

Natalia KLEJDYSZ

Poznań

Nowy feminizm – teoria i praktyka

Streszczenie: Autorka artykułu koncentruje się na rozbieżnościach między założeniami nowego feminizmu a praktyką Kościoła instytucjonalnego. Nowy feminizm traktowany jest tutaj jako immanentna część współczesnej nauki społecznej Kościoła katolickiego. Natomiast praktyka Kościoła instytucjonalnego została przeanalizowana w oparciu o przykłady wypowiedzi hierarchów na temat udziału kobiet w Kościele oraz konkretne działania i decyzje Kościoła instytucjonalnego. Przyczyn tychże rozbieżności autorka upatruje, z jednej strony, w tradycji, z drugiej – w obawie o utratę władzy.

Słowa kluczowe: nauka społeczna Kościoła, feminizm, nowy feminizm, kobieta, równouprawnienie kobiet i mężczyzn

Dyskurs publiczny, wywołany opinią i postawą przedstawicieli polskiego Kościoła katolickiego na temat gender, stał się inspiracją do ponownego zajęcia się problemem równouprawnienia kobiet i mężczyzn w nauce i praktyce eklezji rzymskokatolickiej (MacHaffie 2006; Mroczkowski 1990, 1991). Tym razem jednak celem analizy stała się recepcja nowego feminizmu w polskim Kościele katolickim. Odpowiedź na pytanie: jaki wpływ na postrzeganie praktyki równościowej w Kościele i jego otoczeniu społecznym ma nowy feminizm, wymaga postawienia pytań szczegółowych. Odpowiedzi na nie stanowią podstawę konsekwentnego wnioskania na temat perspektywy genderyzmu w polskiej rzeczywistości społecznej. Definicja nowego humanizmu stanowi następstwo postawienia kwestii jego pochodzenia, źródeł i twórców. Kolejne pytanie dotyczy oficjalnych dowodów polityki prorównościowej Watykanu: czy takowe istnieją i jaka jest ich egzemplifikacja. *Ad extremum*, czy polski Kościół katolicki w praktyce społecznej podąża za zasadami nowego feminizmu?

Historia „nowego feminizmu” sięga lat 20. XX wieku. Nurt ten stanowić miał alternatywę dla feminizmu sufrażystek, podkreślając komplementarność kobiet i mężczyzn, a odrzucając wyższość jednej płci. Identyczność natury męskiej i kobiecej rozgrywa się na płaszczyźnie istoty człowieczeństwa i wypływającej zeń godności, lecz nie w sferze biologicznej czy też kulturowej. „Nowy feminizm”, koncentrując się na problemach społecznych, wynikających z kobiecości, z czasem zyskał nowe dookreślenie – feminizm socjalny.

Do reaktywacji „nowego feminizmu” doszło za sprawą papieża Jana Pawła II, który, począwszy od lat 70. XX w., systematycznie włączał do społecznej narracji Kościoła problematykę równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Papież systematycznie i konsekwentnie w swych listach orędziach i encyklikach tworzył **nową** definicję **nowego** feminizmu, nawiązując do pierwotnego rozumienia tego pojęcia – komplementarności, a nie równości płci; równouprawnienia, lecz nie identyczności.

W przededniu IV Światowej Konferencji Kobiet w Pekinie Jan Paweł II wystosował list, w którym ubolewa nad ich dyskryminacją, spychaniem na margines i sprowadzaniem kobiety do roli niewolnicy. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje w mentalności i instytucjach ukształtowanych poprzez różnorodne wzorce kulturowe. Nie bez winy, jak twierdzi papież, są również „synowie Kościoła”. Ich stosunek do równouprawnienia bywa niekiedy zaprzeczeniem nauki Chrystusa, który głosił szacunek, otwartość i zrozumienie wobec kobiet, które nie tylko w przeszłości, ale i obecnie są niedoceniane, lekceważone i marginalizowane, a „ocenia się jeszcze dzisiaj bardziej według wyglądu zewnętrznego niż jej zdolności, profesjonalizmu, inteligencji, bogactwa wrażliwości, czyli ostatecznie według jej godności!” (Jan Paweł II, 1995a, s. 3).

Tymczasem, jak pisze w swym liście Jan Paweł II, ludzkość zaciągnęła wobec „tradycji” kobiecej ogromny dług, wobec kobiet intelektualistek, artystek, naukowczyń. Niedoceniane i niesłuchane, narażając się na oskarżenia o ekshibicjonizm, działanie przeciwko prawu, brak kobiecości, a nawet grzech, walczyły o swoje prawa w sferze wykształcenia, ekonomicznej czy też politycznej. Proces ten jednak, zdaniem papieża, nie został zakończony „z powodu licznych przeszkód, które w różnych częściach świata nie pozwalają na pełne uznanie i docenienie szczególnej godności kobiety, oraz na zapewnienie jej należnego szacunku” (Jan Paweł II, 1995b, s. 4). Szczególną rolę odgrywają organizacje, stowarzyszenia, ugrupowania kobiece, niektóre z nich o proveniencji religijnej, których zadaniem jest, wbrew okolicznościom społecznym i kulturowym, uświadamianie kobietom ich godności.

