

SPIS TREŚCI

WSTĘP

Czy religia ma znaczenie w konstruowaniu płci kulturowej?	11
Kobiety i Kościół – kto i jak o tym pisze?	17
O czym jest ta książka?	23
Perspektywa teoretyczna i metodologia	27
Struktura pracy	41

I. OBRAZ KOBIETY W NAUCZANIU KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO

1. Czy w Kościele nic się nie zmienia?	43
2. Sobór Watykański II	54
Nowa wizja Kościoła	57
Sobór o świeckich	62
Sobór o kobietach	72
3. Papieże soboru – Jan XXIII i Paweł VI	79
4. Pontyfikat Jana Pawła II	96
Czym jest płęć?	96
Równi, ale różni	100
Symbolika płciowa	109
Kobiecość i męskość	115
Maryja jako ideał kobiecości	119
Powołanie kobiety/powołania kobiet	123
Kobieta – obrończyni życia	129
Dziewictwo	132
Rola kobiety w świecie	138
Walka z dyskryminacją i stosunek do feminizmu	141
Rola kobiety w Kościele	147

II. OBRAZ KOBIETY W ŚWIADOMOŚCI KSIĘŻY DIECEZJALNYCH Z ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ

1. Pojmowanie płci przez badanych księży	163
Esencjonalizm	163
Różnica płciowa i komplementarność	165
(Nie)wymienialność ról	171
Binarność	174
2. Role kobiet	183
Rozumienie powołania	183
Zakonnice	186
Rodzina i macierzyństwo	190
Praca zawodowa kobiet	197
3. Równość, dyskryminacja i feminizm	207
Równość – tak. Równouprawnienie?	207
Dyskryminacja	210
Feminizm	217
Feminizm i katolicyzm	225
4. Kobieta w Kościele	230
„Nie ma Kościoła bez kobiety”	231
Postaci kobiet w Kościele	238
Wymiar parafii	252
Funkcje (nie)dostępne kobietom. Ministrantki i szafarki. Kapłaństwo kobiet	256
Czy Kościół dyskryminuje kobiety?	266
5. Postscriptum	271
Zakończenie	283
Bibliografia	293
Wykaz skrótów	315
Summary	318

WSTĘP

Czy religia ma znaczenie w konstruowaniu płci kulturowej?

Zwolennicy twardej tezy sekularyzacyjnej opartej na przekonaniu, że religia we współczesnym świecie przestaje mieć znaczenie, zapewne podważaliby zasadność zajmowania się problematyką płci i religii¹. Na szczęście jednak takie spojrzenie na rolę religii nie jest dziś jedyną możliwą do przyjęcia perspektywą ani w dyskursie naukowym (por. Zielińska 2009), ani w myśleniu potocznym. Odrzucenie tak sformułowanej tezy sekularyzacyjnej nie oznacza oczywiście przekonania, że religia pełni w ponowoczesnym świecie dokładnie tę samą rolę, jaką pełniła sto czy dwieście lat temu. Funkcje, przestrzenie oddziaływania i formy religii zmieniają się, wciąż pozostaje ona jednak ważnym składnikiem życia społecznego i punktem odniesienia dla jednostek i grup (Casanova 2009: 9). Przemiany religii następują wielokierunkowo i przyjmują formę czasem sprzecznych, acz równoległych w czasie procesów. W tym sensie procesy prywatyzacji religii (por. Luckmann 1996), rozumiane tutaj przede wszystkim w wymiarze postrzegania religii jako prywatnej sprawy jednostki oraz indywidualnego komponowania treści wiary (Borowik 1996), nie wykluczają zjawisk, które José Casanova (2005) nazywa deprywatyzacją religii i wiąże z obecno-

¹ Pojęcia płeć używam przede wszystkim w rozumieniu gender (płeć kulturowa). Choć w tym rozdziale kilkakrotnie odwołuję się do złożenia „płeć i religia”, moja uwaga w kontekście „płci” koncentruje się przede wszystkim na kobietach, natomiast w obszarze religii – na tradycji chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem katolicyzmu. Przyjęcie takiej ograniczonej perspektywy podyktowane jest tematem pracy i analizą rozwijaną w dalszych jej rozdziałach.

ścią, czy raczej powrotem religii do sfery publicznej, zwłaszcza w kwestiach związanych z moralnością i kluczowymi dla systemu religijnego wartościami². Świat nie stał się zatem mniej religijny. Religia zmieniła nieco miejsce i formę swojego oddziaływania, nie przestała jednak mieć znaczenia (także w wymiarze instytucjonalnym).

Drugie pytanie, które nasuwa się w tym kontekście w sposób naturalny, brzmi: czy religia ma dziś swój udział w konstruowaniu płci (gender)? Podobnie jak we wcześniejszym przypadku, moja odpowiedź jest pozytywna. Religia nie tylko wciąż „ma znaczenie”, ale utrzymuje je również w kwestiach związanych z płcią, biorąc zarówno pod uwagę publiczny, jak i prywatny wymiar jej oddziaływania. W pierwszym z nich można zwrócić uwagę na rolę Kościoła katolickiego i jego przedstawicieli³ w dyskusji na temat antykoncepcji, aborcji czy in vitro, a więc w kwestiach, które w szczególny sposób angażują pojęcie płci, zarówno w jej wymiarze biologicznym, jak i kulturowym⁴ (np. koncepcja rodziny, macierzyństwa, rodzicielstwa, relacja między płciami). W drugim wymiarze promowany przez daną religię, tutaj przez Kościół katolicki, obraz kobiety i mężczyzny oraz przypisywane im cechy, role, powinności i możliwości działania nie pozostaje bez wpływu na prywatne życie konkretnych jednostek – osób wierzących, dla których religia odgrywa bardziej lub mniej, ale wciąż istotną rolę w życiu. Nawet jeśli założymy, że w pewnych obszarach przekaz instytucjonalny jest przez ludzi prywatyzowany, to jednak wciąż pozostaje on ważnym punktem odniesienia (także w sensie negatywnym) dla tworzonych przez jednostki konstrukcji ról płciowych⁵.

Stwierdzenie, że religia nie ma dziś wpływu na konstrukcję płci kulturowej, byłoby zatem nieprawdą⁶. Należy jednak pamiętać, że wpływ religii w obszarze konstruowania płci nie jest totalny. Jeśli religię pojmujemy jako

² Wg Casanovy religia wkracza na scenę publiczną w trzech przypadkach: występując w obronie gwałconych zasad wolności religijnej, a jednocześnie broniąc innych praw wolnościowych przypisanych ludziom, kontestując dyferencjację funkcjonalną, pozwalającą na całkowitą niezależność etyczną i moralną sfer świeckich, broniąc tradycyjnych wartości moralnych, jak np. Moralna Większość w USA przeciw aborcji (Borowik 2005: 14).

