

MARIAN MACHINEK MSF

NOWY
TĘCZOWY
ŚWIAT

PRÓBA DIAGNOZY



NOWY
TĘCZOWY
ŚWIAT

MARIAN MACHINEK MSF

NOWY
TĘCZOWY
ŚWIAT

PRÓBA DIAGNOZY



PELPLIN 2021

Recenzenci

Ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec

Ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad

Korekta

Lidia Adamska

Skład i łamanie, projekt okładki

Oficyna Wydawnicza Edytor.org

© by Marian Machinek MSF, Olsztyn 2021

ISBN 978-83-8127-687-0

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin

tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26

bernardinum@bernardinum.com.pl

www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I	
CZY RZECZYWIŚCIE MAMY DO CZYNINIENIA Z IDEOLOGIA?	13
Problemy adekwatnego opisu mniejszości seksualnych	15
Podstawa ideowa środowisk LGBT	35
Dziedzictwo rewolucji	36
Liberalne koncepcje moralności seksualnej	49
Feminizm	53
Filozofia ponowoczesna	59
Genderyzm	65
Ideologia LGBT	70
ROZDZIAŁ II	
TAKTYKA IDEOLOGII LGBT: STRATEGIE I METODY	80
Tożsamość ofiary	82
Zarzut mowy nienawiści oraz <i>linguistic turn</i>	87
„Religia” praw człowieka	95
Rola organizacji ponadnarodowych	107
Wykorzystanie organizacji pozarządowych	107
Zasady <i>Yogyakarty</i>	112
Wpływ światowych gremiów decyzyjnych i instytucji	118

Zawłaszczenie obszaru nauki i kultury	127
„Oczyszczenie” uniwersytetów	127
Wpływ na sferę kultury	136
Wsparcie ze strony mediów	140
Kwestia wychowania seksualnego	145
ROZDZIAŁ III	
IDEOLOGIA LGBT W KONFRONTACJI Z CHRZEŚCIJAŃSKĄ	
WIZJĄ PŁCI	153
Problem pedofilii w Kościele	155
...i poza Kościołem	166
Biblijne wypowiedzi dotyczące homoseksualizmu i zoofilii	179
Judeochrześcijańskie tradycje religijne wobec roszczeń środowisk LGBT	185
Wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego	191
Ideologia LGBT a katolicka teologia ciała	202
Odmienna koncepcja osoby ludzkiej	203
Odmienna koncepcja płci	208
Odmienna koncepcja małżeństwa i rodziny	213
Wolność, równość, tolerancja	220
POSŁOWIE	227
BIBLIOGRAFIA	231
WYKAZ SKRÓTÓW	245

WSTĘP

Niniejsza książka jest próbą diagnozy pewnego zjawiska społecznego, a więc próbą zebrania reprezentatywnych danych i przeprowadzenia ich adekwatnej analizy. Jej niewielkie rozmiary wskazują na to, że nie będzie to wyczerpująca analiza, ale raczej próba spojrzenia z makroperspektywy, by uchwycić i opisać główne wątki. Nierzadko umykają one uwadze w gąszczu szczegółów.

Każdej analizie dokonuje się oczywiście z określonego punktu widzenia, bo żaden autor nie przypomina robota zdystansowanego do danych, które wprowadzono do jego pamięci. W każdej analizie tkwi jej autor, wraz ze swoim światem wartości i własnymi punktami odniesienia, swoją wiedzą i sposobem podejścia. Dotyczy to każdego, kto podejmuje jakikolwiek temat, niezależnie od tego, po czyjej stronie ostatecznie się opowiada. Nie istnieje więc możliwość spojrzenia na rzeczywistość z jakiejś zewnętrznej, absolutnie beznamietnej perspektywy. Istnieje jedynie usiłowanie jak największego obiektywizmu w przedstawianiu faktów i formułowaniu wniosków. Moim pragnieniem jest dochowanie, w tym co poniżej napisałem, jak najdalej posuniętej rzetelności, do której zobowiązany jest każdy naukowiec oraz – na ile to tylko możliwe – unikanie argumentów jedynie emocjonalnych i perswazyjnych.

Jak uczy doświadczenie, nie ma zbyt wielu możliwości prowadzenia na forum publicznym racjonalnej dyskusji na temat zjawiska społecznego stojącego za akronimem LGBT. Dlatego w tej książce postaram się uzasadnić, możliwie najrzetelniej, własny punkt widzenia.

Celem niniejszej książki jest nie tylko analiza prawnokulturowych projektów, postulatów i roszczeń środowisk LGBT, ale także, a może przede wszystkim, ich podstawy ideowej. Nie jest natomiast jej celem szczegółowe omówienie etiologii skłonności homo-, bi- czy transseksualnej bądź też typologii odczuć i postaw osób określających siebie jako nieheteroseksualne. Oczywiście przynajmniej ogólnikowe omówienie tych zagadnień musi się także w niej znaleźć.

Tytuł książki stanowi luźne nawiązanie do tytułu wydanej w 1932 roku czarnej utopii Aldousa Leonarda Huxleya (1894–1963), zatytułowanej *Nowy wspaniały świat*. Trudno oczywiście osądzić, czy Huxley – propagator zażywania substancji psychoaktywnych oraz zwolennik pewnych form eugeniki, skłaniający się ku pogładowi, że jednym z największych problemów, przed którymi stanie ludzkość w najbliższej przyszłości, będzie przeludnienie – byłby zadowolony z odniesienia tytułu jego proroczej wizji do ideologii LGBT. Trudno jednak, czytając Huxleya, nie dostrzec podobieństw i analogii. W swoim dziele nakreślił on kontury ideologii przyszłości, posługującej się nie bezpośrednim terrorem, ale o wiele bardziej wyrafinowanymi metodami. *Nowy wspaniały świat* Huxleya jest światem niezwykle sugestywnych „czuciofilmów”, światem „żyworodni”, w których hodowane są dzieci, światem, w którym słowa „ojciec” i „matka” są „zabawną nieprzyzwoitością”¹; światem, w którym za pomocą wyrafinowanej hipnopedii dokonuje się indoktrynacji dzieci niemalże od poczęcia; ale także światem wdrażania dzieci od najwcześniejszych lat w różne sposoby osiągania satysfakcji

¹ A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2016, s. 176.

seksualnej. Wobec powszechnej swobody seksualnej oraz dzięki ogólnodostępnemu narkotykwowi zwanemu somą, stanowi ona spoiwo tego totalitarnie kontrolowanego społeczeństwa. Jak każda ideologia, również ta dąży do spenetrowania wszystkich obszarów życia społecznego i wpływania na umysły jednostek.

Mimo różnic, trudno nie dostrzec podobieństw z diagnozą opisaną w niniejszej publikacji. Sam Huxley, w trzy dekady po opublikowaniu swojej czarnej utopii, opisuje swoją wizję przyszłości jako wizję systemu, w ramach którego „przedstawiciele instytucji gospodarczych i politycznych (...) opracowali szereg technik manipulacji – oddziaływania na myśli i uczucia mas – służących interesom pewnych mniejszości”².

Długo zastanawiałem się, czy tę książkę w ogóle napisać i czy jest komuś potrzebna. Ktoś, kto jest mężczyzną (w tym miejscu trzeba zapewne dodać: heteroseksualnym, nawet jeżeli nie chce się ulegać tendencji do określania tożsamości osoby wyłącznie w kontekście ukierunkowania jej popędu seksualnego), który wypowiada się krytycznie o politycznych, prawnych i społeczno-kulturowych roszczeniach środowisk LGBT, i który dodatkowo jest katolickim księdzem, musi liczyć się z tym, że jego książka z góry zostanie określona mianem homofobicznej. Jednak nie może to być powodem milczenia w tak kluczowej kwestii. Jak to kiedyś sformułował kard. Joseph Ratzinger – trzeba nauczyć się wyczuwać, „kiedy musi nastąpić sprzeciw, aby można było zachować wolność”³.

Trzy sekwencje wydarzeń przekonały mnie, że należy publicznie zabrać głos w kwestii ideologii LGBT. Pierwszą były antykatolickie happeningi w ramach tzw. marszów równości, takie jak tęczowe aure-

² A. Huxley, *Nowy wspaniały świat 30 lat później. Raport rozbieżności*, tłum. R. Madejski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2020, s. 10.

³ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Wywiad z Peterem Seewaldem*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XIII/1 (dalej: JROO) KUL, Lublin 2017, s. 254.

ole na obrazach Matki Bożej Częstochowskiej, przyklejanych przy miejskich toaletach, figurki Matki Bożej w kształcie kobiecych genitaliów czy też obraz waginy niesiony w ramach czegoś w rodzaju bluźnierczej procesji (marsz równości w Gdańsku w 2018 roku). Drugą serią wydarzeń były przypadki wszczęcia postępowań dyscyplinarnych wobec nauczycieli akademickich, którzy ośmielili się wystąpić z krytyką żądań środowisk homoseksualnych, szczególnie legalizacji tzw. małżeństw homoseksualnych. Chodzi o postępowania wobec prof. Ewy Budzyńskiej z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz wobec prof. Aleksandra Nalaskowskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Na zagranicznych uczelniach nie brakuje już przypadków rozwiązania umowy o pracę z powodu zarzutów homofobii. I wreszcie trzecią sekwencją wydarzeń były protesty po ogłoszeniu w październiku 2020 roku przez Trybunał Konstytucyjny wyroku dotyczącego tzw. aborcji eugenicznej. Wśród postulatów, o jakie mieli zamiar walczyć organizatorzy manifestacji spod znaku czerwonej błyskawicy, niemalże od początku – obok żądania legalizacji aborcji na życzenie – pojawiły się także roszczenia środowisk LGBT. Widać coraz bardziej, że w przypadku tych ostatnich żądań nie mamy do czynienia jedynie z ekstrawagancką autoprezentacją pewnej grupy społecznej, ale z próbą przeprowadzenia totalnej zmiany kulturowej, wymuszanej na wszystkich poziomach życia społecznego: w polityce, prawie, kulturze, mediach i edukacji. Każdy, dla kogo spojrzenie personalistyczne na człowieka i kulturę jest ważne i przekonujące – a takim jest ono dla autora niniejszej książki – dostrzeże niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą ta intensywnie propagowana transformacja.

Książka składa się z trzech części. W pierwszej będę starał się odpowiedzieć na podstawowe pytanie, czy w przypadku LGBT mamy rzeczywiście do czynienia z ideologią. Postaram się uzasadnić, że tak rzeczywiście jest, usiłując jednocześnie odróżnić ideologię od osób określających siebie jako nieheteroseksualne. Istotnym elementem będzie też pokazanie źródeł i inspiracji tej rewolucyjnej

ideologii. Drugi rozdział poświęcony zostanie metodom i taktyce działania osób i organizacji związanych z ideologią LGBT. I wreszcie w trzecim rozdziale postaram się spojrzeć na tytułową problematykę z perspektywy katolickiej, dotykając także problemów, które są powiązane z dyskusją dotyczącą ideologii LGBT, przede wszystkim kwestii pedofilii.

Żeby uprościć lekturę, przypisy zostały ograniczone do minimum. W tekście będą one dotyczyły jedynie niezbędnych odniesień, przede wszystkim cytatów oraz źródeł, z których zaczerpnięte zostały dane statystyczne. Czytelnik może natomiast odnaleźć wykaz wszystkich publikacji, które mnie zainspirowały, w szczegółowym spisie literatury, jaki został zamieszczony na końcu książki.

* * *

Pragnę wyrazić głęboką wdzięczność osobom, które z uwagą zapoznały się z pierwszą wersją tej książki, zgłosiły wiele cennych uwag i propozycji, a także recenzentom: ks. prof. dr hab. Sławomirowi Nowosadowi oraz ks. prof. dr hab. Piotrowi Morcińcowi. Odpowiedzialność za nieuwzględnienie niektórych uwag i korekt spoczywa wyłącznie na autorze niniejszej publikacji.

ROZDZIAŁ I

CZY RZECZYWIŚCIE MAMY DO CZYNNIENIA Z IDEOLOGIA?

Tym, co w toczącej się debacie medialnej spotyka się ze szczególnym oburzeniem jest samo używanie wyrażenia „ideologia LGBT”. Jak podkreślają jej zwolennicy, LGBT to nie ideologia, lecz ludzie, którzy są niesłusznie prześladowani ze względu na swoją orientację seksualną. Trzeba zatem najpierw zbadać zasadność powiązania skrótu LGBT z pojęciem ideologii.

PROBLEMY ADEKWATNEGO OPISU MNIJSZOŚCI SEKSUALNYCH

Każda sensowna dyskusja zakłada zdefiniowanie pojęć, które mają zostać poddane analizie. W odniesieniu do tematu niniejszej książki jest to o tyle trudne, że ideowa podstawa stojąca za akronimem LGBT nie tylko zawiera postulat płynności płci, ale sama zdaje się być, rzecz by można, pojęciem „płynnym”, niedookreślonym. Nieustannie tworzone są nowe koncepcje wraz z neologizmami, które mają je opisywać, co sprawia, że te same pojęcia pojawiają się niekiedy w różnych znaczeniach i konfiguracjach.

Przykładem są już dwa podstawowe określenia: „seksualny” i „płciowy”. Dla postronnego czytelnika są one mniej lub bardziej bliskoznaczne i niejednokrotnie bywają używane zamiennie, jednak w narracji środowisk LGBT nabierają różnych znaczeń. Słowo „seksualny” (*sexual*) odnosi się tu do biologicznego lub metrykalnego wymiaru płci, natomiast „płciowy” (*gender*) odnosi się do płci psychologicznej lub kulturowej. Taki podział nie jest jednak ściśle przestrzegany.

Najlepszym punktem wyjścia będzie próba wyjaśnienia, co kryje się za skrótem LGBT. Jest to akronim utworzony z początkowych liter angielskich słów określających lesbijki (*lesbian*), gejów (*gay*), biseksualistów (*bisexual*) oraz osoby transseksualne (*transsexual*) bądź też transgenderowe (*transgender*). Nazwa ta pojawiła się w 1970 roku, w Stanach Zjednoczonych, gdy powstały rok wcześniej Front Wyzwolenia Gejów [Gay Liberation Front] został przekształcony w Okrągły Stół Gejów, Lesbijek, Biseksualistów i Transgenderystów [Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Round Table]. W niektórych podręcznikach seksuologii pojawia się skrót zawierający jedynie trzy pierwsze litery LGb, wskazujące na osoby opisujące siebie jako homo- bądź biseksualistów¹. Subiektywność, będąca podstawową perspektywą teorii płci kulturowej, sprawia, że akronim ten może i poniekąd musi być nieustannie rozszerzany. Jeżeli przyjąć założenie, że „[l]iczba dostępnych pojęciowych kategorii do opisu płci i seksualności, jak również to, które aspekty ludzkiego jestestwa pełnią rolę tożsamościotwórczą, są uwarunkowane kulturowo i zmienne w czasie”² oraz że profil seksualny danej osoby nie musi być stabilny, to paleta odmiennych tożsamości płciowych

¹ K. Bojarska, R. Kowalczyk, *Homoseksualność i społeczeństwo*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec (red.), *Podstawy seksuologii*, PZWL, Warszawa 2010, s. 34–61.

² Tamże, s. 44.

będzie się nieustannie rozrastała. I tak akronim LGBT bywa rozszerzany o dodatkowe litery, jak np. I (*intersexual*) czy Q (*queer*). To ostatnie słowo ('dziwny', 'dziwaczny'), jest stosowane dzisiaj jako zbiorcze określenie osób „nieheteronormatywnych”. Czasami litera „Q” rozumiana jest jako skrót od słowa *questioning* (kwestionowanie). Do pojęcia nieheteronormatywności, które jest pojęciem wartościującym, a nie jedynie opisującym, przyjdzie jeszcze wrócić w dalszej części niniejszej książki. Czasami nazwa LGBT uzupełniana jest także o znak „+”, co ma oznaczać otwartość na kolejne, nieheteroseksualne orientacje seksualne³. Zdumiewające jest, że lista możliwych wariantów płci zawiera więcej niż sto pozycji.

Spośród różnych orientacji seksualnych, na które wskazuje akronim LGBT, najbardziej znany dla przeciętnego Europejczyka jest niewątpliwie homoseksualizm, definiowany zazwyczaj jako odczuwanie trwałego, wyłącznego lub dominującego pociągu seksualnego do osób tej samej płci, którego wyrazem mogą być także akty seksualne. W literaturze w kontekst homoseksualny zaliczane są również relacje między mężczyznami i chłopcami, a także zachowania i praktyki związane z osobami, które przyjmują wygląd i zachowania przeciwnej płci⁴.

Relacje homoseksualne nie są zjawiskiem nowym, a wzmianki o nich pojawiają się już w tekstach pisarzy starożytnych. Jednak sam termin „homoseksualizm” (podobnie jak termin „heteroseksualizm”)

³ Z racji różnych, dosyć niewygodnych kombinacji akronimu LGBT pojawiają się propozycje użycia zbiorczego terminu, który obejmowałby wszystkie osoby nieheteroseksualne. Dominik Davies zaproponował określenie *gender and sexual diversities* oraz odpowiedni akronim GSD. Zob. B. Grabski, *Problemy osób LGBTQ*, w: M. Lew-Starowicz, Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec-Plinta (red.), *Seksuologia*, PZWL, Warszawa 2020, s. 512, przyp. 18.

⁴ M. Parke, *Homosexuality, contemporary*, w: F. Malt-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 718.

został wprowadzony do dyskusji publicznej w 1869 roku przez austriacko-węgierskiego pisarza i tłumacza Károly Márię Kertbeny'ego⁵ i zastąpiono nim dawniejsze określenie „sodomia”.

W literaturze wskazuje się na różne formy homoseksualizmu, w zależności od tego, czy mamy do czynienia z wyłączną preferencją homoseksualną, z epizodami homoseksualnymi osób o zasadniczej orientacji heteroseksualnej, czy też ze skłonnościami biseksualnymi, gdzie orientacja homo- i heteroseksualna występują u tej samej osoby jednocześnie. Zasadniczo wskazuje się, że chodzi o „zbiór fenomenów powiązanych z seksualną orientacją, takich jak: akty i zachowania, atrakcyjność i pożądanie, romantyczną i emocjonalną więź z tą samą płcią, tożsamość społeczną, środowisko i kulturę”⁶. Chociaż wielu zwolenników traktowania homoseksualizmu jako równoprawnej preferencji seksualnej z heteroseksualizmem podkreśla, że nie chodzi tu o arbitralny wybór, ale o głębokie doświadczenie, obejmujące całą osobowość i niezależne od jej woli, to jednocześnie mówi się o płynności i elastyczności orientacji seksualnej. Czasami można spotkać także postulat rozróżniania między pojęciem „homoseksualista” na określenie kogoś, kto odczuwa pociąg seksualny do przedstawicieli tej samej płci a pojęciem „gej” oznaczającym kogoś, kto się z takim ukierunkowaniem swojego popędu utożsamia, aktywnie go realizuje i publicznie wyraża.

Obok problemów definicyjnych pojawia się jeszcze kilka innych kwestii, które są przedmiotem poważnych kontrowersji. Pierwszą szeroko dyskutowaną kwestią jest częstotliwość występowania homoseksualizmu, a więc pytanie o to, jaki odsetek społeczeństwa stanowią osoby homo- i biseksualne. Szacunki dotyczące odsetka osób homoseksualnych są różne. Różnice są rezultatem tego, czy

⁵ Urodzony jako Karl-Maria Benkert.

⁶ B. Wieczorek, *Homoseksualizm Przegląd światowych analiz i badań. Przyczyny, objawy, terapia, aspekty społeczne*, Fronda, Warszawa 2018, s. 27.

miarodajna ma być deklarowana tożsamość osoby („jestem gejem/lesbijką”), kontakty seksualne („uprawiam seks z mężczyznami/kobietami”), czy też przynależność do grupy („należę do społeczności gejów/lesbijek”)⁷. Szacunki, które sięgają nawet do 10% populacji⁸ trzeba uznać za zawyżone, chociaż są one często przytaczane w literaturze⁹. Wielu autorów szacuje liczbę osób homoseksualnych na ok. 5% populacji¹⁰, inni natomiast, po porównaniu wielu badań, twierdzą, że średnia liczba osób deklarujących wyłączną orientację homoseksualną nie przekracza 1,5–2% populacji. Nieco większy jest odsetek osób, które deklarują odczuwanie popędu homoseksualnego (w granicach 3,5%) bądź też mających za sobą doświadczenia homoseksualne (nieco mniej niż 5%)¹¹. Problemem w ustaleniu wiarygodnych danych są dystynkcje między homoseksualną dyspozycją, homoseksualnym zachowaniem i homoseksualną tożsamością.

Drugą kontrowersyjną kwestią jest etiologia (pochodzenie) preferencji homoseksualnych. W odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewna część populacji wykazuje odmienne preferencje i zachowania seksualne od tych, które byłyby zgodne z ich płcią biologiczną, sformułowano różnorodne hipotezy: od genetycznych, poprzez hormonalne, aż po społeczne. Hipoteza genetycznego pochodzenia

⁷ Tamże.

⁸ Taką liczbę podawał Alfred Kinsey wraz ze współpracownikami w odniesieniu do dorosłych mężczyzn, twierdząc, że nawet 37% męskiej populacji miało w swoim życiu przynajmniej jeden kontakt homoseksualny. Por. A.C. Kinsey, W.B. Pomeroy, C.E. Martin, *Sexual behavior in the human male*, W.B. Saunders Company, Philadelphia–London ¹949, s. 623–631.

⁹ Por. Z. Lew-Starowicz, M. Lew-Starowicz, *Homoseksualizm*, PZWL, Warszawa 2014 [reprint 2020], s. 10–13.

¹⁰ K. Bojarska, R. Kowalczyk, *Homoseksualność*, s. 37.

¹¹ Por. wyniki badań w: B. Wieczorek, *Homoseksualizm*, s. 35–38. Por. także E. Coleman, *Homosexuality: Clinical and behavioral aspects*, w: S.G. Post (red.), *Encyclopedia of bioethics*, t. 2, Macmillan, New York ³2004, s. 1159–1160.

skłonności homoseksualnej miałyby potwierdzać wrodzony, a nie wtórnie nabyty, charakter skłonności homoseksualnej. Udowodnienie takiej tezy mogłoby być z jednej strony argumentem dla zwolenników zrównania orientacji homoseksualnej z heteroseksualną, gdyż dzięki temu mogłyby one być rozumiane jako niezmiennie i równorzędne „warianty natury”. Z drugiej strony jednak obawiają się oni, że ich przeciwnicy będą wskazywali na coś w rodzaju „błędu natury”, który mógłby zostać skorygowany. Hipotezy genetycznego pochodzenia skłonności homoseksualnej nie zostały jednak potwierdzone. Badania albo w ogóle nie ujawniły istnienia czegoś w rodzaju „genu homoseksualisty” albo pokazały jedynie, że określona kombinacja genów występuje częściej w grupie badanych osób homoseksualnych, niż w pozostałej populacji¹².

Niektórzy autorzy wskazują na to, że pewną rolę mogą tu odgrywać czynniki epigenetyczne, których zaburzenie może skutkować dysfunkcją w obszarze preferencji seksualnych¹³. W ramach innej hipotezy – hormonalnej, która wymaga jeszcze przeprowadzenia dalszych badań, wskazuje się, że nieprawidłowy poziom męskich/żeńskich hormonów w okresie rozwoju płodowego może wywoływać późniejsze problemy zdrowotne, także w zakresie pre-

¹² A. Ganna (et al.), *Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior*, „Science” 30 Aug 365 (2019) 6456, <https://science.sciencemag.org/content/365/6456/eaat7693/tab-pdf> [dostęp: 18.12.2020].

¹³ A.T. Midro, *Tożsamość płci od początku – spojrzenie genetyka*, „Family Forum” 6 (2016), s. 24. Autorka wskazuje w tym kontekście na rolę tzw. seksomu. Jest on definiowany jako „grupa powiązanych ze sobą procesów specyficznych dla danej płci i wyróżniających obie płcie, działających w interaktywnych sieciach, których celem jest ukształtowanie zróżnicowania płci w łączności z aktywowaniem miejsc kluczowych (węzłów), czyli genów. Działają poprzez współpracujące ze sobą szlaki sygnałowe, wpływając na tworzenie różnicy płci”.

ferencji seksualnych. Podobne hipotezy biologicznego pochodzenia homoseksualizmu, jak np. hipotezy wpływu stresu na ciężarną matkę czy też hipoteza ataku immunologicznego na płód ze strony organizmu matki, wskazują na to, że czynniki wczesnorozwojowe mogą stanowić jeden z elementów przyczyniających się do ukształtowania skłonności homoseksualnej¹⁴. Jak się więc wydaje, orientacja i zachowania homoseksualne, podobnie jak wiele innych ludzkich zachowań, mogą być ostatecznie wynikiem wzajemnego oddziaływania wielu czynników, tak biologicznych, jak i środowiskowych oraz stylu życia.

Na uwagę zasługują szczególnie hipotezy społeczne, w ramach których wskazuje się na rolę, jaką odgrywają czynniki środowiskowe w kształtowaniu się preferencji seksualnych. Chodzi przede wszystkim o uwarunkowania rodzinne. W odniesieniu przynajmniej do części populacji homoseksualnej można stwierdzić, że „gdyby relacje rodzinne były właściwe, w wielu przypadkach nie doszłoby do powstania orientacji homoseksualnej”¹⁵. Powstanie skłonności homoseksualnych u znacznej części osób homoseksualnych może być powiązane z wadliwym kształtowaniem się relacji z rodzicami we wczesnym dzieciństwie. Należą do nich zarówno alienacja w stosunku do nieobecnego, wrogiego lub emocjonalnie dalekiego ojca, jak też nadopiekuńczość, zaborczość, czasami niemalże intymna bliskość (w przypadku chłopców) lub emocjonalna niedostępność (w przypadku dziewcząt) matki. Czynnikiem sprzyjającym wytworzeniu skłonności homoseksualnej może być też nagła utrata rodzica (wskutek śmierci lub rozwodu) bądź też oddzielenie od rodzica w krytycznym okresie rozwoju¹⁶.

¹⁴ Z. Lew-Starowicz, M. Lew-Starowicz, *op. cit.*, s. 14–17.

¹⁵ Tamże, s. 192.

¹⁶ *Homosexuality and hope: The statement of the Catholic Medical Association*, “The Linacre Quarterly” 68 (2001) 2, s. 133.

Niemiecka pediatra i psycholog rozwojowa, Christl Ruth Vonholdt, pokazuje to na przykładzie męskiego homoseksualizmu. Jego wytworzeniu może sprzyjać zaburzenie istotnego etapu rozwojowego, jakim jest oderwanie się od matki oraz zbudowanie silnej więzi z ojcem. „Jedynie w relacji i więzi z «takim samym» (taką samą płcią) chłopiec może odkryć i rozwinąć swoją własną psychiczną męskość”¹⁷. Dotyczy to przede wszystkim chłopców wrażliwych i lękliwych. Jeżeli w dzieciństwie relacja z ojcem jest chłodna, zdystansowana emocjonalnie lub nawet naznaczona brutalnością czy lękiem przed karą, powstaje między ojcem a synem emocjonalna bariera, która zamyka drogę do rozwoju u syna własnej męskości i może się objawić w poczuciu bycia mniej męskim niż rówieśnicy. W okresie dojrzewania ta niezaspokojona tęsknota¹⁸ zwraca młodego mężczyznę ku innym mężczyznom, gdzie ma on nadzieję odnaleźć to, czego nie udało mu się samemu rozwinąć. W przypadku lesbijek istotnym czynnikiem wpływającym na wytworzenie się orientacji homoseksualnej może być molestowanie seksualne w dzieciństwie, którego ofiarami statystycznie częściej niż chłopcy padają właśnie dziewczynki. Jak się okazuje, późniejsze doświadczenia homoseksualne same w sobie nie są w stanie zaspokoić wytworzonego we wczesnym dzieciństwie głodu, stąd, jak twierdzi Vonholdt, homoseksualny styl życia jest zawsze naznaczony skłonnością do uzależnienia¹⁹.

Do czynników środowiskowych mogących sprzyjać zaburzeniom tożsamości seksualnej należy także wczesna inicjacja homoseksualna, połączona niekiedy z uwiedzeniem, wykorzystaniem seksualnym lub gwałtem²⁰. W tym kontekście należy także wskazać na wczesną seksua-

¹⁷ Ch.R. Vonholdt, *Homosexualität verstehen*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 35 (2006), s. 378.

¹⁸ Vonholdt określa ją jako „głód ojca” – *Vaterhunger*. Por. tamże, s. 379.

¹⁹ Tamże, s. 380.

²⁰ Z. Lew-Starowicz z pewną rezerwą przedstawia teorię uwiedzenia, stwierdza jednak ostatecznie, że „uwiedzenie w sprzyjających warunkach może

lizację dzieci, związaną z popularyzowaniem zachowań homoseksualnych, co może prowadzić do eksperymentowania w zakresie kontaktów seksualnych we wczesnym okresie dojrzewania. Jak stwierdza Z. Lew-Starowicz, „[s]am fakt kontaktu z homoseksualną pornografią może ukierunkować homoseksualnie młodego człowieka, który dopiero znajduje się we wczesnym etapie identyfikacji z rolą płciową i zaczyna doświadczać erotyzacji psychiki”²¹. W literaturze wskazuje się także na czynniki psychologiczne, do których należą określone cechy osobowości, takie jak ekstremalna nieśmiałość lub inne bariery, których efektem jest brak kontaktu ze szkolnym i środowiskowym otoczeniem, co sprzyja wyśmiewaniu i agresji z jego strony. Prowadzi to do pogłębiającego się braku identyfikacji z rówieśnikami własnej płci. Nie bez znaczenia mogą być także uprzednie (niezwiązane z ukierunkowaniem popędu seksualnego) zaburzenia psychiczno-emocjonalne, takie jak depresje, zakłócenia zachowań, skłonności narcystyczne, wybujały egocentryzm. Nie da się wykluczyć, że aktywność homo- i biseksualna jest u pewnej części osób rezultatem swobodnego wyboru w ramach poszukiwania nowych bodźców i eksperymentowania z doznaniem związanymi ze sferą seksualną.

Nie sposób w tym miejscu nie zadać krytycznego pytania, czy wobec faktu, że większość wymienionych wyżej czynników wpływających na powstanie skłonności homoseksualnej ma jednoznacznie charakter zaburzenia lub zranienia, należy w przypadku homo- i biseksualizmu mówić po prostu o wariacie natury i paralelnej do heteroseksualnej, normalnej orientacji? Dlaczego określenie mianem dysfunkcji psychoseksualnej tego, co zostało spowodowane zranieniami i zaburzeniami w okresie okołourodzeniowym i wczesnym dzieciństwem, miałoby być nieuprawnione i dyskryminujące?

być jedną z przyczyn rozwoju orientacji homoseksualnej u obu płci”; Z. Lew-Starowicz, M. Lew-Starowicz, *op. cit.*, s. 25).

²¹ Tamże, s. 193.

Trzecią szeroko dyskutowaną kwestią jest ocena skłonności homoseksualnej, związana z szerszym pytaniem o normę w zakresie ludzkiej seksualności. Z jednej strony chodzi tu o ocenę z perspektywy seksuologii, czy mamy do czynienia z zachowaniem normalnym czy odbiegającym od normy, z drugiej zaś – o ocenę etyczną. Przeważająca większość ludzkiej populacji jest heteroseksualna, stąd niemalże naturalnym odruchem jest uznanie, że wszelkie tzw. mniejszości seksualne stanowią odejście od tej normy. I tak było przez całe stulecia. Nie musi to wcale oznaczać pogardy czy prześladowania, choć nie można zaprzeczyć, że jedno i drugie miało miejsce w historii. Paleta represji sięgała od literackiej kpiny dla „miękkiego” sposobu bycia homoseksualistów (Epiktet), aż do kary śmierci dla mężczyzn współżyjących ze sobą (np. w Egipcie, Babilonii czy w Starym Testamencie). W wielu starożytnych społeczeństwach tolerowano jednak zachowania homoseksualne, a nawet próbowano przypisywać osobom o takiej tendencji szczególne cechy i uzdolnienia. W jednym ze swoich dialogów – „Uczcie” – Platon wyraża uznanie dla homoseksualizmu, chociaż w innym swoim dziele, jakim jest „Państwo”, filozof ten potępiał homoseksualizm jako zachowanie niezgodne z naturą. W zgodzie ze swoimi żydowskimi korzeniami, chrześcijaństwo potępiało zachowania homoseksualne, traktując je jako zachowanie ciężkogrzeszne, kiedy kategoria natury znowu zaczęła pełnić ważną rolę, homoseksualizm odrzucano jako zachowanie przeciwne naturze. Chociaż aktywność homoseksualna uchodziła za perwersję, pod wpływem idei rewolucyjnych w wielkich europejskich miastach, takich jak Londyn, Paryż czy Amsterdam, zaczęły powstawać subkultury gejowskie. Jeszcze do niedawna w obszarze seksuologii homo-, bi- i transseksualizm, klasyfikowane były jako dewiacja czy zboczenie psychoseksualne. Stopniowe uznanie ich za zachowania normalne i równoważne z heteroseksualnymi dokonało się nie tyle w oparciu o jakieś nowe dane naukowe, ile pod wpływem populary-

zacji w obszarze popkultury oraz zmiany paradygmatu w seksuologii. Wiedza psychologiczna, włącznie z danymi medycznymi, zostały poddane weryfikacji w świetle idei płci kulturowej. Dotychczasowa koncepcja seksualności została określona jako nieuprawniona transpozycja uprzedzeń i schematów religijno-kulturowych w sferę nauki i zastąpiona nową koncepcją – genderową.

Zmianę kwalifikacji umożliwiło także wprowadzenie do dyskursu nowych pojęć, np. orientacja seksualna²². Pojęcie *orientacji seksualnej* (*sexual orientation*), rozumiane początkowo jako trwałe emocjonalny i seksualny pociąg wobec osób określonej płci, umożliwiło określenie homo- i biseksualizmu jako mieszczące się w granicach normy i uznanie wszystkich trzech orientacji seksualnych: hetero- homo- oraz biseksualnej za równoważne. Co ciekawe, dalszy rozwój idei płci kulturowej i psychicznej doprowadził w końcu do tego, że wkrótce zaczęto krytykować nawet dopiero co wprowadzone pojęcie orientacji seksualnej z powodu niejasnych kryteriów jej rozpoznawania i jej rzekomej zmienności w ciągu życia. Zostało ono uzupełnione, a poniekąd nawet zastąpione pojęciem *tożsamości płciowej* (*gender identity*). W ten sposób pojęcie orientacji seksualnej podzieliło los tradycyjnej koncepcji ludzkiej seksualności, gdy nowe przekonanie o trzech – „uniwersalnych, ponadhistorycznych i ponadkulturowych, trwałych, esencjalnych i kategorycznie rozdzielnych”²³ – sposobach ekspresji seksualnej uznano również za tendencyjny i w efekcie także opresyjny sposób ujęcia ludzkiej seksualności, który wtłacza ekspresję seksualną w sztucznie stworzone i niezmiennie schematy. Stąd w ramach podejścia genderowego preferuje się dzisiaj właśnie pojęcie tożsamości płciowej, która akcentuje rolę podmiotowej autodeklaracji. Odróżnia się ją

²² Z. Lew-Starowicz, *Seksuologia psychospołeczna*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec (red.), *Podstawy seksuologii*, s. 27.

²³ K. Bojarska, R. Kowalczyk, *op. cit.*, s. 103.

przy tym od tożsamości seksualnej (*sexual identity*), która wiąże się z płcią metrykalną. Rozumienie tożsamości płciowej jest naznaczone skrajną subiektywnością. i w zasadzie uniemożliwia jakąkolwiek kategoryzację, co widać po liczbie płci kulturowych, opisywanych w środowiskach LGBT.

Istotnym wydarzeniem we współczesnej walce o kulturowe i prawne wdrożenie projektów środowisk opowiadających się za pełną swobodą ekspresji seksualnej było wykreślenie homoseksualizmu z listy zaburzeń psychicznych (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* – DSM). Dokonało tego najpierw Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne [American Psychiatric Association – APA] w 1973 roku. Decyzja ta zmieniała dotychczasową klasyfikację, która jeszcze w 1952 roku określała homoseksualizm jako socjopatyczne zaburzenie osobowości (*sociopathic personality disorder*). Proces ten był możliwy po zmianie paradygmatu, w ramach którego zostały zinterpretowane dane naukowe. Ostatecznie zmiana ta została dokonana w oparciu o referendum w gronie członków towarzystwa, poprzedzonym intensywną akcją propagandową oraz naciskami środowisk progejowskich. W 1990 roku podobną decyzję podjęła Światowa Organizacja Zdrowia [World Health Organization – WHO].

W kontekście sporu o normalność orientacji homoseksualnej pojawia się też pytanie o to, jak wyjaśnić fakt, że wiele osób dopiero wtórnie „odkrywa” swoją orientację homoseksualną, i to nie tylko w okresie dojrzewania, ale po dwudziestym, trzydziestym czy nawet pięćdziesiątym roku życia, podczas gdy osoby heteroseksualne nie muszą odkrywać swojej tożsamości seksualnej, ale są o niej intuicyjnie przekonane²⁴. Niektórzy łączą tę kwestię z doniesieniami o wzrastającym w ostatnich dziesięcioleciach odsetku osób nieheteroseksualnych. W środowiskach LGBT łączy się te dane z przymusem

²⁴ Tamże, s. 51.

społecznym, który tłumi odmienne potrzeby seksualne. Dochodzą one do głosu dopiero wtedy, gdy osoby „nieheteronormatywne” rozczarowują się decyzjami życiowymi podjętymi w wyniku rzekomo przymusowej socjalizacji (np. zawarcia heteroseksualnego małżeństwa). Wzrastające liczby mają odzwierciedlać większą gotowość do demonstrowania swojej odmienności. Jednak gdyby przyjąć tezę o społecznym pochodzeniu homoseksualizmu, równie dobrze można by postawić całkowicie odmienną hipotezę: to właśnie wpływ wczesnej seksualizacji, zaburzenia relacji z otoczeniem oraz zamęt związany z intensywną propagandą środowisk LGBT, spotęgowany kryzysami rodzinnymi i wzrostem liczby niepełnych i dysfunkcyjnych rodzin, mogą prowadzić do zaburzeń orientacji seksualnej lub też chęci eksperymentowania na polu odmiennych relacji seksualnych. Zapewne jakaś część publicznych autodeklaracji homoseksualistów, szczególnie osób młodych, może być postrzegana jako rezultat działań środowisk LGBT i powstania alternatywnego stylu życia. W świetle nowych teorii płci kulturowej, które dopuszczają zasadniczą płynność orientacji i tożsamości seksualnych, pojęcie normalności ostatecznie traci swój sens. Ostatecznym celem zdaje się być unieważnienie w obszarze seksualności samego problemu normy moralnej, by jej miejsce zajął jedynie postulat wzajemnej tolerancji.

Nie pozostaje to bez wpływu na czwartą sporną kwestię, jaką jest możliwość terapii homoseksualizmu i innych zaburzeń seksualnych. Im bardziej homoseksualizm określany jest jako normalna preferencja seksualna, tym mocniej neguje się zasadność jakiejkolwiek terapii. Jest ona w tej perspektywie określana nie tylko jako nieskuteczna, ale wręcz jako niemoralna. Już samo sugerowanie możliwości terapii ma być powodem cierpienia osób nieheteroseksualnych, a terapia reparywna – czyli ukierunkowana na zmianę preferencji seksualnych

– jedynie uniemożliwiać ich samoakceptację²⁵. Przykładem takiego podejścia jest uznanie w 2000 roku przez wspomniane wyżej Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne wszelkich terapii reparatywnych, opartych na założeniu, że homoseksualność jest zaburzeniem psychoseksualnym, za pozbawione podstaw²⁶. Nierzadko w tym kontekście pojawia się coś w rodzaju moralnego szantażu. Zaburzenia psychiczne przedstawicieli mniejszości seksualnych mają być nie tyle wynikiem ich własnych problemów, ile efektem oceny otoczenia, uważającego wyłącznie orientację heteroseksualną za normalną. To właśnie osoby wyrażające takie stanowisko mają być nawet przyczyną samobójstw gejów czy lesbijek. Stąd środowiska LGBT dążą do tego, by terapie reparatywne zostały ostatecznie zakazane.

Jednak nawet wielu seksuologów uznaje za stereotyp sugerowanie każdej osobie homoseksualnej, że terapia jest niemożliwa oraz że powinna ona utożsamić się ze swoją orientacją homoseksualną²⁷. Należy odróżnić terapie reparatywne, mające na celu zmianę orientacji z homoseksualnej na heteroseksualną, od innych form pomocy psychologicznej i psychoterapii, której celem jest zabliznienie ran psychicznych powstałych w procesie rozwojowym, leżących u podstaw wytworzenia skłonności homoseksualnej, szczególnie tych wynikających z obciążających relacji rodzinnych. Czy trwała reorientacja seksualna będzie w ogóle możliwa, będzie zależało od wielu czynników, takich jak „forma homoseksualności (...), przyczyna, wiek inicjacji seksualnej, liczba partnerów, w tym praktyk i technik w kontaktach

²⁵ Por. J. Prusak, *Wiara bez wiedzy*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wiara-bez-wiedzy-164967> [dostęp: 12.10.2020].

²⁶ American Psychiatric Association, *Therapies focused on attempts to change sexual orientation (reparative or conversion therapies)*, http://media.mlive.com/news/detroit_impact/other/APA_position_conversion%20therapy.pdf [dostęp: 7.07.2020].

²⁷ Z. Lew-Starowicz, M. Lew-Starowicz, *op. cit.*, s. 198

homoseksualnych, poziom samoakceptacji, itd.”²⁸. W każdym razie nie jest prawdą, że nie ma udowodnionych doniesień i opracowań naukowych o udanej reorientacji homoseksualistów. Szczegółowo opisują ją np. psycholog Gerard van den Aardweg²⁹ oraz terapeuta Richard Cohen³⁰. Pryncypialne wykluczenie wszelkich terapii reparatywnych oznaczałoby, że te osoby homoseksualne, które są przekonane o stosowności i skuteczności takich działań terapeutycznych w ich przypadku, zostaną pozbawione takiej pomocy.

Mimo że wiele stwierdzeń odnoszących się do homo- oraz biseksualizmu może być także odniesionych do przedstawicieli innych mniejszości seksualnych, warto jeszcze zwrócić większą uwagę na ostatnią literę w akronimie LGBT. Bywa ona rozumiana w różny sposób. Pierwszym skojarzeniem jest odniesienie do transseksualizmu. Określenie to zostało wprowadzone do dyskursu naukowego w 1949 roku przez Davida Olivera Cauldwella (1897–1957). Za transseksualne uchodzą osoby, które odczuwają głęboką niechęć do swojej płci biologicznej (a tym samym metrykalnej) oraz naglące pragnienie zmiany płci. Przeżywają w związku z tym dotkliwe cierpienie, odczuwając jakby uwięzienie w fałszywym ciele, mimo że „transseksualista ma prawidłowo zbudowane narządy płciowe i prawidłowo funkcjonujący układ wydzielania dokrewnego, w pełni zdrową i poprawnie funkcjonującą płeć anatomiczną i fizjologiczną, która jest zgodna

²⁸ Tamże, s. 196. Mimo to Zbigniew Lew-Starowicz uważa orientację homoseksualną za normalną, opowiada się za tzw. terapią afirmatywną, tzn. zmierzającą do akceptacji skłonności homoseksualnej oraz za daleko idącą społeczną akceptacją związków jednopłciowych.

²⁹ G.J.M. van den Aardweg, *Homosexuality and hope*

³⁰ R. Cohen, *Homosexualität und Therapiemöglichkeiten. Behandlung, Ethik, Prinzipien und Praxis*, w: A. Laun (red.), *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt ²2001, s. 78–107. Odnosnie innych form terapii reparatywnych zob. B. Wiczorek, *Homoseksualizm*, s. 402–420.

z płcią genetyczną”³¹. Problem jest zatem wyraźnie umiejscowiony na poziomie psychiki. Ostatecznie osoby transseksualne są gotowe do poddania się kuracjom hormonalnym oraz innym procedurom medycznym, a nawet decydują się na chirurgiczną zmianę płci, której celem jest jednoznaczne upodobnienie wyglądu ich ciała do wybranej płci. Przeprowadzenie zabiegu chirurgicznego prowadzi do głębokich zmian w organizmie, powodujących niemal zawsze trwałą utratę płodności. Osoby te będą zdane na pomoc medyczną i wsparcie farmakologiczne do końca życia. Chociaż w wyniku zabiegu zmiany płci ich kondycja psychiczna może się (przynajmniej w jakimś stopniu i na jakiś czas) poprawić, to jednak na poziomie komórkowym, mimo przeprowadzonych operacji, hormonoterapii i zmiany metrykalnej płci na przeciwną, pozostają mężczyznami bądź kobietami, jakimi pierwotnie byli. Cechy osobowości tego rodzaju pacjentów mogą prowadzić do pojawienia się dodatkowych problemów psychicznych. Obserwuje się m.in. zwiększone ryzyko samobójstwa, mimo dokonania zmiany płci. W literaturze rozróżnia się między mężczyznami, którzy chcą zmienić płeć na żeńską (*male-to-female* – MTF) oraz kobietami, które chcą być postrzegane jako mężczyźni (*female-to-male* – FTM). Niektóre źródła szacują trzykrotnie większą liczbę mężczyzn (MTF) niż kobiet (FTM) pragnących zmienić płeć, chociaż inne zaprzeczają tym szacunkom³². Statystyki wskazują, że transseksualizm jest zjawiskiem dosyć rzadkim: „występuje u 1 na 30 tys. biologicznych mężczyzn i 1 na 100 tys. biologicznych kobiet”³³.

