

Katholische Frauenbewegung in Polen - eine (Un-)Möglichkeit?

Staskiewicz, Joanna

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Staskiewicz, J. (2012). Katholische Frauenbewegung in Polen - eine (Un-)Möglichkeit? *GENDER - Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 4(3), 41-57. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-396342>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Katholische Frauenbewegung in Polen – eine (Un-)Möglichkeit?

Zusammenfassung

Der Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, warum in einem katholisch geprägten Land wie Polen bisher keine katholische Frauenbewegung entstand, die sich für einen Wandel hin zu mehr Geschlechtergleichberechtigung innerhalb der Kirche einsetzt. Es wird dargestellt, welche Weiblichkeitskonstruktionen der polnische Katholizismus schuf und wie sich diese auf die Situation der Polinnen heute auswirken. Weiterhin wird untersucht, welche Möglichkeit der Teilhabe Polinnen innerhalb der katholischen Kirche gegenwärtig haben und wie der Entwicklungsstand der feministischen Theologie in Polen ist. Es wird ebenfalls die Debatte um die Kontroverse zur möglichen Verbindung von Feminismus und Katholizismus und die Bedeutung des „neuen Feminismus“ von Johannes Paul II. für katholische Frauen vorgestellt. Abschließend wird untersucht, ob die bereits existierenden katholischen Frauenorganisationen in Polen zur Frauenbewegung zählen können.

Schlüsselwörter

Polen, Feminismus, Katholizismus, Frauenbewegung, Frauen und Kirche

Summary

The Catholic women's movement in Poland – an (im)possibility?

This article deals with the question of why no Catholic feminist movement has yet emerged in a Catholic-oriented country like Poland which stands up for a change towards more gender equality within the Church. The article explains which femininity constructions were created by Polish Catholicism and which effect they have on the situation of Polish women today. It also investigates which possibilities of participation Polish women currently have within the Catholic Church and the level of development of feminist theology in Poland. Further, the debate about the controversy on the possible connection between feminism and Catholicism and the meaning of the “new feminism” of Johannes Paul II for Catholic women will be presented. Subsequently, the article also investigates whether existing Catholic feminist organizations in Poland can be said to belong to the feminist movement.

Keywords

Poland, feminism, Catholicism, women's movement, women and church

1 Einleitung

„Die Feminisierung des Denkens und des Rechts ist heute ein Unglück für die Familie, man muss den Mut haben, das zu sagen. Wir finden das ebenfalls in der Lehre Johannes Paul II., wenn er über die Würde der Frau und Mutter und die Bedeutung der Familie spricht. Feministinnen und pseudomoderne Hochglanzmagazine verspotten die Mutterschaft und propagieren ein falsches, leeres Fortschrittsideal für Frauen. Das ist absurd und eine Erniedrigung für die Frauen! Man soll bei der Frau die Weiblichkeit und beim Mann die Männlichkeit fördern“ (KAI 2011).¹

1 Alle polnischen Zitate wurden, soweit nicht anders angegeben, von mir übersetzt.

Das aus einem Interview mit dem Vorsitzenden der polnischen Bischofskonferenz Erzbischof Józef Michalik stammende Zitat zeigt exemplarisch das Frauenbild kirchlicher Amtsträger – nämlich eines, das die Bestimmung der Frau ausschließlich als ein Wirken im Dienste der Familie versteht. Wie sehen jedoch die katholischen Frauen in Polen ihre Rolle selbst? Wie reagieren sie auf solche offenkundig patriarchalen und überkommenen Aussagen ihrer kirchlichen Oberhäupter? Existiert eine katholische Frauenbewegung in einem Land, in dem sich 95 Prozent der Bürgerinnen und Bürger zum katholischen Glauben bekennen und 92 Prozent sich als gläubig bezeichnen (CBOS 2011)? Als Frauenbewegung verstehe ich hier in Anlehnung an Ilse Lenz (2008) eine Bewegung, die sich „für einen grundlegenden Wandel der Geschlechterverhältnisse und damit verbundener gesellschaftlicher Ungleichheit und Abwertung“ einsetzt (Lenz 2008: 860). Ute Gerhard (2008) verweist auf die Vielzahl von Fraueninitiativen und -gruppen und spricht über die Notwendigkeit der Nutzung des Begriffs Frauenbewegung im Plural. Die Frauenbewegungen seien darüber hinaus politische und kulturelle Bewegungen,

„mit deren Zielsetzungen es ums Ganze gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse geht, aber auch um die Veränderungen der Lebensweise, kultureller Praktiken und Normen im Geschlechterverhältnis, die der Selbstbestimmung und Rechtsgleichheit von Frauen im öffentlichen und privaten Leben entgegenstehen“ (Gerhard 2008: 189).

Die Frauenbewegungen seien ebenfalls Beispiele moderner sozialer Bewegungen, da sie „von der Veränderbarkeit der Verhältnisse und der ‚Machbarkeit‘ von Geschichte“ ausgingen (Gerhard 2008: 189). Eine soziale Bewegung ist laut Dieter Rucht (1994)

„ein auf gewisse Dauer und durch kollektive Identität abgestütztes Handlungssystem mobilisierter Netzwerke von Gruppen und Organisationen, welche sozialen Wandel mit Mitteln des Protests [...] herbeiführen, verhindern oder rückgängig machen wollen“ (Rucht 1994: 76).

Demnach wäre eine katholische Frauenbewegung eine Gruppe vernetzter Frauenorganisationen und -gruppen, die sich für die Gleichberechtigung der Geschlechter innerhalb der Institution Kirche einsetzen, zur Überwindung ihrer bis heute patriarchalen Strukturen beitragen sowie die Dekonstruktion der gängigen katholischen Geschlechtervorbilder betreiben, die Benachteiligung der Frauen und Ungleichheit der Geschlechter, auch in der Kirche, immer noch legitimieren und der Lebenswirklichkeit von immer mehr Frauen widersprechen.

Wenn man heute auf die katholische Kirche in Polen blickt, erscheint diese wie ein konservativer Monolith, der sich mit seiner anhaltend starken Position in der polnischen Gesellschaft gegen alle Veränderungen in Richtung einer größeren Offenheit wehrt. Zudem fällt auf, dass Frauen nur selten und wenige hohe kirchliche Ämter innehaben, obwohl sie die Hälfte der Gläubigen ausmachen. Seit einigen Jahren verzichten jedoch immer mehr Polinnen auf die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen (CBOS 2009). Obwohl sie sich weiterhin zum katholischen Glauben bekennen, wenden sie sich von der Institution Kirche ab. Dabei fordern sie erstaunlicherweise weder eine bessere Teil-

habe innerhalb der Organisation noch Veränderungen der dort herrschenden Geschlechterrollen ein (Prusak 2011).

