
Jadranka Rebeka ANIĆ

LJUDSKA PRAVA ŽENA U KRŠĆANSTVU



Međunarodna ljudska prava, premda su izrasla iz zapadnoga filozofskog i židovsko-kršćanskoga religijskog svjetonazora, sekularna su tvorevina univerzalnog značenja i vrijede za sve ljude bez obzira na naciju, kulturu ili religiju (Adeney i Sharma, 2007.; Wittinger, 2008.). Znači li to da ljudska prava ne trebaju religiozno utemeljenje i da je za uspješno provođenje ljudskih prava dovoljno osigurati zakonodavni okvir? Ili vrijednosne norme sadržane u konceptu ljudskih prava, da bi bile prihvaćene, moraju imati i snažne temelje te je stoga nužan dijalog sa svim društvenim čimbenicima koji sudjeluju u pružanju ili osporavanju takvih temelja? Među te čimbenike spada i religija.

Umjesto odvajanja religije i diskursa ljudskih prava kao međusobno nespojivih čimbenika, produktivnije je identificirati dvostruku, posve oprečnu ulogu koju religija može imati u odnosu na ljudska prava, odnosno da ih može promicati ili blokirati. Povijesno gledano, sve kršćanske denominacije prošle su i još prolaze put od odbijanja do prihvaćanja ljudskih prava. I ne samo to, već su se u isto vrijeme iste kršćanske denominacije u različitim političko društvenim okolnostima na različit način odnosile prema ljudskim pravima.¹ To vrijedi i kad su u pitanju ljudska prava žena (Pintos, 2002.). Radikalna dihotomija kršćanstva upućuje na potragu za čimbenicima koji je uzrokuju. Prepoznavanje tih čimbenika može dovesti do spoznaje pod kojim uvjetima kršćanske crkve i druge religije mogu dati doprinos utemeljenju ljudskih prava (Vögel, 1999.; Martin, 2005.).

¹ U odnosu Katoličke crkve prema ljudskim pravima može se razlikovati nekoliko faza: faza odbacivanja, faza prosuđivanja, faza dijaloga i faza naviještanja ljudskih prava (Šarčević, 2000.; Kujundžija, 2000.; Jelečević, 2000.). Dok su njemački protestanti prema ideji ljudskih prava bili suzdržani sve do u 20. stoljeće, protestanti u Sjevernoj Americi prihvatili su je puno prije (Kunter, 2010.). Pravoslavne crkve još raspravljaju o spojitosti koncepta ljudskih prava s pravoslavnim kršćanstvom.

Pitanje ljudskih prava žena u kršćanstvu spada u okvir rješavanja napetosti između zahtjeva za univerzalizmom ljudskih prava i zahtjeva za kulturalnim relativizmom, odnosno pitanja odnosa između prava pojedinca i prava vjerskih zajednica na slobodu vlastitog uređenja i djelovanja. Vrijede li ljudska prava koja su ženama zajamčena međunarodnim ugovorima i u kršćanskim crkvama? Ako ne vrijede, bi li pritisak da ih se prihvati značio umanjivanje prava crkava na vlastito uređenje?

Da bi se promijenila prava žena u crkvama, nužne su reforme koje dolaze iz samih crkava. One mogu biti izazvane ili potaknute izvana, ali se neće dogoditi bez teološkog utemeljenja. Ako se društveni izazovi pretvore u pritiske, mogu dovesti do jačanja fundamentalističkih struja. Dijaloško ozračje između koncepta ljudskih prava i kršćanskih crkava može pridonijeti unutarcrkvenom dijalogu, a time i uspješnijem nadvladavanju postojeće napetosti između zahtjeva za univerzalizmom i kulturalnim relativizmom ljudskih prava.²

Proces spoznavanja međusobne važnosti koncepta ljudskih prava žena i kršćanstva još nije završen i u svim kršćanskim crkvama nije na istoj razini. U prvom dijelu ovoga članka bit će stoga naznačena pluralna pojavnost kršćanstva i pluralnost stavova različitih kršćanskih denominacija prema konceptu ljudskih prava žena. Egzemplarno će biti prikazano da crkve različitih denominacija i ekleziologija mogu imati isti stav prema nekim pitanjima ljudskih prava žena, odnosno da crkve iste denominacije u različitim društveno-kulturnim okruženjima prema istim pitanjima mogu zauzeti različite stavove.

Budući da se spolni stereotipi pokazuju kao važan čimbenik koji utječe na ljudska prava žena i u crkvi i u društvu te da je u njihovu nastajanje znatnu ulogu imalo i kršćanstvo, drugi dio članka bit će posvećen teološkoj dekonstrukciji spolnih stereotipa. Na taj se način želi pokazati da kršćanska teološka antropologija može pružiti temelje prihvaćanju i provođenju članka 5. Konvencije o uklanjanju svih oblika diskriminacije žena.³

2 Važnost uključivanja religioznog diskursa u raspravu o ljudskim pravima žena uočavaju i ženske organizacije za ljudska prava koje su prije odbijale religiju kao glavni uzrok podređenosti žena. Suočene s oživljavanjem religije, porastom religioznog fundamentalizma, brojnim etnički i religiozno uvjetovanim sukobima koji najviše pogađaju žene, u novije vrijeme mijenjaju stav. Postaju svjesne nužnosti da sva nastojanja za prava žena moraju biti iznesena na pozadini religiozne i kulturalne mnogostrukosti (Pintos, 2002.).

3 Čl. 5. glasi: Države stranke poduzimaju sve odgovarajuće mjere: a) radi izmjene društvenih i kulturnih obrazaca u ponašanju muškaraca i žena kako bi postigle uklanjanje predrasuda, običaja i svake druge prakse koja

KRŠĆANSKE CRKVE I LJUDSKA PRAVA ŽENA

Kršćanski stav prema ljudskim pravima žena često se mjeri stavom Katoličke crkve. Razlog tomu jest status Svete Stolice pri Ujedinjenim narodima i utjecaj koji ima prigodom donošenja međunarodnih dokumenata. Katolička crkva nije potpisala Konvenciju UN-a o uklanjanju svih oblika diskriminacije žena jer se protivi točkama Konvencije koje se odnose na zdravstvenu zaštitu žena, a koje se mogu tumačiti u smislu prava žena na kontracepciju i počinak (Lüdecke, 2009.).

Kakav, međutim, stav prema Konvenciji imaju druge kršćanske crkve i zajednice koje nemaju svoja predstavnička tijela pri Ujedinjenim narodima? Je li njihovo prihvaćanje ili protivljenje ljudskim pravima žena manje važno samo zato što ne mogu utjecati na donošenje odluka pri Ujedinjenim narodima? Ako se neka kršćanska crkva protivi reproduktivnim pravima ili pravu žena na izbor zanimanja u crkvi, znači li to da ne prihvaća i ostala ljudska prava žena? Kakav stav kršćanske crkve zauzimaju u odnosu na druga prava žena navedena u Konvenciji?

