

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

## ZARYS DZIEJÓW DUCHOWOŚCI ANGLIKAŃSKIEJ (II)

Głębokie przemiany, których doświadczyło chrześcijaństwo w XVI wieku, na długie wieki wpłynęły na jego kształt we wszystkich nurtach i tradycjach. Dotyczyło to problematyki prawd wiary, życia moralnego i duchowego, tak w sferze życia wspólnotowego i kościelnego, jak też osobistego i indywidualnego. Wśród licznych nurtów protestantyzmu swoistym charakterem od początku wyróżniał się anglikanizm. Niniejsze studium, jako druga część tekstu opublikowanego w „Rocznikach Teologicznych” w roku minionym<sup>1</sup>, ma na celu przedstawienie dziejów anglikańskiej duchowości w najważniejszym okresie kształtowania się jej tożsamości, a więc od reformacji do końca XVII wieku. Uwzględnione będą, gdzie konieczne, wpływy katolickie i protestanckie, by ukazać charakterystyczne, anglikańskie poszukiwania „drogi pośredniej”, pozostającej w zgodzie z Biblią, Tradycją i rozumem.

### I. GŁÓWNE RYSY DUCHOWOŚCI REFORMACJI

Wśród radykalnych tez i postulatów reformacji znalazły się i takie, które poważnie wpłynęły na protestanckie rozumienie duchowości chrześcijańskiej. Trzeba podkreślić, że od początku nie była ona przedmiotem zainteresowania reformatorów, a nawet widziano w niej niedopuszczalne wpływy katolickie.

---

Ks. dr hab. SŁAWOMIR NOWOSAD, prof. KUL – prodziekan Wydziału Teologii KUL, kierownik Katedry Teologii Moralnej Ekumenicznej KUL; adres do korespondencji: KUL, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: xsn@kul.lublin.pl.

<sup>1</sup> S. N o w o s a d. *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (I)*. RT 50:2003 z. 3 s. 83-98.

XX-wieczni teologowie, jak K. Barth, E. Brunner czy A. Nygren, patrzą w ogóle z podejrzliwością na duchowość jako taką, a zwłaszcza jednoznacznie odrzucają jakikolwiek mistycyzm jako z gruntu obcy – bo katolicki – tradycji protestanckiej. W całych dziejach protestantyzmu duchowość znajdowała miejsce w zasadzie jedynie wśród tzw. katolicyzujących protestantów. Poszukiwania mistyczne uważano za obce Biblii i nie dające się pogodzić z Ewangelią, wręcz pogańskie. Nieufność do tych problemów umocniła się szczególnie po doświadczeniach protestanckiego pietyzmu, który zrodził falę mistyków protestanckich, a równocześnie przyniósł wiele konwersji na katolicyzm. Jego groźny charakter ujawniał się zwłaszcza w tym, że usuwał w cień wymiar dogmatyczny wiary, a chrześcijaństwo stawało się synkretyczne, gubiąc swoje *specificum*. Stąd późniejsze dążenie do „powrotu do źródeł”, po nachyleniu pietystycznym i religijności romantycznej, zawierało w sobie wezwanie do odrzucenia jakiegokolwiek mistyki, posądzanej bądź o katolickość, bądź o neopoganizm<sup>2</sup>.

Fundamentalny problem, wobec którego stanął Marcin Luter († 1546), miał w istocie charakter duchowy: to ewangeliczne pytanie o to, co robić, by zostać zbawionym. Wobec własnego zakonnego doświadczenia surowości życia w ascezie, Luter doznał nagłej intuicji o zupełnej niezasłużoności i darmości zbawienia ofiarowanego ludziom w zbawczej śmierci Chrystusa. Nie potrzeba tu żadnych „dobrych uczynków” ani radykalnych praktyk ascetycznych, tym bardziej, że kryje się za tym skoncentrowanie ludzkiego wysiłku duchowego na samym sobie. Potrzeba natomiast otwarcia się na zbawczą łaskę i ufnej wiary w objawiające to słowo Boga. Właśnie to słowo stało się wyzwaniem, wobec którego człowiek wierzący musi się otworzyć osobiście i całkowicie. Wiara jawi się tu jako przyjęcie słowa, w którym Bóg objawia samego siebie. Życie duchowe więc, rozumiane jako osobista relacja do Boga prowadząca do zjednoczenia z Nim w Chrystusie, ukazuje się tu jako całkowicie zorientowane na objawione słowo Boże i z nim złączone<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> „It is undeniable that Pietism – at the heart of which the most striking Protestant mystical figures emerged – seemed to certain Protestants [...] a step towards a spirituality without dogma, and ultimately towards a religious syncretism in which everything specifically Christian seemed to have disappeared [...]. This is why Protestant theorists who sought regeneration by a return to sources condemned all Protestant mysticism, for they saw it as tending either to Catholicism or to some form of neo-paganism; which testified in its turn, or so they thought, to the underlying paganism in Catholic piety”. L. B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality*. New York: The Seabury Press 1969 s. 58.

<sup>3</sup> Por. tamże s. 63-64.

Luter, pozostając – jak wielu jemu współczesnych – pod wpływem idei nominalistycznych i woluntarystycznych, przyjmował, że łaska Boża nie ma nic wspólnego z ludzką wolą i wewnętrzną treścią ludzkich czynów. Niemożliwa więc jest jakakolwiek twórcza i zbawcza relacja między Bogiem i człowiekiem, gdzie człowiek mógłby realnie współpracować z łaską. Tym bardziej w świetle przekonania o zupełnym zepsuciu naturalnych zdolności człowieka przez grzech. Usprawiedliwienie przez wiarę, centralne dla reformacji, dokonuje się na sposób zewnętrzny: Chrystus zbawia człowieka przez wiarę, ale nie musi go wewnętrznie zmieniać, natomiast ze strony człowieka chodzi o subiektywne i ufne przyjęcie tej łaski. Usprawiedliwienie leży u podstaw całego życia chrześcijańskiego, moralnego i duchowego, gdyż wszystko z niego wypływa. Oznacza to, że traci znaczenie kategoria obowiązku, a życie moralne i duchowe ma mieć charakter spontaniczny. Nie ma ono prowadzić do zbawienia czy zasługiwać na nie, gdyż to dane jest człowiekowi uprzednio, a ma raczej wyrażać wdzięczność za ten dar. Wartość ludzkich czynów rodzi się nie z ich wewnętrznego dobra (to nie ma znaczenia), ale z wiary. Czyn spełniony z wiarą w usprawiedliwienie w Chrystusie nadaje mu rzeczywistą wartość<sup>4</sup>. Wiara zaś jest czynem dobrym w stopniu najwyższym, gdyż nadaje wartość wszystkim czynom.

W centrum duchowych zainteresowań reformacji było więc indywidualne zbawienie w kontekście ludzkiej grzeszności i perspektywy osobistej eschatologii. Punktem odniesienia i odpowiedzią na ludzkie niepokoje i nadzieje jest Jezus Chrystus, zwłaszcza w Jego cierpieniu na krzyżu. Sam Luter znał i cenił mistyków średniowiecznych, ale równocześnie krytycznie odnosił się do ich nauk. Bóg był dla Lutera *Deus absconditus*, który mimo samoobjawienia w słowie nadal pozostawał ukryty. Przyjmował myśli Taulera czy Pseudo-Areopagity, ale też zarzucał im, że nie doceniają Chrystusowego wcielenia i krzyża. Św. Bernard słusznie akcentował Chrystusa i Jego krzyż, ale za bardzo ten krzyż został wchłonięty w chwale zmartwychwstania. Ponieważ najpełniejsze objawienie Boga dokonało się na Kalwarii, nic nie może odsunąć krzyża z centrum chrześcijańskiej duchowości i tylko tu może się dokonać najprawdziwsze zjednoczenie duszy ze Zbawicielem<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Por. A. E. M c G r a t h. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford: Blackwell Publishing 2004<sup>2</sup> s. 79-82.

