

Konstruowanie wizerunku kobiecości przez religie

Autorka: Mária Moser

Poniższe opracowanie poświęcone jest sposobom konstruowania wizerunku kobiecości w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie oraz ich znaczeniu dla społeczno-politycznej działalności religijnych instytucji w Niemczech.

- Zanim przejdę do konkretnych rozważań, pragnę podkreślić, że tematem niniejszego opracowania będą koncepcje kobiecości jako takie, a nie konstruowanie wizerunku kobiecości. Chciałabym się dogłębnie przyjrzeć problemowi rozumienia kobiecości i „bycia kobietą“, a mniej uwagi poświęcić procesom tworzenia, kształtowania wizerunku kobiecości.

1. „Płeć” jest istotną kategorią porządkową, nieodłącznie związaną z religią, w oparciu o którą następuje podział życia religijnego na centralne obszary i zadania. Dotyczy to także trzech tzw. religii Księgi – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu.¹ Wspomniana kategoria porządkowa wiąże się przeważnie z hierarchizacją, według której „kobiecość” i „bycie kobietą” ma znaczenie podrzędne, a życie społeczne i religijne żydowskich, chrześcijańskich i muzułmańskich mężczyzn i kobiet jest kształtowane przez jasne struktury zróżnicowania według płci.

We wszystkich trzech religiach Księgi społeczna i religijna rola kobiety sprowadza się „tradycyjnie” do zadań żony i matki. Tylko we wczesnym chrześcijaństwie lub później w katolicyzmie ascetyczny sposób życia, polegający na wyrzeczeniu się lub ograniczaniu przyjemności, stanowił dla kobiet możliwą alternatywę wobec małżeństwa. W judaizmie i islamie mówi się o „obowiązku zawarcia związku małżeńskiego“, który to związek w przeciwieństwie do chrześcijańskiego pojmowania małżeństwa nie jest nierozwalny.

Obowiązki religijne kobiety koncentrują się na wychowaniu dzieci i na prowadzeniu domu, np. w judaizmie szczególne znaczenie ma religijna odpowiedzialność kobiet za przestrzeganie żydowskich praw dotyczących spożywania pokarmów, czyli zasad koszernej przygotowywania żywności. Kobiety mają prawo wstępu do synagog i meczetów, pod warunkiem, że pozostają tam w osobnym pomieszczeniu; dodatkowo w judaizmie i częściowo także w islamie obowiązują restrykcyjne przepisy dotyczące rytualnej nieczystości, np. podczas menstruacji. W żadnej z trzech wielkich religii kobiety nie są równouprawnione z mężczyznami w dostępie do religijnych urzędów. Wraz z początkiem XX wieku, w protestanckich i starokatolickich wspólnotach wprowadzono ordynowanie kobiet; od tego momentu dopuszczalne jest także ordynowanie kobiet na rabinów w liberalnych, postępowych i konserwatywnych wspólnotach. W islamie kobiety mogą pełnić funkcję prowadzącego modlitwę, natomiast kwestia możliwości objęcia przez nie urzędu imama jest obecnie rozważana, przy czym postępowi muzułmanie już częściowo pozwolili kobietom pełnić tę funkcję.²

¹ Następujący fragment stanowi krótkie streszczenie omawianej tematyki. Na liście literatury znajdują się odnośne pozycje poświęcone niniejszym zagadnieniom. Niektóre przykłady, w przypadku których nie jest dostępna odpowiednia literatura, zostały opatrzone właściwym przypisem.

² Judaizm: por. Navè Levinson, Pnina; Ewa i jej siostry. Perspektywy żydowsko-feministycznej teologii (Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie). Gütersloh, 1992. Str. 168-173. Islam por.: Na modlitwę piątkową (Zum Freitagsgebet), autorstwa Aminy Wadud: http://www.muslimwakeup.com/events/archives/2005/03/friday_prayer_1.php. Dostęp: 08.01.2008. Do dyskusji: Azam, Hina; A critique of the argument for woman-led Friday prayers. http://www.altmuslim.com/a/a/a/a_critique_of_the_argument_for_woman_led_friday_prayers/. Dostęp: 08.01.2008.