³ Podobnych pól interwencji religii w sferę publiczną można byłoby szukać w przypadku innych systemów religijnych, jednak z uwagi na temat pracy uwagę swą kieruję w stronę katolicyzmu.

⁴ Nie sposób nie wspomnieć o krytyce gender (utożsamianego z ideologią), jaka pojawiła się w debacie publicznej za sprawą przedstawicieli Kościoła w 2013 r.

⁵ Można zastanawiać się, na ile procesy prywatyzowania religii, polegające na indywidualnym komponowaniu treści wiary czy selektywnym traktowaniu wymogów religijnych, są dla niektórych jednostek trudne w sensie psychologicznym.

⁶ Dla osób wierzących, które chciałyby pozostać w obszarze „ortodoksji”, a więc żyć zgodnie z nauczaniem Kościoła, obraz płci tworzony przez religię ma szczególne znaczenie.

system znaczeń, czy jeszcze inaczej, używając języka Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (2010) – jako uniwersum symboliczne, stanowiące najwyższy poziom uprawomocnień (por. też Berger 1997: 61-88), to musimy pamiętać, że jako taka nie posiada ona monopolu na budowanie znaczeń związanych z płcią. Dzieje się tak w sposób naturalny poprzez nieustanne przekształcanie wzorów instytucjonalnych przez działające jednostki (jak choćby w przypadku zjawisk związanych z prywatyzowaniem religii), ale przede wszystkim z uwagi na wpływ innych uniwersów symbolicznych. Ujmując to lapidarnie: religia jest dziś zmuszona do konkurowania z innymi systemami znaczeń, do ścierania się lub wejścia z nimi w dialog. Na ile w przypadku Kościoła katolickiego ten proces się udaje i jakie są jego efekty, postaram się odpowiedzieć zarówno w toku analizy, jak i szczególnie – w zakończeniu niniejszej pracy.

Nie ulega wątpliwości, że problematyka płci i religii nabiera szczególnego znaczenia w kraju takim jak Polska, gdzie wskaźniki deklaracji wiary kształtują się na poziomie 94%, a około 93% dorosłych Polaków uważa się z katolików (CBOS 2012). Religijność polskiego społeczeństwa, a także specyfika i rola Kościoła katolickiego w Polsce stanowią ważny, choć niekoniecznie *explicite* wyrażany, kontekst dla analiz prowadzonych w niniejszej pracy. Warto więc w tym miejscu uczynić kilka ogólnych uwag odnoszących się do katolicyzmu w Polsce.

Wysokiemu poziomowi religijności społeczeństwa mierzonemu parametrem deklaracji wiary i autoidentyfikacji religijnej (wg badań CBOS [2009] co dziesiąty Polak określa się jako głęboko wierzący), towarzyszy wysoki poziom religijności rozpatrywanej w kontekście praktyk religijnych⁷. Udział w cotygodniowej mszy niedzielnej deklaruje około 50% respondentów (wg różnych sondaży wartości te przyjmują średni zakres od 51 do 68% [Mariański 2004: 187 i n.]), co w porównaniu z innymi krajami europejskimi stanowi przykład wysokiego zaangażowania rytualnego. Nieco niższe wskaźniki, oparte nie tyle na deklaracji, co na realnym uczestnictwie, prezentowane są w corocznych badaniach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego. W 2010 r. *dominantes*, a więc uczestnicy niedzielnych mszy, stanowili w skali kraju 41%, natomiast tzw. *communicantes* – przyjmujący Komunię Świętą – 14% (ISKK, *Dominantes...*). Zarówno w wymiarze autoidentyfikacji religijnej, jak i deklaracji doty-

⁷ Władysław Piwowarski w podejściu do badania religijności katolickiej w Polsce proponuje uwzględnienie takich jej aspektów, jak: autodeklaracja religijności, wiedza religijna, ideologia religijna, praktyki religijne, wspólnota religijna i moralność religijna (za: Pawluczuk 2000: 293–294).

czącej praktyk, kobiety stanowią kategorię cechującą się wyższą religijnością niż mężczyźni (ISKK, *Dominicantes...*).

O ile dwa wspomniane powyżej parametry religijności nie budzą szczególnych kontrowersji i potwierdzają potoczne obserwacje, o tyle kwestia religijności Polaków w wymiarze wiedzy (parametr intelektualny) i wierzeń (parametr ideologiczny) jest bardziej skomplikowana. Różne typy badań pokazują, że Polakom brakuje znajomości zasad wyznawanej wiary⁸. Jak pisze Janusz Mariański (2004: 252): „w Polsce więcej jest osób deklarujących wiarę niż tych, które wiedzą, w co wierzą”. W podobny sposób przedstawia się religijność w wymiarze ideologicznym, rozumiana jako wiara w główne zasady doktrynalne. Badania Ireny Borowik (2002: 389) z końca lat 90. XX w. pokazują, że blisko 70% badanych, choć deklaruje wiarę w Boga i Chrystusa, pozostałe treści wiary traktuje w sposób bardziej wybiórczy, indywidualnie komponując to, w co wierzy. Na nieortodoksyjność wierzeń części Polaków wskazują także badania regularnie prowadzone przez CBOS. W sondażu z 2009 r. wiara w wybrane elementy doktryny katolickiej wśród osób określających się jako wierzące dotyczyła od 59 do 75% ankietowanych. I tak dla przykładu: w życie pozagrobowe wierzyło⁹ 69% badanych, w nieśmiertelność duszy – 73%, zmartwychwstanie – 66%, w niebo – 70%, w piekło – 59%. Co ciekawe, aż 33% deklaroowało wiarę w reinkarnację; wśród nich 22% stanowiły osoby głęboko wierzące (CBOS 2009b).

O ile więc przywoływane badania pokazują dość stabilny obraz polskiej religijności w zakresie autodeklaracji oraz praktyk religijnych (nawet jeśli weźmiemy pod uwagę lekkie przesunięcia z kategorii regularnie do nieregularnie praktykujących, które nastąpiły w latach 90. XX w.), o tyle w wymiarze intelektualnym i ideologicznym możemy mówić o zjawisku prywatyzowania religii przez część wierzących. Jeśli dodać do tego widoczny w badaniach sondażowych rozdzźwięk między liczbą osób deklarujących się jako osoby wierzące a liczbą osób akceptujących rozwiązania z zakresu praw reprodukcyjnych, którym zasadniczo sprzeciwia się Kościół (np. antykoncepcja i aborcja¹⁰), to okaże

⁸ W badaniu tego aspektu religijności zwraca się uwagę m.in. na wiedzę dotyczącą Trójcy Świętej, życia pozagrobowego, dogmatów maryjnych i chrystologicznych itp. (Mariański 2004: 251; Pawluczuk 2000: 293).

