitia de «Novo Catechismo»*, Acta Apostolicae Sedis 60 (1968) nr 11—12, 685—691). W kolejnych wydaniach należy odtąd zamieszczać uzupełnienie dotyczące niejasnych wypowiedzi doktrynalnych. Dla przykładu: w wydaniu niemieckim do 55 stron tekstu dochodzi 90 stron uzupełnień (*Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Freiburg im B. 1969).

⁵⁴ Numery stron w *Lettre ouverte*.

⁵⁵ Obiekcje co do francuskich tłumaczeń tekstów liturgicznych wysuwa np. A. Frossard w książce *36 dowodów na istnienie diabła*, tłum. z franc. Z. Ławrynowicz, Poznań 1987, 33n.

Lefebvre popełnia jednak błąd, rozciągając zasięg tych nadużyć na cały Kościół, na wszystkich jego pasterzy⁵⁶, podczas gdy dotyczyły one tylko niektórych regionów czy jednostek⁵⁷. Być może w niektórych krajach reformy były przeprowadzane zbyt gwałtownie, bez odpowiedniego przygotowania. Congar podaje jako przykład Kościół w Polsce, gdzie zastosowanie Soboru przebiegało spokojniej, bez nadużywania ułatwień i wolności; równocześnie stwierdza, że za kryzys zaistniały w Kościele po Vaticanum II nie można winić Soboru. „Po owocach rozpoznaje się drzewo” — ale czy nadużycia i kryzys w Kościele są owocami Soboru? Nie byłoby tego kryzysu, gdyby wypełniano soborowe postanowienia. Wystarczy zwrócić uwagę na jego piękne rezultaty: celebracje, głoszenie Słowa Bożego, żywotność lokalnych Kościołów, odnowiona świadomość odpowiedzialności społecznej⁵⁸.

Nie można zaprzeczyć istnienia pewnego kryzysu, nie da się również zaprzeczyć, że jakiejś roli w jego zaistnieniu nie odegrał Sobór: Congar dostrzega ją w otwarciu Kościoła na dyskusję, w porzuceniu idei Kościoła monolitycznego, pewnego wszystkiego i mającego odpowiedź na wszystko.

Nastąpiło otwarcie okien i drzwi, pozwalające na wniknięcie świeżego powietrza. Ale musimy zdawać sobie sprawę z tego, że Sobór obradował w czasach wielkich przemian cywilizacyjnych, kulturowych, społecznych świata współczesnego, świata pozostawionego zbyt długo samemu sobie przez Kościół w stanie zagrożenia. Zagrożenia, ataki godzące czasem w egzystencję fizyczną spowodowały zamknięcie Kościoła jakby w oblężonej fortecy. Równocześnie trwała potężna odnowa sił wewnętrznych i wyjątkowa aktywność misyjna. Było to zamknięcie nie tylko na antyteistyczny antropocentryzm, ale i na rzeczywiste problemy i zdobycze ducha: można by zapytać, na ile Pius IX (najdłuższy pontyfikat w historii) umiał odnieść się do kwestii znaczących tak silnie jego epokę: ruch robotniczy, komunizm, kolonializm, krytyka historyczna i biblijna itd. Kościół nie mógł już dłużej pozostawać na uboczu⁵⁹.

⁵⁶ Charykteryistyczne u niego jest stosowanie zwrotów ogólnych: *kapłani* nie wierzą już w *nie naucza się* już..., *niszczy się* wiarę naszych dzieci (Congar, dz. cyt., 68).

⁵⁷ „Powtórzmy: akt schizmatyczny z Ecône nigdy nie byłby możliwy, a więc nie miałby miejsca, gdyby duchowieństwo, zwłaszcza we Francji, uniknęło fantazji i ekstrawagancji (w dziedzinie gestów, tekstów i strojów) w celebracjach liturgicznych” (de Margerie, dz. cyt., 98).

⁵⁸ Por. Congar, dz. cyt., 59n.

