

WZORY KOBIECOŚCI W DYSKURSIE KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO W POLSCE

Wprowadzenie

Badacze tematu obecności kobiety w Kościele katolickim słusznie zwracają uwagę, że tematyka kobieca przez funkcjonariuszy Kościoła była podejmowana *de facto* od jego początków. To zdecydowanie problematyka wielowymiarowa i wymagająca szczegółowych analiz. Aby zatem zrozumieć miejsce kobiety w katolicyzmie, należy wziąć pod uwagę dokonywane przez ojców Kościoła i teologów interpretacje Ewangelii i Listów Apostolskich zawartych w Nowym Testamencie, a także wykładnię oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego. Nie można również zapominać o historycznych i społecznych procesach zmiany wielu paradygmatów cywilizacji zachodniej, które w istotny sposób wpłynęły na sposób myślenia o rolach kobiety i mężczyzny w społeczeństwie. Poza oficjalnym stanowiskiem uniwersalnego Kościoła ciekawa jest również analiza stanowisk lokalnych Kościołów katolickich wobec wzorów kobiecości we współczesnej cywilizacji zachodniej.

Tematem niniejszego artykułu będzie wizja oraz postrzeganie roli oraz funkcji społecznych kobiety w Kościele katolickim w Polsce. Oficjalne dokumenty Episkopatu oraz wypowiedzi niektórych polskich teologów i teolożek, a także katolików świeckich, pokazują, że toczy się obecnie dyskurs na temat kobiet i kobiecości, funkcjonowania kobiet w życiu społecznym, rodzinnym i politycznym, a także ten dotyczący roli kobiet w strukturach kościelnych. Samo pojęcie dyskursu może być rozumiane jako odnoszące się do różnych aspektów. W naukach humanistycznych jest ono definiowane i postrzegane na trzy różne sposoby:

- jako rozmowa,
- jako szczególna oraz uporządkowana odmiana myślenia,
- jako specyficzne użycie języka, bliskie wypowiedzi i tekstowi, a więc odnoszące się do sfery semiotyki (*Encyklopedia socjologii* 1998, hasło „Dyskurs”).

Cezary Trutkowski definiuje dyskurs jako „zdarzenie komunikacyjne przebiegające w określonym kontekście społecznym, mające przede wszystkim charakter języ-

kowy, ale zawierające w sobie całość znaczących działań aktorów, także znaczących działań pozajęzykowych” (Trutkowski 2004: 44–45). Dla Magdaleny Lisowskiej-Magdziarz „dyskurs to nie tylko wymiana komunikacyjna; to złożona całość, w której obrębie język wiąże się z ideologią, wiedzą, strategiami społecznymi i komunikacyjnymi, i kształtowany jest przez skomplikowane relacje pomiędzy wiedzą i władzą. Nieustanne ścieranie się różnych dyskursów wpływa na kształt życia społecznego i po prostu na fizyczne warunki życia człowieka” (Lisowska-Magdziarz 2006: 23).

Dyskurs dotyczący kobiet (o czym będzie mowa w dalszej części artykułu) trwa już od samych początków chrześcijaństwa, niemniej jednak można zaobserwować, że wraz ze wzrostem aktywności ruchów feministycznych w XX wieku problematyka ta jest intensywniej dyskutowana na forum kościelnym. Przemiany społeczne, jak twierdzą socjologowie zajmujący się refleksją nad transformacją nowoczesności, nigdy nie pozostają bez odzewu na poziomie znaczących instytucji i podsystemów społecznych. Co podkreślał Niklas Luhmann, postulaty formułowane przez środowisko społeczne (w tym przypadku ruchy emancypacyjne i feministyczne) znajdują odzwierciedlenie na poziomie regulacji systemowych i rozstrzygnięć prawnych, politycznych bądź ekonomicznych. Kościół katolicki uniwersalny, jak i kolejne Kościoły lokalne w społeczeństwach europejskich podejmują się również debaty na temat roli kobiety i jej tożsamości, proponując nierzadko konkurencyjne oferty ideologiczne w odbiorze społecznym wobec ruchów świeckich. Jak twierdzi Luhmann: „żaden z jego [społeczeństwa – przyp. K.L., Ł.Z.] wyspecjalizowanych subsystemów nie reprezentuje społeczeństwa wobec społeczeństwa” (Luhmann 1994: 33). Wiąże się to bezpośrednio z przemianami społecznymi, które ukształtowały specyficzną strukturę obecnej cywilizacji zachodniej, a co za tym idzie, z funkcjonowaniem religii jako jednym z równorzędnych subsystemów. Jeśli w społeczeństwie tradycyjnym funkcję legitymizującą władzę świecką i wyjaśniającą zjawiska ze sfery życia społecznego posiadała zinstytucjonalizowana religia (w tym kontekście głównie Kościół katolicki) i to ona była poświadczeniem hierarchicznego różnicowania się systemu, to współczesne społeczeństwo, wysoce zróżnicowane, nie zaakceptuje takiej funkcji religii ani też żadnego innego rzecznika bądź bliżej nieokreślonej wewnętrznej, całościowej dla społeczeństwa, reprezentacji. Luhmann pisze: „daremnie szuka się pośród społecznych systemów funkcjonalnych jakiegoś *a priori* i równie daremnie narzeka się na upadek kultury i kryzys legitymizacji” (ibidem). We współczesnym społeczeństwie zachodnim występuje układ wyspecjalizowanych kompetencji funkcjonalnych, a jedną z nich jest właśnie religia (Luhmann 1998). Porządek hierarchiczny, który był typowy dla społeczeństw tradycyjnych, z zasady dążył do uregulowania komunikacji (między elementami hierarchii społecznej) na zasadzie formuły *nakaz – posłuszeństwo*. Można zatem uznać, że w cywilizacji zachodniej to właśnie religia posiadała taką funkcję regulującą komunikację, która trwała aż do Wielkiej Rewolucji Francuskiej w 1789 roku (Luhmann 1989: 155–169). W liberalnych systemach zróżnicowanych, czyli nowoczesnych i ponowoczesnych, nie ma takiego uprzywilejowanego miejsca, tak więc nie może być nim ani nauka, ani polityka, ani też religia.

