

ROZKWIT ŻYCIA ZAKONNEGO W KOŚCIOŁACH PROTESTANCKICH I ANGLIKAŃSKICH?

Międzywyznaniowy Kongres Zakonników, odbyty w Loyola w dn. 27 X — 3 XI 1980 r., oraz jego oddźwięk w prasie, zaktualizowały zagadnienie, które może się wydać dziwne wielu katolikom jako zupełnie obce większości protestantów. Zakonnicy i mnisi z wielu rodzin zakonnych katolickich zastanawiali się wspólnie przez 8 dni z przedstawicielami wspólnot zakonnych i monastycznych Kościołów anglikańskich, a także wyrosłych na tradycji kościelnej protestanckiej: kalwińskiej i luterańskiej, nie mówiąc już o przedstawicielach prawosławnego monastycyzmu wschodniego¹.

Jest to jeden z młodszych znaków twórczości ekumenicznej. Życie zakonne ma do powiedzenia ważne słowo w ruchu ponownego zjednoczenia chrześcijan. A więzy łączące życie konsekrowane z ekumenizmem są nie tylko głębokie, ale mogą też okazać się skuteczne².

Stwierdzenie — pojawiające się wciąż w niniejszej refleksji — że na niektórych terenach protestantyzmu i anglikanizmu pojawiają się doświadczenia życia zakonnego, popierające ideał ekumeniczny nie oznacza, ani nie sugeruje jakiegokolwiek zwrotu do Rzymu. Ekumenizm bowiem nie oznacza wcale „zwrotu do Rzymu”; a szczerze poszukiwanie „katolickich” elementów Ewangelii — jakie ma miejsce w życiu zakonnym — nie może być jedynie własnością katolików. Byłoby to groźbą uprawiania fałszywej apologetyki i znakiem zadufanego samousprawiedliwienia ze strony katolickiej.

Zadaniem niniejszych stronic jest wnikliwe odpowiedzenie na pytanie sformułowane w samym tytule: czy możliwe jest pojawienie się, a tym bardziej rozkwit życia zakonnego w Kościołach protestanckich i anglikańskich? Odpowiedź uwzględni trzy różne momenty:

1. Najpierw będzie chodziło o przypomnienie krytyki monasty-

¹ Por. J. Bosch, *Il Congreso Interconfesional de Religiosos*, w: C. R. 338 (1980) 6-7; N. Tello, *Il Congreso Interconfesional de Religiosos*, w: *Vida Religiosa* 1 (1981) 30—32.

² J. Willebrands, *Tendencias actuales del Movimiento ecuménico y el papel del Monacato*, w: *Diálogo Ecuménico* 20 (1970) 469—480.

cyzmu chrześcijańskiego i teologii ślubów zakonnych ze strony reformatorów.

2. Następnie trzeba będzie zrewidować tę krytykę w świetle realizacji monastycznych, jakie się pojawiają w protestantyzmie i anglikanizmie. Będzie to praktyczne zastosowanie zasady *semper reformanda* w stosunku do samej Reformacji.

3. W końcu zajmiemy się obawami i zastrzeżeniami, jakie Kościoły protestanckie i anglikańskie żywią obecnie w stosunku do wspólnot zakonnych powstałych w ich łonie. A przecież wspólnoty te wniosły swój cenny wkład we własne Kościoły i jako znaki Królestwa są pewnym bogactwem dla wierzących i dla świata.

Zadanie tak naszkicowane jest ambitne w swych zamierzeniach, ramy zaś artykułu są niewielkie. Siłą rzeczy, nie da się podać wszystkich faktów i racji. Staniemy raczej wobec pewnej panoramy problemowej, nie zajmując się detalicznie i drobiazgowo nagromadzeniem danych. Bibliografia podawana w odsyłaczach pozwoli w niejednym przypadku pogłębić temat.

1. Krytyka Reformacji

Gdy Marcin Luter wydał w r. 1522 traktat *De votis monasticis iudicium*, skończył tym samym swe wielkie „pisma reformatorskie”. Dlatego też w tej szerokiej perspektywie reformy kościelnej trzeba umieścić przeprowadzoną przez niego krytykę życia zakonnego w ogólności, a ślubów w szczególności.

Różnorodne reformy wprowadzone potem w Niemczech, Szwajcarii, Francji, Anglii itd. dotyczyły nie tylko wymiarów doktrynalnych i dogmatycznych Kościoła rzymskiego — Kościoła Zachodniego w tych ciężkich chwilach XVI w. — ale także jego życia w tym ciekawym rozdziale zatytułowanym „reforma obyczajów”. A wśród tych ostatnich nie mogła ująć uwadze reforma życia monastycznego. Instytucji, która przeżyła ciekawy rozwój na przestrzeni całego Średniowiecza i przedstawiała w początkach XVI w. wiele motywów do przeprowadzenia w niej szybkiej i gruntownej reformy.

Zajmowano się już obszernie zagadnieniem tych lat Lutera, które przeżył on jako zakonnik augustiański, jego rozwojem religijnym w zakonie oraz późniejszą jego krytyką tych lat³. Bardziej jednak interesuje nas obecnie argumentacja zawarta w jego „kry-

³ J. Lortz, *Historia de la Reforma*, t. 1, Madrid 1963, zwł. s. 103—113; R. Garcia Villoslada, *Martin Lutero, En lucha contra Roma*, t. 2, Madrid 1973, s. 39—55.

tyce życia zakonnego i ślubów”, aniżeli jego osobiste doświadczenie mnisze. Poczynając bowiem od niego, krytyka ta staje się stała w przypadku wszystkich reformatorów i ukazuje logikę postawy protestanckiej wobec tego rodzaju życia.

