

Ks. dr hab. Marian MACHINEK, prof. UWM

Zakład Teologii Moralnej, Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

TEOLOGICZNA ANTROPOLOGIA W KONFRONTACJI Z IDEA *GENDER*

Słowa kluczowe: Tożsamość płciowa, Gender, bipolarność płci, dyskryminacja, natura, stworzenie.

Key words: Sexual identity, gender, sexual bipolarity, discrimination, nature, creation.

Schlüsselworte: Geschlechtliche Identität, Gender, Bipolarität der Geschlechter, Diskriminierung, Natur, Schöpfung.

Pojęcie konfrontacji w tytule niniejszego artykułu zostało użyte nie bez powodu. Idea *gender*, a jeszcze bardziej jej instytucjonalna implementacja na poziomie ogólnoeuropejskim a nawet ogólnościowym w postaci *gender mainstreaming*, stanowi poważne wyzwanie dla teologii jako nauki, ale także dla Kościoła jak wspólnoty wierzących. Nie chodzi tu bowiem jedynie o jedną z wielu tendencji kulturowych, które zmierzają do unowocześnienia społeczeństw i w niektórych aspektach nie odpowiadają duchowi Ewangelii Chrystusowej, ale chodzi o projekt totalnej przebudowy kultury w oparciu o nową wizję człowieka. Poniższe analizy podejmują najpierw próbę sformułowania głównych założeń genderyzmu, by następnie móc poddać je — oraz ich społeczno-kulturowe konsekwencje — krytycznemu oglądowi. Zasadniczą kwestią podjętych tu analiz będzie relacja antropologii genderowej do chrześcijańskiego obrazu osoby ludzkiej, w jej cielesno-duchowej strukturze oraz jej roli w społeczeństwie.

I. ZNACZENIE PŁCI W KONTEKŚCIE IDEI *GENDER*

Idea *gender*, jak każda nowa i szeroko dyskutowana koncepcja myślowa, wykazuje wiele wariantów i odcieni, które w pewnych elementach bywają nawet wzajemnie przeciwstawne¹. W potocznym mniemaniu pojęcie to jest kojarzone z feminizmem i rozumiane jako jeden z jego nurtów. Nie brakuje też autorek

¹ Zob. krótki przegląd teorii genderowych w: R.C. Hoogland, *Gender, Theories of*, w: *Encyclopedia of Sex and Gender*, Detroit – New York 2007, t. 1, s. 628–632.

i autorów, którzy tak to pojęcie rozumieją². Zgodnie z takim rozumieniem płęć kulturowa (*gender*), chociaż kształtuje się pod wpływem czynników pozabiologicznych, to jednak wyływa z płęć biologicznej (*sex*³). Różnica między płęciami sięga poziomu ontologicznego i jest innego rodzaju, niż różnica wieku, rasy, czy kultury. Płęć kulturowa jest nieuchronnie kształtowana w oparciu o płęć biologiczną, co prowadzi do stworzenia typowych dla danej płęć struktur społecznych, a nawet języka. Z faktu, że dotychczasowa ludzka kultura w zasadniczych swoich przejawach była zdominowana przez męski sposób rozumienia świata, wynika potrzeba ukształtowania alternatywnego podejścia, opartego na optyce kobiecej. Przede wszystkim należy jednak obnażyć i ukazać wszystkie historyczn, kulturowe, a nawet ekonomiczne przejawy maskulinizmu w dotychczas dominującej kulturze. Zwolennicy przedstawionej koncepcji nie są zazwyczaj optymistami: oba światy — męski i kobiecy — nie są kompatybilne. Co więcej, obie płęć (i stworzone w oparciu o nie tożsamości) są wzajemnie dla siebie nieprzeniknione⁴. Wspólne rozumienie świata nie jest możliwe. By uniknąć stworzenia struktur ucisku, każda z płęć musi zaakceptować to, co u drugiej jest obce, inne. Akceptacja inności musi dokonać się także na poziomie prawno-politycznym — taki jest cel do którego powinno zmierzać nowoczesne społeczeństwo. Chodzi zatem o osiągnięcie odpowiedniej reprezentacji kobiet, szczególnie w tych strukturach i centrach władzy, gdzie nie były one do tej pory w ogóle, albo niedostatecznie reprezentowane.

Tak rozumiana idea *gender* jest w zasadzie zradykalizowaną kontynuacją założeń klasycznego feminizmu i nie stanowi istotnie nowej koncepcji płęć. W oparciu o nią formuluje się np. roszczenia rewizji języka (w kontekście religijnym — tekstów pieśni i modlitw lub nawet tekstów Biblii), by usunąć zeń wszelkie typowo „męskie”, a więc, jak się twierdzi, dyskryminujące wyrażenia i zwroty. W podobny sposób bywa rozumiana idea *gender* również w niektórych oficjalnych dokumentach ogółośeuropejskich, do czego jeszcze przyjdzie poniżej nawiązać. Wiele działaczek feministycznych w krajach Trzeciego Świata używa pojęcia *gender* jako określenia opisującego podejście respektujące prawa kobiet. Biorąc pod uwagę rzeczywiste przejawy antyfeminizmu, zasadniczo trudno kwestionować potrzebę troski o właściwe traktowanie i prawa kobiet. Perspektywa teologiczna będzie oczywiście prowadziła do innego rozłożenia akcentów oraz do odmiennego definiowania istoty i zakresu dyskryminacji. Zasadniczo jednak przyznanie kobiecie odpowiadającego jej godności miejsca w społeczeństwie będzie również istotnym celem działań Kościoła. Mówił o tym wielokrotnie papież

² E. Hyży przedstawia całą gamę koncepcji feministycznych, od esencjalistycznych po konstrukcjonistyczne, a w końcu także postmodernistyczne; por. E. Hyży, *Kobieta, ciało tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX w.*, Kraków 2003, s. 35–88.

³ Należy zwrócić uwagę, że samo pojęcie *sex* używane jest w szeregu znaczeń; por. J. R o o f, *Sex*, w: *Encyclopedia of Sex and Gender*, t. 4, s. 1311–1312. Jak się powszechnie uważa, rozróżnienie pomiędzy pojęciami *sex* i *gender* zostało wprowadzone do dyskusji przez amerykańskiego psychoanalityka Roberta J. Stollera (*Sex and Gender, On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968), chociaż podobne propozycje można znaleźć już w pracach z lat trzydziestych XX w.; por. E. Hyży, *Kobieta, ciało tożsamość*, s. 57.

⁴ L. Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt am Main 1984, s. 21.

Jan Paweł II, wzywając przy tym do ukształtowania „nowego feminizmu”, który będzie odkrywał i promował „geniusz kobiety”⁵.

Przedmiotem tytułowej konfrontacji nie jest jednak takie rozumienie pojęcia *gender*. Chodzi o inną jego definicję, która jest już nie tylko pewną opcją feministyczną, ale formułuje całkowicie odmienną antropologię i oparty na niej pogląd na rzeczywistość. Jedną z czołowych protagonistek tak rozumianej idei *gender* jest profesorka literatury porównawczej i retoryki z University of California w amerykańskim Berkeley, Judith Butler. Pogłębiona analiza jej stanowiska odsłania podwaliny teorii *gender*, która w takim rozumieniu stanowi niewątpliwie wyzwanie dla teologii.