Da bi se to ustanovilo, bilo bi potrebno analizirati koliko su norme ljudskih prava žena inkorporirane u zakonodavstvo svake crkve, koliko se te norme provode u zbilji i postoje li ustanove u sklopu pojedine crkve koje se zauzimaju za provedbu tih prava. Takva sustavna analiza gotovo je nemoguća jer se kršćanstvo konkretizira u nepreglednoj teološkoj i organizacijskoj raznolikosti. Ne bi pomoglo ni svrstavanje kršćanskih crkava u tri velike denominacije: katoličku, pravoslavnu i protestantsku, s obzirom na to da postoji velik broj kršćana koji ne spadaju u navedene skupine (Conzemisu, 2006.), a s druge strane sve crkve određene denominacije ne moraju nužno imati isto zakonodavstvo. Primjerice, u pravoslavnim crkvama ne postoji jedinstvena pravna zbirka koju bi kao obvezujuću prihvatile sve pravoslavne crkve kao što je u Rimokatoličkoj crkvi *Codex Juris Canonici* (Benz, 2003.). Još je veća organizacijska i zakonodavna autonomija kad govorimo o protestantskim crkvama. Samo u Europi postoji više od 100 protestantskih crkava koje su u pravnom smislu autonomne (Beintker, 2005.). Neke od tih crkava

je utemeljena na ideji o podređenosti ili nadređenosti jednoga ili drugoga spola ili na stereotipnim ulogama muškaraca i žena; b) kako bi osigurala da obiteljski odgoj obuhvati i odgovarajuće shvaćanje majčinstva kao društvene uloge te priznanje zajedničke odgovornosti muškaraca i žena u odgoju i razvoju njihove djece, razumijevajući pri tome da u svim slučajevima treba prije svega voditi računa o interesima djece. Konvencija UN-a o uklanjanju svih oblika diskriminacije žena, Ured za ravnopravnost spolova Vlade RH, Biblioteka ONA, Zagreb, 2009.

nemaju vlastito zakonodavstvo, nego vjernike upućuju da se ravnaju prema evanđelju i savjesti te da se pridržavaju državnih zakona.

Analizu kršćanstva prema ljudskim pravima žena ne olakšava ni praćenje ciljeva i rada ekumenskih ustanova. Premda glavne ekumenske ustanove na svjetskoj i europskoj razini u svom programu imaju i promicanje i zaštitu ljudskih prava i ljudskih prava žena, članstvo pojedinih crkava u tim ustanovama ne znači i njihovo bezrezervno prihvaćanje ljudskih prava definiranih međunarodnim deklaracijama. Kao primjer moguće je navesti pravoslavne crkve koje su članice raznih ekumenskih ustanova što u svom programu imaju promicanje i zaštitu ljudskih prava i ljudskih prava žena.⁴ Članstvo pravoslavnih crkava u ekumenskim ustanovama ne znači, međutim, i dijeljenje istovjetnih stavova o ljudskim pravima. Pravoslavni delegati katkada traže da se u izjave tih ustanova unese njihov stav koji se razlikuje od stava drugih crkava (Ökumenischer Rat der Kirchen, Erklärung zur UN-Reform, 2006.). Osim toga, u samom pravoslavlju još postoji rasprava o prihvaćanju koncepta ljudskih prava, što je osobito došlo do izražaja nakon objavljivanja dokumenta Ruske pravoslavne crkve 2008. godine "Temelji učenja Ruske pravoslavne crkve o dostojanstvu, slobodi i pravima čovjeka" (The Russian Orthodox Church, 2008.). Rasprava koja se povodom tog dokumenta razvila između Ruske pravoslavne crkve, Zajednice evangeličkih crkava u Europi i katoličkih teologa pokazuje da pravoslavne crkve imaju kritički i suzdržan stav prema zapadnom konceptu ljudskih prava te da se u pojedinim područjima od njega distanciraju (Bulekov, 2009.; Flügge, 2010.). Stav pravoslavnih crkava ocjenjuje se bližim islamskome nego zapadnokršćanskome stavu, što pokazuje da pitanje univerzalnosti ljudskih prava ne postavlja samo islam ili neke druge religije nastale izvan zapadnoeuropskoga kulturnoga kruga nego i kršćanske crkve Istoka (Buchenau, 2007.; Martin, 2005.). Kulturalno okruženje, uz posebnosti teoloških i filozofskih naslijeđa u različitim oblicima kršćanstva, može dakle snažno utjecati na način razumijevanja vlastite religijske tradicije.

Analiza odnosa kršćanstva prema ljudskim pravima žena na temelju izjava i djelovanja ekumenskih ustanova

4 Pravoslavne su crkve članice Svjetskog vijeća crkava, Ekumenskog vijeća crkava kao i Konferencije europskih crkava. Konferencija europskih crkava ima Referadu za žene kojoj je zadatak poticati ravnopravnost žena u crkvi i društvu, osposobljavati žene za aktivno uključivanje u procese odlučivanja, boriti se protiv nasilja nad ženama i trgovine ženama, uspostaviti suradnju s različitim ženskim udrugama i poticati teološko promišljanje sa stajališta žena (Konferenz Europäischer Kirchen, 2002.).

ne bi bila potpuna i stoga što bi iz takve analize bila izuzeta Katolička crkva koja nije članica tih ustanova premda s njima surađuje.

Kad su posrijedi ljudska prava žena u kršćanstvu, potrebno je voditi računa i o kršćanskom fundamentalizmu koji se može pojaviti ili se pojavljuje u svim kršćanskim denominacijama. Kršćanski fundamentalisti mogu u nekom razdoblju činiti većinu u nekoj crkvi ili u vodstvu crkve,⁵ svoje akcije mogu provoditi preko crkvenih pokreta i udruga u okviru vlastite crkve ili se mogu udruživati sa sličnim pokretima i udrugama iz drugih crkava.

Za razliku od kršćanskih fundamentalista, postoje i kršćanske udruge kao i pojedinci koji promiču ljudska prava žena na onim područjima koja nisu u suprotnosti sa stajalištima njihovih crkava. Djelovanje tih udruga ne bi smjelo biti zanemareno kad se analizira odnos kršćanstva prema ljudskim pravima žena (Anić, 2009.).

Koliko je složen odnos kršćanskih crkava prema ljudskim pravima svjedoči i prijedlog Williama Johnsona Everetta da se u analizi odnosa pojedine kršćanske crkve prema normama ljudskih prava vodi računa o četiri čimbenika: 1. stupanj kodificiranja crkvenoga prava; 2. ekleziologija, odnosno razumijevanje potrebe i uređenja crkvene strukture; 3. odnos prema državi; 4. odnos prema kulturi. Everett je mišljenja da nijedan od tih čimbenika sam po sebi nije presudna varijabla za otvorenost neke crkve prema konceptu ljudskih prava, nego da su svi čimbenici međusobno povezani. Prema Everettu, i neformalne i tradicionalne crkve mogu, ali i ne moraju, prihvatiti norme ljudskih prava; visokolegalizirane crkve mogu imati jasne kodekse ljudskih prava koje u praksi mogu zaobilaziti (Everett, 1996.).