Już w r. 1521 w kręgach reformacyjnych Wittenbergii rozwijała się dyskusja na temat celibatu duchownych. Karlstadt, F. Melancton i inni opublikowali niewielkie rozprawki, które wywołały liczne komentarze. Luter zaś zaczyna redagować swoje *De votis monasticis iudicium*⁴, które ukaże się w lutym 1522 r.

W porządku bardzo logicznym — który nie charakteryzuje niektórych innych jego dzieł — Luter rozwija podstawową myśl traktatu: przeciwstawność i przeciwieństwo ślubów i Ewangelii.

Przed wszystkim śluby sprzeciwiają się s ł o w u B o ż e m u i chcą poszerzać Ewangelię Chrystusa. Zamiar usprawiedliwienia tego rodzaju życia, jakie wynika ze ślubów, jest sam w sobie sprzeczny z objawieniem zawartym w Nowym Testamencie. Zarówno „rady” — jako podstawa ślubów — jak „przykazania” są jednym i tym samym; wprowadzanie życia osobistego i wyższego od życia ewangelicznego równa się zdecydowanemu przeciwstawianiu się słowu Bożemu.

Drugim powodem odrzucenia ślubów przez Lutra jest ich niezgodność z w i a r ą. Jego ujęcie jest skrajnie surowe: śluby są dziełem człowieka. I to z całym ładunkiem negatywnym, jaki wynika z teologii luteranckiej. Stawiać śluby na równi z chrztem, wierzyć że znajdują one upodobanie u Boga lub uważać je za źródło zbawienia dla innych — to negować wprost najwyższą zasadę usprawiedliwienia przez samą wiarę. Śluby sprzeciwiają się, dalej, *wolności ewangelicznej*. Jeżeli Ewangelia przeobraża nas w istoty bardziej wolne w stworzeniu — poprzez wiarę (idea rozwinięta obszernie przez Lutra w traktacie „O wolności chrześcijanina” z r. 1520), to śluby, stanowiące prawo czysto ludzkie, zobowiązują, ograniczając zarazem wolność ewangeliczną, do jakiej każdy ochrzczony został powołany.

Na czwartym miejscu stwierdza, że śluby są sprzeczne z p r z y k a z a n i a m i B o ż y m i, zarówno pierwszym, które nakazuje wielbić samego tylko Boga, jak też pozostałymi, które zobowiązują nas do pełnienia swych powinności względem rodziców i bliźniego. Ostatecznie śluby są dla Lutra przeciwne także samemu r o z u m o w i. Chociaż jest on ograniczony i ułomny.

⁴ W wydaniu krytycznym dzieł Lutra (Weimar), t. 8, s. 573—669. Przekład francuski: M. Luther, *Oeuvres*, Genève 1963; t. 3 zawiera na s. 79—219 *Le Jugement de Martin Luther sur les Voeux monastiques*.

mówi nam jednak przynajmniej o tym, co nie jest dobre, co niedopuszczalne, co się sprzeciwia dobroci Boga. Dlatego też sam rozum wskazuje nam, że żaden ślub nie może zobowiązywać człowieka w tym, co jest niemożliwe do zrealizowania. Zakończenie traktatu nie mogło być inne: śluby ubóstwa, posłuszeństwa i czystości zasługują na potępienie, ci zaś, którzy je złożyli, powinni być przekonani, że nic ich nie zobowiązuje do ich zachowania⁵.

Lutrowi udało się zebrać niemal wszystkie argumenty, jakie w ten lub inny sposób przyswoili sobie inni reformatorzy i które stały się częścią składową wspólnego dziedzictwa protestanckiego. Niektórzy z reformatorów, np. Kalwin, nie mieli za sobą doświadczeń monastycznych; inni, jak Zwingli, poznali celibat kapłański; jeszcze inni, jak Marcin Bucer, poznali życie klasztorne. Wszyscy jednak zgodnie odrzucają życie zakonne, a niewielkie odrębności w ich podejściu do niego są zaledwie uchwytnie.

J. Kalwin zwrócił uwagę na życie monastyczne w kilku swoich dziełach. Tekstem zasadniczym jest jednak *Institution chrétienne*⁶, w której bardziej usystematyzował swą myśl. Rozdział XIII księgi IV został poświęcony zagadnieniu ślubów. Prosta wypowiedź świadczy o jego nastawieniu polemicznym: Śluby. Jak pochopnie i nierozważnie są składane w papieżstwie, by w godny politowania sposób uwięzić dusze. Chcąc sprawdzić ich prawowitość, Kalwin podaje trzy kryteria: adresat ślubów, podmiot który je składa, i zamiar, w jakim je składa. Analizując każde z tych kryteriów, Kalwin odrzuca śluby monastyczne i sam monastycyzm. Argumentacja doprowadza reformatora z Genewy do następujących stwierdzeń: korupcja (w jego czasach) tego stylu życia, chociaż w starożytności mogło być ono uzasadnione, oraz zarozumiałość mnichów uważających swą profesję za „stan doskonałości”

Zarówno Zwingli, jak eksdominikanin M. Bucer⁷, nie znają typu życia osób „konsekrowanych” To samo trzeba powiedzieć

⁵ „Rien non plus n'est donc plus évident que de tels voeux sont nuls, illicites, impies et opposés à l'Évangile. Il ne faut donc pas discuter pour savoir si tu as fait tes voeux dans des vues pieuses ou impies puisqu'il est certain que tu as fait voeu de choses impies. C'est pourquoi, il faut croire à l'Évangile et abandonner ces voeux en toute assurance... Il faut revenir à la liberté de la foi chrétienne”. M. Luther, *Oeuvres*, dz. cyt., s. 217.

