

Marian Machinek MSF
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

PŁASZCZYZNY KONFRONTACJI ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ Z IDEA *GENDER*

WPROWADZENIE

Nowe nurty myślowe, nowe idee kojarzą się zazwyczaj ze świeżym powiewem, niosącym nie tylko kontestację dotychczasowych koncepcji, ale też nowe inspiracje. Czy o takim inspirującym powiewie można mówić w odniesieniu do nurtu, który bywa określany jako genderyzm? Na pierwszy rzut oka – tak. Wyakcentowanie wpływu kontekstu kulturowego na rozumienie płci, ukazanie źródeł kulturowych niektórych ról i postaw, uchodzących do tej pory za zdeterminowane biologicznie, sprzeciw wobec drastycznych form dyskryminacji kobiet, podkreślenie konieczności szacunku wobec każdego człowieka, niezależnie od jego wad czy braków – to przykłady pozytywnych w gruncie rzeczy impulsów związanych z ideą *gender*. Czy zatem z punktu widzenia teologii trzeba w odniesieniu do tej idei mówić o konfrontacji? Również – niestety – tak. Genderyzm bowiem znacznie przekroczył ramy inicjatywy walczącej o równouprawnienie kobiet, a przeciw dyskryminacji osób nieheteroseksualnych, a stał się propozycją zupełnie odmiennej antropologii i kultury, a nawet polityki. Jego iście rewolucyjne aspiracje oraz ścisłe związki genderowych aktywistów z ośrodkami kształtującymi opinię publiczną (uniwersytety, media), a także centrami politycznymi współczesnego świata stanowią poważne wyzwanie nie tylko dla judeochrześcijańskiej wizji człowieka, ale też dla zbudowanej na niej kultury. Niniejsze przedłożenie ma na celu nakreślenie i zbadanie pól nieuniknionej konfrontacji teologii, w szczególności sposób teologicznej wizji człowieka i społeczeństwa, z ideą *gender*.

1. „PŁYNNA TOŻSAMOŚĆ” PŁCIOWA

Genderyzm bywa zazwyczaj kojarzony z radykalnym feminizmem. Pierwsza fala ruchu feministycznego, jaka pojawiła się w połowie XIX w., związana była z walką o poprawę warunków pracy i prawa wyborcze kobiet. Postulaty uznania praw kobiet były związane z komunistycznym rewolucyjnym wrzeniem, które kwestionowało dotychczasowy porządek społeczny, postrzegany jako struktura ucisku. W tę narrację wpisuje się stwierdzenie Fryderyka Engelsa (1820–1895),

że areną najbardziej pierwotnej formy walki klasowej i klasowego ucisku jest rodzina, której podstawą, jak sądził, jest ucisk kobiety przez mężczyznę¹.

Na postulatach wyzwolenia z opresyjnych struktur społecznych się jednak nie skończyło. Kolejne fale ruchów feministycznych postulowały już nie tylko zrównanie mężczyzn i kobiet w odniesieniu do konkretnych obszarów życia społecznego i politycznego, ale rozwinęły szereg koncepcji teoretycznych. Należy do nich zarówno tzw. feminizm równości (niem. *Egalitätsfeminismus*), jak też feminizm różnicy (*Differenzfeminismus*)². Klasyczną przedstawicielką pierwszego z tych nurtów jest Simone de Beauvoir (1908–1986), a sztandarowym tekstem jej stwierdzenie pochodzące z wydanej w 1949 r. książki *Druga płeć*: „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi”³. Kategoria kobiecości, jako rzekomo zdefiniowana przez mężczyzn, by uzasadnić przerzucenie na kobietę niewygodnych ról domowych, była dla niej kategorią represywną. W odróżnieniu od feminizmu równości, feminizm różnicy neguje zbyt daleko idące ujednoczenie męskości i kobiecości. Są to raczej dwie paralelne wizje rzeczywistości, które, zdaniem najbardziej radykalnych przedstawicielek tego nurtu, są od siebie całkowicie odmienne i tak dalece do siebie nieprzystające, że trudno mówić o wspólnym świecie mężczyzn i kobiet⁴.