Bardzo wymowne są słowa papieża, w których Jan Paweł II przestrzega przed dyskryminacją dzieci, zwłaszcza dziewczynek: „Jeżeli dziewczynki już w pierwszym okresie życia są spychane na ubocze lub uważane za mniej wartościowe, zniekształca to bardzo ich poczucie własnej godności i nieuchronnie zakłóca ich harmonijny rozwój. Dyskryminacja *zaznana* w dzieciństwie pozostawi piętno na całym ich życiu, utrudniając im pełne włączenie się w życie społeczne” (Jan Paweł II, 1995b, s. 8). Zatem problem dyskryminacji ze względu na płeć, zarówno w sferze politycznej, jak i społeczno-kulturowej, jest wciąż aktualny. Wychowanie w równości winno rozpoczynać się już w dzieciństwie, aby kobiety były świadome swej wartości i znaczenia. Starania i działalność na rzecz równouprawnienia w godności kobiet i mężczyzn, podejmowane przez organizacje i stowarzyszenia, zarówno chrześcijańskie, jak i laickie, nie tylko nie powinno być krytykowane, ale wspierane ze względu na aktualność ich postulatów i starań.

Odwołując się do Ewangelii, papież przypomina, że stosunek Chrystusa do kobiet, rozpatrywany w paradygmacie starożytności (zwłaszcza Izraelitów), stanowić winien wzorzec relacji społecznych również dzisiaj. Marginalizacja i lekceważenie kobiet ze względu na płeć, tak w sferze prywatnej, jak i publicznej, nie znajduje fundamentalnego oparcia w doktrynie chrześcijańskiej. Jan Paweł II ubolewa jednak, iż mimo że równouprawnienie ma ewangeliczne umocowanie i jest sankcjonowane przez samego Mesjasza, dla wielu duchownych nadal pozostaje wyzwaniem, z którym nie potrafią sobie poradzić mentalnie. Teza, iż Jezus był pierwszym feministą „nowych czasów” (Swidler, 2009) nie tylko nie znajduje żadnego potwierdzenia w tradycji Kościoła, ale jest wręcz herezją, a jej głoszenie rozpatrywane jest w kategorii grzechu i zaprzaństwa.

Jan Paweł II przeciwstawiając się stereotypowemu pojmowaniu roli kobiety i mężczyzny, ich predyspozycji i moralności, podkreśla jednak, że kobiety posiadają „właś-

ciwą sobie naturę”, która wprawdzie nie jest gorsza lub lepsza od natury mężczyzny, ale jest specyficznie odrębna (Jan Paweł II, 1979, s. 19) względem mężczyzny, jako matka i żona, ze względu na rolę, jaką odgrywa w rodzinie. Wzorcem godnego przeżywania kobiecości i samorealizacji dla kobiety jest bowiem Maryja, matka Chrystusa (Jan Paweł II, 1987, s. 46). Naturalnym środowiskiem kobiety jest rodzina. Pozarodzinna aktywność zawodowa jest dla kobiety niechcianym obowiązkiem, niepożądanym obowiązkiem. Mi-tem bowiem, według papieża, jest przekonanie, że „większy zaszczyt przynosi kobiecie praca poza domem niż praca w domu” (Jan Paweł II, 1981, s. 23).

Swój wykład na temat roli kobiety papież określa właśnie mianem „nowego feminizmu” (Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, s. 99), który Jan Paweł II wyprowadza bezpośrednio z Pisma Świętego, nie tylko – co oczywiste i zrozumiałe – z Nowego Testamentu, ale również z Biblii! Dokonuje interesującej feministycznej (!) interpretacji słów z Księgi Rodzaju, które do tej pory były przytaczane na dowód boskich źródeł nierówności: „Do niewiasty powiedział: [...] ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Pismo Święte, Stary Testament, Ks. Rodz., 3, 16). Słowa te są reakcją Boga na grzech pierworodny. Panowanie mężczyzny nad kobietą, które miałyby z nich wynikać, jest zatem naruszeniem, „zachwianiem tej podstawowej równości”, równości naturalnej, równości w godności mężczyzny kobiety. Kobieta i mężczyzna są bowiem jednym, a jedność owa przejawia się właśnie w godności. Jeśli zatem Bóg poddaje pod panowanie mężczyzny kobietę, to niejako pomniejsza jej godność, a że stanowi ona jedność z mężczyzną, to pomniejsza także godność mężczyzny. Niesłusznym zatem, zdaniem papieża, jest poszukiwanie uzasadnienia dyskryminacji ze względu na płeć w woli Bożej (Jan Paweł II, *Mulieris Dignitatem*, s. 10). Poszukiwanie usprawiedliwienia dla deprecjacji wartości kobiety w Słowie Bożym zdaje się być, wg Jana Pawła II, albo przejawem nieznamośności rzeczy, albo też nadużyciem w jego interpretacji. Dokonując egzegezy Pisma Świętego, papież czyni to nie tyle w duchu feminizmu, co humanitaryzmu skorelowanym z personalizmem chrześcijańskim. To właśnie z personalizmu wypływa papieskie rozumienie „prawdziwej wolności” – rozpatrywane na płaszczyźnie etycznej i religijnej oraz równości – która jako wartość „pierwotna”, „pierwsza”, „podstawowa”, definiowana jest poprzez kontekst metafizyczny. Tak rozumiane wolność i równość stanowią coś na kształt stoickiej pneumy przenikającej wszystkich ludzi, nadającej sens ich istnieniu. Są komponentami godności osobowej, a więc jednakiej dla każdego człowieka, niezależnie od pochodzenia, koloru skóry wieku, profesji, charakteru, płci. „Tej wartości osoby nikt nie jest w stanie naruszyć: żaden akt moralny drugiego człowieka ani czyn samego podmiotu godności nie zmienia niczego w najgłębiej aksjologicznym uposażeniu jednostki. Tomasz z Akwinu to właśnie miał na myśli, mówiąc «osoba jest nienaruszalna» (*Persona est ineffabile*)” (Chudy, s. 241). Mówiąc zatem o wzorcach kulturowych, które mają wpływ na współczesną postawę „synów Kościoła” wobec równouprawnienia kobiet, Jan Paweł II nie dokonuje rewolucji w nauce społecznej Kościoła, lecz ją konkretyzuje, uwspółcześnia nie w treści, lecz w formie. Papieski wykład o nowym feminizmie nie został zatem skonstruowany w oparciu z zasady gender, lecz krytyki dyskryminacjonizmu, przeprowadzonej w duchu personalistycznym.

