

Zrozumieć
Traditionis custodes
Analiza listu
Ojca Świętego
Franciszka do biskupów
całego świata prezentującego
list apostolski motu proprio
Traditionis custodes
dotyczący użycia liturgii
rzymskiej sprzed reformy
roku 1970

Paweł Grad

SPIS TREŚCI

I. WPROWADZENIE.....	37
II. TŁUMACZENIE	41
III. ANALIZA	59
1. [1] Cel i charakter <i>Listu</i>	60
1.1. Cel powstania <i>Listu</i>	60
1.2. Charakter <i>Listu</i>	63
1.2.1. Parezja	63
1.2.2. Troska o cały Kościół	66
2. [2–4] Rekonstrukcja racji stojących za decyzjami św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI	69
2.1. Możliwość celebracji według starszej formy jako przywilej dyscyplinarny	69
2.2. Racje św. Jana Pawła II	71
2.2.1. <i>Quattuor abhinc annos</i>	71
2.2.2. <i>Ecclesia Dei</i>	72
2.3. Racje Benedykta XVI	74
2.3.1. <i>Summonum Pontificum</i> i pojednanie z lefebrystami	74
2.3.2. Dobra i niedobra wdzięczność za <i>Ecclesia Dei</i>	75

2.3.3. Nadzieje Benedykta XVI.	79
2.3.4. Obietnica Benedykta XVI.	84
3. [5–8] Racje stojące za decyzją Ojca Świętego Franciszka.	87
3.1. Lekceważenie duszpasterskiego celu Poprzedników	89
3.2. Wykorzystywanie <i>Missale Romanum</i> do odrzucenia reformy liturgicznej i samego Soboru Watykańskiego II	90
3.2.1. Nadużycia starego i nowego Mszału Rzymskiego	91
3.2.2. Starsza forma a odrzucenie Soboru	93
3.3. Zbieżność między decyzją Papieża Franciszka a wolą Soboru Watykańskiego II	96
3.3.1. Zagadnienie „czynnego uczestnictwa” przed Soborem Watykańskim II	96
3.3.2. <i>Sacrosanctum Concilium</i>	99
3.3.3. Nowy Mszał Rzymski	103
3.3.4. Wola Soboru Watykańskiego II a TC	104
3.4. Redundancja starego Mszału	107
3.5. Zbieżność między wyborem celebracji wedle starszej formy a odrzucaniem Kościoła i jego instytucji	109
3.5.1. Możliwe sensy tradycjonalistycznego „odrzucenia” Kościół i jego instytucji	109
3.5.2. Liturgia jako wyraz jedności Kościoła	114
3.5.3. Zbawienie tradycjonalistów.	116
4. [9–10] Cel, który przyświecał Ojcu Świętemu przy podjęciu decyzji	118
4.1. Przedmiot decyzji zawartej w TC.	118
4.2. <i>Traditionis custodes</i> a Mszał Rzymski św. Piusa V	121
4.3. Cel <i>Traditionis custodes</i>	126
5. [11–12] Objasnienia rozporządzeń zawartych w TC.	126
5.1. Rola biskupów.	126
5.2. Dwie zasady wdrażania TC	127
6. [13] Modlitwa za biskupów	128
7. Podsumowanie	130

I WPROWADZENIE

Przedmiotem opublikowanego 16 lipca 2021 roku motu proprio *Traditionis custodes* (dalej: TC) jest regulacja celebracji liturgicznych według ksiąg opublikowanych przed Mszałem z 1970 roku, przede wszystkim zaś Mszy św. wedle starszej formy rytu rzymskiego. Regulacja ta polega między innymi na odwołaniu zawartej w motu proprio Benedykta XVI *Summorum Pontificum* (dalej: SP) definicji starszej formy jako formy wyrazu *lex orandi* Kościoła rzymskiego. TC umożliwia również biskupom łatwe zamykanie istniejących miejsc celebracji w diecezji, ograniczanie i zakazywanie powstawania nowych oraz oddaje instytuty tradycyjne pod kontrolę Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Dokument ten, zgodnie ze swoją literą, stanowiący odwołanie wszelkich niezgodnych z nim „wcześniejszych norm, instrukcji, zgód i zwyczajów”, ma więc charakter radykalny. Z powodów, których nie sposób tutaj wyłożyć wyczerpująco, TC nie stanowi i nie może stanowić definitywnego „końca” ani samych celebracji wedle starszej formy, ani też „nowego ruchu liturgicznego”, który uzyskał tak mocny impuls dzięki wspomnianemu motu proprio Benedykta XVI. Odwołuje on jedynie wszystkie wcześniejsze a sprzeczne z nim regulacje. Ponadto nie narusza prawdziwości zawartych we wcześniejszych dokumentach rozpoznań liturgicznych i historycznych, z których wywodzono nienaruszalną pozycję starszej formy Mszy św. w porządku liturgicznym Kościoła rzymskiego. Niemniej, jako dokument radykalny, TC wywołuje niepokój i gorące dyskusje nie tylko wśród osób bezpośrednio i osobiście zainteresowanych celebracjami wedle starszej formy, ale w całym Kościele powszechnym. Sam ten fakt stanowi pośrednie potwierdzenie przekonania Papieża Benedykta XVI, że kwestia dostępności celebracji w starszej formie nie jest jedynie i przede wszystkim kwestią zapewnienia nawet ważnej duchowej potrzeby jakiejś ograniczonej grupy wiernych, ale fundamentalną kwestią dotyczącą wszystkich wiernych. Chodzi w niej o pojednanie się Kościoła z sobą samym, ze swoją tradycją modlitwy i wiary.

Przedstawiona tu analiza dotyczy nie samego motu proprio, ale *Listu*, który Ojciec Święty zdecydował się dołączyć do tego

dokumentu. W *Liście* tym, jak sam zauważa w jego pierwszym zdaniu, postanowił wyłożyć racje, jakimi kierował się, podejmując decyzję zawartą w TC. Dlatego właściwe zrozumienie *Listu* ma zasadnicze znaczenie dla orientacji we wspomnianych tu wcześniej dyskusjach o samym motu proprio. Jest jasne, że przedstawiona w *Liście* argumentacja Ojca Świętego stanowić będzie najważniejszy punkt odniesienia dla tych, którzy chcieliby zatrzymania „reformy reformy” rozpoczętej przez Benedykta XVI. Ponadto, pośrednio, właściwe zrozumienie *Listu* może stanowić przesłankę interpretacji regulacji zawartych w TC. Z tych wszystkich powodów analiza *Listu* ma istotne znaczenie dla zrozumienia obecnej sytuacji liturgii tradycyjnej, a pośrednio całego Kościoła.

List z powodów oczywistych ma odmienny charakter od dokumentu, do którego jest dołączony – nie stanowi źródła prawa ani nie zawiera żadnych regulacji dyscyplinarnych. Stanowi natomiast ich uzasadnienie z powołaniem się na racje praktyczne i teologiczne. Nie jest on przy tym dokumentem magisterialnym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ta specyfika sprawia, że próba jego zrozumienia oraz rozstrzygnięcia zasadności przedstawionej w nim argumentacji może zostać podjęta nie tylko przez osoby do tego specjalnie powołane (dysponujące urzędowym autorytetem), ale przez wszystkich wiernych.

Moja analiza jest przede wszystkim analizą wewnętrzną: to znaczy staram się określić sens tego dokumentu, pozostając wewnątrz założeń samego tekstu. Założenia te są dwojakiego rodzaju: pojęciowe i doktrynalne. Odpowiednio możemy mówić o pojęciowej i doktrynalnej analizie wewnętrznej. Analiza pojęciowa bada możliwy sens *Listu*, odwołując się do ustalonego znaczenia użytych w nim pojęć. Przez sam fakt sięgnięcia po takie, a nie inne sformułowania i przyjęcia takiej, a nie innej struktury wyводу autor tekstu nakłada określone ograniczenia na sens swojej wypowiedzi. Analiza doktrynalna bada możliwy sens *Listu*, odwołując się do innych dokumentów Kościoła. Specyfika doktryny katolickiej sprawia, że każda wypowiedź i stanowisko w sprawach wiary, również wtedy, gdy nie mają charakteru ścisłego Magisterium, zakładają organiczną spójność z całym poprzednim nauczaniem (spójność ta może polegać np. w niektórych sprawach dyscyplinarnych na uzasadnionej zmianie zachowującej ciągłość

zasad). Dlatego możemy uznać, że odniesienie do wcześniejszego nauczania jest wewnętrznym założeniem każdej wypowiedzi urzędowej w Kościele.

Analiza doktrynalna w tym sensie to nic innego jak lektura „w świetle tradycji”, w szczególności w świetle innych dokumentów kościelnych, na które powołuje się sam autor *Listu*. Odwołania te nie tylko oświetlają sens tego tekstu, ale nakładają też zobowiązania na sam tekst. Jego autor jest bowiem Papieżem, a więc strażnikiem tradycji. Specyfika urzędu nauczycielskiego w Kościele sprawia, że władza strażników tradycji sama jest ograniczona tą tradycją. Dzieje się tak również wtedy – a może szczególnie wtedy okazuje się to ważne – gdy chodzi o najwyższego strażnika, samego Papieża. Oznacza to, że również on, osadzając swoją wypowiedź w kontekście wypowiedzi poprzednich Papieży oraz dokumentów Kościoła, poddaje się ich autorytetowi. Dlatego analiza doktrynalna to wciąż analiza wewnętrzna – zobowiązania wobec Tradycji są od początku założone w tego typu kościelnych dokumentach. Argumentacja *Listu* zakłada więc w punkcie wyjścia raczej zgodność niż niezgodność z poprzednimi dokumentami. Odwołanie sformułowań i argumentów znanych z tradycji jest możliwe (o ile nie zawierają one rozstrzygnięć niezmiennego Magisterium). Takie jednak odwołanie jest raczej czymś wyjątkowym i nie należy go zakładać, o ile autor sam wyraźnie nie zaznacza aktu abrogacji.

Samą analizę poprzedza pełne tłumaczenie rzeczzonego *Listu*. Zawiera ono trzy ważne uzupełnienia w stosunku do oryginału. Wprowadziłem je, chcąc ułatwić tak samą lekturę, jak i następującą dalej analizę.

Po pierwsze, do przypisów bibliograficznych obecnych w oryginale dodałem rozwinięcie fragmentów dokumentów przywoływanych w tymże przypisie. Ma to pomóc skonfrontować tekst *Listu* ze źródłem, na które się on powołuje. Z założenia przywołuję cały fragment, który wyszczególniono w przypisie. Jeśli przypisy przywołują cały dokument, to cytuję jedynie tę jego część, która wydaje się wprost wyrażać to, do czego nawiązuje autor *Listu*. W analizie opieram się na tych właśnie fragmentach, co zresztą zawsze zaznaczam, dlatego nie podaję tam drugi raz ich źródła – wszystkie niezbędne informacje czytelnik znajdzie w przypisach

do tłumaczenia *Listu*. Staralem się korzystać z polskich tłumaczeń dokumentów dostępnych łatwo w internecie: konstytucji dogmatycznych *Dei Verbum*, *Lumen gentium*, *Sacrosanctum Concilium* (ptm.rel.pl), indultu *Quattuor Abhinc Annos* (vadamecumliturgiczne.pl), motu proprio *Ecclesia Dei* (ekai.pl), motu proprio *Summorum Pontificum* oraz towarzyszącego mu *Listu* do biskupów (sanctus.pl). Tłumaczenia te wymagały czasem dostosowania do oficjalnych wersji oryginalnych, publikowanych w *Acta Apostolicae Sedis*.

Po drugie, wprowadziłem też, w celu ułatwienia późniejszej analizy i nawigacji w całości struktury tekstu, numerację akapitów za pomocą cyfr arabskich.

Po trzecie, dodałem nieliczne przypisy końcowe, aby podać niezbędne wyjaśnienia albo uzupełnić brakujące adresy bibliograficzne, których nie było w wersji oryginalnej tekstu.

Wszystkie te uzupełnienia w tekście znajdują się w nawiasach kwadratowych.

Po tym tłumaczeniu następuje analiza (III). Zorganizowana jest ona wokół kolejnych całości sensu, to znaczy podąża za strukturą *Listu*, którą przedstawiam zaraz na początku. Całość zamyka przedstawienie wniosków mojej analizy.

Podziękowania za wszelkie poprawki i komentarze kieruję do: Piotra Chrzanowskiego, Tomasza Dekerta, Przemysława Gumieli, Antoniny Karpowicz-Zbińkowskiej, Tomasza Rowińskiego, Piotra Ulricha.

II. TŁUMACZENIE

Rzym, 16 lipca 2021 r.

Drodzy Bracia w biskupstwie,

[1] Podobnie jak mój Poprzednik Benedykt XVI uczynił w wypadku *Summorum Pontificum*, tak i ja chciałbym dołączyć do motu proprio *Traditionis custodes* list, w którym wyjaśniam racje stojące za moją decyzją. Zwracam się do Was w zaufaniu i w duchu parezji*, w imię „troski o cały Kościół, która przyczynia się walczyć do pożytku Kościoła”, jak przypomina nam Sobór Watykański II¹.

* Parezja (z greckiego *parrhesia*) dosł. szczerość, prawdomówność. Więcej zob. III (Analiza), 1.2.1.

¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964, n. 23, AAS 57 (1965) 27.

[Kolegialna jedność przejawia się również w stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności. Poszczególni biskupi stojący na czele Kościołów partykularnych sprawują swe rządy pasterskie, każdy nad powierzoną sobie częścią Ludu Bożego, nie nad innymi Kościołami ani nad całym Kościołem powszechnym. Jednak jako członkowie Kolegium Biskupiego i jako prawowici następcy Apostołów, poszczególni biskupi zobowiązani są na mocy ustanowienia i nakazu Chrystusowego do takiej troski o cały Kościół, która, choć nie jest sprawowana przez akt jurysdykcji, przyczynia się jednak walczyć do pożytku Kościoła powszechnego. Wszyscy bowiem biskupi mają obowiązek umacniać i strzec jedności wiary i wspólnej dyscypliny całego Kościoła, uczyć wiernych miłości całego mistycznego Ciała Chrystusowego, szczególnie zaś jego członków ubogich, strapiionych i tych, którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości, a wreszcie popierać wszelką aktywność, która wspólna jest całemu Kościołowi, zwłaszcza zaś taką, która zmierza do tego, aby wzrastała wiara i światło pełnej prawdy zajaśniało wszystkim ludziom. Zresztą jest to świętą sprawą, że oni, dobrze zarządzając własnym Kościołem, jako cząstką Kościoła powszechnego, przyczyniają się skutecznie do dobra całego Mistycznego Ciała, które jest także ciałem Kościołów.

[2] Większość ludzi rozumie rację, jakie kierowały św. Janem Pawłem II oraz Benedyktem XVI, gdy pozwolili oni na użycie do celebracji Ofiary Eucharystycznej Mszału Rzymskiego promulgowanego przez św. Piusa V i wydanego przez Jana XXIII w roku 1962. Ten przywilej – nadany przez indult Kongregacji Kultu Bożego z roku 1984² i potwierdzony przez św. Jana Pawła II

Troska o głoszenie Ewangelii w całym świecie należy do grona Pasterzy, którym wszystkim wspólnie Chrystus dał przykazanie, nakładając na nich wspólny obowiązek, jak to już papież Celestyn uprzytomnił Ojcom Soboru Efeckiego. Toteż poszczególni biskupi, o ile im na to pozwala wykonywanie własnego urzędu, obowiązani są współpracować wzajem ze sobą i z następcą Piotra, któremu w sposób szczególny powierzony został wzniosły urząd szerzenia imienia chrześcijańskiego. Dlatego też powinni usilnie dostarczać misjom tak żniwiarzy, jak i pomocy duchowych i materialnych, zarówno sami bezpośrednio, jak i wzbudzając żarliwą współpracę wiernych. Wreszcie biskupi w powszechnym braterstwie miłości świadcząc mają chętnie pomoc braterską innym Kościołom, zwłaszcza sąsiednim i potrzebującym, według czcigodnego przykładu starożytności.

Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w pewną liczbę wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedynego, boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym. Niektóre spośród nich, a mianowicie starożytne Kościoły patriarchalne, będące niejako macierzami wiary, zrodziły z siebie inne, jakby córki, i aż do naszych czasów pozostały związane z nimi ściślejszymi więzami miłości w życiu sakramentalnym i we wzajemnym poszanowaniu praw i urzędów. Ta duchem jedności przepojona różnorodność Kościołów lokalnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła.

W podobny sposób Konferencje biskupów mogą dziś wnieść różnorodny i owocny wkład do konkretnego urzeczywistnienia się pragnienia kolegalności].

² Por. Kongregacja Kultu Bożego, List do przewodniczących Episkopatów *Quattuor abhinc annos*, 3 października 1984: AAS 75 (1984) 1088–1089.

[Cztery lata temu, na polecenie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II, Biskupi całego świata zostali poproszeni do złożenia sprawozdania:

- o sposobie, w jaki w ich diecezjach kapłani i wierni, należycie posłuszni postanowieniom Soboru Watykańskiego II, przyjęli Mszał ogłoszony władzą Papieża Pawła VI;
- o trudnościach napotkanych przy wprowadzaniu odnowy liturgicznej;
- o oporach, które być może należy przezwyciężyć.

w motu proprio *Ecclesia Dei* w roku 1988³ – był motywowany przede wszystkim pragnieniem szybszego uleczenia schizmy ruchu mons. Lefebvre’a. Z prawdziwie eklezjalną intencją odnowienia jedności Kościoła polecono biskupom, aby przyjęli z wielkodusznością „słuszne pragnienia” tych wiernych, którzy prosili o możliwość użycia tego Mszału.

[3] Wielu w Kościele uznało te przywileje za okazję, aby zupełnie swobodnie przyjąć Mszał Rzymski promulgowany przez św. Piusa V i używać go w taki sam sposób jak Mszału Rzymskiego Pawła VI. W celu uregulowania tej sytuacji po wielu latach Benedykt XVI interweniował, aby zaradzić problemom, na jakie natrafił w tej sprawie Kościół. Wielu księży i wiele wspólnot „korzystało z wdzięcznością z możliwości oferowanych przez motu proprio” św. Jana Pawła II. Podkreślając, że taki rozwój był niemożliwy do przewidzenia w roku 1988, motu proprio *Summorum Pontificum* zamierzało wprowadzić „jaśniejszą regulację prawną” w tej

O wyniku konsultacji zostali powiadomieni wszyscy Biskupi (por. *Notitiae*, n. 185, grudzień 1981). Po rozważeniu ich odpowiedzi uznano, że prawie w całości rozwiązany został problem tych kapłanów i wiernych, którzy pozostali przywiązani do tzw. rytu „trydenckiego”.

Ponieważ jednak ten problem trwa, sam Ojciec Święty, pragnąc przychylnie towarzyszyć tym grupom, udziela Biskupom diecezjalnym władzy posługiwania się Indultem, aby kapłani i wierni, wyraźnie wymienieni w przedstawionej własnemu Biskupowi prośbie, mogli celebrować Mszę, używając Mszału Rzymskiego według wydania wzorcowego z roku 1962, z zachowaniem jednakże następujących norm (...).

³ Jan Paweł II, List apostołski motu proprio *Ecclesia Dei*, 2 lipca 1988: AAS 80 (1998) 1495–1498.

[Kościół Boży ze smutkiem przyjął wiadomość o nielegalnych święceniach, udzielonych 30 czerwca tego roku przez abpa Marcela Lefebvre’a. Obróciło to wniwecz wszystkie od lat podejmowane wysiłki, zmierzające do zapewnienia pełnej komunii z Kościołem Kapłańskiej Konfraterni św. Piusa X, założonej przez abpa Lefebvre’a. Na nic się zdały owe wysiłki, zwłaszcza podejmowane w ostatnich miesiącach, kiedy to Stolica Apostołska wykazała zrozumienie posunięte do granic możliwości (...) 5. Wobec zaistniałej sytuacji poczuwam się do obowiązku uświadomienia wszystkim wiernym Kościoła katolickiego niektórych aspektów, które to smutne wydarzenie ukazuje w sposób szczególnie wyraźny (...) 6. Zdając sobie sprawę z wagi i złożoności poruszonych w tym dokumencie problemów, mocą mojej Władzy Apostolskiej postanawiam, co następuje (...)].

** Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Summorum Pontificum*, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007). Zob. przyp. 7.

materii⁴. Aby pozwolić na dostęp wiernym, również młodym ludziom, którzy, „gdy odkryli tę formę liturgiczną, poczuli się przez nią pociągnięci i uznali ją za formę, która w sposób szczególny odpowiada im jako forma spotkania z tajemnicą Przenajświętszej Eucharystii”⁵, Benedykt XVI ogłosił, że „Mszał Rzymski ogłoszony przez św. Piusa V i wydany po raz kolejny przez bł. Jana XXIII powinien być uznawany za nadzwyczajny wyraz tej samej zasady modlitwy”⁶ oraz pozwolił na „możliwość szerszego korzystania z Mszału roku 1962”⁶.

⁴ Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przed reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 796.

[Zaraz po Soborze zakładano, że zapotrzebowanie na Mszał z roku 1962 ograniczy się do starszego pokolenia, które w tej formie liturgii wyrosło. W międzyczasie jednak okazało się z całą oczywistością, że młodsze pokolenie też może odkryć tę formę liturgiczną, poczuć jej piękno i odnaleźć w niej ten sposób spotkania z Tajemnicą Najświętszej Eucharystii, który byłby najlepiej do niego dopasowany. W związku z tym powstało zapotrzebowanie na jaśniejsze regulacje prawne, których nie uwzględniono w motu proprio z 1988. Nowe regulacje mają też za zadanie odciążyć Biskupów z obowiązku ciągłego rozpoznawania sytuacji i podejmowania odpowiednich do nich decyzji].

⁵ Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przed reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 796 [zob. przyp. 4].

⁶ Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przed reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 797.

[Po drugie, pojawił się dyskusjach o oczekiwanych motu proprio lęk o to, że możliwość szerszego korzystania z Mszału roku 1962 doprowadzi do niezgody, a nawet podziałów wewnątrz wspólnot parafialnych. Brak podstaw do podobnych lęków również i tu mnie uderza. Celebrowanie według dawnego Mszału wymaga pewnego stopnia formacji liturgicznej i przynajmniej pobieżnej znajomości łaciny. Wielu nie spełnia tych warunków. Chociażby na tej podstawie widać wyraźnie, że nowy Mszał z pewnością pozostanie zwyczajną Formą Rytu Rzymskiego, nie tylko według norm prawnych, ale i ze względu na sytuację większości wspólnot wiernych. Prawdą jest, że niekiedy obecna była przesada w nastawieniu wiernych do starożytnych tradycji liturgii łacińskiej, że pewne zachowania społeczne nadmiernie się z nią wiązały. Wasze miłosierdzie i pasterska roztropność niech będą zachętą i wzorem. W tej materii obie

[4] Podejmując taki wybór, był on przekonany, że taka zgoda nie podważy jednej z najważniejszych decyzji Soboru Watykańskiego II ani nie umniejszy jego autorytetu. Motu proprio uznawało w sposób pełny, że „Mszał Rzymski ogłoszony przez Pawła VI jest zwyczajnym wyrazem zasady modlitwy (*lex orandi*) Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego”⁷. Uznanie Mszału promulgowanego przez św. Piusa V „za nadzwyczajny wyraz tej samej zasady modlitwy” w żaden sposób nie podważało reformy liturgicznej, lecz zostało ogłoszone z intencją uznania „usilnych prośb wiernych” i pozwolenia im na „celebrację Ofiary Mszy zgodnie z edycją typiczną Mszału Rzymskiego ogłoszoną przez

Formy Rytu Rzymskiego mogą się przecież wzajemnie ubogacać: nowi święci i niektóre z nowych prefacji powinny zostać uwzględnione w starym Mszale. Komisja Ecclesia Dei, w łączności z organami poświęconymi *usus antiquior*, będzie badać praktyczne możliwości w tym zakresie. Celebracja Mszy zgodnie z Mszałem Pawła VI będzie mogła mocniej niż kiedykolwiek wcześniej ukazać wiernym sferę sacrum, która tak ich przyciąga do wcześniejszej Formy Rytu Rzymskiego. Najmocniejsza gwarancja tego, że Mszał Pawła VI może jednoczyć parafialne wspólnoty i może być przez nie kochany, tkwi w tym, że Forma ta jest odprawiana z wielką czcią i z dbałością o przepisy liturgiczne. Ukazane w ten sposób będą duchowe bogactwo i teologiczna głębia tego Mszału].

⁷ Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Summorum Pontificum*, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 779.

[Wziąwszy pod uwagę prośby wiernych, które rozważał nasz poprzednik Jan Paweł II, wysłuchawszy opinii Ojców Kardynałów zebranych na Konsystorzu 22 marca 2006, głęboko rozważywszy wszystkie aspekty problemu, przywoławszy Ducha Świętego i zaufawszy w pomoc Bożą, ustaliśmy tym Listem Apostolskim, co następuje:

Art. 1 Mszał Rzymski ogłoszony przez Pawła VI jest zwyczajnym wyrazem zasady modlitwy (*lex orandi*) Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Jednakże Mszał Rzymski ogłoszony przez św. Piusa V i wydany po raz kolejny przez bł. Jana XXIII powinien być uznawany za nadzwyczajny wyraz tej samej zasady modlitwy (*lex orandi*) i musi być odpowiednio uznany ze względu na czcigodny i starożytny zwyczaj. Te dwa wyrazy zasady modlitwy (*lex orandi*) Kościoła nie mogą w żaden sposób prowadzić do podziału w zasadach wiary (*lex credendi*). Są to bowiem dwie formy tego samego Rytu Rzymskiego.

Jest przeto dozwolone odprawiać Ofiarę Mszy zgodnie z edycją typiczną Mszału Rzymskiego ogłoszoną przez bł. Jana XXIII w 1962 i nigdy nieodwołaną, jako nadzwyczajną formą Liturgii Kościoła].

bł. Jana XXIII w 1962 i nigdy nieodwołaną, jako nadzwyczajną formą Liturgii Kościoła”⁸. Benedykta XVI upewniało w jego rozpoznaniu również to, że wielu pragnących „odnaleźć drogą im formę świętej liturgii” „jednoznacznie akceptowało postanowienia Soboru Watykańskiego Drugiego i pozostało wiernych Papieżowi i Biskupom”⁹. Co więcej, Benedykt XVI uważał za nieuzasadnioną obawę przed podziałami we wspólnotach parafialnych, ponieważ „obie Formy Rytu Rzymskiego mogą się przecież wzajemnie ubogacać”¹⁰. Dlatego zachęcił on Biskupów, aby odsunęli od siebie wątpliwości i przyjęli normy, czuwając, „by wszystko dokonywało się w pokoju i zgodzie”. Benedykt XVI obiecywał też, że „jeśli powstaną jakieś naprawdę poważne trudności” w implementacji norm „po tym, jak motu proprio wejdzie w życie”, „będzie można poszukać sposobów ich pokonania”¹¹.

⁸ Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Summorum Pontificum*, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 779 [zob. przyp. 7.]

⁹ Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przez reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 796.

[Wiemy też wszyscy, że w ruchu, któremu przewodził Arcybiskup Lefebvre, trwanie przy starszym Mszałe stało się zewnętrzną oznaką tożsamości i punktem samoidentyfikacji. Powodów rozbicia, które z tej sprawy wynikło, trzeba jednak szukać głębiej. Wielu ludzi, którzy zaakceptowali postanowienia Soboru Watykańskiego Drugiego i pozostali wierni Papieżowi i Biskupom, szukało także sposobu, by zachować drogą im formę świętej liturgii. Działo się to głównie dlatego, że w wielu miejscach odprawiano liturgię, nie stosując się do wskazań nowego Mszału, które rozumiano wyłącznie jako przyzwolenie na kreatywność liturgiczną – a nawet jako wymaganie takiej. To często prowadziło do trudnych do zniesienia deformacji liturgii. Mówię o tym z doświadczenia, ja sam bowiem żyłem w tym okresie, w którym obok nadziei pojawił się zamęt. Widziałem, jak całkowicie dowolne zniekształcenia powodowały głęboki ból jednostek głęboko zakorzenionych w wierze świętego Kościoła].

¹⁰ Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przez reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 797 [zob. przyp. 6].

¹¹ Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przez reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 798.

[5] Po upływie trzynastu lat poleciłem Kongregacji Nauki Wiary rozesłać wśród biskupów kwestionariusz dotyczący implementacji motu proprio *Summorum Pontificum*. Odpowiedzi ujawniły sytuację, która zwróciła moją uwagę, zasmuciła oraz przekonała mnie, że powinienem zainterweniować. Niestety, duszpasterski cel moich Poprzedników, którzy pragnęli „dołożyć wszelkich starań potrzebnych do tego, by ci, którzy prawdziwie chcą jedności Kościoła, mogli w tej jedności pozostać lub do niej powrócić”¹², był często poważnie lekceważony. Możliwości, zaoferowane przez

[Nic zatem nie zostanie ujęte z autorytetu Biskupa, którego rolą pozostaje nieustanne czuwanie, by wszystko dokonywało się w pokoju i zgodzie. Jeśli wyniknie jakikolwiek problem, którego proboszcz nie będzie mógł rozwiązać, lokalny ordynariusz zawsze będzie mógł zainterweniować, jednak czynić to będzie w pełnej zgodzie z nowymi regulacjami opisanymi w motu proprio.

Co więcej, zachęcam Was, drodzy Bracia, do informowania Stolicy Apostolskiej o wszelkich Waszych doświadczeniach z tą sprawą związanych w trzy lata po tym, jak motu proprio wejdzie w życie. Jeśli powstaną jakieś naprawdę poważne trudności, będzie można poszukać sposobów ich pokonania].

¹² Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przed reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 797–798.

