

**The Open Body: Essays in Anglican Ecclesiology**, ed. Zachary Guiliano, Charles M. Stang, Series: Essays in Anglican Ecclesiology – Volume 4, New York: Peter Lang 2012, XI+261 s., ISBN 978-1-4331-1938-5.

Eklezjologia należała zawsze do podstawowych zagadnień teologicznych, a zarazem nierzadko budzących kontrowersje. Ujawnia się to szczególnie w kontekście ekumenicznym, gdzie poszczególni teologowie czy całe wyznania wyrażają swoją tożsamość, odnosząc się do innych ujęć teologii Kościoła. *The Open Body* to praca zbiorowa, która ukazała się jako czwarty tom z nowej serii *Studies in Episcopal and Anglican Theology*, redagowanej przez C.K. Robertsona, wydawanej przez wydawnictwo Peter Lang. W serii tej ukazały się m.in. F. Quinn, *Welcoming the Interfaith Future* (2012); B. Thomas, *An Anglican Hermeneutic of the Transfiguration* (2013) oraz B. Evans-Hills, M. Rusk, *Engaging Islam from a Christian Perspective* (2015). Jak sam tytuł serii sugeruje, publikacje te, jak i sama praca *The Open Body*, koncentrują się na teologii anglikańskiej, w tym episkopalnej, sięgając jednocześnie do innych nurtów i tradycji chrześcijańskich. Recenzowana książka jest zbiorem kilkunastu artykułów z zakresu eklezjologii, wygłoszonych wcześniej na konferencji pod tym samym tytułem w Harvard Divinity School w kwietniu 2011 r. Redaktorzy tego tomu, Z. Guiliano i Ch.M. Stang, są związani ze środowiskiem teologicznym Uniwersytetu Harvardzkiego. Guiliano przygotowuje zarazem pracę doktorską na Uniwersytecie w Cambridge, natomiast Stang wykłada historię i teologię starożytności chrześcijańskiej w Harvard Divinity School (wydał m.in. *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No Longer I'*, Oxford: OUP 2012).

Historyczny kontekst recenzowanej anglikańskiej wizji eklezjologicznej wyznaczają decyzje i wydarzenia z pierwszej dekady XXI w., gdy w USA i Kanadzie doszło do oficjalnej akceptacji zachowań i związków homoseksualnych poprzez konkretne akty liturgiczne. Niezgoda na to ze strony dużej liczby biskupów anglikańskich na świecie ujawniła głęboki, istniejący do dzisiaj podział Anglican Communion. Guiliano i Stang dostrzegają w tym swoisty kryzys teologii

i Kościoła, tym bardziej, że obecne wśród anglikanów dyskusje koncentrują się głównie na administracji i zarządzaniu wspólnotą w stanie jej rozbitcia, a nie podejmują wysiłku teologicznego zrozumienia tych kontrowersji i ich przyczyn. Według redaktorów tej pracy zbiorowej chodzi o dwa zagadnienia fundamentalne (por. s. 2–3) – najpierw o teologiczną antropologię („teologię istoty ludzkiej”), a następnie o eklezjologię („naturę Kościoła [jako takiego] i naszego Kościoła”). Tylko w ten sposób anglikanie mogą stawić czoła sytuacji, która wedle niektórych jest najpoważniejszym kryzysem światowego anglikanizmu od półtora wieku. *The Open Body* należy więc widzieć jako próbę zaradzenia tym brakom. Przywołując Pawłową wizję Kościoła jako Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12,12nn), książka ta stawia akcent na jego otwartość, głosząc koncepcję tzw. eklezjologii otwartej.