II. IDEA GENDER W PISMACH JUDITH BUTLER

Z filozoficznego punktu widzenia koncepcja Judith Butler plasuje się w nurcie tzw. „mocnego” postmodernizmu, którego zwolennicy rozumieją pojęcie *gender* już nie tylko jako niezbędne kulturowe uzupełnienie pojęcia płci biologicznej, ale postulują rezygnację z tego ostatniego, ograniczając się jedynie do analizy językowych wyznaczników kształtowania tożsamości płciowej w ramach danej kultury⁶. Z racji odrzucenia jakiegokolwiek stabilnego rozumienia płci oraz jej radykalnej denaturalizacji, Butler bywa określana mianem *queer thinker*⁷. Podstawowym założeniem koncepcji Judith Butler jest przekonanie, że źródłem wszelkiej normatywności jest wyłącznie kultura, a nie natura. Tożsamość płciowa (*gender*), jak zresztą w ogóle tożsamość podmiotowa⁸, jest kulturowym konstruktem, niezależnym od swojej biologicznej podstawy — płci biologicznej (*sex*). Nie istnieje ciągłość między płciowo naznaczonym ciałem (*sexed body*) a kulturowo

⁵ Warto wskazać chociażby na następujące fragmenty *Listu do kobiet* Jana Pawła II z 1995 r.: „Jesteśmy, niestety, spadkobiercami dziejów pełnych uwarunkowań, które we wszystkich czasach i na każdej szerokości geograficznej utrudniały życiową drogę kobiety [...]; jeśli, zwłaszcza w określonych kontekstach historycznych, obiektywną odpowiedzialność ponieśli również liczni synowie Kościoła, szczerze nad tym ubolewam” (nr 3). „Moje podziękowania kobietom jest przeto usilnym apelem, aby wszyscy, a w szczególności państwa i organizacje międzynarodowe uczyniły wszystko, co konieczne dla przywrócenia kobietom pełnego poszanowania ich godności i roli. W związku z tym nie mogę nie wyrazić mego podziwu dla kobiet dobrej woli, które poświęciły się obronie swojej kobiecej godności, walcząc o podstawowe prawa społeczne, ekonomiczne i polityczne i które podjęły tę odważną inicjatywę w okresie, gdy ich zaangażowanie było uważane za wykroczenie, oznakę braku kobiecości, objaw ekshibicjonizmu, a nawet grzech!” (nr 4) — cyt za: K. Lubowiecki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Kraków 1999, s. 289, 291.

⁶ Por. E. H y ż y, *Kobieta, ciało tożsamość*, s. 67.

⁷ Por. R.C. H o o g l a n d, *Gender*, s. 631.

⁸ Według J. Butler kształtowanie podmiotu, określone przez nią jako *subjectivation*, nie oznacza potwierdzenia własnej tożsamości, ale dokonuje się poprzez przyjęcie pewnego „imienia”, pojęcia, językowego oznaczenia, którym jednostka jest określana w ramach danej kultury. Oznaczenie to jest jednak produktem panujących struktur, tak, że podmiot uzyskuje swoją tożsamość poprzez zajęcie wyznaczonego mu miejsca. Podmiot zawdzięcza zatem swoją tożsamość istniejącym strukturom władzy, a moment jego powstania jest nieuchronnie jednocześnie momentem poddania się strukturom. J. B u t l e r, *Das Subjekt der Unterwerfung* (ang. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*), Frankfurt am Main 2001, s. 8, 183.

uksztalowaną tożsamością płciową. To, co do tej pory było uważane za kategorię ontologiczną, jest w rzeczywistości produktem postrzegania świata, określonego ontologiczno-epistemicznego „reżimu”⁹. Tożsamość płciowa płynie ze swoistego sposobu poznania, z języka i symboliki i nie musi mieć żadnego związku z płcią biologiczną, a zostaje jedynie na niej „nadpisana”. Dominująca w obecnym społeczeństwie binarna, żeńsko-męska optyka oznacza dla Butler politycznie i prawnie ugruntowany przymus do heteroseksualności, która jest uznawana za normę. Jednak norma ta nie wypływa z natury, ale tę naturę dopiero tworzy. Heteroseksualna tożsamość płciowa kształtuje się zatem w wyniku nieustannego naśladowania, które uchodzi za rzeczywistość¹⁰. Binarność płci oraz bazująca na niej tożsamość płciowa są produktami kultury, które stwarzają wrażenie kategorii naturalnych, pierwotnych i nieuniknionych; są one pewnymi „opowieściami” (*gender fables*), bazującymi na błędnych określeniach tego, co naturalne. Kategorie płci są kulturowo konstruowane przez język. W komunikacji społecznej sugeruje się związek między płcią a tożsamością płciową i to nie tylko explicite na poziomie określonych pojęć, ale także w obszarze ukrytych asocjacji.

Spółeczeństwo żyło do tej pory w obszarze heteroseksualnej matrycy, heteroseksualnego kodu, który tłumił pluralizm seksualnych tożsamości¹¹. Tak rozumiana cielesność, ale także szerzej — wszelka materialność — zostaje tu zredukowana do rangi *tekstu*. Język staje się miejscem, ale też i środkiem konstruowania rzeczywistości. Świat nie jest inteligibilny, dopiero dyskurs pojęciowy i językowy czyni go takim.

Nietrudno dostrzec w koncepcji Judith Butler wpływy takich postmodernistycznych myślicieli, jak Michel Foucault czy Jacques Derrida, przy czym autorka posługuje się zarówno elementami konstruktywizmu (postrzeganie naturalności i faktyczności płci jako konstruktów kulturowych) jak i dekonstruktywizmu (krytyczna analiza języka jako nośnika sensów)¹². Jasno sformułowanym celem publikacji Butler jest polityczne zbliżenie do siebie feminizmu, gejowsko-lesbijskiej perspektywy postrzegania tożsamości płciowej oraz teorii poststrukturalistycznych¹³.

⁹ Tak postrzegana idea *gender* wykracza daleko poza kwestię płci, ale odnosi się ze swoistą „podejrzliwością” (*suspicion*) do każdej teorii, która pretenduje do bycia obiektywną wizją świata: „[...] gender studies often questions the possible «objectivity» of either science or humanism, suggesting that what is regarded as objective or universal veils the privileges of patriarchal organizations and male speakers” (J. R o o f, *Gender Studies*, w: *Encyclopedia of Sex and Gender*, t. 1, s. 627.)

¹⁰ J. Butler, *Uwikłani w płć* (ang. *Gender Trouble*), Warszawa 2008, s. 34, 52–54; por. R.C. Hoogland, *Body, Theories of*, w: *Encyclopedia of Sex and Gender*, t. 1, s. 175: „Particularly influential has been notion of the body as a performative act, that is, the idea that gendered bodies are a material production, the result of the repetition and reiteration of preexisting rules and regulations that render certain forms of embodiment culturally intelligible and socially viable while excluding and devaluing alternative form of corporeality”.

¹¹ J. Butler, *Uwikłani w płć*, s. 34.

¹² P.-I. Villa zauważa, że w wielu pracach dotyczących problematyki płci wymieszane zostają perspektywa konstruktywistyczna oraz dekonstruktywistyczna; por. P.-I. V i l l a, (*De*)konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler, w: R. Becker, B. Kortendiek, *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, Heidelberg 2004, s. 143.

¹³ J. Butler, *Uwikłani w płć*, s. 37.

Koncepcja Judith Butler nie chce być jedynie teoretyczną refleksją na temat cielesności, ale niesie w sobie silny impuls polityczny. Rezygnacja z dotychczasowego założenia, że płeć determinuje tożsamość musi prowadzić do daleko- siężnych konsekwencji politycznych, a nawet do totalnej przebudowy samych fundamentów kultury. Jeżeli normatywna binarność płci jest konstruktem stworzonym przez instytucje, naukowe dyskursy oraz prawne procedury, to przebudowa kultury może się dokonać jedynie poprzez wpływ na te czynniki. W tym kontekście Butler nie waha się zachęcać do swoistej antycypacji nowego porządku świata poprzez np. jaskrawe prezentowanie wszelkiej odmienności płciowej, np. orientacji homo-biseksualnej w przestrzeni społecznej¹⁴. Nowe pojęcia dopiero wtedy staną się w pełnym sensie tego słowa performatywne i zaczną wpływać na kulturę, jeżeli przekształcą się w społeczne rytuały, konwencje oraz ostatecznie także instytucje. Tytuł najbardziej znanej pracy Judith Butler (*Gender Trouble*¹⁵) może być rozumiany także w tym kontekście. Pojęcie *trouble* dotyczy nie tylko problemu nieprzy- stawiania odczuwanej tożsamości płciowej danej jednostki do kulturowej matrycy, z jaką jest kojarzona ze względu na swoją biologiczną płeć (*gender identity disorder*)¹⁶. Pojęcie to wyraża także postulat sprowokowania społecznego niepokoju poprzez zachowania nie mieszczące się w dotychczas akceptowanych schematach postrzegania płci¹⁷.