Mit diesem Aufsatz versuche ich die Frage zu beantworten, warum in Polen bisher keine katholische Frauenbewegung entstanden ist. Ich gehe dabei von der These aus, dass der polnische Katholizismus spezifische Weiblichkeitskonstruktionen entwickelte, die nur wenige Handlungsmöglichkeiten für Frauen zuließen und dadurch die Entstehung einer katholischen Frauenbewegung erschwerten. Diese Spezifik entstand durch die besondere Bindung der PolInnen an die katholische Kirche, die in Zeiten der Bedrohung von außen eine schützende Rolle innehatte. Nach der politischen Wende 1989 zeigte sich jedoch, dass sie im Vergleich zu Westeuropa weniger offen für Diskussionen und Veränderungen ist; die geringe Bedeutung der Laienbewegung sowie das Ausbleiben einer kritischen Theologie sind Beispiele dafür. Zunächst wende ich mich dem Einfluss der katholischen Kirche auf die Stellung der Frauen in der polnischen Gesellschaft zu und behandle die seitens der Kirche den Frauen zugewiesenen Rollen und Ideale. Dann suche ich nach Möglichkeiten einer aktiven Teilhabe von Frauen im Rahmen der katholischen Kirche und prüfe, ob diese genutzt werden. Mich interessieren auch der Zustand und die Bedeutung der feministischen Theologie in Polen im Kontext einer Veränderung des katholischen Frauenbildes. Damit hängt die Kontroverse um die Verbindung von Feminismus und Katholizismus zusammen. Daher analysiere ich deren Bedeutung für die Entstehung einer kollektiven katholisch-feministischen Identität. Schließlich versuche ich, auf die Frage zu antworten, inwieweit die gegenwärtigen katholischen Frauenorganisationen in Polen als Ansätze einer katholischen Frauenbewegung gesehen werden können.

2 Ohnmacht auf dem Sockel – das katholische Frauenbild in Polen

„Der Katholizismus ist in Polen bekanntermaßen nicht nur eine Religion. Er ist eine Existenzform, eine Art, die Welt wahrzunehmen, ein Kriterium zur Klassifizierung der Menschen, ein Gegenstand der Mode, eines der wichtigsten Erziehungsmodelle, eine Determinante gesellschaftlicher Rollen“ (Środa 1996: 72).

Laut Magdalena Środa (1996) ist die katholische Kirche in Polen bei Weitem mehr als eine Institution oder Glaubensrichtung. Die Gründe für deren besondere Stellung in der polnischen Gesellschaft finden sich in der Geschichte. Während der polnischen Teilungen (1795 bis 1918) bot die Kirche den oft einzigen Ort zur Konstituierung und zum Ausleben der polnischen Identität und des Kampfes für die Wiedererlangung der Eigenstaatlichkeit. Nach dem Ersten Weltkrieg schien diese Bindung etwas an Kraft verloren zu haben, während des Zweiten Weltkrieges wurde die Kirche erneut zum Zufluchtsort eines großen Teils der polnischen Bevölkerung. Diese Verbindung bestand in der Volksrepublik Polen weiter, da die Kirche wieder den einzigen Raum bot, welcher sich der Kontrolle durch die kommunistischen Machthaber weitgehend entziehen konnte. Nach

der Wahl des Krakauer Kardinals Karol Wojtyła zum Papst 1978 bekam das politische Engagement der Kirche ein besonderes Gewicht. Die Gewerkschaft *Solidarność* arbeitete in den 1980er Jahren mit der katholischen Kirche zusammen, was sich nach der politischen Wende 1989 durch kirchenfreundliche Entscheidungen der Regierung fortsetzte, in der nun auch ehemalige GewerkschafterInnen waren; die Abtreibungsge-
 setzgebung und das 1993 abgeschlossene Konkordat seien als Beispiele dieser Regierungspolitik erwähnt.²

So wie der polnische Katholizismus zum Zufluchtsort in politisch prekären Zeiten wurde, verhielt es sich auch mit der Familie: Hier hatte vor allem die Frau eine besondere Rolle – sie war die Wächterin über das Wohl der Familie und das kulturelle Erbe. Es entstand die Figur der *Mutter Polin*, die mit dem auf eine über dreihundertjährige Tradition blickenden polnischen Marienkult verwoben ist. An dessen Beginn stand die Krönung Marias zur Königin von Polen im Jahr 1656 nach der erfolgreichen Verteidigung der Klosterfestung Jasna Góra (das heutige Częstochowa) gegen Schweden, seither wird sie als Schutzpatronin der polnischen Nation verstanden. Die Figur der Maria, Mutter Gottes, wurde zum leitenden Frauenideal der hingebungsvollen Mutter und Ehefrau, an dem die Polinnen bis heute gemessen werden. Basierend auf diesem Frauenbild entstand zu Beginn der Teilungszeit der Mythos der Mutter Polin, die ihre Söhne auf den Befreiungskampf vorzubereiten habe, auch wenn diese dabei Niederlage und Tod erleiden sollten. Zu dessen Popularisierung trug der polnische Nationaldichter Adam Mickiewicz mit seinem Gedicht *Do Matki Polki* („An die Mutter Polin“) im Zusammenhang mit dem Novemberaufstand 1830/31 bei, in dem Polinnen dazu aufgerufen wurden, ihre Söhne zu Kämpfern für die polnische Freiheit zu erziehen (Mickiewicz 1995). Das erzieherische Modell deutet auf die Erkenntnis hin, dass den unterworfenen PolInnen nichts anderes bleibe, als „durch Leiden und Niederlage zum Sieg zu kommen, der dem von Jesus Christus ähnlich wäre“ (Chołuj 2003: 208). Die Idee der Mutter Polin sollte den kämpferischen Geist der PolInnen stärken und die Gesellschaft zusammenschweißen. Dabei zeige sich neben der symbolischen Platzierung der Polin auf dem Sockel nationaler Kultur auch das enge Korsett, da die Ablehnung des Befreiungskampfes und der Widerstand gegen die Rolle der Mutter Polin mit Verrat am Vaterland gleichgesetzt wurden (Chołuj 2003; Walczewska 1999).

Die katholische Kultur Polens bringt Środa zufolge Frauen in eine absurde Situation: Sie sind von wichtigen Aufgaben ausgeschlossen, als sollten sie regungslos auf diesem Sockel einer Mutter Polin oder Mutter Gottes verharren, ohne Anspruch auf jegliche Rechtsgestaltung oder politische Entscheidung. Sie genießen zeremonielle Ehrerbietungen (z. B. den Handkuss), zugleich ist aber insbesondere das Katholische die Ursache für die bedauernswerte Situation der Polinnen (Środa 1996: 73). Diese Tradition hat in Polen ein Frauenbild geschaffen, das grundsätzlich auf passiven Tugenden wie Gehorsam, Frömmigkeit, Bescheidenheit, Zuversicht und Unterordnung beruht.

2 Das 1993 verabschiedete Anti-Abtreibungsgesetz erlaubt eine Abtreibung in nur drei Fällen: Wenn die Schwangerschaft eine Bedrohung der Gesundheit oder des Lebens der Mutter darstellt, wenn pränatale Untersuchungen eine unheilbare Beschädigung oder Erkrankung des Embryos zeigen oder wenn die Schwangerschaft die Folge eines Verbrechens ist.

„Im Kult von Gehorsam und Aufopferung erzogen“, sähen Polinnen ihre Hauptaufgabe darin, „ihre pflegerischen Tugenden zu vervollkommen“ (Środa 1996: 75).