Kilkanaście esejów teologicznych, składających się na całość *The Open Body*, zostało uporządkowanych w pięć grup – od ukazania, jak kształtuje się Kościół jako „otwarte Ciało”, przez jego zarządzanie, teologię, tożsamość aż po wybrane aspekty praktyczne. Autorami tych szkiców są anglikańscy teologowie, historycy, duchowni oraz kilku doktorantów z różnych ośrodków amerykańskiego Kościoła episkopalnego. M. Jordan i R. Valantis szkicują w dwóch pierwszych artykułach, w jaki sposób wspólnota kościelna winna być postrzegana jako „otwarta”. W swoim tekście, mającym charakter swego rodzaju medytacji, Jordan, profesor z Waszyngtonu, na bazie trzech wybranych pojęć (formacja, wygnanie i spotkanie) tłumaczy, jak przywoływanie różnych tradycji w kształceniu (na przykład w seminariach teologicznych, katolickich czy anglikańskich) pomaga zrozumieć żywą rzeczywistość chrześcijaństwa w jego wielu nurtach. Pozwala mu to na twierdzenie, że skoro „Kościół jest otwartym ciałem”, to trzeba „być przygotowanym na spotkanie z Bogiem, który nigdy nie zamyka się w granicach kościołów” (s. 28). To, często jakby wymuszane, podkreślanie Kościoła jako otwartego znajduje tu nawet takie sugestie, że Kościół episkopalny (anglikański) w USA jest aż tak „otwarty”, że „wprowadził w życie i zrealizował” wszystkie „ważniejsze teologiczne i liturgiczne zmiany przewidywane i promulgowane przez II Sobór Watykański”, dzięki czemu Kościół ten „ureczywistnił pragnienie Papieża Jana XXIII, by otworzyć drzwi Kościoła na tajemnicze działanie Ducha Świętego” (s. 33). W tym kontekście swoiste i często problematyczne rozumowanie prowadzi Valantis do tezy, że skoro „różnorodność objawia Boga”, to należy przyjąć, że rozmaite różnorodności (także związane z tzw. preferencjami seksualnymi) winny być widziane nie jako przeszkoda, ale raczej jako „pewna droga do poznania Boga” (s. 44).

Swoiste rozumienie otwartości Kościoła, obejmującej jego gotowość do akceptacji różnych nowych form, przekonań czy zachowań, także tych w obszarze ludzkiej seksualności, wydaje się wyrastać z problematycznych sformułowań

redaktorów tomu, dla których Kościół jako Ciało (Chrystusa) musi być „z konieczności otwarty – otwarty na świat, z którego czerpie swój pokarm” (s. 3). Postrzeganie świata jako źródła „pokarmu dla Kościoła” budzi poważne wątpliwości. Postawienie takiego akcentu czyni Kościół w istocie bezradnym wobec wpływów świata i jego rozmaitych idei czy koncepcji. Ponadto, w sposób poniekąd typowy dla anglikanizmu, autorzy ci zastrzegają się, że ich nacisk na konieczność refleksji eklezjologicznej nie oznacza, że ma ona tę eklezjologię określić czy zdefiniować (s. 4). Można by więc zapytać – po co więc ta debata? Dokonując swoistej interpretacji tekstów biblijnych, odwołują się oni do otwartych ran Chrystusa, które pokazał uczniom po zmartwychwstaniu. Miałoby to wskazywać na potrzebę otwarcia się Kościoła-Ciała na wzór samego Chrystusa, zawsze otwartego „dla nas i dla innych” (s. 5).