Założenia metodologiczne

Należy również wspomnieć, że analiza tego, w jaki sposób odbywa się definiowanie kobiecości w Kościele katolickim, powinna uwzględniać kilka poziomów refleksji. Jak podkreśla Harriet Bradley, w każdej społeczności, w tym we wspólnocie religijnej, upłciawianie i konceptualizacja płci są dynamiczne i zawsze mają miejsce na trzech poziomach. Są to:

- **mikropoziom**, który obejmuje wzory indywidualnego zachowania i interakcji w życiu codziennym. O kobiecości na poziomie mikro mogą zatem świadczyć zasady i normy, do których odwołują się codzienne interakcje, np. między duchownymi a kobietami, zarówno świeckimi, jak i zakonnkami;
- **mezopoziom**, uwzględniający upłciwienie w różnych typach organizacji. Płeć ujawnia się w organizacjach poprzez zasady kontroli społecznej, normatywnie regulowane oraz powtarzalne działania społeczne itd. O tym, w jaki sposób na poziomie mezo będzie realizować się kobiecość w Kościele, świadczą normy i regulacje, które wyznaczają miejsce kobietom w organizacjach kościelnych (np. dostępność urzędów kościelnych);
- **makropoziom**, który realizuje się w wymiarze instytucjonalnym. Tu szczególne znaczenie będą mieć oficjalne wypowiedzi Episkopatu i biskupów na temat kobiet i kobiecości (Bradley 2008: 37).

Trzeba również wziąć pod uwagę, że związek tych trzech poziomów jest nieodłączny, a mianowicie relacja między działaniem podmiotu a strukturą społeczną jest wzajemnie sprzężona. Badacze tacy jak Anthony Giddens zwracają uwagę na fakt, że działanie podejmowane przez jednostkę tylko pozornie jest wolne – jest ono bowiem zawsze determinowane przez kontekst społeczny, szczególnie zaś przez reguły i zasoby będące składnikami struktury społecznej (Giddens 2003: 11–35).

Nie sposób opisać tego, jakie wzory kobiecości są konstruowane na wszystkich trzech poziomach dyskursu Kościoła katolickiego w Polsce. W związku z tym skupimy uwagę przede wszystkim na poziomie makro, czyli wymiarze instytucjonalnym, który przejawia się zwłaszcza w oficjalnych wypowiedziach Episkopatu. W wyniku takiego zawężenia analizie treści zostały poddane oficjalne dokumenty Episkopatu, wydane od 2000 roku, podejmujące tematykę kobiecości, a zwłaszcza ostatni dokument przyjęty w czerwcu 2009 roku, opublikowany we wrześniu 2009, zatytułowany *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*⁸. Podczas analizy dokumentów dążyliśmy do odpowiedzi na następujące pytania:

1. Jakie role społeczne są przypisywane kobiecie w świetle oficjalnych dokumentów Episkopatu?

⁸ *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Rodziny, za: <http://www.episkopat.pl/?a=show&cid=209&typ=2> (stan z 15.10.2009).

2. Jakie są funkcje i działania wiążące się z tymi rolami?
3. Jak definiowana jest kobiecość w dokumentach?
4. Jakie cechy według Episkopatu są uznawane w dokumentach za naturalne, a jakie są sprzeczne z naturą kobiecą?
5. Jakie kategorie kobiet są przywoływane w badanych dokumentach?

Płeć jako istotny czynnik podziału społecznego

Problematyka związana z płciowością jest tematem wielu badań socjologicznych. Analizowana jest ona wielowymiarowo, gdyż odnosi się do różnych elementów życia człowieka. Wprowadzenie rozróżnienia na płeć biologiczną (*sex*) i kulturową (*gender*) umożliwiło socjologom prześledzenie procesu konstruowania płciowości i seksualności. Harriet Bradley w badaniach nad płcią kulturową opisała społeczne znaczenie podziału płciowego w następujący sposób:

- 1) Płeć należy interpretować jak konstrukt społeczny oraz sposób porządkowania świata.
- 2) Płeć nie ma natury stabilnej, jest bowiem zmienna, procesualna i relatywna i zależy od kultury i kontekstu historycznego.
- 3) Płeć kulturowa jest elementem wykorzystywanym w dyskursie publicznym, a zwłaszcza politycznym. Jest więc zawsze fenomenem wykorzystywanym w relacji władzy, powiązany z polityką.
- 4) Płeć to jednak nie jedynie czysty dyskurs, jak twierdzą postmoderniści i postmodernistki – jest bowiem doświadczana przez jednostki jako materialna. Płeć to zatem nie tylko i wyłącznie etykieta, i powinna być badana jako element relacji. Jest „żywym doświadczeniem”, zatem jest przeżywana w życiu.
- 5) Nie jest właściwością jednostek, ale fenomenem społecznym, przy czym jest kształtowana przez doświadczenia biograficzne. To doświadczenie intersubiektywne (Bradley 2008: 13–16).

Płeć jest zatem kategorią społeczną wpływającą na stratyfikację społeczną. Kwestia płci i identyfikacji z nią danej jednostki wpływa na każdą sferę życia prywatnego, nawet na tę pozornie z nią niezwiązaną. Również instytucje są upłciowione i tak samo wpływają na konstruowanie płci. Kościół katolicki (rozumiany socjologicznie, nie zaś metafizycznie, jako instytucja) jest więc również upłciowiony i podlega takim samym mechanizmom jak inne instytucje społeczne. Problematyka płci w Kościele katolickim w ujęciu Bradley będzie zatem ujęta jako konstruowanie płciowości w obrębie instytucji, w sposób odpowiadający danym realiom historycznym i społecznym.

Kobiety i wyznania chrześcijańskie – zarys genezy nauczania

Chrześcijaństwo od samych początków miało ambiwalentny stosunek do kobiet (Renzetti i Curran 2005). Jak podkreślają niektórzy współcześni teologowie i teolożki, Jezus odznaczał się bardzo liberalnym (jak na czasy, w których żył) stosunkiem do kobiet, czego dowodzi jego postawa odnośnie do Maryi, Marii Magdaleny, a także dyskusje z kobietami, których zapis odnajdujemy w Ewangeliach. Co ciekawe, różne interpretacje teologii feministycznej podkreślają, że w pierwotnym nauczaniu Jezusa nie było szowinizmu. Co więcej, stwierdza się, że Jezus odrzucał uprzedzenia płciowe, na przykład stosował te same normy do kobiet i mężczyzn. Jednocześnie pierwsi apostołowie bardzo mocno zaznaczali wyższość mężczyzny nad kobietą w rodzącym się chrześcijaństwie. Już w Listach św. Pawła, np. w *Listście do Efezjan* (5, 22–24) apostoł mówi, że kobieta winna być poddana mężowi, a w *Listście do Koryntian* (11, 7–9), że powinna zakrywać głowę, bowiem powstała z mężczyzny i nie jest obrazem Boga. Owe fragmenty były interpretowane przez ojców Kościoła oraz wielu teologów chrześcijańskich jako poważne przesłanki do legitymizowania niskiej roli kobiety w Kościele. Niektórzy badacze twierdzą jednak, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa kobiety były aktywne we wspólnotach chrześcijańskich. Studiowały pisma, ewangelizowały, nauczały, chroniły prześladowanych, jak również prorokowały.