⁶ J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, Rijswijk 1968, t. 4, r. XVII, ss. 989—1006.

⁷ Kapitalne dzieło M. Bucera, *De Regno Christi*, Paris 1955, nie uwzględnia roli monastycyzmu w życiu Kościoła. H. Strohl przestudiował eklezjologię i urzędy u Zwingliego i Bucera w dziele *La pensée de la Réforme*, Neuchatel 1951, ss. 189—203. Nie wspomina ani słowem o życiu zakonnym

o Teodorze Beza w jego „Wyznaniu wiary chrześcijanina”⁸. Stanowisko F. Melanchtona można odczytać z tekstu mającego charakter wyznaniowy dla luteranizmu historycznego. W „Wyznaniu Augsburskim”, którego 450-lecie obchodzono niedawno, poświęca cały rozdział XXVII ślubom monastycznym. Zakończenie jest zawsze to samo: „Mając fundament w wymysłach ludzkich, kłamstwach i próżności, śluby mnisze są nieważne i nikogo nie zobowiązują”⁹. Do tego samego wniosku dochodzą wyznania reformacyjne z La Rochelle (1559 i 1571)¹⁰ i wyznanie szwajcarskie późniejsze z 1566 r., które cieszyły się wielką powagą w Kościołach reformowanych, zwłaszcza w Szwajcarii¹¹.

Inna wielka reforma kościelna w. XVI, jaka miała miejsce na Wyspach Brytyjskich pod nazwą anglikanizmu, wypowiedziała równie ostre słowa pod adresem instytucji monastycyzmu. Słowa te jednak wypowiedział najpierw Parlament, zanim podjęła je teologia. Było to zwykle zniesienie¹². Uzasadniono je jednak teologicznie, ale dopiero wtedy, gdy cała rzeczywistość monastycyzmu, tak bardzo kwitnąca w historii angielskiej, została przekreślona przez Akta Parlamentu. Mamy więc informację *Valor Ecclesiasticus* (1535) — opracowaną dla „komisarzy” Korony, mających ocenić dochód klasztorów w każdej diecezji; są „Akta rozwiązania klasztorów mniejszych” (1536) i „Akta rozwiązania klasztorów większych” (1539): wszystko to mówi o polityce likwidowania życia mniszego w Anglii.

⁸ Th. de Bèze, *La Confession de Foi du Chrétien*, w: *La Revue Réformée* 6 (1955), zwł. r. XXXIX: „Le mariage, le divorce et le célibat”, ss. 136—139.

⁹ *Confessio Augustana Triglotta* (Gallice, Germanice, Latine), Paris—Strasbourg 1949, ss. 146—169. Rozdział kończy się stwierdzeniem: „...Haec omnia, cum sint falsa et inania, faciunt vota irrita”, s. 169.

¹⁰ *La Confession de foi des Eglises Réformées en France, dite Confession de La Rochelle* (1571), Paris 1963: „Enfin, nous considerons le purgatoire comme une erreur provenant de cette même boutique, d'où découlent aussi les voeux monastiques... Toutes ces choses, nous les rejetons non seulement à cause de l'idée mensongère de mérite qui y est attachée, mais aussi parce qu'elles sont des inventions humaines qui imposent un joug aux consciences des hommes”. Cap. 24, p. 30.

¹¹ *La Confession Helvétique Postérieure* (1566), Neuchatel 1944: „Puis donc que nous savons pour certain que les Moines et ordres, ou sectes des Moines n'ont été instituees ni par Jesus Christ, ni par ses Apotres, nous enseignons que telles sectes ne sont pas seulement inutiles, à l'Eglise de Dieu, mais aussi tres pernicieuses...” (tekst według starego oryginału francuskiego), r. XVIII, s. 104

¹² Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, t. 18: *La crisis religiosa del siglo XVI*, Valencia 1978, zwł. s. 442—449; A. G. Dickens, *The Reformation in England to the Accesion of Elizabeth I*, London 1971, ss. 90—107.

Z drugiej strony istnieje także wzmianka o tym, jak geniusz liturgiczny T. Crammera zdołał zachować — przez *Prayer Book* — smak i „wycucie modlitwy monastycznej” wśród ludności angielskiej¹³. Niemniej, życie mnisze w Anglii zniknęło.