Zbog velikog broja različitih kršćanskih crkava Everett nije proveo iscrpnu analizu o odnosu svih kršćanskih crkava prema ljudskim pravima niti je posebnu pozornost obratio pitanju ljudskih prava žena. Ipak, u kontekstu odnosa kršćanskih crkava prema ljudskim pravima žena Everettova je analiza zanimljiva jer upućuje da ne postoji tip ekleziologije koji sam po sebi osigurava prihvaćanje ljudskih prava žena, odnosno pokazuje da na otvorenost crkve prema ljudskim pravima žena može utjecati društveno-politički i kulturni kontekst ili trenutačno crkveno

5 U najvećoj protestantskoj crkvi SAD-a, Southern Baptist Convention, u kojoj sve više dominiraju fundamentalisti, uvedena je 2000. godine nova vjeroispovijest koja obvezuje žene da se podrede muževima i koja isključuje žene iz službe pastora (The Baptist Faith and Message, 2000.). O posljedicama katoličkog fundamentalizma za život žena na Filipinima više u Aguilin-Pangalangan, 2010.

vodstvo kao i aktivno uključivanje u raspravu vjernika laika i njihovih udruga.

Polazeći od Everettovih postavka, u nastavku će na pitanju pripuštanja žena crkvenim službama i na pitanju reproduktivnih prava žena egzemplarno biti prikazano kako crkve različitih denominacija i različitih ekleziologija mogu imati sličan ili jednak stav, odnosno da crkve iste denominacije u različitim društveno-političkim i kulturnim okruženjima mogu imati različit stav prema tim pitanjima.

Crkvene službe

Rasprava o crkvenim službama žena najčešće se svodi na pitanje ređenja žena premda sam pojam *ređenje* nema u svim crkvama isto značenje. Za katolike, pravoslavce i starokatolike svećenički red je sakrament koji dijeli zaređeni izvršitelj ili biskup i za valjanost se traži apostolsko naslijeđe (*sucesio apostolica*). Crkve reformacijske baštine nemaju zajednički nauk o crkvenim službama ili o ređenju, ređenju ne pridaju sakramentalni karakter, a podijeliti ga može i mjesna crkva. Izraz *ređenje žena*, stoga, ima različito značenje ovisno o crkvi o kojoj se govori. Moguće je ipak reći da se pod tim pojmom uopćeno misli na liturgijsku službu i s njom povezane službe upravljanja i naučavanja (Kolarić, 2005.).

Razlika u poimanju ređenja nerijetko se navodi kao razlog zašto je ređenje žena u protestantskim crkvama moguće, a u Katoličkoj i Pravoslavnoj crkvi nije. Međutim, Starokatolička crkva, koja priznaje sakrament reda i koja ima apostolsko naslijeđe kao i Katolička i Pravoslavna crkva, redi žene za svećenice. Pri tome Starokatolička i Pravoslavna crkva imaju sinodalno uređenje (Benz, 2003.), ali različit odnos prema ženama. U pitanju ređenja žena Pravoslavna crkva ima sličan stav kao Katolička crkva koja ima hijerarhijsko uređenje. Argumenti su gotovo istovjetni: ređenje žena bilo bi lom s crkvenom tradicijom, odnosno s eklezijalnom strukturom utemeljenom od samoga Isusa Krista (Behr-Sigel, 2003.).

Kad je u pitanju ređenje žena za đakonise, rasprava u Katoličkoj crkvi još nije završena. Žene se ne pripušta ređenju uz opravdanje da još nije dovoljno istražen karakter ženskog đakonata u povijesti Crkve te da je potrebno odrediti njegov odnos prema biskupskoj i prezbiterskoj službi. U pravoslavnim je crkvama drukčije. Dok se, primjerice, u Grčkoj pravoslavnoj crkvi za đakonise redi žene monahinje (Zagano, 2008.), u Poljskoj pravoslavnoj crkvi o tome se pitanju ne raspravlja (Przybył – Sadowska,

2009.). Ređenje žena, makar samo monahinja, za đakone u pravoslavnim crkvama može uputiti na zaključak da je položaj žena u pravoslavnim crkvama bolji nego u Katoličkoj crkvi.

Za cjelovitu usporedbu položaja žena u te dvije crkve trebalo bi, međutim, uzeti u obzir i druge čimbenike. Primjerice, u Katoličkoj crkvi žene mogu predavati na teološkim fakultetima, biti pročelnice katedri ili dekanice teoloških fakulteta, dok na pravoslavnim teološkim fakultetima mogu studirati, ali ne i predavati teološke predmete (Klutschewsky, 2005.). Na katoličkim teološkim fakultetima postoje predavanja i seminari iz feminističke teologije ili se uzima u obzir rodni vid u obradi pojedinih teoloških tema, dok na pravoslavnim fakultetima to još nije slučaj. U pravoslavnim crkvama još su prisutni starozavjetni propisi o menstrualnoj nečistoći žene. Ženama, doduše, nije više zabranjeno da dođu na službu Božju u crkvu, ali ne smiju primati sakramente, ljubiti ikone, relikvije ili svijeće, a bez krajnje nužde ne smiju piti svetu vodu. U smrtnoj opasnosti žene ipak bivaju pripuštene pričesti (Klutschewsky, 2005.). Takvi propisi u Katoličkoj crkvi nisu više na snazi. Sve to upućuje na složenost analize rodnog pitanja u pojedinim kršćanskim crkvama.

Za razliku od Katoličke, Pravoslavne i Starokatoličke crkve, koje imaju vlastitu strukturu i zakonodavstvo, postoje kršćanske crkve koje nemaju organizacijske strukture. Jedna od njih je Kristova crkva u Republici Hrvatskoj koja spada u crkve reformacijske baštine, a koja se predstavlja kao "zajedništvo ili bratstvo" (Marinović-Bobinac i Marinović Jerolimov, 2008., 124). Pripadnici te crkve polaze od načela da je Krist najviši vjerski autoritet, a Novi zavjet jedino pravilo ponašanja. Svako upravno tijelo ili hijerarhiju koja obnaša vlast nad nekom drugom skupinom kršćana smatraju nebiblijskom. Premda ta crkva prihvaća da su službe i darovi u crkvi dani svim vjernicima te da u skladu s načelom svećeništva svih vjernika svaki vjernik može propovijedati, dijeliti Gospodnju večeru i krštavati, izričito se navodi da žene ne mogu obavljati propovjedničku službu u crkvi. Žene mogu aktivno sudjelovati u pjevanju, ali ne i u molitvama tijekom bogoslužja. Poučavaju, propovijedaju i molitvu pred zajednicom izriču i vode samo muški članovi crkve. Žene se brinu za odgoj djece te za duhovno poučavanje i rast drugih žena u zajednici. U molitvi žene mogu sudjelovati samo u manjim biblijskim i molitvenim skupinama.

I Evanđeoska pentakostalna crkva u RH predstavlja se kao kongregacijska zajednica u kojoj se crkva ne dijeli na kler i laike. Unatoč tome, žene ne obavljaju crkvene službe (Marinović-Bobinac i Marinović Jerolimov, 2008.).