Jakie są przyczyny przedstawionej w niniejszym opracowaniu podrzędnej pozycji kobiet w społeczeństwie, czy jest ona uwarunkowana religijnie?

Feministyczna krytyka religii prowadzona od początku lat 60. przyczynę religijnego podporządkowania kobiety upatrywała w istniejącej w religiach monoteistycznych paternalistycznej koncepcji Boga. Ona miałaby legitymizować męski autorytet i przypisywać boskość³ samemu „byciu mężczyzną”. Tę tezę należy jednak traktować z ostrożnością, ponieważ – pomijając fakt, że wiele żydowskich i muzułmańskich mężczyzn i kobiet nie akceptuje wizerunku Boga o określonej płci - nie ma z religijno-naukowego punktu widzenia jednej, ogólnej odpowiedzi na pytanie o związek pomiędzy kultem bóstwa o cechach męskich lub żeńskich a społeczną rolą kobiety. Aczkolwiek można stwierdzić, co następuje:

W różny sposób pojęcie „kobiecości” znajduje swoje miejsce w rozważaniach na temat relacji Bóg-człowiek: w wielu miejscach w Tanachu wspólnota Izraela jest przedstawiana jako narzeczona lub żona Boga; w mistyce islamu istnieje porównanie, według którego szczególna pobożność posiada cechy „męskie”, a zbyt przywiązanie do świata cechy „żeńskie”; św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian zrównuje religijno-świecką hierarchię z uporządkowaniem według płci, przedstawiając to w taki oto sposób: „*Każdego męża głową jest Chrystus, a głową niewiasty mąż, a głową Chrystusową Bóg*”. Choć podane przykłady różnią się od siebie, można jednak pokusić się o stwierdzenie, iż podczas gdy „żeńskość” reprezentuje za każdym razem to, co świeckie oraz to, co różne, oddalone od Boga, „kobiecość” natomiast jawi się jako religijna kategoria oceny i hierarchizacji. Z jednej strony znajduje to swoje odzwierciedlenie między innymi w żydowskiej i muzułmańskiej mistyce, w której w wielu przypadkach obecność Boga lub manifestacje tej obecności przybierają żeńskie cechy.

Z drugiej strony za sprawą feministycznych koncepcji Boga powstały alternatywne teologie, uwypuklające silniej żeńskie cechy bóstwa i tym samym osłabiające maskulinistyczne lub patriarchalne koncepcje.⁴

Postacie kobiet w świętych pismach, jak np. Judyta i Estera w Tanachu czy Maria i Magdalena w Nowym Testamencie (Koran wymienia Marię jako jedyną kobietę po imieniu) ukazane są, szczególnie w ich późniejszych historyczno-kulturowych adaptacjach, jako wyidealizowane lub demonizowane typologie kobiecości. Wokół postaci Ewy i Lilith, – które jako pierwsze kobiety pojawiły się u boku Adama – rozgorzały teologiczne spory o wyjątkowej sile dotyczące znaczenia obrazu kobiet lub kobiecości w świętych pismach. Z tymi sporami wiązało się (i nadal jest związane) pytanie, czy niższa pozycja kobiety nie została ugruntowana już w biblijnej historii stworzenia.⁵ Normatywne wypowiedzi dotyczące „kobiety” jako religijnego i społecznego podmiotu można znaleźć w niektórych miejscach w żydowskich, chrześcijańskich i muzułmańskich pismach. Sformułowany tam status kobiet jest zależny od określonych okoliczności ramowych: w jednym miejscu głosi się zrównanie kobiet i mężczyzn przed Bogiem, w innym uzasadnia się

³ Por. np. Daly, Mary; Po tamtej stronie Boga Ojca (Jenseits von Gottvater), Sohn & Co. Monachium, 1986.

⁴ Por. np. Mollenkott, Virginia R.; Bóg kobietą? Zapomniane biblijne obrazy Boga (Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel). Monachium, 1985.