Das katholische Frauenbild ist mit einem anderen nationalen Mythos verwoben – dem Ethos der Adelsrepublik (1569 bis 1795). Hier entstand eine besondere Beziehung zwischen den Geschlechtern, die in der polnischen Kultur als „adlig-ritterlicher Geschlechtervertrag“ tief verankert ist (Walczewska 1999; 2006). Die Hauptaufgaben des polnischen Mannes seien es demnach, zu kämpfen, zu versorgen und zu verteidigen, während polnische Frauen sich als Damen umwerben lassen, die Männer geistig unterstützen und eine Zuflucht nach dem Kampf bieten. Die Ursprünge dieses Vertrags reichen bis ins Mittelalter, er erfreute sich auf polnischem Boden einer Dauerhaftigkeit, weil er in der Teilungszeit seine Legitimität behaupten konnte. Während der ArbeiterInnenproteste 1980 war auf Transparenten der *Solidarność* zu lesen: „Frauen, stört nicht, wir kämpfen um Polen“ (Walczewska 1999: 92). Der „adlig-ritterliche Geschlechtervertrag“ taucht in unterschiedlichen Ausprägungen im polnischen Diskurs auf:

„Eine Frau, welche einen Mann zum Kampf für das Vaterland motiviert, ihm eine Schleife an die Brust heftet, eine Frau wie eine Samariterin, welche sich aufopfert, seine Wunden pflegt – dies ist die katholisch-nationale Variante des Kontrakts. Im liberalen Diskurs ist der Ritter ein Gentleman, der seine *lady* umwirbt, im sozialistischen Diskurs ist er hingegen ein charmanter Aktivist, der auf einer Veranstaltung anlässlich des Frauentages an ‚unsere schönen Frauen‘ Nelken verteilt“ (Walczewska 1999: 187).

Mutter Polin, leidende Mutter Polonia oder schlicht und einfach eine Dame – diese symbolischen Figuren bestimmen den Diskurs. Nach dieser Auffassung brauchen Polinnen keinen Feminismus, sie werden bereits verehrt, geliebt, an der Tür vorgelassen, aber nur solange sie Damen bleiben. Die feministische Literaturwissenschaftlerin Maria Janion verlangt daher die Umdefinierung dieser Rollenbilder, sie forderte auf dem Frauenkongress³ 2009 die Gründung neuer Gemeinschaften und eine Frauensolidarität, welche sich gegen kirchlichen Einfluss auf Gesetzgebung, Gesundheitswesen und Bildung einsetzen sollte. Es sei eine intellektuelle Bewegung nötig, welche die nationalen Symbole aufbrechen könnte. Dass die männlichen Rollenmuster in Polen betont gemeinschaftlich, die weiblichen hingegen mit Opfertum fest verbunden seien, zeige, wie wichtig es sei, dass Polinnen ebenfalls Gemeinschaften schaffen, um an gesellschaftlichem Einfluss zu gewinnen. Sie sollten dabei die Rollen aufgeben, die ihnen traditionell zufielen (Janion 2009).

3 Der 1. Frauenkongress fand vom 20.–21. Juni 2009 in Warschau mit dem Ziel der Reflexion über die Frauenrolle in den letzten 20 Jahren der Transformation statt. Es nahmen ca. 4 000 Frauen aus Politik, Wissenschaft und Wirtschaft teil. Abschließend wurden 135 Forderungen zur Verbesserung der Frauensituation in Polen formuliert. Eine Forderung war die Einführung von Frauenquoten auf Wahllisten, was in eine erfolgreiche Unterschriftenaktion mündete. Am 5. Januar 2011 wurde im Sejm ein Gesetz zu Frauenquoten verabschiedet: Die Anzahl der Frauen darf auf Wahllisten 35 Prozent nicht unterschreiten. Der Kongress entwickelte sich zu einer erfolgreichen sozialen Bewegung, weitere Kongresse fanden 2010, 2011 und im September 2012 statt. Näheres unter: www.kongreskobiet.pl.

3 Verwehrte Möglichkeiten – Frauen und ihre Rechte in der Kirche heute

Die Theologin Elżbieta Adamiak (1999) bezeichnet die Teilhabe der Frauen in der katholischen Kirche Polens als eine „schweigende Anwesenheit“, da sie von der kirchlichen Lehre trotz ihres Engagements nicht als mündige Subjekte gesehen würden, stattdessen werde über sie gesprochen (Adamiak 1999: 19). Die Abwesenheit von Polinnen bei der aktiven Gestaltung der Kirche ist auffallend, trotz der im Kirchenrecht zugestandenen Handlungsräume. Die wichtigsten Gesetze, die Frauen Teilhabe in der Kirche verleihen, sind im 1983 modifizierten Kanonischen Recht (Johannes Paul II. 2009) verfügt worden. Frauen werden unter anderem in folgenden Funktionen zugelassen: Als Teilnehmerinnen am Ökumenischen Konzil, Beraterinnen bei Bischofssynoden, Mitglieder der Partikularkonzilien, der Diözesensynode und des Pastoralrates, Ökonominen der Diözesen, Diözesanrichterinnen und Kirchenanwältinnen, Notarinnen im kirchlichen Gerichtswesen, Vertreterinnen des Priesters bei begrenzten liturgischen Handlungen und Lehrende der theologischen Wissenschaften.

An der Sonderbischofssynode für Europa 1999 nahm aber nur eine Polin teil, ebenso an der Ordentlichen Generalversammlung der Bischöfe im Jahr 2001. Auf der Ordentlichen Generalversammlung der Bischöfe im Jahr 2008 war ebenfalls nur eine Laiein aus Polen anwesend. Was die Liturgie betrifft, so können Frauen theoretisch die Funktion der „Außerordentlichen Kommunionsspenderin“ übernehmen, die in Vertretung und auf ausdrückliche Empfehlung eines Priesters die Kommunion verteilen kann. Gemäß den Anweisungen der Konferenz des polnischen Bischofsepiskopats sind Männer sowie Ordensschwestern und konsekrierte Frauen im Alter zwischen 25 und 65 Jahren dazu berechtigt. Faktisch gibt es nur wenige polnische Diözesen, in denen Frauen diese Funktion ausüben dürfen (Karabin 2009).

Mit noch größerem Misstrauen wird in Polen die Zulassung von Mädchen zur Messdienerschaft beäugt. Mädchen können gemäß vatikanischer Beschlüsse Messdienerinnen sein, in Polen werden sie jedoch lediglich in zwei von 27 Diözesen und dort in nur wenigen Gemeinden zugelassen (Adamiak 2003a). In einer Anordnung der IV. Synode der Erzdiözese Warschau aus dem Jahr 2003 wurde der Ausschluss von Mädchen vom MinistrantInnendienst offiziell beschlossen. Als Argumente gegen die Zulassung der Mädchen führt die polnische Kirche die Gefahr der Verdrängung und Einschüchterung der männlichen Messdiener durch Mädchen aufgrund ihrer „Organisationsfähigkeiten und ihres Fleißes“ und die Befürchtung an, dass es zum Rückgang der Berufungen zum Priesteramt kommen könnte (Adamiak 2003a).

Polinnen wurden in den 1950er Jahren zum Theologiestudium zugelassen. Eine Untersuchung bezüglich des Anteils der Theologinnen an Universitäten in den Jahren 1978 bis 2008 zeigt jedoch, dass der Frauenanteil sinkt, je höher die akademische Stufe ist. Während Frauen etwa 50 Prozent der Theologiestudierenden ausmachen, beläuft sich ihr Anteil auf 11,5 Prozent aller Promovierten und 2,17 Prozent der Habilitierten. Bis jetzt wurde noch keine Frau auf einen Lehrstuhl einer Theologischen Fakultät berufen.

Frauen stellen lediglich 8,2 Prozent aller Theologielehrenden (Bynowski 2008). Jadwiga Chołodniuk weist auf das 1999 erlassene Dokument „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia“ der Konferenz des polnischen Episkopats hin, wo zu lesen ist: „Professoren der Theologie sollen Priester sein“, was im Widerspruch zum kanonischen Recht steht, welches diese Aufgabe geeigneten Laiinnen und Laien ausdrücklich erlaubt (Chołodniuk 2008: 102) und Frauen nicht ausschließt.

