

Katarzyna Leszczyńska

AGH w Krakowie

SPRAWSTWO KOBIEŃ W ORGANIZACJACH KATOLICKICH¹

Artykuł przywołuje różne ujęcia kategorii sprawstwa w naukach społecznych, wskazując na ich ograniczenia w analizie doświadczeń kobiet zaangażowanych w działania w strukturach organizacji religijnych. Celem artykułu jest przybliżenie koncepcji sprawstwa jako wymiaru ludzkiego działania, które jest ukierunkowane na reprodukcję religijnego *status quo*, a także systematyzacja różnych, ugruntowanych w badaniach nad płcią i religią ujęć sprawczych wzorów działań (autorstwa m.in. Orit Avishai, Kelsy Burke).

Dane empiryczne, do których odwołuje się tekst, są efektem badań zrealizowanych w ramach dwóch projektów, dotyczących relacji między gender a religią, zrealizowanych w Polsce i w Anglii. Tekst bazuje przede wszystkim na wynikach indywidualnych wywiadów pogłębionych przeprowadzonych m.in. z kobietami aktywnymi w organizacjach kulturalnych Kościoła katolickiego w Polsce i w polskich organizacjach kościelnych w Anglii działających w ramach Polskich Misji Katolickich.

Słowa kluczowe: sprawstwo; płeć społeczno-kulturowa (gender); organizacje religijne

Women's Agency in Catholic Religious Organizations

Abstract

The article engages with different approaches to the concept of agency in social sciences, pointing to their limitations in the analysis of the experiences of women involved in the structures of religious organizations. The aim of the article is to present the concept of agency as a dimension of social action, reproducing the religious *status quo*, as well as to systematize the models of actions used in research on gender and religion, including Orit Avishai and Kelsy Burke conceptions. The text also exemplifies empirically the experiences of women in religious organizations of the Roman Catholic Church in terms of varied dimensions of agency. Empirical data come from the research undertaken within the frameworks of the two projects devoted to the relationship between gender and religion and conducted in Poland and in England. The article is based primarily on the results of individual in-depth interviews with women who are active in the organizations of the Catholic Church in Poland and in England in the Polish Catholic Missions.

Keywords: gender; agency; religious organizations

AGH w Krakowie Wydział Humanistyczny, e-mail: kaleszcz@agh.edu.pl

¹ Artykuł powstał w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki grantu SONATA BIS, „Płeć kulturowa jako czynnik różnicujący organizacje religijne. Płciowe praktyki społeczne i ich interpretacje w organizacjach Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, Szwecji i Belgii”, nr 2014/14/E/HS6/00327. W wynikach nawiązuję również do badań realizowanych w zakończonym już projekcie, a finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki nr 2011/01/B/HS6/01753.

Wprowadzenie

Pojęcie sprawstwa (*agency*) jest jedną z ważniejszych kategorii we współczesnej socjologii wykorzystywaną do analizy działań społecznych i roli tych działań w wytwarzaniu, podtrzymywaniu i transformacji struktur, kultur, instytucji i systemów społecznych. Pojęcie to jest często rozumiane jako kategoria odnosząca się do wymiaru ludzkiego działania, dzięki któremu aktorzy społeczni mogą „powodować różnicę w dotychczasowym stanie rzeczy” (Szlachcicowa, Nowaczyk i Mrozowicki 2013; zob. też: Giddens 2003) i odgrywać aktywną rolę wobec różnych porządków społecznych. Choć charakter i przebieg tej aktywności bywa różnie interpretowany, w relacji między działającym aktorem i porządkiem społecznym dostrzega się zazwyczaj przynajmniej częściową autonomię działającego (niekiedy utożsamianą z wolną wolą, zob. Iwińska 2015: 32), którą czasami kojarzy się z jednostkową afirmacją i z podmiotowym działaniem (zob. np. Emirbayer, Mische 1998; Archer 2013; Giddens 2003; Kościańska 2016; Trąbka 2016; Szlachcicowa, Nowaczyk i Mrozowicki 2013, Dziuban 2013). Działanie jest tu więc wynikiem wyboru, a nie (wyłącznie) strukturalnego przymusu.

Również we współczesnych studiach genderowych i feministycznych sprawstwo jest jedną z podstawowych kategorii, służącą do interpretacji działań grup wykluczonych i dyskryminowanych (przede wszystkim kobiet) w obrębie różnych patriarchalnych instytucji, systemów i struktur społecznych (zob. np. McNay 2000, 2003, Huchtner 2001; Wharton 1991; Goddard 2000; Niranjana 1999). Jak pisze Lois McNay, większość współczesnych badań feministycznych nad strategiami uzyskiwania autonomii przez kobiety w strukturach kapitalizmu skupia się właśnie na tematyce sprawstwa (2003: 139). Sprawstwo zatem najczęściej utożsamiane jest w studiach feministycznych z procesem emancypacji i upodmiotowienia kobiet (McNay 2000, 2003: 139–140), które mają miejsce w sferze publicznej i politycznej (Kościańska 2016: 30), a także w dużym stopniu z różnie ujmowanym oporem, transgresją i subwersją, a więc z różnymi formami kontestacji i refleksyjnej zmiany patriarchalnego porządku. Sprawstwo w studiach feministycznych, jak pisze Kelsy Burke, jest odczytywane zatem jako różne strategie działań kobiet wobec napięć między indywidualną podmiotowością a patriachatem (Burke 2012).

Już na podstawie powyższego wprowadzenia można dostrzec ograniczenia w zastosowaniu tak wąsko ujętej kategorii sprawstwa w rozumieniu aktywności kobiet działających w obrębie hierarchicznych i patriarchalnych porządków religijnych, w których podstawy wpisane są ograniczone możliwości emancypacyjnie ujętego działania. Przykładem takiego porządku jest organizacja Kościoła rzymskokatolickiego, w obrębie którego możliwości działania wyznacza tradycja religijna i doktryna, które interpretowane są (mimo kolejnych soborów i nowych

dogmatów) przez Kościół jako niezmiennie i święte. Zgodnie z nimi kobiety nie mają dostępu do niektórych stanowisk religijnych z powodu niedostępności ordynacji (zob. dokumenty np. Święta Kongregacja Nauki Wiary 1976; Jan Paweł II 1994a, *Kodeks Prawa Kanonicznego* 1983; *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994). Jak szacuje Cynthia Stewart (Stewart 2008) około 15% stanowisk w Kościele rzymskokatolickim jest zarezerwowanych formalnie wyłącznie dla ordynowanych mężczyzn, a jak wskazują inne badania, w codziennej organizacyjnej praktyce ograniczenia w dostępie kobiet w Kościele rzymskokatolickim do stanowisk są o wiele powszechniejsze (zob. np. Prescher 2010; McNicholas 2006; de Gasquet 2010; Leszczyńska 2016). Działania kobiet ponadto, także jako osób świeckich, są regulowane sformalizowanymi regułami, które ograniczają możliwości emancypacyjnie rozumianego sprawstwa w obrębie struktur kościelnych.

Pojęcie sprawstwa, rozumianego w kategoriach emancypacyjnych, nie obejmuje więc tych doświadczeń kobiet, które działają w Kościołach w ramach formalnych reguł i nie kontestują wynikających z nich ograniczeń ani refleksyjnie ich nie transformują, a wręcz przeciwnie, reprodukują *status quo* organizacji kościelnych. Jak pisze Orit Avishai, taka aktywność kobiet ukierunkowana na trwanie, nie zaś przekształcenia instytucji i organizacji religijnych, w studiach genderowych rozpatrywana jest nierzadko wprost jako zaprzeczenie upodmiotowienia, jako rezultat „fałszywej świadomości”, zinternalizowanej przez kobiety irracjonalności, kulturowo warunkowanej skłonności do podległości czy emocjonalności (Avishai 2008: 411). Obraz kobiet działających w polu religii jest więc dychotomiczny – interpretuje się je albo jako nieświadome, bierne ofiary religijnych porządków, albo jako sprawcze, upodmiotowione, jednak tylko wtedy, gdy decydują się one te wspólnoty zmieniać w kierunku egalitarnym lub kontestować patriariat.

Utożsamienie sprawstwa z przekształceniami porządków społecznych i nierzadko oporem, a także w pewnym sensie z indywidualną podmiotowością gruntuje swego rodzaju paradoks w rozumieniu kobiecego doświadczenia w polu religii. Doświadczenie to odczytywane jest jako sprawcze, gdy ucieleśnia się w działaniach stereotypowo męskich (czyli instrumentalnych, ukierunkowanych na indywidualistycznie rozumianą samorealizację), gdy zaś urzeczywistnia ono wartości, z którymi utożsamia się część religijnych kobiet (np. wspólnotowość, emocjonalność, duchowość) jest odczytywane jako zaprzeczenie sprawstwa.

W artykule, mając na uwadze przedstawione wyżej teoretyczne tropy chcę przedstawić takie sposoby rozumienia kategorii sprawstwa, które można rozszerzyć na doświadczenia kobiet, działających w polu organizacji religijnych Kościoła rzymskokatolickiego na rzecz trwania tych organizacji i reprodukcji ich *status quo*. Równocześnie, odwołując się do zebranego materiału empirycznego, dokonam egzemplifikacji tych różnych sposobów rozumienia kobiecego sprawstwa, wyróżniając jego różne wymiary.

Struktura artykułu wiąże się z postawionymi wyżej dwoma celami tekstu. W dalszej części kontynuuję wywód dotyczący konceptualizacji sprawstwa we współczesnej socjologii i w studiach nad gender i religią. W drugiej części dokonuję egzemplifikacji empirycznej wyodrębnionych wymiarów sprawstwa i nawiązuję do badań, które przeprowadziłam wśród kobiet w organizacjach religijnych Kościoła rzymskokatolickiego – w Polsce i organizacji kościelnych Polskiej Misji Katolickiej w Anglii.

Wieloznaczność pojęciowa i trudności definicyjne sprawstwa

Jak piszą Mustafa Emirbayer, Ann Mische czy Agnieszka Trąbka (Emirbayer i Mische 1998; Trąbka 2016; zob. też: Iwińska 2015), trudność w zdefiniowaniu pojęcia sprawstwa wynika z trojakich uwarunkowań, to znaczy: z jego wieloznaczności, powiązania z innymi pojęciami, niekiedy traktowanymi synonimicznie, takimi jak na przykład podmiotowość, refleksyjność, intencjonalność, a także z trudności wyodrębnienia sprawstwa jako kategorii analitycznej w relacji do struktury czy, szerzej, porządków społecznych.

Szczególnie problematyczne z perspektywy studiów nad tradycyjnymi religiami, które ukonstytuowane są na męskim przywództwie i spolaryzowanej wizji płci, takimi jak katolicyzm, ale też prawosławie, islam czy judaizm, wydaje się utożsamienie sprawstwa z podmiotowością. Podmiotowość jest najczęściej interpretowana jako doświadczenie jednostek, odczuwających wpływ na swoje losy i kontrolę nad życiowym planem (Kościańska 2016; Burke 2012), gotowych podjąć działania (Goddard 2000: 2) lub działających intencjonalnie i refleksyjnie (Simpson 2011; Brooks i Wee 2008; Lišková 2010), w które jest wpisana potencjalność „indywidualnego wyzwolenia z tego, co przeznacza jednostce społeczeństwo” (Nowicka 2012). MacNay utożsamiając sprawstwo z podmiotowością zaznacza, że jest ono „zdolnością do autonomicznego działania w sytuacji wszechobecnych sankcji kulturowych i strukturalnych nierówności” (2000: 10). Podmiotowość i powiązane z nią podmiotowe sprawstwo są tu więc rozumiane dość wąsko, jak pisze Magdalena Nowicka, „jako emancypacja z mechanizmów kontroli społecznej i procedur narzucanych przez władzę polityczną, jako zdolność samoekspresji i samostanowienia jednostki” (2012: 46), czyli jako umiejętność kontestacji i rozmontowywania struktur władzy (zob. też Leszczyńska 2016). Takie rozumienie sprawstwa, jak już zaznaczyłam we wstępie, jest typowe dla wielu koncepcji feministycznych, które utożsamiają sprawstwo właśnie z różnymi działaniami kobiet, ukierunkowanymi na wyzwolenie się z opresji patriarchatu, mimo doświadczenia przez nie negatywnych społecznych sankcji (zob. przegląd ujęć w: McNay 2003).

