



Janusz Królikowski¹

KRYTYKA KOŚCIOŁA – ŹRÓDŁA, TYPY I GRANICE

Streszczenie

Krytyka Kościoła jest jednym z pilniejszych zadań do podjęcia w ramach refleksji teologicznej. Chodzi o to, by określić jej źródła, prawomocność, a także wskazać na ograniczenia, którym ona podlega. Źródłem krytyki Kościoła jest sama jego natura, która posiada wewnętrzny wymiar ludzki i historyczny, która czyni go nieadekwatnym w stosunku do jego ideału ukazanego w Jezusie Chrystusie. W artykule uwaga zostaje zwrócona głównie na dwa wymiary krytyki Kościoła, to znaczy krytykę wewnętrzną i krytykę zewnętrzną. W ramach krytyki wewnętrznej, która jako jedyna jest uzasadniona, można wskazać na dwa sposoby jej dokonywania. Pierwszym rodzajem krytyki, którą można uznać za prawomocną i wyjątkowo skuteczną, jest krytyka oparta na osobistej świętości, której przykładem jest św. Ignacy Loyola. Drugi rodzaj krytyki wyraża się w mocnym słowie o charakterze napominającym i oskarżającym – jej wyjątkowym przykładem jest św. Katarzyna ze Sieny. Krytyka zewnętrzna traci swoją prawomocność, ponieważ najczęściej łączy się z odchodzeniem od Kościoła, a tym samym kwestionuje to, co zamierza osiągnąć.

Słowa kluczowe: Kościół, wcielenie, krytyka, świętość, reforma, odnowa

CRITICISM OF THE CHURCH – SOURCES, VALIDITY AND LIMITATIONS

Abstract

Criticism of the Church is one of the most urgent tasks to be undertaken as part of theological reflection. The point is to define its sources, legitimacy, and indicate the limitations to which it is subject. The source of the criticism of the Church is her very nature, which has an internal

¹ Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; ORCID: 0000-0003-3929-6008. Adres do korespondencji: 33-100 Tarnów, ul. Limanowskiego 15/4, e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl.

human and historical dimension that makes her inadequate to her ideal as revealed in Jesus Christ. The article focuses mainly on two dimensions of the criticism of the Church, that is, internal and external criticism. Within the framework of internal critique, which is the only one that is justified, there are two ways of making it. The first type of criticism that can be considered legitimate and extremely effective is that based on personal holiness, exemplified by St. Ignatius of Loyola. The second type of criticism is expressed in a strong admonishing and accusing word – an exceptional example of which is St. Catherine of Siena. External criticism loses its validity because it is most often associated with abandoning the Church and thus questions what it intends to achieve.

Keywords: Church, incarnation, criticism, holiness, reform, renewal

Wstęp

Krytyka Kościoła i krytyka w Kościele ewidentnie przybierają na sile, a zatem teolog w ramach swego powołania eklezjalnego musi zadać sobie pytania także dotyczące tych zjawisk oraz dokonać rozeznania odnośnie do ich prawomocności. W każdym razie nie można się tym zjawiskiem, które nie jest bynajmniej nowe, przerażać ani upraszczająco uważać, że każda krytyka Kościoła jest jakimś atakiem na niego. Oczywiście, już w punkcie wyjścia zdajemy sobie sprawę, że może z niej wyniknąć także dobro, jak z każdej uczciwej krytyki, która prowadzi, owszem, do kryzysu, ale potem przyczynia się do wzrostu. Krytyka może posłużyć do ożywiania życia kościelnego, do bardziej czynnego zaangażowania podejmowanego w ramach jego misji. Słusznie natomiast niepokoi nas krytyka mająca swoje źródła w czystej czy też „totalnej” opozycji w stosunku do Kościoła, w nieukrywanej i ostentacyjnej wrogości do niego czy też w zawziętej chęci całkowitego wyeliminowania go z życia społecznego, gdyż taka jednostronnie negatywna krytyka, prowadzona otwarcie czy w sposób podjazdowy, ma jako ostateczny efekt zakwestionowanie przedmiotu krytyki. Krytyka i opozycja jedynie negatywna w stosunku do Kościoła, jak i do każdej innej instytucji, może mu szkodzić zwłaszcza wtedy, gdy jest prowadzona w sposób ukryty i podstępny. Krytyka otwarta, nawet najbardziej agresywna, jest ograniczona wewnętrznie, ponieważ można na nią odpowiadać. Także Wolter, najbardziej fanatyczny krytyk Kościoła, stosował te dwa sposoby krytyki i jak dzisiaj możemy wykazać, bardziej szkodliwa okazała się ta jego krytyka, która była prowadzona pod pozorem troski o Kościół i jego odnowę. Dobrze wiedział, że nie osiągnąłby swoich destrukcyjnych celów, które jasno deklarował, gdyby przystąpił do otwartego i fanatycznego ataku na Kościół². Każda podnoszona krytyka Kościoła dowodzi, że nie jest on jakąś marginalną sektą czy grupą społeczną, ale jest ważną rzeczywistością społeczną. Już z tej racji trzeba widzieć krytykę Kościoła jako coś pozytywnego.

2 Marion Sigaut, *Voltaire. Une imposture au service des puissants* (Paris: KontreKulture, 2014).

To samo trzeba powiedzieć o zainteresowaniu, które krytyka Kościoła wzbudza w różnych kręgach. Także w tym przypadku, obok uczciwego i poważnego, choć krytycznego uczestniczenia w życiu Kościoła, jest coś takiego, jak czysto złośliwa satysfakcja, że „tam w środku”, to znaczy w Kościele, nie wszystko idzie tak jak trzeba, że także tam jest to, co ludzkie, że to, co ludzkie – nawet zbyt ludzkie – nie zatrzymuje się na progu Kościoła. Taka postawa jest po prostu szczególnym przypadkiem tej pokusy, która usiłuje zapewnić sobie alibi moralne, żywiąc się banalnym zadowoleniem, że inni też są źli. Niejednokrotnie nawet człowiek dobry chętnie zwraca uwagę na to, że inny dopuszcza się zła. Takie złośliwe zainteresowanie jakąś krytyką Kościoła potwierdza, że również z punktu widzenia zainteresowanych, którzy szukają alibi moralnego, Kościół nie jest czymś marginalnym, ale raczej rzeczywiście zasługuje na baczniejszą uwagę. Szczególne znaczenie tej krytyki wynika z tego, że dzisiaj bardzo często z zapałem demaskuje się błędy i braki Kościoła, aby znaleźć usprawiedliwienie dla własnych błędów i braków. Zapomina się, iż to, że inni są gorsi, nie czyni nas ani dobrymi, ani tym bardziej lepszymi.

Jeśli jest więc słuszne stwierdzenie, że krytykę Kościoła i zainteresowanie nią trzeba zawsze oceniać jako coś pozytywnego, to ze spokojem można powiedzieć, że dzisiaj tę krytykę należy traktować jako coś bardzo pozytywnego. Nasze czasy wyróżniają się niewątpliwie globalną i skuteczną krytyką Kościoła i jego działań. Nawet ci, którzy nie zgadzają się z duchowym znaczeniem Kościoła, wyrażają przynajmniej żywe zainteresowanie nim jako zjawiskiem społecznym. Ta krytyka ma swoją specyfikę, która zasługiwałaby na głębszą analizę, której, niestety, nie podejmuje się, a mianowicie mało krytykuje się same i konkretne grzechy ludzi Kościoła, właściwie sprowadzając wszystko do pedofilii duchownych, a bardziej zwraca się uwagę na pewne zjawiska ogólne: Kościół odszedł od Ewangelii, angażuje się politycznie, wywiera nieuprawniony wpływ na życie społeczne i kulturowe, swoimi wypowiedziami dokonuje podziałów w społeczeństwie, ma krytyczne zdanie w stosunku do takich czy innych postaw, poglądów, także ideologii, przez co dzieli społeczeństwo itd. Są to przecież staroświeckie zarzuty, które już dawno upadły, a teraz są na nowo, z niezwykłą łatwością i bez żadnego uzasadnienia, podnieszone; z tej racji można je uznać za przejaw jakiejś sklerozy intelektualnej bądź też próbę zwrócenia uwagi na siebie niby swoją wnikliwą odpowiedzialnością, a nie na Kościół³.

1. Źródła krytyki Kościoła

W odpowiedzi zatem na aktualną i z wielu stron podnoszoną krytykę Kościoła chcemy tutaj zwrócić uwagę na niektóre jej aspekty, sięgając przede wszystkim do faktów historycznych, aby na ich podstawie wyprowadzić jakiś uprawniony wniosek teologiczny w odniesieniu do dzisiejszej sytuacji. Tego typu postępowanie jest szczególnie uzasadnione, ponieważ nie mamy do dyspozycji jakiegoś określonego wzorca krytyki Kościoła

3 Jędrzej B. Kłagiewicz, Wprowadzenie do Marcin Białobrzeski, *Wykład świętych Ewangelii*, t. 1 (Wilno: J. Zawadzki, 1847), V–VI.

w Nowym Testamencie ani nie wypracowało jego zasad oficjalne nauczanie Kościoła, chociaż pewne elementy jego krytyki można w nim znaleźć. W każdej pojawiającej się sytuacji krytyki Kościoła, zwłaszcza wyrażającej się w jakichś bardzo poważnych zarzutach i w radykalnych wyzwaniach, przyjmowano ją i reagowano na nią w jakiś dostosowany do okoliczności sposób uznany za odpowiadający naturze Kościoła. Pojawia się więc pytanie, czy zatem może wynikać z tego coś, co mogłoby zostać uznane za jakieś uogólnienie teologiczne, a zwłaszcza eklezjologiczne⁴.

