

ANNA MALISZEWSKA  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

## **KOŚCIÓŁ KOBIEC. TEOLOGICZNO-FEMINISTYCZNE POSTULATY ODNOWY STRUKTUR KOŚCIOŁA**

### **THE WOMEN'S CHURCH. THEOLOGICAL-FEMINIST POSTULATES OF REVIVAL OF THE STRUCTURES OF THE CHURCH**

#### ABSTRACT

Teologia feministyczna, dążąc do wyzwolenia kobiet w świecie i Kościele, często podejmuje kwestię hierarchii w Kościele. Wynika to z faktu, że dyskryminacja kobiet w Kościele jest w tej perspektywie najbardziej widoczna. Wydaje się, że dwoma najważniejszymi postulatami poprawy pozycji kobiet w Kościele i równości wszystkich członków Kościoła są zmiana postrzegania urzędów kościelnych (jako służby, a nie dominacji) oraz ordynacja kobiet. Postulaty te są od siebie nawzajem zależne. W niniejszym tekście szczególnie grzecznie przyjrzymy się drugiemu z nich. Przedstawimy argumenty wysuwane przeciw i za ordynacją kobiet. Zwrócimy również uwagę na istotną dla wyzwolenia kobiet kwestię języka, stosowanego w opisie Boskiego misterium. Według teologek feministycznych jedynie język inkluzywny otwiera drogę do postrzegania kobiet jako tak samo bliskich rzeczywistości Boga, jak mężczyźni. Ukażemy również teologię feministyczną jako kontynuatorkę pewnych soborowych koncepcji eklesjologicznych oraz jako teologię będącą w pewnym sensie owocem Soboru Watykańskiego II.

Feminist theology striving for women's liberation in the world and in the Church very often raises an issue of the hierarchy of the Church. This is because women's discrimination in the Church is most evident in the perspective of the hierarchy. It seems that the two most important demands to improve the position of women in the Church and to achieve equality of all members of the Church are a change of perception of ecclesiastical offices (as a service, not domination) and the possibility of women's ordination. These demands are interrelated. In this paper I will present in greater detail the discussion about the second demand. Arguments for and against ordination of women will be set forth. I will also pay attention to another essential issue for the women's liberation: it is a language through which we describe the mystery of God. According to the feminist theologians only inclusive language opens the way to perceive women as close to God as men. Moreover, the paper shows feminist theology as a successor of some conciliar conceptions of the Church and also in a certain sense as a fruit of the Second Vatican Council.

Kościół jest niewątpliwie Kościołem kobiet. Od samego początku, aż do dnia dzisiejszego stanowią one jego pokaźną część. Czy istnieje więc konieczność wysuwania jakichś postulatów ze strony kobiet dla Kościoła? I o kim właściwie mówimy, używając słowa „Kościół”? Pozytywną odpowiedź na pierwsze pytanie dają przede wszystkim przedstawicielki teologii feministycznej. Teologiki te,

formułując swe życzenia czy też żądania w stronę Kościoła, rozumieją go przede wszystkim jako Kościół instytucjonalny, czyli hierarchię. Pierwszym zaś z ich postulatów jest właśnie zmiana sposobu postrzegania Kościoła: z wizji klerykalnej na jak najbardziej inkluzywną, obejmującą wszystkich wierzących.

W niniejszym tekście skoncentrujemy się głównie na feministycznych postulatach dotyczących struktur kościelnych. Nie będziemy jednak poruszać zagadnień z zakresu teologii pastoralnej, a zatem nie będziemy przywoływać konkretnych praktycznych rozwiązań, ale skupimy się na teoretycznych podwalinach, które powinny dać początek widocznym zmianom w Kościele. Odwoływać będziemy się głównie do katolickiej teologii feministycznej, a tym samym będziemy poruszać się w obszarze problemów Kościoła katolickiego, choć od razu należy nadmienić, że teolożki feministyczne uwzględniają w swych badaniach metodę ekumeniczną i chcą budować teologię ponad ścisłymi podziałami konfesyjnymi<sup>1</sup>. Inne istotne uściślenie, które należy w tym miejscu również poczynić, dotyczy teologii feministycznej, która jest kierunkiem niezwykle różnorodnym. Byłoby zatem wskazane mówienie raczej o teologiach feministycznych zamiast o teologii feministycznej<sup>2</sup>, jednak ze względów praktycznych w tekście będziemy używać liczby pojedynczej. Ponadto w związku z dużą różnorodnością teologii feministycznej trzeba również dodać, że poglądy przedstawiane w niniejszym tekście są reprezentatywne dla głównego nurtu tego kierunku, a przedstawicielki radykalnych odłamów teologii feministycznej mogłyby się zupełnie z nimi nie zgodzić.

Skoncentrujemy się również na ukazaniu teologii feministycznej jako kontynuatorki niektórych koncepcji eklezjologicznych rozwijanych przez dokumenty Soboru Watykańskiego II. Zanim jednak przejdziemy do wspomnianej tematyki, rozpoczniemy od przedstawienia Soboru Watykańskiego jako jednego z najistotniejszych impulsów dla rozwoju katolickiej teologii feministycznej.

## **Sobór Watykański II jako impuls rozwoju katolickiej teologii feministycznej**

Teologia feministyczna na łonie chrześcijaństwa wyrosła najwcześniej w protestantyzmie. Do Kościoła katolickiego przeniknęła dzięki ruchowi ekumenicznemu, który bierze swój początek od Soboru Watykańskiego II<sup>3</sup>. Z tego więc powodu teologia feministyczna była zależna od Vaticanum II. Można również stwierdzić, że teologia feministyczna – której początek datowany jest na lata 60. XX wieku – i ruch ekumeniczny – owoc Soboru, wzrastały w Kościele katolickim

<sup>1</sup> Por. m.in. A. Gomola, *Bóg kobiet*, Tarnów 2010, s. 50.

<sup>2</sup> E. Johnson, S.A. Ross, *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 328-330. Zobacz także *Dictionary of Feminist Theologies*, red. L. Russell, S. Clarkson, Louisville 1996; *Feminist Theology in Different Contexts*, red. E. Schüssler Fiorenza, M. Shawn Copeland, London – Maryknoll 1996.