Już u samego początku chrześcijaństwa widzimy ambiwalentną postawę tej doktryny względem kobiet, które spełniały rolę w pierwszych zborach chrześcijańskich, a jednocześnie były informowane przez apostołów o konieczności podporządkowania się mężczyznom. Całkowita dominacja mężczyzn zaczyna się jednak w V wieku. Wiąże się to z rozwojem myśli dogmatycznej w Kościele, a także z nauczaniem ojców Kościoła. Postrzeganie cielesności i seksualności (z czym bezpośrednio jest związane również postrzeganie samych kobiet) staje się negatywne. Wzorem życia naśladowcy Chrystusa staje się życie w celibacie, seks jest jedynie instrumentem służącym do rozmnażania się. Św. Augustyn twierdził nawet, że stosunek seksualny to źródło przenoszenia grzechu pierwotnego na kolejne pokolenia. Pojawiają się pierwsze usystematyzowane wizje kobiecości, dualne i sprzeczne aksjologicznie. Z jednej strony źródło kobiecości widziane jest w postaci Ewy – grzesznicy z biblijnego Raju, kusicielki Adama i pośredniej sprawczyni upadku człowieka, a z drugiej strony można dostrzec obraz kobiety widziany poprzez postać Maryi, matki Zbawiciela, pokornej i oddanej swojemu Synowi. Te dwie wizje w pewien sposób determinują postrzeganie kobiecości w chrześcijaństwie aż do dzisiejszych czasów. Należy jednak mieć na uwadze, że postrzeganie seksualności w wielu Kościołach chrześcijańskich (szczególnie protestanckich) uległo istotnej przemianie (Renzetti i Curran 2005: 483–484).

O ile Kalwin i Luter, wielcy reformatorzy chrześcijaństwa, jedynie dopuszczali w małżeństwie kobiety i mężczyzny stosunki seksualne (umiarkowanie i niezbyt

często), o tyle współczesne kościoły protestanckie podchodzą do tej tematyki dużo bardziej liberalnie. Wprawdzie w wielu wspólnotach występuje mniej lub bardziej surowa krytyka seksu przedmałżeńskiego, jednak na przykład ewangelicy amerykańscy w 1992 roku wydali raport, w którym była mowa, że jeśli nastolatki podejmują życie płciowe, powinny używać prezerwatyw, a także uznano masturbację za czynność nieszkodliwą i praktykę powszechnie występującą w okresie dojrzewania dziewcząt i chłopców. Pojawiła się tam również sugestia uznania za dopuszczalne związków opartych na miłości osób tej samej płci, czyli związków homoseksualnych. Podobnie w Kanadzie Kościół Episkopalny w 1988 roku stwierdził, iż homoseksualiści mogą być przywódcami Kościoła, a w 1996 roku wydał dokument, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby byli kapłanami. Obecnie w wielu Kościołach protestanckich (oczywiście nie wszystkich) jest duża przychylność wobec afirmacji seksualności, niekoniecznie wedle wzorców heteronormatywnych (ibidem). Funkcja kobiety w wielu Kościołach reformowanych nie różni się od funkcji mężczyzny, o czym świadczą wysokie stanowiska kobiet w strukturach kościelnych wielu wspólnot protestanckich. Trzeba wspomnieć, że pierwszą kobietą wyświęconą w kościele luterańskim była Barbara Harris, a odbyło się to w 1989 roku.

Rola kobiet w uniwersalnym Kościele katolickim

Inaczej wygląda podejście do problematyki kobiet w Kościele katolickim. Przede wszystkim Kościół instytucjonalny odrzuca możliwość wyświęcania kobiet na kapłanki. Koronnym argumentem, według przeciwników udostępniania urzędów kościelnych kobietom, jest tutaj sama Ewangelia, w której kobiety nie były opisane wprost jako apostołki, a to oznacza, zdaniem krytyków, że Chrystus wybrał jako swoich następców jedynie mężczyzn. Istnieje jednak również duża grupa zwolenników zmiany linii Kościoła katolickiego, która chętnie dopuściłaby kobiety do sakramentu kapłaństwa. W tej grupie znajdują się niektórzy teolodzy, teolożki, zakonnice, księża, a także katolicy świeccy. Najważniejszym historycznym kontrargumentem względem oficjalnej linii uniwersalnego Kościoła katolickiego jest przypomnienie o tym, że kobiety pełniły ważne role w Kościele pierwszych wieków (co zostało już wspomniane wcześniej). Również znaleźć można ślady funkcji nauczycielskiej kobiet w pierwotnej fazie chrześcijaństwa. Na przykład Junia (*List do Rzymian* 16, 7) jest określona mianem apostoła, a Phoebe była misjonarką. Ta ambiwalentna sytuacja jest, jak pisze teolog Jarosław Makowski, pewnego rodzaju paradoksem. Kobiety stanowią z jednej strony podstawę religijności w Kościele, a z drugiej strony, pod względem instytucjonalnym, kierują nim mężczyźni. Kobiety więc nie wchodzą – lub wchodzą niezmiernie rzadko – w debatę publiczną o religii na forum instytucjonalnym, a na poziomie praktyk są obecne praktycznie we wszystkich obszarach (Makowski 2007: 7).

Makowski wskazuje również na najważniejsze dokumenty, w których jest podejmowana tematyka roli kobiet. Papież Pius XI w 1930 roku wydaje encyklikę *Casti connubi*, która traktuje o małżeństwie. Znajdziemy tu silną krytykę ruchów emancypacyjnych. Idee emancypacyjne, zdaniem encykliki, powodują, że „mąż tracił żonę, dzieci matkę, dom i rodzina cała czujnego zawsze stróża” i uwłaczają ludzkiej godności (Makowski 2007: 9). Emancypacja podkopuje „wierne i godziwe podporządkowanie się żony wobec męża”, uderza więc w małżeństwo, ale i również w sam dom oraz wychowywane w nim dzieci, czyli, co za tym idzie, również w macierzyństwo. W 1963 roku, niewątpliwie pod wpływem dyskusji podczas odbywającego się wówczas II Soboru Watykańskiego, Jan XXIII wydaje encyklikę *Pacem in terris*. Jest w niej przedstawiona całkowicie odmienna (od wizji Piusa XI) koncepcja zjawisk emancypacyjnych. Podkreśla się i afirmuje niezgodę kobiet na instrumentalne traktowanie ich przez mężczyzn. Ten dokument, a także całe przesłanie soborowe otworzyło Kościół katolicki na teologię feministyczną. Równość społeczna (w tym równość płci) jest w świetle dokumentów soborowych afirmowana bardzo pozytywnie. Warto zaznaczyć jednak, że feminizm teologiczny narodził się w protestantyzmie. Został on, jak pisze Makowski, poprzez otwarcie ekumeniczne przyjęty przez Sobór i przeniknął do świata katolickiego. Można zatem traktować Sobór jako moment przełomowy w historii Kościoła katolickiego, również w dyskursie tej instytucji na temat kobiet. Zresztą podczas samego Soboru w obradach mogły uczestniczyć kobiety – nie miały jednak prawa głosu.

