

Jolanta Prochowicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kościół i feminizm – perspektywa dialogu?¹

Ireneusz Ziemiński w swoim tekście „Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii” wskazuje na ważne zagadnienie dotyczące tego, czy chrześcijaństwo samo w sobie (w obrębie własnej doktryny) realizuje i pomaga w powszechnej społecznej realizacji podstawowych ludzkich intuicji moralnych. W swoim tekście odnosi się do intuicji równości i związanej z nią zagadnień dyskryminacji ze względu na płeć.

W moim przekonaniu istotnym² elementem kryzysu Kościoła³ jest jego stosunek do kobiet, zarówno od strony teoretycznej (kwestie natury teologicznej i filozoficznej), jak i praktycznej (posługa kobiet). To uderza w zasadę sprawiedliwości rozumianą jako równość szans i możliwości oraz rodzi dyskryminację. Przez dyskryminację rozumiem sytuację, w której osoba fizyczna ze względu na płeć, rasę, pochodzenie etniczne, narodowość, religię, wyznanie, światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną jest traktowana mniej korzystnie, niż jest, była lub byłaby traktowana inna osoba w porównywalnej sytuacji.

Problem związany z dyskryminacją kobiet w Kościele (zarówno od strony instytucjonalnej, jak i teologicznej) nie musi być w sposób konieczny interpretowany jako źródło kryzysu. Można kontrargumentować, że kryzys Kościoła zwią-

¹ Tekst ten powstał dzięki stypendium w ramach grantu Mistrz 4/2015 (Fundacja na rzecz Nauki Polskiej), którego kierownikiem jest Prof. dr hab. Piotr Gutowski. Tytuł grantu: „Umiarkowane stanowiska we współczesnych filozoficznych sporach teizmu z ateizmem. Geneza, typy i konsekwencje”.

² Ireneusz Ziemiński w tekście, do którego się odnosię, nie rozwija wątku dyskryminacji kobiet w Kościele, zauważając, że nie jest ona głównym aspektem współczesnego kryzysu chrześcijaństwa. Por. I. Ziemiński, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija”, nr 25 (2014/2), s. 110.

³ Gdy piszę o Kościele, mam na myśli (podobnie jak autor artykułu, do którego mój tekst się odnosi) Kościół rzymskokatolicki.

zany jest raczej z ruchem emancypacyjnym wewnątrz tej wspólnoty⁴. Inne religie, w których można znaleźć porównywalnie bądź też więcej śladów dyskryminacji ze względu na płeć, nie diagnozują wewnętrznego czy zewnętrznego kryzysu. Można też zastanawiać się, na ile idea równości wszystkich ludzi wpisuje się w katalog podstawowych wartości, którymi powinno się kierować, organizując życie publiczne i wskazywać inne wyższe i jednocześnie bardziej podstawowe wartości, które realizuje Kościół zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak i instytucjonalnym. Do ich katalogu zaliczyć można: hojność, poświęcenie, oddanie, bezinteresowność, wierność. Uznanie dla tych wartości (lub jego brak) wpływa z moralności i/lub religii. Zarówno moralność, jak i religię uznaje się za istotne w życiu jednostek. W związku z tym nie można tych wartości „wziąć w nawias” regulując zasady życia publicznego. Być może jest tak, że pewien rodzaj nierówności wspólnotowej bądź instytucjonalnej jest konieczny dla realizacji wyższych wartości (dla przykładu: nie mogłabym być hojna, gdybym musiała być w każdej sytuacji jedynie sprawiedliwa), które w innym przypadku nie mogłyby się zrealizować⁵.

Można też argumentować za tym (i wielu praktykom zajmujących się antydyskryminacją ten rodzaj myślenia jest bliski⁶), że w przypadku wspólnoty religijnej, jaką jest Kościół, nie możemy mówić o dyskryminacji, gdyż przynależność do Kościoła jest kwestią indywidualnego (prywatnego) wyboru i nie dotyczy sfery publicznej, tzn. sfery kontaktów z państwem (z tego względu zasada sprawiedliwości nie musi w Kościele obowiązywać). Jeśli zestaw reguł i zasad panujących we wspólnocie, która nie ma charakteru publicznego, nie godzi się z indywidualnymi przekonaniem jednostki, może ona opuścić tę wspólnotę. Nie ma tu miejsca żadne odniesienie do władz publicznych, życia społecznego bądź gospodarczego – z uczestnictwa w Kościele można zrezygnować (albo też powinno móc się zrezygnować) bez szkody dla swoich praw, więc reguły panujące w Kościele nie mogą dyskryminować kogokolwiek, mimo że nie muszą być one sprawiedliwe. Ten ciąg myślowy streszcza dobrze kolokwialna formuła: „jeśli coś Ci nie odpowiada (w sferze prywatnej), nie musisz w tym uczestniczyć”.