Jan Paweł II był kolejnym papieżem, który zachęcając kobiety do aktywności społeczno-politycznej, pisał o równouprawnieniu płci w samorealizacji. Bowiem już w 1947 roku Pius XII, na zjeździe Międzynarodowego Związku Lig Kobięcych, zwrócił się do

kobiet wyjątkowymi słowami (cyt. za: Petry-Mroczkowska, s. 23): „Waszym zadaniem jest, ogólnie mówiąc, praca na rzecz uczynienia kobiety bardziej świadomej swoich świętych praw, obowiązków i sił na drodze kształtowania opinii publicznej, przez jej codzienne kontakty, a także wywieranie wpływu na prawodawstwo i rządy poprzez właściwe wykorzystanie jej prerogatyw jako obywatela”. A jego następcą, Jan XXIII, prawa kobiet włączył do kontekstu praw człowieka. Papież stwierdza, że udział kobiet w życiu publicznym jest faktem. Kobiety coraz bardziej stają się świadome swej wartości i „nie zgadzają się na traktowanie ich jako istot bezdusznych czy też jakichś narzędzi, lecz domagają się praw i obowiązków godnych ich ludzkiej osobowości, tak w życiu domowym, jak i publicznym” (Jan XXIII, 1963, s. 41). W przemówieniu wygłoszonym w 1976 roku do uczestniczek Krajowego Zjazdu Włoskiego Ośrodka Kobiet papież Paweł VI stwierdził „kobieta winna uczestniczyć w żywej i aktywnej strukturze chrześcijaństwa w taki sposób, by wydobyć te jej możliwości, które jeszcze nie zostały ukazane”. Zatem kobiety mają do zaoferowania wciąż nie do końca odkryty, a niewątpliwie istniejący, potencjał, który stanowi podstawę ich zasadnych aspiracji i bogactwo całego społeczeństwa. Ponadto Paweł VI był pierwszym papieżem, który nadał kobiecie tytuł Doktora Kościoła. Na miano to zasłużyła XVI-wieczna reformatorka i myślicielka, św. Teresa z Avili. Jednak ten sam papież miał być bardzo zdziwiony, gdy, w trakcie II Soboru Watykańskiego przedstawiono mu listę zewnętrznych audytorów, na której znalazły się również kobiety. Dopuszczono do ich biernego uczestnictwa dopiero w drugiej sesji soboru. Postulat równouprawnienia kobiet i mężczyzn znalazł się również w dokumentach soborowych: w dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem* oraz w konstytucji *Gaudium et spes*, w której mowa o uprawnionym awansie społecznym kobiety, o prawie do równego wynagrodzenia za tę samą pracę bez względu na płeć (Paweł VI, 1965, s. 9, 60).

W ciągu sześćdziesięciu lat w stanowisku Kościoła katolickiego względem równouprawnienia kobiet i mężczyzn, zarówno w sferze społecznej, kulturowej, jak i politycznej, dokonała się prawdziwa rewolucja. Jeszcze Pius XI pisał o naturalnej podległości kobiety mężczyźnie i fanaberii, jaką, jego zdaniem, są wszelakie postulaty, a tym bardziej – działania, proemancypacyjne (Pius XI, 1930, 2b). A już następcą na Stolicy Piotrowej nie tylko akceptował przemiany, jakie nastąpiły w tej sferze po II wojnie światowej, ale zachęcał kobiety do podejmowania prób oddziaływania na procesy prawotwórcze z myślą o ich równouprawnieniu. Stanowisko Jana XXIII można określić „przyjazną konstatacją” faktów związanych z początkiem dynamicznych przemian społeczno-obyczajowych, który przypada właśnie na przełom lat 80. i 90. XX wieku. Paweł VI nie wykazywał wprawdzie entuzjazmu, obserwując przemiany emancypacyjne, jakie towarzyszyły „rewolucji dzieci-kwiatów”, lecz przyjmował je z „ostrożną akceptacją”.

Pontyfikat Jana Pawła II wzniosł dyskurs nad równouprawnieniem kobiet i mężczyzn, prowadzony w Kościele i przez Kościół, na poziom refleksji teologiczno-politycznej, odnajdując u źródeł cywilizacji chrześcijańskiej źródła legitymacji praw kobiet.

