

Marcin Łukasz Makowski

Uniwersytet Jagielloński

„Społeczne panowanie Jezusa Chrystusa”. Soteriologia polityczna Marcela Lefebvre’a

Czy polityka może i powinna prowadzić ku zbawieniu? Na to pytanie pozytywnie, choć z pewnymi zastrzeżeniami odpowiedział arcybiskup Marcel Levebvre. W niniejszym artykule przedstawione zostanie specyficzne stanowisko francuskiego duchownego, zaangażowanego w posoborową kontestację Kościoła hierarchicznego, która zaprowadziła go aż ku wypowiedzeniu posłuszeństwa wobec Jana Pawła II. Ukazując poglądy Lefebvre'a na demokrację, wolność religijną oraz wizję społeczeństwa i państwa katolickiego, będziemy mieli okazję do zaprezentowania całego bogatego spektrum zagadnienia relacji między sferą społeczno-polityczną i sakralno-soteriologiczną.

Wychowany w konserwatywnej rodzinie, arcybiskup nigdy nie krył swojej sympatii dla monarchii, w której władza sprawowana jest z nadania boskiego, a większość nie tworzy prawdy, lecz prawda większość (*la majorité ne fait pas la vérité*). Sympatia ta, jak możemy domniemywać, umocniona została jeszcze podczas formacji seminarialnej Lefebvre'a, przez ojca Henriego Le Flocha. Była to postać wzbudzająca w ówczesnej hierarchii Kościoła francuskiego nie lada kontrowersje. Przyjrzyjmy się, jak komentuje niniejsze kwestie Marcel Lefebvre, przy okazji ujawniając swoje własne poglądy dotyczące problemu polityki i demokracji:

Oskarżano go potem (Henriego Le Flocha – przyp. oraz podkreślenia M.M.) o zajmowanie się polityką: **Bóg jeden wie czy to zbrodnia, czy też przeciwnie, zasługa: czynienie polityki według Jezusa Chrystusa**, wzbudzanie ludzi politycznych, którzy będą wykorzystywali wszelkie słuszne, a nawet prawne środki w celu **wypędzenia ze społeczeństwa nieprzyjaciół Naszego Pana Jezusa Chrystusa!** [Lefebvre 1997, s. 52].

Założyciel FSSPX (Bractwo Kapłańskie św. Piusa X) przyjmuje zatem stanowisko, które zakłada czynny udział Kościoła w życiu społecznym i politycznym. Twierdzi on, że: „Panowanie społeczne (...) Chrystusa stanowi jedno z istotnych zajęć Kościoła” [Lefebvre 1997, s. 52]. Jeśli uwzględnimy przy tym poparcie dla prawicowej *l’Action Francaise*¹ oraz umiarkowanie ciepłe słowa dla rządów Pinocheta, Franco i Salazara, nie będzie dziwić następujące zdanie:

To, czego nie udało się dokonać francuskiej monarchii, demokracja wprowadziła w życie: pięć krwawych rewolucji (1789, 1830, 1848, 1870, 1945), cztery obce inwazje (1815, 1870, 1914, 1940), dwukrotne plądrowanie Kościoła, wygnania zakonów religijnych, zamykanie katolickich szkół, laicyzacja instytucji (1789 i 1901), itd. [Lefebvre 1997, s. 53].

Rewolucja Francuska okazuje się zarzewiem wszelkiego zła. Z niej właśnie wywodzi się projekt masońskiej, liberalnej i anty-katolickiej konstytucji francuskiej [Le Charon 1985]. W tym miejscu postaramy się zrekonstruować proces rozwoju ideologii demokratycznej w ujęciu integrystycznym.

Lefebvre twierdzi, że demokracja bierze swój początek z liberalnego postulatu samostanowienia jednostki. Logiczną konsekwencją takiego stanu rzeczy okazuje się społeczeństwo zbudowane na zasadach kontraktu czy też umowy społecznej. W takim państwie obywatele stają się najwyższymi suwerenami, posiadającymi władzę od samych siebie oraz zachowującymi ją nawet po wybraniu organów reprezentujących ich kompetencje. Społeczeństwo demokratycznie nie uznaje posiadania kompetencji z nadania boskiego, ponieważ jedynie lud jest w możności nadać władzę. W praktyce przyjęcie takich założeń prowadzi do:

<<Krucjaty demokracji>> przeciwko każdemu rządowi, który odwołuje się do boskiego autorytetu, a który wówczas nazywany jest <<teokratycznym>> albo

¹ „Gazeta i partia polityczna prowadzona przez Charles’a Maurras’a, *l’Action Francaise*, walczyła w oparciu o zdrowe naturalne podstawy, przeciwko liberalnemu demokratyzmowi” [Lefebvre 1997, s. 53]

<<absolutystycznym>> - oraz – (...) politycznych rządów większości, która uważa się za wyraziciela najświętszej i nieomyłnej woli większości [Lefebvre 1997, s. 54].

