

***On cherche à faire entendre
la voix traditionaliste***
**– interwencje arcybiskupa
Marcela Lefebvre’a
na Soborze Watykańskim II
(cz. III)**

ks. Krzysztof Irek

Historia powstania Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* była dość skomplikowana. Już w okresie przygotowawczym jego tekst był przedmiotem licznych debat i aż siedmiu redakcji. Po rozpoczęciu drugiej sesji Soboru Komisja Teologiczna opracowała nowy schemat dokumentu, który ostatecznie został zaprezentowany na soborowej auli pod koniec 1963 r. W założeniach pracujących nad Dekretem członków Komisji opracowywany materiał miał nie tylko w sposób bardziej przystępny dla współczesnego chrześcijanina przypominać o aktualności wezwania Zbawiciela *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28,19), ale miał również stanowić teologiczne przedłużenie Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Ta właśnie wynikająca z identycznej perspektywy teologicznej wzajemna zależność dokumentów wywołała opór części Ojców zgromadzonych w *Coetus*. W ich imieniu podczas toczącej się debaty głos zabrał arcybiskup Lefebvre, który opierając swe przemówienie na długoletnim doświadczeniu pracy misjonarza i przełożonego misyjnego Zgromadzenia Ducha Świętego, przedłożył w formie pisemnej interwencję następującej treści:

Wielu Ojców wyłożyło już swoje zdanie na temat wad tego schematu i z całą skromnością dodam, że w pełni się z nimi zgadzam. Schemat w obecnym swym kształcie nie odpowiada wadze, która jest, jak mi się wydaje, znacznie większa niż problemy Kościoła we współczesnym świecie. Co więcej, odważę się stwierdzić, że podstawowa odpowiedź na współczesne problemy Kościoła znajduje się właśnie w jego misyjnej działalności. Codziennie jesteśmy tego świadkami zarówno na terenach misyjnych, jak

szkice

i na całej ziemi. Tam, gdzie jest wiara i łaska Chrystusa, tam wzrasta pokój, dobrobyt, dziewicza czystość, radość i wszystkie inne owoce Ducha Świętego. Stąd też chciałbym zwrócić uwagę na dwie sprawy:

Wstęp schematu musi zawierać odniesienie do historii misyjnej Kościoła rzymskiego, jak to zostało powiedziane przez czcigodnego Relatora, ponieważ nie możemy podążać ku przyszłości inaczej, jak tylko opierając się na prawdziwej i doskonałej Tradycji Kościoła. Nie możemy zapominać, że jedynie Biskupi Rzymu, Następcy Piotra, faktycznie, a więc i na mocy prawa byli władni rozsyłać misjonarzy i biskupów po całym świecie. Nawet na tej auli ilu jest Ojców, którzy studiowali w Rzymie i którzy w tym mieście nabyli zmysłu Kościoła katolickiego (*sensum Ecclesiae catholicae*), a następnie zostali posłani przez Papieży do wszystkich zakątków świata, aby zakładać nowe kościoły lokalne? A zatem *de facto* jedynie Piotr i jego Następcy posiadają taką władzę i prawo, które sprawują w sposób zwyczajny. Inni zaś Apostołowie posiadali go jedynie na mocy osobistego przywileju, którego biskupi, ich następcy, nie dziedziczą.

W kwestii międzynarodowej Rady, która miałaby zaistnieć pod auspicjami Świętej Kongregacji Propagandy Wiary, musimy postępować z największą rozważą. Wiadomo, że mądrość i roztropność wymagają, aby władze odpowiedzialne za te sprawy formułowały swoje zdanie jedynie po zaciągnięciu opinii ludzi starszych i specjalistów. Władze te jednak mogą okazać się nieskuteczne w działaniu, jeśli w pewnym zakresie i sposobie postępowania będą krępowane przez Radę wyposażoną w część uprawnień Kongregacji. Aż do obecnych czasów faktycznie i z mocy prawa władza w Kościele była zawsze personalna, przywiązana do osoby fizycznej, była to władza ojcowska, nadawana i przyjmowana czy to z łaski, czy przez specjalny mandat lub misję. To właśnie stanowi o jej skuteczności: władza ojcowska wykonywana z wiarą i z pomocą łaski. A zatem rozrząd wymaga jasnego określenia stosunku tego Zgromadzenia do kompetencji Kongregacji Propagandy Wiary.

Czego więc biskupi misyjni domagają się i o co proszą swych przełożonych? Czego naprawdę się spodziewają od Kongregacji Propagandy i wszystkich biskupów starszych diecezji? Odpowiadam: współpracowników, tak duchownych, jak i świeckich, oraz środków finansowych. Niczego więcej. Chciałbym więc zaproponować:

a) w sprawie współpracowników:

Na ile to możliwe, niech pochodzą z tego samego obszaru, gdzie znajduje się misja. Jak uczy doświadczenie, na terytoriach misyjnych wielu młodych ludzi może być doskonałymi współpracownikami, ale jest im trudno dotrzeć do kapłaństwa. Gdyby dzisiaj mogli zostać akolitami, a następnie, po wystarczającym czasie próby, bezżennymi diakonami, mogliby znacznie pomóc kapłanom w duszpasterskiej pracy. W przeciągu kilku lat mogliby się stać bardzo liczni.

b) Biskupi diecezjalni w starszych diecezjach nie powinni bać się wspaniałomyślnie wspomagać powołań misyjnych. Z doświadczenia wiadomo, że jeśli w jakiejś wiosce jedna młoda osoba odpowiada na powołanie, pociąga za sobą innych. Wspaniałomyślność rodzi wspaniałomyślność. Być może, dla uniknięcia lokalnej rywalizacji, w niektórych regionach, gdzie liczba powołań zmniejszyła się, wszyscy [powołani – przyp. K. I.] młodzieńcy mogliby być zebrani w jednym seminarium i dopiero podczas ostatniego roku formacji dokonać wyboru.