Die katholische Kirche Polens billigt den Frauen also nur wenige Handlungsmöglichkeiten zu. Die vom Vatikan eingeräumten Rechte werden kaum ausgeschöpft, wobei neben dem patriarchalen Charakter der Kirche in Polen auch das geringe Einfordern ihrer Möglichkeiten seitens der Katholikinnen eine Rolle spielen könnte. Es bedarf eines Mentalitätswandels sowohl bei den Amtsträgern der Kirche als auch bei den kirchentreuen Frauen, um hier Veränderungen zu bewirken.

4 Feministische Theologie in Polen?

Die feministische Theologie entwickelte sich in Westeuropa in mehreren Phasen: Zunächst habe sie die „Veränderung von kulturellen theologischen Vorstellungen, die traditionelle Rollenstereotype manifestieren“, sowie „eine gleichberechtigte Teilhabe von Frauen und Männern“ (Jost 2008: 14) in der Kirche und Gesellschaft angestrebt; in der zweiten Phase habe sie sich zu „Theologischen Gender Studies, zur Analyse der Geschlechterverhältnisse insgesamt“ (Jost 2008: 14) entwickelt. Dabei würden auch andere kulturelle, religiöse, soziale und sexuelle Differenzen berücksichtigt. Gegenwärtig dominiere „eine stärker politisch orientierte Feministische Theologie und Theologische Genderforschung“ (Jost 2008: 14), die internationale religiöse sowie postchristliche Diskurse einschließt. Welche dieser Phasen existiert in Polen bzw. gibt es überhaupt eine feministische Theologie in Polen?

Diese Frage ist am besten mit den Worten der prominentesten von den wenigen feministischen Theologinnen in Polen, Elżbieta Adamiak, zu beantworten. Sie beklagt den Mangel an feministischer Theologie in Polen im Vergleich zu Westeuropa, wo drei Faktoren zu deren Entstehung beigetragen hätten: „die zweite Welle der Frauenbewegung, die ökumenische Bewegung und die nachkonziliare Reform in der römisch-katholischen Kirche“ (Adamiak 1995: 111). Die zweite Welle der Frauenbewegung konnte, so Adamiak, Polen nicht erreichen (bzw. entstand erst nach der politischen Wende 1989), die ökumenische Bewegung ist aufgrund der religiösen Homogenität Polens unbedeutend und die Reformen in der Folge des 2. Vatikanischen Konzils konnten aus politischen Gründen nicht verwirklicht werden (Adamiak 1995; Chołuj 2006). Hinzu kommt, dass es in Polen an kritischen Frauengruppen fehlt, die einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der feministischen Theologie haben könnten. Gerade solche Frauengruppen, welche „inner- und außerhalb der Gemeinden, in Akademien sowie in nationalen und internationalen Netzwerken“ gearbeitet haben, bildeten in Westeuropa die Grundlage für die Entwicklung der feministischen Theologie (Fuchs 2003: 272).

Adamiak zufolge beschäftigen sich die polnischen Texte zur Frau in der Kirche mit der „Theologie der Frau“ (Adamiak 1995: 108), der Großteil der Publikationen betrifft die Weiblichkeitsentwürfe Johannes Pauls II. In Bezug auf die Genderthematik sind in den meisten polnischen Kirchenschriften der Gegenwart zwei Tendenzen sichtbar: Entweder ist die Genderfrage abwesend („absent presence“), oder Gender wird als kulturelles Geschlecht definiert („gender definition“), das heißt, Weiblichkeit und Männlichkeit werden meist mithilfe des Essenzialismus bestimmt, wobei der Fokus auf Weiblichkeitsdefinitionen und weniger auf Festlegungen von Männlichkeit liegt (Adamiak/Sobkowiak 2011). Adamiak bemängelt, dass in vielen Texten eine enge Auffassung des Feminismus vertreten wird, die Feminismus als Vermännlichung der Frau begreift. Die ersten Publikationen, die explizit die feministische Theologie betreffen, sind von Männern geschrieben worden (Adamiak 1995).

LaientheologInnen sei es fast unmöglich, in kirchlichen Strukturen zu arbeiten, mit Ausnahme des Religionsunterrichts. Darüber hinaus waren die westlichen Strömungen der Theologie aufgrund der fehlenden Kontakte vor der Wende lediglich ExpertInnenkreisen bekannt (Adamiak 1995). Zunächst müsse ein Bewusstseinswandel stattfinden und Elemente des traditionellen Glaubens als Folge der unkritischen Übernahme kultureller Stereotype vergangener Zeiten gesehen werden – dieses Bewusstsein sei in der katholischen Kirche Polens immer noch zu wenig vorhanden (Adamiak 2010). Tadeusz Bartoś beklagt das niedrige Niveau der polnischen Theologie insgesamt, denn polnische TheologInnen beschäftigen sich seiner Meinung nach eher mit wenig bedeutenden Fragen. Es herrsche eine Angst vor Vorgesetzten, daher traue sich kaum jemand, kritische Theologie zu betreiben. Die polnische Theologie konzentriere sich daher hauptsächlich auf die Rezeption vatikanischer Schriften, während die theologischen Hauptwerke des 20. Jahrhunderts nicht einmal übersetzt wurden (Bartoś 2012).

Wie bereits erwähnt, ist es für Frauen in Polen schwierig, überhaupt auf einen Lehrstuhl für Theologie berufen zu werden, dies gilt insbesondere für Wissenschaftlerinnen, die einen feministischen Ansatz vertreten. Dadurch wird die Popularisierung dieser Ansätze an Universitäten und Priesterseminaren erschwert, was dazu führt, dass einer der möglichen Wege zur Veränderung der Kirche in Polen verschlossen bleibt.

5 Die Kontroverse um die katholische und feministische Identität

Der Begriff Feminismus löst ein besonderes Unbehagen in katholischen Kreisen aus, da er als antiklerikal und antikirchlich empfunden wird (Gomola 2010). Dies betrifft nicht nur die katholischen Amtsträger (siehe das Eingangszitat des Erzbischofs Michalik), sondern auch katholische Publizistinnen, sichtbar durch die seit Jahren anhaltende Diskussion der Katholikinnen um eine mögliche Verbindung von Katholizismus und Feminismus in Polen. Die Hartnäckigkeit dieser Diskussion zeigt, dass die Herausbildung einer gleichzeitig katholischen *und* feministischen Identität, die für die Entstehung einer

katholischen Frauenbewegung notwendig wäre, für Polinnen immer noch problematisch ist.

Małgorzata Fuszara (2005) sieht die Ursachen für die Kluft zwischen Katholikinnen und Feministinnen (hier ist der Feminismus der zweiten Welle gemeint) in der unterschiedlichen Einstellung zur Abtreibung, zum Familienmodell und zur Rolle, die Frauen in den Familien spielen sollen. Die zweite Welle der polnischen Frauenbewegung formierte sich nach 1989 mit einem *pro-choice*-Standpunkt gegen Forderungen zur Verschärfung des Abtreibungsrechtes. Auf der 4. Internationalen Frauenkonferenz in Peking 1995 zeigte sich die Spaltung der polnischen Gesellschaft; neben dem Bericht der Regierung zur Situation der polnischen Frauen wurden seitens der Frauen-NGOs zusätzlich zwei Schattenberichte präsentiert: ein Bericht mehrerer feministischer Frauengruppen zur Analyse und Darstellung der Frauendiskriminierung in Polen und ein Bericht der katholischen *pro-life*-Frauengruppen, der keine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts sah, vielmehr eine gute Stellung der Frauen dank des Mythos der Mutter Polin konstatierte (Fuchs 2003).

