

## Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich Próba syntezy teologicznej

ELŻBIETA ADAMIAK

### I. ASPEKT HISTORYCZNY

Kobiety od początków Kościoła były – na równi z mężczyznami – uczennicami w gminach lokalnych, jak też uczestniczyły w charyzmatycznym apostołacie wędrownym. Świadczą o tym apokryfy i pisma starochrześcijańskich pisarzy<sup>1</sup>.

*Akta Pawła i Tekli* ukazują Teklę, uczennicę Pawła, w wyjątkowej roli; na Wschodzie czczona jako *święta i równa apostołom, pierwsza męczennica*<sup>2</sup>; na Zachodzie *święta dziewica i męczennica*<sup>3</sup>. Podczas gdy wczesne źródła opisują jej działalność misyjno-apostolską, tytuł apostoła nadają jej źródła późniejsze<sup>4</sup>. Inną formą uznania apostoelskiej misji kobiet jest czczenie św. Ninony jako pierwszej apostołki i ewangelistki Gruzji. Autorytet nauczycielski przypisywały kobietom zwłaszcza grupy gnostyckie i montanistyczne; autorytet Marii Magdaleny uważany był za równy lub wyższy od apostołów (Pistis Sophia, Ewangelia według Marii Magdaleny); Ewangelia Egipcjan wskazuje na autorytet Salome. W grupach heterodoksyjnych

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł powstał na zamówienie Redakcji Encyklopedii Katolickiej jako część hasła *Kobieta – Kobieta w Kościele*, mającego ukazać się w tomie 9 EK. Ze względu na zaproponowanie przez Redakcję EK daleko idące zmiany w treści hasła autorka wycofała złożony tekst. W niniejszej wersji nie dokonano żadnych zmian merytorycznych, a jedynie pewne zmiany formalne (wprowadzenie śródtytułów oraz przypisów) oraz językowe (utworzenie zdań z wielu zastosowanych pierwotnie równoważników zdania). Punktem wyjścia analizy historycznej są dlatego apokryfy, ponieważ w założeniach Redakcji EK niniejsze hasło poprzedzał tekst na temat kobiety w Piśmie Świętym. Skróty – jak w Encyklopedii Katolickiej.

<sup>2</sup> Jan Chryzostom, PG 50, 745-748: Tekla nazwana zostaje *Protomartys Isapostolos*, nosi zatem tytuł analogiczny do św. Szczepana – pierwszego męczennika.

<sup>3</sup> Warto zauważyć, iż wskutek reformy liturgicznej po Soborze Watykańskim II jej imię wykreślono z Mszału i martyrologium.

<sup>4</sup> Por. dwie księgi o życiu i cudach św. Tekli przypisywane Bazylemu, biskupowi Seleucji, PG 85, 477-618.

bardziej podkreślano wykształcenie kobiet (np. Flora wśród montanistów). Rzadziej zdarza się to wśród pisarzy ortodoksyjnych<sup>5</sup>, choć znanych jest wiele uczennic i współpracownic Ojców Kościoła: uczennica Justyna, Charito; Tatiana, której Orygenes poświęca jedno ze swych pism, Marcella, z którą łączyły go więzi duchowe; Olimpias i Peutadia, współpracujące ze św. Janem Chryzostomem; Paula i Eustochium – z otoczenia św. Hieronima (Hieronim 55 swoich listów kieruje do 19 kobiet); Gorgonia – siostra św. Grzegorza z Nazjanzu i Makryna, siostra św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nyssy; Melania Starsza wspierająca Rufina z Akwilei.

Inną ważną grupę kobiet stanowią niewiasty zamożne lub żony wysokich urzędników, wspierające chrześcijan. Należy wspomnieć zasługi kobiet w staraniach o nawrócenie bliskich: św. Monika, matka św. Augustyna; dzięki Melanii Młodszej chrześcijaninem został jej kuzyn Wolazjusz; Nonna, matka św. Grzegorza z Nazjanzu, doprowadziła do ortodoksji swego męża, biskupa jednej z sekt.

Kobiety występują również w szeregu męczenników; obok wspomnianej św. Tekli, znamy imiona innych świętych męczennic: Blandyny, Donaty, Sekundy, Westii, Perpetuy i Felicyty (ich *Passio* opiera się częściowo na pamiętnikach samej Perpetuy), Julity, Agnieszki, Agaty i in. Znana jest również działalność prorokiń, szczególnie żywa w gminach gnostyckich (Szymonowi Magowi towarzyszyła Helena) i montanistycznych (Pryscylla i Maksymilla). Choć pisarze ortodoksyjni również znają dar proroctwa kobiet (z powołaniem na 1 Kor 11, 5; Łk 2, 36; Dz 2, 17; 21, 9; Ap 2, 20) a św. Euzebiusz z Cezarei wymienia prorokinię Ammię z Filadelfii, to prorokowanie kobiet staje się stopniowo znakiem heterodoksji<sup>6</sup>. Walka z kościelnymi wpływami kobiet zaznacza się od 2 połowy II w.; powtarzające się zakazy świadczą o ciągle trwającej przeciwnej im praktyce. Przedmiotem sporu pozostają znane z Nowego Testamentu dziewice (1 Kor 7, 25-40), wdowy (1 Tm 5, 1-16) i diakonise (Rz 16, 1n; 1 Tm 3, 8-13).

*Dziewice* to nie tylko określenie stanu, w którym żyły te kobiety. We wczesnym Kościele istniała pewna grupa dziewcząt, instytucja, która jednak najprawdopodobniej nie była urzędem. Tego rodzaju forma życia była szczególnie pociągająca dla ówczesnych kobiet (m. in. jako jedyna forma życia wyzwolonego spod władzy mężczyzn). Jej znaczenie wzrastało wraz z rozszerzaniem się tendencji ascetycznych w chrześcijaństwie<sup>7</sup>. Św. Ignacy Antiocheński utożsamia dziewice z wdowami<sup>8</sup>. Stan dziewcząt jest podstawą powstających od IV w. żeńskich form życia zakonnego. Pośród Ojców Pustyni spotykamy kobiety: Ammę Synkletykę i Sarę, których powiedzenia zostały spisane wśród apoftegmatów Ojców Pustyni. Do wiel-

<sup>5</sup> Wyjątkiem jest np. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Stromateis* 3, 8, 63; 4, 8, 59/61.

<sup>6</sup> Już według Tertuliana nauczycielska służba kobiet jest znakiem herezji. Por. *De praescriptione haereticorum* 41).

<sup>7</sup> Por. traktaty o dziewictwie, które wyszły spod pióra wielu Ojców Kościoła.

<sup>8</sup> *Smyrn.* 13, 1.

kich ascetek należała też Maria Egipcjanka. Warto zaznaczyć, że pierwotne normy życia zakonnego obowiązywały w ten sam sposób mężczyźni i kobiety, co miało się później zmienić.

Wdowy stanowiły zapewne urząd, tzn. uczestniczyły w przewodzeniu gminom (np. wdowa Fabiola, opisana przez św. Hieronima, organizatorka duszpasterstwa charytatywnego w Rzymie). Urząd wdów tracił stopniowo na znaczeniu. *Konstytucje Apostolskie* z IV w. jako jedyny urząd, na który wyświęcane były kobiety, podaje diakonise<sup>9</sup>. Natomiast dziewica wymieniona zostaje przed wdową<sup>10</sup>, przy czym zaznacza się, iż obie nie są wyświęcane. Zabrania się im nauczać i zatrzymywać w obcych domach<sup>11</sup>, co jest równoznaczne z zakazem działalności misyjno-apostolskiej.

Spośród dziewic i wdów rekrutowały się diakonise<sup>12</sup>. Ceremonia święceń diakonis, dokonywanych przez biskupa, obejmowała włożenie rąk, nałożenie stuły i nakrycie welonem. Rozporządzenia dotyczące diakonis zawiera m.in. kanon 19 Soboru Nicejskiego I oraz kanon 15 Soboru Chalcedońskiego. Istnienie diakonis potwierdza wiele pism Ojców Kościoła – archidiaconisą była np. Makryna, diakonisą Olimpias – przy czym raz wymieniane są jako część kleru, innym razem pośród świeckich. Szczególnie rozwinięte były grupy diakonis w Syrii. Urząd diakonis przetrwał do X w. na Zachodzie i do XIII w. na Wschodzie. W późniejszych wiekach część zadań diakonis przejęły zakony żeńskie.

Do urzędu diakona dopuścili współcześnie kobiety Kościoły anglikański i starokatolicki. Międzyprawosławna Konsultacja Teologiczna na Rodos w 1988 r. postulowała ponowne wprowadzenie urzędu diakonisy (jak również dopuszczenie kobiet do *niższych święceń*: subdiakona, lektora, kantora, nauczyciela), zaznaczając, iż nie powinien się on ograniczać do czysto liturgicznej posługi ani stanowić kroku w kierunku wyższych stopni kapłaństwa. Stwierdzono również, że w ten sposób nie rozwiązuje się kwestii nowych urzędów, które piastować miałyby kobiety, a które Kościół może uznać za konieczne. W Kościele rzymskokatolickim Sobór Watykański II przywrócił urząd diakona stałego (KK 29), dopuszczając do niego mężczyzn, również żonaty; dyskutowaną kwestią pozostaje dopuszczenie kobiet do tego urzędu.

Średniowiecze to czas powstawania wielu zakonów, posiadających również gałąź żeńską: benedyktynki, cysterki, premonstraterki, kartuzki, dominikanki, klaryski i in. Z ich powstaniem związane są imiona wielkich kobiet: św. Scholastyki, bł. Diany, św. Klary. Zaznacza się jednocześnie odmienne rozumienie życia zakonnego mężczyzn i kobiet. Fundacje klasztorów kobiecych borykały się z wieloma trudnościami, by w ogóle zaistnieć. Różnica co do nakazu klauzury najbardziej widoczna jest w zakonach żebraczy: dominikanie i franciszkanie prowadzili wędrowny tryb

<sup>9</sup> VIII, 18.