W odniesieniu do pomocy finansowej: zawsze byłem przekonany, że problem ten nie należy do nierozwiązywalnych, przynajmniej do pewnego stopnia. Gdyby każdego roku biskupi misyjni przedstawiali sensowne, dokładne i konkretne prośby Radzie Głównej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, ta Rada, za pośrednictwem krajowego przewodniczącego Kongregacji, mogłaby poprosić biskupów o wyznaczenie pewnych miast czy parafii w ich diecezjach i uczynić je prawnie odpowiedzialnymi za określone prace. Powinno być sprawą honorową dla danego miasta, by móc założyć szkołę, kościół czy inne budynki w ubogich regionach świata. Byłoby to doskonałą okazją dla bisku-

pa i przedstawiciele jego diecezji do wizytacji miejsca, gdzie taki dom zostałby wzniesiony, choćby w dniu jego poświęcenia.

Wydaje się, iż zasadnym jest, aby wszystko to dokonywało się za pośrednictwem Rzymskiej Kongregacji Propagandy Wiary i biskupa diecezji w celu uniknięcia nadużyć, a zwłaszcza dla położenia kresu sytuacjom, gdy biskupi misyjni muszą przemierzać świat, by wyprosić kilka tysięcy dolarów, wydając przy tym na podróż niemalże wszystko to, co uda im się zebrać. Dla dopełnienia całości obrazu musimy dodać konieczność modlitwy. Cała aktywność musi bowiem być wspierana nieustanną modlitwą [...] aby wszyscy wiedzieli, że z Chrystusem wszystko jest możliwe i że nic nam się nie uda bez Niego¹.

¹ M. Lefebvre, *Allocutio* [w:] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, per. III, pars VI, Congregationes Generales CXII–CXVIII, Città del Vaticano 1975, ss. 561-562.

Bez wątpienia tematem, który wywoływał największe dyskusje, a w końcu i sprzeciw konserwatywnie nastawionych Ojców, było nowe ujęcie wolności człowieka. Interpretacyjne konflikty wzbudzało już samo przedstawienie zagadnienia „wolność religijna”. Termin ten, według ich mniemania, miał być niejasny, dwuznaczny oraz nie pochodzący ze scholastycznego słownika.

Jeszcze w poprzedzającym Sobór okresie przygotowawczym głośno mówiło się o konieczności jasnego wyrażenia nauki Kościoła w tej kwestii. Milowym krokiem ku temu miało stać się opracowanie tzw. Dokumentu z Fryburga Szwajcarskiego wydanego w dniu 27 grudnia 1960 r., który jednak nie promował idei wolności wyznania, lecz rozwijał naukę o tolerancji religijnej opartej na fundamencie braterskiej miłości². Tezy wyrażone w Deklaracji fryburskiej ustąpiły miejsca nowemu ujęciu zagadnienia, kiedy liczni teologowie zaczęli udowadniać, że słowo „tolerancja” nie jest w stanie dokładnie opisać postawy katolików wobec innowierców. Według zwolenników nowej nauki zadanie Kościoła katolickiego miało nie tylko polegać na tolerancji względem przedstawicieli innych wyznań, ale również na okazywaniu im miłości oraz życzeniu pomyślności i trwałości ich wspólnotom. Dla ścisłości dodajmy, że samo określenie „wolność religijna” rzeczywiście pojawia się w trzecim rozdziale Dokumentu, lecz odnosi się ono do braku nacisków na tych, którzy nie wyznają katolickiej wiary.

² W obszerny sposób o tym dokumencie wspominają: J. Hamer, C. Riva, *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento*, Torino 1966.

Status quaestionis dotrwał do chwili rozpoczęcia obrad Soboru, na którym doszło aż do sześciu opracowań Deklaracji, która ostatecznie przyjęła nazwę *De libertate religiosa*. Problemy interpretacyjne dokumentu zostały kilka lat temu przedstawione przez amerykańskiego jezuitę o. J. O'Malleya w następujący sposób:

W Deklaracji o wolności religijnej Sobór przeszedł ponad dziewiętnastowiecznymi potępieniami idei rozdziału Kościoła i państwa, aby zaczerpnąć w sposób bardziej obfity z Tradycji, zwracając się do absolutnie fundamentalnej zasady mówiącej, iż prawdziwy akt wiary musi być wolny, że nie może być on wymuszony siłą, podkreślając tym samym niezaprzeczalne pryncypium, że każdy człowiek musi iść za głosem własnego sumienia w religijnych i moralnych wyborach³.

W kontekście tej dyskusji należy odczytywać wszystkie wystąpienia arcybiskupa, w których nie przestawał przekonywać Ojców Soboru, że idea wolności religijnej była przez większość z nich odczytywana zbyt szeroko i na liberalny sposób. Biskupi zgromadzeni w *Coetus* wychodzili z założenia, że obowiązkiem prawdziwej wolności jest obrona prawdy, którą wyraża jedyna prawdziwa, bo chciana przez Zbawiciela, religia, to jest rzymski katolicyzm. Opierając się na tej wykładni, arcybiskup podkreślał, że w relacji do innych „fałszywych” wyznań nie może być mowy o wolności, a jedynie o tolerancji⁴. Z kolei zwolennicy tego poglądu byli krytykowani za pozostawanie „więźniami przeszłości” oraz za brak „proroczego zmysłu”, który pozwalałby im odczytywać znaki współczesnego czasu⁵.

Przełożony Generalny Zgromadzenia Ducha Świętego, przedstawiając filozoficzne i teologiczne powody, dla których „schemat” Deklaracji powinien być odrzucony, postulował:

Czcigodni Ojcowie!

Wydaje mi się, że główne zasady Deklaracji *De libertate religiosa* można pokrótce przedstawić w ten oto sposób: „Wolność religijna oparta na godności osoby ludzkiej wymaga równości praw dla wszystkich form kultu w świec-

³ J. O'Malley, *What happened and did not happen at Vatican II* [w:] „Theology Digest”, vol. 53, nr 4, 2006, s. 336.