Katholische Publizistinnen stellen den Feminismus der zweiten Welle in Polen als ein westliches Exportprodukt dar, das Stipendiatinnen und Wissenschaftlerinnen von ihren Auslandsaufenthalten in den USA oder Westeuropa mitgebracht hätten; er habe mit der polnischen Realität nichts zu tun (Dudzianka 2009; Waluś 2009; Świerżewska 2011). Die meisten Vorwürfe betreffen den liberalen Charakter des Feminismus und dessen Konzentration auf das Abtreibungsrecht. Die katholische Seite wirft den Feministinnen die Ignoranz „fundamentaler“ Probleme von Polinnen vor:

„Die Bemühungen der Feministinnen haben nichts zu tun mit dem Kampf um angemessene Löhne der Männer, um eine Lösung des drängenden Wohnungsproblems, um gute Bildung, ein in dem Sinne gutes Steuersystem, dass es Geburt und Kindererziehung fördere – mit all dem, was Papst Johannes Paul II. als ‚Kultur des Lebens‘ bezeichnete. Stattdessen fordern die Feministinnen ein für Polen gültiges Abtreibungsgesetz und verkünden flammende Manifeste, die auf die Feststellung hinauslaufen, wem der Bauch der Frau gehört“ (Petrowa-Wasilewicz 2006: 57).

Für die Entstehung einer katholischen Frauenbewegung im Sinne einer sozialen Bewegung wäre eine kollektive feministisch-katholische Identität vonnöten, deren Entwicklung durch die dauerhafte Positionierung gegen den Feminismus jedoch gehemmt wird. Die katholischen Beiträge stellen dem kritisierten Feminismus der zweiten Welle den „neuen Feminismus“ Johannes Pauls II. entgegen (Gawkowska 2008; Petrowa-Wasilewicz 2006; Petry Mroczkowska 2005). Im Jahr 1988 veröffentlichte der Papst den Apostolischen Brief „*Mulieris dignitatem*“, in dem er darlegt, dass er in der Mutterschaft Marias den Höhepunkt des biblischen Urbildes der Frau sieht – Maria sei „der neue Anfang“ der Würde und Berufung der Frau, aller Frauen und jeder einzelnen“ (Johannes Paul II. 1988: 30). Der Papst spricht hier vom „Genius“ der Frau, „der Sensibilität für den Menschen, eben weil er Mensch ist, unter allen Umständen sicherstellt“ (Johannes Paul II. 1988: 67). Er erläutert allerdings nicht, wie die Frauen dieses Ideal einer mit „Genius“ ausgestatteten Frau erfüllen können. Als relativer Fortschritt kann hier gesehen werden, dass der Papst die Diskriminierung von Frauen kritisiert: „Die Frau darf

nicht zum ‚Objekt‘ männlicher ‚Herrschaft‘ und männlichen ‚Besitzes‘ werden“ (Johannes Paul II. 1988: 26). In der Enzyklika „Evangelium vitae“ von 1995 entwickelt er weitere Konstruktionen des Frau-Seins mit der Schilderung weiblicher Aufgaben im gesellschaftlichen Leben und entwirft das Postulat eines „neuen Feminismus“, der

„ohne in die Versuchung zu verfallen, ‚Männlichkeits‘-Vorbildern nachzujagen, durch den Einsatz zur Überwindung jeder Form von Diskriminierung, Gewalt und Ausbeutung den echten weiblichen Geist in allen Ausdrucksformen des bürgerlichen Zusammenlebens zu erkennen und zu bekunden versteht“ (Johannes Paul II. 1995: 117).

Könnte der „neue Feminismus“ für polnische Katholikinnen eine Möglichkeit darstellen, die Verbindung von Katholizismus und Feminismus zuzulassen? Hier müsste man fragen, ob dieser Feminismus tatsächlich einen Wandel in Bezug auf die Geschlechtergleichheit in der katholischen Gesellschaft ermöglicht. Adamiak bemängelt, dass in der päpstlichen Lehre den Frauen besondere Merkmale wie Sensibilität, Nächstenliebe oder Fürsorge zugeschrieben werden, die nicht erarbeitet werden müssen, sie gehörten „natürlicherweise“ zum Frau-Sein dazu (Adamiak 2008: 30). Sie kritisiert ebenfalls die päpstliche Konstruktion des Frau-Seins als Gegensatz zum Mann-Sein. Die Weiblichkeit werde hier aus der männlichen Perspektive gesehen und das, was eine Frau ausmacht, dadurch bestimmt, was sie vom Mann unterscheidet, sie werde dadurch zum „zweiten Geschlecht“ (Adamiak 2008: 28). Für Joanna Mizielińska ist der „neue Feminismus“ eine Aneignung des Begriffs, er schaffe eine künstliche Teilung zwischen „Altem“ und „Neuen“, Wahrem und Richtigem, dadurch würden alle früheren, durchaus unterschiedlichen Strömungen des Feminismus verworfen. Der „neue Feminismus“ sei eine Antwort der katholischen Kirche auf die Herausforderung durch den liberalen Feminismus, er zeige sich als neu, verfolge aber gleichzeitig ein verstecktes, rückwärts-gewandtes Ziel:

„Wie kann man alte traditionelle Frauenrollen auffrischen? Wie kann man sie wieder in Ordnung bringen? Indem man den Frauen den ‚richtigen Weg‘ zeigt, welcher auf der Komplementarität der Geschlechter basiert und sie vor dem Eintritt auf das ‚männliche‘ Feld und der Ausübung ‚männlicher‘ Berufe und Rollen in der Öffentlichkeit bewahrt“ (Mizielińska 2008: 36).

Besonders in der polnischen Gesellschaft, mit ihrem Reservoir an Frauen beschränkten Rollenzuweisungen, kann ein solcher Feminismus ein Irrweg sein. Er bietet keine offensiven und starken Frauenbilder und konzentriert sich auf einen essentialistischen Mutterbegriff. Er fordert zwar mehr Engagement für Frauen in der Öffentlichkeit, dies soll jedoch den Anderen, der Gesellschaft, den Kindern, dem Mann und karitativen Zwecken dienen, weniger der Frau selbst.

Das Bekenntnis der katholischen Frauen zum „neuen Feminismus“ im Sinne Johannes Pauls II. zeigt, dass diese Identität wenig zum Wandel der Geschlechterdiskussion innerhalb der Kirche beitragen kann. In einem Interview antwortete Petrowa-Wasilewicz (DT 2008) auf die Frage, ob Frauen in Polen die Kirche verändern wollen, dass sie keine Revolution anstreben würden:

„Ich bin nicht dafür, dass Frauen Priester werden sollen. Das nicht! Ich denke aber, es sollte Frauen stärker als bisher möglich sein, ihre Gaben und Führungsfähigkeiten einzusetzen. Viele haben Diplome und Dokortitel, sind aber keine Entscheidungsträger“ (DT 2008).

Sie schildert, worin sie die Rolle von Frauen sieht:

„Es gibt keinen Opfergeist mehr. Wenn es diesen Geist nicht mehr gibt, ist das Leben nicht wirklich christlich. Frauen haben ein Charisma der Erziehung, sie können aktiv mithelfen, dass in der Kirche und in der Gesellschaft Weisheit Einzug hält“ (DT 2008).

Gleichzeitig gab sie zu, dass die Kirche den Frauen mehr Möglichkeiten eröffnen müsse (DT 2008). Solange jedoch die entscheidenden Funktionen in der Kirche Männern vorbehalten bleiben und Frauen sich auf Positionen konzentrieren, in denen sie ihr „Charisma der Erziehung“ einbringen können, wird sich innerhalb der katholischen Kirche wenig ändern.