<sup>5</sup> Por. B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 69-70; D. H. T r i p p. *Luther. W: The Study of Spirituality*. Red. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. London: SPCK 2000 s. 343-344.

Modlitwa jest najbardziej autentycznym dziełem wiary, do którego przygotowują – zawsze w tej kolejności – przykazania, credo i Modlitwa Pańska. Na modlitwie również chrześcijanin doświadcza szczególnych pokus, co ujawnia jego zmaganie się ze światem. Modlitwa winna być błaganiem i dziękczynieniem, ale także adoracją. Boga należy wielbić w duchu bezinteresowności ze względu na Niego samego. Prowadzi to do oddania czci Bożemu Imieniu, zwycięstwu Jego królestwa i spełnieniu Bożej woli<sup>6</sup> Do tych nauk Lutra Zwingli dodał przekonanie o potrzebie prostoty w modlitwie, która ma zawsze wypływać z serca. Są tu wyraźne rysy pneumatologiczne, gdyż to jedynie Duch Święty otwiera serce na słowo Boże. Ideałem modlitwy jest modlitwa prywatna, a szczególnie modlitwa cicha, a nawet milcząca, bez określonego miejsca, formuł czy rytu. Zwłaszcza we wspólnocie należy dbać o tę prostotę modlitwy, stąd nie potrzeba organów czy chóru, a wystarczy samo słowo Pisma świętego. Słowo Boże winno być głoszone na zewnątrz, ale ważniejsze jest, by towarzyszyło mu „słowo wewnętrzne”, na które Boży Duch otwiera ludzkie serce<sup>7</sup>

Dla szeroko rozumianego życia duchowego wiernych protestantyzm zasłużył się w szczególny sposób poprzez upowszechnienie tekstu Biblii w językach narodowych. Pobożność, także wśród prostych ludzi, nabrała charakteru wyraźnie biblijnego. Służyło temu także prowadzenie biblijnego kaznodziejstwa i katechez, jak też przetłumaczenie tekstów liturgicznych i uproszczenie obrzędów. Sam Luter włożył wiele wysiłku, by jego tłumaczenie Biblii miało należny kształt literacki i zachowywało charakter duchowy. Dodatkowe znaczenie miały jego dwa katechizmy. Warto zaznaczyć, że jego wykład wiary jest tu stosunkowo bliski tradycyjnej nauce katolickiej, a dla pobożności znaczenie miała jego umiejętność wyprowadzania implikacji duchowych z prawd wiary, np. Trójcy Świętej czy wcielenia. Początkowo liturgia luterańska zachowała najważniejsze dotychczasowe formy, a więc ołtarz, szaty, śpiewy czy światła. Przy udzielaniu sakramentów w zasadzie zachowano tradycyjne teksty

---

<sup>6</sup> K. E. Kirk bardziej krytycznie ocenia pierwotne założenia Lutra i reformacji co do charakteru modlitwy, widząc tam całkowite zanegowanie jej aspektu adoracyjnego. Por. *The Vision of God. The Christian Doctrine of the „summum bonum”* London: Longmans, Green and Co 1931 s. 429-431; S. N o w o s a d. *Nadzieja na „visio Dei” w życiu moralnym*. W: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 155-156.

<sup>7</sup> „In Zwingli's experience and theology prayer is direct and from the heart; it is the outreaching of the human spirit towards the sovereign Lord [...]. Private prayer is his ideal of the true worship of God, bound to no particular locality, form of words, or ceremonial”. C. M. D e n t. *Zwingli*. W: *The Study of Spirituality* s. 348.

modlitw. Znaczącą zmianą była natomiast modyfikacja kanonu Mszy świętej w celu usunięcia z niej wymiaru ofiarniczego. Z przekonania o ludzkiej grzeszności i potrzeby przebaczenia zrodził się akcent na wyznanie grzechów, a cała Eucharystia stała się przede wszystkim dziękczynieniem. Warto też zaznaczyć, że całkowicie zachowano rok liturgiczny, gdzie świętom maryjnym czy ku czci świętych nadano jedynie drugorzędne znaczenie. Zasługą Lutra było upowszechnienie pieśni chóralnych, opartych zwykle na tradycyjnych hymnach i tekstach biblijnych, co w oczywisty sposób sprzyjało wzmocnieniu biblijnej pobożności<sup>8</sup>. Tak Luter, jak i Kalwin doceniali też znaczenie Kościoła dla życia chrześcijan, gdyż to w Kościele działa zbawcza moc Chrystusa przez sakramenty (zwłaszcza chrzest, Uczta Pańska i związana z nią spowiedź) i słowo Boże. Szczególną rolę pełnią kaznodzieje – słudzy słowa, którzy wprowadzają i umacniają ludzi w życiu wiary. Kalwin bardziej podkreślił pokutny wymiar życia chrześcijańskiego, a w modlitwie akcentował gotowość przyjmowania tego, co Bóg daje. Najważniejsza jest medytacja Osoby Chrystusa, a wzorem modlitwy jest *Ojciec nasz*<sup>9</sup>

Wśród nowych akcentów reformacji było odrodzenie pierwotnej prawdy o powszechnym kapłaństwie wiernych, czemu jednak towarzyszyło osłabienie znaczenia i roli kapłaństwa służebnego, pozbawionego charakteru sakramentalnego. Odnosiło się to również do życia zakonnego i konsekrowanego czy apostoelskiej misji osób powołanych. Dalszą konsekwencją była niejasność w odróżnianiu Kościoła od sfery świeckiej i idące za tym przypisywanie świeckim księżętom atrybutów kościelnych. Równocześnie docenienie świeckiej duchowości, w ramach kapłaństwa powszechnego i płynącego z tego uświęcania życia świeckiego, osłabiał u Lutra jego nadmierny pesymizm w widzeniu świata<sup>10</sup>.

Trzeba przyznać, że pierwotny luteranizm nie chciał być niczym innym, jak katolickim chrześcijaństwem z pewnymi, powierzchownymi zmianami. Jednakże już w czasach Lutra okazało się, że oczekiwania jego zwolenników szły o wiele dalej, domagając się radykalnego odrzucenia Kościoła katolickiego i całej jego tradycji wraz z powrotem do „czystej” Ewangelii. Wśród tych

---

<sup>8</sup> Por. B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 72-75; t e n ż e. *The Spirit and Forms of Protestantism*. London: Collins 1963 s. 39-46.

<sup>9</sup> Por. D. H. T r i p p. *Calvin*. W: *The Study of Spirituality* s. 355-356.

<sup>10</sup> „[...] Luther was the first, at least since patristic times, to proclaim the priesthood of the faithful so clearly and to propose so concretely a genuinely lay spirituality such as would sanctify life in the world with all its domestic or professional responsibilities” B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 76.