Chociaż feministyczny patos wyzwolenia spod represyjnych struktur społecznych należy niewątpliwie do cech charakterystycznych genderyzmu, trudno uznać go za prostą odmianę myśli feministycznej. Społeczno-kulturowe rozszczenia tej idei sięgają znacznie dalej. Zmierzają do totalnej przebudowy społeczeństwa i radykalnie odmiennego od dotychczasowego rozumienia człowieka, etyki i polityki społecznej. Istotnym elementem tej rewolucyjnej zmiany jest rozróżnienie między płcią biologiczną (*sex*) a kulturową (*gender*), z którego wywodzi się nazwa całego nurtu. Pierwsze propozycje tego rozróżnienia pojawiały się już w latach trzydziestych XX w., natomiast do debaty społecznej, jak się uważa, wprowadził je Robert J. Stoller (1924–1991)⁵. Rozróżnienie to, w pewnym zakresie jak najbardziej sensowne, nabiera zupełnie nowego znaczenia, gdy drugi jego element staje się dominujący. Pytanie o istotę płci – męskości i kobiecości zostaje tu określone jako błędne, prawdziwe pozostaje jedynie pytanie o to, pod wpływem jakich struktur ludzie stają się istotami płciowymi.

¹ Por. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa w związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1884/pochodzenie/02.htm> [dostęp: 7.07.2012].

² Por. H.-B. Gerl Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009, s. 152-154.

³ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2007², s. 299: „Kształtu przybieranego w społeczeństwie przez samicę człowieka nie determinuje żadne przeznaczenie biologiczne, psychiczne czy ekonomiczne. Ów produkt, który określa się mianem kobiety, a który jest czymś pośrednim między samcem a kastratem, to wytwór całokształtu naszej cywilizacji”.

⁴ H.-B. Gerl Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch*, s. 154.

⁵ R. Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968.

Główne aspekty idei *gender* można ukazać analizując publikacje jednej z czołowych jej protagonistek, amerykańskiej literaturoznawczynie Judith Butler (ur. 1956). Prezentowane przez nią tezy odnoszą się nie tylko do kwestii tożsamości, ale aspirują do rangi klucza do całkowitego i ostatecznego wyjaśnienia społecznej rzeczywistości wraz z jej normami. Jak twierdzi Butler, normy te nie wypływają z natury, ale tę naturę tworzą. Także biologiczne dane dotyczące ludzkiego ciała są ostatecznie kulturowo uwarunkowane. Dotychczasowe założenie, że najpierw musi istnieć podmiot, by mogła kształtować się jego tożsamość płciowa, Butler uznaje za błędne. Jej zdaniem podmiot nie poprzedza dyskursu, ale jest jego produktem⁶. Powszechne przekonanie o istnieniu dwóch płci nie wynika wcale z natury płci, ale wiąże się ze społecznym przymusem, z „heteroseksualnym kaftanem”, „heteroseksualną matrycą”, która skłania, niemalże zmusza do odpowiednich zachowań. Powszechnie przyjęta wizja płciowości jest „fallogocentrycznym konstruktem”, mającym zapewnić (męską) władzę i dominację, której wyrazem jest opresyjna kultura. Płeć biologiczna jako konstrukt społeczny materializuje się poprzez uewnętrznienie norm, a więc społeczną indoktrynację⁷.

Tożsamość płciowa jednostki jest więc tworzona⁸ w wyniku nieustannego powtarzania, które uchodzi za rzeczywistość. Jednostka nie jest przy tym w stanie sama wyrwać się z narzuconego dyskursu, bo została przez ten dyskurs stworzona, a więc takie działania byłyby dla niej w pewnym sensie autodestrukcyjne. Skoro więc nie istnieją żadne istotowe konstanty, np. natura mogąca stanowić punkt odniesienia, a cielesność jest jedynie „idealnym konstruktem”, nieustanną inscenizacją, to jedyną drogą do zmiany opresyjnych odniesień społecznych jest tworzenie nowych narracji. W tym miejscu widać wyraźnie, że Butlerowski genderyzm nie ogranicza się do zainicjowania dyskusji akademickiej, ale niesie ze sobą mocne implikacje społeczno-polityczne, których wyrazem jest swoiste poczucie misji u jego protagonistów (zazwyczaj protagonistek).

To zaangażowanie w rewolucyjną przemianę świata opiera się na przekonaniu, że rzeczywistość⁹ może być zredukowana do rangi tekstu. Miejscem i środkiem konstruowania rzeczywistości staje się więc język. Poprzez ciągle nowe narracje, nawiązujące do idei genderowskiej „opowieści” (*gender fables*), możliwe jest wyzwolenie od wszelkich kulturowych determinant. W nowym, tolerancyjnym świecie, w którym ani na poziomie moralnym, ani prawnym nie będzie się czyniło żadnych różnic pomiędzy całą paletą seksualnych tożsamości i wynikających z tego zachowań, płeć stanie się płynna i może być przez jednostkę zmieniana (*gender nauting*) właśnie poprzez „nadpisanie” nowej narracji nad dotychczasową. Zmiana językowa (*linguistic turn*) ma doprowadzić sukcesywnie do zmiany

⁶ Zob. J. Butler, *Psyche der Macht. das Subjekt der Unterwerfung*, Stuttgart 2001, s. 68.