W głębsze odczytanie teologii Kościoła jako „otwartego Ciała” wpisuje się nieco odmienny esej Ch. Stanga, który koncentruje się na zagadnieniu kościelnej hierarchii, sięgając zwłaszcza do pism Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Biorąc pod uwagę całą rzeczywistość Kościoła tu i teraz, widzialną i niedoskonałą, należy stwierdzić, że „my jeszcze nie jesteśmy Ciałem Chrystusa”, bo „nie jesteśmy jeszcze *tam*, Kościół jeszcze nie jest *tam*”. Dlatego nie wolno pomylić „tutaj z tam, tego Kościoła z tamtym Kościołem, tej hierarchii z tamtym otwartym Ciałem” (s. 122). Z tytułową „otwartością” Kościoła jako Ciała Chrystusa anglikanie mają swoisty problem od sprawy G. Robinsona, czynnego homoseksualisty, którego grupa amerykańskich biskupów episkopalnych wyświęciła na biskupa, czego skutkiem był poważny podział światowej Wspólnoty Anglikańskiej, trwający do dzisiaj. Uwagę okolicznościom tej sprawy poświęca w swoim tekście C. Partridge, by ukazać meandry anglikańskiej eklezjologii (por. s. 125–149). Odwołuje się szczególnie do wypowiedzi K. J. Schori, która do niedawna była biskupem przewodniczącym (prymasem) Kościoła episkopalnego w USA. Według Stanga dwuznaczność tej wizji Kościoła, w przeszłości i współcześnie, ma swoje korzenie w nieustannym poszukiwaniu swego miejsca między dwiema skrajnościami – reformowaną (kalwińską) z jednej strony i katolicką (rzymską) z drugiej strony. Niejako w tym duchu Schori opowiedziała się za konsekracją Robinsona, a jednocześnie wezwała do wstrzymania się od kolejnych takich aktów.

Tożsamość w kontekście otwartego Kościoła to jeszcze jedno zagadnienie podjęte w *The Open Body*. Ponieważ własna tożsamość ujawnia się szczególnie w bliskim spotkaniu z inną rzeczywistością, C.D. Yarbrough pyta o tożsamość, biorąc pod uwagę coraz bardziej współcześnie uświadamiany pluralizm religijny. Chrześcijaństwo, w tym anglikanizm czy amerykański episkopalizm, jest świadome swego misyjnego ukierunkowania. Chodzi więc o głoszenie Ewangelii, by

przybywało chrześcijan, ale zarazem, jak pisze Yarbrough, „chcemy nawiązać dialog z ludźmi różnych tradycji religijnych, którego celem nie jest nawracanie” (s. 154). Dla lepszego zrozumienia wzajemnej relacji misji i dialogu, a jednocześnie świadomości własnej tożsamości, analizuje się tu kilka ważnych, choć nie zawsze oficjalnych dokumentów różnych gremiów anglikańskich. Programowa dla *The Open Body* otwartość prowadzi autora do przekonania, że inkulturacja bazująca na teologii inkarnacyjnej domaga się, by nie tyle nawracać innych, ile raczej spotykać, nawiązywać więzy i słuchać zawsze „na bazie miłości”. Albowiem „nasza motywacja na rzecz spotkania musi urzeczywistniać miłość, którą poznaliśmy w Chrystusie, gdy nawiązujemy relacje z partnerami dialogu w naszym miejscu i czasie w historii” (s. 167). Z kolei L.M. Wills anglikańską tożsamość próbuje ukazać w odniesieniu do tożsamości żydowskiej, co pozwala mu ostatecznie podkreślić wielowymiarowość anglikańskiej egzystencji. Stąd do elementów tej tożsamości zalicza takie pojęcia czy metafory, jak etniczność, ciało, wspólnota (świętego) tekstu, Eucharystia, Kościół czy sieci (np. wspólnota jako sieć). Nie ma więc jednego modelu dla wyrażenia anglikańskiej tożsamości, „anglikańska tradycja ma ich wiele” (s. 179).

