

KS. JAN RADKIEWICZ

Kobieta w Kościele

WPROWADZENIE

W 1925 r. pisała T. Brodawska¹ o społeczeństwie, które często odmawia kobiecie człowieczeństwa. Przemiana pozycji kobiety w świecie zwróciła uwagę na tzw. „kwestię kobiecą”, tj. rozbudziła zainteresowanie tą tematyką. Przez wieki traktowano kobietę w wielu kulturach jako niedoskonałego człowieka, przyczynę wielu nieszczęść, uosobienie zła².

Wiele kobiecych postaci w historii Kościoła odegrało jednak znaczącą rolę dla rozwoju duchowości i myśli chrześcijańskiej. Stąd konieczność przemyślenia na nowo relacji między mężczyzną i kobietą. Zasadę tę przypomniał już Sobór Watykański II: „Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z samego siebie” (KDK 24).

Wybitne pisarki chrześcijańskie „uzupełniają” rolę kobiety. S. Undset akcentuje silniej stronę doczesną, G. von le Fort wyraźniej stronę nadprzyrodzoną. Różne koncepcje kobiety poszukują szeroko pojętej emancypacji. Postrzegają w kobiecie odrębnego człowieka.

Dzisiaj Katechezy środowce Jana Pawła II „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”, jak i wiele innych opracowań³, ukazują inną perspektywę pisania o kobiecości z uwzględnieniem człowieczeństwa, bez którego kobiecość zawieszona jest w próżni. Współczesna praktyka beatyfikacyjna i liturgiczna kultu kobiety, stawia ją na równi z mężczyzną, pokazując także, że również ona może prowadzić autentyczne życie.

W nowoczesnym społeczeństwie kobieta została ukazana, jako osoba samodzielna, w negatywnym znaczeniu tego słowa, przybierająca typowo męską postawę, ponieważ współcześnie istnieje trend prowadzący nie do równości płci, lecz do zrównania wszystkich⁴

¹ *Kobieta w rodzinie*, Kraków 1925, s. 55.

² Por. E. Durlak, *Czy naprawdę nie wiadomo kim jest kobieta?*, w: *W drodze* 9 (1988) s. 101-105.

³ Watykan 1986.

⁴ Por. A. B e n g s c h, *In der Schule des Glaubens*, München 1980.

Kobieta w Kościele to temat nowych dyskusji we współczesnym chrześcijaństwie. Przykładem mogą być różne reakcje na fakt powołania kobiety na luterańskiego biskupa w Hamburgu. Niektórzy oceniają to wydarzenie jako przełom, inni mówią o „duchowej katastrofie”. Pytanie o pozycję kobiety w Kościele jest rozważane w całym ruchu ekumenicznym. Przykładem jest dokument z 1981r.: „Wspólnota mężczyzn i kobiet w Kościele” (tzw. Sheffield Report). Pytanie o taką pozycję kobiety nie może być wyizolowane, lecz powinno być analizowane na tle chrześcijańskiego obrazu Boga i człowieka („Bóg nie jest mężczyzną”) i w kulturalno antropologicznych warunkach tradycyjnego myślenia oraz dzisiejszego naukowo humanistycznego poznania w połączeniu z wypowiedziami biblijnymi.

Temat „ordynacja kobiet” (kapłaństwo) jest tylko częścią tego, o co rzeczywiście chodzi, gdy polemizuje się na temat pozycji kobiety w Kościele. Zasadnicze pytanie brzmi: jak powinien reagować Kościół na przemiany społeczne? Co może przyjąć, a co odrzucić?

Papieska Rada ds. Świeckich zorganizowała międzynarodową konferencję pt.: „Odnowione zaangażowanie ze strony wszystkich dla dobra kobiet na całym świecie”⁵ Jan Paweł II przypomniał uczestnikom konferencji, że kobiety i mężczyźni są równi wobec prawa, ale nie jednakowi. Konferencja była dalszym ciągiem refleksji Kościoła nad rolą i miejscem kobiety we współczesnym świecie.

Papież Jan XXIII w swojej encyklice „Pacem in terris” (1963 r.) podkreślił rolę kobiety w Kościele. Obok wzrostu znaczenia klasy robotniczej i uwolnienia narodów spod obcego panowania, zaliczył tę sprawę do tzw. trzech „znaków czasu”, które w szczególny sposób określają teraźniejszość (nr 43).

Przemian społecznych Kościół nie może lekceważyć, ani też przyjmować bezkrytycznie. Wymaga to tzw. „daru rozróżnienia duchów”. Znaki czasu mogą być właściwie oceniane tylko w świetle Ewangelii (Gaudium et spes, art. 4).

Trudno zreferować w szczegółach pozycję kobiety w Kościele. Zachodzi potrzeba redukcji w tej obszernej dziedzinie. Ograniczamy się do istotnych aspektów.

⁵ Ta konferencja odbyła się w XII.1996 r. W czasie poprzedniej konferencji w Pekinie, zorganizowanej przez ONZ, przedstawiciele Stolicy Apostolskiej przypomnieli działaczom organizacji międzynarodowej, że każda osoba musi cieszyć się szacunkiem jako jedność ciała, umysłu i ducha tak, by nie traktowano jej jako przedmiot czy narzędzie służące interesom gospodarczym bądź politycznym.

1. WYZWANIE RZUCONE PRZEZ FEMINIZM

W 1979 r. w Monachium na Akademii Katolickiej został wygłoszony referat pt.: „Emancypacja kobiety. Między biologią i ideologią” Jeden z biologów sformułował tezę, iż kobiety mają większe niż mężczyźni zdolności do troszczenia się o małe dzieci. Wypowiedź ta zainicjowała burzliwą dyskusję, która dowiodła, że ruch feministyczny jest przeciwny przyjęciu specyficznych różnic płciowych, różnice te widzi jedynie jako „społeczną rolę”, uznając jednocześnie, że są one wymienne między mężczyznami i kobietami.

Tego rodzaju prądy myślowe są określone w literaturze jako „feminizm równości”, który w każdym człowieku dostrzega tyleż cech męskich, co i żeńskich. Mówi się jednak o tzw. androgynii, tj. „kobiecości mężczyzny” Pokonaniu różnic płciowych służy też pojęcie „całości”; różnice te podzielone właściwie powinny w każdym indywiduum doprowadzić do „całości”

Można znaleźć także głosy przeciwne, które zdają się nasilać. Wysuwają one autonomię kobiety na plan pierwszy (gynocentryczny feminizm). Typowym dziełem dla tego kierunku jest „Naturalnie kobieca” (1990 r.) teologa ewangelickiego Christi Mulack. Feministkom o odcieniu marksistowskim Mulack zarzuca postawę „obrońną wobec biologii” Z jednej strony - pisze autorka - feminizm przyznaje się do materializmu, z drugiej odczuwa totalny lęk przed cielesnością, której nie można odłączyć od społeczeństwa, kultury i ducha (s. 87 n). Z powodu licznych biologizmów zaprzeczenie „biologicznej podmiotowości człowieka” byłoby tym samym, co „użycie głowy jako środka leczniczego przeciw bólom głowy” (s. 35). Feministyczne żądania, by możliwie daleko odsunąć różnice płci i ciężę zastąpić technologią, komentuje C. Mulack w słowach: „Wrogość wobec kobiet i ustawienie mężczyzn w centrum zakrawa na kpinę” (s. 33).

Na podstawie pogłębionej refleksji na temat cech kobiety C. Mulack kieruje się przeciw koedukacji: „świadome kobiety - twierdzi - przejawiają lekceważący stosunek wobec pornografii i problemów ekologicznych” (s. 51). Uświadomienie sobie niebezpieczeństw związanych z tzw. technologią genów doprowadziło feminizm do ponownej refleksji o kobiecej specyfice i do większego doceniania cech naturalnych. „Ten pozytywny rozwój będzie w gynocentrycznym feminizmie dlatego obecny, ponieważ umniejsza to, co męskie i eksponuje kobiecość” stwierdza autorka. Razem z hamburskim antropologiem R. Knussmannem Mulack ocenia mężczyznę jako „fałszywy chwyt natury” (s. 85 n).

Wspomniane wyżej kierunki feminizmu znajdują swoje odbicie w tzw. teologii feministycznej. Ideał androgynistyczny lub gynocentryczny jest

przenoszony na obraz Boga i Kościoła⁶ „Gynocentryczni” feminiści żądają kultu „bogini” Główną inspiratorką tego ruchu jest siostra zakonna z USA Mary Daly⁷ W Niemczech należą do tej grupy Ch. Mulack i E. Sorge. Inne feministki pragną obraz Boga wyposażyć w przymioty męskie i żeńskie. Dorota Soelle wspomina tutaj o „demokratycznym obrazie Boga”⁸ Demokratyczny ideał równości znalazł przede wszystkim odbicie w anglosaskiej strefie językowej. Tam, gdzie w tekście biblijnym jest mowa o Bogu - Ojcu niebieskim, zastępuje się określenie Boga bądź przez naturalne wyrażenia (np. Początek) lub przez obraz matki.

Tak jak w odniesieniu do ludzi feminizm odrzucił dopełnienie mężczyzny przez kobietę, tak też wyakcentował podział na męską i żeńską strukturę symbolu w obrazie Boga i Kościoła. I tak np. na ewangelickim „Kirchentagu” w Berlinie (1989 r.) przedstawiono oficjalny zbiór tekstów biblijnych pt. „Sprawiedliwy dla kobiet”, w którym męskie określenia i gramatyczne formy słowa „Bóg” zostały celowo pominięte. Usunięto przede wszystkim tytuł „Pan” („Kyrios”).