[Dochodzę teraz do pozytywnych powodów, które uwarunkowały moją decyzję o wydaniu motu proprio, który by uzupełniał ten z 1988 roku. To sprawa wewnętrznego pogodzenia na łonie Kościoła. Gdy spojrzysz się w przeszłość, na wszystkie rozłamy, które na przestrzeni wieków dotknęły Mistyczne Ciało Chrystusa, nie można oprzeć się wrażeniu, że w krytycznych momentach decydujących o podziale przywódcy Kościoła nie robili wszystkiego, co mogli, by przywrócić zgodę i jedność. Nie można oprzeć się wrażeniu, że zaniedbania ze strony Kościoła sprawiły, że miał On swój udział w tym, że podziały te mogły się utrwalić. Ta refleksja nad przeszłością nakłada na nas tu i teraz obowiązek, by dołożyć wszelkich starań potrzebnych do tego, by ci, którzy prawdziwie chcą jedności Kościoła, mogli w tej jedności pozostać lub do niej powrócić. Mam tu na myśli zdanie z Drugiego Listu do Koryntian, gdzie św. Paweł pisze: „Justa nasze otwarły się do was, Koryntianie, rozszerzyło się nasze serce. Nie brak wam miejsca w moim sercu, lecz w waszych sercach jest ciasno. Odpłacając się nam w ten sposób, otwórzcie się i wy” (2 Kor 6, 11–13). Św. Paweł z pewnością mówił to w innym kontekście, lecz jego nawoływanie może i powinno dotknąć także nas, i to właśnie w sprawie tu omawianej. Otwórzmy szczerze nasze serca i zróbmy tam miejsce na wszystko, na co zezwala nasza wiara].

św. Jana Pawła II, a następnie, z jeszcze większą wielkodusznością, przez Benedykta XVI, pragnących odbudowania jedności ciała Kościoła za pomocą różnych wrażliwości liturgicznych, zostały wykorzystane do poszerzenia pęknięć, wzmocnienia różnic i pogłębienia niezgody, które ranią Kościół, stanowią przeszkodę na jego drodze i wystawiają go na zagrożenie podziału.

[6] Jednocześnie jestem zasmucony nadużyciami w celebracji liturgii, gdziekolwiek one mają miejsce. Razem z Benedyktem XVI ubolewam nad faktem, że „w wielu miejscach odprawiano liturgię, nie stosując się do wskazań nowego Mszału, które rozumiano wyłącznie jako przyzwolenie na kreatywność liturgiczną – a nawet jako wymaganie takowej. To często prowadziło do trudnych do zniesienia deformacji liturgii”¹³. Lecz nie mniej zasmuca mnie to, że instrumentalne wykorzystanie *Missale Romanum* z 1962 roku charakteryzuje się nie tylko odrzuceniem reformy liturgicznej, ale samego Soboru Watykańskiego II. Twierdzi się przy tym, w bezzasadny i niemożliwy do obrony sposób, że Sobór zdradził Tradycję i „prawdziwy Kościół”. Tymczasem droga Kościoła musi być widziana wewnątrz dynamiki Tradycji, która „wywodząc się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego” (DV 8)^{***}. Obecny etap rozwoju tej dynamiki zdefiniował Sobór Watykański II, na którym zebrał się episkopat katolicki, aby wysłuchać i rozeznac, jaką drogę Kościołowi wskazuje Duch Święty. Kwestionować Sobór to kwestionować intencje tych ojców, którzy użyli swojej kolegialnej władzy w sposób uroczysty *cum Petro et sub Petro* na Soborze Powszechnym¹⁴ i – w ostatecznej konsekwencji – kwestionować samego Ducha Świętego, który prowadzi Kościół.

[7] Ten sam cel, który przyświecał mi przy zmianie pozwolenia wydanego przez moich Poprzedników, stawał sobie również Sobór Watykański II. W votach, które pochodziły od biskupów, ujawnił się wielki nacisk na pełne, świadome i czynne uczestnictwo całego

*** Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 18 listopada 1965, n. 8: AAS 58 (1966).

[Nauczanie przeto apostolskie, które w szczególności wyrażone jest w księgach natchnionych, miało być zachowane w ciągłym następstwie aż do czasów ostatecznych.

Stąd Apostołowie, przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy

¹³ Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summonum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przed reformą roku 1970, 7 lipca 2007, AAS 99 (2007) 797–798 [zob. przyp. 9].

¹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964, n. 23, AAS 57 (1965) 27 [zob. przyp. 1].

Ludu Bożego w liturgii¹⁶, zgodnie z wytycznymi już wcześniej podanymi przez Piusa XII w encyklice *Mediator Dei* dotyczącej odnowy liturgii¹⁶. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* potwierdziła to

¹⁵ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I, Volumen II, 1960.

[Przypis podany w *Liście* odnosi się do całego tomu II, który składa się z 8 osobnych woluminów (bez indeksów i dodatków) o łącznej liczbie 5494 stron. Zawiera on wszystkie zgłoszone przed soborem vota biskupów całego świata oraz przełożonych zakonnych na wszelkie możliwe tematy. Trudno więc powiedzieć, które z nich ma się tu dokładnie na myśli. Pewną pomocą może być dodatek do tego tomu, gdzie znajdziemy zestawienie liczbowe biskupów oraz przełożonych zakonnych wypowiadających się na dany temat. Zakładam, że wypowiedzi na interesujący nas tu temat, to znaczy temat „pełnego, świadomego i czynnego uczestnictwa całego Ludu Bożego w liturgii”, znajdziemy w części XIII. *O pobożności wiernych*, 1. *O uczestnictwie liturgicznym*. Poniżej przedstawiam wspomniane dane dla tych wypowiedzi, które wydają się najlepiej pasować do wspomnianej przez Ojca Świętego kwestii:

- aktywne lub większe uczestnictwo wiernych (vota 2, 4, 5, 7, 10, 13): 42 biskupów i przełożonych zakonnych,
- znajomość swojego udziału w ofierze eucharystycznej (votum 6): 2 przełożonych zakonnych,
- Msza dialogowana (votum 9): 3 biskupów,
- wszystkie księgi liturgiczne w języku narodowym (votum 11): 1 biskup,
- oracje w języku narodowym: 1 przełożony zakonny].

¹⁶ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20 listopada 1947: AAS 39 (1949) 521–595.

[Trzeba więc, Czcigodni Bracia, aby wszyscy wierni uświadomili sobie, że ich najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest brać udział w Ofierze Eucharystycznej, i to nie w sposób opieszwały, niedbały, z myślą czym innym zajęta i roztargniona, ale w sposób tak gorliwy i czynny, by zjednoczyli się jak najściślej z Najwyższym Kapłanem, według słów Apostoła: „To w sobie czujecie, co w Chrystusie Jezusie” (8o) oraz aby wraz z Nim i przez Niego składali tę Ofiarę i wraz z Nim siebie ofiarowali. (...)

Godni są więc pochwały ci, którzy pragnąc ułatwić udziału ludu wiernego we Mszy i zapewnić mu zbawienniejsze skutki, dają mu do rąk „Mszał Rzymski”. A cel tego jest ten, by wierni zjednoczeni z kapłanem wspólnie się modlili tymi samymi słowami i w tym samym duchu Kościoła. Również i ci są godni pochwały, którzy się starają, aby liturgia także na zewnątrz stała się czynnością świętą, w której wszyscy obecni uczestniczą. Można to uskutecznić w rozmaity sposób: gdy albo cały lud, według rubryk, odpowiada na słowa kapłana z zachowaniem należytego porządku, lub gdy

to przez naukę ustną, czy też przez list, i aby stacjali bój o wiarę raz na zawsze sobie przekazaną. A co przez Apostołów zostanie przekazane, obejmuje wszystko to, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez Lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy.

Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazywanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębokiemu, doświadczałnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży

stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim Słowa Boże. Wypowiedzi Ojców św. świadczą o obecności tej życiodajnej Tradycji, której bogactwa przelewają się w działalność i życie wierzącego i modlącego się Kościoła. Dzięki tej samej Tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon Ksiąg św., a i samo Pismo Święte w jej obrębie głębiej jest rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane. Tak więc Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka].

życzenie, poszukując „odnowienia i rozwoju liturgii”¹⁷ oraz wska-

śpiewa pieśni dostosowane do różnych części Mszy świętej, lub też gdy czyni jedno i drugie, albo wreszcie gdy przy Mszy uroczystej odpowiada na przemian na modlitwy kapłana Chrystusowego i wspólnie uczestniczy w śpiewie liturgicznym.

Jednakże wszystkie te sposoby uczestniczenia w Ofierze wtedy są godne pochwały i polecenia, gdy dokładnie stosują się do przepisów Kościoła i rubryk. Ich celem jest przede wszystkim Ożywienie i wzmaganie pobożności wiernych i wewnętrznego ich zjednoczenia z Chrystusem i Jego widzialnym kapłanem oraz pobudzanie wewnętrznych uczuć i cnót, które winny upodobnić naszą duszę do Najwyższego Kapłana Nowego Testamentu.

Niemniej jednak aczkolwiek one zewnętrznym także sposobem wykazują, że Ofiarę, jako dokonaną przez Pośrednika Boga i ludzi (102), należy uważać z natury jej za dzieło całego mistycznego Ciała Chrystusa, to wszakże żadną miarą nie są one konieczne, aby zapewnić jej charakter publiczny i wspólny. Poza tym ten sposób Mszy dialogowanej nie może zastąpić Mszy uroczystej. Ta bowiem chociaż odprawiana tylko przy udziale asysty, posiada jednak szczególną godność z powodu majestatu obrzędów i świetności ceremonii, a wspaniałość jej i rozmiar niezmiernie się wzmagają, jeśli lud gromadnie i z pobożnością jest obecny, jak tego Kościół sobie życzy.

Należy także zwrócić uwagę, że mijają się z prawdą i schodzą z właściwej drogi ci, którzy idąc za zwodniczymi mniemaniami, taką przywiązują wagę do tych okoliczności dodatkowych, iż nie wahają się twierdzić, że bez nich Msza św. nie może osiągnąć naznaczonego jej celu.

Wielu bowiem wiernych nie potrafi używać Mszału Rzymskiego, choćby wydawanego w języku potocznym. Nie wszyscy też są zdolni właściwie, jak należy, zrozumieć obrzędy i formuły liturgiczne. Charakter, uzdolnienie, umysłowość ludzi są tak rozmaite i między sobą niepodobne, że modlitwy, śpiewy i obrzędy wspólnie odprawiane nie mogą wszystkich w ten sam sposób wzruszyć i nimi pokierować. Ponadto potrzeby i skłonności nie są u wszystkich jednakowe, a i u każdego nie trwają zawsze bez zmiany. Któżby więc śmiał powiedzieć, trzymając się wspomnianych uprzedzeń, że tyłu chrześcijan nie może brać udziału w Ofierze Eucharystycznej i korzystać z jej dobrodziejstw? Otóż oni mogą to osiągnąć, choć oczywiście w inny sposób, dla niektórych łatwiejszy, jak np. rozważając pobożnie tajemnice Jezusa Chrystusa lub też spełniając inne ćwiczenia pobożne i inne odmawiając modlitwy, które istotą swoją odpowiadają świętym obrzędom, chociaż formą się od nich różnią].

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 3 grudnia 1963, n. 1, 14: AAS (56) (1964) 97, 104.

[1. Ponieważ Sobór święty postawił sobie za cel: przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych

zując zasady, które powinny kierować reformą¹⁸. W szczególności ustalono, że zasady te dotyczą rytu rzymskiego i – w stosownych przypadkach – innych rytów. Wyrażono też życzenie, „aby tam, gdzie zachodzi potrzeba, zostały one roztropnie i gruntownie rozpatrzone w duchu zdrowej tradycji oraz aby im nadano nową żywotność, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb”¹⁹.

czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa, i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła, dlatego uznał, że w szczególny sposób należy zatroszczyć się także o odnowienie i rozwój liturgii. (...)

¹⁴ [Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii. Na mocy chrztu lud chrześcijański, „rodzaj wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabyty” (1 P 2, 9, por. 4–5) jest uprawniony i zobowiązany do takiego udziału.

To pełne i czynne uczestnictwo całego ludu trzeba mieć dokładnie na uwadze przy odnowieniu i pielęgnowaniu świętej liturgii. Liturgia bowiem jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego. Dlatego duszpasterze w całej swej działalności pasterskiej powinni gorliwie dążyć do osiągnięcia takiego udziału przez należyte urabianie wiernych. Ale osiągnięcia tych rezultatów nie można się spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii i nie staną się jej nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednie wyrobienie liturgiczne. Dlatego Sobór święty postanowił ustalić niżej podane zasady].

¹⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 3 grudnia 1963, n. 3: AAS (56), (1964) 98.

[Dlatego Sobór święty uważa, że należy podać do wiadomości niżej wymienione zasady oraz ustanowić praktyczne normy rozwoju i odnowienia liturgii.

Niektóre spośród tych zasad i norm można i należy stosować zarówno do obrządku rzymskiego, jak i do wszystkich innych obrządków, chociaż podane niżej normy praktyczne należy uważać za wiążące tylko obrządek rzymski, chyba że chodzi o takie sprawy, które z natury rzeczy odnoszą się także do innych obrządków].

¹⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 3 grudnia 1963, n. 4: AAS (56), (1964) 98.

[Na koniec trzymając się wiernie tradycji, Sobór święty oświadcza, że święta Matka Kościół uważa za równe w prawach i godności wszystkie prawnie uznane obrządki i że chce je na przyszłość zachować i zapewnić im wszelki rozwój, pragnie też, aby tam, gdzie zachodzi potrzeba, zostały one roztropnie i gruntownie rozpatrzone w duchu

Na podstawie tych zasad została podjęta reforma liturgii, która znalazła swój najwyższy wyraz w Mszałe Rzymskim w wydaniu typicznym opublikowanym przez św. Pawła VI²⁰ i poprawionym przez św. Jana Pawła II²¹. Należy więc podkreślić, że ryt rzymski, adaptowany wielokrotnie w ciągu wieków do potrzeb danej chwili, nie tylko był zachowywany, ale i odnawiany „w wiernym zachowywaniu Tradycji”²². Ktokolwiek pragnie celebrować z oddaniem i w zgodzie z wcześniejszymi formami liturgicznymi, znajdzie w Mszałe Rzymskim zreformowanym według poleceń Soboru Watykańskiego II wszystkie elementy rytu rzymskiego, w szczególności Kanon Rzymski, który stanowi jeden z jego bardziej charakterystycznych elementów.

[8] Ostatnia racja mojej decyzji jest taka: w słowach i postawie wielu jasno objawia się bliski związek między wyborem celebracji zgodnie z księgami liturgicznymi sprzed Soboru Watykańskiego II a odrzuceniem Kościoła i jego instytucji w imię czegoś, co nazywa się „prawdziwym Kościołem”. Mamy tutaj do czynienia z podziałami, które stoją w sprzeczności z komunią, które wzmagają tendencje rozłamowe – „Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa” – przeciwko którym tak stanowczo protestował Apostoł²³. Aby bronić jedności Ciała Chrystusowego, jestem zmuszony odwołać przywileje nadane przez moich Poprzedników. Nadużycia tych przywilejów, których się dopuszczono, stoją w sprzeczności z intencjami, jakie stały za zgodą na swobodę celebracji Mszy św. wedle *Missale Romanum* z roku 1962. Ponieważ „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego «sakramentem jed-

zdrowej tradycji oraz aby im nadano nową żywotność, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb].

²⁰ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, editio typica, 1970.

²¹ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, editio typica altera, 1975; editio typica tertia, 2002; (reimpressio emendata 2008).

²² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 3 grudnia 1963, n. 3: AAS (56) (1964) 98.

[Rzeczony cytat pochodzi z ustępu 4, a nie 3, jak podaje przypis. Zob. przyp. 19].

²³ 1 Kor 1, 12–13.

ności»²⁴, powinny być one sprawowane w jedności z Kościołem. Sobór Watykański II, potwierdzając zewnętrzne zobowiązania przynależności do Kościoła – wyznanie wiary, sakramenty jedności – potwierdził za św. Augustynem, że pozostanie w Kościele nie tylko „wedle ciała”, ale również „wedle serca”, jest warunkiem zbawienia²⁵.

[9] Drodzy Bracia w biskupstwie, *Sacrosanctum Concilium* wyjaśnia, że Kościół jest „sakramentem jedności”, ponieważ jest

²⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 3 grudnia 1963, n. 26: AAS (56) (1964) 107.

[Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego „sakramentem jedności”, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów.

Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidoczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast jego członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału].

²⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964, n. 14, AAS 57 (1965) 19.

[Sobór święty zwraca się w pierwszym rzędzie do wiernych katolików. Uczy zaś, opierając się na Piśmie Świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu, potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać.

Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego, w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*). Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem”. Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa, jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni.

„ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym, pod zwierzchnictwem biskupów”²⁶. *Lumen gentium*, przypominając, że Biskup Rzymu jest „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych”, stwierdza również, że Wy, Biskupi, „jesteście widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki”²⁷.

[10] Odpowiadając na Wasze prośby, podjąłem stanowczą decyzję, aby odwołać wszystkie normy, instrukcje, zgody i zwyczaje, które obowiązywały przed obecnym motu proprio, i uznać, że księgi liturgiczne promulgowane przez Papieży Pawła VI oraz Jana Pawła II, zgodnie z dekretami Soboru Watykańskiego II, są jedynym wyrazem *lex orandi* rytu rzymskiego. W decyzji tej utwierdza mnie fakt, że po Soborze Trydenckim św. Pius V także odwołał wszystkie rytury, które nie mogły wylegitymować się potwierdzoną starożytnością, tym samym ustanawiając dla całego Kościoła łacińskiego jeden *Missale Romanum*. Przez cztery stulecia *Missale Romanum*, promulgowane przez św. Piusa V, stanowiło więc zasadniczy wyraz *lex orandi* rytu rzymskiego i podtrzymywało jedność Kościoła. Nie odmawiając godności i wielkości temu rytowi, biskupi zebrani na Soborze Powszechnym wyrazili oczekiwanie, że zostanie on zreformowany; ich pragnieniem było, „aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie”²⁸. Święty Paweł VI, przywołując

Katechumeni, którzy za sprawą Ducha Świętego z wyraźnej woli swojej pragną być wcieleni do Kościoła, już dzięki temu pragnieniu są z nim w łączności, toteż Matka – Kościół już jak na swoich rozciąga na nich swą miłość i troskę.

²⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 3 grudnia 1963, n. 6: AAS (56) (1964) 100 [Nie nr 6, a 26, zob. przyp. 24].

²⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964, n. 23, AAS 57 (1965) 27. [zob. przyp. 1].

²⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 3 grudnia 1963, n. 48: AAS (56) (1964) 113.

[Kościół zatem bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie

przeprowadzone przez Piusa XII niedługo wcześniej dzieło adaptacji Mszału, stwierdził, że rewizja Mszału Rzymskiego, dokonana w świetle starożytnych źródeł liturgicznych, ma na celu to, aby Kościół mógł wznosić, w mnogości języków, „jedną i jedyną modlitwę”, która wyraża jego jedność²⁹. Tę właśnie jedność chce przywrócić w Kościele poprzez ryt rzymski.

[11] Sobór Watykański II, gdy opisuje katolickość Ludu Bożego, przypomina, że we „wspólnocie kościelnej prawomocnie istnieją partykularne Kościoły, korzystające z własnej tradycji, przy czym nienaruszony pozostaje prymat Stolicy Piotrowej, która całemu zgromadzeniu miłości przewodzi, nad prawowitymi odrębnościami sprawuje opiekę, a równocześnie pilnuje, aby odrębności nie szkodziły jedności, lecz raczej jej służyły”³⁰. Wobec tego, że

i czynnie, byli kształtowani przez Słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich].

²⁹ Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Missale Romanum* (3 kwietnia 1969), AAS 61 (1969) 222.

[Pragniemy w końcu niektóre z tych rzeczy, jakie dotychczas przedstawiliśmy na temat Mszału Rzymskiego, zarządzić i wprowadzić w życie. Gdy nasz Poprzednik, św. Pius V, promulgował główne (pierwsze, editio princeps) wydanie Mszału Rzymskiego, to przedstawił go ludowi chrześcijańskiemu jako swego rodzaju narzędzie jedności liturgicznej i jako świadectwo (dokument) autentycznego i religijnego kultu w Kościele. Nie inaczej i My: gdy na skutek zarządzenia Soboru Watykańskiego II włączyliśmy do nowego Mszału Rzymskiego „prawne zmiany i przystosowania” (15) – nie mniejszą wyrażamy nadzieję, że zostanie on przyjęty przez chrześcijan jako pomoc do świadectwa i umacniania wzajemnej jedności wszystkich, ponieważ przy jego pomocy, w tak wielkiej różnorodności języków, jedna i ta sama modlitwa wonniejsza od jakiegokolwiek kadzidła będzie zanoszona do Ojca Niebieskiego przez naszego najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym].

³⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964, n. 13, AAS 57 (1965) 18.

[Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż Lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić. Na to

bowiem posłał Bóg Syna swego, którego ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, aby był Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich, Głową nowego i powszechnego ludu synów Bożych. Na to wreszcie zesłał Bóg Ducha Syna swego, Pana i Ożywiciela, który dla całego Kościoła i dla poszczególnych oraz wszystkich razem wierzących jest zasadą zespolenia i jedności w nauce apostoelskiej oraz w obcowaniu wzajemnym, w łamaniu chleba i modlitwach.

Wśród wszystkich tedy narodów ziemi zakorzeniony jest jeden Lud Boży, skoro ze wszystkich narodów przybiera on sobie swoich obywateli, obywateli Królestwa o charakterze nie ziemskim, lecz niebiańskim. Wszyscy bowiem wierni rozproszeni po świecie mają ze sobą łączność w Duchu Świętym i w ten sposób „mieszkaniec Rzymu wie, że Hindusi są członkami tego samego, co on, organizmu”. A ponieważ Królestwo Chrystusowe nie jest z tego świata, przeto Kościół, czyli Lud Boży, wprowadzając to Królestwo, nie przynosi żadnego uszczerbku dobru doczesnemu jakiegokolwiek narodu, lecz przeciwnie, wspiera i przyswaja sobie uzdolnienia i zasoby oraz obyczaje narodów, o ile są dobre, a przyjmując, oczyszcza je, umacnia i podnosi. Pamięta bowiem o tym, że winien zbierać wespół z tym Królem, któremu narody dane zostały w dziedzictwo i do którego miasta przynoszą dary i upominki. To znamię powszechności, które zdobi Lud Boży, jest darem samego Pana, dzięki temu darowi Kościół katolicki skutecznie i ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem – Głową w jedności Ducha Jego.

Dzięki tej katolickości poszczególne części przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części doznają wzrostu na skutek tej wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełni w jedności. Dzięki temu Lud Boży nie tylko stanowi zgromadzenie rozmaitych ludów, lecz także sam w sobie składa się z rozmaitych stanów. Istnieje bowiem wśród jej członków różnorodność – bądź to według funkcji, wyrażająca się tym, że niektórzy dla dobra braci swoich sprawują święte szafarstwo, bądź według stanu i określonego sposobu życia, polegająca na tym, że duża liczba ludzi w stanie zakonnym, dążąc do świętości bardziej stromą drogą, przykładem swym dodaje bodźca braciom. Stąd też we wspólnocie kościelnej prawomocnie istnieją partykularne Kościoły, korzystające z własnej tradycji, przy czym nienaruszony pozostaje prymat Stolicy Piotrowej, która całemu zgromadzeniu miłości przewodzi, nad prawowitymi odrębnościami sprawuje opiekę, a równocześnie pilnuje, aby odrębności nie szkodziły jedności, lecz raczej jej służyły. Stąd wreszcie między poszczególnymi częściami Kościoła istnieją więzy głębokiej wspólnoty co do bogactw duchowych, pracowników apostoelskich i doczesnych pomocy. Albowiem członkowie Ludu Bożego powołani są do wzajemnego udzielania sobie dóbr i również do poszczególnych Kościołów odnoszą się słowa Apostoła: „Jak każdy otrzymał łaskę, tak niech służy jeden drugiemu na wzór dobrych szafarzy rozlicznej łaski Bożej”.

wykonując swoją służbę w posłudze jedności, podjąłem decyzję zawieszenia przywilejów nadanych przez mych Poprzedników, proszę Was, abyście dźwigali razem ze mną to brzemie jako formę udziału w trosce o cały Kościół, jaka właściwa jest biskupom. W motu proprio chciałem potwierdzić, że jest to w gestii biskupa, jako moderatora, promotora i stróża życia liturgicznego w Kościele, w którym jest on fundamentem jedności, aby regulował celebracje liturgiczne. Do Was, jako do ordynariuszy, należy autoryzacja w waszych Kościołach użycia Mszału Rzymskiego z 1962 roku, a tym samym aplikacja normy obecnego motu proprio. Do Was należy postępowanie w taki sposób, aby przywrócić jednolitą formę celebracji podobnie jak rozeznanie, przypadek po przypadku, natury grup, które celebrują wedle wspomnianego Mszału.

[12] Wskazania, jak należy postąpić w Waszych diecezjach, w znacznym stopniu wynikają z dwóch zasad: z jednej strony należy zadbać o dobro tych, którzy są przywiązani do poprzednich form celebracji i powinni w swoim czasie powrócić do rytu rzymskiego promulgowanego przez świętych Pawła VI oraz Jana Pawła II; z drugiej strony należy przerwać powoływanie nowych parafii personalnych, które są wynikiem bardziej pragnień i życzeń pojedynczych księży niż prawdziwej potrzeby „świętego Ludu Bożego”. Jednocześnie proszę Was, abyście czuwali nad tym, aby każda liturgia była sprawowana w sposób godny i wierny księgom liturgicznym promulgowanym po Soborze Watykańskim II, bez ekscentryzmu, który łatwo przeradza się w nadużycia. Seminarzyści i nowi księża powinni być formowani w wiernym posłuszeństwie przepisów Mszału i ksiąg liturgicznych, w których odzwierciedla się reforma liturgiczna, oczekiwana przez Sobór Watykański II.

[13] Wzywam nad Wami Ducha Pana Zmartwychwstałego, aby uczynił Was silnymi i stałymi w Waszej służbie dla Ludu Bożego powierzonego Wam przez Pana, tak aby Wasza troska i czujność wyrażała komunie również w jedności jednego jedyne rytu,

Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia].

w którym zachowane są wielkie bogactwa rzymskiej tradycji liturgicznej. Modlę się za Was. Wy módlcie się za mnie.

FRANCISZEK

III. ANALIZA

Struktura *Listu*

Aby mieć jasność, że przeprowadzona analiza jest kompletna, należy wcześniej upewnić się, że uwzględniła ona całość przedstawionej argumentacji. Całość ta staje się widoczna dzięki uchwyceniu ogólnej struktury *Listu*:

- [1] Cel i charakter *Listu*.
- [2–4] Rekonstrukcja racji stojących za decyzjami św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI.
- [5–8] Racje stojące za decyzją Ojca Świętego Franciszka.
- [9–10] Cel, który przyświecał Ojcu Świętemu przy podjęciu decyzji.
- [11–12] Objasnienia rozporządzeń zawartych w TC.
- [13] Modlitwa za biskupów.

Zgodnie z podaną na początku [1] motywacją autora *Listu* celem powstania tego dokumentu było „wyjaśnienie racji” stojących za decyzją, która została ogłoszona w TC. Dlatego najważniejszą część *Listu* to akapity [5–8]. Ponieważ wspomniana decyzja dotyczy problemu, który pojawił się w Kościele po ostatnim Soborze i był przedmiotem regulacji dwóch Poprzedników Ojca Świętego, wyłożenie motywacji stojących za TC poprzedzone jest rekonstrukcją racji decyzji św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI w tej materii [2–4]. Chodzi przy tym w szczególności o indult udzielony w QAA (1984 r.), ED (1988 r.) oraz SP (2007 r.).

Widać więc wyraźnie, że zasadniczy cel *Listu*, jakim jest wyjaśnienie decyzji zawartej w TC, zrealizowany jest w tej kluczowej partii [2–10], której serce stanowią akapity [5–8]. Pozostałe części *Listu* są dodatkami, które pełnią różne inne funkcje. W [1] Ojciec Święty wprowadza odbiorcę *Listu* w jego cel i charakter. W [11–12] Papież udziela dodatkowych wyjaśnień regulacji zawartych w TC, umieszczając je w kontekście przedstawionego wcześniej [2–10] wykładu swoich racji oraz celów. Całość *Listu* kończy modlitwa [13] za biskupów nawiązująca do jego wcześniejszych części.

1. [1] Cel i charakter *Listu*

Pierwszy akapit zawiera dwa zdania. W pierwszym Ojciec Święty wskazuje cel, w jakim *List* ten powstał. W drugim zwraca uwagę na charakter *Listu* wynikający z ducha, w jakim został on napisany.

1.1. Cel powstania *Listu*

Celem, którego osiągnięciu służy *List*, jest „wyjaśnienie racji” stojących za decyzją ogłoszoną w TC. Z tego pierwszego zdania wynikają istotne wnioski dla sposobu, w jaki można i należy interpretować *List*.

Ogłoszenie TC ma charakter aktu stanowiącego prawo i jest w sensie ścisłym działaniem, a precyzyjniej działaniem Stolicy Apostolskiej sprawującej swój urząd prawodawcy Kościoła. Z tego względu działanie to, inaczej niż np. działania osób prywatnych powstających w równorzędnych relacjach z innymi osobami, nie musi być uznane przez inny autorytet, aby być skuteczne. Papież jest suwerenem Kościoła katolickiego.

Niemniej istnieje pole do mniejszej lub większej zgody z tą decyzją. Jeszcze raz należy podkreślić, że zgody takiej nie należy rozumieć jako uznania bądź nieuznania obowiązywania normy przedstawionej w TC. Przez zgodę rozumiem tutaj poprzedzone zrozumieniem racji działającego rozpoznanie, że podjęta decyzja jest uzasadniona i racjonalna, jako decyzja powzięta w określonych okolicznościach i w określonym celu. Pod tym względem – ale właśnie tylko pod tym względem – decyzja Ojca Świętego podlega takiej samej ocenie jak wszystkie działania ludzkie. Gdy na co dzień tłumaczymy swoje działania i decyzje innym ludziom, robimy dokładnie to samo, co Ojciec Święty w tym *Listie*. Przez uznanie, w odróżnieniu od zgody, rozumiem natomiast rozpoznanie zobowiązania płynącego z obowiązywania skutecznie ustanowionego prawa.