³¹ J. Wróbel, *Bioetyczny rys transseksualizmu*, w: K. Jeżyna, M. Pokrywka (red.), *Współczesne oblicza seksualności. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 120–121.

³² B.J. Hill, K.R. McBride, *Transsexual M to F*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 4, s. 1479. Por. także K. Nowosielski, *Identyfikacja i rola płciowa*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec (red.), *Podstawy seksuologii*, s. 99–100.

³³ A. Robacha, *Transseksualizm*, w: M. Lew-Starowicz, Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec-Plinta (red.), *Seksuologia*, s. 288.

Litera „T” w akronimie LGBT bywa też rozumiana jako skrót od pojęcia transgenderyzmu (*transgender*). Pojęcie to może być określeniem zbiorczym (*umbrella term*) wszystkich osób kontestujących społeczne normy odnoszące się do płci – od tych, które modyfikują jedynie swoją autoprezentację (ubiór, makijaż, sposób bycia), aż po te, które pragną metrykalnej i biologicznej zmiany płci (na ile to jest możliwe)³⁴. Osoby, które używają stroju i kreują swój zewnętrzny wygląd zgodnie z konwencją właściwą dla płci przeciwnej niż ich własna nazywa się transwestytami. Tam, gdzie ktoś pragnie być postrzegany (włącznie ze zmianą dokumentów) za przedstawiciela płci przeciwnej, mówi się o transgenderyzmie (jako pragnieniu zmiany płci kulturowej z zachowaniem płci biologicznej), niezależnie od tego, czy i jak dalece gotów jest poddać się modyfikacjom hormonalnym czy chirurgicznym.

Transgenderyzm nie nawiązuje do różnych form hermafrodytyzmu (obojnactwa), czyli sytuacji, gdy osoba ma narządy płciowe obojga płci, lub też do innych przypadków deformacji cielesnej uniemożliwiającej jednoznaczne zakwalifikowanie danej osoby do płci męskiej bądź żeńskiej³⁵. W świetle spojrzenia właściwego dla społeczności LGBT cechy biologiczne odgrywają rolę drugorzędną. Chodzi raczej o samoświadomość oraz autoprezentację osoby, w których kluczowy jest czynnik psychiczny i poczucie własnej tożsamości. W ramach społeczności LGBT funkcjonują także osoby, które pozostawiają wprawdzie zewnętrzne cechy płci urodzenia, jednak usiłują łamać binarny schemat, poprzez deklarację, że nie należą do żadnej płci lub są osobami „międzyseksualnymi” lub też „interseksualnymi”

³⁴ B.J. Hill, K.R. McBride, *Transgender*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 4, s. 1474.

³⁵ Por. specyfikę problematyki obojnactwa w: P. Kieniewicz, *Hermafrodytyzm w kontekście tożsamości płciowej*, w: K. Jeżyna, M. Pokrywka (red.), *Współczesne oblicza*, s. 75–113.

(*intersexed*) i domagają się prawa do bycia traktowanym jako osoby żyjące poza uznanymi w społeczeństwie kategoriami³⁶. Niektóre osoby chcą być traktowane jako obupłciowe – bigenderowe, czyli łączące w swoim sposobie ubierania i bycia cechy obu płci (*drag queens* oraz *drag kings*).

Problematyka transgenderyzmu ma swoją historię, która wiąże się z pojęciem tzw. trzeciej płci. Zostało ono spopularyzowane pod koniec XIX wieku przez niemieckich seksuologów i zwolenników praw gejów i lesbijek: Karla Heinricha Ulricha (1825–1895) oraz Magnusa Hirschfelda (1868–1935). Propagowali oni potrójny model ludzkiej seksualności, w którym „trzecia płeć” oznacza osoby, które kwestionują konwencjonalne role społeczne przypisywane płciom i nie mieszczą się w klasycznym schemacie binarnym (męsko-żeńskim). Zdaniem Ulricha początkowo trzecią płeć tworzyły osoby homoseksualne. Wszystkie cechy uznawane za charakterystyczne dla osób transgenderowych są zazwyczaj związane ze samoświadomością danej osoby i nie wiążą się z żadnymi zaburzeniami w fizycznej budowie organów płciowych. Problematyczność takiego podejścia wiąże się z tym, że z czysto biologicznego punktu widzenia (a więc np. z punktu widzenia genetyki) istnieją tylko dwie płcie: męska i żeńska. Uwzględniając całą gamę różnych wariantów, które sprawiają, że niektórzy mężczyźni zdają się w swoim zachowaniu wykazywać więcej lub mniej cech męskich (analogicznie w przypadku kobiet – więcej lub mniej cech kobiecych), trzeba stwierdzić, że organizmy mężczyzn i kobiet wykazują charakterystyczną dla siebie gospodarkę hormonalną, strukturę, a także typową budowę. Jedynie w niewielu przypadkach mamy do czynienia z rzeczywi-

³⁶ Właśnie w tym kontekście mówi się o nowych płciach kulturowych, jak np. *two-spirit, both gender, neither gender* itp. Por. M. Parke, *Gender roles: IV. Feminist and gay/lesbian perspective*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 2, s. 621.

stym hermafrodytyzmem, czyli sytuacją, w której organizm zawiera zarówno żeńskie, jak i męskie organy płciowe.

Jeśli chodzi o kwestię oceny transseksualizmu/transgenderyzmu, to można obecnie dostrzec tendencje podobne do tych, które doprowadziły do zmiany kwalifikacji homo- i biseksualizmu. W opublikowanej przez APA w 1994 roku czwartej edycji podręcznika zaburzeń psychicznych *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder* (DSM-IV) wymienione zostały dwie kategorie diagnostyczne odnoszące się do płci: *Gender Identity Disorder* (GID) oraz *Gender Identity Disorder Not Otherwise Specified* (NOS)³⁷. Natomiast w wydanej w 2013 roku piątej edycji tego podręcznika zastąpiono powyższe rozróżnienia pojęciem „dysforii płciowej” (*gender dysphoria*), zwanej też zespołem dezaprobaty płci, opisywanej jako odczuwanie silnego cierpienia z powodu niedopasowania tożsamości płciowej do płci urodzenia. Podobna zmiana nastąpiła w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych [*International Classification of Diseases and Related Health Problems* – ICD]. Podczas gdy w dziesiątej edycji tego wykazu (ICD-10) z 2008 roku transseksualizm jest zaliczany do zaburzeń identyfikacji płciowej, w projekcie jedenastej rewizji (ICD-11), która ma obowiązywać od 2022 roku, proponuje się odejście od klasyfikowania transseksualizmu jako zaburzenia psychicznego, chociaż ma on być nadal uwzględniony w kategorii innych zaburzeń, niezwiązanych z konkretną specjalnością medyczną³⁸. Włączenie transseksualizmu/transgenderyzmu do akronimu LGBT wskazuje na to, że – zdaniem zwolenników takiego podejścia – wszystkie orientacje i tożsamości seksualne powinny być traktowane tak samo, jak homo- i biseksualizm, to znaczy – uznane za mieszczące się w granicach

³⁷ B.J. Hill, K.R. McBride, *op. cit.*, s. 1475.

³⁸ A. Robacha, *Trasseksualizm*, s. 288.

normy. I tak w najnowszych wydaniach podręczników seksuologii spotyka się generalizujące stwierdzenia, że „nieheteroseksualna orientacja seksualna nie jest zaburzeniem ani chorobą psychiczną, a wyrazem naturalnego ludzkiego zróżnicowania i nie wymaga leczenia ani zmiany”³⁹.

Rozważając fenomeny homo-, bi- i transseksualizmu/transgenderyzmu, należy oczywiście pamiętać, że dotyczy on nie tyle pozapersonalnych zjawisk, ile konkretnych osób, które siebie w ten sposób definiują. Osoby te zachowują się bardzo różnie. Jedne ukrywają swoje skłonności, czują się z nimi źle i dążą do ich zmiany na heteroseksualne. Inne, wręcz przeciwnie, ujawniają je, nierzadko w ostentacyjny sposób. Są też i takie osoby o odmiennej orientacji seksualnej, dla których własne preferencje seksualne nie są sprawą pierwszorzędą, a orientacja i tożsamość seksualna/płciowa nie stanowi dla nich głównego kryterium. Zazwyczaj też w ten sposób są one postrzegane przez otoczenie, doceniające ich wiedzę, kompetencje i charakter, a uznające preferencje seksualne za kwestię drugorzędą. Szereg badań wskazuje na większą podatność osób określających siebie jako nieheteronormatywne na problemy psychiczne. Jak w przypadku homoseksualizmu, jedni są zdania, że problemy te są bezpośrednio związane z dysfunkcją seksualną. Inni wiążą tę podatność ze specyfiką psychiki gejów, lesbijek oraz osób bi- czy transseksualnych, jaką jest zwiększona wrażliwość psychiczna i emocjonalna. Jeszcze inni są zdania, że psychiczne problemy są wynikiem braku akceptacji społecznej⁴⁰.

Jak widać z tego skrótego przeglądu danych dotyczących etiologii i typologii zachowań homo-, bi- i transseksualnych, w nauce brakuje jednoznacznej klasyfikacji tych zjawisk. Ze względu na moż-

³⁹ B. Grabski, *Problemy osób LGBTQ*, s. 524.

⁴⁰ Tamże, s. 518–521.

liwe przyczyny odmiennej orientacji seksualnej we wczesnych fazach rozwojowych u wielu z tych osób nie mamy do czynienia z jej całkowicie wolnym wyborem, ale z tendencjami mającymi swoje źródło we wcześniejszych zranieniach i okolicznościach rozwoju. Odmienna orientacja seksualna może jednak również być wyrazem pragnienia eksperymentowania na polu doświadczeń seksualnych.

Nie ulega wątpliwości, że każda osoba ludzka powinna mieć prawo do samostanowienia i do wyrażenia swojej seksualności. Nie musi ona jednak oznaczać akceptacji teorii płci kulturowej wraz z uznaniem homo- bi- i transseksualizmu za równorzędny i w pełni normalny wariant ludzkiej natury. Istotny dla naszych rozważań jest fakt, że LGBT to nie tylko społeczność osób. Ten akronim oznacza także zespół idei, które dalece wykraczają poza walkę o akceptację. Idee te obejmują obraz świata, społeczeństwa i kultury, fundamentalnie odmienny od tego, który podziela większość społeczeństwa. Można nawet zaryzykować określenie, że ten zespół idei tworzy coś w rodzaju „światopoglądu LGBT”.

PODSTAWA IDEOWA ŚRODOWISK LGBT

Warto podjąć próbę naszkicowania ideowych korzeni tej nowej wizji świata, gdyż to o nią właśnie toczy się spór i jest ona pierwszorzędnym przedmiotem niniejszej książki. Wizja ta nie pojawiła się znikąd, ale jest spadkobierczynią i kontynuatorką wcześniejszych idei, które warto sobie uświadomić. Idei tych nie da się oczywiście ułożyć w prostym porządku chronologicznym. Trudno mówić o liniowym rozwoju, gdyż poszczególne idee wzajemnie na siebie zachodziły i wzajemnie się inspirowały. Można jednak wyróżnić niektóre ich cechy charakterystyczne, które stały się głównymi elementami podstawy ideowej ruchu LGBT.

Dziedzictwo rewolucji

W historii ludzkości można wskazać wiele wydarzeń na tyle brzemienne w skutki, że nadanie im miana rewolucji jest uzasadnione. Były to nie tylko niepokoje, bunty i przewroty, niejednokrotnie będące wynikiem rzeczywistej niesprawiedliwości i ucisku, ale także katastrofy naturalne czy przełomowe wynalazki techniczne (jak np. wynalezienie druku). Jeżeli przywoływane jest w tym miejscu pojęcie rewolucji, to chodzi jednak o pewien specyficzny rodzaj aktywności rewolucyjnej, która jest planowo realizowanym działaniem, zmierzającym do całkowitej zmiany stosunków społecznych. W przypadku korzeni ruchu LGBT pojęcie rewolucji należy oczywiście rozumieć w liczbie mnogiej. Chodzi o wydarzenia, które począwszy od XVIII wieku wpływały znacząco na kształt społeczeństw i na świadomość społeczną, szczególnie w obszarze kultury euroatlantyckiej.

Pierwszym wydarzeniem (lub raczej sekwencją wydarzeń), o którym warto tu wspomnieć, była niewątpliwie rewolucja francuska. Została ona w pewnym sensie przygotowana przez popularyzację idei nieograniczonej wolności, libertynizmu oraz równości, szerzącej się w ówczesnym społeczeństwie Francji. Od czasu rewolucji francuskiej projekty rewolucyjnej zmiany stosunków społecznych wraz z patosem postępu i wolności bywają określane jako „lewicowe”. Nazwa ta pochodzi od miejsca, w którym w 1789 roku w sali posiedzeń francuskich Stanów Generalnych zasiadali przedstawiciele „stanu trzeciego”, czyli ogółu społeczeństwa, obok szlachty i duchowieństwa. Zajmowali ono miejsce po lewicy króla, podczas gdy przedstawiciele szlachty siedzieli po królewskiej prawicy. Za symbol rewolucji francuskiej uchodzi szturm na Bastylię 14 lipca 1789 roku. Chociaż uzurpatorskie władze rewolucyjne, które ogłosiły się Zgromadzeniem Narodowym, uchwałyły wkrótce

Deklarację Praw Człowieka i Obywatela, zniosły ustrój feudalny i wprowadziły obowiązek szkolny, to jednak wkrótce Francję zalała fala terroru. Dotknął on wszystkich przeciwników nowego ładu rewolucyjnego, np. zwolenników króla.

Symbolem krwawego rewolucyjnego terroru stała się gilotyna, na której ostatecznie zginął także sam przywódca jakobinów i jeden z odpowiedzialnych za rewolucyjny terror, Maximilien de Robespierre (1758–1794). Przed rewolucją zasłynął on wprowadzaniem cyklem płomiennych mów przeciwko karze śmierci, jednak wolność, równość i braterstwo miały być wprowadzone właśnie poprzez brutalną przemoc, gdyż, jak mawiał Robespierre, cnota bez terroru jest bezsilna. Jedną z najciemniejszych kart rewolucji francuskiej są masowe mordy w Wandei. Historyk Reynald Secher⁴¹ określił te wydarzenia jako „ludobójstwo francusko-francuskie”. Rozruchy w Wandei zostały spowodowane m.in. ścięciem króla Ludwika XVI w 1793 roku, a także atakiem władz rewolucyjnych na ludzi Kościoła i kościelne struktury. W wyniku działań wojsk rewolucyjnych w Wandei w latach 1793–1796 najpierw rozprawiono się z oddziałami chłopskich powstańców, a później w bezsensownej rzezi wymordowano ok. 200–300 tysięcy mieszkańców Wandei wraz z kobietami i dziećmi, co stanowiło ponad 40% ludności tego regionu. Podpisany przez Robespierrea dekret Konwentu Narodowego z 1 sierpnia 1793 roku nakazywał przeprowadzenie eksterminacji wszystkich powstańców aż do ostatniego człowieka. Jak wskazują historycy, był to pierwszy w najnowszej historii przypadek ludobójstwa nakazanego przez władze państwowe. Dokonanie eksterminacji powierzono tzw. kolumnom piekielnym, które przez kilka miesięcy paliły wsie, gwałciły i mordowały ich mieszkańców.

⁴¹ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda – departament zemsty*, tłum. M. Miszański, Iskry, Warszawa 2003.

Jedną z wyróżniających się cech rewolucji francuskiej była wrogość wobec chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego. Dobra kościelne zostały skonfiskowane, a kler całkowicie podporządkowano państwu. Mimo że wśród rewolucjonistów nie brakowało wojujących ateistów, rewolucja francuska nie wyparła się całkowicie religii, ale jej przywódcy próbowali zastąpić chrześcijaństwo religią rozumu. Państwowy kult Istoty Najwyższej, który miał zastąpić wiarę chrześcijańską, znalazł swój wyraz w publicznych celebracjach. Wprowadzono także nowy kalendarz rewolucyjny, dzięki czemu miała zostać wymazana z pamięci zbiorowej dawna katolicka tradycja.

Zamiar zniszczenia religii chrześcijańskiej, a szczególnie Kościoła katolickiego, był pokłosiem sprzeciwu hierarchii kościelnej i wiernych wobec prób reglamentacji życia religijnego przez państwo i poddaniu go całkowicie państwowej kontroli. Dla jednego z czołowych myślicieli i działaczy rewolucji francuskiej, François-Marie Aroueta, czyli Woltera (1694–1778), wyznanie chrześcijańskie było religią haniebną, która musi być bezwzględnie zniszczona. Postulował on, by filozofowie wyszli na ulice i byli gotowi do każdej ofiary, byle tylko zniszczyć tę podłą hydrę, jak Wolter nazywał Kościół katolicki. W jednym z listów do A.M. Damilaville'a Wolter zadaje retoryczne pytanie: „Czyżbym miał umrzeć, nie doczekawszy ostatnich ciosów zadanych obrzydliwej hydrze, która cuchnie i zabija?”⁴². Umieszczone na końcu wielu listów Woltera litery *Écr.l'inf....*, które są skrótem od wyrażenia *Écrasez/Écrasons l'infâme!* („Zgniećcie/zgnieśmy ohydę!”), stanowiły coś w rodzaju bojowego hasła, zapraszającego do walki z wiarą chrześcijańską.

Owocem tego antychrześcijańskiego nastawienia, które trwało we Francji z różnym nasileniem przez cały kolejny wiek, było usta-

⁴² Voltaire, *Lettre à Damilaville (15 decembre 1764)*, w: Voltaire, *Correspondance (janvier 1763–mars 1765)*, t. 7, Gallimard, Paris 1981, s. 957.

nowienie w 1905 roku zasady nieprzyjaznego (tzn. nie opartego na wzajemnej współpracy) rozdziału Kościoła od państwa, zwanego zasadą laickości (*laïcité*), w wyniku której zamknięto szkoły wyznaniowe i znacionalizowano budynki sakralne.

Drugą rewolucją, do której w kontekście akronimu LGBT trzeba nawiązać, była rewolucja bolszewicka, która rozpoczęła się w Rosji w 1917 roku. W jej tle trzeba dostrzec wcześniejsze koncepcje społeczne Karola Marksa (1818–1893) oraz Fryderyka Engelsa (1820–1895). Centralną ideą, na której oparli oni swój system był materializm dialektyczny. Zgodnie z tą ideą ograniczona do wymiaru materialnego rzeczywistość rozwija się w wyniku zmagania się przeciwieństw, w wyniku czego może powstać nowa synteza. Rozwój ten następuje z historyczną nieuchronnością, jednak jego siłą napędową nie jest, jak twierdził wcześniej Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), „światowy duch” (*Weltgeist*), ale samorozwijająca się materia. Koncepcja ta została w nauce Marksa i Engelsa zastosowana do społeczeństwa. Z historyczną koniecznością zmierza ono, jak twierdzili, do wytworzenia nowego kształtu życia społecznego.

Zamiast jednak oczekiwania na to, że nastąpią nieuchronne społeczne zmiany historyczne, Marks i Engels (a jeszcze bardziej Lenin i Stalin) zdecydowanie opowiadali się za dokonaniem rewolucyjnego przewrotu. Przeciwnymi siłami, pomiędzy którymi rozegra się ostateczna rozgrywka o kształt społeczeństwa, były proletariatus burżuazja. Jedną z kluczowych tez marksistowskich było założenie, że byt określa świadomość. Czynnikiem decydującym o całym życiu społecznym wraz z kształtem państwa i prawa, kulturą, sztuką i moralnością, jest ekonomia, a w jej ramach – własność środków produkcji. Przejęcie środków produkcji miało stworzyć nową świadomość społeczną, a w efekcie – nowego komunistycznego człowieka. Miał on oczywiście kierować się światopoglądem „naukowym” i skupiać się na budowaniu rozwiniętego społeczeństwa komunistycznego.

O ile w koncepcji społecznej marksizmu było miejsce dla moralności, sztuki i kultury, jeżeli tylko odzwierciedlały aspiracje proletariatu, o tyle nie było w nim miejsca dla religii. Bóg nie jest niczym innym, jak tylko iluzją, wytworem projekcji i tęsknot uciskanego ludu. Religia jest rodzajem narkotyku, wykorzystanym przez klasy posiadające do dyscyplinowania mas oraz łudzenia ich perspektywą wiecznego szczęścia po śmierci, by nie zapragnęły rewolucyjnej przemiany swoich warunków życia już teraz. Marks rozumiał, że ostoją religii, a jednocześnie potencjalnym źródłem oporu wobec projektu nowego świata, była rodzina. Dlatego także jej tradycyjny kształt musiał zostać całkowicie zmieniony.

Tezy Marksa i Engelsa nie doczekały się wprawdzie swojej rzeczywistej realizacji w Niemczech, gdzie obaj myśliciele działali, ale zostały one zaadaptowane i wcielone w życie w Rosji, gdzie rozwinął je i zrealizował w formie rewolucji proletariackiej Włodzimierz Iljicz Lenin (1870–1924). Dla niego nie było dróg pośrednich. Był on zwolennikiem walki i zaciekłym wrogiem kompromisu. Jasno deklarował, że w celu zaprowadzenia nowego porządku społecznego trzeba używać przemocy. Terror komunistyczny okazał się jeszcze bardziej krwawy niż późniejsza nazistowska ideologia hitlerowskich Niemiec. Wprowadzona przez bolszewików pod wodzą Lenina dyktatura proletariatu oznaczała zagładę wszystkich, których uznano za wrogów systemu. Protagonści rewolucji bolszewickiej traktowali panującą dotychczas moralność jako wytwór klasy panującej, dzięki któremu możliwe było zachowanie przez nią władzy.

I wreszcie trzecia rewolucja, którą była tzw. rewolucja obyczajowa lat sześćdziesiątych XX wieku, określana także jako rewolucja seksualna lub antykulturowa. W kontekście tematu niniejszej książki zasługuje ona na szczególną uwagę. Zazwyczaj nazwę „rewolucja obyczajowa” wiąże się ze studenckimi protestami w Paryżu w maju 1968 roku, jednak były one jedynie rewolucyjnym wybuchem ten-

dencji, która narastała w środowiskach lewicowych Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych w okresie po II wojnie światowej. Zestawienie wydarzeń 1968 roku z wyżej wspomnianymi dwoma rewolucjami może się wydawać pozbawione uzasadnienia, zarówno jeżeli chodzi o skalę i przebieg, jak też metody i sposoby realizacji. Jednak bliższa analiza każe widzieć w wydarzeniach z 1968 roku próbę skutecznego wcielania w życie postulatów, jakie przyświecały wspomnianym wyżej ruchom społecznym, szczególnie rewolucji bolszewickiej.

Marksistowskie korzenie wydarzeń roku 1968 nie są dla wielu współczesnych oczywiste. Trzeba w tym kontekście wskazać dwa nurty ideologii komunistycznej. Jeden był obecny w krajach, w których komunizm był realnie wcielany w życie, a więc Związku Radzieckim i krajach wschodniej Europy, ale także Chinach czy na Kubie. Drugi natomiast był popularyzowany w krajach zachodniej Europy oraz Stanach Zjednoczonych. Dzięki tej spuściźnie idee charakterystyczne dla przewrotu komunistycznego początku XX wieku nie zostały zarzucone wraz z zapaścią struktur państwowych Związku Radzieckiego i tzw. państw Bloku Wschodniego. W odróżnieniu od intelektualistów, którym przyszło żyć w państwach praktycznej realizacji założeń marksizmu-leninizmu, pozostających w orbicie wpływów sowieckich i którzy niejednokrotnie kontestowali socjalistyczną rzeczywistość, w której żyli, wielu intelektualistów zachodnich nie kryło sympatii dla idei marksistowskich, ale też dla ich praktycznej realizacji w sowieckiej Rosji i innych krajach, w których władzę przejęli komuniści.

Jednym z centrów ideowych marksizmu na Zachodzie był założony w 1923 roku we Frankfurcie Instytut Badań Społecznych, w powiązaniu z którym powstała później tzw. Szkoła Frankfurcka. Instytut skupiał czołowych neomarksistowskich myślicieli z Theodorem W. Adorno (1903–1969), Maxem Horkheimerem (1895–1973),

a także Herbertem Marcuse (1898–1979) na czele. Ze względu na represje ze strony dochodzących do władzy w Niemczech naziistów działalność instytutu została przeniesiona najpierw do Wiednia, a w 1934 roku do Nowego Yorku.

Po wojnie w 1951 roku Instytut Nauk Społecznych powrócił do Frankfurtu. Z inspiracji Horkheimera zaczęto rozwijać tzw. teorię krytyczną, polegającą na krytyce społeczeństwa, ze wszystkimi aspektami dotychczasowej kultury, traktowanej jako kapitalistyczna i powiązana z burżuazyjnymi wartościami. Marksistowska analiza społeczeństwa została poddana reлектurze. Od tej pory przedmiotem walki rewolucyjnej miała być już nie podstawa ekonomiczna, ale obszar kultury. Zgodnie z poglądami myślicieli ze Szkoły Frankfurckiej wśród instytucji, które prowadziły do formowania osobowości autorytarnych, a ostatecznie do wytworzenia i upowszechniania postaw faszystowskich w społeczeństwie, czołowe miejsce zajmowała rodzina. Jednym z twierdzeń myślicieli Szkoły Frankfurckiej, szczególnie Herberta Marcuse, który w swoich publikacjach łączył teorię marksistowską z psychoanalizą Zygmunta Freuda (1856–1939), była teza, że wszelki ucisk i prześladowanie jest skutkiem ograniczeń społecznych i etycznych dotyczących sfery seksualnej. Stąd wśród sztandarowych idei protestów w roku 1968 znalazły się hasła: „Zabrania się zabraniać” (*Il est interdit d'interdire*) oraz „Uprawiać miłość nie wojnę” (*Make love not war*). Zdaniem Marcusego wyłączenie obszaru zachowań seksualnych spod oceny moralnej jest warunkiem zbudowania społeczeństwa wolnego od panowania jednych nad drugimi (*herrschaftsfreie Gesellschaft*). To od Marcusego pochodzi wezwanie do totalnego protestu oraz wielkiego sprzeciwu, które stało się punktem zapalnym rewolucji obyczajowej w 1968 roku. Miał on wyznaczyć drogę przemiany społecznej według wzorców myśli marksistowskiej.

Marcuse twierdził, że dla dokonania przełomu niezbędne jest użycie rewolucyjnej przemocy. W porównaniu do skali przemocy,

jaka cechowała rewolucje francuską i bolszewicką, przemoc związana z wydarzeniami 1968 roku miała oczywiście znacznie mniejsze nasilenie i ograniczony zasięg. Mimo to jednak dla społeczeństw zachodnich gotowość demonstrantów do używania przemocy była szokiem, tym większym, że protestujący przedstawiciele środowisk akademickich nie należeli w żadnym wypadku do jakkolwiek rozumianej klasy ekonomicznie uciskanej, a wręcz przeciwnie – byli pierwszą generacją, która doświadczyła tzw. cudu gospodarczego po zniszczeniach II wojny światowej. Jedynymi „proletariuszami” w czasie zamieszek byli policjanci, którzy stali się obiektem ataków ze strony przeciwników dotychczasowego porządku. Do krwawych zamieszek doszło nie tylko w jednej z dzielnic Paryża, ale gwałtowne starcia z policją miały miejsce także w niemieckich, włoskich i amerykańskich ośrodkach uniwersyteckich.

Jeden z najwybitniejszych myślicieli konserwatywnych przełomu XX i XXI wieku, angielski filozof Roger Scruton (1944–2020), wspominając wydarzenia, jakie miały miejsce w Paryżu w maju 1968 roku, a szczególnie falę niszczzenia, jaka zalała wtedy miasto, określał to doświadczenie jako chwilę, w której stał się konserwatystą. Jak twierdzi, miał nieodparte wrażenie, że w cokolwiek wierzą niszczący miasto demonstranci, on sam wierzy właśnie w to, co jest przeciwieństwem ich przekonań⁴³. Ujawniło się w tych protestach coś, co Scruton nazywa „kulturą odrzucenia” (*culture of repudiation*), czyli totalna negacja zastanego porządku, przy czym przedmiotem agresji był sam porządek, czyli ramy kulturowo-etyczne, które do tej pory regulowały życie społeczne. Podobne wrażenia opisuje Joseph Ratzinger, który w latach poprzedzających Sobór Watykański II (1962–1965) uważany był za postępowego teologa. Píše on o zmianie poglądów w wyniku konfrontacji z arogancją i falą

⁴³ R. Scruton, *On being a conservative today*, https://www.youtube.com/watch?v=v1Ja_nK14zk&t=3022s [dostęp: 29.07.2020].

przemocy związanej z rewolucją roku 1968. Jak wyznaje, zrozumiał wtedy, że „dyskusja z terrorem jest niemożliwa” oraz że podejmowanie jej oznaczałoby współpracę z terrorem⁴⁴. Obok masowych demonstracji, których uczestnicy demolowali mienie publiczne, sposobem realizacji rewolty studenckiej stały się strajki okupacyjne w salach wykładowych, powiązane z intensywną propagandą marksistowską. W ich ramach odbywały się także happeningi, mające na celu ekspresję życia pozbawionego moralnego gorsetu, jak np. ekspozycja nagości. W Niemczech już na rok przed wydarzeniami paryskimi powstała tzw. Komuna nr 1, która miała być radykalną alternatywą dla burżuazyjnej rodziny. Była to grupa mężczyzn, kobiet i dzieci, którzy postanowili żyć wspólnie według nowej moralności. Do jej założeń należało wyzwolenie z „przymusu małżeństwa”, co oznaczało praktykowanie „wyzwolonej seksualności”. Eksperyment zakończył się po dwóch latach całkowitym fiaskiem.

Każdy z powyższych trzech procesów rewolucyjnych doczekał się pokaźnej literatury, która odzwierciedla ich wielorakie źródła, wielowymiarowy przebieg oraz zarówno natychmiastowe, jak i dalekosiężne skutki. Powyższe, mocno skrótowe zestawienie ze sobą tych zjawisk miało na celu jedynie wskazanie na pewne ideowe rysy, które powtarzają się w każdej z nich. Mimo odmienności rewolucji francuskiej, bolszewickiej i obyczajowej, można się pokusić o ukazanie pewnych wspólnych cech mentalności rewolucyjnej.

Pierwszą z nich jest *patos wolności i równości*. Obydwa te pojęcia, które niewątpliwie wskazują na dwie fundamentalne wartości, zostały w narracji rewolucyjnej zdefiniowane w sposób, który izoluje

⁴⁴ A. Läßle, *Benedikt XVI und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006, s. 143. Jak podaje Läßle, kard. Ratzinger miał się w ten sposób wypowiedzieć na temat rozruchów studenckich w Tybindze w 1968 r. w wywiadzie dla dziennika „New York Times”.

je od niezbędnego kontekstu innych istotnych wartości. Im bardziej zostały one powiązane z moralnym indywidualizmem i relatywizmem, przekształcały się w swoje przeciwieństwo. Każda z rewolucji rozpoczynała się od krytyki ucisku bądź też nierówności społecznych i związanej z nimi niesprawiedliwości. I trzeba przyznać, że zazwyczaj krytyka ta nie była całkowicie bezzasadna. Żadna z rewolucji nie zatrzymała się jednak na usuwaniu nadużyć i nierówności czy też korekcie niesprawiedliwych struktur, ale niemalże natychmiast rozwijała własną destrukcyjną dynamikę, polegającą na obsesji niszczenia wszystkiego, co stanowiło podwaliny dotychczasowego porządku. Każda rewolucja obiecywała wyzwolenie, ale w efekcie prowadziła do jeszcze większego zniewolenia. Realizacja przeakcentowanej równości w jednym obszarze życia społecznego prowadziła nieuchronnie do nowych nierówności w innym.

Drugą cechą myślenia rewolucyjnego jest mocno wyakcentowany *pátos postępu*. Wszystko, co było – właśnie dlatego że *było* – powinno zostać zmienione i zastąpione czymś nowym. Postęp staje się zobowiązującą kategorią przyszłości, której wszyscy muszą się podporządkować. To dążenie do zniwelowania przeszłości i zbudowania nowej przyszłości wiąże się z usiłowaniem zdominowania języka publicznego dyskursu. Począwszy od rewolucji francuskiej, główny nurt refleksji i samoświadomości Europejczyków zostaje stopniowo zdominowany przez właściwe dla mentalności lewicowej hasła. Nowy język był niezbędny przede wszystkim po to, by za pomocą słów można było stygmatyzować wrogów. Debata toczyła się odtąd nie pomiędzy różnymi opcjami, ale wszystkie narracje, opowiadające się za dotychczasowym porządkiem, zostały określone jako konserwatywne i tradycjonalistyczne, a więc z konieczności „złe”, natomiast spojrzenie odzwierciedlające nowe, całkowicie odmienne widzenie ludzkiego społeczeństwa – jako liberalne i progresywne, a więc „dobre”.

Gwałtowny rozwój naukowo-techniczny, jaki miał miejsce szczególnie w XIX wieku, przyczynił się do tego, że patos postępu przekształcił się z idei w rodzaj „laickiego dogmatu”. Nazwanie postępu sposobu myślenia, który jest odmienny od wszystkich dotychczasowych uwalnia od dalszego argumentowania. Skoro świat „poszedł naprzód”, wracanie do dawnych schematów jest nie tylko anachronizmem, ale wręcz działaniem reakcyjnym, które pęta ludzkość, uniemożliwiając nowy cywilizacyjny skok w przyszłość. Obok łatki uciskających przeciwnicy rewolucji zyskują w ten sposób dodatkową kwalifikację: są niedouczeni, nie nadążają za postępu i dlatego właśnie uparcie trzymają się przedawnionych, dawno już sfalsyfikowanych i wyśmianych poglądów.

Z patosu postępu wynika trzecia cecha myślenia rewolucyjnego, jaką jest *ukierunkowanie na radykalną zmianę stosunków społecznych*. Rewolucje związane są zazwyczaj z jakąś wizją dotyczącą idealnych stosunków społecznych, a więc z jakąś utopią. Wschodzące słońce w godłach dawnych republik radzieckich oraz niektórych państw socjalistycznych, symbolizujące nadejście wraz ze zwycięstwem komunizmu nowej ery, było nie tylko symbolicznym odzwierciedleniem utopijnych dążeń protagonistów komunizmu, ale mogłoby być symbolem również pozostałych dwóch wyżej wspomnianych fal rewolucyjnych. Dlatego też ich zwolennicy nie postrzegali siebie jedynie jako protagonistów jakiejś nowej idei, ale jako ludzi, którzy muszą niezwłocznie przystąpić do zmiany stosunków społecznych.

Każda z wymienionych rewolucji wykazywała także czwartą cechę, jaką była *gotowość do używania przemocy* dla realizacji utopijnych celów, chociaż działo się to w różnym nasileniu i zakresie. Zazwyczaj po początkowej fali ślepej, brutalnej i „twardej” przemocy następowało ograniczenie terroru jedynie do osób i struktur, które w najbardziej jaskrawy sposób przeciwstawiały się nowemu

porządkowi. Wobec reszty społeczeństwa stosowana była „miękką” przemoc w postaci psychicznego i prawnego przymusu, a także narzucania nowej wizji społeczeństwa jako jedynie słusznej. Gotowość do używania przemocy jest efektem prostej konstatacji, że radykalna zmiana stosunków społecznych nie jest możliwa jedynie w drodze przekonywania oponentów o swoich racjach lub też poprzez poszukiwanie kompromisów. Stary porządek musi zostać po prostu zniszczony, by na jego gruzach mógł zostać zbudowany nowy i aby stał się możliwy postęp, dotychczas skutecznie hamowany przez dawne struktury. Analiza historyczna pozwala sformułować tezę, że każda utopia, ukierunkowana na stworzenie idealnego społeczeństwa w doczesności, jest ze swej natury niecierpliwa, co może prowadzić do łatwego usprawiedliwiania przemocy w imię realizacji szczytnych celów, zawierających się w pojęciu postępu. Jak powiada Wojciech Roszkowski, „ludzie średniowiecza zabijali się z chciwości, władzy lub z powodu poglądów religijnych, lecz nie w imię postępu. Zabijanie w imię postępu stało się wynalazkiem nowożytnym”⁴⁵.

Charakterystyczna dla myślenia rewolucyjnego jest także piąta jego cecha, jaką jest *tendencja do dominacji nad życiem społecznym, jak również życiem prywatnym obywateli*. Jest to powszechna cecha wszelkiego rodzaju utopii od starożytności. Wszelkie przejawy życia społecznego miały być ściśle kontrolowane, a zatem także reglamentowane. Zazwyczaj działało się to poprzez przejęcie władzy państwowej. Stało się tak w przypadku rewolucji francuskiej, jak też bolszewickiej. Ale nawet ostatnia ze wspomnianych rewolucji – rewolucja obyczajowa lat sześćdziesiątych, która na początku miała charakter ruchu anarchistycznego, a więc skierowanego przeciwko

⁴⁵ W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Biały Kruk, Kraków 2019, s. 69.

władzy państwowej – ostatecznie również ukierunkowana została na przejmowanie inicjatywy w instytucjach odpowiedzialnych za kształt społeczeństwa. Wpływ na rządzących okazał się bowiem niezbędny, by móc podnieść postulaty rewolucyjne do rangi głównego nurtu, także w kulturze i edukacji.

I wreszcie szósta cecha myślenia rewolucyjnego: wszystkie wymienione rewolucje cechowały się otwartą *wrogością wobec chrześcijaństwa*, a szczególnie Kościoła katolickiego i negacją dziedzictwa chrześcijańskiego. Kościół katolicki, ze swoją globalną strukturą, stanowił konkurencję dla idei nowego świata, jaki miał się wyłonić w wyniku rewolucji. Wyparcie religii sprawiło jednak, że coś musiało zająć jej miejsce. Generalnie rzecz biorąc, najwyższą wartością dla ruchów rewolucyjnych był właśnie nowy kształt społeczeństwa zbudowanego na gruzach dawnej, judeochrześcijańskiej spuścizny, która do tej pory kształtowała kulturę i życie społeczne. Skoro fundamenty społeczeństwa i prawa nie są boskie, to wolno i trzeba stworzyć je na nowo od podstaw. Zarówno hasła rewolucji francuskiej: „Wolność, Równość, Braterstwo” (*Liberté, Égalité, Fraternité*) oraz wizja rozwiniętego społeczeństwa komunistycznego w rewolucji bolszewickiej, jak i propagowana w czasie rewolucji obyczajowej lat sześćdziesiątych XX wieku perspektywa społeczeństwa uwolnionego od tradycji i hołdującego wolności jednostki, stanowią odmiany tej samej idei.

Wszystkie wyżej wymienione cechy myślenia rewolucyjnego należą w jakimś zakresie do ideowej podstawy, na której opierają się środowiska LGBT. Elementem, który w jej ramach został mocno wyeksponowany, jest oczywiście idea swobody seksualnej, uwolnionej od jakichkolwiek normatywnych ograniczeń. Warto w tym miejscu przyrzeć się więc kilku czołowym propagatorom wolności seksualnej, którzy wpłynęli znacząco na popularyzację takiego podejścia do seksualności.

Liberalne koncepcje moralności seksualnej

Paralelnie do wydarzeń rewolucyjnych pojawiały się osoby i środowiska promujące libertyńską wizję ludzkiej seksualności. Niektórzy z jej propagatorów okazali się na tyle wpływowi, że po dziś dzień pozostają ikonami środowisk lewicowych, promujących wyzwolenie ludzkiej seksualności z rzekomo zbyt ciasnych norm moralnych.

Na czas wrzenia rewolucyjnego we Francji przypadło życie Donatiena-Alphonse-François de Sade, zwanego Markizem de Sade (1740–1814). Już przed rewolucją głosił on nieskrępowaną swobodę w obszarze seksualnym. Był propagatorem skrajnego libertynizmu, czemu dał wyraz w swojej powieści *120 dni Sodomy czyli szkoła libertynizmu* (ukończonej w 1785 roku, ale nieopublikowanej za życia autora). Powieść ta została zainspirowana trwającą cztery miesiące orgią seksualną, która miała mieć miejsce w 1757 roku i w której autor sam miał wziąć udział. Określenie mianem sadyzmu jednego ze zbroczeń seksualnych, polegającego na doznawaniu zaspokojenia seksualnego przez zadawanie bólu partnerowi, nawiązuje do tej postaci.

Dotychczasowa etyka seksualna, której ucieleśnieniem była tradycyjna koncepcja małżeństwa i rodziny, była również dla zwolenników rewolucji bolszewickiej wyrazem burżuazyjnej mentalności. Zdaniem Fryderyka Engelsa „pierwsze przeciwieństwo klasowe, jakie występuje w historii, zbiega się z rozwojem antagonizmu między kobietą a mężczyzną w małżeństwie pojedynczej pary. A pierwszy ucisk klasowy – z uciskiem żeńskiej płci przez męską”⁴⁶. Stąd to pierwotne źródło ucisku i nierówności klasowych trzeba zastąpić koncepcją swoiście rozumianego „seksualnego uwłaszczenia”, która była wcielana w życie w pierwszych latach rewolucji bolszewickiej.

⁴⁶ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Dietz, Stuttgart 1886, s. 36.

Rodzina oparta na małżeństwie miała zostać zamieniona na relacje oparte na swobodzie seksualnej. Wychowanie dzieci miało się dokonywać w oparciu o kolektywizowane ośrodki wychowawcze. Utopijne założenie, że mimo rozmontowania struktur społecznych i prawnych, wszystkie korzyści z nich płynące zostaną zachowane, okazało się jednak całkowicie błędne. Wkrótce w wyniku społecznego chaosu w bolszewickiej Rosji zrezygnowano z tych eksperymentów i powrócono do dawnych obyczajów.

Początkowo propaganda sowiecka określała homoseksualizm jako skłonność naturalną i wskazywała na odmienną tolerancyjność sowieckiego prawa w porównaniu do burżuazyjnego represjonowania osób homoseksualnych. Jednak po dojściu do władzy Josifa Wissarionowicza Stalina (1878–1953) również homoseksualiści zostali zaliczeni do wrogów systemu i stali się obiektem prześladowań.

Określenie rewolucji obyczajowej roku 1968 mianem rewolucji seksualnej wskazuje na to, że kwestia rozumienia ludzkiej seksualności była jej centralnym zagadnieniem. Grunt pod nią został oczywiście przygotowany już wcześniej. Warto w tym miejscu wskazać na wpływowego propagatora swobody seksualnej, jakim był Wilhelm Reich (1897–1957). To właśnie on po raz pierwszy użył terminu „rewolucja seksualna” i wezwał do jej wzniesienia. Obok programu erotyzacji i seksualizacji życia społecznego ostrze krytyki Reicha zostało skierowane przeciwko rodzinie, którą postrzegał jako podporę wszelkich autorytetów i miejsce przekazywania zasad porządku społecznego. Postulował eliminację wszelkiej seksualnej represji, którą, jego zdaniem, stanowiły normy moralne. Twierdził także, że relacja między dzieckiem a rodzicami jest z natury swojej infantylna i musi zostać rozwiązana. W ten sposób wyzwolona zostanie, jak wierzył, dynamika, dzięki której dokona się także zniszczenie innych źródeł autorytetu, szczególnie wiary w Boga. Zainspirowany poglądami Zygmunta Freuda, Reich upatrywał źródło wszelkich wojen w znie-

woleniu popędu seksualnego. Jego nazwisko wiąże się z pseudonaukową teorią, według której istnieje energia kosmiczna, którą Reich określał jako *orgon*, która przenikając wszystkie organizmy wiąże się także z popędem seksualnym. Reich zamierzał wzmacniać ją przez skonstruowany przez siebie *stymulator orgonowy*.

Od innych terapeutów swego czasu Reich odróżniał się swoją aktywnością polityczną, prowadzoną wspólnie z lewicowymi aktywistami austriackiej Partii Socjaldemokratycznej. Działalność ta obejmowała informację i propagandę popularyzującą kontrolę urodzin, aborcję i swobodę seksualną wśród pracującej młodzieży. Szczególnie wiele uwagi poświęcał Reich kwestii wychowania dzieci i młodzieży. Pobudzeni seksualnie młodzi ludzie staną się, jak sądził, w naturalny sposób rewolucjonistami, którzy wyzwolą się spod władzy rodziców i ostatecznie doprowadzą do zburzenia dawnego porządku⁴⁷. Poglądy Reicha stały się ponownie popularne właśnie w czasie rewolucji seksualnej 1968 roku.

W kontekście propagowania idei swobody seksualnej szczególnie istotna jest postać Magnusa Hirschfelda (1868–1935). Hirschfeld uchodzi za jednego z prekursorów seksuologii. Sam będąc homoseksualistą, walczył przeciwko dyskryminacji osób homoseksualnych. W 1919 roku założył Institut für Sexualwissenschaft. Zdaniem Hirschfelda homoseksualizm jest pewną odmianą naturalnego popędu seksualnego. Walczył on przeciwko obowiązującemu wówczas w Niemczech paragrafowi 175, penalizującemu akty homoseksualne. Wraz ze wzrostem wpływu nazizmu we Francji, dokąd wyemigrował w 1932 roku, był on ze względu na swoje żydowskie pochodzenie prześladowany przez bojówki nazistowskie.