<sup>3</sup> Naturalnie chodzi o początek ruchu ekumenicznego w Kościele katolickim, a nie w chrześcijaństwie w ogóle.

niemal równoległe. Warto nadmienić, że między innymi z tej historycznej zależności wynika ponadkonfesyjne nastawienie teologii feministycznej<sup>4</sup>.

Ponadto Sobór dowartościował rolę świeckich – w tym kobiet, zmierzył się z kwestią dyskryminacji kobiet<sup>5</sup>, a także podjął zagadnienie znaków czasu, do których niewątpliwie można zaliczyć ruch feministyczny<sup>6</sup>. Warto również nadmienić, że Sobór Watykański II był pierwszym w historii Kościoła soborem, w którym – jako audytorzy – uczestniczyły kobiety<sup>7</sup>.

Soborowe dokumenty stały się również podstawą i inspiracją dla rozwoju eklezjologii feministycznej. Wśród najważniejszych soborowych koncepcji eklesjalnych, które wpłynęły na kształt feministycznej nauki o Kościele należy wymienić przede wszystkim porzucenie przez sobór klerykalnej wizji Kościoła<sup>8</sup> i zastąpienie jej eklezjologią *communio* oraz ukazanie kościelnych urzędów w duchu służby, a nie dominacji.

## Tematyka eklesjalna w teologii feministycznej

Przyjrzyjmy się zatem temu, co o Kościele mówi teologia feministyczna (szczególnie w kontekście eklezjologii Vaticanum II) oraz co w nim – według jej przedstawicielek – wymaga reformy. Zanim jednak skoncentrujemy się na poszczególnych tematach, poczynimy jedno uzupełnienie. Termin „Kościół” nie jest terminem chętnie i powszechnie używanym przez teolożki feministyczne. Wynika to z faktu, iż niesie on ze sobą ogromny bagaż historii. Z perspektywy autorek feministycznych niemalże cała historia Kościoła może być postrzegana jako historia cierpienia kobiet<sup>9</sup>. Z tego powodu wiele teolożek unika terminu „Kościół”, zastępując go czasem innymi słowami, takimi jak wspólnota wierzących czy *communio sanctorum*, które są jego synonimami czy wyrażeniami opisującymi pewien aspekt rzeczywistości eklesjalnej<sup>10</sup>. Często też w teologii feministycznej nadaje się terminowi „Kościół” pejoratywną konotację, rozumiejąc go jedynie jako hierarchię.

Warto również nadmienić, że w teologii feministycznej można spotkać się z podziałem historii Kościoła na trzy okresy: (1) Kościół pierwotny – taki, jakiej-

<sup>4</sup> E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami*, Lublin 1997, s. 9-10; A.E. Patrick, *Women and religion: A survey of significant literature, 1965-1974*, „Theological Studies” 36,4 (1975), s. 740-742.

<sup>5</sup> Sobór Watykański II, wliczając w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes* różne formy dyskryminacji, naruszające podstawowe prawa człowieka i sprzeczne z planem Bożym, na pierwszym miejscu wymienia dyskryminację „ze względu na płeć” – KDK 29; por. E. Carroll, *Women and ministry*, „Theological Studies” 36,4 (1975), s. 660; A.E. Patrick, *Women and religion...*, s. 737-738.

<sup>6</sup> Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, 41.

<sup>7</sup> J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004, s. 91.

<sup>8</sup> E. Carroll, *Women and ministry*, s. 660.

<sup>9</sup> N.K. Watson, *Introducing Feminist Ecclesiology*, Cleveland 1996, s. 2, 4.

<sup>10</sup> Por. E. Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York – London – Ottawa 1998.

go chciał Chrystus, prowadzony przez różnych ludzi o różnych darach: kobiety, mężczyźni, Żydów, pogan, niewolników, ludzi wolnych; (2) od panowania cesarza Konstantyna do Soboru Watykańskiego II – Kościół odszedł od swojej pierwotnej tożsamości, chrześcijanie przestali być podziemnym ruchem, przejęli opresyjne struktury państwowe i uczynili je częścią chrześcijaństwa; (3) od początków ruchu feministycznego/Soboru Watykańskiego II – Kościół powraca do pierwszego okresu<sup>11</sup>. Widać zatem jasno, że kluczem podziału jest tu pozycja kobiety w Kościele. Warto znać ten podział, gdyż staje się on często podstawą oceny wartości pewnych tradycji, w zależności od tego, z jakiego okresu tradycje te pochodzą.

## Struktura Kościoła

Spośród kwestii eklezjalnych problem struktur Kościoła jest tematem najczęściej poruszonym przez autorki feministyczne. Chcąc najprościej i najzwyczajniej wyrazić koncepcję teologii feministycznej w odniesieniu do struktur Kościoła, należy stwierdzić, że opowiada się ona za maksymalnie horyzontalną strukturą Kościoła. Można by powiedzieć, że często jest to wizja wręcz antyhierarchiczna. W wypowiedziach autorek feministycznych można spotkać się z radykalnymi tezami głoszącymi, że hierarchia jest elementem hamującym rozwój Kościoła, a nawet iż Kościół – rozumiany jako hierarchia – nadużywa swojego autorytetu, co może prowadzić do rewolucji. Według teolożek autorytet ogranicza ludzi, między innymi przez to, że przyporządkowuje im odpowiednie dla płci działania. Ponadto twierdzi się, że decyzje życiowe nie mogą być pozostawiane ekspertom, albo tym, których nie dotyczą. Kościół – rozumiany w tym momencie jako hierarchia – nie może zatem nadal nalegać, by ludzie przyjmowali doktrynę, która sprzeciwia się ich doświadczeniu. Nie może żądać, by trzymali się zaakceptowanych kiedyś opinii, bo społeczeństwo jest obecnie inne niż to, w którym te idee się zrodziły. Również sama hierarchiczność nie może być dalej tolerowana w społeczeństwie opartym na znaczeniu jednostki, a nie „klasy rządzącej”, którą w przypadku Kościoła tworzą duchowni<sup>12</sup>.