Po tym krótkim zarysie dotyczącym reform kościelnych XVI w. możemy stwierdzić, że życie zakonne zostało zlikwidowane, gdyż zakłada ono, według reformatorów:

1^o *w porządku teologicznym*, rewaloryzację „czynów” i teologii zasługi (mnich sam buduje własne zbawienie); podział „państwa chrześcijańskiego” na dwie klasy: zwyczajną i normalną (chrześcijan żyjących według przykazań Chrystusa) oraz wybraną (chrześcijan kierujących się radami ewangelicznymi); podważenie zasady usprawiedliwienia przez wiarę, co niszczy wolność chrześcijańską i prowadzi do opresji oraz zniewolenia poprzez śluby;

2^o *w porządku doświadczenia*, rozprężenie obyczajów, niezliczone nadużycia, straszliwy przykład dla chrześcijaństwa. Dlatego odrzucenie jest jedynym logicznym żądaniem wobec tego rodzaju życia, które się odłączyło od „czystej Ewangelii”.

Niemniej wypada dodać, że potępienie życia zakonnego nie jest u reformatorów powszechne i całkowite. Niemal zawsze mówili oni o tym, że „na początku” życie monastyczne było uzasadnione nieposzlakowanym życiem ludzi mających autentyczne powołanie, życiem prawdziwie świętym, opartym na wierze, a nie na własnych czynach, ludzi mających też — choć niezwykle rzadko — dar celibatu, który nie był jednak przedmiotem ślubu, ani nie mógł nim być. Jednak — twierdzili — wraz z upływem wieków „śluby” stały się zobowiązujące w tym stanie życia, które miało być samo przez się ewangeliczne. Jego likwidacja jest więc zwyczajnym następstwem takiego stanu rzeczy.

2. Przewycięzenie krytyki przez historię

Chociaż podważalne były po większej części argumenty podane przez reformatorów, faktem jest, iż przyczyniły się zdecydowanie do ukształtowania mentalności protestanckiej odnośnie do życia monastycznego. Inaczej przedstawia się sytuacja w anglikanizmie: ubolewając nad „legalnością” parlamentarnego zlikwidowania zakonów, anglikanizm zachował ducha swej przeszłości katolickiej w tym, co na przestrzeni wieków świat mnichów dał na stałe chrześcijaństwu angielskiemu.

¹³ J. Bosch, *Notas sobre la espiritualidad anglicana: las Comunidades religiosas en los Estados Unidos Unidos*, w: *Teologia Espiritual* 22 (1978) zwł. s. 39—42.

Czy powyższa krytyka protestancka podlegała późniejszej rewizji? Żaden z reformatorów nie twierdził, że jego opinie i zdania krytyczne mogą być normatywne dla życia Kościoła po wsze czasy. Wyjąwszy zasadę istotną „usprawiedliwienia z wiary” — która zawsze będzie uwzględniana *stantis vel cadentis Ecclesiae* — cały pozostały jego wkład pozostaje w zakresie teologii, do której można odnieść powiedzenie *semper reformanda*, jako że jedynym decydującym i normatywnym kryterium jest sama Ewangelia.

Historia Kościołów protestanckich i anglikańskich świadczy o „ustawicznej reformie” przewyciężającej krytykę pierwotną. Jej wspólnotowe przejawy będą się stopniowo uwypuklały. Ich ujawnianie się będzie tak powolne, jak samo pojawianie. Są one jednak owocem nowego odczytania Ewangelii w perspektywie pierwszej wspólnoty opisanej w Dziejach Apostolskich. Niekiedy spotykamy je w heterodoksyjnych i sekciarskich grupach powstałych w łonie samego protestantyzmu; kiedy indziej w obrębie tendencji zwanych „Starym” lub „Wielkim Kościołem” (*High Church, Hoch Kirche*), pojawiających się w Kościołach luterańskich, presbiteriańskich, a przede wszystkim w „Kościele angielskim”

Istnieją odosobnione wzmianki o jakimś klasztorze, który przetrwał reformację z XVI w. Zwykle się cytować zawsze Möllenbeck¹⁴ w Niemczech północnych. Jednak, z małymi wyjątkami, nie możemy mówić ściśle o próbach utworzenia wspólnot w świecie protestanckim aż do początków XVIII w. Szczególne doświadczenie zrealizowali Bracia Czescy w Herrnhut — posesji hrabiego Mikołaja Ludwika de Zinzendorf, pietysty luterańskiego, który przyjął uciekinierów czeskich, wiernych nauczaniu dawnego reformatora Jana Husa. Wspólnota z Herrnhut stała się już przedmiotem wielu studiów¹⁵. Z trudnością dałoby się o niej powiedzieć, że była to prawdziwa wspólnota monastyczna, mimo podejmowanej w niej wspólnie działalności, zarówno liturgicznej, jak też fizycznej.

a) W Ameryce, u tzw. półsekciarzy spotykamy ciekawe konkretyzacje wspólnoty, realizowane przez niektórych wizjonerów

¹⁴ Podstawową po dziś dzień książką omawiającą początki życia zakonnego w protestantyzmie i anglikanizmie jest dzieło A. Percheneta. *Renovación comunitaria y unidad cristiana*, Barcelona 1968. Jemu zawdzięczamy wiele danych. O wspólnocie Möllenbeck autor pisze na ss. 353—354. Godne uwagi jest także dzieło: F. Biot, *Comunidades Protestantes*, Barcelona 1964. O Möllenbeck na ss. 85—86.

¹⁵ E. G. Léonard, *Historia General del Protestantismo*, t. 3, Barcelona 1967, ss. 93—100.

pochodzenia kwakerskiego: *Shakers* założonych przez Ann Lee¹⁶ pod koniec XVIII w. Ich ideał chrześcijańskiej wspólnoty polega na „świętości celibatu, wspólnocie dóbr, zakazie wojny i niewolnictwa”¹⁷.