W swoim tekście przyjmuję jednak, że jednym z źródeł kryzysu Kościoła jest jego patriarchalny charakter, a instytucjonalne i teologiczne wykluczenie kobiet sprawia, że ta instytucja (a także ta wspólnota) nie odpowiada na ich potrzeby i oczekiwania duchowe, co niejednokrotnie podkreślają feministki. Przyjmuję także (wbrew wcześniej przedstawionej argumentacji), że tzw. wyższe wartości,

⁴ Katolicyzm przeszedł w tym względzie długą drogę: od traktowania wszelkiej emancypacji kobiet za grzech przeciwko wierności małżeńskiej (Pius XI, *Casti connubii*, 1930), do uznania wzrostu działalności kobiet za proces dobroczynny (Jan Paweł II, *Okrędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1995).

⁵ Zob. M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 290-316.

⁶ Dyskryminację często podaje się za przykład łamania praw człowieka. Za prawa człowieka uważa się zaś prawa moralne o charakterze podstawowym przynależące każdej jednostce w kontaktach z państwem (zob. W. Osiatyński, *Wprowadzenie do praw człowieka*, [w:] Helsińska Fundacja Praw Człowieka, www.hfhrpol.waw.pl (dostęp: 21.12.2016)

takie jak: hojność, poświęcanie, bezinteresowność, oddanie, wierność (wyznaczone przez tradycję i/lub religię), nie mogą być realizowane bez uprzedniej internalizacji zasady sprawiedliwości. Wartości „lepsze niż sprawiedliwie” są często niesprawiedliwością ukrytą pod maską wzniosłości, a za fasadą tradycji często kryje się zło. Wydaje się, że trafnie tę intuicję ujęła Martha Nussbaum:

Kto definiuje tradycję? Czyich głosów słuchamy? Kiedy poczyta pan historyków i antropologów, znajdzie pan zawsze wiele różnych tradycji. Kiedy ludzie mówią: „tradycja nakazuje to i to”, z reguły mają na myśli: „tradycja mężczyzn z wyższych klas, którzy mają władzę”⁷.

Sądzę więc, że konieczne jest przyjęcie zasady sprawiedliwości po to, by w ogóle zrozumieć, czym jest poświęcenie, oddanie, bezinteresowność i wierność, i przyjmuję za Johnem Rawlsem, że sprawiedliwość być może nie jest wartością najwyższą, ale jest wartością podstawową. Sprawiedliwość jest w tej koncepcji zasadą, według której

[...] wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba że nierówna dystrybucja któregokolwiek z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych.⁸

Nie zgadzam się także ze stwierdzeniem, że w przypadku instytucji, jaką jest Kościół, nie można mówić o dyskryminacji, dlatego że przynależność do niego leży poza sferą publiczną (zainteresowaniem państwa, sferą obywatelskiego zaangażowania). Jeśli przez dyskryminację rozumieć mniej korzystne traktowanie jednostki wyłącznie w sferze publicznej, należałoby wyłączyć z dyskusji o dyskryminacji nie tylko Kościół, ale także szereg innych wspólnot i instytucji, np. rodzinę, bez wątplenia przynależącą do sfery prywatnej. A jednak mówienie o dyskryminacji w kontekście rodziny jest istotne z punktu widzenia feminizmu.