W tej perspektywie staje się również zrozumiały wybór kobiety na luterańskiego biskupa. Dla teologii feministycznej ordynacja (kapłaństwo) kobiet staje się w sposób oczywisty początkiem rewolucyjnych przemian w całej teologii chrześcijańskiej.

Tym, co łączy różne kierunki w feminizmie, jest wspólne odrzucenie faktu, że mężczyzna i kobieta powinni się uzupełniać. Przy historycznej ocenie wydaje się, że nowoczesny feminizm jest radykalizacją marksizmu. Już Engels głosił, że w rodzinie mężczyzna jest ciemieżycielem, a kobieta proletariatem. Wyzwolenie kobiety – jego zdaniem – było możliwe przez jej udział w procesie produkcji. Wszystkie kobiety – według Engelsa –

⁶ Por. C. M u l a c k , *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983; H.Schenk, *Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland*, Muenchen 3 1983, s. 204 nn. Obraz androgynny Boga ukazuje się jako odpowiednik człowieka, który jednocześnie jest „androgynistyczny” jednocząc w sobie męskość i kobiecość. Ta „androgynność” lub „całość” tworzy zasadę główną teologicznego feminizmu. Punktem wyjścia jest antropologia, która widzi mężczyznę i kobietę nie w ich wzajemnym dopełnieniu, lecz w każdej jednostce pragnie wymieszać równomiernie te polarytety; zob. L u t z v o n P a d b e r g , *Feminismus- eine ideologische und theologische Herausforderung*, Wuppertal 1985, s. 82 i 104.

⁷ Autorka jest jedną z największych przedstawicieli teologicznego feminizmu; por. *Beyond God the Father*, Boston 1973; po niemiecku: *Jenseits von Gottvater Sohn Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, Muenchen 1980; *Die Frau im Urchristentum*. Opr.G. D a u t z e n b e r g (=Quaestiones disputatae 95), Freiburg 1992, s. 334 n.

⁸ Por. *Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfrage an autoritaere Religion*, w: *Concilium* 17(1981) s. 227.

powinny tak samo jak mężczyźni współpracować w „fabryce” W konsekwencji rodzinę można rozwiązać, a dzieci powinny być wychowywane przez społeczeństwo (Engels, Dzieła, 62 - 64).

Nowością feminizmu lat 60, jest uświadomienie ucisku kobiety w społeczeństwie, którego podstawę stanowi uprzywilejowana socjalna pozycja mężczyzny. Odebranie mężczyznom przywileju odpowiedzialności i przewodniczenia („ojca rodziny”) jest bazą łączącą wszystkie kierunki feminizmu i ma swoje historyczne uzasadnienie w marksizmie. Człowiek – sądzi Marks – jest tylko „całością” stosunków społecznych (Wczesne pisma II 3). Stąd w wielu krajach akcentuje się, że to nie rodzina jest głównym powołaniem kobiety, a obecne miejsce kobiety w rodzinie jest wyłącznie rezultatem specyficznego podziału pracy, który dokonał się ze względu na płeć.

Emancypacja kobiet, która zaczęła się na przełomie XIX i XX wieku, była słusznym procesem wyzwolenia się kobiet z zależności prawnych i obyczajowych. Obecnie rola się odwraca. Kobieta często traktuje instrumentalnie mężczyznę w sferze życia seksualnego, a potem go odrzuca. Poglądy feministek, jak prawo do sztucznych poronień, do posiadania dziecka bez męża, świadczą o niedojrzałości w pojmowaniu roli kobiety i matki.

2. BYĆ MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ JAKO ZADANIE DANE STWORZENIU

Współczesny feminizm stawia żądania. Kościół próbuje się do nich ustosunkować. Człowiek jest bowiem w każdej komórce ciała mężczyzną lub kobietą, tzn. cała jego istota fizyczno-duchowa naznaczona jest płciowością.

Niektóre feministki zachowują dystans do twierdzeń pierwotnego matriarchatu (dominacja matki). Znany socjolog Rene Koenig wskazuje, iż „resztę” teorii o matriarchacie można znaleźć w politycznym żurnaliźmie i wulgarnym marksizmie. Czasami teologowie katoliccy traktują marksistowski mit o matriarchacie jako owoc nauk historycznych. Wydaje się, że dla dialogu z innymi religiami ważnym byłoby pośrednictwo filozofii, która uporządkowuje systematycznie różne humanistyczno-naukowe twierdzenia.

Zasadnicza teza, występująca w wielu publikacjach, pochodzi od Filipa Lerscha, fenomenologa, i znajduje się w dziele „Istota płci” (1968 r.). Lersch zakłada, że duchowa postawa człowieka nie może być izolowana od cielesności. Lersch posługuje się przykładem „ręki” Mocna ręka mężczyzny jest zdolna do technicznego opanowania środowiska, podczas gdy delikatna ręka kobiety jest bardziej przeznaczona do opieki nad

mężczyzną (s. 31). Lersch podaje jeszcze przykład skóry, która jest u kobiety bardziej delikatna, ma szczególną wrażliwość na dotyk, a tym samym jest bardziej wyczulona na bliskie sobie otoczenie (s. 33). U mężczyzny skóra przyjmuje bardziej funkcje kierownicze dla działania organów ciała.

Na podstawie licznych obserwacji próbuje Lersch znaleźć coś w rodzaju zawsze „męskich” i zawsze „żeńskich” właściwości. U mężczyzny znalazłby się mocniejszy trend działania z wewnątrz (środką) na zewnątrz, podczas gdy kobieta zawsze skłania się podciągać zewnętrzne wrażenia na wewnętrzny środek. Lersch podaje dla mężczyzny określenie „ekscentryczności”, odnośnie zaś kobiety wprowadza pojęcie „centralności” (s. 62 n). Lersch jest przy tym pewny, iż owa polaryzacja nie jest identyczna z konkretnym „być mężczyzną lub kobietą”. Te struktury tworzą jednak zachowania, które są antropologiczną refleksją o wysokich wartościach.

Stosunek biologii, psychologii i socjologii, który będzie bliżej określony przez nauki humanistyczne i poddany dalszej refleksji przez filozofię, jest niewystarczającym dla chrześcijan, aby odpowiedzieć na powyższe pytania.

„Być mężczyzną lub kobietą” nie jest dla chrześcijańskiej oceny wartościowania produktem przypadkowym ślepej ewolucji, lecz stwórczym darem Boga⁹. W pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1, 27) czytamy, że „jako mężczyznę i kobietę stworzył ich” i wnet potem: „i widział Bóg, że to było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Obie płcie są zatem stworzone na obraz Boży i są sobie równe, lecz nie tego samego rodzaju. To wyklucza każde poniżenie kobiety, jak i marksistowskie myślenie o jej roli, które bogactwo ludzkiego życia redukuje do zmian stosunków socjalnych.

Wydaje się zrozumiałym, że także socjologizm ma tutaj swój prawdziwy środek. Można zauważyć duże pole gry, wewnątrz którego można odnaleźć wszystkie cechy bycia mężczyzną i kobietą, zarówno wrodzone, jak i uformowane. Nie wszystkie stereotypowe przedstawienia są „typowo męskie” lub „kobiece” (np. „mężczyzna nigdy nie płacze”, czy „kobieta nie zna się na technice”). Jedno jest pewne: Kto wychodzi z chrześcijańskiego obrazu człowieka, ma przewagę nad ateistycznymi ideologiami, które albo poniżają kobietę (naziści – „maszyna do rodzenia”), albo kobiecość deklarują jako „rolę” do odegrania (marksizm).

Także w chrześcijaństwie stosunek płci kryje w sobie pewne niebezpieczeństwa. Pierwotny człowiek jest naznaczony przez grzech, który

⁹ Por. E. Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Werke Bd.V, Louvain/ Freiburg 1959; H.U. von Balthasar, *Godność kobiety*, w: Kosmos i człowiek (=Communio 4), Poznań- Warszawa 1989, s. 258-264.

prowadzi potem do walki płci, przy której kobieta często przegrywa¹⁰ Biblijna scena pierwszego upadku człowieka opisuje to negatywne następstwo oddzielenia człowieka od Boga: „W bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, a on będzie panował nad tobą.” (Rdz 3,16). Uciemnienie kobiety wynika z dominacji mężczyzny, o której wspomina Nowy Testament w obrazie „głowy” Akcentuje to szczególnie św. Paweł: Powinniście wiedzieć, że „głową każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś jest głową kobiety” (1 Kor 11, 3). To bycie „głową” nie jest przedstawione jako następstwo grzechu w raju, jak to sugeruje egzegeza feministyczna, lecz jest zakotwiczone w stworzeniu. Podobne przedstawienie męża jako „głowy” swojej żony jest wzięte z listu do Efezjan (Ef 2, 21-33). Te wypowiedzi określone są współcześnie jako produkt przesadnej struktury socjalnej.