Postulaty Butler sięgają znacznie dalej, niż formułuje to feminizm. Co więcej, nie waha się ona poddać klasycznego feminizmu ostrej krytyce, kwestionując podstawowe kategorie teorii feministycznych, mianowicie teorie podmiotu i tożsamości cielesnej¹⁸. By uzyskać równouprawnienie kobiet feminizm tak dalece wyakcentował kobiecą perspektywę postrzegania świata, że stworzył niejako podmiot „kobieta(y)”. Jednak podstawowe założenie feminizmu, że tożsamość kobieca jest zjawiskiem głęboko naturalnym i trzeba jedynie odpowiednio skutecznej jej reprezentacji w społeczeństwie i kulturze, jest, zdaniem Butler, błędne. Feminizm nie dostrzegął, że takie podejście oznacza od początku akceptację sztywnych ram binarnego postrzegania świata. Naturalność i nieuchronność, jak też powszechność zbiorowego podmiotu, jakim są „kobiety”, nie jest zdaniem Butler niczym innym, jak tylko fundamentalistyczną legendą, która jedynie utrwała struktury powodujące dyskryminację pewnych tożsamości płciowych (*gender oppression*). Postulowana przez feminizm uniwersalność kwestii kobiecej, czyni uniwersalnym również podejście patriarchalne. Potrzebna jest zatem nowa, „post-feministyczna” perspektywa. Eliminacja wszelkich struktur, zwłaszcza językowych, ma stworzyć całkowicie neutralną, pod kątem normatywności sterylną

¹⁴ „Chodzi o tu o takie powtarzanie, które prowadziłyby do radykalnego namnożenia kulturowych płci i następnie destabilizacji tych właśnie jej norm, na których powtarzanie się opiera” — J. Butler, *Uwikłani w płeć*, s. 263.

¹⁵ Tytuł polskiego tłumaczenia tej książki — *Uwikłani w płeć* zupełnie nie oddaje przesłania dzieła, a może sugerować wręcz esencjalny związek płci biologicznej i kulturowej, co J. Butler zdecydowanie kwestionuje. Zob. uwagi tłumaczki: K. Krasuska, *Gra w przekład*, w: J. Butler, *Uwikłani w płeć*, s. 264 nn.

¹⁶ Por. E. Crandall, *Gender Confusion*, w: *Encyclopedia of Sex and Gender*, t. 1, s. 612–613.

¹⁷ Por. J. Butler, *Uwikłani w płeć*, s. 94–95.

¹⁸ Por. P.-I. Villa, *(De)konstruktion und Diskurs-Genealogie*, s. 141.

przestrzeń, gdzie każde indywiduum mogłoby dokonać swobodnego wyboru własnej tożsamości, przy czym wybór ten nie musi być wcale jednorazowy, ale może być dowolnie modyfikowany i zmieniany¹⁹. Płeć kulturowa jest przecież jedynie konstruktem. Każde indywiduum może zatem w każdym momencie swojej egzystencji „nadpisać” nową tożsamość w miejsce dotychczasowej. Charakterystyczna dla filozofii postmodernistycznej analogia języka i pisma, jaka pojawia się często w rozważaniach Judith Butler, nie jest tutaj przypadkowa. Jak w większości koncepcji dekonstruktywistycznych, nowe formowanie języka uznawane jest za środek inicjujący przemiany społeczne a zatem także imperatyw polityczny o dużym znaczeniu: zmiana języka (*linguistic turn*) ma pociągnąć za sobą zmianę etyki (*ethical turn*)²⁰.

III. UWAGI KRYTYCZNE

Idee, które podnoszą roszczenie bycia kluczem do całościowego rozumienia rzeczywistości, niosą w sobie zazwyczaj pewne, skądinąd cenne elementy. Nawet bardzo krytyczny ogląd optyki genderowej nie będzie kwestionował samego wpływu osoby i jej kontekstu kulturowego na kształt i ekspresję własnej tożsamości płciowej. Nic, co człowiek świadomie przeżywa na poziomie fizjologicznym, nie jest „samą naturą”, ale uświadomione, staje się zadaniem dla ludzkiej wolności, zadaniem o istotnym wymiarze normatywnym. Klasyczna, również teologiczna antropologia uwydatnia ludzką kreatywność, na którą człowiek jest w pewnym sensie zdany. Ubóstwo instynktów z jednej, a odpowiedzialna wolność z drugiej strony niemalże skazują człowieka na świadome kształtowanie siebie i swojej życiowej przestrzeni. Dotyczy to także niektórych aspektów tożsamości płciowej. Nie ulega również wątpliwości, że szereg naturalistycznie uzasadnianych ról i zachowań, należy uznać za kulturowo uwarunkowane, a tym samym wymagające weryfikacji. Nie sposób też zaprzeczyć, że wykrzywione interpretowanie naturalnych różnic między płciami prowadziło w historii do konstruowania struktur, także mentalnych, dyskryminujących kobiety. Mimo tych, raczej drugorzędnych pozytywnych elementów, nie sposób nie sformułować w odniesieniu do idei *gender* zasadniczych krytycznych pytań.

Podjmując dyskusję z perspektywą genderową, szczególnie zradykalizowaną w pismach J. Butler należy odnieść się najpierw do jej epistemologicznych i antropologiczno-ontologicznych przesłanek. Założenie, że podmiot nie jest nigdy do końca określony, ale staje się obiektem nieustającego autoprojektu i konstrukcji

¹⁹ Inna propagatorka idei gender, K. Bornstein mówi o „płynności gender”, która miałaby polegać na umiejętności wyboru między nieograniczonymi wariantami płci kulturowej, na dowolny okres oraz bez wszelkich reguł i granic; zob. K. Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, New York 1994, s. 52.

²⁰ H.-B. Gerl-Falkowitz przytacza przykład propozycji pochodzących z USA i Australii, w których idea gender prowadzi do zmian w gramatyce języka angielskiego. By język był gender-neutralny, popularyzuje się używanie zaimków *they* lub *their* w znaczeniu właściwym dla liczby pojedynczej, mimo że prowadzi to do językowego zamętu (np. „This person carries their bag under their arm”); por. H.-B. Gerl-Falkowitz, *Gender: eine Theorie auf dem Prüfstand*, „Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«” 35 (2006), s. 357–358.

(*subjectivation*²¹), będącej efektem dyskursu społecznego, musi prowadzić do negacji możliwości wolnego działania. Podmiot nie jest tu utożsamiany z uprzednio już istniejącym indywiduum. Nie poprzedza bowiem dyskursu, ale jest jego wynikiem. Takie założenie prowadzi do wniosku, że podmiot jest nieuchronnie uwikłany w dominujące społecznie i kulturowo struktury, bo gdyby chciał je zakwestionować, musiałby tym samym zakwestionować czynnik, który go stworzył²². Wniosek jest oczywisty: suwerenność jednostki jest złudzeniem, co najwyżej można mówić o „podmiocie postsuwerennym”. Co jednak umożliwia tak uwikłanemu podmiotowi stawianie oporu hegemonicznym dyskursom, których produktem jest przecież on sam?

Także w gronie umiarkowanych zwolenników idei *gender* dostrzegane są problemy z rozumieniem ciała, które w butlerowskiej wizji płci pozostaje skrajnie niedookreślone, niemalże sterylne. „Jak dyskursy materializują się w przeżycia, w uczucia takie, jak wstyd i pożądanie, o tym Butler milczy”²³. Tożsamość płciowa jako produkt kulturowy, nie tylko *może*, ale *powinna* być, jej zdaniem, dowolnie określana przez podmiot, przy czym każda ostateczna identyfikacja z jakąś płcią kulturową oznaczałaby nieuchronną stratę i zacieśnienie. Jedyłą sensowną drogą byłaby zatem odmowa jakiegokolwiek jednoznacznej autodeklaracji płciowej i związanej z nim pojęciowej/językowej konotacji²⁴. Proponowane przez J. Butler subwersywne (ang. *subversive* — wywrotowy) i kreatywne odejście do kwestii tożsamości płciowej jest opcją jednoznacznie negatywną. Obietnica świata lepszego i wolnego od ucisku wobec mniejszości jest jednak nierealna, wręcz utopijna, jeżeli poza postulatem zniszczenia starych struktur nie przedstawia się żadnej alternatywy. Butler wikła się tu we własne założenia, gdyż nawet jeżeli sugeruje, że nowy porządek sam się wyłoni na gruzach starych struktur, to właściwie i on nie będzie niczym innym, jak tylko kulturowo i politycznie skonstruowaną strukturą. Postulując z jednej strony totalną de(kon)strukcję struktur polityczno-kulturowych jako wyniku niedopuszczalnego ograniczania jednostki, wprowadza na ich miejsce nowe, nieuchronnie również opresyjne (jak to wynika z niektórych inspirowanych ideą *gender* rezolucji²⁵) schematy myślowe i struktury polityczne. Radykalnie konsekwentne byłoby totalne odrzucenie jakiegokolwiek porządku społecznego w zakresie płci kulturowej. Trudno sobie jednak wyobrazić istnienie społeczeństwa bez jakiegoś minimum wspólnych wartości w tym zakresie. Nawet jeżeli sama

²¹ „Subjektivation ist buchstäblich die Erschaffung eines Subjekts, das Reglementierungsrinzip, nach dem ein Subjekt ausformuliert oder hervorgebracht wird” — J. Butler, *Das Subjekt der Unterwerfung*, s. 81.