Inne dokumenty soborowe również można postrzegać jako przełomowe. W Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele zawarta jest myśl, że każda forma dyskryminacji poprzez płeć jest przeciwna zamysłowi Bożemu (par. 29, za: Makowski 2007: 11), oraz że kobiety powinny uczestniczyć w życiu społecznym. Według Makowskiego te tezy przyczyniły się do rozwoju różnych założeń teologii feministycznej, co w konsekwencji zwiększyło liczbę oraz znaczenie teolożek w Kościele katolickim.

Reformy soborowe, jak już wspomnieliśmy, przyczyniły się do zmiany statusu samej kobiety w strukturze Kościoła. Pewnym symbolem tych zmian stało się nadanie w 1970 roku tytułu Doktora Kościoła (świętego nauczyciela Kościoła powszechnego) Teresie Wielkiej i Katarzynie ze Sieny przez Pawła VI. Był to pierwszy tytuł nauczyciela Kościoła powszechnego nadany kobiecie w historii tej instytucji. W posoborowym Kościele katolickim papieżem poświęcającym dużo uwagi kobietom był Jan Paweł II. W 1988 roku opublikował on słynny list apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*, powstały z okazji roku maryjnego. Obraz Maryi został w nim przedstawiony jako przykład kobiety idealnej. Jest ona opisywana jako świadek nowego początku i nowego stworzenia, manifestacja „kobiecego geniuszu” oraz wzór dla wszystkich pokoleń. Jak pisze Elżbieta Adamiak, w liście tym Jan Paweł II przedstawia kobietę jako istotę różniącą się od mężczyzny, w sposób specyficzny odmien-

ną. Padają tam słowa: „Niewiasta jest drugim «ja» we wspólnym człowieczeństwie” (Makowski 2007: 13). Co warto podkreślić, papież w liście tym definiuje to, co jest kobiece, zaś to, co męskie, jest dla niego oczywistością niepotrzebującą dodatkowego definiowania. Kobieta to zatem osoba wrażliwa, ukierunkowana na konkretnego człowieka, troskliwa, i – na co zwracają komentatorzy listu – „sprawia wrażenie, jakby (...) potrzebowała – w odróżnieniu od mężczyzny – usprawiedliwienia teologicznego i pastoralnego” (ibidem). W tym liście jest ona potencjalną matką, której archetyp stanowi Maryja. Można odczytać *Mulieris dignitatem* jako pewnego rodzaju syntezę przed- i posoborowego myślenia o kobiecie, jako próbę określenia spójnej i całościowej wizji kobiety w obszarze historii Kościoła katolickiego, bez uwzględnienia specyfiki poszczególnych epok.

Obecnie kobieta w Kościele katolickim może być członkinią soboru, synodów, rad diecezji, parafii, nawet może uczestniczyć w sądach kościelnych. Co ważne i ciekawe, komisja biblistów powołana przez Jana Pawła II w latach osiemdziesiątych XX wieku uznała, że nie widzi w Biblii szczególnych przeciwwskazań, aby nie móc wyświęcać kobiet na kapłanki. Nie przełożyło się to jednak na żadną decyzję formalną na najwyższych szczeblach kościelnych, a nawet można odnieść wrażenie, że zarówno za pontyfikatu Jana Pawła II, jak i Benedykta XVI ta tematyka nie jest w ogóle podejmowana (Renzetti i Curran 2005).

Nieco inaczej wygląda sytuacja ta od strony praktycznej. Na przykład siostry zakonne w USA pełnią wiele funkcji, „zastępując” niejako mężczyzn w momencie, gdy jest bardzo duży niedobór kapłanów w parafiach. Można jednak uznać, że zakonnice są zazwyczaj posłusznymi i podporządkowanymi funkcjonariuszkami Kościoła, choć biorą aktywny udział w różnych obszarach życia społecznego, takich jak edukacja, szkolnictwo czy szpitale (Renzetti i Curran 2005: 486). Co ciekawe, widać również spadek liczby kobiet w zakonach. W USA jest obecnie 100 tys. zakonnice, a średnia ich wieku to 66 lat. Warto podkreślić, że znajdują się wśród nich także feministki, które chcą zmieniać Kościół od wewnątrz.

Wizja kobiety w Kościele katolickim w Polsce

W dokumentach Episkopatu płeć, podobnie jak w każdej instytucji, jest jednym z najistotniejszych czynników podziału społecznego. Co charakterystyczne, „bycie” mężczyzną oraz „bycie” kobietą jest interpretowane jako naturalne i wynikające z woli *sacrum*, zatem nie powinno – w opinii biskupów – podlegać wątpieniu czy refleksji krytycznej. Wyraźnie mówi o tym jeden z fragmentów Listu Episkopatu:

- (1) Wzgląd na majestat Stwórcy, a przede wszystkim świadomość swego miejsca jako stworzenia, każą uznać, iż skoro Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, z a t e m odmienność płci nie jest ani przypadkowa, ani nieistotna, lecz stanowi

element pierwotnego zamysłu Stwórcy [wszystkie wyróżnienia – K.L.]. Wobec tego zarówno „być mężczyzną”, jak „być kobietą” stanowi równocześnie dar, który trzeba każdego dnia przyjmować z wielkim szacunkiem i wdzięcznością, oraz zadanie, którego wypełnienie stanowi najbardziej pierwotny kształt powołania. Wierność temu powołaniu, aby „jako mężczyzna” i „jako kobieta” być obrazem Boga, domaga się poszanowania głębokiej natury męskości i kobiecości zarówno na płaszczyźnie ciała, jak również na płaszczyźnie emocji, uczuć i życia wewnętrznego. Elementarnym wyrazem wdzięczności Bogu za to, że nas stworzył kobietami i mężczyznami, jest unikanie wszystkiego, co zaciera różnice płci (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 3, 2009).