Tak rozumiana zgoda i uznanie są pojęciami częściowo rozłącznymi, choć pełna jedność Kościoła wymaga, aby szły one zazwyczaj w parze. Jest bowiem pożądane, a w pewnych przypadkach wymagane, aby zgadzać się z prawem, którego obowiązywanie się uznaje. Czasem można jednak nie zgadzać się z rozstrzygnięciami Stolicy Apostolskiej, a jednak je uznawać (w imię posłu-

szeństwa). Niezgoda tylko w niektórych wypadkach oznacza bowiem zarazem znalezienie się poza granicami Kościoła poprzez nieuznanie ogłoszonych rozstrzygnięć. Chodzi o te sytuacje, w których Stolica Apostolska rozstrzyga *ex cathedra* w sprawach nauki dotyczącej wiary i moralności. Są to przypadki, w którym formułuje się niejako zobowiązanie wobec rozumu, np. definicje dogmatyczne, których nie można uznawać, nie zgadzając się z nimi. Rzecz jasna TC nie jest tego typu dokumentem, zarówno formalnie (co do charakteru zaangażowanego autorytetu), jak i materialnie (nie definiuje nauki w sprawach wiary i moralności). Wreszcie zgoda bez uznania jest co do zasady możliwa: na przykład kiedy ktoś nie uznaje autorytetu i kompetencji instytucji do podjęcia danej decyzji, ale zgadza się z jej uzasadnieniem. W praktyce jednak, na mocy samej przynależności do Kościoła, a więc również posłuszeństwa prawowitej władzy, zgoda pociąga za sobą uznanie. Taka sytuacja, choć nie jest w każdym wypadku konieczna do pozostania w Kościele, jest jednak naturalna. Dlatego każda niezgoda wobec decyzji Stolicy Apostolskiej – na przykład w przypadku prawa, którego sumienie wiernych nie może uznać za sprawiedliwe – jest poważnym problemem i nie powinna być bagatelizowana.

Te uwagi otwierają dobrze określone pole możliwości do niezgody z argumentacją na rzecz TC przedstawioną w *Listie* oraz samą decyzją zawartą w TC.

Ojciec Święty w tym samym zdaniu przywołuje podobny list do biskupów, który towarzyszył poprzedniemu motu proprio regulującemu kwestię dostępności starszej formy rytu rzymskiego wydanemu przez Benedykta XVI, a mianowicie list dołączony do SP. To porównanie rzuca interesujące światło na *List*.

Już w pierwszych słowach Ojciec Święty zestawia TC oraz *List* z SP i towarzyszącymi mu wyjaśnieniami Papieża Benedykta XVI. Nie jest to zaskakujące, ponieważ TC zawiera odwołanie (art. 7) wszystkich wcześniejszych „norm”, w tym przede wszystkim tych ogłoszonych w SP. Mimo to Ojciec Święty Franciszek nie ekspozuje sprzeczności między swoim rozpoznaniem i rozpoznaniem Benedykta XVI w tej materii. Przeciwnie, podkreśla raczej ciągłość, a oczywiście różnice sprowadza do rozbieżności w wybranych rozwiązaniach kwestii duszpasterskiej.

Benedykt XVI na początku listu, o którym tu mowa, również podaje wyjaśnienie powodów, dla których go napisał:

Przedwczesne wiadomości w mediach i sądy wydawane bez dostatecznych po temu informacji były przyczyną nie-małego zamieszania. Plan, którego treść w rzeczywistości była nieznana, spotkał się w związku z tym z wieloma rozbieżnymi reakcjami, rozciągniętymi pomiędzy rado-snym poparciem a twardą opozycją.

Niechęć i sprzeciw powodowane były głównie przez dwa lęki, do których chciałbym w tym liście odnieść się szczególnie.

Wydaje się, że między *Listem* Papieża Franciszka i listem do biskupów dołączonym do SP zachodzi istotna różnica. *List* Papieża Franciszka stanowi wyjaśnienie racji decyzji, która polega na odwołaniu postanowień z SP (por. 4.1.). W szczególności chodzi tu o art. 1 TC, który stanowi odwołanie art. 1 SP. Można widzieć tu moment głębokiej nieciągłości, ponieważ uznanie statusu prawnego rytu rzymskiego trudno sprowadzić do czysto dyscyplinarnej regulacji, która się może zmieniać, zarazem cały czas wyrażając tę samą zasadę w różnych okolicznościach i wobec różnych potrzeb duszpasterskich. SP wywodziło status starszej formy rytu rzymskiego z jego nieprzemijającej godności. Decyzje podjęte przez Benedykta XVI były też „owocem długich refleksji, niezliczonych konsultacji i modlitwy”. Refleksje te składały się na diagnozę dotyczącą całościowej sytuacji Kościoła, jego tożsamości i przyszłości (wrócimy do szczegółów tej diagnozy niżej, analizując akapity [2–4]). Skoro Papież Franciszek odwołuje tamtą decyzję, formułując nowe prawo, które na poziomie treści jest bezpośrednio sprzeczne ze starym, to w sposób naturalny powstaje pytanie, czy w takim razie Papież Franciszek nie zgadza się również z refleksją, która poprzedziła wspomniane decyzje. Wolno sądzić, że ilość miejsca, którą w *Liście* poświęca się na rekonstrukcję motywacji św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI, wynika właśnie z tego, że publikacja TC prowokuje to pytanie w sposób szczególny.

Jest jeszcze jedna różnica w okolicznościach publikacji SP oraz TC, która odzwierciedla się w towarzyszących tym dokumentom

papieskich wyjaśnieniach. Benedykt XVI nie miał wiele do zrobienia, jeśli chodzi o uzasadnienie spójności SP z decyzjami swoich Poprzedników. Jak stwierdza się w art. 1 SP, Mszał z 1962 roku nie został nigdy odwołany. Przeszkody związane z celebracjami w starszej formie były zasadnicze, ale miały charakter przede wszystkim faktyczny, a nie prawny. „Lęki”, które miał rozwiać list dołączony do SP, wynikały nie bezpośrednio z orzeczeń Stolicy Apostolskiej, ale z ugruntowanych błędnych interpretacji reformy posoborowej. Ponadto do zamieszania, któremu miał zaradzić tenże list, przyczyniły się „przedwczesne informacje” i plotki. Wszystko to sprawia, że obok podobieństwa (oba listy na różne sposoby rozjaśniają motywacje stojące za odpowiednio TC i SP) istnieje też znaczące niepodobieństwo między listem dołączonym do SP i *Listem* dołączonym do TC pod względem okoliczności jego wydania. Tymczasem obawy, które ma rozproszyć *List*, dotyczą właśnie zerwania z poprzednimi decyzjami Papieży w tej materii.

1.2. Charakter *Listu*

W drugim zdaniu akapitu [1] Papież opisuje sposób, w jaki zwraca się do biskupów, będących właściwymi adresatami *Listu*. Otóż, po pierwsze, mówi, że zwraca się do biskupów w duchu parezji, a po drugie, „w imię troski o cały Kościół”.

1.2.1. Parezja

Najpierw należy wyjaśnić, czym jest „parezja”. To pochodzące z greki słowo oznacza otwartą, szczerą, odważną mowę albo też prawo takiej wypowiedzi (wolność słowa). Udokumentowana historia tego pojęcia w literaturze starożytnej¹ i średniowiecznej² pokazuje, jak różne rzeczy potrafiło oznaczać to ważne pojęcie moralne, polityczne i retoryczne: zazwyczaj odnosiło się do cnoty (odwagi prawdomówności), ale bywało też uznawane za wadę (grubiaństwa); nie było uważane za jedną z figur retorycznych, polegających na jakiegoś rodzaju symulacji (bo parezja to szczerść), choć dostrzegano, że jest łatwą przykrywką dla pochlebstwa; uznawano, że jest odwagą tych, których prawa i pozycja są zagrożone, ale czasem uważano ją za cechę tych, którzy panują. Wobec tego, że jest to pojęcie właściwie techniczne (a w każdym razie nie stanowi części współczesnego języka potocznego), a za-

¹ *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, vol. 5, tłum. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 871–886.

² I. van Renswoude, *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge 2019.

razem nie posiada ono ustalonego znaczenia, aby właściwie zrozumieć, co znaczy w kontekście *Listu*, należy sięgnąć po źródła zewnętrzne, ale możliwie bliskie co do charakteru wypowiedzi Ojca Świętego.

O tym, jak rozumie parezję, Papież Franciszek mówi w adhortacji *Gaudete et exsultate*. Czytamy tam, że parezja to *śmiałość, ewangelizacyjny zapal pozostawiający ślad na tym świecie* (n. 129); *entuzjazm, mówienie swobodnie, z zapalem apostolskim* (n. 129); *gorliwość* (n. 130); *pieczęć ducha; świadectwo autentyczności przepowiadania* (n. 132); *dająca szczęście pewność* (n. 131); *odwaga głoszenia Ewangelii* (n. 133). Można krótko powiedzieć, że parezja według Papieża Franciszka to stan pewności w sprawach wiary, z której wynika gorliwość oraz odwaga w otwartym głoszeniu jej prawd.

Warto w tym miejscu odnotować, że przemawianie w podobny sposób jest charakterystyczne dla wielu tradycjonalistów. Ta uwaga prowadzi nas pośrednio do pytania, kto i wobec kogo może przejawiać ducha parezji.

Katechizm Kościoła Katolickiego sięga po pojęcie parezji przy okazji objaśnienia Modlitwy Pańskiej, w którym wykorzystuje się wezwanie towarzyszące jej w liturgii Mszy św. Parezja to w tym kontekście „śmiałość”: „Wezwani zbawiennym nakazem i oświeceni pouczeniem Bożym, ośmielamy się mówić”. Wspomniany fragment Katechizmu mówi: „Moc Ducha, która wprowadza nas w Modlitwę Pańską, jest wyrażana w liturgiach Wschodu i Zachodu za pomocą bardzo pięknego, typowo chrześcijańskiego wyrażenia *parrhesia*, które oznacza szczerą prostotę, synowską ufność, radosną pewność, pokorną śmiałość, pewność bycia kochanym” (KKK 2778). Katechizm akcentuje więc ten moment parezji, który łączy się z pokorą charakterystyczną dla osób nieznajdujących się w pozycji siły wobec tego, o kim mówią. Pod tym względem jest to użycie nieco podobne do tego, które spotykamy w literaturze politycznej świata starożytnego pogaństwa, gdzie parezja była cnotą korzystania z wolności obywatelskiej do publicznego zabierania głosu. To zresztą czyni zrozumiałym łacińskie tłumaczenie terminu „parezja” przez rzymskich retorów na termin *licentia*, kładący nacisk właśnie na „wolność” i „nieskrępowanie” korzystania z prawa głosu w przestrzeni

publicznej³. Cnota ta jest tym bardziej zasługująca, w im trudniejszych warunkach przychodzi z niej korzystać, to znaczy im więcej kosztuje takie otwarte mówienie prawdy, w szczególności im cięższa jest opresja ze strony tyrańca ograniczającego wolność. Jednakże interpretowanie starożytnej parezji przez pryzmat nowoczesnej „wolności słowa” zbyt zbliżałoby rozumienie parezji do wolności negatywnej. Tym samym zaniedbany zostałby element pozytywnego zobowiązania wobec prawdy i dobra wspólnego, charakterystyczny dla antycznego rozumienia tego pojęcia. Można jednak powiedzieć, że parezja, o której mówi Katechizm, jest cnotą obywateli Królestwa Bożego.

Co ciekawe, w Nowym Testamencie parezja jest cnotą regulującą nie tylko sposób przemawiania człowieka do Boga (jak w Katechizmie, gdzie zresztą znajdziemy stosowne odsyłacze do adresów w Nowym Testamencie⁴), ale również człowieka do człowieka, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o dawanie świadectwa wierze. A więc zarówno Jezus przemawia otwarcie (w duchu parezji), gdy publicznie naucza w synagodze i objawia się ludziom⁵, jak i podobnie przemawiają Apostołowie, gdy dają świadectwo Ewangelii⁶. Tutaj akcent pada właśnie na pewność, która płynie z przyłgnięcia do prawdy.

W każdym jednakże z tych sensów parezja nie jest niedostępnym atrybutem władzy albo po prostu charyzmatycznym darem udzielonym tylko niektórym, który legitymizuje ich wypowiedzi. Parezja jest sposobem przemawiania między ludźmi, których prawda wyzwoliła zarówno od względów ludzkich mogących ograniczać ich prawdomówność, jak i od pychy, którą łatwo pomylić z „pewnością siebie”. Jeśli Ojciec Święty przemawia do biskupów i wiernych „w duchu parezji”, to znaczy, że przemawia „z całą prostotą” i zachęca do podobnej odpowiedzi. Ale też z drugiej strony taka deklaracja stanowi wzmocnienie i tak istniejącego zobowiązania, aby mówić prawdę i nie starać się jej zniekształcić. To trudne zadanie, gdy przemawia się z pozycji władzy i siły. Tym trudniej sprostać wymaganiom pokory wobec powierzonej pasterszowi prawdy, im bardziej rozumie się władzę jako nieograniczoną potencję określania, co jest, a co nie jest tradycją.

³ Zob. Quintilianus, *Istitutio Oratoria* IX, II, 27–28.

⁴ Ef 3, 12; Hbr 3, 6; 4, 16; 10, 19; 1 J 2, 28; 3, 21; 5, 14.

⁵ J 18, 20.

⁶ Dz 4, 13; 2 Kor 3, 12; Ef 3, 12.

1.2.2. Troska o cały Kościół

Słowa dotyczące „troski o cały Kościół”, w której imię Ojciec Święty zwraca się do biskupów, pochodzą z Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II (n. 23). Należy zwrócić uwagę na pewien fakt, który może nam łatwo umknąć, jeśli skupimy się na tym, że słowa te wypowiada Papież. Otóż cały akapit, z którego pochodzi zacytowane w [1] zdanie, dotyczy nie Papieża, ale poszczególnych biskupów stojących na czele Kościołów partykularnych tworzących Kościół powszechny. Warto zacytować kluczowy fragment *in extenso* (fragment użyty w tekście *Listu* został pogrubiony):

Poszczególni biskupi stojący na czele Kościołów partykularnych sprawują swe rządy pasterskie, każdy nad powierzoną sobie częścią Ludu Bożego, nie nad innymi Kościołami ani nad całym Kościołem powszechnym. Jednak jako członkowie Kolegium Biskupiego i jako prawowici następcy Apostołów, poszczególni biskupi zobowiązani są na mocy ustanowienia i nakazu Chrystusowego do takiej troski o cały Kościół, która choć nie jest sprawowana przez akt jurysdykcji, przyczynia się jednak **walnie do pożytku Kościoła powszechnego.**

Jest to fragment dłuższego wywodu z *Lumen gentium* objaśniającego znaczenie kolegialności (która, jak wiadomo, jest ważnym pojęciem również w czasach pontyfikatu Papieża Franciszka). *List* został napisany przez Papieża właśnie do biskupów Kościoła katolickiego, w szczególności zaś właśnie do biskupów ordynariuszy, stojących na czele Kościołów lokalnych. W tej sytuacji sformułowanie, wedle którego Ojciec Święty zwraca się do adresatów *Listu* w imię rzeczonej troski o Kościół, należy rozumieć w ten sposób, że apeluje on do specyficznej dla nich, jako dla ordynariuszy miejsca, troski o Kościół powszechny. Co ważne, troska ta różni się w sposób istotny od troski Papieża (chyba że chcemy widzieć go przede wszystkim jako *Biskupa Rzymu*, ale jest jasne, że zarówno TC, jak i *List* nie są publikowane w granicach kompetencji biskupa Kościoła lokalnego).

Tak czy inaczej, warto zwrócić uwagę na pominięty w liście fragment z cytowanego zdania, zgodnie z którym ta troska biskupa lokalnego o cały Kościół nie jest sprawowana przez akt jurysdykcji. To ważne, ponieważ TC, którego dotyczy *List*, polega w znacznym stopniu właśnie na wydaniu poleceń i nadaniu uprawnień w zakresie jurysdykcji ordynariuszy miejsca w sprawie sprawowania liturgii wedle starszej formy rytu rzymskiego. W czym zatem ma przejawiać się troska o cały Kościół, skoro – z natury rzeczy – ordynariusz miejsca nie może wydawać aktów jurysdykcji obejmujących Kościół powszechny? Mówi o tym kolejny fragment.

Wszyscy bowiem biskupi mają obowiązek umacniać i strzec jedności wiary i wspólnej dyscypliny całego Kościoła, uczyć wiernych miłości całego mistycznego Ciała Chrystusowego, szczególnie zaś jego członków ubogich, strapionych i tych, którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości, a wreszcie popierać wszelką aktywność, która wspólna jest całemu Kościołowi, zwłaszcza zaś taką, która zmierza do tego, aby wzrastała wiara i światło pełnej prawdy zajaśniało wszystkim ludziom. Zresztą jest to świętą sprawą, że oni, dobrze zarządzając własnym Kościołem, jako częścią Kościoła powszechnego, przyczyniają się skutecznie do dobra całego Mistycznego Ciała, które jest także ciałem Kościołów.

Ostatnie zdanie sugeruje, że sformułowania „nie jest sprawowana przez akt jurysdykcji” nie należy rozumieć w ten sposób, że troska o Kościół powszechny nie może być motywem, który towarzyszy decyzjom w sprawie Kościoła lokalnego, w których przejawia się również troska o Kościół powszechny. Jednakże widać wyraźnie, że wśród właściwych środków troski biskupa o Kościół powszechny *Lumen gentium* wymienia najpierw inne akty, a mianowicie naukę miłości całego Kościoła i wspieranie aktywności ewangelizacyjnej (kolejny akapit mówi o zapewnieniu misjonarzy przez Kościoły lokalne).

Ten sens cytowanego zdania pozostaje w pewnym napięciu z faktem, że Papież Franciszek zwraca się do biskupów w imię ich troski o cały Kościół, która nie przejawia się w akcie jurysdyk-

cji, aby zadbali o jedność całego Kościoła aktami jurysdykcji na terenie swoich diecezji. Akty te obliczone są na drastyczne ograniczenie i długofalowe wygaszenie miejsc celebracji wedle starszej formy rytu rzymskiego. Napięcie to jest tym większe, im silniej interpretujemy TC jako *polecenie* wprowadzenia określonych rozwiązań dyscyplinarnych, a nie delegowanie i pozostawienie władzy biskupom, aby mogli oni sami, w duchu kolegalności, o której mówi *Lumen gentium*, rozstrzygnąć, jaką aktywność w dziedzinie kultu Kościoła chcą poprzeć, kierując się swoją troską o cały Kościół.

Na koniec należy przywołać ostatni akapit punktu *Lumen gentium*, który wskazuje przypis do tego zdania z *Listu*:

Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w pewną liczbę wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedyne, boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym.

Zwyczaj liturgiczny zawarty w Mszałe Piusa V był pierwotnie własnym zwyczajem liturgicznym miasta Rzymu. Jednakże dziś, również dzięki decyzjom Poprzedników Ojca Świętego Franciszka, stał się on naturalnym i ważnym elementem zróżnicowanego organizmu Kościoła powszechnego, a w niektórych wspólnotach diecezjalnych stanowi istotny element specyficznego życia Kościołów lokalnych. Z obu tych powodów należy sądzić, że wyrażona w powyższym fragmencie zasada, zgodnie z którą zróżnicowanie prawowitych zwyczajów liturgicznych, co do zasady, nie narusza jedności wiary i ustroju Kościoła, dotyczy również współczesnych celebracji wedle Mszału z 1962 roku. Jeśli tak, to regulacje zawarte w TC wydają się stać w pewnym napięciu, o ile nie są sprzeczne, z nauką Soboru Watykańskiego II o uprawnionej różnorodności liturgicznej Kościoła.

2. [2–4] Rekonstrukcja racji stojących za decyzjami św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI

Akapit [2] zawiera prezentację tematu tej części listu [2–4] oraz rekonstrukcję motywacji stojących za regulacjami wprowadzonymi przez św. Jana Pawła II. Akapity [3] i [4] poświęcone są racjom Benedykta XVI, które skłoniły go do wydania SP.

2.1. Możliwość celebracji według starszej formy jako przywilej dyscyplinarny

Cała ta część [2–4] wprowadzona jest za pomocą następującego zdania:

Większość ludzi rozumie racje, jakie kierowały św. Janem Pawłem II oraz Benedyktem XVI, gdy pozwolili oni na użycie do celebracji Ofiary Eucharystycznej Mszału Rzymskiego promulgowanego przez św. Piusa V i wydanego przez Jana XXIII w roku 1962.

Zdanie to traktuje racje dwóch ostatnich Poprzedników Papieża Franciszka łącznie. Ojciec Święty jest przekonany, że są one zrozumiałe dla „większości ludzi”. Jednocześnie rekonstrukcja tych racji w *Liście* przedstawiona jest w sposób, który bez komentarza przyjmuje określoną wizję posoborowej historii reformy liturgicznej. W efekcie przywołane wyżej zdanie *Listu* ma następującą funkcję: rekonstrukcja motywacji Poprzedników Ojca Świętego Franciszka, będąca częścią uzasadnienia kontrowersyjnej decyzji tego ostatniego, zostaje przedstawiona jako całkowicie obiektywne omówienie posoborowej historii liturgii tradycyjnej, które jest znane i zrozumiałe dla „większości ludzi”. Mówiąc krótko, Ojciec Święty przyznaje swojemu wywodowi, na samym jego początku, status oczywistości. Biorąc pod uwagę treść następującej dalej rekonstrukcji, można powiedzieć, że zdanie to uprzedza ewentualne zaskoczenie i niezgodę na przedstawioną rekonstrukcję. Dlatego czytając dalszy wywód, warto zastanowić się, czy rzeczywiście „większość ludzi” rozumie racje Poprzedników Ojca Świętego w taki sposób, w jaki on sam je tu przedstawia.

Bezpośrednio po tym zdaniu, bez wyróżnienia, następuje kolejne zdanie zaczynające się od słów „ten przywilej” [*la facultà*], które

dotyczy racji stojących za dokumentami *Quattuor abhinc annos* oraz *Ecclesia Dei*, wydanymi za pontyfikatu św. Jana Pawła II. Rodzajnik określony [la] mógłby sugerować, że w zdaniu tym mówi się o tym samym „przywileju”, o którym traktuje zdanie poprzednie, to znaczy łącznie o „pozwoleniach” wydanych przez św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Biorąc pod uwagę różnice formalne, zawartość materialną, a także znane nam oficjalne objaśnienia tych dokumentów (*Quattuor abhinc annos*, *Ecclesia Dei i Summorum Pontificum*), można mieć wątpliwości, czy samo takie łączne ich potraktowanie jest uzasadnione. Zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, jakie to racje nadanych w nich „przywilejów” dostrzegła Ojciec Święty Franciszek:

Ten przywilej – nadany przez indult Kongregacji Kultu Bożego z roku 1984 i potwierdzony przez św. Jana Pawła II w motu proprio „*Ecclesia Dei*” w roku 1988 – był motywowany przede wszystkim pragnieniem szybszego uleczenia schizmy ruchu mons. Lefebvre’a.

W zdaniu przywołuje się wyłącznie dokumenty wydane za pontyfikatu św. Jana Pawła II. Wydawałoby się więc, że teraz mowa jest wyłącznie o racjach decyzji tego ostatniego. Z drugiej strony św. Jan Paweł II pojawia się tutaj nie jako nadawca tego przywileju, ale jako ktoś, kto potwierdza jego nadanie przez Kongregację Kultu Bożego, co sugerowałoby raczej, że Papież Franciszek traktuje możliwość używania Mszału sprzed ostatniej reformy jako jeden przywilej, niezależnie od tego, kto go potwierdził i rozszerzył. Odpowiednio do tego należałoby też rozumieć jednolicie stojące za nim racje. Z uwagi na wspomniane różnice między przywoływanymi w tekście dokumentami jest to jednak ujęcie problematyczne.

Nazywanie regulacji wprowadzonych przez poprzednich Papieży „przywilejami” wydaje się nieproblematyczne z prawnokanonicznego punktu widzenia. Formalnie dokumenty takie jak QQA, EC oraz SP zawierają przywileje, których władza papieska udziela określonym grupom. Dużo bardziej problematyczne byłoby jednak – jak przekonamy się, analizując bliżej fragmenty tych dokumentów – uznawanie ich za przywileje w szerszym sensie, to znaczy

uprawnienia o charakterze czysto dyscyplinarnym. Tym bardziej błędem byłoby uznawanie ich za regulacje dyscyplinarne podjęte z uwagi na potrzeby jakiejś ograniczonej grupy, takiej jak na przykład lefebryści. Regulacje w zakresie dyscypliny sakramentów są narzędziem, za pomocą których dokumenty te regulują sprawy o pierwszorzędnym znaczeniu teologicznym, a ponadto – jak SP – mają w gruncie rzeczy charakter nie nadania przywileju, ale potwierdzenia istniejącego stanu rzeczy (statusu starszej formy jako czcigodnej formy rytu Kościoła rzymskiego).

Przywołane wyżej zdanie jeszcze z jednego powodu byłoby nieprawdziwe, gdyby interpretować je jako podanie motywacji, dla których „przede wszystkim” dwaj ostatni Papieże zezwolili na używanie dawnego Mszału. Chodzi mianowicie o ujęcie posoborowych decyzji papieskich w tej materii jako motywowanych przede wszystkim potrzebą uregulowania sytuacji ruchu abpa Lefebvre’a. Z pewnością nie jest to prawda w odniesieniu do Benedykta XVI, o czym za chwilę powiemy szerzej. Nie wystarczy też jako wyjaśnienie racji św. Jana Pawła II. Z tych powodów w dalszej części tekstu analizuję przedstawioną w *Liście* rekonstrukcję racji dwóch ostatnich Papieży – osobno w odniesieniu do każdego z nich.

2.2 Racje św. Jana Pawła II

2.2.1. *Quattuor abhinc annos*

Bezpośrednim przedmiotem regulacji listu Kongregacji Kultu Bożego do przewodniczących Episkopatów *Quattuor abhinc annos* nie była sprawa ruchu abpa Lefebvre’a, ale ogólnie udzielenie indultu, na mocy którego biskup miejsca, po uzyskaniu prośby od grupy wiernych i kapłanów, z zachowaniem wymienionych w tym dokumencie norm, udzielił zgody na celebrację wedle Mszału z roku 1962.

Dokument ten zawiera również krótką charakterystykę motywacji stojących za jego wydaniem. Nie wspomina się tam w ogóle o abpie Lefebvrze. Wspomina się za to sprawozdania biskupów z roku 1980 na temat sposobu przyjęcia przez wiernych Mszału Pawła VI, o trudnościach, na jakie natrafiła reforma liturgiczna, oraz o oporach, jakie należy jeszcze przezwyciężyć. Następnie czytamy:

O wyniku konsultacji zostali powiadomieni wszyscy Biskupi (por. *Notitiae*, n. 185, grudzień 1981). Po rozważeniu ich odpowiedzi uznano, że prawie w całości rozwiązany został problem tych kapłanów i wiernych, którzy pozostali przywiązani do tzw. rytu „trydenckiego”. Ponieważ jednak ten problem trwa, sam Ojciec Święty, pragnąc przychylnie towarzyszyć tym grupom, udzieliła Biskupom diecezjalnym władzy posługiwania się Indultem...

Warto zauważyć, że dokument ten nazywa istnienie grup przywiązanych do liturgii tradycyjnej „problemem”. Zasadniczą motywacją jego wydania jest jednak to, że wbrew wcześniejszym sprawozdaniom „ten problem trwa”.

Nie można jednak powiedzieć, aby chodziło „przede wszystkim” o ruch abpa Lefebvre’a. Co więcej, z pewnością nie mogło chodzić o „schizmę” tego ruchu. Pomijam już to, że nazywanie tego ruchu „schizmatyckim” jest kontrowersyjne z prawnokanonicznego punktu widzenia. Chodzi przede wszystkim o to, że QAA wydano cztery lata przed święczeniami w Ecône, które to stały się powodem użycia przymiotnika „schizmatycki” w oficjalnym dokumencie kościelnym, a mianowicie motu proprio *Ecclesia Dei*, w odniesieniu do ruchu abpa Lefebvre’a. Warto zresztą zaznaczyć, że w tym ostatnim dokumencie to wspomniane święcenia, dokonane bez zgody Stolicy Apostolskiej, a nie sam ruch lefebrystycki czy jego członkowie, zostały nazwane „schizmatyckimi” (dokładnie: „aktem schizmatyckim”). Tak czy inaczej, QAA nie mogło być motywowane pragnieniem uleczenia „schizmy ruchu abpa Lefebvre’a”, ponieważ zjawisko takie wówczas nie istniało.