²² Por. tamże, s. 20–21. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na opartą na refleksji S. Freuda i F. Nietzschego radykalnie negatywną koncepcję sumienia u J. Butler. Jest ono jedynie „niezbędną fikcją”, bez której podmiot nie mógłby istnieć; zob. tamże, s. 56–76. Każda norma moralna, która jest w rozumieniu Butler jedynie artefaktem, nie jest niczym innym, jak tylko uogólnioną przemocą — tamże, s. 63–65.

²³ P.-I. Villa, *(De)konstruktion und Diskurs-Genealogie*, s. 150.

²⁴ Tamże, s. 147.

²⁵ Wystarczy przyjrzeć się uważnie, w jaki sposób w *Rezolucji Parlamentu Europejskiego w sprawie Homofonii w Europie* określa się poglądy osób, które nie są gotowe uznać aktywności homoseksualnej jako równoważnej z heteroseksualną i jakie środki prawno-administracyjne zaleca się, by poglądy te zwalczać; zob.: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2006-0018+0+DOC+XML+V0//PL> (26 XI 2008).

Butler zdecydowanie nie zgadza się z zarzutem, jakoby zgodnie z jej poglądami tożsamość płciowa była czymś w rodzaju ubrania, które można dowolnie zmieniać, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że jej teoria kwestionuje istnienie autentycznej natury płci. Takie podejście wywołało krytykę szczególnie ze strony niektórych środowisk feministycznych.

Trudno nie uznać zarzutu, że Butlerowskie analizy są dokonywane w przestrzeni ahistorycznej i aempirycznej. Jej wizja płciowości niewątpliwie nie przystaje do wyników badań płci w ramach nauk przyrodniczych²⁶. Chociaż z faktów biologicznych nigdy bezpośrednio nie wynikają wnioski normatywne, to jednak nie da się również od nich abstrahować, dokonując namysłu nad znaczeniem ludzkiego ciała. Ludzka fizjologia od poziomu komórek rozrodczych jest ukształtowana z wyrażonym ukierunkowaniem na dopełnienie ze strony drugiej płci. Na poziomie genetycznym istnieje faktyczna binarność płci, istnieją tu jedynie mężczyźni lub kobiety. Z genetycznego punktu widzenia człowiek nie rodzi się „neutralny”, ale w wyposażeniu genetycznym każdej swojej komórki płciowo określony. Również endokrynologia wskazuje na odmienną gospodarkę hormonalną kobiet i mężczyzn. Oczywiście zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku możliwe są zaburzenia, które mogą mieć wpływ na subiektywne poczucie tożsamości płciowej. Nie niwelują one jednak prawidłowości, która rzeczywiście jest normą: płeć biologiczna nie pozostaje bez wpływu na tożsamość płciową.

Nie brak również badań z zakresu psychologii dziecięcej, które wskazują na istotne różnice między postrzeganiem i odczuwaniem u obydwu płci. Istnieją wrodzone predyspozycje społecznych zachowań, które ujawniają się już w wieku niemowlęcym, gdy kulturowe stereotypy nie zdążyły jeszcze wpłynąć na rozwój tożsamości osobowej²⁷. Obok cech *specyficznych* dla każdej płci, istnieje szereg cech *typowych*, które ujawniają się w różnych natężeniu i całej gamie wariantów. To, że różnice te bywają wykorzystywane jako uzasadnienie dyskryminacji ze względu na płeć, jest wprawdzie wyraźnym nadużyciem, nie może jednak prowadzić do ich kwestionowania, wbrew wiedzy medyczno-przyrodniczej.

IV. POLITYCZNA IMPLEMENTACJA — GENDER MAINSTREAMING

Idea gender zasługuje na zainteresowanie ze strony teologii także dlatego, że bardzo szybko przekształciła się z nurtu myślowego w szeroko zakrojony plan konkretnych działań, promowany ofensywnie na poziomie struktur państwowych

²⁶ Problem zniknie oczywiście, jeśli uzna się także zasadnicze cechy poznania empirycznego jak obiektywność czy uniwersalną weryfikowalność wyników za efekt suponowanego przez genderyzm uwikłania kulturowego. Wtedy jednak postawiłoby się pod znakiem zapytania całą współczesną wiedzę przyrodniczą, która miałaby być również ideologicznie uwikłana. Byłby to wniosek co najmniej wysoce kontraintuicywny, gdyż sugerowałby istnienie np. genderowo uwikłanej matematyki czy fizyki.

²⁷ D. Bischof-Köhler, *Von Natur aus anders. Die Psychologie der Geschlechterunterschiede*, Stuttgart – Berlin – Köln 2002, s. 380–384; por. także: O. Boulnois, *Haben wir eine geschlechtliche Identität? Ontologie und symbolische Ordnung*, w: „Internationale katholische Zeitschrift «Communio»” 35 (2006), s. 343 nn.; S. Kummer, *Das Unbehagen der Gleichheit. Auswege aus der Gender-Sackgasse*, „Imago Hominis” 2 (2006), s. 112–116.

i ponadnarodowych. Aktywiści genderowi nie kryją wcale, że ich celem nie jest jedynie (ani w pierwszym rzędzie) zainspirowanie filozoficzno-kulturowej dyskusji, ale doprowadzenie do konkretnych politycznych zmian — i to na najwyższych poziomach decyzyjnych, a przez to zainspirowanie i poniekąd „wymuszenie” zmiany sposobu myślenia o płci (mówi się tu o stereotypach), a co za tym idzie postaw społecznych. Chodzi zatem o radykalną rewolucję kulturową, dokonaną z jednej strony poprzez subwersywne i szokujące manifestacje, a z drugiej — poprzez nacisk polityczno-instytucjonalny. To właśnie kryje się pod pojęciem *gender mainstreaming*: optyka genderowa ma stać się dominującym nurtem kultury a także myślenia politycznego²⁸.

W wielu inicjatywach nie widać wprawdzie na pierwszy rzut oka przedstawionej powyżej radykalnej formy idei *gender*. Odnosi się wrażenie, że chodzi jedynie o nowy język, za pomocą którego formułowane są stare postulaty feministyczne. Kiedy kobiety islamskie na pierwszym islamskim kongresie feministycznym w Barcelonie w 2005 r. wezwały do „Gender-Jihadu”, to jego tłem nie była radykalnie dekonstruktywistyczna wizja rzeczywistości, a raczej walka o równe prawa dla kobiet oraz sprzeciw wobec zdominowanemu przez męską optykę sposobowi czytania świętych islamskich tekstów²⁹.

Również na poziomie struktur Unii Europejskiej idea *gender* jest kojarzona raczej z klasycznymi postulatami ruchów feministycznych. Wskazuje na to chociażby bardzo ogólna definicja *gender mainstreaming* sformułowana przez Radę Europy w 1998, a zaakceptowana jako obowiązujący kierunek działań politycznych w *Traktacie Amsterdamskim* w 1999 r. Zgodnie z nią chodzi o reorganizację, polepszenie, rozwój oraz ewaluację procesów politycznych, by wprowadzić uwzględniający tożsamość płciową punkt widzenia we wszystkich politycznych koncepcjach, na wszelkich poziomach i we wszystkich fazach politycznych procesów decyzyjnych. Inicjatorami tego konceptu mają być przede wszystkim osoby zajmujące stanowiska kierownicze (strategia *top-down*)³⁰. Zazwyczaj zamiar ten bywa rozumiany jako zapobieganie dyskryminacji kobiet i walka o równouprawnienie obu płci w dostępie do społecznych resursów³¹. Jednak wobec braku definicji pojęcia *gender* taki sposób podejścia bardzo łatwo może być utożsamiony także z niwelowaniem struktur binarnych na rzecz pluralności płci.