Powołując się na autorytet papieża Leona XIII, Lefebvre raz jeszcze podkreśla, że wszelka władza pochodzi z nadprzyrodzonego nadania, i to Bóg jest ostatecznym suwerenem [Lefebvre 1997, s. 55]. Oddając sprawiedliwość arcybiskupowi, należy zaznaczyć, że wyróżnia on dwa sposoby postrzegania demokracji; jako ideologii i jako ustroju – nie potępiając przy tym tego drugiego. Brak potępienia dla ustroju rozumie jednak w sposób dość wąski – w postaci braku potępienia „udziału ludzi we władzy”. Wydaje się, że Lefebvre chętnie widziałby państwa katolickie zorganizowane w sposób francuskiej monarchii *d’Ancien Régime*, gdzie pomiędzy królem a poddanymi istniały liczne ciała przedstawicielskie, tworzące miraż współuczestnictwa w rządach. Ściśle jednak rzecz biorąc, projekt przedstawiony przez arcybiskupa, on sam określa mianem „demokracji nieliberalnej”.

Przyznaję, że nieliberalna demokracja jest gatunkiem rzadkim, ale nie jest to dziś jeszcze całkiem jakiś próżny kaprys, jak to wykazuje przykład republiki Chrystusa Króla w Ekwadorze, za czasów Garcia Moreno (...) [Lefebvre 1997, s. 57].

Jej cechami charakterystycznymi okazuje się inne niż standardowe, rozumienie najwyższej władzy ludowej (*Le principe de la souveraineté populaire d’abord*). Państwo przyjmuje wobec tego postać quasi-monarchii, w której władza znajduje się w rękach ludu, ale nie z pochodzenia, ani nie w ostatecznym celu. Po pierwotnym scedowaniu prerogatyw na przedstawicieli ludu, lud przestaje uzurpować sobie prawo do obalania raz wybranych przedstawicieli. Konsekwencją takiego ustroju okazuje się sprawowanie rządów nie przez bezkształtne masy, ale przez organy przedstawicielskie, rozumiane jako:

(...) głowy rodzin, chłopi, kupcy, przemysłowcy i robotnicy, wielcy i mali właściciele, wojskowi i urzędnicy, **zakonnicy, księża i biskupi** (...) [Lefebvre 1997, s. 57].

Tym samym Lefebvre legitymizuje udział kleru w czynnej polityce państwowej, nie wyłącza go z biegu życia publicznego. Wobec wspomnianej, boskiej genezy władzy, rządzący ponoszą odpowiedzialność za swoje błędy najpierw, i przede wszystkim przed Bogiem. Stąpienie się porządku sakralnego i świeckiego² musi w konsekwencji doprowadzić do stworzenia konstytucji inspirowanej prawami bożymi i dekalogiem³. Ostatnią i najważniejszą konsekwencją ustanowienia demokracji nieliberalnej staje się zasada mówiąca, że:

<<Wola ogółu>> jest nieważna, jeśli stoi w opozycji wobec praw Bożych. (...)

Demokracja nie jest świecka, lecz otwarcie chrześcijańska i katolicka. Jest zgodna ze społeczną doktryną Kościoła dotyczącą własności prywatnej, zasadą uzupełniania, a edukacja pozostaje troską Kościoła i rodziców, itd... [Lefebvre 1997, s. 58].

Tak oto Marcel Lefebvre, oskarżający liberalizm o budowanie „państwa obozu koncentracyjnego”, posunął się do przedstawienia projektu zastąpienia demokracji ustrojem, w którym pewna część społeczeństwa (wyznania inne niż katolicyzm, oraz osoby nierespektujące norm dekalogu) zostaje wyłączona z czynnego życia politycznego. Problematyka ta zostanie poruszona szczegółowo w następujących rozdziałach.

Podsumowując zarzuty arcybiskupa, można powiedzieć, że za główne grzechy demokracji liberalnej uznaje on jej laickie, rewolucyjne korzenie, brak respektu dla praw boskich, uznanie ludu jako jedyne suwerena oraz błędną koncepcję umowy społecznej.