Na szczególną uwagę zasługuje jednak Alfred Kinsey (1894–1956). Jego publikacje: *Sexual Behavior in the Human Male* (1948)

⁴⁷ A. Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Aschendorff, Münster 2015, s. 224–225.

oraz *Sexual Behavior in the Human Female* (1953), znane jako Raport Kinsey'a, stały się sztandarowymi publikacjami, które zainspirowały rewolucję seksualną 1968 roku. Kinsey stwierdził, że przedmażeńskie stosunki, zdrady małżeńskie, uleganie skłonnościom homoseksualnym i konsumowanie pornografii są w społeczeństwie amerykańskim tak powszechne, że – nie chcąc oskarżać o niemoralność jego wielkości – trzeba po prostu zmienić normy moralne. Późniejsze analizy ujawniły kulisy publikacji Kinsey'a. Okazało się np., że dane o seksualności dzieci uzyskane zostały przez nadużycia seksualne. Kinsey nie stronił także od fałszowania swoich danych, które pozyskiwał częściowo wśród więźniów skazanych za przestępstwa seksualne bądź też w grupie osób homoseksualnych⁴⁸.

Wśród prekursorów liberalnej wizji seksualności trzeba wymienić także Margaret Sanger (1879–1966), amerykańską feministkę, propagatorkę legalizacji antykoncepcji, sterylizacji i aborcji oraz zwolenniczkę działań eugenicznych. W 1921 roku Sanger założyła American Birth Control League, która w 1942 została przemianowana na International Planned Parenthood. Obecnie to właśnie w klinikach prowadzonych przez lokalne komórki tej organizacji dokonuje się najwięcej aborcji na świecie.

Istotną postacią w procesie demontażu społecznych i etycznych norm dotyczących sfery seksualnej jest niewątpliwie amerykański psycholog i seksuolog, John Money (1921–2006). Był on jednym z propagatorów pojęć płci kulturowej (*gender*) oraz ról płciowych (*gender roles*)⁴⁹. Money nie negował wprawdzie znaczenia czynników biologicznych, podkreślał jednak znaczenie wychowania dla ukształtowania tożsamości seksualnej. W latach sześćdziesiątych XX wieku Money założył *Gender Identity Clinic*, pierwszą klinikę specjalizującą

⁴⁸ J.A. Reisman, E.W. Eichel, *Kinsey – seks i oszustwo*, Antyk, Warszawa 2002.

⁴⁹ K. Banister Quynn, *Gender roles: II. History*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 2, s. 618.

się w operacjach zmiany płci. Jednym z jego eksperymentów była operacja dokonana na jednym z dwóch bliźniąt, Bruce Reimerze, któremu wskutek komplikacji po nieudanej zabiegu usunięcia stulejki dokonano operacyjnej zmiany płci, zmieniono imię i wychowywano jako dziewczynkę. Chociaż Reimer gwałtownie protestował przeciw swojej nowej tożsamości i w wyniku problemów psychicznych w wieku 38 lat odebrał sobie życie, w literaturze zabieg ten uchodzi za pierwszy kliniczny przykład udanej operacji zmiany płci.

Na upowszechnienie swobody seksualnej, rozumianej jako wolność ekspresji seksualnej od norm moralnych, wpłynęło niewątpliwie także wprowadzenie na początku lat sześćdziesiątych do masowej dystrybucji tabletek antykoncepcyjnych.

Feminizm

Do ważnych elementów ideowych społeczności LGBT należy niewątpliwie radykalny lewicowy feminizm. Nie ulega wątpliwości, że walka o równouprawnienie kobiet miała od początku swoje źródło w faktycznej dyskryminacji kobiet, która na różnych etapach rozwoju historycznego była uzasadniana zarówno argumentami racjonalnymi, jak i religijnymi. Jak to sformułował Jan Paweł II, „jesteśmy, niestety, spadkobiercami dziejów pełnych uwarunkowań, które we wszystkich czasach i na każdej szerokości geograficznej utrudniały życiową drogę kobiety, zapoznanej w swej godności, pomijanej i niedocenianej, nierzadko spychanej na margines, a wreszcie sprowadzanej do roli niewolnicy. Nie pozwalało jej to być w pełni sobą i pozbawiało całą ludzkość prawdziwych bogactw duchowych”⁵⁰.

⁵⁰ Jan Paweł II, *List do kobiet* (29.06. 1995), nr 2, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 289.

Papież podkreśla przy tym głęboki wpływ wzorców kulturowych na mentalność i instytucje, i nie uchyla się od współodpowiedzialności ludzi Kościoła za tę obciążającą hipotekę. Trudno byłoby zatem negować zasadność impulsu w kierunku równouprawnienia kobiet.

Już w kontekście rewolucji francuskiej pojawił się mocny głos na rzecz uznania równych praw kobiet. Z racji, iż uchwalona w 1789 roku przez rewolucyjną Konstytuante *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, zawierała uznanie równych praw jedynie dla mężczyzn, paralelnie powstała w 1791 roku *Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki*, której autorką była Olimpia de Gouges (1748–1793). Dokument zawierał żądanie równych praw dla kobiet oraz postulat, by wszelkie różnice społeczne nie mogły mieć uzasadnienia w płci, a jedynie w użyteczności społecznej. Francuskie władze rewolucyjne nie zaakceptowały jednak sformułowanych w dokumencie postulatów.

Masowy i wpływowy nurt, który określany jest obecnie jako feminizm, pojawił się dopiero w XIX wieku. W literaturze wyróżnia się kilka faz rozwoju ruchu feministycznego. Pierwsza wielka fala ruchu feministycznego przypadła na połowę XIX wieku i trwała aż do początku II wojny światowej. Związana była z domaganiem się poprawy warunków pracy oraz przyznania kobietom prawa wyborczego. Upowszechnienie tego ostatniego dotyczyło pierwotnie jedynie mężczyzn jako tych, którzy utrzymują rodzinę i płacą podatki. Przedmiotem postulatów ówczesnych feministek było także prawo do wykonywania zawodu, do piastowania urzędów publicznych, a także do studiowania i robienia kariery naukowej.

Na początku protagonistkami walki o równouprawnienie były wykształcone kobiety klasy średniej, także te zrzeszone w chrześcijańskich organizacjach i domagające się ochrony rodziny i godności kobiety. Problematyka walki o równouprawnienie kobiet została jednak szybko wprowadzona w kontekst ideologii marksistowskiej

przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Żądania kobiet zostały powiązane z komunistycznym rewolucyjnym wrzieniem, które kwestionowało dotychczasowy porządek społeczny, postrzegany jako struktura ucisku. W tę narrację wpisuje się stwierdzenie Fryderyka Engelsa, że areną najbardziej pierwotnej formy walki klasowej i klasowego ucisku jest rodzina, której podstawą jest ucisk kobiety przez mężczyznę⁵¹. Na postulatach wyzwolenia z opresyjnych struktur społecznych się jednak nie skończyło.

Istotną cechą drugiej fazy rozwojowej feminizmu, przypadającej na drugą połowę XX wieku aż do lat dziewięćdziesiątych, były stanowiące do dzisiaj cechę charakterystyczną ruchów feministycznych postulaty uznania „seksualnego samostanowienia” kobiet, poprzez wyzwolenie z opresyjnych patriarchalnych struktur społecznych. Kluczem do kobiecej niezależności miała być legalizacja aborcji i antykoncepcji. Macierzyństwo i wychowanie dzieci zaczęto postrzegać jako wyraz zniewolenia, które nie pozwala kobiecie w pełni uczestniczyć w życiu społecznym. Dla jednej ze sztandarowych zwolenniczek seksualnego wyzwolenia kobiet, Simone de Beauvoir (1908–1986), ciąża stanowi rodzaj okaleczenia kobiety, a płód to pasożyt, który nie jest niczym innym, jak tylko „tkanką mięsną”. W związku z tym de Beauvoir postulowała wyzwolenie z tyranii macierzyństwa, narzuconej przez sformułowane przez mężczyzn role, w które rzekomo wtłoczono kobiety. A tymczasem, jak brzmi sztandarowe hasło, kojarzone z Simone de Beauvoir, „nikt nie rodzi się kobietą, tylko się nią staje”⁵². Pod wpływem takich aktywistek, jak de Beauvoir, która była związana z Jean-Paulem Sartrem, ale nie stroniła również od relacji lesbijskich, wypromowana została w ramach feminizmu także miłość lesbijska jako forma więzi

⁵¹ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums*, s. 36.

⁵² S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2007, s. 299.

erotycznej równa relacjom heteroseksualnym, a nawet je przewyższająca. Przestano także postrzegać prostytutkę jako wyraz zniewolenia i poniżenia kobiet, a zaczęto ją uważać za wyraz swobody seksualnej. I to do tego stopnia, że same prostytutki stały się ikonami walki o swobodne wyrażanie seksualności.

W feminizmie drugiej połowy XX wieku zarysowały się różne nurty, promujące poza zrównaniem mężczyzn i kobiet w różnych obszarach życia społecznego i politycznego, szereg koncepcji teoretycznych, nierzadko wzajemnie przeciwnych. Należały do nich zarówno tzw. feminizm równości, jak też feminizm różnicy. W odróżnieniu od feminizmu równości, feminizm różnicy negował zbyt daleko idące pojednanie 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 kobiet. Efektem upowszechnienia myśli feministycznej w środowiskach uniwersyteckich było także wiele „teorii feministycznych”, obejmujących nie tylko antropologię, psychologię czy socjologię, ale także inne dziedziny wiedzy, jak np. teorię sztuki i literatury. Mówi się zatem o liberalnym, marksistowskim, socjalistycznym, radykalnym, psychoanalitycznym oraz poststrukturalnym feminizmie⁵³.

Zgodnie z niektórymi radykalnymi koncepcjami już sama kategoria kobiecości, jako rzekomo zdefiniowana przez mężczyzn, by uzasadnić przerzucenie na kobietę niewygodnych ról domowych, ma być kategorią represyjną. W ramach „feminizmu kulturowego” postulowano stworzenie alternatywnej kultury, a w „feminizmie ezoterycznym” – rekonstrukcję matriarchatu i dawnych wierzeń, wraz z istotną rolą, jaką miały pełnić czarownice.

⁵³ S. Hawthorne, *Feminism: IV. Western*, w: F. Malt-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 2, s. 540.

Chociaż powstały również różne nurty „feminizmu chrześcijańskiego”, opowiadające się za walką o równe prawa dla kobiet z zachowaniem różnicy naturalnej, to jednak główne nurty feminizmu postrzegały chrześcijaństwo raczej w kategoriach systemu cementującego niesprawiedliwe i odpowiedzialne za ucisk kobiet struktury.

Za cechę charakterystyczną trzeciej fali rozwojowej ruchu feministycznego, która doszła w pełni do głosu na przełomie XX i XXI wieku, uchodzi przyjęcie i rozwój specyficznej wizji płci, charakterystycznej dla podejścia genderowego. Autorzy, którzy traktują genderyzm jako kolejny etap rozwojowy feminizmu, widzą w nim jedynie radykalizację tzw. feminizmu różnicy. W takim ujęciu płeć kulturowa (*gender*), kształtuje się wprawdzie pod wpływem czynników pozabiologicznych, wypływa jednak z płci biologicznej (*sex*). Różnica między płciami sięga tu zatem poziomu ontologicznego i jest innego rodzaju, niż różnica wieku, rasy czy kultury. Płeć kulturowa, jak twierdzą zwolennicy „feminizmu różnicy”, była przez całe wieki kształtowana w powiązaniu z płcią biologiczną, co prowadziło do stworzenia typowych dla płci męskiej lub żeńskiej struktur społecznych, a nawet języka. Dotychczasowa kultura, w zasadniczych swoich przejawach zdominowana przez męski sposób rozumienia świata, musi zostać zmieniona przez ukształtowanie alternatywnego rozumienia świata, opartego na optyce kobiecej. Przede wszystkim należy jednak dążyć do obnażenia i ukazania wszystkich historycznych, kulturowych, a nawet ekonomicznych przejawów mizoginizmu (niechęci do kobiet) w dotychczas dominującej kulturze. Oba światy – męski i kobiecy – wydają się być tu jednak niekompatybilne. Co więcej, obie płcie (i istniejące w oparciu o nie tożsamości) są wzajemnie dla siebie nieprzeniknione⁵⁴, stąd wspólne rozumienie świata nie jest możliwe. By uniknąć tworzenia struktur ucisku, każda z płci musi zaakceptować to, co u drugiej jest obce, inne.

⁵⁴ L. Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt am Main 1984, s. 21.

Akceptacja inności musi dokonać się także na poziomie prawnopolitycznym. 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. Pojęcie *gender* jest tu rodzajem hasła wyrażającego postulat równości płci, rozumianej przede wszystkim jako zniwelowanie dominacji mężczyzn i „męskich” struktur nad kobietami⁵⁵.

W oparciu o takie rozumienie pojęcia *gender* formułowane są także propozycje 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. Tak rozumiana idea *gender* jest rzeczywiście radykalizowaną kontynuacją założeń klasycznego feminizmu i nie stanowi istotnie nowej koncepcji płci. Wiele działaczek feministycznych w krajach Trzeciego Świata używało w ostatnich dziesięcioleciach pojęcia *gender* właśnie w tym sensie, jako określenia opisującego podejście respektujące prawa kobiet. Wpłynęło to niewątpliwie na popularyzację tego pojęcia, jednak jego rozumienie w ramach genderyzmu jest diametralnie odmienne. Nie sposób nie dostrzec, że współczesna koncepcja genderowa znacznie przekracza podejście feministyczne, a nawet je w pewnym sensie unieważnia. Społeczno-kulturowe aspiracje zwolenników podejścia genderowego sięgają znacznie dalej. Zmierzają one mianowicie do całkowitej przebudowy społeczeństwa i radykalnie odmiennego od dotychczasowego rozumienia człowieka, etyki i polityki społecznej.

Douglas Murray wskazuje jeszcze na czwartą falę rozwoju feminizmu i umiejscawia jej początek w okolicach roku 2010. Jej znakiem

⁵⁵ M. Cordes, *Gleichstellungspolitiken: Von der Frauenförderung zum Gender Mainstreaming*, w: R. Becker, B. Kortendiek (red.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorien, Methoden, Empirie*, VS Verlag, Heidelberg 2004, s. 716–717.

szczególnym jest ostra retoryka. Murray wiąże ją z pojawieniem się mediów społecznościowych. Jak stwierdza, przesada i katastrofizm stały się wizytówkami feminizmu czwartej fali: „(...) sukces feministycznych argumentów zależy od wypaczania i przejawiania tezy. Z czasem te najskrajniejsze zajęły miejsce normy”⁵⁶.

Retoryka i metody działania charakterystyczne dla czwartej fali rozwoju ruchu feministycznego pokazały się w całej jasności w czasie protestów, jakie wybuchły w Polsce w październiku 2020 roku, po tym, jak Trybunał Konstytucyjny uznał dopuszczalność aborcji w przypadku ciężkiego uszkodzenia lub wad letalnych płodu za niekonstytucyjną. Protesty organizowane pod znakiem czerwonej błyskawicy pozostaną w pamięci ze względu na bezprecedensowe akty napaści na kościoły, zakłócanie nabożeństw, profanowanie świątyń, wypisywanie na murach wulgarnych napisów i otwarte groźby wobec przeciwników politycznych i Kościoła katolickiego. Środowiska, które na co dzień wiele mówiły o tolerancji i upatrywały w krytyce swoich poglądów mowę nienawiści, pokazały w sposób bardzo czytelny, na czym w ich wydaniu polega mowa miłości i tolerancja.

Filozofia ponowoczesna

Identyfikując ideowe źródła ruchu LGBT, nie sposób nie wskazać na filozofię ponowoczesną. Źródłem postmodernizmu, jak sądzą niektórzy autorzy, są traumatyczne doświadczenia II wojny światowej, w czasie której rozpadły się nie tylko dotychczasowe koncepcje i porządki społeczne, ale sama idea porządku społecznego i uporządkowanej wizji świata. Inni widzą kres późnej nowoczesności i początek postmodernizmu w rewolucji obyczajowej zainicjowanej przez studenckie protesty roku 1968.

⁵⁶ D. Murray, *Szaleństwo tłumów*, Zysk i S-ka, Poznań 2020, s. 138.

Jak każdy nurt filozoficzny, również filozofia ponowoczesna nie stanowi ściśle zdefiniowanego systemu. I to nie tylko dlatego, że pojawienie się nowego podejścia i adekwatne zdefiniowanie go jest zazwyczaj możliwe dopiero z dalszej perspektywy, ale także ze względu na zamierzony przez myślicieli ponowoczesnych chaos pojęciowy. Postmodernizm miał być reakcją na chłodny racjonalizm modernizmu, wraz z racjonalną koncepcją poznania naukowego. W miejsce dotychczasowych, ściśle naukowych dywagacji postmodernizm sięga po luźną grę skojarzeń i po metaforę, co pozwala rozsądzić przyciasny, jak się twierdzi, gorset modernistycznej logiki. Sceptycyzm postmodernizmu odnosi się także do filozofii, o ile opiera się ona na założeniu obiektywizmu poznania.

Zdaniem jednego z czołowych przedstawicieli francuskiego postmodernizmu, Gillesa Deleuze (1925–1995), ponowoczesna filozofia nie przypomina już drzewa, w którym pojedyncze konary i gałęzie są ze sobą powiązane i jedne wyrastają z drugich. Raczej należy ją przedstawić w obrazie „kłącza” (franc. *rhizome*), w którym pojedyncze pędy są tak bezładnie splątane i powiązane ze sobą, jak wydobyte z gleby kłącze rośliny, pozbawione systematycznej struktury i wewnętrznej koherencji. Obraz kłącza odnosi się nie tylko do nauki, ale staje się tu modelem dla społecznych relacji, a nawet modelem całej rzeczywistości. Miejsce ścisłej racjonalności i naukowego postępu ma teraz zająć asymetria, irracjonalność i nieprzewidywalność. Miejsce argumentów – sceptycyzm i ironia. Dzięki temu postmoderniści obiecują sobie przekroczenie zbyt ciasnych, w ich odczuciu, ram dotychczasowej koncepcji świata. Niezależnie od kwalifikacji filozoficznych samego Deleuze, nie ulega wątpliwości, że jego teoria została spopularyzowana i zaaplikowana przez zwolenników radykalnej przebudowy społeczeństwa, aby – jak to określa Roger Scruton – przetoczyć „maszynę nonsensu po wszystkich tematach nauk humanistycznych, aby zrównać z ziemią cały

dorobek intelektualny i zostawić po sobie pogorzelisko przypominające krajobraz po bitwie pod Sommą. Nad pogorzeliskiem unosi się duch rewolucji, wzywając tych, którzy ocalili, do zjednoczenia się przeciwko wspólnemu wrogowi”⁵⁷.

Z postmodernizmem wiązana bywa zazwyczaj także postać francuskiego filozofa, historyka i socjologa, Michela Foucault (1926–1984), chociaż on sam nie uważał się za postmodernistę. Bywa on także określany jako strukturalista lub też post-strukturalista. Zdaniem niektórych komentatorów Foucault w swoich pracach dokonał przeformułowania *Manifestu Komunistycznego* Karola Marksa. Jednym z elementów, który niewątpliwie łączy go z perspektywą ponowoczesną, jest sceptycyzm wobec obiektywnej prawdy. Metodologia, jaką Foucault stosuje do swojej totalnej krytyki całej zgromadzonej przez ludzkość wiedzy, bywa określana jako „archeologiczna”. Polega ona na ujawnianiu pojedynczych etapów poznania, które w kolejnych epokach uchodziło za prawdziwe. W ten sposób wszystko, co do tej pory uchodziło za obiektywną prawdę, jest jedynie kulturową narracją, której prawdziwość jest czasowo ograniczona. Nie ma prawdy jako takiej, jest jedynie „historia prawdy”, czyli dzieje tego, co w danej epoce uchodziło za prawdę. W miejsce pytania o prawdę o rzeczywistości pojawia się u Foucaulta wyłącznie pytanie o dominację: czyja władza stoi za każdą konkretną wizją rzeczywistości. Wspólny system norm i wartości, a także struktury, zwyczaje i instytucje społeczne, które dotychczas były postrzegane jako ukształtowane wskutek wielowiekowych doświadczeń instrumenty porządku publicznego, są dla Foucaulta strukturami dominacji charakterystycznymi dla dotychczasowego burżuazyjnego porządku. Foucault wiąże owe burżuazyjne struktury władzy ze strukturami

⁵⁷ R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze. Myśliciele nowej lewicy*, tłum. F. Filipowski, Zysk i S-Ka, Poznań 2018, s. 268.

rodzinnymi: są one paternalistyczne, a więc autorytarne. Dlatego muszą zostać zniszczone w imię wyzwolenia i sprawiedliwości społecznej, by zapewnić równość wszystkich.

Zgodnie ze swym założeniem Foucault poszukuje ukrytych struktur władzy nie tylko w instytucjach, ale także we wszelkich przejawach kultury i międzyludzkiej interakcji, m.in. także w języku. Trudno się dziwić, że również sfera seksualna jest przez Foucaulta postrzegana w perspektywie teorii dominacji. W swoim trzytomowym dziele zatytułowanym *Historia seksualności* (1976–1984) Foucault dokonuje analizy związków władzy z koncepcją seksualności. To struktury dominacji decydują, że rozróżnia się pomiędzy normalnymi a anormalnymi zachowaniami seksualnymi. Wszelkie normy etyczne w tej dziedzinie stanowią element kulturowej opresji. Dla Foucaulta, który był praktykującym homoseksualistą (zmarł na AIDS), traktowanie homoseksualizmu jako zachowania odbiegającego od normy, było oczywiście nie do przyjęcia.

Podobnie jak Foucault, również inny francuski myśliciel – Jacques Derrida (1930–2004) – nie był zadowolony z przyporządkowania go do postmodernizmu, chociaż za takiego myśliciela uchodzi. Cechą charakterystyczną myśli Derridy jest metoda dekonstrukcji. Dla Derridy nie istnieje żadna prawda sama w sobie, mamy raczej do czynienia z „nadmiarem prawd”. Obnażenie tego stanu rzeczy przez dekonstrukcję pojęć i narracji stanowi cel jego aktywności filozoficznej. Rzeczywistość zostaje u Derridy zredukowana do rangi tekstu. Każda dziedzina nauki jest postrzegana także jako swoisty „tekst” o niezliczonej liczbie znaczeń. Tym samym to właśnie język jest miejscem i środkiem konstruowania rzeczywistości. Z podejrzenia, że to, co jest powszechnie uznawane za obiektywną rzeczywistość społeczną i kulturową, jest jedynie konstruktem, wytworzonym przez mających władzę, rodzi się pragnienie dokonania dekonstrukcji, czyli obnażenia ukrytych struktur dominacji.

Dotychczasowe filozoficzne wizje osoby ludzkiej mają jedynie rangę tekstu, jak zresztą cała filozofia. Trudno się dziwić, że w 2004 roku, krótko przed swoją śmiercią, Derrida zaproponował na łamach *Le Monde*, by z francuskiego kodeksu prawa cywilnego wykreślić pojęcie małżeństwa⁵⁸.

Wspólną cechą myślenia ponowoczesnego jest skądinąd prawdziwe założenie, że rzeczywistość może być interpretowana na wiele sposobów. Tym, co jest jednak nie do przyjęcia, jest drugie założenie, że wszystkie interpretacje rzeczywistości są równoważne. Zresztą, w charakterystycznej dla myślicieli ponowoczesnej apoteozie niepewności i niewiedzy, za jedynie słuszne, a więc ostatecznie adekwatne, uważane są te propozycje, które odbiegają od dotychczasowych wzorów tego, co racjonalne i sensowne. Są one właściwe szczególnie wtedy, gdy tworzą coś w rodzaju semantycznej mgły, w której rozmywają się wszelkie kontury i formy. W efekcie popularyzacji takiego podejścia wytwarza się ponowoczesna mentalność, którą amerykański publicysta, George Weigel (1951–) tak charakteryzuje: „Człowiek ponowoczesny – metafizycznie nieokreślony, duchowo nudny, demograficznie bezpłodny, sceptyczny wobec ludzkiej zdolności do pewnego poznania prawdy czegokolwiek, uparcie relatywistyczny w zakresie moralności, gotowy narzucać ten relatywizm innym poprzez środki przymusu państwowego i zdeterminowany, by żyć zgodnie z przekonaniem, że osobista autonomia jest najwyższym wyrazem człowieczeństwa”⁵⁹.

Warto podkreślić, że jednym z kluczowych punktów sporu chrześcijaństwa z postmodernizmem jest kwestia antropologiczna, a zatem rozumienie osoby ludzkiej. Samo istnienie natury ludzkiej,

⁵⁸ Por. M. Peters, *Willkür als Moralesgesetz*, „Disputa” 10 (2007), s. 37.

⁵⁹ G. Weigel, *The irony of modern catholic history: How the Church rediscovered itself and challenged the modern world reform*, Basic Books, New York 2019, s. 165.

jako – w swych kluczowych wymiarach – stałego punktu odniesienia, jest przez myślicieli ponowoczesnych negowane. Koncepcja ludzkiej natury należy do tzw. wielkich narracji, a właśnie walkę z takimi narracjami myśliciele postmodernistyczni wypisali na swoich sztandarach. Głoszona jest za to radykalna plastyczność tego, co do tej pory uchodziło za naturę ludzką.

Wśród przekonań zwolenników postmodernizmu znajduje się również i takie, że człowiek musi uświadomić sobie fakt, iż dojrzał do wzięcia odpowiedzialności za ewolucję ludzkiego gatunku w swoje ręce. Podejście takie określane jest jako transhumanizm. Ostatecznie, chociaż można wprawdzie dopatrywać się w koncepcjach autorów ponowoczesnych uzasadnionej reakcji na jednostronność modernistycznej racjonalności, trzeba jednak stwierdzić, że bez idei prawdy zniszczona zostaje podstawa każdego sensownego i prawdziwego dialogu, bo brakuje punktu odniesienia. Brak ten powoduje, że narracje uczestników każdego filozoficznego sporu stają się takim samym bezsensownym (choćby pretendującym do naukowego) bełkotem, a tym, co pozostaje, jest jedynie pytanie o władzę: czyje stanowisko jest w stanie zdominować stanowisko oponentów.

Trudno się dziwić, że filozofia ponowoczesna właśnie w ten sposób podchodzi do historii myśli ludzkiej oraz do współczesnej dyskusji, także tej dotyczącej płci. Bez wątplenia można mówić o ponowoczesnej obsesji władzy. Postmodernistyczna dekonstrukcja, która ma dotyczyć przede wszystkim języka, ale także tożsamości, musi ostatecznie również dotyczyć tożsamości płciowej. W ten sposób myśl ponowoczesna stała się katalizatorem i jednym ze źródeł impulsu, który doprowadził do przekształcenia opisanego wcześniej feminizmu zgodnie z założeniami genderyzmu.

Genderyzm

Korzenie genderyzmu sięgają feminizmu w jego akademickiej formie. Jak wyżej wspomniano, pojęcie *gender* może być rozumiane na wiele różnych sposobów⁶⁰. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że powstały w wyniku tego pluralizmu zamęt pojęciowy sprzyja protagonistom polityki opartej na genderowej koncepcji płci. Choć pierwsze wzmianki o tego typu podejściu do kwestii płci pochodzą już z lat trzydziestych XX wieku, to jednak idea płci kulturowej w swojej obecnej formie jest niewątpliwie powiązana z wątkami filozofii ponowoczesnej.

Pojęcie *gender* zostało pierwszy raz użyte w odniesieniu do płci w kontekście badań nad hermafrodytyzmem i homoseksualizmem. Termin ten został zaczerpnięty z lingwistyki i był pierwotnie używany na określenie rodzaju w gramatyce (męski, żeński i nijaki). Czasami jest też w ten sposób tłumaczony na język polski: nie jako „płeć (kulturowa)”, ale po prostu jako „rodzaj” w sensie „społecznie, kulturowo i historycznie ukształtowanej charakterystyki płciowej”⁶¹. Zdefiniowanie oraz spopularyzowanie pojęć, takich jak: *gender identity* (tożsamość płciowa) czy też *gender role* (rola płciowa) przypisuje się dwom psychologom amerykańskim: wspomnianemu już Johnowi Money’owi oraz Robertowi J. Stollerowi (1924–1991)⁶². Obydwa określenia są o tyle problematyczne, że w punkcie wyjścia zakładają już genderową wizję ludzkiej płciowości.

⁶⁰ Zob. krótki przegląd teorii genderowych w: R.C. Hoogland, *Gender: Theories of*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 1, s. 628–632.

⁶¹ E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, s. 8, przyp. 4.

⁶² R.J. Stoller, *Sex and gender, On the development of masculinity and femininity*, New York 1968. Por. K. Banister Quynn, *Gender roles: II. History*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 2, s. 618.

Jak wyżej wspomniano, „feministyczne” sposoby rozumienia pojęcia *gender* należy odróżnić od stanowiska tych, którzy rozumieją je już nie tylko jako niezbędne, kulturowe uzupełnienie pojęcia płci biologicznej, lecz jako ideę, w ramach której istotna jest jedynie analiza językowych wyznaczników kształtowania tożsamości płciowej. Odrzucone zostaje tym samym jakiekolwiek stabilne rozumienie płci. To, co do tej pory uchodziło za cechę charakterystyczną danej płci zostaje określone jako „rola płciowa” (*gender role*) lub nawet „stereotyp płciowy” (*gender stereotype*), a więc konstrukt społeczny, wytworzony w ramach binarnego (męsko-żeńskiego) schematu, który został narzucony jednostce w procesie socjalizacji⁶³.

Jedną z czołowych przedstawicielek takiego podejścia jest amerykańska literaturoznawczyni, Judith Butler (1956–). Jest ona współtwórczynią radykalnej wersji genderyzmu, określanej jako teoria *queer* (‘dziwny’, ‘dziwaczny’), służąca od lat dziewięćdziesiątych XX wieku do opisanego tożsamości płciowej członków społeczności LGBT. Zdaniem Butler źródłem wszelkiej normatywności jest wyłącznie kultura, a nie natura. Nie istnieją żadne stałe istotowe punkty odniesienia, oparte na płciowo określonej naturze człowieka. Natura stanowi wprawdzie w pewnym sensie *punkt wyjścia* (trudno zanegować biologię rodzenia człowieka), jednak nie może być żadnym normatywnym *punktem odniesienia*. Rozumienie natury zostaje w ten sposób uzależnione od stosunków władzy. To właśnie one „stwarzają pozory, że biologiczna płeć ma charakter przeddyskursywny”⁶⁴. Cieleśność człowieka jest w pewnym sensie czymś w rodzaju plastycznego materiału, a jego płeć jest rodzajem nie zapisanej tablicy. Z punktu widzenia społecznej interakcji nie ma

⁶³ M. Veenstra Michelle, *Gender Stereotypes*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 2, s. 622.

⁶⁴ J. Butler *Uwikłani w płeć*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 53.

mężczyzn ani kobiet, są jedynie pewne sposoby zachowania, które zostały narzucone przez społeczeństwo i które mogą się w każdej chwili zmienić. Tożsamość płciowa (*gender identity*), jak zresztą w ogóle tożsamość podmiotu, jest kulturowym konstruktem, niezależnym od biologicznej podstawy – płci biologicznej. Nie istnieje ciągłość między biologicznie zdeterminowanym ciałem (*sexed body*) a kulturowo ukształtowaną tożsamością płciową. 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”. Kategorie płci są więc kulturowo konstruowane przez język⁶⁵. Binarność płci (męskość i kobiecość) oraz oparta na biologicznej płci tożsamość płciowa są produktami kultury, które jedynie stwarzają wrażenie kategorii naturalnych, pierwotnych i nieuniknionych, ale w rzeczywistości są one pewnymi „opowieściami” (*gender fables*). Społeczeństwo żyło do tej pory w obszarze heteroseksualnej matrycy, heteroseksualnego kodu, który tłumił pluralizm seksualnych tożsamości. Dominująca binarna, żeńsko-męska optyka oznacza politycznie i prawnie ugruntowany „reżim”, przymus heteroseksualności, uznawanej za normę. Poprzez nieustanne powtarzanie narracji właściwej dla „matrycy” heteroseksualnej, co – zdaniem Butler – dokonuje się w ramach społecznej indoktrynacji, materializuje się coś, co jest uznawane za płć biologiczną, a jest w rzeczywistości konstruktem społecznym.

Koncepcja Judith Butler nie oznacza jedynie teoretycznej refleksji na temat ludzkiej płciowości, ale niesie w sobie silny impuls polityczny. Rezygnacja z dotychczasowego założenia, że płć determinuje tożsamość musi prowadzić do dalekosiężnych konsekwencji społecznych, a nawet do totalnej przebudowy samych fundamentów kultury. Jeżeli normatywna binarność płci jest konstruktem stworzonym

⁶⁵ Zob. J. Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Surkamp, Frankfurt am Main 2001, s. 68.

przez instytucje, naukowe dyskursy oraz prawne procedury, to przebudowa kultury może się dokonać jedynie poprzez radykalną zmianę w ramach tych instancji. Jednostka nie jest w stanie o własnych siłach wyrwać się z narzuconego dyskursu, bo została w swej tożsamości płciowej przez ten dyskurs niejako stworzona.

W tym kontekście Butler nie waha się zachęcać do swoistej antycypacji nowego porządku świata poprzez akty jaskrawego prezentowania w przestrzeni społecznej wszelkich odmienności płciowych, np. orientacji homo- oraz biseksualnej, co ma doprowadzić do społecznej destabilizacji dotychczasowych wyobrażeń o płci. „Chodzi tu o takie powtarzanie, które prowadziłoby do radykalnego namnożenia kulturowych płci i następnie destabilizacji tych właśnie jej norm, na których powtarzanie się opiera”⁶⁶. 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 w instytucje. Tytuł najbardziej znanej pracy Judith Butler *Gender trouble*⁶⁷ może być rozumiany także w tym kontekście. Pojęcie *trouble* (‘kłopot’, ‘trudność’) dotyczy nie tylko problemu niedopasowania (*gender identity disorder*) odczuwanej przez jednostkę tożsamości płciowej do kulturowej matrycy, z jaką jest kojarzona ze względu na swoją biologiczną płć. Pojęcie to może także wyrażać postulat sprowokowania społecznego zamętu, poprzez zachowania nie mieszczące się w dotychczas akceptowanych schematach postrzegania płci.

Jak widać, postulaty Butler sięgają znacznie dalej niż formułuje to feminizm tzw. trzeciej fali. Co więcej, w radykalny sposób unieważniają one perspektywę feministyczną, kwestionując podstawowe

⁶⁶ J. Butler, *Uwikłani*, s. 263. Butler nie waha się postulować przemyslenia na nowo także zakazu kazirodztwa. Por. J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York–London 2004, s. 160.

⁶⁷ Tytuł polskiego wydania – *Uwikłani w płć* – nie oddaje ściśle tytułu angielskiego.

kategorii teorii feministycznych, mianowicie teorii podmiotu i tożsamości cielesnej. Judith Butler sama to jasno wyraża. Jak argumentuje, by uzyskać równouprawnienie kobiet, feminizm tak dalece wyakcentował kobiecą perspektywę postrzegania świata, że stworzył niejako podmiot o nazwie „kobieta”. Jednak podstawowe założenie feminizmu, że tożsamość kobieca jest zjawiskiem głęboko naturalnym i trzeba jedynie skutecznie zadbać o jej reprezentację w społeczeństwie i kulturze, jest – jej zdaniem – błędne. Butler twierdzi, że 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, „fantazmatycznym konstruktem”⁶⁸, które jedynie utrwalają struktury powodujące dyskryminację pewnych tożsamości płciowych (*gender oppression*). Postulowana przez feminizm uniwersalność kwestii kobiecej paradoksalnie przyczynia się do utrwalenia podejścia patriarchalnego. Potrzebna jest zatem nowa, „postfeministyczna” perspektywa. Eliminacja wszelkich struktur, zwłaszcza językowych, ma stworzyć całkowicie neutralną i pod kątem normatywności sterylną przestrzeń, gdzie każde indywiduum mogłoby dokonać swobodnego wyboru własnej tożsamości płciowej, przy czym wybór ten nie musi być wcale jednorazowy, ale może być dowolnie modyfikowany i zmieniany. Płeć kulturowa jest przecież 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 formowanie nowego języka uznawane jest za środek inicjujący przemiany społeczne, a zatem stanowi

⁶⁸ J. Butler, *Uwikłani*, s. 255.

imperatyw polityczny o dużym znaczeniu: zmiana języka ma pociągnąć za sobą zmianę etyki. 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). Koncepcje te nie dotyczą jedynie kwestii płci, ale aspirują do rangi klucza służącego do wyjaśnienia całej rzeczywistości, a więc do rangi wyjaśnienia totalnego (*Totaldeutung*). Jasno sformułowanym celem publikacji Butler jest polityczne zbliżenie do siebie feminizmu, gejowsko-lesbijskiej perspektywy postrzegania tożsamości płciowej oraz teorii post-strukturalistycznych. Stworzona i propagowana przez nią teoria *queer* ma kluczowe znaczenie dla niniejszych rozważań, gdyż to ona właśnie służy obecnie do opisanego samoświadomości osób zrzeszonych w społeczności LGBT. Genderyzm jest zatem czymś w rodzaju ich głównego ideowego zaplecza. To ideowe zaplecze będzie determinowało taktykę, jaką w działalności społecznej i politycznej posługują się przedstawiciele tego środowiska, by wymusić zmiany we wszystkich obszarach życia społecznego.

IDEOLOGIA LGBT

„Idee mają konsekwencje”. Zdanie to, będące tytułem wydanej po raz pierwszy w 1948 roku książki Richarda M. Weavera (1910–1963)⁶⁹, oddaje hasłowo dynamikę, która charakteryzuje wpływ idei na rozwój świadomości społecznej. Nie ulega wątpliwości, że każda nowa idea stanowiła dla świadomości i kultury masowej nowy powiew

⁶⁹ R.M. Weaver, *Ideas have consequences*, University of Chicago Press, Enlarged edition, Chicago 2013.

i stawała się zazwyczaj źródłem nowych inspiracji, chociaż nie zawsze nowe okazywało się być lepsze od dawnego. Nowy powiew związany był zazwyczaj z nowymi wyzwaniem i skutkiem ujawnienia niedomogów dotychczasowych struktur i ukształtowanej na nich mentalności społecznej. Zazwyczaj nowe idee bywały też połączone z bardzo emocjonalnymi debatami. Jest ziarno prawdy w powiedzeniu przypisywanemu Carlowi Gustawowi Jungowi, że to nie ludzie mają idee, ale że idee mają ludzi. Idee potrafią porwać, zafascynować, ogarnąć całą osobę i nadać jej życiu kształt i kierunek. Niestety dzieje się tak zarówno w przypadku idei naznaczonych prawdą i miłością, jak też tych, które opierają się na fałszu i nienawiści.

Dokonany powyżej schematyczny przegląd nurtów myślowych i ruchów społeczno-kulturowych, jakie ukształtowały postawę ideową środowisk LGBT, pozwala raz jeszcze postawić pytanie, czy mamy w tym wypadku rzeczywiście do czynienia z ideologią? W odpowiedzi na to pytanie pomocne może być rozróżnienie między ideą a ideologią. Na poziomie *idei* dyskusja i spór są nie tylko możliwe, ale także konieczne i nikogo nie dziwią. Jak to ma miejsce w przypadku każdej innej wielkiej idei, także kluczowa dla środowisk LGBT koncepcja płci kulturowej zawiera w sobie ziarno prawdy. Nie ulega przecież wątpliwości, że na społeczne rozumienie płci, a tym samym na samoświadomość płciową poszczególnych członków społeczeństwa, ma wpływ kontekst kulturowy. Widać to chociażby w zakresie sposobu zachowania i wyrażania się (np. ubioru lub społecznych konwenansów). Nie ulega także wątpliwości, że niektóre z ról i postaw, uznawane w przeszłości za zakotwiczone w płci biologicznej i stąd za niezmiennie, miały, jak się okazało, źródła kulturowe i musiały ulec modyfikacji. Zbyt zawężone rozumienie płciowości człowieka było w przeszłości i może być nadal jedną z przyczyn dyskryminacji kobiet. Kultura była też nierzadko przyczyną braku szacunku, z jakim spotykały się osoby odczuwające odmienne

od heteroseksualnej preferencji seksualne. Czy jednak twierdzenie, że kwestia tożsamości płciowej jest całkowicie uwarunkowana kulturowo, można uznać za uprawnione? Rzeczkowy spór na ten temat jest dzisiaj niewątpliwie potrzebny.

Naturalnym tygłem, w którym ścierały się ze sobą i mieszały różne idee, była zawsze akademia, a więc dzisiejszy uniwersytet. Ten średniowieczny „wynalazek” (który *nota bene* zupełnie nie przystaje do mitu „ciemnego średniowiecza”) sprawiał, że idee były i są prezentowane i krytykowane, przez co ujawniają się ich mocne i słabe strony, dopracowywane są argumenty i modyfikowane pomysły. Świeżość nowych idei prowadziła także do powstawania środowisk pielęgnujących je, jak też im przeciwnych, przez co możliwa była pewna praktyczna weryfikacja idei i sprawdzenie ich wpływu na życie społeczne. W ten sposób nowe idee stanowiły zawsze siłę inspirującą rozwój społeczny.

Czasami jednak idea przekształcała się w *ideologię*. Gdyby chcieć zdefiniować ideologię jako „formę społecznej lub politycznej filozofii, w której elementy praktyczne są tak samo istotne, jak teoretyczne” oraz jako „system idei aspirujący zarówno do wyjaśnienia świata, jak i do jego zmiany”⁷⁰, to pojęcie ideologii będzie się odnosiło do każdej koncepcji życia społecznego i będzie miało wydźwięk, rzec by można, neutralny. W obecnej jednak dyskusji pojęcie ideologii ma wydźwięk wyraźnie negatywny. Jedną z definicji ideologii, zresztą proveniencji marksistowskiej, określa ją jako „zbiór poglądów wyrażających interesy jakiejś klasy, mobilizujących ją do walki o władzę i uzasadniających utrzymanie władzy w celu przekształcenia rzeczywistości zgodnie z interesem tej klasy i jej widzeniem świata”⁷¹. Cechą charak-

⁷⁰ M. Cranston, *Ideology*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/ideology-society> [dostęp: 13.05.2020].

⁷¹ R. Legutko, *Ideologia*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 11, PWN, Warszawa 2002, s. 566.

terystyczną tak rozumianej ideologii jest to, że dąży ona do wdrożenia idei właściwej dla grupy zwolenników nie tylko poprzez przekonywanie społeczeństwa i zdobywanie poparcia szerokich kręgów opinii publicznej, ale usiłuje czynić to, nie stroniąc od manipulacji, zastraszania, a ostatecznie także posługując się miękką lub twardą przemocą. W ramach ideologii w służbę idei uznanych za jedynie prawdziwe zostają wprzęgnięte organy państwa oraz środki przekazu. Propagatorzy ideologii już nie dyskutują i nie spierają się. Przestają się liczyć argumenty, a istotna pozostaje jedynie taktyka polityczna i związana z nią inżynieria społeczna. Myśliciele – zwolennicy idei, która stała się ideologią – stają się działaczami i poniekąd także funkcjonariuszami. I nie chodzi tu jedynie o siłę przekonania z jaką propagują swoją ideę, ale przede wszystkim o środki, jakimi się posługują. Taka metamorfoza grozi każdej idei, co pokazuje zarówno historia myśli politycznej różnej proveniencji, jak też historia wspólnot religijnych.

Nie inaczej jest z ideami, które stanowią intelektualną podstawę ruchu LGBT. Akronim ten, który, jak już zaznaczono, odnoszony bywa do pojedynczych osób, a także do społeczności zrzeszającej mniejszości seksualne, oznacza też zbiór poglądów, skupionych wokół określonej koncepcji człowieka i jego płciowości, jak również oznacza wizję nowego społeczeństwa i swoisty plan jego budowy. Ideologia LGBT jest ideologią rewolucyjną, która usiłuje zrealizować utopię społecznej równości, przy czym równość ta dotyczy w pierwszym rzędzie płci i jest powiązana z postulatem całkowitej wolności ekspresji seksualnej. Płynność płci kulturowej zakłada stworzenie przestrzeni świadomego i wolnego wyboru własnej płci spośród nieograniczonego wachlarza możliwości i to na dowolny czas. Jak podkreśla propagatorka płynnej koncepcji płci, Kate Bornstein (1948–), płynność płci nie uznaje żadnych granic i żadnych reguł⁷².

⁷² K. Bornstein, *Gender outlaw: On men, women and the rest of us*, New York 1994, s. 52.

Dla środowisk LGBT dotychczasowa wizja płci jest rodzajem kulturowej opresji, określanej jako „heteronormatywność”. Aktywność tych środowisk zmierza do podważenia i dekonstrukcji, a w efekcie unicestwienia wszelkich przejawów kultury „heteronormatywnej”, czyli w sumie całej dotychczasowej kultury. Jak się twierdzi, dotychczasowa perspektywa – z charakterystycznymi dla niej pojęciami męskości, kobiecości, małżeństwa, macierzyństwa czy rodziny – nie była związana z naturą mężczyzn i kobiet, ale były to konstrukty kulturowe oraz instytucje polityczne, służące uciskowi mniejszości seksualnych⁷³. Dawne zarzuty ruchów feministycznych, których przedstawicielki wskazywały na opresyjny patriarchat, zostają powiązane z podobnie postrzeganą dominacją heteronormatywności, dając figurę heteroseksualnego patriarchatu, stojącego u podstaw tradycyjnego małżeństwa. Postulowana równość jest zatem niemożliwa bez jego unicestwienia⁷⁴. Używając określeń właściwych dla filozofii ponowoczesnej, dąży się do dekonstrukcji „wielkiej narracji”, jaką jest powszechne przekonanie o heteroseksualnej normie. Jednak po dokonaniu tego ideologia LGBT sama aspiruje do stania się nową „wielką narracją”, która ma objąć wszystkie sfery życia.