⁵ Por. z interpretacją historii stworzenia dotyczącą polityki płci z perspektywy chrześcijaństwa: Karle, Isolde; To nie jest mężczyzna, a jeszcze kobieta...(Da ist nicht Mann noch Frau...) Teologia od drugiej strony różnicowania płci (Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz). Gütersloh, 2006. Str. 201-227. Dodatkowo z perspektywy judaizmu: Navè Levinson, Str. 13-17, 62-72. Z perspektywy islamu: Wadud, Amina; Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York, 1999. Str. 15-29.

podporządkowanie kobiety mężczyźnie i czasami także odsunięcie jej od religijnych urzędów i możliwości zdobywania wiedzy oraz odmówienie wstępu do religijnych pomieszczeń. Pozytywne lub - co więcej - idealistyczne wypowiedzi dotyczące kobiety są sformułowane przeważnie w związku z jej rolą żony i matki.

Rola ta ukazana jest we wszystkich trzech religiach Księgi jako centralny aspekt tradycyjnych, religijnych koncepcji kobiecości. Wyraźnie widać, że podporządkowana rola kobiet jest bezpośrednio uwarunkowana ich rolą seksualną. Można także stwierdzić, że dualne wyobrażenia na temat płci tworzą się w heteronormatywnej społeczności, w szczególności w celu zapewnienia prokreacji. Fakt, iż jest ona w ogólny sposób związana z rolą i statusem kobiet wynika między innymi z religijnego pojmowania cielesności. W chrześcijaństwie jest ono związane z platońskim dualizmem ducha i materii, który jest podstawą negatywnego nastawienia do cielesności, seksualności i kobiecości. W judaizmie i islamie nie spotykamy takiej formy negatywnego pojmowania „materii” i relacji seksualnych pomiędzy mężczyznami i kobietami. W przypadku tych religii istotne stają się koncepcje nieczystości związanej z kultem i takie cielesne oznaki seksualności, jak sperma czy krew menstruacyjna. I nawet, jeśli dotyczą one także męskiego ciała, kobieta jest w znacznie większym zakresie włączona w proces prokreacji.

Oznaczenie cielesnej różnicy, jeśli chodzi o płęć i seksualność, za pomocą odpowiedniego stroju dotyczy w podobnym zakresie kobiet i mężczyzn w judaizmie i islamie, przy czym należy tutaj rozróżnić poszczególne obszary kulturowe i epoki. W judaizmie od czasów antycznych powszechne było wśród kobiet nakrycie głowy, a od średniowiecza obowiązywało ono także u mężczyzn. Zakrycie ciała kobiet w islamie ma swoje korzenie w wersach Koranu, których treść w jednakowy sposób dotyczy zarówno kobiet, jak i mężczyzn. W chrześcijaństwie natomiast pojawia się np. stwierdzenie św. Pawła dotyczące nakrycia głowy u kobiet z powodu głębokiego szacunku dla mężczyzn.

Naszkiecowane koncepcje kobiecości opierają się na ich tradycyjnym pojmowaniu mającym swoje źródło przede wszystkim w normatywnych pismach, które są konstytutywne dla stanowisk od konserwatywnych aż po „fundamentalistyczne”; w tym miejscu mogę jedynie wskazać na różnorodność stanowisk (feministycznych, homoseksualnych i lesbijskich, związanych z teorią tożsamości) dotyczących tego tematu. Na pytanie o aktualność niniejszych koncepcji kobiecości można odpowiedzieć tylko przy uwzględnieniu wewnątrzreligijnych różnic i religijnych oczywistości oraz odnośnego podejścia do religijnych zagadnień.

2. Poniżej chciałabym przyjrzeć się problemowi znaczenia religijnych koncepcji kobiecości w odniesieniu do polityczno-społecznej pozycji, jaką zajmują instytucje religijne. Posłużę się przy tym konkretnymi przykładami debat na temat prawnych regulacji dotyczących przerywania ciąży i noszenia chust islamskich w miejscach publicznych. Przykłady te odzwierciedlają próby wywierania wpływu przez instytucje religijne na politykę płci, a także w odniesieniu do praw kobiet.

a) W Niemczech Kościoły - Katolicki i Ewangelicki pojmują swoją rolę jako „obrońców życia”.⁶ Ich stanowiska dotyczące przerywania ciąży różnią się jednak pod względem