Czego więc chce teologia feministyczna? Teolożki nie żądają od hierarchii po prostu podzielenia się władzą, ale zmiany podejścia. Twierdzą, że nie chcą popełnić błędu patriarchy, który można streścić następująco: „nasz punkt widzenia jest najwartościowszy”<sup>13</sup>. Chcą zaś rozpoznać niesprawiedliwe struktury i zastąpić je sprawiedliwymi. Nie chodzi więc o zbudowanie nowej hierarchii, w której to kobiety dzierżyłyby najwyższe stanowiska, ale o totalną zmianę struktur.

<sup>11</sup> L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001, s. 27. Niektóre autorki twierdzą jednak, że status kobiety w Kościele pierwotnym był wyższy niż obecnie, choć paradoksalnie pozycja kobiet w społeczeństwie jest dużo wyższa niż w starożytności. Niższa pozycja przejawia się w tym, że obecnie kobiety – w przeciwieństwie do Kościoła pierwotnego, kiedy to kobiety piastowały urząd m.in. diakonisy – nie są częścią hierarchii kościelnej – M.L. McKenna, *Women of the Church: Role and Renewal*, New York 1967, s. 147.

<sup>12</sup> L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 9, 29, 35.

<sup>13</sup> Tamże, s. 11, 14, 41.

Jako metaforę nowej struktury Kościoła autorki stosują koło lub sieć w opozycji do tradycyjnego modelu trójkąta<sup>14</sup>. Oczywiście celem zmiany struktur Kościoła, jak i celem teologii feministycznej w ogóle jest dowartościowanie roli kobiet, ale co warte podkreślenia, nie kosztem mężczyzn. A zatem, patrząc szeroko, należy stwierdzić, że celem jest po prostu równość wszystkich członków Kościoła<sup>15</sup>.

## Ordynacja kobiet

Ordynacja kobiet jest kwestią niezwykle często podnoszoną, kiedy porusza się temat równości członków Kościoła. Zwykle mylnie uważa się, że jest to główny cel teologii feministycznej<sup>16</sup>. Z pewnością nie można uznać dążenia do wyświęcenia kobiet za główny cel teolożek, niemniej jednak należy przyznać, że sytuacja dopuszczenia do święceń nie tylko mężczyzn mogłaby być interpretowana jako realizacja misji teologii feministycznej, jaką jest wyzwolenie kobiet<sup>17</sup>. Warto w tym miejscu nadmienić, że wśród autorek feministycznych znajdują się zarówno zwolenniczki ordynacji kobiet, jak i przeciwniczki<sup>18</sup>, tak jak wśród teologów niezwiązanych bezpośrednio z teologią feministyczną znajdują się czasem zwolennicy ordynacji kobiet, a przynajmniej teologowie, którzy uważają argumenty obstawiane przy obecnej praktyce za niewystarczające. A zatem występujące w niniejszym tekście utożsamianie teolożek feministycznych ze zwolennikami święceń kobiet jest pewnym świadomym uproszczeniem.

Istotne przy zrozumieniu postulatów feministek w kwestii ordynacji jest stwierdzenie, że dążą one nie tyle do udzielania święceń kobietom w ramach istniejących rozwiązań i struktur, ale w pierwszym rzędzie – co zostało już wcześniej podkreślone – do zmiany owych struktur, a dokładniej rzecz ujmując: do oczyszczenia struktur z grzechu. Autorki wysuwają zatem bardzo mocne oskarżenie pod adresem Kościoła: problemem nie są „jedynie” grzechy poszczególnych ludzi, ale funkcjonujące w Kościele grzeszne struktury (struktury grzechu) – grzechy, które zostały „zaimpregnowane” i utrwalone<sup>19</sup>.

Właściwie, aby postulaty ordynacji kobiet miały sens i aby święcenia kobiet przyniosły rzeczywistą zmianę w Kościele, należałoby wskazać jeszcze jedną – uprzednią w stosunku do pozostałych – płaszczyznę, która wymaga korekty. Jest to płaszczyzna symboliczna. Feministki wskazują, że bez zmiany myślenia o kobiecie powierzchowna realizacja postulatów ordynacji kobiet nie przyniesie

<sup>14</sup> L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 96-99.

<sup>15</sup> E. Carroll, *Women and ministry*, s. 680.

<sup>16</sup> Stanowisko takie prezentuje A. Nowak, *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 2000.

<sup>17</sup> J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła...*, s. 120.

<sup>18</sup> Autorki, które nie są zwolenniczkami ordynacji kobiet, opowiadają się z reguły za całkowitym zniesieniem kapłaństwa hierarchicznego. Najbardziej znaną przedstawicielką takiego stanowiska jest Elisabeth Schüssler Fiorenza – zob. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 147.

<sup>19</sup> L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 26-27, 74-75; E. Carroll, *Women and ministry*, s. 682-684.

spodziewanych korzyści. Chodzi mianowicie o to, że jeśli nie będziemy postrzegać kobiety jako tak samo bliskiej rzeczywistości Boga jak mężczyzna, nie ma mowy o żadnej realnej zmianie w podejściu do kwestii rozumienia powołania i roli kobiety. Podstawową zaś kwestią, aby taka zmiana mogła się dokonać, jest język, którym opisujemy Boga, gdyż to język religijny sugeruje nam, czy boską rzeczywistość można opisać jedynie kategoriami męskimi, czy również kobiecymi, a tym samym czy Bóg jest „bardziej męski czy kobiecy”. Tak mocne dowartościowanie języka w teologii feministycznej wynika z przekonania o jego silnym wpływie na kształtowanie naszego myślenia, a w konsekwencji również na kształt tworzonej przez nas kultury. Można powiedzieć: język nie tylko wynika z kultury, ale także ją tworzy. A zatem nie wystarczy zmiana zewnętrznych struktur (kultury) – w tym przypadku stworzenie możliwości wyświęcania kobiet czy nawet zmiana struktur kościelnych – ale konieczna jest również zmiana myślenia, a co za tym idzie i co na to wpływa – zmiana języka będącego jego odbiciem<sup>20</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że eklezjologia jest zatem dla feministek ściśle związana z teologią (czy trynitologią) i od niej zależna. Takie samo podejście widoczne jest w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, która rozpoczyna się od ukazania początku Kościoła w życiu Trójcy<sup>21</sup>, sugerując, że jedynie właściwa wizja Boga daje podstawę do budowania zdrowej eklezjologii. Ta soborowa myśl jest niezwykle głęboko zakorzeniona w teologii feministycznej.