Irena Szlachciowa, Olga Nowaczyk, Adam Mrozowicki (2013; Mrozowicki 2011) czy Katarzyna Iwińska (2015) dokonując przeglądu różnych propozycji tłumaczeń pojęcia *agency*, postulują rozróżnienie pojęcia podmiotowości (*subjectivity*) od pojęcia podmiotowego działania, wskazując, że pierwsza z kategorii jest ugruntowana raczej w teoriach postrukturalistycznych i jest „językową kategorią atrybutywną, dyskursem zakotwiczonym w relacjach władzy i kontroli” (Mrozowicki 2011: 57). Jak pisze Mrozowicki, również podmiotowego działania nie należy utożsamiać z samą kategorią *agency*, ponieważ zazwyczaj to pierwsze odnosi się do cechy psychologicznej i poczucia pewnych możliwości działania, *agency* natomiast należy powiązać z konsekwencjami działań i „zdolnością do działania i wywierania wpływu na otoczenie” (2011: 57). Mrozowicki tym samym nawiązuje do koncepcji Margaret Archer, która wskazuje na „mimowolne” konsekwencje działania zbiorowych aktorów, których intencje nie są zgodne z planowymi rezultatami. Rezultaty działań nie muszą być więc zamierzone do „spowodowania różnicy”, wystarczy niekiedy sama obecność w czasie zbiorowości lub jednostek, nie zaś ich poczucie sprawstwa (Archer 2013).

Wątpliwości związane z utożsamieniem sprawstwa z intencjonalnością działań są również formułowane przez nurty teoretyczne wyrastające z nowego instytucjonalizmu (Scott 2008; Hausner 2013a, 2013b; Hodgson 2007, 2006). Wielu badaczy tworzących w tych nurtach krytykuje utożsamienie sprawstwa z przyczynowo skutkową przekładalnością działań na zdarzenia, ale również z kauzalistycznie ujętymi efektami działań (Scott 2008; Hausner 2014a). Podkreślają oni, że produkcja lub transformacja społecznych bytów dokonuje się raczej inkrementalnie, w wyniku skumulowanych, niezamierzonych ludzkich działań, a rezultaty tych zaplanowanych są nierzadko nieoczekiwane. Nowi instytucjonalisci, tacy jak Richard Scott, analizując procesy trwania i transformacji porządków społecznych, struktur i instytucji, wskazują wprost, że efektów działań nie należy rozpatrywać jednokierunkowo wobec samego działania i kojarzyć jedynie z tymi podmiotami, które podejmują działania refleksyjnie ukierunkowane na rezultat, bowiem w rzeczywistości „wszyscy aktorzy uczestniczą, umyślnie lub nie, w reprodukowaniu i rekonstruowaniu społecznych systemów, które zamieszkują” (Scott 2008: 103). Podobne tropy można znaleźć również w socjologii płci definiującej gender instytucjonalnie. Patricia Yancey Martin, jedna z głównych teoretyczek gender jako instytucji, krytykuje utożsamienie sprawstwa z intencjonalnością i refleksyjnością, i wskazuje, że działanie ukierunkowane na płeć jest często fragmentarycznie refleksyjne, nierzadko towarzyszy mu „liminalna świadomość”, która jest ograniczona i wyrzykowa (Martin 2006; 2003). Takie wyodrębnienie sprawstwa od indywidualistycznie ujętej podmiotowości, a także uwzględnienie fragmentaryczności refleksyjności będzie ważne w prowadzonych analizach. Do tego wątku wrócę w dalszej części tekstu.

Kategoria sprawstwa w studiach nad płcią społeczno-kulturową i religią

Z perspektywy studiów nad aktywnością kobiet w obrębie organizacji i wspólnot religijnych powiązanie sprawstwa z „formowaniem indywidualnego „ja” (Nowicka 2012: 46) czy z podmiotowym działaniem ukierunkowanym na opór sprawia trudność, którą zasygnalizowałam już wcześniej. Utożsamienie sprawstwa ze zdolnością do działania i wywierania wpływu (Mrozowicki 2011), z twórczym przekształcaniem otoczenia społecznego w wyniku krytycznej refleksji (Andrejuk 2016), ale i z powiązaną z tą zdolnością afirmacją i wolną wolą (Iwińska 2015: 32) również jest dość problematyczne, bowiem umiejscawia poza sprawstwem wiele aktywności, w których religijne kobiety nie zmieniają religijnych struktur, a źródła działań lub przyczyny ich niepodjęcia umiejscawiają poza sobą czy społeczną strukturą, za to lokują je w Bogu, siebie zaś postrzegają jako wykonawczynie woli transcendentnego sacrum. Samo działanie (lub jego zaniechanie) nie jest przez nie jednak traktowane jako wynik przymusu, ale jako rezultat dokonanego, choć niekoniecznie łatwego wyboru. Dla wielu religijnych kobiet sprawczym aktem działania jest więc przyjęcie bożego powołania, podporządkowanie regułom religii, wyrzeczenie się działania lub działania na rzecz religijnej wspólnoty.

Dostrzeżenie w aktach podporządkowania i posłuszeństwa regułom religijnym sprawczych aktów jest możliwe, gdy zredefiniujemy sprawstwo i uwzględnimy jego szerokie znaczenie, podążając za sensami nadawanymi działaniom przez samych wierzących i interpretując je niejako „od wewnątrz”, w kontekście reguł wytwarzanych w polu danej religii. Taki zabieg pozwala dostrzec relatywność znaczeń kategorii sprawstwa i jej kontekstualność.

Płeć w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego jest kategorią spolaryzowaną, konstytuowaną przez esencjalistycznie i uniwersalistycznie rozumiane kobiecość i męskość². W świetle nauczania kościelnego o kobiecie i mężczyźnie natura aktywności kobiet jest interpretowana odmiennie aniżeli natura męskich działań. Działanie kobiet, które można odczytać jako sprawcze, czyli mające moc lub potencjał oddziaływania, a będące równocześnie realizacją kobiecej natury i postępowaniem wobec niej, jest w dokumentach kościelnych konceptualizowane i wartościowane na kilka sposobów. Po pierwsze jest to poddanie boskiemu powołaniu, które wzywa kobiety do duchowo uzasadnianej bierności,

² Oczywiście należy mieć na uwadze zróżnicowanie dyskursu kościelnego o płci, zwłaszcza gdy sam dyskurs będzie rozumiany szeroko, również jako głosy teologów i teologek katolickich nie zaś hierarchów, negocjujących esencjalistyczną wizję kobiecości i męskości (zob. Radzik 2015).

jak i ofiary, oddania wspólnocie i służby³ (zob. np. Benedykt XVI 2007; Jan Paweł II 1988; Jan Paweł II 1998; Konferencja Episkopatu Polski 2009). Po drugie, to sprawstwo ciała związane z rodzeniem i macierzyństwem (fizycznym i duchowym, w tym również dziewictwem), a w konsekwencji z opieką, jednak nie tylko nad dzieckiem i rodziną, ale nad całą ludzkością, które jest również realizacją boskich zamiarów. Równocześnie, należy podkreślić, że sprawcze ciało kobiety w nauczaniu kościelnym zyskuje przymioty, które ze swej natury wymagają kontroli, stróżowania i męskiego przewodnictwa (Jan Paweł II 1998, 1994b)⁴, niekontrolowane kobiece ciało bowiem autonomizuje się i indywidualizuje. Trzeci wzór potencjalnego sprawstwa kobiet oznacza więc działanie, które wynika z grzesznej ludzkiej (i kobiecej) natury, a sprzeciwia się boskiemu powołaniu i jest wyborem indywidualistycznie ujętej samorealizacji i odrzuceniem wspólnoty⁵. Czwarty wzór sprawstwa jest natomiast religijnym oddziaływaniem na innych, przede wszystkim zaś na – mniej religijnego – mężczyznę, potencjałem do inicjowania, zarządzania, kierowania jego losami, przy czym działanie to może mieć charakter ambiwalentny (Franciszek 2014).

Oczywiście, co należy zaznaczyć, szerokie ujęcie sprawstwa – jako działania wykraczającego poza twórcze przekształcanie otoczenia, praktyki oporu, kontestacji czy indywidualistycznie ujętej podmiotowości – niesie wyzwania, które mogą utrudnić analizę materiału empirycznego. Sprawcze będą tu bowiem, jak pisze Burke, *de facto* wszystkie działania, które są refleksyjnie ukierunkowane na religię, służące jej podtrzymywaniu, a nie tylko strukturalnej modyfikacji. Jeszcze większe problemy może sprawić rozszerzenie znaczenia pojęcia

³ Zob. np. „Patrząc na Maryję i naśladować Ją nie oznacza jednak dla Kościoła, że ma w duchu przestarzałej koncepcji kobiecości być skazany na bierność i słabość, będącą zagrożeniem w świecie, w którym liczy się przede wszystkim dominacja i władza. Droga Chrystusa, w istocie, nie jest drogą dominacji (por. Flp 2,6) ani władzy, tak jak ją pojmuje świat (por. J 18,36). Od Syna Bożego można się nauczyć, że ta „bierność” jest w rzeczywistości drogą miłości, jest władzą królewską, która zwycięża wszelką przemoc, jest „męką”, która zbawia świat od grzechu i śmierci i odradza ludzkość” (Kongregacja Nauki Wiary 2004).

⁴ Zob. np. „Módl się tylko z całą pokorą o to, ażebyś umiał być stróżem twojej siostry, ażeby w zasięgu promieniowania twojej męskości ona sama znalazła drogę swojego powołania i świętość, jaka dla niej jest przeznaczona w Bożych zamiarach. Ogromna jest siła duchowa kobiety. Raz wyzwolona, zdobywa się na męstwo o wiele większe, na taką gotowość do ofiar, o której trudno nieraz myśleć mężczyźnie” (Jan Paweł II 1994b).

⁵ Zob. np. „W ostatnich latach pojawiły się nowe tendencje w podejściu do kwestii kobiecej. Jedną z nich, w celu wzbudzenia kontestacji, kładzie nacisk na sytuację podporządkowania kobiety. Kobieta, by być sobą, przybiera postawę przeciwnika mężczyzny. Na nadużywanie władzy odpowiada strategią dążenia do władzy. Proces ten prowadzi do rywalizacji między mężczyznami i kobietami, w której uznanie tożsamości i roli jednej z płci uznawane jest za umniejszanie tożsamości i roli drugiej, co w konsekwencji prowadzi do zgubnego zamieszania w antropologii, mającego bezpośredni i negatywny wpływ na strukturę rodziny” (Kongregacja Nauki Wiary 2004).

sprawstwa – zgodnie z tropami postulowanymi przez nowych instytucjonalistów – na działania społeczne, które nie są w pełni urefleksyjnione, a które są raczej efektem habitualizacji, i jak pisała Martin, liminalnej refleksyjności. Takie zresztą, zdaniem Martin, są prawie wszystkie działania, jej zdaniem pełna refleksyjność – jako stan – nie jest możliwa, typowa jest natomiast ta fragmentaryczna, czasowa (Martin 2006).