⁹ Skumulowane odpowiedzi „zdecydowanie wierzę” i „raczej wierzę”.

¹⁰ Według badań CBOS trzy czwarte Polaków dopuszcza stosowanie środków antykoncepcyjnych i współżycie seksualne przed ślubem (CBOS 2009b). Sondaż CBOS z sierpnia 2011 r. pokazuje, że za całkowitym zakazem aborcji, za którym optuje Kościół, opowiada się jedynie

się, że obraz religijności w naszym kraju zamykany w sformułowaniu „Polska to kraj katolicki” jest dużo bardziej złożony, niż się to z początku mogło wydawać.

O specyfice katolicyzmu w Polsce zwykło się pisać w kategoriach „Kościoła ludu” (Borowik, Zdaniewicz 1996) z charakteryzującym go nacjonalizmem wyznaniowym, aintelektualizmem, rytualizmem i przywiązaniem do duchownych, a także naciskiem na uczuciowość w przeżywaniu wiary i słabym jej związkiem z moralnością życia codziennego. Trudno dziś jednoznacznie potwierdzić, że Kościół w Polsce jako całość cechuje się opisanymi powyżej przymiotami. Wydaje się, że w „polskim katolicyzmie” wyspy Kościoła „otwartego” sąsiadują z rozległymi obszarami tradycjonalizmu. Pozostaje jednak faktem, że pewne elementy ludowego wymiaru religii pozostają w Polsce szczególnie widoczne i istotne także z punktu widzenia interesującego mnie w tej pracy tematu. Mam tu na myśli, z jednej strony, związek religii i narodu, z drugiej zaś, silną pozycję duchownych w Kościele katolickim w Polsce.

Sobór Watykański II, jak o tym piszę w jednym z rozdziałów niniejszej książki, był wydarzeniem przełomowym w historii Kościoła katolickiego w dużej mierze z uwagi na swoje nauczanie na temat świeckich i propagowanie ich aktywnej roli w Kościele. O ile w innych Kościołach lokalnych reformy soborowe były sukcesywnie wprowadzane od lat 60. XX w., o tyle Kościół katolicki w Polsce, między innymi z uwagi na sytuację polityczną okresu komunizmu i konieczność koncentracji na pozareligijnych zadaniach, przemian tych w podobnym stopniu nie przeszedł. W porównaniu z innymi krajami europejskimi Kościół w Polsce można obecnie określić jako sklerykalizowany (skoncentrowany wokół postaci kapłana), a udział świeckich w jego działalności jako wciąż niewystarczający, biorąc pod uwagę wskazania zawarte w nauczaniu Kościoła powszechnego (Grabska 1996).

Okres komunizmu, o którym wspomniałam, nie tylko przyczynił się do niedostatecznej implementacji reform soborowych, ale także wzmocnił obecny w polskiej historii i kulturze wizerunek Kościoła jako obrońcy narodu¹¹. Rola, jaką odegrał Kościół w walce z komunizmem, była ogromna i nie ograniczała się do pełnienia funkcji religijnej. Kościół występował przeciw wrogiemu państwu razem ze społeczeństwem i był jego sprzymierzeńcem czy reprezentantem jako całości. Udział w praktykach religijnych, takich jak: msze, pielgrzymki, procesje był środkiem wyrazu postaw antykomunistycznych zarówno dla katolików, jak

15% respondentów, 36% uważa, że przerywanie ciąży powinno być dozwolone, ale z pewnymi ograniczeniami, a 31%, że zakazane, ale z pewnymi wyjątkami (CBOS 2011).

¹¹ Zaborcy byli nie tylko wrogami politycznymi, ale także, z wyjątkiem Austriaków, reprezentantami odmiennych wyznań.

i dla osób niewierzących. Fizyczna przestrzeń kościołów była obszarem działalności opozycyjnej, w którą niejednokrotnie zaangażowane były osoby duchowne. Z uwagi na tę szczególną rolę niektórzy określają rolę Kościoła katolickiego w Polsce w latach 80. XX w. mianem „akuszerki¹² społeczeństwa obywatelskiego” (Borowik 2002: 383). Lata 90. przyniosły zasadniczą zmianę sytuacji społeczno-politycznej związaną z upadkiem komunizmu, wprowadzaniem demokracji i wolnego rynku, w której musiał na nowo odnaleźć się także Kościół katolicki. Co ciekawe, ta redefinicja roli wcale nie oznaczała, jak chcieliby niektórzy, ograniczenia Kościoła do pełnienia funkcji *stricte* religijnych, opartego na ścisłym jego rozdziale od państwa¹³. Kościół pozostał aktywnie obecny w sferze publicznej, zabierając głos w ważnych dyskusjach toczących się na arenie polskiego życia politycznego i społecznego lat 90. XX i początku nowego wieku.

Próbując podsumować rolę, jaką pełni katolicyzm w polskim społeczeństwie w kontekście problematyki kobiecej, będącej polem tematycznym niniejszej publikacji, wskazałabym na trzy poziomy wpływu religii na definiowanie ról płciowych. Pierwszy z nich jest swoistym metapoziomem – religia jest tutaj traktowana jako składnik kultury. Religijne konstrukcje płci albo wzmacniają konstrukcje kulturowe innego typu, albo tworzą rodzaje hybryd znaczeniowych, gdzie to, co *stricte* religijne jest trudne do oddzielenia od tego, co kulturowe w innym wymiarze. Dobrym przykładem jest tutaj postać Matki Polki, w której łączą się elementy katolickiego obrazu kobiety (poświęcenie, ofiarność, cierpienie, zorientowanie na drugiego) z motywami patriotycznymi (podczas gdy mężczyźni walczą za ojczyznę, Matka Polka dba o podtrzymanie tożsamości narodowej, o ciągłość wiary i języka¹⁴). Wskazanie na obecność religijnych konstrukcji kobiecości w kulturze narodowej wydaje się szczególnie istotne w kontekście naszego kraju z uwagi na opisywany wcześniej specyficzny mariaż religii i narodu.

Drugi poziom oddziaływania religii wiąże się z przywoływaną tu już rolą Kościoła katolickiego w sferze publicznej i jego wpływem na politykę,

¹² Autorka używa w tekście wobec „Kościół i ludzi Kościoła” gramatycznego rodzaju męskiego w liczbie mnogiej (akuszerzy), ale bardziej poprawne wydaje się jednak zastosowanie rodzaju żeńskiego (akuszerka).

¹³ O problematyczności całkowitego rozdziału religii i państwa, także w kontekście polityki równości płci, piszą m.in. Casanova (2009) i Phillips (2009).