⁴ Szerzej na ten temat: V.-A. Berto, *Pour la Sainte Église Romaine. Textes et documents*, Paris 1976, ss. 123-125.

⁵ H. Fesquet, francuski korespondent dziennika „Le Monde”, pisał chociażby, że: *Przed Soborem Watykańskim II stoi wyzwanie naprawienia błędów przeszłości, które zmienne koleje dziejów usprawiedliwiają jedynie częściowo, nazywając dodatkowo zwolenników tradycyjnej nauki o wolności religijnej sekciarzami*. H. Fesquet, *The Drama of Vatican II*, New York 1967, s. 335.

kim społeczeństwie. A zatem społeczeństwo to musi być neutralnym i gwarantować zarazem ochronę każdej religii w granicach porządku publicznego”. Taka jest – jak mi się wydaje – koncepcja wolności religijnej, którą proponują nam redaktorzy dokumentu. Czy ta koncepcja jest nowa, czy też może głoszona od wielu już wieków? Sam Relator na str. 43 odpowiada na to pytanie. Píše tam bowiem: „Koncepcja ta jest wynikiem dość długiej ewolucji historycznej, pozytywnej, moralnej, która rozpoczęła się w XVIII w.”

Twierdząc w ten sposób – wydaje mi się – zaprzeczana jest *ipso facto* cała argumentacja Deklaracji. Gdzie bowiem koncepcja ta zaczęła obowiązywać? W tradycji Kościoła czy poza Kościołem? Oczywiście jest, że pojawia się ona u tak zwanych filozofów XVIII w.: Hobbesa, Locke’a, Rousseau [...], którzy w imię godności ludzkiego rozumu próbowali zniszczyć Kościół, powodując rzeź niezliczonej liczby biskupów, kapłanów, zakonników i wiernych świeckich.

Liberałowie koncepcję tę w połowie XIX w., począwszy od Lammenais, próbowali pogodzić z doktryną Kościoła i zostali potępieni przez Piusa IX. Ta właśnie koncepcja została określona przez Leona XIII jako „nowe prawo” w encyklice *Immortale Dei* i uroczyście została przez niego potępiona jako sprzeczna ze zdrową filozofią, Pismem Świętym i Tradycją. Tę samą koncepcję, to „nowe prawo” tylekroć potępiane przez Kościół, komisja soborowa przedstawia nam teraz, Ojcom Soboru, do podpisania i zatwierdzenia. Czyni to w imię tej samej idei, w imię godności osoby ludzkiej, przez którą komunści chcą pograć ludzkość w ateizm i usprawiedliwić prześladowania każdej religii. W imię zabezpieczenia porządku publicznego nacjonalizuje się liczne stowarzyszenia społeczne, szkoły i instytucje kościelne pod pozorem osiągnięcia politycznej jedności.

Czyż nie możemy powiedzieć, że sam Jezus Chrystus został ukrzyżowany w imię porządku publicznego i w imię tego samego porządku męczennicy ponieśli śmierć? Ta

koncepcja wolności religijnej nie pochodzi od Kościoła. W tym roku wydana została książka Yves'a Marsaudona *L'Ecumenismo visto da un Massone di tradizione*, w której wyraża nadzieję wolnomularzy, że nasz Sobór uroczystie proklamuje wolność religijną. Podobnie protestanci podczas swego zgromadzenia w Szwajcarii oczekują od nas przyjęcia tego tekstu w obecnym jego brzmieniu. Jakich jeszcze dodatkowych informacji potrzebujemy?

Jak mówił Leon XIII, to „nowe prawo” zmierza do „zniszczenia wszystkich religii, a zwłaszcza religii katolickiej, która jako jedyna spośród nich będąc prawdziwą, nie może być traktowana na równi z innymi bez najwyższej niesprawiedliwości”.

Na czym polega słabość całej tej linii rozumowania, którego ostatecznych wniosków, opartych jedynie na rozumie, nie da się udowodnić z Tradycji ani z Pisma Świętego? Otóż na tym, że nie może ona nawiązywać do rozumu, nie definiując pojęcia wolności, sumienia i godności osoby ludzkiej. W istocie zdefiniowanie tych pojęć oznaczałoby zniszczenie całej tej linii argumentacji. W zdrowej filozofii nie można zdefiniować tych pojęć w oderwaniu od ich odniesienia do prawa Boskiego. Wolność jest nam dana dla dobrowolnego przestrzegania prawa Boskiego. Sumienie jest naturalnym Boskim prawem wrytym w sercu i po łasce chrztu jest nadprzyrodzonym prawem Bożym. Wolność osoby ludzkiej jest osiągnięta dzięki przestrzeganiu Bożego prawa. Ten, kto gardzi prawem Bożym, traci tym samym swoją godność. Czy więc potępieni nadal zachowują swoją godność w piekle? Niemożliwym jest wyrazić prawdy o wolności, sumieniu czy godności osoby ludzkiej bez odniesienia do prawa Bożego. To samo prawo wskazuje na reguły dobrego użycia naszej wolności. To samo prawo wyznacza granice władzy ustanowionej przez Boga, wyznacza granice wolności religijnej.

Tak jak Kościół Chrystusa sam jeden posiada pełnię i doskonałość Boskiego prawa, naturalnego i nadprzyrodzonego, tak on sam jeden otrzymał misję głoszenia tego prawa i jego nakazów. To w nim Jezus Chrystus, który jest na-

szym prawem, obecny jest rzeczywistość i prawdziwie i tylko Kościół posiada wszędzie i zawsze rzeczywiste prawo do wolności religijnej. Inne formy kultu w stosunku do tego, w jakim stopniu przestrzegają to prawo na swój własny sposób, posiadają, możemy to przyznać, lepszy lub gorszy tytuł do publicznego i aktywnego istnienia. Tam, gdzie istnieje wielka różnorodność religii, należałoby zbadać poszczególne przypadki indywidualnie.