2.2.2. *Ecclesia Dei*

Nieco inaczej ma się sprawa z ED. Ten dokument o podstawowym znaczeniu dla wszystkich środowisk skupionych wokół liturgii tradycyjnej rzeczywiście powstał w kontekście zdarzeń związanych z kanonicznym nieposłuszeństwem przełożonych Bractwa św. Piusa X, a mianowicie wspomnianych święceń w Ecône⁷. Można więc powiedzieć, że to zdarzenie, nazwane w tym dokumencie „aktem schizmatyckim”, stanowiło bezpośrednią

⁷ Zob. przyp. 3.

okoliczność wydania motu proprio ED. Trudno jednak uznać, że zarówno co do materii, jak i przyczyn wprowadzone tam regulacje powodowane były li tylko chęcią uleczenia „schizmy ruchu abpa Lefebvre’a”. A to przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, zawarte w tym dokumencie regulacje, które można by nazwać „przywilejami”, zostały wprowadzone za pomocą następującego zdania, które wskazuje zasadnicze motywacje św. Jana Pawła II:

Zdając sobie sprawę z wagi i złożoności poruszonych w tym dokumencie problemów, mocą mojej Władzy Apostolskiej postanawiam, co następuje:

Oczywiście wszystko zależy od tego, jakie to mianowicie ważne i złożone problemy porusza ten dokument, to znaczy ED. Otóż nie ograniczają się one do sprawy abpa Lefebvre’a i jego „schizmatycznego aktu”. Punkt 5 ED w sposób prawie tak obszerny jak pkt. 1–4, poświęcone bezpośrednio sprawie lefebrystów, omawia zagadnienia i aspekty, które zdaniem św. Jana Pawła II zostają *ukazane* przez to „smutne wydarzenie”, jakim był lefebrystyczny akt nieposłuszeństwa Rzymowi. Wśród tych zagadnień znalazły się: potrzeba przemyślenia przez wszystkich katolików ich wierności Tradycji Kościoła (5a), zagadnienie ciągłości między Soborem Watykańskim II i tradycją (5b) (to, co potem Benedykt XVI nazwie „hermeneutyką ciągłości”), wezwanie do niewspierania ruchu abpa Lefebvre’a, a także wyraz własnej woli Papieża, który warto przypomnieć tu w całości:

Tym wszystkim katolikom, którzy żywią przywiązanie do niektórych dawnych form liturgii i dyscypliny tradycji łacińskiej, pragnę wyrazić moją wolę – i proszę, by podjęli ją także biskupi oraz osoby pełniące w Kościele posługę duszpasterską – ułatwienia im komunii kościelnej poprzez decyzje mające na celu zagwarantowanie szacunku dla ich słuszych życzeń.

To właśnie również te „problemy” i potrzeba ich rozwiązania stanowią kontekst regulacji wprowadzonych w ED. Nie są to

problemy sprowadzalne wyłącznie do „schizmy ruchu mons. Lefebvre’a”. Co więcej, tekst ED wyraźnie traktuje „schizmatyczny akt”, jakim były święcenia w Ecône, jako *przyczynę* do zastanowienia się nad innymi, głębszymi problemami ciągłości i wierności Tradycji po ostatnim Soborze. Warto zwrócić uwagę, że są to dokładnie te same motywacje, na które będzie wskazywał Papież Benedykt XVI.

Po drugie, wśród regulacji tych znalazł się też zapis następujący, umieszczony po ustanowieniu Komisji ds. członków Bractwa św. Piusa X, którzy pragnęliby pozostać w jedności z Następcą św. Piotra. Zapis ten (6c) brzmi:

ponadto wszędzie należy uszanować nastawienie tych, którzy czują się związani z liturgiczną tradycją łacińską, poprzez szerokie i wielkoduszne zastosowanie wydanych już dawniej przez Stolicę Apostolską zaleceń co do posługiwania się Mszą Rzymskim według typicznego wydania z roku 1962.

Punkt ten zawiera przypis do listu QAA, który analizowaliśmy wyżej. Zarówno treść tego ostatniego dokumentu, jak i wyraźne zaznaczenie, że chodzi „ponadto” o uszanowanie *wszędzie* nastawienia osób związanych z tradycją łacińską, jasno wskazują, że decyzja z 1988 roku, stosownie do wskazanych w ED motywacji, nie została podjęta wyłącznie ani nawet przede wszystkim ze względu na chęć zażegnania „schizmy ruchu mons. Lefebvre’a”.

2.3. Racje Benedykta XVI

Racje Benedykta stojące za wydaniem SP, które stanowi dla TC podstawowy punkt odniesienia (patrz omówienie [5]), wyłożone są w akapitach [3] i [4]. Akapit [4] zawiera również wzmiankę o przewidzianych przez Benedykta XVI sposobach rozwiązywania problemów powstałych przy implementacji SP.

2.3.1. *Summorum Pontificum* i pojednanie z lefebrystami

Zanim przejdziemy do analizy tych akapitów, warto zostać przy pytaniu, na ile decyzja Benedykta XVI motywowana była rozwią-

zaniem duszpastersko-dyscyplinarnym, obliczonym na rozwiązanie problemu Bractwa św. Piusa X. Warto ją tu rozstrzygnąć, ponieważ z powodów wyłożonych w 2.1 ktoś mógłby zrozumieć, zwłaszcza na podstawie pierwszego zdania [2], że *List* uznaje pojednanie Bractwa św. Piusa X z władzą kościelną za podstawową motywację nie tylko QAA i ED, ale również SP. Wiele w tej sprawie można wywnioskować z samego SP, które za chwilę przytoczymy obszerniej, ale sprawa ta została wprost wyjaśniona przez samego Papieża Benedykta XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem:

[Peter Seewald:] Wprowadzenie „starej” Mszy interpretuje się też często jako wyjście naprzeciw Bractwu Świętego Piusa X.

[Benedykt XVI:] To absolutnie niewłaściwe podejście! Zależało mi na tym, żeby sam Kościół utożsamiał się wewnętrznie z własną przeszłością; żeby to, co wcześniej było święte, nie stało się nagle błędne. Ryt musi się rozwijać, dlatego też wskazana jest reforma, ale nie wolno degradować tożsamości⁸.

2.3.2. Dobra i niedobra wdzięczność za *Ecclesia Dei*
Wróćmy jednak do rekonstrukcji racji Benedykta XVI, która znajduje się w akapitach [3–4] *Listu. Summorum Pontificum* zostaje najpierw przedstawione przede wszystkim jako regulacja możliwości i rzeczywistości korzystania z Mszału z 1962 roku, która zaistniała po publikacji ED. Cały akapit [3] poświęcony jest przedstawieniu rozwoju środowisk związanych z liturgią tradycyjną po roku 1988. Zawiera on następujący ciąg zdań.

Najpierw pojawiają się dwa zdania dotyczące zjawiska, które najwyraźniej Ojciec Święty Franciszek uznaje za negatywne:

Wielu w Kościele uznało te przywileje za okazję, aby zupełnie swobodnie przyjąć Mszał Rzymski promulgowany przez św. Piusa V i używać go w taki sam sposób jak Mszał Rzymskiego Pawła VI. W celu uregulowania tej sytuacji po wielu latach Benedykt XVI interweniował, aby zaradzić problemom, na jakie natrafił w tej sprawie Kościół.

⁸ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, rozm. Peter Seewald, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 236.

O korzystaniu z Mszału św. Piusa V „w taki sam sposób” jak z Mszału Rzymskiego Pawła VI mówi się jako o „okazji”, która zdaniem „wielu” im się nadarzyła. To nadużycie wymagało „regulacji” ze strony Benedykta XVI. A więc najwyraźniej Ojciec Święty Franciszek uważa, że właściwą intencją wcześniejszych decyzji, a także regulacji zawartych w SP, było to, aby stary Mszał nie był używany „w taki sam sposób”. Po to właśnie, aby uregulować tę niepożądaną sytuację, miała nastąpić „wiele lat później” interwencja Benedykta XVI w postaci SP.

Kolejne dwa zdania dalej mówią o tych, którzy korzystali z regulacji zawartych w ED:

Wielu księży i wiele wspólnot „korzystało z wdzięcznością z możliwości oferowanych przez motu proprio św. Jana Pawła II. Podkreślając, że taki rozwój był niemożliwy do przewidzenia w roku 1988, motu proprio *Summorum Pontificum* zamierzało wprowadzić „jaśniejszą regulację prawną” w tej materii.

Tym razem *List* mówi jednak o osobach korzystających z praw wyrażonych w ED, posługując się cytatem z listu Benedykta XVI do biskupów towarzyszącego SP. W cytacie tym wyraźnie aprobatywnie mówi się o tej części środowisk tradycji, która korzystała z dobrodziejstw ED, pozostając w pełnej podległości Rzymowi. Należałoby zapytać: czy to ta sama grupa nadużywająca ED, o której przed chwilą była mowa w sposób jednoznacznie negatywny? Jeśli nie, co niewykluczone, to należy żałować, że konstrukcja tekstu może sugerować coś innego. Jeśli zaś tak, to należy zapytać, czy rzeczywiście w myśl ED oraz SP nie należało „zupełnie swobodnie” przyjmować starego Mszału i używać go „w taki sam sposób” jak nowego. I co właściwie miałyby znaczyć wyrażenie: „w taki sam sposób”?

„Ten sam sposób” nie może oznaczać wewnętrznych regulacji specyficznych dla starego Mszału. Pod tym względem z pewnością celebrowanie tych dwóch form po prostu nie może przebiegać w ten sam sposób. Nie może też raczej chodzić o okoliczności związane z warunkami niezależnymi samej struktury liturgicznej, które mają wpływ na celebrowanie (dostępność miejsc, których gospodarze

wyrazili zgodę na takie celebracje, uzyskanie aprobaty biskupa, dostępność odpowiednio wykształconego celebransa itd.). Pod tym względem stan faktyczny, choć znacznie lepszy niż kiedyś, nie jest taki sam dla obu Mszy. Oczywiście są miejsca i instytucje (parafie personalne i domy instytutów tradycyjnych), gdzie na co dzień celebruje się wedle starszej formy. Dlaczego jednak to miał być problem? To samo pytanie można postawić wtedy, gdy przez „taki sam sposób” rozumieć będziemy nastawienie wiernych tradycji wobec dawnej liturgii, porównując je z nastawieniem wiernych pobożnie uczestniczących w celebracjach wedle nowszej formy.

Z pewnością Benedykt XVI zakładał, że nowa liturgia pozostanie formą „zwyczajną” w tym sensie, że posiadać będzie swoje ustalone miejsce w Kościele (zwyczajność *de iure*) i będzie sprawowana powszechnie (zwyczajność *de facto*). Jednakże zarówno status starszej formy, jako *równego* w godności⁹, nigdy niezakazanego, co do zasady dozwolonego¹⁰ wyrazu *lex orandi* rytu rzymskiego, a także potwierdzenie możliwości sprawowania innych niż Eucharystia sakramentów wedle starszych ksiąg¹¹, a wreszcie regulacje dotyczące instytutów tradycyjnych – wszystko to jasno świadczy, że zarówno lokalna „samowystarczalność” środowisk tradycji, jak i nastawienie jej członków, którzy żyją wyłącznie wedle starszych form, nie są czymś, co należy uznać za wypaczenie intencji Benedykta XVI. Dodajmy jednocześnie, że w praktyce regularne życie sakramentalne wielu wiernych tradycji łacińskiej i tak było niemalże niemożliwe do prowadzenia wyłącznie w starszej formie z powodu faktycznych trudności.

Warto rozwiać jeszcze jedno nieporozumienie, które może się pojawić przy lekturze tych zdań. Z powodów gramatycznych sformułowanie „taki rozwój” może być interpretowane tak, jakby odnosiło się do „korzystania z wdzięcznością z możliwości oferowanych przez motu proprio” ED. W rezultacie oznaczałoby to, że wedle *Listu* Benedykt XVI podkreślał, że pojawienie się osób korzystających z wdzięcznością z dostępnego prawa było nie do przewidzenia w roku 1988. W świetle fragmentu listu do biskupów Benedykta XVI, który cytuje tu Ojciec Święty Franciszek, jest jednak jasne, że chodzi o sam rozwój regulacji prawnych, a nie o nastawienie z nich korzystających. Ponadto Benedykt XVI nie

⁹ Art. 1 SP.

¹⁰ Art. 1 SP. Por.

Benedykt XVI, List do biskupów z okazji publikacji Listu Apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* o celebracji liturgii rzymskiej ustanowionej przed reformą roku 1970, 7. lipca 2007, AAS 99 (2007): „Jeśli zaś chodzi o używanie Mszału z roku 1962 jako Forma extraordinaria liturgii Mszy, chciałbym zwrócić uwagę na to, że ten Mszał nie został nigdy prawnie zniesiony i w konsekwencji, co do zasady, był zawsze dozwolony”.

¹¹ Art. 9 SP.

stwierdza, że rozwój ten był nie do przewidzenia w roku 1988 (zob. przyp. 4 do tłumaczenia). Stwierdza natomiast, że wbrew temu, co zakładano zaraz po Soborze (a więc raczej już w latach 70.), wielu młodych ludzi odkryło starszą formę liturgiczną jako sposób spotkania z tajemnicą Eucharystii. To właśnie to zjawisko, które przecież nie wystąpiło dopiero w roku 1988, stworzyło „zapotrzebowanie na jaśniejsze regulacje prawne, których nie uwzględniono w motu proprio z 1988”. A więc Benedykt XVI mówi tam nie to, że nie można było przewidzieć w roku 1988 potrzeby takich regulacji, ale że po prostu nie znalazły się one w ED, co stanowi zresztą jeszcze jeden powód, dla którego SP było potrzebne, i to od dawna, a nie tylko od roku 1988.

O tych „młodych ludziach” mówi właśnie ostatnie zdanie akapitu [3]. To ze względu na nich, zgodnie z tym zdaniem, Benedykt XVI miał uznać starszą formę za „nadzwyczajny wyraz tej samej zasady modlitwy” i „pozwolić na możliwość szerszego korzystania” z niej. Warto jednak zauważyć, że „młodzi ludzie” z epoki posoborowej, kiedy falsyfikowały się naiwne założenia niektórych zwolenników reformy, byli w roku 2007 już całkiem dorosłymi ludźmi. Trudno więc uznać, że SP zostało opublikowane wyłącznie ze względu na nich. Niemniej Ojciec Święty Franciszek z pewnością wskazuje tu na przynajmniej część motywacji Benedykta XVI. Warto w tym miejscu podkreślić, że – o ile tylko Ojciec Święty Franciszek zgadza się z motywacją Benedykta XVI z 2007 roku, którą mu przypisuje – to takie stanowisko wydaje się trudne do pogodzenia z poglądem, wyrażanym także przez samego Ojca Świętego w akapicie [12], wedle którego powoływanie parafii personalnych z celebracjami według starszej formy jest bardziej wynikiem „pragnień i życzeń pojedynczych księży niż prawdziwej potrzeby «świętego Ludu Bożego»”.

Na koniec warto też odnotować, że w tym ostatnim zdaniu Ojciec Święty jedyny raz cytuje kluczowy art. 1 SP, który ma więcej niż tylko dyscyplinarny charakter, a który potwierdzał (a nie nadawał) status i godność starszej formy rytu rzymskiego. Choć art. 1 TC stanowi bezpośrednią negację art. 1 SP, a art. 8 TC ogólną abrogację wszelkich wcześniejszych norm sprzecznych z TC, to nie cytuje się tam wprost tego kluczowego, otwierającego artykułu SP.

2.3.3. Nadzieje Benedykta XVI

O ile akapit [3] stanowił bardziej rekonstrukcję motywacji Benedykta XVI wynikających z rozpoznania sytuacji poprzedzającej publikację SP, o tyle akapit [4] mówi o motywacjach mających raczej charakter przyczyn celowych decyzji o wydaniu SP, czyli mówi o tym, co Benedykt XVI spodziewał się osiągnąć przez ten dokument.

W pierwszym zdaniu [4] stwierdza się, że Benedykt XVI nie zamierzał podważyć jednej z najważniejszych decyzji Soboru Watykańskiego II oraz jego autorytetu. To ostatnie jest zupełnie jasne. Zarówno SP, jak i towarzyszący im list do biskupów powołują się na dokumenty soborowe. Co ciekawe, kwestia ewentualnego podważenia autorytetu Soboru przez ewentualną zgodę na szerszy dostęp do starszej formy pojawia się raz wprost w liście do biskupów jako przedmiot „całkowicie nieuzasadnionego lęku” przeciwników takiego pozwolenia.

Bardziej problematyczne wydaje się to, co można tu rozumieć pod pojęciem „decyzji Soboru Watykańskiego II”. Drugie zdanie [4], które dopełnia pierwsze, brzmi:

Motu proprio uznawało w sposób pełny, że „Mszał Rzymski ogłoszony przez Pawła VI jest zwyczajnym wyrazem zasady modlitwy (*lex orandi*) Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego”.

Jest wątpliwe, czy można nazwać ogłoszenie Mszału Pawła VI, a więc i przeprowadzenie reformy liturgicznej w takim dokładnie kształcie, za „decyzję Soboru Watykańskiego II”. Wątpliwe jest też, czy tak uważał Benedykt XVI. W cytowanym już tu liście dołączonym do SP czytamy:

Sobór Watykański II wyraził pragnienie, aby obserwancja i szacunek należne kultowi Bożemu zostały zreformowane i przystosowane do wymogów naszych czasów. Ponaglany tym pragnieniem, mój poprzednik Najwyższy Kapłan, Paweł VI zatwierdził w 1970 r. odnowione księgi liturgiczne Kościoła łacińskiego.

Powody, dla których ani sam Mszał Pawła VI, ani tym bardziej sposób jego implementacji i całość „reformy liturgicznej” nie mogą być uznane za „decyzję Soboru Watykańskiego”, były wielokrotnie analizowane. Sobór Watykański II „zadecydował”, czy też, jak pisze Benedykt XVI, „wyraził pragnienie”, przystosowania dyscypliny sakramentów do naszych czasów w sposób nienaruszający czciogodności świętych obrzędów. Nie można jednak powiedzieć, że Sobór Watykański podjął decyzję w sprawie nowego Mszału, ponieważ delegował zadanie przeprowadzenia niezbędnych zmian na Papieża, podobnie jak Sobór Trydencki delegował ją na św. Piusa V.

Może więc „decyzję Soboru Watykańskiego II” należy rozumieć inaczej, bardziej literalnie, to znaczy jako to, co na temat liturgii powiedziano w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*? Taka lektura z kolei, choć wolna od przed chwilą zaznaczonych trudności, czyni całą myśl trudno zrozumiałą. W jaki bowiem sposób dostępność liturgii sprawowanej wedle Mszału z 1962 roku miałyby podważać te ustalenia, zwłaszcza w kontekście porównania z Mszałem Pawła VI? Porównanie tych dwóch Mszałów pod względem zgodności z treścią tej konstytucji soborowej prowadzi do wniosków bardzo dalekich od uznania starego Mszału za bardziej nieprzystający do życzeń Soboru niż Mszał nowy. Jest prawdą, że nie tyle stary Mszał, ile przedsoborowa praktyka liturgiczna nie wszędzie była zgodna z wyobrażeniem części ojców soborowych na temat tzw. „aktywnego uczestnictwa” oraz użycia języków narodowych (zob. przyp. 15 do *Listu* oraz analizę [7]). Jednakże warto pamiętać, że życzenia i vota ojców to nie to samo, co „decyzje soborowe”.

Następnie *List* przypomina, że Benedykt XVI dostrzegął, że wielu wiernych starszej tradycji liturgicznej akceptowało postanowienia Soboru Watykańskiego II oraz władzę Papieża i biskupów. Zdaniem Ojca Świętego Franciszka ta świadomość „utwierdzała” Benedykta XVI w jego decyzji. Nic w SP ani w dołączonym do niego liście nie wyklucza takiej ewentualności. Warto jednak zauważyć, że fragment, z którego pochodzi ten cytat, ma inny sens – przypomnienie faktu, który utwierdzał czy też upewniał Benedykta XVI w jego decyzji. Fragment ten poświęcony jest przede wszystkim wyjaśnieniu tego, że starszy Mszał nigdy nie został zakazany i dlatego, co do zasady, jego użycie zawsze było

dozwolone. W ramach tego wywodu i właśnie przeciwko obawom, które czynią potrzebę takiego „upewniania się”, Benedykt XVI odpiera zarzuty, że samo przywiązanie do starszej formy oznacza podważanie ostatniego Soboru i władzy obecnych Papieży. Nie jest więc tak, że Benedykt XVI, co do zasady, podzielał obawy, że dostępność starszej formy sama w sobie mogłaby podważać lub skłaniać do podważania postanowień Soboru Watykańskiego II, choć ma też świadomość faktu, że na szczęście przynajmniej część tradycjonalistów nie posuwa się do tego „upewniania go w swojej decyzji”. Należy raczej powiedzieć, że Benedykt XVI w ogóle nie uważał, żeby takie zagrożenie istniało, a o fakcie wierności wiernych tradycji łacińskiej przypomina w ramach *polemiki* z poglądem, który kojarzy przywiązanie do starszej formy z kontestacją ostatniego Soboru.

Wreszcie jako ostatni powód, dla którego Benedykt XVI miał uważać obawy przed „uwolnieniem” starej Mszy za nieuzasadnione, *List* wymienia wyrażone przez niego przekonanie, że współistnienie obu rytów może przynosić im obopólne korzyści. Warto przywołać ten cały fragment z listu dołączonego do SP, z którego sformułowanie przytacza tu *List*:

W tej materii obie Formy Rytu Rzymskiego mogą się przeciwiecznie wzajemnie ubogacać: nowi święci i niektóre z nowych prefacji powinny zostać uwzględnione w starym Mszału. Komisja Ecclesia Dei, w łączności z organami poświęconymi *usus antiquior* będzie badać praktyczne możliwości w tym zakresie. Celebracja Mszy zgodnie z Mszałem Pawła VI będzie mogła mocniej niż kiedykolwiek wcześniej ukazać wiernym sferę sacrum, która tak ich przyciąga do wcześniejszej Formy Rytu Rzymskiego. Najmocniejsza gwarancja tego, że Mszał Pawła VI może jednoczyć parafialne wspólnoty i może być przez nie kochany, tkwi w tym, że Forma ta jest odprawiana z wielką czcią i z dbałością o przepisy liturgiczne. Ukazane w ten sposób będą duchowe bogactwo i teologiczna głębia tego Mszału.

Z kontekstu tego fragmentu wynika, że „ta materia” to zagadnienie jedności wewnątrz wspólnot parafialnych. Jest więc prawdą,

że Benedykt XVI wyraża tę nadzieję w ramach wywodu, który zasadniczo służy oddaleniu obaw biskupów przed przyzwoleniem na szerszą dostępność starego Mszału w ich diecezjach.

Nie sposób jednak nie dostrzec, że jednocześnie Benedykt XVI wykłada tutaj coś więcej niż powody, dla których wspomniany lęk wydaje mu się nieuzasadniony. Idea wzajemnego „ubogacenia” i oddziaływania dwóch rytów stanowi całkowicie samodzielny, pozytywny powód zagwarantowania szerszej dostępności starszej formy celebracji w sytuacji, w której i tak powszechnie sprawowaną i w tym sensie „zwyczajną” formą rytu rzymskiego jest ta zawarta w Mszału Pawła VI. Nie mówi się tu jedynie o powodach, dla których nie należy martwić się o jedność „tradycjonalistów” z Kościołem. Widać to w tym, że Benedykt mówi nie tylko o włączeniu wspólnot skupionych wokół starszej formy w zwyczajne życie Kościoła (przez częściowe uwzględnienie świąt i prefacji), ale też o oddziaływaniu starszej formy na nową celebrację. Znamienne, że mówi się tu o sprawie zupełnie zasadniczej, pod pewnym względem równie ważnej, co kwestia posłuszeństwa, a mianowicie o kwestii sakralizacji doświadczenia uczestnictwa w nowej Mszy św. *dzięki* obecności w Kościele celebracji wedle starszej formy. Zauważmy, że nie wspomina się tu o kierunku odwrotnym. Co więcej, to właśnie ta „sfera sacrum” jest tym, co tak „przyciąga wiernych” do starszej formy.

Mamy tu więc do czynienia z elementem idei nazwanej gdzie indziej „reformą reformy”. W tym świetle można lepiej zrozumieć wykład pozytywnych motywacji wydania SP wyłożonych w liście do biskupów, a pominiętych przez *List* Ojca Świętego Franciszka. Warto przytoczyć je tu obszerniej.

Dochodzę teraz do pozytywnych powodów, które uwarunkowały moją decyzję o wydaniu motu proprio, który by uzupełniał ten z 1988 roku. To sprawa wewnętrznego pogodzenia na łonie Kościoła. Gdy spojrzę się w przeszłość, na wszystkie rozłamy, które na przestrzeni wieków dotknęły Mistyczne Ciało Chrystusa, nie można oprzeć się wrażeniu, że w krytycznych momentach decydujących o podziale przywódcy Kościoła nie robili wszystkiego, co mogli, by przywrócić zgodę i jedność. Nie można oprzeć

się wrażeniu, że zaniedbana ze strony Kościoła sprawiły, że miał On swój udział w tym, że podziały te mogły się utrwalić. Ta refleksja nad przeszłością nakłada na nas tu i teraz obowiązek, by dołożyć wszelkich starań potrzebnych do tego, by ci, którzy prawdziwie chcą jedności Kościoła, mogli w tej jedności pozostać lub do niej powrócić (...).

Nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy tymi dwoma wydaniami Rytu Rzymskiego. W historii liturgii jest wzrost i postęp, nie ma za to żadnych zerwań. To, co poprzednie pokolenia uważały za święte, świętym pozostaje i wielkim także dla nas, przez co nie może być nagle zabronione czy wręcz uważane za szkodliwe. Skłania nas to do tego, byśmy zachowali i chronili bogactwa będące owocem wiary i modlitwy Kościoła i byśmy dali im odpowiednie dla nich miejsce. Zbędnym jest dodawać, że by doświadczyć pełnej jedności, kapłani wspólnot przywiązanych do starszej Formy nie mogą z zasady wykluczać odprawiania liturgii zgodnie z nowymi księgami. Całkowite wykluczenie nowego rytu nie byłoby zgodne z rozpoznaniem jego jako cennego i świętego.

Warto zapytać, o jakie dokładnie „wewnętrzne pogodzenie na łonie Kościoła” może chodzić. Idąc w kierunku, który wskazuje akapit [2], można by próbować interpretować to w ten sposób, że chodzi o pojednanie z lefebrystami. Na marginesie warto zauważyć, że taka interpretacja wyklucza uznawanie całego Bractwa św. Piusa X za „ruch schizmatyczny”, ponieważ Benedykt XVI z naciskiem mówi o pogodzeniu, które jest „wewnętrzne” i „odbywa się na łonie Kościoła”. Ponadto taką interpretację wyklucza przytoczony wyżej fragment z późniejszego wywiadu (o ile zakładamy, że Benedykt XVI ma rację co do swoich własnych intencji podjętej niecałe dziesięć lat wcześniej decyzji). Wreszcie, co równie istotne, zwyczajnie nie mówi się tu nic wprost o Bractwie św. Piusa X, tylko w ogóle o podziałach, które utrwaliły się w Kościele w wyniku zaniedbań jego duszpasterzy. Dalsza część tego samego wywodu (drugi akapit dotyczący „pozytywnych powodów”) stanowi wprost wykład podstawowej idei hermeneutyki ciągłości

odniesionej do liturgii Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Zgodnie z tą ideą kwestia dostępności starszej formy, będącej przez wieki zasadniczą formą modlitwy całego Kościoła i nigdy niezniesionej, a może nawet niemożliwej do zniesienia w sposób sprawiedliwy, jest kwestią dotyczącą wewnętrznej jedności Kościoła – jednak nie tylko w sensie pojednania z tradycjonalistami, ale pojednania Kościoła z własną Tradycją, czyli ostatecznie: z sobą samym. Dlatego ten wywód, który znajduje się w tekście przywoływanym przez *List*, można uzupełnić o późniejszy komentarz Benedykta XVI:

To przecież nie jest tak, że to inna Msza. Mamy dwa sposoby rytualnego jej przedstawienia i oba mają to samo źródło. Zawsze powtarzałem i wciąż to podkreślam: jest rzeczą ważną, żeby to, co przedtem stanowiło w Kościele dla ludzi świętość, nie stało się nagle czymś zabronionym. Nie może być tak, że społeczność nagle degraduje coś, co uważało za przynależące do jego istoty. Widoczna musi pozostać wewnętrzna tożsamość inności. Stąd też nie chodziło mi o aspekt taktyczny czy Bóg wie co jeszcze, lecz o wewnętrzne pojednanie Kościoła z sobą samym¹².

¹² Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, s. 236.

Mimo że *List* powołuje się na tekst zawierający ten wywód, niestety właśnie nie uwzględnia go ani w rekonstrukcji motywacji Benedykta XVI, ani nie wyciąga wniosków dla własnego uzasadnienia decyzji zawartej w TC.

2.3.4. Obietnica Benedykta XVI

Ostatnie zdanie akapitu [4] brzmi:

Dlatego zachęcił on Biskupów, aby odsunęli od siebie wątpliwości i przyjęli normy, czuwając, „by wszystko dokonywało się w pokoju i zgodzie”. Benedykt XVI obiecywał też, że „jeśli powstaną jakieś naprawdę poważne trudności” w implementacji norm „po tym, jak motu proprio wejdzie w życie”, „będzie można poszukać sposobów ich pokonania”.

Mowa tu o Benedykcie XVI. „Dlatego” odnosi się do omówionych w 2.3.3 powodów, dla których zdaniem Ojca Świętego Franciszka jego Poprzednik był spokojny o konsekwencje publikacji SP. Zdanie to kończy rekonstrukcję losów starszej formy przed publikacją TC. Stanowi zarazem bezpośrednie przygotowanie zawartego w akapitach [5–8] wywodu na temat trudności i problemów z tradycjonalistami, na jakie miał natrafić Ojciec Święty Franciszek, a które podaje on jako powód wydania TC odwołującego SP i wszystkie poprzednie regulacje w tej materii. Jest więc czymś naturalnym, że zacytowane przed chwilą zdanie razem z całym akapitem, z którego pochodzi, należy rozumieć następująco: „Benedykt XVI wydał swoją decyzję, wiedząc o obawach związanych z podziałami wywołanymi wzmocnieniem środowisk tradycyjnych. Był wówczas, w 2007 roku, przekonany, że obawy te nie powinny się zrealizować. Zostawił jednak otwartą możliwość szukania sposobów ich pokonania, nie wykluczając żadnego z nich”. Po takiej rekonstrukcji dalszy wywód można rozumieć następująco: „TC proponuje właśnie taki sposób rozwiązania problemu. Czas pokazał, że niestety to, czego się obawiano, zmaterializowało się. Dlatego odwołanie SP i wprowadzone przez TC restrykcje były konieczne jako sposób pokonania trudności, które pojawiły się w wyniku implementacji motu proprio”.