¹⁴ O figurze Matki Polki interesująco piszą m.in. Izabela Kowalczyk (2003) i Bogusława Budrowska (2000).

przede wszystkim w obszarach związanych z prawami reprodukcyjnymi¹⁵. Mam tu m.in. na myśli wyraźne stanowisko Kościoła zabierane w dyskusjach nad ustawą antyaborcyjną w latach 90. XX w., czy w debacie o in vitro prowadzonej w ostatnim okresie. W kontekście realnego wpływu Kościoła na decyzje podejmowane przez polityków, katolicka wizja płciowości i seksualności, a także promowany przez Kościół model kobiecości zyskuje roszczenie do powszechności, tzn. zaczyna odnosić się nie tylko do katolików, ale obejmuje swym wpływem całość społeczeństwa.

Trzeci wymiar wpływu religii, inaczej niż pierwszy, rozpoznawany w kategoriach meta, lub drugi – w skali makro, odnosi się do poziomu mikro. Religia wpływa na tworzenie ról płciowych i realne funkcjonowanie kobiet i mężczyzn także poprzez aktywność konkretnych aktorów, jakimi są przedstawiciele Kościoła – księża pracujący w parafiach. Jeśli weźmiemy pod uwagę wysoki wskaźnik regularnych praktyk religijnych oraz to, że dla znacznej części Polaków (72%) podstawowym miejscem ich realizowania jest parafia działająca w społeczności lokalnej (CBOS 2008), prawdopodobna staje się hipoteza o istotnym znaczeniu, jakie mają miejscowi kapłani w definiowaniu ról i określaniu możliwości działania kobiet, szczególnie w wymiarze religijnym.

Wskazanie na trzy pola wpływu religii nie ma ani charakteru wyczerpującego, ani nie powinno być traktowane w sposób radykalny (daleka jestem od twierdzenia, że kształt polskiej polityki jest prostym odbiciem stanowiska Kościoła, lub iż postawa lokalnego proboszcza determinuje pozycję kobiety). Traktuję je raczej jako rodzaj niezbędnego kontekstu do analizy problematyki płci i religii.

Kobiety i Kościół – kto i jak o tym pisze?

Zainteresowanie problematyką gender i religii nie jest w naukach społecznych czymś szczególnie nowym. W obrębie socjologii religii od lat 70. ukazują się prace w sposób szczególny koncentrujące się na tym temacie. Płeć nie jest w nich traktowana jako jedna z socjologicznych zmiennych, ale stawiana w centrum zainteresowania badawczego. W części tego typu projektów kobiety funkcjonują jako przedmiot badań, w innych także jako podmiot. I to w podwójnym sensie – kiedy same są badaczkami lub/oraz kiedy centralne dla tematu badań

¹⁵ O globalnym wymiarze wpływu Kościoła rzymskokatolickiego w sprawie praw reprodukcyjnych pisze m.in. Rosemary Radford Ruether (2008).

staje się doświadczenie kobiet związane z religią. Podobnie zróżnicowana jest problematyka badań. Podsumowując dorobek socjologii religii w tym obszarze, Mary Jo Neitz (2003) przywołuje m.in. badania dotyczące tak różnych tematów, jak: przywództwo religijne kobiet, zaangażowanie religijne, funkcjonowanie kobiet ordynowanych, łączenie tożsamości religijnych i feministycznych przez wierzące kobiety, relacje płci w nowych ruchach religijnych, działalność organizacji feministycznych w ramach Kościoła katolickiego, doświadczenie religijne kobiet itp. Przegląd dokonany przez Neitz pokazuje także dywersyfikację badań pod względem kontekstu kulturowego, systemu religijnego, którego dotyczą (jeśli jest to punktem odniesienia), prywatnego lub instytucjonalnego wymiaru religii itd.

Oczywiście trudno jest zawęzić zainteresowanie problematyką kobiet i religii jedynie do obszaru socjologii. Zgłębiają ją, aczkolwiek w odmiennym kontekście, także inne dyscypliny, choćby takie jak religioznawstwo czy teologia. Wydaje się jednocześnie, że jest to temat, który z dużym powodzeniem może być rozwijany na gruncie badań interdyscyplinarnych.

Pisząc o obecności problematyki kobiet i religii w światowej literaturze, zwłaszcza socjologicznej i teologicznej, warto dodać, że istotnym czynnikiem, który wpłynął nie tylko na samo zainteresowanie tym tematem, ale także na sposób jego podejmowania, była myśl feministyczna. To pod jej wpływem inaczej spojrzano zarówno na teorię socjologiczną, jak i na przedmiot badań, np. w socjologii religii. Rezultatem tego oddziaływania było nie tylko uwzględnienie elementów krytyki feministycznej w pracach akademickich na gruncie nauk społecznych, ale także rozwój od lat 60. XX w. zupełnie nowego fenomenu w postaci teologii feministycznej. Należy przy tym zaznaczyć, że nie była ona, i wciąż nie jest, zjawiskiem jednolitym, zarówno z uwagi na fakt, iż feministyczna myśl teologiczna jest rozwijana nie tylko w tradycji chrześcijańskiej, ale także w judaizmie i islamie, jak i ze względu na wewnętrzną różnorodność w tym „ruchu” w obrębie chrześcijaństwa. Warto również podkreślić ekumeniczny charakter, jakim od samego początku cechuje się teologia feministyczna, a który wyraża się w samym fakcie zaangażowania we wspólną debatę chrześcijanek różnych wyznań, feministek żydowskich i osób nie reprezentujących żadnej konkretnej tradycji religijnej. Charakterystyczne dla teologii feministycznej jest sięganie po idee bardzo szeroko rozumianej tradycji chrześcijańskiej (także do jej marginalnych zjawisk), czerpanie z judaizmu i tekstów przedbiblijnych (Carr 1993: 11). Nawiązując do opisanej powyżej specyfiki feministycznej myśli teologicznej, niektóre autorki i autorzy proponują,

by mówić raczej w liczbie mnogiej o teologiach feministycznych, niż o teologii feministycznej jako takiej (Carr 1993: 11).

Wskazując na wewnętrzną różnorodność, Elżbieta Adamiak (za: Tomaszewska 2004a) rozróżnia w teologii feministycznej nurt radykalny, który ostatecznie odrzuca chrześcijaństwo jako niereformowalnie seksistowskie, niejednokrotnie proponując utworzenie nowej, kobiecej religii, oraz nurt reformistyczny, którego przedstawicielki stawiają sobie za cel oczyszczenie chrześcijaństwa z patriarchalnych naleciałości, pozostając jednak w ramach systemu religijnego.