Boskie prawo jest zatem kluczem do całej kwestii wolności religijnej, ponieważ jest podstawową normą samej religii oraz kryterium dobra i godności wszelkich ludzkich czynów. Nie możemy mówić o religii bez jakiegokolwiek wzmianki o prawie Bożym. Ta sama zasada leży u podstaw zarówno religii, jak i prawa publicznego. Dowodem tego jest Stary Testament i lud wybrany, który czcił prawo wyryte na kamiennych tablicach w sposób określony przez samego Boga⁶.

⁶ M. Lefebvre, *Allocutio*
[w:] *Acta Synodalia*
Sacrosancti Concilii
Oecumenici Vaticani II,
vol. IV, per. IV, pars I,
sessio publica VI,
Congregationes Generales
CXXXVIII-CXXXII, Città del
Vaticano 1976, ss. 409-411.

Temat wolności religijnej stał się jeszcze raz przedmiotem interwencji soborowej arcybiskupa. W toku gorącej dyskusji dnia 30 grudnia 1964 r. Mons. Lefebvre przesłał do Sekretariatu Soboru dokument, w którym podtrzymywał już wcześniej wyrażone zarzuty natury filozoficzno-teologicznej, pisząc, co następuje:

Rozdział I. Ogólna koncepcja wolności religijnej

Prezentowana koncepcja wolności religijnej bierze swój kształt z opinii publicznej. Ta opinia opiera się na prymacie sumienia i wolności, która nie podlega żadnym ograniczeniom; te dwa elementy mają leżeć u podstaw godności osoby ludzkiej. Przyjmijmy bez żadnego dowodu, że „ludzie żyjący w naszej epoce stają się coraz bardziej świadomi tejże godności”. Jak więc Kościół bez wyjaśnienia czy rozróżnienia może zaakceptować taką koncepcję wolności religijnej? Czy sumienie ma wartość absolutną, czy względną? Czy jest ono ostateczną podstawą, i to zarówno obiektywną, jak i subiektywną, w sprawach dotyczących religii? W jaki sposób człowiek postępujący zgodnie ze swoim sumieniem może osiągnąć zbawienie wieczne?

Czyż nie dlatego, że przez obiektywną prawdę dociera do naszego Boga i Zbawiciela?

Sumienie nie może być zdefiniowane bez odniesienia do prawdy, do której to jest w sposób nierozzerwalny przywiązane. Podobnie wolność ludzka nie może być zdefiniowana jako wolność od ograniczeń, w przeciwnym bowiem razie niszczy wszelki autorytet. Ograniczenia mogą być natury fizycznej lub moralnej. Moralne ograniczenie jest w sprawach religii bardzo pożyteczne, co potwierdza całe Pismo Święte. „Bojaźń Pańska jest początkiem mądrości”. Zadanie, jakie stoi przed władzą, polega na dążeniu do dobra i unikaniu zła, to jest w pomaganiu ludziom w dobrym korzystaniu z wolności. Tekst (Deklaracji) na str. 3-6 jest pod tym względem mętny, niejasny i wieloznaczny.

Niezwykłe dziwnym jest natomiast zakończenie dokumentu. Na str. 6 czytamy: „Ten Święty Sobór oświadcza, że obecne zasady prawne (!) wolności religijnej są same z siebie godne szacunku i w chwili obecnej mają podstawowe znaczenie dla ochrony społeczności ludzkiej, zarówno w zakresie indywidualnym, jak i zbiorowym”. Jeśli to stwierdzenie jest prawdziwe, to trzeba się zgodzić z tym, że doktryna nauczana przez Kościół po dziś dzień aż do ostatnich Papieży była fałszywa. Czym innym jest przyznać, że istnieje potrzeba przyznania przez władzę większych wolności, a zupełnie czym innym jest stwierdzić, że ten stan bardziej odpowiada ludzkiej godności, co samo w sobie potwierdziłoby *implicite*, że należy dopuścić prawo zgorszenia (*ius scandalii*) czy to ze względu na błąd, czy brak.

Rozdział II. Podstawy rozumowe doktryny wolności religijnej

Str. 7. Integralność osoby: w jaki sposób można było wysunąć tę zasadę? „Związek pomiędzy wewnętrzną wolnością a jej społeczną manifestacją jest absolutnie nierozzerwalny”. Któż z trzeźwo myślących ludzi może bez obaw wygłaszać takie twierdzenia?! Co pozostaje wówczas z autorytetu i prawdy?! Czy należy przyjąć, że istnieje prawo do zgorszenia (*ius ad scandalum*)?!

Poszukiwanie prawdy: z tego paragrafu wyraźnie wyłania się irracjonalizm tejże Deklaracji. Poszukiwanie prawdy dla ludzi żyjących na świecie polega przede wszystkim na posłuszeństwie, na poddaniu swego rozumu autorytetowi rodzinnemu, religijnemu czy cywilnemu. Ilu jest ludzi, którzy mogą dotrzeć do prawdy bez pomocy autorytetu? Charakter religii: religia całkowicie fałszywa prowadzi do zewnętrznych aktów, które często są zabobonnymi, przecząc godności ludzkiej oraz obrażając godność Boga. Religia fałszywa przynosi ze sobą zasady sprzeczne z prawem naturalnym, zwłaszcza w małżeństwie, jak to zostało jasno wyrażone przez św. Pawła w Liście do Rzymian. Jak można twierdzić: „Wynika z tego, że człowiek ma prawo, wyznając publicznie swoją religię, być całkowicie wolnym od wszelkiego przymusu, czy to prawnego, czy społecznego” (str. 8).

Ludzkie sumienie: ludzkie sumienie nie jest czystą tablicą. Istnieją bowiem zasady moralne w sumieniu, z których jedna mówi: „Należy być posłusznym Bogu i władzy przez Niego ustanowionej. A zatem z Bożego ustanowienia dzieje się w ten sposób, że mamy być poddani autorytetowi”. Gdzie poza społecznościami ludzkimi, grupującymi jednostki podległe autorytetowi, możemy odnaleźć ślady sumienia?