⁶ Por. wspólne stanowisko Kościołów - Katolickiego i Ewangelickiego w Niemczech z 1989 r.: Bóg jest przyjacielem życia. Wyzwania i zadania w kwestii ochrony życia (Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens). Na stronie: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html>. Dostęp: 08.01.2008.

teologicznym i praktycznym. Kościół Ewangelicki, prezentując swoją argumentację w odniesieniu do tego zagadnienia, powołuje się w pierwszej kolejności na piąte przykazanie: „nie zabijaj”. U podstaw tej argumentacji leży przekonanie, że wraz z połączeniem komórki jajowej i plemnika powstaje nowe ludzkie życie, które powinno być tak samo chronione, jak już narodzone dziecko. Poradnictwo dla ciężarnych kobiet ma za zadanie przede wszystkim pomóc kobietom w podjęciu właściwej decyzji przy uwzględnieniu sytuacji życiowej, w jakiej się znajdują. I nawet, jeżeli dąży się do podjęcia decyzji chroniącej dziecko, obowiązuje zasada, iż „życie nienarodzone może być chronione tylko razem z ciężarną, a nie wbrew jej woli”.⁷

Kościół Katolicki w swoim stanowisku przeciwko aborcji powołuje się w szczególności na argumentację wynikającą z prawa naturalnego, która podkreśla prokreacyjny charakter seksualności, poprzez który następuje dopiero legitymizacja samej seksualności. Papiaska Encyklika ‚*Humanae Vitae*’ z 1968 r. zabrania aborcji, nawet, jeśli istnieją wskazania medyczne ze względu na zdrowie kobiety. W 2000 r. Kościół Katolicki wycofał się z prowadzenia poradnictwa dla ciężarnych, ponieważ wraz z wystawieniem zaświadczenia o dokonanym poradnictwie, kobieta mogła w rzeczywistości bezkarnie dokonać aborcji. Poradnictwo jest kontynuowane przez takie stowarzyszenia, jak *Donum Vitae*; wyraźnym jego celem jest ochrona życia nienarodzonego, przy czym jednak na koniec wystawiane są zaświadczenia.⁸

Stanowiska Kościołów wobec antykoncepcji są prezentowane przy wykorzystaniu przeciwstawnej argumentacji dotyczącej usuwania ciąży i seksualności: podczas gdy Kościół Ewangelicki opowiada się za sztuczną antykoncepcją i podkreśla znaczenie seksualności niezależnie od jej prokreacyjnego charakteru, Kościół Katolicki natomiast rozróżnia pomiędzy dozwolonymi, „naturalnymi” formami zapobiegania ciąży a zakazanymi, nienaturalnymi formami i znowu uzasadnia takie stanowisko prokreacyjnym charakterem seksualności wynikającym z prawa naturalnego.⁹

b) Prezentując poniższy przykład, opieram się na stanowisku Centralnej Rady Muzułmanów w Niemczech (Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)) i Federacji Alawitów (Alevitische Föderation) w stosunku do tzw. wyroku w sprawie noszenia islamskich chust, wydanego przez Federalny Sąd Konstytucyjny w dniu 24 września 2003 r.

Centralna Rada Muzułmanów w Niemczech przedstawia swoje stanowisko w zasadniczym dokumencie dotyczącym debaty wokół kwestii noszenia chust islamskich. Opiera się ono na trzech różnych argumentach: Centralna Rada opowiada się za dowolnym traktowaniem kwestii noszenia chust, co oznacza w tym kontekście przede wszystkim wolność w decydowaniu o noszeniu chust. Tym samym Rada wyraźnie uprzedza opinie, że takie zalecenie ogranicza się do sytuacji muzułmank w Niemczech i zakłada dowolność w noszeniu chust. Rada krytykuje przymuszanie córek przez rodziców do noszenia chust, ponieważ taki przymus

⁷ Barth, Hermann; Być obrońcą życia (Fürsprecher des Lebens sein). Referat wygłoszony na konferencji prawników kościelnych w 2001 r. w Eisenach, 13 czerwca 2001 r. Na stronie: <http://www.ekd.de/vortraege/barth/6470.html>. Dostęp: 08.01.2008.