Do nurtu radykalnego możemy zaliczyć teolożki, takie jak Naomi Goldenberg czy Carol Christ, jednak jego najbardziej znaną rzecniczka była z pewnością Mary Daly. Krytyki chrześcijaństwa z pozycji feministycznej Daly dokonuje przede wszystkim w swoich dwóch książkach – opublikowanej w 1968 r. „The Church and the Second Sex” oraz w słynnej „Beyond God the Father” z 1973 r., z której pochodzi teza: „If God is male, then the male is God” („Jeśli Bóg jest męski, to mężczyzna jest Bogiem”). W „Beyond God...” Daly krytykuje m.in. ideę transcendentnego Boga, który jest jej zdaniem wzorcem wszelkich patriarchów. Jak pisze Rosemarie Putnam Tong (2002: 78):

Transcendentny Bóg, zauważa Daly, jest Bogiem, który myśli w kategoriach Ja – to, podmiot – przedmiot, co można ująć w relacji ja – inny. Rzeczą najbardziej obcą temu transcendentnemu Bogu, tej totalnej egzystencji, jest natura świata, który powołał do istnienia z nicości. Kobieta, kojarzona z naturą z powodu swojej roli reprodukcyjnej, odgrywa rolę „przedmiotu” i „innego” wobec roli podmiotu i jaźni, zastrzeżonych zarówno dla Boga, jak i dla mężczyzny.

Zamiast dalekiego, transcendentnego Boga Daly postuluje ideę Boga immanentnego, będącego w świecie, a nie poza nim, Boga nazywanego Be-ing (Boga Będącego), wobec którego kobiety i mężczyźni są równi (Tong 2002: 78).

Daly, która konsekwentnie krytykowała androcentryzm i patriarchalizm chrześcijaństwa, ostatecznie opuściła Kościół w latach 70. XX w. W ramach Kościoła swoją myśl teologiczną rozwijały natomiast teolożki z nurtu reformistycznego, m.in.: Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Catharina Halkes, Rosemary Radford Ruether czy Elizabeth Johnson. Chociaż i w obrębie tego nurtu dostrzegalne są różnice poglądów, można wyróżnić trzy zasadnicze cele, jakie stawia sobie teologia feministyczna w wydaniu reformistycznym. Pierwszym z nich jest krytyka patriarchalnej tradycji. Teolożki feministyczne zwracają

uwagę, że tradycja chrześcijańska przez wieki była androcentryczna w podwójnym znaczeniu tego słowa – przedmiotowym (mężczyzna i męskość w centrum zainteresowania) i podmiotowym (mężczyźni jako autorzy). Jak pisze Anne Carr (1993: 10): „Przez wieki w interpretacji Biblii i konstrukcjach teologicznych kobiety były traktowane jako własność, przedmiot, narzędzie [...], jako niebezpieczne uwodzicielki (Ewa) lub wcielenie cnót (Maryja). [...] Kobiety rzadko były postrzegane po prostu jako ludzie i chrześcijanie”.

Drugim zadaniem teologii feministycznej jest odkrywanie historii kobiet w tradycji chrześcijańskiej. Teolożki feministyczne zakładają, że używając odpowiedniej metodologii – zadając właściwe pytania i sięgając do właściwych źródeł – możliwe jest „przywrócenie” tych aspektów kobiecej obecności i działalności, które dotąd były ukryte, niezauważane lub po prostu dewaluowane. O ile pierwszy, opisany powyżej cel teologii feministycznej kładzie nacisk na rolę kobiet jako ofiar dotychczasowego, patriarchalnego sposobu myślenia o tradycji, o tyle w kroku drugim kobiety stają się aktywnym podmiotem zaangażowanym w działalność Kościoła i refleksję teologiczną (Carr 1993: 10).

Trzecie postulat, formułowany przez teolożki feministyczne, jest konsekwencją dwóch pierwszych kroków i polega na takiej rekonstrukcji teologii, aby uwzględniała ona nowe interpretacje tradycji. W praktyce oznacza to „przeformułowanie doktryny i nauczania na temat Objawienia, Biblii, Boga, stworzenia, antropologii, Ducha Świętego, łaski, grzechu, odkupienia, Kościoła, sakramentów” (Carr 1993: 10–11). Teologia feministyczna nie jest zatem teologią kobiety (przedmiot) czy teologią kobiet (podmiot), ale raczej nową wizją teologii jako takiej, w którą włączona zostaje feministyczna interpretacja. Konsekwencją takiego ujęcia jest wielość obszarów, w jakich rozwija się feministyczna myśl teologiczna, obejmując kwestie trynitarnie, antropologię, eklezjologię, teologię sakramentów, teologię moralną, ale także duchowość. Wielkim tematem podejmowanym przez teolożki feministyczne jest m.in. dominujący w tradycji chrześcijańskiej obraz Boga i towarzyszący mu sposób mówienia¹⁶, akcentujący męskość *de facto* bezpłciowego Boga¹⁷ (por. LaCugna 1993a). W sferze antropologii akcent kładziony jest m.in. na egalitarystyczną interpretację historii stworzenia i na partnerską (a nie dualistyczną czy komplementarną) wizję relacji między płciami (por.

¹⁶ Szerzej wątek ten podejmuję w części poświęconej analizie nauczania Kościoła w okresie pontyfikatu Jana Pawła II („Symbolika płciowa”).

¹⁷ Judith Plaskow (1991:187), żydowska teolożka feministyczna, doskonale podsumowuje ten paradoks, pisząc, że biblijny Bóg, choć uwolniony od seksualności (np. w odróżnieniu od bogów i bogiń mitologii pogańskich, Bóg nie ma partnerki seksualnej), nie jest wolny od gender.

O'Neill 1993). W odniesieniu do instytucji Kościoła podnoszone są nie tylko kwestie kapłaństwa/ordynacji kobiet, ale także szersze przeobrażenia dotyczące koncepcji Kościoła i jego struktur, które obejmowałyby kobiecą obecność i kobiece doświadczenie (por. Hines 1993). Przykłady te pokazują, że teologia feministyczna i tworzona w jej ramach literatura jest wielowątkowa i „polifoniczna”. W związku z tym, że druga, empiryczna, część pracy w sposób szczególny odnosi się do polskiego kontekstu, ważne wydaje się pytanie o obecność interesującej mnie problematyki, także w wymiarze opisanej powyżej refleksji feministycznej, w literaturze publikowanej w języku polskim. Tym na co najczęściej, jeśli nie wyłącznie, natrafia czytelnik/czka, poszukując materiałów odnoszących się do zagadnienia „kobieta w Kościele”, są pozycje z obszaru teologii lub publikacje quasi-teologiczne. Choć w porównaniu z literaturą socjologiczną na gruncie teologii prób rozwijania tego tematu jest znacznie więcej, to jednak wciąż trudno mówić o kompletnym, wyczerpującym opisie zagadnienia.