Zasady państwa świeckiego: twierdzenie jakoby: [„Tak więc władza publiczna, która nie może sądzić wewnętrznych aktów religijnych, nie może również narzucać ani uniemożliwiać (!) publicznego praktykowania religii, chyba że wymaga tego porządek publiczny” – przyp. K. I.] wprost sprzeciwia się doktrynie katolickiej wyrażonej w encyklice Leona XIII *Immortale Dei*.

Ograniczenia wolności religijnej: dopóki nie zdefiniuje się precyzyjnie, co oznaczają terminy „dobro wspólne” i „ład społeczny”, jest zupełnie niemożliwe określenie w praktyce granic wolności religijnej. A dodać trzeba, że zarówno jedno, jak i drugie nie może być zdefiniowane bez odniesienia do prawdy.

Rozdział III. Praktyczne konsekwencje

Konsekwencją dwuznacznych i fałszywych zasad nie może być nic innego, jak i błąd, i zamieszanie.

Rozdział IV. Doktryna o wolności religijnej w świetle Objawienia

Doktryna ta nie dowodzi niczego, jako że „sumienie nie rządzi dogmatem”.

Z Pisma Świętego nie można jedynie udowodnić innych obowiązków, jak tylko obowiązków podporządkowania się Bogu, Chrystusowi i Kościołowi. Kto lekceważy Objawienie, nie może poznać Boga, któremu musi podporządkować swoją osobę według nakazów swojego sumienia, które są obiektywne i prawdziwe, z wyjątkiem tych sumień, które trwają w błędzie bez żadnej winy z ich strony. Nikt nie może zbawić się przy pomocy błędu, lecz dzięki woli bycia posłusznym Bogu.

Konkluzja

„Uznajemy więc, że człowiek współczesny, z jakiegokolwiek pochodzący kultury, z każdym dniem pragnie coraz bardziej wyznawać swoją wiarę w sposób wolny, prywatnie i publicznie [...]. Witamy z sercem przepełnionym radością te radosne znaki naszych czasów [...]. A zatem zasadniczą jest sprawą, aby w każdym miejscu wolność chroniona była przez skuteczne gwarancje prawne”.

Co to oznacza? Ażeby wszyscy pozostali przy swojej dobrej wierze [...]. Ażeby nie było już społeczeństw o katolickim prawodawstwie. Żeby katolicycy obywatele w żaden sposób nie mogli nadać społeczeństwu bardziej katolickiego charakteru. Żeby wszystkie moralne prawa najróżniejszych wspólnot religijnych traktowane były przez kodeksy cywilne, również w tym, co dotyczy małżeństwa i jego prerogatyw. Żeby szkoły katolickie były otwarte na członków wszystkich religii, bez żadnej dyskryminacji. Jeśli przyjmujemy tę konkluzję za doktrynę Kościoła, przyjmujemy również za doktrynę relatywizm, praktyczny indyferentyzm, obniżenie zapału misyjnego w Kościele do nawracania dusz.

⁷ M. Lefebvre,
Animadversiones scripto
[w:] *Acta Synodalia*
Sacrosancti Concilii
Oecumenici Vaticani
II, vol. IV, per. IV, pars
I, sessio publica VI,
Congregationes Generales
CXXVIII–CXXXII, Città del
Vaticano 1976, ss. 792-794.

⁸ Por. E. Malnati,
Ministerialità della Chiesa
nella Gaudium et Spes
[w:] V. Fagiolo, L. Bellomi,
G. Pozzo, *Ripensare il*
Concilio, Casale Monferrato
1986, ss. 75-76. Na ten sam
temat: J. M. Gonzalez Ruiz,
L'Église et l'affirmation
de l'homme [w:] A. Ancel,
C. Butler, Y. M. J. Congar,
La nouvelle image de
l'Église. Bilan du Concile
Vatican II sous la direction
de Bernard Lambert O.P.,
Mame 1967, ss. 463-476.

⁹ Temat języka
dokumentów *Vaticanum II*
został opracowany
w znakomity sposób przez:
B. Gherardini, *Il Vaticano*
II. Alle radici d'un equivoco,
Torino 2012, ss. 219-249.

Wszystkie żywotne siły Kościoła pochodzą z Ewangelii i z tego, że zawsze wyznawał, iż jest jedyną wspólnotą założoną przez Chrystusa dla głoszenia prawdy całemu światu, według słów Chrystusa: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”.

Wszyscy ci, którzy przychodzą do Kościoła, przychodzą dlatego, że posiada on prawdę, czynią wiele ofiar, aby być posłusznymi prawdzie, aby w prawdzie żyć. Czy nie taki był sens przelewania krwi przez męczenników, którzy wierzyli w to, że Chrystus jest prawdą i Kościół Chrystusa jest prawdziwy? Tylko prawda jest fundamentem prawa. Sumienie, wolność, godność człowieka posiadają prawa jedynie w takim stopniu, w jakim pozostają one we właściwym odniesieniu do prawdy⁷.

Pisarz i historyk Soboru Watykańskiego II – Ettore Malnati, odnosząc się do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, zauważył, że cechą szczególną tego dokumentu jest przedstawienie Kościoła, który pozytywnie odnosi się do człowieka, w nim pokłada nadzieję, rozumie jego dramaty, zagubienie się, sprzeczności, które nim targają, i zwraca się do niego z propozycją podjęcia dialogu, licząc na to, że zmieni on swe postępowanie i odkryje fundamentalne wartości, które stanowią o godności ludzkiej natury⁸.

Zmiana filozoficznej perspektywy i powiązanego z nią przyjęcia przez Kościół nowej szaty językowej soborowych dokumentów mocno niepokoiła Ojców zgromadzonych w *Coetus*⁹. Ponownie w ich imieniu interweniował arcybiskup, który niepokojąc się o możliwe nieścisłości i przeinaczenia tradycyjnego znaczenia teologicznych terminów, postulował w pisemnej formie, co następuje:

Na temat Konstytucji pastoralnej, co też zostało powiedziane już przez niektórych Ojców, wydaje mi się, iż należy stwierdzić: doktryna duszpasterska zaprezentowana w tej Konstytucji nie zgadza się z doktryną teologii pastoralnej, która była nauczana przez Kościół aż do dnia dzisiejszego. We wszystkim: w tym, co dotyczy człowieka

i jego kondycji, w tym, co odnosi się do świata i społeczności, rodzinnych czy cywilnych, w tym, co odnosi się do samego Kościoła, doktryna tej Konstytucji jest nową w Kościele, choć z drugiej strony jest ona od dawna znana wielu niekatolikom i katolikom liberalnym.