Z niemieckiego pietyzmu wywodzi się wspólnota *Ephrata*, założona przez Konrada Beissela w Pensylwanii w 1719 r. Podtrzymywała ona pewien rodzaj komunizmu, praktykując wspólnotę dóbr i celibat w ramach „monastycyzmu mieszanego” Specjaliści zaliczają *Ephrata* do sekt milenarystycznych¹⁸. Bardziej interesującą jest wspólnota *Rappitas*, założona przez Jerzego Rappa, emigranta niemieckiego, który znalazł w Pensylwanii miejsce na oczekiwanie Powtórnego Przyjścia Chrystusa. Tam, wraz ze swymi naśladowcami, założył w 1807 r. społeczność, która ślubowała jedynie wykluczenie małżeństwa z życia wspólnoty. Małżeństwa, które przychodziły do *Harmony* — tak określały się same w tej wspólnocie — żyły w niej nadal, ale jako „bracia i siostry” W 1814 r. przesiedlono się do Indiany, zakładając *Harmony II*. Niemal monastyczne życie, tam prowadzone, przyciągało wielu emigrantów o nastawieniu milenarystycznym oraz wizjonerów, którzy uznawali przywódctwo, typu charyzmatycznego, ojca Rappa, zmarłego w 1847 r. w wieku dziewięćdziesięciu lat. Po jego śmierci wspólnota zaczęła chylić się do upadku i się rozwiązała w 1905 r. — po stu latach prowadzenia życia wspólnotowego, w którym celibat i wspólnota dóbr były w pełni zachowywane¹⁹. Inną próbą, nieco bardziej oddaloną od ideału monastycznego na skutek „mnogich małżeństw”, było życie wspólnoty *Oneida* na północy stanu Nowy York. Założona i kierowana przez Johna Humprey Noyes (od 1848 r.), stała się przedmiotem ostrej krytyki ze strony purytanizmu amerykańskiego. Po trzydziestu latach zakończyła swe istnienie jedna z najbardziej oryginalnych wspólnot religijnych typu zakonnego, dotąd w pełni nie poznana²⁰.

b) Analogicznie do tych prób życia wspólnotowego w sekciarskiej Ameryce pojawiają się doświadczenia „ożywcicieli” protestanckich, które w XIX w. dają się odczuć w Europie. Jako spadkobiercy tradycji pietystycznej i metodystycznej w dążeniu do modlitwy bardziej uczuciowej, ludzie ci chcieli mieć wspólny porządek dnia i śpieszyć z pomocą marginesowi społecznemu. W tym

¹⁶ H. Desroche, *Les Shakers Américains*, Paris 1955. Zob. też Flo Morse, *Yankee Communes. Another American Way*, New York 1971, ss. 11—79.

¹⁷ H. Desroche, dz. cyt., s. 235.

¹⁸ Tamże, s. 68 n.

¹⁹ Flo Morse, dz. cyt., ss. 83—112; H. Desroche, dz. cyt., s. 250.

²⁰ Flo Morse, dz. cyt., ss. 115—147.

kontekście można zrozumieć rozkwit wspólnot diakonalnych (*diakonis*) w całej Europie.

Nie zostały one jeszcze dogłębnie przebadane²¹ z tego względu, że zachowały się tylko nikle wzmianki o tychże wspólnotach, które zdobyły przecież wielkie uznanie.

Pastor Teodor Fliedner założył w 1836 r. wspólnotę *Kaiserweth*, w pobliżu Düsseldorfu. Jej członkowie przyrzekli na całe życie wspólnotę dóbr, posłuszeństwo i dozgonny celibat. Jej powołaniem była z zasady służba innym. Podobnie pastor Wilhelm Löhe założył w r. 1854 wspólnotę diakonis w *Neuendettelsau*. Obie te fundacje wywierały wielki wpływ na świat luterkański języka niemieckiego²².

We Francji ludzie „przebudzenia ewangelicznego”, Antoine Vermeil i Adolphe Monod, byli przekonani o decydującym wpływie nowego typu życia wspólnotowego, jakim była żeńska diakonia. Pierwszy z nich założył w 1841 r. wspólnotę *Reuilly*, rozwijającą się trwale aż po nasze czasy. W roku następnym pastor François Haerter założył diakonisse w Strassburgu; w tym samym też czasie pojawiła się wspólnota *Saint-Loup* koło Lozanny — dzieło pastora szwajcarskiego, Ludwika Germonda. Następnie powstały nowe fundacje w Szwajcarii, jedna w Bernie w 1844 r. będąca dziełem Zofii de Wurttemberg, inna — *Riehen* w Bazylei, założona przez człowieka świeckiego, C. F. Spittlera. Nazwy *Neuenburg* (1877), *Bethesda* (1892), *Saint Chrischona* (1925) dołączają się do długiej listy wspólnot diakonis, powstałych w Holandii, Danii, Szwecji, Finlandii, Norwegii. Wspólnoty męskie tego typu, gdy chodzi o bardziej rozwinięte, to: *Bethel* w Niemczech i *Rüschlikon* w Szwajcarii.