Środowiska LGBT usiłują nie tylko bronić (prawdziwych, jak i domniemanych) praw mniejszości seksualnych. Propagowane przez nie poglądy nie są jedynie teorią, dotyczącą pewnego obszaru ludzkiej aktywności, ale zakładają nową wizję człowieka i społeczeństwa, polityki i kultury, a więc stanowią rodzaj całościowego światopoglądu, chociaż trzeba by od razu zadać pytanie o jego wewnętrzną spójność. Celem aktywności środowisk LGBT jest takie przemodelowanie całego społeczeństwa, aby nowe rozumienie płci

⁷³ A.C. Rich, *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*, „Journal of Women's History” 15 (2003), n. 3, s. 17.

⁷⁴ M. Coombs, *Sexual dis-orientation: transgendered people and same-sex marriage*, „8 UCLA Women's Law Journal” 219 (1998), s. 219.

stało się koncepcją podstawową, a ostatecznie także zobowiązującą. Oczywiście fakt, że większość społeczeństwa uznaje heteroseksualny model płci za intuicyjnie prawidłowy i normalny, pozostaje mało znaczący. Skoro orientacja heteroseksualna większości jest jedynie wynikiem przymusowej „heteronormatywności”, czyli narzuconego postrzegania seksualności w sztywnym męsko-żeńskim schemacie, to wystarczy ten schemat zmienić, by wielu odkryło swoją „nieheteronormatywność” i skorzystało z wolności jej wyrażania. W ten sposób fakt istnienia mniejszości osób z odmienną orientacją seksualną nie jest już znakiem odejścia od normy, ale staje się „dowodem” na to, że schemat heteroseksualny okazał się zbyt ciasny i w efekcie błędny. Jednoznaczna tożsamość seksualna mężczyzn i kobiet, stanowiących ogromną większość społeczeństwa, ma zostać poddana dekonstrukcji według kryteriów, które dla wyjaśnienia swojej odmiennej tożsamości skonstruowały mniejszości seksualne⁷⁵.

Dekonstrukcja ta ma być we właściwym tego słowa znaczeniu totalna. Ma dotyczyć języka, z którego mają zostać wyparte niechciane pojęcia i wyrażenia, a w ich miejsce skonstruowane nowe; ma dotyczyć prawa, w ramach którego redefinicji muszą zostać poddane podstawowe kategorie, na których opiera się życie społeczne, w tym kategorie małżeństwa i rodziny; ma dotyczyć kultury, w ramach której społeczeństwu zostaną narzucone nowe kanony estetyki, a wyrugowane dotychczasowe; ma dotyczyć mediów, którym zostanie nałożony gorset poprawności politycznej i w konsekwencji autocenzury; ma wreszcie dotyczyć edukacji i to na wszystkich poziomach: dzieci i młodzież mają zostać poddane obowiązkowej wczesnej seksualizacji, natomiast w ramach dyskursu akademickiego ma się dokonać weryfikacja kadr i programów nauczania, tak by nowa perspektywa

⁷⁵ D.L. Mundy, *Die Auflösung von Geschlecht und die Dekonstruktion von Frausein und Mannsein*, Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft. Bulletin 1 (2007), s. 43–44.

stała się faktycznie perspektywą obowiązującą. Jak twierdzi Martine Rothblatt (1954–), transpłciowa prawniczka oraz aktywna w obszarze ekonomii działaczka transhumanistyczna, w efekcie zniszczenia dotychczasowego „apartheidu płciowego” (apartheid of sex), czyli wtłoczenia w schemat oparty na genitalności, ma się pojawić „wolność płciowa” (*freedom of gender*). Dzięki niej ma zostać stworzona nowa ludzka kultura o niespotykanych dotąd możliwościach w zakresie kreatywnego rozwoju osobistego⁷⁶.

Sedno procesu, który w obszarze kultury euroatlantyckiej nabrał w ostatnich latach szczególnego tempa, sformułował dosadnie niemiecki filozof, Robert Spaemann (1927–2018). Jego zdaniem, większość współczesnych ludzi nie zdaje sobie sprawy, że „od lat rządzący, europejskie autorytety i część mediów poddają ich «programowi reedukacji», [poprzez który] chce się usunąć z umysłów to, co od tysiącleci było dla ludzkości oczywistością: nawyk rozróżniania mężczyzn i kobiet; odróżnianie siły wzajemnego przyciągania seksualnego obu tych płci, na której opiera się egzystencja ludzkości w ogóle i dalsza jej egzystencja w szczególności, od wszystkich innych form zaspokojenia popędu seksualnego; a także instytucjonalne uprzywilejowanie owej siły – w przeciwieństwie do tychże form – oraz poddanie jej pewnym regułom humanizacji. Ostatecznym celem tej reedukacji jest likwidacja tego, co od prawieków zwykliśmy nazywać ludzkim sposobem bytowania i ludzką naturą”⁷⁷.

W najnowszej historii żadnej ideologii nie udało się zaprząć do globalnej ekspansji rządów państw, międzynarodowych organizacji, światowych centrów finansowych, najbardziej wpływowych mediów i znacznej części świata kultury, w takim stopniu, jak uczy-

⁷⁶ M. Rothblatt, *The apartheid of sex, A manifesto on the freedom of gender*, Crown, New York 1995, s. 21.

⁷⁷ R. Spaemann, *Wprowadzenie*, w: G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Homo Dei, Kraków 2013, s. 7.

niły to środowiska związane ze społecznością LGBT. W ten sposób ma zostać wymuszona prawna i społeczna akceptacja dla zachowań, które dotychczasowe kodeksy prawne, normy religijne i kulturowe uważały za nienormalne i grzeszne. Tego typu zamierzenia są jednoznacznie ideologiczne i jest to ideologia totalitarna. Warto przyrzeć się bliżej szczegółom tej totalnej dekonstrukcji społeczeństw na globalną skalę.

ROZDZIAŁ II

TAKTYKA IDEOLOGII LGBT: STRATEGIE I METODY

Choć trudno wiązać ideologię LGBT z jakąś jedną, centralnie zarządzaną światową organizacją, to jednak istnieje niewątpliwie pewna wspólnota ideowa, której celem jest dekonstrukcja dotychczasowej kultury i moralności oraz opartej na nich dotychczasowej mentalności społecznej, a ostatecznie – skonstruowanie nowego świata zbudowanego na nowych zasadach. By było to możliwe, realizowana jest strategia, która umożliwi przemianę prawną i kulturową, a ostatecznie także mentalnościową. Pośród wielu publikacji, które mogą być inspirujące w poniższych analizach, warto zwrócić uwagę na artykuł Marshalla Kirka i Erastes Pilla z 1987 roku, zatytułowany *The overhauling of straight America*¹. Artykuł ten jest o tyle cenny, że jego

¹ M. Kirk, E. Pill, *The overhauling of straight America*, http://library.gayhometeland.org/0018/EN/EN_Overhauling_Straight.htm [dostęp: 8.10.2020]. Erastes Pill to pseudonim literacki, właściwie nazywał się Hunter Madsen. Obydwaj autorzy rozbudowali swój artykuł w formie książki: M. Kirk, H. Madsen, *After the ball: How America will conquer its fear and hatred of gays in the '90s*, Plume, New York 1989. Sześć punktów zawartych w tym artykule to: „Mów o gejach i homoseksualizmie tak głośno i tak często jak to jest możliwe”; „Przedstawiaj gejów jako ofiary, nie jako agresywnych rywali”; „Daj swoim obrońcom pretekst do działania”; „Pokazuj gejów tylko dobrze”; „Pokazuj przeciwników tylko źle”; „Zabiegaj o fundusze: bierz na siebie odpowiedzialność”.

autorem nie są krytycy, ale żarliwi zwolennicy nowego podejścia. Zawiera on sześciopunktowy plan przeznaczony dla progejowskich aktywistów, który miał doprowadzić do zmiany nastawienia Amerykanów do homoseksualizmu. Pierwotnie dotyczył wprawdzie jedynie walki o realizację postulatów homoseksualistów, jednak analogiczne działania są charakterystyczne dla całego środowiska mniejszości seksualnych.

TOŻSAMOŚĆ OFIARY

Można uznać za naturalną tendencję do tworzenia przez osoby o podobnych poglądach grup i związków, które dają im wsparcie, są przyjaznym środowiskiem oraz reprezentują ich interesy, i dzięki którym te interesy stają się czymś więcej niż tylko interesami jednostek. Potrzeba przynależności jest jedną z podstawowych psychicznych potrzeb człowieka. Każdy chce być częścią jakiejś wielkiej idei.

Wielu ludzi, także współczesnych, realizuje tę potrzebę w świecie religii. Przynależność do wspólnoty wierzących w Boga, która przekracza chwilowe potrzeby i troski, a otwiera na perspektywę wieczną, nie przestaje być ważna dla wielu ludzi. Poprzez poczucie swoistego duchowego pokrewieństwa z innymi członkami wspólnoty, tożsamość indywidualna osób zyskuje nowy wyraz. Wytwarza się także coś, co w socjologii określa się jako tożsamość zbiorową (*collective identity*). Zazwyczaj jednak nie ma problemu z odróżnieniem jej od tożsamości indywidualnej, szczególnie w sporach, jakie toczą się w przestrzeni publicznej. Właśnie na tym polu świadomość kolektywna okazuje się być niezwykle skutecznym instrumentem walki politycznej².

² Por. B. Anderson-Nathe, J.N. DeFilippis, G.R. Mehrotra, *Deconstructing and reconstructing identity: How queer liberation organizations deploy collective identities*, "The Journal of Sociology & Social Welfare" 45 (2018) 3, s. 87.

Tworzenie i pielęgnowanie specyficznego rodzaju tożsamości indywidualnej i grupowej należy uznać za jeden z istotnych elementów taktyki środowisk LGBT. Można ją określić jako tożsamość ofiary (*victim identity*). Wspomniani wyżej Kirk i Pill formułują następującą zasadę działania, zmierzającą do totalnego zresetowania amerykańskich umysłów: „Przedstawiaj gejów jako ofiary, nie jako agresywnych rywali”. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że na historii ludzkości ciąży hipoteka wielorakich dyskryminacji, w efekcie których wiele osób stało się ofiarami przemocy, niechęci, prześladowań lub nawet straciło życie. Także osoby homoseksualne bywały w przeszłości – i niekiedy również dzisiaj bywają – krzywdzone z racji swoich preferencji seksualnych, co zawsze jest godne potępienia. Osoby te nie były jednak nigdy ani jedyną, ani największą, ani też najbardziej uciskaną grupą doświadczającą różnego rodzaju prześladowań. Należy tu przede wszystkim wskazać na dyskryminacje rasowe i religijne, ale także na dyskryminację kobiet. Tymczasem odnosi się wrażenie, że w narracji środowisk LGBT współcześni geje, lesbijki i transseksualiści są najbardziej uciskaną i prześladowaną społecznością w skali globalnej. Rzuca się w oczy nierówność, jaka cechuje doniesienia o przemocy w odniesieniu do gejów i lesbijek w porównaniu z doniesieniami o prześladowaniu np. chrześcijan, którzy obecnie faktycznie stanowią największą grupę osób doświadczających brutalnych prześladowań na całym świecie, włącznie z torturami i utratą życia.

Wytwarzanie grupowej tożsamości ofiary jest wariantem antagonistycznej teorii społecznej, charakterystycznej dla rewolucji nawiązujących do marksizmu i powstałych z niego nurtów. Zakładają one ostry podział świata na prześladowanych i prześladowców. Ten zasadniczy podział, będący wariantem marksistowskiej walki klas, nie ustaje nawet wtedy, gdy jego zwolennicy osiągają już realny wpływ na władzę. Zawsze muszą istnieć wrogowie. Status wrogów

mają oponenci polityczni czy ideowi, mimo że istnieją w każdym zdrowym systemie demokratycznym. W odróżnieniu od zwykłych oponentów politycznych wróg nie tylko się myli, ale jest zły. Przeciwnicy otrzymują zatem kwalifikację moralną: nie tylko nie mają racji, ale są źli, gdyż – skoro nie zgadzają się z poglądami uciskanych – należą do uciskających. Wytwarzanie czegoś w rodzaju „tożsamości negatywnej” cechowało już feminizm oraz genderyzm w ich ideologicznych formach, a obecnie stało się istotnym elementem strategii środowisk LGBT. Jest to tożsamość oparta na negacji całej dotychczasowej kultury i porządku społecznego jako struktur, które są związane z opresją. Niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że osoba charakteryzująca się odmienną preferencją seksualną, niezależnie od tego, czy faktycznie jest obiektem ataków w swoim otoczeniu, postrzega siebie nie tylko jako kogoś należącego do prześladowanej grupy, ale jako część historii prześladowań obejmującej niemalże całe dzieje ludzkości.

Opresja związana z dotychczasową kulturą i łaodem społecznym nie jest jedynie możliwym do skorygowania nadużyciem, ale jest niejako wpisana w dotychczasowy porządek jako jego składowa, gdyż był on oparty na dyskryminacji słabszych (kobiet bądź też mniejszości seksualnych). W ten sposób wytworzona zostaje spiskowa teoria dziejów o monstualnych rozmiarach, która nie dotyczy już jakiegś fazy rozwoju historycznego, określonego typu rządów, religii i filozofii czy też określonych nurtów kultury, ale dotyczy całych dziejów ludzkich i wspólnej ludzkiej świadomości. Muszą one być w całości poddane rewizji, by na ich gruzach zbudować nowy porządek. Skutki takiej koncepcji są niebezpieczne, jeśli zostają upolitycznione i stają się instrumentem inżynierii społecznej. Podejrzanie, że dotychczasowa wizja płci opierała się jedynie na władzy silniejszych nad słabszymi staje się usprawiedliwieniem, by obecnie dla zaprowadzenia nowego porządku po tę władzę sięgnąć.

W ramach tożsamości ofiary uznaje się jedną z cech osoby (w tym wypadku nieheteroseksualną preferencję) za tak absolutnie dominującą, że uprawnia ona do wyróżnienia osobnej kategorii ludzi. Są zatem zwyczajni ludzie (wszyscy heteroseksualni) oraz „osoby LGBT”. Te ostatnie tworzą niemalże jakiś osobny byt kolektywny. Kiedy dochodzi do całkowitego utożsamienia osoby z grupą czy organizacją, wtedy każda krytyka zbiorowości jest odbierana jako akt osobistej obrazy. Dzięki współczesnym mediom i kulturze masowej wywoływanie takiego wrażenia łatwo może się stać skutecznym środkiem nacisku politycznego, co można dostrzec w działaniach środowisk LGBT. Każda krytyka polityczno-kulturowych postulatów tych grup jest traktowana jako personalny atak na osoby homoseksualne, w myśl sloganu „LGBT to ja – jestem LGBT!”. W miejsce dialogu na argumenty włącza się „tożsamość ofiary”, która od razu stawia taką osobę na pozycji wygranej, gdyż czyjaś krytyczna opinia jest automatycznie traktowana jako wyraz poniżenia.

Uwidoczniło się to obecnie w całej jaskrawości, kiedy to niektórzy krytycy zostali oskarżeni o odczłowieczanie i dehumanizację osób LGBT. Można polemizować z doborem słów użytych przez arcybiskupa Krakowa Marka Jędraszewskiego, który w kontekście rocznicy Powstania Warszawskiego, 2 sierpnia 2019 roku, powiedział: „Czerwona zaraza już po naszej ziemi całe szczęście nie chodzi, co wcale nie znaczy, że nie ma nowej, która chce opanować nasze dusze, serca i umysły. Nie marksistowska, bolszewicka, ale zrodzona z tego samego ducha, neomarksistowska. Nie czerwona, ale tęczowa”³. Z kontekstu tej wypowiedzi wynika jednoznacznie, że słowa te dotyczyły ideologii LGBT jako takiej, zostały jednak odczytane jako osobisty atak na osoby homo-, bi-, i transseksualne.

³ [mjb//now] *Arcybiskup Jędraszewski o „tęczowej zarazie”*, <https://tvn24.pl/polska/arcybiskup-marek-jedraszewski-teczowa-zaraza-zamiast-czerwonej-ra957818-2308295>, 2.08.2019 [dostęp: 13.06.2020].

Podobny los spotkał posła Jacka Żalka, który 13 czerwca 2020 roku był gościem Katarzyny Kolendy-Zaleskiej w „Fakty po Faktach” w TVN24. Gdy Jacek Żalek stwierdził, że LGBT to nie są ludzie, tylko ideologia, prowadząca natychmiast przerwała rozmowę i wyrzuciła posła z anteny. We własnym komentarzu wypowiedź tę potraktowała jako przejaw dehumanizacji, odmawiania człowieczeństwa osobom skupionym w grupach LGBT⁴.

Zarzut ten jest wprowadzie absurdalny, jednak typowy dla toczącej się publicznej debaty. Wystarczy przeprowadzić następujący eksperyment myślowy. Załóżmy na przykład, że ktoś krytycznie nastawiony do Kościoła katolickiego daje wyraz swojemu nastawieniu w publicznej krytyce Kościoła, jego nauki oraz jego postulatów prawnych i społecznych. Czy można byłoby uznać za uprawniony protest katolika, który zadeklarowałby: „Jestem Kościołem katolickim” i domagałby się prawnego zakazania takiej krytyki, twierdząc, że każda krytyka Kościoła katolickiego jest godzeniem w jego godność osobistą i wyrazem nienawiści do niego? Krytyka Kościoła, jego struktur i jego nauki może być rzeczowa i uzasadniona lub niesprawiedliwa i krzywdząca, ale nigdy automatycznie nie oznacza nienawiści do poszczególnych katolików. Dokładnie tak samo należy traktować społeczność LGBT, która jako grupa nacisku, lobby, społeczność, a ostatecznie także jako kryjąca się za tym akronimem ideologia, może i powinna być otwarcie krytykowana, co nie musi być równoznaczne z nienawiścią wobec osób o odmiennych preferencjach seksualnych.

⁴ Jacek Żalek wyjaśnia czym jest „ideologia LGBT”. I jak w „imie wolności wyklucza”, <https://wiadomosci.wp.pl/jacek-zalek-wyjasnia-czym-jest-ideologia-lgbt-i-jak-w-imie-wolnosci-wyklucza-6521001957918849a> [dostęp: 13.06.2020].

ZARZUT MOWY NIENAWIŚCI ORAZ „LINGUISTIC TURN”

Zgodnie z przyjętymi w 1977 roku standardami Rady Europy, mowa nienawiści obejmuje wszelkie formy wypowiedzi, które szerzą, propagują czy usprawiedliwiają nienawiść rasową, ksenofobię, antysemityzm oraz inne formy nienawiści i uprzedzeń, m.in.: nietolerancję wyrażającą się w agresywnym nacjonalizmie i etnocentryzmie, dyskryminację i wrogość wobec mniejszości, imigrantów i ludzi o imigranckim pochodzeniu⁵. Oczywiście ofiarami nienawiści mogą stać się także osoby homo-, bi- czy transseksualne. Dotyczy to jednak nie tylko ich, czy też osób o innym kolorze skóry czy wyznających określoną religię, ale także osób odróżniających się od otoczenia ze względu na wygląd (np. otyłość), temperament, zwyczaje itd.

Nie ulega wątpliwości, że słowa pełne pogardy i agresji – i to wypowiedziane z jakiegokolwiek powodu – mogą stać się dla ich adresatów źródłem bólu i cierpienia. Jest też oczywiste, że takich słów i wypowiedzi należy unikać i traktować je jako etyczne wykroczenie. Niemalże każda koncepcja etyczna zawiera ostrzeżenie przed nadużywaniem języka, szczególnie gdy prowadzi ono do wyrządzenia szkody bliźniemu. Ostrzeżenia tego typu znajdują się także wielokrotnie w Biblii. Jako przykład może posłużyć „katalog wad”, który znajduje się w nowotestamentalnym Liście do Kolosan. Autor listu nawołuje adresatów, aby odrzucili „gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę” (Kol 3,8). Ostatnie dwa określenia: znieważanie (gr. *blasphēmia*) oraz haniebna mowa (gr. *aischrologia*) mogą zostać potraktowane jako synonimy wyrażenia „mowa nienawiści”.

⁵ Council of Europe, *Recommendation nr R (97) 20 on “hate speech”*, <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680505d5b> [dostęp: 19.06.2020].

Problem leży jednak w tym, że wyrażenie to w obecnym dyskursie publicznym na temat projektów środowisk LGBT nabiera zupełnie nowego znaczenia. Mową nienawiści staje się każda krytyka ideologii, postulatów społeczno-kulturowych i politycznych środowisk LGBT. Oskarżenie o mowę nienawiści jest odpowiedzią na próbę jakiegokolwiek rzeczowej dyskusji. Miejsce argumentów zajmują emocje, bo przecież sam zwrot „mowa nienawiści” jest zwrotem o mocnym zabarwieniu emocjonalnym. Kto ośmiela się wyrazić krytykę, temu przypisuje się nienawiść. Jako wyraz mowy nienawiści traktuje się każdą próbę oceny odmiennej preferencji seksualnej jako nieprawidłowej i dysfunkcyjnej oraz każdy sprzeciw wobec podniesienia związków jedнопłciowych do rangi małżeństwa. W ten sposób oskarżenie o mowę nienawiści staje się niejednokrotnie czymś w rodzaju emocjonalnego szantażu⁶. To właśnie mowa nienawiści, a nie np. labilność psychiczna osób należących do mniejszości seksualnych, ma być bezpośrednią przyczyną cierpienia i problemów psychicznych przedstawicieli mniejszości seksualnych. Dają do myślenia słowa, które George Orwell (1903–1950), brytyjski publicysta i uczestnik hiszpańskiej wojny domowej oraz autor słynnej, opublikowanej w 1949 roku, dystopii zatytułowanej *Rok 1984*, miał wypowiedzieć na temat określenia „mowa nienawiści”. Miał on stwierdzić, że im dalej społeczeństwo dryfuje od prawdy, tym bardziej nienawidzi tych, którzy ją głoszą. Prawda staje się nową mową nienawiści.

By opisać znaczenie zwrotu „mowa nienawiści” w narracji ideologii LGBT, trzeba uwzględnić szerszy kontekst, który można określić jako „zwrot językowy” (*linguistic turn*). Jest to kolejny element taktyki rewolucyjnej proveniencji lewicowej. Jak podkreśla Roger Scruton, „od pierwszych dni ruchu komunistyczne toczyły boje o język i ceniły sobie teorie Marksa po części dlatego, że zapewniały one

⁶ Por. B. Wieczorek, *Homoseksualizm*, s. 660.

bardzo użyteczne terminy, którymi można było opatrzyć zarówno przyjaciół, jak i wrogów, podkreślając tym samym istniejący między nimi konflikt”⁷. Zwrot językowy ma z czasem skutkować także zwrotem etycznym (*ethical turn*), czyli przemianą w wartościowaniu etycznym, dzięki której nie będzie już dwóch konkurujących ze sobą narracji, ale poglądy właściwe i jedynie słuszne z jednej oraz błędne, a nawet moralnie złe z drugiej. W zwrocie językowym chodzi o taką redefinicję pojęć, by ich dotychczasowe znaczenie unieważnić i zastąpić nowym oraz o wytworzenie nowych terminów, które mają wesprzeć rozszerzanie nowych idei.

Warto przyjrzeć się najpierw pierwszemu z elementów zwrotu pojęciowego, jakim jest zmiana znaczenia dotychczasowych pojęć. Zmiana znaczenia słów dotyczy np. słowa „tolerancja”. Pierwotnie oznaczało ono znoszenie z cierpliwością tego, co jest komuś niemiłe i obce. Jest to postawa, która umożliwia pogodzenie skrajnych przeciwieństw w ramach pokojowego współistnienia w tej samej społeczności. W tym sensie można i trzeba mówić o tolerancji wobec osób dotkniętych dysfunkcjami psychoseksualnymi. Takie rozumienie tolerancji zostaje jednak zakwestionowane, gdyż, jak twierdził wspomniany już wcześniej Herbert Marcuse, jedynie wzmacnia ono „tyranię większości”⁸. Zdaniem Marcuse, uciskane i nieustanne prześladowywane, choć przecież tolerowane, mniejszości mają prawo nawet do sięgania po środki pozalegalne, jeśli w ramach legalnych nie są w stanie doprowadzić do zmiany systemu⁹. Zatem ktoś, kto aktywnie nie popiera politycznych i kulturowych postulatów mniejszości, nawet jeżeli ze swej strony byłby gotów odnosić się z szacunkiem i tolerować każdego człowieka, ze strony tejże mniejszości musi

⁷ R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, s. 20–21.

⁸ H. Marcuse, *Repressive Toleranz*, w: R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main ⁷1970, s. 94.

⁹ Tamże, s. 127.

być piętnowany i niszczone. To właśnie oznacza postulowana przez Marcusego „tolerancja represyjna”.

Podobny proces przewrotu językowego dotknął słowa „dyskryminacja”. Pierwotnie słowo to oznacza marginalizację jakiejś osoby i ograniczanie jej praw. W kontekście ideologii LGBT dyskryminacją będzie każdy pogląd, który np. nie popiera zrównania roszczeń związków jedнопłciowych z prawami małżeństwa. Faktycznie zatem zarzut nietolerancji i dyskryminacji staje się narzędziem do eliminacji oponentów ideowych i zastępuje miejsce rzeczowej debaty.

Z pojęciem tolerancji wiąże się jeszcze jeden termin, którego znaczenie uległo radykalnej redefinicji: pojęcie neutralności światopoglądowej. Zgodnie z tezami filozofów związanych z tradycją lewicową, Europa przyszłości (a także przyszłe globalnie zjednoczone, światowe społeczeństwo) musi zachować neutralność i być niejako ponad różnymi światopoglądami. Zajęcie w tym sporze pozycji neutralnego obserwatora nie jest jednak możliwe, gdyż samo pojęcie neutralności nie jest neutralne. Opiera się ono bowiem także na określonej pozycji światopoglądowej, a mianowicie na założeniu moralnego relatywizmu, opartego na głębokim sceptycyzmie epistemologicznym. Taka postawa wynika z ponowoczesnej awersji wobec idei prawdy. Obstawanie przy przekonaniu o istnieniu prawdy i możliwości jej poznania musi być, jak się twierdzi, związane z represją, czyli narzucaniem prawdy innym, i dlatego powinno być odrzucone¹⁰.

Drugim zabiegiem językowym jest nowomowa, czyli tworzenie nowych pojęć, które mają wyprzeć dotychczasowe. Dążenie do zmiany znaczenia pojęć, wytworzenie nowych i usuwanie innych, przywodzą znowu na myśl postać George’a Orwella i jego wizjonerską powieść *Rok 1984*. Autor opisuje w niej rzeczywistość systemu totalitarnego przyszłości, którego wyróżnikiem jest całkowita kontrola zachowań obywateli, ale także próba wpływania na ich sposób

¹⁰ Tamże, s. 152.

myślenia i wartościowania. Środkiem utrzymania prawomyślności jest inwigilacja obywateli dzięki obecnym w każdym pomieszczeniu prywatnych mieszkań „teleekranom” (*telescreen*), pozwalającym władzy zarówno obserwować zachowania obywateli, jak i emitować programy propagandowe. Do tych ostatnich należą tzw. seanse nienawiści, w których każdy ma obowiązek brać udział. Są to krótkie programy, przedstawiające odrażające zbrodnie przeciwników politycznych. Choć zbrodnie te są sfingowane przez rządzących, u widzów wywołują z biegiem czasu silne uczucie odrazy wobec wrogów. Stopniowo widzowie przyjmują postawę nieklamanej nienawiści wobec tych, których nienawidzić należy.

Istotna w tym procesie jest tzw. nowomowa (*newspeak*). Polega ona na ścisłej kontroli publikowanych tekstów, w których można używać jedynie słów dopuszczonych przez partyjnych cenzorów. Cenzurze zostają poddane także dawne teksty, tak że nikt nie ma dostępu do ich pierwotnych wersji, ale jedynie do ocenzonej wersji, które na bieżąco zastępują wersje poprzednie. Przez to nie tylko wyeliminowane zostają wszystkie pojęcia i słowa, które nie służą obowiązującej propagandzie, ale tworzone są także nowe terminy, określenia i zwroty, które jej odpowiadają. Te ostatnie nie są już słowami opisującymi rzeczywistość, ale pojęciami wartościującymi, które niejako tworzą świat na nowo. W ten sposób z biegiem czasu powstaje nowy język, który całkowicie uniemożliwia sprzeciw wobec systemu, bo brak jest pojęć, by go wyrazić. W powieści Orwella nad tym procesem czuwa specjalny organ, które autor ironicznie nazywa Ministerstwem Prawdy¹¹.

Trudno oczywiście we współczesnym dyskursie na temat ideologii LGBT widzieć dokładne spełnienie wizji Orwella. Jednak warto zwrócić uwagę na pewien istotny element przedstawionego w jego

¹¹ G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2020.

powieści systemu. Ma rację Roger Scruton, gdy twierdzi, że „nowomowa pojawia się wówczas, gdy główny cel języka – przedstawienie rzeczywistości przy użyciu słów – zostaje zastąpiony przez cel alternatywny, a więc roztoczenie władzy nad rzeczywistością”¹². Nowe pojęcia to zazwyczaj określenia wartościujące, których nie sposób używać, nie wyrażając jednocześnie aprobaty dla zawartej w nich etycznej supozycji. Przykładem może być chociażby samo pojęcie „gender”. Gdyby zostało ono po prostu dodane do słownika, by opisywać kulturowe aspekty płci, nie stanowiłoby to żadnego problemu. W praktyce jednak zastąpiło ono dotychczasowe pojęcie płci. Chociaż płeć biologiczna nie została unieważniona (oczywiście dla każdego i zweryfikowane naukowo płciowe naznaczenie ciała ludzkiego jedynie z oporem poddaje się genderowej zmianie kulturowej), to jednak straciło ono całkowicie swoje dotychczasowe znaczenie. Można to dostrzec np. w oficjalnych formularzach osobowych używanych szczególnie w krajach anglojęzycznych (lub anglojęzycznych tłumaczeniach dokumentów innych krajów), gdzie w rubryce określającej płeć pojawia się prawie wyłącznie pojęcie „gender”. Pojęcie to niesie ze sobą przekonanie, że płeć jest ostatecznie przedmiotem osobistego wyboru, a nie obiektywnie stwierdzalnym faktem. Płeć biologiczna jest drugorzędna, liczy się jedynie samookreślenie jednostki.

Przykładem nowomowy jest także wprowadzenie wspomnianego już przymiotnika „heteronormatywny”, który ma wyprzeć dotychczasowe określenie „heteroseksualny”. Słowo „heteronormatywny” nie wskazuje już na cielesność jednostki, ale na jej, jak się twierdzi, przymusową socjalizację w ramach binarnej matrycy męsko-żeńskiej. Jest ona wyrazem „heteroseksizmu”¹³. Dotyczy to także takich pojęć jak „cispłciowy” i „niecispłciowy”, które w ostat-

¹² R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, s. 22.

¹³ B. Grabski, *Problemy osób LGBTQ*, w: M. Lew-Starowicz, Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec-Plinta, *Seksuologia*, s. 512, 518.

nim czasie pojawiają się w dyskursie dotyczącym płci. Celem wprowadzania tak dziwnych określeń jest wyrugowanie z obiegu dawnych pojęć, które są rzekomo opresyjne. Słowo „cispłciowy” (*cisgender*; łac. *cis* – ‘z tej strony’, ‘po tej samej stronie’) ma oznaczać osoby, u których płeć metrykalna jest zgodna z ich tożsamością seksualną. Tym samym osoby, które odczuwają niezgodność płci metrykalnej z własną tożsamością płciową byłyby w myśl tego nazewnictwa „nie cispłciowe” (*non-cisgender*). Słowo to ma być antonimem do określenia „transpłciowy”. Biorąc pod uwagę rozkwit nowomowy wśród autorów popierających koncepcje środowisk LGBT, wkrótce zapewne można oczekiwać, że w miejsce oskarżeń o homofobię, transfobię i bifobię, pojawi się jedno zbiorcze oskarżenie o „nie-cis-fobię”.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element operacji na języku, która jest konsekwencją neomarksistowskiej wiary w nieuchronną konieczność wprowadzenia zmian społecznych. Kiedy postulaty tych środowisk zostają w jakimś państwie zrealizowane, dokonane zmiany określa się jako „nieodwracalne”. Nie ma tu już śladu po przekonaniu o płynności i relatywności struktur społecznych. Pojęcie nieodwracalności ma ostatecznie zamknąć drogę do rewizji tych zmian i stanowi coś w rodzaju dogmatycznego zakłęcia, którego celem jest upewnienie społeczeństwa o nieuchronności i nieodwracalności zmian oraz o tym, że nie ma powrotu do dawnej normalności.

W kontekście oskarżeń o mowę nienawiści kierowanych wobec oponentów ideologii LGBT warto zapytać o określenia, których oskarżyciele sami używają, szczególnie o znaczenie słów „homofobia” i „homofob”. Pojęcia te zostały wprowadzone do społecznego dyskursu w 1971 roku przez psychologa i gejowskiego aktywistę George’a Weinberga (1935–2017). Pierwotnie oznaczały one stan lęku przed otoczeniem występujący u osób homoseksualnych lub też lęk odczuwany przez osoby heteroseksualne, obawiające się,

że są homoseksualistami i w związku z tym doszukujące się u siebie tego rodzaju cech¹⁴. W takich znaczeniach pojęcia te miały swój sens. Jednak w obecnej dyskusji społecznej za homofobię uważa się każdy przejaw dezaprobaty wobec zachowań homoseksualnych i ich promocji w przestrzeni społecznej. Biorąc pod uwagę fakt, że fobia jest słowem określającym zaburzenie neuropsychiczne, związane z trudnym do opanowania lękiem, można by sądzić, że nazwane w ten sposób osoby – jak wszystkie osoby dotknięte innymi fobiami – będą się cieszyły zrozumieniem i współczuciem w środowisku LGBT. Okazuje się jednak, że jest przeciwnie. Oskarżenie o homofobię jest obecnie rodzajem negatywnego społecznego naznaczenia kogoś jako osoby niebezpiecznej, zaburzonej pod względem normalnych kontaktów społecznych i z tego względu niezdolnej do bycia np. nauczycielem akademickim. Osoba taka nie może liczyć na możliwość publikacji swoich tekstów w renomowanych czasopismach, gdyż w swoich kodeksach etycznych mają one już wpisany zakaz dyskryminacji ze względu na płeć kulturową. Dyskryminacja oznacza tu wszelki rodzaj krytyki, nawet rzeczowej, opartej na racjonalnych argumentach oraz wyrażonej językiem naznaczonym szacunkiem dla oponenta.

Przymus, by zmieniać język i dostosowywać go do wymagań osób o odmiennej preferencji seksualnej, można oceniać jako narcystyczną próbę kontroli nad innymi, od których wymaga się podporządkowania nowemu porządkowi, bo w przeciwnym wypadku zostaną oskarżeni o brak tolerancji, dyskryminację, a ostatecznie o stosowanie mowy nienawiści. W takim podejściu ujawnia się typowo rewolucyjna taktyka, której celem jest wyeksponowanie, a następnie programowe niszczenie współczesnej wersji „klasowego wroga” za pomocą języka.

¹⁴ Por. Z. Lew-Starowicz, M. Lew-Starowicz, *op. cit.*, s. 154–155.

„RELIGIA” PRAW CZŁOWIEKA

W ostatnich dziesięcioleciach mamy do czynienia z mnożeniem kodyfikacji prawnych oraz próbami ściślejszego i coraz bardziej detalicznego regulowania życia społecznego za pomocą prawa. Zjawisko to jest m.in. pokłosiem utraty wspólnych przekonań etycznych, które opierały się do tej pory na wspólnej koncepcji osoby ludzkiej. Taka właśnie wspólna wizja człowieczeństwa stała u podstaw *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, przyjętej przez państwa zrzeszone w Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1948 roku. Jak to sformułowano w *Preamble*, impulsem ogłoszenia deklaracji był wstrząs, jakiego doznały społeczeństwa (w deklaracji użyto określenie „sumienie ludzkości”) w wyniku okropności wojny, a także pragnienie, by tak daleko idące deptanie godności ludzkiej nie mogło się już więcej powtórzyć¹⁵.

Sama koncepcja praw człowieka jest projektem oświeceniowym, którego celem było skonstruowanie obiektywnej moralności bez konieczności odwołania do Boga. Na tym etapie, dopóki zakładano wspólną wszystkim ludziom naturę, koncepcja ta nie była niezgodna z chrześcijańską wizją człowieczeństwa. Świadczą o tym chociażby próby harmonizacji koncepcji praw człowieka z chrześcijańską antropologią, jakie znajdujemy np. u Johna Locke’a czy też Emmanuela Kanta. Już samo podobieństwo pojęciowe między imperatywem kategorycznym Kanta¹⁶ a normą personalistyczną, jaką sformułował

¹⁵ Zgromadzenie Ogólne ONZ, *Rezolucja 217/III A w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu*, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 12.02.2021].

¹⁶ „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 62.

Karol Wojtyła¹⁷, pokazuje wspólny rdzeń etyczny, mimo zasadniczej różnicy korzeni ideowych, na podstawie których każda z tych zasad została sformułowana.

Wspólna wizja człowieczeństwa, a więc obiektywny fundament *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, zawiera się w nadaniu temu dokumentowi statusu deklaracji. Słowo „deklaracja” nie oznacza aktu formalnego ustanawiania praw, które by wcześniej nie obowiązywały, ale uznanie tych, które już istnieją i uroczystą zapowiedź gotowości ich przestrzegania. Moc zobowiązująca tych praw nie pochodzi z czyjegokolwiek ustanowienia – są one związane z samym faktem bycia człowiekiem. To przekonanie odróżnia ten dokument od późniejszych „konwencji”, które stanowią już akty prawne oparte na konsensie sygnatariuszy i jedynie z tego konsensu czerpiące swoją moc zobowiązującą.

Kluczowym punktem *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* jest rozumienie godności człowieka. Godność ta implikuje równe i niezbywalne prawa oraz wolności każdego człowieka, „bez względu na jakiekolwiek różnice rasy, koloru, płci, języka, wyznania, poglądów politycznych i innych, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiegokolwiek innego stanu”¹⁸. Z tej godności płynie także prawo każdego mężczyzny i każdej kobiety po osiągnięciu pełnoletności do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, bez względu na jakiekolwiek różnice rasy, narodowości lub wyznania (art. 16.1). Dalszą konsekwencją uznania godności człowieka jest

¹⁷ „() osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 42.

¹⁸ Art. 2 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, http://www.unesco.pl/file-admin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 26.03.2020].

zakaz samowolnej ingerencji z zewnątrz w życie prywatne, rodzinne i domowe (art. 12), ale także prawo rodziców do pierwszeństwa w wyborze nauczania, jakie mają otrzymać ich dzieci (art. 26.3). Jak wynika z tekstu deklaracji, równa godność wszystkich ludzi dotyczy ich człowieczeństwa jako takiego (jest „przyrodzona”, jak czytamy w *Preamble*). Rodzina również jest określana jako naturalna komórka społeczna.

Z całą pewnością sygnatariusze deklaracji nie mieli na myśli odmiennych wizji człowieka, jego płci, małżeństwa i rodziny, które miałyby aspirować do równoważnych z koncepcją, na której dokument się opiera. Prawo każdego mężczyzny i każdej kobiety do zawarcia małżeństwa nie obejmowało przy tym prawa do subiektywnego określania własnej tożsamości płciowej. Taka supozycja nie zyskałaby z całą pewnością poparcia ogromnej większości państw, która doprowadziła do uchwalenia deklaracji. Dlatego wiązanie współczesnej redefinicji praw człowieka z *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka* jawi się jako nieuprawniona próba zawłaszczenia autorytetu tego dokumentu. Ten międzynarodowy autorytet i powszechna akceptacja, jakimi cieszyły się i cieszą nadal prawa człowieka, stały się narzędziami mającymi zapewnić uznanie i prawną realizację żądań środowisk LGBT.

Piętnowanie wszelkiej krytyki ideologii LGBT jako mowy nienawiści staje się możliwe właśnie dzięki modyfikacji prawa. Przeformułowanie praw człowieka jest elementem rewolucyjnej taktyki zapowiedzianej przez Antonio Gramsciego (1891–1937), włoskiego teoretyka komunizmu, uznawanego za fundatora „nowej lewicy” [New Left]. Gramsci zanegował podstawową tezę Karola Marksa, że źródłem alienacji szerokich mas robotniczych jest ich położenie ekonomiczne, będące skutkiem skupienia środków produkcji w rękach burżuazji. W miejsce rewolucyjnego przewrotu Gramsci wysunął ideę długotrwałego procesu przejmowania kultury.

W czasie rewolucji obyczajowej 1968 roku czołowy neomarksistowski niemiecki aktywista, Rudi Dutschke (1940–1979), sformułował hasło przejmowania kluczowych dla samoświadomości społeczeństwa instancji i wezwał do „długiego marszu przez instytucje”. Jednym z istotnych elementów tej ekspansji miało się stać uzyskanie wpływu na prawodawstwo, tak by szeroka implementacja postulatów lewicowej ideologii w prawie międzynarodowym i ustawodawstwie poszczególnych państw stała się możliwa, a sprzeciw wobec niej mógł być prawnie ścigany i w efekcie eliminowany¹⁹.

Jak to już w 1984 roku w swoim projekcie taktyki społeczności gejowskiej podkreślali wspomniani wcześniej Marshal Kirk i Erastes Pill, należy w taki sposób powiązać postulaty mniejszości seksualnych z głównymi zasadami prawa, aby prawnicy, którzy nie są gotowi do bezpośredniego promowania praw gejów i lesbijek, czynili to mimo wszystko w ramach ochrony szerszych zasad prawa, jak np. prawa do wolności wypowiedzi czy swobodnego zrzeszania się. Nie należy, jak twierdzą Kirk i Pill, domagać się od razu aprobaty zachowań homoseksualnych, ale raczej kłaść nacisk na ochronę przed dyskryminacją. Trzeba natomiast w dyskursie społecznym zastąpić odwołanie do przesłanek religijnych, na które powołują się przeciwnicy, odniesieniem do zasad prawnych²⁰. Żeby było to skuteczne, muszą one oczywiście zostać wpierw zmodyfikowane. Zamierzenie to od początku było realizowane przez aktywistów środowisk LGBT. Dekonstrukcja prawa rozpoczęła się od twierdzenia, że niektóre z ogólnie przyjętych i uznanych praw człowieka są w przypadku

¹⁹ Por. J. Bartyzel, *Rewolucja kulturalna nowej lewicy*, w: Z. Klafka (red.), *Rewolucja genderowa*, Wyd. WSKSiM, Toruń, 2014, s. 170–171. Idea marszu przez instytucje bazuje na tezach Antonio Gramsciego. Por. R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, s. 301.

²⁰ M. Kirk, E. Pill, *The Overhauling of straight America*, http://library.gayhomeneland.org/0018/EN/EN_Overhauling_Straight.htm [dostęp: 8.10.2020].

osób o odmiennej orientacji seksualnej niewystarczająco chronione i respektowane. Chodziło np. o takie prawa, jak prawo do ochrony życia prywatnego oraz prawo do osobistej autonomii. Dotychczasowy kształt prawa naruszał rzekomo równość obywateli.

Istotnym elementem dążenia do zmiany prawa są organizowane przez środowiska LGBT demonstracje, marsze i parady. Za początek pochodów organizacji gejowskich i lesbijskich zmierzających do równouprawnienia swoich związków z małżeństwem uchodzą zamieszki, do jakich doszło w nocy z 26 na 27 czerwca 1969 roku po incydencie w Stonewall Inn, jednym z gejowskich klubów w Nowym Yorku. Policyjna rewizja połączona z legitymowaniem klientów klubu przerodziła się w rozruchy, które przeciągnęły się na kolejne dni i objęły sąsiednie dzielnice. W rocznicę tych zamieszek zaczęto obchodzić dzień 27 czerwca jako Christopher Street Day. Jedną z form jego świętowania stały się tzw. parady równości.

Redefinicja praw człowieka, która dokonała się w dziesięcioleciach powojennych, opiera się na oderwaniu praw człowieka od ich naturalnej podstawy, jaką było odniesienie do ludzkiej natury. W konsekwencji prawa człowieka stały się przedmiotem walki różnych grup wpływów. W miejsce dotychczasowego powiązania godności z samym istnieniem osoby ludzkiej proponowane jest jej utożsamienie ze zdolnością do samostanowienia, z autonomią. Podstawowego znaczenia nabrało stopniowo podejście pozytywistyczne (łac. *ponere* – ‘kłaść’, ‘umieścić’), w ramach którego zakłada się pełną swobodę ustawodawcy do uchwalania praw, bez uwzględniania podstawy i punktu odniesienia, jakim było dotychczas prawo naturalne. Sama problematyka prawa naturalnego wymagałaby szerszego omówienia. Generalnie rzecz biorąc, można jednak naturalne prawo moralne określić jako zbiór podstawowych zasad gwarantujących rozwój każdej istoty ludzkiej jako takiej. Oderwane od tej podstawy podejście pozytywistyczno-prawne prowadzi do tego,

że wszystko jest kwestią negocjacji i ostatecznie dominuje zdanie większości. Problem w tym, że trudno zabezpieczyć to nowe podejście przed przyszłym unieważnieniem go w ramach pozbawionego normatywnego punktu odniesienia procesu legislacyjnego, gdyż większość może również zaakceptować prawo, które nie odpowiada aktualnie lansowanej ideologii.