<sup>10</sup> VIII, 24n.

<sup>11</sup> III, 6.

<sup>12</sup> VI, 17, 4.

życia, głosząc kazania dla ludu, podczas gdy dominikanki i klaryski wiodły życie mnisze, zamknięte.

Zakony były nie tylko miejscem rozwoju duchowego kobiet, ale też ich kształcenia. Tytułem przykładu wymieńmy św. Katarzynę ze Sieny, obecnie czczoną jako Doktor Kościoła; znane są jej zasługi teologiczne i kościelno-polityczne, a także wkład w kształtowanie się języka włoskiego; św. Hildegardę z Bingen, zajmującą się nie tylko teologią, ale również medycyną i muzyką; Heloizę, która już jako opatka uczyła siostry m.in. greki i języka hebrajskiego, św. Elżbietę z Schönau, Gertrudę i Mechtyldę z Hackenbom, św. Kingę. Późniejszy rozwój uniwersytetów zmniejszył lub wręcz uniemożliwił dostęp kobiet do wykształcenia.

Przewodzące klasztorom opatki sprawowały niekiedy bardzo rozległą władzę (np. w Concerrano, Herford, Las Huelgas – opatki sprawowały jurysdykcję na wzór biskupiej, miały prawo zasiadania w trybunałach kościelnych, udzielania zezwoleń na głoszenie kazań i spowiadanie, zwoływały nawet lokalne synody). Zakon z Fontevrault według reguły Roberta z Arbrissel był zakonem podwójnym – dla kobiet i mężczyzn – przy czym opatką była zawsze kobieta.

Średniowiecze to również czas ruchów religijnych kobiet świeckich, które żyjąc w świecie praktykowały rady ewangeliczne (w tym również beginki z Marią Oignis i Idą z Nivelles). Rozwijały się również tzw. trzecie zakony (tercjarki), które tworzyły wspólnoty będące miejscem pracy, uprawiania rzemiosła i pomocy ubogim (św. Elżbieta Węgierska; Mechtylda z Magdeburga).

Nie do przecenienia jest również rola kobiet jako władczyń chrześcijańskich w średniowiecznej Europie. Wymieńmy niektóre: Klotylda; św. Olga; Dobrawa; św. Jadwiga. Kościelno-polityczną rolę odgrywają zresztą również zakonnice: św. Brygida Szwedzka czy św. Katarzyna ze Sieny.

Widzimy zatem, że w rozkwicie średniowiecza kobieta w Kościele mogła spełniać wielorakie funkcje. Na przełomie do nowożytności zachodzą procesy, które zdają się jej role pomniejszać.

Reformacja jako podstawowy czy nawet jedyny *stan* kobiet traktowała małżeństwo i rodzinę. Choć Marcin Luter potrafił słać *stan łaski* bezżennych, od 1520 r. uznał małżeństwo za *święty zakon* obok urzędu kaznodziejskiego i sprawowania władzy<sup>13</sup>. Wiele kobiet podczas reformacji opuściło klasztory. Rolę duszpasterską przejęły żony pastorów; przykładem stały się żony Reformatorów: Katharina von Bora, Anna Reinhardt, Idelle de Bure.

Od pierwszej połowy XIX w. w Kościołach protestanckich powstają religijne wspólnoty kobiet, zwanych diakonisami. Spełniają one funkcje podobne do istniejących w Kościele rzymskokatolickim zakonów żeńskich. W czasach nowożytnych w Kościele rzymskokatolickim powstają wspólnoty zakonne kobiet odczytujące swój charyzmat jako działanie poza klauzurą (m. in. św. Aniela Merici, założycielka

<sup>13</sup> *Sermon vom ehelichen Leben* [Kazanie o życiu małżeńskim]; WA 26, 504.

urszulanek; Maria Ward – jezuitki; bł. Louise de Marillac, wspólnie ze św. Wincentym á Paulo założycielka szarytek; bł. Urszula Ledóchowska, założycielka urszulanek szarych); powstają zakony bezhabitowe, instytuty świeckie i nowe formy życia wspólnego, otwarte również dla kobiet. Na przełomie XIX i XX w. powstaje wiele wyznaniowych związków kobiet (nowożytny ruch kobiet wewnątrz Kościołów).

Wiek XIX i XX to także czas inicjatyw ekumenicznych kobiet. W 1877 r. w Anglii, dzięki inicjatywie Emmy Robarts i Lady Arthur Kinnaird powstała Young Women's Christian Association (YWCA), w 1894 r. jako światowa organizacja zrzeszająca kobiety i dziewczęta różnych wyznań chrześcijańskich, inicjując przyjaźń, zrozumienie i lojalność kobiet, pragnących wyrażać swą wiarę słowem i czynem; w Polsce od 1991 r. jako Związek Dziewcząt i Kobiet Chrześcijańskich.

Dwie niezależne inicjatywy dorocznej modlitwy kobiet w Stanach Zjednoczonych – 1887 r. Mary Ellen James z Kościoła prezbiteriańskiego w intencji biednych, bezrobotnych i pokrzywdzonych, 1890 r. Helen Barret Montgomery i Lucy Peabody z Kościoła baptystów w intencji misji zagranicznych – połączono w 1920 r., wybierając pierwszy piątek marca na Światowy Dzień Modlitw Kobiet. Powstały wokół tej inicjatywy ruch ekumeniczny jest obecnie największą ekumeniczną inicjatywą świeckich (obejmuje 170 krajów). Każdego roku nabożeństwo przygotowują kobiety jednego kraju. Pierwsze nabożeństwo w Polsce odbyło się w 1948 r. w Warszawie, od 1962 r. odbywa się co roku, organizowane głównie przez kobiety z Komisji Kobiet przy Polskiej Radzie Ekumenicznej; w 1992 r. do inicjatywy przyłączył się Polski Związek Kobiet Katolickich (działający od 1990).

Problematyka kobieca pojawiła się na pierwszym Zgromadzeniu Ogólnym Ekumenicznej Rady Kościołów (1948, Amsterdam). W 1949 r. utworzono specjalną Komisję do spraw kobiety w Kościele, a w 1954 r. na Zgromadzeniu Ogólnym w Evanston Departament do spraw współpracy mężczyzn i kobiet w Kościele, pod przewodnictwem Madeleine Barot. W 1967 r. w Taizé odbyła się konsultacja kobiet z Kościołów protestanckich, prawosławnych i katolickiego, powstała grupa ekumeniczna wspierana przez papieża Pawła VI, której oficjalny mandat wygasł po 4 latach. W 1974 r. w Berlinie odbyła się konsultacja teologiczna na temat seksizmu, będąca przygotowaniem do ogłoszonego przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 1975 r. Międzynarodowego Roku Kobiet. W 1975 r., po Zgromadzeniu Ogólnym Ekumenicznej Rady Kościołów w Nairobi, rozpoczął się proces studiów *Wspólnota kobiet i mężczyzn w Kościele*, zakończony w 1981 r. konsultacją w Sheffield (Wielka Brytania). W 1985 r. Komitet Centralny Ekumenicznej Rady Kościołów wezwał Kościoły członkowskie do wyeliminowania aspektów nauczania i praktyki, dyskryminujących kobiety. W latach 1988-1998 odbyła się Dekada Kościołów w solidarności z kobietami, zakończona w 1998 festiwalem w Harare (Zimbabwe), poprzedzającym Zgromadzenie Ogólne Ekumenicznej Rady Kościołów. Celami Dekady było zapewnienie pełnego uczestnictwa kobiet w życiu Kościołów i Wspólnot; dostrzeżenie zaangażowania kobiet na rzecz sprawiedliwości,

pokoju i integralności stworzenia; uprawianie teologii przez kobiety i dzielenie się przez nie swoją duchowością.

Pojednanie mężczyzn i kobiet było m.in. tematem Pierwszego (Bazylea 1989) i Drugiego (Graz 1997) Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, gromadzących Kościoły protestanckie, prawosławne i katolicki. W 1982 r. powstało Ecumenical Forum of European Christian Women, zrzeszające Europejki wszystkich wyznań chrześcijańskich. W 1986 r. powstało Europejskie Towarzystwo Teologiczne Kobiet (European Society of Women in Theological Research), służące współpracy kobiet różnych wyznań, uprawiających teologię, zwłaszcza w aspekcie kobiecym.

## II. TEOLOGICZNA ANTROPOLOGIA PŁCI

Niewielkie ślady pisarskiej działalności kobiet starożytności chrześcijańskiej przetrwały w postaci dzieł Proby<sup>14</sup> oraz cesarzowej Eudokii<sup>15</sup>. Więcej można powiedzieć o teologicznej twórczości Ojców Kościoła na temat kobiet. Św. Augustyn nie jest pierwszym z Ojców Kościoła, który stara się pogodzić Rdz 1, 27 z 1 Kor 11, 7. Jego poglądy na temat obrazu Bożego w kobiecie wywarły jednak największy wpływ na teologię Zachodu. Według św. Augustyna *imago Dei* dotyczy duszy człowieka. Na poziomie rzeczywistości wewnętrznej nie ma różnicy pomiędzy obrazem Bożym w mężczyźnie i kobiecie. Na zewnątrz jednak reprezentować obraz Boży może jedynie mężczyzna lub ludzka para; sama kobieta nie. Według Augustyna mężczyzna i kobieta są równi sobie na poziomie duszy, nierówność zaś dotyczy poziomu ciała (wpływ filozofii neoplatońskiej). Powiązanie hierarchii płci z nauką o obrazie Bożym prowadziło do pomniejszania Bożego podobieństwa w kobiecie. Jej podporządkowanie mężczyźnie czyni ją w istotnym punkcie niepodobną do Boga, nadrzędność mężczyzny – przeciwnie: czyni go do Boga podobnym<sup>16</sup>. Ambrozjaster pójdzie jeszcze dalej, zaprzeczając istnieniu obrazu Bożego w kobiecie<sup>17</sup>. Św. Cyryl Aleksandryjski twierdził natomiast, że w obrazie i podobieństwie Bożym kobiety pośredniczy mężczyzna. Zgodnie zatem z prawem natury kobieta powinna być mu poddana. Kobieta jest na obraz Boga dzięki odkupieniu, a nie stworzeniu<sup>18</sup>.