Za Kršćansku adventističku crkvu izričito se navodi da se zauzima za ravnopravnost spolova i prava žena, ali i da se žene ne zareduje za propovjednice te da žena nema na najvišim mjestima u crkvenoj hijerarhiji. Bez rukopologanja, žene mogu biti biblijske učiteljice u crkvi i laičke voditeljice (Marinović-Bobinac i Marinović Jerolimov, 2008.).

Ovi primjeri pokazuju da isključivanje žena iz liturgijskih funkcija, službe upravljanja i naučavanja nije vezano uz jednu kršćansku denominaciju ni određen tip ekleziologije. Čak i crkve koje vlastitu strukturu određuju kao neformalno bratstvo usvajaju hijerarhiju na temelju spola i ne smatraju da ta hijerarhija narušava načelo bratstva.

U odnosu na ljudska prava žena u kršćanskim crkvama zanimljive su još neke pojave. Primjerice, iste kršćanske crkve u različitim društveno-političkim i kulturalnim odnosima na različit se način odnose prema ženama; ženama se oduzimaju već stečena prava, zaređeni muškarci odbijaju suradnju sa zaređenim ženama. Primjer za to su neke crkve reformacijske baštine u Poljskoj, Latviji i Ukrajini.

Premda je Luteranska crkva u Švedskoj prvu ženu zaređila 1958. godine, a Luteranska svjetska federacija 2007. pozvala crkve članice da razmotre posljedice koje za žene imaju odluke da ih se ne pripušta crkvenih službama (Lutheran World Federation, 2007.), Luteranska crkva u Poljskoj dopušta ređenje žena samo za đakonise i to od 1999. godine. Prema mišljenju Małgorzate Grzywacz, poljske su protestantice "usidrene u napola-situaciji" (Grzywacz, 2009., 95). Tu situaciju Maja Golec tumači "poljskim kulturalnim kontekstom" (Golec prema Grzywacz, 2009., 93). Mišljenja je da katolička većina u Poljskoj utječe na stavove i praksu i drugih kršćanskih denominacija kad je posrijedi ređenje žena. Naime, protestanti u Poljskoj tvore malu skupinu od oko 100.000 sljedbenika koji su zasjenjeni dominantnom katoličkom većinom.

Da se ređenje žena u Poljskoj provodi "vijugavo i dvoznačno" (Grzywacz, 2009., 95), pokazuju primjeri i drugih kršćanskih crkava. Metodistička je crkva, primjerice, bila prva protestantska crkva u Poljskoj koja je zaređila ženu (1972. godine). Ta je žena, međutim, uskoro umirovljena i od tada Metodistička crkva nije zaređila nijednu ženu premda njen zakon i dalje pruža tu mogućnost (Adamiak, 2009.). Reformirana crkva u Poljskoj ređenje žena dopušta od 1991., ali je do sada zaređena samo jedna žena i to 2003. godine. Ako se prihvati procjena poljskih teologinja i sociologinja, stav većinske Katoličke crkve negativno se odražava na položaj žena u drugim kršćanskim zajednicama.

Osim što društveno-kulturni kontekst uvjetuje da crkve iste kršćanske denominacije u različitim okolnostima zauzimaju različit stav prema pripuštanju žena crkvenim službama, u nekim se slučajevima ženama oduzimaju već stečena prava.

Primjerice, do oduzimanja stečenoga prava žena došlo je u Reformiranoj crkvi u Ukrajini, u zemlji u kojoj je dominantna pravoslavna većina. Biskup László Horkay i nadbiskup Sándor Zán Fábián zabranili su ređenje žena, a već zaređenim ženama zabranili su obavljanje službe. Kao jedan od razloga navodi se da župska služba žena nije u skladu s XX. poglavljem Druge Helvetske ispovijesti. Međutim, ne samo da u drugim reformiranim crkvama u kojima još vrijedi Helvetska ispovijest, žene bivaju ređene nego je Reformirana crkva iz Ukrajine članica Zajednice evangeličkih crkava u Europi koja osporava značenje spola za ređenje (Luibl, 2006.). Različita odluka Reformirane crkve u Ukrajini od reformiranih crkava u drugim državama u skladu je s načelom autonomije crkava reformacijske baštine, ali ne rješava pitanje zašto se ta odluka donosi.

Da su ljudska prava žena katkad jednostavno u rukama crkvenoga vodstva, pokazuje slučaj u Latviji. U toj zemlji, u kojoj se većina građana izjašnjava luteranima, žene su bile ređene prije 1989. godine. Međutim, 1993. godine biskup Janis Vanags, koji nikada nije prihvatio ređenja žena za crkvene službe, opozvao je ređenje žena (Grzywacz, 2009.).

Teškoće se javljaju ne samo u pripuštanju žena crkvenim službama nego i u obavljanju služba već zaređenih žena. Primjerice, kad je u Evangeličko-lutersku crkvu Finske 1988. godine uvedeno ređenje žena, odlučeno je da muškarci koji imaju negativan stav prema ređenju žena i dalje mogu biti ređeni; ako su već župnici, mogu i dalje obavljati službu ili mogu biti premješteni. U studiji provedenoj 2006. godine o crkvenim službenicima/cama ispostavilo se da dva posto župnika iz 517 zajednica nije spremno surađivati sa župnicama (ELKF-Informationszentrum, 2007.).

Navedeni primjeri pokazuju da crkveni ustroj nema odlučujuću ulogu kad su u pitanju ljudska prava žena u kršćanskim crkvama te da su ta prava često prepuštena slobodnoj procjeni crkvenoga vodstva mjesnih crkava. To se događa i u crkvama s visokokodificiranim crkvenim zakonom kao što je Katolička crkva. Primjerice, premda prema novom Zakoniku kanonskoga prava žene mogu biti ministrantice (posluživati svećeniku na oltaru tijekom euharistije), naknadnim je dokumentima biskupima prepušteno da prosude hoće li službu ministrantica povjeriti

djevojkama, odnosno ženama, ili neće. Ako biskup i procijeni da žene tu službu mogu obavljati, njegova odluka ne obvezuje svećenike da je provode (Lüdecke, 2009.). Često se događa da se odluka donosi u župi u dogovoru između svećenika i muških ministranata.

Reproduktivna prava

Kršćanske crkve nisu jedinstvene ni u pitanju reproduktivnih prava. Zadržat ćemo se samo na dva najčešće raspravljana pitanja: kontracepcija i pobačaj.

Katolička crkva ne dopušta umjetnu kontracepciju, a pobačaj dopušta samo ako je ugrožen život majke i to kao *indirektnu posljedicu* medicinskog zahvata (Matulić, 1997.).

Pravoslavne su crkve tek u novije vrijeme počele davati izjave vezane uz bioetička pitanja. Na temelju izjava američke, ruske, grčke i rumunjske pravoslavne crkve moguće je zaključiti da te crkve pobačaj osuđuju kao ubojstvo i težak grijeh, ali ga dopuštaju kad je u opasnosti život žene. Američka pravoslavna crkva u tom slučaju odluku prepušta ženi. Rumunjska pravoslavna crkva preporučuje rađanje djeteta za koje se sumnja da ima deformacije, ali konačnu odluku prepušta obitelji. Kad je riječ o kontracepciji, pravoslavne crkve dopuštaju onu koja neće uništiti već nastali zametak (Sardaryan, 2008.).