Pogłębiona refleksja antropologiczno- teologiczna doprowadziła wielu teologów¹¹ do zmiany myślenia. Powody mogą być następujące:

„Poddanie” kobiety z Listu do Efezjan dokonuje się w ramach obopólnego oddania (Ef 5, 21). To podkreśla Jan Paweł II w Liście apostolskim traktującym o godności i powołaniu kobiety („Mulieris dignitatem” nr 24). Mąż powinien wstawiać się za żoną, jak Chrystus za Kościołem. Żona żyje w małżeństwie odpowiedzią Kościoła na miłość Chrystusa. Jeżeli osoby, jako małżonkowie, przejmą ten stosunek jako porządek miłości, nie ma ona wtedy nic poniżającego.

Wypowiedzi św. Pawła w jego Listach są wypowiedziami w innej sytuacji społecznej, w której zależność kobiety od mężczyzny była większa niż obecnie. To „poddanie” małżeńskie może wyglądać różnie według krajów, sytuacji i czasów, nawet gdy jest ono podstawowym prawem Bożym ważnym dla rozwoju rodziny.

O tych problemach w małżeństwie pisał dawno temu Pius XI w encyklice „Casti Connubi” (nr 27n). Także w czasach współczesnej „równości” płci, kobieta jest więcej związana z dziećmi i z domem, podczas gdy mężczyźnie przypada funkcja przewodniczenia w rodzinie. Mężczyzna jest najczęściej „głową”, kobieta bardziej „sercem” rodziny (por. jw. Pius XI). Współczesny rozwój przynosi jednak pewne zbliżenie społeczne zadań. Jeżeli powstają problemy w małżeństwie, w rodzinie, to wydaje się przez to, że mężczyzna jako ojciec i mąż nie nadąża w swojej odpowiedzialności przewodniczenia jako „głowa” rodziny.

¹⁰ Por. H. B. Gerl Falkovitz, *Beruf und Berufung der Frau*, w: *Katholische Bildung* 9 (1987) s. 460; H.U. von Balthasar, *Godność kobiety*, s. 260-261.

¹¹ Por. B. Gerl, *Frau und Theologie: Anzeichen eines neuen Bewusstseins?*, w: *Una sancta* 4 (1980) s. 291-295.

Kierownicza rola mężczyzny i służebna rola kobiety nie są oczywiście żadnymi uniwersalnymi zasadami dla wszystkich czasów, sytuacji, lecz ustalonymi funkcjami bycia „mężczyzną” i „kobietą”, które zawiera w sobie także obopólne „poddanie”. Właściwym punktem widzenia jest obopólne uzupełnienie płci w jedności i w różnorodności. Ważna jest równość oraz ubogacająca komplementarność między mężczyzną i kobietą¹². Tutaj jest widoczna różnica między chrześcijańskim obrazem człowieka a modelem nowoczesnego feminizmu, który odrzuca komplementarność płci.

Godna podkreślenia jest szczególna wrażliwość kobiety i jej „matczyne” zdolności szacunku wobec konkretnej osoby¹³. W czasach, w których zatracą się często wycucie dla tego, co bardziej ludzkie, byłoby koniecznym dla kobiet ustalenie ich charakterystycznych cech, by mogły wspólnie z mężczyzną przejąć odpowiedzialność za rodzinę i społeczeństwo. Z tym korespondują poglądy Christy Meves, która potwierdza różnice fizyczne, psychiczne i duchowe obojga płci. Ch. Journet posługuje się rozróżnieniem dwóch płaszczyzn, „życia Bożego” (na niej jest „równość” między kobietą a mężczyzną) i „powołań i dyspozycji” (w tym są różnicowania), za św. Tomaszem mówiąc o „duszach męskich i żeńskich”¹⁴. Stąd potrzeba rozwoju osobowego według płci. Są bowiem różne mentalności i inklinacje. Wspólne są: pochodzenie (ten sam akt stwórczy), powołanie (do rodzicielstwa) i przeznaczenie (akt odkupienia, aspekt eschatologiczny).

3. SYMBOLIKA MAŁŻEŃSTWA JAKO KLUCZ DO OBRAZU BOGA I KOŚCIOŁA

Stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety nie zostało zniszczone przez odkupienie w Jezusie, lecz zintegrowane w porządku zbawienia. „Być mężczyzną i kobietą” nie jest wyłącznie funkcją, lecz może być rozumiane

¹² Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem* 6-9; tenże, *List do kobiet* (z 29.06.1995r.) s. 7; H. Langkammer, *Rola kobiety w pierwotnym kościele*, w: *Colloquium Salutis* 20(1988), s. 116nn.

¹³ Jan Paweł II; *Mulieris dignitatem* 16 i 18n. Zdolność do macierzyństwa umożliwia kobiecie „szczególną formę relacji międzyosobowych”: J. Zabiełski, *Miejsce i rola kobiety w kształtowaniu moralności wspólnotowej*, w: *Studia Teolog. Biał. Droh. Łomż.* 10 (1992) s. 44. Dalej mówi autor: „Kobieta realizuje siebie, jak również służy wspólnocie przede wszystkim przez macierzyństwo” (s. 47).

¹⁴ *Kościół a kobieta*, w: *Rola kobiety w Kościele*, Lublin 1957, s. 27, 28. W tej pracy zbiorowej, będącej owocem „Wykładów uniwersyteckich dla Duchowieństwa” w sierpniu 1957 r., dotknięto wielu spraw składających się na tzw. kwestię kobiecą. Prelegentami byli wspaniali profesorowie, m.in. S. Wyszyński, K. Wojtyła, czy Ch. Journet ze Szwajcarii.

służebnie. W kalkulacji czynów to „płciowe” będzie obrazem sensu wskazującym na treści duchowe. To jest centralny symbol, który także kształtuje od fundamentów nieznane życie duszy i intuicyjne ujęcie rzeczywistości.

Aby zbliżyć się do tajemnicy bycia mężczyzną i kobietą, wskazujemy na biblijny obraz małżeństwa¹⁵ Już prorocy opisują stosunek między Bogiem i Jego Ludem w symbolu związku małżeńskiego. Bóg ukazuje się tutaj jako „Oblubieniec” (nigdy odwrotnie), Izrael jako „Oblubienica” Chrystus sam przyjmuje takie rozumienie historii zbawienia, określając siebie jako „Oblubieniec” (Mk 2). Porównanie „Chrystus – Kościół” z małżeństwem znajdujemy szczególnie w Liście do Efezjan (Ef 5). Małżonkowie biorą udział w tajemnicy przymierza między Chrystusem i Kościołem.

Tzw. „oblubieńcze” zachowanie kobiety będzie modelem dla człowieka, ludzkości przed Bogiem, także dla mężczyzny. Ponieważ człowiek jest przed Bogiem najpierw istotą „przyjmującą” Ta możliwość „przyjmowania” jest bardziej właściwością kobiety, chociaż nie jest porównywalna z „pasywnością” Przykład Maryi pokazuje, że przyjęcie łaski rozwija się ku aktywnemu współdziałaniu przez jej „fiat” i Boże macierzyństwo.

U mężczyzny jest widoczne bardziej własne działanie. Stąd będzie także łatwiej ustalić, iż obraz Boga symbolicznie, nie ekskluzywnie, jest bardziej „męski”, a obraz człowieka przed Bogiem (np. Kościoła) jest bardziej „kobięcy” Oczywiście, że Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, ale symboliczne mówienie o Bogu nie jest po prostu neutralne płciowo. Bóg stał się człowiekiem jako mężczyzną i to bycie mężczyzną dla Jezusa tworzy moment fundamentalny, wyciskający swoje piętno w historii oraz nie znikający przy przemienieniu ciała. Tak samo godne zauważenia jest to, iż nie mężczyzną, lecz jedną kobietą „przygotowała” inkarnację Boga przez swoje „fiat” Maria jest dlatego u wierzących jedyną kobietą wśród ludzi, która była poczęta bez grzechu pierworodnego i w dziele odkupienia doszła całkowicie do celu¹⁶ Dlatego Sobór Watykański II (LG 8) akcentuje, że Maryja jest modelem Kościoła, jego „obrazem pierwotnym”¹⁷

„Być mężczyzną” Jezusa i „być kobietą” Maryi nie da się wytłumaczyć filozoficznie, ale także zdeklarować w sposób nominalny jako

¹⁵ Wyjaśnienie stosowne znajdziemy m.in. w Instrukcji rzymskiej dotyczącej tematu „kapłaństwa kobiet”- z 1976 r., oraz w *Mulieris dignitatem* Jana Pawła II – z 1988 r.

¹⁶ Por. S. W y s z y ń s k i, *Boża pochwała kobiety*, w: *W światłach tysiąclecia*, Kraków 1961, s. 178-186. Autor pisze, że Bóg powołał do życia i swojego dzieła „pomocnicę”

¹⁷ O. S e m m e l r o t h, *Urbild der Kirche*, Wuerzburg 1950.

historyczny przypadek. Wcielenie Boga, jako mężczyzny, i pierwotne ucieleśnienie Kościoła w Maryi, pokazuje wewnętrzną sensowność współczesnej teologii. Jeżeli przyjmiemy, że obraz Boga jest bardziej „męski” a obraz człowieka przed Bogiem bardziej „kobięcy”, wtedy prowadzi ten porządek równości elementów męskich i żeńskich w obrazie Boga do wymieszania się Boga i człowieka, czyli do panteizmu. Temu niebezpieczeństwu uległa teologia feministyczna. Bóg i człowiek będą tutaj symbolicznie i realnie wymieszani. C. Halkes¹⁸, przedstawiciel teologii feministycznej, mówi o swoistym panteizmie: Bóg miałby być identyczny ze światem, chociaż go przewyższa. Wtedy nie stworzyłby świata z niczego, świat byłby tym samym „ciałem” Boga, w którym On sam się wyraża.