6 Katholische Frauenorganisationen in Polen – eine Frauenbewegung?

Die LaiInnenbewegung in Westeuropa errang eine große Bedeutung erst nach dem 2. Vatikanischen Konzil, das den LaiInnen mehr Wirkungsmöglichkeiten in der Kirche zugestand (Demel 2008). Aus einer solchen LaiInnenbewegung entstanden in Westdeutschland in den 1980er Jahren auch mehrere katholisch-feministische Frauenorganisationen (Gause 2008, Röckemann 2008). Die maßgeblich von westeuropäischen Amtsträgern initiierten Reformen des Konzils wurden in Polen nicht vollständig umgesetzt, was der politischen Situation und der eher skeptischen Einstellung gegenüber Modernisierungstendenzen anzulasten ist. Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte sich in Polen eine konservative katholische LaiInnenbewegung, die sich später im Kampf gegen die kommunistischen Machthaber engagierte. Die meisten VertreterInnen dieser Bewegung waren in den Gruppen des „Klubs der katholischen Intelligenz“ (Klub Intelligencji Katolickiej KIK) organisiert. Andere Formen der LaiInnenbewegung bilden in Polen unter anderem die „Bewegung Licht-Leben“ (Ruch Światło-Życie), die Rosenkranzgemeinschaften sowie die „Bewegung Erneuerung im Heiligen Geist“ (Odnowa w Duchu Świętym), „Bewegung Focolari“ (Ruch Focolari) und „Neokatechumenat“. Keine der genannten Vereinigungen bietet jedoch den Frauen Raum für den Kampf um die Gleichberechtigung in der Kirche; es konnte also aus diesen Reihen keine katholische Frauenbewegung entstehen. Kritische Bewegungen ähnlich der „Wir sind Kirche“ existieren in Polen nicht.

Frauen bilden die Mehrheit der etwa 2,5 Millionen in kirchlichen Vereinigungen organisierten LaiInnen (Waluś 2009: 61). In den kirchlichen Gemeinden engagieren sich Polinnen besonders bei der religiösen Erziehung der Kinder. Hier ist jedoch bezeichnend, dass Frauen „Arbeit an Grundlagen“ bzw. Elementarausbildung leisten: Je höher

die Stufen der religiösen Ausbildung, desto weniger Frauen sind als Katecheselehrende anzutreffen (Adamiak 2003b: 30). Ebenfalls engagieren sich Frauen in der Caritas, die kulturell als weibliche Aufgabe gesehen wird, aber wenig Ansehen mit sich bringt (Adamiak 2003b: 33). Die prestigebringenden Funktionen innerhalb der Kirche sind meist den Männern vorbehalten. Der Theologe Jarosław Makowski konstatiert ironisch: Wenn Frauen in der Kirche gehört würden, dann lediglich im Beichtstuhl. Gleichzeitig wirft er den polnischen Katholikinnen vor, dass sie Mitschuld an den mangelnden Teilhabemöglichkeiten der Frauen in der Kirche tragen würden. So sehe die Mehrheit der Katholikinnen keinen Bedarf an Veränderungen und befürchte bei jedem Kritikversuch einiger mutiger Frauen sofort die Feminisierung des Glaubens und das Fortschreiten des Feminismus, der als antiklerikal und gegen Männer und Familien gerichtet verstanden werde (Makowski 2009).

Gibt es in Polen tatsächlich so wenig kritische Katholikinnen, die sich für mehr Gleichberechtigung innerhalb der Kirche einsetzen? Wie stehen die polnischen katholischen Frauenorganisationen zu dieser Frage? Bilden sie eine Frauenbewegung im Sinne einer sozialen Bewegung? Nach der politischen Wende 1989 entstanden in Polen verschiedene katholische Frauenorganisationen, die sich jedoch vom Feminismus distanzieren. 1990 wurde der „Polski Związek Kobiet Katolickich PZKK“ (Polnischer Verband der Katholischen Frauen) gegründet, welcher sich gemäß seinem Statut in Anlehnung an die kirchliche Lehre, vor allem die von Johannes Paul II., in den Angelegenheiten des Frau-Seins in Familie und Gesellschaft engagieren will. Seit 1992 engagiert sich dieser Verband bei den nationalen Vorbereitungen zum Frauenweltgebetstag (Jaworska 2004). Der PZKK beteiligt sich an aktuellen frauenpolitischen Diskussionen und vertritt einen traditionell-katholischen Standpunkt. So protestierte er mit anderen katholischen Frauenorganisationen im April 2012 in einem offenen Brief gegen die polnische Ratifizierung der „Konvention des Europarates zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt“, da sie einen Angriff auf die polnische Tradition und Familie darstelle, indem sie die Ursprünge von Gewalt in Religion, Tradition und Kultur verankert sehe. Besonders kritisiert wurde die Anwendung des Genderbegriffs in der Konvention: „[D]adurch wird das Geschlecht zur äußeren Rolle reduziert, wodurch der Begriff des Menschen und seine Ziele verarmt und deformiert werden“ (KAI 2012).

1998 entstand das „Forum Kobiet Katolickich“ (Forum Katholischer Frauen, FKK), das 57 katholische Frauenorganisationen, darunter auch den PZKK, vereint. Das Forum vertritt eine konservative Haltung, vor allem bei den Themen Abtreibung, sexuelle Erziehung, Verhütung, künstliche Befruchtung und strikte Ablehnung von Praktiken, die im Gegensatz zur kirchlichen Lehre stehen. Gesine Fuchs (2003) weist bei ihrer Analyse des FKK darauf hin, dass dieses Forum trotz mehrerer Anfragen sowohl die Diskussion mit feministischen Organisationen meide als auch im katholischen Milieu schlecht vernetzt sei. Das Forum scheine sogar für katholisch-konservative Frauen weder notwendig noch attraktiv zu sein: „Es bedient keine praktischen Gender-Interessen, sondern ihre Mitfrauen widmen sich einzig erfolgreich katholischer Kulturarbeit. Projekte für Sozialarbeit bestehen zwar, fallen aber aus Geldmangel flach.“ (Fuchs 2003: 278). Die

katholischen Frauenorganisationen in Polen würden, so Fuchs (Fuchs 2003: 279), eher als „Instrumente von Pro-Life-Organisationen“ fungieren.

Es existieren weitere kleinere Organisationen, deren Ziele den bereits erwähnten Organisationen ähneln und die sich grundsätzlich auf die Förderung von Frauen im Rahmen der traditionell-katholischen Rolle in Familie und Gesellschaft bzw. die Förderung von Frauen im Sinne des „neuen Feminismus“ beziehen (z. B. Status Feminae, Fundacja Kobiety dla Kobiet, Magnificat, VeraIcon). Interessant ist eine sprachliche Analyse der Zielformulierung in den Statuten dieser Organisationen. Es fällt auf, dass sie sich grundsätzlich auf Frauen im Kontext der traditionell-katholischen Rolle in der Familie und Gesellschaft beziehen und weniger auf die Förderung von Frauen selbst, zudem werden die kirchlichen Schriften zum Thema Frauen, vor allem die von Johannes Paul II., als ausreichend für die Frauenfrage erachtet.