„reformatorów” Luter sam wskazał na Ulricha Zwinglego († 1531), szwajcarskiego kanonika i kaznodzieję z Zurychu, który szedł o wiele dalej niż on sam. Dokonując poważnych reform Kościoła przy wsparciu licznych książąt świeckich, Zwingli dawał wyraz radykalnej i racjonalizującej mentalności w duchu Erazma z Rotterdamu. Była to mentalność „ewangeliczna”, szczególnie charakterystyczna dla wykształconych mieszczan. Chodziło tu o „powrót do źródeł” z zachowaniem krytycyzmu filologicznego w odniesieniu do podstawowych tekstów chrześcijańskich. Podczas gdy Luter zachował ducha chrześcijańskiego humanizmu i nigdy nie oderwał się od tradycji katolickiej, Jan Kalwin († 1564) pierwotnie zerwał z nią radykalnie, by później na powrót zbliżyć się do katolickiego humanizmu. Właśnie w tym miejscu Zwingli i inni radykalni reformatorzy porzucili Kalwina<sup>11</sup>

Ducha tej „reformowanej” duchowości nadał właśnie Zwingli, zwłaszcza przez jej zdecydowane uwolnienie od tradycyjnych dogmatów. Chrześcijaństwo w ich wydaniu stało się w istocie religijnym humanizmem, pozbawionym wymiaru nadprzyrodzonego. Ewangelia była podstawą dla swoistego, psychologicznego ujmowania religii całkowicie skoncentrowanej na człowieku. W swoich tekstach Zwingli zaczynał nauczanie od takich prawd wiary, jak Trójca Święta, wcielenie, a nawet dogmaty maryjne, ale w istocie nie miały one żadnego znaczenia dla jego życia duchowego ani dla tego, do czego wzywał swoich słuchaczy. Usprawiedliwienie przez wiarę, w którym nie odwoływał się do Lutra, a jedynie do swoich przekonań, zwracało się do całkowicie wewnętrznej pobożności, nie potrzebowało żadnego wyrazu zewnętrznego, jak sakramenty, ceremonie liturgiczne czy praktyki ascetyczne. Ich miejsce w religii może mieć co najwyżej znaczenie pedagogiczne, a służą tylko ludziom słabym czy prostym. W całym jego nauczaniu religia chrześcijańska jest odarta z nadprzyrodzoności, Ewangelia sprowadzona do uwewnętrznienia starotestamentalnych przykazań, a królestwo Boże z nauk Jezusa było tylko obrazowym ukazaniem jedynie prawdziwej, wewnętrznej i moralistycznej religijności. Natomiast wspólne dla Zwinglego i Kalwina było mocne uwrażliwienie społeczne, gdzie chrześcijaństwo miało inspirować i przemieniać życie społeczne i polityczne.

Tak rozumiana duchowość reformowana upowszechniła się i zyskała miano protestanckiej, szczególnie tam, gdzie wpływy Lutra czy Kalwina nie były dominujące. Prezentowała się jako religia oczyszczona i rozumnie uproszczona, jako prawdziwy „ewangelizm”, czyli powrót do Ewangelii. W istocie

---

<sup>11</sup> Por. tamże s. 79-80.

zachowała jednak liczne elementy *devotio moderna*, średniowiecznego augustynizmu czy tendencji nominalistycznych. Najważniejsze było zdecydowane odróżnienie tego, co wewnętrzne, od tego, co zewnętrzne. Elementem wewnętrznym był Kościół jako instytucja ze wszystkimi jego atrybutami i obrzędami, a miało to być jedynie wyrazem elementu wewnętrznego. Łatwo tu odkryć ducha platońskiego z jego akcentem na ducha, a odrzuceniem materii. Tak pojmowaną ewangeliczną religię utożsamiano z Kantowską „religią w granicach rozumu”, gdzie zapoznano całą płaszczyznę tajemnicy Bożej obecności, transcendencji Ducha Świętego czy wymiaru apokaliptycznego. Była to też „religia sumienia”, gdzie nie było miejsca dla Bożego Ducha, heroizmu miłości, tajemnicy spotkania z Bogiem, a dominował racjonalizm<sup>12</sup>.

Wydaje się, że Kalwin (jak i Luter zresztą) nie potrafił uwolnić się od dominującego ducha nominalizmu czy platońskiego charakteru myśli augustyńskiej. Dziedzictwem nominalistycznym było zwłaszcza niewystarczające pojęcie boskiej transcendencji, na czym Kalwin opierał swoją rygorystyczną logikę i myślenie teologiczne. Natomiast nurt platoński wpłynął na niechęć Kalwina do pojęcia sakramentów i nieuznanie ich miejsca w chrześcijaństwie. Jego zamierzeniem było stworzenie całkowicie nowej doktryny teologicznej, pomijającej dotychczasowe dziedzictwo, a wyprowadzającej wszystko z „czystego” Nowego Testamentu. W wymiarze duchowości chrześcijańskiej najważniejszym pojęciem, wprowadzonym przez Kalwina, było uświęcenie.

Przyjmując tezę o „usprawiedliwieniu przez wiarę” dodał do niej swoje przekonanie, że jej prawdziwość i zbawcza moc ujawnia się w uświęceniu całego człowieka. Usprawiedliwienie z pewnością dokonuje się niezależnie od jakichkolwiek ludzkich uczynków, jednakże Kalwin do tej nauki Lutra dodał nowy akcent odnośnie do samej wiary. Jeżeli nie prowadziłyby ona do zewnętrznych uczynków i nie owocowała coraz większym uświęceniem człowieka, byłaby jedynie wiarą pozorną, a przez to nie skutkowałaby usprawiedliwieniem. W istocie więc owocem wiary dla Kalwina jest zarówno usprawiedliwienie, jak i uświęcenie, czego skutkiem są dobre czyny – „wiara i dobre czyny muszą wiernie przy sobie trwać”<sup>13</sup> Jakkolwiek problematyczna (z racji niejasności przejścia od usprawiedliwienia do uświęcenia oraz

---

<sup>12</sup> Por. tamże s. 81-83.

<sup>13</sup> „Thus, Calvin sees both justification and sanctification as the fruit of faith. The latter, sanctification, is seen by Calvin as inseparable from justification. The justified life of faith bears fruit in good works; faith and good works must cleave together” L. W e i l. *The Gospel in Anglicanism*. W: *The Study of Anglicanism*. Red. S. Sykes, J. Booty. London: SPCK 1988 s. 69.

przez brak powiązania z chrześcijańskim rozumieniem łaski) może być ta doktryna Kalwina, zachowuje pewną zewnętrzną zgodność z Nowym Testamentem i tradycyjną nauką katolicką. W ograniczony sposób Kalwin pojmuje też działanie Ducha Świętego w usprawiedliwionym, nowym człowieku, a nowe, Chrystusowe, prawo sprowadza niemal wyłącznie do dokładnego wykładu Dekalogu. Być może główny problem tej doktryny to brak ukazania skutków łaski działającej w człowieku, za czym stoi zwłaszcza wspomniane niewystarczające zrozumienie transcendencji Boga. Kalwin bardzo podkreślał na przykład chwałę Boga, ale Jego wielka chwała wydawała się całkowicie zależeć od małości człowieka – Bóg jawił się nie jako nieskończenie wielki, ale wielki przez porównanie z ludzką marnością. Za tym wszystkim szło nieświadomienie bądź odrzucenie prawdy o łasce przysługującej człowiekowi, co w końcu sprawiało, że nawet jego dobre uczynki były mu całkowicie obce, choć dokonywał ich w nim sam Bóg<sup>14</sup>.

## II. ZREBY DUCHOWOŚCI ANGLIKAŃSKIEJ

W wielu aspektach proces kształtowania i uwyrażniania się anglikanizmu odbywał się z zachowaniem łączności z przedreformacyjnym chrześcijaństwem. Nowym akcentom, czy to przyjętym z tez twórców reformacji kontynentalnej, czy to właściwym rodzimej tradycji, towarzyszyło więc odwoływanie się do nauki i praktyki kościelnej, utrwalonej już w królestwie Anglii przez ponad tysiąclecie. Mimo wszelkich nowych i znaczących założeń i decyzji reformacji angielskiej, kształtujących charakter chrześcijaństwa w Anglii, należy dostrzec ciągłość myśli, teologii i pobożności. Reformacja angielska nie była radykalnym zerwaniem z Kościołem średniowiecznym i powrotem do „czystej” Biblii, Kościoła pierwotnego i Ojców Kościoła. Dla przykładu w literaturze ascetycznej potwierdza to fakt, że w latach 1494-1533, a później w 1659-1679 kilkakrotnie wznawiano *Scale of Perfection* W. Hilto-

---

<sup>14</sup> „It lay in a persistent incapacity to insert the effects of grace within our humanity while effectively conceiving of its radically supernatural character [...]. All this showed itself in Calvin's rejection of, or willful ignorance of, the idea of grace inhering in man, in whatever way this is understood. God certainly acted in man for his sanctification, yet for that very reason the resultant sanctified action could not be man's". B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 87.