Byłoby rzeczą niewłaściwą sądzić, że przed pojawieniem się wspólnot diakonis istniało prawdziwe życie monastyczne w protestantyzmie. To, co zespala je w jedno, wyraża się zasadniczo w służbie innym; również struktury wspólnotowe istnieją, ale są mniej stałe. Niektóre spośród tych wspólnot noszą cechy klasycznych trzecich zakonów, w mniejszym natomiast stopniu rozwijają ściśle określone życie wspólnotowe.

Za autentyczne życie mnisze możemy natomiast uznać to, co przedstawiają sobą znane klasztory w Europie zachodniej. *Pomeyrol* (w Prowancji francuskiej), *Grandchamp* (w pobliżu Neuchatel), *Taizé* (koło Lyonu) o tak wielkim znaczeniu liturgicznym.

²¹ W. Schleiter, *Evangelisches Mönchtum?*, Stuttgart 1964, ss. 101—105; A. Perchenet, dz. cyt., ss. 369—450; E. G. Léonard, dz. cyt., t. 3, ss. 416—419.

²² A. Perchenet, dz. cyt., ss. 403, 414 i 423—431.

ekumenicznym i duszpasterskim, *Casteller Ring* (Schloss Schwanberg), *Christus-bruderschaft* (Oberfrauken), *Jesus-Bruderschaft* (Gnadenthal, Hünfelden), albo wreszcie znane „Siostry Maryi” z Darmstadt ²³.

c) Bardziej przygotowanym gruntem na pojawienie się wspólnot zakonnych był świat anglikański. Już w początkach XVII w. Mikołaj Ferrar (1592—1637) wprowadzał pewien rodzaj życia rodzinnego, opartego na regule. W Little Gidding żyje się regularnie modlitwą, pracą, służbą wzajemną. Chociaż nie jest to doświadczenie monastyczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, próba ta jest uważana za ogniwo zespalaające wielką tradycję monastyczną angielską, przerwana w w. XVI, z tym, co od XIX w. będzie autentycznym rozkwitem konsekrowanego życia zakonnego.

A. M. Allchin i P. F. Anson opisali dokładnie najnowsze dzieje monastycyzmu anglikańskiego w klasycznych opracowaniach z zakresu angielskiej literatury duchownej: „Milcząca rebelia” ²⁴ i „Głos klasztoru” ²⁵.

Jeżeli anglikanizm potrafił utrzymać różne dążenia — nadając im znaczenie komplementarności (trudno porównywalne z innymi Kościołami chrześcijańskimi) — to nie ulega wątpliwości, iż dzięki tendencji „katolicyzującej” (*High Church*) zdołał podjąć na nowo „awanturę” mniszą. Niemalże równolegle pojawiają się „Ruch Oksfordzki” i pierwsze żeńskie fundacje wspólnotowe w Anglii. W 1845 r. zostaje założona pierwsza z nich w Park Village West (Londyn). Wkrótce pojawiają się następne, i to bardzo szybko: „Stowarzyszenie Najświętszej Trójcy”, „Wspólnota św. Jana Chrzciciela” (Clewer), „Wspólnota św. Maryi Dziewicy” (Wantage) tak, że w r. 1900 będzie już ich około czterdziestu.

Fakt składania profesji, ślubów, poświęcania się na całe życie we wspólnocie był w owym czasie, dla większości ludu angielskiego — świeckich, księży i biskupów, bez wyjątku — wystarczającym powodem do oskarżania tych pionierów o ich rzymskość i nastawienie propapieskie: były to poważne zarzuty dyskwalifikujące te dążenia jako nieanglikańskie. Wraz z pojawieniem się pierwszej wspólnoty męskiej, *Society of St. John the Evangelist*, sprawy zaczęły ulegać zmianie. Założyciel, Richard Meux Benson uzyskał zatwierdzenie swej wspólnoty w r. 1866 przez biskupa

²³ Klasztory te doczekały się dosyć obszernej bibliografii. Zob. m. in. A. Perchenet, dz. cyt., ss. 482—596; F. Biot, dz. cyt., ss. 105—129; W. Schleiter, dz. cyt., ss. 49—68.

²⁴ A. M. Allchin, *The silent Rebellion. Anglican Religious communities, 1845—1900*, London 1958.

²⁵ P. Anson, *The Call of the Closter*, London 1955.

Oksfordu, chociaż jej członkowie zobowiązywali się do nowej formy życia zakonnego w świecie anglikańskim, zarówno w Anglii, jak też w Stanach Zjednoczonych ²⁶.

W Anglii wspólnoty takie, jak *Society of the Sacred Mission*, *The Resurrection*, *Sisters of the Love of God*, czy też opactwa *Nashdom* i *Burnham* są wystarczająco znane i cenione po dzień dzisiejszy. Przyznaje się im zasługę rozwinięcia względnej „normalizacji” życia zakonnego w Kościele angielskim. To samo dokonało się w Kościele episkopalnym USA dzięki wspólnotom *Holy Cross*, *St. Helena*, *Society of St. Francis*, *Holy Spirit*, *Holy Family*, *Order of Agape and Reconciliation* oraz benedyktyńskiemu opactwu *Saint Gregory* w Michigan ²⁷.

Wspólnoty zakonne w anglikanizmie zostały zespolone w jeden organizm: *Advisory Council for Religious Communities*, utworzony w Anglii w 1935 r. W Ameryce powołano do życia w 1949 r. *Conference on the religious Life in the Anglican Church in the Americas* celem „koordynowania spraw swoich członków, rozpowszechniania znajomości życia zakonnego i przedstawiania wspólnego głosu Kościołowi”.