Kiedy kobieta po raz pierwszy wypowiedziała zdanie „sfera osobista jest sferą publiczną”, a tysiące innych je podchwyciło, uświadomiły sobie, iż to, co uważały wcześniej za swój własny, indywidualny, domowy, prywatny problem, jest faktycznie problemem strukturalnym, publicznym i wspólnym.⁹

Nie oznacza to, że sfera publiczna i sfera prywatna są ze sobą tożsame. Nie oznacza to też podważania wartości prywatności ani uznania wszystkich sfer życia jednostki za podporządkowane państwu¹⁰. Oznacza to jednak, że to, co się dzieje w sferze prywatnej nierzadko kształtuje sferę publiczną, a same linie podziału nie są tak klarowne jak mogłoby się pozornie wydawać.

⁷ *Tradycja to dyktatura starców* „Gazeta Wyborcza” link: http://wyborcza.pl/1,75405,5404587,Tradycja_to_dyktatura_starcow.html (dostęp: 12. 12. 2016)

⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. A. Romaniuk, M. Panufnik, J. Pasek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 416.

⁹ J. Mansbridge, S. Molier Okin, *Feminizm*, [w:] Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 358.

¹⁰ *Ibidem*.

Do wspólnoty Kościoła większość jej członków jest włączana na samym początku swojego życia. Jest to miejsce kształtowania wrażliwości moralnej oraz jeden z istotnych czynników kształtujących światopogląd. Kościół wpływa na to, co publiczne, poprzez kształtowanie wrażliwości ludzi, którzy w sferze publicznej są obywatelami. Zabiera on też głos, gdy idzie o propozycje konkretnych rozstrzygnięć prawnych, często z pozycji autorytetu. Z tych powodów tak ważna jest troska o to, by reguły w nim panujące nie były dyskryminujące dla nikogo (a szczególnie dla osób, które szczególnie są narażone na to wykluczenie). Kościół, który dyskryminuje (w swojej wspólnotcie), uczy też, że nierówne traktowanie (także w sferze publicznej) to działanie dopuszczalne, a nawet pożądane. Zasady obowiązujące w Kościele (w każdej religijnej wspólnotcie), podobnie jak zasady obowiązujące w rodzinie, są zasadami, w których wyrasta się na osobę będącą uczestnikiem bądź uczestniczką życia publicznego. Od treści tych zasad zależy więc w dużej mierze kształt przyszłego społeczeństwa. Stąd konieczna jest troska, by Kościół nie popełniał grzechu dyskryminacji, za który przeproszał Jan Paweł II, m.in. w *Liście do kobiet* z 1995 r. Jednym z wyrazów tej troski jest bardzo szybko rozwijająca się teologia feministyczna, zabiegająca o to, by głos Matki – Kościoła nie brzmiał jedynie męskim tonem¹¹.

Na czym więc konkretnie polega dyskryminacja kobiet w Kościele? To znaczy, jak konkretnie nie jest realizowana zasada sprawiedliwości, a brak realizacji tej zasady tłumaczony jest cechą, na którą osoba dyskryminowana nie ma żadnego wpływu? Wydaje się, że można mówić o niej w przynajmniej dwóch kontekstach. Po pierwsze od strony instytucjonalnej, gdzie kobiety wciąż mają bardzo niewielki wpływ na podejmowane decyzje wewnątrz Kościoła. Po drugie, od strony teologicznej, gdy mowa o interpretowaniu historii biblijnych kobiet i ich obecności w teologii i liturgii.

W przypadku strony instytucjonalnej trzeba zaznaczyć, że Kościół przeszedł długą drogę w stosunkowo krótkim czasie, gdy idzie o zauważanie kobiet jako uczestniczek życia społecznego. Jej początek można wyznaczyć przez encyklikę *Pacem in terris* (1936) papieża Jana XXIII, w której świadomość Kościoła dotycząca obecności kobiet w życiu społecznym została wyraźnie zaznaczona:

Ponadto udział kobiet w życiu publicznym jest już faktem dokonany i oczywistym. Upowszechnia się on może szybciej wśród narodów wyznających wiarę chrześcijańską, a wolniej, chociaż też powszechnie, w narodach będących spadkobiercami innych tradycji i cywilizacji. Ponieważ kobiety są z każdym dniem bardziej świadome swej godności ludzkiej, nie zgadzają się na traktowanie siebie jak istoty bezduszne czy też jakies narzędzia, lecz domagają się praw i obowiązków godnych ich ludzkiej osobowości, tak w życiu domowym, jak i publicznym.¹²

¹¹ E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, „Więź” 1993 nr 1; link: http://labo-old.wiez.pl/texty.php?o_co_chodzi_w_teoologii_feministycznej&p=5 (dostęp: 7.01. 2017)

¹² Jan XXIII, *Pacem in terris. Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, nr 35, [w:] Dokumenty nauki społecznej Kościoła, red. M. Radwan SCJ i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym – Lublin 1987, cz. 1.