Inne kobiety z tej teologii feministycznej posuwają się jeszcze dalej: mówią w podobny sposób o „staniu się Bogiem” samego Boga w przeciągu historii, lub o „wzajemnym zbawieniu” Boga i człowieka (C. Heyward). Osoba Boga będzie poddana w wątpliwość, a także Jego niezmienność i wszechmoc. Obraz Boga Ojca będzie zastąpiony przez „Matkę Ziemię” rodzącą „światy”, lub jako matczyne „źródło”, które miałoby być identyczne ze światem (R. Ruether z USA).

Reasumując można ustalić, iż teologia feministyczna eliminuje nie tylko wzajemne dopełnienie mężczyzny i kobiety, ale także kojarzy więź miłości między Bogiem a człowiekiem z panteizmem, który ostatecznie niszczy wymiar osobowy i zdolność do kochania, do miłości. Na tym przykładzie można pokazać typowy obraz „chrześcijańskiego” Boga. Obraz Boga w religiach monoteistycznych różni się bowiem od typowego w starożytnym pogaństwie i w religiach Wschodu, przede wszystkim przez dwa momenty: stworzenie świata z niczego i fakt Objawienia w historii. Te dwa fakty nie są możliwe bez transcendencji Boga i Jego właściwej, osobowej rzeczywistości. Bóg jest tym, który stworzył świat i objawił się światu z miłości. Oba te fakty są symbolicznie bardziej „męskiego” wymiaru, podczas gdy „otwarcie się” na Boże działanie bardziej łączy się z „kobięcym” obrazem i symbolem¹⁹

¹⁸ Halkes widzi w kobiecości bardziej symbol immanencji Boga (Jego bliskość i obecność w świecie), transcendencję zaś wyraża symbolicznie bardziej w „męskich” obrazach (dystans Boga); por. C. Halkes, *Frau und Mann als Ebenbild Gottes aus der Sicht der feministischen Theologie*, w: H. Erharter/H. Schwarzenberger, *Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen – Seelsorge*, Wien 1985, s. 94; zob. także w: *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*, w: *Conc 16* (1980), s. 296.

¹⁹ Por. Edyta Stein, *Kobieta, jej zadanie według natury i łaski*, Tczew-Pelplin 1999, s. 67 nn. Jest to cenna pozycja ucząca także teologicznego spojrzenia na powołanie i miejsce kobiety w rodzinie, w Kościele, w kulturze, w społeczeństwie. Autorka podkreśla wielkość macierzyństwa fizycznego i

Dla mistyki chrześcijańskiej obraz duszy przed Bogiem jest obrazem „oblubienicy”, a nie „oblubieńca” Zawołanie Jezusa do „Ojca” należy do istoty nowotestamentalnego obrazu Boga i chrześcijańskiego Objawienia. Nie jesteśmy zatem upoważnieni formułę „Ojcze nasz” zamieniać na „Matko nasza”²⁰

4. CHRYSZTUSOWE SPOJRZENIE NA KOBIECĘ

Charakteryzując postawę Jezusa wobec kobiety należy przypomnieć ówczesne środowisko społeczne. W starożytnym Wschodzie nie szanowano kobiety. Była ona osobą podrzędną. W starożytnej Grecji zauważamy różnice. W Atenach nie odgrywała żadnej roli, w Sparcie okazywano jej niezwykle szacunek. Były one tam nawet kapłankami przy świątyniach.

W czasach biblijnych, w Starym Testamencie, kobieta odgrywała podrzędną rolę w rodzinie, gdzie jej głową był mężczyzna. Siegnijmy do początków stworzenia. Według pierwszego opisu stworzenia (z Księgi Rodzaju 1, 27) mężczyzna i kobieta są stworzeni na obraz Boży. Drugi opis stworzenia (Rdz 2, 18-25) jest bardziej obrazowy: Ewa jest stworzona jako „żebro” Adama. Istotną myślą tych opisów jest m.in. wspólny początek płci w działaniu Boga, tj. wzajemna zależność i równość w istocie²¹

W dalszym opisie Starego Testamentu dochodzimy do następstwa grzechu. Mojżesz pozwolił mężczyźnie na rozwód, jeżeli znajdzie on „coś” odrażającego u swojej żony (Pwt 24,1). Mimo wszystko był to „postęp” podkreślający, że mężczyzna, według Mojżesza, musiał wystawić żonie tzw. list rozwodowy i przez to nie mógł jej „tak sobie” odesłać.

Za czasów Jezusa można było zaobserwować wiele norm ograniczających kobietę, np. przy nawiedzeniu świątyni (miejsce u góry lub w pomieszczeniu obok), zakaz występowania przed sądem jako świadek. Inna była postawa Jezusa. W przeciwieństwie do rabinów Jezus przyjmował towarzyszenie kobiet na drodze swoich pielgrzymek, które szły za Nim aż pod krzyż. Jezus prowadził rozmowy religijne z kobietami, które swoim

duchowego, które realizuje się przez pragnienie całkowitego oddania siebie drugiemu człowiekowi.

²⁰ Por. J. R a t z i n g e r, *Lage des Glaubens*, 1997r.

²¹ Por. J. L a p l a c e, *Du hast uns gerufen*, Freiburg 1966, s. 50-54. Autor doskonale tłumaczy zadanie i powołanie kobiety, tj. „w niej znajdzie mężczyzna objawienie swojej własnej istoty,... Ona nie ma w sobie samej dopełnienia, ale bez jej współpracy nie dojdzie także nigdy do dopełnienia” (s. 52); zob. także H. S c h u e n g e l - S t r a u m a n n, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Muenster 1991; P i n c h a s L a p i d e, *War Eva an allem schuld? Gespraechen ueber die Schoepfung*, Mainz 1995, 65 nn. Ten żydowski pisarz i teolog wyjaśnia dzieło stworzenia mężczyzny i kobiety w raju.

życiem moralnym wprowadzały wielu w zakłopotanie (Łk 10, 39; Mk 15, 40; J 4, 27). Chrystus zaostrza absolutny zakaz rozwodu i sprowadza przez to małżeństwo do pierwotnej woli Stwórcy²² Zamysłem Stwórcy jest małżeństwo nie poligamiczne, lecz z jednym partnerem.

Jezusa postawa wobec kobiet nacechowana jest głębią i wielką przejrzystością. Jezus traktuje na serio kobiety jako osoby i stawia je w pozycji równej mężczyźnie, tj. powołanej także do dziecięstwa Bożego. Odwołuje się często do tzw. „etosu Ewangelii”, który został wpisany w stworzenie od początku, np. w rozmowie z faryzeuszami o małżeństwie, wbrew tradycji niosącej ze sobą upośledzenie kobiety. Zbawiciel okazuje kobietom szczególny „szacunek i cześć” Jest „prawdziwym promotorem autentycznej godności kobiety”²³ W przypowieściach stawia kobiety jako wzór roztropności („panny”), ofiarności („wdowa”) i pobożności. Kobiety były pierwszymi adresatami radości wielkanocnej. Postawa Jezusa wobec kobiet była zatem w tamtej epoce rewolucyjna.

Godne uwagi jest zachowanie Jezusa przy powołaniu Apostołów, którzy tworzą początek kapłaństwa sakramentalnego. Z dużej liczby uczniów i kobiet powołał Chrystus tych, „których chciał” (Mk 3,13). To powołanie dokonało się nie z powodu szczególnej godności. Maryja o największym stopniu świętości, nie należała do tego grona, a jak najbardziej Judasz i Piotr, którzy w porównaniu do „uczennic” nie byli obecni pod krzyżem. Decydująca jest wola Jezusa: „Nie wy mnie wybraliście, ale ja was wybrałem” (J 15,16). Apostołom powierzył Chrystus tajemnicę Eucharystii (Łk 22,19), a przez to zadanie powołał ich do kapłaństwa. Chociaż wiele kobiet i uczniów było obecnych wówczas w Jerozolimie, Chrystus zaprosił na Ostatnią Wieczerzę tylko Dwunastu Apostołów. Ten fakt jest wyjątkowy, ponieważ przy innych posiłkach nie ma mowy o takich ograniczeniach.

Znacząca jest również postawa Jezusa po Zmartwychwstaniu. Naprzeciw ówczesnej praktyki, która nie uznawała świadectwa kobiet, zjawia się najpierw im Chrystus i powierza zadanie zanieśienia uczniom radosnej nowiny o zmartwychwstaniu (J 20, 11nn). Z własnej woli nie przekazał jednak Chrystus kobietom władzy apostołskiej, tak jak to uczynił Apostołom. Mamy tutaj zatem do czynienia z motywem teologicznym, a nie antropologicznym.

²² Por. Mk 10,2-12; 1 Kor 7,10n; A. Ziegenaus, *Als Mann und als Frau schuf er. Zum sakramentalen Verstaendnis der geschlechtlichen Differenzierung des Menschen*, w: MTh Z 31(1980).

²³ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 12 i 13; por. E. Cavalcanti, *Zadania kobiety w Kościele*, w: Com 6(1993) s. 58 nn.