Aby rozwiązać choć częściowo problem zbyt szerokiego ujęcia sprawstwa, wyodrębniłam wzory sprawczego działania, które odniosłam do analizy porządków religijnych i różnych wymiarów sprawstwa – w tym do źródeł sprawczości, konsekwencji działań w obrębie pola religijnego, postrzegania siebie w sprawczym działaniu. Wzory te są syntezą różnych, w tym wcześniej krytykowanych w artykule ujęć. W tej poniższej systematyzacji inspirowuję się opracowaniami takich autorek jak Elizabeth Weiss Ozorak (Ozorak 1996), Burke (2012) czy Avishai, również założeniami nowych instytucjonalistów, którzy sprawstwo rozszerzają na praktyki ukierunkowane na działania podtrzymujące trwanie instytucji społecznych (zob. np. Scott 2008; Martin 2004), jak i treścią materiału empirycznego, który poddałam analizie. Wzory te będą stanowić ramy, w których dokonam analizy treści przeprowadzonych rozmów.

Sprawstwo zatem, rozpatrywane jako wymiar działania w obrębie struktur religijnych, może być rozumiane dość wąsko, jako rodzaj oporu i buntu tych kobiet, które nie przyjmują religijnych reguł i dążą do zmian w religii (tzw. *non-compliance*, por. Avishai 2008: 411). Zmiany te mogą dotyczyć umiejscowienia kobiet w strukturze religijnej, ich dostępu do zasobów, kierunkować się na przekształcenia kultury religijnej czy generalnie nauczania instytucji, np. o kobiecie i rolach płciowych, ale również mogą mieć charakter mentalny i dokonywać się głównie na poziomie interpretacji kościelnego nauczania, nie zaś w wymiarze behawioralnym (zob. Ozorak 1996). Słabością takiego ujęcia sprawstwa jest to – jak już wskazałam wcześniej w tekście – że działania na rzecz trwania religijnych organizacji, niebędące ich twórczym przekształcaniem, sprowadza ono często do efektu opresji religijnego porządku. Ujęcie to także reprodukuje stereotypy zakładające, że wyzwolenie może dokonywać się jedynie w przestrzeniach poza tradycyjną religią i w działaniach te tradycyjne struktury kontestujących (Burke 2012). Przykładem badań, które przyjmują powyższą perspektywę, są np. analizy działań schizmatycznych (Rue 2008) lub ukierunkowanych na ordynację kobiet w Kościele rzymskokatolickim czy protestanckich (Lummiss i Nesbitt 2000), ale również aktywności ruchów LGBT. W polskich badaniach nad płcią i religią takim poniekąd tropem podąża Marta Bierca (2006), która lokuje sprawstwo katoliczek w działaniach podejmowanych poza strukturami formalnymi Kościoła rzymskokatolickiego, widząc je jedynie w działaniach oporu, które są podejmowane nieformalnie i w ukryciu przed przełożonymi duchownymi (zob. też Kościańska 2016). W tym duchu prowadzonych jest wiele analiz,

dotyczących kobiet w islamie, które odrzucają reguły tradycji religijnej i walczą o prawa kobiet (zob. krytyka: Burke 2012; Bracke 2008).

Po drugie, pod pojęciem sprawstwa można rozumieć działania w obrębie organizacji religijnych, w których kobiety zyskują zdolność do działania i wywierania wpływu. Tak ujęte sprawstwo może być tu również widziane jako swego rodzaju proces doświadczania podmiotowości w ramach struktury, której przejawem są samorealizacja i indywidualna afirmacja. Sama religia zaś jest w tym nurcie odczytywana jako sposób na osiągnięcie powyższych wartości. Jak piszą Burke i Avishai, choć instytucje religijne bazują na regułach patriarchalnych, bywają odczytywane przez wyznawczynie jako przestrzenie, dzięki którym te mogą właśnie zyskiwać zdolności do działania i realizować swoje indywidualnie definiowane potrzeby, a których nie mogą realizować w innych miejscach, np. w rodzinie czy pracy zawodowej (zob. Burke 2012; Avishai 2008; Leszczyńska 2016). Jak podkreśla Burke, słabością takiego ujęcia sprawstwa są założenia, że, po pierwsze, podmiotowość rozumiana jako wolność i afirmacja jest wartością pożądaną przez wszystkie kobiety i że te wartości pośredniczą w praktykowaniu sprawczych działań, a po drugie, że kobiety czują rozbieżność między kulturą ponowoczesną a religijnymi wzorami, a podejmowane działania mają służyć radzeniu sobie z tymi napięciami. Kobiety, które nie czują tego typu napięć i nie podejmują działań związanych z wywieraniem wpływu na struktury religijne, nie są uznawane za sprawcze wobec religijnych struktur.

W kategoriach sprawczych można w końcu rozumieć te działania, o których była mowa wcześniej w tekście, a które zyskują taki sens rozpatrywane „z wewnątrz” instytucji religijnej. Tego typu działania trudno jednak uznać za sprawcze, przyjmując perspektywę, o której pisałam wcześniej – definiującą sprawstwo jako twórcze przekształcenia struktur i swojego otoczenia, w wyniku krytycznej refleksji (Andrejuk 2016; Mrozowicki 2011). Sprawstwo nie musi być więc tu zdolnością do wywierania wpływu, transformacji i zmiany struktury, ale może wyrażać się w posłuszeństwie wobec tradycji religijnej i akceptacji norm, które są wobec kobiet wykluczające (np. męskiej dominacji), czy wręcz w świadomym reprodukowaniu wzorów, które określa się jako fundamentalistyczne, to znaczy przeciwne nowoczesności i liberalnej koncepcji wolności i autonomii (zob. Leszczyńska 2016). W tym ujęciu, sprawczym może być bezczyn i zaniechanie, „wyrzeczenie się sprawczości, performatywne może być niedziałanie” (Kościńska 2009: 36). Kościńska, Mahmood, Avishai czy Burke, pisząc o sprawstwie jako podporządkowaniu podkreślają również refleksyjność i aktywne zaangażowanie aktorów społecznych. Idąc jednak tropem już wcześniej wspomnianej koncepcji nowego instytucjonalizmu, zakładam, że sprawstwo należy odczytywać szeroko, nie tylko jako refleksyjny proces zmiany reguł i struktury, ale również jako działania, które dokonują się w efekcie nawykowych, półrefleksyjnych praktyk, będących rezultatem zarówno wyboru, jak

i przyzwyczajęń, a których to efekty mogą być nieoczekiwane. Od analizy tego rodzaju sprawstwa rozpocznę empiryczną część tekstu, następnie nawiążę do dwóch wcześniej wymienionych wzorów.

Metodologia badań

Materiał empiryczny, do którego odwołuję się w niniejszym tekście, zebrałam w dwóch projektach badawczych⁶, dotyczących różnych wymiarów relacji między płcią społeczno-kulturową a instytucją Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i polskich struktur kościelnych w Anglii (tak zwane Polskie Misje Katolickie⁷). Podstawą metodologii obu projektów była triangulacja technik i metod badawczych – ilościowych i jakościowych. W artykule odwołuję się do jakościowej części badań – wywiadów pogłębionych o elementach biograficznych przeprowadzonych w latach 2012 i 2013 z 31 kobietami zaangażowanymi i pracującymi w centralnych i partykularnych organizacjach Kościoła w Polsce oraz w 2017 roku z 16 kobietami zaangażowanymi w pracę w organizacjach Polskich Misji Katolickich w Anglii, w wybranych diecezjach metropolii westminsterskiej i Southwark w Anglii [dalej: PMK]. Moimi rozmówczyniami w Polsce były świeckie kobiety, w Anglii zaś świeckie, prócz jednej zakonnicy, która żyła poza zakonem jako dziewica konsekrowana, ponieważ została ona zwolniona przez biskupa angielskiego z obowiązku posłuszeństwa zakonowi⁸. Zdecydo-

⁶ Pierwszy z projektów poświęcony był między innymi procesom reprodukcji wzorów płciowych rozpatrywanych w kategoriach instytucjonalnych w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych w Polsce przez świeckich pracujących w strukturach administracji kościelnej. Drugi z projektów prowadzony w Polskich Misjach Katolickich w Anglii, Belgii i Szwecji jest kontynuacją poprzedniego, jego celem jest zaś analiza instytucjonalizacji wzorów płciowych i roli otoczenia instytucjonalnego (izomorfizmu instytucjonalnego) w kształtowaniu praktyk społecznych kobiet i mężczyzn, zarówno konsekrowanych, jak i świeckich oraz duchownych. W tekście odwołuję się jedynie do wyników badań zrealizowanych w Anglii.

⁷ Polskie Misje Katolickie to kościelne organizacje, które zajmują się koordynowaniem funkcjonowania duszpasterstwa polskiego w różnych krajach świata, w tym w Anglii i Walii (oba kraje mają wspólny Rektorat), gdzie prowadzą one około 70 polskich parafii (tzw. lokalnych Polskich Misji Katolickich), wokół których koncentruje się życie religijne i społeczne polskiej migracji. W strukturze Polskiej Misji można wyodrębnić dwa poziomy: centralny, który konstytuuje Rektorat, koordynujący pracę niższych struktur – parafii. Organizacje kościelne działające jako parafie PMK to zarówno parafie personalne, posiadające własną infrastrukturę, jak i parafie współdzielone z innymi Kościołami etnicznymi, szczególnie z Kościołem katolickim angielskim (zob. Krotofil 2013). Pisząc o organizacjach Polskiej Misji Katolickiej, na potrzeby artykułu stosuję synonimicznie inne pojęcia, takie jak: polskie struktury kościelne w Anglii czy polskie organizacje Kościoła rzymskokatolickiego w Anglii.

⁸ W artykule posługuje się pseudonimami, przy cytatach określając organizację, w którą zaangażowana jest rozmówczyni (KPL – jako Kościół w Polsce, PMK – Polska Misja Katolicka).

wałam się uwzględnić jej głos w analizach, ponieważ odegrała ona szczególną rolę w kształtowaniu się społeczności polskich katolików w Anglii i pełniła w przeszłości ważne role w strukturach polskiego Kościoła.

Moimi rozmówczyniami były kobiety pracujące na różnych szczeblach struktury kościelnej⁹. Były one zatrudnione na stałe w Kościele – w Polsce i w Anglii na stanowiskach: biurowych, profesjonalistek (np. notariuszki, archiwistki, doradczynie życia rodzinnego, obrończynie węzła) i (tylko w Polsce) kierowniczych, jak i pełniły funkcje społecznie. W Polsce charytatywnie pracowały one w radach, komisjach, zespołach diecezjalnych i episkopatu, w Anglii były członkiniami rad kościelnych, wspólnot przy PMK. Zajmowały one stanowiska specjalistyczne, typowe dla Kościoła bez względu na kontekst (np. organistki odpowiedzialne za oprawę muzyczną liturgii i udział w rytuałach religijnych), jak i związane z wymogami lokalnego środowiska (np. typowe dla wszystkich instytucji angielskich pracujących z dziećmi – Child Protection Representative). Wywiady (IDI) z kobietami przeprowadziłam w 15 diecezjach w Polsce i 5 lokalnych Polskich Misjach Katolickich w Anglii oraz w strukturach centralnych Kościołów (Rektorat PMK i instytucje Konferencji Episkopatu Polski).