Przejdźmy teraz do argumentów pojawiających się w dyskusji nad ordynacją kobiet. Przedstawimy je w kluczu zgodnym z deklaracją Kongregacji Nauki Wiary *O dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”* z 1976 roku<sup>22</sup> – najważniejszego dokumentu Magisterium podejmującego kwestię ordynacji kobiet. Dokument ten opowiedział się jednoznacznie za wyświęcaniem jedynie mężczyzn, zbierając i przedstawiając tradycyjne argumenty przeciw ordynacji kobiet. Z tego względu omówienie treści tego dokumentu oraz feministycznej odpowiedzi na argumenty w nim zawarte można uznać za wystarczające ukazanie dyskusji wokół możliwości święceń kobiet.

Argument 1: „Nieprzerwana tradycja Kościoła”. Kongregacja stwierdza, że przywódcami w Kościele czy też duchownymi byli zawsze mężczyźni i z tego powodu odmawia święceń kobietom. Teologia feministyczna odpowiada jednak na ten argument, twierdząc, że pochodzi on z tradycji wykluczenia. Według teolożek deklaracja przez „tradycję” rozumie jedynie pewien okres w historii, a traktuje tę tradycję, jakby była wieczna. Ponadto – jak wskazują autorki – starszą tradycją niż tradycja wykluczenia jest wizja chrześcijaństwa oparta na radykalnym

<sup>20</sup> E. Johnson, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies” 45 (1984), s. 441-465; A. Maliszewska, *Nowe metafory Boga w teologii feministycznej jako próba wyrażenia Niewyraźnego/nej*, w: *Nauka a Tajemnica*, red. A. Wilczek, Ł. Dawidowski, Katowice 2011, s. 77-86; A. Gomola, *Bóg kobiet...*; E. Doyle, *God and the Feminine*, „Clergy Review” 1971, s. 866-877.

<sup>21</sup> KK 2-4.

<sup>22</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego Inter insigniores* (1976).

egalitaryzmie – to ona jest inspiracją i podstawą dla teologii feministycznej. Feministki, chcąc potwierdzić swoją tezę, doszukują się dowodów na to, że we wczesnym chrześcijaństwie również kobiety sprawowały funkcje kultyczne<sup>23</sup>. Chcą zatem dowieść, że tradycja wyświęcania jedynie mężczyzn nie jest tak bardzo nieprzerwana jakby się wydawało. Przykładem poszukiwania śladów ordynacji kobiet we wczesnym chrześcijaństwie są badania Georgio Otranto. Badacz ten powołuje się na m.in. na list papieża Gelazjusza I (492–496) skierowany do wszystkich biskupów południowej Italii oraz Sycylii. W punkcie 26. tego listu czytamy: „Usłyszeliśmy, ku naszemu zaniepokojeniu, że boskie sprawy doszły do tak niskiego położenia, że kobiety są zachęcane do sprawowania nabożeństw przy świętych ołtarzach i do udziału we wszystkich sprawach przynależnych służbie płci męskiej, do której nie należą”. Jako potwierdzenie faktu, iż starożytni chrześcijanie dopuszczali do święceń kobiety, przytacza się także inskrypcję z pochodzącego z V wieku grobu znajdującego się w Bruttium (Kalabria): „Świętej pamięci Lety prezbiter, która żyła 40 lat, 8 miesięcy i 9 dni, dla której mąż zbudował ten grób”, a także freski w rzymskich katakumbach Pryscylii, powstałych w II wieku, przedstawiające siedem postaci kobiecych sprawujących Eucharystię<sup>24</sup>.

Warto nadmienić, że wśród badań nad ordynacją kobiet we wczesnym chrześcijaństwie szczególnie dobrze udokumentowane są badania nad diakonatem kobiet. W kontekście dopuszczenia kobiet do święceń, badacze powołując się często na diakonisy wzmiankowane w Nowym Testamencie<sup>25</sup>, a także odnoszą się do praktyki kościoła wschodniego – niepodzielonego wówczas schizmą – wyświęcania diakonis przez biskupa<sup>26</sup>. Ponadto – broniąc sakramentalnego charakteru posługi diakonis – podkreśla się, że tę posługę należy traktować na równi z diakonami (mężczyznami). A zatem odmówienie sakramentalnego charakteru którejś z nich jest równe odmówieniu takiegoż charakteru drugiej<sup>27</sup>.

Widać więc, że teolożki feministyczne traktują tradycję Kościoła wybiórczo – argumentem za święceniami kobiet są dla nich świadectwa wczesnochrześcijańskie potwierdzające taką praktykę, nie przemawia jednak do nich argument, że Kościół przez lwią część swojego istnienia praktykował ordynację jedynie mężczyzn. W tym miejscu przypomnijmy podział historii Kościoła na trzy okresy preferowany w teologii feministycznej – feministki zdecydowanie powołują się na okres wczesnochrześcijański, uznając go za wzór, odrzucają zaś tradycję okresu drugiego (od Konstantyna do Soboru Watykańskiego II), twierdząc, że wtedy

<sup>23</sup> J. Wijngaards, *No women in holy orders? The women deacons of the Early Church*, Canterbury Press 2002.

<sup>24</sup> D. McEwan, *Ordynacja kobiet – żyjąca tradycja*, w: *Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej. Materiały z konferencji „Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej – konfrontacje”*, Szczecin, 2-4 czerwca 1992, red. I. Iwasiów, P. Urbański, tłum. P. Urbański, Szczecin 1998, s. 111-128; G. Otranto, *Notes on the Female Priesthood in Antiquity*, „Journal of Feminist Studies” 7,1 (1991), s. 73-94.

<sup>25</sup> P. Hünermann, *Conclusions regarding the female diaconate*, „Theological Studies” 36,2 (1975), s. 325-327.

<sup>26</sup> Tamże, s. 328-330.