5. PROBLEM DOPUSZCZENIA KOBIET DO KAPŁANSTWA SŁUŻEBNEGO

Kapłaństwo kobiet, to temat obecnie często dyskutowany. Obserwujemy dzisiaj ordynację kobiet w ewangelickich kościołach Niemiec. Także Kościół anglikański dopuszcza kobiety do diakonatu i kapłaństwa. Z powodu bogatej problematyki w tym zakresie, chcemy poruszyć tylko niektóre aspekty.

O „kapłaństwie kobiet” pisano już przed II wojną światową²⁴ W pierwszym wieku po Chrystusie przyjęto, że kobieta podczas nabożeństwa powinna wiedzieć, że jest „ołtarzem Boga” (Didaskalia XV, 124). Kościół mógł zatem całkiem pewnie przydzielić kobiecie należne jej zadania. Właściwe funkcje kapłańskie (udzielanie sakramentów św., m.in. sprawowanie Eucharystii) nie wchodziły w ogóle w rachubę. To nie było nigdy przedmiotem dyskusji²⁵

W teologii katolickiej w praktyce kapłaństwa służebnego kobiet liczy się przede wszystkim postawa Jezusa, świadectwo Pisma św. oraz praktyka Kościoła. Kościół motywuje postawę Jezusa, który powołał tylko mężczyzn do głoszenia Ewangelii²⁶ Wybór mężczyzn na urząd apostołski nie był „czasowy” Gdy chodzi o sakramentalną kontynuację Apostołów, Kościół opiera się także na przykładzie Jezusa, w podobny sposób jak przy darach eucharystycznych chleba i wina, a nie innych (np. mleka czy ryby)²⁷

Sobór Watykański II buduje koncepcję Kościoła jako „Communio” na bazie biblijno-patrystycznej. W Konstytucji „LG” chodzi m.in. o służbę

²⁴ Oda Schneider, *Vom Priestertum der Frau*, Wien 3 1940, szczególnie s. 122 nn. Autorka stała się popularna przez książkę „Die Macht der Frau”, Salzburg 1938. Zmarła dopiero w marcu 1987r. jako karmelitanka w Wiedniu; G. Krabbel, *Priestertum*, 1922, s. 84; Mausbach, *Menschheitsleben*, 1906, s. 56.

²⁵ Por. W. Beinert, *Priestertum der Frau. Der Vorhang zu der Frage offen?*, w: *Sd Zt* 212 (1994) s. 723-738.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument v. Papst JP.II zur Frage der Frauenordination*, w: *IkZ* 23(1994) s. 337-345. Dodajmy do tego jeszcze motywację, że Kościół nie posiada władzy udzielania kobietom sakramentu kapłaństwa. 28.10.1995 r. Kongregacja Wiary ogłosiła „Odpowiedź” (łac. Responsum) na pytanie o źródła i relacje Pisma apostołskiego „Ordinatio sacerdotalis” z 22.05.1994 r.; por. LG 25; J. Galot, *Donna nella Chiesa*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, s. 341. Taką wolę Chrystusa potwierdza wielki teolog Ch. Journet w referacie pt. *Kościół a kobieta*, w: *Rola kobiety w Kościele*, Lublin 1957, s. 28; G. L. Mueller, *Kann nur der getaufte Mann gueltig das Weihesakrament empfangen?*, w: *Frauen in der Kirche*, Wuerzburg 1999, s. 279 nn.

²⁷ Por. J. Behringer, *Priesterweihe fuer die Frauen*, w: *Theologisches* 5(1993) s. 165-166.

biskupa, prezbitera i diakona opartą na sakramencie kapłaństwa (LG 10), oraz ukazanie eklezjologicznego miejsca świeckich w kościelnym posłannictwie w duszpasterstwie, katechezie i w diakonii (LG 33).

Taki wybór Chrystusa nie ogranicza roli kobiet w Kościele tylko do pasywnej postawy. Paweł pozdrawia w swoich Listach liczne „współpracownice” w dziele ewangelizacji (Rz 16), choćby Prysyllę i Akwilę (Dz 19, 26). Przez ich posługę charytatywną powstaje w Kościele nowa forma poświęconych Bogu kobiet (np. 1 Kor 7, 25nn)²⁸ Chrystus jest fundamentem każdej formy chrześcijańskiej egzystencji²⁹ i chrześcijańskiej praktyki życia. W świetle takiej postawy Jezusa, urząd kapłański zarezerwowany Apostołom (Mk 14), nie narusza zasady równości mężczyzny i kobiety w porządku zbawienia, według którego posługa w Kościele jest służbą na wzór Chrystusa³⁰

Tekst z 1 Kor 14 pokazuje św. Pawła, który nie tak łatwo dopasowuje się do ówczesnego środowiska. W Koryncie spotyka wiele kapłanek, szczególnie w tzw. religiach misteryjnych, w których kobiety odprawiały przy ołtarzach, a nawet dawały mężczyznom lekcje wychowawcze. Także w państwie rzymskim działały regularne ruchy emancypacyjne. W kulturze hellenistycznej były kobiety m.in. lekarzami, mówcami, pracownikami urzędów, i miały więcej wolności niż w kulturze żydowskiej. Zatem trudno będzie udowodnić pawłowy „zakaz nauczania” przez kobiety w „ówczesnym społeczeństwie” (por. 1 Kor 14, 33-38)³¹

²⁸ Por. K. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zoelibat*, Freiburg 1991.

²⁹ Por. H. Volk, *Zum Lob seiner Herrlichkeit*, Mainz 1976, s. 81, szczególnie „Theologische Begründung christlicher Ehelosigkeit, s. 59-96, gdzie Kard. Volk tłumaczy motywy chrześcijańskiego bezżeństwa „zgodnie z wolą Chrystusa”, s. 85.

³⁰ Por. H. U. von Balthasar, *Myśli o kapłaństwie kobiet*; zwłaszcza pkt. I-założenia, w: *Communio* 3(1997) s. 74-76; tenże, *Frauenpriestertum*, w: *Neue Klarstellungen, Einsiedeln* 1979, s. 109 nn. Mężczyzna reprezentuje Chrystusa przed wspólnotą (s. 114n), w kobiecie utożsamia się istota Kościoła (s. 115); S. Dueren, *Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube. Eine Untersuchung zu theolog.-anthropol. Aussagen ueber das Wesen der Frau in der deutschsprachigen Literatur der ersten Haelfte des 20. Jh.*, Regensburg 1998, s. 207-217- o kapłaństwie kobiet. Autorka bada wypowiedzi wielu osobistości o istocie kobiety, ze szczególnym uwzględnieniem E. Stein, S. Undset, G. von le Fort, I. von Stach, oraz potwierdza, iż w niedopuszczeniu kobiet do kapłaństwa nie chodzi o poniżenie kobiety, lecz o uznanie jej odmienności i właściwej istoty (s. 217).

³¹ Por. Karl Frank, *Die Frau als „Lehrmeisterin des Guten” (Tit 2,3). Einige Beobachtungen zur Rolle der Frau in der altkirchlichen Glaubensunterweisung*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*, Freiburg 1992, s. 275-285.

Paweł jest przekonany, iż dziecięstwo Boże nie tyle dotyczy płci, co powołania, bowiem zapoczątkowane w chrzcie sprawia, że nie ma tutaj ani mężczyzny ani kobiety, lecz wszyscy są „jedno w Chrystusie Jezusie” (Gal 3,28). Ta podstawowa równość jest jednak połączona z różnymi zadaniami. Obie płcie są także w Kościele od siebie zależne. Na tle tego problemu „bycia ochrzczonym” rozwinie Paweł znany obraz „jednego ciała z różnymi członkami” (1 Kor 12,12nn).

Godne uwagi jest doświadczenie Kościoła pierwszych wieków. Już gnostycy (II wiek) powoływali kobiety do zadań, które były zastrzeżone tylko duchownym. Epifaniusz opowiada o montanistach, którzy święcili kobiety na kapłanów i biskupów. Kryterium dla Kościoła w tej sprawie była postawa Jezusa, wskazówki św. Pawła i взгляд na Maryję, która jako Matka Boża nie została powołana do służby apostołskiej. To porównanie z Maryją pokazuje, że postawa Kościoła nie jest motywowana poniżeniem kobiety, niższością natury antropologicznej. Ale i odwrotnie, nie można postawy gnostyków uznać za szczególne uznanie kobiety. „Być kobietą” uznawano tam często za coś, co powinno być przewyciężone, przekroczone.

W obliczu wielu historycznych przemyśleń, Kongregacja Wiary wydała dokument (15.10.1976 r.) „Inter insigniores” (AAS 69, z 1977 r., s. 98 - 116) informując, iż Kościół czuje się, z wierności do przykładu Pana, nieupoważniony, aby dopuścić kobiety do święceń kapłańskich. Ten dokument troszczy się o wyjaśnienie znaczenia postawy Jezusa, podając jednocześnie podstawy teologiczne sakramentu kapłaństwa, który sam Chrystus reprezentuje. Najbardziej czytelna będzie reprezentacja Chrystusa w Ofierze eucharystycznej. Słowa: „To jest Ciało moje”, „To jest Krew moja”, wypowiedzi kapłan nie od siebie, lecz jako zastępca Chrystusa. W sakramencie kapłaństwa występuje specyficzne znamię Chrystusa, czego brakuje w tzw. „powszechnym kapłaństwie”, mocą którego kapłan zastępuje Chrystusa jako „Głowę” Kościoła. Ta reprezentacja „Głowy” nie jest tylko „płciowo neutralną” funkcją, lecz połączona jest z wartością symbolu, który będzie założeniem wewnętrznej rzeczywistości sakramentu kapłaństwa.