Całość fragmentu listu dołączonego do SP, z którego zaczerpnięto te sformułowania, brzmi następująco:

Nic zatem nie zostanie ujęte z autorytetu Biskupa, którego rolą pozostaje nieustanne czuwanie, by wszystko dokonywało się w pokoju i zgodzie. Jeśli wyniknie jakikolwiek problem, którego proboszcz nie będzie mógł rozwiązać, lokalny ordynariusz zawsze będzie mógł zainterweniować, jednak czynić to będzie w pełnej zgodzie z nowymi regulacjami opisanymi w motu proprio.

Co więcej, zachęcam Was, drodzy Bracia, do informowania Stolicy Apostolskiej o wszelkich Waszych doświadczeniach z tą sprawą związanych w trzy lata po tym, jak motu proprio wejdzie w życie. Jeśli powstaną jakies naprawdę poważne trudności, będzie można poszukać sposobów ich pokonania.

Benedykt XVI przewidywał więc następującą procedurę rozwiązywania problemów, która ma charakter „wstępujący”: jeśli proboszcz miejsca, w którym sprawuje się liturgię wedle Mszału z 1962 roku, nie jest w stanie rozwiązać problemów wynikłych z implementacji SP, może zwrócić się do ordynariusza miejsca. Nakłada się tu jednak bezpośrednio warunek zgodności ewentualnej interwencji biskupiej z SP. Po trzech latach, a więc okresie pozwalającym ocenić w sposób bardziej adekwatny skutki wprowadzenia SP w życie, biskupi mają zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z informacją o doświadczeniach związanych z funkcjonowaniem tego dokumentu. W rezultacie Stolica Apostolska będzie mogła poszukać rozwiązania trudności, które są naprawdę poważne.

Po pierwsze, trzy lata od publikacji minęły jedenaście lat temu. Przewidziana przez Benedykta XVI procedura została wdrożona. Dokumentem, który powstał między innymi w wyniku zapoznania się z tymi doświadczeniami Biskupów i stanowił odpowiedź na owe „poważne trudności”, była instrukcja wykonawcza *Universae Ecclesiae* z 2011 roku, która wprost powołuje się na ankietę przeprowadzoną wśród biskupów (pkt 12). Można więc powiedzieć, że to, co przewidywał list dołączony do SP w roku 2007, zostało zrealizowane dokładnie wtedy, kiedy zapowiedziano: najpierw przeprowadzono ankietę, a rok później ukazała się instrukcja wykonawcza uwzględniająca zebrane w międzyczasie doświadczenia.

Po drugie, powstaje pytanie, czy Benedykt XVI przewidywał szukanie rozwiązań przez Stolicę Apostolską, które miałyby naruszyć lub odwołać regulacje z SP. Istnieje cięń szansy, że Benedykt XVI nie wykluczał takiego scenariusza, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę rangę formalną SP, która dopuszcza jego abrogację. Z drugiej strony z tego, że Benedykt XVI (co do zasady) nie wykluczał takiej sytuacji, nie wynika, że się jej spodziewał lub brał ją pod uwagę jako istotną alternatywę. Należy raczej założyć, że nie nakładał na Stolicę Apostolską obowiązku znalezienia rozwiązań zgodnych z SP. Co więcej, „poszukiwanie rozwiązań” owych „poważnych trudności” dotyczy w tym fragmencie bezpośrednio tych problemów, które miała ujawnić ankieta przeprowadzona po trzech latach, tj. w roku 2010.

Podsumowując, można powiedzieć, że *List* skupia się wyłącznie na tych racjach Benedykta XVI, które brały pod uwagę przede wszystkim potrzeby i przyzwyczajenia środowisk przywiązanych do starszej formy liturgicznej. SP miałyby więc być rozszerzeniem „przywileju” danego przez św. Jana Pawła II i dalszą regulacją w zakresie wąsko rozumianej dyscypliny. *List* przytacza wprawdzie art. 1 SP, którego treść trudno zinterpretować w ten sposób, jednakże tam, gdzie przywołuje własne uzasadnienie autora tego dokumentu, pomija on pozytywne i raczej głęboko teologiczne niż tylko wąskodyscyplinarne motywacje Benedykta XVI. O ile w odniesieniu do ED, a przede wszystkim QAA, łatwiej, choć nie bez problemów, można było je w ten sposób przedstawić, o tyle w wypadku SP pomija się w ten sposób właściwie kluczową motywację jej autora.

Na co pozwala takie postawienie sprawy? W jaki sposób przebiegać będzie dyskusja o TC, która potraktuje takie rozpoznanie sensu SP jako punkt wyjścia? Nie przesądzając nic o intencjach Ojca Świętego Franciszka, można powiedzieć, że takie ujęcie sprawy jest w ogóle warunkiem prostej abrogacji norm SP. Tylko jeśli przedstawi się SP wyłącznie jako czysto dyscyplinarną regulację o charakterze „zgody”, dla której jedyną motywacją są przyzwyczajenia i pragnienia wiernych, można tak łatwo ją odwołać. Gdyby w *Liście* wprost rozpoznany został teologiczny charakter diagnozy Benedykta XVI, a przede wszystkim ten zasadniczy fakt, że SP nie nadawało, ale rozpoznawało godność starszej formy rytu rzymskiego i wyciągało z niej praktyczne konsekwencje dla „pojednania Kościoła z sobą samym”, to takie uzasadnienie swojej decyzji zawartej w TC byłoby po prostu niemożliwe. Prawdziwości diagnozy Benedykta XVI nie może bowiem naruszyć nawet tak negatywny proces jak oddalanie się środowisk Mszy tradycyjnej od posłuszeństwa Rzymowi (zakładając, że proces ten w ogóle zachodzi. Wolno sądzić, że jest dokładnie odwrotnie).

3. [5–8] Racje stojące za decyzją Ojca Świętego Franciszka

W kolejnej części *Listu* Ojciec Święty Franciszek omawia racje stojące za „zmianą pozwolenia” (zob. [7]) wydanego przez jego Poprzedników. Są one następujące: lekceważenie duszpaster-

skiego celu Poprzedników [5], wykorzystywanie starego *Missale Romanum* do odrzucenia reformy liturgicznej i samego Soboru Watykańskiego II [6], zbieżność celu cofnięcia zgód Poprzedników i woli Soboru Watykańskiego II [7], redundancja wynikająca z zawierania się wszystkich elementów dawnej formy liturgicznej w nowym Mszałe Rzymskim [7], zbieżność między wyborem celebracji wedle starszej formy a odrzucaniem Kościoła i jego instytucji [8].

Całą tę część otwiera zdanie, które kontynuuje wywód na temat posoborowej historii liturgii tradycyjnej. Po przedstawieniu przywileju św. Jana Pawła II oraz jego rozszerzenia przez Benedykta XVI Ojciec Święty dochodzi do czasów współczesnych. Chodzi tu o rozesłaną przez Papieża Franciszka wśród biskupów ankietę dotyczącą implementacji SP. Umieszczenie informacji o niej na początku wywodu dotyczącego racji stojących za TC pozwala uznać, że ankietę stanowi źródło diagnozy Ojca Świętego.

Niestety, nie mamy żadnego niezależnego wglądu w jej wyniki. Znam prawdopodobny zestaw pytań w niej zawartych, do którego miał dotrzeć amerykański portal Crux¹³. Nie znamy też szczegółów sposobu przeprowadzenia tejże ankiety, zwłaszcza ilu biskupów wzięło w niej udział. Z tych wszystkich powodów konkluzyjna analiza *Listu* w aspekcie, w jakim opiera się on na wynikach tej ankiety, nie jest możliwa. Oczywiście pewne wnioski na temat adekwatności obrazu, który rysuje tu Ojciec Święty, można starać się wysnuć, opierając się na uzyskiwanych niezależnie informacjach oraz ogólnej znajomości środowisk tradycyjnych. Nie można jednak oczekiwać, aby wnioski te były nieodparte (podobnie jak wywód Ojca Świętego w tej materii, skoro nie podaje on dokładnie wyników tej ankiety ani nie zapewnia niezależnego i pełnego wglądu w nią).

Sądzę, że owocniejszych rezultatów można spodziewać się, nie analizując w tej materii *Listu* przez pryzmat stanu faktycznego, który stara się on opisać, ale raczej sprawdzając, czy wnioski praktyczne wysunięte przez Ojca Świętego wydają się uzasadnione z normatywnego punktu widzenia (czy są racjonalne i zasadne w świetle pojęciowej i doktrynalnej analizy wewnętrznej).

W tym miejscu warto jeszcze zauważyć, że spośród dziewięciu pytań składających się na tę listę dwa wyraźnie zdradzały

¹³ www.cruxnow.com.

negatywne nastawienie autora ankiety do starszej formy poprzez sugerowanie odpowiedzi (2. Jeśli w diecezji sprawowana jest forma nadzwyczajna, to czy odpowiada ona na rzeczywistą potrzebę duszpasterską, czy też jest promowana przez pojedynczego księdza? 5. Czy nie wydaje się Księdzu Biskupowi, że w diecezji Księdza Biskupa forma zwyczajna przyjęła elementy formy nadzwyczajnej?). Rzuca to dodatkową wątpliwość na wyniki ankiety przeprowadzonej wedle kwestionariusza składającego się z tego rodzaju pytań.

3.1. Lekceważenie duszpasterskiego celu

Poprzedników

Pierwszy podany przez Ojca Świętego powód wydania swojej decyzji to zlekceważenie „duszpasterskiego celu Poprzedników”, którzy mieli „dołożyć wszelkich starań potrzebnych do tego, by ci, którzy prawdziwie chcą jedności Kościoła, mogli w tej jedności pozostać lub do niej powrócić”. Cytat ten pochodzi z listu dołączonego do SP, a dokładnie z fragmentu, w którym Benedykt XVI mówi o swojej pozytywnej motywacji. Należy tu powtórzyć to, co z łatwością można wywnioskować z analizy przedstawionej wyżej (zob. 2.3.3), że mianowicie kwestia pojednania z niektórymi tradycjonalistami albo też zapewniania im możliwości pozostania w jedności z Kościołem *nie* była tą motywacją, o której mówi się w tym fragmencie. Ewentualny podział i niezgoda, w myśl listu Benedykta XVI, podobnie jak w myśl ED, jest raczej *wyrazem* głębszego kryzysu jedności Kościoła, dotyczącego go w samym źródle jego życia, czyli liturgii. Jest to więc nie kwestia pojednania z tradycjonalistami, ale – posługując się określeniem Benedykta XVI – pojednania Kościoła z samym sobą.

Przy okazji otrzymujemy ze strony Ojca Świętego dodatkową charakterystykę motywacji św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Zdaniem Papieża Franciszka ci dwaj Papieże – a ten drugi „z jeszcze większą wielkodusznością” – zaoferowali możliwość odprawiania Mszy św. wedle starszej formy z intencją „odbudowania jedności ciała Kościoła za pomocą różnych wrażliwości liturgicznych”. Znow wszystko zależeć będzie od tego, czy problem „jedności ciała Kościoła” będziemy rozumieli jako problem pojednania tradycjonalistów z Kościołem. Jeśli tak, to należałoby w tym miejscu

powtórzyć to wszystko, co powiedziałem wyżej na temat redukcji motywacji stojących za QAA, ED oraz SP do kwestii pojednania się z tradycjonalistami. Ponadto problematyczna wydaje się idea przywracania jedności *przez* wrażliwości liturgiczne. Po pierwsze, Benedyktowi XVI i jego Poprzednikowi nie chodziło o „wrażliwość liturgiczną”, a więc ostatecznie rzecz subiektywną, tylko o samą liturgię, to znaczy o obiektywną materię ciała. Ponadto ani sama liturgia, ani też „wrażliwość liturgiczna” nie są narzędziami tej odbudowy, ale raczej właśnie materią organizmu Kościoła, któremu próbuje się przywrócić jedność. Mówiąc krótko, liturgia nie jest tam traktowana instrumentalnie, a jedność nie jest rozumiana po prostu jako posłuszeństwo tradycjonalistów wobec Rzymu.

Kwestię tego, czy regulacje zawarte w QAA, ED oraz SP (tak czy inaczej rozumiane) zostały rzeczywiście i w jakim stopniu „wykorzystane to poszerzenia pęknięć, wzmocnienia różnic i pogłębienia niezgody”, pozostawiam poza zakresem przeprowadzonej tu analizy z powodów wyłożonych wyżej. To samo odnosi się do faktycznych problemów środowisk tradycjonalistycznych. Rozpoznania Ojca Świętego w tej materii analizuję niżej (3.2, 3.4 oraz 3.5). W mojej ocenie nawet jeśli rzeczywiście pojawiły się tego typu zjawiska, to ich obecność niczego nie przesądza w sprawie zasadności odwołania decyzji św. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Więcej o konsekwencjach praktycznych tego rozpoznania piszę w podsumowaniu (7).

3.2. Wykorzystywanie *Missale Romanum* do odrzucenia reformy liturgicznej i samego Soboru Watykańskiego II

Kolejny powód podjęcia decyzji zawartej w TC podany w *Liście* to „instrumentalne wykorzystanie *Missale Romanum*” do odrzucenia reformy liturgicznej i samego Soboru Watykańskiego II. Również w tym wypadku nie będę roztrząsał kwestii faktycznej, tzn. istnienia zjawiska takiego „instrumentalnego” wykorzystania starego Mszału. Wszystko, co mam w tej sprawie do powiedzenia, to – po pierwsze – że słyszałem słowa takiego odrzucenia z ust tradycjonalistów, podobnie jak słyszałem słowa zupełnie odmienne od wierności autentycznego nauczania Soboru w tych sprawach (to ostatnie nawet częściej). Po drugie, nie wydaje mi

się, aby z tych faktów wynikało coś istotnego dla rozstrzygnięcia normatywnego zagadnienia statusu starej liturgii. Dlatego zachowanie tradycjonalistów nie stanowi jeszcze dostatecznej racji decyzji takiej jak ta zawarta w TC. Aby decyzję tę uzasadnić na tej podstawie, potrzeba dodatkowej, kontrowersyjnej przesłanki, że ograniczenie dostępności starej liturgii jest uzasadnione przez sam spodziewany efekt przeciwdziałania takim zjawiskom. Innymi słowy, że status liturgii jest funkcją potrzeb duszpasterskich. To zaś jest właśnie wątpliwe i nie dowodzi się tego w *Liście*, a raczej milcząco zakłada.

Zamiast więc analizować zagadnienia dotyczące faktów, zajmę się analizą pojęciową i doktrynalną akapitu [6].

3.2.1. Nadużycia starego i nowego Mszału Rzymskiego

Najpierw Ojciec Święty Franciszek wprowadza wspomniany powód (związek między wyborem starszej formy celebracji a odrzuceniem Soboru i reformy liturgicznej). Niemal natychmiast konstruuje figurę retoryczną, która na jednej szali kładzie rzekome „nadużywanie” starego Mszału do kwestionowania reformy, a na drugiej nadużycia nowego Mszału i „kreatywność liturgiczną”. Te ostatnie stanowią często przywoływany przez tradycjonalistów motyw stojący za potrzebą udostępnienia starszego Mszału. Ojciec Święty stwierdza, że to ostatnie zjawisko zasmuca go nie mniej niż owo „instrumentalne wykorzystanie *Missale Romanum*” z 1962 roku. Kwestia nadużyć związanych z Mszałem z 1962 roku nie ma żadnego bezpośrednio związku z właściwym przedmiotem tego akapitu. Ten sposób postawienia sprawy ma raczej pośrednio osłabiać jeden z argumentów za Ratzingerowską „reformą reformy”, której elementem było uwolnienie starej Mszy. Wspomniana figura retoryczna, w kontekście całego wywodu, ma więc następujący sens: również liturgia tradycyjna jest nadużywana (sprawowana „instrumentalnie”), a więc szersze udostępnienie jej nie wywoła spodziewanego efektu usunięcia nadużyć liturgicznych w Kościele. W odniesieniu do tej konstrukcji retorycznej warto zauważyć dwie rzeczy.

Po pierwsze, nie wydaje się jasne, dlaczego „instrumentalne” użycie Mszału jest tu rozumiane jako nadużycie, skoro w aka-

picie [10] Ojciec Święty jasno stwierdza, że celem wydania TC jest przywrócenie jedności Kościoła „poprzez ryt rzymski”. Ryt rzymski (a dokładnie zakazanie starszej jego formy) jest więc tym razem instrumentem przywrócenia jedności Kościoła, rozumianej jako brak grup rzekomo czy naprawdę kontestujących kształt reform posoborowych. Jak widać, problemem dla Ojca Świętego jest nie tyle samo „instrumentalne” użycie Mszału, ile raczej to, czy uważa on dany cel takiego instrumentalnego działania za właściwy, czy też nie. Wydaje się, że kwestia ta dotyka przyjętego w *Liście* oraz TC rozumienia autonomii rzeczywistości kultu względem sprawujących go osób. Otóż trudno wyobrazić sobie, aby można posługiwać się w ten sposób rytym do „przywracania jedności” oraz swobodnie zmieniać status jego form (por art. 1 TC), kierując się wyłącznie takimi czy innymi cechami biorących w nim udział osób, jeśli nie przyjmuje się, choćby mimowolnie, że ryt nie posiada immanentnej godności, że stanowi rzeczywistość sprowadzalną do instrumentu regulacji relacji we wspólnocie. W przeciwnym razie trudno sobie wyobrazić, jak można w sposób tak bezpośredni wywodzić status form rytualnych z pozarytualnych poglądów i działań jego uczestników.

Po drugie, nawet jeśli istnieje pewne ogólne podobieństwo między faktycznym charakterem nadużyć Mszału Pawła VI a rzekomymi czy prawdziwymi nadużyciami, o których Ojciec Święty pisze w odniesieniu do Mszału z 1962 roku, to jednocześnie warto zwrócić uwagę na moment zasadniczego niepodobieństwa, które poważnie ogranicza analogiczne użycie podobnego argumentu w obu przypadkach.

Chodzi mianowicie o to, że ewentualne „instrumentalne użycie” starego Mszału, o którym mówi Ojciec Święty, ma charakter pozaliturgiczny, to znaczy nie jest „użyciem” ani „nadużyciem” Mszału w sensie ścisłym, to znaczy w materii regulowanej przez sam Mszał. Chodzi tu bardziej o to, że dla niektórych osób posługujących się starym Mszałem tradycja liturgiczna jest znakiem oporu wobec tego, co uważają za soborowy i posoborowy kryzys Kościoła. Sprawowanie i uczestnictwo w niej uważają też za sposób przezwycięzania tego kryzysu. Istnieje zjawisko przeradzania się tego oporu w krytykę współczesnego Kościoła, którą trudno pogodzić z katolickim wymaganiem jedności. Tak czy inaczej,

mówimy tu raczej o okolicznościach i przedmiotach zewnętrznych wobec samej liturgicznej rzeczywistości kultu Bożego. Natomiast przedmiotem nadużyć, o których mówił Benedykt XVI w cytacie przywołanym w akapicie [6] przez Papieża Franciszka, jest sama święta liturgia. Mowa tu więc o nadużyciach nowego Mszału w sensie ścisłym, to znaczy nadużyciach w materii regulowanej przez sam ten Mszał. Warto dodać w tym miejscu, że nowy Mszał – nie ujmując nic jego ważności – jest bardziej podatny na tego typu nadużycia z powodu swojej większej formalnej niedookreśloności i otwartości¹⁴. W przypadku starego Mszału akcja liturgiczna była zbyt ściśle regulowana przez sam Mszał, aby umożliwiać w porównywalnym stopniu nadużycia wynikające z „kreatywności liturgicznej”.

3.2.2. Starsza forma a odrzucenie Soboru

Drugi element to przedstawienie argumentu przeciwko tym, którzy mieliby instrumentalnie używać starego Mszału do odrzucenia Soboru Watykańskiego II. Zdaniem Ojca Świętego ci, którzy tak czynią, twierdzą „w bezzasadny i niemożliwy do obrony sposób, że Sobór zdradził Tradycję i «prawdziwy Kościół»”. Tymczasem – jak argumentuje Papież Franciszek – drogę Kościoła należy widzieć wewnątrz dynamiki Tradycji, która rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Obecny etap jej rozwoju zdefiniował ostatni Sobór, na którym biskupi użyli uroczyste swojej władzy *cum Petro* i *sub Petro*. Stąd kwestionować Sobór to kwestionować intencje ojców, a ostatecznie samego Ducha Świętego. W odniesieniu do tego zarzutu należy powiedzieć dwie rzeczy.

Po pierwsze, na temat rozumienia „dynamiki rozwoju Tradycji”. Cytat z konstytucji soborowej *Dei Verbum* użyty w tym akapicie pochodzi z fragmentu, który w całości brzmi następująco:

Nauczanie przeto apostołskie, które w szczególny sposób wyrażone jest w księgach natchnionych, miało być zachowane w ciągłym następstwie aż do czasów ostatecznych. Stąd Apostołowie, przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez list, i aby stacali bój o wiarę raz na zawsze sobie przekazaną. A co przez

¹⁴ Zob. T. Dekert, *O liturgii tradycyjnej, reformie, tradycjonalistach i „Traditionis custodes” – wybrane kwestie dyskutowane*, www.christianitas.org.

Apostołów zostanie przekazane, obejmuje wszystko to, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez Lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy.

Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazywanych już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim Słowa Boże.

Fragment ten zawiera tradycyjną naukę na temat niezmienności treści i rozwoju rozumienia Objawienia danego na początku Apostołom i przekazywanego w Tradycji Kościoła. Nauka ta nakłada określone ograniczenia na rozumienie owej „dynamiki” rozwoju Tradycji, której obecny „etap” miał zdaniem Ojca Świętego zdefiniować ostatni Sobór. Otóż dynamika ta dotyczy stopnia rozumienia prawd objawionych, natomiast nie przyrostu albo zmiany treści tych prawd. Dlatego żadna definicja podana przez urząd nauczycielski Kościoła, w tym definicje Soborów powszechnych takich jak Sobór Watykański II, nie może stać w sprzeczności z treścią prawd wiary zawartych od początku w Tradycji katolickiej. Warto zauważyć, że w przywołanym wyżej fragmencie mówi się, że prawdy te są „uwiecznione” i „przekazywane” nie tylko w nauczaniu, ale również w „życiu i kulcie” Kościoła, którego najwyższy wyraz stanowi ofiara Mszy św. To więc, co mówi się tu o niezmienności prawdy i coraz lepszym ich rozumieniu, można również odnieść do rozwoju tradycji liturgicznej, zwłaszcza trwającego tak długo jak w wypadku rozwijającej się organicznie dawnej liturgii Kościoła rzymskiego.

To, co powiedziałem przed chwilą, dookreśla również pojęcie „definiowania etapu” rozwoju tej dynamiki przez Sobory. Otóż

definiowanie to nie może polegać na projekcyjnym określaniu nowych treści wiary, ale raczej rozpoznaniu tego, co dzięki kontemplacji wiernych, doświadczeniu duchowemu i nauczaniu Kościoła zostało lepiej zrozumiane z niezmiennej prawdy. Teza, że drastyczne ograniczenie możliwości celebracji wedle tradycyjnej formy rytu rzymskiego wynika z takiego właśnie rozwoju, jest bardzo kontrowersyjna.

Po drugie, w odniesieniu do „kwestionowania Soboru”, a pośrednio intencji biskupów oraz samego Ducha Świętego. Wiele zależy tu od tego, co będziemy rozumieli przez słowo „kwestionowanie”. Jeśli będziemy przez nie rozumieli odrzucanie autorytetu Soboru, a także zaprzeczenie podanym przez niego rozstrzygnięciom (tam, gdzie rzeczywiście takie rozstrzygnięcia zostały sformułowane), to faktycznie istnieje pewien pośredni związek między kwestionowaniem Soboru a kwestionowaniem intencji ojców soborowych chcących sformułować „uroczyście” nauczanie Kościoła. W takim wypadku mielibyśmy również do czynienia z pośrednim kwestionowaniem zasady, zgodnie z którą Duch Święty asystuje Soborowi zebranemu z Papieżem w sposób, który uniemożliwia mu zbłądzenie w sprawach wiary i moralności, gdy formułuje swe autorytatywne nauczanie. Jeśli natomiast przez „kwestionowanie” rozumiemy krytykowanie niedoskonałości sformułowań soborowych (zwłaszcza jeśli nie zostały one przedstawione z zaangażowaniem pełnego autorytetu, w sposób definitywny), to nie będzie to mieć żadnego związku z kwestionowaniem asystencji Ducha Świętego. Nie każde zdanie Soboru nosi na sobie tę szczególną pieczęć Jego obecności ani też Jego asystencja nie sprawia, że w dokumentach Soboru nie ma szczęśliwych i mniej szczęśliwych sformułowań.

Należy o tym pamiętać, gdy ocenia się postawę tradycjonalistów słusznie czy niesłusznie „krytykujących” albo sam Sobór, albo raczej jego utrwalone interpretacje.

Ponadto powraca sformułowane wyżej (3.2.1) pytanie o rzeczywisty związek między takim „kwestionowaniem Soboru” (w dowolnym z dwóch poprzednich sensów) a użyciem starszej formy liturgicznej. Nawet jeśli w intencji takich kontestatorów przywiązanie do starszej formy jest *wyrazem* takiego kwestionowania, to intencja ta nie zmienia niczego w samej formie rytu

rzymskiego. *Abusus non tollit usum*. Dlatego wywodzenie z ewentualnego istnienia takiej kontestacji konieczności zmiany statusu starszej formy i radykalnego jej ograniczenia wymagałoby dodatkowego uzasadnienia.

3.3. Zbieżność między decyzją Papieża Franciszka a wolą Soboru Watykańskiego II

Kolejny podany przez Ojca Świętego powód jest następujący:

Ten sam cel, który przyświecał mi przy zmianie pozwolenia wydanego przez moich Poprzedników, stawał sobie również Sobór Watykański II.

Mowa tu więc niejako o przyczynie celowej wydania TC. Dokładniej rzecz biorąc, Papież uzasadnia swoją decyzję, twierdząc, że stoją za nią te same racje, co za soborowymi wytycznymi „reformy” liturgicznej oraz jej posoborową egzekucją. Gdyby tak było, wystarczyłoby przypomnieć założenia tej reformy, aby uzasadnić decyzję zawartą w TC. Aby ocenić (3.3.4), czy rzeczywiście może stanowić to uzasadnienie decyzji zawartej w TC, najpierw należy przeanalizować rekonstrukcję ostatniej reformy liturgicznej sformułowaną w *Liście*.

3.3.1. Zagadnienie „czynnego uczestnictwa” przed Soborem Watykańskim II

Papież Franciszek zaczyna omówienie wytycznych Soboru nie od wskazania na uchwalone na nim dokumenty dotyczące liturgii, z konstytucją *Sacrosanctum Concilium* na czele, ale od zwrócenia uwagi na głosy (vota) ojców soborowych w fazie przygotowawczej. Owe vota stanowiły odpowiedzi na zapytania dotyczące pożądanej tematyki obrad i uchwał zbliżającego się Soboru.

W votach, które pochodziły od biskupów, ujawnił się wielki nacisk na pełne, świadome i czynne uczestnictwo całego Ludu Bożego w liturgii, zgodnie z wytycznymi już wcześniej podanymi przez Piusa XII w encyklice *Mediator Dei* (...).

Sformułowanie „pełne, świadome i czynne uczestnictwo” pochodzi z konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (zob. przyp. 17 do *Listu*). Przypis, którym je opatrzone (por. moja uwaga do przyp. 15 do *Listu*), odwołuje się do tomu II dokumentów z fazy przygotowawczej. Tom ten składa się z 8 osobnych woluminów (bez indeksów i dodatków) o łącznej liczbie 5494 stron. Zawiera on *wszystkie* vota nadesłane przed Soborem z całego świata i na wszelkie możliwe tematy. Trudno powiedzieć, dlaczego osoba redagująca *List* nie zadała sobie trudu, aby wskazać, o jakie vota mogło chodzić. Wziąwszy pod uwagę rozpowszechnione przekonanie – które wydaje się przejawiać także w dalszej części *Listu* – że ten typ „aktywnego uczestnictwa”, do którego skłania praktyka zreformowanej liturgii, był dokładnie przedmiotem pragnień ojców soborowych, można powiedzieć, że tak ogólne odwołanie do całości votów wynika z tego, że teza o identyczności posoborowej praktyki liturgicznej oraz przedmiotu oczekiwań ojców ma status oczywistości. Jak sądzę, niesłusznie.

Dokładniejszą liczbę biskupów podnoszących to zagadnienie, a więc i siłę owego „wielkiego nacisku”, jaką mieli na nią położyć, można jednak oszacować dokładniej, posiłkując się dodatkiem do wspomnianego tomu II. Znajdziemy tam zestawienia liczbowe biskupów oraz przełożonych zakonnych wypowiadających się na dany temat. Zakładam, że wypowiedzi na interesujący nas tu temat, to znaczy temat „pełnego, świadomego i czynnego uczestnictwa całego Ludu Bożego w liturgii”, znajdziemy w części XIII. *O pobożności wiernych*, 1. *O uczestnictwie liturgicznym*¹⁵. Na temat „aktywnego uczestnictwa” oraz tematów pokrewnych wypowiedziało się 49 osób. Z pewnością można powiedzieć, że spośród głosów w ogóle mówiących na temat uczestnictwa liturgicznego głosy dotyczące „aktywnego uczestnictwa” stanowiły jego przeważającą część, bo aż 80% (49 na 61 głosów). Z drugiej strony jeśli chcemy ocenić, w jakim stopniu przyszli ojcowie soborowi jako całość kładli nacisk na te kwestie, warto zauważyć, że w sumie vota nadesłało 1998 przedstawicieli hierarchii katolickiej z 2594 upoważnionych do tego. Oznacza to, że na temat aktywnego uczestnictwa wypowiedziało się niecałe 2% upoważnionych do tego osób¹⁶.

¹⁵ Zob. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I, Appendix Voluminis II, Pars II, Watykan 1961, s. 454–457.

¹⁶ Zob. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I, Indices, Watykan 1961, s. 209.