⁷ J. Butler, *Uwikłani w płęć*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 99 nn.

⁸ Opisując ten proces Butler posługuje się używanym przez Michęla Foucaulta pojęciem „subiektywacji” (*Subjectivation*). Por. J. Butler, *Psyche der Macht*, s. 81-84.

norm moralnych (*ethical turn*), a ostatecznie do przystosowania prawa do nowo skonstruowanej rzeczywistości i utworzenia nowych instytucji⁹.

Aby stało się to możliwe, dominujący biseksualny dyskurs musi zostać rozsadzony tak na płaszczyźnie językowej jak i kulturowej, poprzez określone działania performatywne. Nie może to być jednak jedynie spokojna, racjonalna i argumentacyjna narracja, gdyż taka nie niesie ze sobą niezbędnej do przemiany rzeczywistości rewolucyjnej dynamiki. Aby tego dokonać, niezbędne są działania przejawione, w drastyczny sposób burzące dominujący dyskurs. To właśnie ich powtarzanie sprawi, że społeczeństwo zostanie zmuszone do rezygnacji z biseksualnego szablonu i zaakceptuje wszelkie odmienności w zakresie preferencji seksualnych jako warianty normalności. Judith Butler nie waha się w tym kontekście zachęcać do publicznej prezentacji najbardziej kontrowersyjnych zachowań seksualnych, do których należy np. kazirodztwo¹⁰. Jaskrawym przykładem rewolucyjnego impetu Butlerowskiego genderyzmu jest przedstawiona przez nią interpretacja *Antygony*. W jej wizji dramatu Sofoklesa nie chodzi już o konflikt sumienia w obliczu zakazu władzy doczesnej naruszającego zapisane w sercu człowieka boskie prawa, ale o rozsadzenie ogólnie przyjętych norm moralnych dotyczących relacji pokrewieństwa. Właśnie te nieakceptowane relacje, w tym także kazirodczą miłość, odrzuca ustami Kreona nietolerancyjne i uwięzione w idealnym szablonie relacji rodzinnych społeczeństwo¹¹. Butlerowska Antygona reprezentuje ostatecznie sprzeciw wobec klasycznej koncepcji rodziny, która stanowi przeszkodę dla swobodnego wyrażenia kazirodczych pożądań¹².

Głębokie zakwestionowanie płci biologicznej jako istotnego wymiaru tożsamości osoby pociąga za sobą u Butler nie tylko krytykę tradycyjnej kultury, ale także nawet klasycznego feminizmu. Również on popełnia, jej zdaniem, ten sam błąd, obstawając przy wrodzonej, kobiecej odmienności i domagając się dla niej szacunku¹³.

2. PYTANIA KRYTYCZNE

Zanim omówione zostaną płaszczyzny konfrontacji z teologiczną wizją antropologiczną, warto wskazać na kilka istotnych braków koncepcji Judith Butler. Będą to jednocześnie pytania krytyczne wobec genderowej koncepcji płci w ogólności. Jak zauważa Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, charakterystyczne dla

⁹ Por. tenże, *Uwikłani w pleć*, s. 162-163.

¹⁰ Por. tamże, s. 49-53.

¹¹ Por. J. Butler, *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt am Main 2001, s. 46-49.

¹² „Wenn Antigone überhaupt etwas repräsentiert, dann ist es der Inzest, die Auflösung der Verwandtschaftsbeziehung durch die Liebe, die sie erfüllt“. Cyt. za: M. Niroumand, *Wie im Phantomschmerz*, Die Tageszeitung 12.06.1997.

¹³ Por. J. Butler, *Uwikłani w pleć*, s. 101: „Odwoływanie się do pojęcia pierwotnej czy też autentycznej kobiecości powoduje zwrot ku wąskiemu, opartemu na nostalgii ideałowi, który jest odległy od aktualnej potrzeby tłumaczenia płci jako złożonej kulturowej konstrukcji”.

genderyzmu wyakcentowanie możliwości kształtowania siebie samego nie jest ani błędne, ani niemoralne. Brak typowej dla zwierząt pewności w kierowaniu się instynktami u człowieka sprawia, że dzięki swojej wolności nie tylko może on, ale wręcz musi, jako *homo faber*, nadać swojej egzystencji określony kształt¹⁴. Odnosi się to także do wymiaru cielesnego: człowiek nie tylko *jest* ciałem, ale także *ma* ciało. Nie oznacza to jednak, by mogło ono być traktowane jedynie jako obiekt, którym posługuje się umysł.