<sup>27</sup> Ch.R. Meyer, *Ordained Women in the Early Church*, „Chicago Studies” 4 (1965), s. 301.

właśnie Kościół porzucił swoje pierwotne powołanie. Logika tego myślenia jest mniej więcej taka: kiedyś Kościół deprecjonował kobiety (ich zdaniem od IV do XX w.), nie pozwalał na ich wyświęcenia, teraz zaś, gdy Kościół doszedł do przekonania o ich równej męczyznom wartości, powinno to pociągnąć za sobą dopuszczenie ich do święceń.

Niektóre teolożki argumentują nieco inaczej przeciwko tezie o nieprzerwanej tradycji święcenia wyłącznie mężczyzn. Powołując się między innymi na Sobór Watykański II, podkreślają, że nawet najbardziej nieprzerwana tradycja bywała czasem przerywana – tak jak Vaticanum II przerwał na przykład tradycję odnośnie stosunku do innych religii czy innych odłamów chrześcijaństwa. To, że jakaś tradycja zaistniała przez jakiś czas w historii lub nawet była nieprzerwana od początku istnienia Kościoła, nie oznacza jej automatycznego uświęcenia. Tradycję należy zatem badać teologicznie, aby przekonać się czy nie jest to tradycja grzeszna lub czy ma ona tak duże znaczenie, jak zwykle się jej to przypisywać<sup>28</sup>.

Argument 2: „Postawa Chrystusa”. W *Inter insigniores* czytamy: „Jezus Chrystus nie powołał żadnej kobiety do grona Dwunastu. Jeżeli tak postąpił, to nie dlatego, by dostosować się do ówczesnych obyczajów, ponieważ właśnie Jego postawa wobec kobiet różniła się wyraźnie od postawy Jego współczesnych; co więcej, świadomie i odważnie zrywał z taką postawą”<sup>29</sup>.

Feministki, odpowiadając na ten argument, podnoszą w pierwszym rzędzie kwestię sposobu traktowania kobiet przez Jezusa. Twierdzą, że podejście Jezusa do kobiet niekoniecznie musiało być tak wyjątkowe, jak często przedstawia się to w Kościele. Badania historyczne pokazują, że w judaizmie panował dość niejednolity stosunek do kobiet i że pozycja kobiety żydowskiej była zależna od wielu czynników, głównie od tego, gdzie zamieszkiwała i jaki był status materialny rodziny. Ponadto – co wydaje się być jeszcze istotniejsze – Ewangelie nie wskazują, żeby stosunek Jezusa do kobiet wzbudzał wśród uczonych w Piśmie czy faryzeuszów zaskoczenie. Podobnie obecność kobiet-uczennic w publicznych miejscach nie przyciągała uwagi Żydów<sup>30</sup>. Wydaje się więc, że stosunek Jezusa do kobiet mieścił się w ramach akceptowalnej normy, w pewnym spektrum możliwych zachowań względem kobiet, choć z pewnością należy podkreślić, że zachowanie Jezusa nie było normą.

Dlaczego jednak Jezus nie wybrał żadnej kobiety do grona Dwunastu? Niektóre autorki (i autorzy) twierdzą, że wynikało to właśnie z ograniczeń kulturowych – np. kobieta w tamtych czasach nie byłaby wiarygodnym nauczycielem ani nie dałaby sobie rady jako misjonarka<sup>31</sup>. Inne autorki budują swą argumentację na przekonaniu, że Dwunastu miało nawiązywać do dwunastu pokoleń Izraela

<sup>28</sup> E. Carroll, *Women and ministry*, s. 678, 686-687.

<sup>29</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Inter insigniores*.

<sup>30</sup> E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York – London 2003, s. 187-189, 202-203.

<sup>31</sup> E.C. Meyer, *Are there theological reasons why the church should not ordain women priests?*, „Review for Religious” 34 (1975/76), s. 957-67; G.R. Evans, *Ordination of Women*, „Homiletic and Pastoral Review” 73 (1972), s. 29-32.



– a dokładniej mieli oni reprezentować dwunastu patriarchów. Gdyby zatem w ich gronie były kobiety, idea ta byłaby niezrozumiała<sup>32</sup>. Kolejna wątpliwość, jaka się rodzi wśród autorek podważających argument oparty na powołaniu do grona Dwunastu tylko mężczyzn, dotyczy tego, dlaczego za normatywny przyjmujemy akurat fakt, że Dwunastu było mężczyznami, dlaczego pomijamy i uważamy za drugorzędne ich niskie pochodzenie społeczne, rasę czy wiek<sup>33</sup>? Ponadto – jak podkreślają teolożki – Jezus nigdy nikogo nie wyświęcił. Utożsamiając Dwunastu z wyświęconymi duchownymi, popełniamy błąd anachronizmu<sup>34</sup>.

Argument 3: „Praktyka Apostołów”. Deklaracja powołuje się również na fakt, iż Apostołowie wraz ze św. Pawłem nie włączyli do swojego grona kobiet, które głosiłyby Dobrą Nowinę w dalekich zakątkach ówczesnego świata. Argument ten – jak można się spodziewać – jest podważany przez autorki w podobny sposób, jak argument o braku kobiet w gronie Dwunastu – ograniczeniami kulturowymi.

Niektóre teolożki próbują jednak podważyć fakt, iż w gronie apostołów nie znalazła się żadna kobieta. Powołują się przy tym na jeden z tekstów Nowego Testamentu, który – w ich ocenie – pod warstwą patriarchalnej interpretacji skrywa w sobie zagubioną tradycję o kobietach apostołkach. Chodzi o List do Rzymian 16,7, gdzie przywołana zostaje przez św. Pawła postać apostoła o imieniu, które w greckim oryginale brzmi „Junia”. Tradycyjnie przyjęło się, że „Junia” jest skrótem męskiego imienia Junias. Wydaje się jednak, że – według autorek feministycznych – decydującą rolę w tej interpretacji odegrało wcześniejsze założenie: kobieta nie może być apostołem. Przypuszczenia takie mają pewne podstawy, gdyż jak wynika z badań historycznych, żeńskie imię „Junia” było niezwykle popularne w tamtym czasie, w przeciwieństwie do męskiego imienia „Junias”. Bardziej prawdopodobne jest zatem, że św. Paweł pisał o kobiecie, którą nazywa apostołem, niż o mężczyźnie<sup>35</sup>.