Wyjdźmy więc od stwierdzenia bardzo ogólnego, które może wydać się nawet banalne. Chociaż sądzimy, że dopiero w naszych czasach nasiliła się krytyka Kościoła, to trzeba jednak pamiętać, że w każdej epoce historycznej miało miejsce to, co możemy nazwać krytyką Kościoła i jego działań. Innymi słowy, oznacza to, że każda epoka dostrzega rozdźwięk między tym, czym Kościół powinien być, i tym, czym rzeczywiście był. Ten rozdźwięk, którego nie powinno być, a zatem który jawił się jako defekt wywołujący niepokój, a nawet cierpienie, nie sprowadzał się jedynie do stwierdzenia nieuniknionego braku, którym jest rozejście się dróg ideału, który nigdy nie może zostać w pełni zrealizowany, i dróg konkretnej rzeczywistości, która z konieczności nie dorasta do niego, idąc za nim bardziej lub mniej z daleka. Ten rozdźwięk między ideałem i rzeczywistością jest czymś oczywistym, a zatem czy jest on i może być powodem cierpienia, skoro właściwie same pojęcia idei i ideału zakładają, że w praktyce nie można ich w pełni zrealizować?

Kiedy mówi się o krytyce Kościoła, rozumie się, że wspomniany rozdźwięk dotyczy czegoś innego niż tylko zauważanego dystansu między ideałem i rzeczywistością. To, jaki Kościół powinien być i jaka jest jego miara w odniesieniu do rzeczywistości widzialnej, nie jest czystym ideałem lub normą czysto idealną, ale jest już rzeczywistością na pewnym wznioślejszym poziomie. Kościół nie jest w drodze do jakiegoś teoretycznie określonego ideału, który stara się wprowadzić w życie. Ideałem Kościoła jest realny Jezus Chrystus, ze swoim dziełem i ze swoim nauczaniem; właściwie biorąc, to On jest już Kościołem wypełnionym w swoim idealnym kształcie. Dlatego rozdźwięk między ideałem i rzeczywistością Kościoła nie jest postrzegany jako jedynie niedochodzenie do ideału, ale raczej jako jego obniżanie, kwestionowanie, zakłamywanie, stąd też ten rozdźwięk wywołuje cierpienie. Cierpi się właściwie z powodu jakby zasłaniania Jezusa Chrystusa parawanem Kościoła, gdy wiadomo, że jego zadaniem jest Go ukazywać, a w ten sposób być „światłem narodów – *lumen gentium*”, jak streszcza jego misję konstytucja dogmatyczna o Kościele nosząca taki właśnie tytuł (nr 1).

Powiedzieliśmy, że krytyka Kościoła jest czymś stałym w dziejach. Jest to fakt historyczny, który można pokazać, sięgając do Nowego Testamentu, a zwłaszcza do Pierwszego Listu do Koryntian. Jest w nim mowa o grzechu, o nieczystości i o walkach między członkami wspólnoty, o napięciach społecznych i niesprawiedliwościach, które dają znać o sobie nawet w czasie celebracji Eucharystii. Należy podkreślić, że nie chodzi tutaj o jakieś braki indywidualne jednostek, które właściwie nie dotyczą

⁴ Autor pomija w tym miejscu zagadnienie upominania przełożonych, które też może być uznane za jakiś aspekt krytyki Kościoła, skoro przełożeni go reprezentują, ponieważ zajmuje się nim w innym miejscu.

Kościół jako takiego, ale o to, że grzechy jednostki zagrażają i szkodzą wspólnocie jako całości, to znaczy Kościołowi. W tym kontekście św. Paweł stwierdza: „Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza?” (1 Kor 5,6), a nieco dalej: „Usuńcie złego spośród was samych” (1 Kor 5,13). Można by tutaj przypomnieć katalogi grzechów, które św. Paweł zawarł w Listach do Galatów, Efezjan i Kolosan, a które nie są tylko jakimiś wymyślonymi wykazami możliwych grzechów, ale odzwierciedlają one bezpośrednie doświadczenie życia kościelnego. Jeszcze jaśniejsze w swojej wymowie są listy do siedmiu Kościołów z Apokalipsy św. Jana. Został w nich położony akcent na nowe problemy – już nie wielkie grzechy indywidualne skłoniły do napisania tych napominających listów, ale przeciętność i upodobnienie się do świata, które daje się widzieć we wspólnotach kościelnych⁵.

Braki, zaniedbania i grzechy, będące przedmiotem sprzeciwu i krytyki, zawsze były obecne w Kościele w ciągu jego dziejów. Romantyczna wizja pierwotnego Kościoła jako Kościoła idealnego, Kościoła męczenników i świadków, z których byłby on złożony, podczas gdy dopiero później nastąpiło, zwłaszcza po edykcie mediolańskim (313), stopniowe obniżenie się jakości życia kościelnego, nie jest zgodna z faktami, ale raczej odpowiada koncepcji dziejów, która pojawiła się już na końcu starożytności i została niemal powszechnie przyjęta, a która widzi w nich stopniowo postępującą degradację obyczajową i duchową. Według tej koncepcji pojawiają się stopniowo w dziejach cztery kolejne wielkie epoki: w linii zstępującej zaczynają się one od epoki złotej, przechodzą przez epokę srebrną i brązową, aż w końcu dochodzą do epoki żelaznej. W epoce męczenników też nie było idealnie, ponieważ była to tak samo epoka odpadłych (*lapsi*). Nie była to tylko epoka heroicznej wierności i powszechnej gotowości na męczeństwo. Procentowo przeważa liczba tych, którzy odpadli, bo okazali się słabi właśnie w momencie próby, czy też tych, którzy roztropnie chcieli uniknąć próby. Długie walki wewnętrzne w Kościele między rygorystami, to znaczy tymi, którzy uważali, że trzeba zdecydowanie zerwać wszelkie więzy ze słabymi chrześcijanami (kierunek ten reprezentowali montaniści w trzecim wieku w Afryce północnej lub nowacjanie w czasie wielkiego prześladowania za Decjusza), a tymi, którzy opowiadali się za łagodnością duszpasterską, jak Cyprian czy papież Kalikst, pokazują wystarczająco jasno, że problem grzesznika w Kościele i grzechów w ogóle, które zniekształcają jego oblicze, był odczuwany jako wielki ból właśnie w czasie prześladowań. Obok tej refleksji trzeba jeszcze powiedzieć, że pierwsza krytyka Kościoła narodziła się od wewnątrz jako reakcja na zaczątki choroby i upadku, starając się pokazać drogi wyjścia, a tym samym zapewnić Kościołowi autentyczność ewangeliczną. Patrząc z zewnątrz, Kościół był jeszcze zbyt mało znaczący z punktu widzenia społecznego i politycznego, aby pojawiła się potrzeba prowadzenia przeciw niemu jakiejś krytycznej kampanii na większą skalę. Z tej racji nie mamy jakichś bardziej skonkretyzowanych świadectw podnoszenia zewnętrznej krytyki w stosunku do

⁵ Ugo Vanni, *Apocalisse, libro della Rivelazione. Egesi biblico-teologica e implicazioni pastorali* (Bologna: EDB, 2009), 27–35.

Kościola, chociaż i taka krytyka zaczyna się stopniowo pojawiać. Podnoszona wówczas krytyka antychrześcijańska dotyczyła głównie aspektów doktrynalnych.