Zauważenie przez Kościół procesów emancypacyjnych nie spowodowało jednak dużego oddźwięku w organizacji i dokumentach końcowych II Soboru Watykańskiego – soboru, którego hasłem było *aggiornamento*, czyli uwspółcześnienie. Obecność kobiet na soborze można interpretować, używając kategorii „znaczącej nieobecności” aż do trzeciej sesji (październik 1963). Wtedy to, kardynał Leon Joseph Suenens, zauważył publicznie, że

[...] brak udziału kobiet w soborze jest kuriozum w czasie, kiedy są one już wszędzie, niemal na Księżycu. Również kobiety powinny zostać zaproszone na sobór jako audytorzy – mówił. O ile się nie myłę, reprezentują połowę ludzkości.¹³

Ostatecznie w obradach jako obserwatorzy bez prawa głosu, uczestniczyły dwadzieścia trzy kobiety – dziewiętnaście osób samotnych lub zakonnic, trzy wdowy i jedna mężatka. Od zakończenia Soboru w Kościele zmieniło się bez wątpienia wiele, ale Synod o Rodzinie zakończony w październiku 2015 r. pokazał dobitnie, że kobiety w Kościele, nawet w sprawach bardzo bezpośrednio ich dotyczących, mogą mieć głos jedynie doradczy. Wzięło w nim udział 279 mających prawo głosu duchownych oraz pięćdziesięciu jeden audytorów, wśród których było 40 kobiet¹⁴.

Można kontrargumentować, że przecież mężczyźni, którzy nie są kapłanami, również nie mają głosu w Kościele. Władza nie jest bowiem w tej instytucji rozdzielona w sposób demokratyczny. Pochodzi ona od samego Chrystusa, który dał ją do kierowania swoim ludem na ziemi. Jeszcze w XX w. *Kodeks Prawa Kanonicznego* nie dopuszczał, by świeccy mieli w Kościele jakąkolwiek władzę. W aktualnym *Kodeksie* jest zapisane, że świeccy mogą we władzy sądenia współdziałać z duchownymi, nie precyzuje się natomiast w jaki sposób¹⁵. W praktyce wierni zasiadają najczęściej w ciałach doradczych Kościoła, a także niekiedy dołączają do niektórych gremiów decyzyjnych, np. pracują w Kurii Rzymskiej (co ciekawe, do 1967 r. kobiety zatrudnione w watykańskich biurach nie miały prawa nikomu powiedzieć, gdzie są zatrudnione)¹⁶. Jednak każdy mężczyzna potencjalnie może wpływać na to, co się dzieje w jego wspólnocie, także bezpośrednio. Realna władza w Kościele zależy bowiem od posiadania święceń kapłańskich, a te są dostępne jedynie dla mężczyzn.

Kapłaństwo kobiet wzbudza i zapewne długo jeszcze będzie wzbudzać wiele kontrowersji. Jan Paweł II w liście pasterskim *Ordinatio Sacerdotalis* z 22 maja 1994 r. pisał:

¹³ Z. Radzik, *Kościół kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 10.

¹⁴ Zob. Z. Radzik, *Kto pojedzie na synod*, „Tygodnik Powszechny”, wersja online: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/kto-pojedzie-na-synod-30171> dostęp: 6.01.2017.

¹⁵ *Ibidem*, s. 25.

¹⁶ J. Petry-Mroczkowska, *Feminizm – antyfeminizm. Kobieta w Kościele*, Wydawnictwo WAM 2012.

Oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne.¹⁷

To orzeczenie oficjalnie miało zamknąć dyskusje na temat kapłaństwa kobiet, ale wywołało też wiele głosów sprzeciwu. Wątpliwości budzi zwłaszcza status nieomylności papieża w tym stwierdzeniu, którą niekiedy kwestionują nawet teologowie sprzeciwiający się wyświęcaniu kobiet¹⁸. Gdy przyjrzeć się argumentacji przeciwko posłudze kapłańskiej kobiet, okazuje się, że dominuje argument opierający się na tradycji, która – budowana przez wieki – zapewnia stabilność nie tylko myślenia o Bogu, ale także funkcjonowania Kościoła jako instytucji. Tradycja jako taka, a już na pewno tradycja w Kościele, nie ulega zazwyczaj rewolucyjnym zmianom. Jednak u źródeł chrześcijaństwa pielęgnującego tradycję leży także silne z nią skonfliktowanie. Łuskanie kłosów w szabat, pozwolenie na obmycie nóg przez jawnogrzesznicę, biesiada z celnikami, wyrzucenie kupców ze świątyni – wiele z działań Jezusa miało charakter wywrotowy, niszczyło zastaną tradycję i odwracało porządek rzeczy. Były one też początkiem nowej religii. Można więc rozumieć obawy instytucji Kościoła, gdy idzie o zmiany. Grożą one niekiedy rewizją twierdzeń uznawanych wcześniej za niepodważalne, mogą też prowadzić do rozłamu. Z drugiej strony brak refleksji dotyczącej tradycji zamyka Kościół na dialog i sprawia, że przestaje on być partnerem w intelektualnej dyskusji. Argumentacja przemawiająca przeciwko ordynacji kobiet, wywodząca się z tradycji opiera się na stwierdzeniu, że Jezus do grona Dwunastu wybrał wyłącznie mężczyzn i z pewnością nie zrobił tego przypadkowo. Problem w tym jednak – tłumaczą krytycy tradycyjnej doktryny – że nie ma żadnych świadectw, by Jezus kogokolwiek wyświęcił – żaden z Dwunastu nie był wyświęconym kapłanem¹⁹, a Ewangelie wskazują na znaczący udział kobiet w życiu Jezusa, o czym świadczy chociażby fakt, że to im została jako pierwszym przekazana prawda o Zmartwychwstaniu. Jak zauważa Elżbieta Adamiak: żadnych konsekwencji teologicznych nie wyciągnięto z faktu, że według zgodnego świadectwa czterech Ewangelii to kobiety pozostały do końca przy Jezusie Ukrzyżowanym²⁰.

Kolejnym argumentem na rzecz niewyświęcania kobiet jest „podobieństwo naturalne” między Chrystusem a kapłanem. W tym przypadku kluczowe zdaje się stwierdzenie zawarte w *Inter insigniores* o tym, że biskupi i księża pełnią swój urząd *in persona Christi*, dosłownie „w osobie Chrystusa”, stając się Jego

¹⁷ Jan Paweł II, *Ordinatio Sacerdotalis*, link: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ordinatio_sacerdotalis.html (dostęp: 7.01.2017)

¹⁸ Z. Radzik, *op. cit.*, s. 237.

¹⁹ J. Majewski, *Jak zbawić kobiety? Wokół doktryny o święceniach kapłańskich wyłącznie dla mężczyzn*, „Znak” 2012, nr 680; link: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6802011/jozef-majewskijak-zbawic-kobiety-wokol-doktryny-o-swieceniach-kaplanskich-wylacznie-dla-mezczyzn/> (dostęp: 7.01.2017).

²⁰ E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, „Więź” 1993 nr 1; link: http://labo-old.wiez.pl/teksty.php?o_co_chodzi_w_teologii_feministycznej&p=5 (dostęp: 7.01.2017).

obrazem, szczególnie podczas konsekracji eucharystycznej²¹. Zdaniem niektórych teologów podobieństwo naturalne między Chrystusem a kapłanem opiera się m.in. na różnicy płciowej: Chrystus był mężczyzną, tak więc także kapłan powinien być mężczyzną. Jednak opieranie podobieństwa do Chrystusa na płci wydaje się rodzić poważne wątpliwości, które artykułuje wielu teologów i teolożek:

Jak takie sakramentalne akcentowanie różnicy płciowej i „podobieństwa naturalnego” pogodzić z fundamentalną prawdą o głębi przemiany dokonującej się w chrzcie, w którym każdy i każda bez różnicy przyoblekają się w Chrystusa. Św. Paweł w *Liście do Galatów* głębię tej przemiany wyraża słowami zaczerpniętymi z wczesnej liturgii chrzcielnej:

Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. (3, 28)

W dziedzinie łaski i zbawienia, w tym, co najgłębsze w wierze, różnica płci – mówi Paweł – schodzi na dalszy plan, przestaje być ważna²².