na. Ponadto można wskazać na bliskość J. Taylora wobec Hiltona i R. Rolle, między G. Herbertem a Julianną z Norwich czy J. Donne a Margery Kempe. Nie było to jednak mechaniczne powtarzanie dawnych nauk ascetycznych, ale twórcze korzystanie z ich intuicji w historycznie nowej sytuacji<sup>15</sup>

Dla angielskiej (i anglikańskiej) duchowości specyficzne znaczenie miało Pismo św., które od dawna usiłowano tłumaczyć na język ojczysty, co wzmocniło się w oczywisty sposób po reformacji. Pierwsze fragmenty biblijne w wersji anglosaksońskiej były dziełem prawdopodobnie Bedy († 735) i jego współczesnych, a obejmowały m.in. fragmenty Starego Testamentu oraz ewangelie i psalmy. Wybrane księgi biblijne, zwłaszcza psalmy, tłumaczył w późniejszym średniowieczu także Rolle. W XIV w. pojawiło się kilka tłumaczeń anonimowych, zwykle autorstwa zwolenników Wyklifa († 1384) i związanego z nim środowiska lollardów. Natomiast nie ma uzasadnienia przekonanie, że to od samego Wyklifa pochodzi pierwsze kompletne tłumaczenie Biblii na angielski. Całość Nowego Testamentu w tłumaczeniu z greki była dziełem zwolennika Lutera W. Tyndale'a i ukazała się w latach 20. XVI w. Do jego kolejnych tłumaczeń ksiąg starotestamentalnych przyłączył się M. Coverdale, wskutek czego w 1535 r. ukazało się pierwsze kompletne angielskie tłumaczenie Biblii. Po szeregu kolejnych wersji, bardziej czy mniej samodzielnych, król Jakub I zdecydował dokonać tłumaczenia oficjalnego, które ukazało się w 1611 r. i znane jest jako *King James Bible* (albo *King James Version* bądź *the Authorized Version*). To tłumaczenie zostało upowszechnione zwłaszcza przez włączenie (z wyjątkiem psalterza) do ostatecznej wersji *Book of Common Prayer* z 1662 r. Natomiast już od 1549 r. duchowni anglikańscy mieli obowiązek codziennego odmawiania jutrzni i nieszporów (*matins and evensong*), dzięki czemu w ciągu roku czytali jeden raz Stary Testament i trzykrotnie Nowy. Wszystko to sprawiało, że teksty biblijne stały się głównym źródłem i tematem ich przepowiadania, tym samym upowszechniając się wśród ludu. Duchowość anglikańską charakteryzowało coraz bardziej nasylenie biblijne<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> „Whether by accident or design, Taylor and Ken inevitably succeed Hilton and Rolle just as they succeeded Anselm and Francis. Julian is spiritual mother to George Herbert and grandma to Keble; Margery Kempe is sister to John Donne, and Little Gidding bears the family resemblance of Sempringham. There are great differences because a tradition lives and moves, but it is the same living stream, the same lineage”. M. Thornton. *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition*. London: SPCK 1963 s. 226.

<sup>16</sup> Por. J. R. H. Morman. *The Anglican Spiritual Tradition*. London: DLT 1983 s. 14-18.

*Book of Common Prayer*. Dla nadania swoistości chrześcijaństwu angielskiemu po *Act of Supremacy* z 1534 roku najbardziej znacząca była *Book of Common Prayer*, której pierwsze wersje powstały w latach 1549 i 1552, a ich autorem był Thomas Cranmer († 1556)<sup>17</sup> Warto podkreślić, że jeśli w innych nurtach reformacji autorytet i rys charakterystyczny stanowiły np. tzw. wyznania wiary czy opinie określonych teologów, w anglikanizmie szczególnym wyróżnikiem stała się ujednoczona liturgia, której kształt nadała właśnie *Prayer Book*. Gdy pierwsza wersja *Księgi* usiłowała zachować ujęcie tradycyjne mimo oczywistych zmian, druga wersja była wyrazem jej protestantyzacji, zwłaszcza przez przejście nauk Zwinglego<sup>18</sup> Pomimo następnych drobnych zmian w zasadzie przetrwała ona do 1662 r., gdy wydano ostateczną wersję, która została zachowana jako oficjalna do czasów współczesnych. Zmiany z 1662 r. odnosiły się raczej do warstwy rubrycystycznej niż treściowej, gdyż uściślono pewne przepisy, a niekiedy dodano także wcześniej usunięte obrzędy i gesty liturgiczne. Jak sama *Księga*, tak całe chrześcijaństwo anglikańskie poszukiwało swojej tożsamości między wiernością tradycji katolickiej a zwłaszcza wezwaniami purytańskimi (kalwińskimi). *Book of Common Prayer* stała się jednoznacznym autorytetem w Kościele anglikańskim zarówno w kwestiach dogmatycznych i liturgicznych, jak i prawno-kościelnych.

Wizja wiary, modlitwy i życia chrześcijańskiego z *Księgi* nadała anglikańskiej duchowości kilka charakterystycznych rysów. Stała się ona duchowością liturgiczną, albowiem opiera się na określonej i ujednoczonej przez Kościół liturgii, która obowiązuje wszędzie. Ma charakter wyraźnie eklezjalny, a więc żaden akt liturgiczny nie jest indywidualny i izolowany. Kościół, żyjąc w ryt-

---

<sup>17</sup> Był ostatnim arcybiskupem Canterbury mianowanym przez papieża. Wierny Henrykowi VIII, był głównym autorem kształtowania swoistości kościelnej *Church of England*, zwłaszcza po śmierci króla. Przyczynił się do upowszechnienia angielskiego tłumaczenia Biblii i liturgii (by „zamienić Mszę w Komunię”), dążył do większego wprowadzenia idei reformacji w Anglii, sprowadzał protestanckich teologów z kontynentu, dokonał zmian w prawie kanonicznym, głównie on odpowiadał za porzucenie dotychczasowego ceremoniału liturgicznego oraz za niszczenie obrazów świętych i relikwii. Oskarżony o herezję, został spalony na stosie za rządów Marii Tudor. Z bogatej literatury poświęconej Cranmerowi warto polecić np.: T. M a y n a r d. *The Life of Thomas Cranmer*. London: Staples Press 1956; *Thomas Cranmer: Churchman and Scholar*. Red. P. Ayris, D. Selwyn. Woodbridge: Boydell 1993; D. M a c C u l l o c h. *Thomas Cranmer: A Life*. New Haven–London: Yale University Press 1996.

<sup>18</sup> „This, where the Eucharist was concerned, was Zwinglianism at its most extreme. It rejects all idea of a real presence, even a totally spiritualized one, and does not see in the Eucharist – apart from a purely symbolic evocation of Christ’s death – any other sacrifice than an act of faith in saving grace of which this death assures us, and an act of consecration of the faithful to the service of God [...]”. B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 105.

mie tradycyjnego roku liturgicznego, rozumiany jest jako wspólnota zbawionych w niebie i wierzących na ziemi, którzy swoim życiem duchowym trwają w historii. Z przekonania o podstawowym znaczeniu objawionego słowa Bożego, zarówno codzienne oficjum, jak i każdy akt liturgiczny wypuklają nadrzędne miejsce słowa w anglikańskiej duchowości. W końcu *Book of Common Prayer* jest księgą *wspólnej* modlitwy, podkreśla więc zjednoczenie duchownych i świeckich w jednym ludzie Bożym. W świetle *Księgi* anglikańska duchowość pozbawiona jest więc akcentów mistycznych, które pojawią się później. Może być jednak określona jako metafizyczna czy „poetycka” Jej celem było „pobożne, sprawiedliwe i trzeźwe życie”<sup>19</sup>

Wydaje się, że da się wyśledzić pewne podobieństwa między *Book of Common Prayer* a *Regułą* św. Benedykta, od dawna obecną w Kościele angielskim. Dla obu wizji życia chrześcijańskiego fundamentem jest potrójna reguła Kościoła katolickiego: oficjum-Eucharystia-pobożność osobista. Prywatna modlitwa ma być jedynie pomocą w podstawowym zadaniu, jakim jest kontemplacyjne wspomnianie Boga we wszystkich życiowych sytuacjach. Obie księgi przeznaczone są dla społeczności, która jest wewnętrznie zintegrowana. W obu wyczuwa się „domowego, rodzinnego ducha” z akcentem raczej na roztropność niż umartwienie czy post, dzięki czemu ma prowadzić do świętości zarówno wykształconych, jak i nieuczonych. W końcu jak *Reguła* św. Benedykta zakłada stałą i zorganizowaną wspólnotę klasztoru, tak księga anglikańska zakłada istnienie wspólnoty parafialnej jako podstawowej społeczności w Kościele<sup>20</sup>. Wskazane aspekty potwierdzają istotną rolę, jaką tradycja benedyktyńska odegrała w dziejach angielskiego chrześcijaństwa.