Wobec tak radykalnej wizji uprawnień państwa, zasadnym staje się pytanie o granice i możliwość faktycznego poszanowania wolności sumienia oraz prawa do wyboru wyznania, które posiada każdy obywatel. Lefebvre podejmie tę tematykę, jak zawsze w duchu XIX i XX-wiecznego nauczania Magisterium Kościoła, pomijając stanowisko papieży „modernistycznych” – od Jana XXIII wzwyż. W tej kwestii jednak,

² Wobec takiego stanu rzeczy oponować będzie Tischner, mówiąc o zgubnych wpływach upolityczniania religii.

³ W oryginale: “Le décalogue est donc l’inspirateur de toute la législation”.

kluczowe okaże się nauczanie XIX-wiecznych następców św. Piotra – głównie Leona XIII oraz Piusa IX. Prześledźmy tok rozumowania arcybiskupa oraz przyjrzyjmy się źródłom, na które się powołuje.

Wolność religijna w ustach papieży (...) była wolnością jednej, a nie wielu religii, co nie jest tą samą rzeczą. Papieże ciągle głosili wolność prawdy, prawdziwej religii, religii katolickiej, lecz nie wszystkich religii ani też błędu. **Mogą one cieszyć się tolerancją, jednakże bez posiadania tych samych praw.** [Lefebvre 1995, s. 62].

Przebija w tych słowach echo ustaleń dotyczących „demokracji nieoliberalnej”. Za ważny przykład fatalnych skutków posoborowej wolności religijnej Lefebvre uznaje zniesienie oficjalnego statusu katolicyzmu jako religii panującej w Republice Kolumbii. Odnosi się to także do sytuacji w Hiszpanii i daje nam wgląd (podobnie jak w przypadku Le Flocha) w polityczne sympatie Lefebvre’a. Raz jeszcze ubolewając nad rozwojem wypadku, w kontekście Kolumbii – ale przecież w zdaniach odnoszących się do całego spektrum zagadnienia arcybiskup pisze:

(...) jeśli jakieś państwo wraz ze swoim przywódcą i 98% ludności jest katolickie, obowiązkiem głowy państwa jest zachować wiarę, jedyne źródło zbawienia, współpracując z Kościołem w celu utrzymania dusz w jedności z Panem Jezusem oraz ich zbawienia. **Państwo winno zatem odrzucić inne religie lub, gdy nie ma innego wyjścia, co najwyżej je tolerować** [Lefebvre 1995, s. 65].

Widzimy zatem o jakiej „tolerancji” mowa i jaką „wolność” oferuje założyciel Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Tolerować inne wyznania można tylko wtedy, jeśli państwo nie ma faktycznej siły, aby im przeciwdziałać. Mając w pamięci słowa o diabelskim pochodzeniu każdej innej religii poza katolicyzmem, oraz troskę o zbawienie dusz obywateli – jako najświętszy obowiązek władcy – nie dziwi taki radykalizm. Nie ma miejsca na wolność i tolerancję dla błędu, ponieważ stawką są sprawy ostateczne. „Wolność wykorzystywana jest w sposób prawowity tylko wtedy, kiedy człowiek podporządkowuje swą wolę woli Bożej” [Stehlin 2001, s. 178].

Powołując się na słowa Leona XIII z encykliki *Libertas*, która ukazała się 30 czerwca 1888 roku, Lefebvre dochodzi do jeszcze jednego, kluczowego wniosku przemawiającego za zniesieniem wolności religijnej. Twierdzi on bowiem, że rzeczą bezspornie udowodnioną okazuje się relacja między swobodą wyznania a staczaniem się państw w faktyczny ateizm:

Wolność wyznania implikuje indyferentyzm państwa wobec wszelkich form religii. **Wolność religijna bezwzględnie oznacza ateizm państwowy.** Państwo, gdy twierdzi, że uznaje lub sprzyja wszelkim bogom, w gruncie rzeczy nie uznaje żadnego, a w szczególności nie prawdziwego Boga! To właśnie powtarzamy, gdy ktoś przedstawia nam wolność religijną Soboru Watykańskiego II jako zwycięstwo, postęp, rozwój doktryny kościelnej! Czy wobec tego ateizm jest postępek? [Lefebvre 1997, s. 68]