Płeć jest zatem czymś naturalnym, ma pochodzenie sakralne, i konsekwencją tak widzianej naturalności jest wyraźny brak rozróżnienia na *sex* i *gender* w dokumentach Episkopatu, co zresztą jednoznacznie koresponduje z nauczaniem Kościoła uniwersalnego formułowanym w dokumentach papieskich czy Kongregacji Nauki Wiary. Wynikiem takiego binarnego spojrzenia na płeć jest założenie, że każda z płci ma wyznaczone dla siebie miejsce, zaś przestrzeganie odmienności płci jest w stanie zagwarantować społeczny ład i porządek. Mamy tutaj do czynienia z pośrednim zaniegowaniem samego procesu konstruowania płci jako takiej, co jest konsekwencją braku rozróżnienia na płeć biologiczną i kulturową. Co ciekawe, w dokumencie Episkopatu prócz uzasadnień natury teologicznej, które odwołują się do kategorii *sacrum*, biskupi argumentują różnice płciowe, powołując się na naukę (przede wszystkim biologię), tym samym stwarzając wrażenie obiektywizacji i racjonalizacji swojego stanowiska. Widać to wyraźnie w kolejnym cytacie:

(2) Tymczasem człowiek nie może się spełnić inaczej, jak tylko „poprzez bezinteresowny dar z samego siebie”. Należy zatem powrócić do biblijnej antropologii „otwarcia na drugiego”. Wobec natarczywych wypowiedzi, które w imię tzw. praw jednostki odrzucają wzajemne bycie „dla”, należy zwrócić uwagę, że struktura psychobiologiczna ludzkiej płciowości – bardziej niż kwestią wiary – jest przede wszystkim faktem antropologicznym, czyli rzeczywistością obiektywną, którą należy poddać racjonalnej refleksji (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 3, 2009).

Przekonanie o naturalności podziałów płciowych jawi się w dokumentach zatem jako niepodważalne, bowiem ma swoje uzasadnienie nie tylko w religii, ale także w nauce. Binarność płciowa skutkuje na poziomie ról podejmowanych przez kobiety i mężczyzn. W optyce Episkopatu naturalną konsekwencją istoty każdej płci jest powołanie do różnych działań i różnych typów relacji z innymi jednostkami. Analiza dokumentów Episkopatu wskazuje zatem, że męskość jest zazwyczaj definiowana przez ogólne pojęcia, takie jak: praca, rozum, kontrola, władza, dystans, prestiż, kobiecość zaś jest charakteryzowana przez kategorie życia prywatnego, małżeństwo, macierzyństwo, uczucia, opiekuńczość czy delikatność (Skowronek 2007: 175).

Dualne widzenie płci jest argumentowane również założeniem o komplementarności kobiety i mężczyzny. W nauczaniu Kościoła katolickiego w Polsce, tak jak i w dokumentach Kościoła uniwersalnego, jest podkreślana swoiście rozumiana równość, akcentująca różnicę w naturze kobiety i mężczyzny:

(3) Zamierzona przez Stwórcę odrębność płci w żadnej mierze nie stoi w sprzeczności z całkowitą równością mężczyzny i kobiety. Nie można jednak tej równości pojmować w sposób uniformistyczny. Jest to równość w różnorodności zadań i funkcji. Zarówno być kobietą, jak być mężczyzną to wartość, dar i zadanie (*Stużyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 3, 2009).

Mamy tutaj do czynienia ze specyficznym rozumieniem słowa „równość”. Posoborowy Kościół katolicki (zarówno uniwersalny, jak i polski) bardzo mocno broni fundamentalnych praw człowieka i twierdzi, że społeczne, rasowe lub religijne uprzedzenia nie mogą być powodem jakiegokolwiek dyskryminacji jednostki ludzkiej. Jednocześnie wyprowadza genezę ludzkiej „równości” z Biblii – a konkretniej z *Księgi Rodzaju* – gdzie padają słowa o stworzeniu ludzi na podobieństwo Boga. Równość ludzi (zwłaszcza w wymiarze płciowym) jest więc równocześnie akceptacją „naturalnych” różnic pomiędzy powołaniem mężczyzny i kobiety przez Boga już na samym początku świata.

Powołanie kobiety w świetle dokumentów Episkopatu

Role społeczne, wokół których konstruowane są wzory kobiecości, przede wszystkim dotyczą zatem sfery małżeństwa i macierzyństwa. Co istotne, w dokumentach Episkopatu Polski, tak jak i wypowiedziach Kościoła uniwersalnego, w uzasadnianiu powołania kobiety do roli matki i żony znowu dominują argumenty sakralne, czego konsekwencją jest przekonanie, że odrzucenie i sprzeciw wobec tych ról jest sprzeciwem wobec woli Boga. W kolejnym fragmencie uzasadnienie powołania kobiety do macierzyństwa dokonuje się poprzez odniesienie do symbolu Maryi, która – z punktu widzenia dokumentów – jest modelem matki i opiekunki, koniecznym i godnym do naśladowania

(4) Jezus Chrystus narodzony w Betlejem pokazuje jasno, że na poczęcie, na kobietę brzemienną, na dziecko poruszające się w maczyńskim łonie, na nadchodzący czas rozwiązania, na poszukiwanie miejsca na poród, rodzenie, owijanie niemowlęcia w pieluszki, ochronę dziecka i matki, maczyne łono i piersi karmiące należy patrzeć jak na coś godnego najgłębszej czci, gdyż Słowo przyjęło ludzkie ciało, aby je przebóstwić (*Stużyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 2, 2009).

Co istotne, realizacja roli matki jako powołania od Boga w optyce Episkopatu jest możliwa wyłącznie w ramach tradycyjnie rozumianej rodziny i małżeństwa. W ten sam sposób macierzyństwo jest wartościowane w dokumentach Kościoła uniwersalnego:

(5) Wreszcie, Bóg zechciał powierzyć temu związkowi mężczyzny i kobiety szczególne uczestnictwo w swym dziele stwórczym. Dlatego pobłogosławił mężczyznę i niewiastę tymi słowami: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28). W planie Stwórcy komplementarność płci i płodność należą więc do samej natury instytucji małżeństwa (*Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków homoseksualnych* 2003).

Kobieta, według Episkopatu, jest zatem powołana do macierzyństwa i opieki nad innymi. Jej zadaniem jest udział przede wszystkim w sferze prywatnej, w publicznej natomiast jest dozwolony wyłącznie wtedy, gdy nie szkodzi to życiu rodzinnemu.