⁵⁹ Por. Congar, dz. cyt., 60—65. Podobną myśl wyraża A. Frossard: obecnie integralności „bojąc się zarażenia ateizmem, przerażeni kierunkiem ewolucji świata schronili się w swej doktrynalnej cytadeli i potępiają każde jej otwarcie. Redukując Kościół do struktury i przepisów, przybierają po trosze taką postawę, jaką mieli żydzi, uwięzieni w gorskiej Prawa, wobec wolności Chrystusa” (*Portret Jana Pawła II*, tłum. z franc. M. Tarnowska, Kraków 1990, 94).

Przejawy zmian wystąpiły nie dopiero po Soborze, nastąpiło to już wcześniej, w latach pięćdziesiątych⁶⁰: spadek liczby powołań, reformy liturgiczne, tzw. „nowa teologia” ekumenizm, rozszerzanie się postaw egzystencjalnych kładących nacisk na autonomię jednostki. Ale to wszystko znajdowało się w Kościele zdyscyplinowanym, wymagającym. Gdy Sobór dał zielone światło, te prądy zaczęły narastać. Miast tworzyć getto, Kościół, Lud Boży rozpoczął marsz drogą ludzi, wszedł w dialog ze światem⁶¹.

Nie sposób nie przyznać Lefebvre'owi racji, gdy demaskuje błędy, lecz równocześnie nie można zapomnieć, że wszelka działalność dla dobra Kościoła, jego reforma czy obrona, musi być podejmowana w duchu miłości i w jedności z Kościołem. W przeciwnym razie nieuchronnie dochodzi do bolesnego rozdarcia wspólnoty kościelnej, czego przykłady nieraz mieliśmy w ciągu dziejów: wszak przeróżne schizmy nie rodziły się jako ruchy nastawione na oderwanie się od wspólnego pnia. Do pęknięć dochodziło w przypadku wyimaginowanego czy realnego poczucia zagrożenia wiary, faktycznych czy pozornych prób reform.

Arcybiskup w fakcie tych zmian nie umiał dostrzec rozwoju żywej Tradycji: to, co się dokonywało odbierał raczej jako rezultaty ataków skierowanych przeciw Kościołowi przez jego najgroźniejszych wrogów: komunizm, żydów, masonerię, liberalizm, modernizm⁶². Przy takim pojęciu Soboru i jego uchwał, przy zdawaniu sobie sprawy z anarchicznych innowacji, błędnych wypowiedzi konieczne jest sprzeciwienie się temu dziełu zagrożenia i niszczenia wiary⁶³. Na tym polega cały tragizm zarówno samego arcybiskupa, jak i Bractwa przezeń założonego i przez lata kierowanego: „z pewnością Lefebvre nie sprzeciwia się papieżowi z lekkim sercem. Wyznaje, że działa z miłości do prawdy i Kościoła”⁶⁴. Niestety — miłość ta zaślepiona została przez uprzedzenia i niezrozumienie dynamizmu żywego Kościoła.

4. Podsumowanie

U źródeł konfliktu Lefebvre'a z „posoborowym Kościołem”, a w rezultacie schizmy, leżało niezrozumienie żywej Tradycji Kościoła oraz ostra opo-

⁶⁰ Również Lefebvre dostrzega początek przemian w tym czasie: „Wróciłem (z Afryki) dokładnie w roku Soboru: zło już było dokonane. Sobór jedynie otworzył śluzy, zatrzymujące niszczycielskie fale” (*Lettre ouverte*, 16).

⁶¹ Congar, dz. cyt., 65n.

⁶² Grelot, art. cyt., 99.

⁶³ „Wielu wiernych akceptujących Sobór mówi, że nie doszlibyśmy do tej sytuacji (chodzi o kryzys związany z osobą Lefebvre'a w 1976 r.), gdyby tyle anarchicznych innowacji, zwodniczych wypowiedzi i rujnującego odrzucenia pojawiających się po Soborze nie wywołało innej, jak tylko aluzyjne jęki reakcji odpowiedzialnych władz” (Congar, dz. cyt., 6).

⁶⁴ Tamże, 6.

zycja zarówno wobec samego Vaticanum II, jak i jego postanowień. Z tych fundamentalnych punktów sprzeciwu wyrastają konkretne zarzuty Lefebvre'a i kontestacyjnych ruchów integrystowskich, których przedstawicielem i wyrazicielem stał się arcybiskup.