Wśród argumentów przeciw ordynacji kobiet, które można nazwać historycznymi, spotyka się również argument – nieprzytoczony w *Inter insigniores* – utrzymujący, że święcenia powinny być zarezerwowane jedynie dla mężczyzn, ponieważ kobiety nie były obecne podczas Ostatniej Wieczerzy, na której został ustanowiony sakrament Eucharystii i sakrament święceń. Niektóre autorki twierdzą jednak, że jeśli Ostatnia Wieczerza – według świadectwa synoptyków – była wieczerzą paschalną, nie było powodu, aby nie uczestniczyły w niej kobiety. Pomimo tego, że na podstawie fragmentów opisujących Ostatnią Wieczerzę

<sup>32</sup> E. Schüssler Fiorenza, *The Twelve*, w: *Women Priests: A catholic commentary on the Vatican declaration*, red. A. Swidler, L. Swidler, New York 1977, s. 114-121.

<sup>33</sup> Por. R.R. Ruether, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, New York 1981, s. 46-47.

<sup>34</sup> E. Johnson, *Disputed Questions: Authority, Priesthood, Women*, „Commonweal” 26.01.1996, s. 8.

<sup>35</sup> B. Brooten, *Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)*, w: *Women Priests...*, s. 141-144; L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 103; E. Adamiak, *Odstaniając to, co znane. Lektura Biblii z perspektywy kobiet*, w: *Powołanie kobiety. Kobiecość – uniwersytet – świętość*, Poznań 2006, s. 24.

(Mt 26,20: „Z nastaniem wieczoru zajął miejsce u stołu razem z dwunastu <uczniami>”; Mk 14,17: „Z nastaniem wieczoru przyszedł tam razem z Dwunastoma”; Łk 22,14: „A gdy nadeszła pora, zajął miejsce u stołu i Apostołowie z Nim”<sup>36</sup>) odnosi się nieodparte wrażenie, iż Jezus spożywał ten świąteczny posiłek jedynie w gronie Dwunastu, teolożki twierdzą, że niekoniecznie tak musiało być. Argumentują one, iż biorąc pod uwagę całość Ewangelii, widzimy, że powszechnym zwyczajem Jezusa było jądanie posiłków w towarzystwie bardzo wielu osób (por. Łk 13,26; 14,1; 15,2; Mt 11,19; Mk 3,20; 14,3; 1,29-31; 2,15; 6,31-44; 8,14; J 2,1-11; 4,8; 21,12). Można więc przypuszczać, że nie inaczej było podczas tej uroczystej kolacji<sup>37</sup>. Z kolei – jak podaje wybitny amerykański biblista Raymond Brown – opierając się na opisie Ostatniej Wieczerzy według Czwartej Ewangelii, możliwe jest, że były na niej obecne uczennice Jezusa, gdyż w odnośnym fragmencie mowa jest o „umiłowanych” Jezusa, zaś Ewangelista Jan określał tym terminem nie tylko Dwunastu, ale także pozostałych uczniów, włączając kobiety<sup>38</sup>.

Argument 4: Podobieństwo naturalne. Po serii „argumentów historycznych”, deklaracja stwierdza, że „będzie użyteczne i wskazane jeszcze dodatkowo wyjaśnić w oparciu o refleksję teologiczną, że tylko mężczyźni są powoływani do przyjęcia święceń kapłańskich, co pozostaje w ścisłym związku z naturą tego sakramentu i jego specyficzną relacją do Misterium Chrystusa. Nie chodzi jednak w tym wypadku o przytoczenie przekonującego argumentu, lecz o wyjaśnienie tej zasady za pomocą analogii wiary”<sup>39</sup>. Trudno jednak potraktować wypowiedź Kongregacji inaczej jak argument właśnie. Dodajmy – argument natury teologicznej. Chodzi zatem o następujące rozumowanie: kapłan działa w „osobie Chrystusa”, jest więc znakiem Chrystusa. Aby ten znak był czytelny, jedynie mężczyzna może Go reprezentować. Dla autorek feministycznych znamienne jest jednak to, że naturalne podobieństwo odnosi się tylko do płci, a nie na przykład do rasy Jezusa – a zatem mężczyzna reprezentujący Jezusa może być czarny lub żółty, byleby był mężczyzną<sup>40</sup>. Powtarza się więc tu taki sam zarzut jak w przypadku normatywności męskości Dwunastu. Wydaje się, że *Inter insigniores* chce uniknąć takiego zarzutu i uprzedzając go, twierdzi, że różnica płciowa jest ważniejsza niż na przykład różnica etniczna. Teolożki podkreślają jednak, że niekoniecznie tego samego zdania był Jezus. Potwierdzałyby to w pewien sposób praktyka Kościoła, który miał poważne wątpliwości co do chrztu nie-żydów (pogan), nie miał jednak żadnych wątpliwości co do chrztu kobiet<sup>41</sup>. W odniesieniu do tego argumentu

<sup>36</sup> Cytaty za: Biblia Tysiąclecia, wyd. III.

<sup>37</sup> S. Tunc, *Des femmes aussi suivaient Jésus. Essai d'interprétation de quelques versets des évangiles*, Paris 1998, s. 69-78; M.R. Maguire, *Bible, liturgy concur: women were there*, „National Catholic Reporter” 05.06.1998.

<sup>38</sup> R. Brown, *Roles of Women in the Fourth Gospel*, „Theological Studies” 36,4 (1975), s. 694-695.

<sup>39</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Inter insigniores*.

<sup>40</sup> R.R. Ruether, *To Change the World...*, s. 46-47.

<sup>41</sup> E. Carroll, *Women and ministry*, s. 671; S.M. Schneiders, *Did Jesus Exclude Women from Priesthood?*, w: *Women Priests...*, s. 227-233.

można wysunąć również następujący zarzut: nawet jeśli przyjąć, że różnica płciowa jest najistotniejszą z różnic występujących między ludźmi, to rodzi się pytanie o to, o ile większa jest ona od pozostałych, że ma aż tak duże znaczenie w kwestii reprezentowania Jezusa, przy czym – jak wskazuje praktyka Kościoła – pozostałe nie mają żadnego znaczenia.