Nowa doktryna:

1. w wielu miejscach promuje koncepcje w rażący sposób sprzeczne z tradycyjną doktryną Kościoła;
2. zawiera znaczną liczbę sformułowań dwuznacznych i bardzo niebezpiecznych;
3. przemilcza wiele istotnych elementów dla rozważanych zagadnień i uniemożliwia przedstawienie zadowalających odpowiedzi.

1. Kościół zawsze nauczał i dalej naucza o obowiązku posłuszeństwa wszystkim ludzi Bogu i władzom przez Niego ustanowionym, aby mogli powrócić do swego podstawowego powołania i w ten sposób odzyskać swoją utraconą godność. Schemat przeciwnie, twierdzi: „godność człowieka tkwi w wolności jego sumienia, w jego osobistych działaniach kierowanych i wykonywanych przez niego samego, według jego własnej woli, a nie pod naciskiem zewnętrznych przyczyn czy pod przymusem”. To fałszywe pojęcie wolności i posłuszeństwa człowieka prowadzi do jak najgorszych konsekwencji – przede wszystkim zaś do zniszczenia autorytetu, zwłaszcza autorytetu ojca rodziny. Pojęcie to neguje *de facto* wartość życia religijnego. Komunizm analizowany jest jedynie w tym, co dotyczy ateizmu, bez wyraźnej wzmianki o samym systemie komunistycznym. Z tego tekstu można wywnioskować, że komunizm został potępiony jedynie ze względu na ateizm. Jest to całkowicie sprzeczne ze stałą doktryną Kościoła. Byłoby chyba lepiej nie czynić nawet niewyraźnej wzmianki o komunizmie albo zdecydowanie i jasno ukazać jego wewnętrzne zło. Mówi się w schemacie: „przez swoje Wcielecie i Słowo Ojca objęło sobą całego człowieka, ciało i duszę (co jest prawdziwe), a przez to uświęcona została cała natura stworzona przez Boga łącznie z materią w taki sposób, że wszystko, co istnieje, na swój własny sposób

wzywa swojego Odkupiciela”. Bezsprzecznie sprzeciwia się to nie tylko tradycyjnemu nauczaniu, ale i powszechnej praktyce Kościoła. Gdyby to było prawdą, czemu służyłoby odprawianie egzorcyzmów nad wszystkimi rzeczami używanymi przez chrześcijan? I jeśli cała natura jest uświęcona, dlaczego nie odnosi się to do ludzkiej natury? Małżeństwo: rozdział o małżeństwie przedstawia miłość małżeńską jako pierwszy cel małżeństwa, wymieniając ją przed prokreacją. W całym tym rozdziale małżeństwo i miłość małżeńska traktowane są niemal jako synonimy. To również jest sprzeczne z tradycyjnym nauczaniem Kościoła, a jeśli zostanie przyjęte, grozi jak najgorszymi konsekwencjami. Ludzie mogliby powiedzieć: „Nie ma miłości małżeńskiej, więc nie ma małżeństwa”. Istnieje jednak wiele małżeństw pozbawionych takiej miłości, nieprzystających być prawdziwymi małżeństwami.

2. Niebezpieczne, dwuznaczne wyrażenia.

„Dzisiaj, w większym stopniu niż kiedykolwiek, wszyscy mieszkańcy ziemi, wszystkich ras, kolorów skóry, opinii, pochodzenia społecznego i religii, muszą znać, że wszyscy ludzie dzielą wspólny los w biedzie czy dostatku, że wszyscy muszą kroczyć jedną i tą samą drogą ku celowi widocznemu do tej pory jedynie jako błysk światła w ciemnościach”. Cóż to oznacza? Te same niemal słowa odnajdujemy na końcu schematu: „Dzięki temu obudzi się u ludzi na całym świecie żywa nadzieja, która jest darem Ducha Świętego, że wreszcie kiedyś w pokoju i najwyższym szczęściu doznają przyjęcia w ojczyźnie jaśniejszej chwałą Pana”. Takie propozycje wymagają, mówiąc najbardziej wstrzemięźliwie, wielkiej precyzji, jeśli ma się uniknąć wszelkich fałszywych interpretacji. Społeczny charakter człowieka został tu oczywiście przesadzony. Prowadzi to do wielu propozycji, które są w ten czy w inny sposób błędne. „Przez śmierć człowiek pozostawia świat zmieniony na korzyść lub niekorzyść swoich braci”. A co z niezliczoną ilością dzieci zmarłych przed używaniem rozumu? „Nikt nie jest zbawiony sam albo dla siebie samego”. W takim kształcie ta propozycja po prostu nie może

być zatwierdzona. Tam, gdzie mówi się o równości między ludźmi, wiele sformułowań wymaga wyjaśnień, zanim zostaną zatwierdzone. „Człowiek potrzebuje oprócz chleba szacunku dla swej godności, wolności i miłości”. Czy takie zdania godne są Soboru? Dopuszczają one niewątpliwie wiele możliwych interpretacji. Kościół opisany został w następujący sposób: „Kościół jest, i był zawsze, sakramentem ścisłego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”. Ta koncepcja wymaga wyjaśnienia: jedność Kościoła nie jest jednością rodzaju ludzkiego. Wiele propozycji obfituje tu w dwuznaczności, jako że doktryna tych, którzy je wysunęli, nie jest tradycyjną doktryną katolicką, ale doktryną nową, będącą mieszaniną nominalizmu, modernizmu, liberalizmu i teilhardyzmu.