Moje rozmówczynie zazwyczaj miały wyższe wykształcenie – w przypadku moich badanych w Kościele w Polsce zazwyczaj teologiczne lub pokrewne (prawo kanoniczne, nauki o rodzinie ukończone na uczelniach kościelnych), w przypadku rozmówczyń w Anglii było ono bardziej zróżnicowane. Zarówno kobiety w Polsce, jak i Anglii były zróżnicowane wiekowo – miały od 26 lat do 63 lat (Polska) i od 24 do 80 lat (Anglia). Moje respondentki przybyły do Anglii w ramach trzech fal migracyjnych¹⁰, choć największą zbiorowość stanowią osoby przybyłe po wejściu Polski w struktury UE. Jak wskazują przeprowadzone badania, to właśnie osoby przybyłe do Anglii po 2004 roku angażują się przede wszystkim w aktywność Polskich Misji Katolickich – w radach PMK, grupach formacyjnych, społecznych i religijnych.

Choć kontekst i cel badań obu projektów jest różny, istotne z perspektywy tekstu i referowania wyników badań jest to, że w obydwu badaniach

⁹ W obu badaniach proces rekrutacji badanych do wywiadów był złożony. Zarówno w przypadku badań prowadzonych w Polsce, jak i w PMK, prośbę listowną lub e-mailową o zgodę na badania kierowałam do osób kierujących organizacjami religijnymi, a którymi były zawsze duchowni – w Polsce byli to kanclerze kurialni, którzy swoje decyzje konsultowali z biskupami diecezjalnymi, w Anglii zaś był to Rektor Polskiej Misji Katolickiej i poszczególne księża proboszczowie w lokalnych PMK. Po uzyskaniu zgody na badania, duchowni najczęściej pomagali mi dotrzeć do potencjalnych respondentek, za ich zgodą przekazywali mi dane kontaktowe. W projektach prowadziłam również rozmowy z mężczyznami, których wyniki pomijam w artykule ze względu na problematykę tekstu.

¹⁰ Pierwsza zbiorowość migracyjna w Wielkiej Brytanii to emigracja powojenna, druga to emigracja polityczna lat osiemdziesiątych XX wieku. Ostatnia to emigranci przede wszystkim ekonomiczni, przybyli już po wejściu Polski w struktury Unii Europejskiej (zob. Krotofil 2013).

analizowałam między innymi role i wzory praktyk społecznych kobiet aktywnych w warunkach wysoko sformalizowanych reguł instytucjonalnych Kościoła rzymskokatolickiego, które ograniczają i kierują kobiece działania. W obu badaniach analizowałam praktyki społeczne kobiet pracujących w Kościele, doświadczających wielu wyzwań, a niekiedy barier i dylematów, i poszukujących rozwiązań różnych nietrywialnych dla kobiet sytuacji, ale również spełniających się w aktywności kościelnej.

Oczywiście, aby w pełni zrozumieć znaczenia nadawane tym praktykom, warto mieć na uwadze zróżnicowanie samych organizacji, w których podejmowane były działania – w badaniach Kościoła w Polsce skupiałam się na analizie centralnych organizacji administracyjno-ewangelizacyjnych (diecezje, kurie, instytucje Konferencji Episkopatu Polski), w badaniach Polskiej Misji Katolickiej w Anglii analizowałam poziom centralny (Rektorat, ogólnokrajowe polskie organizacje kościelne na Anglię), ale również lokalne Polskie Misje Katolickie, które są odpowiednikiem parafii. Zróżnicowane było również otoczenie instytucjonalne, które odgrywało znaczącą rolę w doświadczeniach badanych. W Kościele w Polsce głównym kontekstem, który warunkował kobiece działania, były struktury Kościoła patrykularnego w Polsce i uniwersalnego, w Anglii zaś były to zarówno struktury centralne Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i w Anglii, jak i lokalne Polskie Misje, czyli parafie, które bywają pod względem struktury wysoko rozbudowane i stanowią ośrodek społeczno-religijny, skupiający polskich migrantów. Lokalne angielskie PMK z jednej strony są koordynowane więc przez centralne struktury kościelne, na które wpływa Konferencja Episkopatu Polski, a z drugiej strony muszą honorować reguły, którymi kieruje się Kościół rzymskokatolicki w Anglii i Walii, podlegają bowiem jurysdykcji biskupa danej diecezji w Anglii. Na część lokalnych misji wpływają również zakony, z których wywodzą się księża proboszczowie (jezuici czy marianie) angielskich zakonów (Rektorat Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii, 2017¹¹).

Kontekst ma znaczenie dla organizacji podziału pracy i miejsca świeckich kobiet (i również świeckich mężczyzn). W odróżnieniu od Kościoła w Polsce, Kościół w Anglii zezwala kobietom świeckim na pełnienie roli nadzwyczajnej szafarki wiary (choć nie wszystkie polskie parafie PMK sięgają do takiego rozwiązania)¹². Inaczej, aniżeli parafie w Polsce, rozwiązują również kwestię

¹¹ Na temat sytuacji prawnej Kościoła rzymskokatolickiego w Anglii, zob. Krotofil 2013.

¹² Funkcja Nadzwyczajnych Szafarzy Komunii Świętej odnosi się do osób świeckich i konsekrowanych (nieordynowanych) w Kościele rzymskokatolickim, dopuszczonych do udzielania sakramentów. Choć funkcja ta regulowana jest prawem kanonicznym, jej realizacja zależy od lokalnego lub narodowego Kościoła. W Polsce rolę nadzwyczajnych szafarzy mogą pełnić jedynie świeccy mężczyźni i – w „wyjątkowych okolicznościach” kobiety zakonne oraz konsekrowane, jednak nie świeckie mężatki, choć jak zaznacza Alina Petrowa-Wasilewicz, w praktyce szafarki w Kościele w Polsce w ogóle nie występują (Petrowa-Wasilewicz b.d.w.). W Kościele

zarządzania lokalną Polską Misją Katolicką, w tym administrowania finansami i duszpasterstwa. Zgodnie z prawem angielskim, Kościół katolicki w Anglii działa na zasadzie organizacji charytatywnej, w której ciałem zarządzającym ma być rada administracyjna. Radę natomiast konstituują świeccy, którzy odpowiadają za finanse organizacji, w tym za pensję kapłana i wydatki parafialne. Regułą jest tu transparentność wydatków, Polska Misja Katolicka ma obowiązek publikowania i udostępniania danych o dochodach i wydatkach wszystkim zainteresowanym.

W organizacjach w Anglii zazwyczaj pracuje niewielka liczba duchownych, których w pracy wspierają świeccy. W centralnej organizacji Anglii i Walii (Rektorat) pracuje trzech księży, w wielu lokalnych organizacjach jest tylko jeden duchowny, którego aktywność nierzadko sprowadza się do roli *stricte* religijnej (odprawianie liturgii, posługa sakramentalna), świeccy wykonują pracę administracyjną, społeczną, kierują polityką finansową czy generalnie organizacyjną. Są oczywiście lokalne misje bardziej złożone, w których podział pracy jest bardziej kompleksowy, pracuje w nich więcej duchownych, ale takich misji w badanych diecezjach nie było stosunkowo wiele.

Inny kontekst konstituują nie tylko reguły organizacyjne, ale również klimat religijny i kulturowy, w którym działają Kościoły. W Polsce, która jest monokulturowa, katolicy stanowią znaczącą większość (92%, CBOS 2017), a Kościół stanowi instytucję zaufania społecznego (CBOS 2016). W Anglii katolicyzm ma status mniejszościowy, a jak pokazują dane dotyczące religijności Polaków na Wyspach, liczba praktykujących Polaków sukcesywnie spada, coraz częściej również Polacy decydują się na uczestnictwo w nabożeństwach i życiu parafii w katolickich kościołach angielskich (Rektorat Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii 2017).

Chciałabym w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że głównym celem artykułu nie jest analiza porównawcza organizacji czy rozwiązań strukturalnych w Polsce i Anglii, ani charakterystyka różnic i podobieństw w organizacjach kościelnych. Przedmiotem tego tekstu jest interpretacja doświadczeń kobiet-katoliczek, działających w strukturach formalnych Kościoła rzymskokatolickiego, w kategoriach sprawstwa rozumianego na trzy, szeroko ujmowane, sposoby. W analizie skupiam się więc na wyodrębnieniu z materiału empirycznego wymiarów sprawstwa, interpretuję je jednak w kontekście, którym były nie tylko same formalne organizacje kościelne, ale i procesy społeczne oraz religijne zachodzące w otoczeniu tych organizacji. Materiał empiryczny stanowi egzemplifikację tych trzech możliwych wzorów działań, które można zrozumieć w kategoriach sprawczych w obrębie organizacji Kościoła rzymskokatolickiego.

w Anglii, w tym w parafiach Polskiej Misji Katolickiej, pełnienie przez świeckie kobiety tej funkcji jest dość powszechne. Warto zaznaczyć, że nie wszyscy polscy księża proboszczowie, mimo braku formalnych zakazów, dopuścili kobiety do uczestnictwa w tej funkcji.

Wymiary sprawczego działania – od realizacji powołania do praktyk religijnego oporu

W tej części tekstu analizuję doświadczenia kobiet zaangażowanych w organizacje kościelne, wyodrębniając różne aspekty ich sprawczego działania, które wylaniają się w ich aktywności w strukturach kościelnych. Po pierwsze więc odwołuję się do dokonywanej przez badane kobiety interpretacji źródeł i narzędzi kobiecej sprawczości i powiązanych z nią praktyk reprodukujących *status quo* w Kościele, następnie przechodzę do wątku postrzegania siebie w sprawczym działaniu, po trzecie analizowany wymiar sprawstwa odnoszę do działań ukierunkowanych na zmianę i opór w obrębie pola religijnego. Sprawstwo będą więc odnosić zarówno do (braku) działań ukierunkowanych na podtrzymanie religijnego porządku, jak i praktyk, które kierunkują się na jego przekształcenia. Ramą, która stanowi kontekst aktywności moich rozmówczyń, są dokonywane wprost lub pośrednio oceny okoliczności towarzyszących ich doświadczeniom jako kobiet – np. doświadczenie barier, nierówności w Kościele, reguł religijnych dotyczących płci, a także kontekstu społeczno-organizacyjnego itd.