Taka właśnie sytuacja ma miejsce w wielu krajach, w których parlamentarne większości sprzeciwiają się ideologii LGBT i nie zgadzają się z wprowadzaniem w życie jej postulatów. Wtedy jednak środowiska LGBT kwestionują zasady demokratyczne, które rzekomo blokują „właściwy” sposób rozumienia praw człowieka. Ma go obecnie określać kategoria postępu. Była ona zawsze cechą myślenia rewolucyjnego. Postępem jest oczywiście wszystko to, co sprzyja lansowanej lewicowej ideologii. Dawne podejście do praw człowieka, oparte na założeniu wspólnej wszystkim ludziom natury, zostaje unieważnione twierdzeniem, że pojęcie „natura ludzka” oraz „prawo naturalne” są pojęciami zideologizowanymi, zakładającymi antropologię chrześcijańską, stąd nie mogą stanowić podstawy obowiązującego wszystkich (a więc także niewierzących) prawa. Jak się argumentuje, nie wolno unieważnić „raz osiągniętych standardów”, będących wyrazem postępu społecznego. Każde ich podważenie oznaczałoby niedopuszczalne naruszenie praw człowieka w ich postępowym rozumieniu. Mamy więc najpierw negację dotychczasowego porządku, uzasadnianą brakiem normatywnych punktów odniesienia, które mogłyby wpływać na proces legislacyjny (jak np. prawo naturalne), a potem utrwalanie nowych rozwiązań jako progresu, który nie może być cofnięty i nie podlega już żadnym negocjacjom. W miejsce dawnych, odrzuconych pewników związanych z prawem naturalnym, nie pojawia się wolność od wszelkiej dogmatyki, ale nowa dogmatyka wsparta zasadą nienaruszania „raz osiągniętych standardów”.

Idea praw człowieka jest niewątpliwie jednym z najważniejszych osiągnięć kulturowych ubiegłych wieków, jednak kształt, jaki przybrała ona w drugiej połowie XX wieku budzi poważne i uzasadnione wątpliwości. W pewnych aspektach obecny kształt praw człowieka, wraz z uprawnieniami, które chce się deklarować jako prawa człowieka, stał się przeciwieństwem tego, co wyrażenie to oznaczało pierwotnie. Prawa człowieka nie są już wspólną płaszczyzną, łączącą wszystkie istoty ludzkie, niezależnie od wszystkich innych różnicujących je czynników, a stały się areną forsowania partykularnych interesów pewnych grup. Chociaż czołowi zwolennicy nowego rozumienia praw człowieka nie tylko nie odwołują się do religii, ale zdecydowanie dystansują się od niej, to jednak propagowane przez nich idee paradoksalnie przybierają wyraźne quasi-religijne kontury. Prawa człowieka mają wypełnić puste miejsce, jakie zostało po religii, wypchniętej z przestrzeni publicznej do sfery prywatnej. Mają być ideą jednoczącą, hasłem dającym poczucie przynależności do globalnej wspólnoty ludzi cywilizowanych. Można zatem mówić o swoistej „religii praw człowieka”, chociaż zarówno pojęcie religii, jak i pojęcie praw człowieka trzeba tu wziąć w cudzysłów²¹.

Warto w kontekście projektów uznania „praw mniejszości seksualnych” dokonać pewnego istotnego rozróżnienia na prawa chroniące (niem. *Abwehrrechte*) oraz uprawnienia (niem. *Anspruchstrechte*). Te pierwsze wyznaczają granicę zewnętrznej ingerencji w życie jednostki, drugie natomiast – prawne przywileje, jakimi jednostka powinna się cieszyć. Wprowadzenie w kontekście ludzkiej seksualności w miejsce normy obiektywnej, która zobowiązuje wszystkich, normy subiektywnej, oznacza w ostateczności rezygnację z samego pojęcia normy, gdyż co jest normą, a co nie, byłoby definiowane każdorazowo przez samą jednostkę, a zadanie prawa polegałoby jedynie

²¹ Zob. także B. Wildstein, *Bund i afirmacja. Esej o naszych czasach*, PIW, Warszawa 2020, s. 293–296.

na zapewnieniu jednostce przestrzeni do swobodnego definiowania własnej normy. Płeć kulturowa, a jeszcze bardziej psychiczna, jest ze swojej definicji czymś obiektywnie nieweryfikowalnym. Biorąc pod uwagę wspomniane powyżej problemy dotyczące wyrażen typu „tożsamość płciowa” (*gender identity*), prawo musiałoby opierać się na założeniach, które nie tylko nie zostały obiektywnie zdefiniowane, ale nie są w ogóle obiektywnie definiowalne.

W tym kontekście trzeba raz jeszcze przyjrzeć się szczegółowo zgłaszanym przez środowiska LGBT postulatom. Zmierzają one nie tyle do zagwarantowania praw chroniących osoby homoseksualne przed niesprawiedliwą dyskryminacją, co byłoby zrozumiałe i nie wzbudzałoby zapewne żadnych kontrowersji. Jednak takie prawa dla osób homoseksualnych już obecnie nie podlegają dyskusji, gdyż są to prawa zagwarantowane wszystkim obywatelom RP. Należy podkreślić, że w wolnej Polsce, w odróżnieniu od wielu krajów Europy Zachodniej, kontakty homoseksualne nigdy nie były penalizowane. Pierwszy polski (w rozumieniu nowoczesnej kodyfikacji) *Kodeks karny* prof. Juliusza Markiewicza z 1932 roku nie przewidywał karania za homoseksualne kontakty seksualne. Karane było jedynie „ofiarowanie siebie osobie tej samej płci z chęci zysku”²², czyli prostytutka homoseksualna. Współczesna batalia toczy się nie o prawa chroniące, ale o przywileje prawne oraz o osiągnięcie społecznego uznania dla związków jedнопłciowych, analogicznego do tego, jakie przysługuje małżeństwu.

Małżeństwo jako instytucja powinno cieszyć się przychylnością prawa. Są też z nim związane przywileje, np. wychowania dzieci. Państwo przyznaje także małżonkom prawo do wspólnego rozliczenia podatkowego ze względu na ciężary, jakie małżeństwo

²² Zob. J. Makarewicz, *Kodeks Karny z komentarzem*, Wydawnictwo Ossolińskich, Lwów ³1932, s. 303–304.

ponosi w wychowaniu dzieci. O takie same przywileje ubiegają się obecnie związki jedнопłciowe. W konsekwencji jednak definicja małżeństwa musiałaby zostać rozszerzona także na inne typy związków. Ostatecznie prawo do legalizacji każdej innej formy związku, będącej wyrazem wybranej przez jednostkę tożsamości seksualnej, musiałoby podlegać takim samym gwarancjom, jak podstawowe prawa człowieka. W ten sposób pojęcie praw człowieka doznaje głębokiej redefinicji i oznacza już coś zupełnie innego niż to, co legło u podstaw słynnej powojennej deklaracji. W patos praw człowieka przyodziwia się obecnie ideologia radykalnej wolności, która nie respektuje już obowiązków wobec społeczeństwa, ani też ograniczeń mających uczynić „zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu demokratycznego społeczeństwa”²³.

Analizując historię walki środowisk LGBT o legalizację małżeństw jedнопłciowych na poziomie międzynarodowym, można dostrzec powtarzającą się w pojedynczych państwach taktykę. W wielu krajach początkowo domagano się jedynie rejestracji związków jedнопłciowych jako związków partnerskich, przy czym działacze organizacji gejowskich zapewniali opinię publiczną, że nie chodzi wcale o zmianę definicji małżeństwa, bo związki nieheteroseksualne są związkami zupełnie innego rodzaju. Nie było też mowy o adopcji dzieci. Gdy jednak pierwszy cel został osiągnięty, zaczęto się domagać zrównania jedнопłciowych związków partnerskich z małżeństwami heteroseksualnymi, a ostatecznie przyznania im wszystkich praw małżeństwa, włącznie z prawem do adopcji dzieci (lub też uzyskania rodzicielstwa za pomocą nowoczesnych technik rozrodu). By stało się to możliwe, środowiska LGBT zintensyfikowały zabiegi zmierzające do redefinicji dobra i praw dziecka. W jednym

²³ Art. 29.2.

z manifestów środowisk LGBT, nazwanym *Zasady Yogyakarty*²⁴, jego sygnatariusze postulują wprawdzie, by we wszystkich działaniach lub decyzjach dotyczących dzieci najwyższym kryterium było zawsze dobro dziecka. Jednak w tym samym punkcie pojawia się żądanie, by „orientacja seksualna lub tożsamość płciowa dziecka lub któregokolwiek członka rodziny lub żadnej innej osoby nie mogła być uznawana jako sprzeczna z tym dobrem” (nr 24c). Takie sformułowanie oznacza nie tylko swobodny dostęp do adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe lub inne związki oparte na swobodnym wyborze orientacji seksualnej, ale także np. zakaz odmowy zaakceptowania opiekuna/opiekunki dla dziecka ze względu na jego/jej orientację seksualną. Do pytania, jak mogłoby to wpłynąć na problematykę związaną z niebezpieczeństwem pedofilii przyjdzie jeszcze powrócić w dalszej części książki. Aktywiści LGBT argumentują, że w ramach dotychczasowej praktyki sądowej dobro dzieci było definiowane z perspektywy ludzi żyjących w „heteronormatywnych, męsko zdominowanych, ukształtowanych przez białą klasę średnią ramach”²⁵.

Pierwszym państwem, które w 2001 roku zalegalizowało jedнопłciowe związki partnerskie była Holandia (obecnie Niderlandy). W 2003 roku uczyniła to Belgia, w 2005 – Hiszpania, a w następnych latach wiele innych krajów europejskich. Kluczowym argumentem, który przełamywał społeczny sprzeciw, była zawsze arbitralna deklaracja włączająca projekty lobby LGBT w fundamentalne prawa człowieka. Hillary Clinton, przemawiając w 2011 roku w Pałacu Narodów Zjednoczonych w Genewie z okazji Międzynarodowego Dnia Praw Człowieka, wyraziła ją w krótkim haśle: „Prawa gejów są

²⁴ Dokument ten zostanie szczegółowo omówiony w dalszej części książki.

²⁵ S. Whittle, *Die Yogyakarta-Prinzipien fungieren als Leitlinien und als stetiger Bezugsrahmen*, <https://www.boell.de/de/2016/08/16/die-yogyakarta-prinzipien-fungieren-als-leitlinien-und-als-stetiger-bezugsrahmen> [dostęp: 4.04.2020].

prawami człowieka, a prawa człowieka – prawami gejów”²⁶. Przez wielokrotne powtarzanie tego typu formuł w kontekście międzynarodowych spotkań i na forach światowych organizacji nabierają one rangi oczywistości. Jak wiele podobnych haseł, również i to można rozumieć w sposób, z którym nie można się nie zgodzić: osoby homoseksualne są takimi samymi ludźmi, jak wszystkie inne osoby. Jednak wcale nie o to tu chodzi. Chociaż Clinton piętnowała w swoim przemówieniu przemoc wobec osób ze środowiska LGBT, to jednak „prawa” w jej narracji oznaczały także uznanie związków jedнопłciowych za pełnoprawne małżeństwa, co w USA rzeczywiście się dokonało. W 2015 roku Sąd Najwyższy USA ogłosił zrównanie w prawach związków homoseksualnych z małżeństwem.

Z kolei w Europie elementem nacisku na państwa Unii Europejskiej, które tego jeszcze nie uczyniły, są rezolucje, rekomendacje i inne dokumenty instytucji unijnych. W rezolucji Parlamentu Europejskiego z 12 marca 2015 prawo do zawierania małżeństwa jedнопłciowego uznano za element praw człowieka. Pierwszym krajem, który nie tylko przyjął legalność jedнопłciowych związków partnerskich, ale usankcjonował je jako pełnoprawne małżeństwa, była Irlandia (2015). Na ten krok nie zdecydowały się natomiast m.in. Polska i Węgry, dlatego właśnie te kraje i ich społeczeństwa stały się w ostatnich latach obiektem zmasowanego ataku środowisk LGBT. Elementem tej walki są wyroki międzynarodowych trybunałów, których celem jest zmuszanie państw do rejestrowania konkubinatów homoseksualnych jako związków partnerskich uprzednio zarejestrowanych w krajach dopuszczających tę możliwość. Definiowanie rodziny jako związku kobiety i mężczyzny zaczyna być coraz

²⁶ H. Clinton, *International Human Rights Day speech*, w: M.A. Gibson, D.T. Meem, J. Alexander (red.), *Finding out: An introduction to LGBT studies*, SAGE-Publications, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington, DC 2014, s. 147–152.

częściej uznawane za stereotyp, który może prowadzić do dyskryminacji ze względu na orientację seksualną.

Czy jednak z powszechnie uznanego prawa każdego człowieka do zawarcia małżeństwa można rzeczywiście wyprowadzić wniosek, że istnieje prawo do uznania za małżeństwo związku jedнопłciowego? Paradoksalnie trzeba stwierdzić, że każdy gej i każda lesbijka mają już obecnie w tradycyjnych systemach prawnych (a więc również i w Polsce) prawo do zawarcia małżeństwa, którego nikt im nigdy nie odebrał i nie zamierza odbierać. Z oczywistych względów nie zamierzają oni z tego prawa skorzystać, gdyż małżeństwo oznacza w powszechnej (jeszcze) mentalności społeczeństw oraz większości systemów prawnych świata związek mężczyzny i kobiety. Zamiast tego chcą, by ich związki jedнопłciowe (a w przyszłości zapewne związki innych mniejszości seksualnych oraz tzw. związki poliamoryczne) otrzymały miano i prawa małżeństwa, a wraz z tym także społeczny szacunek, jakim małżeństwo się cieszy. Jak podkreśla Ryszard Legutko, „[ni]e jest to żadne zrównanie praw, lecz arbitralny eksperyment społeczny umożliwiony przez arbitralną zmianę znaczenia pojęć”²⁷. Mamy tu do czynienia z inżynierią społeczną, chodzi bowiem nie o prawo do małżeństwa, ale o zmianę znaczenia tego pojęcia. Chodzi o żądanie, by pojęcie małżeństwa zostało zredefiniowane tak, by obejmowało również związki jedнопłciowe. Nie istnieje jednak coś takiego, jak prawo człowieka do wymuszenia na całym społeczeństwie redefinicji podstawowych pojęć społecznych, których nowa wersja musiałaby być respektowana przez wszystkich. Owszem, w każdym państwie prawa środowiska LGBT mogą się ubiegać o zmianę prawnej definicji małżeństwa, jednak zabiegi te nie muszą być bezwzględnie spełnione, bo w przeciwnym razie społeczeństwo rzekomo naruszałoby niezbywalne prawa czło-

²⁷ R. Legutko, *Homoseksualiści wszystkich krajów łączcie się*, <http://www.omp.org.pl/blog/?p=249> [dostęp: 25.06.2020].

wieka. Zarzut naruszania godności człowieka i jego podstawowych praw przez odmowę podniesienia do rangi małżeństwa i uprzywilejowania prawnego związków jedнопłciowych jest więc chybiony. W tle pojawia się bowiem nonsensowna sugestia, że szacunek dla czyjejś godności musi być równoznaczny z podzieleniem poglądów kulturowo-społecznych i politycznych tej osoby. W rzeczywistości jednak sprzeciw wobec tych ostatnich może iść w parze z szacunkiem dla kogoś, kto je wyznaje.

ROLA ORGANIZACJI PONADNARODOWYCH

Istotnym elementem sformułowanej przez Dutschkego idei „długiego marszu przez instytucje” są nowe formy komunikacji, związane z procesem globalizacji. Umożliwiają one tworzenie sieci osób i organizacji na niespotykaną do tej pory skalę. Słuszną poniekąd zasada: „Myśl globalnie, działaj lokalnie” (*Think globally, act locally*), która została spopularyzowana najpierw w kontekście problematyki ekologicznej, a potem także w świecie biznesu, jest w środowiskach LGBT niezwykle skutecznie wcielana w życie. Przyjmuje ona kształt sojuszu lokalnych inicjatyw i organizacji z globalnymi *think tankami*, grupami lobbystycznymi, które z kolei uzyskują wpływ na najważniejsze organizacje międzynarodowe.

Wykorzystanie organizacji pozarządowych

Samo istnienie zrzeszeń i organizacji pozarządowych jest legalnym i jak najbardziej pozytywnym wyrazem aktywności obywatelskiej. Ze względu na swą działalność pomocową, ale także aktywność

w kierunku artykułowania poglądów i interesów grup społecznych, stanowią one niezbędne uzupełnienie, a czasem przeciwwagę dla rządzących. Wszelkie organizacje zrzeszające aktywistów i entuzjastów jakiejś idei mają zatem jako takie swoje uzasadnione miejsce w strukturze (zazwyczaj lokalnej) społeczności i mogą pełnić bardzo pożyteczną rolę. Jako prywatne organizacje muszą oczywiście respektować podstawowe zasady porządku społecznego i prawnego.

Charakter tych organizacji zmienia się jednak, gdy zrzeszenia lokalne i grupy aktywistów uzyskują silne finansowe i logistyczne wsparcie ponadlokalne, a nawet międzynarodowe. Dotyczy to dzisiaj w znacznym stopniu właśnie organizacji skupionych wokół postulatów środowiska LGBT. To właśnie one stają się beneficjentami międzynarodowych funduszy. Dzięki temu mogą być używane jako grupy nacisku, które z lokalnych incydentów czynią wydarzenia o randze niemalże międzynarodowej. Jednocześnie uzyskane przez nie fundusze zapewniają ochronę (również prawną) działaczom, nawet wtedy, gdy łamią oni obowiązujące prawo. Tworzone w ten sposób struktury są jednym z ważnych elementów w procesie zamierzonej modyfikacji norm prawnych i przemiany kulturowej, mającej na celu uznanie praw mniejszości seksualnych.

W kontekście sporu o realizację projektów tych mniejszości warto zwrócić uwagę na znaczenie, jakie największe światowe gremia decyzyjne nadają niektórym organizacjom pozarządowym. To właśnie grupy aktywistów formułują najpierw dokumenty z żądaniami wprowadzenia zmian w prawie i kulturze, uwzględniających idee LGBT. Kiedy udaje się uzyskać ich akceptację, np. na arenie poszczególnych agend ONZ, Unii Europejskiej czy też Rady Europy, tym samym grupom aktywistów i organizacjom pozarządowym nadaje się status „niezależnych” obserwatorów, którym wolno kontrolować wcielanie w życie zgłoszonych postulatów i stawiać pod pręgierzem nawet rządy państw. Powstaje w ten sposób mechanizm,

w ramach którego organizacje lobbystyczne z jednej strony formułują rekomendacje i zalecenia, a później same stają się strażnikami ich przestrzegania.

Przykładem międzynarodowych nacisków są kampanie prowadzone przez takie organizacje jak ILGA – The International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association. Jest to istniejąca od 1978 roku światowa federacja skupiająca organizacje i grupy walczące o przyznanie przywilejów prawnych osobom nieheteroseksualnym. Corocznie organizacja ta sporządza i publikuje raport dotyczący gotowości rządów poszczególnych państw do spełniania postulatów środowisk LGBT. Kraje, które się im sprzeciwiają, zostają w raporcie określone jako homofobiczne. W raporcie za rok 2020 Polska znalazła się na ostatnim miejscu w Europie, co oznacza, że została uznana za najbardziej homofobiczny kraj na kontynencie. Rankingi takie nie mają wprawdzie żadnej mocy prawnej, ale tworzą klimat, który nie jest obojętny dla relacji międzynarodowych. Normy prawne obowiązujące w poszczególnych krajach nie są już traktowane jako punkt odniesienia. Stają się nim deklaracje sprzyjające środowiskom LGBT i przez nie same wytworzone, które poprzez propagandę i nacisk międzynarodowy chce się narzucić poszczególnym państwom. Taki nacisk uznawany jest za legalny, podczas gdy inne międzynarodowe inicjatywy (np. ze strony Kościoła katolickiego), zmierzające do ochrony rodziny i małżeństwa, bywają określane jako wyraz nieuprawnionej ingerencji w prawo danego kraju. Na spadek Polski w rankingach przychylności wobec środowisk LGBT wpłynęły m.in. decyzje samorządów, uchwalających lokalne zasady ochrony tradycyjnej rodziny. W odróżnieniu od nich władze wielkich polskich miast zazwyczaj bardzo ulegle podchodzą do tego typu żądań, czego przykładem może być Warszawa. Prezydent miasta stołecznego, a jednocześnie kandydat na prezydenta RP w wyborach w 2020 roku, Rafał Trzaskowski, zaaprobował

opracowany wraz ze stołecznymi środowiskami gejów i lesbijek dokument zatytułowany *Warszawska Polityka Miejska na Rzecz Społeczności LGBT*²⁸. Kto czyta ten dokument, nie może się oprzeć wrażeniu, że najbardziej palącym problemem społecznym polskiej stolicy są masowe prześladowania gejów, lesbijek oraz osób trans-, bi- oraz inaczej-seksualnych, mające rzekomo miejsce w każdej dziedzinie życia publicznego, poczynwszy od szkół, poprzez zakłady pracy, aż do organizacji sportowych. W tych i wszystkich innych dziedzinach życia ma zostać stworzona sieć mechanizmów prawnych oraz instytucji i osób, które będą reagowały na każdy przejaw krytyki, określanej jako homo- i transfobia.

W myśl dokumentu każdy kontrahent współpracujący ze stolicą, który nie będzie gotów zgodzić się na zawartą w umowie z miastem tzw. klauzulę antydyskryminacyjną, będzie musiał się liczyć z sankcjami; uczeń krytykujący związki jedнопłciowe zostanie zgłoszony do powołanego w jego szkole tzw. latarnika, czyli aktywisty wypatrującego oznak homofobii. Równocześnie każdy, kto stworzy klub sportowy dla gejów i lesbijek może liczyć za wsparcie finansowe władzy stolicy; każdy zwolennik LGBT, który w jakiejś warszawskiej galerii zaprezentuje przychylną mniejszościom seksualnym instalację, znajdzie uznanie w oczach władz w imię pełnej wolności sztuki. W deklaracji zawarto także postulat wprowadzenia w każdej warszawskiej szkole zajęć z edukacji seksualnej, których program ma być zgodny z wytycznymi i standardami Światowej Organizacji Zdrowia (do tych wytycznych przyjdzie jeszcze powrócić w dalszej części książki).

W odróżnieniu od tego wiele samorządów małych miejscowości zdecydowanie sprzeciwia się propagandzie i pretensjom środowisk

²⁸ Prezydent Miasta Stołecznego Warszawy, *Warszawska Polityka Miejska na Rzecz Społeczności LGBT*+, <https://mnw.org.pl/app/uploads/2019/02/warszawska-deklaracja-lgbt.pdf> [dostęp: 6.10.2020].

LGBT. Właśnie takie ich inicjatywy, jak np. Samorządowa Karta Praw Rodziny czy też sprzeciw wobec tzw. równościowej edukacji seksualnej oraz zakaz marszów równości, w czasie których dochodzi do profanacji symboli religijnych, spowodowały spadek Polski w wykazie krajów przychylnych postulatom LGBT. W reakcji na tego typu uchwały aktywiści LGBT rozpoczęli akcję zniesławiania miejscowości i samorządów, które takie uchwały podjęły. Jedną z najbardziej znanych akcji tego typu było umieszczenie w pobliżu tablic z nazwami miejscowości (lub bezpośrednio pod nimi) tablicy z napisem: „Strefa wolna od LGBT” w kilku językach. Zdjęcia tych napisów, rozpowszechniane w Internecie przy wsparciu czołowych mediów zagranicznych, miały być dowodem na systemową homofobię w Polsce. W medialnym przekazie powstało wrażenie, że to władze miejscowości nakazali umieszczenie tego typu tablic, co jeszcze bardziej wzmocniło kampanię niechęci wobec wszystkich, którzy nie podzielają ideologii LGBT.

Ten happening stanowi klasyczny przykład metod, jakimi posługują się środowiska LGBT. Jak bardzo takie działania mogą być skuteczne, pokazuje opublikowana w 2020 roku decyzja unijnej komisarz ds. równości, Heleny Dalli, o odrzuceniu sześciu wniosków o przyznanie środków na projekty w ramach unijnego programu „Partnerstwo miast”. Jako uzasadnienie odmowy podano, że projekty pochodzą od polskich samorządów, które przyjęły rezolucje dotyczące „stref wolnych od LGBT” lub też praw rodziny rozumianej jako związek mężczyzny i kobiety.

Na osiągnięcie podobnego efektu obliczony jest także tzw. atlas nienawiści (*Atlas of Hate*). Ta akcja aktywistów LGBT polega na medialnym naznaczeniu gmin/powiatów, których władze przyjęły deklaracje sprzeciwiające się ideologii LGBT. Mapa Polski została podzielona na strefy zielone, żółte i czerwone (podobnie jak uczyniono to w 2020 roku w wielu krajach Europy w czasie pandemii

koronawirusa, by oznaczyć liczbę zainfekowanych). Oznaczenie jakiegoś regionu jako strefa zielona – to nagroda dla tych samorządów, które odrzuciły uchwały sprzeciwiające się ideologii LGBT. Żółte strefy – to regiony, w których miały miejsce jakiekolwiek inicjatywy przeciwne ideologii LGBT, nawet jeśli były to jedynie spotkania informacyjne. Strefy czerwone to regiony, w których uchwały negujące żądania LGBT zostały przyjęte lub które przyjęły chociażby tylko Samorządową Kartę Praw Rodziny. Ta ostatnia uchodzi także za dokument pełen nienawiści, chociaż jedynie promuje tradycyjną wizję rodziny. „Atlas nienawiści” obejmuje także inicjatywy takich instytucji jak parafie. Patrząc na graficzny sposób naznaczenia środowisk przeciwnych postulatom LGBT, można zapytać, jak się ma ta grafika do ostrych oskarżeń wobec abpa Jędraszewskiego za jego słowa o „tęczowej zarazie” i kto tu kogo faktycznie uważa za zarazę, z którą należy walczyć? Jak daleko idące ponadnarodowe wsparcie mają tego rodzaju inicjatywy lokalnych aktywistów pokazuje fakt, że „Atlas nienawiści” został nominowany do nagrody im. Andrieja Sacharowa przyznawanej przez Parlament Europejski.

Zasady Yogyakarty

W jaki sposób grupy nacisku i organizacje aktywistów dążą do zmodyfikowania prawa i kultury na skalę globalną można się przekonać, analizując wspomnianą już deklarację o nazwie *Zasady Yogyakarty* (*Yogyakarta Principles*). Ten uchwalony w 2006 roku dokument, wraz z dodanymi do niego w 2017 roku dodatkowymi zasadami (*Yogyakarta Principles Plus 10*), stanowi przykładową próbę globalnego wymuszenia prawnego wdrażania projektów środowiska LGBT. Pierwotny tekst zasad został zaaprobowany w 2006 roku przez 29 prawników z 25 krajów działających w imieniu koalicji organizacji

pozarządowych. Chociaż część z sygnatariuszy piastowała wtedy różne funkcje publiczne (część z nich to np. nadzwyczajni obserwatorzy ONZ ds. równości), osoby te reprezentowały w tym wypadku środowiska aktywistów LGBT, a sam dokument można uznać za przykład inicjatywy organizacji lobbujących. Żądanie, z jakim występują sygnatariusze *Zasad Yogyakarty* wobec rządów wszystkich państw świata, jest totalne. Jak sami twierdzą, pragną sformułować „wiązące międzynarodowe standardy prawne, które muszą być przestrzegane przez wszystkie państwa”²⁹.

Dokument nie zawiera szczegółowych uzasadnień takiego totalnego projektu, ale dekretuje wyszczególnione zasady jako bezpośrednio wynikające z praw człowieka. Mają one stanowić „dalsze rozwinięcie” praw człowieka w zakresie tożsamości płciowej oraz orientacji seksualnej. Klasyczne prawa człowieka przywoływane są w dokumencie bardzo często i dlatego znajduje się w nim również szereg stwierdzeń, co do których zasadności i prawdziwości nie ma najmniejszej wątpliwości. Sposób jednak, w jaki są one powiązane z projektami środowisk LGBT sprawia, że faktycznie mamy do czynienia z podporządkowaniem wszystkich innych fundamentalnych praw człowieka deklarowanym przez sygnatariuszy wymogom tożsamości płciowej (*gender identity*) i orientacji seksualnej (*sexual orientation*).

Obydwa te pojęcia pojawiają się tak często w całym dokumencie, że nie ulega wątpliwości, że stanowią one najważniejsze punkty odniesienia. Zostały one zdefiniowane w *Preamble* dokumentu skrajnie subiektywnie, tak że dotyczą głębokiego, wewnętrznego i indywidualnego odczucia płci społecznej oraz zdolności do rozwinięcia głębokiego uczuciowego, emocjonalnego i seksualnego pociągu

²⁹ Zasady Yogyakarty Wprowadzenie, w: https://www.kph.org.pl/publikacje/b-y_zasady.pdf [dostęp: 3.04.2020]. Wszystkie dalsze cytaty pochodzą z tego tłumaczenia.

do osób odmiennej lub tej samej płci. W obu definicjach nie występują już pojęcia „mężczyzna” i „kobieta”, a jedynie „płeć określona przy urodzeniu”, która jednak nie odgrywa tu większego znaczenia. W całym dokumencie, w którym słowo *gender* znajduje się kilkanaście razy na każdej stronie, nie pojawiają się w ogóle odniesienia do mężczyzn i kobiet, a ich miejsce zajmuje pozbawiony wyraźnego odniesienia płciowego „każdy” (*everyone*) lub jest mowa o „tożsamości płciowej osoby” (*person's gender identity*). Bez żadnych dodatkowych uzasadnień stwierdza się, że pomimo opinii przeciwnych „orientacja seksualna i tożsamość płciowa osoby nie są, same w sobie, chorobami i nie mogą być poddawane leczeniu, opiece zdrowotnej czy powstrzymywane” (zasada 18). Nowe rozumienie płci i zależne od niego pojęcie orientacji seksualnej zostało w zasadach nie tylko podniesione do rangi najistotniejszych cech osobowych, ale jego uznanie i ochrona stały się punktem odniesienia dla wszystkich innych wartości.

Zakres wymagań skierowanych do rządów państw dobrze ilustruje zawarte w dokumencie pojęcie dyskryminacji ze względu na orientację seksualną lub tożsamość płciową. Ma ona oznaczać „wszelkie różnicowanie, wyłączenie, ograniczenie lub uprzywilejowanie na podstawie orientacji seksualnej lub tożsamości płciowej, które ma na celu lub skutkuje unieważnieniem lub osłabieniem równości wobec prawa lub równej ochrony prawnej, lub uznania, korzystania lub wykonywania wszystkich praw człowieka w równy sposób” (zasada 2). W myśl tej definicji każde rozróżnienie, a więc także wszelkie moralne kryteria związane ze sferą seksualną, formułowane np. w kontekście wiary chrześcijańskiej, byłyby nie tylko odmiennym spojrzeniem, ale musiałyby zostać określone jako wyraz nieuprawnionej dyskryminacji.

Całkowicie zniwelowana zostaje tożsamość małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety: „[Państwa powinny] zapewnić, by prawo i polityka uznały różnorodność form rodziny, również

i tych, które nie są zdefiniowane poprzez pochodzenie lub małżeństwo” (zasada 24b). Oznacza to, że dowolny związek, oparty na subiektywnie deklarowanej orientacji seksualnej czy też tożsamości płciowej, zasługuje na przyznanie mu statusu rodziny wraz z całą gamą społecznych przywilejów, gdyż „[k]ażdy ma prawo do założenia rodziny, niezależnie od orientacji seksualnej lub tożsamości płciowej” (zasada 24). Takie sformułowanie zawiera żądanie uznania za małżeństwo związków jednopłciowych, ale także, teoretycznie przynajmniej, również innych typów związków, odpowiadających np. preferencjom osób biseksualnych czy też deklarujących „płynną” tożsamość płciową. Co więcej, stwierdzenie, że „[ż]aden ze statusów takich jak małżeństwo czy rodzicielstwo, nie może być wykorzystany do uniemożliwienia uznania przez prawo tożsamości płciowej danej osoby” (zasada 3), w praktyce oznacza żądanie adopcji dzieci przez osoby żyjące w nieheteroseksualnych związkach. W dalszej części zasad zostało to sformułowane jeszcze wyraźniej: „[Państwa powinny] podjąć wszelkie niezbędne środki administracyjne i inne w celu zapewnienia prawa do założenia rodziny, również poprzez dostęp do adopcji lub wspomaganej prokreacji (w tym sztucznego zapłodnienia), bez dyskryminacji ze względu na orientację seksualną lub tożsamość” (zasada 24a).

Drastyczny rozdzwiek między dotychczasową etyką (szczególnie chrześcijańską) a *Zasadami Yogyakarty* dotyczy szczególnie kwestii wolności sumienia. Nie budzi wątpliwości stwierdzenie, że: „[k]ażdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii niezależnie od orientacji seksualnej lub tożsamości płciowej” (zasada 21). Jednak już rozwinięcie tego postulatu nie pozostawia wątpliwości, że kto w imię wolności myśli, sumienia i religii chciałby zakwestionować projekty środowisk LGBT, musi się liczyć z poważnymi konsekwencjami. Dyskryminacją byłoby np. przywołanie przez państwo wolności sumienia i religii jako uzasadnienia

przepisów prawnych, programów bądź praktyk sprzecznych z genderowym spojrzeniem na orientację seksualną lub tożsamość płciową (zasada 21). Wyrażanie, praktyka i promowanie różnych opinii, przeświadczeń i przekonań dotyczących kwestii związanych z orientacją seksualną lub tożsamością płciową przez obywateli miałyby być reglamentowane przez państwo w sposób, jak stwierdza się w zasadach, nienaruszający praw człowieka, oczywiście w ich genderowym rozumieniu (zasada 21b). Jeszcze jaśniej wyraża to następujące stwierdzenie: „Każdy ma prawo do równości wobec prawa i równej ochrony prawnej bez dyskryminacji z uwagi na te cechy [orientację seksualną i tożsamość płciową] i bez względu na to, czy wpływa to na korzystanie z innych praw człowieka, czy nie. Prawo powinno zakazywać takiej dyskryminacji i gwarantować wszystkim osobom równą i skuteczną ochronę przed dyskryminacją” (zasada 2). Oznacza to, że wszystkie inne prawa człowieka, włącznie z wolnością słowa, sumienia i religii, zachowują swoją ważność jedynie na tyle, na ile nie kwestionują genderowego spojrzenia na płęć. Innymi słowy, tożsamość płciowa i orientacja seksualna oraz związane z nimi postulaty stają się granicą i jednocześnie kryterium weryfikacyjnym wszystkich innych praw człowieka.

Sformułowania zawarte w *Zasadach Yogyakarty* brzmią jak obowiązkowe wytyczne dotyczące prawa i polityki, które muszą zostać wprowadzone w życie przez każde państwo. Tymczasem nie mają one żadnej mocy prawnej. Rezolucja wzywająca państwa do zaakceptowania *Zasad Yogyakarty*, poddana pod głosowanie podczas XXII sesji Zgromadzenia Parlamentarnego Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE), która odbyła się w Stambule w 2013 roku, została odrzucona większością głosów. Jednak zawarte w niej wymagania i tak są wprowadzane w życie, gdyż są traktowane przez wiele wpływowych organizacji międzynarodowych jako wytyczne w tworzeniu prawa.

W 2017 do *Zasad Yogyakarty* dodano uzupełnienie w postaci dokumentu o nazwie *Yogyakarta Principles Plus 10*³⁰. W dokumencie tym zostało sformułowanych 9 nowych zasad oraz 111 dodatkowych obowiązków związanych z dostosowaniem prawodawstwa i polityki państw do projektów środowisk LGBT. Wprowadzono np. nowe pojęcie ekspresji płciowej (*gender expression*). Termin ten oznacza autoprezentację osoby w przestrzeni publicznej, przy czym wskazuje się na ubiór, fryzurę oraz inne akcesoria i kosmetyki, jak też maniery, styl wypowiedzi i sposób zachowania. Ekspresja płciowa została uznana za część tożsamości genderowej (*gender identity*) i powiązana z pojęciem orientacji seksualnej (*sexual orientation*) oraz innym nowym pojęciem – charakterystyk seksualnych (*sex characteristics*). Wymagania sformułowane w pierwotnej wersji *Zasad Yogyakarty* obecnie w tym samym stopniu mają dotyczyć wszystkich czterech wymienionych pojęć.

W nowo sformułowanym prawie do ochrony ze strony państwa (zasada 30) prawo do ochrony przed przemocą i cierpieniem, które w swoim pierwotnym rozumieniu jest oczywiste i którego również nikt z krytyków *Zasad Yogyakarty* nie neguje, zostaje powiązane z prawem do ochrony przed dyskryminacją i niechęcią oraz wszelkimi formami zachęcania do niej. W ten sposób publiczna krytyka i sprzeciw wobec wymagań środowisk LGBT zostają w praktyce zinterpretowane jako akty przemocy. Kolejną nowością jest prawo do otrzymania dokumentów tożsamości (włącznie z aktem urodzenia) zgodnych z samookreśleniem płciowym osoby (zasada 31). Oznacza to obowiązek państwa stworzenia formularzy zawierających wielość opcji dotyczących płci. Wśród 111 dodatkowych obowiązków państw znajduje się także obowiązek stworzenia takiego formularza aktu urodzenia, który zawierałby dane dotyczące rodziców

³⁰ *The Yogyakarta Principles Plus10*, http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5_yogyakartaWEB-2.pdf [dostęp: 3.04.2020].

zgodne ze zdefiniowaną przez nich tożsamością płciową (*self-defined gender identity of the parents* – zasada 24). Uznanie takiej dyrektywy przez jakieś państwo wymusiłoby dokonanie głębokich zmian prawnych, sięgających (gdyby to miało mieć miejsce w przypadku Rzeczypospolitej Polskiej) aż do zmiany konstytucji. Dokument zawiera także zalecenie dla organizacji sportowych, by wycofały się z procedur weryfikacji płci zawodniczek biorących udział w zawodach sportowych kobiet. Chodzi zapewne o problem transgendrowych sportsmenek, a więc biologicznych mężczyzn, którzy, jako kobiety, biorą udział w zawodach dla kobiet. *Zasady Yogyakarty Plus 10* zawierają także prawo do kulturalnej różnorodności (zasada 38), co oznacza prawo do manifestowania genderowych przekonań poprzez kreacje artystyczne. Mając w pamięci antykatolickie ekscesy na marszach równości w Gdańsku i Warszawie w 2019 roku, można sobie wyobrazić, co stosowanie tego prawa oznaczałoby w praktyce.

Wpływ światowych instytucji i gremiów decyzyjnych

Głównym celem działania organizacji lobbujących na rzecz popularyzacji ideologii LGBT jest uzyskanie wpływu na ciała prawodawcze, opiniotwórcze i kulturotwórcze przede wszystkim na poziomie międzynarodowym. Mobilizowanie i powiększanie szeregów zwolenników, którzy byliby na tyle liczni, by uzyskać większość w demokratycznych rozstrzygnięciach, pozostaje strategią obliczoną na dłuższą metę. By osiągnąć szybsze efekty, grupy te koncentrują się na wpływaniu na instancje ustawodawcze, stosując tzw. strategię *top-bottom*, czyli „z góry w dół”. Istotnym elementem tej strategii jest umieszczanie działaczy w gremiach eksperckich i na wpływowych pozycjach w ramach różnych agend Organizacji Narodów Zjednoczonych, Unii Europejskiej, Rady Europy lub innych instytucji ponadna-

rodowych. Z inicjatywy i pod naciskiem grup złożonych z takich osób powstają rezolucje, projekty ustaw i rekomendacje, które początkowo nie mają mocy prawa stanowionego. Są one przykładem „miękkiego prawa” (*soft law*). Kraje członkowskie nie są wprawdzie zobowiązane do ich wprowadzania, jednak namnożenie tego rodzaju dokumentów sprawia, że ostatecznie właśnie w oparciu o nie uchwalane są zasady prawne (*hard law*), stanowiące już zbiór zobowiązujących wytycznych dla rządów. W efekcie poszczególne kraje i społeczeństwa konfrontowane są z „międzynarodowymi standardami”, a nawet gotowymi wymogami prawnymi, na które nie mają już żadnego wpływu. Dodatkowo ich wdrożenie bywa wiązane np. z dotacjami w pewnych obszarach życia społecznego, a odmowa powoduje wszczynanie procedur prawnych pod zarzutem łamania standardów demokracji.

Na arenie międzynarodowej do popularyzacji idei praw mniejszości seksualnych oraz stojącej za nimi wizji antropologiczno-społecznej przyczyniły się niewątpliwie organizowane pod auspicjami ONZ światowe konferencje. Kluczowa dla wprowadzenia do międzynarodowego obiegu pojęcia *gender* była Czwarta Światowa Konferencja w sprawie Kobiet, która odbyła się w 1995 roku w Pekinie. To właśnie na niej związano wszelkie postulaty dotyczące równouprawnienia kobiet z genderowym rozumieniem płci. W angielskiej wersji oficjalnego raportu z tej konferencji³¹ słowo *gender* pojawia się więcej niż dwieście razy (przy jedynie nielicznym stosowaniu np. pojęcia „matka”), a często używane w dokumencie wyrażenie *mainstreaming a gender perspective* (np. nr 191) dało początek zwrotowi *gender mainstreaming*³², który został zaadaptowany także

³¹ United Nations, *Report of the Fourth World Conference on Women* (Beijing, 4–15 September 1995), <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20E.pdf> [dostęp: 30.07.2020].

³² “Governments and other actors should promote an active and visible policy of mainstreaming a gender perspective in all policies and programs so that

na forum Unii Europejskiej. Dokumenty uchwalane na forum ONZ miały odtąd uwzględniać wrażliwość na kulturową tożsamość płci (*gender-sensitive*). Podejście genderowe miało zatem określać zasadniczy kierunek działań i stanowić swego rodzaju „filtr”, przez który muszą przejść wszelkie inne inicjatywy, zanim zostaną przyjęte.

Jak podkreślali obserwatorzy wielu uczestników konferencji pekińskiej – nieznających niuansów języka angielskiego i zdanych na tłumaczenia – rozumiało nowe pojęcie płci (*gender*) ściśle w kontekście równości mężczyzn i kobiet oraz ochrony i promocji statusu społecznego kobiety. Jednak już w czasie prac komisji przygotowawczych delegaci niektórych krajów podnosili zastrzeżenia wobec braku jasnej jego definicji. Domagano się zdefiniowania go lub też usunięcia z dokumentów, które zostaną poddane pod głosowanie. Podkreślano, że interpretacje pojęcia *gender* jako płci kulturowej w odróżnieniu od płci biologicznej są szczególnie popularne w środowiskach gejów i lesbijek. Obawiano się – jak się okazało nie bez racji – że akceptacja tego pojęcia bez jego jasnego zdefiniowania będzie ostatecznie potraktowana jako akceptacja homoseksualizmu³³. Ostatecznie do raportu dodano jedynie wyjaśnienie, że pojęcie *gender* powinno być rozumiane zgodnie z powszechnie przyjętym, używanym i powszechnie zaakceptowanym jego znaczeniem, co faktycznie oznacza brak definicji³⁴. Taka postawa nie dziwi wobec tego, że redefinicja dotychczas jednoznacznie zdefiniowanych pojęć oraz wprowadzanie nowych, przy jednoczesnym braku ich precyzyjnego zdefiniowania, są charakterystyczną cechą ponowoczesnej próby

before decisions are taken, an analysis is made of the effects on women and men, respectively” (tamże, nr 79).

³³ D. O’Leary, *The gender agenda: Redefining equality*, Vital Issues Press, Lafayette, LA 1997, s. 155–156.

³⁴ Zob. C.R. Vonholdt, *Die Gender Agenda. Eine Zusammenfassung*, Teil I, „Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft. Bulletin” 1 (2007), s. 11–13.

zmiany etyki przez zmianę pojęć. W tym przypadku jednak dokonała się ona na płaszczyźnie jednej z najbardziej wpływowych międzynarodowych instytucji, aspirującej do odgrywania roli wiodącej siły politycznej w świecie.

Jako jeden z podstawowych celów, mających doprowadzić do wcielenia ustaleń konferencji, uznano „tworzenie, wdrażanie i nadzorowanie, przy udziale samych zainteresowanych, polityk i programów wyczulonych na zagadnienia kulturowej tożsamości płci (*gender*)”³⁵. Pomijając radykalne postulaty dotyczące np. prawa do aborcji oraz ideologiczne zawężenia, pojęcie *gender* mogłoby zostać zaakceptowane również w kontekście chrześcijańskiej wizji rodziny jako wyraz niesprawiedliwych stereotypów dyskryminujących kobiety. Jednak jego wieloznaczność oraz unikanie przez gremia decyzyjne jego klarownej, przyjętej na poziomie międzynarodowym definicji, sprawiły, że kwestia równości mężczyzny i kobiety powiązana została z koniecznością równouprawnienia wszystkich innych „płci”, a także osób o „płynnej” tożsamości płciowej i w efekcie temu postulatowi całkowicie podporządkowana.