(6) Należy zapewnić kobiecie warunki pracy respektujące jej powołanie żony, matki i wychowawczyni oraz zagwarantować, że jej rozwój zawodowy nie będzie stał w opozycji do tego powołania. „Prawdziwy awans społeczny kobiet wymaga takiej struktury pracy, aby kobieta nie musiała zań płacić rezygnacją ze swojej specyficznej odrębności, ze szkodą dla rodziny, w której jako matka posiada rolę niezastąpioną”. Prawdziwa promocja kobiety polega na tym, by pozwolić jej zawsze i wszędzie być kobietą (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 2, 2009).

Można tutaj zauważyć pewną sprzeczność z wizją równości mężczyzny i kobiety opisaną w dokumentach soborowych, a zwłaszcza w *Gaudium et spes*. Podkreślanie specjalnych ról społecznych, które kobiety wykonują „lepiej”, jest pośrednim zaszkladkowaniem kobiet do spełniania jedynie niektórych funkcji w społeczeństwie. Zastanawia tutaj samo sformułowanie „należy zapewnić”. Dokument nie precyzuje, czy ma to być osoba fizyczna, instytucja czy też państwo. Kobieta postrzegana jest jako istota potrzebująca opieki oraz naturalnie predestynowana do roli matki i żony.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że argumentacja uzasadniająca powołanie do macierzyństwa obecna w dokumentach Episkopatu sięga również do założeń pozareligijnych. W ujęciu Episkopatu „swoje istnienie ludzkość zawdzięcza kobietom, które postanowiły zostać żonami i matkami”⁹. Kobieta jest zatem odpowiedzialna nie tylko za najbliższe jej osoby – jej powołanie ma wręcz konsekwencje globalne. W innej wypowiedzi Episkopatu macierzyństwo zostało uzasadnione poprzez odwołania do wartości narodowych typowych dla dyskursu patriotycznego. Mamy zatem wyraźne nawiązanie do symbolu Matki-Polki, której macierzyństwo jest realizacją wartości patriotycznych:

(7) Polska poczyna się z miłości żony i męża, rośnie pod sercami matek, rozwija się i dojrzewa w moralnie zdrowych rodzinach. Oparta na małżeństwie kobiety z mężczyzną, monogamiczna i trwała rodzina jest koniecznym i niezastąpionym fundamentem społeczeństwa. Zrozumiałe zatem, że wszystkie – bez wyjątku – instytucje życia społecznego mają zadania służebne wobec rodziny (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 2, 2009).

Kategorie kobiet w dokumentach Episkopatu

Kolejna kwestia, na którą warto zwrócić uwagę, analizując dokumenty Episkopatu Polski, to kategorie społeczne kobiet, do których biskupi odwołują się w wypowiedziach. Katarzyna Skowronek (2007), która badała dokumenty Episkopatu pochodzące przede wszystkim sprzed 2000 roku, a zwłaszcza sprzed 1989 roku, wskazy-

⁹ *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 5, 2009.

wała na to, że głównymi kategoriami kobiet wartościowanymi pozytywnie w listach biskupów są kategorie matki, żony, wdowy i gospodyni domowej, semantyczną opozycją była natomiast kategoria „kobiety neopogańskiej”, która jest obrazowana w dokumentach jako niekatoliczka i nie-Polka. Jak już zostało podkreślone w referacie, w dokumentach publikowanych po 2000 roku dominują kategorie matki i żony, realizującej boskie powołanie i odpowiedzialnej za innych (rodzinę, ludzkość, naród). We współczesnych dokumentach kategorią negatywnie wartościowaną jest przede wszystkim kobieta zindywidualizowana (nie nazwana wprost feministką, jak to ma miejsce w dokumentach Kongregacji Nauki i Wiary), która jest przedstawiana zazwyczaj jako wywołująca konflikty kontestatorka. Interpretując założenia dokumentów Episkopatu, można uznać, że kobieta nastawiona na indywidualne potrzeby to zaprzeczenie natury kobiecości, bowiem sprzeniewierza się swojemu powołaniu, które przejawia się – po pierwsze – w oddaniu rodzinie, po drugie zaś reprezentuje – według biskupów – cechy, które są zaprzeczeniem „prawdziwej” natury kobiecej, opiekuńczej, odpowiedzialnej, bezkonfliktowej:

(8) Muszą niepokoić pojawiające się tendencje, aby traktować płciowość w kategoriach zbyt indywidualistycznych, jakby kobiety i mężczyźni istnieli wyłącznie dla siebie samych. Wykluczając życie „jedno dla drugiego”, a walcząc tylko o „równość”, można niepotrzebnie zantagonizować mężczyzn i kobiety, rozbudzić ich egoizm oraz indywidualistyczne roszczenia do samorealizacji (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 3, 2009).

Obok kategorii, które są wartościowane jako opozycyjne, czyli matki i żony przeciwstawionej kobiecie zindywidualizowanej, w dokumentach Episkopatu pojawia się wiele odwołań do zbiorowości kobiet, które są przedstawiane jako potrzebujące pomocy i wsparcia, zarówno duchowego, jak i materialnego. Są to zatem przede wszystkim: kobiety religijne, które doświadczyły poronienia (cytat 9), kobiety-matki, które pracują zawodowo (cytat 10), oraz prostytutki (cytat 11).

(9) Należy zadbać, aby na oddziałach położniczych i ginekologicznych kapłan był łatwo i codziennie dostępny. Na tych oddziałach kobiety przeżywają szczególnie intensywnie różne dramaty i bardzo często czują się w ich dźwiganiu osamotnione. Potrzebują też wsparcia sakramentalnego i pełnej życzliwości rozmowy z kapłanem, który będzie zdolny je rozumieć i umacniać miłością ojca i brata. Nie można zapominać, że szczególnie matki leżące tam „na podtrzymaniu” oraz przeżywające dramat poronienia samoistnego bardzo często są głęboko wierzącymi i praktykującymi katoliczkami. Gorąco pragną jak najczęściej przystępować do Komunii Świętej, znajdując w niej źródło rzeczywistej mocy. Również mniej gorliwe pacjentki – stając na tych oddziałach w obliczu życia i śmierci – są szczególnie otwarte na wiarę i nadprzyrodzoność. Zatem nie wystarczy, że kapłan będzie tam dostępny jedynie „na wezwanie”. Trzeba, aby kapłani byli na tych oddziałach pokornymi i dyskretnymi świadkami – wobec pacjentek i personelu – miłości i szacunku, z jakim Kościół spogląda na życie, sprawy płci i ciało ludzkie (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 4, 2009).

W cytacie 9 widać wyraźnie, że funkcja macierzyńska kobiet wymaga, według Episkopatu, również wsparcia religijnego. Jest to logiczne i koherentne, gdyż właśnie

funkcja macierzyńska kobiet, zdaniem biskupów (co pokazane zostało wcześniej), jest tą „najwyższą” dla kobiety.