Z pewnością największy wkład w rozwijanie problematyki kobiecej na gruncie teologicznym, ale także popularyzatorskim, ma w Polsce Elżbieta Adamiak, teolożka związana z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Spośród jej prac najbardziej znana jest niewielka książka „Milcząca obecność: o roli kobiety w Kościele” (Adamiak 1999), która jest próbą przekrojowego potraktowania problemu, zarówno w sensie historycznym, jak i tematycznym. Adamiak jest także autorką kilkudziesięciu prac (głównie artykułów, ale również kilku książek) poświęconych mariologii, teologii feministycznej i problematyce kobiecej w nauczaniu Kościoła¹⁸, co czyni z niej rodzaj „osoby-instytucji” w zakresie rozwijanych zagadnień. Jak pokazuje doświadczenie, taka „kobiece specjalizacja” w teologii spotyka się w środowisku z postawami wykluczania i zamykania w „teologicznym getcie” (Grabska 1993). Tym bardziej interesujący jest fakt, że Adamiak nie tylko zajmuje się problematyką kobiet w Kościele w swojej działalności naukowej, ale także publicznie określa siebie jako feministkę¹⁹.

W miarę kompletny przegląd polskiej literatury teologicznej pod kątem interesującego mnie tematu nauczania Kościoła na temat kobiet zawiera wydana w 2008 r. książka „Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978–2005” (Adamiak, Chrzastowska 2008). W trzech artykułach (Adamiak 2008a, Sobkowiak 2008a,

¹⁸ Por. bibliografia załączona do tej książki.

¹⁹ Przez lata Elżbieta Adamiak była jedyną teolożką w Polsce, która publicznie składała takie deklaracje.

2008b) autorki w sposób przekrojowy podsumowują dorobek polskiej teologii w aspektach: antropologicznym, mariologicznym, eklezjologicznym i społecznym. Jak pokazują wspomniane artykuły, recepcja nauczania Kościoła na temat kobiet w polskiej literaturze teologicznej ma przede wszystkim charakter bezpośredni, a więc jest raczej rekonstrukcją tegoż nauczania, niż dyskusją z nim, czy twórczym rozwinięciem pojawiających się w nim wątków.

Szersze spojrzenie na teologię uprawianą w Polsce jest jeszcze bardziej pesymistyczne. Większość teologów i teolożek w swoich pracach w żadnej formie nie uwzględnia perspektywy płci. Druga pod względem liczebności grupa prezentuje postawę opisaną powyżej, a więc zajmuje się problematyką kobiecą w sposób „bierny” bez zajmowania własnego stanowiska wobec koncepcji i idei, które opisują (Adamiak 2009: 17). Jest wreszcie mniejszościowa grupa teolożek i teologów, która w swoich pracach próbuje problematyzować kategorię płci. Do tego grona zapewne należałoby zaliczyć samą Adamiak, ale także Monikę Waluś, Małgorzatę Annę Borkowską, czy Józefa Majewskiego (Adamiak 2009). W pracach tego ostatniego sporo jest odwołań do feministycznej mariologii, macierzyńskiego obrazu Boga, języka inkluzywnego, kapłaństwa kobiet czy innych wątków powiązanych z teologią feministyczną (por. Majewski 2000, 2004, 2004a, 2005, 2006, 2010 i in.). Niektóre z tematów podejmowanych przez teologów i teolożki rozwijane są również przez osoby reprezentujące inne dziedziny wiedzy, jak np. Joanna Petry-Mroczkowska, romanistka, tłumaczka, której publikacje dotyczą m.in. religijnego feminizmu (Petry-Mroczkowska 2012) czy kobiet-świętych (Petry-Mroczkowska 2007), lub Aleksander Gomola²⁰, anglista, tłumacz, zajmujący się językiem inkluzywnym (np. Gomola 2004, 2007a, 2007b, 2007c, 2010).

Pisząc o kontekście teologicznym, warto wspomnieć, że problematyka dotycząca kobiet w Kościele była także w ostatnich latach motywem przewodnim wybranych numerów czasopism katolickich, na łamach których publikowali również teologowie i teolożki. Oczywiście trudno artykuły te zaliczyć do pozycji naukowych (choć Adamiak [2008a] traktuje je jako literaturę teologiczną), jednak ich wpływ na popularyzowanie tematu jest znaczący. W ostatnich dziesięciu latach, w całości lub w części, tematyce kobiecej poświęcone zostały m.in. wydania czasopism, takich jak: „Znak” (nr 4/2005, „Kobieta w świecie – kobieta w Kościele”), „W Drodze” (nr 2/2004, „Kapłaństwo kobiet?”), „Więź” (nr 6/2004, „Zakonnice – rodzaj nijaki?”; nr 1/2/2009, „Kościół jest kobietą”), „Życie Duchowe” (nr 45/2006, „Duchowość kobiety”), „Teofil” (nr 1/2006, „Ko-

²⁰ Gomola posiada również wykształcenie teologiczne, ale jego centralnym obszarem działalności naukowej jest językoznawstwo i translatoryka.

bieta i mężczyzna”). Od czasu do czasu tematowi temu poświęcane są także artykuły w świeckiej prasie codziennej i czasopismach feministycznych (szerzej pisze o tym Sonia Sobkowiak [2008]).

Jak o tym już wspominałam, korpus literatury teologicznej poświęconej interesującej mnie w tej pracy tematyce nie jest szczególnie obszerny. Jednak na jego tle, rozmiar literatury socjologicznej w sensie ilościowym wypada szczególnie niekorzystnie – publikacji tego typu jest naprawdę niewiele. Po części wynikać to może w fakt, że w Polsce brak jest ośrodka, który w sposób systematyczny zajmowałby się problematyką kobiet i religii z perspektywy nauk społecznych. Prowadzone badania są raczej rozproszone i taki też jest charakter powstających na ich podstawie, tym niemniej często interesujących, publikacji. Wśród prac dotyczących kobiet i katolicyzmu warto wymienić m.in. poświęconą katoliczkom-feministkom pracę doktorską Joanny Tomaszewskiej-Kołyшко (Tomaszewska 2004a), której wyniki były publikowane jedynie w ograniczonej formie (np. Tomaszewska 2004, Tomaszewska-Kołyшко 2010), projekt „Kobiecie przywództwo religijne kobiet” prowadzony przez Agnieszkę Kościańską, którego pokłosiem są niektóre z artykułów zamieszczonych w książce „Kobiety i religie” (Leszczyńska, Kościańska 2006)²¹, czy badania Agnieszki Poźniak (2008, 2009) nad zakonnicami²².