R. Tobin w swoim artykule o profilu historycznym analizuje obecny stan napiętych relacji między Kościołem Anglii a Kościołem episkopalnym zwłaszcza od XVIII w. Analogie do najnowszych podziałów światowego anglikanizmu można bowiem znaleźć na przełomie XVIII i XIX w., gdy na przykład konsekracje biskupie w USA przez kilkadziesiąt lat nie były uznawane przez stronę angielską. Dopiero pierwsza konferencja Lambeth w 1867 r. dała początek większej świadomości łączności wśród anglikanów angielskich i amerykańskich, co nabrało też wymiarów światowych. Współczesny anglikanizm wydaje się być coraz bardziej zmuszony do stawienia czoła poważnemu kryzysowi jedności Anglican Communion, który uwyraźnił się na spotkaniu w Dar es Salaam w 2007 r. Prymasi siedmiu prowincji anglikańskich odmówili wtedy przystąpienia do wspólnoty stołu eucharystycznego z prymasem amerykańskiego Episcopal Church K.J. Schori. Anglikanie są coraz bardziej świadomi, że ich często bezkrytyczna otwartość na wielokulturowe wpływy płynące ze świata prowadzi do głębokiego różnicowania się wewnętrznego. W efekcie staje się niejasne, co stanowi o anglikańskiej tożsamości i łączności anglikanizmu w wymiarze globalnym. Tobin zwraca uwagę, że potwierdza to krytyczne przyjęcie tzw. przymierza anglikańskiego, które miało być nowym narzędziem jedności, a zostało odrzuconych przez wiele diecezji, nawet w samej Anglii. Równocześnie coraz bardziej okazuje się, że anglikańscy „duchowni i świeccy nie widzą potrzeby większej centralizacji władz Wspólnoty, za czym opowiedzieli się ich biskupi” (s. 57). Innym znakiem postępującej fragmentaryzacji anglikanizmu, nie tylko

w Ameryce Północnej, są zmiany w administracji kościelnej i zakresie władzy. Dają temu wyraz tzw. anglikańskie konstytucje z ostatnich dwóch dekad, które zmieniają dotychczasowe, tradycyjne relacje władzy i przełożenia. Jako przykład Ch. Ashley podaje trzy takie nowo powołane struktury: Kościół Anglikański w Aoteoroa, Nowej Zelandii i Polinezji (powstały z wcześniejszej prowincji Nowej Zelandii), Kościół Anglikański Północnej Ameryki (który w 2008 r. oddzielił się od Kościoła episkopalnego w USA) oraz Ordynariat Personalny Matki Bożej z Walsingham (który jest katolicką diecezją personalną dla angielskich anglikanów, wstępujących do Kościoła katolickiego). Podmioty te w różnym stopniu trwają w anglikańskiej tradycji i różny jest ich status prawny: pierwsza należy formalnie do Anglican Communion, druga się o to stara, a trzecia jest strukturą należącą w pełni do Kościoła katolickiego. Ashley podkreśla, że anglikanizm musi „całą tę różnorodność potraktować poważnie” (s. 65). Wobec narastającej różnorodności kulturowej i różnych trendów wewnątrz samego Kościoła, B.J. King przywołuje przykład anglikańskiego biskupa Ch. Gore’a, twórcy tzw. liberalnego katolicyzmu anglikańskiego, który nawiązując często do Ojców Kościoła głosił zasadę „zgodnego świadectwa”. Miałyby to zapobiec tendencji do „odebrania odpowiedzialności [za Kościół] duchowieństwu i świeckim” i „złożeniu władzy wyłącznie w rękach biskupów” (s. 96). Nie wiadomo jednak, w jaką stronę pójdzie Church of England.

Dwa ostatnie eseje recenzowanej książki pokazują praktyczne, niedawne przejawy „otwartości anglikańskiej” w sferze niejako pozakościelnej, społecznej czy politycznej. Przykładem tego jest ruch „Occupy Wall Street” w jego różnych wersjach czy „Kapelani protestu”. Zjawisko „Occupy” nie było w swym założeniu czymś religijnym, ale ludzie w nim uczestniczący w pewnym momencie zaczęli używać teologicznych argumentów i zwracać się do Kościoła z prośbą o udzielenie miejsca dla swej działalności (np. w Nowym Jorku, Londynie czy Toronto). Jak zwraca uwagę M. Egerstrom, prowadziło to do różnych deklaracji i otwarcia się na chrześcijaństwo nawet wśród niewierzących uczestników tych ruchów, aż po tweety typu: „Ja nie jestem chrześcijaninem, ale...” czy „Kapelani protestu to najbardziej chrześcijańscy chrześcijanie, jacy kiedykolwiek poszli za Chrystusem” (s. 197). Autorka zauważa zarazem, że Kościół episkopalny miał z tym problem i nie zawsze zdawał egzamin, gdy na przykład protestujący uczestnicy tego ruchu „zaczęli cytować Pismo święte, a proboszczowie i biskupi cytowali prawo” (s. 205). W ostatnim eseju E. Anderson usiłuje dostrzec religijne, a nawet teologiczne znaczenie internetu i rodzących się dzięki niemu kontaktów międzyludzkich, porównując to do dawnej chrześcijańskiej praktyki pisania listów, np. wśród Ojców kapadockich. W tych listach dochodziło do nawiązania rzeczywistych „relacji między korespondentami”, gdyż list stawał się „prawdzi-