Samo istnienie wspólnot zakonnych w świecie protestanckim i anglikańskim — ten krótki przegląd może nam przypomnieć fakt istnienia szerokiego wachlarza ich realizacji — mówi wyraźnie o „faktycznej” krytyce reformatorów i ich założeń. Krytyka ta została przewyciężona przez historię. Ta zaś nie jest ślepa: ma zawsze jakieś racje wewnętrzne.

Już zauważyliśmy, że pojawienie się różnych prób życia wspólnotowego — zarówno w świecie sekciarskim, w protestantyzmie historycznym, jak w anglikanizmie — wynika z określonych przyczyn. Odzycie (czy „przebudzenie ewangeliczne”) połączone z zerwaniem ze światem i z zabezpieczeniami życia; odkrycie „katolickiego” wymiaru, jakie dokonuje się po cichu, ale nieustannie w protestantyzmie, a w większym jeszcze stopniu w anglikanizmie, i które ostatecznie prowadzi do pragnienia radykalizmu chrześcijańskiego realizowanego w życiu konsekrowanym.

Obie te drogi — odzycia i odkrycia katolickiego wymiaru — prowadziły do doświadczeń podobnych do tych, które były udziałem mnichów z pierwszych wieków. Doświadczeń, oczywiście, zróżnicowanych, których nie można zawsze, z całą poprawnością,

²⁶ Th. Mudge, *Monastic Spirituality in Anglicanism*, w: *Review for Religious* 37 (1978) 505—515.

²⁷ W cytowanym wyżej artykule (por. przyp. 13) na ss. 37—67 starałem się podać cechy charakterystyczne 27-miu anglikańskich wspólnot północnoamerykańskich.

określać mianem ściśle monastycznych, które jednak niosły ze sobą, w mniejszym lub większym stopniu, wspólnotę dóbr, życie w celibacie oraz poddanie się jakiejś regule opartej na Ewangelii. Związanie się na całe życie lub profesja na określony przeciąg czasu nie miały zawsze charakteru ostatecznego. We wspólnotach bardziej rozwiniętych, przynajmniej w założonych w XX w., zobowiązanie się aż do śmierci wysuwa się raczej na plan pierwszy.

Inne fakty zasługujące na uwagę, to powolność i powściągliwość, pewna „oszczędność” tychże wspólnot w odnośnych Kościołach. Powolność nie tylko w pojawianiu się, ale także w aktualnym rozwoju. Powściągliwość i umiarkowanie nie tylko w zakresie własnego powołania, ale także jako owoc zastarzałych i nigdy nie wyrugowanych obaw czy podejrzeń wynikających z nastawienia antykatolickiego, jakie występuje wyraźnie w omawianych wyznaniach chrześcijańskich. Powołania nie są częste, ani liczne. W samym anglikanizmie niektórzy biskupi podtrzymują klasyczne podejrzania o nastawienie „propapieskie” w stosunku do osób żyjących w konsekracji, zrealizowanej przez śluby zakonne, mimo głośnej rezolucji o „Wspólnotach zakonnych” z Dziesiątej Konferencji w Lambeth (1968), w której Episkopat anglikański wyraził swą wdzięczność zakonnikom za ich wkład w życie Kościoła.

Z perspektywy rzymskokatolickiej wszystko to nie pozwala, stwierdzić, z przesadnym optymizmem, istnienia rozkwitu życia zakonnego w tych Kościołach. Obecnie doświadczenia takie realizują się na bardziej „katolicyzujących arenach, które nie są jednak nazbyt rozległe w świecie anglikańskim, ani nazbyt reprezentatywne w protestantyzmie.

3. Wkład i stałe ryzyko

Nie jest czystym przypadkiem, że wiek XX — wraz z ponownym odkryciem tyłu wartości kościelnych (ruch biblijny, misyjny, liturgiczny, ekumeniczny, duszpasterski i teologiczny) — jest czasem, w którym dokonało się pewne scalenie życia monastycznego w protestantyzmie i anglikanizmie. Jest w tym jakaś logika.

Tym samym Kościoły te wzbogacają się o doświadczenie monastyczne w różny sposób. Znany jest wkład różnych wspólnot w odnowę liturgiczną. *Nashdom* w Anglii, *Taizé* we Francji, *Casteller Ring* w Niemczech, opactwo św. Grzegorza w EE. UU. Albo też wymiar służby i dobroczynności realizowanej przez wspólnoty diakonis; ekumeniczne znaczenie większości tychże klasztorów; wyspecjalizowane doświadczenie duszpasterskie, do którego nie dochodzi większość klasycznych parafii protestanckich lub angli-

kańskich; ofiarowywane przez nie możliwości skupienia, modlitwy, schronienia dla wielu wiernych, którzy nie mogą znaleźć tego wszystkiego w normalnych wymiarach Kościoła, a znajduje je w tychże klasztorach.

Również teologia urzędu znalazła tu uznanie. George Crespy mówił przed laty o możliwości przywrócenia posługi kapłańskiej; — do czego doszły już liczne Kościoły typu kalwińskiego. „Pastorstwo” przyjęło wiele różnych posług, co prowadzi do zubożenia parafialnego i kościelnego²⁸. Życie konsekrowane daje natomiast inne, bogate i trwałe, możliwości posługi chrześcijańskiej.