Ten sam obraz „głowy” stosują Listy Pawłowe, aby oznaczyć zadanie mężczyzny. Ta reprezentacja „Głowy” – Chrystusa ma jeszcze wewnętrzne „ukierunkowanie” do „bycia mężczyzną”, które koresponduje ponownie z faktem, że Jezus sam, jako mężczyzna, stał się człowiekiem. To symboliczne ukierunkowanie nie tworzy jeszcze dowodu teologicznego, lecz jest argumentem umownym, który zakłada pozostającą ważność postawy Chrystusa i Kościoła. Kapłan zastępuje Chrystusa, chociaż nie jest w żadnym wypadku z Nim identyczny. Hierarchiczne kapłaństwo jest oprócz tego wciągnięte w służbę kapłaństwa ogólnego wszystkich ochrzczonych. Wzajemną zależność kapłaństwa ogólnego i szczególnego

obrazuje Ofiara krzyżowa Chrystusa: On sam składa ofiarę Ojcu, a Maria stoi pod krzyżem i łączy się w wierze z ofiarą jej Syna jako przedstawicielka Ludu Bożego (podobnie zastępca Chrystusa – kapłan i lud wierny włączają się w tę ofiarę krzyżową).

W „*Mulieris dignitatem*” (nr 27), powołując się na H. U. von Balthasara, mówi Jan Paweł II o „maryjnym” znamieniu kapłaństwa ogólnego, które to znamię jest dla Kościoła bardziej fundamentalne niż hierarchiczno-piotrowa dymensja kapłaństwa sakramentalnego. Jak ważne było być mężczyzną „Oblubieńca” Chrystusa, który „najpierw” pokochał Kościół i w apostołsko uzasadnionym kapłaństwie sakramentalnym zbliżenie to dalej przekazał. Także być kobietą Maryi pozostaje jako obraz pierwotny Kościoła „Oblubienicy” (por. MD nr 25). Oddanie człowieka, obdarzonego łaską, koncentruje się w sposób doskonały w Maryi, która jako pierwowzór Kościoła i każdego odkupionego człowieka, wypowiada „fiat”, aby Chrystus, jako Głowa Kościoła, mógł przyjść na świat. Kapłaństwo ogólne osiągnie właśnie w posłannictwie Maryi swoją największą godność³². Pozycja człowieka przed Bogiem daje się zatem lepiej opisać, przyjąć w tzw. „kobięcych” obrazach, niż w „męskich”. Dla każdego człowieka, także dla kapłana, decydująca jest postawa „maryjna” przed Bogiem, tj. otwarcie się na Chrystusa.

Teologia feministyczna, wywodząca się z poczucia zniewolenia kobiet przez mężczyzn, walcząca o przewyżczenie w teologii „męskiego” punktu widzenia, domaga się święceń kapłańskich dla kobiet³³. W Polsce ta teologia nie wywołała wielkiego oddźwięku³⁴. Ch. Meves nazywa te współczesne konflikty w rozumieniu pozycji kobiety „eklesjogenną neurozą”, pełną ideologicznych teorii i agresji³⁵. Zasadą teologa katolickiego M. Hauke jest odkrycie marksistowskich korzeni teologii feministycznej z jej walczącą krytyką przy temacie kobiety w Kościele katolickim³⁶. Jak te korzenie marksistowskie łączą się z liberalno-ateistycznym egzystencjalizmem, jako podłoże dzisiejszej krytyki antychrześcijańskiej i antykościelnej, da się zauważyć w pismach feministki Simone de Beauvoir, która buduje swoje poglądy na tezie: „Nie przychodzi

³² Por. Simone T w e n t s , *Frau sein ist mehr. Die Wuerde der Frau nach J P II*, Buttenwiesen 2001.

³³ Por. B. L e w a n d o w s k i , *Kapłaństwo kobiet?*, w: AK 88(1977) s. 444-449; C. P a r z y s z e k , *Problem kapłaństwa kobiet*, w: Coll Theol. 47(1977) f. III, s. 143-150.

³⁴ Por. E. D u r l a k , *Polskie publikacje teologiczne po II Soborze Watykańskim na temat kobiety*, w: AK 2(1988) s. 258-275.

³⁵ *Wahrheit befreit*, Stein a. R.1994, s. 28.

³⁶ Jest to dysertacja na temat: *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schoepfungs- und Erloesunsordnung*, Bonn 1982.

się na świat jako kobieta, ją się zostaje”³⁷ Autorka prowadzi popularny program wyzwolenia kobiet z widocznym celem uwolnienia od ucisku mężczyzny przez samo „umęskowienie kobiety” To ukierunkowanie prowadzi do nowej tendencji uwolnienia kobiety z tzw. mitu „l'eternel feminin” („Wiecznie kobiecej”), i przez to z tzw. „przypadku macierzyństwa” Dlatego potrzeba autorytetu wielkiego teologa Hansa Urs von Balthasara, który powtarza, że „dążenie kobiety do kapłaństwa może tylko wynikać z braku właściwego rozeznania godności kobiety wewnątrz Kościoła,..., nierozpoznania tajemnicy płci”³⁸ Autor występując przeciw kapłaństwu kobiet wysuwa jako motyw potrzebę zachowania symbolu „biegunowości seksualnej” w łonie Trójcy świętej i w relacji Chrystusa do Kościoła³⁹ Ten szwajcarski teolog nie neguje jednak potrzeby coraz to szerszej obecności kobiety w Kościele.

Józef Behringer podaje argumenty dla katolickiej pozycji kapłaństwa⁴⁰ m.in. reprezentacji kapłana działającego w imieniu Chrystusa. Kapłan ten reprezentuje w pierwszej linii Chrystusa ukrzyżowanego. Ofiara Mszy św., którą sprawuje kapłan, jako powtórzenie historycznej Ostatniej Wieczerzy, jest urzeczywistnieniem ofiary krzyżowej Chrystusa⁴¹ Godne uwagi jest historyczne potwierdzenie różnych form kary śmierci w Imperium rzymskim. Ukrzyżowanie dotyczyło tylko mężczyzn. Kobiety nie były krzyżowane⁴².

W obliczu kryzysu wiary należy założyć teologiczne i antropologiczne zadanie, jak można dzisiaj gruntownie, na nowo, sformułować „bycie Kościołem” kobiety oraz jej specjalny wkład w odnowę Kościoła⁴³ Tylko w perspektywie konsekwentnie sakramentalnego rozumienia Kościoła jest możliwe zrozumienie sakramentu kapłaństwa mężczyzn, zgodnie z wielowiekową praktyką Kościoła, a nie orientacją socjologiczną społeczeństwa. H. U. von Balthasar przypomina „niepodzielną Tradycję”

³⁷ *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reibek b/ Hamburg 1973.

³⁸ Por. *Die marianische Praegung der Kirche*, w: W.Beinert, *Maria heute ehren*, Freiburg 1977, s. 276; *Kleine Fibel fuer verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1989, s. 74.

³⁹ Por. K. Domagalski, *Hans Urs von Balthasar – Teolog esteta*, w: *Communio* 6(1993) s. 122.

⁴⁰ Prof. J. Behringer, *Priesterweihe fuer Frauen?*, w: *Theologisches. Kath. Monatsschrift* 5 (1993) s. 165-166.

⁴¹ Trydent, Sesja XXII, 17.09.1562r, *Decretum de missa*.

⁴² Por. K. Bruno Leder, *Todesstrafe. Ursprung, Geschichte, Opfer*, Wien-Muenchen 1980.

⁴³ Por. G. L. Mueller, opr., *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Wuerzburg 1999, s.10.

Kościola od wieków, przyznającą kapłaństwo urzędowe mężczyznom⁴⁴ Ta władza dana Apostołom i ich następcom jest „chrystologiczną” (mają w „imię Chrystusa” głosić Ewangelię) jako „reprezentacja Boga” w stworzeniu mężczyzny (1Kor 11,7)⁴⁵ oraz pochodzenia boskiego („iure divino”)⁴⁶

Ogólnie w teologii feministycznej występuje krytyka patriarchy. Teresa Berger jako wykładowca teologii liturgii⁴⁷ wyjaśnia formuły „Dziewczynka-Chrystus w szopce” („Christusmaedchen in der Krippe”) i „Kobieta na krzyżu” („Frau am Kreuz”) w połączeniu z inkulturacją Ewangelii. Nie dostrzega granic i niebezpieczeństwa takiej inkulturacji. Niejasna jest granica między znaczeniem symbolicznym a historycznością. Należałoby tutaj uwzględnić istotne wypowiedzi Nowego Testamentu o Jezusie, tzw. historyczne wydarzenia zbawcze.