Kościół daje w każdej epoce okazję do krytyki, a tym samym pojawia się pytanie o to, w jaki sposób należy wyjaśniać to jego wystawienie się na krytykę. Zostało już powiedziane o rozbieżności dwóch rzeczywistości, które dotyczą Kościoła i które tworzą jedną rzeczywistość, czyli Kościół. Ta rozbieżność to nie tylko różnica między realnym bytem i powinnością bycia idealnym, ale właśnie różnica między jego manifestacją widzialną i niewidzialnym bytem wiecznym. W Kościele jest kontynuowana ta sama tajemnica wiecznego Słowa Bożego, które stało się człowiekiem, czyli – innymi słowy – struktura Kościoła jest inkarnacyjna. Także w Kościele to, co boskie, i to, co ludzkie, wieczne i doczesne, aczasowe i historyczne, niezmiennie, i to, co jest przedmiotem zmiany, łączy się w jedną nierozdzieloną całość. Jak w tajemnicy Jezusa Chrystusa, także w tajemnicy Kościoła usiłowano rozdzielić tę wewnętrzną jedność, gdy podkreślano lub wyodrębniano tylko jeden z jego wymiarów, pomniejszając zarazem drugi. Pokusą wszystkich czasów, począwszy od starożytnej gnozy aż do tendencji dzisiejszych, które usiłują sprowadzić Kościół, uważając go za zeświecczony i „uświatowiony”, do jego „czystych” i idealnych początków, jest zawsze pokusa nastawiona na jego definitywne wyeliminowanie z dziejów ludzkich. W takiej redukcyjnej wizji rozumienia ziemskiego i historycznego wymiaru Kościoła jawi się on zawsze jako chory i ograniczony, w związku z czym także jego niezmienna i niezmiennialna istota traci znaczenie, a więc nie ma ona sensu i wartości. To, co widzimy w Kościele, i to, co dzieje Kościoła mogą o nim powiedzieć, jest w tej wizji wyrażeniem jego zafałszowanej wizji, a więc nie ma związku z jego autentyczną ideą, która zawsze pozostaje nienaruszona i oddzielona od naznaczonego brakami elementu ziemskiego. W tej koncepcji ulega rozmyciu autentyczna jedność Kościoła, ponieważ oddziela się jego element boski, wieczny i trwały, od elementu ludzkiego, historycznego, ewolucyjnego. Oznacza to, że Kościół boski, niezmienny i ponadczasowy miałby się manifestować w jakiś różny, niehistoryczny sposób w biegu dziejów. Autentyczna forma jego przejawiania się – którą podkreśla wizja katolicka – jest tymczasem zawsze odzwierciedleniem bardziej lub mniej jasnym i niedoskonałym prawdziwego i realnego wzoru, którego to odzwierciedlenie uwarunkowane po ludzku w żadnym przypadku nie unieważnia, ale zawsze pozostaje on niezmienny. To, co widzi się z zewnątrz, to znaczy dzieje Kościoła, jest ludzkim dziełem, ciągiem dążeń, braków, dobrej woli i słabych zdolności, przez które archetyp Kościoła ukazuje się bardziej lub mniej wyraźnie.

Taka koncepcja Kościoła uczy, w jaki sposób należy zarysować jego właściwy obraz. Dwa aspekty – boski i ludzki, ponadczasowy i historyczny – tworzą jedną całość oraz są nierozdzielne. Mamy tutaj do czynienia z nawiązaniem do dogmatu chalcedońskiego, który mówi o jedności hipostatycznej w dwóch naturach. Ten dogmat ma znaczenie także dla eklezjologii⁶. Dzieje Kościoła nie tylko są materią, w której blado odzwierciedla się

6 Yves Congar, „Dogme christologique et et ecclésiologie. Vérité et limites d’une parallèle”, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 3: *Chaldekone heute*, red. Alois Grillmeier, Heinrich Bacht (Würzburg: Echterverlag, 1954), 239–268.

Kościół wieczny, nie są też czymś w rodzaju szyby, przez którą przebija się bardziej lub mniej wyraźnie czysta idea Kościoła. Paradoksalnie mówiąc, realne dzieje Kościoła są dziejami idealnego, czyli Chrystusowego Kościoła, a nie tylko ich jakąś maską. Ta jedność i istotna współprzynależność dwóch aspektów w Kościele jest ostatecznie tajemnicą, jak w Jezusie Chrystusie zjednoczenie osobowe jest w sobie tajemnicą. Trudno jest wyrazić to w sposób pojęciowy właśnie z tej racji, że pojęcia opisujące dwa aspekty znajdują się jeden obok drugiego i nigdy nie da się wyrazić ich wewnętrznej relacji w sposób wystarczająco ścisły.

W tym przypadku może nam wydatnie pomóc odwołanie się do języka symbolicznego, który jest równocześnie bardzo sugestywny, choć tylko ilustracyjny, a nie dowodzący. Warto na przykład wspomnieć symboliczne przedstawienie Kościoła, które znajduje się w zwoju z „Exultetem” z X wieku pochodzącym z południowej Italii⁷. Anonimowy autor opatrzył wiersz: „Laetentur et mater Ecclesia, tanti luminis adornata fulgoribus” następującą ilustracją. Przedstawia więc Kościół w kształcie trójnawowej bazyliki, na dachu głównej nawy siedzi kobieta z rozłożonymi rękami i podwójnym nimbem wokół głowy: nimb okrągły, jaki dzisiaj daje się świętym, i nimb kwadratowy. Okrągła aureola miała takie samo znaczenie jak dzisiaj. Święci, którzy opuścili już ziemię i dzieje i weszli do wiecznej chwały, posiadają tę ozdobę. Aureola kwadratowa przedstawia ludzi współczesnych, którzy jeszcze żyją; w taki sposób przedstawiano w starożytnej ikonografii osobistości żyjące, mające szczególne znaczenie i zasługujące na umieszczenie ich na przedstawieniach ikonograficznych. Przesłanie ilustracji jest następujące: postać kobiety na dachu bazyliki oznacza Kościół. Ozdobienie jej podwójnym nimbem wskazuje, że jest on równocześnie wieczny, boski, ponadczasowy – nimb okrągły – a jednak jest równocześnie ludzki, ziemski, doczesny, historyczny – nimb kwadratowy. W taki sposób symboliczne przedstawienie wyraża bardzo prosto i jasno relację dwóch elementów. Jest ono bardzo pomocne, aby uświadomić sobie wewnętrzną jedność dziejowej rzeczywistości Kościoła i jego idealnego i chwalebego obrazu. W tej strukturze inkarnacyjnej sytuuje się prawdziwy motyw pokazujący, że Kościół boski, święty i wieczny, Oblubienica bez skazy i zmarszczki, jest także realnie dotknięty brakami i ograniczeniami ziemskimi i ludzkimi. Chociaż jest już na końcu, to przecież jest jeszcze w drodze; chociaż jest już doskonały, jest jeszcze poddany dominacji dziejów, ich praw, zwłaszcza prawu rozwoju; chociaż jest święty i uświęcający jako środek, w którym łaska Chrystusa staje się dostępna dla człowieka, doświadcza jednak jeszcze upadków i grzechu. Współobecność dwóch rzeczywistości jest więc prawdziwym i głównym motywem, który sprawia, że zawsze była i będzie krytyka Kościoła.

Nie tylko i nie przede wszystkim grzech, a więc wina osobista, może przyczyniać się do podnoszenia krytyki pod adresem Kościoła. Motyw tej krytyki może być bardziej subtelny, a tym samym także bardziej boleśnie odczuwany. Jest nim fakt, że w Kościele dochodzą do głosu także braki będące rezultatem braku dobrej woli ze strony rozmaitych

⁷ Zwój z „Exultetem” z S. Vincenzo al Voltorno – porównaj: Myrtila Avery, *The Exultet Rolls of South Italy*, t. 2 (Princeton: University Press, 1936), tab. CXL.

ludzi, który może być zarazem postrzegany jako brak ewidentnie zawiniony. Przywołajmy dwa przykłady.

Jako przykład winy osobistej w Kościele służy osobowość Rodryga Borgii, który jako papież Aleksander VI (1492–1503) zasłużył na złą sławę. Nie ulega wątpliwości, że prowadził gorszące życie, także w czasie pełnienia posługi papieskiej (usiłowania zmierzające do jego rehabilitacji są mało przekonujące⁸). Zgorszenie, które dzisiaj rodzi się spontanicznie, gdy wymawia się imię tego papieża (lub Lukrecji Borgii⁹), może w jakiś sposób ulec modyfikacji, gdy usytuuje się go w konkretnych okolicznościach historycznych. Nie chodzi tutaj o drobiazgowo wyjaśnianie sytuacji historycznej, gdyż trzeba by mówić o ogólnej dekadencji epoki, o całej rodzinie Borgiów¹⁰, o wybujałej i nieopanowanej zmysłowości Rodryga, a także o sytuacji politycznej państwa kościelnego po śmierci Innocentego VIII, która sprawiła, że po ludzku biorąc, kardynałowie byli niejako zmuszeni powierzyć Kościół człowiekowi znającemu się na dyplomacji, którym był Rodryg Borgia, krewny papieża Kaliksta III. Wybór Aleksandra VI na stolicę papieską nie zostaje w ten sposób usprawiedliwiony, ale w pewien sposób staje się zrozumiały, sprowadzony do wymiarów ludzkich.