Wydaje się zatem, że na polu nauk społecznych problematyka kobiet i katolicyzmu pozostaje wciąż „białą plamą”. Opisywane w ramach tej pracy badania są więc nie tylko eksploracją „ziemi nieznanej”, ale także próbą wypełnienia luki, jaka istnieje w naukach społecznych w tym temacie.

O czym jest ta książka?

Celem niniejszej pracy jest rekonstrukcja obrazu kobiety, jaki wyłania się z nauczania Kościoła rzymskokatolickiego²³ oraz obrazu kobiety funkcjonującego w świadomości księży katolickich w Polsce. Bardziej szczegółowo – interesuje mnie między innymi odpowiedź na następujące pytania: W jaki sposób jest konstruowana płeć i kobiecość/kobieta w nauczaniu Kościoła? Jakim rozumieniem

²¹ Np. Bierca 2006, Świstow 2006.

²² Można także wspomnieć o innych, pojedynczych publikacjach, takich jak: Leszczyńska 2006, Godfrejów-Tarnogórska 2006.

²³ W dalszej części pracy najczęściej używam pojęcia „Kościół” w rozumieniu „Kościół rzymskokatolickiego”.

płci posługują się księża? Jakie cechy, obszary działania i role (religijne i świeckie) są przypisywane kobiecie na gruncie nauczania Kościoła i w wypowiedziach księży? Jakiego typu znaczenia legitymizują te konstrukcje? Do jakich uprawomocnień odwołuje się Kościół w swoim nauczaniu, a z jakich korzystają badani księży? Czy istnieje paralelność między obrazem kobiety w nauczaniu Kościoła a obrazem funkcjonującym w świadomości księży? Czy księży legitymizują obraz kobiety wyłaniający się z nauczania Kościoła?

Tak sformułowana problematyka wymaga jednak kilku wyjaśnień, doprecyzowujących rozumienie tematu. Po pierwsze, choć praca ta wpisuje się w obszar badawczy związany z zagadnieniami płci²⁴ i religii, to jednak głównym obszarem swego zainteresowania czyni kobiety. Takie zawężenie problematyki gender wynika z przekonania, że w systemie religijnym, jakim jest chrześcijaństwo, a w jego ramach katolicyzm, kobieta wciąż pozostaje „Innym”, normatywność zaś przypisana jest mężczyźnie. Problematyzowana jest przede wszystkim kobiecość, a nie męskość (lub dzieje się to bardzo rzadko). Zajmuję się więc kategorią, która nie jest „przezroczysta”. Nie oznacza to oczywiście, że temat mężczyzny/męskości jest w pracy nieobecny. Z uwagi na silnie binarne rozumienie płci w kulturze zachodniej, jak również ze względu na charakter nauczania Kościoła i konstrukcje funkcjonujące w świadomości badanych księży, często nie jest możliwe wyabstrahowanie wątków dotyczących kobiety/kobiecości lub uniknięcie definiowania przez porównanie z drugą płcią. W tym kontekście szczególnie ujawnia się „inność” kobiety, która w Kościele najczęściej traktowana jest jako „ta druga, inna od mężczyzny” (Adamiak 2002). Odwołania do konstrukcji męskości pojawiają się zatem mimowolnie.

Po drugie, kobieta jest w tej pracy przede wszystkim przedmiotem badania. Kobięca podmiotowość przejawia się natomiast w mojej roli jako badaczki-kobiety. Tym, co poddaję analizie, jest z jednej strony nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego, z drugiej zaś wypowiedzi księży, trudno więc uznać, że kobieta jako podmiot stoi w centrum badania²⁵. W moim przekonaniu próba opisanie obecności kobiet we współczesnym Kościele katolickim, która stanowi swoisty kontekst dla węzła określonego obszaru tej pracy, powinna obejmować co najmniej kilka czynników. Istotny wydaje mi się zarówno przekaz instytucjonalny, jak i sposoby jego odtwarzania, przetwarzania i negocjowania

²⁴ W pracy używam pojęcia płeć przede wszystkim w kategoriach konstrukcji kulturowej, a więc w rozumieniu angielskiego „gender”.

²⁵ Przykładem projektów badawczych, w których „głos mają kobiety” są np. badania Joanny Tomaszewskiej (2004) nad katoliczkami-feministkami czy Agnieszki Poźniak (2008, 2009) nad zakonnicami.

przez różne typy aktorów (np. księży, ogół świeckich, a także same kobiety). W przypadku tego projektu wybór padł, po pierwsze, na wspomniany przekaz instytucjonalny, rozumiany jako nauczanie Kościoła na temat kobiet, z drugiej strony interesowało mnie, w jaki sposób oraz w oparciu o jakie zasoby symboliczne (bo przecież nie tylko odwołując się do tegoż przekazu) obraz kobiety konstruuje księża, reprezentanci instytucji Kościoła. Trzeci, istotny element, a więc konstruowanie roli płciowej, czy szerzej – obrazu kobiety w kontekście religijnym, przez same kobiety, pozostaje poza obszarem bezpośredniego zainteresowania tej pracy, choć wydaje się on niezwykle interesującym i potrzebnym polem analiz.

Można zatem powiedzieć, że przyjęte w tej pracy ujęcie tematu koncentruje się w jakimś sensie na instytucji – czy to w postaci analizy wybranych elementów jej dyskursu (dokumenty Kościoła), czy też poprzez badanie jej przedstawicieli (księży). To dwuaspektowe ujęcie problemu, odbite także w strukturze pracy, nieuchronnie rodzi pokusę do porównania obu wymiarów. Choć nie jest to zasadniczym celem publikacji, w jej zakończeniu staram się zmierzyć z tym zadaniem. Mam jednak świadomość, że przekładalność „instytucjonalnego wzoru kobiety” (a więc tego, co pojawia się w dokumentach Kościoła) na wyobrażenia, opinie i postawy aktorów takich jak księża, nie jest automatyczna. Mechanizmy socjalizacyjne, w tym także mechanizmy socjalizacji religijnej, włączając w to formację seminaryjną, nie zapewniają prostej reprodukcji wzorów promowanych przez instytucję. Dodatkowo jednostki są poddawane oddziaływaniu różnych ośrodków socjalizacyjnych, których wpływy krzyżują się, uzupełniają, a nierzadko i znoszą.