Analizując strategię protagonistów idei *gender* w sferze polityczno-społecznej, nie sposób nie wskazać na Czwartą Światową Konferencję w sprawach Kobiet, która odbyła się w Pekinie w 1995 r. To właśnie od tej konferencji rozpoczęło się intensywne forsowanie idei *gender* na poziomie działań politycznych państw

²⁸ Por. M. Cordes, *Gleichstellungspolitik: Von der Frauenförderung zum Gender Mainstreaming*, w: R. Becker, B. Kortendiek (red.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Heidelberg 2004, s. 716.

²⁹ Por. F. Rötzer, *Islamischer Feminismus*, w: <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/21/21235/1.html> (8 X 2008); G. Tremlett, *Muslim women launch international 'gender jihad'*, <http://www.guardian.co.uk/world/2005/oct/31/gender.religion> (1 XII 2008).

³⁰ M. Cordes, *Gleichstellungspolitik*, s. 717.

³¹ W niektórych publikacjach pojęcie *gender mainstreaming* jest utożsamiane z inicjatywami zmierzającymi do zrównania szans społecznych kobiet i mężczyzn; por. np. D. Doblhofer, Z. König, *Gender Mainstreaming. Gleichstellungsmanagement als Erfolgsfaktor. Das Praxisbuch*, Heidelberg 2008, s. 22–35.

i organizacji międzynarodowych, szczególnie ONZ. Szereg uczestniczek tej konferencji, przede wszystkim z państw rozwijających się, wskazywało na niespotykane do tej pory naciski i problemy, z jakimi zetknęły się nie tylko na samej konferencji, ale także w czasie pre-konferencji, które miały przygotować główną konferencję w Pekinie³². Dale O'Leary, obserwatorka na konferencji pekińskiej z ramienia jednej z organizacji pozarządowych³³, wskazuje na — wprawdzie nieoficjalną, ale faktyczną — rezygnację z zasady osiągania konsensusu, która do tej pory była przestrzegana przy formułowaniu rezolucji i deklaracji. Już od czasu konferencji klimatycznej w Rio de Janeiro w 1992 zasada ta była krytykowana jako blokująca postęp tych państw, które dążą do szybszych i bardziej radykalnych zmian.

Analiza trybu pracy w czasie konferencji w Pekinie, przyjętych postanowień, szczególnie tzw. „Deklaracji Pekinńskiej” oraz „Platformy Działania”³⁴, a także ich implementacji, skłania do kilku spostrzeżeń. Niewątpliwie w obu dokumentach zwraca się uwagę na szereg istotnych problemów, jak np. problem ubóstwa czy przemocy, których ofiarami stają się kobiety. Istotny i godny poparcia jest też postulat edukacji kobiet, szczególnie w tych częściach świata, gdzie jest on utrudniony. Trzeba jednak krytycznie zwrócić uwagę na kwestię definicji pojęć i ogólnie — języka, jakim posłużono się w formułowaniu dokumentów konferencji pekińskiej. Próżno byłoby szukać w tych dokumentach takich pojęć jak „macierzyństwo” czy „małżeństwo”, użytych w pozytywnych konotacjach. Chociaż pojęcie „rodzina” pojawia się sporadycznie jako podstawowa komórka społeczeństwa, to jednak nie jest nigdzie definiowane; wspomina się jedynie o mnogości form rodziny (nr 30). Pojęcia te pojawiają się raczej w kontekście przymusu do zawierania małżeństwa, macierzyństwa nieletnich kobiet, ryzyka zdrowotnego dla matek itp. Często i wyłącznie w pozytywnym zabarwieniu pojawia się za to pojęcie „partnerstwo mężczyzn i kobiet” czy „zdrowie reprodukcyjne kobiet”³⁵ oraz „równość”. W całym obejmującym niemalże sto pięćdziesiąt stron dokumencie nie sposób odnaleźć pozytywnego odniesienia do pracy domowej kobiet, które rezygnują z pracy zawodowej, pragnąc się poświęcić wychowaniu dzieci. Obok postulatu *równouprawnienia* w klasycznym rozumieniu tego słowa, szczególnie w odniesieniu do szans społecznych i dostępie do surowców i usług, podnoszony jest także postulat *równości* kobiet i mężczyzn, co suponuje ich tożsamość i zamienność. Postulat ten pojawiał się już wcześniej jako jeden z czołowych postulatów radykalnego feminizmu. Nie chodzi tu jedynie o przestrzeń społeczną, ale o całkowitą, nawet statystyczną równość, która ma zostać także wymuszona na płaszczyźnie rodziny, gdyż to ona w swoim tradycyjnym kształcie (klasyczna teza

³² Zob. M.A. Glendon, *What happened in Beijing*, „First Things” 59 (1996), s. 30–36.

³³ Zob. analizę przedpola i samej konferencji w Pekinie: D. O'Leary, *The Gender Agenda — Redefining Equality*, Lafayette 1997, s. 155–163.

³⁴ Zob. *Beijing Declaration and Platform for Action*, Fourth World Conference on Women, 15 September 1995, A/CONF.177/20 (1995) and A/CONF.177/20/Add.1 (1995), w: <http://www1.umn.edu/humanrts/instate/e5dplw.htm> (24 XI 2008).

³⁵ Zob. ostrą krytykę tego punktu rezolucji na łamach renomowanego czasopisma medycznego „The Lancet”, gdzie koncentracja na kontroli urodzin — co oznacza w praktyce prawo do aborcji — została określona jako nowy kolonializm; zob.: *Women in the Word*, „The Lancet” z 22 lipca 1995, s. 195.

F. Engelsa!) jest przyczyną i pra-tytem ucisku kobiety. Dochodzi tu do głosu klasyczna genderowa teza: czynienie różnic między płciami oznaczają klasyfikację, klasyfikacja oznacza nierówność, a nierówność musi oznaczać niesprawiedliwość.

Centralnym pojęciem dokumentów końcowych konferencji pekińskiej jest jednak pojęcie *gender*, które zdaje się określać zasadniczy kierunek działań oraz stanowi swego rodzaju „filtr”, przez który muszą przejść wszelkie inne inicjatywy, zanim zostaną przyjęte. Pojawia się ono ponad 200 razy (przy jedynie nielicznym stosowaniu pojęcia „matka”), a używane często w dokumencie wyrażenie *mainstreaming a gender perspective* (nr 191) dało początek zwrotowi *gender mainstreaming*³⁶. Uczestniczki konferencji zwracały uwagę na radykalny sprzeciw gremium prowadzącego wobec jakiegokolwiek próby zdefiniowania pojęcia *gender*, czego domagały się delegacje szeregu krajów rozwijających się. Ostatecznie wskazano jedynie na to, że pojęcie to powinno być rozumiane zgodnie z powszechnie przyjętym jego znaczeniem, co faktycznie oznacza brak definicji³⁷. Taka postawa nie dziwi wobec tego, że redefinicja dotychczas jednoznacznie zdefiniowanych pojęć oraz wprowadzanie nowych przy jednoczesnym braku ich precyzyjnego zdefiniowania jest charakterystyczną cechą ponowoczesnej próby zmiany etyki przez zmianę pojęć. W tym przypadku jednak dokonuje się ona na płaszczyźnie jednej z najbardziej wpływowych międzynarodowych instytucji, aspirującej do odgrywania roli wiodącej siły politycznej w świecie³⁸.

V. REFLEKSJA TEOLOGICZNA WOBEC IDEI GENDER

We współczesnej literaturze teologicznej pojawiają się próby adaptacji idei *gender* do refleksji teologicznej, bądź nawet próby uprawiania teologii w kontekście nowego paradygmatu rodzajowego. Bazują one nierzadko na „hermeneutyce

³⁶ „Governments and other actors should promote an active and visible policy of mainstreaming a gender perspective in all policies and programmes so that before decisions are taken, an analysis is made of the effects on women and men, respectively”.

³⁷ Zob.: *Die Gender Agenda. Eine Zusammenfassung von C.R. Vonholdt*, Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft. Bulletin 1 (2007), s. 11–13.