Po nawiązaniu do winy osobistej zwróćmy uwagę na inny przykład upadku nie z powodu winy, ale z powodu braku dobrej woli. Klasycznym przykładem jest sprawa Galileusza, która do dzisiaj stanowi obciążenie dla Kościoła¹¹. Nie trzeba przypominać, że przypadek nie ma nic wspólnego z zagadnieniem nieomyślności papieskiej, gdyż nie chodziło w tym przypadku o jakąś ostateczną decyzję w dziedzinie wiary ze strony najwyższej władzy nauczycielskiej w Kościele. Ta uwaga nie usprawiedliwia jednak powstałego zamieszania ani nie zamierza go bronić. Trzeba zauważyć, co zresztą zostało już wielokrotnie przyznane, że teologowie i kardynałowie bezpośrednio zajmujący się sprawą Galileusza postępowali z godnym uznania obiektywizmem; spokojnie analizowali zagadnienia z różnych punktów widzenia, mieli dobrą wolę wypracowania właściwego osądu sprawy i nie można im przypisać kierowania się jakimiś niskimi pobudkami. Pod tym względem nie można im postawić żadnego zarzutu. Jeśli uwzględną się ówczesny stan wiedzy, uwarunkowania historyczne i schematy mentalne, to ostateczna decyzja staje się zrozumiała. Konsekwencją dominujących wówczas koncepcji było uznanie Galileusza w pierwszym procesie z 1616 roku za „głupiego i niedouczonego w filozofii”. Jego dwa podstawowe twierdzenia, że słońce stanowi centrum świata i że ziemia obraca się wokół słońca, sprzeciwiały się powszechnie przyjmowanym wówczas koncepcjom i mogły być prezentowane co najwyżej jako hipotezy – w międzyczasie pierwsze twierdzenie zostało już obalone. Poważnym błędem była jednak deklaracja inkwizycji, według której nauczanie Galileusza jest „formalnie heretyckie, ponieważ

8 Gerald J. Meyer, *Borgiowie. Historia nieznaną*, tłum. Edyta Stępkowska (Kraków: Astra, 2015).

9 Maria Bellonci, *Lukrecja Borgia, jej życie i czasy*, tłum. Barbara Sieroszewska (Warszawa: PIW, 1989).

10 Roberto Gervaso, *Borgiowie*, tłum. J. Perlin (Katowice: Książnica, 2007).

11 *Sprawa Galileusza*, wybór i red. Józef Życiński, tłum. Maria Olszańska, Krystyna Sławińska, Adam Szostkiewicz (Kraków: Znak, 1991); Walter Brandmüller, *Galilei und die Kirche. Ein „Fall“ und seine Lösung* (Aachen: MM-Verlag, 1994).

sprzeciwia się Pismu Świętemu”. Ta błędna ocena, w której zagadnienie dotyczące nauki zostało uznane za kwestię wiary, jest starym zgorzeniem. Nie ma potrzeby powracać do szczegółów, które z inicjatywy papieża Jana Pawła II zostały na nowo zweryfikowane¹². Tym, co ma znaczenie, jest sposób postępowania inkwizycji, która działała w dobrej woli, a nie z racji winy osobistej, co czyni szczególnie poważną sprawę Galileusza.

To samo trzeba także powiedzieć o inkwizycji w ogólności, która mimo wszystkich łagodzących sądów wydawanych ostatnio na jej temat należy do rzeczywiście „czarnych kart” w dziejach Kościoła¹³. W niektórych przypadkach pojawiała się także wina osobista: okrucieństwo, sadyzm, wola panowania itd. Nie można jednak zaprzeczyć, że większość inkwizytorów miała dobrą wolę i mocne przekonanie odnośnie do słuszności swoich działań. Jest coś prawdziwego w legendzie wielkiego inkwizytora Dostojewskiego. Dobra wola i szlachetne intencje wielkiego inkwizytora ukazanego przez Dostojewskiego w *Braciach Karamazow* nie ulegają wątpliwości. Kierowanie się jedynie dobrą wolą może jednak doprowadzić do tragicznej sytuacji dla całego Kościoła, która będzie ciążyć przez wieki. Ten defekt wynikający już nie z winy osobistej, ale czysto „ludzki” przechodzi przez całe dzieje Kościoła: brak wnikliwości, zawężenie perspektywy, ciasnota umysłu, ograniczona elastyczność duchowa, doktrynerstwo, gruboskórność i wiele podobnych postaw stanowią przeszkodę na drodze rozwoju Kościoła. Są czymś o wiele poważniejszym niż jakiś zawiniony brak, ponieważ budzą podejrzenia pod adresem Kościoła i osłabiają jego wiarygodność w dziedzinie wiary.

Z powyższą konstatacją łączy się jeszcze inny fakt. Dwie rzeczy powinny być jasne. Po pierwsze, że każdy brak w Kościele jest zależny od ludzkich czynników lub – innymi słowy – możliwość jego krytyki wynika z jego struktury inkarnacyjnej; po drugie, że tych ludzkich elementów nigdy nie da się usunąć z Kościoła, gdyż są one koniecznie powiązane z jego naturą, a więc nie mogłoby być Kościoła żywego, gdyby nie było tych elementów. Oznacza to, że w dziejach Kościoła właśnie w tych epokach i w tych momentach, w których jawi się on jako żywy i czynny w najwyższym stopniu, ujawniają się także bardzo wyraźnie jego elementy ludzkie, a w konsekwencji – niejako na zasadzie wewnętrznego powiązania – także możliwości i fakt ludzkich braków w całej ich różnorodności. Innymi słowy, gdzie Kościół jest faktycznie żywy i czynnie obecny, tam ukazuje się ze szczególną oczywistością jego wymiar ludzki, a więc ujawniają się także jego ludzkie braki i słabości. Nie można zatem dziwić się, jeśli w miejscach pielgrzymkowych, gdzie Kościół jest realnie żywy i wyraźnie obecny, równocześnie i to bardzo wyraźnie ujawniają się także jego ludzkie braki. Dlatego odwoływanie się do oczyszczonej formy życia Kościoła, to znaczy domaganie się, aby tłumy pielgrzymów zostały w domu i modliły się w izdebce, byłoby pokusą „wyzwolenia” Kościoła od jego

12 Carlo M. Martini, *La parola di Dio alle origini della Chiesa* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1980), 67–87.

13 *L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale (Città del Vaticano, 29–31 ottobre 1998)*, red. A. Borromeo (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003).

widzialnych, ludzkich elementów i sprowadzania go do sfery czysto duchowej, a tym samym doprowadzenia do jego ostatecznej likwidacji.

To samo można powiedzieć o samym Rzymie jako widzialnym centrum Kościoła. Jest całkowicie naturalne, że pokazuje się tam w znacznej mierze ludzki wymiar Kościoła, co dla niejednego może być także zgorzeniem. Gdy św. Ignacy Loyola zamierzał udać się do Rzymu, usłyszał do pewnej kobiety: „Do Rzymu chcesz iść? Ci, co tam się udają, nie wiem, w jakim stanie powracają” (chciała przez to powiedzieć, że w Rzymie mało się postępuje w duchu)¹⁴. Czasy, gdy Rzym cieszył się bardzo złą sławą, na pewno już minęły. Dzisiaj jest wprawdzie inaczej, a jednak zawsze znajdują się rzeczy i sprawy, które nie tylko budzą podziw, ale także wywołują zgorzenie. Także w tym przypadku potwierdza się, że tam, gdzie Kościół jest żywy, tam dochodzi do głosu także jego wymiar ludzki.

2. Dwa typy krytyki Kościoła

Dotychczas mówiono przede wszystkim o założeniach krytyki Kościoła, to znaczy o tym, że może on być krytykowany, o jego słabościach i o jego brakach związanych z jego wymiarem ludzkim i jego historycznością. Trzeba teraz powiedzieć coś o samej krytyce Kościoła, a konkretnie o jej dwójakiej formie, to znaczy o autokrytyce i krytyce zewnętrznej. W ten sposób uchwycimy, na czym ona powinna polegać, a zarazem, jakim podlega ograniczeniom.

2.1. Autokrytyka eklezjalna

Jako pierwszy przykład niech posłuży osąd, który papież Paweł IV wydał o swoich poprzednikach: „Nasi poprzednicy zrobili wszystko, aby zburzyć tę Stolicę Świętą; jest cudem, że się oparła. Jest zbudowana na takiej skale, że nie ma się czego bać”¹⁵. Jeszcze wyraźniej wypowiedział się papież Hadrian VI w wyznaniu, które w 1523 roku polecił odczytać nuncjuszowi Francesco Chiergatiemu na sejmie w Norymberdze: „Z całą prostotą wyznajemy, że Bóg dopuścił to nieszczęście [tzn. rozbitcie wiary – J.K.] w Kościele z powodu grzechów ludzi, a w szczególności kapłanów i dostojników kościelnych. (...) Wiemy, że kilka lat temu w samej Stolicy Świętej zdarzyły się liczne potworne rzeczy, nadużycia władzy religijnej, niewłaściwości w poleceniach papieskich, a w końcu wszystko zostało zarażone zepsuciem. Nie trzeba więc dziwić się, jeśli choroba przeszła z głowy na członki, z papieża na niższych dostojników w Kościele”¹⁶.

14 Ignacy Loyola, „Opowieść pielgrzyma, czyli autobiografia”, tłum. Roman Skórka, w: Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, t. 1: *Komentarze*, opracował Mieczysław Bednarz przy współpracy Stefana Filipowicza, Romana Skórki (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1968), 195 (nr 36).