Jak podkreśla Gerl-Falkovitz, genderowa wizja ciała u Judith Butler pomija dwa kluczowe wymiary: z jednej strony jego faktyczną żywotność, a z drugiej – generatywne zróżnicowanie¹⁵. Nawiązując do przyjętych w j. niemieckim różniczeń można stwierdzić, że ciało jest tu traktowane jedynie jako *Körper*, materiał, niema (= nie będąca nośnikiem żadnych wpisanych weń znaczeń) plastelina, którą można dowolnie „urabiać” słowem, traktując ją jedynie jako swoisty „tekst”, który może być dowolnie modyfikowany. Ludzkie *żyjące* ciało nie jest jednak jedynie *Körper*, ale jest *Leib*, jest żywą strukturą. Słowo nie jest w stanie stworzyć żywej cielesności, może jedynie nad nią i na niej dalej „pracować”, odczytując zawarte w niej znaczenia (albo też – jak chcą zwolennicy genderyzmu – takowe jej nadając). Jak powiada Gerl-Falkovitz, nie da się „zbiologizować” idei, co najwyżej można „zidealizować” biologię¹⁶. Trzeba po prostu najpierw przyjąć fakt istnienia żywego ciała, a dopiero potem ewentualnie postulować „nadpisaną” tożsamość, nie odwrotnie¹⁷. Butler zdaje się negocjować, albo przynajmniej pomniejszać znaczenie uprzedniości wymiaru biologicznego. Charakterystyczna dla jej poglądów dominacja „Ja” nad ciałem, które dokonuje dekonstrukcji wszystkich jego znaczeń związanych z płcią, przypomina gest imperatora wkraczającego na obcy teren i podporządkowującego go sobie¹⁸.

Drugim istotnym brakiem Butlerowskiej teorii płci jest totalne pominięcie generatywnej roli płci. Każda arbitralna koncepcja cielesności, niwelująca różnicę między płciami i proklamująca daleko idącą dowolność, co do liczby możliwości i konfiguracji płci, osiąga swoją granicę w tej szczególnej relacji między płciami, która wyznacza koordynaty rozmnażania się człowieka. Zakłada ono bowiem faktyczną różnicę, mianowicie dwoistość partnerów albo przynajmniej dwie odmienne gamety rozrodcze¹⁹.

¹⁴ H.-B. Gerl Falkovitz, *Frau – Männin – MenschIn. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009, s. 181.

¹⁵ Tamże, 177-179.

¹⁶ Tamże, s. 180.

¹⁷ W późniejszych publikacjach (np. *Bodies that Matter*) Judith Butler przyznaje, że nie można negocjować pewnych cielesnych doświadczeń, poprzedzających każdy dyskurs. Jednak to dopiero w jego efekcie są one werbalizowane, a więc stają się częścią tożsamości jednostki. Por. J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Stuttgart 1997, s. 13-17.

¹⁸ H.-B. Gerl Falkovitz, *Frau – Männin – MenschIn*, s. 179.

¹⁹ Tamże, s. 179-180.

W ostatecznej konsekwencji genderyzm prowadzi do totalnej banalizacji ciała i ostatecznie do dualistycznej antropologii, w której cielesność, zredukowana do rangi wymienialnego kostiumu, staje się sub-personalna – umieszczona niejako poza osobą. Wbrew pozorom nie oznacza to jednak większej wolności podmiotu w konstruowaniu własnej tożsamości, gdyż zostaje on wplątany i uwikłany w różne narracje. Nie może być wolny, gdyż tych narracji nie poprzedza, ale sam jest ich wynikiem²⁰. Nawet gdyby uznać genderowe rozumienie płciowej tożsamości człowieka jako konstrukt, to takim konstruktem jest przecież także sama idea *gender*. Jakie kryterium pozwoliłoby zweryfikować jej zasadność i potwierdzić jej iście spiskową teorię, zakładającą, że koncepcja heteroseksualnej natury ludzkiej jest wynikiem opresyjnego dyskursu? Kryterium takim nie może być już ani natura, gdyż zgodnie z teorią genderyzmu jest ona konstruktem. Z tych samych względów nie może nim być także coś, co można by określić jako zwyczaj czy tradycję. Nie jest nim także statystyczna większość społeczeństwa, gdyż ta będzie się raczej skłaniała (przynajmniej do tej pory!) do uznania genderyzmu za teorię kontraintuitywną. Jeżeli idea *gender* chce być sama dla siebie kryterium rozstrzygającym, to jest to dosyć mialka podstawa, by uznać ją za godną uwagi.