³⁸ Groteskowym przykładem zmian językowych sprokurowanych idea *gender* jest propozycja rządu hiszpańskiego z 2005 r. dotycząca nazewnictwa w aktach urodzenia. W myśl wprowadzonego rozporządzenia zniknęły z nich rubryki „ojciec” i „matka”, a na ich miejsce pojawiły się rubryki „Rodzic (*Progenitor*) A” oraz „Rodzic B”. W uzasadnieniu tego rozporządzenia rząd hiszpański stwierdził, że nowe nazewnictwo lepiej odzwierciedla prawny status par homoseksualnych i zapobiega ich dyskryminacji; zob. tekst rozporządzenia ministerialnego nr 3764 (BOE 53/2006) w: http://64.233.183.104/search?q=cache:cGUneddC8J:cpapx.xunta.es/export/sites/default/xustiza/PDF/ORDEN_JUS_568-2006.pdf (8 X 2008): „La expresión «Padre» se sustituirá por la de «Progenitor A», y la expresión «Madre» por la de «Progenitor B»”. Na odbytym w 2006 r. w Walencji Kongresie Rodzin kard. Trujillo stwierdził ironicznie, że w myśl tego prawa należałoby zapewne zmienić określenie „Ojciec Święty” na „Święty Rodzic” („The Holy Progenitor”); por. H-B. Gerl-Falkovitz, *Gender-Theorie auf dem Prüfstand*, s. 369, przyp. 9.

W kontekst zamierzonej zmiany etyki przez zmianę pojęć wpisuje się także propozycja, jaką w 2004 r., krótko przed swoją śmiercią, wyraził na łamach „Le Monde” jeden z czołowych filozofów postmodernistycznych, Jacques Derrida. Zaproponował on by z francuskiego kodeksu prawa cywilnego wykreślić pojęcie małżeństwa; por. M. Peters, *Willkür als Moralgesetz*, „Disputa” 10 (2007), s. 37.

podejrzeń”, która widzi w dotychczasowym sposobie uprawiania teologii jedynie produkt umysłów uwikłanych w heteroseksualną matrycę. Autorzy (w większości autorki) optujący za takim sposobem uprawiania teologii, rozpoczynają swoje rozważania zazwyczaj od feministycznej egzegezy Ga 1,27: „Nie ma już żyda ani poganina, nie ma niewolnika, ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”³⁹. Tekst ten miałby być potwierdzeniem antyesencjalistycznego impetu Jezusowej Ewangelii, która niweluje różnice wynikające z płci. W tym samym kluczu interpretuje się inne teksty ewangeliczne, np. Mk 3,35, gdzie Jezus relatywizuje więzy krwi, a co za tym idzie — rzekomo także takie „detale”, jak cechy płciowe („matka”, „brat”) na rzecz więzów wynikających ze wspólnego wypełniania woli Bożej. Tego typu interpretacje nie wytrzymują jednak próby historyczno-krytycznej egzegezy. Teksty nowotestamentalne niosą ze sobą wprawdzie silny ładunek społeczno-krytyczny, relatywizujący niezgodne z Ewangelią struktury społeczne, jednak nie wykazują nigdzie tendencji ontologicznej relatywizacji różnicy płci. Powyższe zabiegi należy zatem uznać bardziej za projekcję matrycy genderowej w przesłanie ewangeliczne, niż doszukiwać się faktycznej obecności w nim przesłanek relatywizujących binarne rozumienie płci⁴⁰.

Genderyzm wytworzył pewien zamknięty system nie tylko myślowy, ale światopoglądowy, którego punktem wyjścia nie są przesłanki naukowe, ale swoiste „podejrzenie”, że dotychczas powszechnie podzielane naukowo-kulturowe konstanty dotyczące ludzkiej natury są wynikiem wszechogarniającej, patriarchalnej matrycy. Teologia nie podziela tego rodzaju spiskowej teorii dziejów ludzkiej kultury. Choć w ekspresji swojej płciowości człowiek nie jest całkowicie zdeterminowany przez swoją płciową naturę, to jednak kultura nie jest nigdy całkowicie płciowo neutralna, ani też całkowicie dowolna. Stąd radykalna teza, że tożsamość płciowa jest *całkowicie* niezależna od płci biologicznej; że jest jedynie swobodnie szybującym, nie zakotwiczonym w naturze artefaktem i stąd może, a nawet powinna być konstruowana *wyłącznie* kulturowo, musi być z teologicznego punktu widzenia zakwestionowana.

Elementem idei *gender*, która w perspektywie teologicznej budzi największe zastrzeżenia, jest całkowita banalizacja, a nawet deprecjacja ciała na rzecz wolności jednostki. Odnosi się wrażenie, że genderowe indywidua to nie-wcielone, wolne

³⁹ Por. np. R. Ammicht Quinn, *Was hat Eva mit Maria zu tun. Theologie, Ethik und Kategorie Geschlecht*, w: U. Konnertz, H. Haker, D. Meth (red.), *Ethik — Geschlecht — Wissenschaft. Der „ethical turn” als Herausforderung für die interdisziplinären Geschlechterstudien*, Paderborn 2006, s. 165–179. Autorka wskazuje m.in. na pozytywne aspekty konfrontacji teologii z ideą *gender*, do których należy zakwestionowanie sterylnej neutralności myślenia „naukowego”, objawiającej się w radykalnym rozdzieleniu sfery racjonalnej i emocjonalnej. Interesujące rozważania snuje także Dietmar Mieth, poddając analizie w perspektywie genderowej wybrane kazania Mistra Eckharta. D. Mieth, *Gott, Mensch und Gender. Eine Perspektive für Meister Eckharts Frauenpredigten*, „Theologische Quartalschrift” 185 (2005), s. 77–94; zob także starszą wprawdzie, ale dotyczącą już problematyki genderowej pracę zbiorową wydaną w serii „Quaestiones Disputatae”: Th. Schneider (red.), *Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg – Basel – Wien 1989.

⁴⁰ Por. I. Karle, „Da ist nicht mehr Mann noch Frau (...)”. *Theologie jenseits der Geschlechtsdifferenz*, Gütersloh 2006.

umysły, których życie toczy się niezależnie od wymiaru cielesnego⁴¹. Ciało jest tu faktycznie traktowane jako czysta, płciowo neutralna tablica, na której upodmiotowujące siebie indywiduum „zapisuje” swoją płciową tożsamość, by po jakimś czasie ją „zetrzeć”, nadpisując nową. Ciało staje się przedmiotem, jakby nie należącym do podmiotu, a przezeń jedynie dowolnie używanym⁴². W perspektywie teologicznej ukierunkowanie homo-, bi- czy transseksualne nie jest jednym z wielu możliwych i równoważnych rodzajów (*gender*), ale będzie postrzegane w kategoriach zaburzenia psychoseksualnego, uwarunkowanego czy to czynnikami fizjologicznymi, czy też — co wydaje się bardziej prawdopodobne — zaburzeniami istotnych relacji między dzieckiem a rodzicami w trakcie wczesnego rozwoju osobowości⁴³.

Teologia dostrzega w idei *gender* spotykaną już w myśli starożytnej, a rozwiniętą w epoce nowożytności (szczególnie poczynając od XVIII w.) formę dualizmu, która coraz bardziej identyfikuje człowieczeństwo z umysłem, a tym samym coraz bardziej deprecjonuje ciało. Chrześcijaństwo zna w swojej historii ruchy inspirowane m.in. myślą gnostycką, które charakteryzował podobny dystans, a czasami nawet wrogość wobec ciała (np. manicheizm). Do dzisiaj spotyka się elementy przeakcentowanego dystansu do ciała i cielesności w niektórych nurtach chrześcijańskiej duchowości. Jednak główne kierunki myśli chrześcijańskiej zawsze podkreślały istotne znaczenie cielesności, które wypływa z jednej z fundamentalnych prawd wiary — prawdy o Wcieleniu Logosu. Wyrażając prawdę o wcieleniu Słowa, autor prologu Ewangelii św. Jana wybiera spośród dostępnych w grece pojęć to, które mocno podkreśla realność wcielenia w ludzkim ciele: „Słowo stało się ciałem (*Logos sarx egeneto*)” (J 1,14). Wcielenie oznacza nie tylko, że Logos przyjmuje ludzkie ciało, ale także, że przyjmuje ciało naznaczone płcią⁴⁴. Prawda o Wcieleniu stanowi jeden z zasadniczych czynników, kształtujących chrześcijańskie podejście do ciała ludzkiego⁴⁵.

Dopiero w świetle prawdy o Wcieleniu biblijny opis stworzenia człowieka nabiera pełnego sensu. *Księga Rodzaju* nie opisuje stworzenia androgynicznego

⁴¹ Odnosząc się do komentarzy, jakie sprowokowała książka *Gender Trouble*, J. Butler stara się w późniejszych publikacjach osłabić radykalny ton swoich tez. Ciało może jednak być miejscem dla całej gamy kulturowo rozwijanych możliwości tożsamości płciowej; zob. J. Butler, *Körper von Gewicht* (ang. *Bodies that Matter*), Frankfurt am Main 1997, s. 11.