Dobrym przykładem zamętu pojęciowego związanego z pojęciem *gender* jest także dokument Rady Europy, jakim jest uchwalona 11 maja 2011 roku *Konwencja o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej*, zwana też *Konwencją Stambulską*. Rada Europy jest gremium różnym od Zgromadzenia Parlamentarnego Unii Europejskiej, zrzeszającym obok państw należących do EU także inne kraje europejskie. Konwencja ta dotyczy niewątpliwie tematu bardzo ważnego, zawiera też wiele postanowień, które nie budzą żadnych wątpliwości i powinny być wprowadzone w życie. Nie ulega przecież wątpliwości, że należy przeciwdziałać przemocy

³⁵ *Deklaracja Pekińska*, http://www.unic.un.org.pl/rownouprawnienie/deklaracja_pekinska.php [dostęp: 17.01.2014].

wobec kobiet oraz niwelować struktury, które tę przemoc umożliwiają i jej sprzyjają. Jednak dokument zawiera też kilka kluczowych postanowień, które zmieniają całkowicie rozumienie przemocy wobec kobiet. Np. w art. 3c konwencji zostaje wprowadzone pojęcie *gender* tłumaczone na język polski jako „płeć społeczno-kulturowa”. Zostaje ona zdefiniowana jako „społecznie skonstruowane role, zachowania, działania i cechy, które dane społeczeństwo uznaje za właściwe dla kobiet i mężczyzn”. Konsekwentnie w art. 6 konwencji jej sygnatariusze zobowiązują się do „uwzględnienia perspektywy płci społeczno-kulturowej we wdrażaniu i ocenie wpływu zapisów niniejszej konwencji oraz promowania i skutecznego wdrażania polityki równouprawnienia pomiędzy kobietami a mężczyznami oraz wzmocnienia pozycji kobiet”³⁶. Taki zapis oznacza faktycznie przyjęcie perspektywy genderowej jako obowiązującej, czyli tym samym m.in. akceptację ideologii związanej z postulatami mniejszości seksualnych. Jako przemoc wobec kobiet może być np. określony zakaz zawierania małżeństw jedнопłciowych przez pary lesbijek i adopcji dzieci przez takie pary.

Okazuje się, że polskie tłumaczenie konwencji, opublikowane w „Dzienniku Ustaw”³⁷, w kluczowych fragmentach różni się od oficjalnego tłumaczenia dostępnego na stronach Rady Europy. W tym ostatnim kluczowe słowo *gender* jest oddane poprawnie jako „płeć społeczno-kulturowa”. Natomiast w polskim tłumaczeniu w miejsce

³⁶ Council of Europe, *Konwencja o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej*, https://web.archive.org/web/20151105171415/http://amnesty.org.pl/uploads/media/konwencja_przemoc_wobec_kobiet.pdf [dostęp: 18.06.2020].

³⁷ Zob. *Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej*, sporządzona w Stambule dnia 11 maja 2011 r., Dz.U. 2015 poz. 961, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20150000961/O/D20150961.pdf> [dostęp: 31.07.2020].

wyrażenia „płeć społeczno-kulturowa” pojawia się jedynie słowo „płeć”. I tak w art. 6 strony zobowiązują się do „uwzględnienia perspektywy płci w toku wdrażania i oceniania wpływu postanowień niniejszej konwencji”, a w art. 18 deklaruje się, że strony „czuwają nad tym, by środki zastosowane (...) opierały się o podyktowane płcią rozumienie przemocy wobec kobiet i przemocy domowej (...)”. Polski czytelnik może odnieść wrażenie, że chodzi o klasyczne rozumienie płci w sensie płci biologicznej (ang. *sex*). Być może jedynie zastanowią go nieco dziwnie brzmiące fragmenty, jak „uwzględnienie perspektywy płci” oraz „podyktowane płcią rozumienie”. Ich prawdziwe znaczenie staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy porówna się tłumaczenie polskie z wersją angielską³⁸: *include a gender perspective* oraz *gendered understanding*. W polskim tłumaczeniu z „Dziennika Ustaw” konieczność dostosowania działań przeciwdziałających przemocy wobec kobiet do ideologii genderowej zostaje po prostu ukryta. Zarzut ten nie musi z konieczności odnosić się do zamiaru tłumaczy, ale na pewno odnosi się do efektu ich pracy. Jeśli do tego doda się zapisany w art. 12 konwencji obowiązek stosowania koniecznych środków w celu promowania zmian w społecznych i kulturowych wzorcach zachowań kobiet i mężczyzn, aby wykorzenić uprzedzenia, zwyczaje, tradycje i wszelkie inne praktyki oparte na stereotypowych rolach kobiet i mężczyzn, to w konsekwencji jako problematyczny zostaje uznany dotychczasowy model rodziny opartej na heteroseksualnym małżeństwie.

W konwencji zawarty został także postulat uwzględnienia jej celów w materiałach dydaktycznych i programach zajęć na wszystkich poziomach edukacji. Taki zapis nie budziłby żadnych obiekcji, gdyż wychowanie dzieci i młodzieży w szacunku dla kobiet jest

³⁸ Council of Europe, *Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence*, <https://www.coe.int/fr/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/090000168008482e> [dostęp: 31.07.2020].

rzeczywiście sprawą kluczową. Jednak do treści dydaktycznych, jakie powinny być uwzględnione, dodano w art. 14, obok zagadnienia równości między mężczyznami a kobietami, także problematykę niestereotypowych ról przypisanych płciom (ang. *non-stereotyped gender roles*). Trudno nie dostrzec tu wyrazu wspomnianej wyżej taktyki, polegającej na takim sformułowaniu ważnych i potrzebnych postulatów, by jednocześnie przemycone zostały inne postulaty, właściwe dla ideologii genderowej, promowanej przez społeczność LGBT. Konwencja Stambulska została tak skonstruowana, by umożliwić płynne przejście od kwestii równości kobiet i mężczyzn do zagadnienia równości różnych płci kulturowych. Gdyby jakieś państwo wyraziło swój sprzeciw – i to wcale nie dotyczący kwestii zasadniczej, lecz wplecenia w nią ideologii genderowej – łatwo go oskarżyć o sprzyjanie przemocy wobec kobiet i negowanie istotnych praw kobiet. Tak się właśnie stało, gdy Polska w 2020 roku ogłosiła swój zamiar wypowiedzenia konwencji, właśnie ze względu na jej genderowy kontekst.

Areną realizacji postulatów środowiska LGBT stała się także Unia Europejska. To właśnie w tej dziedzinie doszło do najgłębszej zmiany ideowego ukierunkowania Unii Europejskiej. Projekt zjednoczenia Europy był nie tylko od początku popierany przez Kościół i liczne środowiska chrześcijańskie, ale jego inicjatorami byli m.in. chrześcijańscy myśliciele i politycy, tacy jak Robert Schuman (1886–1963) czy Alcide de Gasperi (1881–1954), którzy w Kościele katolickim są kandydatami na ołtarze. Jednak już spory o preambułę *Traktatu o Unii Europejskiej* z 1993 roku pokazały niechęć wobec uznania historycznych fundamentów wspólnoty państw europejskich. Postulowane odniesienie do wartości chrześcijańskich zastąpiono ogólnym wskazaniem na kulturowe, religijne i humanistyczne dziedzictwo Europy, z którego wynikają powszechne wartości i które ma stanowić źródło inspiracji. Zmiany w polityce Unii Europejskiej

w odniesieniu do małżeństwa i rodziny, które zaszły w pierwszych dwóch dekadach XXI wieku, sprawiają wrażenie jakby przekształcała się ona stopniowo ze wspólnoty wartości w narzędzie ideologicznej propagandy i inżynierii społecznej. Wprowadzone do dokumentów Unii Europejskiej oraz Rady Europy pojęcie *gender*, podobnie jak to miało miejsce na forum ONZ, było początkowo kojarzone z klasycznymi postulatami równouprawnienia kobiet i przeciwdziałania wszelkiej dyskryminacji dotyczącej płci w klasycznym znaczeniu tego słowa. Wskazuje na to chociażby bardzo ogólna definicja *gender mainstreaming*, sformułowana przez Radę Europy w 1998, a zaakceptowana jako obowiązujący kierunek działań politycznych także w unijnym Traktacie Amsterdamskim³⁹ w 1999 roku. Zgodnie z nią chodzi o reorganizację, polepszenie, rozwój oraz ewaluację procesów politycznych, by uwzględniać kwestie równości płci we wszystkich politycznych conceptach, na wszelkich poziomach i we wszystkich fazach politycznych procesów decyzyjnych. Zazwyczaj zamiar ten był i bywa ciągle jeszcze rozumiany jako zapobieganie dyskryminacji kobiet i walka o równouprawnienie obu płci w dostępie do społecznych zasobów⁴⁰. Jednak bardzo szybko podejście genderowe zostało utożsamione także z niwelowaniem wszystkiego, co stoi na przeszkodzie roszczeniom środowisk LGBT.

Od tego czasu w różnych unijnych gremiach są forsowane projekty zmierzające do zmiany prawa w poszczególnych państwach członkowskich, tak by uwzględniano specjalne prawa mniejszości

³⁹ Obecnie: *Traktat z Amsterdamu. Treaty of Amsterdam amending the Treaty on European Union, the Treaties establishing the European Communities and certain related acts – Contents*, Official Journal C 340, 10/11/1997 P. 0001-0144

⁴⁰ Zob. np. D. Doblhofer, Z. Küng, *Gender mainstreaming. Gleichstellungmanagement als Erfolgsfaktor. Das Praxisbuch*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg 2008.

seksualnych. Najnowsze propozycje Komisji Europejskiej zmierzają do tego, by na forum Rady Unii Europejskiej dotychczasową zasadę jednomyślności w głosowaniach odnoszących się do spraw drażliwych, dotyczących praw człowieka zastąpić modelem większościowym. Oznaczałoby to, że decyzje mogą zapadać bez zgody części krajów Unii Europejskiej, co w praktyce uniemożliwiłoby sprzeciw wobec forsowania kolejnych projektów dotyczących zmian w rozumieniu małżeństwa i rodziny. Jest to równoznaczne z ograniczeniem suwerenności krajów członkowskich w sprawach, które do tej pory były pozostawiane w ich gestii. W ten sposób Unia Europejska przekształca się w zupełnie inną organizację niż ta, do której 1 maja 2004 roku wstępowała Polska.

Za potwierdzenie tej diagnozy można uznać opublikowaną przez Komisję Europejską w 2020 roku *Strategię równościową LGBTIQ 2020–2025*⁴¹. Zgodnie z nią prawo do ochrony życia prywatnego i rodzinnego musi obejmować także prawo do wyboru modelu rodziny, niezależnie od orientacji seksualnej, tożsamości płciowej oraz prawnego respektowania w danym kraju związków, małżeństw i relacji rodzicielskich zawartych poza jego granicami. Państwa powinny także zagwarantować każdej osobie prawną dostępność do procedury uzgodnienia płci, jak też przeciwdziałać wszelkim terapiom konwersyjnym, opartym na założeniu, że orientację seksualną lub tożsamość płciową można wyleczyć. Nieprzestrzeganie tych zasad może pociągać za sobą wstrzymanie funduszy unijnych oraz sankcje prawne⁴².

⁴¹ European Commission, *Union of Equality: LGBTIQ Equality Strategy 2020–2025*, https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/lgbtiq_strategy_2020-2025_en.pdf [dostęp: 17.02.2021].

⁴² Tamże, s. 21–23.

ZAWŁASZCZENIE OBSZARU NAUKI I KULTURY

Jak to już zostało powiedziane, rewolucja obyczajowa lat sześćdziesiątych XX wieku została zainicjowana przez środowiska naukowe na czele z uczonymi z tzw. Szkoły Frankfurckiej. Oczywiście jest więc, że to właśnie dostosowanie oficjalnej narracji naukowej do wymogów ideologii LGBT stało się jednym z istotnych elementów „marszu przez instytucje”. Ostatecznym celem jest zmiana kulturowa, a więc osiągnięcie dominacji w sferze kultury. Okazuje się to niezbędne, by osiągnąć długofalowy wpływ na mentalność społeczną.

„Oczyszczenie” uniwersytetów

Uniwersytet od czasów późnego średniowiecza był postrzegany jako miejsce prowadzenia badań, którym za cel przyświeca poszukiwanie prawdy oraz jako miejsce dzielenia się wynikami swoich badań z innymi uczonymi i studiującymi. Sens istnienia uniwersytetu, rozumianego jako wspólnoty uczonych i uczących się, można by określić jako przestrzeń, w której różne idee poddaje się próbie krytycznego spojrzenia, dzięki czemu mogą być one ocenione, oczyszczone, uzupełnione i rozwinięte. Kogoś, kto nie jest gotów poddać swoich idei pod rzeczową dyskusję trudno określić mianem rzetelnego badacza.

Zawsze jedną z cech wszystkich systemów totalitarnych było usiłowanie – i to od momentu przejęcia władzy – opanowania uniwersytetów. Ośrodki wolnej myśli, które kształcały przyszłe elity społeczeństwa, są miejscami, które mogą zagrozić tym – skądkolwiek by się wywodzili – którzy dążą do osiągnięcia władzy nad społeczeństwami. Dlatego eliminacja z życia akademickiego nieprawomyślnych pracowników naukowych i promowanie tych, którzy ideowo wspierają system, było warunkiem przetrwania każdej dyktatury.

W hitlerowskich Niemczech oraz Związku Radzieckim proces oczyszczenia szkół wyższych dokonywał się z użyciem nieskrywanej i brutalnej przemocy. Takie podejście byłoby we współczesnej sytuacji niemożliwe, co nie znaczy, że usiłowanie dokonania selekcji w środowiskach naukowych w ogóle nie ma miejsca. W zależności od kraju może ono się dokonywać przez działania władz centralnych bądź przez kampanie medialne, bądź też przez cenzurę lub też auto-cenzurę wypowiedzi pracowników naukowych.

W ostatnich dziesięcioleciach w wielu współczesnych uniwersytetach, szczególnie w obszarze nauk humanistycznych i społecznych, dokonują się zmiany, które zagrażają dotychczasowej tradycji akademickiej. Poszukiwanie prawdy w wolności, które cechowało zawsze badania naukowe, przestaje być najistotniejszą ideą pracy uniwersytetu. Wraz z ponowoczesną dekonstrukcją prawda stała się pojęciem podejrzanym, niemalże synonimem intelektualnej opresji. Pytanie o prawdę zostało utożsamione z dążeniem do posiadania władzy. Jak się twierdzi, domaganie się prawdy oznaczałoby supozycję, że poglądy odmienne są nieprawdziwe, a to byłoby wyrazem niedopuszczalnej dyskryminacji. Nie może zatem istnieć prawda o naturze ludzkiej, są jedynie różne narracje, równoważne w swojej odmienności.

Podczas gdy nauki przyrodnicze z oczywistych względów pozostają przy paradygmacie poszukiwania i weryfikacji prawdy o świecie (trudno byłoby znaleźć np. jakieś homofobiczne elementy matematyki, fizyki czy innych nauk ścisłych, chociaż próby takiej charakterystyki się zdarzają), nauki humanistyczne i społeczne stają się coraz bardziej zideologizowane. Ideologizacja dotyczy także tych nauk, które ze swej natury zawierają zarówno element empiryczny, jak i humanistyczny, czyli medycyny, psychologii i psychiatrii. Jednym z obszarów, których te zmiany dotyczą w szczególnie sposób, jest problematyka płci. Zmiana paradygmatu i poddanie dotychcza-

sowej wiedzy i praktyki terapeutycznej pod dyktando teorii płci kulturowej sprawiły, że dotychczasową wiedzę naukową na temat płci uznano za efekt uprzedzeń wobec mniejszości seksualnych. Założenie, że dawne, tradycyjne normy moralne zostały w XIX wieku niejako przełożone na język medycyny i jedynie dlatego zyskały powszechną akceptację, prowadzi do wniosku, że dotychczasową wiedzę naukową należy uznać za opresyjną i ująć w cudzysłów⁴³.

Jeżeli postulaty środowisk LGBT zostaną przedstawione jako naukowo uzasadnione, to każda forma ich krytyki musi być uznana za nienaukową, a co za tym idzie – prymitywną. Trzeba ją odrzucić, nie dlatego, że wykazano jej nieprawdziwość, ale dlatego, że sprzeciwia się jedynie poprawnemu podejściu określonymu jako naukowe. W ten sposób zostaje zainicjowany proces, który można by określić jako próbę „wyczyszczenia” historii idei. Chodzi o popularyzację takiej jej re-lektury, by przeciwnicy zmian kulturowych zostali obciążeni niedającą się wymazać hipoteką zbrodni, błędów i wypażeń, zwolennicy zaś zmian mogli spoglądać wstecz na szereg zrywów, których jedynym celem było zrzucenie jarzma opresji. Wojny, ludobójstwa i tworzenie struktur ucisku charakteryzują zgodnie z taką nową wersją historii jedynie tych, którzy na poprzednich etapach dziejowych odmówili włączenia się w walkę o sprawiedliwość społeczną według jej współczesnej definicji.

Zmiany w obszarze nauk humanistycznych i społecznych dotyczą szczególnie socjologii, w ramach której sytuuje się nowy tryb nauczania – *gender studies*. Studia genderowe wyłoniły się z *women's studies* wraz z popularyzacją genderowego spojrzenia na płć. Mają one na celu identyfikację, analizę i krytykę dotychczasowego postrzegania płci. Bardziej niż dyscyplina akademicka *gender studies* stanowią próbę nadania rangi akademickiej i autorytetu naukowego aktywności społecznej zmierzającej do zmiany kultury

⁴³ Por. K. Bojarska, R. Kowalczyk, *Homoseksualność i społeczeństwo*, s. 38–39.

i życia społecznego. W miejsce naukowej obiektywności głosi się tu zasadniczą niestabilność i płynność wszelkich osobowych tożsamości, a więc też niemożność ujęcia ich w schematy pojęciowe. Studia genderowe nie mają na celu zainicjowania dyskusji akademickiej, ale raczej wdrożenie społeczno-politycznego podejścia genderowego do płci. Coraz wyraźniej dostrzec można coś w rodzaju akademickiej polityki językowej, która w efekcie powoduje szczególnie rodzaj autocenzury wśród nauczycieli akademickich. Zgodnie z klasycznym dla marksizmu modelem ostrego podziału na prześladowanych i prześladujących oraz zwyczajem postrzegania wszystkiego w kluczu walki o władzę, pojawia się mocne domniemanie, że każdy uczony, który nie podziela nowej wizji płci, jest automatycznie oprawcą i musi dopiero udowodnić swoją niewinność. Odżegnanie się od bycia oprawcą przybiera zazwyczaj formę jakiejś deklaracji solidarności i lojalności wobec sytuacji osób rzekomo prześladowanych, a czasami dokonuje się poprzez publikację oświadczeń gremiów naukowych. Oświadczenia takie niewątpliwie wzmagają nacisk na pojedynczego pracownika naukowego, który nie zgadza się z genderowym podejściem do kwestii płci.

Przykładem włączenia się międzynarodowych gremiów naukowych we wprowadzanie perspektywy, na której oparta jest ideologia LGBT, jest ogłoszona w 2014 roku przez Światowe Towarzystwo Seksuologiczne *Deklaracja Praw Seksualnych Człowieka*, w której uznaje się, że „orientacja seksualna, tożsamość płciowa i genderowa (społeczno-kulturowa), wszelkie wyrazy tej tożsamości oraz różnorodność fizyczna i cielesna wymagają ochrony w zakresie praw człowieka”⁴⁴. Kierunek dokonywanych zmian pokazuje inny, tym razem lokalny przykład wypowiedzi, jakim jest stanowisko w spra-

⁴⁴ Światowe Towarzystwo Seksuologiczne, *Deklaracja Praw Seksualnych Człowieka* (2014), w: M. Lew-Starowicz, Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec-Plinta (red.), *Seksuologia*, s. 27.

wie kazirodztwa Niemieckiej Rady Etyki (Deutscher Ethikrat). Jest to gremium ekspertów – wybitnych przedstawicieli nauki powoływanych na czteroletnią kadencję, którego zadaniem jest formułowanie prognoz i rekomendacji związanych z wpływem badań naukowych na społeczeństwo i poszczególnych obywateli. Gremium to ma badać etyczne, społeczne, naukowe, medyczne i prawne problemy, które powstają w związku z badaniami naukowymi i rozwojem naukowym, szczególnie w zakresie nauk o życiu. W 2014 roku Niemiecka Rada Etyki głosami większości swoich członków wypowiedziała się za zniesieniem prawnego zakazu kazirodztwa w odniesieniu do dobrowolnych relacji seksualnych między spokrewnionymi dorosłymi i wydała odpowiednią pisemną rekomendację⁴⁵. Jak się argumentuje w tym dokumencie, liberalne państwo nie powinno wkraczać w prawo do seksualnego samostanowienia jednostek, zabraniając dobrowolnych kontaktów seksualnych między dorosłymi, w tym np. między rodzeństwem. Konieczność dyskusji na ten temat wyraził w tym samym roku również polski filozof, Jan Hartman, twierdząc, że harmonijne powiązanie miłości macierzyńskiej albo bratersko-siostrzanej z miłością erotyczną prowadzi do osiągnięcia nowej, wyższej jakości miłości i związku⁴⁶. Trudno nie zauważyć, że bardzo podobne argumenty zgłaszają środowiska promujące pedofilię czy zoofilię. Przedstawiciele tych ostatnich podkreślają np., że zwierząt nie można traktować ani jak żywe zabawki, ani jako rzeczy, ale jako partnerów, w tym również seksualnych (mówi się tu o „miłości partnerskiej do zwierzęcia”) i widzą w swoim ukierunkowaniu

⁴⁵ Deutsche Ethikrat, *Inzestverbot. Stellungnahme*, <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-inzestverbot.pdf> [dostęp: 25.06.2020].

⁴⁶ Prof. Hartman chce dyskusji o związkach kazirodczych, https://wyborcza.pl/1,75398,16721990,Prof_Hartman_chce_dyskusji_o_zwiazkach_kazirodczych_.html?disableRedirects=true [dostęp: 25.06.2020].

na seks ze zwierzętami paralelną orientację do hetero-, homo- czy biseksualnej⁴⁷. Logika genderowa nie jest w stanie dostarczyć żadnych racji przeciwko takim argumentom. Skoro seksualność nie jest już powiązana ani z naturą, ani z moralnością, i sposób jej ekspresji jest neutralny i pozostawiony jednostce, to nie ma podstaw, by odmówić prawnej legalizacji także takich relacji seksualnych. Najłatwiej można tego dokonać przez taką redefinicję pojęcia małżeństwa oraz pojęcia wieku zgody na kontakty seksualne, żeby płeć, gatunek czy liczba partnerów mogłyby być kształtowane zgodnie z indywidualnymi upodobaniami.

Na gruncie polskim można wskazać na jeszcze jeden przykład wsparcia dla roszczeń środowisk LGBT ze strony gremiów naukowych. Jest nim Stanowisko Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN nr 2/2020 z dnia 19 czerwca 2020 roku, zatytułowane *Apel w sprawie zwalczania mowy nienawiści i pogardy wobec osób identyfikujących się jako osoby homoseksualne, biseksualne lub transpłciowych*⁴⁸. Sygnatariusze stanowiska odnoszą się do wypowiedzi dziennikarzy i polityków, rozpowszechniających – jak twierdzą – „nienawistne, pogardliwe i dehumanizujące komentarze” na temat osób identyfikujących się jako osoby homoseksualne, biseksualne lub transpłciowe. Gdyby takie stwierdzenie odnosiło się jedynie do faktycznych przejawów wrogości wobec tych osób, trudno byłoby się z nim nie zgodzić. Jednak dalej w stanowisku sygnatariusze podają jako naukowo potwierdzone tezy o wrodzonym i niezmiennym charakterze orientacji seksualnej, o tym, że homoseksualizm jest normalnym

⁴⁷ Zeta-Verein, <https://www.zeta-verein.de/wer-sind-wir/satzung> [dostęp: 25.06.2020].

⁴⁸ Komitet Bioetyki przy Prezydium PAN, Stanowisko nr 2/2020 z dnia 19 czerwca 2020 r., *Apel w sprawie zwalczania mowy nienawiści i pogardy wobec osób identyfikujących się jako osoby homoseksualne, biseksualne lub transpłciowych*, <http://www.bioetyka.pan.pl/images/Stalowiska/stanowisko-kb-nr-2-2020.pdf> [dostęp: 1.07.2020].

wariantem ludzkiej seksualności, o niestosowności każdego rodzaju terapii reparatywnych oraz o braku jakiegokolwiek związku między orientacją seksualną a pedofilią. Każde z tych twierdzeń jest w swojej ogólności, bez dodatkowych precyzacji, wysoce problematyczne. W stanowisku nie ma żadnego rozróżnienia między debatą akademicką, dysputą polityczno-społeczną toczącą się między zwolennikami różnych koncepcji płci a faktycznym hejtem i uprzedzeniami – i to po obu stronach światopoglądowej barykady. Co więcej, sygnatariusze stanowiska bezpośrednio przechodzą do konsekwencji, stwierdzając: „żadna uczelnia wyższa, placówka oświatowa i jednostka naukowa nie powinna współpracować z osobami posługującymi się mową nienawiści i pogardy wobec kogokolwiek, w tym wobec osób identyfikujących się jako osoby homoseksualne, biseksualne lub transpłciowe”.

Biorąc pod uwagę to, w jaki sposób definiowana jest w debacie publicznej mowa nienawiści, zalecenie to nabiera charakteru groźby wobec tych przedstawicieli nauki, którzy nie podzielają koncepcji płci kulturowej oraz prawnych i kulturowych pomysłów środowisk LGBT. Efektem tego wzmagającego się nacisku bywa unikanie drażliwych tematów przez myślących inaczej czy też poprawne politycznie milczenie większości pracowników naukowych. Ta forma autocenzury jest chyba najbardziej problematyczną reakcją na dokonujące się zmiany, gdyż prowadzi do całkowitego zamarcia prawdziwej dyskusji naukowej.

Najbardziej renomowane światowe wyższe uczelnie, a szczególnie kierunki studiów i ośrodki badawcze związane z szeroko rozumianą humanistyką, stały się miejscami, którymi rządzi postawa określana jako „polityczna poprawność” (*political correctness*)⁴⁹. Określenie to, pierwotnie oznaczające unikanie zachowań świadomie

⁴⁹ Zob. analizę pojęcia poprawności politycznej w: M. Kacprzak, *Pułapki poprawności politycznej*, Von Borowski, Radzymin 2021, s. 17–52.

wymierzonych w innych z zamiarem wyrządzenia krzywdy i zadania bólu, również poddane zostało redefinicji. Oznacza ono teraz ścisłą autocenzurę, która zabrania wypowiedzi kontestujących główny nurt sprzyjający środowiskom LGBT. Uległość wobec żądań tych środowisk została podniesiona do rangi jednej z najważniejszych cnót nauczyciela akademickiego i zyskała miano – zależnie od kontekstu – postępowego myślenia, wolności od uprzedzeń czy neutralności światopoglądowej.

Klasycznym środkiem zmierzającym do „oczyszczania” uniwersytetów z nieprawomyślnych naukowców jest piętnowanie, a niekiedy nawet zmuszanie do rezygnacji z funkcji uniwersyteckich (lub wręcz zwalnianie) pojedynczych pracowników naukowych, którzy w szczególnie eksponowany sposób krytykują projekty związane z genderyzmem czy też ideologią LGBT. Wśród głośnych przypadków tego typu działań na płaszczyźnie międzynarodowej należą sankcje, jakie dotknęły czołowego angielskiego filozofa konserwatywnego, prof. Rogera Scrutona (1944–2020) czy fala medialnej agresji wobec kanadyjskiego psychologa klinicznego, prof. Jordana Petersona (1962–). Jak twierdzą obydwaj naukowcy⁵⁰, kadra naukowa czołowych uniwersytetów (przynajmniej w obszarze humanistyki) jest w większości zdominowana przez naukowców o lewicowych poglądach, stąd też zarówno uniwersyteckie plany studiów, jak i kryteria doboru młodszej kadry naukowej, są kształtowane pod dyktando idei lewicowych⁵¹. Obydwaj profesorowie nie kryją swojego sceptycyzmu wobec postulatów światowej skrajnej lewicy, deklarując, że jej pomysły niszczą prawo do wolności wypowiedzi i zmieniają wolne poszu-

⁵⁰ Zob. dyskusję Rogera Scrutona i Jordana B. Petersona pt. *Apprehending the transcendence*, <https://www.youtube.com/watch?v=XvbtKAYdcZY&t=3728s> [dostęp: 16.02.2021].

⁵¹ Zob. R. Scruton, *Co to znaczy konserwatyzm?*, <https://www.youtube.com/watch?v=1eD9RDTl6tM> [dostęp: 16.12.2020].

kiwania naukowe w ideologiczne dyskursy na polityczne zamówienie. Jak podkreślają, współczesne elity intelektualne zajmują wobec społeczeństwa postawę paternalistyczną. Nowa ideologia jest wdrażana, chociaż trudno mówić o jej akceptacji przez większości społeczeństw.

Chociaż sytuacja na polskich uniwersytetach i uczelniach wyższych nie jest jeszcze tak poważna, to jednak pojawiają się już pierwsze oznaki piętnowania nauczycieli akademickich, których poglądy odbiegają od głównego nurtu, sprzyjającego społecznościom LGBT. W tym miejscu trzeba powrócić do wspomnianego już we Wstępie wątku postępowań wyjaśniających i dyscyplinarnych wobec prof. Ewy Budzyńskiej z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz wobec prof. Aleksandra Nalaskowskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Powodem tych postępowań były wypowiedzi wspomnianych nauczycieli akademickich, dotyczące właściwego kształtu rodziny opartej na małżeństwie mężczyzny i kobiety oraz krytyka roszczeń środowisk LGBT. Profesor Nalaskowski został czasowo zawieszony w obowiązkach nauczyciela akademickiego za medialną krytykę marszów równości oraz społecznych i prawnych postulatów zgłaszanych przez mniejszości seksualne. W skardze na prof. Budzyńską z grudnia 2018 roku protestujący studenci drugiego roku socjologii, zarzucają jej m.in. narzucanie ideologii *anti-choice*, poglądów homofobicznych oraz informacji niezgodnych ze współczesną wiedzą naukową. Miały nimi być twierdzenia, że normalna rodzina jest oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety, że aborcja i eutanazja są morderstwem, że spirala i tzw. antykoncepcja awaryjna mają działanie wczesnoporonne oraz prezentowanie i faworyzowanie przez prof. Budzyńską tradycyjnej formy życia rodzinnego. Każdy z tych poglądów prof. Budzyńskiej opiera się na solidnej literaturze naukowej i stanowił jeszcze niedawno zestaw poglądów obecnych w swobodnej dyskusji akademickiej, co zresztą odnosiło się także do poglądów diametralnie odmiennych. Jednak

obecnie, jak twierdzą studenci, takie poglądy oznaczają wprowadzanie ich w błąd i próbę kształtowania postaw opartych na fałszywych informacjach niezgodnych z obecną wiedzą naukową. Niezależnie od ostatecznego wyniku wspomnianych postępowań dyscyplinarnych, już ich wszczęcie stanowi przejaw nacisku władz uczelni na tych nauczycieli akademickich, którzy nie chcą się wpisać w politycznie poprawną narrację w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych. Każdy kolejny nauczyciel akademicki, który odważy się prezentować efekty swoich badań nieprzystające do tej narracji, musi liczyć się z podobnymi represjami.

Wpływ na sferę kultury

Pojęcie kultury pochodzi od łacińskiego słowa *colo* – ‘uprawiam’ i bywa wiązane ze świadomą i celową działalnością człowieka, który w ten sposób zaspokaja swoje wyższe, również duchowe potrzeby. W swoim podstawowym znaczeniu pojęcie to bywa odróżniane od wyłącznie ilościowego pojęcia natury, używanego w znaczeniu środowiska naturalnego otaczającego człowieka i niezniszczonego ludzką ręką. Pojęcie kultury może być odniesione również do kwestii kulturowego uwarunkowania zachowań związanych z płcią i dzięki temu stać się przedmiotem uzasadnionych badań naukowych. Nie ulega też wątpliwości, że kulturowe uwarunkowania mogą zarówno kształtować pozytywne i oparte na szacunku wzorce zachowań, jak i negatywne stereotypy i uprzedzenia. Kultura nigdy nie była czymś niezmiennym. Do jej głównych cech należy pewna dynamika, która ujawnia się w poszukiwaniu nowych form wyrazu.

Mimo tych przemian, w każdej epoce były przejawy kultury, które zyskiwały status ponadczasowych i zachwycały tak sobie współczesnych, jak i następujące po nich pokolenia. Chociaż zmie-

niały się wzorce kulturowe, to jednak kultura kojarzyła się zawsze z umiłowaniem piękna. Skojarzenie to było tak daleko idące, że zachowania aroganckie czy wręcz wulgarne określano w mowie potocznej jako niekulturalne. Również we współczesnej kulturze, a więc w sztuce, literaturze, muzyce, teatrze, filmie itp. jest wiele zjawisk ciekawych, ważnych i inspirujących. Nie brakuje dzieł wybitnych, które mają szansę stać się ponadczasowo uznanym i docenionym wyrazem ludzkiej twórczości. Procesy globalizacyjne, w powiązaniu z nowoczesnymi technologiami komunikacyjnymi i Internetem, pozwoliły też na niespotykany do tej pory dostęp społeczeństw do dóbr kultury i to ponad wszelkimi granicami. Jednocześnie jednak współczesna kultura, w większym stopniu niż inne dziedziny życia, została dotknięta negatywnymi skutkami procesów globalizacyjnych. Pewna część współczesnej kultury może być określona jako kultura „użytkowa” w bardzo specyficznym znaczeniu tego słowa. Zazwyczaj pojęcia tego używa się do określenia przedmiotów artystycznych, które mają jednocześnie znaczenie w codziennym życiu, np. mebli, dekoracji, zastawy stołowej itp. Można jednak mówić także o kulturze użytkowej jako o kulturze „na użytek”. Dzieje się tak wtedy, gdy twórcy kultury wprzęgają swoje zdolności w służbę ideologii i tworzona przez nich kultura staje się środkiem propagandy ideologicznej.

Jedną z cech takiej zdeformowanej kultury jest obsesyjna tendencja do przekraczania wszelkich granic i zakazów, określana mianem transgresji, która sama w sobie stała się kryterium oceny jakości kulturowych wytworów. Łamanie schematów dotyczy zazwyczaj ogólnie przyjętych norm moralności i ma się dokonywać przez prezentacje wulgarne i hałaśliwe. Przez nadanie im miana artystycznej prowokacji uzyskują one nobilitację społeczną. W ten sposób powstaje forma kultury, którą Roger Scruton określa jako „kultura brzydoty” – *culture of ugliness*. Kultura zawsze oddziaływała

silnie na sferę emocjonalną jej odbiorców i to właśnie podgrzewanie społecznych emocji stało się celem twórców „kultury użytkowej”. W tym kontekście wytwory kultury straciły swoje ponadczasowe znaczenie. Kolejnym generacjom trudno będzie zrozumieć wymowę wielu współczesnych dzieł sztuki, muzyki i literatury bez szerszego wprowadzenia w kontekst ideowy, w którym powstawały. Same z siebie nie niosą już żadnego ponadczasowego przesłania, gdyż zostały wytworzone na potrzeby bieżącego sporu społecznego. Wielu z twórców kultury przestało być wyrazicielami najgłębszych ogólnoludzkich tęsknot, pragnień, aspiracji, dramatów, a stało się działaczami i aktywistami, którzy swoimi wytworami aktywnie włączają się w polityczny dyskurs.

Takie podejście do kultury sprzyja propagowaniu perspektywy właściwej dla środowisk LGBT. Można nawet zaobserwować pewien rodzaj strategicznego sojuszu między tymi środowiskami a częścią świata kultury. Jedną z ikon ideologii genderowej, wspomniana wcześniej Judith Butler, jasno wyraziła, w jaki sposób można doprowadzić do głębokich przemian kulturowych. Skoro, jak sądzi Butler, heteroseksualna matryca, na której oparta jest obecna kultura i polityka, została wytworzona wskutek długotrwałego powtarzania, wobec tego, po jej dekonstrukcji, należy w ten sam sposób wytworzyć nową świadomość społeczną i nową, zbudowaną na podejściu genderowym kulturę. Próba ewolucyjnej przemiany kultury jest bardzo nieefektywna, o wiele szybsze i bardziej efektywne jest doprowadzenie do rewolucyjnego wstrząsu, który zburzy i ostatecznie zdominuje dotychczasowe schematy kulturowe. Jak twierdzi Butler, rozsądzeniu dominującego dyskursu sprzyjają przejawy i szokujące działania performatywne w przestrzeni publicznej. Należy do nich otwarte prezentowanie różnych tożsamości seksualnych oraz opartych na nich związków, które, o ile tylko będzie ono wystarczająco często i długo powtarzane, może wywołać destabilizację dotychcza-

sowej kultury i polityki. Wówczas, jak ma nadzieję Butler, „na gruzach tego, co stare, narodziłaby się nowa konfiguracja polityczna”⁵², oparta na swobodzie w konstruowaniu siebie jako podmiotu płciowego, niezależnie od jakichkolwiek kulturowych kodów.

Nietrudno dostrzec, że program podejmowania tego rodzaju szokujących i prowokujących działań performatywnych jest realizowany na całym świecie w ramach tzw. marszów równości. Stanowią one konsekwentne rozwinięcie ideologii LGBT w praktyce. Mają sprawić, że przesłanie ideologii LGBT przestanie budzić sprzeciw. Realizuje się w ten sposób to, co Marshall Kirk i Erastes Pill określali jako „odczulanie” (ang. *desensitization*) społeczeństwa, które ma poprzedzać akceptację oraz pełne zrozumienie i poparcie dla postulatów środowisk LGBT⁵³.

Szczególne nasilenie tego typu demonstracji w Polsce miało miejsce w 2019 roku. Nawet mniejsze miejscowości miały swoje marsze równości, przy czym zazwyczaj, poza lokalnymi działaczami na rzecz postulatów środowisk LGBT, uczestniczyli w nich zwolennicy i działacze przyjezdni, co miało zapewne stworzyć wrażenie masowego protestu. Tym, co mocno zbulwersowało opinię publiczną w Polsce, były nie tyle same demonstracje, ile profanowanie w ich ramach katolickich symboli religijnych. Do klasycznych przykładów takich działań należały: parodia religijnej procesji podczas marszu równości w Gdańsku, w czasie której niesiono przypominający religijny feretron emblemat z przedstawieniem waginy czy też odprawienie parodii Mszy św. w ramach parady równości w Warszawie. Wśród innych akcji performatywnych środowisk LGBT trzeba wymienić kolportowanie przedstawień Matki Boskiej Częstochowskiej z tęczową aureolą czy też zawieszenie tęczowej flagi na pomniku Chrystusa

⁵² J. Butler, *Uwikłani w pleć*, s. 263.

⁵³ M. Kirk, E. Pill, *The overhauling of straight America*, http://library.gayhomeneland.org/0018/EN/EN_Overhauling_Straight.htm [dostęp: 8.10.2020].

przed kościołem Świętej Trójcy na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Reakcją na głosy oburzenia ze strony osób wierzących była jedynie powtarzana wielokrotnie sentencja, że tęcza jest symbolem przyjaznym i nikogo nie razi. Nie można się oprzeć wrażeniu, że w ramach prób reedukacji społeczeństwa, środowiska LGBT chcą nie tylko zmusić osoby wierzące do rezygnacji z własnych przekonań, ale jednocześnie określić, na co osobom wierzącym wolno się obrażać, a na co nie wolno. Po akcjach performatywnych polskich środowisk LGBT z 2019 roku tęcza kojarzy się z wulgarnością i brutalnym deptaniem tego, co święte.

Genderowe spojrzenie na ludzkie dziedzictwo kulturowe jako na środek dominacji i opresji wobec inności, jaką reprezentują mniejszości seksualne, prowadzi do tego, że kultura przestaje być wspólnym dziedzictwem społeczeństw. Wspólne wszystkim ludziom wartości kulturowe zostają przez takie podejście właściwie utracone.

WSPARCIE ZE STRONY MEDIÓW

Współczesne media nie bez przyczyny określane są jako „czwarta władza”. Ich wpływ na mentalność społeczną, ale też na konkretne decyzje polityczne jest tak znaczący, że właściwie trzeba by je określać jako „pierwsza władza”. Od pozostałym trzech (ustawodawczej, wykonawczej, sądowniczej) różni się jednak tym, że nie jest demokratycznie wybierana. Teoretycznie demokratycznej weryfikacji dokonują odbiorcy, sięgając po jakieś medium lub też rezygnując z korzystania z jego usług, jednak w praktyce ta weryfikacja nie funkcjonuje. Najbardziej wpływowe światowe agencje informacyjne i medialne są zdominowane przez właścicieli i dziennikarzy o lewicowych poglądach. Oznacza to, że spora część najbardziej wpływo-

wych mediów sprzyja ofensywie promowanej lewicowej wizji świata, w której poczesne miejsce zajmują roszczenia mniejszości seksualnych. Można więc także, analogicznie do sfery kultury, mówić o rodzaju „mediów użytkowych”, których zadaniem jest ofensywna, niekiedy wręcz agresywna promocja żądań środowisk LGBT.

Szeroka paleta nowych możliwości przekazu informacji i treści dzięki globalnej sieci internetowej sprawiła, że w pewnym sensie „ludźmi mediów” stali się również ich użytkownicy. O ile jednak profesjonalści w tej dziedzinie mieli – przynajmniej teoretycznie – obowiązek przestrzegania etosu dziennikarskiego, którego kluczowym elementem jest rzetelność i prawdziwość, w mediach może być obecnie umieszczona każda informacja i każda treść, przy czym osoby, które ją umieszczają, nie ponoszą za nią większej odpowiedzialności. Efektem szokujących wypowiedzi jest gwałtowny wzrost popularności, stąd również poważne agencje i portale informacyjne czują się zmuszone do dostosowania się do tego nowego sposobu funkcjonowania dyskursu publicznego, gdyż popularność danego medium przekłada się na konkretny wymiar finansowy. W takich okolicznościach łatwo dochodzi do manipulacji wypowiedziami przeciwników ideowych, ale także do wytwarzania i rozpowszechniania informacji nieprawdziwych i nierzetelnych. Przykładem takiej manipulacji może być wspomniany już wyżej zarzut rzekomego odczłowieczania i dehumanizacji osób LGBT, upowszechniony przez media tak dalece, że spowodował międzynarodowe reakcje. Ich wyrazem był np. list w obronie środowisk LGBT, który podpisało 50 ambasadorów akredytowanych w Polsce, a który udostępniła w mediach społecznościowych ambasador USA w Polsce, Georgette Mosbacher⁵⁴. Innym przykładem było wspomniana już groźba utraty funduszy europejskich dla gmin podkarpackich, które zostały

⁵⁴ https://pl.usembassy.gov/open_letter [dostęp: 6.10.2020].

pomówione o utworzenie „stref wolnych od LGBT”⁵⁵. W ten sposób w praktyce realizuje się program opisany przez Marshalla Kirka oraz Erastesza Pilla: „Pokazuj przeciwników tylko źle”⁵⁶.

Szczególnie skutecznym środkiem propagandowym stały się media społecznościowe. Ten nowy rodzaj komunikowania się, jak wszystkie inne środki komunikacji, otworzył nowe, pozytywne możliwości w zakresie dostępu do zasobów wiedzy i kultury. Z drugiej strony nie da się jednak zaprzeczyć, że to właśnie one wpłynęły na popularyzację dyskursu opartego na emocjach, obraźliwych hasłach i wykrzykiwaniu słów oponentów, a nie na racjonalnej argumentacji. Hejt w Internecie cechuje internautów należących do wszystkich opcji ideowych. Nierzadko przeciwnicy ideowi środowisk LGBT uciekają się do hejtu tak samo, jak czynią to ich zwolennicy. Hejt jest plagą, która niewątpliwie może stać się źródłem cierpienia. Ktoś, kogo poglądy staną się przedmiotem hejtu, mógłby oczywiście zadeklarować, że nie interesują go komentarze internetowe, jednak to właśnie one tworzą atmosferę, jaka otacza osobę, i gdy są stronnictwo negatywne i wulgarne, ich konsekwencje nie są już jedynie wirtualne, ale stają się odczuwalne w rzeczywistości.

Media społecznościowe nie są jedynie neutralną platformą wymiany myśli, a częściej werbalnych ciosów zwolenników różnych opcji ideowych, ale ich właściciele, poprzez cenzurę i aktywną manipulację, decydują o treściach, jakie się w nich pojawiają. Ich globalny zasięg sprawia, że manipulacja jest również globalna. Jak pokazuje to brytyjski dziennikarz i komentator polityczny, Douglas Murray, „kilka firm w Dolinie Krzemowej (szczególnie Google, Twit-

⁵⁵ <https://www.dw.com/pl/polacy-trac%C4%85-fundusze-za-walk%C4%99-z-lgbt/a-54358277> [dostęp: 6.10.2020].

⁵⁶ „*Make gays look good. () Make the victimizers look bad*”. M. Kirk, E. Pill, *The overhauling of straight America*, http://library.gayhomeland.org/0018/EN/EN_Overhauling_Straight.htm [dostęp: 8.10.2020].

ter i Facebook) nie tylko może kierować wiedzą, myślami i słowami większości ludzi na świecie, lecz również działa w ramach modelu, który trafnie opisano jako oparty na znalezieniu «klientów gotowych płacić za modyfikowanie zachowania innych»⁵⁷. Murray, który sam deklaruje się jako homoseksualista, krytycznie omawia szereg przykładów ofensywnego promowania ideowych postulatów środowisk LGBT przez właścicieli największych mediów społecznościowych, a także blokowania każdej poważnej krytyki z nimi związanej.