Przez wieki można obserwować pewien schemat myślenia: istnieje wspólny obu płciom przejaw *imago Dei*, istnieje też taki, który dotyczy tylko mężczyzn.

<sup>14</sup> IV w.: PL 19, 773-774.

<sup>15</sup> PG 85, 831-864.

<sup>16</sup> *De Trinitate*, 12, 7, 10.

<sup>17</sup> „*Vir ad imaginem Dei factus est, non mulier*”, PL 17, 239; pogląd ten przez Dekret Gracjana wpłynął na Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r., służąc uzasadnieniu niesprawowania urzędów przez kobiety.

<sup>18</sup> PL 17, 468-470.

U poszczególnych teologów nauka ta otrzymuje różne niuanse. U św. Augustyna wspólny wymiar dotyczy jego psychologicznej nauki o Trójcy (trzy władze duszy przez analogię do trzech Boskich Osób); dlatego nie ma różnicy między obu płciami w poznaniu Boga, łasce, usprawiedliwieniu, świętości. Na poziomie cielesnym następuje podział ról: mężczyzna jest człowiekiem aktywnym i przeznaczonym do panowania, kobieta zaś istotą bierną i podporządkowaną. Kobieta jest według Augustyna „pomocą” (Rdz 2, 18) dla mężczyzny jedynie przy przynoszeniu na świat dzieci<sup>19</sup>. Kobieta przy przekazywaniu życia odgrywa zresztą tylko bierną rolę. Augustyn sądził bowiem, że cały człowiek zawarty jest w nasieniu męskim, kobieta zaś jest tylko podłożem, ziemią, na której ono wyrasta<sup>20</sup>.

Inną drogą teologicznego myślenia o kobiecie w starożytności chrześcijańskiej jest wskazywanie na rolę Ewy w upadku pierwszych rodziców. Ewa traktowana jest jak reprezentantka kobiet, a każda kobieta utożsamiona zostaje z Ewą; przez to nosi jej winę. Do najwyrazistszych przykładów tego rodzaju myślenia należą słowa Tertuliana: *Kobieto, rodzisz w bólu i cierpieniu. Ty podlegasz swojemu mężowi i on jest twoim panem. Zapomniałaś, że jesteś Ewą? Trwa ciągle jeszcze na tym świecie wyrok Boga przeciwko twojej płci. A więc z konieczności żyjesz jako oskarżona. Ty jesteś komnatą diabła! Ty złamałaś pieczęć Drzewa! Ty jako pierwsza opuściłaś prawo Boże! Ty ogarnęłaś tego, którego diabeł nie mógł tknąć! Ty tak sprawnie zwyciężyłaś mężczyznę, obraz Boga! Twoja cena, śmierć kosztowała śmierć Syna Bożego*<sup>21</sup>. Kobieta traktowana jest jako uwodzielka do zła, jako ta, która sprowadza na mężczyznę trudy i cierpienia życia doczesnego, śmierć – a przez to staje się powodem śmierci Syna Bożego. Św. Augustyn interpretując scenę z raję wskazuje na to, iż grzech pierwszych rodziców był wspólny. Wina Ewy jest jednak większa, ponieważ miała ona być posłuszna i mężczyźnie, i Bogu<sup>22</sup>. Jej podporządkowanie mężczyźnie zostaje uzasadnione podwójnie: ze stworzenia i z kary za popełniony grzech. Augustyn zwraca jednocześnie uwagę na to, dlaczego wąż zwiódł Ewę: jej rozum był mniejszy, dlatego miała dostąpić poznania Boga pod kierownictwem mężczyzny. Relacja kobiety do Boga dokonuje się zatem za pośrednictwem mężczyzny<sup>23</sup>. Także dla Epifaniusza z Salamińi niewiedza niewiasty była powodem, dla którego mógł uwieść ją szatan<sup>24</sup>. Z drugiej strony Ojcowie Kościoła uznają pierwszeństwo kobiety nie tylko w grzechu, ale i w zbawieniu<sup>25</sup>. Pierwszeństwo to dotyczy zarówno Marii Magdaleny i innych kobiet

<sup>19</sup> *De Genesi ad litteram* 9, 3.

<sup>20</sup> *De Genesi ad litteram* 9, 9.

<sup>21</sup> *De cultu feminarum* 1, 1, 1.

<sup>22</sup> *De Genesi ad litteram* 9, 35.

<sup>23</sup> *De Genesi ad litteram* 9, 42.

<sup>24</sup> PG 41, 643.

<sup>25</sup> *Orygenes*, PG 13, 1819.

u pustego grobu<sup>26</sup>, jak też Maryi, Matki Bożej. Rozwijana jest zatem paralela Ewa–Maryja.

W pismach Ojców Kościoła istnieje jeszcze jeden sposób myślenia, podkreślający równość kobiety i mężczyzny. Tym razem chodzi o powołanie obojga do świętości<sup>27</sup>. Niektórzy Ojcowie *definiują* kobietę jako tę, która nie wierzy (*fe-mina*); wierząca kobieta to ta, która przewycięża braki swej płci, przestaje być kobietą, nazywana jest mężczyzną<sup>28</sup>. Inni podkreślają, że ideałem świętości jest *mąż doskonały* – *vir perfectus* (Ef 4, 13), rozumiejąc te słowa w taki sposób, że drogą zbawienia kobiety jest stanie się mężczyzną<sup>29</sup>. *Stanie się mężczyzną* oznacza dla kobiety osiągnięcie cnoty (*virtus*), zniewieścienie mężczyzny oznacza jego moralny upadek. Kobieta osiąga cnotę oddalając się od wad swojej płci, a więc stając się dziewicą – *virgo*<sup>30</sup>. W tego rodzaju sformułowaniach kategoria płciowa zostaje na nowo zdefiniowana i uduchowiona. Zadaniem wewnętrznego człowieka (zarówno mężczyzny, jak i kobiety) jest osiągnięcie męskości; kobiecość staje się tu metaforą upadku moralnego. Nauka o kobiecej drodze zbawienia poprzez stanie się mężczyzną nie została powszechnie przyjęta.

Różne drogi myślenia Ojców Kościoła o kobiecie świadczą o niejasności, niekiedy wewnętrznych sprzecznościach. Tendencje pozytywne i negatywne w spojrzeniu na kobietę wcale się nie wykluczają; można je spotkać u tego samego autora. Ci sami Ojcowie Kościoła, którzy współpracowali z wykształconymi i spełniającymi urząd diakonisy kobietami, niekiedy jednocześnie na płaszczyźnie teoretycznej zwalczali oficjalną posługę kobiet w Kościele. Wielokrotnie odwołując się do Pawłowych zakazów nauczania kobiet podczas liturgii (z wyjątkiem aklamacji i śpiewu chórów), zamykali tym samym przed kobietami możliwość uczestniczenia w dyskusjach teologicznych<sup>31</sup>. Poświadczone w Nowym Testamencie wystąpienia kobiet interpretowane są jako ich działalność prywatna, a więc nie w Kościele<sup>32</sup>. Pierwszym zadaniem kobiety powinna być troska o wychowanie dzieci i gospodarstwo domowe<sup>33</sup>. Św. Jan Chryzostom twierdzi przy tym, że dom jest miejscem, w którym kobieta ma więcej możliwości zajmowania się świętymi księgami<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> Cyryl Aleksandryjski, PG 72, 941; Ambroży, PL 15, 1843nn; Grzegorz Wielki, PL 76, 1116.

<sup>27</sup> Bazyle Wielki, PG 31, 240n; Jan Chryzostom, PG 52, 170.

<sup>28</sup> Hieronim, PL 26, 531nn; Ambroży, PL 15, 1843nn.

<sup>29</sup> Klemens Aleksandryjski, *Stromateis* 6, 100, 3; Orygenes, *Kom. do Ew. Mateusza*.

<sup>30</sup> Por. np. Augustyn, *De sancta virginitate* 401.

<sup>31</sup> Por. np. Ambroży, *De virginibus* 3, 9, 11/4; Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes* 18, 9.

<sup>32</sup> Hieronim, *Dialogi przeciw pelagianom* 25; Jan Chryzostom, PG 51, 2, 192; Orygenes, *Cat. Cor.* 2, 9; Dydim Ślepy, *De Trinitate* 3, 41.

<sup>33</sup> Ambroży, *De paradiso* 50; Hieronim, *Epistula* 107, 10; Cyryl Aleksandryjski, PG 76, 617D, 619A.

<sup>34</sup> *Regul. fem.* 5.

Pisarze starochrześcijańscy kierują się też przeciw ozdobom, modzie, kosmetykom i fryzurom kobiet; namawiają je do noszenia welonu<sup>35</sup> lub nakrycia głowy – przynajmniej dziewice<sup>36</sup>. Ganią kobiece cechy, takie jak słabość, łatwowierność, niepojętność, zmysłowość, rozwiązłość, podstępność, gadatliwość<sup>37</sup>. O ile tego rodzaju sformułowania pochodzić mogą z ogólnego kulturowo-społecznego kontekstu lub też zależeć od stosowanej przez Ojców Kościoła formy inwektywy, bardziej jednoznaczne i ważniejsze dla późniejszego rozumienia roli kobiet jest potępienie kobiecości utożsamionej z wrogością wobec Boga i grzechem (czy też światem rozumianym jako grzeszny), pogląd zasadniczy dla mnichów<sup>38</sup>. Teologiczna argumentacja odwołuje się do upadku pierwszych rodziców, rzekomej uwodzicielskiej roli Ewy. Kobieta bywa często obdarzana etykietą „wąż”<sup>39</sup> – widziana jest jako pokusa i zagrożenie, z czego wynika wiele parenetycznych wskazówek, dotyczących przede wszystkim wykluczenia kontaktu duchownych z kobietami (tzn. z ich zgubnym moralnym wpływem). Teologiczny obraz kobiety Ojców Kościoła rozpięty jest zatem między czcią a pogardą.