Ewolucji stanowiska Kościoła względem równouprawnienia kobiet i mężczyzn sferze społeczno-kulturowej i politycznej towarzyszy bardzo ostrożna weryfikacja poglądów na ich udział w kościelnych instytucjach. Zmiany te jednak bardzo konsekwentnie omijają reguły kapłaństwa. Z drugiej jednak strony, głównie za sprawą Jana Pawła II, zaangażowanie kobiet w instytucjach Kościoła wzrosło, choć tendencja ta nie jest obserwowal-

na w polskim Kościele katolickim. Co więcej, wielu duchownych nie ma świadomości formalnych zmian w tej sferze, co wynika z wybiórczego traktowania nauki Jana Pawła II. Wielowiekowe definiowanie kobiety jako gorszej i słabszej, zarówno pod względem moralnym, jak i intelektualnym, wprawdzie dziś nie znajduje potwierdzenia w oficjalnej nauce Kościoła, ale wciąż bardzo silnie tkwi w światopoglądzie wielu duchownych.

Na skutek zmian wprowadzonych do instytucji „Doktora Kościoła”, pojawiła się możliwość czczenia tym tytułem dokonań i chryzmatu kobiet. Jednak po ogłoszeniu w 1970 roku doktorami Kościoła dwóch kobiet: św. Teresy z Avili i św. Katarzyny ze Sieny, na blisko trzydzieści lat zapanował impas, przełamany dopiero w 1997 roku przez Jana Pawła II, który przyznał ten zaszczytny tytuł św. Teresie od Dzieciątka Jezus. Wydawało się, że przedefiniowanie samej instytucji doktora Kościoła i położenie nacisku na jej duchowy charakter, niekoniecznie powiązany z gruntownym wykształceniem teologicznym, pozwoli w pełni uhonorować wybitne charyzmatyczki. Precedens, który stworzył Paweł VI, przez dwadzieścia siedem lat pozostał jednostkowym aktem, niezrozumiałym dla jego następcy i biskupów. W 2012 roku, po kolejnych piętnastu latach, na mocy decyzji Benedykta XVI, do grona Doktorów Kościoła dołączyła Hildegarda z Bingen. Wydarzenie to Lucetta Scaraffia nazwała *new entry*, bowiem za decyzją Kościoła tym razem stały nie tylko przesłanki mistyczne, ale również racjonalne i naukowe (Scaraffia). W życiu i postawie Hildegardy możemy bowiem dostrzec średniowieczny archetyp kobiety aktywnej, realizującej się w działalności na rzecz Kościoła.

Przedefiniowanie instytucji Doktora Kościoła stało się następstwem zmian, które zaszły w wyniku II Soboru Watykańskiego, a konsekwencje tych modyfikacji mogą być znacznie poważniejsze i perspektywiczne. Skoro na miano Doktora Kościoła zasługują ci, którzy mają udział w nauczaniu Jezusa (apostołowie, biskupi, teologowie), ale również nauczyciele i pisarze chrześcijańscy, którzy przyczynili się do rozwoju teologii Kościoła (Groń, 2002), to włączając do tej elity kobiety, *Vaticanum Secundum* uchylił, nieświadomie zapewne, furtkę dla kapłaństwa kobiet, obdarzając je charyzmatem wiedzy bożej. Jednak stanowisko Kościoła w tej kwestii pozostaje niezmiennie: kapłaństwo kobiet jest niemożliwe *sexus obstat*.

Nowy feminizm Kościoła katolickiego stoi zatem w sprzeczności z rozwiązaniami instytucjonalnymi. Są one niekompatybilne względem nauczania papieża, a przede wszystkim – samej Ewangelii. Za protoplastę nowego feminizmu Kościoła katolickiego uznawany jest Jezus Chrystus. Jego stosunek do kobiet, jakże inny niż jemu współczesnych, ma być dowodem na tkwiące w tradycji chrześcijańskiej fundamenty równościowej doktryny Kościoła. Z jednej strony, jak wcześniej wspomniano papieża coraz dobitniej udowadniają równość kobiety i mężczyzny, z drugiej – niezmiennie odmawiają tej równości w kapłaństwie, mimo że to z Ewangelii również można wyprowadzić jej legitymację. O towarzyszących Chrystusowi kobietach traktują zarówno księgi Ewangelii wg św. Mateusza, jak i Łukasza: „Było tam również wiele kobiet, które przyglądały się temu z daleka” (Pismo Święte, Nowy Testament, Mt, 27, 55), „Towarzyszyło mu Dwunastu oraz kilka kobiet, które uwolnił od złych duchów i od chorób [...]” (Pismo Święte, Nowy Testament, Ł, 8, 1–2), „Tam przyjechała Go do swego domu pewna kobieta imieniem Marta. Miała ona siostrę o imieniu Maria. Ta usiadła u stóp Pana i wsłuchiwała się w Jego słowo” (Pismo Święte, Nowy Testament, Ł, 10, 38–39), „Towarzyszyły mu kobiety, które razem z Jezusem przybyły z Galilei” (Pismo Święte, Nowy Testament, Ł, 23, 54),

„W pierwszym dniu tygodnia, wczesnym rankiem, przyszły do grobu, niosąc wonności, które przygotowały. Gdy tam weszły, nie znalazły ciała Pana Jezusa i poczuły się bezradne” (Pismo Święte, Nowy Testament, Ł, 24, 1–4). Kobiety zatem, według słów Ewangelii, były tymi, które pierwsze dotarły do groty, a zatem zostały wybrane, by odkryć zmartwychwstanie. Potwierdza to m.in. tekst Ewangelii wg św. Jana: „[...] przyszła Maria Magdalena do grobu i znalazła tam kamień odsunięty od grobowca” (Pismo Święte, Nowy Testament, J, 20-1-2). W Ewangelii wg św. Marka również kobiety były tymi, które pierwsze dotarły do grobu. Jednak nowinę o zmartwychwstaniu Marii Magdalenie i „drugiej Marii” przekazał Anioł (Pismo Święte, Nowy Testament, Mt. 28, 1-6). Zatem Chrystus nie tylko publicznie przebywał w towarzystwie kobiet, ale również do nich kieruje swe nauki, traktując je na równi z innymi uczniami. W Ewangelii wg św. Łukasza mowa o Marii, która słuchała słów Jezusa, siadając u jego stóp (Pismo Święte, Nowy Testament, Ł, 10, 39). A miejsce to najczęściej zajmował uczeń. Znamienne jest również, iż kobiety zwracały się do Chrystusa „nauczycielu”.