1. Sakralne źródła kobiecego sprawstwa i reprodukcja *status quo*

Kobiety, które były moimi rozmówczyniami w badaniach prowadzonych w Polsce, opisywały swoje doświadczenia w organizacji Kościoła w kategoriach trudu, zmagania z różnymi barierami i ograniczeniami, które wiązały się zarówno z ich płcią, jak stanem świeckim. Wśród szczególnie często przywoływanych trudów codzienności, o których mówiły moje prawie wszystkie rozmówczynie pracujące jako specjalistki w Kościele w Polsce, była – po pierwsze – organizacja pracy w Kościele, łącząca elementy typowe dla organizacji biurokratycznych i hierarchicznych oraz neoliberalnego przedsiębiorstwa, ukierunkowanego przede wszystkim na zysk (przy czym nie zawsze był to zysk ekonomiczny). Moje rozmówczynie w Polsce opisując warunki pracy, podkreślały swoją wielozadaniowość, która była oczekiwana przez duchownych, nieustanną dyspozycyjność, czego efektem były częste nadgodziny, pracę w weekendy, liczne delegacje, skutkujące generalnym brakiem czasu na życie prywatne, przyjaciół i rodzinę. Ta totalność pracy na rzecz Kościoła połączona była z silną zależnością od wyższych stanowisk, które były zajmowane wyłącznie przez księży (mimo braku formalnych barier dla świeckich). Po drugie – wskazywały one na trudy relacji z duchownymi, którzy traktowali je nierzadko przedmiotowo, ze względu na ich podwójny status – świeckiej i kobiety. Trzeci rodzaj trudności, z którymi zmagaly się kobiety, wiązał się z ich ograniczonym dostępem do zasobów, który był typowy dla świeckich w ogóle, nie tylko dla kobiet, choć, jak dowiodły badania, mężczyźni wobec tego stanu rzeczy przyjmowali zupełnie inne strategie aniżeli kobiety (zob. Leszczyńska 2016). Warto zaznaczyć, że te trzy

typy trudności były wskazywane przez większość moich rozmówczyń w Polsce równie często, przy czym pierwszy z typów był charakterystyczny dla kobiet zajmujących wysokie stanowiska (specjalistyczne, kierownicze), nie pojawiał się natomiast w treściach wywiadów z sekretarkami.

Żadna z moich rozmówczyń w Polsce, podkreślając swoją niełatwą sytuację i problematyczne okoliczności aktywności w Kościele, niezależnie od stanowiska i funkcji pełnionej w organizacji, nie podejmowała jednak refleksyjnej zmiany struktur kościelnych ani konkretnych działań w obrębie organizacji, kierowanych do przełożonych czy współpracowników. Sposobem radzenia sobie z trudnościami było natomiast legitymizowanie tych trudności i szukanie w nich oraz w swoim położeniu głębszego, sakralnego sensu, powiązanego z wyobrażeniem kobiecości, zakorzenionym w nauczaniu kościelnym. Naturalne dla kobiet i uzasadniane wyższym – boskim – porządkiem miało być więc posłuszeństwo, służba, oddanie wspólnotie i Bogu. Kinga, jedna ze specjalistek kurialnych, uzasadniając niezmienną kobiecość, mówiła, że „Pan Bóg buduje na naturze”, a Zuzanna, jedna z dyrektorek kurialnych wyjaśniając naturę kobiecą, podkreślała: „Kobiety mają w sobie to, że potrafią służyć. Odbierają swoją pracę jako służbę, natomiast dla mężczyzn jest to bardzo trudne”. W tym samym duchu wypowiadała się Wanda:

Tu jest taka dziwna rzeczywistość, gdzie kobieta ze swoją taką chyba, myślę, nie wiem, większą łagodnością, czy jakimś takim naturalnym zdystansowaniem się, czy z jakimś większym poczuciem służby to zniesie. Mężczyzna moim zdaniem, chyba byłoby mu ciężko. Po prostu w takich sytuacjach nie wiem: „zrób mi to na teraz” „zrób mi to na wczoraj”. Dla mężczyzny byłoby to nie do zniesienia, a kobieta „Dobra, ok”. (Wanda KPL)

Taka strategia działania stawała się równocześnie narzędziem reprodukcji kościelnego porządku i wzmacniania reguł, na których wspierała się kościelna organizacja.

Moje rozmówczynie, podkreślając trud pracy w Kościele, interpretowały go jako element swojego życia, które zależy od Boga, a które ze swojej natury – powiązanej z ludzką grzesznością – jest niełatwe, pełne sprzeczności i cierpienia (zob. Leszczyńska 2016). Ograniczenia doświadczane w Kościele, idąc tropem tych sensów, miały być więc niejako koniecznością, pogodzenie się z nimi i odnalezienie w nich boskich znaków było podążaniem za wolą bożą i równocześnie realizowaniem kobiecego powołania, w które wpisana jest pokora, znoszenie trudów i posłuszeństwo. Przykład takich uzasadnień znajdziemy w poniższej wypowiedzi Krystyny, pracującej jako sekretarka w diecezji zachodniej Polski:

Naprawdę Pan Bóg mnie niósł na rękach. Niesie cały czas zresztą. [...] Wie pani, ja kiedyś miałam taką refleksję, że te wszystkie osoby, które tutaj są, przez miejsce i przez Pana Boga zostały tutaj doprowadzone. Bo żeby też przyjąć takie zaproszenie tutaj do

pracy, trzeba mieć odwagę, która przychodzi, właściwie jest darem łaski na dany moment. [...] To jest trochę jak z pójściem w małżeństwo. Mówimy „tak”, ale nie do końca wiemy, na co się decydujemy. Dopiero potem życie nam pokazuje, na co się zdecydowaliśmy. Podobnie jest chyba z pracą w takim miejscu właśnie. Myślę, że to jest tak, że jeśli dostajemy zaproszenie tutaj do pracy, to nie wiemy tak naprawdę, z czym będziemy się borykać, z jakimi dylematami, z jakimi radościami, z jakimi dolegliwościami, jaki los nas tu czeka. Bo w każdej pracy jakiś los czeka – czy to jest kuria, czy to nie jest kuria. Natomiast tutaj dochodzi jeszcze taki element duchowy. Że wiadomo, że kuria to równa się Kościół, a Kościół to równa się wiara, a wiara to równa się Bóg. I to wszystko ma jakby podwójny ciężar. (Krystyna KPL, 39 lat)¹³

Z opowieści katoliczek aktywnych w Polskich Misjach Katolickich w Anglii wyłania się zupełnie odmienny obraz ich doświadczeń, a odwołanie do powołania, jako znoszenia trudów i cierpienia nie pojawia się w ogóle. Wiele z kobiet wskazywało na komfort ich działań i poczucie dość wysokiego statusu, zarówno jako kobiety, jak i świeckiej, przy czym wiele z nich również zaznaczało, że stan ten jest efektem warunków, w których funkcjonują polskie organizacje Kościoła rzymskokatolickiego w Anglii, nie zaś cechą Kościoła w ogóle. Mniejszościowy status Kościoła – zarówno ze względu na etniczność, jak i wyznanie, ograniczony dostęp do różnych zasobów, a także niewielka liczba duchownych, niedostateczna, zdaniem badanych, względem dużej zbiorowości Polaków na Wyspach, powodowały zależność kapłanów od pracy świeckich w organizacjach kościelnych i zdawały się wymuszać egalitarne podejście duchownych do laikatu. Jak mówiła Honorata, jednak z aktywistek religijnych w dużej polskiej parafii:

Oni bardzo potrzebują pomocy świeckich i świeccy przynajmniej w naszej parafii [nazwa] robią kawał, dobrej, roboty, dużej roboty. Gdyby ktoś teraz tak zrobił, że ich nie ma, leży w Kościele wszystko.

Nie oznacza to, że moje rozmówczynie nie doświadczały trudów czy ograniczeń ich działań ze strony instytucji kościelnych w Anglii. Ich reakcją na takie sytuacje było jednak albo odejście z lokalnej organizacji Polskiej Misji i przejście do innej polskiej parafii w diecezji, albo przeniesienie swojej działalności do organizacji Kościoła katolickiego angielskiego, który przez większość moich badanych był oceniany jako bardziej egalitarny od polskich struktur i przyjazny dla świeckich. Do tego wątku wrócę w dalszej części artykułu.

¹³ W podobny sposób swoje trudy pracy w Kościele uzasadniała Wanda, specjalistka i równocześnie kierowniczka w wydziale w kurii w zachodniej Polsce: *Moim zdaniem powinniśmy tutaj więcej się modlić i więcej słuchać tego, czego Bóg chce dla swojego Kościoła, aniżeli tak własnymi siłami coś próbować, jakieś papierki tworzyć. [...] Możliwe, możliwe, że gdybyśmy spróbowali to zmienić, to... [zawieszenie głosu]. Chociaż nie wiem, chociaż nie wiem, zastanawiam się, czy w ogóle jest sens, zastanawiam się, czy to jest się w stanie zmienić [śmiech]. Może to jest po prostu dowód na istnienie Boga, że to takie jest, że tak wciąż jest.* (Wanda KPL, 30 lat).

Wątek poddania się boskiej woli i ocena swoich działań jako efektu powołania pojawia się w wypowiedziach polskich katoliczek w Polsce i Anglii także w kontekście wyjaśniania źródeł odniesionego sukcesu czy powodzenia przedsięwzięć w obrębie Kościoła. Przeniesienie źródła sprawczych działań – z siebie, swoich cech osobowościowych czy np. z relacji społecznych, na porządek transcendentny jest częstym wątkiem w opowieści Zuzanny, byłej już dyrektorki ważnej instytucji w Polsce, obecnie zatrudnionej w ważnej organizacji przy diecezji. Nadaje ona głębszy sens swojemu doświadczeniu pracy w Kościele i interpretuje siebie w kategoriach swoistego „narzędzia w rękach Boga”. Z interpretacji tej wyłania się specyficzna wizja sprawstwa rozumianego nie tylko jako inicjowane przez siebie działanie, ale jako konsekwencja uobecnienia się Boga i jego transcendentnej mocy:

Jak patrzę na to wszystko troszeczkę inaczej, że to staram się patrzeć na to jako dzieło Boga, czyli Pan Bóg wymyśla, reżyseruje, ja staram się patrzeć, co On chce. [...] Ale jakby patrząc na to z tej strony, że to jest dzieło Pana Boga, a ja mogę w tym uczestniczyć, to jestem z tego powodu bardzo szczęśliwa. [...] Staram się odczytywać to, co Pan Bóg wymyśli, tak jak było w tamtej sytuacji. I nie wiedziałam, co z tym zrobić, długo się o to modliłam. I potem zaczęło się nagle realizować i to rzeczywiście chwyciło. Także tak to widzę, że to Pan Bóg działa, to że ja pojechałam tam do biskupa, opowiedziałam [nazwa przedsięwzięcia] i że on to tak podchwycił. No to, to był Duch Święty, a nie jakaś siła moja przekonywania, prawda? No owszem, mną się Pan Bóg posłużył i się cieszę z tego, ale myślę, że to jest w ogóle dzieło Pana Boga, bo pewnych rzeczy nie da się, że tak powiem sprawić no... No nie da się ludzi zmusić do czegoś. (Zuzanna KPL, 47 lat)

Również odwołaniem do woli *sacrum* swoją aktywność w Kościele uzasadniała Felicja, zajmująca się w polskiej parafii w Anglii animowaniem jednego z kościelnych ruchów. Rozwój ruchu miał wynikać nie z indywidualistycznie rozumianego sprawstwa aktywnych kobiet, ale był wpływem Boga, który kierować się miał transcendentną (nieludzką) logiką. Opisując jedną ze zbiorowych akcji w lokalnej Polskiej Misji, której przewodziła, źródeł jej sukcesu upatrywała w emanacji boskiej siły, nie zaś przede wszystkim w swoich kompetencjach.