3. Z powodu wielu poważnych pominięć schemat cechuje brak realizmu. Jak można we wstępnym oświadczeniu stale pomijać milczeniem grzech pierworodny i jego konsekwencje, grzechy uczynkowe, zapominając, że nie można zrozumieć pełni historii świata, również świata dzisiejszego, bez odniesienia do historycznego faktu grzechu pierworodnego i jego współczesnych konsekwencji? Jak można w rozdziale o powołaniu osoby ludzkiej próbować zrozumieć człowieka bez odniesienia do chrztu i usprawiedliwienia przez łaskę nadprzyrodzoną? Te pominięcia są bardzo poważne. Doktryna katechizmu jest tu całkowicie zmieniona. Kościół w żaden sposób nie jest przedstawiany jako społeczność doskonała (*societas perfecta*), do której ludzie zobowiązani są wejść, jeśli chcą być zbawieni. Nie jest już on „Owczarnią” zagrożoną przez „Najemników”, złodziei czy rabusiów, definiuje się go raczej jako „ewangeliczny zaczyn całej ludzkości”.

W jaki sposób dokonuje się usprawiedliwienie całej ludzkości? Zewnętrznie? Wewnętrznie? To wszystko trąci protestantyzmem. Temat godności i sakramentalności małżeństwa, z którego wypływają niezliczone łaski dla samych małżonków i całej rodziny, jest ledwie wspomniany. Jak również kolejna wzmianka o nim jest niezadowalająca: „Tak więc Zbawiciel ludzi i Oblubieniec Kościoła

wychodzi na spotkanie parze chrześcijan poprzez sakrament małżeństwa”. Cóż to oznacza? Dlaczego traktuje się rzeczywistość tak świętą, tak czcigodną, źródło uświęcenia całego społeczeństwa w sposób tak lakoniczny? Konkludując: ta Konstytucja pastoralna nie jest w rzeczywistości ani pastoralna, ani nie wywodzi się z ducha Kościoła katolickiego. Nie karmi chrześcijan apostolską prawdą Ewangelii, co więcej, Kościół nigdy nie przemawiał w ten sposób. Nie możemy słuchać tego głosu, gdyż nie jest to głos Oblubienicy Chrystusa. To nie jest głos Ducha Chrystusowego. Znamy głos Chrystusa, naszego Pasterza, a tamten głos ignorujemy¹⁰.

¹⁰ M. Lefebvre,

Animadversiones scripto [w:]
*Acta Synodalia Sacrosancti
Concilii Oecumenici Vaticani
II*, vol. IV, per. IV, pars II,
Congregationes Generales
CXXXIII–CXXXVII, Città
del Vaticano 1977,
ss. 781–784.

¹¹ Por. F. George, *The
Decree on the Church's
Missionary Activity, Ad
Gentes* [w:] *Vatican II.
Renewal with Tradition*,
New York 2008, ss. 287–310.

W pierwotnym zamyśle Ojców Soborowych tematyka natury misyjnej Kościoła miała zostać wyłożona w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Dokument ten pomiędzy innymi zagadnieniami miał również podkreślać aspekt odpowiedzialności wszystkich wiernych za zadanie ewangelizacji. Jednakże na prośbę znacznej grupy biskupów Sekretariat Soboru dał zielone światło dla rozpoczęcia prac nad oddzielnym dokumentem traktującym w kompleksowy sposób o działalności misyjnej Kościoła¹¹. Ostatnia interwencja arcybiskupa Marcela Lefebvre'a na Soborze Watykańskim II miała charakter pisemny i dotyczyła właśnie tego zagadnienia. Jak zauważymy, jego uwagi oraz krytyczne spostrzeżenia względem tekstu wpisują się w przedstawiony powyżej kontekst ideowego sporu wynikającego z odmiennego sposobu uprawiania filozofii i teologii. Pod datą 2 października 1965 r. w zbiorze oficjalnych soborowych dokumentów znajdziemy takie oto słowa:

Nowy schemat O działalności misyjnej Kościoła wydaje nam się o wiele bardziej udany od poprzedniego, przede wszystkim dlatego, iż lepiej definiuje on swój przedmiot: „Misje do ludów i społeczności ludzkich, które jeszcze nie wierzą lub wśród których Kościół nie jest jeszcze dostatecznie zakorzeniony”. Tak to zostało sformułowane przez samego Relatora. Porządek schematu również wydaje się być bardziej zgodny z prawdą i rzeczywistością. Niech mi

jednak będzie wolno zwrócić uwagę na wiele poważnych wad w kwestiach o największym znaczeniu.

1. W schemacie brakuje wyraźnego zdefiniowania funkcji Namiestnika Chrystusa i biskupów. Poniżej znajdują się fragmenty zawierające poważne niejasności, a w niektórych przypadkach także nowe, nieznanе dotąd doktryny. Str. 7: „Władzę tę (*munus*) biskupi dziedziczą razem z Następcą Piotra”; i dalej na str. 25, gdzie czytamy: „Wszyscy biskupi wyświęceni zostali nie tylko, aby rządzić poszczególnymi diecezjami, ale i dla zbawienia całego świata”, z czego wynika, że biskupi posiadają jurysdykcję na całym świecie, co jasno sprzeciwia się Tradycji Kościoła. Jedynie Piotr i jego Następcy są kompetentni ze sprawiedliwości do pasterzowania [powierzonemu im – przyp. K. I.] stadu i tylko Biskupi Rzymu posiadają prawo posyłania na cały świat misjonarzy. Cała historia Kościoła rzymskiego jasno to potwierdza. Ze Stolicy Świętej w Rzymie, z Wiecznego Miasta, wysyłani są do różnych zakątków świata biskupi, księża i zakonnicy. To tam otrzymują swój mandat i swoją misję.