Pewną ciągłość można także wskazać między *Księgą Wspólnej Modlitwy* a rodzimą tradycją XIV-wiecznych mistyków. Thornton podkreśla pochodzenie obu ze źródeł patrystycznych i wyraźny charakter benedyktyński. Łączy je również tradycyjnie angielska synteza doktryny i duchowości, zdrowej nauki i prawdziwej pobożności, a w obu jest jasny akcent pokutny. Chociaż sami XIV-wieczni mistycy nie żądali radykalnych reform Kościoła (Hilton był zdecydowanie przeciwny Wyklifowi), przygotowywali wprowadzenie języka narodowego, czego dojrzałym wyrazem stała się *Prayer Book*. Ponadto określona w niej forma oficjalnych porannych i wieczornych modlitw<sup>21</sup> dla wszystkich może odnaleźć swoje początki w niektórych uwagach Margery Kempe

---

<sup>19</sup> Por. G. S. W a k e f i e l d. *Anglican Spirituality*. W: *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. Red. L. Dupré, D. E. Saliers. London: SCM Press 1990 s. 260-263.

<sup>20</sup> Por. T h o r n t o n. *English Spirituality* s. 257-259.

<sup>21</sup> W oficjalnej wersji *The Book of Common Prayer* z 1662 r. por. s. 1-26.

czy Julianny z Norwich<sup>22</sup>. Można więc wysunąć tezę, że duch i charakter *Book of Common Prayer* wyrosły zarówno z dawnych – patrystycznych i benedyktyńskich – korzeni, jak też zachowały pewne aspekty duchowości złotego okresu angielskiej mistyki.

To wyakcentowanie w *Prayer Book* znaczenia codziennego oficjum było być może najcenniejszym elementem, jaki Cranmer wprowadził do anglikańskiej liturgii i duchowości<sup>23</sup>. W wielu miejscach widać zresztą jego zależność od brewiarza rzymskiego, choć trzeba też pamiętać, że w przeciwieństwie do jego monastycznego charakteru, przeznaczenie jutrzni i nieszporów anglikańskich miało być bardziej powszechne, a więc miały być one zwłaszcza dla świeckich. W tym Cranmer nawiązywał do patrystyki, natomiast najcenniejsze elementy modlitwy monastycznej zachował poprzez recytację całego psalterza w ciągu miesiąca oraz przez podwójne lektury tekstów biblijnych, dzięki czemu całość Pisma św. była czytana w ciągu roku. Nie zabrakło także *Benedictus* i *Te Deum* (rano) oraz *Magnificat* i *Nunc dimittis* (wieczorem). Z kolei zachowanie wprowadzenia pokutnego i zakończenia według tekstów dawnych modlitw uwypuklało ciągłość w stosunku do pobożności średniowiecznej. Według L. Bouyer tak skomponowane oficjum w połączeniu z językowym dostojnością i melodyjnym stylem czyniło zeń niezwykle narzędzie chrześcijańskiego wychowania przez kult, które nie ma odpowiednika we współczesnym chrześcijaństwie Zachodu<sup>24</sup>.

### III. RICHARD HOOKER I OKRES KAROLIŃSKI

Richard Hooker († 1600), wykształcony w Oksfordzie i tam uczący, powołany przez Elżbietę I na „Mistrza Świątyni”, zyskał miano „architekta teologii anglikańskiej” i być może największego teologa w dziejach *Church of En-*

<sup>22</sup> Thornton. *English Spirituality* s. 260-261.

<sup>23</sup> Oryginalne wersje obu *Prayer Books* z 1549 i 1552 zostały wznowione jako *The First and Second Prayer Books of Edward VI* w serii *Everyman Library* nr 448 (London: Dent 1910). Najnowsze wznowienie: London: Prayer Book Society 1999.

<sup>24</sup> „The splendid language of religious majesty and the melodious style in which these formulas were expressed made them a means of education by worship of which no Church, Catholic or Protestant, has the equivalent today” Bouyer. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 107.

*gland*<sup>25</sup> Jego nastawienie charakteryzował zdrowy umiar, zarówno w kwestiach teologicznych, jak i moralnych. Odrzucał protestanckie (purytańskie) przeakcentowanie Biblii, dowartościował ludzki rozum i naturalny ład moralny. Opowiadał się za uznaniem dobroci całego stworzenia, nie godząc się tym samym na pesymizm w widzeniu człowieka i świata jako skrajnie skażonych grzechem. Jego główne dzieło *The Laws of Ecclesiastical Polity*<sup>26</sup> na trwałe ukształtowało anglikańską teologię, życie kościelne i moralność. Nadał anglikanizmowi i anglikańskiej duchowości ducha równowagi i wewnętrznej harmonii tego, co naturalne, z nadprzyrodzonością. W sporze z purytanami i ich skrajnymi żądaniem oczyszczenia chrześcijaństwa i powrotu do „czystej” Biblii, Hooker dokonał swoistego pojednania XVI-wiecznego humanizmu z myślą Tomaszową, zwłaszcza ideą prawa, wyrastającego z odwiecznego prawa Bożego. Zawsze doceniał znaczenie chrześcijańskiej tradycji, która daje nieusuwalne świadectwo wysiłku Kościoła w zgłębianiu słowa Bożego. W tym kontekście podkreślał znaczenie rozumu, który postrzega całą rzeczywistość integralnie i historycznie, a więc w wymiarze zarówno naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, gdzie objawia się łaska.

W swoim powrocie do pierwotnego Kościoła w duchu konstantyńskim inspiracji szukał zwłaszcza u Ojców wschodnich, jak Euzebiusz z Cezarei czy Cyryl z Aleksandrii. Mocno podkreślał eklezjalny wymiar chrześcijaństwa, gdzie jego idea „miasta chrześcijańskiego”, ziemskiej wspólnoty, identyfikowała się z mistycznym Ciałem Chrystusa. Był pierwszym teologiem reformacyjnym, który odrzucał pojęcie *potentia absoluta*, będące podstawą luteranckiej czy kalwińskiej teologii łaski. W duchu Tomaszowym w Bogu i Jego jedności woli i rozumu widział początek wszelkiego prawa. Człowiek, mimo osłabienia swojej woli i zaciemnienia rozumu przez grzech, jest w stanie dążyć do poznania i wypełnienia tego Bożego prawa. Przyjmował protestanckie rozumienie zewnętrznego usprawiedliwienia przez wiarę, ale równocześnie wskazywał na znaczenie łaski, która bardziej od wewnątrz przekształca człowieka na wzór Chrystusa. Inaczej mówiąc uważał, że odpuszczeniu grzechów towarzyszy uświęcenie, prowadzące do służby bliźnim. Odrzucał jednak takie rozumienie wiary usprawiedliwiającej, która przestawała być wiarą w Chrystusa, a stawała się wiarą w „jakieś” dokonane już zbawienie. W tym kontekście Hooker wskazywał na właściwe rozumienie relacji łaski do natury, gdzie odwoływał się do Ojców greckich. Łaska w żaden sposób nie zastępuje

---

<sup>25</sup> Por. S. Nowosad. *Odnova anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*. Lublin: RW KUL 2001 s. 20-23.