Crkve protestantske baštine razlikuju se u svojim stavovima o kontracepciji i pobačaju. Primjerice, Evangelička crkva u Republici Hrvatskoj protivi se pobačaju osim ako je ugrožen život majke, dok kontracepciju određuje kao "stvar kulture". Evangelička metodistička crkva u RH protivi se pobačaju, a kontracepciju prepušta savjesti. Protestantska reformirana kršćanska crkva u RH protivi se pobačaju – osim u slučaju ugroženosti života majke – i abortivnoj kontracepciji, ali ne i kontracepciji koja sprječava oplodnju. Reformirana kalvinska kršćanska crkva u RH nema posebnih pravila ponašanja, nego vjernike upućuje da žive u skladu sa svojom savješću vođenom evanđeljem. Neke od kršćanskih crkava u Hrvatskoj, kao na primjer Crkva Isusa Krista Svetaca posljednjih dana (mormoni) i Kršćanska adventistička crkva (Marinović-Bobinac i Marinović Jerolimov, 2008.), osim u slučaju ugroženosti života majke, pobačaj dopuštaju i u slučaju silovanja i incesta. Ipak, Evangelička crkva, Protestantska reformirana kršćanska i Reformirana kalvinska kršćanska crkva u RH, koje pobačaj dopuštaju u određenim uvjetima, podržale su zajedno s Katoličkom i Pravoslavnom crkvom te islamskom zajednicom građansku inicijativu iz prosinca 2008.

godine protiv pobačaja.⁶ Natkonfesionalna suradnja u borbi protiv pobačaja, koja je već dugo prisutna na međunarodnoj razini, godađa se i u Hrvatskoj.

Da crkve iste denominacije i u pitanju kontracepcije mogu zauzimati različite stavove, pokazuju razlike između Evangeličke crkve u Hrvatskoj i evangeličkih crkava u Njemačkoj i Švicarskoj. Na temelju analize rasprave o pobačaju koja se vodila među evangelicima u Njemačkoj od 1970. do 1976. godine,⁷ Simone Mantei zaključuje da je među evangelicima u Njemačkoj vladalo jedinstvo u mišljenju da ljudski život *treba* zaštititi, dok su razlike postojale u mišljenjima *kako* to postići. Na koncu je prevladao stav da zaštititi ljudskog života manje pogoduju rigidni kazneni zakoni, a više poštovanje slobodne odluke žena, koje to pitanje najviše pogađa (Mantei, 2004.). U tom je duhu pisana i izjava Švicarskog evangeličkog crkvenog saveza (Müller, 2001.).

Sažimajući prikaz različitih stavova kršćanskih crkava o pitanju slobodnoga pristupa žena crkvenim službama te pitanju kontracepcije i pobačaja, može se zaključiti da je stav pojedinih crkava dijametralno oprečan te da će kao takav najvjerojatnije, u većoj ili manjoj mjeri, i ostati. U kojem će se smjeru promjene kretati, teško je predvidjeti. Na te je promjene ipak moguće utjecati. Jedan je od načina i jačanje samosvijesti samih žena vjernica i njihovo snažnije uključivanje u rješavanje tih pitanja. U tom je smislu iznimno važno i teološko obrazovanje žena.

KRŠĆANSKI DOPRINOS RAZGRADNJI RODNIH STEREOTIPA

Kao važan preduvjet i doprinos prihvaćanju i provođenju ljudskih prava žena postavlja se pitanje razgradnje spolnih stereotipa na kojima se temelji rodni odnos podređenosti žena i isključivanja žena iz cijeloga niza društvenih i javnih uloga. U utemeljenju i opravdanju rodnih stereotipa imalo je važnu ulogu i kršćanstvo, osobito u zapadnoj kulturi. To ujedno znači da oduzimanje kršćanskih temelja rodnim modelima podređenosti, odnosno teološka dekonstrukcija rodni stereotipa, može pridonijeti stvaranju preduvjeta za bolje prihvaćanje i provedbu ljudskih prava

6 Popis crkava koje su podržale inicijativu "Potpisujem Deklaraciju" vidi na mrežnoj stranici: <http://www.potpisujemdeklaraciju.org/vjerskezajednice.htm> (17. 05. 2010.)

7 Prema analizi Simone Mantei, evangelička se crkva morala najprije suočiti s temeljnim problemom svoje ekleziologije, s pitanjem tko o toj temi u ime evangeličkih crkava treba javno iznositi stav, odnosno može li za evangeličke crkve uopće postojati jedna nadređena instanca koja bi govorila u ime svih. (Mantei, 2004.)

žena. Bit će prikazane neke postavke iz teološke antropologije koje dovode u pitanje rodni model podređenosti žena i rodni model komplementarnosti koji se temelje na spolnim stereotipima.

Karakteristično je za model subordinacije i komplementarnosti što se oba temelje na postavkama o biološkim razlikama žena i muškaraca iz kojih ishode psihičke, intelektualne i duhovne razlike kao i razlike društvenih uloga. Ta dva modela razlikuju se samo u vrednovanju muško-ženskih vlastitosti i uloga. U modelu subordinacije, vlastitosti i uloge pripisane ženama manje se vrednuju od onih pripisanih muškarcima; u modelu komplementarnosti, nominalno se jednako vrednuju. Međutim, u zbilji još uzrokuju negativne društveno-gospodarske posljedice za žene, primjerice feminizaciju slabije plaćenih zanimanja.

Za model subordinacije i model komplementarnosti važan je način na koji se definiraju ženska i muška *priroda, narav* na kojoj se temelje rodne uloge. Upravo u definiranju ženske i muške naravi ulogu je imalo i kršćanstvo. Kršćanski su teolozi čitali i tumačili biblijske tekstove pod utjecajem grčke filozofije i tako oblikovali rodne identitete i odnose. Za rodne identitete i uloge osobito su važne sljedeće postavke:

– U procesu rađanja postoje aktivna i pasivna moć koje su kod životinja i ljudi odijeljene i pohranjene u zasebna bića. Pasivni element odijeljen je od muškarca i pohranjen je u ženi, koja muškarcu ima biti na raspolaganju kao nužna pomoć u rađanju.

– U svemiru postoji stupnjevitost: *savršeno* i *manje savršeno*. Ako postoji muška i ženska narav, jedna je više, druga manje savršena. Budući da je onaj koji djeluje (agens) časniji od onoga koji je pasivan (patiens), muškarac je iznad žene.

– Muško sjeme ima namjeru proizvesti muškarca, a ženke/žene se rađaju zbog neke slabosti aktivne snage, utjecaja izvana (vlažan ili suh vjetar, položaj Sunca i Mjeseca, kvaliteta vode) ili slabosti roditeljskog organizma.

– Pod utjecajem Aristotelova učenja o različitoj izmiješanosti sastavnica u muškom i ženskom tijelu, odnosno slabijoj izmiješanosti sastavnica u tijelu žene, sv. Toma je učio da je žena više nego muškarac podložna osjećajima i strastima te time manje razumna (Anić, 2009.).