Ta wolność, która w odczuciu integrystów stała się dowolnością religijną, jest jedną z głównych przyczyn konania katolicyzmu we współczesnych społeczeństwach. Z konstytucji wymazuje się preambuły, ostatnie więzi łączące tiarę i koronę zanikają – wszystko przez złe odczytanie Tradycji i wpływy masonerii. „Wolność religijna (...) jest zwycięstwem masonerii!” [Lefebvre 1997, s. 69]. Aby ukazać jedynie słuszną drogę powrotu do nieskalanych podstaw nauczania Kościoła, Lefebvre przytacza całą litanie encyklik Piusa VI, Piusa VII, Grzegorza XVI, Piusa IX, Leona XIII, Benedykta XV itd. Nie można kwestionować celności cytatów, na które się powołuje i niewątpliwej ciągłości nauczania Stolicy Piotrowej. Przytoczmy fragment słynnego *Syllabus Errorum* [Lefebvre 1995, s. 109-122], w którym Pius IX potępia błędy współczesności. Pozwoli nam to uświadomić sobie rzeczoną zbieżność, dotyczącą m.in. indyferentyzmu:

15. Każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą przy pomocy światła rozumu uzna za prawdziwą.

16. Ludzie mogą znaleźć drogę do wiecznego zbawienia i osiągnąć to wieczne zbawienie przez praktykowanie jakiegokolwiek religii.

76. Zniesienie świeckiej suwerenności, z której korzysta Stolica Święta, bardzo by posłużyło wolności i szczęśliwości Kościoła.

79. Jest bowiem fałszem, jakoby wolność prawna wyznań i pełne prawo wszystkich do manifestowania jawnie i publicznie wszelkich swoich opinii i mniemań,

prowadziły do łatwiejszego ulegania przez ludy zepsuciu moralnemu i duchowemu i sprzyjały zasadzie indyferentyzmu [Pius IX 1998, s. 113-118].

To, jak i wszelkie wcześniejsze potępienia i wypowiedzi papieży, łączy wspólna cecha negacji „wolności sumienia” - na nich właśnie buduje swoje stanowisko Marcel Lefebvre. Można mieć jednak uzasadnione wątpliwości odnośnie do aktualności reprezentowania podobnego stanowiska w drugiej połowie XX wieku, w której Lefebvre działał przecież najaktywniej. Jest faktem historycznym, że wolność religijna potępiona została przez papieży XIX stulecia, głównie dlatego, że inspirowana była ideologią liberalną, racjonalizmem, naturalizmem oraz monizmem państwowym⁴. Można w takim razie zapytać, jak dalece obowiązująca jest wykładnia papieskiego nauczania, w momencie, w którym motywy potępień zdają się dezaktualizować. Problem ten podnosili choćby Rober Aubert, John Murray, Jerome Hamer czy Joseph Ratzinger. Ten pierwszy pisał nawet o „braku koniecznego spokoju do osądzenia systemu nowoczesnych swobód z pełnym obiektywizmem” oraz o „potępieniu jako pierwszym odruchu obronnym Watykanu” [Aubert 1951, s. 82]. Odpowiadając na zarzuty teologów (stanowiących zdecydowaną większość), którzy dopatrywali się autentycznych wartości w dziedzictwie dwóch wieków liberalnej kultury, Lefebvre replikuje:

Z całą pewnością Papieże potępiłi racjonalizm, indyferentyzm jednostki i monizm państwowy. Ale przecież nie potępiłi tylko tego! **Całkowicie potępione zostały nowoczesne swobody same w sobie.** (...) To nie Papieże popełnili historyczny błąd, to nie oni byli więźniami historycznych okoliczności. To raczej teologowie, którzy przesyleni są historycystycznym uprzedzeniem, nawet jeśli temu zaprzeczają [Lefebvre 1997, s. 78].

W toku swojej argumentacji arcybiskup stara się za wszelką cenę ukazać ponadczasowy kontekst potępień papieskich – według niego są one zawsze ważne, ponieważ odnoszą się do „absurdu, bezbożności i bluźnierstwa” wyływającego ze swobód religijnych we wszelkiej postaci. Spójrzmy na sprawę z drugiej strony barykady.

⁴

Pogląd głoszący, że wszelkie prawo pochodzi od państwa.

Lefebvre opisuje sytuacje państw, w których zdecydowana większość obywateli wyznaje religię rzymskokatolicką, i na mocy tego faktu, ma prawo domagać się uznania jedynie katolicyzmu.