Polityczna poprawność, której jedną z czołowych obecnie cech jest głośne i emocjonalne wyrażanie oburzenia na nie zgadzających się z projektami środowisk LGBT oraz promowanie tych projektów, dotyczy również wielu instytucji i firm związanych z produkcją filmową. Można zaryzykować twierdzenie, że produkcje kinowe, które są obsypywane nagrodami, ale także popularne seriale, same stają się źródłem nowych stereotypów i uprzedzeń, chociaż ich autorzy deklarują, że z całych sił zamierzają ze stereotypami walczyć. Jeżeli pokazują one osoby homoseksualne, to są to niemalże zawsze postacie pozytywne i zazwyczaj ofiary niezrozumienia i nietolerancji. Są to przy tym osoby inteligentne, dowcipne, obdarzone ponadprzeciętną wrażliwością. Ich adwersarze natomiast są zazwyczaj przedstawiani jako osoby bezduszne, tępe, złośliwe i wulgarne. Często w tle ich postępowania są przekonania związane z wiarą chrześcijańską – albo duchowni chrześcijańscy, albo też osoby nadmiernie eksponujące swoją wiarę, nierzadko naznaczoną fanatyzmem.

Świat filmu, szczególnie popularne seriale, stał się narzędziem głębokiego wpływu na świadomość społeczeństw. Produkcje filmowe nie są jedynie odzwierciedleniem rzeczywistości, ale ją aktywnie kształtują, promując nie tylko określone produkty (tzw. lokowanie produktu), ale także oceny, wartości, sposoby zachowań i style życia.

⁵⁷ D. Murray, *Szaleństwo tłumów*, s. 10.

Zwolennicy postulatów środowisk LGBT postrzegają taki profil produkcji medialnych jako element pozytywnej edukacji społeczeństwa. Jak stwierdza seksuolog Zbigniew Izdebski, który uważa homoseksualizm za orientację w pełni normalną, w polskich serialach „pokazywane są (...) w dobrym świetle osoby homoseksualne, co przełamuje stereotypowe myślenie o homoseksualistach”⁵⁸.

Nie dziwią już w tym kontekście takie inicjatywy, jak nowe kryteria oceny produkcji filmowych aspirujących do nagrody Oscara, które Amerykańska Akademia Sztuki i Wiedzy Filmowej ogłosiła w 2020 roku. W myśl nowych zasad przyznawania najbardziej prestiżowej nagrody, by uzyskać pozytywną ocenę, filmy będą w przyszłości musiały zawierać różnorodną reprezentację ludzi, wątków i narracji na ekranie, uwzględniać także różnorodność wśród twórców i zespołu, a reżyserzy muszą dbać o dostępność i otwartość na młodych twórców, pochodzących z mniejszości oraz o różnorodność w departamentach marketingu, PR-u i dystrybucji. Wśród mniejszości, które muszą być uwzględnione, muszą znajdować się oczywiście także przedstawiciele mniejszości seksualnych⁵⁹. Pojawienie się w każdym filmie przedstawicieli mniejszości seksualnych (zapewne przedstawionych, w odróżnieniu do ich oponentów, wyłącznie w korzystnym świetle) może stworzyć wrażenie, że mniejszości seksualne stanowią niezwykle liczną grupę społeczną, a ich roszczenia są największymi problemami społecznymi. Spełniają się w ten sposób postulaty, jakie niegdyś wyrazili Marshall Kirk oraz Erastes Pill w swoim sześciopunktowym programie reedukacji społeczeństwa amerykańskiego: „Mów o gejach i homoseksualizmie tak głośno i tak często, jak tylko możliwe”⁶⁰.

⁵⁸ H. Bakula, Z. Izdebski, *Seks. Teoria i praktyka*, Edipresse, Warszawa 2017, s. 174.

⁵⁹ <https://www.tvp.info/49788232/nowe-zasady-pryznania-oscarow-zelnik-to-sie-robi-chore> [dostęp: 6.10.2020].

⁶⁰ „Talk about gays and gayness as loudly and as often as possible”.

Wymuszenie na całej publicznej refleksji nad płcią spojrzenia propagowanego przez środowiska LGBT i zadekretowanie takiego spojrzenia jako jedynie uprawnionego i naukowo potwierdzonego, musi przerodzić się w totalitarny gorset, który nie ma nic wspólnego z wolnym poszukiwaniem prawdy i tworzeniem piękna.

KWESTIA WYCHOWANIA SEKSUALNEGO

Wychowanie to m.in. wprowadzanie dziecka w świat we wszystkich jego wymiarach i aspektach, przede wszystkim w świat wartości. Nie istnieje wychowanie bez wartości. Takie wychowanie byłoby tylko tresurą, wdrażaniem w pewną „technologię zachowania”, a więc uczeniem zachowań bez wskazania na ich wewnętrzny sens. Prawdziwe wychowanie otwiera dziecko na wartości, które stoją za normami i które normy mają chronić. Uchwycenie tej zależności sprawia, że normy moralne przestają być sztucznym gorsetem, z którego należy się uwolnić lub co najwyżej zakładać go jedynie wtedy, gdy chce się uzyskać jakieś korzyści (choćby w formie uniknięcia nieprzyjemnych reakcji otoczenia). Ta zależność pokazuje jednak także, że normy nie są po prostu artefaktami, czyli konstruktami społecznymi, a zatem nie są dowolne. Są powiązane z obrazem człowieka, a więc z jednej strony z tym, jak wychowawca postrzega dziecko i jego potrzeby, z drugiej zaś, jaki obraz człowieka, a także życia społecznego, stanowi punkt dojścia, do którego wychowanie ma dążyć.

Celem wychowania jest wspieranie osoby w jej wszechstronnym rozwoju i w osiągnięciu dojrzałej osobowości, która dzięki wewnętrznemu zintegrowaniu będzie w stanie żyć wśród innych, wraz z innymi i dla innych. Istotnym elementem wychowania jest także wspomaganie wychowanka w nabywaniu umiejętności kierowania swoją sferą popędową i zintegrowania jej w ramach dojrzałej

osobowości, bez jej stłumienia czy zdeformowania. W naturalny sposób przestrzeni, w której dokonuje się wychowanie, decydującą o przyszłym kształcie osobowości, jest rodzina. W niej, jeżeli tylko rodzina funkcjonuje prawidłowo, dziecko poznaje świat wartości moralnych i jest socjalizowane już poprzez samo przebywanie z najbliższymi, do których ma zaufanie i którzy je kochają.

Szczególnie wrażliwym, a jednocześnie niezwykle istotnym obszarem wychowania jest wychowanie seksualne. Nie ulega wątpliwości, że powinno się ono dokonywać na wszystkich etapach rozwoju dziecka, jednak zawsze powinno być dostosowane do poziomu jego rozwoju. Początkowo dziecko nie jest zainteresowane sferą seksualną jako taką i dlatego przedwczesne budzenie takiego zainteresowania może przynieść wychowankowi szkody, które trudno będzie naprawić w przyszłości. W sytuacji gdy dziecko stawia pytania, dorośli powinni jednak rzeczowo, stosownie do wieku i możliwości rozwojowych dziecka, na nie odpowiadać.

Spuścizna ideowa marksizmu charakteryzuje się tendencją przejmowania przez instytucje państwowe i centralnego regulowania funkcji, jakie mogą i powinny spełniać mniejsze grupy społeczne, wraz z podstawową instytucją życia społecznego, jaką jest rodzina. Trudno się zatem dziwić, że jednym z istotnych postulatów środowisk LGBT jest próba narzucenia obowiązkowej edukacji seksualnej na wszystkich poziomach nauczania.

Środowiska LGBT aktywnie uczestniczą we wdrażaniu nowego modelu edukacji seksualnej, zgodnego z genderową wizją płci. Kluczowym dokumentem, w którym model ten został zaprezentowany, są *Standardy edukacji seksualnej w Europie*, sformułowane w 2010 roku w Kolonii w Niemczech z sugestią, by zostały przyjęte jako wytyczne przez ministerstwa zdrowia i edukacji poszczególnych krajów. Sygnatariusze tego dokumentu ze szczególną atencją adresują go do państw Europy Wschodniej, stwierdzając, że poważna edukacja

seksualna w krajach byłego Bloku Wschodniego rozpoczęła się 20–30 lat później niż miało to miejsce na Zachodzie oraz że opóźnienie to nie jest wystarczająco szybko nadrabiane ze względu na polityczny, kulturowy i religijny fundamentalizm⁶¹, jaki rzekomo w tych krajach panuje. Takie nastawienie odzwierciedla bardzo dobrze rewolucyjną samoświadomość jego twórców: niosą oni światło postępu w obszar kulturowego zacofania.

Wśród szeregu innych problematycznych fragmentów tego dokumentu dwa elementy budzą szczególne zastrzeżenia. Pierwszym jest uzasadniony zarzut, że program ten powoduje wczesną seksualizację dziecka. Już w wieku 0–4 lat dzieciom ma być przekazana informacja opisana jako „radość i przyjemność z dotykania własnego ciała” oraz „masturbacja w okresie wczesnego dzieciństwa”. Tematyka ta pojawia się w różnych wariantach we wskazaniach dla dalszych etapów rozwoju dziecka, dotyczących przekazywanych informacji, wdrażania w umiejętności i uczenia postaw. Zwolennicy standardów odpierają ten zarzut, podkreślając, że przy analizie dokumentu nie wolno pomijać faktu, że matryce są podzielone na wiedzę, umiejętności i postawy. Podział ten, jak się argumentuje, sprawia, że podejmowane tematy stanowią raczej wyjaśnienie problemu, który pojawił się już spontanicznie w trakcie rozwoju dziecka, aniżeli wdrażanie w jakieś zagadnienie, a tym mniej uczenie go, np. masturbacji⁶². Trudno jednak nie zapytać krytycznie, czy tak

⁶¹ Biuro Regionalne WHO dla Europy i BZgA, Standardy Edukacji Seksualnej w Europie. Podstawowe zalecenia dla decydentów i specjalistów zajmujących się edukacją i zdrowiem, https://www.bzga-whocc.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/WHO_BzgA_Standards_polnisch.pdf s. 12 [dostęp: 12.10.2020]. W polskim tłumaczeniu angielskie słowo *fundamentalism* zostało przetłumaczone jako „konserwatyzm”.

⁶² M. Zabdyr-Jamróż, 3 mity na temat ‘Standardów edukacji seksualnej’ WHO, <https://izp.wnz.cm.uj.edu.pl/pl/blog/3-mity-na-temat-standardow-edukacji-seksualnej-who> [dostęp: 13.10.2020].

intensywne tematyczne skupienie na doznaniach seksualnych, przy jednoczesnym ubóstwie treści wskazujących na konieczność opanowania popędu seksualnego, nie są przedwczesną seksualizacją dzieci. Koncentracja w wychowaniu seksualnym na przeżywaniu przyjemności i prawie do niej będzie w przyszłości utrudniała, a niekiedy wręcz uniemożliwi, wpisanie aktywności seksualnej w kontekst odpowiedzialnej miłości, gdyż przyzwyczajają do postrzegania osób przez pryzmat ich walorów seksualnych.

Drugi element, który wprost dotyczy tematu niniejszej książki, to wdrażanie do akceptacji różnych orientacji seksualnych. Od najwcześniejszego etapu rozwojowego dzieci są konfrontowane z pojęciem tożsamości płciowych (*gender identities*) oraz z prawem do badania tych tożsamości, jak też informowane o różnych rodzajach relacji rodzinnych (wiek 0–4 lat). Na kolejnym etapie rozwoju dziecka (wiek 4–6 lat) tematyzowana jest przyjaźń i miłość w stosunku do osób tej samej płci oraz związku tej samej płci. Tematyka ta w różnych wariantach przewija się przez każdy następny etap rozwojowy. Pojęcia ról płciowych (*gender roles*), tożsamości płciowej (*gender identity*) oraz równości płci (*gender equality*) pojawiają się w wytycznych niemalże dla każdego poziomu rozwojowego. Istotne są tu nie tylko pojedyncze treści nauczania, ale także szeroki kontekst, w którym zostały one umieszczone. Wprowadzenie do dokumentu zawiera wskazanie, że „edukacja seksualna powinna być oparta na prawach człowieka (seksualnych i reprodukcyjnych)”⁶³. Główną perspektywą ma być perspektywa właściwa dla genderowej wizji płci. Starsza młodzież ma się zapoznać m.in. z wykazem praw

⁶³ Biuro Regionalne WHO dla Europy i BZgA, *Standardy Edukacji Seksualnej w Europie. Podstawowe zalecenia dla decydentów i specjalistów zajmujących się edukacją i zdrowiem*, https://www.bzga-whocc.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/WHO_BzGA_Standards_polnisch.pdf, s. 27 [dostęp: 12.10.2020].

seksualnych, zdefiniowanym przez wspomnianą wcześniej w niniejszej książce Międzynarodową Federację Planowanego Rodzicielstwa [IPPF – International Planned Parenthood Federation]. W ten sposób stworzone zostaje wrażenie, że spór dotyczący genderowego spojrzenia na płeć oraz zaliczenia do praw człowieka np. prawa do aborcji czy też prawa do zawierania małżeństw jedнопłciowych został już autorytatywnie rozstrzygnięty i takie przekonanie ma być wpajane dzieciom i młodzieży.

Tego typu zamierzenia próbuje się już obecnie realizować w Polsce na płaszczyźnie lokalnej, a więc na terenie samorządów. We wspomnianej wcześniej *Deklaracji LGBT+*, przyjętej przez prezydenta Warszawy Rafała Trzaskowskiego czytamy: „Edukacja seksualna, w tym kwestie związane z tożsamością płciową, jest bardzo zaniedbanym obszarem w polskiej edukacji. Młodzi Polacy i młode Polki są pozbawieni dostępu do rzetelnej wiedzy w tym obszarze, który jest im odmawiany z przyczyn ideologicznych. Młodzieży często przekazywany jest obraz seksualności człowieka sprzeczny z obecnym stanem wiedzy naukowej”⁶⁴.

W lansowanych przez środowiska LGBT programach edukacji seksualnej ich propagatorzy określają ją jako wychowanie bez indoktrynacji, edukację równościową, antydyskryminacyjną. Indoktrynacją ma być oparty na antropologii judeochrześcijańskiej obraz człowieka, stanowiący skądinąd podstawę *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. W *Zasadach Wychowania Seksualnego w Europie* deklaruje się wprawdzie, że wychowanie seksualne powinno się odbywać w ścisłej współpracy z rodzicami, jednak w praktyce nie respektuje się zdania wielu rodziców, ale aktywnie wymusza się realizację nowych postulatów w zakresie wychowania. Narusza

⁶⁴ Prezydent Miasta Stołecznego Warszawy, *Warszawska Polityka Miejska* [dostęp: 6.10.2020].

się w ten sposób jedno z podstawowych praw rodziców, jakim jest prawo do decydowania o formie wychowania, jaką ma otrzymać ich dziecko.

Nowa logika równościowego wychowania seksualnego znajduje się również we wspomnianym wcześniej programie ochrony i promocji praw mniejszości seksualnych zwanym *Zasadami Yogyakarty*. Z zawartego w nich zakwestionowania prawa do powoływania się przez oponentów spojrzenia genderowego na wolność sumienia i wyznania wynika zakwestionowanie prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnym sumieniem. Jak deklarują sygnatariusze tego dokumentu, edukacja powinna być prowadzona „w duchu zrozumienia, pokoju, tolerancji i równości, z uwzględnieniem i poszanowaniem różnych orientacji seksualnych i tożsamości płciowych” (nr 16c). W ten sposób wyklucza się programy szkolne, które wprowadzie respektują ducha tolerancji i równości, ale nie w rozumieniu środowisk LGBT, gdyż są krytyczne wobec genderowego spojrzenia na płć. Oznacza to w praktyce narzucenie systemu wychowania, z którego zostanie usunięta formacja religijna (gdyż ta, przynajmniej w katolicyzmie, kwestionuje podejście genderowe).

Zgodnie z programem środowisk LGBT, kwestie związane z edukacją mają być realizowane w sposób całościowy. Chodzi zatem nie tylko o zmianę treści podręczników, ale także innych książek dla dzieci, szczególnie bajek. Tradycyjne motywy bajek, baśni i opowieści dla dzieci, nawet te najbardziej klasyczne, mają zostać przeformułowane, aby łamały dawne stereotypy związane z rolami płciowymi. W tym punkcie postulaty społeczności LGBT znajdują silnego sojusznika w radykalnym feminizmie. Bajki, które się do tego nadają, bywają pisane na nowo, by mogły uzyskać nową wymowę. Przykładem może być umieszczenie głównych bohaterów popularnej bajki dla dzieci lat siedemdziesiątych – Bolka i Lolka – na okładce niemieckiego pisma dla gejów „Siegessäule”. Próba zawłaszczenia

tych dziecięcych postaci do gejowskiej propagandy spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem właścicieli praw autorskich⁶⁵.

Przegląd metod i taktyk wpływania na społeczeństwo, jakimi posługują się środowiska LGBT, pokazuje, że chodzi rzeczywiście o projekt dogłębnej rewolucji kulturowej. Kiedy obok społecznych aktywistów i finansowych potentatów w popularyzację takiego podejścia wpisują się ludzie kultury, większościowe media i wpływowi politycy, prawnicy i sądy, a ostatecznie także instytucje wychowawcze z odpowiednimi programami nauczania, system zostaje niemalże domknięty. Dokonane zmiany mają szansę się utrzymać i odtąd kształtować świadomość społeczną oraz wpływać na tworzenie odpowiadających im przejawów kultury, mentalności i prawa przez długi czas, zanim nastąpi ich implozja z powodu sztuczności założeń, w oparciu o które zostały skonstruowane. Jednak niektórych szkód w życiu społecznym, jakie do tego czasu zdołają wyrządzić, nie będzie można już naprawić.

⁶⁵ <https://queer.pl/news/190700/siegessaeule-przeprosi-za-zrobienie-z-bolka-i-lolka-gejow> [dostęp: 11.02.2021].

ROZDZIAŁ III

IDEOLOGIA LGBT W KONFRONTACJI Z CHRZEŚCIJAŃSKĄ WIZJĄ PŁCI

Ostatnim krokiem analiz zawartych w niniejszej książce niech będzie podsumowujące skonfrontowanie założeń ideologii LGBT z chrześcijańską antropologią, wraz z właściwą dla niej wizją płci, na której do niedawna opierała się mentalność i kultura euroatlantycka. Analizując ostry spór wokół postulatów i roszczeń środowisk LGBT, nietrudno dostrzec, że niechęć do chrześcijaństwa i otwarta wrogość do Kościoła katolickiego, która – jak już wspomniano – cechowała wszystkie ruchy rewolucyjne, jest jedną z mocno eksponowanych cech ideologii LGBT.

PROBLEM PEDOFILII W KOŚCIELE...

Czy i w jakim sensie problem pedofilii należy w ogóle do tematyki niniejszej książki i dlaczego pojawia się w tej jej części? Przemawia za tym kilka racji. Po pierwsze skandale pedofilskie w Kościele w znacznym stopniu osłabiły głos Kościoła, który w ostatnich dziesięcioleciach w wielu wypowiedziach i dokumentach wielokrotnie

krytykował postępującą relatywizację norm moralnych i seksualizację przestrzeni publicznej, szczególnie w zakresie wpływu na dzieci i młodzież. W kontekście przestępstw seksualnych popełnionych przez duchownych wobec dzieci i młodzieży, chrześcijański sprzeciw wobec ideologii LGBT oraz uznanie zachowań homoseksualnych za grzeszne, utraciły swoją wiarygodność. Także chrześcijańska wizja teologii ciała i miłości oblubieńczy straciła swój blask i została zepchnięta na drugi plan. Są jednak jeszcze inne powody, dla których trzeba zająć się tym tematem w niniejszej analizie. Należy do nich wpływ wczesnej seksualizacji oraz kontaktów dzieci i młodzieży z pornografią na orientację i tożsamość seksualną, a także problematyka uwiedzenia nieletnich przez dorosłych, w ramach której pojawia się pytanie o związek homoseksualizmu z problemem pedofilii. Istnienie takiego związku jest zdecydowanie negowane w narracji społeczności LGBT. Czy jednak takie podejście odpowiada prawdzie?

Pierwszym krokiem niech będzie przyjrzenie się kwestii pedofilii w Kościele. W opinii amerykańskiego katolickiego biskupa, Roberta Barrona, skandale związane z zarzutami pedofilii, które w ostatnich dziesięcioleciach dotknęły Kościół, można określić jako diaboliczny majstersztyk. I nie oznacza to, jak zaznacza Barron, w żadnym wypadku kolejnej próby zminimalizowania odpowiedzialności osób, które są w te skandale zamieszane, zarówno bezpośrednich sprawców, jak i osób odpowiedzialnych, które zlekceważyły lub wręcz ukrywały przypadki molestowania nieletnich przez osoby duchowne. Jest to raczej wskazanie na to, że przypadki takich zachowań są tak dalece sprzeczne z literą i duchem Ewangelii, że można w nich dostrzec rzeczywiście rysy demoniczne. Jak nie waha się powiedzieć bp Barron, „diabeł, we współpracy z wieloma ludźmi z grona liderów Kościoła, stworzył majstersztyk”¹. Po pierwsze dlatego, że trauma psychiczna,

¹ R. Barron, *Letter to a suffering Church: A bishop speaks on the sexual abuse crisis*, Word on Fire, Park Ridge, IL 2019, s. 81.

jakiej doznają molestowane nieletnie osoby, staje się przyczyną zaburzeń psychicznych na lata, a nierzadko na całe życie. Dziecięca psychika jest bezbronna wobec tak perfidnej napaści dorosłej osoby, a groźby, manipulacje i sugestie sprawcy dodatkowo pogłębiają psychiczne zranienia. Paleta ran psychicznych sięga od traumatyzacji seksualnej, prowadzącej do ukształtowania seksualności dziecka w sposób dysfunkcyjny, poprzez poczucie bycia zdradzonym i utrwalonego poczucia bezsilności, aż po stygmatyzację, kiedy sprawca lub otoczenie manipuluje dzieckiem, przypisując jemu samemu winę za bycie wykorzystanym seksualnie².

Po drugie – ze względu na okoliczności, w których dochodziło do molestowania: było ono inicjowane często w kontekście przygotowania do przyjęcia sakramentów i ich sprawowania przez duchownych: słuchania spowiedzi, przygotowania do Komunii świętej czy posługi ministranckiej. Rany duchowe zadane dziecku w takich okolicznościach potrafią zniszczyć na lata, a czasami na całe życie, relację do Boga i do Kościoła. Trudno sobie wyobrazić poważniejszą formę antyświadcstwa, jak uwiedzenie przez kogoś, kto zgodnie z nauką Kościoła został wyświęcony po to, aby działać *in persona Christi* (w osobie Chrystusa). Jak destrukcyjne skutki może mieć seksualne wykorzystywanie nieletnich pokazuje fakt, że sprawcy nierzadko sami byli w dzieciństwie ofiarami pedofilii. Po trzecie, pedofilia w Kościele jest diabolicznym majstersztykiem także dlatego, że przestępstwa pedofilskie duchownych są ciosem w relację zaufania rodziców do Kościoła i jego pasterzy. Powierzając swoje dzieci opiece duchownych, rodzice liczą na otrzymanie istotnych pozytywnych impulsów wychowawczych i religijnych. I wreszcie po czwarte, dlatego że chociaż skandale dotyczą niewielkiej liczby

² M. Beisert, *Wykorzystanie seksualne nieletnich – geneza, ofiary i sprawcy, następstwa*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, s. 241.

kapłanów, ich skutkiem jest zniszczenie autorytetu moralnego całego Kościoła i niepowetowana szkoda dla wiarygodności przepowiadania Ewangelii.

W niektórych częściach świata przypadki nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych były liczniejsze niż w innych. Szczególnie dotkliwe okazały się stosunkowo liczne przypadki pedofilii wśród duchownych w Stanach Zjednoczonych. W przemówieniu do kardynałów i biskupów amerykańskich w 2002 roku Jan Paweł II powiedział: „Nadużycia, które doprowadziły do tego kryzysu, są według wszelkich standardów złem i słusznie społeczeństwo traktuje je jako przestępstwo; są one ciężkim grzechem także w oczach Bożych”³. W 2018 roku specjalna komisja w stanie Pensylwania ujawniła 300 przypadków pedofilii duchownych na przestrzeni ostatnich siedemdziesięciu lat, których ofiarami padło ok. 1000 osób nieletnich. Jak się okazuje, sprawcami nadużyć w amerykańskim Kościele byli nie tylko szeregowi kapłani, ale także wysoko postawione osobistości. W tym samym roku ujawniono również przypadki nadużyć seksualnych emerytowanego arcybiskupa Waszyngtonu, kard. Theodore’a McCarricka, który molestował alumnów i księży, a jak się okazało w 2018 roku – także nieletniego ministranta. Ostatecznie w 2019 roku McCarrick został pozbawiony godności kardynalskiej i przeniesiony do stanu świeckiego. Stolica Apostolska opublikowała kilkusetstronicowy raport dotyczący zaniedbań, które umożliwiły dalszą karierę McCarricka, mimo podnoszonych przeciw niemu zarzutów⁴. Przy tej okazji pojawiły się także oskarżenia wobec Jana

³ Jan Paweł II, *Przemówienie do kardynałów i biskupów Kościoła w USA zgromadzonych w Watykanie na nadzwyczajnym spotkaniu*, 23 kwietnia 2002 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/kardusa_23042002.html [dostęp: 6.01.2021].

⁴ Secretariat of State of the Holy See, *Report on the Holy See’s institutional knowledge and decision-making related to former Cardinal Theodore Edgar*

Pawła II, jakoby stał się w tym wypadku winny zatajania pedofilii. Raport jednak nie daje ku temu żadnych podstaw. Sprawozdania pojedynczych osób i komisji miejscowych biskupów, o które w tamtym czasie zwracała się do nich Stolica Apostolska, nie potwierdzały stawianych McCarrickowi zarzutów. W latach, w których powierzano mu były odpowiedzialne stanowiska w Kościele nawet kolejni prezydenci USA przyznawali państwowe nagrody i wyróżnienia byłemu już dziś kardynałowi i powierzali mu misje dyplomatyczne.

Szerokim echem w opinii światowej odbił się też przypadek meksykańskiego duchownego – Marciała Maciela Degollado (1920–2008). Dzięki zasadzie milczenia o sprawach wewnątrzspółnotowych, obowiązującej wszystkich członków w założonym przez niego zgromadzeniu zakonnym Legionistów Chrystusa, jego wielokrotne wykroczenia seksualne, popełniane zarówno na seminarzystach, jak i na nieletnich dzieciach, ujrzały światło dzienne dopiero pod koniec jego życia.

Innym krajem, w którym Kościół z powodu pedofilii duchownych doznał niepowetowanych szkód, nie tylko wizerunkowych, jest Irlandia. Benedykt XVI, w opublikowanym w 2010 roku *Liście do katolików w Irlandii*, skierował do duchownych, którzy dopuścili się molestowania seksualnego nieletnich, gorzkie słowa: „Zdradziliście niewinnych młodych ludzi oraz ich rodziców, którzy pokładali w was zaufanie. Musicie za to odpowiedzieć przed Bogiem Wszechmogącym, a także przed odpowiednio powołanymi do tego sądami. Utraciliście szacunek społeczności Irlandii i okryliście wstydem i hańbą waszych współbraci. A ci wśród was, którzy są kapłanami, zbezcześcili świętość sakramentu kapłaństwa, w którym Chrystus uobecnia się w nas i w naszych uczynkach. Ogromną krzywdę wyrządziliście ofiarom i naraziliście na wielką szkodę Kościół i społeczny

McCarrick (1930–2017), https://www.vatican.va/resources/resources_rapporto-card-mccarrick_20201110_en.pdf [dostęp: 9.01.2021].

obraz kapłaństwa i życia zakonnego”⁵. Słowa te oddają dobrze stan ducha osób wierzących wobec fali informacji o molestowaniu seksualnym dzieci i młodzieży przez niektórych duchownych.

W jeszcze innym kraju – Chile – wynikiem zaniedbań w ujawnianiu i karaniu przypadków pedofilii było podanie się w 2018 roku do dymisji całego episkopatu, czyli 34 biskupów. Papież Franciszek nie przyjął zbiorowej dymisji, jednak po zbadaniu każdego poszczególnego przypadku, odwołał 7 biskupów. W Polsce przypadki pedofilii wśród duchownych, a jednocześnie zaniedbania odpowiedzialnych biskupów, zostały ukazane w wyprodukowanych przez Tomasza i Marka Sekielskich filmach: *Tylko nie mów nikomu* (2019) oraz *Zabawa w chowanego* (2020). Dokumenty te pokazały ofiary wraz z ich głębokimi, nigdy do końca nie zaleczonymi zranieniami, ale także winę sprawców i odpowiedzialnych biskupów. W roku 2020 oraz 2021 kilku polskich biskupów, również tych wskazanych w filmach braci Sekielskich, zostało ukaranych przez Stolicę Apostolską karami kanonicznymi (m.in. zakazem publicznego sprawowania nabożeństw) za zaniedbania w przypadkach czynów pedofilskich podległych im kapłanów.

Skandale pedofilskie z udziałem duchownych nie tylko mocno uderzyły w autorytet Kościoła w społeczeństwie, ale także głęboko zraniły Kościół od wewnątrz. Powodem cierpienia wiernych jest nie tylko fakt niewierności części kapłanów, ale także to, że Kościół nie potrafił w porę i własnymi siłami poradzić sobie z tak poważnymi grzechami w swoich szeregach. Wielu wiernych Kościoła katolickiego zadaje sobie pytanie, jak w ogóle mogło dojść do tak skandalicznych nadużyć. Można wskazać na wiele przyczyn.

⁵ Benedykt XVI, *List pasterski do katolików Irlandii*, nr 7, w: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html [dostęp: 21.02.2020].

Skandale pedofilskie są w pierwszym rzędzie ciężkimi moralnymi wykroczeniami samych sprawców. Psychologom i psychiatrom należy pozostawić pytanie o poczytalność pedofilów, nie ulega jednak wątpliwości, że osoby o skłonnościach pedofilskich są świadome swoich problemów oraz ich skutków, kiedy wchodzi w kontakt z nieletnimi. Istotne jest więc pytanie o uczciwość w procesie formacji seminaryjnej. Niemniej istotne jest pytanie o skalę zaniedbań położonych w procesie selekcji kandydatów do kapłaństwa, ale także bagatelizowanie czynów sprawców, a nawet ukrywanie ich, by nie dopuścić do publicznego skandalu. Ujawniła się tu mentalność, którą papież Franciszek wielokrotnie napiętnował jako klerykalizm, czyli nadużywanie władzy duchownej oraz dbanie bardziej o dobre imię instytucji niż o napiętnowanie sprawców i przede wszystkim o los ofiar. W opublikowanym w 2018 roku *Liście do Ludu Bożego* papież Franciszek wezwał Kościół do podjęcia pokuty i nawrócenia, a jednocześnie stwierdził, że: „Powiedzenie «nie» wobec nadużycia oznacza stanowcze odrzucenie wszelkich form klerykalizmu”⁶. W opublikowanym w 2020 roku przez Kongregację Nauki Wiary *Vademecum dotyczącym wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich* za nadużycie uważany jest każdy grzech przeciwko VI przykazaniu Dekalogu popełniony wobec osoby nieletniej. Prawo kanoniczne, w odróżnieniu od prawa większości krajów świata, określa granicę małoletniości na 18 lat⁷.

⁶ Franciszek, *List do Ludu Bożego*, <https://diecezja.pl/wp-content/uploads/2018/09/List-do-Ludu-Bozego-Papie%C5%BCa-Franciszka.pdf> [dostęp: 13.06.2020].

⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_pl.html [dostęp: 21.07.2020].

Trudno w kontekście analizy przyczyn pedofilii wśród duchownych nie wskazać także na postępującą seksualizację kultury i świadomości społecznej, poczynszy od czasu rewolucji obyczajowej. Nie jest przypadkiem, że większość ujawnionych nadużyć popełnionych przez duchownych przypada właśnie na drugą dekadę XX wieku. Szczegółne wyakcentowanie przestępstw seksualnych katolickich duchownych w światowych mediach może utrudniać dostrzeżenie problemu we właściwej skali. Te aspekty, do których jeszcze przyjdzie powrócić w następnym paragrafie, nie mogą jednak stanowić usprawiedliwienia dla grzechów popełnianych przez duchownych. Jak to dosadnie wyraziła s. Magdalena Borkowska OSB, „(...) nie ma po co traktować całej sprawy jako jednego wielkiego ataku wrogich bezbożnych sił: wrogie bezbożne siły atakowały zawsze, ale nie wyrządziłyby żadnej realnej szkody samym atakiem z zewnątrz, choćby najbardziej krzykliwym. Niewyobrażalnie więcej szkody robią te wrogie siły, które po cichu pracują wewnątrz i zdołały już wpuścić tyle zła, że musiało w końcu dojść do erupcji wrzodu”⁸.

Ale jest jeszcze inny aspekt problemu pedofilii w Kościele, który jest istotny w kontekście niniejszej książki. Ukazuje się on, gdy weźmie się pod uwagę specyfikę pedofilii w środowisku kościelnym. Po pierwsze, ze wszystkich światowych statystyk wynika, że blisko 80% ofiar stanowią chłopcy w różnym wieku⁹. Po drugie zaś wielu

⁸ M. Borkowska, *Po śladach Niewidzialnego*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2020, s. 153.

⁹ Zob. szczegółową analizę danych za lata 1950–2001, uwzględniającą także dane z Pensylwania Grand Jury Report z 2018 r., w: P. Sullins, *Is catholic clergy sex abuse related to homosexual priests?*, “National Catholic Bioethics Quarterly” 18 (2019) z. 4, s. 671–697. Przedstawione 28 czerwca 2021 r. dane dotyczące zgłoszonych przypadków pedofilii popełnionych przed osoby duchowne w Polsce odbiegają od danych amerykańskich i niemieckich i wskazują na mniej więcej równą liczbę dziewczynek i chłopców wśród ofiar.

spośród nich było osobami dojrzewającymi. Nierzadko wśród ofiar tego samego sprawcy znajdują się osoby poniżej, jak i powyżej wieku zgody na kontakty seksualne (w Polsce jest nią wiek 15 lat). Ściśle rzecz biorąc, nie mamy tu zatem do czynienia z pedofilią, czyli nadużyciem seksualnym wobec dzieci, ale z efebofilią, czyli wykroczeniami wobec młodocianych. Oznacza to, że wiele przypadków molestowania seksualnego nieletnich przez osoby duchowne ma podłoże homoseksualne.

Nie można wprowadzić wyprowadzić stąd wniosku całkowicie utożsamiającego homoseksualizm z pedofilią. Z całą pewnością nie każdy gej jest pedofilem czy efebofilem. W literaturze pedofilia w jej różnych przejawach określana jest jako poważne zaburzenie osobowości, prowadzące do tego, że osoba nie jest zdolna do nawiązywania relacji seksualnych z dorosłymi i zwraca swoje seksualne pragnienia do dzieci. Wiąże się ona też z mniejszą czy większą utratą kontroli nad popędem seksualnym, tak że pedofil jest gotów dopuszczać się aktów kryminalnych, by zaspokoić swój popęd. Płeć dziecka nie jest jednak dla pedofila obojętna. Pedofile o orientacji heteroseksualnej będą wybierali na swoje ofiary dziewczynki, podczas gdy pedofile homoseksualni – chłopców. Zapewne będą także biseksualni sprawcy, wykorzystujący zarówno chłopców, jak i dziewczynki, jednak, jak to jest generalnie w przypadku odsetka osób biseksualnych w populacji, takich przypadków nie będzie wiele. Badania przeprowadzone w USA jasno pokazują korelację między wzrostem liczby homoseksualnych księży a wzrostem przypadków wykorzystywania młodocianych płci męskiej przez duchownych¹⁰. Szczególnie wiele przypadków pedofilii i efebofilii w krajach zachodnich i USA zanotowano w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i częściowo osiemdziesiątych, a więc w czasie, gdy także znacząco wzrosła – jak się później okazało – liczba nowych księży o orientacji homoseksualnej.

¹⁰ Tamże, s. 682–690.

Nie sposób nie zapytać o to, jak to w ogóle było możliwe, że homoseksualni mężczyźni w takiej liczbie byli w tamtym okresie czasu wyświęceni na kapłanów. Jak zwykle przyczyny mogą być wielorakie. Ale do zasadniczych należy niewątpliwie rozluźnienie dyscypliny w Kościele, co wiązało się z bagatelizowaniem sygnałów dotyczących problemów w orientacji seksualnej alumnów. Procesy te w niektórych krajach drastycznie przybrały na sile, gdy kapłani o orientacji homoseksualnej bywali nominowani na przełożonych seminaryjnych. Nie jest przypadkiem, że działo się to w czasie wspomnianej powyżej rewolucji seksualnej. Wielu odpowiedzialnych Kościoła nie potrafiło oprzeć się nie tylko zalewowi nacechowanych swobodą seksualną produktów kultury masowej, ale także fali opracowań naukowych, które ukazywały homoseksualizm oraz inne nieheteroseksualne orientacje, włącznie z pedofilią, jako zachowanie normalne i akceptowalne.

Na te okoliczności zwrócił w 2019 roku uwagę papież-emeryt Benedykt XVI w swoim dramatycznym liście dotyczącym przyczyn kryzysu w Kościele, opublikowanym w czasie, gdy urzędujący papież Franciszek zwołał do Rzymu przewodniczących episkopatów na specjalne spotkanie dotyczące m.in. skandali pedofilskich z udziałem duchownych. Jak pisał Benedykt „w różnych seminariach powstały kliki homoseksualne, które działały mniej lub bardziej otwarcie i znacząco zmieniły klimat w seminariach”¹¹. Papież-emeryt nie upatruje jednak decydującej przyczyny skandałów w zewnętrznych wpływach kultury negującej wszelkie autorytety, ale w utracie wiary. Atmosfera kulturowa i moralna lat sześćdziesiątych XX wieku nie może w żadnym wypadku być usprawiedliwianiem postaw duchownych. Dotychczasowa klarowna nauka Kościoła powinna była zapobiec błędom, które doprowadziły do tak poważnych nadużyć. Nie

¹¹ Benedykt VI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Wydawnictwo AA, Kraków, s. 22.

pojawiły się one jednak znikąd i do ich adekwatnej oceny należą także wskazane okoliczności kulturowe.

Skala i sposób, w jaki ukazywane są w mediach przypadki pedofilii w Kościele, sprawiają nieodparte wrażenie, że pedofilia jest związana wyłącznie lub przynajmniej w większości ze środowiskiem katolickich duchownych. Takie wrażenie wyłania się z medialnych doniesień ostatnich lat. Czy zatem większość pedofilów to katolicy księża? W komentarzach medialnych pojawia się niekiedy także kuriozalny wniosek, że to celibat, czyli bezżenny sposób życia, miałby w tak dalekim stopniu wykrzywiać osobowość kapłanów, że stawali się pedofilami. Tego typu pomysły pojawiły się także w wypowiedziach i dokumentach oficjalnych. W Australii w 2018 roku komisja królewska, powołana specjalnie do zbadania skali nadużyć seksualnych katolickich duchownych względem nieletnich, zaleciła australijskim biskupom cały szereg zmian w ustawodawstwie kościelnym, m.in. wprowadzenie obowiązku raportowania o przypadkach pedofilii ujawnionych w kontekście sprawowania sakramentu pokuty (co byłoby jednoznaczne ze złamaniem tajemnicy spowiedzi) oraz właśnie zniesienie obowiązkowego celibatu¹².

Taki wniosek byłby uprawniony wówczas, gdy pedofilia występowałaby jedynie wśród mężczyzn samotnych, nieżonatych lub też niezwiązanych w inny sposób z żadnymi dorosłymi partnerami. Analiza statystyk pozwala jednak uznać tego typu wnioski za pozbawione jakichkolwiek podstaw: przestępstwa pedofilów w sutannach mają wprawdzie swoją specyfikę, stanowią jednak znikomy procent wszystkich przypadków pedofilii, a także dotyczą znikomego odsetka wszystkich katolickich kapłanów. Pedofilia zdarza się wśród osób

¹² *Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, Final report recommendations*, https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_recommendations.pdf [dostęp: 17.06.2020].

żyjących w związkach, jak i samotnych, wśród osób z marginesu, jak wśród osób wykształconych o nieposzlakowanej opinii. Na podstawie dwudziestoletnich badań zjawiska pedofilii prof. Philip Jenkins wysnuł wniosek, że przypadki pedofilii zdarzają się we wszystkich związkach wyznaniowych oraz poza nimi, w środowiskach, w których liderzy nie praktykują celibatu¹³.

...I POZA KOŚCIOŁEM

Wobec jednoznacznego potępienia pedofilii w Kościele przez opinię światową, media, polityków i społeczeństwo, a także przez wiernych Kościoła, można by się spodziewać, że równie jednoznacznie i stanowczo zostanie ona potępiona również w innych środowiskach. Tymczasem jest inaczej. Zazwyczaj w przypadku naukowego badania tak niebezpiecznych i dramatycznych zjawisk społecznych, jak zjawisko pedofilii, pierwsze i podstawowe pytanie musi dotyczyć skali i typologii zjawiska, a więc danych socjologicznych i psychologicznych, pozwalających udzielić odpowiedzi na pytania, ile jest przypadków wykorzystania seksualnego nieletnich, ilu jest pedofilów, jaka jest etiologia tego zaburzenia i w jakich środowiskach szczególnie się pojawia. Jednak kto dzisiaj zadaje takie pytania, zostaje szybko oskarżony o to, że usiłuje nimi odwrócić uwagę od pedofilii w Kościele. Zwracanie uwagi na skalę pedofilii w całym społeczeństwie ma być rzekomo próbą rozmycia odpowiedzialności pedofilów w sutannach.

Odmowa otwartej konfrontacji ze skalą pedofilii ze strony wpływowych mediów, części świata kultury i polityków musi budzić

¹³ P. Jenkins, *The myth of the «pedophile priest»*, <https://zenit.org/articles/the-myth-of-the-pedophile-priest> [dostęp: 13.06.2020].

podejrzanie, że prawdziwym celem kampanii przeciw pedofilom w sutannach nie jest wcale ochrona dzieci, ale wytworzenie niemalże automatycznego skojarzenia sprawców pedofilii z katolickimi księżmi. Takie skojarzenie wytwarza niechęć do Kościoła i sprawia, że jego wypowiedzi w innych sprawach dotyczących moralności, szczególnie w obszarze seksualności, wywołują jedynie oburzenie. Biorąc pod uwagę to, że Kościół jest we współczesnym świecie jedyną liczącą się globalną instancją, która sprzeciwia się aborcji, antykoncepcji, rozwiązłości seksualnej, a także ideologii genderowej i pomysłom środowisk LGBT, taka sytuacja może przyczynić się do usunięcia ostatniej poważnej przeszkody na drodze do wdrożenia tych poglądów w kulturze i prawie.

Stereotyp księdza-pedofila staje się przyczyną osobistych dramatów wielu katolickich kapłanów, szczególnie młodych i pracujących z młodzieżą, którzy nie mają nic wspólnego z aktami pedofilskimi, a jednak zostają pociągnięci do odpowiedzialności moralnej, jakby należeli do grona sprawców przestępstw wobec nieletnich. Z danych, które są dostępne, wynika jednoznacznie, że przypadki pedofilii wśród duchownych stanowią rząd wielkości poniżej 1% wszystkich przypadków pedofilii¹⁴. W skali społecznej „przemocy seksualnej wobec dzieci często dopuszczają się osoby bliskie znane dziecku”¹⁵. Jak wynika z przeprowadzonych w Polsce badań, odsetek

¹⁴ Z badań przeprowadzonych w Niemczech wynika, że wśród skazanych za pedofilię w latach 1995–2008 kapłani katoliccy stanowili 0,1% wszystkich sprawców. Por. A. Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, s. 225–226. Z kolei z danych polskiego Ministerstwa Sprawiedliwości wynika, że w gronie ponad dwudziestu siedmiu tysięcy pedofilów skazanych przez polskie sądy w latach 1990–2018 było 85 księży lub zakonników, co stanowi 0,31% wszystkich skazanych sprawców. Por. <https://www.pch24.pl/duchowni-to-0-3-proc--wszystkich-skazanych-za-wykorzystywanie-seksualne-maloletnich,66896,i.html> [dostęp: 19.07.2020].

¹⁵ H. Bakuła, Z. Izdebski, *Seks*, s. 181.

dzieci i młodzieży między 11 a 17 rokiem życia, które były wykorzystywane seksualnie wynosi 12,4% całej dziecięcej populacji¹⁶. Z racji, że fakt ten nie znajduje niemal żadnego odzwierciedlenia w doniesieniach medialnych, trzeba zapytać, dlaczego cała uwaga mediów skupiona jest właśnie na Kościele, podczas gdy 99% przypadków jest opatrywana zdawkowymi zbiorczymi komentarzami, których autorzy utyskują wprowadzić na cały proceder, ale powstrzymują się od jakiejkolwiek głębszej analizy.