Kościół chętniej w kontekście posługi kapłańskiej przytacza słowa św. Pawła, który nakazuje kobietom milczeć w Kościele, „bo nie wolno im przemawiać z urzędu. Niech się podporządkują temu, co mówi Prawo. Jeśli chcą się czegoś nauczyć, to niech w domu pytają swoich mężów. Nie wypada bowiem przemawiać kobiecie w Kościele” (Pismo Święte, Nowy Testament, Paweł, Korynt., 14, 34-35), niż inną wypowiedź Apostoła Pogan, w której tenże stwierdza, iż „[...] nie ma mężczyzny ani kobiety, ponieważ wszyscy jesteście jedno w Chrystusie” (Pismo Święte, Nowy Testament, Paweł, Galat, 3, 28-29).

A przecież to właśnie w listach św. Pawła mowa o pewnej formie kapłaństwa kobiet – diakonacie. „Diakonami również powinni być ludzie godni szacunku, nieobłudni, nie nadużywający wina, niechciwi brudnego zysku. Powinni strzec tajemnicy wiary w czystym sumieniu. Najpierw niech będą poddani próbie, a gdy się okaże, że są bez zarzutu, niech będą dopuszczeni do posługi diakonatu. Podobnie w przypadku kobiet: niech będą godne szacunku, nieskłonne do oczerniania, trzeźwe, godne zaufania we wszystkim” (Paweł, Tym., 3, 8-11). W Liście do Rzymian Paweł wspomina o Febie, „która pełni posługę Kościołowi w Kenchrach” (Paweł, Rz 16, 1). Oznacza to, że Feba sprawowała funkcję religijną.

Usuwanie kobiet z Kościoła instytucjonalnego następowało stopniowo, wraz z umacnianiem pozycji chrześcijaństwa, a co za tym idzie – zwiększającą się władzą Kościoła. Już św. Ambroży (IV w.) odmawiał kobietom prawa do nauczania, a więc publicznego wygłaszania kazań. Zdaniem Huberta z Romans, przeciwko dawaniu świadectwa przez kobiety miały przemawiać następujące argumenty: „1. Kobiety nie mają dość rozumu 2. Z natury rzeczy są podległe 3. Ucząc publicznie, wzbudzałyby pożądanie 4. Pierwsza kobieta poprzez swe działanie w raju zgubiła cały świat” (za: Petry-Mroczkowska, 2005a).

Przez wieki problemu kapłaństwa kobiet po prostu nie było. A ich udział w Kościele ograniczał się zasadniczo do biernego podporządkowania, w najlepszym razie – męczeństwa. W historii chrześcijaństwa zapisały się wprawdzie kobiety aktywne (np. Rade-gunda, Hilda z Withby, Róża z Viterbo, czy też przywołana już wcześniej – Hildegarda z Bingen), ale ich działalność z trudem przedostawała i przedostaje się do powszechnej świadomości, w której Kościół jest i był instytucją mężczyzn.

Znaczącym przełomem, o którym już wielokrotnie wspomniano, był II Sobór Watykański, w którym, jako obserwatorki, udział wzięły również kobiety (23 na 2500 bisku-

pów i 500 świeckich) – zarówno zakonnice (13), jak i świeckie. Wprawdzie uczestniczyły aktywnie w dyskusjach nad dokumentami soborowymi w czasie spotkań studyjnych, to jednak podlegały wyraźnej izolacji, czego dowodem może być zorganizowanie dla nich oddzielnego baru (*Kobiety na Soborze*, 2012), a jedna z kobiet została wymazana ze zdjęcia, ponieważ była nieodpowiednio ubrana.

Zaproszenie kobiet do udziału w soborze było wprawdzie ewenementem, ale nie stanowiło naganiania prawa kanonicznego. Kodeks prawa kanonicznego stanowi bowiem, iż najwyższa władza kościelna może wezwać na sobór każdego, kto nie pełni godności biskupiej, określając formę uczestnictwa (kan. 339, § 2). Zatem nie specyfikuje uczestników, niebędących biskupami, według płci. Ponadto, zgodnie z prawem kanonicznym, kobiety mogą brać udział w synodzie (kan. 463, § 2), mogą być członkiniami rad duszpasterskich diecezji (kan. 512) i parafialnych (536, § 1). Kobiety mogą również sprawować funkcje administracyjne i ekonomiczne.