Im Dezember 2008 gründeten mehr als 20 katholische Frauen mit akademischem Hintergrund, darunter Theologinnen, Soziologinnen, Journalistinnen, Juristinnen und Ordensfrauen, einen Frauenverein namens „Amicta Sole“. Die Ziele dieses Vereins sind die Förderung von Frauen in der Kirche, die Erforschung und Popularisierung der Lehre zum Thema Frau in der Kirche sowie die Erinnerung an herausragende Frauen der Vergangenheit (KAI 2009). Die Gründerinnen folgen ferner dem Anspruch, „gemeinsam und in Harmonie mit Männern nach einem neuen Platz der Frauen in der Kirche zu suchen im Kontext der sich verändernden zivilisatorischen und kulturellen Umstände“ (Czackowska 2009). Darüber hinaus sollen die Reformen in der Folge des 2. Vatikanischen Konzils bezüglich der erweiterten Handlungsräume von LaiInnen in der Kirche in Polen propagiert sowie bereits vorhandene, bisher ungenutzte Rechte realisiert werden. „Amicta Sole“ wolle jedoch den Prinzipien des „neuen Feminismus“ Johannes Pauls II. und nicht jenen des „kämpfenden Feminismus“ folgen (Czackowska 2009). Die bisherigen Aktivitäten konzentrieren sich auf Publikationen zum Thema der Frau in der katholischen Kirche Polens sowie der Popularisierung von in Vergessenheit geratenen polnischen Katholikinnen wie den Gründerinnen von Frauenorden. 2009 erschien eine Sonderausgabe der katholischen Zeitschrift *Więź* mit dem Titel „Kościół jest kobietą“ („Die Kirche ist eine Frau“) mit mehreren Beiträgen der Frauen von „Amicta Sole“. Allerdings unterzeichneten die Vorsitzende und Vizevorsitzende von „Amicta Sole“, Monika Waluś und Alina Petrowa-Wasilewicz, gemeinsam mit dem PZKK und dem FKK den bereits erwähnten offenen Brief an die Regierung gegen die Ratifizierung der Konvention des Europarates. „Amicta Sole“ könnte bei der Verbesserung der Beteiligung von Frauen in der Kirche im Sinne des kanonischen Rechts eine Rolle spielen, für einen grundlegenden Wandel innerhalb der Kirche bedarf es jedoch mehr als nur eines „neuen Feminismus“.

Bilden die genannten Frauenorganisationen eine Frauenbewegung bzw. eine soziale Bewegung? In Anlehnung an die genannten Definitionen von Frauenbewegungen und sozialer Bewegungen können diese Organisationen nicht als Frauenbewegung angesehen werden, da sie sich nicht für einen Wandel mit dem Ziel der Gleichberechtigung der Geschlechter einsetzen. Vielmehr fordern sie die Beibehaltung des katholisch-kon-

servativen Status quo, bzw. folgen dem „neuen Feminismus“, der keine Änderung der Geschlechterverhältnisse anvisiert. Die Organisationen arbeiten, abgesehen von einigen gemeinsamen Protestaktionen gegen Angriffe auf katholische Traditionen, isoliert. Die fehlende Vernetzung dieser Organisationen sowie die fehlende kollektive Identität lassen bezweifeln, dass es sich hier um eine soziale Bewegung handelt.

7 Zusammenfassung

Der Einfluss der national-katholischen Traditionen, insbesondere des Mythos der Mutter Polin, ist in der polnischen Gesellschaft weiterhin stark präsent und verhindert politische Aktivitäten der Polinnen. Der polnische Marienkult schuf ein unerreichbares Frauenideal und förderte die Illusion der Verehrung der Frauen, jedoch ohne wirkliche Gleichberechtigung. Die Amtsträger der katholischen Kirche Polens sind bei der Geschlechterfrage noch konservativer als der Vatikan selbst. Die juristischen Zugeständnisse des Kanonischen Rechts von 1983 werden in Polen nur selten ausgeschöpft, hier könnte die Berufung auf den „neuen Feminismus“ den katholischen Frauen bei der Durchsetzung bereits vorhandener Rechte helfen. Für einen grundlegenden Wandel innerhalb der Kirche bedarf es jedoch mehr als des „neuen Feminismus“, da dieser die althergebrachte Geschlechterordnung legitimiert. Es fehlt an katholischen Organisationen mit feministischer Ausrichtung, die sich aktiv für die Gleichberechtigung der Geschlechter in Kirche und Gesellschaft einsetzen und sich mit der kirchlichen Lehre kritisch auseinandersetzen. Die feministische Theologie existiert in Polen bis auf einige wenige Vertreterinnen praktisch nicht. Die Verknüpfung des rituellen (Volks-)Katholizismus mit der katholisch-nationalen Frauenrolle, die Ablehnung des liberalen Feminismus in katholischen Kreisen sowie das Fehlen einer kritischen Theologie scheinen eine Blockade zu bilden, welche die Entstehung einer katholisch-emanzipatorischen Bewegung bis heute erschwert.

Literaturverzeichnis

- Adamiak, Elżbieta. (1995). Feministische Theologie in Polen? Ein beinahe unmögliches Thema. In Angela Berlis, Julie Hopkins, Hedwig Meyer-Wilmes, Caroline Vander Stichele (Hrsg.), *Frauenkirchen: Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext* (S. 106–112). Mainz: Matthias-Grünewald.
- Adamiak, Elżbieta. (1999). *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Adamiak, Elżbieta. (2003a). Dziewczyny przy ołtarzu. *Tygodnik Powszechny*, 40 (2830), 10.
- Adamiak, Elżbieta. (2003b). Możliwość duszpasterskiego zaangażowania kobiet w parafii. In Józef Baniak (Hrsg.), *Socjologia Religii. Band 1. Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa* (S. 27–36). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Adamiak, Elżbieta. (2008). Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie dogmatyczne. In Elżbieta Adamiak & Małgorzata Chrzastowska (Hrsg.), *Godzina kobiet?*

- Recepcja nauczania Kościoła Rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978–2005* (S. 15–64). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny.
- Adamiak, Elżbieta. (2010). Niestąła jak Kościół. *Tygodnik Powszechny*, 28 (3183), 14.
- Adamiak, Elżbieta & Sobkowiak, Sonia. (2011). Gender and Religion in Central and Eastern Europe. Theoretical approaches. *European Journal of Mental Health*, (6), 3–25.
- Bartoś, Tadeusz. (2012). Bezradność teologów. *Przegląd*, 14, 26–28.
- Bynowski, Bartosz. (2008). Kobiety na wydziałach teologii chrześcijańskiej w Polsce. In Elżbieta Adamiak & Małgorzata Chrzastowska (Hrsg.), *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła Rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978–2005* (S. 319–360). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny.
- CBOS. Centrum Badania Opinii Społecznej. (2009). Dwie dekady przemian religijności w Polsce. Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej.
- CBOS. Centrum Badania Opinii Społecznej. (2011). O religijnym i społecznym zaangażowaniu Polaków w lokalnych parafiach. Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Chołodniuk, Jadwiga. (2008). Miejsce kobiet w Kościele rzymskokatolickim w Polsce – sytuacja prawna. In Elżbieta Adamiak & Małgorzata Chrzastowska (Hrsg.), *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła Rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978–2005* (S. 91–103). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny.
- Choluj, Bożena. (2003). Die Situation der Frauen-NGOs in Polen an der Schwelle zum EU-Beitritt. In Ingrid Miethe & Silke Roth (Hrsg.), *Europas Töchter. Traditionen, Erwartungen und Strategien von Frauenbewegungen in Europa* (S. 203–224). Opladen: Leske + Budrich.
- Choluj, Bożena. (2006). Die Macht des Schweigens über Maria. In Mirosława Czarnecka, Christa Ebert & Grażyna Szewczyk (Hrsg.), *Archetypen der Weiblichkeit im multikulturellen Vergleich. Studien zur deutschsprachigen, polnischen, russischen und schwedischen Literatur* (S. 151–163). Wrocław, Dresden: Neisse.
- Czaczkowska, Ewa K. (2009). Katolickie feministki łączą siły. *Rzeczpospolita* 02.01.2009. Zugriff am 22. April 2012 unter www.rp.pl/artukul/17,242383_Katolickie_feministki_lacza_sily_.html
- Demel, Sabine. (2008). Gleichwertig, aber nicht gleichberechtigt? Kleriker – Laien – Frauen in der katholischen Kirche. In Sabine Demel & Rainer Emig (Hrsg.), *Gender Religion* (S. 27–45). Heidelberg: Winter.
- DT. (2008). „Ich bin nicht dafür, dass Frauen Priester werden“. Ein Gespräch mit Alina Petrowa-Wasilewicz, Präsidentin des Nationalen Rates der katholischen Laien in Polen mit der Katholischen Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur. *Die Tagespost - Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur*, 10.07.2008. Zugriff am 14. Mai 2012 unter: www.kirchen-in-osteuropa.de/archiv.php?nummer=28/08&mail=h
- Dudzianka, Stanisława. (2009). Oblicza polskiego feminizmu. Zugriff am 12. April 2012 unter www.deon.pl/religia/w-relacji/kobieta/art,5,oblicza-polskiego-feminizmu.html
- Fuchs, Gesine. (2003). *Die Zivilgesellschaft mitgestalten. Frauenorganisationen im polnischen Demokratisierungsprozess*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Fuszara, Małgorzata. (2005). Between Feminism and the Catholic Church: The Women's Movement in Poland. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 6 (41), 1057–1075.
- Gause, Ute. (2008). Kirchen: Frauen in der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen in Deutschland. In Ruth Becker & Beate Kortendiek (Hrsg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* (S. 711–715). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Gawkowska, Aneta. (2008). Nowy feminizm – poszukiwanie esencji kobiecości. *Societas/Communitas*, 2 (6), 67–86.
- Gerhard, Ute. (2008). Frauenbewegung. In Roland Roth & Dieter Rucht (Hrsg.), *Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch* (S. 187–217). Frankfurt/M., New York: Campus.