Nasz schemat nie czyni żadnej historycznej wzmianki o ciągłej pracy Biskupów Rzymu nad zbawieniem całego rodzaju ludzkiego. Z drugiej strony z prawa (*ex iustitia*) biskupi należą do swoich diecezji i do powierzonych im grup wiernych, a dopiero później z miłości (*ex caritate*) winni są troskę o zbawienie każdej ludzkiej duszy. Taka jest tradycyjna doktryna Kościoła wyrażona przez wszystkich Papieży i całą Tradycję aż po ostatnie jej potwierdzenie przez Piusa XII w encyklice *Fidei donum*. W rzeczywistości to, o czym się mówi, jest obowiązkiem wszystkich biskupów wypływającym z nakazu miłosierdzia. W swojej encyklice *Satis cognitum* w sposób dosadny Leon XIII wyłożył tę tradycyjną doktrynę, jasno przedstawioną również w Konstytucji *Lumen gentium* odczytywanej w świetle noty wyjaśniającej.

Kolejny tekst znajdziemy na str. 21. Mówi on o ogólnych obowiązkach i nie koresponduje z doktryną traktującą o funkcjach biskupów wyłożoną w Konstytucji, a zwłaszcza

cza z Dekretem szczęśliwie nam panującego Ojca Świętego o Synodzie biskupów. Teksty te, jeśli mają pozostać w zgodzie z regułą tradycyjnej doktryny, wymagają poprawek, a zwłaszcza w tych miejscach, gdzie czyni się wzmiankę o funkcji i obowiązkach Najwyższego Pasterza i biskupów. Trzeba dodać więc historyczne odniesienie do działalności Biskupów Rzymu w wykonywaniu przez nich mandatu otrzymanego od Zbawiciela.

2. Bardzo niekompletna jest również Deklaracja o celach działalności misyjnej. Jest to sprawa bardzo poważna, gdyż właśnie z tego przedstawienia mają się rodzić nowe powołania, jak również to na niej ma się opierać cała działalność misyjna.

Str. 9: Deklaracja, jeśli zachowamy ją w obecnym brzmieniu, doprowadzi raczej do wygaśnięcia powołań i zapału apostołskiego niż do nowego ich pobudzenia. Prawdziwym i podstawowym motywem misji jest pragnienie zbawienia ludzi przez Jezusa Chrystusa, naszego Odkupiciela, w którego imieniu liczni ludzie mogą być zbawieni, ponieważ wszyscy ludzie są grzeszni i w grzechach swoich pozostaną, jeśli pozbawieni będą Krwi Chrystusa, którą odnaleźć mogą prawdziwie i w pełni jedynie w Kościele katolickim. Nie tylko nie znajdziemy w tym tekście wzmianki o konieczności Kościoła, konieczności wiary, chrztu, konieczności przepowiadania dla realizacji zbawczej misji Chrystusa, ale w zamian wzmiankuje się o środkach, które zależne są od woli Bożej i są obce zbawczej ekonomii Kościoła.

Również teologia tej fundamentalnej dla schematu tezy nie jest tradycyjna: usprawiedliwienie w Chrystusie przez Kościół wydaje się w takim ujęciu jedynie czymś lepszym, a nie nieodzownym, jak gdyby natura ludzka nie została zepsuta przez grzech pierworodny i mogła własnymi środkami osiągnąć zbawienie, tak jakby pozostała dobra. Ta doktryna jest nową teologią. W rezultacie również praktyczny apostołat nie jest tradycyjny [...]. Takie ukierunkowanie apostołatu oparte jest na zasadach naturalistycznych, a nie nadprzyrodzonych. To nie jest sposób,

w jaki działa Jezus Chrystus, i nie tak działali Apostołowie, którzy nauczali nie tylko życzliwie usposobionych, jak stwierdza punkt 13, ale wszystkich ludzi, z których jedni wiarę przyjęli, a inni odrzucili, nie chcąc nią żyć. Oczekuje się większego przygotowania i wykształcenia kapłanów zaangażowanych w nauczanie. Kto może jednak wiedzieć, czy słuchacze są życzliwie usposobieni, czy też nie? To jest misterium łaski Chrystusa. Tekst ten musi być zdecydowanie bardziej związany z Ewangelią i powinien wzbudzać zaufanie do nadnaturalnych środków. Dlaczego na str. 13 czytamy: „Kościół zabrania, aby ktokolwiek był przymuszany do przyjęcia wiary albo był do niej doprowadzany lub nakłaniany środkami natarczywymi czy przebiegłymi”? To zdanie jest obraźliwe dla misjonarzy i dalekie od gorliwości o zbawienie dusz, o której czytamy na kartach Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Oby więc ten schemat, tak ważny dla Kościoła, mógł stać się źródłem odnowy apostołatu misyjnego, będącego centrum życia Kościoła¹².

Podsumowując wszystkie interwencje arcybiskupa Marcela Lefebvre’a, czy to wygłoszone na forum soborowej auli, czy też przedstawione Komisji w formie pisemnej, należy zwrócić uwagę, że jego opinie były wprawdzie podzielane przez pewną część biskupów, lecz nie znalazły na tyle szerokiego poparcia, by odcisnąć swe wyraźne piętno na oficjalnych tekstach *Vaticanum II*. Arcybiskup w sposób niezwykle krytyczny odnosił się do treści czterech dokumentów, które są fundamentalnymi tekstami Soboru, a mianowicie: Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* oraz Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, widząc w nich zastosowanie do życia Kościoła zasad rewolucji francuskiej¹³, a co za tym idzie, zaprzeczenie i zerwanie z ciągłością katolickiego Magisterium. To właśnie stanowisko arcybiskupa doprowadziło go w niezbyt odległej przyszłości do konfliktu z władzami rzymskimi, a następnie stało się głównym motywem konsekracji biskupich z 1988 r. ■

¹² M. Lefebvre,
Animadversiones scripto
[w:] *Acta Synodalia*
Sacrosancti Concilii
Oecumenici Vaticani II,
vol. IV, per. IV, pars IV,
Congregationes Generales
CXLVI–CL, Città del
Vaticano 1977, ss. 551–552.

¹³ Por. Y. Congar, *La*
crise dans l’Église et Mgr
Lefebvre, Paris 1977, s. 12.