<sup>26</sup> T. 1-4. London 1594-1662.

natury, ale ją uzdrawia i udoskonala, za czym kryje się uczestnictwo natury w jej boskim pierwowzorze. Można to opisać jako „przemieniające oświecenie, oczyszczenie i zjednoczenie, a wszystko zostaje [...] wchłonięte w pełen pokoju spokój oczekiwanego zmartwychwstania”<sup>27</sup>

Charakterystyczny dla całej anglikańskiej tradycji akcent na prawdę o wcieleniu widać już u Hookera, gdy wbrew opiniom reformatorów wyklada tradycyjne rozumienie Kościoła. Kościół nie jest – jak chciał Zwingli – wolnym zgromadzeniem wierzących, ani społecznością, którą – jak z kolei uczył Kalwin – można stworzyć od samego początku na bazie indywidualnej interpretacji Pisma św. Kościół to – według Hookera – rzeczywistość historyczna, naturalnie rozwijająca się, gdzie ludzie usprawiedliwieni w Chrystusie wyrażają się w i poprzez ludzką społeczność. Dokonuje się to dzięki Chrystusowi, który stając się człowiekiem w pełni uczestniczy w ludzkim losie. Odnowione przez Niego ludzkie życie ujawnia się i udziela właśnie w społeczności Kościoła. Dlatego Hooker był przekonany, że należy zachować stałą i powszechną tradycję trwania i rozwijania się Kościoła przez wieki, sięgając aż nauczania samego Chrystusa i apostołów. Inaczej niemożliwe byłoby właściwe zrozumienie Bożego objawienia<sup>28</sup>.

Wiek XVII w Kościele anglikańskim zyskał miano okresu karolińskiego, gdyż to zwłaszcza królowie Karol I i Karol II wspierali rozwój teologii i życia kościelnego. Wśród teologów karolińskich były zarówno środowiska katolickie, jak i purytańskie. Duchowość określano wtedy terminem „praktyka pobożności”, czemu dała początek książka L. Bayly’*a The Practice of Piety* z 1610 r. Spośród bogatej literatury tego typu zyskała ona szczególną popularność i była wydawana i używana przez ok. 200 lat<sup>29</sup> Funkcjonowało także określenie „święte życie”, które pochodzi od niezwykle popularnej i napisanej pięknym stylem książki *Holy Living* J. Taylora z roku 1650<sup>30</sup> Ówczes-

---

<sup>27</sup> B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 112; por. W e i l. *The Gospel in Anglicanism. W: The Study of Anglicanism* s. 64-65.

<sup>28</sup> „In other words the usual position of the reformers was reversed. Modern man, having cut himself off from his roots without realizing that he had thereby become a prisoner of his more recent past, could not confront revelation alone and without intermediary, nor be a sovereign judge of what revelation did or did not impose. It was tradition that judged this and imposed itself on his interpretation of Scripture, so long as it did not show itself to have deviated into a formal denial of Scripture” B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 112.

<sup>29</sup> Zawierała religijne teksty, modlitwy i rozmyślenia pochodzące z różnych źródeł, a jej celem było religijne i ascetyczne wyjaśnienie wydarzeń z codziennego życia.

<sup>30</sup> Pełny tytuł to *The Rule and Exercise of Holy Living*.

snej religijności nadał on ducha surowości i pokuty, wskazując na potrzebę wyrzeczenia, rozpoznawania i uznania swoich grzechów, by w końcu całkowicie oddać się Bogu z miłości do Niego i na wzór Jego miłości. Według Taylora ważniejsze od „Bożej wiedzy” jest „Boże i święte życie” Rok później dla uzupełnienia wydał *Holy Dying*, gdzie akcent pada na oczekiwanie i przygotowanie się na wieczność. Odtąd temat nieba mocno wpisał się w zainteresowania anglikańskiej literatury ascetycznej.

Specyficznym i rozpowszechnionym sposobem przekazywania nauki życia chrześcijańskiego były kazania, czego karolińscy teologowie, zwykle duchowni i biskupi, byli mistrzami. Najgłośniejszym był chyba John Donne († 1631), poeta i kaznodzieja wychowany przez jezuitów, który choć później porzucił katolicyzm, zachował wierność katolickiej tradycji<sup>31</sup>. Zarówno w jego wcześniejszej poezji, religijnej i świeckiej, jak i w całym późniejszym dojrzałym kaznodziejstwie dawał świadectwo zmysłowej wrażliwości i miłości, a równocześnie świadomości grzeszności, co ma prowadzić do ufego oddania się Bogu i zaufania w Jego miłosierdzie. Myśli o grzechu występują tu na przemian z myślami o śmierci, co prowadziło go do wiary w niezасłużone przebaczenie, płynące od umierającego Chrystusa. Mimo więc trwania w duchu katolickiej pobożności, często czerpiącej z bogactwa średniowiecza i jezuickiej regularnej medytacji, Donne wydaje się być równocześnie wiernym wyrazicielem przekonania Lutra o chrześcijańskim jako *semper iustus et peccator*.

Inaczej niż pełen pasji Donne, bp Jeremy Taylor († 1667), teolog, kaznodzieja i poeta, daje świadectwo wielkiego uporządkowania i harmonii w życiu, co – zwłaszcza przez dwie wspomniane prace o świętym życiu i umieraniu – zapoczątkowało tzw. szkołę świętego życia<sup>32</sup>. Główny nurt jego pism i kazań obejmował problematykę moralną, czyli kazuistyczną<sup>33</sup>, co pozwoliło mu ukazywać chrześcijaństwo jako religię świadomą skomplikowania ludzkiego życia i niebezpieczeństw płynących ze świata. Natomiast w kontekście nauki o grzechu pierwotnym zachował podstawowy optymizm, rodem od Zwinglego, a wbrew pesymizmowi Lutra czy rygoryzmowi Kalwina. Gdy purytanie zabronili używania *Book of Common Prayer*, Taylor, wierny tradycji katolickiej, sam napisał wiele modlitw, dając w ten sposób początek swojej duchowości życia rodzinnego i domowego w duchu religijności ludowej.

---

<sup>31</sup> Zbiór jego kazań to *The Sermons*. T. 1-10. Berkeley: UCP 1953-1962.

<sup>32</sup> Wśród jej zwolenników byli też: H. Hammond, H. Thronike, G. Bull oraz anonimowa praca *The Whole Duty of Man* z 1657 r.

<sup>33</sup> Por. S. N o w o s a d. *Okres karoliński w anglikańskiej teologii moralnej*. RT 44:1997 z. 3 s. 140-148.

Takie chrześcijaństwo otwiera się z życzliwością na pokornych i biednych, a zarazem nie ma tam śladu prostactwa. We wszystkim charakteryzuje je – typowe dla anglikańskiego i angielskiego ducha – ład, powaga, wstrzeźliwość i umiarkowanie we wszystkim. Wierny podejściu anglikańskiemu, Taylor odrzucał podział na grzechy śmiertelne i powszednie oraz oddzielanie ascetyki od moralności, widząc w obu wspólny cel – świętość.