S. Strahm Berner dowodzi, iż Jezus Chrystus to kobieca postać. Według Strahma kobiety nie znajdują siebie w mężczyźnie, tj. „One same, ich historia, ich ofiara i ich zmartwychwstanie potrzebują własnej twarzy, aby to wszystko mogło rzeczywiście egzystować jako aspekt kobiecy („weibliche Dimension”) i pozostało jako doświadczenie („Erfahrung”).⁴⁸ Stąd szczególna duchowość kobiet. E. Sorge ujmuje ją jako „biophiler” i „nekropiler”, symbol szczególnej siły⁴⁹

Szczytem kobiecości jest Bogarodzica Maryja (MD 29). Jan Paweł II mówi o kwestii kobiecej także w „Przekroczyć próg nadziei”⁵⁰ i w encyklice „Redemptoris Mater” (1995 r.), konkludując, iż w maryjnej perspektywie może być należycie zrozumiała. Celem feminizmu jest często nie równouprawnienie płci, lecz stworzenie „nowego człowieka”⁵¹

⁴⁴ Por. *Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezueglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?*, w: *Frauen in der Kirche*. Opr.G.-L.Mueller, Wuerzburg 1999, s. 253 nn.

⁴⁵ Tenze (von Balthasar), s. 255.

⁴⁶ Tenze, *Gedanken zum Frauenpriestertum*, w: *Frauen in der Kirche*, s. 260.

⁴⁷ *Vom Christusmaedchen in der Kirche und der Frau am Kreuz. Oder die Historizitaet des Heilsgeschehens und der Inkulturation des Evangeliums*, w: *StZt* (1995) s. 251 nn. Autorka jest wykładowcą na Duke University w Durham (NC w USA); por. R. Brandt, *Die „Frau am Kreuz“- ein Beispiel konntextueller Theologie?*, w: *StZt* 8(1996), s. 555-566.

⁴⁸ *Jesa Christa*, w: *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in femin.-theolog. Sicht*. Opr. D. Strahm, R. Strobel, Fribourg 1991, s.180.

⁴⁹ *Religion und Frau. Weibliche Spiritualitaet im Christentum*, Stuttgart 1985, 4 1987, s. 42.

⁵⁰ Lublin 1994, s. 159 n.

⁵¹ E. Muehlau, *Ehe und Familie in der Zerreisprobe*, Asslar 6 1990, s. 17. Tezy feminizmu są antytezami do Biblii, np. „Bóg-matka”, nie ojciec, czy też pochwała pełnej wolności kobiety, bez rodziny (s. 18).

6. DIAKONISE I MINISTRANTKI

W dyskusji o kapłaństwie kobiet zostało postawione także pytanie o diakonat kobiet. Wybitny znawca historii Kościoła – J. Danielou – wylicza szereg funkcji wykonywanych w Kościele pierwotnym przez wdowy chrześcijańskie, a następnie przez diakonise. Te funkcje w pewnym okresie były „stanem” w Kościele. Diakonise asystowały biskupowi przy udzielaniu chrztu kobietom: namaszczały ciała przed aktem chrztu św., ubierały neofitki w białe szaty, przeprowadzały naukę o chrzcie. Przewodziły one także grupom kobiecym podczas zebrań liturgicznych, przynosiły Komunię św. wielkanocną chorym niewiastom i asystowały przy namaszczeniu chorych. Jednak te wszystkie funkcje uważano za drugorzędne⁵²

Przy tym trzeba zauważyć, że sakramentalne święcenia diakonatu są składową sakramentu kapłaństwa i dlatego nie będzie można łatwo oddzielić od pytania o kapłaństwo sakramentalne. Niemiecki Synod w Wuerzburgu postawił to zapytanie o możliwości udzielania sakramentalnego diakonatu dla kobiet już w 1973 r. To zaangażowanie można powiązać z ideą Vaticanum II o godności i zadaniach świeckich w Kościele, ponieważ właściwa godność świeckich nie składa się z małych zadań „kleryckich”. Własne znaczenie w dążności do święceń kapłańskich wywodzi się właściwie od klerykalnego obrazu Kościoła, który nie bierze poważnie pod uwagę godności świeckich. Stąd żądania kobiet pragnących tych święceń jako „uznanie” i „potwierdzenie” przez Kościół ich roli i miejsca we wspólnocie Ludu Bożego.

Bruegge analizuje dokładnie zadania diakonisy w Kościele pierwotnym. Ona czyni nie to, co kapłan lub diakon. Jej głównym zadaniem było „uzupełnienie diakonatu mężczyzny w kobiecy sposób”, tj. jej szczególna pomoc tam, gdzie „służba mężczyzny nie była wystarczająca”⁵³ Ciekawe spojrzenie na kwestię diakonatu kobiet reprezentuje także Faulhaber, kardynał, który stawia „kobiecy” diakonat na równi z apostołatem świeckich, i odróżnia pięć różnych jego form: „diakonaty Lydii” (dekoracja kościoła), „diakonaty Tabity” (posługa biednym), „diakonaty Weroniki” (opieka nad chorymi), „diakonaty Priski” (katecheza dzieci) i „diakonaty pasterski” (praca w stowarzyszeniach)⁵⁴

Historyczne uzasadnienie tezy Synodu z Wuerzburga (1973 r.) twierdzącego, że chodzi przy sakramentalnie wyświęconych diakonisach tylko o ponowne wprowadzenie starokatolickiej praktyki, jest dzisiaj odrzucone przez wielkich teologów, którzy zaangażowali się w dzieło

⁵² Por. P. L. C a a r l e, *Le femme et les ministeres pastoraux*, w: *Nova et Vetera* 48 (1973) s. 263 n, 270 n.

⁵³ *Mutterschaft*, 1950, s. 24-25.

⁵⁴ *Frauenapostolat*, 1914, s. 304.

diakonatu kobiet. Nie można także wydobyć solidnego fundamentu dla diakonatu kobiet z historii liturgii (Sesja niemieckich liturgistów w 1978 r.).

Powyższe stwierdzenia zostały udokumentowane przez gruntowne studia patrystyczne z obszaru języka francuskiego, przede wszystkim prace Rogera Grysona (1972 r.) i Aime-Georges Martimorta (1982 r.). Wykazano istnienie urzędu kobiecego z tytułem „diakon” dopiero od trzeciego wieku, ze wzmianką, że urząd ten miał zupełnie inne zaszeregowanie niż tzw. męski diakonat. Do zadań diakonisy należała przede wszystkim pomoc przy chrzcie kobiet. Jak tylko biskup namaścił głowę dziecka, namaszczała diakonisa do końca nagie ciało kobiety. Ważna była na Wschodzie (gdzie świat mężczyzn i kobiet był od siebie bardzo oddzielony) opieka nad chorymi kobietami i odwiedziny kobiet w domach pogańskich, gdzie ukazanie się „męskiego” diakona przysparzało problemy i niedomówienia. Diakoni i diakonise zostali wprowadzeni do różnej, oddzielnej typologii. Według „Didaskalii”, diakon jest zastępcą Chrystusa, diakonisa zaś zastępcą Ducha św. Także powinności są różne: kazanie, jak i służba przy ołtarzu były zabronione diakonislam. Modlitwa święceń diakonisy była innego rodzaju, i nie miała charakteru sakramentalnego kapłaństwa. Instytucja diakonisy powstała na Wschodzie, podczas gdy Zachód zna ten urząd dopiero od czwartego wieku. W czasach późniejszych, przy pojawieniu się zakonów żeńskich, zanikła służba diakonisy.

W czasie Nowego Testamentu, według badań biblijnych, nie było jeszcze własnego urzędu diakonisy, lecz tylko charytatywne i misjonarskie współdziałanie kobiet. Jeżeli założyłoby się historycznie taki urząd, nie byłby identyczny z urzędem diakona mężczyzny. Nowe wprowadzenie urzędu diakonisy nie miałyby przyszłości. Takie święcenia sakramentalne przeciwstawiałyby się tradycji wiary w Kościele⁵⁵ Sobór w Nicei (325 r., kanon 19) ustalił bowiem, iż „diakonise należy zaliczyć do laikatu”, ponieważ nie otrzymują one żadnych święceń⁵⁶

Pytanie dotyczące ministrantów nie jest ściśle dogmatycznego rodzaju. Według prawa kanonicznego, taka służba jest zabroniona. Pozwala się jednak kobietom na wielorakie zadania w czasie Mszy św. (m.in. przejęcie czytań mszalnych i intencji modlitwy powszechnej, z wyjątkiem funkcji akolity; zob. AAS nr 16, 1980 r.). Nie chodzi tutaj oczywiście o problem wiary, ale o ważny problem porządku w Kościele. Ministranci są nie tylko przedstawicielami wspólnoty, ale i pomocnikami kapłana, na co wskazuje

⁵⁵ Por. Leo Scheffczyk, *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002. Autor podaje argumenty, które mają ostateczne uzasadnienie w „depositum fidei”

⁵⁶ E. Dassmann, *Powstanie i teologiczne uzasadnienie kościelnych urzędów w starożytnym Kościele*, w: *Communio* 3(1997) s. 36.

tw. promocja ministrancka⁵⁷ Kiedyś ta służba była połączona z niższymi święceniami prowadzącymi do kapłaństwa. Ministranci są dlatego dla niektórych grup w Kościele świadomym krokiem do celu, jakim jest kapłaństwo kobiet⁵⁸.

Doświadczenie wykazuje, że przez podzielone grupy chłopców i dziewcząt, często można więcej zdobyć dzieci dla pracy duszpasterskiej z młodzieżą niż przez koedukację⁵⁹ Zadaniem na przyszłość byłoby tworzenie dobrych grup młodzieżowych, dających możliwości i przeświadczenie dziewczętom, iż są potrzebne w Kościele.