3. IDEA GENDER *VERSUS* ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA: PŁASZCZYZNY KONFRONTACJI

Wspomniane powyżej pytania krytyczne zarysowują już pola konfrontacji z właściwą koncepcją antropologii teologicznej. Konfrontacja ta musi się nasuwać niemal automatycznie, gdyż genderyzm stawia właśnie chrześcijańską wizję człowieka na cenzurowanym. Warto więc stworzyć coś w rodzaju protokołu rozbieżności, by dostrzec radykalną odmienną obydwu koncepcji.

a) Odmienna wizja człowieka

Warto rozpocząć od stwierdzenia pewnej (powiedzmy od razu – powierzchownej i raczej jedynie werbalnej!) zbieżności obydwu koncepcji. Podobnie jak genderyzm, również chrześcijaństwo jest przekonane o stwórczej mocy słowa. Nie chodzi tu jednak o narrację podmiotu, który za jej pomocą konstruuje sam siebie, ale o stwórcze słowo Boga. To właśnie Boski akt stworzenia wskazuje na punkt wyjścia chrześcijańskiego rozumienia płci, a tym samym całej antropologii. Zradykalizowanej i w swej istocie skrajnie dualistycznej filozofii świadomości, pomniejszającej znaczenie wymiaru cielesnego, chrześcijaństwo przeciwstawia integralną wizję człowieka jako istoty cielesno-duchowej. Kontrastuje ona zarówno z absolutyzacją cielesności (jej wyrazem były np. starożytne kultury ciała), jak też degradacją i banalizacją tego elementarnego wymiaru bycia

²⁰ Por. M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009, s. 105-106.

człowiekiem (jak to ma miejsce m.in. w ramach genderyzmu). Chociaż obydwa wymiary: cielesny i duchowy są nieredukowalne do siebie wzajemnie, nie mogą być też rozdzielane. Postulowane panowanie ducha ludzkiego nad płynącymi z ciała impulsami natury biologicznej nie oznacza traktowania ciała jako swoistej „rzeczy”, która przez świadomy podmiot może być dowolnie urabiana i którą podmiot ten może się dowolnie posługiwać. W tym kontekście należy także umieścić chrześcijańskie rozumienie płci. Stwórcza moc Boskiego słowa stoi u podstaw podwójnego sposobu ludzkiej egzystencji: jako mężczyzny oraz jako kobiety. Co więcej, pełnym obrazem Boga jest dopiero człowiek w swojej podwójności, a więc również cielesności. Podwójność ta jest przy tym o tyle istotna, że wskazuje na konieczność wzajemnego dopełnienia w miłosnym akcie przyjęcia tego co odmienne i oddania siebie (Rdz 1,28). Życie człowieka osiąga swoje spełnienie jedynie w pro-egzystencji; człowiek ostatecznie odnajduje siebie jedynie w akcie oddania siebie. Bycie samostanowiącym podmiotem nie oznacza tu samowystarczalności. Do osiągnięcia pełni człowieczeństwa człowiek potrzebuje innych. Ta konieczność dopełnienia wskazuje, że płeć nie może być traktowana jako element zmienny, drugorzędny, będący jedynie kulturowym konstruktem.

To oblubieńcze znaczenie ciała i płci osiąga swoje apogeum w Tajemnicy Wcielenia. „Słowo stało się ciałem” – ta proklamacja z prologu Ewangelii św. Jana (J 1,14) nie pozwala na bagatelizowanie cielesności, ale także płci, gdyż Syn Boży nie przyjmuje jakiegoś abstrakcyjnego i przed-płciowego ciała, jak chciałby je widzieć genderyzm, ale ciało płciowe. Teologia musi wprowadzić w bardzo uważny sposób obchodzić się z tym wymiarem Wcielenia, by nie ulec niebezpieczeństwu zbytnej antropomorfizacji Boga, ani też jakiejś antyfeministycznej apoteozy męskości. Jednak te niebezpieczeństwa nie są w stanie zniwelować tego, że płeć nie stanowi w Tajemnicy Wcielenia zbędnego dodatku, ale element niezwykle istotny. Wspomniana już Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz proponuje, by w konfrontacji z ideą *gender* pogłębić w ramach antropologii chrześcijańskiej pojęcie osoby. W swojej klasycznej postaci ma ono tę zaletę, że poprzez wspólny dla obu płci status osoby pomija płciowe różnice, ale ich nie niweluje²¹. Osoba jednocześnie posiada siebie i przekracza, transcenduje siebie i obie te zdolności są istotne²².

b) Odmienne etyka

Podstawowa teza genderyzmu, że źródłem wszelkiej normatywności nie jest natura, ale wyłącznie kultura, stanowi diametralne zaprzeczenie podstaw chrześcijańskiej etyki. Charakterystyczne dla niej zakotwiczenie norm moralnych w naturze ludzkiej będzie dla genderyzmu wyrazem niedopuszczalnego substancjalizmu. Upatrywanie w cielesności wskazówek moralnych będzie nie tylko logicznie błędne, ale wręcz szkodliwe, będąc echem i narzędziem powołujących

²¹ H.-B. Gerl Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch*, s. 180.