Charakterystyczny dla tamtego wieku był zwyczaj pisania modlitw i tworzenia modlitewników. Do najcenniejszych i najpopularniejszych należały *Preces privatae*, które na własny użytek skomponował po grecku, hebrajsku i łacinie Lancelot Andrewes († 1626)<sup>34</sup>. Obeznany z Pismem św. i dziełami patrystycznymi, zwłaszcza greckimi, ten bardzo wykształcony biskup i nadworny kaznodzieja króla Jakuba I dał w nich wyraz wielkiego szacunku dla „świętej tradycji”, z której zapożyczył wiele tekstów. Wierzył, że „tylko świętymi słowami można się zwracać do Boga” Już samo pisanie traktował jako modlitwę i uwielbienie Boga, czemu towarzyszył charakterystyczny dla teologów karolińskich „ optymizm łaski” Co do charakteru wszystkie te modlitwy można podzielić na pokutne, medytacyjne (nad prawdami wiary), uwielbienia i błagania odnośnie do wszelkich wydarzeń codzienności. Kryło się za nimi katolickie przekonanie o integralności życia chrześcijańskiego, a wszędzie da się również wyczuć ducha starożytnej tradycji liturgicznej (w której studiowaniu Andrewes był pionierem). Należał do głównych tłumaczy *King James's Bible*<sup>35</sup>

Andrewes był jednym z pierwszych teologów, którzy nadali swoistość anglikańskiej teologii. Miała ona być „sensowna w podejściu i katolicka w tonie”, a opierać się na starannym wykształceniu. Był zdecydowanie niechętny purytanom, czyli tradycji kalwińskiej, czego wyrazem była np. rzymska nauka o ofiarniczym charakterze i prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii. Był też zwolennikiem uroczystych ceremonii liturgicznych, używania świec i kadzidła. Wszystkie jego pisma dają świadectwo niezwyklej erudycji, ale i głęboko dojrzałego życia modlitewnego, o kontemplacyjnym, a nawet mistycznym nachyleniu. Bouyer nazywa go wręcz „duchowym mistrzem anglikanizmu”, czemu nie zaprzeczyłby pewnie i John Henry Newman, który do końca swego życia korzystał z jego *Preces* podczas dziękczynienia po Mszy św.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Wydane po raz pierwszy dopiero 22 lata po śmierci autora, w 1648 r., a pierwsze kompletne tłumaczenie na angielski powstało dopiero w 1675 r.

<sup>35</sup> Por. W a k e f i e l d. *Anglican Spirituality* s. 265-266.

<sup>36</sup> „Judging by this book [*Preces*], which he intended for a few friends at most, we may

Specyficznym środowiskiem, w którym rozwijała się i dojrzewała duchowość, byli XVII-wieczni anglikańscy poeci, do grona których – obok Donne’a – należeli m.in.: George Herbert († 1633), Henry Vaughan († 1695), Thomas Traherne († 1674) i Richard Crashaw († 1649). Zwani także poetami metafizycznymi (co początkowo, w opinii S. Johnsona, miało brzmieć pejoratywne), dali przykład interesującej, dojrzałej literacko oraz filozoficznie i teologicznie twórczości. Stosując niekonwencjonalne obrazy i metafory, za czym stała swoista wyobraźnia i pomysłowość, podejmowali centralne zagadnienia teologiczne, czego najdoskonalszym przykładem był bardzo ceniony do dziś Herbert. Był bardzo wykształcony, o kalwińskich przekonaniach, ale został w końcu wiejskim proboszczem, który w wierszach ukazywał ludzkie serce spragnione Boga, choć na tę łaskę nie zasługiwało<sup>37</sup> Swoją poezją i kazaniami chciał nakłaniać ludzi do modlitwy, co ostatecznie miało prowadzić do „przemienienia wszystkiego w promieniach Bożej chwały” Miał wielkie umiłowanie do liturgii, jej muzyki, śpiewu chóralnego i głoszenia kazań. W czasach, gdy Eucharystię sprawowano zaledwie kilka razy w roku, codziennie odbywał z wiernymi jutrznię i nieszpory w swoim kościele w Fugglestone koło Salisbury. Jego osobiste dojrzałe, uporządkowane i staranne życie kapłańskie, pełne modlitwy i dzieł dobrotczych, czego obraz ukazał w najbardziej znanym utworze prozatorskim *A Priest to the Temple, or the Country Parson*, stało się wzorem życia dla duszpasterzy na wiele lat. U Vaughana można dostrzec ślady pism Herberta, ale także jego znajomość mistyki reńsko-flamandzkiej, zwłaszcza Mistrza Ekharta, z akcentem na Boże ojcostwo. Z kolei mistyczne opisy Traherne’a zwracają się raczej ku dowartościowaniu całego dzieła stworzenia w duchu panteistycznym, zaś w innych pismach częste są m.in. treści etyczne<sup>38</sup>. Uchodzi za najmniej ortodoksyjnego z grona tych XVII-wiecznych poetów. Natomiast Crashaw, pod koniec krótkiego życia nawrócony na katolicyzm, pisał na tematy religijne w sposób pełen wyobraźni zmysłowej, niekiedy nawet erotycznej, a znaleźć można u niego zwłaszcza treści biblijne z pieśni Salomona i mistyczne od św. Teresy.

---

say that he was undoubtedly the spiritual master of Anglicanism, a master who could not only hold Anglicans like Newman, who had returned to Catholic unity, but win over loyal sons of Puritanism such as Dr Alexander Whyte, the Scottish free-churchman who re-edited him and sang his praises”. B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 120.

<sup>37</sup> *The Temple* z 1633 r. to najbardziej znany zbiór jego wierszy. Całość jego pism por. *The Works of George Herbert*. Red. F. E. Hutchinson. Oxford: Clarendon Press 1941.

<sup>38</sup> Jego *Christian Ethics* z 1675 r., długo nieznaną, to dojrzały opis znaczenia cnoty w życiu moralnym.

Wyraźny ślad obecności tradycji katolickiej w ówczesnym anglikanizmie pochodzi od Nicholasa Ferrara († 1637), bliskiego Herbertowi, który w latach 20. założył quasi-zakonną wspólnotę świeckich mężczyzn i kobiet w Little Gidding. Prowadzili oni regularne życie liturgiczne według poszczególnych godzin oficjum. Codziennie recytowali cały psalterz, a ewangelie w cyklu miesięcznym. Względnie często, bo w każdą pierwszą niedzielę miesiąca i w święta uczestniczyli w Komunii świętej (Eucharystii). Nie zaniedbywali regularnej pracy, uprawiania i czytania książek, z gorliwością również oddawali się dziełom miłosierdzia. Rytm ich życia był wymagający i surowy, by wyrazić przekonanie, że liczy się tylko Bóg, a miłość Chrystusa ma przenikać wszystko. W swoim życiu modlitewnym i dążeniu do doskonałości karmili się religijną i mistyczną poezją i medytacjami z *The Temple*, które Ferrar przyniósł im od swego przyjaciela.

#### IV. NURT PURYTAŃSKI

Już od Elżbiety I, a potem przez wiek XVII w Kościele anglikańskim trwało swoiste zmaganie się tradycji katolickiej z wpływami purytańskimi, które na przemian brały górę. Chociaż purytanie, teologicy i duchowi spadkobiercy Kalwina w *Church of England*, nigdy nie stanowili większości, często byli bardzo wpływowi i skutecznie kształtowali charakter anglikańskiego chrześcijaństwa<sup>39</sup> Ich chrześcijaństwo jednak było wyraźniej pesymistyczne niż u Kalwina, a życiu nadali wręcz element posępnego ascetyzmu. Chociaż sam Kalwin nie miał inklinacji do mistycyzmu, gdyż jego miłość do Chrystusa była raczej rozumna niż duchowa czy uczuciowa (jak u św. Bernarda czy św. Franciszka), jego angielscy uczniowie znaleźli drogę do „namiętych doświadczeń mistycznych” W teologii eucharystycznej zdecydowanie nie podzielali poglądów spirytualizujących obecność Chrystusa, widząc w komunii substancjalny związek z Panem. Z tego wyrastało ich bardzo realistyczne mistyczne zjednoczenie z Nim, które łatwo stawało się emocjonalne, ocierając się o pelagianizm. Wyróżnił się tutaj Francis Rous († 1659), świecki polityk i gorliwy chrześcijanin.

---

<sup>39</sup> Na temat pobożności purytańskiej szerzej por. G. S. W a k e f i e l d. *Puritan Devotion: Its Place in the Development of Christian Piety*. London: Epworth Press 1957.