Do 1980 roku, na mocy instrukcji *Inaestimabile donum* Kościół wyraźnie zabraniał kobietom posługi przy ołtarzu. W Polsce od 1994 roku dziewczęta i kobiety mogą pełnić służbę ołtarza, czyli ministranturę. Jednak zgodę na tego typu praktykę musi wydać właściwy biskup (*Instrukcja Redemptionis Sacramentum*, 47). Dziś na 44 polskich diecezji ministrantki mogą służyć do mszy tylko w 21. Nie oznacza to jednak, że w każdej parafii jednej z 21 diecezji dziewczęta faktyczne taką posługę sprawują. Opór proboszczów często jest silniejszy niż moc instrukcji Kongregacji. Przeciwnicy ministrantury dziewcząt, z jednej strony, cały czas powołują się na tradycję męskiej posługi, z drugiej natomiast – twierdzą, że dziewczęta rozpraszaają kapłana i ministrantów podczas mszy, ujmując tym samym powagę miejsca i sytuacji. Za taką postawą niektórych duchownych kryje się również obawa o spadek powołań kapłańskich. Ponieważ większość chłopców w seminariach, to byli ministranci; kontakty z dziewczętami w ramach posługi przy ołtarzu miałyby być przeszkodą na drodze do powołania. Decyzje, które zapadają w Watykanie nie zawsze zatem mają wpływ na sposób myślenia i praktykę polskiego Kościoła katolickiego. Konserwatywne środowiska duszpasterskie na wszystkich szczeblach zdecydowanie bronią się przed faktycznym zwiększeniem udziału i wpływu kobiet na Kościół. Trudno rozstrzygnąć czy taka postawa wypływa z autentycznej wiary w określony kształt tradycji i historii Kościoła, czy z obawy o utratę dotychczasowej władzy.

Problem kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim nie jest niczym nowym i towarzyszy całej historii Kościoła. Ze zrozumiałych względów dopiero współcześnie nabiera on wymiaru publicznego. Jednak próba ograniczenia roli kobiet w Kościele i sprowadzenia ich jedynie do funkcji biernych wyznawczyń doktryny, bezrefleksyjnie przyjmujących prawdy głoszone przez hierarchów, już w starożytnym chrześcijaństwie wywoływały reakcje w postaci wewnętrznych podziałów i ruchów heterodoksyjnych. W swym głównym nurcie były ruchem ludzi wykluczonych – ubogich, o których Kościół zdawał się zapominać. Wykluczonymi były również kobiety, stąd w niektórych wspólnotach heterodoksyjnych kobiety odgrywały szczególną rolę; często kaznodziejek i kapłanek. Ponadto w świetle udostępnionych przez Watykan fresków Katakumb Priscilli, można dojść do wniosku, że jeszcze ok. II w. kobiety pełniły funkcje kapłańskie w gminach chrześcijańskich.

Mimo „nowego feminizmu” Kościół katolicki nie jest gotowy na zmiany na miarę rozwiązań mariawickich, choć nie może uniknąć udziału w dyskusji, która toczy się od

wielu lat, zarówno na płaszczyźnie naukowej, jak i ogólnospołecznej. Powracające pytania na temat roli kobiety w Kościele wymagają wypracowania spójnego stanowiska, zgodnego z duchem czasów, ale przede wszystkim z doktryną. Rozpoczęte przez Piusa XII przemiany w podejściu Kościoła do tradycji stosunków społecznych, musiały doprowadzić w ciągu ostatniego pół wieku również do nowego spojrzenia na temat udziału kobiet w Kościele instytucjonalnym. Dopuszczenie kobiet do udziału w II Soborze Watykańskim stało się wyraźnym sygnałem do przemian, które w Kościele powinny nastąpić. Jednak zmiana przepisów prawa kanonicznego nie rozwiąże problemu, dopóki zmiany te nie nastąpią również w sposobie myślenia duchowieństwa o kobietach. Wprawdzie coraz więcej kobiet pracuje w Watykanie, ale do 1967 roku obowiązywała je tajemnica – nie wolno im było wyjawiać gdzie pracują, mimo że początkowo były to tylko zakonnice. Nowy feminizm jako teoria, jak do tej pory, jest jedynie teorią, która wprawdzie ma wpływ na zmiany w Kościele instytucjonalnym, ale tylko teoretyczne. W praktyce bowiem dominuje postawa „po moim trupie”. Dotyczy to szczególnie Kościoła katolickiego w Polsce, dla którego to tradycja jest wyrocznią, a nie decyzje papieża. Cóż z tego, że biskup wydał zgodę na przyjmowanie ministrantek, skoro proboszczowie nie praktykują takich rozwiązań. Czy zatem zmienia coś fakt, iż, na zasadzie domniemania, obowiązujące prawo kościelne dopuszcza, by wszyscy świeccy uczestniczyli w instytucjach i procedurach kościelnych „za zgodą konferencji episkopatu, mogą być sędziami diecezjalnymi, asesorami, audytorami, notariuszami, rzecznikami sprawiedliwości oraz pełnić funkcje ekonomów diecezjalnych” (Petry-Mroczkowska, 2005b, s. 27), skoro w interpretacji wielu kapłanów „wszyscy świeccy” to po prostu mężczyźni?

Z jak trudną i szczególną materią mamy do czynienia świadczy chociażby problem dyskryminacji sióstr, który dotyczy zwłaszcza Kościoła w Polsce. Zakonnice nie tylko wykonują prace służących, ale w ten sam sposób są również traktowane przez kapłanów. Walka z owym „uświęconym chamstwem”, jak to określa o. Mirosław Piłśniak OP (za: Petry-Mroczkowska, 2005b, s. 30) winna rozpocząć się od parafii, poprzez zweryfikowanie zadań, które siostrom są powierzane: nie tylko sprzątanie, gotowanie, szycie, ale również, na przykład troska i działanie na rzecz społecznych potrzeb parafian. Zmiany zatem muszą najpierw zaistnieć na poziomie myśli i przekonań, które z kapłaństwem niewiele mają wspólnego. Tak jak walka z dyskryminacją ze względu na płeć w sferze świeckiej, aby przyniosła efekty, nie mogła ograniczać się tylko do przepisów prawa.