²² Tamże, s. 195-209.

się na naturę struktur ucisku. Tymczasem ludzka wolność, jak to się podkreśla w chrześcijańskiej refleksji etycznej, nie jest nigdy zawieszona w próżni, ale pozostaje zawsze „wcielona” oraz ukierunkowana. Jest zawsze wolnością żyjącej, cielesno-duchowej osoby, której poznanie i doświadczenie moralne pozostają zapośredniczone. Nie oznacza to, że normy moralne wynikają bezpośrednio z biologicznych praw rządzących sferą cielesną, a rozumowi pozostaje jedynie bierne ich odczytanie. Jak jednak podkreśla papież Benedykt XVI, „w samej istocie ludzkiej zawarte jest przesłanie moralne oraz wskazania dla rozwiązań prawnych”²³. Oczywiście „posłuszeństwo prawdzie nie oznacza rezygnacji z poszukiwań i myślenia”²⁴. Prawo moralne, a więc fundamentalne normy moralne, pozostają *ordinatio rationis*, jednak poszukując norm moralnych umysł ludzki nie porusza się w pustce. Problemem współczesności jest to, że nie potrafi ona dostrzec zawartego w bycie i wpisanego w naturę moralnego przesłania²⁵.

Przyznać należy, że charakterystyczna dla katolickiej refleksji etycznej nad ludzką cielesnością tradycja prawa naturalnego, przechodziła różne etapy rozwojowe, a niektóre jej nurty zbliżały się zbyt mocno ku naturalizmowi. Ta historyczna hipoteza sprawia, że często formułuje się w stosunku do tej tradycji zarzut zbyt szybkiego i bezrefleksyjnego przejścia z obszaru faktów biologicznych („jest”) do obszaru obowiązków moralnych („powinno być”), co określone zostało jako błąd naturalistyczny. Na tym tle genderowa negacja jakiegokolwiek normatywnego wymiaru natury oraz wyakcentowanie roli autonomicznego podmiotu, który całkowicie niezależnie od natury formułuje normy moralne, zdaje się o wiele bardziej adekwatnie opisywać ludzką aktywność normotwórczą. Wspomniana wyżej Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz odwraca jednak ten zarzut i zarzuca genderyzmowi „błąd normatywistyczny” (*normativistischer Fehlschluss*). Polega on na wyobrażeniu „niewcielonego Ja”, które dekretuje normy bez żadnego związku z rzeczywistością²⁶. Jest prawdą, że wyobrażenie „nieruchomej”, statycznej natury, z której bezpośrednio wynikałyby powinności moralne, musi być uznane za błędne. Nie oznacza to jednak w żadnym wypadku, że mogą one być formułowane w ramach dowolnej, pozabawionej korzeni i punktów odniesienia przestrzeni etycznej i kulturowej.

Deklarowanym celem protagonistów genderyzmu jest doprowadzenie do sytuacji, w której nowe pojęcia i alternatywna etyka zaczną tworzyć nową kulturę, przekształcać się w rytuały, konwencje i obyczaje, a ostatecznie – nadadzą kształt społecznym i politycznym instytucjom.

²³ Benedykt XVI, *Prawo naturalne w poszukiwaniu etyki uniwersalnej*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, L'Osservatore Romano – wyd. pol. 2 (2009), s. 20.

²⁴ Tamże, s. 21.

²⁵ Benedykt XVI, Przemówienie na międzynarodowym Kongresie o prawie naturalnym zorganizowanym przez Papieski Uniwersytet na Lateranie, 12.02.2007, wersja niemiecka: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html [dostęp: 17.10.2012].