Pozostaje również pytanie, czy nacisk na podobieństwo naturalne nie oznacza wykluczenia kobiet z planu zbawczego (brak możliwości upodobnienia się do Chrystusa) lub też nie implikuje różnych, odmiennych sposobów zbawienia mężczyzn i kobiet? Ta droga argumentacji przeciwników kapłaństwa kobiet może stać w sprzeczności nie tylko z bardzo podstawowymi intuicjami moralnymi, ale też z nauczaniem Kościoła o powszechności zbawienia.

Kapłaństwo kobiet nie jest jednak jedynym przejawem dyskryminacji kobiet w Kościele, na który wskazują teolożki feministyczne. Kolejnym problemem jest maskulinistyczny język, którym Kościół mówi o Bogu. W ciągu historii główny i oficjalny nurt teologii chrześcijańskiej dla tego, co Boskie, zarezerwował wyłącznie kategorie męskie, radykalnie eliminując kobiece. Tradycyjne obrazy Boga w tradycji, ikonografii, modlitwach oraz oficjalnych tekstach Kościoła przedstawiają go jako mężczyznę. W określeniach Boga dominuje zaimek „On” oraz określenie „Ojciec”, „Sędzia”, „Pan”, „Król”, „Władca”. Budzi to sprzeciw części feministek zajmujących się teologią, które zauważają, że przedstawienie Boga głównie poprzez określenia związane z męskością petryfikuje tradycję krzywdzącą kobiety. W sposób dosadny przedstawiła to Mary Daly w słynnym już stwierdzeniu: „Jeśli Bóg jest mężczyzną, mężczyzna jest Bogiem”²³.

Autorzy, którzy argumentują za tradycyjnymi (męskocentrycznymi) określeniami boskości, powołując się na treść objawienia, zaznaczają, że treści, które znalazły się w Biblii, nie są przypadkowe, powstały pod wpływem natchnienia,

²¹ J. Majewski, *op. cit.* (dostęp: 8.01. 2017)

²² *Ibidem* (dostęp: 8.01. 2017).

²³ J. Majewski, *Bóg jako matka*, link: <http://www.tygodnik.com.pl/teologowie/majewski.html> (dostęp: 8.01.2017).

więc jeśli wskazują one na męskie określenia boskości, być może Bóg chciał, żebyśmy ich właśnie używali. Często w tej argumentacji przywoływana jest postać Jezusa – Boga i jednocześnie człowieka – mężczyzny. Powraca więc problem naturalnego podobieństwa Chrystusa i mężczyzny, które jest oparte na płci. Jest to jednak, jak zostało wcześniej zauważone, argumentacja problematyczna na wielu polach. Jeśli rzeczywiście wolą Boga jest maskulinistyczny język opisujący jego cechy, to można zapytać o przyczynę takiej a nie innej decyzji. Przyczynę mogłaby stanowić wyższość określeń męskocentrycznych (mogłyby one określać lepiej cechy Boga). Jeśli jednak przyjąć, że tak jest, to kłóci się to z przekonaniem, że Bóg posiadający same doskonałe przymioty stwarza zarówno mężczyznę, jak i kobietę na swój obraz i podobieństwo. Skoro zarówno mężczyzna, jak i kobieta stworzeni są na obraz Boga (Bogini?) i nie mamy powodu, by przypuszczać, że mężczyzna jest stworzony na obraz Boga nieco bardziej, to powinniśmy przyjąć jednak, że żeńskie określenia Boga nie ujmują niczego jego/jej chwale i majestatowi.