[...] każdy nowo otwarty ruch jest dla nas naprawdę bardzo cenny, no widocznie Pan Bóg chce żeby ten ruch jednak tam był i bardzo fajnie, przeschodzę te dwie mamy i myślę, że ruch z powrotem będzie tam funkcjonował [...] Ale przychodzi też zniechęcenie bo na przykład słabo mi się wydaje, że inni ufają Panu Bogu, bo oni wszyscy myślą, że Pan Bóg to jest wróżka. I że Pan Bóg tak, no ja się modlę, chodzę do tego kościoła i nie widzę efektów, no to ja wtedy na kościół! Bo ksiądz to, bo to, bo siamto i tego. A może właśnie Pan Bóg wystawia człowieka na próbę? Sprawdza, jaki ty faktycznie jesteś? (Felicja PMK, 43 lata)

W podobnym duchu wypowiadała się Beata, która swój wyjazd do Anglii interpretowała w kategoriach sakralnych, jako drogę wspieraną przez Opatrzność:

Powiem tak – to jest ufność Boga, naprawdę bo jakby ja w ogóle nie miałam czegoś takiego jak tu wyjeżdżałam, że się bałam, że sobie nie poradzę albo coś, po prostu ja wiedziałam, że Bóg o mnie zadba, i tak wyszło. (Beata PMK, 23 lata)

Taki obraz sprawstwa, które lokuje źródło swoich działań w transcendentnym *sacrum*, dominuje w wypowiedziach moich rozmówczyń, zarówno mieszkających w Polsce, jak i w Anglii. Obraz ten jest zresztą zgodny z wizją kobiecego powołania wyłożoną w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego, o czym była mowa wcześniej w tekście.

2. Interpretacja siebie w sprawczym działaniu i narzędzia sprawstwa

Sprawczej obecności towarzyszy wzrost poczucia kontroli i sensu własnego życia, jak i różne strategie tożsamościowe, które można odczytać w kategoriach samorozwoju czy wzrostu poczucia samostanowienia. Moje rozmówczynie swoją aktywność w kościelnych organizacjach wiążą ze wzrostem ich zdolności do działania, które ma być jednak zgodne z wolą *sacrum*. Jak pokazują analizy Avishai (2008), Saby Mahmood (2004) czy Burke (2012), a co potwierdzają przeprowadzone badania, do których odwołuje się artykuł, efektem aktywności w strukturach religijnych bywa więc większa pewność siebie (np. w pracy zawodowej), wiara w przyszłość czy optymizm w trudnych sytuacjach życiowych (zob. też badania Burke 2012: 126), a nie tylko realna zmiana sytuacji życiowej. Tak rozumiane sprawstwo często charakteryzuje kobiety przechodzące konwersję religijną, na co zwraca uwagę Agnieszka Kościańska, które po konwersji przewartościowują swoje życie i nadają mu nowy sens (2009).

Doświadczenie wzrostu poczucia samostanowienia w religii nie oznacza automatycznej niezgody na patriariat czy nierówności, wprost przeciwnie, jak pokazują różne badania, ten w relacjach wewnątrzinstytucjonalnych w Kościele jest nierzadko akceptowany, a nawet reprodukowany (Burke 2012; Leszczyńska 2016; Avishai 2008). Poczucie samostanowienia nierzadko wzrasta, gdy kobiety angażują się wprost w aktywności ukierunkowane na reprodukcję konserwatywnych reguł i ograniczanie możliwości liberalnie ujętej emancypacji.

Doświadczenie sprawstwa jako wzrostu możliwości działania w odniesieniu do historii moich rozmówczyń można analizować w kategoriach trajektorii biograficznej, w której punktem zwrotnym jest trudne doświadczenie, rozwiązywane przez kontakt z *sacrum* i zaangażowanie w konkretną organizację religijną. Część z moich rozmówczyń, zarówno w Polsce, jak i w Anglii, opisywała czas przed Kościołem w kategoriach chaosu, poczucia pasywności, niemocy, braku sensu czy wprost choroby. Spotkanie z konkretną organizacją kościelną skutkuje więc, w opowieściach moich rozmówczyń, przemianami biografii, poszerzeniem perspektyw i możliwości. Na tę przemianę wskazywała np. Krystyna w poniższym fragmencie:

Myszę, że to jest błogosławiony czas. Odkąd tu pracuję [zawieszenie]. Tak myślę. [Może mi Pani opowiedzieć o tym? – KL] To jest takie uzdrowienie, które mam na myśli, że właściwie droga każdego chrześcijanina jest takim uzdrawianiem swojego życia. Taką przemianą można powiedzieć. Metanoją. Mogę mówić tylko o sobie, ale myślę, że człowiek każdego dnia potrzebuje tej przemiany i tego uzdrowienia. Bo ta ludzka słabość i grzeszność dotyka nas każdego dnia. Natomiast dobrze jest schronić się w takim miejscu. Schronić się – nie mam na myśli kurii, tylko miejsce, gdzie mamy tu Pana Jezusa pod jednym dachem. Gdzie właśnie trzeba dbać o stosowność swoich zachowań, swego postępowania. I taka samodyscyplina i duchowa i intelektualna i emocjonalna, myślę, że zawsze przyniesie jakieś pozytywne owoce. Jeśli jest ona podjęta oczywiście w dobrej wierze. (Krystyna KPL, 39 lat)

Warto tu również przywołać wypowiedź Barbary, zaangażowanej w aktywność rad kurii diecezjalnej:

Znam jakoś swoje miejsce w Kościele i wiem, że jestem dzieckiem Pana Boga i to jest najważniejsze. Dzisiaj mogę być [nazwa stanowiska], a jutro nie wiadomo kim – nieważne. Ja po prostu staram się żyć [zastanowienie] i gdzieś tam czytać Pana Boga w życiu. Ale jestem związana z funkcją, to nie jest tylko [nazwa funkcji], to jest dawanie siebie, mojego czasu na ten czas, kiedy mogę go dać. (Barbara KPL, 60 lat)

Zaangażowanie religijne, którego efektem jest poczucie podmiotowości, jako świadomy wybór drogi życiowej, jest szczególnie podkreślane przez moje rozmówczynie aktywnie działające w organizacjach angielskich. Doświadczenie zmiany życia pod wpływem Kościoła i powiązany z tą zmianą wzrost poczucia możliwości działania jest wyraźnie zaznaczony np. w opowieści Beaty, aktywnej w wielu ruchach i grupach w jednej z lokalnych PMK:

Jak przyjechałam to pierwsze to szukałam polskiej parafii, bo jak poszłam na msze angielskie to nie było to. Ja nie czułam po prostu tej mszy świętej i właśnie wygooglałam i chciałam znaleźć Kościół właśnie ten [polski], [...] I przyszłam tutaj, pamiętam właśnie i w ogóle brakowało mi takiej, takiej rozmowy, właśnie z ludźmi [...] No i poszłam i zostałam. Poczulałam się jak w domu. [...] Właśnie cieszę się i w sumie dzielę ze wszystkimi tym jak moje życie się zmieniło, jak tak naprawdę uwierzyłam, tak w Boga tak naprawdę, nie tak jak mnie rodzice uczyli, tylko jak sama gdzieś tam nawiązałam z nim relację. To jest ważne, dlatego też właśnie stąd moje zaangażowanie w [nazwa Polskiej Misji], w parafię, no bo dużo zawdzięczam księżom i chciałabym właśnie też dzielić się z innymi tym. No naprawdę no, można zmienić swoje życie. (Beata PMK, 23 lata)

W procesie upodmiotowienia w obrębie religii znaczenie ma tu więc doświadczenie migracyjne, które dla większości moich rozmówczyń jest biograficznym punktem zwrotnym, swoistym rytuałem przejścia, a któremu towarzyszy często kryzys, wywołany alienacją i niskim poczuciem więzi z nowym środowiskiem, ale i tęsknota za krajem pochodzenia.

3. Sprawstwo jako kontestacja struktur religijnych. Praktyki oporu wobec organizacji religijnej

Większość moich rozmówczyń kierkuje swoje działania – refleksyjnie lub nie – na podtrzymywanie instytucji i organizacji kościelnych, a nie ich zmianę. Wynika to jak już zaznaczyłam, między innymi z uwarunkowań strukturalnych organizacji kościelnych, w których kobiety i świeccy mają ograniczone możliwości władzy, zwłaszcza religijnej, jak i symbolicznych, które legitymizują rozwiązania strukturalne, a związanych z kościelnymi wyobrażeniami kobiecości i męskości. Pozostanie w Kościele, który jest organizacją hierarchiczną, implikuje więc niejako „naturalnie” działania, które mają charakter przede wszystkim zachowawczy, nie zaś transformacyjny. Aby więc dotrzeć do wzorów działań, które można rozumieć w kategoriach oporu i prób transformacji, należałoby przeprowadzić badania przede wszystkim z tymi kobietami, które porzuciły struktury jednej organizacji na rzecz innej. W moich badaniach jednak, choć rozmawiałam z kobietami aktywnymi w strukturach poszczególnych organizacji kościelnych, udało mi się dotrzeć do takich interpretacji ich doświadczeń, które można odczytać w kategoriach różnych wzorów praktyk oporu i zmiany.

Niezgoda na ograniczenia doświadczane w religii może przybierać różne oblicza, nie zawsze realizuje się jako jawny bunt i otwarta kontestacja, których efektem bywa odejście z Kościoła lub np. schizma. Bywa i tak, że kobiety w strukturach kościelnych doświadczają sprzeczności w obrębie wartości (wynikających np. z lojalności wobec tradycyjnych norm religii, ale i z potrzeby emancypacji i równości płciowej, jak i również napięć zachodzących pomiędzy tym, co formalnie nauczane, a tym co praktykowane, co miało miejsce w przypadku doświadczeń kobiet w Kościele w Polsce), i szukają strategii, umożliwiających im pozostanie w strukturach religijnych, a które mogą przybierać formę oporu. Strategią taką mogą być, opisane przez Lindę Woodhead działania, gdy kobiety w ramach patriarchalnych struktur konstruują paralelne instytucje do dominujących, przy czym tych dominujących jawnie nie kontestują (Woodhead 2007). Alternatywne przestrzenie to na przykład różne działania religijne, ukierunkowane na kobiecą hermeneutykę biblijną, edukację itd. Na ten sam wątek zwraca uwagę Christel Manning (Manning 1997: 375–390; Ecklund 2005: 135), podkreślając, że wiele kobiet chcąc odnaleźć się w patriarchalnych religijnych strukturach, „gra tożsamościami”, zgadza się na podrzędne miejsce swoje i innych kobiet w organizacji i wprost je replikuje, widząc w nim swoistą tradycję, stanowiącą o tożsamości religii, ale na poziomie praktyk osobistych podrzędność tę kontestuje (zob. Leszczyńska 2016).

Najbardziej widzialną formą buntu i oporu jest sprzeciw wobec reguł religijnych, którego efektem jest odejście z Kościoła, przy czym może być ono absolutne i oznaczać porzucenie samego wyznania, ale może być również zmianą

lokalnej organizacji na rzecz innej, jednak w obrębie tego samego pola religijnego. Opór nie musi jednak przejawiać się w wymiarze behawioralnym, ani być dostrzegalny na poziomie struktury, może dokonywać się w obrębie znaczeń, jak pisze Elizabeth Ozorak (1996), na poziomie kognitywnym, mentalnym. Przykładem strategii oporu, które mają charakter kognitywny, jest np. nadawanie sensu równościowego kobiecego modlitwom, w sytuacji doświadczania nierówności, reinterpretowanie doktryny kościelnej w duchu równościowym, zastępowanie oficjalnie uznanych symboli i postaci świętych własnymi itd.

Na podstawie przeprowadzonych analiz wyodrębniłam różne formy oporu kobiet, które doświadczały różnorodnych ograniczeń i utrudnień działań w obrębie organizacji religijnej (precyzuję je w dalszej części tekstu). Tego typu działania miały miejsce w doświadczeniach badanych kobiet w Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, moje rozmówczynie w Polsce przede wszystkim nadawały sens swoim trudnym doświadczeniom w Kościele, uzasadniając je sakralnymi odwołaniami.