U svjetlu postavki da je žena po prirodi manje savršena nego muškarac, da je pasivnija i manje razumna, kršćanski su teolozi čitali i tumačili Bibliju.⁸ Za teološku an-

8 I katolički i protestantski teolozi na sličan su način tumačili biblijske tekstove u smislu podređenosti žena (Brown, 1996.).

tropologiju žene i modele rodni odnosa osobito su važna tumačenja Postanka 1–3, izvješća o stvaranju i o prekršaju prvih ljudi. Na koji su način ti tekstovi tumačeni i rabljeni za utemeljenje i opravdanje modela podređenosti žene sve do u 20. stoljeće, može se sažeti u postavke:

- Muškarac je stvoren *prvi* i kao takav je *počelo* žene.
- Žena je stvorena da muškarac ne bi bio *sam* i da mu bude *pomoćnica*. Žena je stvorena *od* muškarca, *zbog* muškarca i *za* muškarca.
- Žena je stvorena iz muškarčeva *rebra*, a ne iz *glave*, što znači da mu ne može biti jednaka; stvaranje žene iz rebra upućuje na njezina svojstva i uloge: osjećajnost, intuicija, briga za druge, majčinstvo, manja razumnost itd.
- *Postanak 3* potvrđuje da je žena manje razumna, manje sposobna odlučivati te da joj je potrebno muško vodstvo.
- Čovjek, muškarac i žena, stvoreni su na sliku Božju, ali ne posjeduju sliku Božju na jednak način. Muškarac je posjeduje u cijelosti i može je odražavati u svome tijelu i stoga je prikladan za javne funkcije. Žena posjeduje sliku Božju utisnutu u ljudsku duhovnu dušu, ali njezino tijelo nije prikladno za očitovanje slike Božje te stoga nije prikladna za upravne i javne službe (Anić, 2009.).

Suvremene prirodne znanosti napustile su Aristotelovu teoriju rađanja, a suvremena tumačenja Biblije stavila su u pitanje tradicionalna, za žene negativna, tumačenja rebra, redosljeda stvaranja, osame muškarca i krivnje žene. Unatoč tome, postavke o muškoj i ženskoj *prirodi* i njihovo religiozno utemeljenje i dalje su prisutne u teološkoj antropologiji, ali sada u rodnom modelu komplementarnosti. Prema tome modelu, muškarac i žena odnose se jedno prema drugom kao dva pola jedne cjeline i tek zajedno tvore cijeloga čovjeka. Oba se pola smatra jednako vrijednima jer je za cjelovitu ljudskost potrebna i cjelovita muškost i cjelovita ženskost. Muško-ženske vlastitosti i uloge pri tome se i dalje izvode iz aristotelovskih postavki o različitoj prirodi žena i muškaraca te se pod vidom tih postavki tumače biblijski tekstovi o stvaranju. Nastoji se samo pokazati da razlike nikada ne smiju biti uzrok podređenosti žena (Anić, 2009.).⁹

9 Hrvatski egzeget Celestin Tomić, primjerice, tvrdi da opis stvaranja žene u Postanku 2 izriče "nedostiživu i nedokučivu veličinu i poziv žene", odnosno da svjedoči kako je žena stvorenje jednake naravi kao i muškarac, ali je i "vrelo nepresušive topline, osjećajnosti, nježnosti" i kao takva omogućava da se "na zemlji razvije Božja ljubav-agape, ljubav darivanja, predanja, života za druge" (Tomić prema Anić, 2003., 303). Kako je došao do ovih zaključaka na temelju biblijskoga teksta, Tomić ne obrazlaže, što upućuje na mogućnost da vlastitosti žena ne iščitava iz biblijskoga teksta, već svoje predodžbe učitava u biblijski tekst.

Ako se rodni modeli ne učitavaju u biblijski tekst, već se iz teksta nastoji iščitati rodni model, uočava se da Biblija ne nudi definicije muške i ženske *prirode, naravi*, a time ni mogućnost teološkog utemeljenja modela subordinacije i komplementarnosti.

Knjiga Postanka piše o stvaranju žene i muškarca, ali ne određuje njihove vlastitosti i posebne uloge. Žena i muškarac su, prema Postanku 1, 26–27, *slika Božja* i oboje imaju zadaću upravljanja svijetom i zadaću umnažanja (usp. Post 1). Postanak 2, 18–25, opisuje stvaranje *čovjeka* i stvaranje *žene*, ali ne i određenje ženskosti i muškosti, odnosno ženskih i muških vlastitosti (usp. Post 2). Nije, dakle, moguće pozivati se na biblijski tekst stvaranja prvih ljudi u određivanju muške i ženske *naravi*. U drugim se biblijskim tekstovima nalaze *opisi* muških i ženskih *uloga* svojstvenih patrijarhalnom društvu, ali ti opisi nemaju normativni karakter (Fischer, 2009.).

Određenja ženske i muške *prirode* nema nigdje ni u Novome zavjetu. Ne samo da u svojim govorima Isus ne određuje muško-žensku narav nego i svojim ponašanjem krši ondašnje propise vezane uz muško-ženske uloge: u javnosti razgovara sa ženama, razgovara sa ženama strankinjama i ženama sumnjiva morala, prima žene u krug svojih učenika i one ga prate na njegovu putovanju, sa ženama vodi ozbiljne teološke razgovore, žene čini svjedokinjama svoga uskrsnuća. Isus dakle ne zatvara žene u stereotipna određenja o njihovoj prirodi i ulogama, nego se prema njima odnosi kao prema ljudskim osobama slobodnima i pozvanima da se aktivno uključe u ostvarivanje Božjega kraljevstva (Blank, 1983.).

Isusov stav prema ženama odražava se i na stav prvih kršćanskih zajednica. Središnje je biblijsko mjesto Gal 3, 27–28: “Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu!” Tekst svjedoči da su u Crkvi na temelju krštenja ukinute etničke, spolne i društvene razlike. Neposredna posljedica jednakosti na temelju krštenja jest aktivno sudjelovanje žena u životu prve kršćanske zajednice. To je sudjelovanje bilo višestruko: apostolska služba, đakonska služba, vodstvo kućnih crkava, prorokovanje, podučavanje, molitva, karitativna služba, osobna briga za misionare (Weiser, 1983.; Lohfink, 1983.; Anić, 2009.).

Spolne stereotype u evanđeljima ne nalazimo ni kad je posrijedi bračni i obiteljski život. Evanđelja ne propisuju određen model rodni bračnih i obiteljskih odnosa. Isus cijeni roditeljsku ljubav, ali ne veliča ulogu oca ili majke kao takvu (usp. Lk 11, 27–28). U odnosu na navještaj evanđelja, Isus relativizira značenje i same obitelji (usp.