Co jednak dzieje się w sytuacji, kiedy wiara katolicka wyznawana jest jedynie przez mniejszość obywateli w państwie? W takim wypadku Kościół domaga się pełnej wolności religijnej. Czy nie jest to jednak dwóch różnych norm postępowania w zależności od tego co jest korzystniejsze dla Kościoła? [Stehlin 2001, s. 187]

Pytanie to stawia Karl Stehlin, kapłan FSSPX i apologeta Lefebvre’a. Odpowiedź, której udziela, powołując się na słowa konserwatywnego kardynała Ottavianiego, jest co najmniej dwuznaczna:

Kościół mówi i wysuwa swoje żądania w imię Boga, <<jednak wśród takich ludzi wyłączność tej misji nie jest rozpoznawana. **W takim wypadku wystarczy wysuwać swoje żądania w imię tolerancji, w imię tej równości i tych powszechnych gwarancji, którymi inspirowane jest prawodawstwo danego kraju.** Nie powinno nikogo dziwić, że Kościół odwołuje się do praw człowieka jeśli prawa Boga nie są respektowane>> [Ottaviani 1953, cyt. za Stehlin 2001, s. 187].

Tak oto okazuje się, że prawa których pozbawia się „heretyków”, obowiązują katolicką mniejszość w państwie o innym wyznaniu dominującym. Na tym jednak nie koniec – mówi się o tolerancji i prawach człowieka, jako argumentach na rzecz respektowania interesów katolickich. Przypomnijmy, że prawa człowieka uznaje Lefebvre za ideę bluźnierczą, stworzoną przez „pseudofilozofów oświecenia”. Najprawdopodobniej jednostronność integryzmu w tym właśnie punkcie wikła się w największą i nieredukowalną sprzeczność, bowiem:

(...) rozróżnienie na państwa katolickie i niekatolickie uwarunkowane było możliwościami instytucjonalnymi Kościoła w tych krajach, zasięgiem religii katolickiej i dążeniem do zachowania porządku społecznego (*bono sociali*) [Karas 2008, s. 75].

Znaczący to tyle, że uniwersalna misja Kościoła tradycjonalistycznego, ograniczona jest jedynie fizyczną i czasową niemożliwością wprowadzenia katolicyzmu na terytoria wyłączone z miana *civitas catholica*. O lęku Kościoła przez prawami człowieka Józef Tischner w *Krainie schorowanej wyobraźni* pisze, co następuje:

Katolicka krytyka praw człowieka opierała się na dwóch argumentach. Najpierw wydawało się, że „**prawa człowieka**” są **przeciwne „prawom Boga”**; przyznając człowiekowi prawo do wolności, ograniczamy rzekomo prawa Boga do człowieka. Po wtóre: przyznając każdemu obywatelowi taką samą przestrzeń wolności, udzielamy takich samych praw prawdzie i nieprawdzie. Tak więc „chrześcijański rozum” stawiał przeciwko prawom człowieka najwyższe wartości: Boga i prawdę. **Oświecenie, które przyniosło kult człowieka i użyteczności, wydało się z gruntu pogańskie** [Tishner 1997, s. 69].

Cieężko nie odnaleźć analogii między przytoczoną analizą historyczną a współczesnym stanowiskiem integryzmu katolickiego.

Po przedstawieniu poglądów Lefebvre’a, dotyczących wszystkich ważniejszych spraw, które będą poruszane w kontekście polskiej odmiany integryzmu, przyszła pora na ostatnią, najbardziej drażliwą kwestię – tradycjonalistyczną wizję społeczeństwa oraz państwa katolickiego. Mając w pamięci rozstrzygnięcia dotyczące roli demokracji, trzeba zapytać o podłoże intelektualne, na którym wyrastają podobne koncepcje. Będzie to jak zwykle w przypadku arcybiskupa – Tradycja.

Jak podaje Marcin Karas powołując się na van Noorta, przedsoborowa doktryna mówiąca o relacjach pomiędzy państwem a Kościołem, opierała się na trzech podstawowych założeniach:

- I. *Ecclesia et Status sunt duae societates vere distinctae, ambae perfectae et in suo ordine independentes* – Kościół i państwo są dwoma społecznościami realnie odrębnymi, obie są doskonałe i niezależne w ramach swego porządku.

- II. *Ecclesia et Status non debent ab invicem separari sed in mutuuum auxilium pacifice conjugi* – Kościół i państwo nie powinny być wzajemnie rozdzielone, ale powinny być złączone w we wzajemnej pokojowej współpracy.
- III. *Status Ecclesiae indirecte subordinatur* – Państwo jest pośrednio podporządkowane Kościołowi [van Noort 1932, s. 235-241, cyt. za Karas 2008, s. 70-71].