Bunt wobec struktur organizacji, w przypadku jednej z badanych kobiet, siostry Zofii, która w Anglii mieszka od lat osiemdziesiątych XX wieku – przybrał formę dość radykalnego odrzucenia Kościoła rzymskokatolickiego narodowego-polskiego – i tego w Polsce, i struktur PMK w Anglii – i przejścia do struktur katolickiego Kościoła angielskiego. Efektem tego była zamiana parafii na personalną angielską, a także zwrócenie się do biskupa diecezji z prośbą o zwolnienie z posłuszeństwa przełożonej zakonnej, która była Polką¹⁴. Moja rozmówczyni jako jedyna wprost oceniała Kościół katolicki w Polsce, a także struktury Polskich Misji Katolickich jako patriarchalne, nieprzyjazne kobietom (jak mówiła, kobieta w Kościele w Polsce jest „miotłą Kościoła”, „Kościół kobiet nie słucha”, „w Kościele w Polsce wszyscy mają być wobec duchownych na kolanach”) i generalnie ludziom, sama zaś opisywała siebie jako feministkę. Nieprzyjazność struktur Kościoła wobec kobiet miała przejawiać się, jej zdaniem,

¹⁴ Choć prowadziłam badania przede wszystkim ze świeckimi, w badaniach w Anglii zależało mi na perspektywie wielostanowiskowej, dlatego szukałam rozmówców i rozmówczyń, które były uznane w środowisku kościelnym za ważne dla PMK i dla życia religijnego Polaków w analizowanych diecezjach. Rozmowę z siostrą, mimo że już formalnie nie działała w polskiej parafii, zasugerował ksiądz proboszcz jednej z lokalnych Polskich Misji Katolickich w Anglii, który wciąż współpracował z siostrą, ale nieoficjalnie. Siostra była aktywna w przeszłości w PMK, pracowała na rzecz parafii, ale również głównych struktur Polskiej Misji oraz innych instytucji polonijno-religijnych (zwłaszcza mediów). Jako jedyna z rozmówczyń nie zgodziła się na nagrywanie rozmowy, a jedynie zapis spotkania w formie notatek. Przeprowadzony wywiad trwał ponad trzy godziny, przywołane cytaty to dosłowne wypowiedzi siostry. W tekście analizuje wypowiedzi, które są wskaźnikami oporu wobec instytucji kościelnych, nie zaś wyłącznie zakonnych. Warto zaznaczyć, że siostra prowadziła życie osoby świeckiej konsekrowanej, to znaczy nie żyła w zakonie, a w prywatnym mieszkaniu; jak pisałam wcześniej, za zgodą biskupa angielskiego została zwolniona z posłuszeństwa zakonowi.

na różnych poziomach – strukturalnym: niedopuszczaniu kobiet do dyskusji teologicznych (przy czym sama rozmówczyni była przeciwna ordynacji), ograniczonym dla kobiet dostępie do stanowisk decyzyjnych, symbolicznym – w języku liturgii i symbolice, normatywnym – potępianiu kobiet za np. aborcję, a nie przeciwdziałaniu jej, poprzez wspieranie kobiet i pomaganie w trudnych sytuacjach życiowych, a także interakcyjnym – w utrwalonych hierarchicznych wzorach relacji między kobietami a duchownymi, a także lęku mężczyzn-duchownych przed kobietami. Dystans do Kościoła polskiego był spowodowany, jak mówiła moja rozmówczyni, brakiem w nim „prawdziwej wspólnotowości”, brakiem miłosierdzia – do tego stopnia, że „gdyby nie było w nim Jezusa, to by upadł”. W Kościele w Polsce, jej zdaniem, szczególnie niedoceniane i źle traktowane są zakonnice, przy czym jak zaznaczała, to podrzędne miejsce kobiet jest replikowane nie tylko przez duchownych, ale i często przez inne kobiety, zwłaszcza siostry przełożone, które są swoistymi strażniczkami patriarchy.

Przeniesienie się do parafii angielskiej poprzedzały różne podejmowane przez rozmówczynię próby działań i zmiany, która miałaby polegać na poprawieniu sytuacji kobiet, nie tylko zakonnice w Kościele (i np. równym traktowaniu kobiet i mężczyzn, nieredukowaniu ról zakonnice jedynie do służby i prac domowych, szacunku ze strony duchownych czy dopuszczeniu kobiet do konferencji organizowanych przez Kościoły). Działania te to przede wszystkim otwarte żądania i w ich efekcie konflikty z władzami lokalnych Polskich Misji, a także konfrontacje z władzami Kościoła w Polsce. Brak efektów podjętych działań spowodował przejście do parafii angielskiej. Prócz tej zmiany, moja rozmówczyni dokonywała przekształceń na poziomie symbolicznym, w duchu, o którym pisała Ozorak, to znaczy reinterpretowała nauczanie kościelne, o Bogu mówiąc „She”, w Jezusie zaś dostrzegając silny pierwiastek kobiecy, którego znakiem miały być między innymi długie włosy¹⁵.

Również w przypadku moich innych dwóch rozmówczyń w Anglii, Honoraty i przywołanej już wcześniej Felicji, efektem krytycznej refleksji nad współpracą z duchownymi było zawieszenie współpracy w lokalnej organizacji Polskiej Misji. Felicja została wydelegowana przez władze jednej z lokalnych polskich misji w diecezji do innej, po to by pomóc w zakładaniu grup formacyjnych i generalnym funkcjonowaniu parafii. Została ona między innymi członkinią jednej z rad parafialnych w nowej parafii PMK, jednak, jak wspominała w rozmowie,

¹⁵ Przejście kobiet świeckich do parafii katolickiej Kościoła angielskiego jako reakcja na niezgodę na doświadczenia wykluczenia i podległości w Polskiej Misji Katolickiej, opisywał również mój rozmówca – mężczyzna w badaniach realizowanych w projekcie. Mówił o kobietach, które próbowały aktywnie działać w parafii i chciały między innymi zostać nadzwyczajnymi szafarkami Komunii Świętej, jednak trafiały na opór ze strony polskich proboszczów. W efekcie decydowały się przejść do parafii angielskiej, gdzie obecnie aktywnie działają, zarówno administracyjnie, jak i w obrębie liturgii.

doświadczenie braku szacunku ze strony proboszcza, narzucania licznych obowiązków, nieodpowiedni jej zdaniem sposób zarządzania parafią, spowodowały napięcia w relacji z duchownym, czego efektem było zerwanie przez nią współpracy:

Bo ja tam byłam w radzie parafialnej, ja szybko się stamtąd wypisywałam. [...] Moja współpraca z ks. [imię] nie za bardzo dobrze się układała, ze względu na niezgodność charakterów, on jest też specyficzną osobą, ja jestem dużo starsza od niego, więc też sobie nie pozwolę na pewne zachowania. Jeżeli chodzi o kwestie takie te [religijne], to oczywiście pomogę, bo to jest moje zadanie, zostałam tutaj oddelegowana po to właśnie, żeby czynić dobro, żeby szkolić ludzi i [charakterystyka działań] otwierać. (Felicja PMK)

Podsumowanie

Kategoria sprawstwa jest jedną z podstawowych kategorii, która pozwala zrozumieć procesy zachodzące w obrębie relacji płci społeczno-kulturowej i religii. Najczęściej studia nad sprawstwem widzą tę relację dychotomicznie – z jednej strony rozpatrują sprawstwo jako ten wymiar społecznego działania, który służy wyzwoleniu religijnych kobiet z patriarchalnych porządków, z drugiej – choć wciąż takie ujęcie sprawstwa nie jest w studiach nad gender popularne, jako praktyki społeczne, które mogą reprodukować religijne i patriarchalne *status quo*. Zazwyczaj analizuje się te działania jako refleksyjne akty, które są efektem krytycznego oglądu porządku społecznego i religijnego.

W artykule poszerzam kategorię sprawstwa o te praktyki, w których refleksyjność nie jest ukierunkowana wprost na trwanie struktur religijnych, ale na nadawanie sensów samym działaniom. Reprodukowanie struktur religijnych, wzmacnianie *status quo* nie jest więc celem bezpośredniego działania, jest raczej kontekstem, w którym dokonuje się legitymizacja i sakralizacja nierówności czy trudności, doświadczanych przez kobiety. Oczywiście, ukierunkowanie na wzmocnienie struktur, a nie ich przekształcenia, może być też refleksyjne i samo w sobie być celem podejmowanych działań. Przykładem są tu aktywności kobiet zaangażowanych wprost w pielęgnowanie i trwanie wzorów tradycyjnej kobiecości i męskości, a także kontestujące wzory liberalne czy kobiecą emancypację. O takich działaniach w kategoriach sprawczych pisała Saba Mahmood czy Sarah Bracke, analizując aktywność kobiet w ruchach fundamentalistycznych w islamie.

Wyodrębnione wzory sprawstwa nie są rozłączne, co oznacza, że współwystępują w działaniach i wyborach kobiet, i są swoistymi strategiami radzenia sobie z ograniczeniami oraz trudnościami doświadczanymi przez kobiety w Kościele. Niektóre z tych wzorów (sprawstwo jako religijne upodmiotowienie

czy sprawstwo jako nadawanie twórczym działaniom religijnego sensu) zdają się być wspólne (i niejako uniwersalne) dla kobiet w Polsce i Anglii, ponieważ występują niezależnie od kontekstu kulturowego; są one raczej efektem nauczania Kościoła uniwersalnego o kobiecie, aniżeli konkretnych, historycznych uwarunkowań. Inaczej rzecz ma się ze sprawstwem rozumianym jako praktyki oporu, jak i również ze sprawstwem przejawiającym się w działaniach legitymizujących i sakralizujących doświadczane trudności. Przedstawione wyniki sugerują, że kontekst organizacyjny i kulturowy w ich wyborze ma szczególnie ważne znaczenie. Pierwszy typ działań, ukierunkowany na opór, w przypadku doświadczeń kobiet zaangażowanych w organizacjach kościelnych w Polsce generalnie nie występuje, dominuje natomiast praktyka, która tłumaczy i osadza w znaczeniach religijnych doświadczane trudności. Kobiety w Polsce nawet gdy doświadczają wykluczenia i nierówności w Kościele, racjonalizują je, tłumacząc, sięgając do sakralnych uzasadnień. W przypadku doświadczeń kobiet w Anglii główną praktyką, która jest reakcją na doświadczane trudności, jest po pierwsze opór i ich kontestacja, a po drugie zmiana – przede wszystkim porzucenie jednej organizacji kościelnej na rzecz innej. Opór umożliwia więc, z jednej strony, pluralizm organizacyjny i religijny w Anglii. W jego efekcie porzucenie polskiej parafii nie wyklucza z Kościoła jako takiego. Znaczenie ma również struktura polskiego katolicyzmu w Anglii – niewielka liczba księży w parafiach, jak i prawo wyznaniowe w Anglii, wymuszają niejako egalitaryzm w relacjach wewnątrzkościelnych. Świeccy w polskich Kościołach w Anglii zajmują się więc administrowaniem parafią, finansami Kościoła, pełnią ważne role w liturgii, co wpływa na ich poczucie podmiotowości (zob. np. wypowiedź Felicji w tekście) i wewnętrznego sprawstwa.