Mk 3,33.35). Od učenika traži da napuste kuću, ženu, braću, roditelje, djecu radi Kraljevstva Božjega (usp. Lk 18,29). Taj se zahtjev jednako odnosi i na žene i na muškarce. Među učenicima koji su s njim putovali bila je i skupina žena koje su, da bi mogle ići za Isusom, napustile svoje domove i svoje obitelji (Moltmann–Wendel, 2009.). Isus predviđa da će zbog prihvaćanja Radosne vijesti među članovima obitelji doći do napetosti i razdora (Mt 10, 21. 34), što pokazuje da Isus ne promiče određen model rod-nih bračnih i obiteljskih uloga koji bi imao vrijediti kao kršćanski i koji bi učenici kao takav imali sačuvati. Novozavjetni tekstovi koji su se tradicionalno rabili za podređen položaj žene u obitelji i u kojima je muškarac prikazan kao *glava žene* (usp. 1Kor 11, 3–6), a od žena se izričito traži da budu *podložne svojim muževima* (usp. Ef 5, 21–33; Kol 3, 18; 1Pt 3, 1.5; Tit 2, 5), spadaju u tzv. *kućne kodekse* koji su vrijedili u ondašnjem grčko-rimskome svijetu, a kršćani su ih usvajali kako bi otklonili optužbe da ruše društveni poredak (Dautzenberg, 1983.). Carolyn Osiek smatra da Novi zavjet ne nudi idealan model bračnih i obiteljskih rod-nih odnosa koji bi bio normativan za sva vremena, nego nudi prilagodljivost koja se ima ravnati *misionarskim idealom* te zaštitom dostojanstva i slobode osobe (Osiek, 2001.). Usvoji li se ta postavka, onda bi u suvremeno doba misionarski ideal zahtijevao da kršćanstvo napusti rodne modele subordinacije i komplementarnosti koji nisu izvorno kršćanski i da se kršćanska teološka antropologija, u dijalogu s drugim znanostima, upusti u kreativno traženje novih modela rod-nih odnosa u kojima će biti osigurano dostojanstvo i ljudska prava i žena i muškaraca.

ZAKLJUČAK

Kršćanstvo još nije završilo dijalog s konceptom ljudskih prava općenito ni ljudskih prava žena posebno. Kako će se stav pojedinih kršćanskih crkava prema ljudskim pravima žena dalje razvijati, teško je predviđati jer to ovisi o više čimbenika, od tumačenja Svetog pisma do razumijevanja crkvenog ustroja. Postojanje oprečnih stavova upućuje na mogućnost dijaloga i prihvaćanja ljudskih prava žena sa strane kršćanstva. Osobit doprinos u prihvaćanju i utemeljenju ljudskih prava žena kršćanstvo može pružiti razgradnjom rod-nih stereotipa. Oduzimanjem kršćanskih temelja rod-nim stereotipima i teološkim utemeljenjem modela koji osiguravaju puna prava žena kao osoba, stvaraju se preduvjeti za implementaciju ljudskih prava žena u kršćanskim crkvama i za promicanje ravnopravnog su-

djelovanja žena u svim područjima društvenoga, gospodarskoga i političkoga života. Ipak, da bi se to dogodilo, potrebna je otvorenost pojedinih crkava za egalitarna tumačenja Svetog pisma.

LITERATURA

- ADAMIAK, E. (2009.), Awareness of Sex/Gender Difference in Christian Theology in Poland: A Report on the State of Research. U: E. Adamiak, M. Chrzastowska i C. Methuen, *Gender and Religion in Central and Eastern Europe* (str. 15-38), Poznań, Uniwersytet im. Adam Mickiewicza.
- ADENEY, S. F. i SHARMA, A. (2007.), *Christianity and Human Rights: Influences and Issues*, Albany, State University of New York Press.
- AGUILING-PANGALANGAN, E. (2010.), Catholic Fundamentalism and Its Impact on Women's Political Participation in the Philippines. U: C. Derichs i A. Fleschenberg (ur.), *Religious Fundamentalisms and Their Gendered Impacts in Asia* (str. 88-106), Berlin Friedrich-Ebert-Stiftung.
- ANIĆ, R. J. (2009.), Rodna perspektiva – katolička tradicija. U: Z. Spahić-Šiljak i R. J. Anić (ur.), *I vjernice i građanke*, Sarajevo, TPO Fondacija i CIPS-Univerziteta u Sarajevu.
- BEHR-SIGEL, E. (2003.), The Ordination of Women: A Point of Contention in Ecumenical Dialogue – Part I, Delivered as the Florovsky Lecture, for the Orthodox Theological Society of America, St. Vladimir's Seminary, Crestwood, NY (5. 1. 2003.). <http://www.orthodoxwomensnetwork.org/storydetail.cfm?ArticleID=39> (15. 4. 2010.)
- BEINTKER, M. (2005.), The European Protestantism in the 21st century. Speech at the University of Münster, Münster (18. 1. 2005.). http://www.leuenberg.eu/side.php?news_id=2787&part_id=0&navi=21 (2. 3. 2010.)
- BENZ, E. (2003.), *Duh i život istočne crkve*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- BLANK, J. (1983.), Frauen in den Jesusüberlieferung. U: G. Dautzenberg, H. Merklein i K. Müller, *Die Frau im Urchristentum, Quaestiones Disputatae* 95 (str. 182-224), Freiburg – Basel – Wien.
- BROWN, A. (1996.), *Obrana žene. Feminizam i Biblija*, Zagreb, STEPress.
- BUCHENAU, K. (2007.), Orthodoxes Christentum und Menschenrechte. U: N. Janz i T. Risse (ur.),

- BULEKOV, P. (2009.), Die ökumenische Diskussion über die Menschenrechte (6. 10. 2009.). <http://www.bogoslov.ru/de/text/480131.html> (20. 2. 2010.)
- CONZEMISU, V. (2006.), Christentum. U: W. Kasper, *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweiter Band, Freiburg – Basel – Wien, Herder.
- DAUTZENBERG, G. (1983.), Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden. U: G. Dautzenberg, H. Merklein i K. Müller, *Die Frau im Urchristentum*, Quaestiones Disputatae 95 (str. 182-224), Freiburg – Basel – Wien.
- ELKF-INFORMATIONSZENTRUMS (2007.), Finnland: Neue Auseinandersetzung um Frauenordination. Ausschluss von Pfarrerrinnen ist untragbar. U: *Lutherische Welt Information*, (07): 4-5. http://www.lutheranworld.org/what_we_do/OCS/LWI-2007-PDF/LWI-200707-DE-low.pdf (6. 3. 2010.)
- EVERETT, W. J. (1996.), Human Rights in the Church. U: J. Jr. Witte i J. D. van der Vyver (ur.), *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*, Hague, Kluwer Law International.
- FISCHER, I. (2009.), Der Mensch lebt nicht als Mann allein... Kann eine biblische Anthropologie gender-fair sein? U: S. Eder i I. Fischer (ur.), "...männlich und weiblich schuft er sie..." (*Gen 1,27*). *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft* (str. 14-28), Innsbruck-Win, Tyrolia-Verlag.
- FLÜGGE, T. (2010.), Der Fachkreis Ethik der GEKE tagt in Rom zum Verhältnis der Kirchen zu den Menschenrechten und analysiert die von ihr angestossene Debatte zum Thema. *Pressemitteilung 3/2010*. <http://www.leuenberg.net/10982-0-5> (20. 2. 2010.)
- GRZYWACZ, M. (2009.), Clergywomen: The Problem of the Development and Ethos of the Profession Based on the Example of Protestantism in Central and Eastern Europe. U: E. Adamiak, M. Chrzastowska i Ch. Methuen, *Gender and Religion in Central and Eastern Europe* (str. 85-97), Poznań, Uniwersytet im. Adam Mickiewicza.
- JELEČEVIĆ, M. (2000.), Drugi vaticanski sabor i Biskupske sinode 1971. i 1974. o dostojanstvu ljudske osobe i ljudskim pravima. U: V. Blažević (ur.), *Ljudska prava i katolička crkva* (str. 288-315), Sarajevo, Pravni centar.
- KLUTSCHEWSKY, A. (2005.), Frauenrollen und Frauenrechte in der Russischen Orthodoxen Kirche. U: E.