(10) Kobieta często musi realizować swoją misję przy obojętności otoczenia oraz pozbawiona należytej pomocy ze strony społeczeństwa. Można mówić wręcz o faktycznej dyskryminacji ekonomicznej i społecznej kobiet, które wybrały macierzyństwo. Niedopuszczalna jest krótkowzroczność, która prowadzi do postaw otwarcie wrogich macierzyństwu, uważając je za sprzeczne z wymogami produkcji i konkurencyjnej wydajności w społeczeństwie przemysłowym. W konsekwencji takiej polityki, niektóre kobiety są wręcz miażdżone nadmiarem trosk i obowiązków. Winę za taki stan rzeczy ponosi w dużej mierze prawodawstwo ignorujące wartość rodziny. Należy rozważyć z całą powagą i podjąć rzeczywiste działania, by zapewnić warunki społeczne sprzyjające macierzyństwu i umożliwić kobiecie wychowywanie dzieci. Nigdy racje ekonomiczne nie mogą zmuszać kobiety do pracy ponad jej siły, a pracodawca nie ma prawa stawiać takich wymagań, które zmuszałyby do zaniedbywania wychowania dzieci czy obowiązków wynikających z prowadzenia domu. Lekceważenie macierzyństwa jest tym bardziej bezsensowne, że „swoje istnienie ludzkość zawdzięcza kobietom, które postanowiły zostać żonami i matkami” (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 5, 2009).

W cytacie 10 można zauważyć mocno zaznaczoną dychotomię społeczeństwa (systemu) i kobiet. Kobiety (brane tutaj w obronę przed „bezdusznym” społeczeństwem przemysłowym) postrzegane są jako pasywne. Przekaz nie jest skierowany bezpośrednio do adresatek dokumentu, ale do instytucji, które mają im tę „ochronę” zapewnić. To język bardzo charakterystyczny dla wielu dokumentów polskiego Episkopatu dotyczących spraw kobiet. Pisząc o problemach kobiet, adresuje się przekaz do innych grup lub kategorii społecznych, a czasami nawet bezpośrednio do mężczyzn.

(11) Wbrew obowiązującemu prawu panuje przyzwolenie na obrażanie przyzwoitości publicznej. Dla przykładu można wymienić billboardy ukazujące zachowania powszechnie uznawane za dewiacyjne. W centrum miast pojawiają się wielkie „sex shopy” z otwartymi witrynami, pełne wyzywających dekoracji. Przy polskich drogach stoją wykorzystywane kobiety. Generalnie kobieta w reklamie zredukowana jest do naiwnej erotyki i traktowana jak przedmiot, po który wystarczy wyciągnąć rękę (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 5, 2009).

Warto zwrócić uwagę, że w kategorii tej (czyli kategorii „kobiety potrzebującej pomocy”) nie mieszczą się kobiety doświadczające przemocy w rodzinie, która jest obrazowana przez biskupów jako pojęcie wykreowane przez kampanie społeczne. Przemoc w dokumentach Episkopatu jest przypisywana relacjom pozamałżeńskim, które ze swojej natury są wartościowane jako moralnie zdegenerowane.

(12) Na przykład w akcjach wymierzonych przeciwko przemocy, rodzina nierzadko jest przedstawiana jako siedlisko patologii i źródło cierpień, zwłaszcza kobiet i dzieci. Często i chętnie podsycą się wrogie nastawienie wobec tradycyjnej rodziny. Ukuto nawet termin „przemoc w rodzinie”, chociaż statystyki policyjne pokazują, że takie sytuacje zdarzają się w dużej mierze w różnych zdegenerowanych konkubinatach. Równocześnie zbyt mało jest ze strony państwa działań propagujących zdrową rodzinę (*Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 5, 2009).

Ignorowanie przez dokumenty Episkopatu problemu przemocy w rodzinie jest zupełnie nieuzasadnione i nieoparte badaniami empirycznymi. Eksperti (na przykład Women Aid) przeprowadzili badania, z których wynika, że w samej Wielkiej Brytanii co czwarta kobieta doświadcza właśnie przemocy domowej (niezależnie od tego, czy jest w związku formalnym, czy też nie). Brytyjski Sondaż Przeszłości odnotował w 2005 roku 12,9 mln incydentów przemocy domowej, w których ofiarami były kobiety, i 2,5 mln incydentów, w których ofiarami byli mężczyźni. Według tych danych około 100 kobiet rocznie jest zabijanych przez swoich partnerów (także małżonków). Szacuje się, że połowa kobiet w różnych społecznościach doświadczyła w swoim życiu chociaż raz przemocy domowej, seksualnego molestowania lub napaści na tle płci. Odnosi się to zarówno do krajów wysoko rozwiniętych (jak np. Wielka Brytania czy Polska), jak i rozwijających się (takich jak Nepal). Co ważne, jak pokazują badania prowadzone w Wielkiej Brytanii, aż 43% młodych kobiet (nastolatek) uznaje, że mężczyzna może zachowywać się agresywnie, jeśli kobieta zachowuje się „niewłaściwie”. Międzynarodowa organizacja Women at Risk ogłosiła, że przemoc domowa jest najczęstszą przyczyną śmierci kobiet między 19. a 44. rokiem życia. Zatem od przemocy domowej kobiety giną częściej niż w wyniku chorób, wojen, głodu czy kataklizmu (Bradley 2008: 201–203).

Podsumowując, wiele badań udowadnia, że mężczyźni uciekają się do przemocy, gdy ich władza jest kwestionowana lub zagrożona. Jak pokazują badania, przemoc taka nie jest traktowana przez nich samych jako dewiacja lub aberracja, ale jako konstytutywny element męskości. Przemoc oznacza „bycie mężczyzną” i jest symboliczną realizacją męskości (Bradley 2008: 205). Nie ma powodu przypuszczać, że w Polsce sytuacja wygląda inaczej. Pomijanie przez Episkopat tematyki przemocy domowej i wskazywanie na jej źródła w związkach pozamałżeńskich i nieusankcjonowanych sakramentalnie jest dużym nadużyciem. Zaskakująca wydaje się obrona instytucji rodziny, polegająca na negowaniu jej potencjalnych dewiacji. Chociaż badania empiryczne twierdzą inaczej, kategoria kobiety – ofiary przemocy domowej w analizowanych dokumentach nie występuje.

Podsumowanie

Artykuł ten z pewnością nie wyczerpał obszernej tematyki wzorów kobiecości w dyskursie Kościoła katolickiego w Polsce. Gwoli podsumowania, usystematyzujemy najważniejsze wątki, które można odnaleźć w oficjalnych dokumentach Episkopatu.