⁴² H.-B. Gerl-Falkovitz, *Gender-Theorie auf dem Prüfstand*, s. 359–360.

⁴³ C. Vonholdt stwierdza w oparciu o analizę badań empirycznych przeprowadzonych na początku XXI w., że teza o wrodzonym charakterze skłonności homoseksualnej, nie została dotychczas dowiedziona. Analizuje także obszernie inne hipotezy; por. C. Vonholdt, *Homosexualität verstehen*, „Internationale katholische Zeitschrift «Communio»” 35 (2006), s. 374–385.

⁴⁴ „Schöpferisches, erlaubtes, leibhaftes Anderssein auf dem Boden gemeinsamer göttlichen Grundausstattung — mit dem Antlitz von Frau oder Mann: Das ist der Vorschlag des Christentums an alle Einebnungen, Dekonstruktionen, Neutralisierungen” — H.-B. Gerl-Falkovitz, *Gender-Theorie auf dem Prüfstand*, s. 365.

⁴⁵ Zdaniem Petera Henriciego, z teologicznego punktu widzenia Wcielenie odwiecznego Słowa objawia ostateczny sens binarności płci, gdy się je postrzega w kontekście normalnej i optymalnej dla osobowego rozwoju dziecka relacji z obojgiem rodziców, ojcem i matką. Ta podwójna relacja w odniesieniu do Słowa Wcielonego oznacza z jednej strony relację z Ojcem jako Prażródłem życia, a z drugiej strony z całym rodzajem ludzkim (por. P. Henrici, *Meta-Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen*, „Internationale katholische Zeitschrift «Communio»” 35 (2006), s. 325–326).

człowieka, który by sam sobie wystarczał, ale podnosi różnicę płciową do rangi obrazu Boga (por. Rdz 1,27), nie na zasadzie naiwnej antropomorficzności, ale dla podkreślenia powołania człowieka do bytowania w dialogicznej, płciowo dwoistej wspólnocie. Do istoty człowieka należy więc konieczność i potrzeba autotranscendencji i dopełnienia, którego człowiek nie osiąga inaczej, jak tylko dając siebie drugim⁴⁶. Choć w perspektywie teologii dogmatycznej ludzka dusza bywa często postrzegana jako aseksualna, to jednak jako *forma* indywidualnego ludzkiego ciała uzyskuje ona trwałą i nieodwołalną płciową konotację.

Odwoływanie się w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o prawdziwie ludzkie działanie do płciowej natury osoby nie musi natychmiast być postrzegane w kategoriach błędu naturalistycznego. W perspektywie nauki o stworzeniu rzeczywistość, w tym także binarność płci, jest normatywnie doniosła, co oczywiście nie może być odczytane bez pośrednictwa rozumu. W oparciu o analizę rzeczywistości rozum ludzki formułuje adekwatne do duchowo-cieleśnej natury osoby normy postępowania⁴⁷. Nie kwestionując szerokiej gamy kulturowo uwarunkowanych form wyrazu męskości i kobiecości, teologia będzie wskazywała na to, że binarność płci, jak żadna inna cecha istoty ludzkiej, jest fundamentalna i pierwotna. Binarność płci nie oznacza przy tym odmienności gatunkowej, ale stanowi podwójny wariant bycia człowiekiem, a jednocześnie odzwierciedla podstawowy wymiar samorealizacji osoby: dokonuje się ona poprzez miłość, a więc wyjście ku drugim. Dwupłciowość staje się w ten sposób ikoną ludzkiej transcendencji, rozumianej jako fundamentalna potrzeba, bez zaspokojenia której pełny rozwój osoby nie jest możliwy. W ten sposób teologiczna perspektywa rozumienia płci i ciała wskazuje na istotny wymiar, który pozwala postrzegać bipolarność płci nie w charakterze zagrożenia, prowadzącego nieuchronnie do konkurencji i dyskryminacji. Odmienność ta prowadzi raczej do wzajemnej fascynacji i komplementarności.

VI. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA WOBEC WYZWANIA GENDERYZMU

Magisterium Kościoła zareagowało, jak się wydaje, dosyć wcześnie na wyzwanie, jakie niesie ze sobą idea *gender*. Warto zwrócić uwagę chociażby na dwa dokumenty, których związek ze sporem o rolę płci wydaje się być bezsporny. Pierwszym z nich jest list, który 26 maja 1995 r., na przedpolu wspomnianej wyżej konferencji w Pekinie, Jan Paweł II skierował do Gertrude Mongella wybranej na sekretarz generalną tej konferencji. W liście tym poruszona została przede wszystkim problematyka statusu kobiety, jednak niektóre jego fragmenty odnoszą się również do postulatów podnoszonych w ramach idei *gender*. Papież wyraża w swoim liście nadzieję, że konferencja w Pekinie przyczyni się do promocji autentycznej wizji godności kobiety, co pozwoli spełnić jej słuszne aspiracje w odniesieniu do roli i znaczenia w społeczeństwie. Opowiadając się zdecydowanie

⁴⁶ Por. C.R. Vonholdt, *Homosexualität verstehen*, s. 371; por. także L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3, Schöpfung als Heilseröffnung, Aachen 1997, s. 216–219, 260–263.

⁴⁷ Por. J. Splatt, *Der Mensch — männlich und weiblich erschaffen*, „Internationale katholische Zeitschrift «Communio»” 35 (2006), s. 329.

za równouprawnieniem kobiet i mężczyzn w życiu społecznym, papież podkreśla jednocześnie, że równa godność nie oznacza tożsamości. „Taka tożsamość zubożyłaby jedynie kobiety i całe społeczeństwo, zniekształcając lub niszcząc niepowtarzalne bogactwo i wewnętrzną wartość kobiecości”⁴⁸. Zamiast utożsamienia i zamienności, papież przywołuje klasyczny model głębokiej wzajemnej komunii i współpracy między kobietą i mężczyzną.

Papież podkreśla także fundamentalną rolę rodziny jako środowiska, w którym nowy człowiek może w pełni się rozwijać jako osoba. Ale również na płaszczyźnie społecznej nie sposób nie dostrzec „wyjątkowej roli kobiet w humanizacji społeczeństwa i w kierowaniu go ku pozytywnym celom solidarności i pokoju”⁴⁹. W tym kontekście Jan Paweł II w mocnych słowach potępia dyskryminację kobiet w życiu społecznym i zawodowym, pisząc także o historycznym długu mężczyzny wobec kobiety: „Historia jest pisana prawie wyłącznie jako opowieść o dokonaniach mężczyzn, podczas gdy jej najlepsza część jest bardzo często kształtowana przez wytrwałe i konsekwentne działanie kobiet na rzecz dobra”⁵⁰. Jan Paweł II w swoim przesłaniu wskazuje także na banalizację płciowości, szczególnie w przekazach medialnych, której ofiarami stają się w pierwszym rzędzie kobiety. List kończy się znamienym ostrzeżeniem. Papież jest świadom wagi decyzji, jakie zostaną podjęte na konferencji i wzywa do wystarczającej wrażliwości, „aby uniknąć niebezpieczeństwa, jakim jest planowanie działań oderwanych od realnych potrzeb i aspiracji kobiet, które konferencja ma przecież popierać i którym ma służyć”⁵¹. Omówiony w poprzednim paragrafie przebieg konferencji pekińskiej oraz podjęte uchwały stały się niestety świadectwem braku wrażliwości, do której Jan Paweł II nawoływał.

Drugim dokumentem Magisterium, na który warto zwrócić tu uwagę, jest *List Kongregacji Nauki Wiary do Biskupów Kościoła katolickiego z 2004 r.* Już tytuł tego dokumentu (*O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*), który wydaje się być truizmem, jest niezrozumiały bez kontekstu idei *gender*. Już we wstępnym rozdziale dokument w wyraźny sposób nawiązuje do idei *gender*, wskazując na tendencje dążące do zminimalizowania różnic cielesnych między kobietą i mężczyzną, a wyeksplikowaniu wymiaru kulturowego płci. W tendencji tej należy dostrzec — jak to określono w *Liście* — głębsze przyczyny: „dążenie osoby ludzkiej do wyzwolenia się od swoich uwarunkowań biologicznych”⁵². Idea *gender* jest tu pojmowana jako nowa odsłona postkartezjańskiej wizji osoby, w której punkt ciężkości zostaje tak dalece przesunięty w stronę wymiaru psychiczno-duchowego, że ciało przestaje odgrywać jakąkolwiek istotną rolę. Wizja ta musi prowadzić do redukcji roli rodziny, która jest zbudowana na dwubiegunowej relacji między ojcem i matką. Biblijny opis stworzenia odsłania

⁴⁸ Jan Paweł II, *It is with genuine pleasure*. List do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie, nr 3, w: http://pokolenie-jp2.pl/info.php?dzial=1995_05_26 (17 XI 2008).