15 Słowa Pawła IV wypowiedziane do delegacji weneckiej 13 marca 1556 roku. Porównaj: Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Julius III., Marcellus II., und Paul IV. (1550–1559)*, *Geschichte der Päpste* 6 (Freiburg im Brisgau: Herder, 1913), 457.

16 Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Päpsttums und des römischen Katholizismus* (Tübingen und Leipzig: Mohr, 1901), 187 (nr 276).

To wyznanie jest bardzo konkretnym przykładem uczciwej autokrytyki kościelnej. Wyrażają się w nim takie motywy, od których powinna wychodzić każda krytyka tego typu, to znaczy wiara w Kościół i miłość do niego. Bez miłości do Kościoła nie może być żadnej konstruktywnej jego krytyki i takiej krytyki nigdy nie brakowało w jego dziejach. Kościół wie, że zawsze jest w drodze w swojej formie widzialnej, zawsze i nierozdzielnie jest związany z uwarunkowaniami historycznymi, zawsze zależy od konkretnych ludzi, którzy ciągle pozostają w tyle w stosunku do tego, czym powinni być. Należy także zauważyć, że autokrytyka nie wyraża się na pierwszym miejscu w słowach i w deklaracjach. Manifesty i programy mogą być niekiedy użyteczne, a nawet konieczne, ale nie mogą stać się czymś codziennym, gdyż w takim przypadku straciłyby swoją skuteczność i swoje znaczenie.

Stałą, a zarazem najskuteczniejszą autokrytyką w życiu Kościoła są raczej święci – kanonizowani i nie – to znaczy ludzie, którzy realnie przeżyli i przeżywają swoją wiarę, pokazując, na czym polega jej poważne traktowanie¹⁷. Życie świętych jest jakby spoiwem, w którym widzialność Kościoła i jego konkretna forma ziemską łączy się z łaską Bożą, a tym samym otwiera się na nią i na jej przemieniające działanie. Oczywiście, nie dzieje się tak, że charyzmatyczne dary jakiegoś świętego zostają szybko uznane i przyjęte w Kościele przez sprawujących władzę. Na przykład św. Ignacy Loyola od początku był podejrzewany o herezję z powodu swoich planów reformatorskich, trzy razy był więziony przez inkwizycję w Hiszpanii, a potem jeszcze trzy razy, w Paryżu, w Wenecji i w Rzymie, musiał poddać badaniom swoją wiarę. Wyróżnianie się tego, kto poważnie traktuje swoją wiarę, bardzo łatwo wzbudza sprzeciw i dość często spotyka się on z brakiem akceptacji, ponieważ to wyróżnianie się radykalizmem ewangelicznym jest właściwie najbardziej prawdziwą i surową krytyką Kościoła stającą się „roszczeniem” dla otoczenia. Już Orygenes stwierdzał przenikliwie: „Gdy dusza ludzka zjednoczy się ze Słowem Bożym, nie powinna mieć wątpliwości, że natychmiast będzie miała nieprzyjaciół, a ci, którzy wcześniej byli przyjaciółmi, zamienią się we wrogów”¹⁸.

Liczba widzialnych świętych jest stosunkowo ograniczona, dlatego też ich wyjątkowe życie tym bardziej jest postrzegane w Kościele jako jego ostra krytyka. Kościół jest świadomy, że powinien być właśnie taki, jak jego święci; widzi w nich swoje zwierciadło. Jego dzieje pokazują także, że ta krytyka zawsze była użyteczna. Miał rację Hans Urs von Balthasar, gdy stwierdzał, że „Kościół nie potrzebuje krytyków, ale artystów, którymi są święci”. Warto zawsze mieć na względzie, że wszystkie wielkie ruchy reformistyczne w Kościele zostały zapoczątkowane przez świętych, to znaczy miały charakter „oddolny”. Instytucjonalnym wyrazem ruchów charyzmatycznych związanych z konkretnymi świętymi są przede wszystkim zakony: benedyktyni we wczesnym

17 Gdy papież Benedykt XVI w ramach swoich katechez środowych przypomniał cały szereg świętych Kościoła z różnych epok, to tym samym zarysował bardzo wymowny program „odnowy” Kościoła, który czeka jeszcze na właściwe odczytanie i na recepcję. Niektóre aspekty zagadnienia w: Kurt Koch, „Artisti della santità. I santi e la teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI”, w: *San Josemaría e il pensiero teologico. Atti del Convegno Teologico, Roma 14–16 novembre 2013*, red. Javier López Díaz (Roma: EDUSC, 2014), 107–123.

18 Orygenes, *Homiliae XXVI in Jesu Nave* 11, 2: PG 12, 883.

średniowieczu, zakony mendykanckie w późnym średniowieczu, Towarzystwo Jezusowe w okresie kontrreformacji. Powstanie wszystkich zakonów łączy się z nadawaniem im jakiejś szczególnej misji dokonania odnowy w Kościele. To zadanie w odpowiednich warunkach spoczywało prawie wyłącznie na nich, tak że dzieje Kościoła są bez nich nie do pomyślenia. Wiele słabości dzisiejszego Kościoła wynika w decydującej mierze z osłabienia się w nim jakości życia zakonnego.

Warto w tym miejscu zatrzymać się nad szczególnym przypadkiem św. Ignacego Loyoli, gdyż w nim znajdujemy poniekąd uosobioną teologię krytyki Kościoła, która stała się motywem podjęcia działań zmierzających do jego odnowy¹⁹. Nie miał on najmniejszych złudzeń odnośnie do stanu ówczesnego Kościoła. Znał Rzym na progu jego „złupienia” w 1527 roku (*sacco di Roma*), interpretowanego przez współczesnych jako sąd potępienia ze strony Boga. Z bliska poznał ciemne strony Oblubienicy Chrystusa. Gdy późną jesienią 1537 roku powrócił do Rzymu, w Watykanie papież Paweł III jeszcze hucznie obchodził niektóre wydarzenia, np. śluby swoich krewnych, ale były to już właściwie ostatnie przejawy przemijającego już w Kościele renesansu. Ignacy opracował już w istotnych rysach program reformy Kościoła. Jest w nim godne uwagi i niewątpliwie charakterystyczne, że nie zawiera on jakichś oskarżeń pod jakimś adresem ani nie domaga się przeprowadzenia rozliczeń; nie wylicza w nim jakichś ogólnych wymogów i nie stawia jakiegoś ultimatum, ale jest to swoisty program „pracy u podstaw” – pracy, która powinna zostać zapoczątkowana i prowadzona w ówczesnym Kościele pod kierunkiem konkretnej władzy kościelnej. Dlatego Ignacy udał się do Rzymu, aby posłusznie poddać siebie i swoich współpracowników papieżowi. Także treść pracy do podjęcia została określona w bardzo jasny sposób – miało nią być duszpasterstwo („troska o dusze”) w najszerszym znaczeniu tego słowa. Na własnym doświadczeniu Ignacy zrozumiał, że globalna przemiana mogła dokonać się jedynie przez osobiste nawrócenie i wzbudzenie ewangelicznej gorliwości. Właściwym narzędziem tej troski o dusze stały się *Ćwiczenia duchowne*. Niewielka książeczka, napisana wymagającym stylem, jej szerokie horyzonty i jej przede wszystkim indykatywny charakter, wywarła rzeczywiście światowy wpływ, kształtując ewangelicznie przyszłe pokolenia, a w ten sposób dokonała kluczowej przemiany w Kościele. Akcentując fakt, że ćwiczenia są przede wszystkim wołaniem łaski Bożej wzywającej do osobistej odpowiedzi w odniesieniu do życia i działania, które osoba ma podjąć, nie prowadzi do indywidualizmu, ale do pełnego włączenia się w życie i misję Kościoła. Autentyczna służba Boża jest zawsze rozumiana jako służba w Kościele i na jego rzecz. Dlatego „reguły o trzymaniu z Kościołem”, kończące ćwiczenia, ukazują właściwy sposób widzenia Kościoła, a tym samym stanowią wymowną ich konkluzję²⁰. Jedno musi być jednak oczywiste – te reguły nie są programem reformy, nie wyliczają jej ogólnych wymogów i założeń, nie określają one, jaki powinien być Kościół, ale są prostym

19 Ludwik Pastor, *Katolicycy reformatorzy XVI stulecia. Szkice charakterów* (Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1924), 13–90; Burkhard Schneider, „Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola”, w: *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, red. Jean Daniélou, Herbert Vorgrimler (Freiburg im Breisgau: Herder, 1961), 268–300.

20 Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ozóg (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997), 148–152 (nr 352–370).

i pokornym pokazaniem, jak poszczególne wierzący powinien sytuować się w relacji do Kościoła²¹. Trzeba mieć na względzie, że jest to konkretny Kościół XVI wieku, z wszystkimi swymi słabościami, ograniczeniami i trudnościami wewnętrznymi – to on stanowi tło wypowiedzi św. Ignacego. Pierwsza z osiemnastu reguł określa więc podstawową relację wierzącego do Kościoła: „Rezygnując z wszelkiego własnego sądu, trzeba mieć umysł gotowy i skory do okazania posłuszeństwa we wszystkim prawdziwej oblubienicy Chrystusa, Pana naszego, czyli naszej świętej Matce, Kościołowi hierarchicznemu”²².