Współczesne nauczanie związane ze statusem Kościoła w państwie znacznie modyfikuje wykładnię punktu II i III. Główne dokumenty nawiązujące do aktualnego ujęcia tematu to konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, oraz encykliki Jana Pawła II; *Laborem exercens* i *Centesimus annus*. Katechizm Kościoła Katolickiego nie zrywa z nadaniem władzy od samego Boga⁵, jednak nie ogranicza uprawnień obywateli innych wyznań – a tym samym ich autonomii religijnej⁶.

Władze polityczne są zobowiązane do poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej. **Powinny w sposób ludzki służyć sprawiedliwości, szanując prawa każdego,** zwłaszcza rodzin i osób potrzebujących [KKK, s. 509].

Tak rozumiane państwo i polityka, stają się narzędziami utrzymania pokoju, solidarności i sprawiedliwości społecznej, nie są natomiast – jak w wypadku integralnym – antycypacją społecznego panowania Jezusa Chrystusa. Podobnie sprawa wygląda z Kościołem, jego rola sprowadza się do inspirowania i nakłaniania władz politycznych, aby w swojej pracy kierowały się Ewangelią:

⁵ „Sprawowanie władzy jest moralnie określone jej Boskim pochodzeniem, jej rozumną naturą i specyficznym przedmiotem” [KKK, s. 509].

⁶ Ducha ustaleń Soboru Watykańskiego II w tej kwestii, oddają słowa Jürgena Habermasa: „Liberalne państwo gwarantuje w rzeczywistości każdemu równą wolność praktykowania swojej religii; czyni to nie tylko w celu zapewnienia spokoju i ładu, lecz także dla racji normatywnej – musi bronić wolności wiary i sumienia każdego. Z tego samego powodu nie może ono wymagać od swych wierzących obywateli tego, co byłoby niezgodne z autentycznym życiem <<w wierze>>”. [Habermas 2009]

Kościół, który z racji swojego posłannictwa i swojej kompetencji w **żaden sposób nie może być sprowadzony do wspólnoty politycznej**, jest znakiem i zarazem stróżem transcendentalnego charakteru osoby ludzkiej. [KKK, s. 511]

Nie wymaga się wobec tego mieszania kompetencji świeckich i duchowych, nie uważa, aby likwidacja państw katolickich była początkiem końca katolicyzmu. Mimo wszystko, Lefebvre widział w tym procesie coś schyłkowego, uważał, że rezygnacja z sakralnego sprawowania władzy oraz państw wyznaniowych wieszczy upadek prawdziwej misji Kościoła. Zapomina przy tym i absolutyzuje „zbiorowy” charakter katolicyzmu, odstawiając na drugi plan personalizm z jego wizją wolności i godności wierzącego w państwie oraz społeczeństwie. Stanisław Stomma już w 1946 roku podniósł tę kwestię na łamach krakowskiego „Znaku”:

Katolicyzm jest konsekwentnie rozbudowywanym systemem myślowym, ale katolicyzm to przede wszystkim religia. Dlatego indywidualne życie duszy z Bogiem stanowi najistotniejszy sens katolicyzmu. (...) **katolicyzm jest zasadniczo personalistyczny i indywidualistyczny**. Należyte uświadomienie sobie tych podstawowych założeń jest warunkiem prawidłowego oceniania miejsca i roli tak zwanego katolicyzmu społecznego [Stomma 1946].

Naturalnie słowa te pisane były w nieco innym kontekście, ale ich sedno nie traci na aktualności, szczególnie w odniesieniu do specyficznego ujęcia roli religii w państwie, u Marcela Lefebvre’a⁷. Powróćmy jednak do wykładni integrystycznej. Arcybiskup na łamach swojej książki „Oni Jego zdetronizowali” wyodrębnia siedem punktów, w których streszcza podstawowe zasady publicznego prawa Kościoła. Częściowo będzie to powtórzenie i rozwinięcie wspomnianej już wizji przedsoborowej. Tak też najistotniejszymi kwestiami staje się **niezależność Kościoła**, który jest społecznością doskonałą i jako taka:

⁷ Integryści stanowczo potępią taki punkt widzenia: „Personalizm podkreśla, że jednostka musi być wolna, musi być niezależna, musi dokonywać samodzielnych wyborów. Na tym ma polegać „godność osoby ludzkiej”. A przecież zostało to potępione przez św. Piusa X w liście *Notre charge apostolique*.” [Tissier de Mallerai 2009]

(...) nigdy nie zaakceptuje zasady prawa powszechnego; nigdy nie pozwoli na zredukowanie siebie do poziomu zwykłego prawa zwyczajowego, razem ze wszystkimi legalnymi stowarzyszeniami w społeczeństwie świeckim (...) **Kościół ma naturalne prawo zdobywania, posiadania i zarządzania, w sposób wolny i niezależny od władzy świeckiej, dobrami doczesnymi niezbędnymi do wypełniania swojej misji** [Lefebvre 1997, s. 89].