7. POZYTYWNE ZADANIA DLA KOBIET

W posłudze kobiet uzewnętrznia się dokładnie ogólne kapłaństwo. Pozycja kobiety w Kościele jest miernikiem godności świeckich. Kapłaństwo wspólne i szczególne uzupełniają się wzajemnie i tworzą pełną harmonię.

Przedsoborowa eklezjologia przeakcentowała rolę hierarchii w Kościele w jej wymiarze sakramentalnym. Po Soborze Watykańskim II mówi się o podwójnym niebezpieczeństwie w Kościele: z jednej strony pokusa laicyzacji kleru, z drugiej klerykalizacji świeckich. Znaczenie świeckich (promocja laikatu) dokonuje się nie przez przejęcie klerykalnych zadań, lecz na podstawie chrztu i bierzmowania.⁶⁰ Na tym fundamencie jest konieczne uformowanie wszystkich etapów egzystencji przez „kwas Ewangelii” (LG 31). Zadaniem duszpasterzy byłoby przekazywanie odwagi w służbie Ewangelii poprzez Słowo Boże i moc sakramentów św., jak także prowadzenie zorganizowanych wspólnot kobiecych w konkretnych parafiach.

Liturgia Kościoła posługuje się najczęściej symbolem modlącej się kobiety. A kto żarliwiej modli się w Kościele, jeżeli nie kobieta? Pod tym względem przewyższa mężczyznę. Jest to jej szczególny charyzmat i istotna rola kobiety. Dużo może wnieść także do artystycznego wystroju wnętrza

⁵⁷ Por. Obrzędy przyjęcia do służby liturgicznej, w: Agenda liturgiczna, Opole 1981, s. 370-378.

⁵⁸ Anneliese Lissner, *Erneuert euch in eurem Denken*. Opr.B.Leckel, Duesseldorf 1989, s. 149. Autorka była wieloletnim sekretarzem generalnym związku „Katolickie Kobiety Niemiec”(KFD).

⁵⁹ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dn. 15.03.1994r. dopuszcza dziewczęta do służby ministranckiej, zostawiając decyzję do dyspozycji biskupa diecezjalnego, po uprzednim zatwierdzeniu przez Konferencję Episkopatu danego kraju. Episkopat niemiecki zatwierdza 25.04.1994 r.

⁶⁰ Por. E. C a v a l c a n t i, *Zadania kobiety w Kościele*, s. 61.

Kościół, do wykonywania paramentów i sprzętu kościelnego. Może po ukończeniu kursów poświęcić się katechizacji dzieci i młodzieży.

„Kobieca” postawa przed Bogiem nie jest tylko dla kobiet, lecz także dla mężczyzn. Potrzebą chwili jest głębsze przemyślenie chrześcijańskiego pojęcia Boga i człowieka⁶¹ Dzisiaj dużym problemem jest fakt, iż wiele kobiet ma trudności w „staniu się kobietą” Przyczyny należy szukać w technologicznym myśleniu i w obrazie człowieka, który mniej lub więcej ma swoją miarę w symbolu mężczyzny. Ważną potrzebą byłoby uświadomienie sobie, iż „być mężczyzną” i „być kobietą” jest dobrym stworzeniem Bożym. Kobiecie zostały dane wielkie dary naturalne, których nie otrzymał mężczyzna.

Przy zaangażowaniu Kościoła dla duszpasterstwa kobiet, nie można zapomnieć o mężczyznach, powtarzając dzisiaj popularny zwrot „społeczeństwo bez ojca” Gdy w 1987 r. w czasie Światowego Synodu Biskupów poruszono sprawy kobiet, zgłosił się jeden z przywódców odnowy charyzmatycznej (Tomasz Forest), który przestrzegał przed ekskluzywnym zajęciem się problematyką kobiet.

Współczesna industrializacja przyniosła duże zmiany w pozycji kobiety oraz doprowadziła wielokrotnie do kryzysu rodziny. Troską Kościoła byłoby wsparcie rodzin. Dziecko potrzebuje bowiem ojca i matki. Trzeba również wspomnieć o niedobrej świadomości społecznej odnośnie rodzin wielodzietnych. „Gospodyni” i matka licznych dzieci jest postrzegana w niektórych kręgach jako osoba aspołeczna, także w Kościele. Należy także budzić odwagę do odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa.

Poza wzmocnieniem rodziny jest na pewno wiele innych potrzeb, które trzeba poważnie potraktować, m.in. sprawiedliwe potraktowanie życia zawodowego kobiet i docenienie służby społecznej, jak także odnowę życia zakonnego wraz z dziełem duchowym wielu wspólnot kobiecych. Trzeba docenić służbę kobiet w Kościele, tak w przedziale charytatywnym (Caritas), jak i w pastoralnym (zwłaszcza w grupach parafialnych: m.in. w katechezie, w duszpasterstwie rodzin, w stowarzyszeniach, w grupach śpiewaczych). Zadaniem całego Kościoła byłoby łączenie różnorodnych darów, talentów wiernych przez moc Ducha Świętego.

Najwięksi w Kościele nie są przywódcy, członkowie hierarchii, lecz święci⁶² Najlepszym przykładem tego jest Maryja, którą w litanii nazywamy „Królową Apostołów”, chociaż osobiście nigdy nie była Apostołem⁶³ Także „Mulieris dignitatem” Jana Pawła II jest całkowicie

⁶¹ Por. M. H a u k e , *Gott als Androgyn. Zum Gottesbild der Feministischen Theologie*, w: *Katholische Bildung* 2 (1988) s. 71 n.

⁶² Por. „*Inter insigniores*” nr 3.

⁶³ Tatjana Goritschewa, znana w świecie w walce o prawa człowieka, powołała do życia w byłym Związku Radzieckim ruch kobiet pod nazwą „Maryja”

ukierunkowane na Maryję. Papież ukazuje Maryję na tle głównych aspektów praktycznego życia, gdzie kobieta uczy człowieka podstawowych uczuć miłości bliźniego (por. nr 30). Zadaniem współczesności byłoby nie gonić za feminizmem, lecz odbudowywać nową świadomość kobiety, orientując się na Marii. Będą to nowe impulsy dla tematu „Kobiety w Kościele” bowiem Kościół powinien wciąż studiować źródła swojej doktryny (Pismo św.), by odczytać zamiary Boże i swoje (Kościoła) posłuszeństwo w historii zbawienia.

ZAKOŃCZENIE

W konkluzji pragniemy przypomnieć, iż te rozważania nie miały charakteru wyczerpującego temat. Chcieliśmy jedynie pokazać kierunek poszukiwań oraz bogatą problematykę dotyczącą pozycji kobiety w Kościele. Pogłębienie tej tematyki i nowe sformułowania kościelnych pojęć oraz koncentracja na rzeczach istotnych, będą celem właściwej teologii kobiety. Trzeba, by kobieta odnalazła na nowo swoje powołanie wobec rodziny, społeczeństwa i Kościoła⁶⁴

Wobec materializmu praktycznego, pornografii, narkomanii, demonicznych elementów życia, trzeba powstrzymać świat męski od katastrofy oraz ukazać mężczyznom właściwe ich powołanie. Rola kobiety w Kościele to misja posług oraz misja ewangelizacyjna, a nie ordynacja.

W czasie, gdy wiele różnych procesów przebiega obok siebie, powstaje dzisiaj postulat, by przedstawienia teologiczne, często pełne symbolu wiązać z historyczną treścią, oraz uważać, by były zrozumiałe, także ekumenicznie. Dyskusja o pozycji kobiety w Kościele nie może być dywinizacją, ani także demonizacją kobiecości. Problemy pastoralne powinny być w różnych kierunkach lepiej zauważane. Problemy masowe potrzebują rozwiązań poprzez krytyczne pytania.

Drogi kobiet do przewodniczenia w Kościele, do kapłaństwa hierarchicznego, nie da się wyprowadzić z tekstów Ewangelii. Do tej służby powołanych zostało dwunastu Apostołów. Ich następcy wezwani są do kontynuowania zbawczej Komunii z Jezusem. Wszyscy przez wiarę mają się dać pozwoić prowadzić duchowi maryjnemu w Kościele. Ta postawa ma wiele wspólnego z kobietą. Pożądane jest wspólne działanie mężczyzn i kobiet w owocnym uzupełnianiu się dla Królestwa Bożego. Przy tym godne podkreślenia jest szczególne uzdolnienie kobiety dla zachowania

Goritschewa często powtarzała, iż w Kościele dzięki Marii odkryła wartości kobiety i jej godność: zob. „Deutsche Tagespost” z 15.10.1987 r., s. 5.

⁶⁴ Por. Frauen und Kirche. Eine Repraesentativbefragung von Katholikinnen im Auftrage des Sekretariats der Dt. Bischofskonferenz durchgefuehrt vom Institut fuer Demoskopie Allensbach, v.1.02.1993, Bonn 1993 (=Arbeitshilfen 108), 5 nn.

transcendentalnych przymiotów wiary chrześcijańskiej. Źle pojęta emancypacja kobiet prowadzi do antagonizmu w stosunku do mężczyzn jako zaprzeczenie komplementarności. Chodzi bowiem bardziej o to, by zaakcentować miejsce i rolę kobiety w Kościele i dla wspólnoty Kościoła.