Ponowne odkrycie życia monastycznego ma jeszcze inny aspekt godny podkreślenia, jako że przeciwstawia się na swój sposób krytyce reformatorów z XVI w. Głębsze wniknięcie w treść Nowego Testamentu nie pozwala sprowadzić powołania Bożego, skierowanego do człowieka, do jednego tylko rodzaju życia: do bycia chrześcijaninem w świecie. Nowotestamentalny pluralizm eklezjologiczny przekracza znacznie zamiar „ujednoczenia” wszystkiego w ramach jednego rodzaju doświadczeń wspólnoty chrześcijańskiej. Pluralizm Bożych powołań człowieka pozwala, według Nowego Testamentu, wnioskować także o istnieniu różnych odpowiedzi ze strony „powołanego”, stosownie do darów, posług, urzędów — i to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także wspólnotowym. Od chwili, gdy odkryto w Nowym Testamencie różnorodne ważne miejsca i stwierdzenia, dopuszczalny staje się ten rodzaj życia, który niesie ze sobą radykalne zerwanie z rzeczywistościami tego świata: bogactwem, rodziną, niezależnością.

Tym samym ukazuje się też wartość i znaczenie życia zakonnego jako znaku dialogu Boga z ludźmi, w którym inicjatywa należy zawsze do Boga. A także jako znaku żywotnego protestu przeciwko „duchowi świata”, indywidualizmowi, własności prywatnej, a nawet tych „pewności”, jakie ofiarowują same Kościoły.

Znak wymagań bezwzględnych i radykalnych, realizowanych przez niektórych chrześcijan, niezależnie od tego, czy zobowiązują się do nich ślubami, czy bez nich. Wymagania te nazywają się: celibat, ubóstwo i posłuszeństwo, albo też mają inne jeszcze nazwy. Są znakiem tego, że Ewangelia nabiera pełnego wymiaru wtedy, gdy żyje się rzeczywiście we wspólnocie braterskiej. Są znakiem i wezwaniem stałym, skierowanym do Kościoła, i mówiącym mu o tym, jaki winien być on sam bez przerwy.

Życie monastyczne pojawia się, dalej, jako potwierdzenie tego, że opowiedzenie się za Bogiem może być „definitywne” i nie naru-

²⁸ G. Crespy, *Les ministères de la Réforme et la réforme des ministères*, Genève 1968.

szające przy tym wolności, Ewangelii ni wiary. Różnorodni, a zarazem bardzo reprezentatywni ludzie, jak Kierkegaard, Harnack, Barth... mówili o koniecznej „dialektyce” życia konsekrowanego i o wyjątkowej cenie, jaką protestantyzm musiał płacić za wyrzeczenie się w przeszłości wszelkiej formy monastycyzmu²⁹.

Chyba ukaże się obecnie, przy końcu tych krótkich refleksji, pewien ukryty brak spójności. Jak się to dzieje, że poczynając od ponownego odkrycia wartości i znaczenia tekstów ewangelicznych w tym, co w nich ukazuje, iż życie zakonne nie jest wcale przeciwnostawne samej Ewangelii, nie można jeszcze mówić o autentycznym rozkwicie życia zakonnego na wielkich polach anglikanizmu, a zwłaszcza protestantyzmu?

Możliwa jest chyba jedna tylko odpowiedź. Odpowiedź, której nie da się nigdy odłączyć całkowicie od myślenia protestanckiego: chodzi o stałe ryzyko, jakie niesie ze sobą zamysł życia konsekrowanego. Ryzyko, że to, co pochodzi od Boga, ukaże się jako „dzieło” ludzkie; ryzyko, że to, co w rzeczy samej jest darem darmo danym, przekształci się w ludzką zasługę; ryzyko, że to, co opiera się na „niepewności” słuchania Słowa, przeobrazi się w organizację o przesadnych „zabezpieczeniach”; ryzyko, że znak radykalnego zerwania z „duchem świata” stanie się „gettem” w Kościele, którego członkowie są świętymi i wybranymi; ryzyko, że stawszy się raz zaczynem i czynnikiem niepokojącym Kościół, będzie po prostu instytucją większą od Kościoła... Ryzyko, że reguły, śluby, konstytucje, asceza i ucieczka od świata staną się celem samym w sobie i zdławią wolność chrześcijańską, o jakiej z takim zapalem mówił Marcin Luter.

Przeszłość się liczy. Dzieje średniowieczne i protest reformatorów pozostawiły ślady w świadomości braci chrześcijan. Ich zastrzeżenia, podejrzenia, wrogie nastawienie do życia zakonnego stały się częścią składową myślenia, którego nie przewodziła pojawiła się przed czterema wiekami. A przecież wszystko to nie unie możliwia spontanicznego pojawienia się — i to w sposób nie mniej logiczny — życia wspólnotowego i monastycznego w protestantyzmie i anglikanizmie zawsze wtedy, gdy ich członkowie podejmują nową lekturę Ewangelii. Nie znaczy to, by naśladowano zakony czy zgromadzenia zakonne katolickie. Dzieje się tak po prostu dlatego, że wsłuchano się uważniej w radykalny głos Ewangelii. i to mimo wiążących się z tym zagrożeń i niebezpieczeństw.

tlum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁹ Zob. komentarz do tych autorów: W. Schleiter, dz. cyt., s. 91—94; F. Biot, dz. cyt., ss. 178—182 i 193.