Główne wątki nauczania Ojców Kościoła o kobiecie znajdują kontynuację w myśli teologicznej średniowiecza. Św. Tomasz z Akwinu rozróżnia dwa wymiary obrazu Bożego w człowieku, przy czym tylko pierwszy odnosi się do kobiety i mężczyzny; drugi wyłącznie do mężczyzny. *Zarówno w mężczyźnie jak i w kobiecie widnieje obraz Boga ze względu na to, w czym głównie ziszcza się treść obrazu, mianowicie ze względu na naturę myślącą. (...) Pod jakimś jednak ubocznym względem w taki sposób obraz Boga znajduje się w mężczyźnie, w jaki nie znajduje się w kobiecie: bo mianowicie mężczyzna jest początkiem (principium) i celem (finis) kobiety, tak jak Bóg jest początkiem i celem całego stworzenia*<sup>40</sup>. Drugi, odnoszony tylko do mężczyzny element obrazu Bożego nabiera znaczenia polityczno-społecznego i służy uzasadnieniu wykluczenia z tych sfer kobiet. Jedność zasady i pochodzenia wszystkiego od Stwórcy (od wieków podkreślana przeciw tendencjom dualistyczno-gnostyckim) znajduje tu odzwierciedlenie w relacji płci: kobieta jest z mężczyzny. Według św. Tomasza niższość kobiety uzasadniona jest zatem już w akcie stworzenia: *Kobieta z natury jest podległa mężowi, gdyż z natury mężczyzna ma większe rozeznanie rozumu*<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Tertulian, *De cultu feminarum*, 2, 11, 9; Ambroży, *Epistula* 15, 4.

<sup>36</sup> Ambroży, *De virginibus* 2, 24.

<sup>37</sup> Jan Chryzostom, PG 61, 315; 62, 543; Jan Damasceniński, PG 95, 685; Cyprjan, PL 74, 629.

<sup>38</sup> Por. np. V. Pachom., 2, 10, 19.

<sup>39</sup> Np. Tertulian, *Apologeticus* 48, 1; Klemens Aleksandryjski, *Logos proprietykos pros Hellenas*, 2, 12; *Paidagogos* 3, 2.

<sup>40</sup> STh I q. 93 a. 4 ad 1.

<sup>41</sup> STh I q. 92 s. 1 ad 2.

Ta podległość zostaje wzmocniona przez grzech pierwszych rodziców. Istotne dla rozumienia roli kobiety przez św. Tomasza jest przejęcie przez niego biologicznych poglądów Arystotelesa. Kobieta jest *nieudanym mężczyzną* (*mas occasionatus*)<sup>42</sup>: jest słabsza, mniej rozumna, przy prokreacji odgrywa wyłącznie bierną rolę. Jednocześnie to właśnie rodzenie dzieci jest dziedziną, dla której kobieta została stworzona: *Konieczne było, żeby stała się kobieta – jak mówi Pismo Św.: jako odpowiednia pomoc dla mężczyzny; nie jako pomoc do jakiejś innej pracy (...), gdyż w każdej innej pracy mężczyzna może wydatniej nieść pomoc mężczyźnie niż kobieta, ale jako pomoc do rodzenia*<sup>43</sup>.

Antropologia św. Tomasza wywarła ogromny wpływ na późniejsze – aż po XX w. – myślenie o kobiecie na Zachodzie, i to zarówno przez teologów katolickich, jak i protestanckich. Była to recepcja wybiórcza: przejęto te elementy, z których wynika ograniczona kulturowa rola kobiet.

Podobny sposób myślenia o kobiecie – z pewnymi różnicami w niuansach – można odnaleźć u innych teologów średniowiecza (Abelard, Wilhelm z Auxerre, Albert Wielki). Szkoła franciszkańska (św. Bonawentura, św. Jan Duns Szkot) różni się tym, iż przejmuje biologiczne poglądy Hipokratesa, według których kobieta nie jest wyłącznie bierna przy prokreacji (ma to konsekwencje dla nauki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny). Franciszkanie bardziej akcentują grzeszność Ewy, zgodnie z augustyńskim dziedzictwem nie przypisując nawet rajskiemu życiu płciowemu najmniejszej radości<sup>44</sup>.

Inaczej kwestię obraz Bożego w kobiecie ujmują same kobiety, zajmujące się pisarstwem teologicznym w średniowieczu. Ich znaczenie odkrywamy zresztą dopiero współcześnie. Św. Hildegarda z Bingen w XII w. odmiennie od szkolnej teologii ujmuje symbolikę płciową związaną z ciałem i ziemią. Cieleśność jest według niej również *miejscem* Bożego podobieństwa; dzięki pięciu zmysłom człowiek staje się *sapiens, sciens, intelligens*, a na tym polega bycie na obraz Boga<sup>45</sup>. Właściwości, które łączą się w Bogu, u ludzi występują w biegunowości płci: odzwierciedlenie Bożej sprawiedliwości w człowieku jest *quasi virile*, a Bożego miłosierdzia *quasi femineum*<sup>46</sup>. Hildegarda rozwija paralelę Ewa-Chrystus, która służy również uzasadnieniu obrazu Bożego w kobiecie – tak jak paralela Adam-Chrystus wzmacnia argumentację za obrazem Bożym w mężczyźnie. Paralela Ewa-Chrystus opiera się przede wszystkim na tym, że Ewa rodzi ludzkość, a Chrystus rodzi ją na nowo, i to nie przez swą Boską naturę, lecz ujętą w symbolice kobiecej (za względu na jej słabość) naturę ludzką<sup>47</sup>. Znajdujemy tu źródła nauki o Jezusie jako Matce, którą

<sup>42</sup> STh I q. 92 a. 1 ad 1.

<sup>43</sup> STh I q. 92 a. 1.

<sup>44</sup> Bonawentura, *Komentarz do Sentencji*, Dist. 20 w 2 księdze Piotra Lombarda 3 q.

<sup>45</sup> PL 197, 1073.

<sup>46</sup> PL 197, 951s.

<sup>47</sup> *Liber vitae meritorum* IV, 24, 32.

rozwinie w XIV w. angielska mistyczka Juliana z Norwich. Również inne piszące mistyczki odwołują się do nauki o obrazie Bożym kobiet (Beatrycze z Nazaretu; Hadewijch z Antwepii; Christine de Pisan). W czasach nowożytnych podobnie argumentują kobiety walczące o prawo do nauki i do uczestnictwa w życiu politycznym.

W średniowiecznym podejściu do kobiet można odnaleźć poznaną już u Ojców Kościoła dwoistość. Tym razem znajduje ona wyraz – z jednej strony we wzrastającym kulcie maryjnym, związanym również z pełną czci dla kobiet kulturą dworską, z drugiej – w procesach czarownic. Prześladowania czarownic miały miejsce na przełomie średniowiecza i nowożytności (szczyt w latach 1560-1630). 90% skazanych to kobiety (głównie tzw. „mądre kobiety”: położne i uzdrowicielki). Jednym z podstawowych dzieł uzasadniających prześladowanie czarownic był *Młot na czarownice* (*Malleus maleficarum*, 1496) dominikanów Heinricha Institoris i Jakoba Sprengera. *Młot na czarownice* stanowi świadectwo takiego rozumienia kobiety, które nie tylko odmawia jej pełni człowieczeństwa, utożsamia z (negatywnie ocenianą) cielesnością i płciowością, ale wręcz demonizuje. Jeden z autorów tego mizoginicznego dzieła, J. Sprenger, był jednocześnie czcicielem Matki Bożej: jako przeor w Kolonii w 1475 r. założył bractwo maryjne, służące rozpowszechnianiu modlitwy różańcowej.

Reformacja to czas przełomu w teologicznym rozumieniu płciowości: *namiętny i naturalny pociąg do kobiety (...) to słowo i dzieło Boga*<sup>48</sup>. Moc Boża działa już w popędzie seksualnym; małżeństwo jest przez Boga ustanowionym stanem życia płciowego. Boże ustanowienie wynika z Rdz 2 i Ef 5 (Rdz 1, 27 M. Luter i J. Kalwin interpretują jako świadectwo o relacji świata do Boga, nie dotyczące jednak stosunków doczesnych; nie ma zatem także żadnego znaczenia dla rozumienia roli kobiet). Z wykładni Rdz 2 wynika podporządkowanie kobiety mężczyźnie w doczesności, bo została stworzona z mężczyzny – twierdzą Reformatorzy. W tym świecie kobieta nie uczestniczy zatem w byciu na obraz Boga, bo to oznacza funkcję panowania. Mężczyzna jest głową, panem i obrazem Boga (choć zniszczonym przez grzech obrazem). Kobieta może dojść do Chrystusa tylko przez poddanie się mężowi. Z Ef 5 wynika paralela stosunku Chrystusa do Kościoła i męża do żony. Luter mówi zatem o roli mężczyzny w małżeństwie jako głowy, kobiety jako ciała. Kalwin określa relację żony do męża jako służbę, posłuszeństwo i poddanie. Małżeństwo i rodzina jako jedyne powołanie kobiety oznacza jednak pomniejszenie religijnego oddziaływania kobiet.