⁸ Encyklika Papieża Pawła VI. na temat problemu przekazywania życia "Humanae vitae", 25 lipca 1968. Na stronie: http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm. Dostęp 08.01.2008; Lehmann, Karl; Za: Ochroną życia (Pro: Lebensschutz). W: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, nr 27/1999. Na stronie: <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/1999/27/27-s1.htm>. Dostęp: 08.01.2008.

⁹ Na temat stanowiska Kościoła Ewangelickiego w Niemczech patrz na stronie: <http://www.ekd.de/bevollmaechtigter/stellungnahmen/52400.html>; Dostęp 08.01.2008. Na temat stanowiska Kościoła Katolickiego patrz źródło Fn 20.

lekceważy bezpośredni związek każdego wierzącego z Bogiem. Swoje stanowisko uzasadnia ona za pomocą trzech płaszczyzn. 1. Płaszczyzna polityczna: Rada odwołuje się tutaj do zasady neutralności państwa (w znaczeniu wolnego praktykowania wiary). 2. Płaszczyzna społeczno-kulturowa; w tym przypadku zostają poruszone dwie kwestie: publiczna debata dotycząca noszenia islamskich chust zostaje przedstawiona z jednej strony jako kulturowy konflikt pomiędzy niemiecką większością, niebędącą wyznania muzułmańskiego a muzułmańską mniejszością, niemającą w większości korzeni niemieckich; z drugiej strony jako konflikt pomiędzy sekularnym/antyklerykalnym a religijnym stanowiskiem. 3. Płaszczyzna religijna: noszenie chust jest w mniejszym stopniu przedstawiane jako symbol przynależności do islamu, lecz jako ważny element indywidualnych, religijnych obowiązków muzułmanek. Powyższy argument zostaje w tym kontekście szczególnie podkreślony; przy czym nie jest on wyrazem podporządkowania kobiety jej mężowi, ale obowiązuje niezależnie od stanu cywilnego. Noszenie chust rozumiane jest – pomimo kilku odnośników do (respektowanych) wyjątków - jako religijne przykazanie o znaczeniu doczesnym i transcendentnym, które jest wypełniane i akceptowane przez większość muzułmanów, również przez cztery szkoły prawa.¹⁰

Dla Alawitów temat noszenia islamskich chust nie wymaga żadnej dyskusji. W prezentowanym stanowisku popierają oni zakaz noszenia chust w pomieszczeniach publicznych. Ich argumentacja przebiega dwutorowo. 1. Na płaszczyźnie religijnej: chusta nie jest według Alawitów przejawem wiary, nie ma żadnego ogólnobowiązującego zastosowania w islamie. Co więcej, większość sunnickich kobiet odrzuciłaby chusty. Odnosząc się do ustalonego formalnie świętego prawa (przedstawiciel: Buhari) - kodeksu Scharia - którego Alawici nie uznają, przedstawiany jest problem religijnego wizerunku kobiety, według którego kobieta niezakryta jest potencjalnie winna temu, że mężczyzna ją uwiedzie.

2. Na płaszczyźnie politycznej Alawici stawiają wyraźne żądanie, aby zabronić noszenia islamskich chust w pomieszczeniach publicznych. Boją się możliwości wpływania w ten sposób na swoje dzieci. Ponadto islamska chusta jawi się jako symbol konfliktów wewnątrz islamu dotyczących bycia prawdziwym muzułmaninem. W tej kwestii chodzi także – inaczej niż w przypadku Centralnej Rady Muzułmanów w Niemczech – o swobodne praktykowanie religii, której to wolności Alawici nie zawsze mogli zaznać i której zapewnienia oczekują teraz ze strony niemieckich polityków.¹¹

Jak pokazują powyższe przykłady, bezpośrednie oddziaływanie tradycyjnych, religijnych koncepcji kobiecości na politykę płci i społeczno-polityczne zaangażowanie instytucji religijnych można zrozumieć tylko pod pewnymi warunkami. Jedynie stanowisko Kościoła Katolickiego w sprawie aborcji ma swoje bezpośrednie źródło w określonym, religijnym pojmowaniu przez niego seksualności i dotyczy w

¹⁰ Zasadniczy dokument Centralnej Rady Muzułmanów w Niemczech (ZMD) dotyczący debaty na temat noszenia islamskich chust z dnia 23.10.2003. Na stronie: <http://www.islam.de/2652.php>; Dostęp 08.01.2008.