Papież Franciszek twierdzi, że biskupi położyli nacisk na aktywne uczestnictwo zgodnie z wytycznymi encykliki Piusa XII *Mediator Dei*. To ważne dopowiedzenie, ponieważ – zakładając, że rzeczywiście tak było – pozwala ono dookreślić, w jaki sposób Ojciec Święty rozumie „pełne, świadome i czynne uczestnictwo”, o które miało chodzić ostatniemu Soborowi i o które chodzi w TC. W tym miejscu przypis w *Liście znów* prowadzi do całego tekstu encykliki dotyczącej przecież liturgii w ogóle. Zagadnieniu uczestnictwa wiernych poświęcony jest rozdział II części II (obszerne fragmenty załączyłem do przypisu 16 w *Liście*, na nich też opieram się poniżej).

Pius XII przez skłonienie do czynnego uczestnictwa rozumiał uświadomienie wiernych, „że ich najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest brać udział w Ofierze Eucharystycznej, i to nie w sposób opieszały, niedbały, z myślą czym innym zajętą i roztargnioną, ale w sposób tak gorliwy i czynny, by zjednoczyli się jak najściślej z Najwyższym Kapłanem”. Wśród godnych pochwały narzędzi ożywienia aktywnego uczestnictwa Pius XII wymienia propagowanie Mszału Rzymskiego dla wiernych, odpowiadanie przez lud na słowa kapłana „z zachowaniem należytego porządku” oraz śpiew pieśni dostosowanych do różnych części Mszy św. Warto zauważyć, że dokładnie te praktyki są codziennością na współczesnych celebracjach liturgii tradycyjnej, których dostępność została drastycznie ograniczona przez TC.

Jednocześnie Pius XII doskonale zdawał sobie sprawę z istniejących już w czasach publikacji tej encykliki zagrożeń, jakie wiążą się z błędnym rozumieniem „aktywnego uczestnictwa”. O błąd ten szczególnie łatwo, jeśli wziąć pod uwagę współczesną powszechność tendencji antyrytualistycznych¹⁷. Z perspektywy antyrytualistycznej jedynym sposobem na ocalenie sensu działań rytualnych jest zamiana ich na stymulatory odpowiednich form świadomości i uczuć, z całkowitym pominięciem ich zasadniczego, rytualnego właśnie czy też sakramentalnego sensu. Dlatego właśnie w encyklice *Mediator Dei* tyle miejsca poświęca się na przypomnienie, że „wszystkie te sposoby uczestniczenia w Ofierze wtedy są godne pochwały i polecenia, gdy dokładnie stosują się do przepisów Kościoła i rubryk”, a jednocześnie „žadną miarą nie są one konieczne, aby zapewnić jej charakter publiczny

¹⁷ Tendencje te szczególnie przenikliwie opisywała Mary Douglas w swoich książkach *Czystość i zmaza* (tłum. Marta Bucholc, Warszawa 2007) oraz *Symbole naturalne* (tłum. Ewa Dżurak, Kraków 2004). Przedstawienie poglądów Douglas na te kwestie, ze szczególnym uwzględnieniem katolickiego kontekstu jej dzieła, czytelnik znajdzie w moim tekście *Po katolickich śladach (10): Mary Douglas* (christianitas.org).

i wspólny”. W odniesieniu do Mszy uroczystej, której „nie sposób zastąpić Mszą dialogowaną”, stwierdza się: „Ta bowiem chociaż odprawiana tylko przy udziale asysty, posiada jednak szczególną godność z powodu majestatu obrzędów i świetności ceremonii, a wspaniałość jej i rozmiar niezmiernie się wzmagają, jeśli lud gromadnie i z pobożnością jest obecny, jak tego Kościół sobie życzy”. Widać więc, że w tym wypadku owocne, pobożne, a nawet „aktywne uczestnictwo” ludu ma inny charakter od tego, jakie zwykliśmy z tym pojęciem łączyć w celebracji według nowego Mszału. Wreszcie znajdziemy tam słowa bardzo dobitne:

Należy także zwrócić uwagę, że mijają się z prawdą i schodzą z właściwej drogi ci, którzy idąc za zwodniczymi mniemaniami, taką przywiązują wagę do tych okoliczności dodatkowych, iż nie wahają się twierdzić, że bez nich Msza św. nie może osiągnąć naznaczonego jej celu (...). Któżby więc śmiało powiedzieć, trzymając się wspomnianych uprzedzeń, że tylu chrześcijan nie może brać udziału w Oferze Eucharystycznej i korzystać z jej dobrodziejstw? Otóż oni mogą to osiągnąć, choć oczywiście w inny sposób, dla niektórych łatwiejszy, jak np. rozważając pobożnie tajemnice Jezusa Chrystusa lub też spełniając inne ćwiczenia pobożne i inne odmawiając modlitwy, które istotą swoją odpowiadają świętym obrzędom, chociaż formą się od nich różnią.

Przypomnijmy raz jeszcze, że zgodnie z literą *Listu* taki dokładnie sens „pełnego, świadomego i czynnego uczestnictwa” mieli na myśli biskupi, gdy położyli na nie „wielki nacisk” w votach.

3.3.2. *Sacrosanctum Concilium*

Następnie Ojciec Święty przechodzi do omówienia tego, w jaki sposób te życzenia zostały podjęte przez sam Sobór w uchwalonych przez niego konstytucjach.

Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* potwierdziła to życzenie, poszukując „odnowienia i rozwoju liturgii” oraz wskazując zasady, które powinny kierować refor-

mą. W szczególności ustalono, że zasady te dotyczą rytu rzymskiego i – w stosownych przypadkach – innych rytów. Wyrażono też życzenie, „aby tam, gdzie zachodzi potrzeba, zostały one roztropnie i gruntownie rozpatrzone w duchu zdrowej tradycji oraz aby im nadano nową żywotność, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb”.

Najpierw zauważmy, że zdaniem Ojca Świętego konstytucja *Sacrosanctum Concilium* „potwierdziła” życzenie biskupów, którego sens analizowaliśmy przed chwilą. Oznacza to zarazem, że zdaniem Ojca Świętego zawarte w tej konstytucji regulacje dotyczące uczestnictwa wiernych należy rozumieć w myśl przedstawionego przed chwilą nauczania z encykliki *Mediator Dei*.

Przytoczony właśnie fragment *Listu* domaga się przede wszystkim przypomnienia, jakie to zasady „odnowienia i rozwoju liturgii” sformułował Sobór. Wyczerpujące ich omówienie jest tutaj niemożliwe¹⁸. Kładły one nacisk na propagowanie „czynnego uczestnictwa”, zrozumienia przez wiernych sprawowanych urzędów, służyły podniesieniu rangi duszpasterskiej sprawowanej liturgii, dopuszczały możliwość szerszego wprowadzenia języków narodowych, rozszerzały możliwość koncelebry. Otwierano możliwość przerobienia i uproszczenia obrzędów Mszy św., ale tak, by „zachować wiernie jej istotę”.

Sens tych regulacji rozumie się najczęściej w świetle przeprowadzonej później reformy. Błąd retrospektywnej i ahistorycznej projekcji jest więc w tej materii powszechny. W rezultacie rzutu się na *Sacrosanctum Concilium* nie tylko obraz liturgii wyrobiony na podstawie obcowania z Mszą Pawła VI, ale też na podstawie obcowania z nadużyciami tego Mszału w epoce posoborowej. Jest to o tyle łatwe, że często odbywa się bez konfrontowania z samym tekstem konstytucji, która rzekomo miała stanowić bezpośrednią podstawę przeprowadzonej reformy. Nic więc dziwnego, że pierwsza lektura np. takich klauzul jak te może budzić trudny do przezwyciężenia dysonans poznawczy:

23. (...) nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z za-

¹⁸ Zainteresowanych bardziej szczegółowym omówieniem, razem z dokumentacją dotyczącą prac Soboru nad konstytucją o liturgii, odsyłam do rozdziału *Czego chciał Sobór Watykański II* z książki Pawła Milcarka *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, Warszawa 2009, s. 144–172.

strzeżeniem jednak, aby formy nowe wyrastały niejako organicznie z form już istniejących.

28. W odprawianiu liturgii każdy spełniający swą funkcję, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych.

54. (...) można pozwolić we Mszach odprawianych z udziałem wiernych na stosowanie języka ojczystego w odpowiednim zakresie, zwłaszcza w czytaniach i „modlitwie powszechnej”, oraz jeżeli warunki miejscowe tego wymagają, w tych także częściach, które należą do wiernych.

Należy jednak dbać o to, aby wierni umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać stałe teksty mszalne, dla nich przeznaczone, także w języku łańskim.

Zniwelowanie tego dysonansu poznawczego, bez popadania w sprzeczność z faktami, jest możliwe, jeśli zaakceptuje się następującą relację świadka prac Soboru Watykańskiego II:

Żadnemu z ojców Soboru nie przyszłoby do głowy, żeby dostrzegać w tym tekście „rewolucję”, która oznaczałaby „koniec średniowiecza”, jak chcieli interpretować to niektórzy z teologów. Traktowano to jako kontynuację reformy rozpoczętej przez Piusa X, a prowadzonej dalej ostrożnie, ale konsekwentnie przez Piusa XII. Główne klauzule (...) rozumiano jako kontynuację wcześniejszych reform. (...) W związku z tym nic dziwnego, że nowo opracowana „msza normatywna”, która miała zastąpić – i później faktycznie zastąpiła – dotychczasowe *Ordo Missae*, została odrzucona przez większość ojców zgromadzonych na specjalnym synodzie w 1967 roku¹⁹.

Warto zauważyć, że Benedykt XVI (a właściwie w czasie, gdy pisał te słowa, kard. Ratzinger) uczciwie zauważa, że już w czasie Soboru istniały w Kościele nadzieje na „rewolucję” w dziedzinie liturgii. Nadzieje te podzielała być może nawet jakaś niewielka część ojców soborowych, ale nie znalazły one odzwierciedlenia w do-

¹⁹ Kard. J. Ratzinger, *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927–1977*, tłum. ks. W. Wiśniowski, Częstochowa 1998, s. 102n. (cyt. za: P. Milcarek, *Historia Mszy*, s. 171).

kumentach, które wyrażały wolę ogółu zgromadzonych. Zgadza się to zresztą z danymi dotyczącymi przedsoborowych votów (zob. przyp. 15 do listu). Miażdżąca większość biskupów oczekiwała promocji aktywnego uczestnictwa, w istocie w zgodzie z wytycznymi encykliki *Mediator Dei*, które nie zakładały żadnej poważnej ani tym bardziej „rewolucyjnej” reformy Mszału, a raczej olbrzymią pracę duszpasterską i formacyjną. Głosy, które – jak można podejrzewać – miały wówczas charakter „radykalny” i dotyczyły takich kwestii jak upowszechnienie „Mszy dialogowanej” czy nawet przełożenia wszystkich ksiąg liturgicznych na języki narodowe, stanowiły znikomą mniejszość (odpowiednio 3 i 1 biskup).

Ostatnie z zacytowanych wyżej zdań pochodzących z *Listu* zawiera fragment wprowadzenia do *Sacrosanctum Concilium*, który warto tu przytoczyć w całości:

Na koniec trzymając się wiernie tradycji, Sobór święty oświadcza, że święta Matka Kościół uważa za równe w prawach i godności wszystkie prawnie uznane obrządki i że chce je na przyszłość zachować i zapewnić im wszelki rozwój, pragnie też, aby tam, gdzie zachodzi potrzeba, zostały one roztropnie i gruntownie rozpatrzone w duchu zdrowej tradycji oraz aby im nadano nową żywotność, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb.

Otóż *List* przywołuje to zdanie dopiero od słów „aby tam, gdzie zachodzi potrzeba”. Trudno nie zauważyć, że pominięcie początku tego zdania pomaga stworzyć wrażenie zgodności intencji ojców Soboru oraz celu TC. W tym pominiętym fragmencie mówi się o trzech rzeczach: że wszystkie uznane prawnie obrządki – z uwagi na rok publikacji *Sacrosanctum Concilium* (1963) jest jasne, że chodzi tu również, a nawet przede wszystkim, o Mszał Rzymski zawarty w edycji z roku 1962 – uważa się za: równe w prawach, równe w godności oraz pragnie je zachować i zapewnić rozwój. Z tych trzech rzeczy Ojciec Święty Franciszek być może zgadza się tylko z tezą o godności (por. [10]). Z pewnością natomiast odmówił starszej formie rytu rzymskiego równości praw (por. art. 1 TC) oraz nie chce go zachować i zapewnić wszelkiego rozwoju (por. art. 3 § 6 TC, [12] *List*). Wynika z tego, wbrew

pierwszemu zdaniu akapitu [7], że przynajmniej w tym aspekcie decyzja Ojca Świętego wyrażona w TC jest sprzeczna z wolą Soboru Watykańskiego II dotyczącą kształtu reformy liturgicznej.

3.3.3. Nowy Mszał Rzymski

Po tej rekonstrukcji wytycznych Soboru Watykańskiego Ojciec Święty przechodzi do samej reformy liturgicznej:

Na podstawie tych zasad została podjęta reforma liturgii, która znalazła swój najwyższy wyraz w Mszale Rzymskim w wydaniu typicznym opublikowanym przez św. Pawła VI i poprawionym przez św. Jana Pawła II. Należy więc podkreślić, że ryt rzymski, adaptowany wielokrotnie w ciągu wieków do potrzeb danej chwili, nie tylko był zachowywany, ale i odnawiany „w wiernym zachowywaniu Tradycji”.

Sens pierwszego z tych zdań sprowadza się do tezy, że nowy Mszał, który na mocy TC stanowi jedyny wyraz *lex orandi* w Kościele rzymskim, stanowi bezpośrednią realizację celów Soboru Watykańskiego II w zakresie „odnowienia i rozwoju liturgii”, a zarazem w niczym nie przekracza i nie narusza zasad tej odnowy sformułowanych w *Sacrosanctum Concilium*. Teza ta jest problematyczna z powodów, o których po części mówiłem przed chwilą i o których mówię w dalszej części analizy (3.4). Tutaj wystarczy powiedzieć, że relacja nowego Mszału do tychże zasad jest złożona: realizuje on część z nich, niektórym zaprzecza (np. zasadzie organicznego rozwoju liturgii czy zachowania łąciny), a w wielu aspektach stanowi zmianę w kierunku po prostu nieprzewidzianym przez Sobór. W *Sacrosanctum Concilium* znajdziemy zasady otwierające pole do uproszczenia obrzędów Mszy św., usunięcia zbędnych powtórzeń, wprowadzenia w ograniczonym stopniu języka narodowego czy aktywizacji wiernych. Jednakże większość ojców soborowych, w odróżnieniu od ich doradców i ekspertów²⁰, nie traktowała tych zasad w ogóle jako otwarcia drogi do usunięcia znacznej części dawnego obrzędu, dodania całkowicie nowych elementów, przekładu całego Mszału na języki narodowe i uczynienia z dialogu z kapłanem podstawowej formy

²⁰ Zob. P. Milcarek, *Według Boga czy według świata? O stanie liturgii i wiary z Pawłem Milcarciem rozmawiają Jacek Paweł Laskowski i Bogusław Kiernicki*, Dębogóra 2011, s. 160–162.

partycypacji we Mszy św. Ocena ta sama w sobie nie musi łączyć się z żadnym wartościowaniem nowego Mszału: wystarczy po prostu porównać go z dokumentami soborowymi.

Drugie zdanie stanowi próbę uzasadnienia powyższej tezy przez podkreślenie ciągłości zarówno między nowym Mszałem a poprzednimi formami rytu rzymskiego, jak i między sposobem przeprowadzenia ostatniej reformy a poprzednimi reformami liturgii. Sposób ten miałby polegać na adaptowaniu Mszału w sposób zachowujący jedność i ciągłość rytu rzymskiego. Sformułowanie „w wiernym zachowywaniu Tradycji” pochodzi z dokumentu *Sacrosanctum Concilium*, a więc z okresu sprzed samej reformy liturgicznej – z tego powodu nie dostarcza żadnego dodatkowego argumentu na rzecz postawionej już wcześniej przez Ojca Świętego tezy o ciągłości między zasadami sformułowanymi podczas ostatniego Soboru a posoborową reformą Mszału. Należy też zaznaczyć, że sformułowanie „wierne zachowywanie Tradycji” otwiera przytoczone wyżej zdanie (*Sacrosanctum Concilium*), w którym stwierdza się równość praw i godności wszystkich uznanych obrządków. To właśnie tę równość praw i godności Sobór potwierdził, „wiernie trzymając się Tradycji”. TC znosi tę równość praw w odniesieniu do starszej formy rytu rzymskiego. Papież Franciszek uważa, że robi to, realizując cele ojców Soboru.

3.3.4. Wola Soboru Watykańskiego II a TC

Po tym przypomnieniu zarówno sformułowanych przez ostatni Sobór zasad odnowy liturgicznej, jak i faktycznego kształtu nowego Mszału możemy odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu przyświecający im cel jest zbieżny z celem, jaki stawia sobie TC.

Art. 1. TC jest sprzeczny z Konstytucją o liturgii *Sacrosanctum Concilium* 4, ponieważ odmawia uznanej i obowiązującej w czasie jej publikacji formie rytu rzymskiego statusu prawnego równego z innymi obowiązującymi rytami.

Art. 2. TC jest zgodny z *Sacrosanctum Concilium* 22, w którym kierowanie sprawami liturgii powierza się władzy kościelnej, w tym biskupom. Dokładnie ten ustęp konstytucji przywołuje się w przypisie do art. 2. TC. Warto jednak zauważyć, że § 3. tego ustępu sugeruje, że zapisy te mają przede wszystkim chronić liturgię przed nieuprawnionymi zmianami ze strony prezbiterów oraz

świeckich. Trudno pogodzić z tym władzę właściwie swobodnego usuwania miejsc celebracji, którą daje do ręki biskupom TC.

Art. 3. § 1. TC nie pozostaje w żadnym określonym stosunku do wytycznych Soboru w sprawie odnowy liturgii z racji tego, że nie dotyczy samej kwestii odnowy liturgicznej.

Art. 3. § 2. TC częściowo realizuje postulat zapewnienia rozwoju uznanych rytów (*Sacrosanctum Concilium* 4), częściowo zaś ten rozwój ogranicza, ponieważ zakazuje wyznaczania miejsc celebracji w starszej formie w kościołach parafialnych.

Art. 3. § 3. TC częściowo realizuje przewidzianą przez Sobór możliwość wprowadzenia języków narodowych w czytaniach (*Sacrosanctum Concilium* 54), jednocześnie jednak przy zawężającej interpretacji można rozumieć go jako oczekiwanie, że celebracje w starszej formie będą możliwe tylko w określone dni. To znów stanowiłoby ograniczenie trwania i rozwoju, o którym mówi się w *Sacrosanctum Concilium* 4.

Art. 3. § 4. TC jest zgodny z *Sacrosanctum Concilium* 14, w którym mówi się o znaczeniu właściwego przygotowania kapłana do wykonywania czynności liturgicznych.

Art. 3. § 5. nie pozostaje w żadnym określonym stosunku do wytycznych Soboru w sprawie odnowy liturgii z tych samych powodów, co § 5., choć w takiej mierze, w jakiej można go wykorzystać do swobodnego – wedle uznania biskupa – ograniczania dostępności celebracji starszej formy pod pretekstem braku „rzeczywistej przydatności dla rozwoju duchowego”, może on zostać łatwo wykorzystany do działań sprzecznych z *Sacrosanctum Concilium* 4.

Art. 3. § 6. jest sprzeczny z *Sacrosanctum Concilium* 4, ponieważ ogranicza trwanie i rozwój uznanego prawnie rytu rzymskiego.

Art. 4–6. dotyczą oddania określonych aspektów życia liturgicznego pod jurysdykcję biskupów oraz Stolicy Apostolskiej. Dlatego stosuje się do nich to, co powiedziano o art. 2. TC.

Art. 7. dotyczy administracyjnej drogi egzekucji zapisów TC i nie pozostaje w żadnym bezpośrednim związku z reformą liturgiczną.

Art. 8. również ma charakter czysto formalny i nie pozostaje w żadnym bezpośrednim związku z reformą liturgiczną. Dotyczy jej pośrednio: w takim stopniu, w jakim odwołuje „normy, instrukcje, zezwolenia i zwyczaje” obowiązujące wcześniej

(np. SP), a które same stanowiły realizację wytycznych *Sacrosanctum Concilium* w dziedzinie liturgii i w tym sensie uzupełniały przeprowadzoną tuż po ostatnim Soborze reformę liturgiczną. W tym aspekcie, pośrednio, art. 8. może być sprzeczny z celami, jakie stawiał sobie Sobór.

Przede wszystkim trudno zrozumieć, w jaki sposób odebranie starszej formie rytu rzymskiego jej prawnego statusu, poważne ograniczenie jej dostępności, a w dalszej perspektywie zniknięcie wiernych przywiązanych do tej formy mogłyby w czymkolwiek stanowić realizację celów, jakie stawiał sobie ostatni Sobór. Wobec tego, co powiedzieliśmy wyżej (3.3.1–3.3.2), jest jasne, że ojcom soborowym nie mogło o to chodzić. Co więcej, biorąc pod uwagę różnice między wytycznymi Soboru a nowym Mszałem, a zwłaszcza jego faktycznym użyciem, można powiedzieć, że sama obecność starszej formy rytu rzymskiego gwarantowała trwanie w Kościele materii liturgicznej dostosowanej do ewentualnych zmian, których oczekiwał Pius XII w encyklice *Mediator Dei* czy sam Sobór Watykański II. Nowy Mszał jest pod tym względem dużo mniej doskonałą materią, ponieważ jest wynikiem zmian wychodzących w znacznym stopniu z przesłanek sprzecznych z tymi wyłożonymi we wspomnianej encyklice oraz *Sacrosanctum Concilium*. W gruncie rzeczy o coś podobnego chodziło również Benedyktowi XVI, gdy mówił o „reformie reformy” i ubogacaniu się obu form rytu rzymskiego. W tym sensie TC nie tylko nie realizuje celów odnowy soborowej, ale też przynajmniej częściowo oddala od ich realizacji.

Jak widzieliśmy, *List* traktuje nowy Mszał jako prostą realizację zasad i życzeń sformułowanych przez ojców soborowych. Jednak z powodów zaznaczonych wyżej (3.3.3) wydaje się, że relacja między Mszałem Pawła VI oraz wytycznymi Soboru jest bardziej złożona (teza ta w niczym nie narusza stwierdzenia, że oba Mszały, stary i nowy, stanowią dwa wyrazy tego samego *lex orandi*. W niczym też nie umniejsza godności nowego Mszału). Jeśli tak, to mogłoby się wydawać, że pytanie o stosunek między TC a celem samej reformy, której wyrazem był nowy Mszał, należy stawiać do pewnego stopnia osobno od pytania o stosunek między TC a celami, jakie stawiał sobie Sobór. A jednak Mszał Pawła VI, choć ma swój liturgiczny „sens”, który mogą próbować zrekon-

struować teologowie i socjologowie, to nie zawiera wykładu celów, ale przede wszystkim przepisy regulujące samą celebrację. W tej niewielkiej części, w jakiej zawiera taki wykład – we *Wprowadzeniu ogólnym* – jednoznacznie podkreśla się ciągłość zawartego tam rytu z tradycją liturgiczną oraz wagę postanowień Soboru Watykańskiego II w tej materii. Z tych powodów powstrzymuję się tutaj od osobnej analizy tego, w jaki sposób TC stanowi realizację celów przyświecających nie samemu Soborowi, ale egzekutorom jego postanowień w dziedzinie liturgii. Analiza samego *Listu* nie wymagałaby tego zresztą ode mnie, skoro Ojciec Święty wyraźnie mówi jedynie o zgodności między celami, jakie stawiał sobie Sobór i których realizacji ma służyć TC. Warto może tylko na koniec stwierdzić, że niezależnie od faktycznej woli posoborowych reformatorów publikacja Mszału Pawła VI nie odbyła się wraz z pozbawieniem statusu prawnego starszej formy rytu rzymskiego. TC i pod tym względem stanowi raczej krok bezprecedensowy, a nie realizację założeń reformy liturgicznej.

3.4. Redundancja starego Mszału

Akapit [7] zawiera przede wszystkim zasadniczo argument odwołujący się do realizacji zaleceń Soboru Watykańskiego II w dziedzinie liturgii (por. 3.3.). Jednakże kończy się zdaniem, które właściwie stanowi osobny argument za wydaniem decyzji z TC. Brzmi ono następująco:

Ktokolwiek pragnie celebrować z oddaniem i w zgodzie z wcześniejszymi formami liturgicznymi, znajdzie w Mszale Rzymskim zreformowanym według poleceń Soboru Watykańskiego II wszystkie elementy rytu rzymskiego, w szczególności Kanon Rzymski, który stanowi jeden z jego bardziej charakterystycznych elementów.

Z pewnością nie wszystkie elementy, które zawierały się w dawnym rycie rzymskim, nawet jeśli ograniczymy się do Mszału Rzymskiego z 1962 roku, obecne są w zreformowanym Mszale Pawła VI. Można nawet powiedzieć, że nie ma w nim licznych elementów starszej formy. Pomijam tutaj kwestię dodatków i modyfikacji, które wprowadził nowy Mszał, i ograniczam się tylko

do skrócowego wyliczenia najważniejszych elementów usuniętych, i to jedynie z samego Ordo Missae, bez zmian w kalendarzu, układzie czytań, celebracjach na dane święta, w tym tak ważne jak Święta Wielkiej Nocy. A więc w nowym Mszału, w porównaniu do Mszału Rzymskiego z 1962 roku, nie ma: modlitw u stopni ołtarza, modlitw ofiarowania chleba i wina poza *In spiritu humilitatis*, modlitw na okadzenie, psalmu *Lavabo inter* na umycie rąk, modlitwy *Sucipe, sancta Trinitatis*, modlitw *Panem caelestam* oraz *Quid retribuam* podczas komunii kapłana, modlitwy *Corpus tuum* podczas oczyszczenia kielicha, modlitwy kończącej do Trójcy Przenajświętszej *Placeat tibi* oraz ostatniej Ewangelii. Ponadto skrócono wiele innych modlitw i usunięto liczne gesty wykonywane przez kapłana oraz ministrantów (przyklęknięcia, skłony, ucałowania itd.). Do tego wszystkiego należy dodać, że pozostawienie w licznych wypadkach do wyboru kapłana, czy i ewentualnie którą z nowych wersji danej modlitwy chce odmówić, w rezultacie pozbawia Msze św. sprawowane wedle nowego Mszału istotnych elementów dawnego rytu rzymskiego. Najbardziej wyrazisty przykład tego zjawiska dotyczy tego jednego elementu, który Ojciec Święty wymienia jako „jeden z najbardziej charakterystycznych”, a mianowicie Kanonu Rzymskiego. Wprawdzie *de iure* jest on zawsze do dyspozycji kapłana, a w niektórych wypadkach jest on nawet zalecany (zob. pkt. 365 *Wprowadzenia ogólnego do Mszału Rzymskiego*), ale *de facto* nie jest używany praktycznie nigdy poza większymi świętami (jak Wielki Czwartek), a i wtedy nie wszędzie. Warto dodać też, że wspomniane usunięcie gestów dotyczy w znacznym stopniu właśnie kanonu, który pozbawiony istotnej części swej akcji liturgicznej również zmienił swój charakter (nawet jeśli jego tekst pozostał w znacznym stopniu ten sam).

Wobec powyższego należy stwierdzić, że przytoczona teza o zawieraniu się starego Mszału w nowym jest, literalnie rzecz biorąc, nieprawdziwa. Zasada życzliwości interpretacji, zgodnie z którą nie należy zakładać, że intencją autora jest przekazanie nieprawdziwej informacji, nakazywałaby więc rozumieć zamierzony sens tego zdania w inny sposób. Można więc rozumieć „wszystkie elementy” jako (emfatyczne) określenie *tych* wszystkich elementów rytu rzymskiego, *które* autor uważa za istotne

z punktu widzenia „oddanej” i „zgodnej z wcześniejszymi formami liturgicznymi” celebracji. W takim jednak wypadku powyższe stwierdzenie nie zawiera żadnego rzeczywistego argumentu w sporze z tradycjonalistami, ponieważ właśnie to, które „elementy” starszej formy rytu rzymskiego są istotne, a które nie, jest przedmiotem sporu. Gdyby więc chcieć interpretować ten argument w ten sposób, w istocie przesunąłby on tylko problem, zamiast go rozwiązać.

3.5. Zbieżność między wyborem celebracji wedle starszej formy a odrzucaniem Kościoła i jego instytucji

Zdaniem Ojca Świętego „w słowach i postawie wielu jasno objawia się bliski związek między wyborem celebracji zgodnie z księgami liturgicznymi sprzed Soboru Watykańskiego II a odrzuceniem Kościoła i jego instytucji w imię czegoś, co nazywa się «prawdziwym Kościołem»”. Papież Franciszek nazywa to „ostatnią racją” jego decyzji.

W tym miejscu należy zrobić uwagę formalną: jest to miejsce, które pozwala nam zrekonstruować (co ma znaczenie dla typu przeprowadzanej tu analizy) poprzednie akapity [5–7] jako wykład racji stojących za TC. Oto dlaczego: zakładam, że skoro [8] zawiera ostatnią rację, wcześniej muszą znajdować się racje poprzednie. Początek zaś wykładu racji zawiera to miejsce, gdzie Ojciec Święty przystępuje do bezpośredniego omówienia okoliczności wydania swojej decyzji, a więc w [5]).