wym objawieniem nieobecnej osoby” (s. 226). Ojcowie mieli jednak świadomość, że listy nie mogą zastąpić osobistego spotkania. Internet w swej funkcji religijnej „daje chrześcijanom możliwość obecności ze sobą mimo geograficznego oddalenia”, ale w żaden sposób takie chrześcijańskie kontakty czy wspólnoty nie mogą stać się „substytutem lokalnego Kościoła” (s. 227).

Na zakończenie *The Open Body* podano zapis dyskusji panelowej, która w pewien sposób dopełnia rozważania z całej książki (por. s. 231–243). Rozmówcom chodzi tu o odczytanie relacji Kościoła („otwartego Ciała Chrystusa”) do polityki (ciał politycznych). Tak tutaj, jak i w innych rozdziałach *The Open Body* dostrzega się jednoznaczne przekonania liberalne autorów, tak w sferze teologicznej, jak i obyczajowej. Nietrudno tu znaleźć wypowiedzi o tym, że dzięki współpracy Kościoła (episkopalnego) z państwem można zawierać małżeństwo w sposób wolny (czyli dowolny), a zarazem wyraża się żal, że „Kościół był kiedyś wyraźnie bardziej liberalny w tych kwestiach niż jest ostatnio” (s. 235). Z drugiej strony zwraca się też uwagę na potrzebę wpływania przez Kościół (chrześcijan) na różne kwestie społeczne, jak dług światowy czy globalne zjawisko migracji.

Redaktorzy recenzowanej pracy nie zapomnieli o szczegółowym indeksie osobowo-rzeczowym (s. 251–261) oraz o notach biograficznych często młodych autorów zamieszczonych w pracy esejów (s. 245–249). Dostrzeżono w tekście bardzo nieliczne nieścisłości, np. cytaty podane na stronie 14 jako pochodzące ze s. 225, w rzeczywistości znajdują się na s. 227. Trzeba na koniec podkreślić, że analizowana książka daje wyraz coraz bardziej powszechnym w środowiskach protestanckich (w tym przypadku szczególnie wśród anglikanów w Stanach Zjednoczonych) tendencjom transformacji w kierunku rozdrobnienia i liberalizacji koncepcji teologicznych, rozumienia samego Kościoła, ulegania zjawiskom kulturowo-społecznym, co zarazem ukazuje zagubienie fundamentów biblijnych i teologicznych, nie wspominając już o wierności chrześcijańskiej tradycji (jeśli nawet tylko wybiórczo rozumianej). Warto jednak zapoznać się z tą czy podobnymi publikacjami, również po to, by zrozumieć charakter głębokich zmian zachodzących we współczesnym chrześcijaństwie. Jednocześnie pozwala to uświadomić sobie narastające trudności w teologicznym dialogu ekumenicznym. Po lekturze *The Open Body* powstaje też wrażenie nieokreśloności anglikanizmu, zwłaszcza jego wizji eklezjologicznej. Przypomina to dość zdumiewające wcześniejsze tezy niektórych teologów, wedle których nie ma anglikańskiej teologii, a jest jedynie anglikański „sposób” (czy „atmosfera”) uprawiania teologii.