Tę praktykę sakramentalną, opartą o naturalne podobieństwo *Inter insigniores*, porównuje do konieczności używania chleba i wina w Eucharystii. Jednak – jak podkreślają oponenty – od tej zasady są wyjątki, jak choćby zastępowanie wina moszczem winnym dla księży-alkoholików<sup>42</sup>. W przypadku podważania argumentu z podobieństwa naturalnego wskazuje się również na fakt, że kobiety już teraz działają *in persona Christi*, kiedy udzielają sakramentu chrztu oraz małżeństwa<sup>43</sup>. Ponadto autorki nie szczędzą krytyki pod adresem *Inter insigniores*, twierdząc, że deklaracja idzie pod prąd tradycji, która uznawała męskość Chrystusa za nieistotną teologicznie<sup>44</sup>.

Podważając argument o konieczności naturalnego podobieństwa, redefiniuje się czasem kwestię reprezentowania Chrystusa przez kapłana. Twierdzi się, że wyświęcony reprezentuje bezpośrednio jedynie Kościół, a nie Chrystusa, co całkowicie znosi argument o konieczności naturalnego podobieństwa<sup>45</sup>.

Większość feministek twierdzi zatem, że płeć nie ma znaczenia w kwestii reprezentowania Chrystusa. Warto jednak nadmienić, że wśród autorek feministycznych można spotkać również tezę zgoła przeciwną. Jako przykład można podać poglądy Mary Aquin O'Neill, która przypisuje męskości Chrystusa przesadne znaczenie i popada w zupełną skrajność, twierdząc, że Chrystus, będąc mężczyzną, a zatem posiadając męską naturę, „nie mógł zbawić całej ludzkości”<sup>46</sup>. Chrystus-mężczyzna potrzebował zatem kobiecego dopełnienia, które O'Neill upatruje w Maryi. Matka Jezusa jest zatem według niej współodkupicielką. Bazując na takiej dualistycznej antropologii, O'Neill podkreśla więc, że kwestia ordynacji kobiet nie jest „jedynie” kwestią sprawiedliwości, ale właściwie jest konieczna, aby Kościół mógł być w pełni sakramentem zbawienia<sup>47</sup>.

W deklaracji pojawia się również argument, będący przedłużeniem argumentu o konieczności naturalnego podobieństwa: Chrystusa, który jest Oblubieńcem Kościoła-Oblubienicy, musi reprezentować mężczyzna. W odpowiedzi na takie twierdzenie teolożki podkreślają, że kapłan sprawujący Eucharystię nie reprezentuje jedynie Chrystusa, ale także Kościół – Oblubienicę. Mężczyzna może

<sup>42</sup> S.M. Schneiders, *Did Jesus Exclude Women...*, s. 227-228.

<sup>43</sup> E. Doyle, *The Question of Women Priests and the argument in Persona Christi*, „Irish Theological Quarterly” 50 (1983-1984), s. 212-221.

<sup>44</sup> E. Carroll, *Women and ministry*, s. 685. s. 154; A. Cunningham, *The Ministry of Women in the Church*, „Review for Religious” 28 (1969), s. 138.

<sup>45</sup> E.J. Kilmartin, *Apostolic office: sacrament of Christ*, „Theological Studies” 36,2 (1975), s. 263.

<sup>46</sup> M.A. O'Neill, *The Nature of Women and the Method of Theology*, „Theological Studies” 56 (1995), s. 735.

<sup>47</sup> Taż, *The Mystery of Being Human Together: Anthropology, w: Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, red. C. LaCugna, San Francisco 1993, s. 155.

zatem symbolizować kobietę, ale kobieta nie może reprezentować mężczyzny. Za takim myśleniem – twierdzą autorki – stoi antropologia, która postrzega męskość jako uniwersalne człowieczeństwo, w którym zawiera się kobiecość, kobiecość zaś jest niekompletna, nie jest pełnią człowieczeństwa<sup>48</sup>. Nie trzeba chyba dodawać, że taka koncepcja antropologiczna jest z oczywistych względów opresyjna dla kobiet.

W dyskusji nad ordynacją kobiet pojawiają się oczywiście również argumenty za dopuszczeniem takiej praktyki, nieodnoszące się do argumentów strony przeciwnej. Do najważniejszych należy zaliczyć przede wszystkim argumenty powołujące się na moc sakramentu chrztu. Po pierwsze – w kontekście ordynacji kobiet – podkreśla się, że chrzest „przyobleka” chrześcijanina w Chrystusa tak, że staje się on Jego ikoną, staje się *alter Christus*<sup>49</sup>. Po drugie – co wynika z poprzedniego stwierdzenia – na mocy chrztu każdy chrześcijanin włączony jest w misję kapłańską Chrystusa – dotyczy to również kobiet<sup>50</sup>. Po trzecie – zwraca się też uwagę na fakt, że niedopuszczanie kobiet do sakramentu kapłaństwa jest podważeniem pełnego działania chrztu, który otwiera drogę do wszystkich sakramentów<sup>51</sup>. W obecnej chwili w Kościele katolickim mamy zaś sytuację podwójnej ekonomii sakramentalnej: przeznaczonych dla mężczyzn, dla których dostępnych jest siedem sakramentów i dla kobiet, które mogą otrzymać jedynie sześć sakramentów. Zwolennicy ordynacji powołują się również na argument „historyczny” – ukazują znaczenie kobiet-uczennic Jezusa i ich równość wobec Jego uczniów<sup>52</sup>.

Podsumowując argumenty za ordynacją kobiet i przeciw niej, warto podkreślić, że dawniej stały argument przeciw ordynacji kobiet wynikał z antropologii odmawiającej kobietom pełnego człowieczeństwa, rzadko zaś padał argument o wyborze na Dwunastu tylko mężczyzn<sup>53</sup>. Wydaje się więc, że uzasadnione jest dziś pytanie o ordynację kobiet, skoro upadła dawna antropologia.