3.5.1. Możliwe sensy tradycjonalistycznego „odrzucenia” Kościoła i jego instytucji

Podobnie jak wcześniej (3.2.1, 3.2.2) nie będę rozstrzygał, czy faktycznie wspomniany przez Ojca Świętego „bliski związek” ujawnia się jasno w „słowach i postawie wielu”. Należałoby najpierw zapytać, co właściwie oznacza „odrzucanie Kościoła i jego instytucji”. Znaczna część współczesnego ruchu tradycji rozwija się, co zresztą zauważa się w samym *Liście*, wewnątrz struktur powstałych w wyniku decyzji Poprzedników Papieża Franciszka z SP na czele. Struktury te zakładają aktywne uczestnictwo ordynariuszy miejsca oraz odpowiednich organów kurii rzymskiej

w powstawaniu i utrzymywaniu miejsc celebracji starszej formy. Już choćby z tej racji trudno zrozumieć, w jaki sposób w ruchu tym miałyby dochodzić do odrzucenia „Kościoła i jego instytucji”. Wydaje się też, że problemem środowisk tradycji nie jest kontestacja ustalonych dla nich praw i dyscypliny sakramentalnej. Wydaje się więc, że Ojcu Świętemu chodzi przede wszystkim o odrzucenie, które mogłoby manifestować się w poglądach na Kościół i jego instytucje, niż o otwarte nieuznawanie jego władzy. Nie podejmuję się tu rozstrzygać, jak często tak rozumiane „odrzucenie” rzeczywiście ma miejsce. Łatwo jednak dostrzec, że jeśli przez „odrzucanie” zrozumiemy wyznawanie poglądów krytycznych wobec instytucji Kościoła, to za ewentualnych niszczyteli jedności można uznać nie tylko tych, którzy rzeczywiście zrywają faktyczne więzi jedności z Kościołem, ale również tych, którzy są zwyczajnie krytyczni wobec różnych aspektów funkcjonowania instytucji kościelnych.

O tym, czym są te „faktyczne” więzi jedności z Kościołem, informuje nas Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* we fragmencie, na który powołuje się ostatnie zdanie akapitu [8]:

Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego, w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*). Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem”.

Pełne wcielenie do Kościoła polega więc na przyjęciu prawa społeczności Kościoła, ustanowionych w nim środków zbawienia oraz na łączności z Chrystusem, który rządzi Kościołem przez episkopat. Ta ostatnia łączność polega na: wspólnym wyznaniu wiary, sakramentach, uznaniu władzy kościelnej oraz zachowy-

waniu wspólnoty. Łącznie mielibyśmy do czynienia z pięcioma typami więzów, które wcielają w pełni do Kościoła wierzących. Widać, że niektóre z nich zawierają inne, np. „środki zbawienia” zawierają sakramenty. Pojęcie wspólnoty (*communio*) można interpretować jako najszersze pojęcie obejmujące sobą właściwie wszystkie inne, choć wydaje się, że określenie to stanowi dopowiedzenie do pojęcia zwierzchnictwa kościelnego. Przemawia za tym, po pierwsze, forma gramatyczna: wyliczenie „wziewzów” łączności, które kończy się słowami „i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty”. Gdyby zwierzchnictwo kościelne tworzyło osobny typ więzi, a wspólnota (*communio*) osobny, to naturalne byłoby użycie spójnika „i” lub „oraz” dopiero przed ostatnim członem wyliczenia. Tymczasem zastosowana forma zapisu sugeruje, że oba te typy więzi tworzą razem ostatni człon wyliczenia, w którym wyróżniono dwa elementy. Po drugie, takie rozumienie „wspólnoty” wydaje się wynikać zarówno z innych miejsc Konstytucji *Lumen gentium*, jak i z następującego objaśnienia podanego przez Sekretarza Generalnego Świętego Soboru Watykańskiego abpa Pericle Felicio:

Wspólnota (*communio*) jest pojęciem, które w Kościele starożytnym (podobnie jak jeszcze dziś, zwłaszcza na Wschodzie) cieszy się wielkim poważaniem. Nie oznacza zaś ono jakiegoś nieokreślonego uczucia, lecz organiczną rzeczywistość, która wymaga formy prawnej, a równocześnie ożywiona jest duchem miłości. Dlatego Komisja – prawie jednomyślnie – postanowiła, że napisać trzeba „w hierarchicznej wspólnotcie”²¹.

Widać więc, w jaki sposób wspólnota (*communio*) zawiera w sobie uznanie zwierzchnictwa władzy oraz „przepisów” kościelnych. Z tego, jak należy rozumieć wspólnotę (*communio*), wynika też poprawny sposób rozumienia kolejnego zdania Ojca Świętego Franciszka, w którym twierdzi on, że podziały wprowadzone przez wiernych wybierających starszą formę celebracji „stoją w sprzeczności z komunią”.

Możemy teraz bliżej powiedzieć, na czym może polegać „odrzućenie Kościoła i jego instytucji”, np. takie, jakie mogłoby

²¹ P. Felici, *Nota wyjaśniająca do konstytucji soborowej o Kościele powszechnym „Lumen gentium”*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst polski)*, Poznań 1968, s. 168.

stać się udziałem tych, którzy wybierają starszą formę celebracji liturgicznych.

Po pierwsze, mogłoby być odrzuceniem „przepisów” kościelnych, czyli obowiązującego w Kościele prawa. O „odrzuceniu prawa” w sensie właściwym można mówić wtedy, gdy ktoś odmawia uznania prawa w zakresie jego podstawowej funkcji, jakim jest obowiązywanie i regulowanie działań. Prawo obowiązujące w Kościele nie może być w tym sensie odrzucone bez naruszenia jedności z Kościołem przez żadnego wierzącego. Nie wszystkie jednak przepisy kościelne regulują sytuacje, do których materii wchodzi zgoda na samą decyzję prawodawcy. Tak jak zaznaczyłem w I. I, czym innym jest uznanie decyzji o charakterze prawa, a czym innym zgoda z nią. Oczywiście sytuacja zgody z prawem, którego obowiązywanie się uznaje, jest pożądana, a czasem nawet konieczna, np. wtedy, gdy mamy do czynienia z regulacjami prawnymi będącymi definicjami dogmatycznymi. Nie wszystkie jednak przepisy prawa kościelnego, np. niektóre rozwiązania dyscyplinarne, mają taki charakter. Nie ma jednak żadnej sprzeczności w przyjmowaniu (uznawaniu) przepisów prawa kościelnego i jednocześnie krytykowaniu go pod takim czy innym względem, jeśli charakter danego przepisu na to pozwala.

Po drugie, odrzucenie Kościoła mogłoby być odrzuceniem ustanowionych w nim środków zbawienia, to znaczy odmówieniem korzystania z nich. Ponieważ podstawowym celem istnienia Kościoła jest prowadzenie wiernych do zbawienia za pomocą ustanowionych w tym celu środków, a ponadto same te środki w znacznym stopniu mają charakter sakramentalny, definiowany przez rozstrzygnięcia należące do ściśle rozumianego Magisterium w zakresie wiary.

Po trzecie, odrzucenie Kościoła mogłoby polegać na odrzuceniu jedności wiary. Mamy wtedy do czynienia z przypadkiem odpadnięcia od depozytu wiary przechowywanego i przekazywanego w Kościele, co stanowi chyba najbardziej wyrazisty przypadek utraty jedności z Kościołem (herezja). Odstąpienie od wyznania wiary oznacza odejście od przyjętej w Tradycji bądź ogłoszonej przez urząd nauczycielski definicji przedmiotu wiary. Nie należy rzucać oskarżenia o odstąpienie od wiary bez jasnego stwierdzenia takiej rozbieżności między inkryminowanymi poglądami danej

osoby lub grupy osób a nauczaniem Kościoła. Z pewnością zaś sama krytyka opinii lub „ducha” panujących w Kościele w danym okresie nie stanowi jeszcze tytułu do sformułowania takiego oskarżenia.

Po czwarte, odrzucenie mogłoby polegać na zerwaniu jedności sakramentalnej. Poza omówionym wyżej przypadkiem odrzucenia środków zbawienia mogłoby to polegać na korzystaniu z sakramentów w sposób zaprzeczający jedności z całym Kościołem (np. niegodnie). Trudno powiedzieć, w jaki sposób wybór celebracji wedle starszej formy mogłby łączyć się z odrzuceniem sakramentalnej więzi jedności w tym sensie, skoro wybór ten polega właśnie przede wszystkim na przyłgnięciu do określonej i uznanej formy celebracji sakramentów świętych.

Po piąte wreszcie, zerwanie jedności mogłoby polegać na odrzuceniu zwierzchnictwa kościelnego i wspólnoty (*communio*) w wyjaśnionym wyżej sensie. Należy rozumieć to w sposób analogiczny do odrzucenia prawa kościelnego, którego egzekucją zajmuje się właśnie władza kościelna. Oznacza to, że odrzucenie zwierzchnictwa kościelnego jest równoznaczne z wypowiedzeniem posłuszeństwa przełożonym w zakresie objętym ich obowiązkami zdefiniowanymi właśnie przez prawo kościelne. Nie oznacza natomiast odmówienia wykonania poleceń przekraczających kompetencje władzy albo też krytykę tychże poleceń przy jednoczesnym zachowaniu posłuszeństwa i wykonaniu ich.

Jak do tego ma się obecna w środowiskach tradycji krytyka, nie-raz nawet fundamentalna, posoborowej rzeczywistości Kościoła, a w szczególności reformy liturgicznej? Należy powiedzieć, że krytyka taka nie musi i sama w sobie nie narusza żadnego z więzów jedności: ani nie powinna oznaczać podważenia obowiązywania prawomocnych „przepisów” kościelnych, ani odrzucenia środków zbawienia, ani wiary Kościoła, ani sakramentów, ani zwierzchnictwa kościelnego i wspólnoty (*communio*). Z uwagi na treść tej krytyki najłatwiej oskarżyć tradycjonalistów o odrzucanie obowiązującego prawa kościelnego, w szczególności podważanie godności sprawowanych wedle nowej formy sakramentów. Oskarżenie takie powinno być jednak bardzo dobrze umotywowane, ponieważ jednym z owoców decyzji Jana Pawła II oraz Benedykta XVI jest rozkwit środowisk tradycji, w których zachowanie pełnej

jedności z Kościołem we wszystkich wymienionych wyżej aspektach jest jednym z fundamentów działalności formacyjnej. Przede wszystkim zaś, jeśli tego typu naruszenie jedności miało miejsce, stanowi to przesłankę do podjęcia działań dyscyplinujących wobec samych tradycjonalistów, a nie zmiany statusu prawnego formy liturgicznej.

3.5.2. Liturgia jako wyraz jedności Kościoła

Dalej w akapicie [8] Ojciec Święty bezpośrednio wskazuje związek między wskazanym wcześniej zjawiskiem odrzucenia „Kościoła i jego instytucji”:

Aby bronić jedności Ciała Chrystusowego, jestem zmuszony odwołać przywileje nadane przez moich Poprzedników. Nadużycia tego przywileju, których się dopuszczono, stoją w sprzeczności z intencjami, jakie stały za zgodą na swobodę celebracji Mszy św. wedle *Missale Romanum* z roku 1962. Ponieważ „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego «sakramentem jedności»”, powinny być one sprawowane w jedności z Kościołem.

Pierwsze zdanie wskazuje cel wydania TC, o którym szerzej mówię niżej (4). Jest to kolejne miejsce, w którym wyraźnie widać, że kwestię kanonicznego statusu tradycyjnej liturgii oraz jej dostępności Ojciec Święty rozumie w kategoriach „przywileju” regulującego materię czysto dyscyplinarną (szerzej pisałem o tym w 2.1). Tylko przy takiej interpretacji zdanie to może mieć znaczenie dla problemu, o który mówi akapit [8] – tylko bowiem przy takim założeniu zmiana statusu starszej formy rytu rzymskiego oraz drastyczne ograniczenie jego dostępności może być środkiem dyscypliny wobec tradycjonalistów odrzucających „Kościół i jego instytucje”.

Drugie zdanie powtarza zarzut dotyczący „nadużyć przywilejów” nadanych przez Poprzedników Papieża Franciszka, tym razem w kontekście „odrzucenia Kościoła i jego instytucji”. Trudno powiedzieć, dlaczego odrzucenie, które ewentualnie ujawnia się w słowach i czynach osoby wybierającej skądinąd taką,

a nie inną formą celebracji, miałyby być nadużyciem „przywileju”, który dotyczy samej tej formy celebracji. Należałoby tu powtórzyć to samo, co powiedziałem w 3.2.1.

Ostatnie zdanie dostarcza argumentu z autorytetu Magisterium Soboru Watykańskiego II za tezą, że czynności liturgiczne powinny być sprawowane w jedności z Kościołem. Wynika to mianowicie z tego, że czynności te nie mają charakteru prywatnego, ale są kultem Kościoła będącego sakramentem jedności. Z pewnością z takiego postawienia sprawy wynika, że żadna czynność liturgiczna ani sama nie powinna wyrażać odrzucenia jedności z Kościołem – jak dzieje się np. w wyniku samowolnie zmodyfikowanych celebracji – ani nie powinna być sprawowana z intencją pośredniego odrzucenia jedności z Kościołem, jak mogłoby się zdarzyć np. wtedy, gdy sprawuje się liturgię tradycyjną z intencją zmanifestowania w ten sposób zerwania więzów z Kościołem współczesnym.

Bezpośrednio po cytowanej przez *List* tezie o Kościele jako sakramencie jedności czytamy w *Sacrosanctum Concilium* następujące zdanie:

Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidoczniają je i na nie oddziałują.

Zdanie to zwraca uwagę na inny rodzaj związku między jednością Kościoła a liturgią niż ten, który polega na skojarzeniu określonej formy celebracji a chęci odrzucenia Kościoła. Otóż zarówno w liturgii manifestuje się jedność Kościoła, jak i sama ta liturgia oddziałuje na tę jedność. To zdanie mówi więc – w sposób wyposażony w autorytet Soboru Powszechnego – o głębokich teologicznych, a nie tylko psychologicznych związkach jedności liturgii i jedności Kościoła. Obecność dawnej formy rytu rzymskiego, która pod względem morfologicznym różni się w znaczącym stopniu od zaprojektowanej na nowo liturgii sprawowanej wedle Mszału św. Pawła VI, uwidacznia jedność współczesnego i dawnego Kościoła, jedność Tradycji Kościoła wszystkich czasów. Mówiąc inaczej, stanowi znak ciągłości Kościoła. Dlatego jest tak ważna z punktu widzenia hermeneutyki ciągłości, która ostatecznie dąży do „pojednania Kościoła z sobą samym”.

W świetle powyższego można spodziewać się, że faktyczne ograniczenie celebracji liturgicznych do „jednego jedyne go rytu”, w znacznym stopniu opracowanego na nowo po ostatnim Soborze, będzie raczej przybliżało, niż oddalało nas od celu, jakim jest „przywrócenie jedności Kościoła”. Cel taki stawiał sobie też Benedykt XVI. Wiele zależy od tego, jak będziemy rozumieli tożsamość Kościoła – czy jako niezmienną identyczność podmiotu przez wieki przekazującego depozyt wiary i rozwijającego swoją formę, czy też jako sumę form definiowanych na nowo na kolejnych etapach rozwoju „dynamiki Tradycji”. W tym drugim wypadku jakiegokolwiek konkretne zobowiązania wobec *tych samych* form życia katolickiego, którymi żył Kościół na „poprzednim etapie”, nie będą dostarczać warunków, na których takie pojednanie może się dokonać.

3.5.3. Zbawienie tradycjonalistów

Ostatnie zdanie akapitu [8] brzmi następująco:

Sobór Watykański II, potwierdzając zewnętrzne zobowiązania przynależności do Kościoła – wyznanie wiary, sakramenty jedności – potwierdził za św. Augustynem, że pozostanie w Kościele nie tylko „wedle ciała”, ale również „wedle serca” jest warunkiem zbawienia.

Zdanie to opatrzone jest przypisem do fragmentu *Lumen gentium*, który wykorzystałem w analizie zawartej w 3.5.1. Po wymienieniu wspominanych pięciu więzów jedności czy też „zewnętrznych zobowiązań przynależności” pojawia się tam zdanie, na które powołuje się właśnie Ojciec Święty:

Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem”.

Zdanie to dopełnia więc opis przynależności do Kościoła: istnieją rozmaite więzy przynależności, za pomocą których Kościół wciela w pełni swoich wiernych. Nawet jednak wcieleni do Kościoła nie dostąpią zbawienia, jeśli znajdują się w nim tylko

wedle „ciała”, a nie wedle „serca”. Augustyńską naukę o „ciele” i „sercu” stanowi rozwinięcie nowotestamentalnej dialektyki „ciała” i „ducha”. Dlatego powyższe zdanie *Lumen gentium* należy rozumieć w ten sposób, że wszystkie te więzy przynależności do Kościoła pozostaną nieskuteczne jako więzi włączające do wspólnoty zbawionych, jeśli ich zawiązanie nie zostanie podjęte z udziałem wiary. To wiara usprawiedliwia i odradza człowieka wewnętrznego.

Dlatego ostatnie zdanie akapitu [8] jest dość zaskakujące, ponieważ do tej pory w *Liście*, nawet tam, gdzie krytykowano rzekome czy prawdziwe „nadużycia przywilejów” i wykorzystywanie starej liturgii do wzmagania podziałów, nie dokonywano osądu wiary tradycjonalistów. Nikt nie sądził ich „serc”. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II „odrzućcie Kościół i jego instytucji”, przejawiające się przede wszystkim w nieuznawaniu zwierzchności władzy kościelnej oraz obojętności prawa, jest kwestią zrywania raczej cielesnych czy też, jak mówi *List*, „zewnętrznych” zobowiązań przynależności wobec Kościoła. Oczywiście i w sensie literalnym, i analogicznym ruchu ciała stanowią wyraz wewnętrznej intencji „serca”. Dlatego obserwując zrywanie zewnętrznych oznak przynależności, można spodziewać się również faktycznego odwrócenia się od wiary i deprawacji serca. Im cięższa materia, z której utworzone są te więzy (np. wyznanie wiary, sakramenty), tym związek ten jest bardziej bezpośredni. Niemniej cielesne więzy przynależności nie są po prostu identyczne z przynależnością „wedle serca”. Dlatego oskarżenie o złą wolę czy też niewiarę (deprawację serca) musi wspierać się na jeszcze mocniejszych racjach niż rozpoznanie zerwania więzów cielesnej przynależności do Kościoła. Tymczasem zakończenie w ten sposób omówienia przewinień tradycjonalistów, które skłoniły Ojca Świętego do interwencji za pomocą TC, brzmi jak napomnienie sformułowane wobec tych, którzy przez wybór starszej formy celebracji połączony z „odrzućcie Kościół i jego instytucji” znaleźli się na drodze do potępienia. Wobec pojemności potocznego rozumienia „odrzućcie Kościół” można spodziewać się, że napomnienie to będzie rozumiane jako skierowane do wszystkich tradycjonalistów.

4. [9–10] Cel, który przyświecał Ojcu Świętemu przy podjęciu decyzji

O celu TC, którym jest przywrócenie jedności Kościoła poprzez ujednoczenie form rytu rzymskiego, mówi obszernie akapit [10]. Akapit [9] stanowi doktrynalne wprowadzenie do problematyki jedności Kościoła, odwołujące się do dokumentów Soboru Watykańskiego II.

W akapicie [9] zacytowane są trzy tezy Magisterium Soboru Watykańskiego II dotyczące jedności Kościoła. Tezy te są następujące: Kościół jest sakramentem jedności, jej źródłem i fundamentem w odniesieniu do całego Kościoła jest Biskup Rzymu, natomiast źródłem i fundamentem w Kościołach partykularnych jest biskup miejsca. Tezy te pochodzą z fragmentów dokumentów soborowych cytowanych w akapitach [1] i [8] (zob. przyp. 1 oraz 24 do *Listu*). Zostały one przeze mnie przeanalizowane wcześniej (1.2.2 oraz 3.5.2), dlatego nie będę tu zajmował się akapitem [9], ponieważ ogranicza się on do przywołania tych tez.

Akapit [10] składa się z następujących elementów: bliższego określenia przedmiotu decyzji zawartej w TC, rozbudowanej analogii między decyzją z TC a decyzją św. Piusa V w sprawie wydania Mszału Rzymskiego oraz określenia celu, który Ojciec chciał osiągnąć przez wydanie TC, podobnie jak św. Pius V przez wydanie Mszału.

4.1. Przedmiot decyzji zawartej w TC

Zgodnie z pierwszym zdaniem akapitu [10] decyzja ta ma dwa przedmioty: po pierwsze, odwołanie wszystkich norm, zgód i zwyczajów, które obowiązywały wcześniej; po drugie, uznanie, że księgi liturgiczne promulgowane przez Papieży Pawła VI oraz Jana Pawła II, zgodnie z dekretami Soboru Watykańskiego II, są jedynym wyrazem *lex orandi* rytu rzymskiego. Zauważmy, że pierwszemu przedmiotowi odpowiada dokładnie art. 8 TC, a drugiemu art. 1 TC. Skoro te dwa artykuły dotyczą właściwej materii decyzji Ojca Świętego, to wszystkie pozostałe przepisy zawarte w TC należy traktować jako konsekwencje tych dwóch regulacji.

W istocie uważam, że najważniejszym artykułem TC jest art. 1. Z niego wypływa cała reszta. O tym, dlaczego art. 2–7 nie należy traktować jako równorzędnych z art. 1, mówiłem przed chwilą:

ich treść nie określa (w odróżnieniu od art. 1 i 8) właściwego przedmiotu decyzji z TC. Art. 8. należy uznać za pochodny względem art. 1 z uwagi na jego czysto formalny charakter. Odwołanie wcześniejszych regulacji, które przyznawały inny status starszej formie rytu (w szczególności art. 1 SP), wynika z *uznania*, że ryt ten nie posiada statusu „wyrazu *lex orandi*”. W przeciwnym razie Ojciec Święty odmawiałby starszej formie tego statusu, *dlatego* że wcześniej odwołał poprzednie regulacje.

W tym miejscu trzeba zauważyć, że zachodzi rozbieżność między tym, jak w *Liście* oraz TC przedstawione jest rozumienie statusu starszej formy rytu rzymskiego przez Benedykta XVI, a właściwym sformułowaniem tego zagadnienia w SP. W tym ostatnim dokumencie mówi się nie o „*lex orandi* rytu rzymskiego” (jak w TC i *Liście*), ale o „*lex orandi* Kościoła rzymskiego obrządku łacińskiego”. O doniosłych konsekwencjach tej różnicy pojęciowej pisał Tomasz Dekert²². Najbardziej uderzająca jest taka, że w myśl SP, które wydaje się przyjmować, iż ryt rzymski sam stanowi *lex orandi*, formuła z TC przybiera następującą absurdalno-pleonastyczną postać przez podstawienie formuły z SP: „ryt rzymski rytu rzymskiego” albo „prawo modlitwy prawa modlitwy”. Sądzę, że uspołniającą lektura TC jest taka, że art. 1 oznacza tyle, że normatywnym punktem odniesienia dla celebracji w Kościele jest obecnie nowy Mszał, a celebracje w starszym porządku, choć prawnie niezakazane przez TC, mają charakter absolutnego wyjątku wynikającego wyłącznie z potrzeby duszpasterskiej, a nie z przyznania tej formie celebracji statusu *lex orandi*.

Wracając do analizy pierwszego zdania [10]: ostatecznie jego interpretacja sprowadza się więc do pytania, dlaczego Ojciec Święty uznał, że „księgi liturgiczne promulgowane przez Papieży Pawła VI oraz Jana Pawła II, zgodnie z dekretami Soboru Watykańskiego II, są jedynym wyrazem *lex orandi* rytu rzymskiego” i *eo ipso* oraz *contra* SP księgi liturgiczne z 1962 roku *nie* zawierają rytu o równym mu statusie kanonicznym. Jest to kluczowe pytanie.

Niestety, nawet tak obszerna analiza jak przedstawiona tutaj nie przynosi odpowiedzi na to pytanie. W istocie bowiem wszystkie racje, które Ojciec Święty przedstawił w akapitach 5–8, nie dotyczą w ogóle godności ani kanonicznego statusu rytu. Dotyczą natomiast przede wszystkim zagadnień duszpasterskich (rzekomych lub

²² T. Dekert, *Wyraz prawa modlitwy rytu rzymskiego, czyli o problematyczności „Traditionis custodes”* (christianitas.org).

Por. pkt 6. niniejszej analizy.

prawdziwych problemów z jednością tradycjonalistów z Kościoła), „aktywnego uczestnictwa” oraz zawierania się starego Mszału w nowym. Żadne z tych zagadnień, nawet gdyby argumentacja Ojca Świętego była pozbawiona fundamentalnych trudności, które analizowałem wyżej (3), nie może mieć wpływu na kwestię statusu prawnego rytu rzymskiego, który to status Kościół uznaje na podstawie rozpoznania dotyczącego godności danego rytu (por. art. 1 SP).

Aby przedstawione w *Liście* racje mogły stanowić uzasadnienie TC, a zwłaszcza art. 1, należy zmienić samo rozumienie materii TC, a więc statusu rytu jako wyrazu *lex orandi*. Z formalnego punktu widzenia można czytać *List* jako uzasadnienie decyzji z TC, tylko jeśli przyjąć, że status rytu rzymskiego nie zawsze wynika z jego natury i godności *jako rytu*, ale jest pochodną innych czynników, przede wszystkim duszpasterskich i dyscyplinarnych, to znaczy: zachowania osób, które preferują celebracje w danym rycie (3.1, 3.2, 3.5), celów reformy liturgicznej zmierzającej do wzmożenia „czynnego uczestnictwa wiernych” (3.3) oraz zawierania się starego Mszału w nowym (jego „redundancji”, 3.4).

Teza o redundancji starego Mszału, wynikającej z jego zawierania się w nowym, jako jedyna dotyczy natury form rytu rzymskiego. Możemy ją jednak od razu odsunąć na bok, ponieważ nawet jeśli przyjąć, że byłaby prawdziwa (a jak wskazywałem, jest jawnie fałszywa), to wciąż nie uzasadnia ona art. 1 TC. Ponadto pojawia się ona w wywodzie jedynie marginalnie.

Zasadnicze racje wyłożone przez Ojca Świętego (3.1, 3.2, 3.5) dotyczą rzekomych lub prawdziwych rozłamów dokonywanych przez osoby preferujące celebracje w starszej formie rytu rzymskiego. Dodatkową przesłanką za uznaniem właśnie tych racji za zasadnicze jest to, co w dalszej części *Listu* Ojciec Święty uznaje za cel powziętej przez siebie decyzji, to znaczy „przywrócenie jedności Kościoła” (zob. 4.3). Odebranie starszej formie rytu rzymskiego jej statusu jest więc zrozumiałe na podstawie tych racji tylko jako środek represywny i wychowawczy wobec tychże osób. Samo jednakże uznanie, że status ten może być odebrany *z takiego powodu*, oznacza, że samą materię liturgiczną traktuje się wyłącznie jako narzędzie dyscyplinarne i duszpasterskie, a nie materię działania, które jest wyrazem sprawiedliwego kultu objawionego Boga.

Jeśli natomiast chodzi o rację związaną z celem, jaki stawiał sobie Sobór Watykański II, to promocja „czynnego uczestnictwa”, jakkolwiek bardzo istotna, sama również ma charakter duszpasterski, stosuje się więc do niej to samo, co powiedziałem wyżej. Ponadto jeśli dopiero TC zmieniając status starszej formy rytu rzymskiego, wypełnia wolę Soboru Watykańskiego II w tej kwestii, to należy zapytać, dlaczego sam Sobór albo Poprzednicy Ojca Świętego nie zrobili tego samego, a wręcz robili coś odwrotnego, składając deklaracje zachowania i rozwoju starszej formy rytu rzymskiego (*Sacrosanctum Concilium*) i potwierdzając jej nigdy nieodebraną godność i status (SP). Jeśli funkcjonowanie starszej formy rytu rzymskiego stanowi samo w sobie przeszkodę do rozwoju czynnego uczestnictwa, to – w myśl *Listu* – jego status już wcześniej powinien być zmieniony. O ile bowiem wedle *Listu* racje analizowane w 3.1, 3.2, 3.5 ujawniły się dopiero dzięki ankietom przeprowadzonym przez Ojca Świętego Franciszka, to racje, o których mówiliśmy w 3.3, powinny być znane od momentu publikacji *Sacrosanctum Concilium* (w całym tym wywodzie biorę oczywiście w nawias fakt, że w istocie regulacje *Sacrosanctum Concilium* zakładały ograniczone zmiany w celebracjach w starszym obrządku oraz duszpasterstwie liturgicznym, ale nie zakładały wydania „nowego Mszału”, zawierającego – z morfologicznego punktu widzenia – nową formę rytuału). W tym miejscu okazywałoby się, że Ojciec Święty nie tylko odwołał decyzje Poprzedników z powodów nadużyć udzielonych przez nich „przywilejów”, ale nie zgadza się ze swoimi Poprzednikami co do tego, czy zachowanie statusu starszej formy rytu rzymskiego zgadza się z wytycznymi Soboru Watykańskiego II w zakresie reformy liturgicznej.

4.2. Traditionis custodes a Mszał Rzymski św. Piusa V

Następnie Papież Franciszek zarysowuje analogię między swoją decyzją a promulgacją przez św. Piusa V Mszału Rzymskiego.

W decyzji tej utwierdza mnie fakt, że po Soborze Trydenckim św. Pius V także odwołał wszystkie rytmy, które nie mogły wylegitymować się potwierdzoną starożytnością,

tym samym ustanawiając dla całego Kościoła łacińskiego jeden *Missale Romanum*.

To działanie św. Papieża jest przykładem, który „utwierdza” Ojca Świętego w decyzji, o której przedmiocie mówił w poprzednim zdaniu. Istotne jest tutaj słówko „także” (*anche*). Oznacza ono, że to, co następuje dalej, jest opisem racji podobieństwa między decyzją św. Piusa V a decyzją zawartą w TC. Można więc powiedzieć, że działania św. Piusa V stanowią pośrednie uzasadnienie decyzji zawartej w TC. Będzie ono tym mocniejsze, im pełniejsze jest podobieństwo między decyzją św. Piusa V a decyzją Papieża Franciszka.