Po pierwsze, płeć jest traktowana jako cecha transcendentna i aprioryczna, determinująca i nadająca mężczyźnie i kobiecie role społeczne, które są do danej płci przypisane. Po drugie, najbardziej istotną rolę kobiety w świetle analizowanych dokumentów jest rola matki, a najbardziej naturalną i wartościową rolę dla kobiety jest

macierzyństwo. Z tego typu systemu aksjologicznego naturalnie wydaje się wynikać, według pism Episkopatu, postrzeganie kobiety jako, powtórzmy, „gospodyni”, „opiekunki” lub „służebnicy”. Religijność maryjna, charakterystyczna dla polskiego katolicyzmu, w znacznej mierze przyczynia się do kreowania wzorca kobiecości „idealnej” jako życia zgodnego ze wzorem życia matki Jezusa, postrzeganego w kategoriach hagiografii katolickiej (odwołania do Matki Boskiej jako uniwersalnego ideału kobiecości są obecne w wielu listach i dokumentach Episkopatu Polski). Warte podkreślenia wydaje się również wyraźne wskazywanie na życie rodzinne jako możliwość jedynej pełnej realizacji kobiety. Niedostrzeganie wartości życia rodzinnego traktowane jest jako odrzucanie sakralnego i ponadczasowego wymiaru kobiecości. Absolutyzowanie życia rodzinnego jest jednak w dokumentach polskiego Episkopatu połączone z brakiem dostrzegania patologii rodzinnych (np. przemocy w rodzinie), marginalizacją tej tematyki i dostrzeganiem jej jedynie w związkach lub relacjach uznawanych przez Kościół katolicki za związki grzeszne i niepełne.

Warto zadać na sam koniec pytanie: jak dyskurs instytucjonalnego Kościoła katolickiego na ten temat wpisuje się w dyskurs Kościoła wspólnotowego, dotyczący wizji i roli kobiety? Badania Sue Morgan i Sheili Wright przeprowadzone w Wielkiej Brytanii w 2002 roku pokazują, że rola kobiecości jako służebnej i pomocniczej misji w Kościele i świecie jest satysfakcjonująca jedynie dla kobiet niepracujących lub pracujących w domu (*house wife*). Kobiety katoliczki realizujące się zawodowo postrzegają taki status jako krzywdzący i odsuwający je na boczny tor (Vincett, Sharma i Aune 2008: 10). W Kościele uniwersalnym pojawiają się dokumenty próbujące zdiagnozować i ustosunkować się do ruchów feministycznych (w wymiarze społecznym) i do problemu kapłaństwa kobiet (w wymiarze instytucjonalnym). Polski Episkopat nie dostrzega tych zagadnień, ignorując je, lub uważając za mało znaczące. Warto podkreślić, że w dokumentach polskiego Episkopatu ani razu nie pojawia się pojęcie feminizmu czy nawiązanie do kwestii ordynacji kobiecej. Analizowane dokumenty sprawiają wrażenie wtórnych względem dokumentów Kościoła uniwersalnego. Charakteryzują się bardzo wybiórczym postrzeganiem problematyki związanej z kobietami, bez dialogu ze współczesnością bądź innymi instytucjami. Powstaje więc w Kościele katolickim w Polsce pewna nisza, którą próbuje się zapełniać mimo braku zainteresowania wyższej hierarchii kościelnej. Dyskusje na te tematy są podejmowane raczej oddolnie, przez katolików świeckich – często na łamach popularnych czasopism lub gazet (na przykład cykl artykułów w październiku 2009 w „Gazecie Wyborczej” pod wspólnym tytułem *Kiedy wybije godzina kobiet w Kościele?* Tematyką tą zajmują się również teolożka Elżbieta Adamiak i teolog Jarosław Makowski. Poprzez analizę Biblii i oficjalnych dokumentów starają się oni zredefiniować „służebną” rolę kobiety w Kościele katolickim, również na gruncie polskim. Na razie kobiety w Kościele katolickim w Polsce są aktywne na poziomie rytualnych praktyk

religijnych, ale wciąż słabo słuchane przez Episkopat. Na tym polega ich milcząca obecność.

Bibliografia

- Bradley, H. 2008. *Płeć*, tłum. E. Chomicka. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Encyklopedia socjologii*, red. nauk. A. Kojder *et al.*, t. I: A–J, hasło: „Dyskurs”. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Giddens, A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Lisowska-Magdziarz, M. 2006. *Analiza tekstu w dyskursie medialnym, przewodnik dla studentów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Luhmann, N. 1989. *Samolegitymizacja państwa*. „Colloquia Communia” 6/41/1988–1/42/1989, s. 155–169.
- Luhmann, N. 1994. *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, tłum. G. Skąpska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Luhmann, N. 1998. *Funkcja religii*, tłum. D. Motak. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Makowski, J. 2007. *Kobiety uczą Kościół*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Renzetti, C.M., Curran, D.J. 2005. *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, tłum. A. Gromkowska-Melosik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skowronek, K. 2007. *Obraz współczesnej kobiety w listach pasterskich Konferencji Episkopatu Polski*, w: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś*. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne, s. 172–181.
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 1 z 1 września 2009. Za: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_1 (stan z 15.10.2009).
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 2 z 1 września 2009. Za: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_0 (stan z 15.10.2009).
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 3 z 1 września 2009. Za: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_2 (stan z 15.10.2009).
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 4 z 1 września 2009. Za: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_3 (stan z 15.10.2009).
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 5 z 1 września 2009. Za: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_4 (stan z 15.10.2009).
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, cz. 6 z dnia 1 września 2009. Za: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_5 (stan z 15.10.2009).
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*. 2009. Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Rodziny. Za: <http://www.episkopat.pl/?a=show&cid=209&typ=2> (stan z 15.10.2009).
- Szwed, A. 2009. *Kościół rzymskokatolicki o kobiecie. Między teorią a praktyką*, w: B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalka (red.), *Gender. Kobieta w kulturze i społeczeństwie*. Kraków: Rabid.
- Trutkowski, C. 2004. *Wybór czy konieczność – o potrzebie wykorzystania analizy dyskursu*. „Kultura i społeczeństwo”, 1, s. 35–50.
- Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków homoseksualnych*. 2003. Kongregacja Nauki Wiary, 3 sierpnia, za: <http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=kniwiary> (stan z 10.10.2009).
- Vincett, G., Sharma, S., Aune, K. 2008. *Women, Religion and Secularization: One Size Does Not Fit All*, w: K. Aune, S. Sharma, G. Vincentt (red.), *Women and Religion in the West. Challenging Secularization*. Hampshire: Ashgate, s. 1–22.