- Gomola, Aleksander. (2010). Kościół kobiet. *Gazeta Wyborcza*, 10.06.2010. Zugriff am 16. Juni 2012 unter www.feminoteka.pl/news.php?readmore=1791
- Janion, Maria. (2009). *Solidarność – wielki zbiorowy obowiązek kobiet. Wykład inauguracyjny Kongres Kobiet 20–21 czerwca 2009. Kongres Kobiet. Kongres Kobiet*, 20.06.2009. Zugriff am 16. April 2012 unter www.krytykapolityczna.pl/Opinie/Janion-Solidarnosc-wielki-zbiorowy-obowiazek-kobiet/menu-id-197.html
- Jaworska, Pelagia. (2004). Światowy Dzień Modlitwy. *Mariawita (4–6)*. Zugriff am 22. Juni 2012 unter www.mariawita.pl/htmls/ekumenia/swiatowy_dzien.html
- Johannes Paul II. (1988). *Apostolisches Schreiben Mulieris dignitatem von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres. 15. August 1988*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Johannes Paul II. (1995). *Enzyklika Evangelium vitae von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Johannes Paul II. (2009). *Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe*. 6. Auflage. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Jost, Renate. (2008). Erfolgsgeschichte Feministische Theologie – Initiativen, Kirchen, Universitäten. Einführung. In Gisela Matthiae et al. (Hrsg.), *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte* (S. 13–21). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- KAI. Katolicka Agencja Informacyjna. (2009). *Amicta Sole – w poszukiwaniu nowego feminizmu*. Zugriff am 25. April 2012 unter <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1230832178>.
- KAI. Katolicka Agencja Informacyjna. (2011). *Abp Michalik o świeckich, kobietach i młodych*. Zugriff am 30. März 2012 unter www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,6313,ratunek-w-powszechnym-nawroceniu,strona,2.html
- KAI. Katolicka Agencja Informacyjna. (2012). *Kobiety apelują do rządu*. Zugriff am 12. Juni 2012 unter http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x53984/kobiety-apeleuja-do-rzadu/
- Karabin, Ewa. (2009). Nadchodzą zmiany? Kościelna teoria i praktyka wobec kobiet. *Więź*, 603–604 (1–2), 10–25.
- Lenz, Ilse. (2008). Frauenbewegungen: Zu den Anliegen und Verlaufsformen von Frauenbewegungen als sozialen Bewegungen. In Ruth Becker & Beate Kortendiek (Hrsg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* (S. 859–869). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Makowski, Jarosław. (2009). Kościół słucha kobiet? Tak, w konfesjonale. *Gazeta Wyborcza*, 17.10.2009. Zugriff am 30. Mai 2012 unter http://wyborcza.pl/1,76842,7156085,Kosciol_slucha_kobiet_Tak_w_konfesjonale.html
- Mickiewicz, Adam. (1995). An die Mutter Polin. Übersetzt von Karl Dedecius. In Karl Dedecius (Hrsg.), *Adam Mickiewicz. Dichtung und Prosa. Ein Lesebuch von Karl Dedecius*. (S. 256f.). Polnische Bibliothek. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mizielińska, Joanna. (2008). Pomiędzy nowym a starym: feminizm wobec wyzwań współczesności. *Societas/Communitas*, 2 (6), 33–52.
- Petrowa-Wasilewicz, Alina. (2006). Denkmal der Unbekannten Köchin oder braucht Polen den Feminismus? In Andrzej Kaluza & Jutta Wierczimok (Hrsg.), *Jahrbuch Polen 2006. Frauen*. Band 17 (S. 52–59). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Petry Mroczkowska, Joanna. (2005). Kobieta w Kościele. *Znak*, (599), 22–36.
- Prusak, Jacek. (2011). Siostry nie chcą być besztane. *Tygodnik Powszechny*, 29 (3236), 5–6.
- Röckemann, Antje. (2008). Initiativen, Netzwerke, Vereine. In Gisela Matthiae et al. (Hrsg.), *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte* (S. 24–96). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Rucht, Dieter. (1994). *Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Środa, Magdalena. (1996). Frauen und Feministinnen in Polen. In Walter Koschmal (Hrsg.), *Die Frau in der polnischen Gegenwartskultur* (S. 68–81). Köln: Böhlau.
- Świerżewska, Iwona. (2011). Kto ukradł kobietom feminizm? *Idziemy*, 49 (326). Zugriff am 20. April 2012 unter www.idziemy.com.pl/spoleczenstwo/kto-ukradl-kobietom-feminizm-1/
- Walczewska, Sławomira. (1999). *Damy, rycerze, feministki*. Kraków: Efka.
- Walczewska, Sławomira. (2006). Ritter und Damen? Für einen neuen Geschlechtervertrag. In Andrzej Kaluza & Jutta Wierczimok (Hrsg.), *Jahrbuch Polen 2006. Frauen*. Band 17 (S. 24–33). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Waluś, Monika. (2009). Die Kirche und die Frauen im heutigen Polen. In Andrzej Kaluza & Jutta Wierczimok (Hrsg.), *Jahrbuch Polen 2009. Religion*. Band 20 (S. 58–69). Wiesbaden: Harrassowitz.

Zur Person

Joanna Staskiewicz, Dipl.-Sozialwissenschaftlerin, geb. 1980. Doktorandin am Zentrum für interdisziplinäre Polenstudien der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). Arbeitsschwerpunkte: Gender, Differenzdiskurs, Geschlechtergeschichte, Wissenssoziologie und -philosophie. E-Mail: joanna.staskiewicz@t-online.de