Dla Kościoła koronnym argumentem na rzecz odrzucenia możliwości przyjmowania przez kobiety święceń kapłańskich pozostaje męskość Jezusa. Jednak przecież kapłan nie jest następcą Chrystusa na ziemi. Nie jest nim nawet papież. Jego sukcesja pochodzi od św. Piotra-apostoła. Natomiast, jak nam wiadomo, Jezus nauczał również kobiety, traktując je w sposób, którego lud Izraela nie znał. Jak twierdzi o. Jacek Prusak SJ „Prawdą jest, że Jezus takich funkcji bezpośrednio im nie powierzył. Jednak w świetle Nowego Testamentu nie jest takie oczywiste, że nie chciał, by kobiety kiedyś były święcone. Tego po prostu nie wiemy” (*Kościół, który nie boi się kobiet*). Które ze słów lub czynów Jezusa miałyby świadczyć, że Mesjasz wyznaczył im rolę bierną w Kościele? A taki sposób definiowania wciąż obowiązuje w narracji Kościoła instytucjonalnego. W *Liście do Biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004) Kongregacja Nauki Wiary właśnie w taki sposób definiuje rolę kobiety w Kościele, jako argument przywołując Maryję i Jej gotowość „[...] do słuchania, otwartości, po-

kory, wierności, uwielbienia i oczekiwania” (*List do Biskupów*, 2004, s. 17). Jednak wyznaczenie określonej roli kobiecie w Kościele na podstawie wzorca Maryjnego jest ryzykownym zabiegiem, bowiem „[...] czy taki bierny obraz Maryi znajdujemy w Nowym Testamencie? Wystarczy sięgnąć do sceny Zwiastowania, a szczególnie do *Magnificat Maryi* (Pismo Święte, Nowy Testament, Łk 1, 46–56), by przekonać się, że jest inaczej. Pieśń ta nie ma nic wspólnego z pasywnością. Maryja jawi się jako kobieta niezależna i samodzielna, stawiająca Bogu pytania, nie szukająca rady męskich władz religijnych (jak było wówczas w zwyczajach)” (Majewski, 2006).

Poza Polską, również wśród duchownych, coraz częściej słychać głosy wzywające do zweryfikowania stosunku Kościoła do udziału kobiet jego instytucjach. Kardynał Walter Kaspar, były przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, podczas zebrania episkopatu w Trewirze, wiosną 2013 roku, zaproponował, by kobiety mogły być wyświęcane na diakonisy. W ten sposób powrócono by do Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdy kobiety sprawowały diakonat (choć trwa spór o charakter owego diakonatu). „Kobiety powinny być dopuszczone do najwyższych gremiów decydujących w Kościele”, – twierdzi – a także należy im przyznać większe kompetencje w Watykanie (*Diakonat kobiet w Kościele*, 2013). Kapłaństwo kobiet jest jednak wykluczone z tych samych powodów, o których była już mowa: Chrystus był mężczyzną, mężczyznami byli również apostołowie.

W takim samym duchu wypowiadał się papież Benedykt XVI. Podtrzymywał i rozwijał wprawdzie pogląd o równości społecznej kobiet i mężczyzn (choć i jako papież, a także obecnie jest zagorzałym przeciwnikiem genderyzmu), doprowadził do zamknięcia po wielu wiekach procesu kanonizacyjnego Hildegardy z Bingen, ale zdecydowanie odrzucił możliwość wprowadzenia jakichkolwiek zmian, które doprowadziłyby do kapłaństwa kobiet.

Niejednoznaczne, jak do tej pory, jest natomiast stanowisko Franciszka I w sprawie obecności kobiet w Kościele: zatrudnia w charakterze swego doradcy kobietę Francescę Chauqui, krytykuje traktowanie kobiet w Kościele jak służących, ale jednocześnie przestrzega przed pewnymi formami emancypacji, które mają na celu przejmowanie ról męskich, co, wg papieża, odbywa się „kosztem kobiecości”. W ubiegłym roku papież ekskomunikował australijskiego księdza Grega Reynoldsa. Dokładna przyczyna ekskomuniki nie została podana, lecz wiadomo, że Reynolds jest zwolennikiem kapłaństwa kobiet, ale także wspierał środowisko LGBT. Ponadto założył Ruch Inkluzyjnych Katolików (ma on propagować jego poglądy). Który z wątków działalności Reynoldsa mógł być przyczyną decyzji papieża – tego Kościół nie wyjaśnia. Jednak oba pola aktywności australijskiego duchownego są bezpośrednio powiązane z ideą równości. Cóż zatem stoi na przeszkodzie papieskiego przyzwolenia dla tego typu poglądów? Papież Franciszek, po roku sprawowania pontyfikatu, jawi się jako, papież wykluczonych. W jednym z wywiadów stwierdził, że „Kościół powinien skończyć z «obsesją» na temat aborcji, antykoncepcji i homoseksualizmu. Dodał, że zamiast potępienia, woli praktykować miłosierdzie” (Papież Franciszek). *Ergo*, jest mu bliska koncepcja obiektywnej i uniwersalnej godności osobistej, jednakiej dla wszystkich. Skoro poprzez jej wartość wszyscy są równi – cóż, oprócz wielowiekowej tradycji przemawia za dotychczasową praktyką udziału kobiet w Kościele instytucjonalnym?