Ta wiara w pełną rzeczywistość Kościoła, który w swojej ziemskiej postaci jest zawsze zarazem Oblubienicą Chrystusa i naszą świętą Matką, stanowi podstawę wszystkich innych wskazań. Ich całościową treścią jest bezwarunkowe „tak” mówione Kościołowi jako wspólnocie widzialnej i jego życiu we wszystkich jego przejawach. Także to, co zewnętrzne, jak przepisy liturgiczne, świece na ołtarzu, pielgrzymki, cześć oddawana świętym – wszystko, co wówczas budziło zastrzeżenia i stawało się powodem atakowania Kościoła i co przede wszystkim Erazm z Rotterdamu i jego zwolennicy starali się wyeliminować, aby go oczyścić i na nowo doprowadzić do prostoty ewangelicznej – jest wyrażeniem jego wewnętrznej istoty, a więc powinno być uznawane i pochwalane²³. Te formy zewnętrzne, wówczas tak bardzo lekceważone, które faktycznie stały się czystą zewnętrżnością, nie powinny być likwidowane, ale zachowywane w całej ich rozciągłości za pośrednictwem wyjaśniania ich sensu i zawartego w nich przesłania religijnego.

Miłość do Kościoła jednak nie zaślepia Ignacego odnośnie do faktycznie istniejących braków. Przeciwnie, jest wrażliwy na słabości, ale dominuje w nim ufność do Kościoła. Jeden ze świadków odnotował w zaufanie okazane przez Ignacego po wyborze na Stolicę Piotrową Marcelego II (1555). Na oczekiwaną wówczas od papieża reformę Kościoła Ignacy powiedział: „W celu zreformowania świata dla papieża byłyby konieczne i wystarczyłyby trzy rzeczy: reforma własnej osoby, reforma swego domu oraz reforma kurii rzymskiej i miasta Rzymu”²⁴.

Ignacy nie domaga się od nikogo zamknięcia oczu. Dziesiąta reguła stanowi przewodnik właściwej postawy w patrzeniu na Kościół, z której rodzi się uczciwa krytyka i która umożliwia skuteczne wprowadzanie jej w życie: „Powinniśmy być gotowi do uznania i pochwalania zarówno dekretów i poleceń, jak i obyczajów naszych przełożonych. Chociaż bowiem czasami nie są one godne pochwały, to jednak występowanie

21 Peter-Hans Kolvenbach, *Una esigente sequela Christi. Riflessioni e studi sugli Esercizi spirituali e la Spiritualità ignaziana* (Roma: AdP, 2008), 281–292; *Miłość Kościoła dzisiaj według św. Ignacego Loyoli. Wokół reguł o trzymaniu z Kościołem św. Ignacego Loyoli*, red. Waław Królikowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009); Jesús Santiago Madrigal Terrazas, „Experiencia de Dios y conversión eclesial en «la persona que se ejercita». A propósito de las «Reglas para sentir con la Iglesia»”, w: *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaziana*, red. Rufino Meana Peón, José García de Castro Valdés, Francisco Ramírez Fueyo, Jaime Tatay Nieto, Manresa 71 (Madrid: Mensajero, 2019), 253–276.

22 Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 148 (nr 353).

23 Roland H. Bainton, *Erasmus della cristianità* (Firenze: Sansoni, 1989); Luca D’Ascia, *Erasmus e l’umanesimo Romano* (Firenze: Olschki, 1991).

24 Luís Gonçalves da Câmara, „Memoriale seu diarium”, 94, w: *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis*, t. 1: *Narrationes scriptae ante annum 1557*, red. Dionysius Fernández Zapico, Candidus de Dalmases, Monumenta Historica Societatis Jesu 66 (Romae: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1943), 583.

przeciw nim, czy to podczas publicznych przemówień, czy to w rozmowach z ludźmi prostymi, zrodziłoby raczej szemranie i zgorszenie wśród ludzi – i to zarówno przeciw przełożonym świeckim, jak duchownym. Toteż jak z jednej strony jest rzeczą szkodliwą mówić źle do ludzi pod nieobecność przełożonych, tak może być rzeczą pożyteczną, jeśli się rozmawia o złych obyczajach z tymi, którzy mogą temu zaradzić”²⁵.

Praktyka i praca nad reformą ze strony św. Ignacego w pełni odpowiada tej zasadzie. Nie chodzi mu o zbieranie opinii, o jakiś łatwy entuzjazm, o wzbudzenie przejściowego stanu ducha, ale o stałą i autentyczną przemianę. Zaczyna więc swoją pracę ze swymi towarzyszami najpierw w Rzymie, a potem szybko w Italii, równie szybko wychodząc także poza nią. Równocześnie przez założenie zakonu nadaje swojej pracy trwałą strukturę pozwalającą rozciągnąć tę pracę duchową na coraz szersze kręgi kościelne. W tym odznacza się autentyczną cnotą prawdziwego reformatora, którą jest umiejętność czekania, czyli ewangeliczna cierpliwość. Wie dobrze, że prawdziwa reforma potrzebuje czasu w życiu poszczególnych ludzi, a tym bardziej w wielkiej wspólnocie Kościoła.

Zatrzymaliśmy się szerzej na tym przykładzie, aby wydobyć z niego podstawowe rysy reformy wewnętrznej i prawdziwej krytyki. Te podstawowe rysy stają się jeszcze jaśniejsze, gdy zestawimy je z patosem i autentycznie ukierunkowaną gorliwością reformatorską Savonaroli, która okazała się jednak zbyt gwałtowna, burzliwa i rewolucyjna. Na pozór uzyskał on więcej we Florencji. Spalono publicznie modne ubrania, kosmetyki, luksusowe przedmioty itd., ale bardzo szybko tłumy znudziły się tymi heroicznymi wysiłkami. Winy za to nie ponosi potępienie Savonaroli, gdyż właściwie było odwrotnie – ponieważ zmieniły się nastroje ludu, stał się możliwy proces przeciw reformatorowi i skazujący go wyrok. Chociaż nie można mu odmawiać ducha profetycznego, to jednak w konkretnym przekładaniu go na działanie poniósł jednak porażkę²⁶.

2.2. Krytyka werbalna

Dotychczas uwypukliliśmy, że forma wewnętrzna krytyki Kościoła polega nie na tym, by lepiej wiedzieć, ale by lepiej robić. Nie można jednak pominąć tej formy krytyki, wyrażającej się w słowie, które napomina, a nawet potępia. W dziesiątej regule św. Ignacego dotyczącej ducha kościelnego zostało stwierdzone, że jest możliwa ta forma krytyki i że jest ona uprawniona. Historia Kościoła dostarcza nam licznych przykładów, że rzeczywiście miała ona miejsce i także przynosiła bogate duchowo rezultaty. Proponujemy tutaj sięgnięcie do dwóch charakterystycznych przykładów.

Okolo połowy XII wieku św. Bernard z Clairvaux napisał dla swojego ucznia, który w międzyczasie został papieżem jako Eugeniusz III (1145–1153), słynny traktat *De consideratione* poświęcony obowiązkom najwyższej władzy w Kościele. Eugeniusz III, który jest czczony jako błogosławiony, był dobrym papieżem i nie potrzebował szczególnych zachęt swojego dawnego nauczyciela. Drugi rozdział traktatu św. Bernarda

²⁵ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 150 (nr 363).

²⁶ Claudio Leonardi, *Medioevo profetico* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2019), 103–142.

został poświęcony ówczesnej sytuacji duchowieństwa i kurii rzymskiej. Uważne oko św. Bernarda wszędzie widzi zeświecczenie, chciwość pieniądza, niezdrowe ambicje itd. Przestrzega papieża przed niebezpieczeństwem zbytnej centralizacji: „Mylisz się, sądząc, że Twoja władza apostolska – chociaż najwyższa w świecie – jest jedyną ustanowioną przez Boga”²⁷.

Brakiem traktatu św. Bernarda jest wyznaczenie ideału, który był nie do zrealizowania w sytuacji duchowej tamtych czasów. Dlatego podniesiona krytyka, w pełni słuszna, okazała się po prostu nieskuteczna. Bernard nie pomylił się wprawdzie teoretycznie, ale praktycznie jego podejście pozostawia wiele do życzenia. Zabrakło w nim po prostu właściwej pedagogii. Ze względu na swoją teologię dzieło Bernarda dopiero z czasem nabrało wartości ideału i zachowuje go do dzisiaj, chociaż obecnie nie jest szerzej wykorzystywane, a na pewno przyniosłoby ludziom sprawującym władzę w Kościele wiele pożytku, otwierając przed nimi owocną perspektywę duchowości władzy.