Opis ten przedstawia dwie racje podobieństwa: św. Pius V miał – tak jak Papież Franciszek – po pierwsze, „odwołać wszystkie rytę, które nie mogły wylegitymować się potwierdzoną starożytnością”, oraz, po drugie, „tym samym” ustanowić jeden *Missale Romanum* dla całego Kościoła łacińskiego. Niestety jednak ani pod drugim względem podobieństwo takie nie zachodzi.

Po pierwsze, jak zauważa sam Ojciec Święty, św. Pius V w bulli *Quo primum* zakazał używania tych rytów, które są odprawiane od mniej niż 200 lat. Ryt rzymski, i to właściwie w tej samej formie, którą wówczas, ponad 400 lat temu, określił w edycji typicznej św. Pius V, został teraz praktycznie zniesiony przez Papieża Franciszka. Jest to z pewnością ryt, który może wylegitymować się „potwierdzoną starożytnością” (w przeciwieństwie do nowego Mszału, który jako całość jest zasadniczo jednorazową kreacją, a nie wynikiem organicznego rozwoju). Jest to niepodobieństwo między tymi dwiema decyzjami, które dotyczy ich najważniejszego aspektu, to znaczy samej reguły rządzącej regulacją sprawami liturgii. Pius V rozciągnął na znaczną część Kościoła rzymskiego obrządku łacińskiego (z wyłączeniem niektórych zakonów i diecezji posiadających swoje zwyczaje) liturgię, która była od dawna, a w znacznej części od wieków, sprawowana w Rzymie, i równocześnie zakazał celebracji w młodszych rytach. Była więc to decyzja zachowawcza. Ojciec Święty Franciszek natomiast odebrał tradycyjnemu rytowi rzymskiemu, który pozostaje widzialnym znakiem łączności z Kościołem pierwszego tysiąclecia i jest sprawowany we właściwie niezmienionej formie od setek lat, status wyrazu *lex orandi* tego

Kościółu i zamiast tego ustanowił mającą 50 lat formę tego rytu „jednym jedynym” (por. [13]) rytym Kościoła rzymskiego. Jest to decyzja rewolucyjna i kasacyjna.

Po drugie, fragment „ustanawiając dla całego Kościoła łacińskiego jeden *Missale Romanum*” można by rozumieć w ten sposób, że w wyniku decyzji św. Piusa V nie było w całym Kościele łacińskim więcej niż jednego *Missale Romanum*, nawet jeśli poza tym były jeszcze inne Mszały niezawierające rytu rzymskiego. Przy takiej lekturze byłaby to prawda i rzeczywiście pod tym względem decyzja zawarta w TC przywracałaby analogiczny stan, to znaczy jedyność Mszału Rzymskiego (nie funkcjonowałyby obok siebie Mszał Rzymski z 1962 i 1970 roku).

Oczywiście sama ta analogia nie stanowiłaby jeszcze żadnego uzasadnienia takiej decyzji, które wciąż musiałyby zmierzyć się z racjami, które dla uznania praw starszej formy rytu rzymskiego przedstawił Papież Benedykt XVI. Ponadto analogia ta dotyczy tylko jednego aspektu tej sprawy i ignoruje inny, równie istotny. Otóż św. Pius V mógł „zamknąć” ryt rzymski w jednym Mszale, ponieważ zawierał on wynik organicznego rozwoju liturgii tego Kościoła. Publikacja Mszału św. Pawła VI w 1969 roku, który strukturalnie nawiązywał do dawnego rytu, ale jednocześnie w wielu aspektach stanowił nową kreację, doprowadziła do sytuacji, w której w sposób nieorganiczny pojawiła się w Kościele nowa „forma” rytu rzymskiego obok starej, nigdy niezniesionej. W tej sytuacji kolejni Papieże jako prawodawcy znaleźli się w sytuacji zasadniczo odmiennej od tej, w której znajdował się św. Pius V. Aby chronić depozyt starożytnych zwyczajów liturgicznych Kościoła rzymskiego, nie mogli po prostu uznać, w duchu chorego pozytywizmu, „faktów”, że jedyną obowiązującą księgą zawierającą ryt rzymski w Kościele jest aktualnie najpowszechniej używany nowy Mszał Rzymski. Pierwszym, który zdecydował się na ten bezprecedensowy (również biorąc pod uwagę św. Piusa V) krok, jest Ojciec Święty Franciszek.

Frazę „ustanawiając dla całego Kościoła łacińskiego jeden *Missale Romanum*” można rozumieć jeszcze inaczej, a mianowicie że w całym Kościele obowiązuje tylko „jeden jedyny ryt” zawarty w jednej księdze, czyli jednym Mszale Rzymskim. Inne fragmenty *Listu* skłaniają właśnie do takiej interpretacji. Biorąc rzecz ściśle,

jest to teza nieprawdziwa zarówno w odniesieniu do sytuacji po TC (por. 6), jak i w odniesieniu do sytuacji po publikacji Mszału św. Piusa V. Należy zauważyć, że niezależnie od intencji autora *Listu*, samo sugerowanie takiej nieprawdziwej tezy ma swoją funkcję retoryczną z punktu widzenia całości wywodu. Otóż jasne stwierdzenie, że nawet po decyzji św. Piusa V w Kościele łacińskim istniały różne rytzy, które nie zaburzały jego jedności, prowadziłyby nieuchronnie do pytania – w ramach zarysowanej przez Ojca Świętego analogii – dlaczego tak samo nie może być dziś z funkcjonowaniem starszej formy rytu rzymskiego. Mówiąc krótko, dlaczego należało wycofać się z pluralistycznych regulacji wprowadzonych w SP?

Ojciec Święty zdaje sobie prawdopodobnie sprawę, że biorąc rzecz ściśle, wspomniana teza jest nieprawdziwa w odniesieniu do sytuacji potrydenckiej, ponieważ w kolejnym zdaniu mówi nie o „jedynym”, ale o „zasadniczym” wyrazie *lex orandi*.

Przez cztery stulecia *Missale Romanum*, promulgowany przez św. Piusa V, stanowił więc zasadniczy wyraz *lex orandi* rytu rzymskiego i podtrzymywał jedność Kościoła.

Samo to zdanie jest z pewnością prawdziwe. To, że mimo wszystko nie podaje ono racji podobieństwa między decyzją Piusa V i decyzją z TC, z jednej strony wynika z różnicy między „zasadniczym” a „jedynym” wyrazem *lex orandi*, a z drugiej z tego, jak należy rozumieć „podtrzymywanie jedności Kościoła” (pisałem o tym w 3.5.2)

Następnie Ojciec Święty wraca raz jeszcze do kwestii potrzeby reformy liturgicznej, o której mówił Sobór Watykański II. Tym razem mowa jest o tym, że celem tej reformy było przede wszystkim to, aby „chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie”. Konstrukcja tego zdania z *Listu* sugeruje, że taka sytuacja wynikała z samej natury starszej formy rytu rzymskiego. O tym, że ojcom Soboru, którzy wyrazili się w ten sposób w konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, podobnie jak Piusowi XII w encyklice *Mediator Dei*, chodziło przede wszystkim o reformę duszpasterstwa liturgicznego, a nie stworzenie nowej formy rytu rzymskiego, pisałem w 3.3.1–3.3.2.

Tutaj warto jeszcze odnotować, że Ojciec Święty zauważa, że na Soborze Watykańskim II nie odmówiono „godności i wielkości” rytowi rzymskiemu sprawowanemu wedle Mszału św. Piusa V. Papież Franciszek sam zauważa zgodność intencji między sobą a ojcami soborowymi (por. [7]). Wszędzie tam, gdzie analiza słów Ojca Świętego na to pozwala, interpretuję jego wypowiedzi w tym duchu. Na tej podstawie uważam, że również Papież Franciszek nie *explicite* odmawia godności i wielkości starszej formie rytu rzymskiego, choć odmawia mu statusu prawnego. Jednocześnie decyzja zawarta w TC daje się zrozumieć, tylko jeśli przyjąć, że *implicite* pozbawia się starszą formę takiej godności (tylko bowiem wtedy można odebrać jej status prawny w TC, art. 1).

Historię papieskich regulacji rytu rzymskiego zamyka św. Paweł VI z nowym Mszałem Rzymskim:

Św. Paweł VI, przywołując przeprowadzone przez Piusa XII niedługo wcześniej dzieło adaptacji Mszału, stwierdził, że rewizja Mszału Rzymskiego, dokonana w świetle starożytnych źródeł liturgicznych, ma na celu to, aby Kościół mógł wznosić, w mnogości języków, „jedną i jedyną modlitwę”, która wyraża jego jedność.

Wspomniane przez Papieża Franciszka życzenie św. Pawła VI, aby przyjęcie „nowego Mszału rzymskiego” przysłużyło się jedności modlitwy i Kościoła, poprzedzone jest bezpośrednio przywołaniem nie Piusa XII i jego reformy celebracji obchodów Wielkiej Nocy, ale św. Piusa V i jego promulgacji pierwszego wydania Mszału Rzymskiego. O Piusie XII, i jego reformie, mówi się w innym miejscu tego dokumentu jako tym, kto „czynił jak gdyby pierwszy krok w dostosowaniu Mszału Rzymskiego do współczesnej mentalności”. Ponadto fraza „przeprowadzona w świetle starożytnych źródeł liturgicznych” nie pojawia się w konstytucji *Missale Romanum*. I w tym wypadku należy wreszcie stwierdzić, że analogia między intencją św. Pawła VI wyrażoną w konstytucji apostolskiej *Missale Romanum* a intencją przywrócenia jedności Kościoła przez decyzję zawartą w TC jest poważnie ograniczona przez fakt, że św. Paweł VI w żaden sposób nie zmienił statusu prawnego starszej formy rytu przez publikację nowego Mszału. Ta

zasadnicza różnica w treści decyzji powinna być podstawowym wyznacznikiem interpretacji sensu obu dokumentów i zamiarów ich autorów.

4.3. Cel *Traditionis custodes*

Zgodnie z ostatnim zdaniem akapitu [10] Ojciec Święty, wydając TC, chciał przywrócić jedność „w Kościele poprzez ryt rzymski”. Stanowi to zasadniczy cel tego motu proprio. To, jak należy rozumieć tę jedność i jakie relacje zachodzą między liturgią a jednością Kościoła, wynika z przeprowadzonych przeze mnie analiz w 3.2. oraz 3.5.

5. [11–12] Objasnienia rozporządzeń zawartych w TC

Akapit [11] mówi o odpowiedzialności biskupa związanej z regulacją celebracji wedle starszej formy, którą to odpowiedzialność nakłada na niego TC. Akapit [12] wskazuje dwie zasady, którymi powinni kierować się biskupi przy dokonywaniu takich regulacji.

5.1 Rola biskupów

Wskazania dotyczące biskupów nie obejmują żadnych ani bardziej szczegółowych zaleceń poza tymi, które znajdziemy w art. 2 oraz 3 TC. Wskazania te natomiast poprzedzone są uzasadnieniem opartym na Magisterium Soboru Watykańskiego II dotyczącym służby Papieża oraz biskupów na rzecz jedności całego Kościoła. Jest to więc to samo zagadnienie, które pojawiło się na początku *Listu* i które analizowałem w 1.2.2.

W akapicie [11] pojawia się jednak nieprzywoływany wcześniej fragment konstytucji *Lumen gentium* dotyczący prawomocnego istnienia Kościołów partykularnych oraz prymatu papieskiego, który czuwa, aby odrębności między Kościołami „nie szkodziły jedności, ale raczej jej służyły”. Podobnie jak w przypadku nauczania Soboru Watykańskiego II przytaczanego w akapicie [1], i w tym wypadku wydaje się, że przywołany tu fragment (zob. przypis 30 do *Listu*) zawiera tezy, w świetle których zróżnicowanie tradycji, funkcji i obyczajów w Kościele samo w sobie nie jest żadną przeszkodą na drodze jedności, o ile tylko tradycje te, funkcje i obyczaje są uznanym i bezpiecznym sposobem życia katolic-

kiego. Trudno uznać, aby inaczej było w wypadku obowiązującej w Kościele przez wieki formy liturgicznej.

5.2. Dwie zasady wdrażania TC

Dwie zasady, o których tu mowa, są następujące:

(...) z jednej strony należy zadbać o dobro tych, którzy są przywiązani do poprzednich form celebracji i powinni w swoim czasie powrócić do rytu rzymskiego promulgowanego przez świętych Pawła VI oraz Jana Pawła II; z drugiej strony należy przerwać powoływanie nowych parafii personalnych, które są wynikiem bardziej pragnień i życzeń pojedynczych księży niż prawdziwej potrzeby „świętego Ludu Bożego”.

Pierwsza zasada ma charakter niejako „hamujący” wobec realizacji zasadniczego celu TC, jakim jest ustanowienie „jednego jedynego rytu” i pozbawienie starszej formy rytu rzymskiego jego statusu kanonicznego. Pozostawienie możliwości celebracji w starszej formie jest „przywilejem” mającym na celu przede wszystkim dobro wiernych „przywiązanych do poprzednich form celebracji” (por. 2). Jednocześnie ta sama zasada sformułowana jest tu w taki sposób, aby nie pozostawić wątpliwości, że owo „dbanie o dobro wiernych” nie będzie trwało wiecznie, a w szczególności że dotyczy tych, którzy *aktualnie* zdradzają takie przywiązanie. O kolejnych pokoleniach przywiązanych do starszej formy liturgicznej nie ma tutaj mowy. Ci natomiast, którzy są obecnie przywiązani, „powinni powrócić w swoim czasie do rytu rzymskiego” sprawowanego wedle nowszej formy. A zatem nawet ta pierwsza „hamująca” zasada skonstruowana jest tak, aby nie przeszkodzić w realizacji pełnego wygaszenia miejsc celebracji tradycyjnej liturgii. Innymi słowy, TC zmierza do sytuacji, w której w Kościele nie będzie już „tradycjonalistów”.

Tego właśnie dotyczy bezpośrednio druga zasada. Jest nieco zaskakujące, że w sumie dość szczegółowa kwestia, jaką jest tworzenie parafii personalnych, jest tu przedstawiona jako zasada, z której wynikają inne wskazania dla biskupów. W końcu form trwania i rozwoju celebracji w starszej formie jest więcej i one

również zostają poważnie ograniczone (o parafiach personalnych mówi wprost tylko art. 3. § 2 TC). Można podejrzewać, że istnienie tradycyjnych parafii personalnych zostało wspomniane jako jeden z bardziej rażących przykładów nadużyć przywileju, o którym mówi się wcześniej (por. [3] i [8]). Parafie personalne to najbardziej wyrazisty przejaw całości niepożądanego sytuacji, w której korzystano – w obrębie potwierdzonych przez Stolicę Apostolską możliwości – „zupełnie swobodnie” z Mszału Rzymskiego św. Piusa V i „używano go w taki sam sposób, jak Mszału Rzymskiego Pawła VI” (zob. [3]). Parafie personalne są bowiem właśnie często miejscem, w którym taka zupełnie naturalna i zgodna z SP „samowystarczalność” liturgiczna wiernych przywiązanych do starszej formy okazuje się stosunkowo łatwa do osiągnięcia.

Z pewnością, co do zasady, sytuacja, w której powstanie „parafii personalnej” jest wyłącznie wynikiem pragnienia *tylko* jednego kapłana, jest gorsza od sytuacji, w której jest to pragnienie większej części ludzi (choć można się zastanawiać, dlaczego słuszne pragnienie jednej osoby należy uważać za coś złego). Sugerowanie jednak, tak jak wydaje się to sugerować akapit [12], że jest to jakiś powszechny problem, a w każdym razie coś, co dotyczy znacznej części istniejących parafii personalnych, trudno uznać za coś innego niż za przykład klerykalizacji wyobraźni, która nie dopuszcza, że świeccy wierni mogą *naprawdę* potrzebować czegoś, co sam przedstawiciel władzy kościelnej uważa najwyraźniej za coś mało pożytecznego.

6. [13] Modlitwa za biskupów

Ostatni akapit zawiera modlitwę błagalną do Ducha Świętego, której przedmiotem jest siła biskupów w służbie Ludu Bożego. Papież prosi Ducha Świętego, by siła ta była wystarczająca do tego, aby „troska i czujność” biskupów „wyrażała komunie również w jedności jednego jedyne go rytu, w którym zachowane są wielkie bogactwa rzymskiej tradycji liturgicznej”.

Na poziomie treści opisowej ta charakterystyka przedmiotu prośby do Ducha Świętego zawiera jeden nowy element w stosunku do reszty listu. Zarówno złożenie odpowiedzialności na biskupów, jak i idea zaprowadzenia „jedności” poprzez liturgię,

a także i to, że w Mszałe Pawła VI zachowane są „wielkie bogactwa rzymskiej tradycji liturgicznej” – wszystko to pojawiło się w *Liście* już wcześniej (warto tylko odnotować, że o ile Ojciec Święty wcześniej przekonywał, że w Mszałe Pawła VI znajdują się „wszystkie elementy rytu rzymskiego”, o tyle teraz wyraża *implicito* słabszą tezę, że mianowicie nowy Mszał przechowuje *wielkie*, choć może nie wszystkie, bogactwa rzymskiej tradycji liturgicznej). Otóż mówi się tu o „jednym jedynym Rycie” (*un solo Rito*), przez co – jak wynika z art. 1 TC – ma się na myśli ten jeden ryt zawarty w Mszałe Pawła VI. Fraza ta wydaje się nawiązywać do frazy użytej przez Piusa V w *Quo primum*, a zarazem ją wzmacniać (*cum... unum Missae celebrande ritum esse maxime deceat*).

Odnosnie do tego sformułowania (*un solo Rito*) warto zauważyć dwie rzeczy. Po pierwsze, że jest ono tak mocne, jak tylko się da: określenie „jeden jedyny” ryt nie pozostawia wątpliwości, że zdaniem Ojca Świętego nie ma żadnych innych rytów w Kościele. Wydaje się, że tak mocne sformułowanie trudno jest pogodzić z historycznym faktem istnienia przynajmniej kilku rytów w Kościele, i to nie tylko nierzymskich, ale niełacińskich, jak wszystkie obrządki wschodnie. Po drugie, uderzające jest utożsamienie jednego jedynego rytu rzymskiego z treścią nowego Mszału. Dyskusja na temat relacji pomiędzy poszczególnymi Mszałami Rzymskimi, rytym rzymskim oraz „prawem modlitwy” (*lex credendi*) Kościoła rzymskiego jest dość złożona i wcale nie jest jasne, w jakim stopniu „ryt rzymski” jako taki jest czymś odrębnym od zawartości poszczególnych ksiąg liturgicznych²³. Jednakże proste utożsamienie rytuału zawartego w danej księdze z rytym rzymskim jako takim jest bardzo problematyczne, jeśli rozumieć takie utożsamienie jako tezę opisową. Otóż z pewnością istniały w przeszłości i istnieją obecnie formy działań rytualnych, które określamy jako „ryt rzymski”, a które nie są opisane przez Mszał Pawła VI. Czym bowiem jest *de facto*, z punktu widzenia liturgicznego i antropologicznego, rytuał zawarty w Mszałe z roku 1962, jeśli nie formą rytu rzymskiego?

Sądzę, że można próbować wybrnąć z tej trudności zgodnie z duchem *Listu* oraz TC, argumentując na dwa sposoby. Najpierw można przekonywać, że wprawdzie ryt zawarty w Mszałe Pawła

²³ Dziękuję Tomaszowi Dekertowi za zwrócenie mi uwagi na ten trudny problem. Zasadniczy dylemat teoretyczny polega tu na tym, że z jednej strony „prawo modlitwy” nie może być czymś zupełnie odrębnym od konkretnych form rytu zawartych w różnych księgach liturgicznych. W takiej sytuacji mielibyśmy do czynienia z nieuzasadnioną spirytualizacją rytu, oderwaniem go od materialnych nośników i rzeczywistej akcji liturgicznej. Z drugiej strony nie można po prostu utożsamiać „prawa modlitwy” z obowiązującym lub używanym w danym czasie i miejscu Mszałem, ponieważ wtedy nie można by traktować go jako „wyrazu” tego prawa modlitwy (por. art. 1 SP). Tomasz Dekert omawia szerzej te zagadnienia w swoim tekście *Wyraz prawa modlitwy rytu rzymskiego, czyli o problematyczności „Traditionis custodes”* (christianitas.org).

VI nie utożsamia się z rytym rzymskim, jednakże zawiera się w nim w ten sposób, że obejmuje wszystkie jego elementy (por. [7]). Ktoś mógłby sądzić, że to w sposób wystarczający uzasadnia przywracanie jedności Kościoła przez jedność „jednego jedynego rytu” – tego zawartego w *Missale Romanum* z 1970 roku. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego w takim razie nie można by próbować tego samego, używając również starego Mszału. Skoro inne uznane i używane Mszały nie naruszają jedności „jednego jedynego rytu”, ale stanowią jego wyraz, to dlaczego ich nie użyć?

Aby więc zawarta w tej modlitwie myśl była spójna, trzeba jednak, wbrew pierwszej strategii argumentacyjnej, wykluczyć inne, w szczególności wcześniejsze, formy rytu rzymskiego z przynależności do rytu rzymskiego. Można to zrobić wyłącznie *de iure*, a właściwie wyłącznie na poziomie samego prawa stanowionego (*lex*). W tej sytuacji starsza forma rytu rzymskiego przestawałaby być formą tego rytu i wyrazem *lex orandi* w taki sam sposób, jak wraz ze zmianą przepisów prawa stanowionego (np. w państwie) zmienia się definicja danych działań lub przedmiotów. Mówilibyśmy tutaj o statusie prawnym rytu rzymskiego jako rzeczywistości całkowicie regulowanej przez obowiązujące przepisy (*lex*), ale nie – żeby się tak wyrazić – zasady sprawiedliwości liturgicznej (*ius*). Oczywiście w tym miejscu powstaje pytanie, czy w wypadku liturgii Kościoła rzymskiego takie pozytywistyczne rozumienie *lex orandi* jest poprawne. Przed podobnym pytaniem stawało nas *Amoris Laetitia* w sprawie *lex credendi* oraz materii doktrynalnej. Na to pytanie TC ani *List* nie odpowiadają. Skądinąd wydaje się, że w świetle głębokich zasad wiary katolickiej odpowiedź na to pytanie musi być negatywna: to, co sprawiedliwe względem Boga, nie wynika z tego, co akurat postanowi aktualna władza w Kościele. Ta ostatnia ma charakter namiestniczy i służebny: strzeże depozytu, którego sama nie stwarza. Dlatego jej prerogatywy są ograniczone głębszym prawem, prawem wiary.

7. Podsumowanie

Analiza *Listu* skłania mnie do następujących wniosków dotyczących decyzji Ojca Świętego Franciszka przedstawionej w TC.

Po pierwsze, Ojciec Święty traktuje kwestię statusu liturgii w starszej formie przede wszystkim jako zagadnienie dyscypli-

narne związane z próbami utrzymania jedności z Kościołem osób przywiązanych do tradycyjnej formy celebracji.

Po drugie, TC obliczone jest na całkowite wygaszenie celebracji w starszej formie rytu rzymskiego. Wygaszenie to jest opóźniane jedynie przez potrzebę zatroszczenia się o dobro osób obecnie wciąż przywiązanych do tej formy.

Po trzecie, najważniejszym powodem wydania TC jest chęć „przywrócenia jedności” poprzez zastosowanie środka represywnego wobec osób, u których Ojciec Święty zaobserwował związek między odrzucaniem Kościoła, jego instytucji oraz Soboru Watykańskiego II z jednej strony a wyborem celebracji w starszej formie z drugiej. Użycie liturgii jako takiego środka jest możliwe dzięki temu, o czym mówi wniosek pierwszy.

Po czwarte, podstawą rozpoznania stojącego za tą decyzją jest ankieta, której wyniki nie są powszechnie znane ze źródeł niezależnych od *Listu*. Poważnie ogranicza to wiarygodność uzasadnienia TC przedstawionego w *Liście*, dla którego to uzasadnienia wyniki wspomnianej ankiety stanowią główne źródło danych. Niezależnie od stanu faktycznego, którego dotyczy to rozpoznanie, zbudowane na nim uzasadnienie jest też wadliwe na inne sposoby, o których mowa niżej.

Po piąte, w *Liście* nie pojawia się żadne bliższe dookreślenie, na czym polega wspomniany związek między odrzuceniem Kościoła a wyborem starszej formy celebracji, poza tym, że te same osoby, które są winne zarzucanych im czynów, wybierają liturgię w starszej formie. *List* sugeruje, że motywują one ten wybór chęcią odrzucenia współczesnego Kościoła. Trudno jednak uznać, że jest to związek, który czyniłby samą liturgię albo nawet uczestnictwo w niej podejrzanymi.

Po szóste, w *Liście* nie uzasadnia się również przejścia od zagadnień duszpasterskich związanych z rozwiązywaniem problemu osób, o których mowa wyżej, do zagadnień związanych z naturą i statusem starszej formy rytu rzymskiego. Zmiana tego statusu jest narzędziem rozwiązania tego problemu duszpasterskiego. Mówiąc inaczej, nie uzasadnia się zmiany statusu starszej formy rytu rzymskiego na podstawie ewentualnych problemów z wiernymi. Adekwatność i skuteczność takiego środka są raczej założone.

Po siódme, autor *Listu* stara się uzasadnić decyzję zawartą w TC, powołując się na jej zgodność z celami ostatniego Soboru. Analiza nie wykazała takiej zgodności, a jej wynik sugeruje nawet, że TC w znacznym stopniu stanowi zaprzeczenie postanowień Soboru w dziedzinie liturgii oraz jego nauczania o uprawnionej różnorodności w Kościele.

Po ósme, *List* zawiera także tezę o redundancji Mszału z 1962 roku wobec faktu, że starsza forma rytu rzymskiego całkowicie zawiera się w nowej. Teza wydaje się niemożliwa do obrony.

Po dziewiąte, podobnie jawnie fałszywa wydaje się teza o istnieniu „jednego jedynego rytu” w Kościele rzymskim. Wobec tego należy interpretować tę frazę jako zabieg retoryczny, mający na celu podkreślenie adekwatności przedsięwziętych środków do wytyczonego celu („jedność Kościoła”). Nawet jednak ten zabieg retoryczny ma jakąkolwiek skuteczność tylko wtedy, gdy przyjmujemy skądinąd fałszywą i sprzeczną z nauczaniem ostatniego Soboru przesłankę, że jedność i niepodzielność Kościoła wymagają istnienia „jednego i jedynego rytu”.

Po dziesiąte, rekonstrukcja motywacji i działań Poprzedników Ojca Świętego w dziedzinie liturgii stanowi istotną część uzasadnienia decyzji z TC przedstawionego w *Liście*. Dotyczy to zarówno Papieża Benedykta XVI, św. Jana Pawła II, jak i św. Piusa V. Niestety, w żadnym z tych wypadków przedstawiona rekonstrukcja nie wydaje się poprawna, a w niektórych wypadkach motywacje i działania okazały się mieć sens przeciwny temu, który przypisuje im się w *Liście*.

Po jedenaste, wobec ilości i konsekwencji wspomnianych przeinaczeń zawartych w *Liście* zapewnienie o „duchu parezji”, z jakim został on napisany, brzmi jak próba przekonania odbiorców do prawdomówności autora *Listu* w sytuacji, w której zawiera on w znacznym stopniu przeinaczenia lub nieprawdy. Nie twierdzę, że zostały one sformułowane w sposób intencjonalny (a więc że *List* zawiera manipulacje i kłamstwa). Niezależnie jednak od intencji Ojca Świętego, powyższy fakt w zestawieniu ze wspomnianą deklaracją o „duchu parezji” wywołuje efekt ironiczny, a więc odwrotny do zamierzonego.

Zwraca też uwagę skala i złożoność przeinaczeń oraz błędów, jakie znajdziemy w *Liście*. Nie rozstrzygając nic o rzeczywistych

intencjach Ojca Świętego, nie można nie zauważyć, że nie mamy tu do czynienia z pojedynczą pomyłką czy nawet sumą wyizolowanych pomyłek, ale z całym systemem wzajemnie wspierających się nieuzasadnionych stwierdzeń. System ten ma swoją wewnętrzną celowość (podkreślam: posiada on ją niezależnie od rzeczywistych intencji autora tego *Listu*). Zmierza on do sprawdzenia kwestii dostępności starej liturgii do czysto duszpasterskiego zagadnienia pogodzenia przywiązanych do niej wiernych z Kościołem. W dalszej perspektywie celem jest wykazanie, że bezprecedensowa decyzja zakomunikowana w TC tak co do swojej treści, jak i formy pozostaje w ciągłości z założeniami reformy liturgii po ostatnim Soborze. Jest jasne, dlaczego osiągnięcie tego celu jest pożądane z punktu widzenia toczącej się w Kościele dyskusji na temat liturgii. Cel ten krytycy decyzji Poprzedników Papieża Franciszka, a zarazem przeciwnicy tradycyjnej liturgii, starali się już osiągnąć wielokrotnie. Nie można jednak liczyć na to, że dyskusja ta zostanie pokojowo zakończona, a racje Ojca Świętego przyjęte ze zrozumieniem, dopóki formułowane w niej uzasadnienia będą konstruowane w ten sposób, co w przeanalizowanym tu *Liście*.

Wziąwszy pod uwagę to wszystko, należy uznać, że przedstawione w *Liście* uzasadnienie decyzji zawartej w TC jest wadliwe, a w rezultacie nieskuteczne. Co więcej, skala i rodzaj trudności, na którą napotyka argumentacja Ojca Świętego, a przede wszystkim faktyczna treść nauczania Soboru Watykańskiego II oraz rozpoznań jego Poprzedników wskazywałyby, że jest to decyzja błędna, a nie jedynie źle umotywowana. Biorąc pod uwagę, że *List* stanowi uzasadnienie TC wydane przez samego jej autora, można założyć, że pod pewnym względem jest to najlepsze dostępne nam uzasadnienie zawartej tam decyzji. Skoro to najlepsze uzasadnienie jest i tak głęboko wadliwe, oznacza to, że mamy prawo uważać ogłoszoną w nim decyzję za nieuzasadnioną i błędną, nawet jeśli prawomocną. ■