²⁶ H.-B. Gerl Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch*, s. 178.

c) Odmienna wizja społeczeństwa i polityki

Propagatorzy idei *gender* nie ukrywają swoich politycznych aspiracji. Można nawet dostrzec pewną formę „mesjańsko-rewolucyjnej” świadomości politycznej. Wiara w „zbawcze” działanie nowej idei, tzn. w ukształtowanie z jej pomocą nowego, bardziej przyjaznego człowiekowi świata, przypomina świadomość religijną. W ramach genderowej „soteriologii” zbawiennej przemiany społeczeństwa i kultury nie oczekuje się tu jednak od żadnej boskiej siły, ale ma ona nadejść w wyniku dekonstrukcji istniejącego porządku, dokonanej różnymi sposobami. Jednym z nich jest wpływanie na te czynniki, które są określane jako *soft power* (kultura, dyskurs ideowy, media) i kreowanie nurtów, które nie tylko będą w stanie konkurować z innymi, ale staną się dominujące, marginalizując dotychczasowe. Jednym z kluczowych pojęć jest tu pojęcie dialogu, rozumianego jednak nie jako wspólne i oparte na szacunku poszukiwanie prawdy, ale jako dyskurs mający tylko jeden cel: nie urazić niczyich uczuć, doznań i aspiracji. W arsenale środków, po jakie sięga genderyzm, znajduje się jednak także metoda rewolucyjna, której elementem jest działalność prowokacyjna, zmierzająca do ośmieszenia i zburzenia tradycyjnej wizji człowieka, rodziny i świata. Do głównych haseł propagowanych przez genderyzm należy tolerancja wobec inności. Zgodnie z założeniem, że czynienie różnic pomiędzy płciami jest źródłem nierówności i dyskryminacji, genderyzm proponuje niwelowanie wszelkich różnic i granic na poziomie języka. Chodzi jednak nie tylko i nie tyle o minimalizację niebezpieczeństwa dyskryminacji, ale o wyłączne prawo definiowania, co jest, a co nie jest dyskryminacją oraz co zasługuje na tolerancję, a co nie. Propagowanie tolerancji staje się w ten sposób narzędziem niszczenia i wykorzenia tradycyjnych poglądów.

Przykładem konkretnych politycznych działań, mających na celu eliminację judeochrześcijańskiej wizji człowieka z dyskursu społecznego, jest lansowanie pojęcia „mowy niechęci”. Takie zarzut jest kierowany wobec konkurencyjnych z genderyzmem poglądów. Tym co odróżnia koncepcję genderystyczną od chrześcijańskiej wizji społeczeństwa jest rezygnacja z troski o dobro wspólne – również w zakresie wspólnoty norm i wartości. Chrześcijańska koncepcja państwa ma na uwadze pojedynczą osobę, gdyż wszystkie instytucje mają służyć jej dobru. Ostatecznie jednak jej dobro jest niemożliwe do zrealizowania, jeżeli pominięto ochroniającą i wspierającą rolę wspólnoty dóbr i wartości, którym jednostka musi się podporządkować. W genderowym społeczeństwie nie istnieje żaden wspólny świat wartości i norm moralnych, a jedynie zatowiszowane i zmieniające się dyskursy oraz indywidualistyczne opcje i wybory moralne, które należy uznać za równoważne i zaakceptować, jak długo nie wykraczają przeciwko genderowo zdefiniowanej tolerancji.

Ofensywną pragnieniem dekonstrukcji tradycyjnej i konstrukcji nowej rzeczywistości widać w narzuceniu optyki genderowej instytucjom operującym na

poziomie ogólnoeuropejskim i światowym²⁷. Włączenie ponadnarodowych instytucji do tego nurtu, który przez to coraz bardziej staje się dominujący (*gender mainstreaming*), zmierza do globalizacji genderowej wizji płci. Od wejścia w życie Traktatu Amsterdamskiego (1999 r.) *gender mainstreaming* stał się jednym z kluczowych elementów społecznej polityki Unii Europejskiej. Strategia ta jest również obecna w działalności Organizacji Narodów Zjednoczonych. Konkretna implementacja tego zamierzenia dokonuje się m.in. przez to, że wszystkie programy i przedsięwzięcia, inicjowane przez te instytucje – i to na każdym poziomie decyzyjnym – mają być zbadane i, jeżeli trzeba, korygowane, pod względem ich zgodności z ideą *gender*²⁸. Nierzadko taka forma genderowej „cenzury” sprawia, że projekty dotyczące istotnych kwestii, mogą stać się narzędziem niszczenia tradycyjnej rodziny i tworzenia genderowej kultury. Przykładem może być uchwalona w Stambule 11.05.2011 *Konwencja Rady Europy w sprawie zapobiegania i zwalczania przemocy wobec kobiet i przemocy domowej*. O ile sam zamiar przeciwdziałania uwarunkowanej dyskryminacją ze względu na płeć przemocy wobec kobiet zasługuje na zdecydowane poparcie, o tyle wprowadzone w dokumencie definicje sprawiają, że zakaz przemocy bardzo łatwo może stać się narzędziem ataku na tradycyjną koncepcję małżeństwa i rodziny. Konwencja definiuje płeć jako „społecznie skonstruowane role, zachowania, działania i cechy, które dane społeczeństwo uznaje za właściwe dla kobiet i mężczyzn” (art. 3)²⁹. Definicja ta nie wspomina w ogóle o biologicznych uwarunkowaniach płci i tożsamości seksualnej, co sugeruje, jakoby spór w tej materii został już rozstrzygnięty na niekorzyść tradycyjnej koncepcji płci. Umieszczenie obok klasycznych powodów niedopuszczalnej dyskryminacji, takich jak np. płeć, rasa, kolor skóry, język, religia, przekonania polityczne, także orientacji seksualnej oraz tożsamość płciowej (art. 4), sugeruje, że w dziedzinie orientacji seksualnej żadna opcja nie może być uznana za zaburzenie. Czytane w tym kontekście zobowiązanie sygnatariuszy do „wykorzenia uprzedzeń, zwyczajów, tradycji i wszelkich innych praktyk opartych na pojęciu niższości kobiet lub na stereotypowych rolach kobiet i mężczyzn” (art. 12), stanowi wyraźny atak na tradycyjną rodzinę opartą na monogamicznym małżeństwie mężczyzn i kobiety.