Po trzecie, publikacji tej nie należy w żaden sposób traktować jako wyczerpującej monografii na temat roli kobiety w Kościele katolickim i to z kilku powodów. Podstawową materią, w której się poruszam, są konstrukcje płci obecne w dokumentach Kościoła, jak i u konkretnych aktorów, którymi są księża. W drugim przypadku opieram się przede wszystkim na deklaracjach i tym, co jest przez respondentów bezpośrednio lub pośrednio ugięśniane. Choć w ich wypowiedziach pojawiają się odwołania do sfery konkretnych działań (np. podejmowanych na polu parafii), to jednak moim celem nie jest rekonstrukcja realnego funkcjonowania kobiet w opisywanych przez respondentów obszarach. Takie zadanie wymagałoby z jednej strony zaangażowania również kobiet jako badanych, z drugiej zaś wykorzystania innych technik badawczych (np. obserwacji uczestniczącej itp.). Moja uwaga nie skupia się wyłącznie na religijnym aspekcie obrazu kobiety, ale raczej na całościowej rekonstrukcji tego obrazu, obejmującej także wymiar społeczny czy świecki.

Po czwarte, doprecyzowania wymagają sformułowania, które pojawiły się w tytule książki. Piszac o nauczaniu Kościoła, mam tu na myśli naukę zawartą w dokumentach Kościoła powszechnego²⁶ – konkretniej zaś w dokumentach soborowych (konstytucje, dekrety), papieskich (m.in. encykliki, adhortacje, listy) oraz wydanych przez kongregacje watykańskie (np. listy, instrukcje). Zdaję sobie sprawę, że ranga tych dokumentów, moc wiążąca treści w nich zawartych oraz typ odbiorców, do których są skierowane, różnią się (Borutka 2008: 16–24). Jednak moim celem nie jest analiza teologiczna, lecz socjologiczne spojrzenie na obraz kobiety, jaki wyłania się z tak różnych dokumentów (stąd włączenie do ich korpusu także przemówień i katechez papieskich).

Zasadniczym przedmiotem analizy w pierwszej części pracy są zatem dokumenty Kościoła powszechnego, przy czym ich dobór został ograniczony cezurą czasową i obejmuje okres od Soboru Watykańskiego II do końca pontyfikatu Jana Pawła II. Ustanowienie granicy czasowej na etapie Vaticanum Secundum jest uzasadnione przełomowością jego nauczania w dziejach Kościoła. Jak o tym piszę w jednym z rozdziałów, sobór nie tylko zrewolucjonizował wizję Kościoła od wewnątrz i od zewnątrz, ale także stworzył podstawy nowego rozumienia roli świeckich, a więc pośrednio i kobiet. Drugą granicę stanowi rok 2005 – koniec pontyfikatu Jana Pawła II²⁷. Takie ograniczenie pozwala na całościową analizę nauczania Kościoła w ramach kolejnych, zamkniętych pontyfikatów: Jana XXIII²⁸, Pawła VI, Jana Pawła II²⁹. Warto także zaznaczyć, że przedmiotem mojego zainteresowania są zarówno dokumenty Kościoła poświęcone *stricte* tematyce kobiecej, jak i takie, w których stanowi ona jedną z poruszanych kwestii lub te, których znaczenie należy odczytywać w odniesie-

²⁶ W swojej pracy zasadniczo nie zajmuję się dokumentami wydanymi przez episkopat Polski. Tekstów poświęconych specyficznie tematyce kobiecej jest wśród nich niewiele (por. Adamiak 2008: 64). Nieco częściej pojawiają się odwołania do interesującej mnie problematyki w kontekście zagadnień związanych z rodziną czy kwestiami praw reprodukcyjnych. O zagadnieniach tych piszą m.in. Katarzyna Leszczyńska i Łukasz Zych (2010).

²⁷ Pontyfikat Benedykta XVI nie był tu brany pod uwagę, ponieważ w trakcie prowadzenia badań empirycznych wciąż trwał (trudno było więc mówić o kompletności korpusu dokumentów ogłoszonych przez tego papieża). Dodatkowo, w momencie prowadzenia badań wśród księży w 2007 r. to pontyfikat Jana Pawła II był dla większości respondentów podstawowym punktem odniesienia.

²⁸ W przypadku Jana XXIII, którego pontyfikat rozpoczął się w 1958 r., biorę pod uwagę przede wszystkim dokumenty okosoborowe i posoborowe.

²⁹ Pontyfikat Jana Pawła I, z uwagi na niezwykle krótki okres jego trwania (26.08–28.09.1978) i brak jakichkolwiek dokumentów na interesujący mnie temat, nie jest brany pod uwagę.

niu do kobiet. Odwołuję się zatem np. do dokumentów poświęconych rodzinie, etyce seksualnej, życiu konsekrowanemu czy roli świeckich.

Ograniczone możliwości realizacji badania zmusiły mnie do zawężenia grupy respondentów do jednej z polskich diecezji. Powołuję się tutaj zatem na swoje badania przeprowadzone w 2007 r. wśród księży diecezjalnych w archidiecezji krakowskiej. Szerzej o kwestii doboru próby, możliwościach oraz ograniczeniach wynikających z takiego projektu badań piszę w części poświęconej metodologii.

Kończąc opis tematyki tej książki, pozostaje mi powrócić do pojawiającej się tu kilkakrotnie uwagi o interdyscyplinarności zagadnienia, którym się zajmuję. Odbija się ona także w moich poszukiwaniach, a przejawia w wykorzystaniu, przede wszystkim w części poświęconej nauczaniu Kościoła, dorobku dyscyplin takich jak teologia i historia Kościoła³⁰. Analiza treści dokumentów pozbawiona kontekstu historycznego ich powstawania oraz odniesień teologicznych, warunkujących pełniejsze rozumienie zawartych z nich znaczeń, mogłaby prowadzić do uproszczonych interpretacji. Dynamika analizy i interpretacji prowadzonych w tej pracy oparta jest zatem na napięciu między potrzebą rozumienia instytucji niejako „od wewnątrz” (stąd pierwsza część pracy ma w sposób szczególny i uzasadniony bardziej interdyscyplinarny charakter) a zewnętrznym oglądem i interpretacją socjologiczną.

Ważnym punktem odniesienia w całej książce jest dla mnie także perspektywa genderowa, którą postrzegam jako istotną część nauk społecznych i która stanowi element dominującego w tej pracy socjologicznego ujęcia problemu. Zajmując się problematyką leżącą na styku zainteresowania różnych dziedzin i korzystając z dorobku innych nauk, pozostają jednak przede wszystkim socjolożką.

Perspektywa teoretyczna i metodologia

Z uwagi na przyjęte w tej publikacji założenia metodologiczne, o których piszę poniżej, nie stanowi ona w żadnej mierze prostej aplikacji teorii, rozumianej

³⁰ Odwołania teologiczne pojawiają się w szczególności we fragmentach pracy poświęconych Soborowi Watykańskiemu II. Szerokie potraktowanie tego fenomenu, wychodzące poza wąsko ujmowaną problematykę kobiecą, było zamierzone. Analiza problematyki kobiecej wymaga bowiem osadzenia w szerszych przemianach dokonujących się w Kościele, a zapoczątkowanych przez Vaticanum Secundum.