Jak wielu purytan wtedy, on również napisał komentarz do *Pieśni nad Pieśniami*, gdzie dał wykład swojej wizji zjednoczenia z Chrystusem, zresztą często w duchu homilii Orygenesusa. Podczas gdy inni zwykle wskazywali na miłość Chrystusa i Kościoła, Rous widział to bardziej indywidualistycznie: tutaj obiektem miłości Chrystusa, prowadzącej do mistycznego zjednoczenia, jest raczej indywidualna dusza niż cały Kościół. Pełnia tego zjednoczenia dokona się dopiero w wieczności, stąd na ziemi można właściwie mówić jedynie o „zaręczynach” Te z kolei domagają się odrzucenia wszystkiego, co charakteryzowało starego człowieka, oraz czynnego posłuszeństwa. Próby, doświadczane w tym życiu przez duszę, pozwalają ją oczyścić z wszelkiej pychy, by w pełni zaufać Temu, którego miłość zamienia wszystko w dobro. Można tu dostrzec akcenty bliskie św. Janowi od Krzyża, który pisał o „nocy oczyszczającej duszę” Dla pocieszenia i umocnienia Chrystus nawiedza duszę, by ta wytrzymała na drodze do wieczności. Dzięki temu dusza staje się coraz bardziej duchowa i zjednoczona z Jego wolą, a więc postępuje w prawdziwej świętości<sup>40</sup>.

Interesującym akcentem ówczesnej pobożności anglikańskiej było nabożeństwo do Serca Jezusa, za którym stał Thomas Goodwin († 1680)<sup>41</sup> Objawienie prawdy o Bożym Sercu Chrystusa autor ukazuje w świetle Ostatniej Wieczerzy, przez co dochodzi do wniosku, że najgłębsze zjednoczenie z Najświętszym Sercem chrześcijanin osiąga w Komunii eucharystycznej. Jest tu także wyraźny akcent pneumatologiczny, gdyż to Duch Święty zamieszkuje Jezusowe Serce i sprawia, że serce człowieka łączy się z Jego i Jemu się poddaje. Także tutaj w sposób charakterystyczny dla teologii anglikańskiej przywołana została prawda o wcieleniu, przez co Jezusowa miłość zyskała ludzki charakter, a człowiek został uzdolniony do miłości Boga<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> O „mistycznym związku” duszy z Chrystusem por. jego *Mystical Marriage, or Experimental Discourse of the Heavenly Marriage between a Soul and Her Saviour* z 1635 r. (wyd. 3: London 1724). Co do pojęć bliskich duchowości Jana od Krzyża, możliwe że Rous zapożyczył je od niego, choć nie ma na to bezpośrednich świadectw.

<sup>41</sup> Szczególnie znane dzieło Goodwina to *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth*, które ukazało się w ramach większej pracy *Christ Set Forth in His Death, Resurrection, Ascension* (London 1642). Jego nabożeństwo do Serca Jezusowego nie miało oczywiście żadnego związku ze św. Małgorzatą Marią Alacoque, której wizje miały miejsce w latach 1673-1675. Nie ma też dowodu na to, by doktryna Goodwina wpłynęła jakoś na wizje św. Małgorzaty. Całość pism Goodwina została wydana w pięciu tomach jako *The Works of Thomas Goodwin* (London 1681-1704).

<sup>42</sup> „But then Goodwin asks himself: «But was not the Son of God as merciful without the taking of our nature?» His answer is magnificent: He could have been, but the incarnation gives a human character to his love which allows us ourselves to love him in a human way,

Wśród autorów karolińskich rozwinął się wyraźny nurt purytański z takimi teologami, jak William Perkins († 1602) i jego uczeń William Ames († 1633). Właśnie Ames (Amesius) uchodzi za twórcę teologii przymierza, później rozwijanej także w środowiskach amerykańskich. Odrzuciła ona dotychczasowy woluntaryzm w pojmowaniu woli Bożej i jej arbitralność. Ames widział historię zbawienia przez pryzmat podwójnego przymierza. Najpierw Bóg zawarł pierwsze przymierze z Adamem, co dało początek „religii czynków”, opartej na prawie wypisanym w ludzkiej naturze. Wskutek grzechu jednak konieczne było nowe przymierze, którego początek wiąże się z Abrahamem, a pełnię uzyskało w Chrystusie. Nowe przymierze zapoczątkowało „religię wiary”, która zbawia tych, którzy wierzą. Wiara odnowiła rozum, a łaska uzdrowiła naturę. Ten neorealizm przywrócił harmonię między łaską a naturą i wiarą a rozumem, groził jednak ich utożsamieniem, co dokonało się niewiele później w myśli platończyków z Cambridge. U Amesa jednak i jego bezpośrednich następców duchowość chrześcijańska ma znamiona racjonalności, zachowując równocześnie zdrową równowagę<sup>43</sup>

\*

Początki odrębności anglikańskiej, prawnej i teologicznej, potwierdzają jej poszukiwanie *via media*. Założenia i najważniejsze wskazania głównych reformatorów w różnym stopniu odnajdują w niej swoje ślady. Pomimo licznych dowodów potwierdzających pokrewieństwo chrześcijaństwa anglikańskiego w stosunku do reformacji kontynentalnej, ukształtowało też ono swoisty charakter, u początków czego stał Hooker, *Book of Common Prayer*, jak też katolickie i purytańskie tendencje czasów karolińskich. Następna, trzecia, część niniejszego studium ukaże kolejny, ostatni etap dziejów anglikańskiej duchowości.

---

with a love that echoes his, and indeed is his” B o u y e r. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality* s. 141-142.

<sup>43</sup> Warta uwagi jest praca Amesa *Medulla Sacrae Theologiae* (Franeker 1623).

## WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- The Book of Common Prayer [1662]. Cambridge: CUP–London: SPCK [b.r.w].
- B o u y e r L.: The Spirit and Forms of Protestantism. London: Collins 1963.
- B o u y e r L.: Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality. New York: The Seabury Press 1969.
- K i r k K. E.: The Vision of God. The Christian Doctrine of the „summum bonum” London: Longmans, Green and Co 1931.
- M c G r a t h A. E.: The Intellectual Origins of the European Reformation. Oxford: Blackwell Publishing 2004<sup>2</sup>.
- M o o r m a n J. R. H.: The Anglican Spiritual Tradition. London: DLT 1983.
- N o w o s a d S.: Okres karoliński w anglikańskiej teologii moralnej. RT 44:1997 z. 3 s. 125-149.
- N o w o s a d S.: Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku. Lublin: RW KUL 2001.
- N o w o s a d S.: Nadzieja na *visio Dei* w życiu moralnym. W: Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 143-166.
- The Study of Anglicanism. Red. S. Sykes, J. Booty. London: SPCK/Fortress Press 1990.
- The Study of Spirituality. Red. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. London: SPCK 2000.
- T h o r n t o n M.: English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition. London: SPCK 1963.
- W a k e f i e l d G. S.: Anglican Spirituality. W: Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern. Red. L. Dupré, D. E. Saliers. London: SCM Press 1990 s. 257-293.

A HISTORICAL OUTLINE OF ANGLICAN SPIRITUALITY  
(II)

S u m m a r y

This (second) part of a longer study on Anglican spirituality refers to its beginnings in the Reformation age. First it presents major characteristic features of the spirituality of the Reformers – Luther, Calvin and Zwingli. Then it goes to the premises of the English Reformation which shaped Anglican piety of the time. Both the English translation of the Bible (*King James Bible*) and *The Book of Common Prayer* laid the foundations of Anglican spirituality. The paper then outlines main aspects of understanding of the Christian spirituality in Richard Hooker and in the leading authors of Caroline theology, both Catholic and Puritan.

*Summarized by Sławomir Nowosad*

**Słowa kluczowe:** anglikanizm, purytanizm, duchowość.

**Key words:** Anglicanism, Puritanism, spirituality.