¹¹ List pełnomocnika ds. wykształcenia Wspólnoty Alawitów w Niemczech (Alevitischen Gemeinde Deutschland), Ismaila Kaplana, do Ole Schmidta, Przewodniczącego Komisji ds. Wykształcenia Parlamentu Krajowego Szlezwika-Holsztynu, z dnia 21.04.2004. Źródło prywatne. Kaplan, Ismail; 2 lipca: Nazwa masakry na Alawitach. Prowokacyjne kłamstwo zamiast przejęcia odpowiedzialności (Name eines Massakers auf Aleviten. Provokationslüge statt Verantwortungsübernahme). W: Stimme der Aleviten, Nr. 85, 2005.

związku z tym szczególnie kobiet. Kościół Ewangelicki w Niemczech podziela wprawdzie podstawowe stanowisko odrzucające aborcję, jednak podchodzi do niego w trochę inny sposób i uwzględnia specyficzną pozycję kobiet w procesie prokreacyjnym, ale dodatkowo wyraźnie zostaje podkreślona odpowiedzialność mężczyzn. Bezpośrednie nawiązania do luterkańskiej nauki dotyczącej małżeństwa, która w sposób restrykcyjny neguje potrzeby kobiet, nie zostały w tym kontekście przedstawione, czego powodem na pewno były interwencje feministycznych teologii. Stanowiska Centralnej Rady Muzułmanów i Federacji Alawitów podkreślają znaczenie adresata, którego dotyczy argumentacja. Religijne argumenty odgrywają w tym przypadku drugorzędną rolę, m.in. dlatego, że nie podlegają one dyskusji z wyznawcami innych religii niż islam. Argument „uczucia wstydu” - tak istotny dla „zwolenników” noszenia chust – jest przytaczany przez Centralną Radę zupełnie na marginesie. Również inny wymiar debaty staje się w tym miejscu widoczny: dyskusja dotycząca noszenia islamskich chust nie dotykała jedynie problemu np. równouprawnienia płci, ale była równocześnie naznaczona konfliktem dotyczącym kulturowej hegemonii i roli religii w „świeckim” społeczeństwie.

Interesującym jest to, że nie spotkałam się z żadnym innym porównywalnym przykładem, który by odzwierciedlał konflikt lub debatę pomiędzy żydowskimi stowarzyszeniami a niereligijnymi instytucjami w kwestii polityki płci. W informacjach prasowych podawanych w ciągu ostatnich 5 lat przez Centralną Radę Żydów w Niemczech (Zentralrat der Juden) znalazłam jedynie niewielki komentarz odnośnie debaty wokół wypowiedzi Ewy Herman.¹² Natomiast w przypadku o wiele mniejszej *Unii postępowych Żydów w Niemczech (Union progressiver Juden in Deutschland)* prezentowanie stanowisk dotyczących polityki płci należy do podstawowego programu; opinie odnoszą się jednak do debat na temat problemów wewnątrz społeczności żydowskiej, jak np. ordynowanie kobiet i równouprawnione włączenie kobiet w nabożeństwa. „Płeć” może być tematem religijnej dysputy wśród Żydów w Niemczech, jednak rzadko kiedy jest ona prowadzona pomiędzy żydowskimi stowarzyszeniami a np. państwowymi instytucjami, tak jak to można było zaobserwować w innych przypadkach. Nie jestem w stanie w tym miejscu do końca wyjaśnić tej kwestii i będę wdzięczna za ewentualne korygujące wskazówki. Na pewno jednak można stwierdzić, że stowarzyszenia żydowskie w Niemczech nie czują się w ten sam sposób zmuszone do zajmowania stanowiska w kwestii polityki płci, jak chrześcijańskie Kościoły czy muzułmańskie stowarzyszenia.

¹² Patrz: <http://www.zentralratjuden.de/de/article/1442.html>; Dostęp 08.01.2008.