Zasygnalizowane w tekście tropy badawcze wymagają pogłębionych analiz i jeszcze szerszego spojrzenia na sprawcze praktyki, które mogą objąć swoim znaczeniem również inne wzory działań. Przykładem są tu działania instrumentalne, strategiczne, które mogą być podejmowane przez kobiety w obrębie porządków religijnych, dzięki nim mogą osiągać religijne, jak i pozareligijne cele, związane np. z zasobami materialnymi, wykształceniem czy relacjami społecznymi. Religia staje się tu nierzadko swoistymi schodami do stanowisk politycznych, pozycji w świecie biznesu, ale również przestrzenią budowania relacji społecznych, czy budowania związków intymnych (zob. np. Watling 2002). Rozpatrując tak rozumiane sprawstwo, można dostrzec, że kobiety dzięki swojemu zaangażowaniu w struktury kościelne mogą inicjować konkretne działania społeczne, dzięki którym mogą otrzymać dostęp do kapitałów, a w których bez organizacji religijnej nie mogłyby partycypować.

Bibliografia

- Andrejuk Katarzyna. 2016. *Awans społeczny kobiet w czasach PRL. Dynamika struktury i sprawczości*. „Przegląd Socjologiczny” 65 (3): 157–179.
- Archer, Margaret. 2013. *Jak porządek społeczny wpływa na ludzkie sprawstwo? Refleksyjność jako mechanizm pośredniczący między strukturą a sprawstwem*. W: *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*. Red. A. Mrozowiecki, O. Nowaczyk i I. Szlachcicowa. Kraków: Nomos, s. 19–35.
- Avishai, Orit. 2008. ‘*Doing Religion*’ *In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency*. „Gender & Society” 22 (4): 409–433.
- Avishai, Orit. 2016. *Theorizing Gender from Religion Cases : Agency, Feminist Activism, and Masculinity*. „Sociology of Religion: A Quarterly Review”, s. 261–279.
- Benedykt XVI. 2007. *Św. Efreń Syryjczyk. Audiencja generalna 28 listopada 2007*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_28112007.html.
- Bierca, Marta. 2006. *Mistyka typu ludowego. Kobieca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej*. W: *Kobiety i religie*. Red. K. Leszczyńska, A. Kościańska. Kraków: Nomos.
- Bracke, Sarah. 2008. *Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a ‘Post-Secular’ Conjuncture*. „Theory, Culture & Society” 25 (6): 51–67.
- Bracke, Sarah. 2003. *Author(iz)ing Agency: Feminist Scholars Making Sense of Women’s Involvement in Religious ‘Fundamentalist’ Movements*. „The European Journal of Women’s Studies” 10 (3): 335–346.
- Brooks, Ann i Lionel Wee. 2008. *Reflexivity and the Transformation of Gender Identity : Reviewing the Potential for Change in a Cosmopolitan City*. „Sociology” 42 (3): 503–521.
- Bukowski, Andrzej. 2013. *Kultura, instytucje, władza: ciągłość i zmiana porządku instytucjonalnego*. „Zarządzanie Publiczne” 2–3 (24–25): 63–74.
- Burke, Kelsy C. 2012. *Women’s Agency in Gender-Traditional Religions : A Review of Four Approaches*. „Sociology Compass” 2 (6): 122–133.
- CBOS, 2016. *Oceny instytucji publicznych*, http://cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_043_16.PDF
- CBOS, 2017. *Przynależność Polaków do ruchów i wspólnot religijnych*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_084_17.PDF
- Chmielewski, Piotr. 2011. *Homo Agens: Instytucjonalizm w naukach społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Poltext.
- Dziuban, Agata. 2013. *Gry z tożsamością. Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.
- Ecklund, Howard, E. 2005. *Different Identity Accounts for Catholic Women*. „Review of Religious Research” 47(2): 135–149.
- Emirbayer, Mustafa i Ann Mische. 1998. *What Is Agency ?* „American Journal of Sociology” 103 (4): 962–1023.

- Franciszek. 2014. *Król i kobieta. Homilia w Domu św. Marty (streszczenie) 13 lutego 2014*. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_13022014.html.
- Gasquet, Béatrice de. 2010. *The Barrier and the Stained-Glass Ceiling. Analyzing Female Careers in Religious Organizations*. „Sociologie Du Travail” 52 (August): e22–39.
- Giddens, Anthony. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Tłum S. Amsterdamski. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- Goddard, Victoria Ana (red.). 2000. *Gender, Agency and Change*. Abingdon, UK: Taylor & Francis.
- Hausner, Jerzy. 2013a. *Instytucje i działanie społeczne*. „Zarządzanie Publiczne” 2–3 (24–25): 184–95.
- Hausner, Jerzy. 2013b. *Społeczne czynniki ludzkiego działania*. „Zarządzanie Publiczne” 2–3 (24–25): 8–18.
- Hodgson, Geoffrey M. 2007. *Institutions and Individuals: Interaction and Evolution*. „Organization Studies” 28 (1): 95–116.
- Hodgson, Geoffrey M. 2006. *What Are Institutions ?* „Journal of Economic Issues” 40 (1): 1–25.
- Huchtner, Dietlind. 2001. *Deconstruction of Gender and Women’s Agency: A Proposal for Incorporating Concepts of Feminist Theory into Historical Research, Exemplified through Changes in Berlin’s Poor Relief Policy, 1770–1850*. „Feminist Theory” 2 (3): 328–348.
- Iwińska, Katarzyna. 2015. *Być i działać w społeczeństwie. Dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*. Kraków: Nomos.
- Jan Paweł II. 1988. *List Apostolski Mulieris Dignitatem Ojca Świętego Jana Pawła II Z Okazji Roku Maryjnego O Godności i Powołaniu Kobiety*. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html.
- Jan Paweł II. 1994. *List Apostolski Ordinatio Sacerdotalis Papieża Jana Pawła II O Udzielaniu Świeceń Kapłańskich Wylącznie Mężczyznom*.
- Jan Paweł II. 1994b. *Medytacja Jana Pawła II Na Temat «Bezinteresownego Daru»*. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/medytacja_08021994.htm
- Jan Paweł II. 1998. *Kobieta Ma Prawo Do Ochrony Zdrowia. Do uczestników międzynarodowej konferencji na temat «Zdrowie kobiet». 20 II 1998*. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/zdrowie_kobiet_20021998.html.
- Jessop, Bob. 2014. *Wprowadzenie*. „Zarządzanie Publiczne” 2(2): 84–87.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. PALLOTTINUM. <http://www.katechizm.opoka.org.pl>.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. (1983), <http://www.trybunal.mkw.pl/Kodeks%20Prawa%20Kanonicznego.pdf>.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2009. *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*. http://archidiecezja.lodz.pl/~srk/P5_Sluzyc_prawdz.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2004. *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*.

- Kościańska, Agnieszka. 2009. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kościańska, Agnieszka. 2016. *W poszukiwaniu kobiecej sprawczości duchowej*. „Roczniki Kulturoznawcze” Tom VII, 2: 29–41.
- Krotofil, Joanna. 2013. *Religia w procesie kształtowania tożsamości wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii*. Kraków: Nomos.
- Leszczyńska, Katarzyna, 2016. *Płeć w instytucje uwikłana. Reprodukowanie wzorców kobiecości i męskości przez świeckie kobiety i świeckich mężczyzn w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Lišková, Kateřina. 2010. *Released from Gender? Reflexivity, Performativity, and Therapeutic discourses*. „The Sociological Review” 58 (1992): 189–204.
- Lummis, Adair T. i Paula D. Nesbitt. 2000. *Women Clergy Research and the Sociology of Religion*. „Sociology of Religion” 61 (4): 443–453.
- Mahmood, Saba. 2004. *Politics of Piety*. Princeton University Press.
- Manning, Christel. J. 1997. *Women in a Divided Church: Liberal and Conservative Catholic Women Negotiate Changing Gender Roles*. „Sociology of Religion” 58(4): 375–390.
- March, James G. i Johan P. Olsen. 2014. *Logika stosowności z wprowadzeniem Boba Jessopa*. „Zarządzanie Publiczne” 2(2): 89–105.
- Martin, Patricia Yancey. 2003. *Said and Done” Versus Saying and Doing”: Gendering Practices, Practicing Gender at Work*. „Gender & Society” 17 (3): 342–366.
- Martin, Patricia Yancey. 2006. *Practising Gender at Work: Further Thoughts on Reflexivity*. „Gender, Work and Organization” 13 (3): 254–276.
- Martin, Patricia Yancey. 2004. *Gender As Social Institution*. „Social Forces” 82 (4): 1249–1273.
- McNay, Lois. 2000. *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press.
- McNay, Lois. 2003. *Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory*. „Feminist Theory” 4(2): 139–148.
- McNicholas, Colleen. 2006. *Overcoming Visible and Not So Visible Barriers to Women’s Leadership in the Roman Catholic Church in the United States*. Forum on Public Policy.
- Mrozowicki, Adam. 2011. *Doświadczenia transformacji systemowej w polsce w perspektywie socjologicznych teorii sprawstwa*. „Forum Socjologiczne” 1: 55–75.
- Niranjana, Swani. 1999. *Off the Body: Further Considerations on Women, Sexuality and Agency*. „Indian Journal of Gender Studies” 6 (1): 1–19.
- Nowicka, Magdalena. 2012. *Bezczyn i zaniechanie jako agency. Między sprawczym działaniem a ujarzmieniem*. W: K. Leszczyńska i K. Skowronek (red.). *Performatywne wymiary kultury*. Kraków: Libron, s. 45–60.
- Ozorak, Elizabeth Weiss. 1996. *The Power, but Not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 35 (1): 17–29.

- Petrowa-Wasilewicz, Alina. *Czy Kościół traci kobiety?* http://www.wiez.pl/czasopismo/s;czasopismo_szczegoly,id,540,art,14906 [dostęp 13 marca 2018].
- Radzik, Zuzanna. 2015. *Kościół kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Prescher, Stefanie. 2010. *The Catholic Church in Germany*. Facts & Figures. Benchmarks: Life in the Bishopric.
- Rektorat Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. 2017. Statystyka Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii [dane nieopublikowane].
- Rue, Victoria. 2008. *Crossroads: Women Priests in the Roman Catholic Church*. „Feminist Theology” 17 (1): 11–20.
- Scott, Richard W. 2008. *Institutions and Organizations*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.
- Simpson, Ruth. 2011. *Men Discussing Women and Women Discussing Men: Reflexivity, Transformation and Gendered Practice in the Context of Nursing Care*. „Gender, Work & Organization” 18 (4): 377–398.
- Stewart, Cynthia. 2008. *The Catholic Church: A Brief Popular History*. Winona: Saint Mary’s Press.
- Szlachcicowa, Irena, Olga Nowaczyk i Adam Mrozowicki. 2013. *Sprawstwo a dyktamety współczesnych nauk społecznych. Wprowadzenie*. W: *Sprawstwo. Teorie, Metody, Badania empiryczne w naukach społecznych*. Red. A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa. Kraków: Nomos, s. 7–15.
- Święta Kongregacja Nauki Wiary. 1976. *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego Inter Insigniores*.
- Trąbka, Agnieszka. 2016. *Wybór, kontrola i refleksja. Kategoria sprawstwa w badaniach migracyjnych*. „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” 3 (161) (January): 81–102.
- Watling, Tony. 2002. *‘Leadership’ or ‘Dialogue’? Women, Authority and Religious Change in a Netherlands Community*. „Sociology of Religion” 63 (4): 515–538.
- Wharton, Amy S. 1991. *Structure and Agency in Socialist-Feminist Theory*. „Gender & Society” 5 (3): 373–389.
- Woodhead, Linda. 2007. *Gender Differences in Religious Practice and Significance*. W: *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications, s. 550–570.