Przemiany w obrazie kobiety w kierunku równorzędnego partnerstwa (z powołaniem na Ga 3, 28) rozwinęły się u kwaków, metodystów, a także w pietyzmie; kontynuowane były w romantyzmie i idealizmie. Istniała tu jednak tendencja do

<sup>48</sup> M. Luter, WA 18, 275, 19-28.

przeciwstawiania, polaryzacji cech obu płci. Spojrzenie w dalszej perspektywie pokazuje, że reformatorskie ujęcie wspólnego kapłaństwa wszystkich wiernych oraz odmienny stosunek do kultury (a więc m.in. nowożytnego ruchu kobiet) prowadzić będzie do postawienia pytania o równouprawnienie kobiet w społeczeństwie i Kościele dużo wcześniej niż w teologii katolickiej i prawosławnej. Myśl o podporządkowanej roli kobiety można jednak znaleźć i u dwudziestowiecznych autorów protestanckich: Karl Barth dominację Boga nad światem przenosi na relację mężczyzny i kobiety: Boży porządek oznacza pierwszeństwo i nadrzędność mężczyzny<sup>49</sup>.

Oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec ruchu kobiet od przełomu XIX i XX w. do dziś uległo zasadniczej ewolucji. Zdecydowanie negatywną ocenę emancypacji kobiet jako wrogiej małżeństwu, rodzinie i samej kobiecie znaleźć można np. w encyklice *Casti conubii* Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim z 1930 r. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* (1963) uznaje natomiast promocję kobiet za jeden ze znaków czasu.

Sobór Watykański II, w którym kobiety mogły uczestniczyć jako audytorzy, podkreśla równość kobiet i mężczyzn jako osób (KDK 49), sprzeciwia się dyskryminacji ze względu na płeć jako przeciwnej zamysłowi Bożemu (KDK 29). Nowe rozumienie roli świeckich w Kościele przynosi również postulat większego uczestnictwa kobiet w działalności apostołowskiej Kościoła (DA 9). *Nie ma (...) w Chrystusie i w Kościele żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć* (KK 32). Na zakończenie obrad Sobór wydał *Orędzie do kobiet* (8.12.1965).

Nauczanie soborowe kontynuowali kolejni papieże. Paweł VI wielokrotnie potwierdzał wagę społecznego zaangażowania kobiet. W 1970 roku jako pierwszy w historii nadał godność Doktora Kościoła dwóm kobietom: św. Teresie z Avila i św. Katarzynie ze Sieny. W 1973 r. powołał do życia Papieską Komisję Studiów o Kobiecie w Społeczeństwie i Kościele.

Jan Paweł II jest pierwszym w historii papieżem, który wydał oddzielny dokument poświęcony problematyce kobiecej, list apostołowski *Mulieris dignitatem* o godności i powołaniu kobiety (1988). Wielokrotnie w innych dokumentach wzywał kobiety do większego zaangażowania aż po postulat tworzenia przez nie „nowego feminizmu”<sup>50</sup>, a Kościół i społeczeństwo do tworzenia odpowiedniej przestrzeni dla działania kobiet<sup>51</sup>. W 1997 r. ogłosił św. Teresę z Lisieux Doktorem Kościoła. Poparcie dla pełnego dostępu kobiet do zadań publicznych wiąże się z postulatem wyraźnego uznania zadań macierzyńskich i rodzinnych kobiet<sup>52</sup>. W Liście do kobiet, wydanym z okazji Światowej Konferencji Organizacji Narodów Zjednoczo-

<sup>49</sup> *Kirchliche Dogmatik* III/4, 188-189.

<sup>50</sup> Encyklika *Evangelium vitae* 99.

<sup>51</sup> Por. np. adhortacja *Christifideles laici* 49-50; adhortacja *Vita consecrata* 57-58.

<sup>52</sup> Np. adhortacja *Familiaris consortio* 22-23; *Mulieris dignitatem* 17-19.

nych w Pekinie w 1995 r., Jan Paweł II dostrzega winę synów Kościoła wobec kobiet, szczerze nad nią ubolewa i zwraca uwagę, że orędzie płynące z postawy Chrystusa, dotyczące wyzwolenia kobiet spod wszelkich form ucisku i dominacji, powinno zostać odnowione<sup>53</sup>. Współczesne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego widzi zatem jako najważniejsze pola działalności kobiet: rodzinę, życie zakonne, kulturę i społeczeństwo, ewangelizację.

Poprzez antropologiczne podstawy swego nauczania o roli kobiety w Kościele Jan Paweł II wpisuje się w długą historię wykładu Rdz 1-3, w istotnych punktach ją reinterpretując. Wyraźnie i w wielu miejscach podkreśla, że *istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga*<sup>54</sup>. Kobieta jest więc obrazem Boga także *z osobna*, choć to nie wyczerpuje treści tej podstawowej kategorii biblijnej: również jako *jedność dwojga* kobieta i mężczyzna odzwierciedlają *komunię miłości, jaka jest w Bogu*<sup>55</sup>. Z drugiej strony według Jana Pawła II *niewiasta jest drugim «ja» we wspólnym człowieczeństwie*<sup>56</sup>. Tę wypowiedź można rozumieć jakociążenie starej tradycji w nauczaniu o kobiecie<sup>57</sup>. Gdy Jan Paweł II pisze o *oryginalności i odmienności* kobiety, kładzie akcent na to, co różni kobietę od mężczyzny. Jedną z konsekwencji takiego ujęcia jest traktowanie macierzyństwa jako podstawowego powołania kobiety. W liście apostołskim *Mulieris dignitatem* mowa o dwóch drogach powołania kobiety: dziewictwie i macierzyństwie. Dziewictwo *wedle Ducha* według Jana Pawła II jest jednak w istocie duchowym macierzyństwem. Tym, co łączy oba powołania, jest *oblubieńczość, bezinteresowny dar z siebie*<sup>58</sup> – jako zasadnicze etyczne wezwanie wynikające z bycia na obraz i podobieństwo Boże. Jan Paweł II zrywa ze starą wykładnią *pomocy*, jaką ma być kobieta dla mężczyzny (Rdz 2): chodzi tu według papieża o pomoc wzajemną<sup>59</sup>; również w sensie wzajemności rozumie podległość małżeńską w interpretacji Ef 5<sup>60</sup>. Podobnie pierwszy grzech rozumie papieża jako grzech obojga – mężczyzny i niewiasty; panowanie mężczyzny nad kobietą zostaje wyraźnie określone jako następstwo grzechu<sup>61</sup>. Jan Paweł II odnajduje *paradygmat niewiasty*, który mieści w sobie Ewę, Maryję, jak i apokaliptyczną Niewiastę. *Biblijny paradygmat «niewiasty» znajduje swój punkt kulminacyjny w macierzyństwie Bogurodzicy*<sup>62</sup> – te słowa mogą stanowić syntezę papieskiego

<sup>53</sup> List do kobiet, 3.

<sup>54</sup> Np. List apostołski, *Mulieris dignitatem* 6; por. 7, 13, 16.

<sup>55</sup> Tamże 7.

<sup>56</sup> Tamże 6.

<sup>57</sup> Podobnie wspomnienie o *pozornej bierności* kobiety podczas wzrastania w niej życia; tamże 19.

<sup>58</sup> KDK 24; list apostołski *Mulieris dignitatem* 7, 10, 18, 20, 30.

<sup>59</sup> Tamże 7.

<sup>60</sup> Tamże 24.

<sup>61</sup> Tamże 9-10.

<sup>62</sup> Tamże 19.

nauczania o kobiecie: kobiecość znajduje swe spełnienie w macierzyństwie; Maryja jest szczytem urzeczywistnienia kobiecości.

Współczesna refleksja teologiczno-antropologiczna zdecydowanie zrywa z myślą o podporządkowaniu kobiety mężczyźnie. W teologii feministycznej można wyróżnić dwie podstawowe tendencje: równościową, akcentującą równą godność kobiet i mężczyzn, jednocześnie dostrzegającą odmienność doświadczeń kobiet (Catharina Halkes), oraz gynocentryczną, poszukującą pierwotnej tożsamości kobiet poza ich relacjami z mężczyznami w duchowości matriarchalnej oraz siostrzaności (Mary Daly). Próby współczesnego określenia różnicy płciowej i relacji między kobietą a mężczyzną najlepiej oddają formuły: *różnorodność w równości – partnerstwo* (Wolfgang Beinert), *równość w różnorodności* (Herta Nagl-Docekal).

### III. URZĘDOWA POSŁUGA KOBIET W KOŚCIOŁACH

W Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich o rodowodzie protestanckim, a zatem nie uznających sakramentalnego charakteru kapłaństwa, w połowie XIX w. zaczęto dopuszczać kobiety do urzędu duchownego. Pierwszą kobietą oficjalnie ordynowaną (w 1853 r.) była Antoinette Brown, należąca do Kościoła kongregacjonistycznego w Stanach Zjednoczonych. W drugiej połowie XIX i w XX w. kolejne Wspólnoty podejmowały taką decyzję; w Stanach Zjednoczonych: Armia Zbawienia (1870), metodyści (1891), baptyści (1918), prezbiterianie (1956), menonici (1973). Istniała i istnieje dowolność decyzji każdego Kościoła narodowego w tej kwestii. Ordynacja kobiet wprowadzana była na różne sposoby: przy braku prawa zabraniającego ją, poprzez sam akt ordynacji; w niektórych Wspólnotach chrześcijańskich możliwość ordynacji kobiet istniała od samego ich założenia; w drodze zjednoczenia z Kościołem lub Wspólnotą już ordynującą kobiety; poprzez zmianę obowiązującego w danym wyznaniu prawa. Nadzwyczaj trudne jest dlatego przesłedzenie historii wprowadzania kobiet do urzędu duchownego.