Nowy feminizm, mimo że stanowi integralną część nauki społecznej Kościoła katolickiego, pozostaje „niepraktyczną teorią”, która dla Kościoła jest tylko widomym zna-

kiem uwspółcześniania się, ale nie dyrektywą postępowania. Problem dotyczy nie tylko duchowieństwa polskiego, choć zapewne rodzima tradycja modelu Matki-Polki stała się impregnatorem dla konserwatystów.

Bibliografia

- Jan Paweł II (1981), *Adhoracja Apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym Familiaris Consortio*.
- Chudy W. (2005–2006), *Filozofia polityczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna”, nr 3, s. 233–252.
- Diakonat kobiet w Kościele* (2013), <http://gosc.pl/doc/1465362.Diakonat-kobiet-w-Kosciele>, 1.02.2014.
- Paweł VI (1965), *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes, 12.12.2013.
- Instrukcja *Redemptionis Sacramentum. O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią* (1994), Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=159>, 26.01.2014.
- Jan Paweł II (1979), *Redemptor Hominis. Encykliki Jana Pawła II*, Wydawnictwo Św. Stanisława B. M. Archidiecezji Krakowskiej, t. I, Kraków.
- Jan Paweł II (1987), *Redemptoris Mater. Encykliki Jana Pawła II*, Wydawnictwo Św. Stanisława B. M. Archidiecezji Krakowskiej, t. I, Kraków.
- Jan Paweł II (1995), *Evangelium Vitae. Encykliki Jana Pawła II*, Wydawnictwo Św. Stanisława B. M. Archidiecezji Krakowskiej, t. II, Kraków.
- Jan Paweł II (1995a), *List do kobiet Ojca Świętego Jana Pawła II na IV Światową Konferencję o Kobiecie w Pekinie*, www.kosciol.wiara.pl/doc/491460.Bog-kosciol-kobiety, 18.01.2014.
- Jan Paweł II (1995b), *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju. Orędzie Papieża Jana Pawła II na XXVIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1995 roku*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1995_08121994html, 10.12.2013.
- Jan Paweł II, *List Apostolski Mulieris Dignitatem*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html, 12.12.2013.
- Jan XXIII (1963), *Encyklika Pacem in Terris*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html, 12.12.2013.
- Kobiety na Soborze Watykańskim II* (2012), http://ekai.pl/wydarzenia/z_prasy/x57209/kobiety-na-soborze-watykanskim-ii/, 12.01.2013.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, <http://archidiecezja.lodz.pl/prawo.html>, 17.11.2013.
- Kościół, który nie boi się kobiet*. Rozmowa o Mirosława Piłśniaka z o. Jackiem Prusakiem, <http://www.katolik.pl/kosciol--ktory-nie-boi-sie-kobiet,1474,416,cz.html?s=1>, 5.02.2014.
- List do Biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004), Kongregacja Nauki Wiary, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/meczczyna_kobieta_31052004.html, 4.02.2014.
- MacHaffie B. J. (2006), *Her story: women in Christian tradition*, Fortress Press, Minneapolis.
- Majewski J. (2006), *Kobieta i mężczyzna*, „Teofil” 1 (23), <http://www.teofil.dominikanie.pl/wydanie/artykuly/151>, 3.02.2014.
- Mroczkowski I. (1990), *Miejsce i rola kobiety w Kościele*, „Studia Płockie”, nr 18, s. 25–38.
- Mroczkowski I. (1991), *Nowy feminizm nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź”, nr 1, http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?nowy_feminizm_w_nauczaniu_jana_pawla_ii&p=3, 17.05.2014.

- Papież Franciszek: aborcja jest straszna. To efekt „kultury wyrzucania”* (2014), „Gazeta Wyborcza”, 14.01.2014, http://wyborcza.pl/1,75477,15268849,Papiez_Franciszek__aborcja_jest_straszna_To_efekt.html, 2.05.2014.
- Petry-Mroczkowska J. (2005a), *Kobieta w Kościele*, „Znak”, nr 599, s. 22–38.
- Petry-Mroczkowska J. (2005b), *Kobieta ma milczeć, czyli o obecności kobiet w Kościele*, nowyzycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/062005/05.html, 10.01.2014.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi* (2005), opracowanie Zespołu Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła.
- Pismo Święte Starego Testamentu* (2000), Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Pius XI (1930), *Encyklika Casti Connubi*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/casti_connubi_31121930.html, 13.12.2013.
- Scaraffia L., *Kobiety doktorzy Kościoła. Reportaż o intelektualistkach w historii Kościoła*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/or201211-kobiety.html>, 5.05.2014.
- Swidler L. (2009), *Jesus was a feminist*, w: *Gender. Kobieta w kulturze i społeczeństwie*, red. B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalka, Wydawnictwo Rabbit, Kraków, s. 55–71.

New feminism – theory and practice

Summary

The author of the paper focuses on the discrepancies between the new feminism and the practice of the institutional Church. New feminism is approached here as an inherent part of the contemporary social teaching of the Catholic Church. Its practice is analyzed on the examples of statements uttered by Church officials as concerns the role of women in the Church, and the concrete activities and decisions of the institutional Church. The author seeks the reasons for these discrepancies in tradition, on the one hand, and on the other, in the fear of losing power.

Key words: social teaching of the Catholic Church, feminism, new feminism, woman, equal rights of men and women