Próbie ich wyszczególnienia można znaleźć w *Liście otwartym do papieża* oraz *Krótkim streszczeniu głównych błędów eklezjologii soborowej* (stanowi ono aneks do *Listu*)⁶⁵ przedstawionym przez Lefebvre'a i biskupa Antonio de Castro Mayera⁶⁶. 22.11.1983 r. podczas konferencji prasowej na paryskim lotnisku Roissy. Oto one:

- „1. Koncepcja leksystyczna i ekumeniczna Kościoła, podzielonego w swej wierze, potępiona szczególnie przez *Syllabus*, nr 18 (DS 2918);
2. Zarząd kolegialny i demokratyczna orientacja Kościoła, potępiona szczególnie przez Sobór Watykański I (DS 3055);
3. Fałszywa koncepcja praw naturalnych człowieka, w jasny sposób ukazana w dokumencie o wolności religijnej, potępiona szczególnie przez *Quanta cura* Piusa IX i *Libertas praestantissimum* Leona XIII;
4. Błędna koncepcja władzy papieskiej (DS 3115);
5. Protestancka koncepcja świętej Ofiary Mszy i sakramentów, potępiona przez Sobór Trydencki (sesja XXII);
6. W końcu w sposób powszechny wolne głoszenie herezji, charakteryzujące się likwidacją Świętego Oficjum”⁶⁷.

Jak łatwo zauważyć, zarzuty te są poważne, ich wyliczenie pozwala na uświadomienie sobie wagi tego, co od lat dzieli integrystów od rzeczywistości posoborowego Kościoła, a nic niestety nie wskazuje na możliwość zakończenia wciąż trwającego rozłamu.

Jeden przeciwko tysiącom — tak można określić postawę Lefebvre'a wobec całego światowego episkopatu — a już w sposób szczególny przeciw swym kolegom z Francji, Niemiec, Holandii, Szwajcarii. Być może, gdyby realizacja uchwał Soboru przebiegała w tych krajach, a szczególnie we Francji, spokojniej, do schizmy by nie doszło, a sam arcybiskup dożywałby swoich lat gdzieś w zacisznym kącie Francji, uważany co prawda za niepoprawnego tradycjonalistę, lecz nie za schizmatyka!

Z całą pewnością wielkie znaczenie dla narastania konfliktu miały uwarunkowania osobowościowe arcybiskupa: edukacja w konserwatywnym Seminarium Francuskim w Rzymie, zapatrywania polityczne z wyraźną

⁶⁵ *Lettre ouverte au Pape*, Fideliter (1983) dodatek do numeru 37, 3—5; *Bref résumé des principales erreurs de l'ecclésiologie conciliaire*, tamże, 6—11.

⁶⁶ Brazylijczyk, emerytowany biskup Campos. 30.06.1988 r. był on współkonsekratorem podczas udzielania sakry biskupiej czterem kapłanom Bractwa.

⁶⁷ *Lettre ouverte au Pape*, 4.

sympatią dla prawicy czy nawet ruchów nacjonalistycznych⁶⁸ (poparcie udzielane wojskowym juntom w Argentynie i Chile⁶⁹), ale zarówno Jan XXIII, jak i wielu innych pasterzy Kościoła okresu wielkich soborowych przemian przechodziło podobną drogę, umiając jednak w odpowiednim czasie dostosować się do niezbędnych zmian. U Lefebvre'a chyba zabrakło wiary w Kościół, a przeważył obsesyjny wręcz strach przed światem i wrogami wiary, rzeczywistymi i wyimaginowanymi.

⁶⁸ Na przykład *Front National Le Pena* znajduje wsparcie w ruchach tradycjonalistycznych, zarówno u lefebrystów, jak i pozostających w jedności z papieżem (zob. S.M. Paci, *Alla destra del padre*, 30 Giorni 10 (1992) nr 1, 31).

⁶⁹ „Pinochet jest człowiekiem sprawiedliwości i porządku, faworyzuje obecność Kościoła katolickiego, nawet jeśli biskupi chilijscy — oto paradoks — nie są mu całkiem wdzięczni” (S.M. Paci — L. Brunelli, *La scomunica? Mi lascerebbe indifferente...* 30 Giorni 5 (1987) nr 2, 12n.).