Kobiety dopuszczono do studium teologii ewangelickiej na przełomie XIX i XX w. Dla absolwentek utworzono najpierw zawód *pomocnicy parafialnej*, następnie *kobiety-wikarego* (w 1921 r. jako pierwszy Kościół ewangelicki w Brandenburgii); do spełniania tej funkcji nie była jednak konieczna ordynacja. W XX w. kolejne Kościoły ewangelickie oficjalnie uznawały ordynację kobiet, przy czym stosowano niekiedy dodatkowe warunki, nie obowiązujące ordynowanych mężczyzn, np. obowiązek celibatu. Jeśli chodzi o Kościoły luterzańskie, to decyzje zapadały np. w 1929 w Holandii, w 1930 w Norwegii, w 1948 w Danii, w 1958 w Szwecji, w 1959 w Hesji (do 1978 wszystkie krajowe Kościoły członkowskie Ewangelickiego Kościoła w Niemczech dopuściły kobiety do urzędu pastora na tych samych prawach co mężczyzn), w 1970 Kościół luterński w USA, w 1988 w Finlandii. Obecnie zdecydowana większość Kościołów tradycji luterńskiej i reformowanej praktyku-

je święcenia kobiet (wyjątkiem są tu m.in. Kościół ewangelicko-augsburski i ewangelicko-reformowany w Polsce). W Europie obecnie sześć kobiet sprawuje urząd biskupa w Kościołach luterańskich: Maria Jepsen, Margot Käßman (Niemcy), Rosemarie Koehn (Norwegia), Christina Odenberg (Szwecja), Liselotte Rebel (Dania) i Sofie Pedersen (Grenlandia). W 1999 r. pierwszym biskupem w Kościele husyckim została Jana Silerova (Republika Czeska).

Podobnie poszczególne prowincje Wspólnoty Kościołów Anglikańskich (mocą uchwały Anglikańskiej Rady Konsultacyjnej z 1971 r.) samodzielnie podejmują decyzję w sprawie ordynacji kobiet. Po raz pierwszy dokonano oficjalnie uznanej ordynacji kobiet w Kościele anglikańskim w Hongkongu w 1971 r. (wcześniejszą ordynację, z 1944 r., uznano za nieważną). W 1976 r. nastąpiły święcenia *jedenastki z Filadelfii* w Kościele episkopalnym w Stanach Zjednoczonych. W tymże Kościele w 1989 r. pierwsza kobieta, Barbara Harris, została wyświęcona na biskupa; do dziś jest biskupem sufraganem. Pierwszym anglikańskim kobietą-biskupem diecezjalnym została Penelope Jamieson (1992, Nowa Zelandia). Obecnie większość prowincji anglikańskich wyświęca kobiety, w tym Kościół Anglii, którego Synod Generalny podjął decyzję w 1992 r., a pierwsze kobiety wyświęcono w 1994 r. W 1998 r. po raz pierwszy w historii w Konferencji w Lambeth uczestniczyły kobiety-biskupi: 11, w tym 7 biskupów diecezjalnych.

Spośród Kościołów zrzeszonych w Unii Utrechckiej jako pierwszy możliwość święceń kapłańskich dla kobiet otworzył Kościół starokatolicki w Niemczech (1994). Pierwsze kobiety zostały wyświęcone w 1996 r. w Konstancji. W 1998 r. święcenia kapłańskie przyjęły również kobiety w Kościele starokatolickim w Austrii, w 1999 r. w Holandii, w 2000 r. w Szwajcarii. Święcenia kobiet w niewielkich ilościowo Kościołach starokatolickich mają duże znaczenie teologiczne. Kościoły starokatolickie zachowują bowiem nie tylko sakramentalne rozumienie kapłaństwa, ale również sukcesję apostołską w rzymskokatolickim rozumieniu. Święcenia kapłańskie kobiet praktykuje się również od 1929 r. w Polsce w Kościele Katolickim Mariawitów (nie będącym członkiem Unii Utrechckiej).

Dyskusje prowadzone w Kościołach ordynujących i wyświęcających kobiety na kapłanów doprowadziły do tych decyzji w dwojaki sposób. Po pierwsze, kolejne argumenty przeciw święceniom kobiet uznano za mający znaczenie tylko historyczne element kulturowo-społeczny. Chodzi tu przede wszystkim o kwestię symbolicznego charakteru posługi kapłana, występującego *in persona Christi*, a więc pytanie o zbawcze znaczenie bycia mężczyzną Jezusa; o wybór na Dwunastu wyłącznie mężczyzn; w końcu o tzw. nakazy Pawłowe, zabraniające kobietom przemawiania na zgromadzeniu. Po drugie, przekaz Ewangelii i wołę Chrystusa wobec Kościoła zrozumiano właśnie tak: urzędowemu posługiwaniu Kościoła brak pełni, jeśli ogranicza się je do jednej płci. Zwrócono uwagę, że nie ma w Piśmie Świętym nauki pozytywnie zabraniającej kobietom spełniania urzędów w Kościele. Nowy Testament wymienia natomiast kobiety, spełniające funkcje, które dziś stanowią

część posługiwania urzędowego: Marię Magdalenę i inne kobiety u pustego grobu, zwiastujące apostołom, że Pan żyje; kobiety idące za Jezusem i usługujące Mu; Junię, zaliczoną do *grona wybitnych apostołów* (Rz 16,7). Praktyka duszpasterska pokazała, że urzędowe posługiwanie kobiet wzbogaca życie Kościoła: żaden z Kościołów ordynujących kobiety nie znalazł racji do rewizji swej decyzji.

Jednocześnie Kościoły prawosławne i rzymskokatolicki coraz mocniej podkreślają swoje stanowisko, według którego nie ma miejsca dla kapłańskiej posługi kobiet w życiu Kościoła. O święceniach kapłańskich kobiet mówią przede wszystkim dwa dokumenty urzędu nauczycielskiego Kościoła rzymskokatolickiego: Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* Kongregacji Nauki Wiary z 1976 r. oraz list apostolski *Ordinatio sacerdotalis* Jana Pawła II o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, z 1994 r. Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego sankcjonuje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. (kan. 1024) oraz przywołuje Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 r. (1577). Magisterium Kościoła rzymskokatolickiego przytacza trzy zasadnicze powody niedopuszczenia kobiet do święceń kapłańskich: *Poświadczony przez Pismo Święte przykład Chrystusa, który wybrał swoich Apostołów wyłącznie spośród mężczyzn; stała praktyka Kościoła, który naśladuje Chrystusa wybierając tylko mężczyzn; żywe Magisterium Kościoła, konsekwentnie głoszące, że wykluczenie kobiet z kapłaństwa jest zgodne z zamysłem Boga wobec swego Kościoła*<sup>63</sup>. Poza tymi zasadniczymi argumentami przytacza się wyjaśnienia teologiczne, dotyczące relacji sakramentu kapłaństwa do misterium Chrystusa, symboliki obłubieńczej relacji Chrystusa i Kościoła; roli Najświętszej Maryi Panny: nie otrzymała Ona misji apostolskiej ani kapłaństwa urzędowego, a więc niedopuszczenie kobiet do święceń kapłańskich nie może oznaczać ich dyskryminacji. Istnieją organizacje domagające się dostępu kobiet do święceń w Kościele rzymskokatolickim, m.in. *Women's Ordination Conference* (w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie), *Maria von Magdala* (w Niemczech). Równość kobiet i mężczyzn w Kościele, łącznie z dopuszczeniem kobiet do wszystkich urzędów kościelnych, to jeden z postulatów działającego od 1995 r. ruchu *My jesteśmy Kościołem*.

Oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego jest bliskie teologii prawosławnej, przy czym wielu teologów prawosławnych traktuje kwestię kapłaństwa kobiet jako typowo zachodnią, obcą myśli wschodniej. Brak dlatego jednoznacznego oficjalnego stanowiska Kościołów prawosławnych w tej kwestii. W 1988 r. na Rodos odbyła się Międzyprawosławna Konsultacja Teologiczna, która sformułowała argumenty za sprawowaniem urzędu kapłańskiego wyłącznie przez mężczyzn: przykład Jezusa, który nie wybrał żadnej kobiety do grona apostołów; przykład Bogurodzicy, która nie sprawowała w Kościele urzędu kapłańskiego; Tradycja apostolska, według której apostołowie, idąc za przykładem Pana, nie przekazywali urzę-

<sup>63</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, nr 1.

du kapłańskiego kobietom; niektóre punkty nauki św. Pawła o pozycji kobiety w Kościele; kryterium analogii, według której, jeśli kapłaństwo urzędowe miałyby być dostępne dla kobiet, musiałyby być sprawowane najpierw przez Bogurodnicę. Podobne stanowisko zajął Patriarcha Konstantynopola Dimitrios I w piśmie do wszystkich Kościołów prawosławnych (1989).

Różnice w kwestii kapłaństwa kobiet często wskazywane są jako przeszkoda w dialogu ekumenicznym – zwłaszcza przez reprezentantów Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego. Z powodu ordynacji kobiet nie nastąpił dotąd żaden poważny rozłam kościelny, a napięcie istniejące między zwolennikami i przeciwnikami sprawowania przez kobiety urzędów duchownych owocują pogłębioną refleksją nad rolą i znaczeniem posług i urzędów kościelnych dzisiaj.

W Kościołach prawosławnych możliwości duszpasterskiej działalności kobiet obejmują kształcenie i wychowanie chrześcijańskie, duchowe poradnictwo małżeństwom i rodzinom, przygotowanie do chrztu, troskę o ludzi w potrzebie, administrację kościelną, uczestnictwo w radach parafialnych, diecezjalnych i narodowych, kierowanie chórami i śpiewanie w nich, ikonografię, publicystykę. W Kościołach prawosławnych pielęgnowane jest życie zakonne kobiet; żona księdza również spełnia znaczącą służbę duszpasterską.

Postulując pełny udział kobiet w życiu publicznym, Kościół rzymskokatolicki odnosi ten postulat najpierw do siebie samego. *Ze słów i czynów Chrystusa, które dla Kościoła stanowią normę, wynika bardzo wyraźnie, że nie istnieje żadna dyskryminacja na płaszczyźnie odniesienia do Chrystusa (...), jak też na płaszczyźnie udziału w życiu i świętości Kościoła*<sup>64</sup>. Kobiety – jak wszyscy ochrzczeni – uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej, mają zatem swój udział w trojkiej przestrzeni życia Kościoła: martyrii, liturgii i diakonii.