Teolożki feministyczne zwracają ponadto uwagę na jeszcze jeden istotny problem z jednostronnie męskim obrazem Boga. Otóż tego rodzaju obrazy zawężają rozumienie boskości, jak określa to Elżbieta Adamiak:

Jego niewyraźne misterium, są redukcją prawdy o Bogu: Bóg nie jest mężczyzną. Mówiąc o Nim Ojciec, Sędzia, Pan, musimy pamiętać, że niepodobieństwo tych wyrażen do Wyrażanego jest większe niż podobieństwo! Dodajmy: tego rodzaju redukcja – zawężenie obrazu Boga – wynika z zawężenia antropologicznego, a przecież człowiek to nie tylko mężczyzna.²⁴

Trudno więc racjonalnie wytłumaczyć, dlaczego Bóg przekraczający granice płci pragnie, by zwracać się do niego tylko za pomocą męskich odniesień. Być może jedyną przyczyną takiego, a nie innego języka, którym mówimy o Boskości, jest obraz świata, w którym wciąż doskonałość utożsamiana jest z tym, co męskie. Na ile ten obraz nie przystaje do aktualnej rzeczywistości, powodując frustrację coraz większej liczby wiernych, a na ile stale ją kształtuje, utrwalając szkodliwe społecznie stereotypy, pozostaje pytaniem, na które trudno udzielić jednej i rozstrzygającej odpowiedzi.

Profesor Ziemiński w swoim tekście diagnozuje kryzys Kościoła i prognozuje, że będzie się on pogłębiał do tego stopnia, że chrześcijaństwo jako religia przestanie być poważną opcją duchowej realizacji. Zasadniczo zgadzam się z pierwszą częścią diagnozy. Nie uważam jednak, że kryzys ten zakończy się upadkiem chrześcijaństwa. Doświadczenie kryzysu może być bowiem ożywcze i zmieniające. W przypadku problematyki Kościoła – feminizm świadectwem tego jest niezwykle szybko rozwijająca się teologia feministyczna, inkluzywne przekłady Pisma Świętego, mówiące coraz bardziej niezależnym głosem zakony żeńskie. Jestem przekonana, że Kościół katolicki (przy założeniu jego powszechności i różnorodności) może być sensowną odpowiedzią na potrzebę duchowości,

²⁴ E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater”, 1999, 1/1, s. 260.

a doświadczenie kryzysu w tym przypadku (jak w wielu innych przypadkach w jego historii) może być doświadczeniem zmieniającym nie tylko sam Kościół, ale całą kulturę, na którą chrześcijaństwo wciąż ma ogromny wpływ. Warto przy tym pamiętać, że kobiety, jak do tej pory nie miały możliwości pełnej wypowiedzi oraz prawa głosu, gdy idzie o kształt instytucjonalny i drogę teologiczną Kościoła. Teologię, dokumenty i historię Kościoła zawsze tworzyli mężczyźni. Jak pisze Tina Beattie:

[...] w rozmowie o antropologii nie mamy odpowiedzi. Ani feministki, ani papieża. [...] Po prostu nie mamy odpowiedzi, nie wiemy. Do momentu aż kobiety nie wezmą w tej dyskusji udziału, stając się równorzędnym mężczyznom poszukiwaczkami prawdy, nie dowiemy się więcej, niż wiemy teraz. [...] To sprawy niezwykle ważne i nie powinniśmy po prostu sobie z nimi eksperymentować. Ale z drugiej strony nie możemy powiedzieć bez namysłu: tu są odpowiedzi. Musimy mieć odwagę zmierzyć się z pytaniami.²⁵

Uważam, że warto podjąć ryzyko budowania Kościoła opartego na instytucjonalnej i teologicznej równości. Wydaje się bowiem, że okopanie się na zajętych przez wieki pozycjach będzie potęgowało frustrację części kobiet, które w Kościele chciałyby znaleźć drogę rozwoju. Podjęcie tego ryzyka może być dla Kościoła bardzo trudne. Jednak grzech zaniechania w dłuższej perspektywie może przynieść stratę zarówno wiernych, jak i intelektualnego i duchowego potencjału.

Jolanta Prochowicz

The Church and Feminism – a Prospect of Dialogue?

Abstract

The main topic of the article is to develop and analyze one of the theses of Ziemiński concerning the crisis of Christianity. According to Ziemiński, one of the causes of the crisis is the lack of the implementation of the basic moral intuitions by the today's Church. In this text, I refer to the basic moral intuition concerning the equality, and discrimination, of women in the Church and I also argue that the lack of voice of women in the Church is a sign of the contemporary crisis of Christianity.

Keywords: Christianity, feminism, feminist theology, discrimination, Ireneusz Ziemiński.

²⁵ Z. Radzik, *op. cit.*, s. 308.