Jak się wydaje, uzasadnione jest również dogłębne przemyślenie stanowiska teologii feministycznej w odniesieniu do struktur kościelnych. Pierwszym powodem – jak staraliśmy się wykazać w niniejszym tekście – jest fakt, że teologia feministyczna jest teologią posoborową, a zatem z pewnością w pewnym stopniu i w pewnym sensie jest teologią „na dzisiejsze czasy”. Po drugie, jest ona w znakomitej większości tworzona przez kobiety, które jeszcze do niedawna były w Kościele – a przynajmniej w teologii – właściwie zupełnie milczące. I choćby z tego powodu warto wsłuchać się w ten nowy głos, który nawet, jeśli często nie jest rozumiany i prawdopodobnie czasem się myli, będzie w Kościele coraz głośniejszy.

<sup>48</sup> R.R. Ruether, *To Change the World...*, s. 45.

<sup>49</sup> E. Johnson, *Disputed Questions...*, s. 7.

<sup>50</sup> J. Wijngaards, *Did Christ Rule out Women Priests?* Great Wakering 1986, s. 64-68.

<sup>51</sup> G. Heinzelmann, *The Priesthood and Women*, „Commonweal” 81 (1965), s. 507.

<sup>52</sup> R. Brown, *Roles of Women in the Fourth Gospel*, s. 688-699.

<sup>53</sup> E. Carroll, *Women and ministry*, s. 677-678; R.R. Ruether, *To Change the World...*, s. 45.

## Bibliografia

- Adamiak E., *Błogosławiona między niewiastami*, Lublin 1997.
- Adamiak E., *Odsłaniając to, co znane. Lektura Biblii z perspektywy kobiet, w: Powołanie kobiety. Kobiecość – uniwersytet – świętość*, Poznań 2006.
- Brooten B., *Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)*, w: *Women Priests: A catholic commentary on the Vatican declaration*, red. A. Swidler, L. Swidler, New York 1977.
- Brown R., *Roles of Women in the Fourth Gospel*, „Theological Studies” 36,4 (1975).
- Carroll E., *Women and ministry*, „Theological Studies” 36,4 (1975).
- Clarkson S., *Dictionary of Feminist Theologies*, red. L. Russell, Louisville 1996.
- Cunningham A., *The Ministry of Women in the Church*, „Review for Religious” 28 (1969).
- Doyle E., *God and the Feminine*, „Clergy Review” 1971.
- Doyle E., *The Question of Women Priests and the argument in Persona Christi*, „Irish Theological Quarterly” 50 (1983-1984).
- Evans G.R., *Ordination of Women*, „Homiletic and Pastoral Review” 73 (1972).
- Feminist Theology in Different Contexts*, red. E. Schüssler Fiorenza, M. Shawn Copeland, London – Maryknoll 1996.
- Gomola A., *Bóg kobiet*, Tarnów 2010.
- Heinzelmann G., *The Priesthood and Women*, „Commonweal” 81 (1965).
- Hünemann P., *Conclusions regarding the female diaconate*, „Theological Studies” 36,2 (1975).
- Isherwood L., McEwan D., *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (1963).
- Johnson E., *Disputed Questions: Authority, Priesthood, Women*, „Commonweal” 26.01.1996.
- Johnson E., *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York – London – Ottawa 1998.
- Johnson E., Ross S.A., *Feminist Theology: Review of Literature*, „Theological Studies” 56 (1995).
- Johnson E., *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies” 45 (1984).
- Johnson E., *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York – London 2003.
- Kilmartin E.J., *Apostolic office: sacrament of Christ*, „Theological Studies” 36,2 (1975).
- Kongregacji Nauki Wiary, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* (1976).
- Maguire M.R., *Bible, liturgy concur: women were there*, „National Catholic Reporter” 05.06.1998.
- Majewski J., *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004.
- Maliszewska A., *Nowe metafory Boga w teologii feministycznej jako próba wyrażenia Niewyrażalnego/nej*, w: *Nauka a Tajemnica*, red. A. Wilczek, Ł. Dawidowski, Katowice 2011.

- McEwan D., *Ordynacja kobiet – żyjącą tradycją*, w: *Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej. Materiały z konferencji „Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej – konfrontacje”*, Szczecin, 2-4 czerwca 1992, red. I. Iwasiów, P. Urbański, tłum. P. Urbański, Szczecin 1998.
- McKenna M.L., *Women of the Church: Role and Renewal*, New York 1967.
- Meyer Ch.R., *Ordained Women in the Early Church*, „Chicago Studies” 4 (1965).
- Meyer E.C., *Are there theological reasons why the church should not ordain women priests?*, „Review for Religious” 34 (1975/76).
- Nowak A., *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 2000.
- O’Neill M.A., *The Mystery of Being Human Together: Anthropology*, w: *Freeing Theology: the essentials of theology in feminist perspective*, red. C. LaCugna, San Francisco 1993.
- O’Neill M.A., *The Nature of Women and the Method of Theology*, „Theological Studies” 56 (1995).
- Otranto G., *Notes on the Female Priesthood in Antiquity*, „Journal of Feminist Studies” 7,1 (1991).
- Patrick A.E., *Women and religion: A survey of significant literature, 1965-1974*, „Theological Studies” 36,4 (1975).
- Rowland T., *Wiarą Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010.
- Ruether R.R., *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, New York 1981.
- Schneiders S.M., *Did Jesus Exclude Women from Priesthood?* w: *Women Priests: A catholic commentary on the Vatican declaration*, red. A. Swidler, L. Swidler, New York 1977.
- Schüssler Fiorenza E., *The Twelve*, w: *Women Priests: A catholic commentary on the Vatican declaration*, red. A. Swidler, L. Swidler, New York 1977.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Tunc S., *Des femmes aussi suivaient Jésus. Essai d’interprétation de quelques versets des évangiles*, Paris 1998.
- Watson N.K., *Introducing Feminist Ecclesiology*, Cleveland.
- Wijngaards J., *Did Christ Rule out Women Priests?*, Great Wakering 1986.
- Wijngaards J., *No women in holy orders? The women deacons of the Early Church*, Canterbury Press 2002.

Słowa kluczowe: teologia feministyczna, struktury Kościoła, ordynacja kobiet

Keywords: feminist theology, structures of the Church, women’s ordination