Oprócz tego przyznaje się Kościołowi zwolnienie z podatków państwowych, prawo do prowadzenia własnych szkół, szpitali, sądownictwa, to znaczy – pełną suwerenność.

Drugą *differentia specifica* integrystycznego publicznego prawa KK okazuje się **odrębność wobec państwa** i jednoczesny **związek**, który nie oznacza faktycznego rozdziału. Pozorną sprzeczność Lefebvre tłumaczy w sposób następujący: państwo, którego celem jest dobro doczesne obywateli – jest również społecznością doskonałą, suwerenną w swojej dziedzinie. Nie do pomyślenia okazuje się jednak, „aby te dwie władze mogły być w opozycji, skoro (...) ich jednomyślność działania wymagana jest dla dobra człowieka” [Lefebvre 1997, s. 90]. Związek ten porównywany jest u Leona XIII⁸ do relacji zachodzącej między ciałem i duszą.

Arcybiskup w swoim podsumowaniu dotyka jeszcze kwestii **pośredniej jurysdykcji Kościoła nad doczesnością**, oraz **służebnej funkcji państwa**. Punkty te stanowią naturalną konsekwencje obranego wcześniej stanowiska. Przez wzgląd na pełnienie swojej zbawczej misji i specjalne, boskie prerogatywy „(...) w pytaniach dotyczących tej samej materii Kościół, ze względu na wyższość swojego celu, będzie miał pierwszeństwo” [Lefebvre 1997, s. 89] nad państwem. Służebność państwa polegać ma zatem na ułatwieniu wszystkim obywatelom osiągnięcia szczęścia wiecznego w Niebie. Naturalnie doktryna ta może się wydawać archaiczna, można sądzić, że przystoi raczej „monarchii sakralnej”, niż nowoczesnej demokracji. Arcybiskup stwierdza jednak co następuje:

⁸ Choćby w encyklice *Immortale Dei*.

To prawdziwy nonsens, gdyż nasza doktryna, wywodząca się z Objawienia i z zasad porządku naturalnego, okazuje się być niezmienna i ponadczasowa, tak jak natura wspólnego dobra i Boskiej konstytucji Kościoła. Aby wesprzeć swoją śmiercionośną tezę o rozdziale Kościoła od państwa, liberałowie (...) po prostu zapominają co Cezar winien jest Bogu! [Lefebvre 1997, s. 92]

Podsumowaniem ustaleń Lefebvre’a, w którym odwołuje się on do encykliki Piusa XI *Quas primas* z 1925 roku, okazuje się społeczne panowanie Chrystusa⁹. Sprawowanie władzy rozumiane jest nie tylko czysto symbolicznie, ale przekłada się ono na faktyczne oddanie się „słodkiemu i lekkiemu jarzmu prawa Chrystusowego” [Philippe 1929] (*Submissa regnum fulgeant, Tibi dicta insignia, Mitique sceptro patriam domosque subde civium*). Ewangelia jest w tym wypadku wzorcem, którym powinno przesyczone być ustawodawstwo, stanowiące w rękach rządzących „instrument pracy Zbawienia”. Troska o dusze obywateli nie kończy się na konstytucji, specyficznym kierownictwem (a *de facto* cenzurą) powinna zostać objęta również prasa, o wolności której Grzegorz XVI w *Mirari vos* napisał: „(...) wolność prasy, najbardziej śmiertelna ze swobód, swoboda ohydna, dla której nigdy dość obrzydzenia (...)” [Grzegorz XVI 1832, cyt. za Philippe 1929, s. 82]. Tolerancja dla wszelkich opinii i przesadny pluralizm to oczywiście symptomy społecznego rozkładu, dlatego właśnie, szczególnie w prasie, nie może być zgody na równoprawne traktowanie błędu i Prawdy. Podobnie rzecz wygląda z edukacją, „państwo nie jest ani nauczycielem, ani wychowawcą” [Lefebvre 1997, s. 87], taką rolę pełni Kościół oraz rodzina, która „otwarcie okazuje prawa Jezusa Chrystusa nad umysłami odkupionymi Jego Krwią!” [Lefebvre 1997, s. 85].