- M. Synek (ur.), *Kanon XVII: Frauenrollen & Frauenrechte, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* (str. 140-209), Wien, Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen.
- KOLARIĆ, J. (2005.), *Ekumenska trilogija. Istočni kršćani, pravoslavni, protestanti*, Zagreb, Prometej.
- KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN (2002.), *Frauen in Kirche und Gesellschaft in Europa. Visionen und Strategien für die Zukunft. Eine Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen*, u: Cartigny/Schweiz (26.-30. 06. 2002.). <http://www.cec-kek.org/Deutsch/dwmceeva-print.htm> (5. 4. 2010.)
- KUJUNDŽIJA, Z. (2000.), Dostojanstvo ljudske osobe i ljudska prava i slobode u naučavanju Ivana XXIII., Pavla VI. i Ivana Pavla II. U: V. Blažević (ur.), *Ljudska prava i katolička crkva* (str. 265-287), Sarajevo, Pravni centar.
- KUNTER, K. (2010.), Der lange Weg zur Anerkennung: Die Kirchen und die Menschenrechte nach 1945. U: A. Liedhegener i I.-J. Werkner (ur.), *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik* (str. 153-174), Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- LOHFINK, G. (1983.), Weibliche Diakone im Neuen Testament U: G. Dautzenberg, H. Merklein i K. Müller, *Die Frau im Urchristentum, Quaestiones Disputatae 95* (str. 320-338), Freiburg – Basel – Wien.
- LÜDECKE, N. (2009.), Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche. U: S. Eder, i I. Fischer, (ur.), *„...männlich und weiblich schuft er sie...“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft* (str. 183-216), Innsbruck – Wien, Tyrolia-Verlag.
- LUIBL, H. J. (2006.), Frauen im Pfarrdienst: abgelehnt. Die Reformierte Kirche in der Ukraine und die Frauenordination. U: Reformierte Presse 15/2006. <http://www.leuenberg.eu/1284-0-1> (2. 3. 2010.)
- LUTHERAN WORLD FEDERATION (2007.), Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church. The Lund Statement by the Lutheran World Federation – A Communion of Churches (26. 3. 2007.). http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/LWF_The_Lund_Statement_2007.pdf (5. 4. 2010.)
- MANTEI, S. (2004.), *Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970-1976)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- MARINOVIĆ-BOBINAC, A. i MARINOVIĆ JEROLIMOV, D. (2008.), *Vjerske zajednice u Hrvatskoj. Kratka povijest*,

- vjerovanje, obredi, hijerarhija, organizacija, članstvo, tradicija, običaji i blagdani*, Zagreb, Udruga za vjersku slobodu u HR Prometej.
- MARTIN, J. P. (2005.), The Tree Monotheistic World Religions and International Human Rights. *Journal of Social Issues*, 61 (4): 827-845.
- MATULIĆ, T. (1997.), *Pobačaj. Drama savjesti*, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- MOLTMANN–WENDEL, E. (2009.), *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- MÜLLER, D. (2001.), Stellungnahme des Rates des SEK zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs und der Fristenregelung (Bern – Lausanne, 14. 10. 2001.). <http://www.svss-uspda.ch/pdf/sek.pdf> (22. 4. 2010.)
- Ökumenischer Rat der Kirchen, *Erklärung zur UN-Reform* (23. 2. 2006.). <http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/1-erklaerungen-andere-angenommene-dokumente/internationale-angelegenheiten/bericht-des-ausschusses-fuer-oeffentliche-angelegenheiten/3-erklaerung-zur-un-reform-anangenommen.html> (4. 3. 2010.)
- OSIEK, C. (2001.), The Family in Early Christianity: “Family Values” Revisited. U: P. I. Odozor (ur.), *Sexuality, Marriage, and Family. Readings in the Catholic Tradition* (str. 216-233), Indiana, University of Notre Dame.
- PINTOS, M. (2002.), Das Recht der Frauen auf volle Bürgerinnenschaft und auf Entscheidungsbefugnis in der Kirche. *Concilium*, 38 (5): 555-563.
- PRZYBYŁ – SADOWSKA, E. (2009.), Tradition vs. Modernity. Women’s Roles in Orthodox Churches in the Face of Social and Cultural Changes in Poland. U: E. Adamiak, M. Chrzastowska i Ch. Methuen, *Gender and Religion in Central and Eastern Europe* (str. 39-51), Poznań, Uniwersytet im. Adam Mickiewicz.
- SARDARYAN, D. L. (2008.), *Bioethik in ökumenischer Perspektive. Offizielle Stellungnahmen der christlichen Kirchen in Deutschland zu bioethischen Fragen um den Anfang des menschlichen Lebens im Dialog mit der Orthodoxen Theologie*, Berlin, Logos Verlag.
- ŠARČEVIĆ, I. (2000.), Dostojanstvo ljudske osobe i ljudska prava i slobode u naučavanju papa od Leona XIII. do Pija XII. U: V. Blažević (ur.), *Ljudska prava i katolička crkva* (str. 215-264), Sarajevo, Pravni centar.

- ŠTIMAC RADIN, H. (2009.), *UN Konvencija o uklanjanju svih oblika diskriminacije žena*, Zagreb, Ured za ravnopravnost spolova Vlade RH.
- THE BAPTIST FAITH AND MESSAGE (14. 6. 2000.). <http://www.sbc.net/bfm/bfm2000.asp#xviii> (15. 5. 2010.).
- THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH (2008.), *The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights*. <http://www.mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/> (5. 6. 2010.)
- VÖGEL, W. (1999.), Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechte. U: H.-R. Reuter (ur.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, I. (str. 103-134), Tübingen, Mohr Siebeck.
- WEISER, A. (1983.), Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission. U: G. Dautzenberg, H. Merklein i K. Müller, *Die Frau im Urchristentum*, Quaestiones Disputatae 95 (str. 158-181), Freiburg – Basel – Wien 1983.
- WITTINGER, M. (2008.), *Christentum, Islam, Recht und Menschenrechte*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- ZAGANO, P. H. (2008.), Catholic Women's Ordination: The Ecumenical Implications of Women Deacons in the Armenian Apostolic Church, the Orthodox Church of Greece, and the Union of Utrecht Old Catholic Churches. *Journal of Ecumenical Studies*, 43 (1): 124-137.