W przeważającej większości to kobiety zajmują się przekazem wiary w rodzinach. Również katecheza dzieci stała się niemal wyłączną domeną kobiet, podobnie jak różne zadania związane z wychowaniem. Nietrudno zauważyć, że kobiety zajmują się przede wszystkim pracą *u podstaw*. Im wyższy poziom kształcenia, tym mniej katechetek. Najmniejszy jest udział kobiet w badaniach naukowych i nauczaniu teologii, choć i tu posoborowe prawo kanoniczne nie stawia żadnych przeszkód<sup>65</sup>. Kobiety mogą również być wysyłane jako misjonarze i katechiści<sup>66</sup>. Istnieje także duszpasterstwo skierowane do kobiet.

Wyraźną intencją posoborowej reformy liturgii był pełny i czynny udział wszystkich uczestników zgromadzenia, a więc i kobiet<sup>67</sup>. Kobiety stanowią statystyczną

<sup>64</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici* 50.

<sup>65</sup> Kan. 759 oraz 229, § 3.

<sup>66</sup> Kan. 784 i 785.

<sup>67</sup> Por. KL 41.

większość zgromadzeń liturgicznych. O tym, kto może sprawować poszczególne posługi liturgiczne, rozstrzyga prawo kanoniczne. Według kan. 230 § 1 stałą posługę lektora (czytającego czytania biblijne) i akolity (do którego funkcji należy rozdzielanie Komunii św. i wystawianie Najświętszego Sakramentu) mogą sprawować mężczyźni świeccy, natomiast § 2 dopuszcza do czasowego pełnienia funkcji lektora również kobiety. Stwierdza też, że *wszyscy świeccy mogą wykonywać funkcje komentatora, kantora lub inne, zgodnie z przepisami prawa*. Według listu Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów skierowanego do przewodniczących Konferencji Episkopatów, opierającego się na decyzji Papieskiej Rady Interpretacji Tekstów Prawnych, zatwierdzonej przez Jana Pawła II 11.07.1992 r. te *inne [funkcje]* to także *szługa ołtarza*, czyli posługa ministrantów. Nie ma zatem przeszkód doktrynalnych, by dziewczęta mogły służyć do Mszy św. na równi z chłopcami; praktyka duszpasterska jest zróżnicowana w poszczególnych Kościołach lokalnych. Kobiety i dziewczęta mogą wygłaszać komentarze, świadectwa, które są ilustracją homilii bądź są związane z jakimś szczególnym obchodem liturgicznym, nie wspominając o udziale w powszechnej modlitwie wiernych. Inne możliwe funkcje liturgiczne kobiet wynikają już z pewnych sytuacji konieczności, bliżej określonych przepisami prawa (posługa słowa, przewodniczenie modlitwom liturgicznym, udzielanie chrztu, rozdzielanie Komunii św., asystowanie przy zawieraniu małżeństw)<sup>68</sup>.

Diakonię kobiet w Kościele zwykło się ujmować jako pracę charytatywną: pomoc najuboższym, ubogim, cierpiącym. To rzeczywiście domena kobiet. Istnieją jednak również inne możliwości uczestniczenia kobiet w służbie-władzy Kościoła. Kobiety mogą zostać powołane do udziału w soborze powszechnym<sup>69</sup>, wezwane na synod partykularny z głosem doradczym<sup>70</sup>, mogą uczestniczyć – po wezwaniu biskupa diecezjalnego – *w charakterze członków* w synodzie diecezjalnym<sup>71</sup>. Kobiety mogą być również członkami Rad duszpasterskich diecezjalnych<sup>72</sup> i parafialnych<sup>73</sup>. Kobiety nie są również wykluczone jako konsultantki przy podejmowaniu decyzji o mianowaniu biskupa diecezjalnego lub biskupa koadiutora<sup>74</sup>. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. – co jest jego niewątpliwym *novum* – nie zamyka przed kobietami możliwości sprawowania urzędów w sądach kościelnych: za zgodą Konferencji Episkopatu mogą sprawować urząd sędziego diecezjalnego<sup>75</sup>, asesora<sup>76</sup>,

<sup>68</sup> Por. kan. 230, § 3; kan. 861, § 2; kan. 1112, § 1.

<sup>69</sup> Kan. 339, § 2.

<sup>70</sup> Kan. 443, § 4.

<sup>71</sup> Kan. 463, § 2.

<sup>72</sup> Kan. 512.

<sup>73</sup> Kan. 536, § 1.

<sup>74</sup> Kan. 377, § 3.

<sup>75</sup> Kan. 1421, § 2.

<sup>76</sup> Kan. 1424.

audytora<sup>77</sup>, notariusza<sup>78</sup> oraz rzecznika sprawiedliwości i obrony wężła<sup>79</sup>. Kobiety mogą również być członkami diecezjalnych Rad do spraw ekonomicznych<sup>80</sup>; nie ma prawnych przeszkód, by pełniły funkcję ekonoma diecezjalnego<sup>81</sup>. Mogą także brać udział w parafialnych radach do spraw ekonomicznych<sup>82</sup> lub w tychże radach ustanowionych przy innych instytucjach kościelnych<sup>83</sup>. Faktyczne korzystanie z tych możliwości prawnych jest znów zróżnicowane w poszczególnych Kościołach lokalnych.

#### WYBÓR LITERATURY

- P. Ketter, *Christus und die Frauen*, Düsseldorf 1933 (*Chrystus a kobiety*, Warszawa 1948).
- P. Evdokimov, *La femme et la salut du monde*, Paris 1958 (*Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991).
- Rola kobiety w Kościele*, Lublin 1958.
- F. Heer, *Kobieta w Kościele*, „Więź” 5 (1962) nr 1, 44-50.
- C. Halckes, *Storm na de stilte. De plaats van de vrouw in de kerk*, Utrecht 1964.
- G. Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger. Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Zürich 1964.
- K. Rahner, *Die Frau in der neuen Situation der Kirche*, *Schriften*, t. VII, 356-360.
- E. Schüssler Fiorenza, *Der vergessene Partner. Grundlagen, Tatsachen, Möglichkeiten beruflicher Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche*, Düsseldorf 1964.
- S. Grabska, *Kobiety w Kościele*, „Więź” 8 (1965) nr 6, 45-52.
- G. Heinzelmann, *Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil*, Zürich 1967.
- K. E. Børresen, *Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris Oslo 1968.
- M. Daly, *The Church and the Second Sex*, New York 1968.
- E. Gössmann, E. Pelke, *Die Frauenfrage in der Kirche*, Donauwörth 1968.
- J. Peters, *Czy jest miejsce dla kobiety w funkcjach Kościoła?*, *Conc* 4 (1968) nr 1-10, 216-223.
- M. Haye, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Freiburg 1969.
- J. Eska, *Antyfeminizm w Kościele?*, „Więź” 13 (1970) nr 10, 3-13.

<sup>77</sup> Kan. 1428, § 1.

<sup>78</sup> Kan. 483.

<sup>79</sup> Kan. 1435.

<sup>80</sup> Kan. 492, § 1.

<sup>81</sup> Kan. 494, § 1.

<sup>82</sup> Kan. 537.

<sup>83</sup> Kan. 1279, § 2; kan. 1280.

- R. Epting, *Für die Freiheit frei. Der Weg der Frau in der Kirche und Gesellschaft*, Zürich 1972.
- R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972.
- J. Vinatier, *La femme. Parole de Dieu et avenir de l'homme*, Paris 1972 (*Kobieta w Kościele*, Warszawa 1976).
- J.-M. Aubert, *La femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris 1975.
- K. Rahner, *Maria und das christliche Bild der Frau*, *Schriften*, t. XIII, 353-360 (*Maryja i chrześcijański obraz kobiety*, Novum 1976, nr 10, 58-66).
- R. R. Ruether, *New Women – New Church. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975.
- World Council of Churches, *Sexism in the 1970s. Discrimination against Women*, Geneva 1975.
- K. E. Børessen, *Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie*, „*Concilium*” 12 (1976) 10-17.
- S. Grabska, *Przyszłość kobiet w Kościele jutra*, „*Więź*” 19 (1976) nr 2, 60-67.
- R. R. Ruether, *Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht*, „*Concilium*” 12 (1976) 17-23.
- E. Moltmann-Wendel, *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft*, München 1977.
- K. Rahner, *Priestertum der Frau?*, „*Schriften*”, t. XIV, 208-225.
- S. Wyszynski, *Kobieta w Polsce współczesnej*, Poznań Warszawa 1978.
- K. E. Børessen, *Männlich – Weiblich: eine Theologiekritik*, US 35 (1980) 325-334.
- Faith and Order, *Ordination of Women in Ecumenical Perspective. Workbook for the Church's Future*, Geneva 1980.
- C. Halkes, *Met Mirjam is begonnen. Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof*, Kampen 1980.
- W. Kasper, *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*, LZ 35 (1980) z.3, 5-16.
- K. E. Børessen, *Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung und in der Kirche*, „*Concilium*” 17 (1981) 497-503.
- G. Blaquiere, *La grace d'être femme*, Paris 1982 (*Łaska bycia kobietą*, Kraków 1993).
- Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, red. E. Moltmann-Wendel, München Mainz 1982.
- K. Lehmann, *Die Stellung der Frau als Problem theologischer Anthropologie*, „*Communio*” 11 (1982) 305-324.
- A.-G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.
- World Council of Churches, *Community of Women and Men in the Church*, Geneva 1983.
- Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, red. E. Gössman, München 1984-1993, t. 1 – 5.
- M. Bührig, *Die Rolle von Frauen im ökumenischen Dialog*, „*Concilium*” 21 (1985) 449-453.
- E. Durlak, *„Teologia kobiety” w świetle Soboru Watykańskiego II. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Lublin 1985 (mpsBKUL).
- N. Échivard, *Femme, qui es-tu?*, Lyon 1985 (*Kobietę, kim jesteś?*, Poznań 1987).