W wywiadzie udzielonym w 2009 r. integrystycznemu miesięcznikowi „Zawsze Wierni”, bp Bernard Tissier de Mallerais¹⁰ tak scharakteryzował program tradycjonalistów:

⁹ Więcej na ten temat, szczególnie w ujęciu encyklik papieskich, w pracy Philippe’a [1929].

¹⁰ Jeden z czterech biskupów wyświęconych przez Lefebvre’a w 1988 r.

(...) trzeba doprowadzić do powtórnej intronizacji naszego Pana Jezusa Chrystusa w społeczeństwie, **oddać Mu z powrotem Jego koronę**. Nasi wierni czynią to w swoich domach, w powoływanych przez nas katolickich instytucjach, wdrażają to krok po kroku w miejscu pracy, starając się, by była wykonywana zgodnie z prawem Jezusa Chrystusa – wszystko to prowadzi do rechrystianizacji społeczeństwa [Tissier de Mallerais 2009].

Reasumując, doktryna arcybiskupa Lefebvre’a mówiąca o miejscu Chrystusa w państwie i społeczeństwie jest jednoznaczna i, jak zwykle, czerpie z bogatego skarbca myśli papieży antyliberalnych i antymodernistycznych. Panaceum na staczanie się narodów w ateizm, staje się społeczne panowanie Jezusa Chrystusa, faktycznego króla i głowy państwa, oraz powrót do nieskalanych korzeni filozofii św. Tomasza z Akwinu¹¹. Państwo pełni rolę służebną wobec Kościoła i jego głównym celem okazuje się pomoc w zbawczej misji katolicyzmu. Najlepiej ujmie to wielokrotnie cytowany przez Lefebvre’a, kardynał Alfredo Ottaviani w swoim schemacie zaproponowanym Centralnej Komisji Pontyfikalnej, dotyczącym „Konstytucji o Kościele”:

(...) władza świecka, a nie tylko poszczególni obywatele, mają obowiązek zaakceptować Objawienie głoszone przez sam Kościół (...) na władze (...) spada **obowiązek wyeliminowania z systemu prawnego, sposobu rządzenia i działań publicznych wszystkiego, co zostanie uznane za utrudniające Kościołowi jego wiekuistego celu** [cyt. za Lefebvre 1997, s. 232-233, aneks].

W powyższych słowach realnych kształtów nabiera stary jak chrześcijaństwo problem prymatu między tym co boskie a co cesarskie. Swoim życiem i nauczaniem francuski arcybiskup nie pozostawił wątpliwości, że będzie on równie ważny w nadchodzących i niepewnych dla religii czasach.

¹¹ Odmienne spojrzenie na tomizm w Kościele przedstawił Józef Tischner w swoim słynnym artykule [1970].

BIBLIOGRAFIA

A. Philippe (1929), *Le Christ. Vie des Nations*, Bruxelles.

Grzegorz XVI (1832), encyklika *Mirari vos*, 1832.

Habermas J. (2009), *Przestrzeń publiczna a religia*, [w:] „Przegląd Powszechny”, 1 (2009).

Karas M. (2008), *Integryzm bractwa kapłańskiego św Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Le Charon H. (1985), *Le Plan de domination mondiale de la contre-eglise: l'apostasie des nations et le gouvernement mondial*, Fideliter.

Lefebvre M. (1995), *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Katowice: Canon.

Lefebvre M. (1997), *Oni jego zdezonizowali. Od Liberalizmu do apostazji*, Warszawa: Te Deum.

Ottaviani A., (1953), Church and State [w:] „The American Ecclesiastical Review”, 128 (1953).

Papież Pius IX, *Syllabus błędów*, [w:] “Studia Theologica Varsoviensia”, 2 (1998).

R. Aubert (1951), *Le magistere ecclésiastique et le liberalism*, [w:] tenże, *Tolérance et communauté humaine*, Casterman.

Stehlin K. (2001), *W obronie prawdy katolickiej. Dzieło arcybiskupa Lefebvre*, Warszawa: Te Deum.

Stomma S. (1946), *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, [w:] „Znak”, 3 (1946).

Tischner J. (1970), *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, [w:] „Znak”, 187 (1970).

Tischner J. (1997), *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków: Znak.

Tissier de Mallerai B. (2009), *Odwrócić program Rewolucji!*, [w:] „Zawsze Wierni”, 3 (2009).

van Noort G. (1932), *Tractatus de Ecclesia Christi*, Hilversum.