Całkowicie inny charakter mają pisma św. Katarzyny ze Sieny, która jako kobieta wywarła niezwykle wpływ zarówno na życie Kościoła, jak i na doktrynę eklezjologiczną, chociaż ten drugi aspekt zasługiwałby na nowe i szersze opracowanie²⁸. Jej wypowiedzi nie są dyktowane przez inteligencję i spokojną refleksję, ale wypływają z jej serca, w którym burzy się i splata miłość i gniew. Nawet jeśli jej listy są zredagowane przez sekretarzy, gdyż nie miała praktyki w pisaniu, to jednak w całości charakteryzują się stylem tak bardzo osobistym, że nie ulega najmniejszej wątpliwości jej autorstwo. Uderza w tym zbiorze listów wielkie „napięcie” między czcią dla Kościoła i papieża oraz szczerą miłością – z jednej strony, a z drugiej cięty język, niekiedy wprost profetyczny, w którym Katarzyna pokazuje, że nie boi się niczego, demaskując braki, słabości i grzechy²⁹. Gdy w celu doprowadzenia do zakończenia wojny między ligą florencką i Państwem Kościelnym Katarzyna przebywała w Awinionie jako oficjalna ambasadorka Florencji, nie widziała swojej misji w kluczu polityczno-dyplomatycznym, ale traktowała ją jako misję kościelną, co widać w jej liście skierowanym do papieża Grzegorza XI: „Wydaje mi się, że najwyższa i odwieczna Dobroć pozwala przeprowadzić siłą to, czego nie udało się przeprowadzić miłością. Przyzwala, aby jej Oblubienicy zostały odebrane owe zaszczyty i przyjemności. Pokazuje wyraźnie, iż chciałaby, żeby Kościół powrócił do pierwotnego stanu ubóstwa, pokory i łagodności i stał się taki, jakim był w owym świętym czasie, kiedy nie dbano o nic, tylko o chwałę Bożą i zbawienie dusz, kiedy troszczono się o sprawy duchowe, a nie cielesne”³⁰.

Katarzyna osiągnęła to, czego przed nią nie zdołali osiągnąć ani wymowny Petrarka, ani wielu innych. Papież wyruszył w drogę powrotną do Rzymu we wrześniu 1376 roku. Misja polityczna Katarzyny skończyła się, ale kontynuowała ona jeszcze swoją misję reli-

27 Bernard z Clairvaux, „O rozważaniu”, 3, 17, w: Bernard z Clairvaux, *O mówianiu Boga i inne traktaty*, przekład i wstęp S. Kiełtyka (Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2000), 189.

28 Giuseppe Dalla Torre, *Diritto e politica in Caterina da Siena* (Torino: G. Giappichelli Editore, 2010).

29 Claudio Leonardi, *Medioevo profetico*, 83–100.

30 Katarzyna ze Sieny, *Listy*, wybór, przekład i opracowanie Ludmiła Grygiel (Poznań: W drodze, 2016), 219 (List 206).

gijną. Skoro tylko papież przybył do Rzymu w styczniu 1377 roku, pisała do niego: „Błagam cię, Ojczy Święty – zachciej spojrzeć na wady złych pasterzy i urzędników Kościoła i ukarż ich za to wszystko, czego nie powinni czynić. Staraj się przysparzać Kościołowi dobrych pasterzy, żyjących cnotliwie i sprawiedliwie. Musisz to zrobić z obowiązku, dla chwały Bożej i dla zbawienia dusz, a także dlatego, że świeccy teraz uważnie patrzą ci na ręce, gdyż widzą, ile kłopotów wynikło z powodu bezkarności i wad pasterzy”³¹.

Koniec „zepsucia babilońskiego” w Kościele, jak nazwano okres, który papieże spędzili w Awinionie, był początkiem epoki jeszcze ciemniejszej. Wraz ze śmiercią Grzegorza XI i wyborem Urbana VI zaczęła się „wielka schizma”, która podzieliła Kościół zachodni na dwie, a potem trzy części³². Katarzyna z całym swoim wpływem stała po stronie papieża Urbana VI, co miało wielkie znaczenie dla Italii. Ile ta kobieta przecierpiała ze względu na losy Kościoła, wyraźnie pokazują jej listy kierowane do nowo wybranego papieża. Są one pełne oburzenia i oskarżeń mimo całej czci dla prawomocnie wybranego papieża. Pisała do niego: „Ojczy Święty, czy wiesz, co się stanie, jeśli nie zrobisz tego, co w twej mocy? Przecież Bóg chce przede wszystkim reformy swej Oblubienicy, a nie chce, aby pozostawała ona okryta trądem. Jeżeli zaś nie dokonasz tego zgodnie ze swoją władzą (po to właśnie Bóg postawił cię na tym miejscu i obdarzył tak wielkim dostojenstwem), uczyni to sam Bóg za pośrednictwem licznych udręć i cierpień. Wyrwie on najpierw pokrzywione drzewa albo je wyprostuje po swojemu”³³.

Słowa Katarzyny nie spotkały się z przyjęciem. Całe dalsze dzieje schizmy i Kościoła w okresie renesansu są wypełnieniem jej prorocstwa o „licznych udrękach i cierpieniach” i o „prostowaniu krzywych drzew”, które następowało pośród wielu trudności i oporów. Wyraźnie widać w tym przypadku, że słowo krytyki nie sprawia cudu przemiany; zdaje się rozpraszać w gąszczu okoliczności historycznych, które wywierają niewątpliwy wpływ na podnoszone głosy, także przez proroków. Tak zresztą było już w czasach Starożytności. Słowa jednak, tak jak czyny świętego, nie pozostają nigdy całkowicie nieskuteczne, ponieważ za ich pośrednictwem Kościół jest ciągle skłaniany do refleksji nad swoim stanem i nad jakością pełnionej misji.

2.3. Krytyka zewnętrzna

W dziejach Kościoła zawsze podkreślano, że jego krytyka za pośrednictwem słowa i czynu, jeśli ma przynieść realne rezultaty, musi pozostać krytyką w jego ramach, czyli ma być krytyką w Kościele, to znaczy ma dokonywać się w „horyzoncie Ewangelii”, jak mówił Karl Rahner³⁴. Obok tego typu krytyki wewnętrznej jest obecny w Kościele także ruch, który idzie inną drogą. Sądzenie Kościoła, niezadowolenie z niego, stwier-

31 Katarzyna ze Sieny, *Listy*, 400 (List 285).

32 Paul Payan, *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378–1417)* (Paris: Flammarion, 2009).

33 Katarzyna ze Sieny, *Listy*, 500 (List 364).

34 Karl Rahner, „Das Evangelium als Horizont. Selbstkritik und Gesellschaftskritik der Kirche”, w: Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, t. 24/1: *das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichen Auftrag der Kirche*, 216–232 (Freiburg: Herder, 2011).

dzanie braków i upadków, prowadzi niejednokrotnie do porzucania wspólnoty kościelnej. W nurcie refleksji historycznej widzimy bardzo jasno, ile z tego powodu w Kościele zaprzepaszczono energii, zapału i podjętych wysiłków. Już św. Augustyn mówił: „Non fecerunt haereses nisi magni homines – U początku herezji są zawsze wielcy ludzie”³⁵. Mali ludzie mogą stać się apostatami, ale do prawdziwej herezji czy też do założenia jakiegoś „nowego” Kościoła są zdolni tylko ludzie wybitni. Jest tragiczne, że w ten sposób Kościół utracił w ciągu wieków i ciągle traci tak wiele entuzjazmu, dobrej woli, talentów, a także środków materialnych, o czym nie można zapominać.

Ta strata jest potem tym większa, że zewnętrzne oddzielenie się do wspólnoty często prowadzi do zaprzepaszczenia jakiegoś cennego ruchu i rozwoju zapoczątkowanego w łonie Kościoła i trzeba potem wielu wysiłków i długiego czasu, nawet całych wieków, aby powrócić do pierwotnej linii rozwoju eklezjalnego, która została zerwana. W chwili, w której jakiś uprawniony ruch w Kościele odchodzi od niego i stawia się poza nim, czuje się on niejako zobowiązany do obrony. Musi podkreślić to, co w jego istocie zostało zaatakowane, musi także odrzucić albo przynajmniej złagodzić wymogi w sobie prawomocne, które teraz są akcentowane poza nim. Podkreślenie, na przykład, przez reformatorów w XVI wieku znaczenia Pisma Świętego jako jedyne źródła wiary doprowadziło w Kościele do uwypuklenia znaczenia tradycji kościelnej. Ten fakt nie stanowił jakiegoś ataku na Pismo Święte, ale efektem praktycznym było to, że w Kościele katolickim bardzo późno pojawił się ruch biblijny. Henri de Lubac słusznie zauważył, że Kościołowi bardzo zaszkodziło to, że zawsze nauczał katechizmu „przeciw” komuś, a z tego powodu podziały pojawiające się w Kościele wywołały wiele opóźnień w jego globalnym rozwoju i dziejowym postępie³⁶.