- E. A. Johnson, *The Marian Tradition and the Reality of Women*, „Horizons” 12 (1985) 1, 116-135.
- World Council of Churches, *By Our Lives. Stories of Women – Today and in the Bible*, Geneva 1985.
- R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jh. in Kleinasien*, Göttingen 1986.
- K. Vogt, „Männlichwerden” – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, „Concilium” 22 (1986) 434-442.
- E. Behr-Sigel, *Le ministere de la femme dans l’Eglise*, Paris 1987.
- M. Bühig, *Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feminsitsche Theologie*. Stuttgart 1987.
- Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation*, red. W. Beinert, Regensburg 1987.
- E. Gutting, *Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt*, Freiburg Basel Wien 1987.
- K. Lehmann, *Das Bild der Frau. Versuch einer anthropologisch-theologischen Standortsbestimmung*, „Her Korr” 41 (1987) 479-487.
- H. Meyer-Wilmes, *Die Natur der Frau und die weibliche Identität*, „Concilium” 23 (1987) 501-506.
- C. Oeyen, *Problem dopuszczania kobiet do urzędu kapłańskiego*, SDE 3 (1987) nr 1, 19-30.
- Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen*, red. E. Gössmann, D. Bader, München Zürich 1987.
- G. Blaquiere, *Misja kobiety w Kościele*, „W Drodze” 15 (1988) nr 2, 54-64.
- H. B. Gerl, *Die bekannte Unbekannte. Frauenbilder in der Kultur- und Geistesgeschichte*, Mainz 1988.
- E. Gössman, *Kommentar, w: Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben „Mulieris Dignitatem”*, Freiburg, Basel Wien 1988, 121-150.
- World Council of Churches, *Women Doing Theology and Sharing Spirituality*, Geneva 1988.
- H. U. von Balthasar, *Godność kobiety, w: Kosmos i człowiek*. Poznań, Warszawa 1989, 258-264.
- W. Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Freiburg, Basel, Wien 1989.
- M. Braun-Gałkowska, *Nauczanie Jana Pawła II o kobietach*, Warszawa 1989.
- Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, red. T. Schneider, Freiburg, Basel, Wien 1989.
- Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen*, red. E. Gössmann, D.R. Bauer, Freiburg, Basel, Wien 1989.
- C. Mazzucco, *E fui fatta maschio. La donna nel Cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze 1989.
- E. Stein, „Keine Frau ist ja nur Frau”. *Texte zur Frauenfrage*. Mit einer Einleitung von H.-B. Gerl, Freiburg 1989.
- Die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen. Abschlußbericht einer Interorthodoxen Theologischen Konsultation*, US 44 (1989) s. 252-260.
- C. Vander Stichele, *Het zwijgen doorbreken. Vrouwen over vrouwen en kerk*, Tielt 1989.

- Liturgie und Frauenfrage: Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, red. T. Berger, A. Gerhards, St. Ottilien 1990.
- U. Popp-Baier, *Den Glauben leben – Frauen in der charismatischen Bewegung*, ARP 20 (1990) 234-244.
- Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Die Gemeinschaft von Frauen und Männer in der Kirche*, Gütersloh 1990.
- J. A. Traux, *Augustine of Hippo: Defender of Women's Equality?*, „Journal of Medieval History” 16 (1990) z. 4, 279-299.
- A. Valerio, *Cristianesimo al Femminile. Donne protagoniste nelle storia delle Chiese*, Napoli 1990.
- H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i świecie*, „Ateneum Kapłańskie” 114 (1990) 407-417.
- E. Gössmann, *Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen theologischen Tradition*, „Concilium” 27 (1991) 483-488.
- M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1991 (wyd. 3 popr.).
- B. Kulażińska, *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, red. M. Marczewski, Suwałki 1991, 93-108.
- L. M. Maloney, *Die Begründung für ein Anderssein der Frau in der klassischen Philosophie des Altertums und in der ersten Christenheit*, „Concilium” 27 (1991) 476-482.
- I. Mroczkowski, *Chrześcijańska godność kobiety*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37 (1991) z. 3, 77-85.
- I. Praetorius, *Auf der Suche nach der conditio femina. Plädoyer für eine Ökumene der Frauen*, „Concilium” 27 (1991) 450-455.
- R. R. Ruether, *Die besondere Eigenart der Frauen und ihre Gleichberechtigung in der Kirche*, „Concilium” 27 (1991) 455-460.
- Wörterbuch der Feministischen Theologie*, red. E. Gössmann, E. Moltmann-Wendel, H. Pissarek-Hudelist, I. Pretorius, L. Schottroff, H. Schüngel-Straumann, Gütersloh 1991.
- F. Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge 1992 (*Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, Kraków 1996).
- J. Field-Bibb, *From Deaconess to Bishop. The Vicissitudes of Women's Ministry in the Protestant Episcopal Church in the USA*, „Heythrop Journal” 33 (1992) z. 1, 61-78.
- A. Jensen, *Gottes selbstebewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992.
- The Voice of the Turtledove. New Catholic Women in Europe*, red. A. Brotherton, New York 1992.
- E. Behr-Sigel, A. Greenan, *The Ordination of Women: A Ecumenical Problem: A Reply to a Reply*, „Sobornost” 15 (1993) z. 1, 20-25.
- T. Berger, *Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*, Stuttgart 1993.
- K. E. Børresen, *Le Madri della Chiesa. Il medioevo*, Napoli 1993.
- E. Cavalcanti, *Zadania kobiety w Kościele*, „Communio” 13 (1993) nr 6, 58-71.
- P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn 1993.
- B. Dupuy, *Du masculin et du féminin dans l'Eglise*, „Ist” 38 (1993) z. 2, 149-156.

- S. Forde, *The Strong Women and the Man Who Surrounds a Man: Perception of Women in Wyclif's Theological Writings*, RHE 88 (1993) z. 1, 54-87.
- T. Goriczewa, *Kobieta w Kościele prawosławnym*, „Znak” 45 (1993) 453, 76-87.
- S. Grabska, *Spór o miejsce kobiety w Kościele i w społeczeństwie*, „Więź” 36 (1993) nr 1, 24-31.
- M. Hebrard, *Les femmes dans l'Eglise*, Et 1993, 378, z. 1, 97-105.
- A. M. Lopez Diaz – Otazu, *Przemilczenia kościelne na temat kobiety*, „Communio” 13 (1993) nr 6, 30-45.
- J. McDade, *Les ministères féminins*, „Ist” 38 (1993) z. 2, 142-148.
- A. J. Nowak, *Kobieta kapłanem?*, Lublin 1993.
- E. M. Syneck, *Heilige Frauen in der frühen Christenheit: zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, Würzburg 1993.
- K. J. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco 1993.
- J. R. Watt, *Women and the Consistory in Calvin's Geneva*, „Sixteenth Century Journal” 24 (1993) z. 2, 429-444.
- K. P. Wesche, *Man and Women in Orthodox Tradition: The Mystery of Gender*, VTQ 37 (1993) z. 2-3, 141-183.
- Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, red. R. Jost i U. Kubera, Freiburg, Basel, Wien 1993.
- S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.
- T. Freyer, *Die Stellung der Frau bei Thomas von Aquin*, ThG 84 (1994) z. 1, 65-83.
- S. Gill, *Women and the Church of England from the Eighteenth Century to the Present*, London 1994.
- S. C. Napiórkowski, *Ordynacja kobiet według międzykościelnych dialogów teologicznych*, CT 64 (1994) fasc. 1, 71-86.
- J. M. Wojtkowski, *Ordynacja kobiet w dialogu anglikańsko-rzymskokatolickim w latach 1966-1992*, „Roczniki Teologiczne” 41 (1994) fasc. 7, 123-135.
- R. H. Bainton, *Frauen der Reformation. Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli – 10 Portraits*, Gütersloh 1995.
- J. Dyduch, *Udział kobiet w misji uświęcającej Kościoła*, ACr 27 (1995) 731-742.
- K. Meissner, *Kobieta a kapłaństwo Chrystusa*, „W Drodze” 22 (1995) nr 3, 42-51.
- M. A. O'Neill, *Emancypacja kobiet w Kościele i społeczeństwie*, „Ethos” 1995 nr 1, 137-143.
- M. Węgierek, *Wybrane katolickie i protestanckie elementy płci kulturowej (gender) w stereotypie roli kobiety*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1995 nr 1-2, 179-217.
- M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „W Drodze” 22 (1995) nr 3, 17-31.
- E. Adamiak, *Papież o kobietach, kobiety o nauczaniu Papieża...*, „W Drodze” 23 (1996) nr 12, 49-54.
- Dictionary of Feminist Theologies*, red. L. M. Russel i J. S. Clarkson, Louisville, Kentucky 1996.
- Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, red. W. Groß, München 1996.
- A. J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, 187-193.

- E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, STV 33 (1996) nr 1, 27-43.
- D. F. Sawyer, *Women and Religion in the First Christian Centuries*, London New York 1996 (*Kobiety i religie w początkach naszej ery*, Wrocław 1999).
- S. Szczyrba, *Papieski głos w „kwestii kobiecej”*, „Ethos” 1996, nr 1-2, 225-233.
- Thekla – die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, red. A. Jensen, Freiburg Basel Wien 1996.
- H. U. von Balthasar, *Myśli o kapłaństwie kobiet*, „Communio” 17 (1997) nr 3, 74-82.
- L. Caldecott, *Dar z siebie, czyli nowy feminizm papieża*, „Communio” 17 (1997) nr 1, 101-115.
- Diakonat für Frauen. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?*, red. P. Hünermann i in., Stuttgart 1997.
- H. B. Gerl-Falkovitz, *Refleksje na temat diakonatu kobiet*, „Communio” 17 (1997) nr 3, 92-101.
- W. Słomski, *Kobieta w Kościele*, Warszawa 1997.
- E. Adamiak, *Kościół a feminizm w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 1998 nr 3, 312-324.
- A. Berlis, *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850-1890)*, Frankfurt am M. 1998.
- E. Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999.
- G. L. Müller, *Frauen in der Kirche. Eigensein und Verantwortung*, Würzburg 1999.