ZAKOŃCZENIE

Idea *gender* stanowi niewątpliwie jedno z istotnych wyzwań dla współczesnej antropologii teologicznej chrześcijańskiej proveniencji. Jak każda nowa idea,

²⁷ O ofensywnej promocji genderyzmu poprzez organizacje pozarządowe (NGO – *Non Governmental Organisations*) na poziomie ONZ zob. D. O’Leary, *The Gender Agenda. Redefining Equality*, New York 1997, s. 43-47.

²⁸ Por. M. Cordes, *Gleichstellungspolitik: Von der Frauenförderung zum Gender Mainstreaming*, w: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie. Methoden. Empirie*, hg. R. Becker, B. Kortendiek, Wiesbaden 2004, s. 716-717.

²⁹ http://www.europapraw.org/files/2011/10/konwencja_PL.pdf [dostęp: 7.07.2012].

zmusza ona niewątpliwie do dokonania krytycznej releksji, która pozwoliłaby dostrzec i skorygować zawężenia i jednostronności własnej wizji. Nawet wtedy jednak trzeba skonstatować fundamentalną nieprzystawalność obydwu koncepcji z powodu całkowicie odmiennej wizji człowieka i jego płciowej tożsamości. Promowana na płaszczyźnie europejskiej i światowej idea *gender* (jako *gender mainstreaming*) nabiera cech agresywnie promowanej ideologii, która nie tyle walczy o równouprawnienie, ile walczy z jakimkolwiek różnicowaniem. Tymczasem zdolność rozróżniania między prawdą a fałszem, między pięknem a brzydotą, a ostatecznie między dobrem a złem od zawsze było podstawą chrześcijańskiej wizji świata. Każda ze stron w tej konfrontacji opowiada się za zupełnie odmiennym kształtem świata. Różnią się one tak radykalnie, że jedna z nich musi się mylić.

SUMMARY

Planes of confrontation between theological anthropology and the idea of gender

Though genderism is a form of feminism, its main goal is not the promotion of women's rights in pursuit of gender equality. Rather, it aims at arriving at a wholly new vision of gender, one that would reformulate the very concept of the human being and his nature. One of the leading figures of genderism, Judith Butler, defines gender as being a culturally constructed product, with little reference to the human biological make-up. Masculinity and femininity is but a heterosexual matrix, which prevents the expression of other forms of gender identity. In Butler's view, it happens due to language; therefore, the old world order should be dismantled by means of alternative 'narratives' promoting other gender identities. This concept must arouse objection already on the level of philosophical reflection, since it completely disregards the phenomenon of the vigour, that is physical and mental energy, of the human body, as well as the entire mechanism of procreation, which presupposes the dualism of sex. Needless to say, such a concept stands in direct opposition to the vision of man and gender in Christian anthropology, which seeks the meaning of femininity and masculinity in the very nature of man, instead of explaining it as a mere product of culture. Another serious disagreement between Christian anthropology and genderism concerns the ethics. The former states that all ethics must respect human nature; man is the ultimate point of reference for any ethics. The latter postulates personal free choice as sufficiently valid foundation on which to build ethics. The problem with this approach is that one cannot possibly hope to build viable structures of social life being informed only by tolerance for individual sexual preferences and freedom for various forms of gender identity. Both theory and practical propositions of genderism inevitably lead to individualistic relativism. Hence it stands in fundamental disagreement with the Christian theological anthropology.

Keywords: gender, sex, gender identity, anthropology, creation, natural law

Słowa kluczowe: gender, płeć, tożsamość seksualna, antropologia, stworzenie, prawo naturalne