Cytowane źródła i literatura

- „Armutszeugnis: „Tosender Beifall für Eva Herman“ (Świadectwo biedy: Burzliwe oklaski dla Ewy Herman), Informacja prasowa Centralnej Rady Żydów w Niemczech z dnia 09.10.2007.
<http://www.zentralratjuden.de/de/article/1442.html>.
- Azam, Hina; „A critique of the argument for woman-led Friday prayers”
http://www.altmuslim.com/a/a/a/a_critique_of_the_argument_for_woman_led_friday_prayers/.
- Barth, Hermann; „Fürsprecher des Lebens sein“ (Być obrońcą życia). Referat wygłoszony na konferencji prawników kościelnych w 2001 r. w Eisenach, 13 czerwca 2001 r.. Na stronie:
<http://www.ekd.de/vortraege/barth/6470.html>.
- List pełnomocnika ds. wykształcenia Wspólnoty Alawitów w Niemczech, Ismaila Kaplana, do Ole Schmidta, Przewodniczącego Komisji ds. Wykształcenia Parlamentu Krajowego Szlezwika-Holsztynu, z dnia 21.04.2004. Źródło prywatne.
- Daly, Mary; „Jenseits von Gottvater“ (Po tamtej stronie Boga Ojca), Sohn & Co. Monachium, 1986.
- Encyklika Papieża Pawła VI. na temat problemu przekazywania życia "Humanae vitae", 25 lipca 1968. http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm.
- „Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Leben“ (Bóg jest przyjacielem życia. Wyzwania i zadania w kwestii ochrony życia). Na stronie:
<http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html>.
- Zasadniczy dokument Centralnej Rady Muzułmanów w Niemczech (ZMD) dotyczący debaty na temat noszenia islamskich chust z dnia 23.10.2003. Na stronie: <http://www.islam.de/2652.php>.
- Kaplan, Ismail; 2 lipca: „Name eines Massakers auf Aleviten. Provokationslüge statt Verantwortungsübernahme“ (Nazwa masakry na Alawitach. Prowokacyjne kłamstwo zamiast przejęcia odpowiedzialności). W: Stimme der Aleviten, nr 85, 2005.
- Karle, Isolde; „Da ist nicht Mann noch Frau...“ (To nie jest mężczyzna, a jeszcze kobieta...) Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz (Teologia od drugiej strony różnicowania płci). Gütersloh, 2006.
- Lehmann, Karl; „Pro: Lebensschutz“ (Za: Ochroną życia). W: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, nr 27/1999. <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/1999/27/27-s1.htm>.
- Mollenkott, Virginia R.; „Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel“ (Bóg kobietą? Zapomniane biblijne obrazy Boga). Monachium, 1985.
- Navè Levinson, Pnina; „Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie“ (Ewa i jej siostry. Perspektywy żydowsko-feministycznej teologii). Gütersloh, 1992.
- Wadud, Amina; „Qur`an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman`s Perspective”. New York, 1999.

Pozostała literatura

- Artykuł pt. „Kobieta“ („Frau“). W: Religion in Geschichte und Gesellschaft 4 (RGG), Tom 3. Tübingen, 2000. kolumny 268-280.
- Mayer, Johann; Artykuł pt. „Kobieta“ („Frau“). W: Mayer, Johann; Judentum von A-Z. Glauben, Geschichte, Kultur. Freiburg, 2001. Str. 147-149.

- Mayer, Johann; Artykuł pt. „Symbolika seksualna” („Sexualsymbolik”). W: Mayer, Johann; Judentum von A-Z. Glauben, Geschichte, Kultur. Freiburg, 2001. Str. 378-379.
- Navé Levinson, Pnina; Artykuł pt. „Kobieta w judaizmie” („Die Frau im Judentum“). W: Schoeps, Julius (Wyd.); Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh, 2000. Str. 266-269.
- Parrinder, Geoffrey; „Sexualität in den Religionen der Welt“ (Problem seksualności w religiach świata). Düsseldorf, 2004.
- Schimmel, Annemarie; „Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam” (Moja dusza jest kobietą. Kobiecość w islamie Monachium). 1995.
- Wadud, Amina; „Inside the Gender Jihad. Women’s Reform in Islam”. Oxford, 2006.