Krytyka Kościoła, która wyprowadza na zewnątrz, ma jeszcze jeden tragiczny aspekt. Możemy spokojnie założyć, że to autentycznie religijna potrzeba wywołała krytykę Kościoła ze strony reformatora i stała się okazją do oddzielenia się od wspólnoty kościelnej. Historyczna manifestacja Kościoła jest mierzona jego rzeczywistością idealną. Pierwotnym motywem takiej krytyki jest więc od początku odnowa Kościoła biorąca za punkt odniesienia jego postać idealną. Ale oto człowiek, który widzi Kościół tak idealnie, dochodzi do tragicznego w sobie doświadczenia, że to właśnie on przez swoje oddzielenie się od wspólnoty kościelnej uniemożliwia realizację swojego pragnienia. Krytyka, która pochodzi z zewnątrz, nie ma już tego efektu eklezjalnego, który mogliby osiągnąć święci przez swoją krytykę podejmowaną od wewnątrz. Jest jednak coś więcej – historia pokazuje, że najwznioślejszy obraz idealny, który doprowadził do krytyki Kościoła, nie może utrzymać się przez dłuższy czas na tym wysokim poziomie. Człowiek, który oddzielił się od Kościoła, wychodząc od swoich subiektywnie uczciwych pragnień i intencji, aby utworzyć nową wspólnotę zgodną z pierwotnym ideałem, po relatywnie krótkim czasie napotyka na takie same trudności i takie same problemy, ze względu na które porzucił wspólnotę kościelną. Dochodzi do tego, że ludzie, którzy przyłączają się do niego, nie

35 Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 124, 5: PL 37, 1652.

36 Henri de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. Maria Stokowska (Kraków: Znak, 1988), 260–261.

podzielają w całości tych samych ideałów, ale często łączą się z reformatorem z innych, także bardzo niskich pobudek. Skoro tylko ruch zrodzony z motywów tak idealnych staje się większą wspólnotą – „nowym” Kościołem, bardzo szybko doświadcza tego samego, czego doświadcza „stary” Kościół, gdyż tak samo jest on powiązany z konkretnymi ludźmi i konkretnymi dziejami, a tym samym jest uzależniony od sytuacji duchowej czasu, od okoliczności społecznych i kulturowych, od ludzkich słabości i ograniczeń. Reformator porzucający Kościół skazuje się na nieuchronną porażkę. Wystarczy przyrzec się dziejom reformacji, by o tym się przekonać. Reformacja wywołana przez Lutera w 1517 roku bardzo szybko zaczęła domagać się kolejnych reform i tak w stosunkowo niedługim czasie powstało wiele wspólnot reformowanych.

Zakończenie

Spojrzenie na dzieje Kościoła jasno pokazuje, że jego krytyka jest prawomocna, a w niektórych sytuacjach nawet konieczna, chociaż ma pewne ograniczenia. Nie wynika ona z takiej czy innej wizji historycznej Kościoła, ale wypływa z samej jego natury. Wierzący wie także, że w przyszłości, aż do końca czasu, konkretny i widzialny Kościół nigdy nie odpowie w pełni jego prawdziwej rzeczywistości, która zawsze pozostaje odległa w stosunku do tego, czym w swojej rzeczywistości jest zawsze, i że zatem bolesna konieczność krytyki pozostanie aktualna tak samo w każdym czasie. Wie jednak także, zarówno na mocy poznania jego natury, jak i doświadczenia jego dziejów, że taka krytyka, jeśli ma być owocna i skuteczna, może mieć miejsce tylko w łonie Kościoła oraz musi być zawsze owocem wiary, miłości i czci, ponieważ Kościół, z całą swoją ludzką nędzą i ograniczonością, mimo wszystko, pozostaje zawsze oblubienicą Chrystusa i Matką wierzących. Autentyczna krytyka Kościoła musi być więc w każdym przypadku wołaniem o świętość.

Bibliografia

- Augustyn. *Enarrationes in Psalmos* 124: PL 37.
- Bainton, Roland H. *Erasmus della cristianità*. Firenze: Sansoni, 1989.
- Avery, Myrtila. *The Exultet Rolls of South Italy*. T. 2. Princeton: University Press, 1936.
- Bellonci, Maria. *Lukrecja Borgia. Jej życie i czasy*. Tłum. Barbara Sieroszevska. Warszawa: PIW, 1989.
- Bernard z Clairvaux. *O miłowaniu Boga i inne traktaty*. Przekład i wstęp Stanisław Kiełtyka. Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2000.
- Białobrzęski, Marcin. *Wykład świętych Ewangelii*. T. 1. Wilno: J. Zawadzki, 1847.
- Brandmüller, Walter. *Galilei und die Kirche. Ein „Fall“ und seine Lösung*. Aachen: MM-Verlag, 1994.

- Congar, Yves. „Dogme christologique et et ecclésiologie. Vérité et limites d’une parallèle”. W: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. T. 3. *Chaldekone heute*, red. A. Grillmeier, H. Bacht, 239–268. Würzburg: Echterverlag, 1951.
- D’Ascia, Luca. *Erasmus e l’umanesimo Romano*. Firenze: Olschki, 1991.
- Gervaso, Roberto. *Borgiowie*. Tłum. Janina Perlin. Katowice: Książnica, 2007.
- Gonçalves, da Câmara Luís. „Memoriale seu diarium”. W: *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis*. T. 1. *Narrationes scriptae ante annum 1557*, red. Dionysius Fernández Zapico, Candidus de Dalmases, 588–752. Monumenta Historica Societatis Jesu 66. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1943.
- L’inquisizione. Atti del Simposio internazionale (Città del Vaticano, 29–31 ottobre 1998)*, red. A. Borromeo, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003.
- Katarzyna ze Sieny. *Listy*. Wybór, przekład i opracowanie Ludmiła Grygiel. Poznań: W drodze, 2016.
- Koch, Kurt. „Artisti della santità. I santi e la teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI”. W: *San Josemaría e il pensiero teologico. Atti del Convegno Teologico*, Roma 14–16 novembre 2013, red. Javier López Díaz, 107–123. Roma: EDUSC 2014.
- Kolvenbach, Peter-Hans. *Una esigente sequela Christi. Riflessioni e studi sugli Esercizi spirituali e la Spiritualità ignaziana*. Roma: AdP, 2008.
- Leonardi, Claudio. *Medioevo profetico*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2019.
- Loyola, Ignacy. *Pisma wybrane*. T. 1. *Komentarze*. Opracował Mieczysław Bednarz przy współpracy Stefana Filipowicza, Romana Skórki. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1968.
- Loyola, Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Tłum. Jan Ożóg. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Lubac, Henri de. *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Tłum. Maria Stokowska. Kraków: Znak, 1988.
- Madrigal, Terrazas Jesús Santiago. „Experiencia de Dios y conversión eclesial en «la persona que se ejercita». A propósito de las «Reglas para sentir con la Iglesia»”, W: *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, red. Rufino Meana Peón, José García de Castro Valdés, Francisco Ramírez Fueyo, Jaime Tatay Nieto, 253–276. Manresa 71. Madrid: Mensajero, 2019.
- Martini, Carlo M. *La parola di Dio alle origini della Chiesa*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1980.
- Meyer, Gerald J. *Borgiowie. Historia nieznaną*. Tłum. Edyta Stępkowska. Kraków: Astra, 2015.
- Miłość Kościoła dzisiaj według św. Ignacego Loyoli. Wokół reguł o trzymaniu z Kościołem św. Ignacego Loyoli*, red. Waclaw Królikowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.
- Mirbt, Carl. *Quellen zur Geschichte des Päpstums und des römischen Katholizismus*. Tübingen und Leipzig: Mohr, 1901.
- Orygenes. *Homiliae XXVI In Jesu Nave*: PG 12.

- Pastor, Ludwig von. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Julius III., Marcellus II., und Paul IV. (1550–1559)*. Geschichte der Päpste 6. Freiburg im Brisgau: Herder, 1913.
- Pastor, Ludwik. *Katolicycy reformatorzy XVI stulecia. Szkice charakterów*. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1924.
- Payan, Paul. *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378–1417)*. Paris: Flammarion, 2009.
- Rahner, Karl. *Sämtliche Werke*. T. 24/1. *Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichen Auftrag der Kirche*. Freiburg: Herder, 2011.
- Schneider, Burkhard. „Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola”. W: *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, red. Jean Daniélou, Herbert Vorgrimler. Freiburg im Breisgau: Herder, 1961, 268–300.
- Sigaut, Marion. *Voltaire. Une imposture au service des puissants*. Paris: KontreKulture, 2014.
- Sprawa Galileusza*. Wybór i red. Józef Życiński. Tłum. Maria Olszańska, Krystyna Sławińska, Adam Szostkiewicz. Kraków: Znak, 1991.
- Torre, Giuseppe Dalla. *Diritto e politica in Caterina da Siena*. Torino: G. Giappicchelli Editore, 2010.
- Vanni, Ugo. *Apocalisse, libro della Rivelazione. Esegesei biblico-teologica e implicazioni pastorali*. Bologna: EDB, 2009.