⁴⁹ Tamże, nr 5.

⁵⁰ Tamże, nr 6.

⁵¹ Tamże, nr 9.

⁵² Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, Kraków 2004 (dalej: WMK), nr 3.

wizję głębokiej komplementarności mężczyzny i kobiety: są oni dla siebie „drugim «ja» we wspólnym człowieczeństwie”⁵³. Ciało ludzkie zostało od początku naznaczone znamieniem płciowości, tzn. męskości lub kobiecości, przez co zawiera ono w sobie „atrybut «małżeński», to znaczy zdolność wyrażenia miłości”⁵⁴. Stąd każda banalizacja płciowości jako rzeczywistości nieistotnej, drugorzędnej, a nawet wtórnie wytworzonej i stanowiącej strukturę ucisku społecznego jest diametralnie odmienna od chrześcijańskiej wizji płciowości. Przedstawiona w liście wizja płci podkreśla nigdy nie anulowany, mimo ludzkiej grzeszności, pra-zamiar Stwórcy, na mocy którego człowiek został stworzony do istnienia w komunii osób na podobieństwo Boga. Kobieta i mężczyzna zostali stworzeni do tej wyjątkowej wspólnoty osób, w której istnieją oni nie tylko „«obok siebie» czy nawet «razem ze sobą», ale [...] wzajemnie jedno dla drugiego”⁵⁵. Ten istotny wymiar proegzystencji, wyrażający się w osobowościowej, a nie tylko biologicznej różnicy płci, musi być — ze względu na swoją podatność na zranienie ludzką grzesznością — nieustannie na nowo odkrywany i uzdrawiany. Chrześcijańska wizja płci postrzega zatem relację między płciami w kategoriach współpracy, opartej na ich komplementarnej odmienności, co stanowi opcję zasadniczo odmienną do genderowego utożsamienia płci i płynącej zeń zamienności, z czego wynika roszczenie statystycznej równości.

VII. WNIOSKI

Idea *gender* stanowi niewątpliwie wyzwanie dla teologii, ale także — w obliczu ofensywnego polityczno-społecznego i medialnego jej promowania — dla duszpasterskiego i społecznego zaangażowania Kościoła. Elementem ochrony ewangelicznej wizji osoby jest m.in. sprzeciw wobec zmiany definicji małżeństwa i rodziny. Tam, gdzie zrównuje się z małżeństwem partnerskie związki jednopłciowe, którym dodatkowo przyznaje się prawo do adopcji dzieci, małżeństwo i zbudowana w oparciu o nie rodzina zostają zredukowane do rangi pewnej opcji, jednej z wielu, które regulują relacje seksualne. Programy, również wychowawcze, które banalizują płciowość, promując zachowania dyskredytujące binarność płci (*cross gender behavior*), nie mogą być uznane za służące prawdziwemu dobru społeczeństwa i jego poszczególnych członków. Oczekiwanie, że nowa kultura, zbudowana na zniwelowaniu wszelkich objawów normatywnej binarności płci, zaowocuje nową kreatywnością i niespotykaną dotąd paletą możliwości osobistego rozwoju, musi być uznane za mit⁵⁶. Krytyczne stanowisko wobec idei *gender* ze strony Kościoła wynika z faktu, że domaga się ona akceptacji dla zachowań, które do tej pory nie tylko w kulturze i religii, ale także w wielu kodeksach prawnych, uchodziły za

⁵³ WMK, nr 6.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ WMK nr 6; por. tamże, nr 7: „Równa godność osób realizuje się w komplementarności fizycznej, psychologicznej i ontologicznej, dając miejsce dla harmonijnej «jedno-dwoistości» relacyjnej, którą tylko grzech i «struktury grzechu» wpisane w kulturę uczyniły potencjalnie konfliktualną”.

⁵⁶ D. Lee Mundy, *Die Auflösung von Geschlecht und die Dekonstruktion von Frausein und Mannsein*, „Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft. Bulletin” 1 (2007), s. 43–44.

niemoralne i społecznie szkodliwe. Oczywiście los osób, które doświadczają niezgodności swojej płci biologicznej z poczuciem własnej tożsamości płciowej, nie może być ignorowany. Szacunek dla każdego człowieka, niezależnie od jego tożsamości seksualnej nie polega jednak na tym, by podnieść pojedyncze problemy tożsamości płciowej do rangi społecznej normy. Biologiczna płeć osoby jest rzeczywistością, z którą należy się liczyć, jeżeli tylko pragnie się pełnej psychofizycznej integracji.

THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY VERSUS GENDER CONCEPT

SUMMARY

The *gender* concept pertains not only to the discrimination problem, it goes far beyond that — its goal is working out a new image of human. The aim of the classical feminist ideology was to eliminate all structures which were based on the patriarch approach, and that both in social relations and in language. The fundamental influence of the biological sex on the identity was not brought into question. Within the *gender* concept that connection is open to doubt: biological gender and cultural *gender* are mutually independent. What is more, founding social structures on this connection, which results in setting up a bipolar code in the spheres of culture, social relations and language, should apparently lead to discrimination. To undo that, the division in male and female should be replaced with a number of „genders” which include both men and women as hetero-, homo-, bi- and trans-sexual humans. Every human should decide freely upon his/her identity with regard to a current sexual preference. Such an attitude deserves criticism and needs to be criticized for it signifies a total ignorance of the human corporeality. Not only biology and endocrinology, but also psychology confirm that there is a difference in the way the male and the female bodies perform their functions; their identities are also different- due to their sexual nature. Giving birth remains inextricably connected with the female body. The *gender* concept marginalizes the basic bodily dimension of the human person, confining him/her to a freedom entirely disconnected from the basis which is the living human body.

THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE IN KONFRONTATION MIT DER GENDER-IDEE

ZUSAMMENFASSUNG

Die *Gender*-Idee bezieht sich nicht nur auf die Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes, sondern reicht viel tiefer: es geht um ein neues Menschenbild. Die klassische feministische Sicht hatte als Anliegen die Eliminierung der auf patriarchalen Prämissen gebauten Strukturen, und dies sowohl im Bereich der gesellschaftlichen Beziehungen, als auch im Bereich der Sprache. Der fundamentale Einfluss des biologischen Geschlechtes auf die personale Identität wurde dabei nicht in Frage gestellt. Im Rahmen der *Gender*-Idee wird gerade dieser Zusammenhang kontestiert: das biologische und das kulturelle Geschlecht werden als voneinander unabhängig gesehen. Mehr noch: Die Ausgestaltung der gesellschaftlichen Strukturen entsprechend dieses Zusammenhangs, was in der bipolaren Kodierung im Bereich der Kultur, gesellschaftlichen Beziehungen und Sprache sichtbar wird, begünstigt

angeblich die strukturelle Diskriminierung. Um sie zu beseitigen, muss man die Aufteilung auf das männliche und weibliche Geschlecht mit einer ganzen Reihe von *Gendern*, welche hetero-, homo-, bi-, und transsexuelle Männer und Frauen umfassen, ersetzen. Jedes Subjekt soll seine geschlechtliche Identität auf Grund der eigenen sexuellen Präferenzen frei bestimmen (ggf. verändern). Eine solche Sicht kann nicht unkritisch hingenommen werden. Sie bedeutet nämlich eine Banalisierung der menschlichen Geschlechtlichkeit. Nicht nur die Biologie und Endokrinologie, sondern auch die Psychologie bestätigen die funktionellen Unterschiede nicht nur zwischen dem männlichen und dem weiblichen Körper, sondern zwischen den jeweils geschlechtlich gezeichneten Persönlichkeiten. Das Gebären von Kindern steht in einem direkten Zusammenhang mit dem weiblichen Körper. Die *Gender*-Idee marginalisiert die grundlegende, leibliche Dimension der menschlichen Person, indem sie ihre Freiheit als von ihrer nicht hinterfragbaren Konstitution — dem lebendigen menschlichen Leib getrennt — sieht.