Podwójność standardów w traktowaniu pedofilii w Kościele i poza nim pokazała się wyraźnie po tym, jak krótko po emisji drugiej części filmu braci Sekielskich *Zabawa w chowanego*, Sylwester Latkowski opublikował film dokumentalny zatytułowany *Nic się nie stało*, o wykorzystywaniu nieletnich przez elity ze świata kultury w sopockim klubie „Zatoka sztuki”. Latkowski już wcześniej nakręcił dokumentalny reportaż o pedofilii na Dworcu Centralnym w Warszawie pt. *Pedofile* (2006). Reakcja wielu znanych celebrytów na dokument Latkowskiego *Nic się nie stało* była podobna do – tak gwałtownie piętnowanej przez nich samych – reakcji niektórych hierarchów kościelnych na przypadki pedofilii w Kościele: zaprzeczanie, oskarżanie o nierzetelność i stronniczość, próba zdyskredytowania autora filmu. To, co w przypadku Kościoła zostało gwałtownie potępione jako próba minimalizacji powagi popełnionych przestępstw, przejaw mentalności korporacyjnej i brak gotowości do zmierzenia się z przestępczością we własnym środowisku, było w przypadku reakcji na film Latkowskiego kreowane jako wyraz obiektywizmu, nieuprzedzonej bezstronności i dystansu wobec teorii spiskowych.

¹⁶ Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę 2018, *Ogólnopolska diagnoza skali i uwarunkowań krzywdzenia dzieci w Polsce. Raport z badań*, https://fdds.pl/wp-content/uploads/2018/12/Og%C3%B3lnopolska-diagnoza-skali-i-uwarunkowa%C5%84-krzywdzenia-dzieci_Wyniki-badania_2018.pdf [dostęp: 6.07.2020].

Symptomatyczne są szczególnie reakcje środowisk opiniotwórczych na przypadki pedofilii wśród ludzi kultury, sztuki, sportu i przedstawicieli innych środowisk

Douglas Murray wskazuje na bardzo znamienne zachowanie: „Gdyby jakiś księgowy, pracownik społeczny, a nawet ksiądz po czterdziestce odbył stosunek analny z trzynastoletnią dziewczynką, być może uszłoby mu to płazem, tak jak Romanowi Polańskiemu. Być może mieliby nawet przyjaciół. Ale nawet w Kościele katolickim byłoby nie do pomyślenia, że kogoś takiego fetuje się w porze największej oglądalności w telewizji za wybitne osiągnięcia naukowe, w czasie gdy osoba ta ucieka przed wymiarem sprawiedliwości. Hollywood i złożona z kolegów Polańskiego widownia na rozdaniu Oscarów w 2003 roku nie miała tego typu zahamowań”¹⁷. Ten rzucający się w oczy elementarny brak sprawiedliwości w traktowaniu tych samych przestępstw może skłaniać do sformułowania dwóch wniosków. Pierwszy dotyczy samych środowisk artystycznych, które wyraźnie pragną uniknąć rzetelnej dyskusji na ten bolesny temat. Drugi wniosek dotyczy środowisk dziennikarskich: czyżby w proceder pedofilii zamieszane były tak wpływowe osoby i grupy, że nawet najbardziej dociekliwi dziennikarze śledczy omijają ten temat jako zbyt niebezpieczny?

Nierówność w traktowaniu tego samego typu przestępstw w Kościele i poza Kościołem staje się czytelnym sygnałem dla sprawców niebędących duchownymi, że w odbiorze społecznym mogą czuć się bezkarni, bo ich czyny nie są uznawane za zasługujące na zdecydowane społeczne potępienie. Taka sytuacja jest też bolesnym sygnałem dla ich ofiar, że nie mają co liczyć na społeczne współczucie i pomoc, na jakie mogą liczyć ofiary pedofilów w sutannach. A jeśli będą miały odwagę mówić o swojej krzywdzie, mogą łatwo

¹⁷ D. Murray, *Szaleństwo tłumów*, s. 99.

zostać same posądzone o niemoralność i współwinę, nie mówiąc już o groźbach zemsty ze strony sprawców.

Warto więc w tym miejscu chociażby szkicowo nakreślić fenomen pedofilii, jego skalę i specyfikę. W ramach psychopatologii za pedofilię uznaje się stan, w którym głównym bądź też jedynym sposobem zaspokajania pożądania seksualnego u osoby dorosłej jest kontakt z dziećmi i osobami nieletnimi. Czyny pedofilne obejmują nie tylko stosunki płciowe z dziećmi, ale także obnażanie się czy masturbowanie w obecności dziecka, czy też dotykanie jego narządów płciowych. W literaturze funkcjonuje także termin „pederastia” (ang. *pederasty*), który oznacza erotyczną inklinację dorosłych mężczyzn do dorastających chłopców¹⁸. Niektórzy próbują odróżniać ją od pedofilii w sensie ścisłym, która miałaby oznaczać intensywny seksualny pociąg (oraz wynikające z niego zachowania i czyny) do małych dzieci.

Do specyfiki zachowań pedofilskich należy fakt, że osoby dotknięte tym zaburzeniem to w 99% mężczyźni, a jedynie w 1% są to kobiety. Chociaż statystycznie większość ofiar pedofilii stanowią dziewczynki, to jednak odsetek pedofilów wśród osób homoseksualnych jest – jak podają niektórzy autorzy – nieproporcjonalnie wysoki w porównaniu z odsetkiem pedofilów w populacji heteroseksualnej¹⁹. Większość ofiar pedofilów jest w wieku między 10 a 13 rokiem życia. W literaturze spotyka się rozróżnienie na pedofilię preferencyjną, gdzie sprawca osiąga satysfakcję seksualną jedynie z dziećmi przed okresem pokwitania oraz pedofilię zastępczą, gdzie nadużycie seksualne jest efektem frustracji, niedojrzałości lub też niemożności nawiązania relacji seksualnej z dorosłymi²⁰.

¹⁸ M. Lauder, *Pederasty*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia*, t. 3, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 1110.

¹⁹ Por. B. Wieczorek, *Homoseksualizm*, s. 168.

²⁰ R. Kowalczyk, B. Ciesielska, *Zaburzenia preferencji seksualnych (parafilie)*,

Pedofilia jest powszechnie uważana za zaburzenie chroniczne, przy czym liczba recydywistów w przypadku pedofilów preferujących chłopców jest dwa razy większa, niż w przypadku tych, którzy na swoje ofiary wybierają dziewczynki²¹. Nie brak też autorów, którzy mówią o nieskuteczności jakiegokolwiek terapii pedofilów. Zdaniem innych jednak, terapia ma sens. „U ponad 60–80% nieleczonych przestępców seksualnych zachowanie pedofilne się powtarza. W przypadku leczenia recydywa zdarza się u jedynie 10–30%”²².

Inny specyficzny aspekt pedofilii polega na tym, że ofiarami mężczyzn-pedofilów preferujących dziewczynki padają zazwyczaj młodsze osoby w wieku 8–10 lat, podczas gdy pedofile homoseksualni preferują nieco starszych chłopców²³. W literaturze próbuje się odróżniać zachowania tych, których przedmiotem zainteresowania są dzieci przed okresem dojrzewania (co uznaje się za pedofilię w ścisłym tego słowa znaczeniu), od tych, które odczuwają pociąg do osób nieletnich, które rozpoczynają okres dojrzewania (hebefilia; gr. *hebe* – młodość) oraz do osób nieletnich znajdujących się na różnym etapie okresu dojrzewania (efebolia; gr. *efebos* – dojrzewający młodzieniec).

W ramach międzynarodowo przyjętych standardów uznawano dotychczas pedofilię za zaburzenie preferencji seksualnych i razem z sadyzmem, masochizmem, ekshibicjonizmem, voyeryzmem czy fetysyzmem – za zboczenie seksualne. Jednak tam, gdzie akceptuje się współczesne teorie płci kulturowej oraz szeroką definicję tożsamości płciowej pojawiają się twierdzenia, że brak jest podstaw,

w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, s. 235.

²¹ A. Holguin, *Pedophilia*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 3, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 1113.

²² R. Kowalczyk, B. Ciesielska, *Zaburzenia preferencji seksualnych (parafilie)*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, s. 235.

²³ A. Holguin, *Pedophilia*, s. 1113.

by jakiegokolwiek odmienne od heteroseksualnego zachowania seksualne umieszczać w rejestrze zaburzeń. Jak twierdzą zwolennicy takiego podejścia należałoby uznać również pedofilię za preferencję mieszczącą się w granicach normy²⁴. W piątej edycji *Diagnostycznego i Statystycznego Podręcznika Zaburzeń Psychiczych* [Diagnostic and statistical manual of mental disorders – DCM-5] wydanego przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne (APA) w 2013 roku pojawiło się określenie „orientacja do pedofilii”, co sugerowałoby zaliczenie pedofilii do orientacji seksualnych. Pod wpływem krytyki wycofano się z tego pomysłu i towarzystwo opublikowało wyjaśnienie, według którego miało chodzić o błąd tekstowy. Pedofilię zaliczono ponownie do parafilii, obok fetyszyzmu, ekshibicjonizmu, czy innych zaburzeń seksualnych²⁵.

Biorąc jednak pod uwagę dynamikę medialnej i internetowej ofensywy środowisk domagających się całkowitej depenalizacji wszystkich zachowań seksualnych, trudno sądzić, że tak zawsze pozostanie. Istnieje wprowadzić w większości krajów świata prawną „granica zgody”, czyli granica wieku, poniżej którego kontakty seksualne są uznawane za przestępstwo, jednak jest ona ustalana na różnym poziomie. Zgodnie z polskim prawem granica ta wynosi 15 lat, w niektórych krajach jest to 16–17 lat, w innych natomiast (np. w Austrii, Niemczech czy Estonii) – 14 lat²⁶. Poniżej tej granicy dzieci wykorzystane seksualnie są traktowane jako ofiary, niezależnie od innych okoliczności. „Prowokacja, zachęta, zgoda, brak obrony czy nawet wprowadzenie sprawcy w błąd nie powodują zmiany kwa-

²⁴ Zob. R. Green, *Is pedophilia a mental disorder?*, „Archives of Sexual Behavior” 31 (2002), s. 467–471.

²⁵ Por. Z. Lew-Starowicz, *Zaburzenia preferencji seksualnych*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, s. 335.

²⁶ *Consent for sexual activity with an adult*, <https://fra.europa.eu/en/publication/2017/mapping-minimum-age-requirements/sexual-consent> [dostęp: 3.11.2020].

lifikacji czynu z wykorzystania na dobrowolny kontakt seksualny”²⁷. Mówienie w przypadku nieletniego o ważnej zgodzie na relacje seksualne jakiegokolwiek rodzaju trzeba uznać za absolutnie nie do przyjęcia. Brak dojrzałości emocjonalnej i intelektualnej sprawiają, że nawet w wypadku braku sprzeciwu ze strony nieletniego, relacje seksualne zawsze mają znamiona wykorzystania seksualnego przez osobę dorosłą. Zwolennicy relacji seksualnych z dziećmi próbują jednak negować zasadność ustalania jakichkolwiek prawnych granic dla takich relacji. Takie głosy nie są niczym nowym, pojawiały się one również w przeszłości, szczególnie w okresie rewolucji obyczajowej końca lat sześćdziesiątych XX wieku.

Trudno byłoby wprowadzić obronę tezę, że zjawisko pedofilii jako takie jest pokłosiem rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych. Zjawisko to istniało już wcześniej, a w niektórych społeczeństwach (jak np. w starożytnej Grecji) było akceptowane. Jednak charakterystyczne dla rewolucji seksualnej hasła wyzwolenia seksualnego, wraz z postulatem usunięcia wszelkich norm w zakresie seksualności oraz zbudowania na tym założeniu nowego prawa i nowego społeczeństwa, stanowiły i nadal stanowią ideową podstawę dla obrońców pedofilii. Jak twierdziła w 1970 roku jedna z ikon ruchu feministycznego, Shulamith Firestone (1945–2012), wszelkie tabu związane z seksem między dorosłymi i dziećmi, jak też z seksem homoseksualnym, w przyszłości znikną. Każda ściślejsza relacja będzie zawierała element cielesny (seksualny)²⁸. Właśnie w okresie, w którym, jak dzisiaj wiadomo, popełnionych zostało najwięcej przestępstw wobec nieletnich przez osoby duchowne, w kilku krajach zachodniej Europy pojawiły się inicjatywy zmierzające do zniesienia „wieku zgody” oraz

²⁷ M. Beisert, *Wykorzystanie seksualne nieletnich – geneza, ofiary i sprawcy, następstwa*, w: Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, s. 239.

²⁸ S. Firestone, *The dialectic of sex: A case for feminist revolution*, Wiliam Morrow & Co, New York 1972, s. 240.

dekryminalizacji dobrowolnego seksu z nieletnimi. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wiele czasopism publikowało manifesty pedofilów domagających się legalizacji seksu z dziećmi, co miało być wyrazem wyzwolenia z dotychczasowej ograniczającej i prude-ryjnej moralności²⁹. W nawiązaniu do poglądów Zygmunta Freuda podkreślano, że dzieci są tak samo jak dorośli istotami seksualnymi, które mają prawo wyrażać i przeżywać swoją seksualność. A skoro seksualność nie podlega żadnym sztywnym normom, to należy stworzyć warunki, by dzieci miały możliwość swobodnego konstruowania własnej seksualności. Istotną rolę edukatorów w tej dziedzinie mogą tu pełnić życzliwi dorośli. Nie były to jedynie poglądy jednostek, ale ich propagowanie przybrało rozmiary instytucjonalne.

W 2020 roku opisano szeroko przypadek niemieckiego seksuologa Helmuta Kentlera (1928–2008), który zajmował się szczególnie seksualnością młodocianych i należał do wpływowych edukatorów seksualnych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w Republice Federalnej Niemiec³⁰. Kentler przez ponad trzydzieści lat umieszczał zaniedbanych i w niektórych przypadkach niepełnosprawnych nieletnich pod opieką znanych sobie pedofilów, w celu, jak twierdził, ich lepszej socjalizacji. Argumentował, że kontakty seksualne między dorosłymi i dziećmi nie są szkodliwe. Co więcej, w ramach swojego „eksperymentu” Kentler współpracował z ówczesnymi władzami Berlina i odpowiednimi instytucjami edukacyjno-społecznymi (*Jugendamt*), dzięki czemu działalność Kentlera przybrała rozmiary instytucjonalne. Nie został on nigdy ukarany za swoje czyny, gdyż w chwili ich nagłośnienia po oskarżeniach kilku ofiar okazały się już przedawnione.

²⁹ Zob. np. manifest Olafa Stübena zatytułowany *Ich liebe Jungs* („Kocham chłopców”), opublikowany w: „Die Tageszeitung” z 16.11.1979, s. 3.

³⁰ A. Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, s. 225.

Innym świadectwem aktywności zwolenników legalizacji pedofilii w tym okresie jest apel francuskiego pisarza Gabriela Matzneffa, opublikowany w 1977 roku na łamach dzienników „Le Monde” oraz „Liberation”, zawierający wezwanie do zmiany kodeksu karnego w zakresie pedofilii. Jego opublikowanie było związane z procesem trzech pedofilów oskarżonych o seks z dziećmi. Apel ten podpisało kilkadziesiąt osób z grona intelektualnej francuskiej elity, m.in. aktywistka feministyczna, Simone de Beauvoir, filozofowie, Jean Paul Sartre i Jacques Derrida, oraz późniejszy założyciel organizacji „Lekarze bez granic” i szef MSZ Francji, Bernard Kouchner. Ten ostatni dzisiaj bagatelizuje to wydarzenie, stwierdzając: „To były inne czasy, inne zwyczaje”³¹. Inicjator petycji, Gabriel Matzneff, który sam został oskarżony o pedofilię, wprost wiąże swoją ówczesną postawę z rewolucją seksualną roku 1968. Komentując stawiane mu zarzuty, Matzneff stwierdził: „Uważam za głupie i ekstrawaganckie krytykowanie w 2020 roku czegoś, co zostało opublikowane trzydzieści, a nawet czterdzieści lat temu”³². Brzmi to dosyć dziwnie wobec faktu, że badanie pedofilii w Kościele w USA i innych krajach obejmowało czasokres ostatnich siedemdziesięciu lat.

Równie znamieny jest przypadek francusko-niemieckiego europarlamentarzysty, Daniela Cohn Bendita, który wszedł do Parlamentu Europejskiego z ramienia Zielonych – Wolnego Sojuszu Europejskiego i był przez pewien czas współprzewodniczącym tej frakcji. Był on jednym z przywódców majowych zamieszek w Paryżu w 1968, które uchodzą za wydarzenia symboliczne dla rewolucji

³¹ Szef MSZ Francji popierał pedofilię? „To były inne czasy”, <https://wgo-spodarce.pl/informacje/73930-szef-msz-francji-popierał-pedofilie-to-byly-inne-czasy> [dostęp: 13.06.2020].

³² Znany francuski pisarz Gabriel Matzneff oskarżany o pedofilię, <http://booklips.pl/newsy/znany-francuski-pisarz-gabriel-matzneff-oskarzany-o-pedofilie> [dostęp: 13.06.2020].

obyczajowej, a od 1994 roku – jednym z najbardziej wyrazistych lewicowych europarlamentarzystów. W wydanej w 1976 roku autobiografii pt. *Le Grand Bazar* Cohn Bendit otwarcie napisał: „Długo miałem ochotę pracować z dziećmi. W 1972 roku złożyłem podanie o pracę w alternatywnym [państwowym] przedszkolu we Frankfurcie nad Menem. Pracowałem tam ponad dwa lata. Mój nieustanny flirt z dziećmi szybko przyjął charakter erotyczny. Te małe pięcioletnie dziewczynki już wiedziały, jak mnie podrywać. (...) Kilka razy zdarzyło się, że dzieci rozpięły mi rozporek i zaczęły mnie głaskać. Reagowałem różnie zależnie od okoliczności, chociaż ich życzenie było dla mnie problematyczne. (...) Jednak jeśli nalegały, mimo wszystko i ja je głaskałem. Wtedy oskarżono mnie o perwersję³³”. Powołując się na Wilhelma Reicha, Cohn-Bendit deklaruje w swojej książce, że starał się pomagać dzieciom realizować ich własną seksualność³⁴. Kiedy w 2009 roku Cohn-Bendit został oficjalnie oskarżony o pedofilię, potrafił jedynie stwierdzić, że wśród wielu bzdur, jakie w latach siedemdziesiątych napisano na temat tzw. dziecięcej seksualności, niektóre były także jego autorstwa.

Inicjatywy na rzecz legalizacji pedofilii pojawiały się w latach siedemdziesiątych także w USA. W 1977 roku w Bostonie zostało założone stowarzyszenie o nazwie North American Man/Boy Love Association (NAMBLA). Organizacja zajmowała się propagowaniem prawa do relacji seksualnych między dorosłymi mężczyznami i chłopcami oraz obroną mężczyzn skazanych za pedofilię. Pedofilskie i efebofilskie relacje seksualne uznawano tu za wariant relacji homoseksualnych. Wielkie amerykańskie organizacje gejowskie dopiero w latach dziewięćdziesiątych zdystansowały się do NAMBLA.

³³ D.M. Cohn-Bendit, M. Lévy, J.M. Salmon, M. Sell, *Le grand bazar : entretiens avec Michel Lévy, Jean-Marc Salmon, Maren Sell*, Belfond, Paris 1975, s. 159.

³⁴ Tamże, s. 163.

W latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku podobne inicjatywy podejmowana były w innych krajach Zachodu, gdzie poglądy pedo- i efebofilskie spotykały się ze zrozumieniem, a nawet były uważane za postępowe i godne poparcia, czego wyrazem było umieszczenie ich w programach niektórych partii. W latach osiemdziesiątych niemiecka Partia Zielonych (Die Grünen) wpisała do swojego programu projekt legalizacji seksu dorosłych z nieletnimi. Do połowy lat osiemdziesiątych XX wieku istniała w Bundestagu wspólna Grupa Robocza Homoseksualistów i Pederastów (Bundesarbeitsgemeinschaft Schwule und Päderasten). Zdaniem części niemieckich posłów tamtego okresu nie należy umieszczać pedofilii w kodeksie karnym, gdyż – jak argumentowali – kontakty seksualne jako takie nie powinny być karane. Zwolennicy legalizacji pedofilii, szczególnie w formie pederastii, wskazywali wtedy na starożytną Grecję, gdzie aprobowano relacje seksualne dorastających chłopców z dorosłymi mężczyznami. Również dzisiaj czasami podkreśla się, że dorosłych mężczyzn należy uważać bardziej za mentorów i edukatorów niż za sprawców molestowania seksualnego³⁵. Takie szokujące poglądy, które w kontekście publicznej debaty o pedofilii w Kościele wydają się tym bardziej oburzające, nie są dzisiaj i nie były w niedawnej przeszłości wcale odosobnione.

Nie brakuje głosów, które mimo ujawniania coraz to nowych skandali pedofilskich, również dzisiaj opowiadają się za depatologizacją, a ostatecznie także depenalizacją pedofilii. Należał do nich np. amerykański psychiatra Richard Green (1936–2019), założyciel i wieloletni redaktor naczelny renomowanego czasopisma „Archives of Sexual Behavior”, który w przeszłości opowiadał się za usunięciem homoseksualizmu z rejestru zaburzeń. Jak argumentuje, trudno wykazać cechy psychopatologiczne u pedofilów, którzy nie stali się

³⁵ Zob. M. Lauder, *Pederasty*, s. 1110.

przestępcami lub pacjentami, gdyż, jak twierdzi, skłonności pedofilskie są także obecne u pewnego odsetka osób normalnych. Jego zdaniem, za depatologizacją pedofilii przemawia także występowanie zachowań pedofilnych w świecie zwierząt. Koronnym argumentem jest dla niego jednak rozpowszechnienie i akceptacja zachowań pedofilnych w różnych kulturach na przestrzeni wieków. Nietrudno dostrzec, że przytaczane przez Greena argumenty są niemalże identyczne z tymi, które pojawiały się w debacie na rzecz depatologizacji homoseksualizmu³⁶. W świetle genderowego spojrzenia na płęć rzeczywicie brakuje argumentów, by traktować pedofilię inaczej niż traktuje się każdą inną preferencję seksualną, stąd obecny rozbrat między środowiskami LGBT oraz tymi, które promują pedofilię, może być jedynie czasowy. Powrót do historycznego dziedzictwa, które przypomniano powyżej, kiedy obie społeczności działały wspólnie, wydaje się nieuchronny, gdyż logika genderowa nie pozwala na pryncypialne wykluczenie jakiegokolwiek preferencji seksualnej.

Warto w tym miejscu powrócić raz jeszcze do omawianych powyżej *Zasad Yogyakarty*. Zawarta w nich definicja orientacji seksualnej i tożsamości płciowej jest na tyle szeroka i skoncentrowana całkowicie na osobistych odczuciach, że w zasadzie nie wyłącza żadnej preferencji lub aktywności seksualnej, także pedofilskiej, kazirodczej, poligamicznej, poliamorycznej (jednoczesny związek z kilkoma partnerami), a nawet zoofilnej. W punkcie 6a *Zasad* zasygnalizowana zostaje wprowadzić granica „wieku przyzwolenia na stosunki płciowe”, jednak oznacza to jedynie, że gdyby społeczeństwo zaakceptowało np. legalność stosunków płciowych z dziećmi, nie wymagałoby to żadnej korekty w tekście *Zasad*. Pedofilia byłaby jedną z tożsamości płciowych obok innych.

³⁶ R. Green, *Is pedophilia a mental disorder?*, „Archives of Sexual Behavior” 31 (2002), s. 467–471.

BIBLIJNE WYPOWIEDZI DOTYCZĄCE HOMOSEKSUALIZMU I ZOOFILII

Chrześcijańska wizja płci musi uwzględniać świadectwo Biblii. Wprawdzie określenie, że chrześcijaństwo, obok islamu i religii możeszowej, jest „religią księgi”, należy uznać za nieprecyzyjne, jednak nie ulega wątpliwości, że jest ono „religią Słowa”, dla której pisma Starego i Nowego Testamentu mają kluczowe znaczenie. Chociaż nie są one traktowane, jak w islamie, jako literalne objawienie woli Bożej, ale jako słowo Boże zawarte w słowie ludzkim i dlatego podlegające interpretacji, to jednak na pewno nie są jedynie świadectwami przeszłości. Także więc w kwestii podejścia do seksualności zawierają one wypowiedzi, które chrześcijanie uważają za normatywne wskazówki.

Kiedy weźmie się pod uwagę świadectwo całej Biblii, można powiedzieć za Hanną-Barbarą Gerl-Falkovitz, że odrzuca ona trzy deformacje rozumienia ludzkiej seksualności. Pierwszą z nich jest diwinizacja (ubóstwienie) seksualności. W wielu kulturach obecne było przekonanie, że w ekstatycznej aktywności seksualnej wyraża się obecność bóstwa. Efektem takiego przekonania były różne formy rytualnej prostytucji, obecnej także w otoczeniu starożytnego Izraela. Drugą deformacją jest egocentryczna koncentracja na przyjemności, dla której osiągnięcia ludzie używani są jak przedmioty, a relacja między nimi zostaje urzeczowiona. Biblia jest jednak przeciwna także trzeciej deformacji, jaką jest przesadny idealizm, w ramach którego również dokonuje się swoistego „podziału” osoby na to, co duchowe oraz to, co cielesne (zwierzęce). Do tej ostatniej sfery miałyby należeć także obszar ludzkiej seksualności. W tym poglądzie, obecnym w różnych odsłonach również w niektórych nurtach myśli i duchowości chrześcijańskiej, szczególnie pierwszych chrześcijańskich

stuleci, znalazły odbicie koncepcje starożytnej Grecji, wraz z orfickim *dictum*, zgodnie z którym ciało (*soma*) jest dla duszy więzieniem/grobem (*sema*)³⁷.

Zawarte w Biblii wzmianki odnoszące się do omawianej przez nas problematyki nie są wprawdzie liczne, ale tym niemniej godne uwagi. W Biblii nie ma wprawdzie mowy o transgenderyzmie, jednak w Księdze Powtórzonego Prawa jest wzmianka dotycząca ubioru charakterystycznego dla każdej płci: „Kobieta nie będzie nosiła ubioru mężczyzny, ani mężczyzna ubioru kobiety; gdyż każdy, kto tak postępuje, obrzydły jest dla swego Boga Jahwe” (Pwt 22, 5). Kontekstem tego zakazu mogą być w pierwszej linii praktyki magiczne lub związane z kultem bogiń kananejskich. Bibliści wiążą z tym fragmentem niektóre teksty mezopotamskie dotyczące kultu Isztar, bogini wojny, płodności i zachowań seksualnych. W kulcie tym miało dochodzić do zmiany ról płciowych, a nawet do kastracji męskich kapłanów³⁸. W historii egzegezy fragment ten był także odnoszony do zachowania transwestytów.

Stary Testament zawiera natomiast kilka zasługujących na uwagę wypowiedzi dotyczących wprost homoseksualizmu i innych odmiennych zachowań seksualnych. Rekonstrukcja biblijnych wypowiedzi dotyczących homoseksualizmu daje dosyć jasny obraz: aktywność homoseksualna zostaje tu jednoznacznie potępiona jako zachowanie grzeszne: „Nie będziesz obcował z mężczyzną tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość!” (Kpł 18, 22; także 20, 13). Za klasyczny opis dotyczący tej problematyki uznaje

³⁷ Por. H.B. Gerl-Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Butzon/ & Becker, Kevelaer 2009, s. 184–186.

³⁸ Por. G. Braulik, *Deuteronomium II. 16,18–34,12*, Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, t. 28, Echter Verlag, Würzburg 1992, s. 161.

się fragment Księgi Rodzaju poprzedzający zniszczenie Sodomy i Gomory deszczem ognia i siarki. Mieszkający w Sodomie mężczyźni otoczyli dom Lota, w którym gościł on Bożych posłańców, zapowiadających zniszczenie miasta, i domagali się: „Wyprowadź ich do nas, abyśmy mogli z nimi obcować” (Rdz 19, 5). Właśnie uleganie homoseksualnej żądzy było symbolem grzeszności Sodomy, która spowodowała zgubę na miasto. Historia ta leży u podstaw dawnego określenia homoseksualizmu jako sodomii. Niektórzy egzegeci chcą osłabić wydźwięk tego fragmentu, twierdząc, że potępiony w nim nie został sam homoseksualizm, ale naruszenie prawa gościnności, uważanego w starożytności za święte. Jednak główne nurty tradycji egzegetycznej nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że przedmiotem potępienia jest tu aktywny homoseksualizm. Tak też zdaje się ten fragment interpretować autor nowotestamentalnego Listu Judy, który omawiając perspektywę wiecznej Bożej kary na grzeszników, wspomina Sodomę i Gomorę jako symbol tych, którzy zgrzeszyli, „oddawszy się rozpucie i pożądaniu cudzego ciała” (Jud 1,7)³⁹.

Starotestamentalną sankcją za grzech homoseksualizmu była śmierć. Surowość tej sankcji trzeba widzieć w kontekście innych wykroczeń, za które w Starym Testamencie przewidziano karę śmierci. Należały do nich nie tylko takie przewinienia, jak: bałwochwalstwo, cudzołóstwo czy kazirodztwo, ale nawet złorzeczenie rodzicom (Wj 21,17). Podobnie prostytutka sakralna, nie tylko kobiet, ale i mężczyzn (prostytutka homoseksualna), zostaje uznana za wyraz pogańskiego stylu życia, nie do pogodzenia z wiarą w Jahwe (Pwt 23,18). Niektórzy chcą złagodzić tę surową ocenę Starego Testamentu, wskazując na pozytywną ocenę relacji, jaka łączyła

³⁹ L. Hogan, *Homosexualität im Alten und Neuen Testament*, w: A. Laun (red.), *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 2001, s. 155.

Dawida z Jonatanem (1Sm 18,1-4), którą traktują jako relację homoerotyczną. Jednak opisy biblijne, które dosyć szeroko opisują bujne życie erotyczne Dawida oraz jego wyraźnie heteroseksualny popęd (opis uwiedzenia Batszeby – 2 Sm 11,2-27), nic nie wspominają o ewentualnych relacjach seksualnych między Dawidem i Jonatanem, a jedynie o ich mocnej przyjaźni⁴⁰.

Stary Testament zawiera także fragment odnoszący się do zoofilii. Kara śmierci czeka mężczyznę, który „obcuje cielesnie ze zwierzęciem, wylewając nasienie” (Kpł 20, 15), a także kobietę, która „zbliży się do jakiegokolwiek zwierzęcia, aby się z nim złączyć” (Kpł 20, 16). Fragmenty te następują w Księdze Kapłańskiej bezpośrednio po zakazie relacji homoseksualnych między mężczyznami.

Nowy Testament nie zawiera odniesień do transgenderyzmu czy zoofilii. Również teksty dotyczące homoseksualizmu nie są liczne, jednak za to całkowicie jednoznaczne. Wspólnoty nowotestamentalne nie przejęły wprowadzić dawnej sankcji za grzechy związane z homoseksualizmem, jednak w pełni zachowały ocenę etyczną tego typu aktywności. Jej odzwierciedleniem są listy św. Pawła oraz świadectwo związanej z nim tradycji. Dla św. Pawła akty homoseksualne podejmowane zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety, są owocem bałwochwalstwa i czynami niezgodnymi z naturą ludzkiej seksualności. Potępienie relacji lesbijskiej, które znajduje się w Liście do Rzymian (Rz 1, 26), nieczęsto występuje w literaturze antycznej. Jeżeli się w niej pojawia, to zazwyczaj jako dodatek do opisu męskiego homoseksualizmu. Tym bardziej zwraca uwagę wypowiedź św. Pawła, który potępienie relacji lesbijskich stawia na pierwszym miejscu, a dopiero w uzupełnieniu dodaje negatywną ocenę

⁴⁰ I. Himbaza, A. Schenker, J.B. Edart, *The Bible and the question of homosexuality*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, s. 41.

homoseksualnych relacji męskich. Negatywna ocena moralna aktów homoseksualnych pojawia się także w tzw. katalogach wad i cnót. Jest to znana w literaturze hellenistycznej forma napomnień etycznych. Wymieniając grupy osób, takich jak bałwochwalczy, cudzołożnicy, chciwcy czy pijacy, których czyny wykluczają z królestwa Bożego, Paweł wymienia także dwie grupy osób wykazujących zachowanie kojarzone z homoseksualizmem (1 Kor 6, 9). Najpierw są to *malakoi* (dosłownie: „miękczy”). To słowo używane było w odniesieniu do młodych mężczyzn lub chłopców, którzy wykazywali zachowania zniewieściałe i prostytuowali się z mężczyznami. Paweł wskazuje jednak także na grupę tych, którzy z takich usług korzystają – „mężczyzn współżyjących ze sobą” (*arsenokoitai*). Podobnie jako sprzeczne z nauką Ewangelii tego typu zachowania są traktowane w późniejszych, chociaż napisanych pod imieniem Apostoła Narodów, listach pasterskich. Wśród tych, którzy postępują wbrew zdrowej nauce autor Pierwszego Listu do Tymoteusza wylicza, bezpośrednio po cudzołożnikach, a przed handlarzami niewolników, również „mężczyzn współżyjących ze sobą” (1 Tym 1, 10)⁴¹.

We współczesnej dyskusji nie brak prób złagodzenia tego jednoznacznego biblijnego świadectwa. Próbuje się argumentować, że św. Paweł bądź to w ogóle nie ma na myśli relacji homoseksualnych, gdyż pojęcie *malakoi* miałoby się odnosić po prostu do łagodności i miękkości charakteru, bądź to ma na uwadze jedynie homoseksualne stosunki w kontekście zaspokajania żądzy (np. prostytucji), nie zaś samą homoseksualną dyspozycję i że nie mógł nic wiedzieć na temat homoseksualnej tożsamości. Jednak takie próby są nieprzekonujące.

⁴¹ Por. S. Hareźga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza, List do Tytusa*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t 14, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2018, s. 158.

Przeczy im zarówno kontekst wypowiedzi Pawłowych, w których użyto tych określeń, jak i fakt, że potępienie aktów homoseksualnych pojawia się właśnie w listach do wspólnot żyjących w Rzymie i Koryncie. Były to miasta znane ze swojej seksualnej swobody, która obejmowała także wszelkie formy stosunków homoseksualnych i pedofilnych (szczególnie relacje między dorosłymi mężczyznami i dorastającymi chłopcami) i nie ma powodu, by sądzić, że św. Paweł nie wiedział, o czym pisze. Oczywiście nie można zakładać, że ówczesne społeczeństwa dysponowały dzisiejszą wiedzą na temat ludzkiej seksualności, nie zmienia to jednak oceny moralnej zachowań homoseksualnych. Inni próbują zasadniczo relatywizować wypowiedzi biblijne na temat homoseksualizmu, traktując je jako tak ściśle związane z ówczesną kulturą i etyką, że zupełnie nie przystające do naszych czasów.

Ten argument dotyczy już szerszej kwestii, jaką jest pytanie o moc zobowiązującą wypowiedzi biblijnych na temat moralności dla współczesnego Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że niektóre wypowiedzi etyczne Biblii są tak dalece zależne od czasowych i kulturowych ram, w których powstały, że nie można ich traktować jako ponadczasowo obowiązujące. Trudno jednak uznać za takie świadectwo Biblii o relacjach homoseksualnych. Jego jednoznaczność i zgodność z całym biblijnym nauczaniem dotyczącym małżeństwa i rodziny każą traktować je jako aktualne i obowiązujące dla każdego, dla kogo Biblia nie jest jedynie antyczną literaturą, lecz źródłem Objawienia. Spór o biblijne wypowiedzi dotyczące homoseksualizmu, jaki toczy się w łonie różnych denominacji chrześcijańskich, ale też nurtów teologii judaistycznej, odzwierciedla nie tylko różne koncepcje etyczne, ale także różne nastawienie do autorytetu słowa Bożego.

JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKIE TRADYCJE RELIGIJNE WOBEC ROSZCZEŃ ŚRODOWISK LGBT

Rozmiary niniejszej książki nie pozwalają na obszerne omówienie wszystkich aspektów tej kwestii. Wspomniane zostaną jedynie stanowiska judaizmu oraz różnych denominacji chrześcijańskich wobec kwestii cywilnego i religijnego dopuszczania małżeństw homoseksualnych. W łonie wyznawców religii Mojżeszowej funkcjonuje szereg szkół i odłamów. Łączy je wprawdzie szacunek dla Tory – Bożego Prawa, jednak dzieli kwestia interpretacji jej przepisów.

Dla judaizmu ortodoksyjnego akceptacja małżeństw homoseksualnych jest nie do przyjęcia, gdyż Tora jednoznacznie potępia akty homoseksualne, określając je jako obrzydliwość i przewiduje za ich popełnienie najsurowsze kary. W łonie judaizmu konserwatywnego zdania w tej kwestii są na tyle podzielone, że chociaż oficjalnie dopuszcza się małżeństwa homoseksualne, to jednak dozwolony jest także sprzeciw wobec nich. Podstawą jest założenie, że Tora jest wprawdzie „natchniona przez Boga, ale nie jest niezmienna”⁴². Oznacza to, że może być interpretowana odmiennie w nowej sytuacji. Judaizm liberalny natomiast dopuszcza małżeństwa homoseksualne, nie tylko w formie państwowej instytucji, ale także religijnej celebracji.

W łonie wspólnot, które są owocem Reformacji, bardzo wyraźnie ujawnia się problematyka podejścia do tekstów biblijnych. Protestantyzm, dla którego jedną z podstawowych zasad teologii i życia z wiary była zawsze zasada prymatu Biblii – *sola Scriptura* (tylko Pismo), stał się jednocześnie środowiskiem, w którym pojawiła się

⁴² W. Homolka, *Jüdische Perspektiven zur Homosexualität*, w: T. Bauer, B. Höcker, W. Homolka, K. Mertes (red.), *Religion und Homosexualität*, Wallstein Verlag, Göttingen 2013, s. 59.

egzegeza historyczno-krytyczna. Dzięki tej metodzie, przejętej potem w zmodyfikowanej formie przez egzegezę katolicką, możliwe stało się nowe, głębsze rozumienie Objawienia. Jednocześnie jednak metoda ta stała się w niektórych środowiskach narzędziem dekonstrukcji wiary w normatywną moc tekstów biblijnych, szczególnie tych dotyczących moralności. Kościoły protestanckie nie mają struktury hierarchicznej, jak to jest w przypadku Kościoła katolickiego, dlatego też stanowisko poszczególnych wspólnot w odniesieniu do problemów społecznych i etycznych może być różne. Stare Kościoły protestanckie w krajach zachodnich zajmują generalnie liberalne stanowisko, uznając moralną dopuszczalność aktów homoseksualnych, błogosławiąc cywilne małżeństwa jedнопłciowe i dopuszczając do urzędów kościelnych kandydatki i kandydatów żyjących w takich związkach. Wyraźny dystans do takich rozwiązań zachowują za to wspólnoty protestanckie z krajów Europy Wschodniej i Afryki, a także niektóre nowe wspólnoty protestanckie, akcentujące znaczenie Biblii jako zobowiązującego słowa Bożego.

Tradycja prawosławna jest w ocenie aktywności homoseksualnej zgodna ze stanowiskiem Kościoła katolickiego. Tego typu zachowania są przez nią uznawane za grzeszne. Tradycja jest w tej kwestii jednobrzmiąca: akty homoseksualne, a tym bardziej pedofilskie, są czynami grzesznymi.

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie uczyniły z takiej postawy wobec homoseksualizmu swój znak rozpoznawczy. Jedno z najstarszych świadectw – *Didache*, czyli *Nauka Dwunastu Apostołów* – zawiera obok zakazu oddawania się rozpucie jeszcze dodatkową specyfikację: „Nie będziesz uwodził chłopców”⁴³. Starochrześcijań-

⁴³ Didache 2, 2. Dawniejsze wydania *Didache* tłumaczyły wyrażenie *me paidophthorēseis* jako „Nie będziesz sromocił chłopiąt” (*Nauka Dwunastu Apostołów*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1, tłum. A. Lisiecki, Fischer i Majewski, Poznań 1924, s. 24) lub też „Nie będziesz znieprawiał dzieci” (*Didache*

skie i średniowieczne autorytety, takie jak np. Klemens z Aleksandrii (150–215), Augustyn (354–430) czy Tomasz z Akwinu (1225–1274), jednomyślnie potępiają homoseksualizm jako przeciwny prawu naturalnemu.

Mimo to w ostatnich dziesięcioleciach również w Kościele katolickim pojawiają się głosy sprzyjające środowiskom LGBT. Konflikt w gronie teologów, ale także wiernych, który pojawił się na tym tle, przedstawiany bywa w typowo lewicowy sposób jako konflikt dwóch zwalczających się obozów: „dobrych «liberałów» lub «progressistów» versus złych «konserwatystów» lub «tradycjonalistów»”⁴⁴. Ta charakterystyka w żaden sposób nie odzwierciedla złożoności dziedzictwa katolickiej tradycji i wynikających z niej implikacji moralnych, pasuje jednak do schematu walki przeciwieństw (dawnej marksistowskiej walki klas), która na zawsze została wpisana do lewicowego sztambucha.

W trakcie nadzwyczajnego synodu dotyczącego rodziny, który odbył się w Watykanie w 2014 roku, pojawiły się propozycje, by – jak argumentowano – docenić wartości, jakie niosą z sobą partnerskie związki homoseksualne. Kościół w Niemczech, który w 2019 roku zainicjował tzw. Drogę Synodalną, której celem jest nie tylko wypracowanie nowych dróg głoszenia Ewangelii w specyficznej sytuacji Kościoła w Niemczech, ale jego agenda obejmuje także propozycje zmian w katolickiej etyce seksualnej. Wśród zgłoszonych postulatów znalazło się docenienie szacunku i odpowiedzialności, jakie są obecne w relacjach homoseksualnych i postulat zmiany dotychczasowego nauczania, zgodnie z którym akty homoseksualne są grzechem. Pojawiły się też propozycje kościelnego błogosławienia par

czyli Nauka Dwunastu Apostołów, tłum. J. Jankowski, Kunczewicz i Hofman, Warszawa 1923, s. 12).

⁴⁴ G. Weigel, *The irony of modern catholic history*, s. 176.

homoseksualnych i celebracji ich zaślubin⁴⁵. Jak się twierdzi, byłoby to wyjście naprzeciw współczesnej kulturze, która w pełni akceptuje relacje homoseksualne. Propozycje te spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem Stolicy Apostolskiej.

Nie sposób w tym kontekście nie zadać zasadniczego pytania, o coraz większy wpływ globalnej kultury na refleksję teologiczno-moralną. Ojcowie Kościoła (szczególnie Justyn) w czasie początkowej konfrontacji nauki chrześcijańskiej z etyką i filozofią pogańską nazywali niektóre jej elementy „ziarnami słowa” (*logoi spermatikoi*), czyli śladami Objawienia w wierzeniach kultur pogańskich. Teologia katolicka zna także pojęcie „miejsca teologicznego” (*locus theologicus*). Chodzi o impulsy spoza wspólnoty wierzących, które ukazują nowe aspekty Bożej woli lub czynią ją jeszcze bardziej wyraźną w nowej sytuacji. Nie ulega też wątpliwości, że różne zjawiska i tendencje obecne w kulturze stanowiły w ciągu wieków ważne impulsy dla doprecyzowania, uwyrażniania a niekiedy także korekty katolickiej nauki moralnej. Zawsze jednak Kościół poddawał takie tendencje próbie rozeznania w świetle swojej wiary, a przede wszystkim Objawienia. „Miejsca teologiczne” nigdy nie były traktowane jako nowe miejsca Objawienia czy wręcz jako konkurencja dla Objawienia. Obecnie odnosi się wrażenie, że tak się właśnie dzieje. To kultura jest traktowana jako miejsce tworzenia miarodajnych poglądów,

⁴⁵ Jednym z niemieckich teologów moralności, który promuje tego rodzaju podejście, jest Stephan Goertz. Twierdzi on, że wobec rozpadu utrwalonych tożsamości płciowych ekspresja męskości i kobiecości stała się zadaniem dla ludzkiej wolności. Por. S. Goertz, *Aufgaben der Freiheit, Thesen zum Ende gesicherter Geschlechtsidentitäten*, w: T. Hoppe (red.), *Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit*, Herder, Freiburg–Wien 2008, s. 184–185. Goertz poparł ponadpartyjny projekt *Ehe für alle* („Małżeństwo dla wszystkich”), którego efektem było przyznanie parom jedнопłciowym na terenie Niemiec w 2017 r. statusu małżeństwa. Por. S. Goertz, *Zwischen Ablehnung und Anerkennung. Katholische Stellungnahmen zur gleichgeschlechtlichen Ehe in Deutschland*, „Family Forum” 7 (2017), s. 37–54.

do których Kościół powinien się dostosować, pod rygorem pozostawania z tyłu za postępem. Idealna dla zwolenników takiego podejścia byłaby sytuacja, gdyby teologia nie tylko zaakceptowała miarę współczesnej kultury, ale nawet dostarczyła dla niej teologicznych uzasadnień. Kwestią zasadniczą jest zatem pytanie o to, co stanowi dla nauczania moralnego Kościoła normatywny punkt odniesienia: panująca kultura czy też Boże Objawienie?

Gdyby chciał szukać źródeł tej niepewności, jaka ogarnia coraz liczniejszych teologów, ale i pasterzy Kościoła, to trzeba by wskazać na jedną z koncepcji teologii moralnej, jaka została spopularyzowana w okresie posoborowym, szczególnie w niemieckojęzycznej i anglojęzycznej literaturze teologicznej. Chodzi o koncepcję określaną jako „autonomia moralna w chrześcijańskim kontekście” (*autonome Moral im christlichen Kontext*)⁴⁶. Punkt wyjścia tej koncepcji był niewątpliwie właściwy: chodziło o dowartościowanie niezbywalnej odpowiedzialności pojedynczej osoby za swoje wybory moralne. Zgodnie z moralnością katolicką każdy człowiek powinien postępować zgodnie z osądem swojego sumienia. Jednocześnie jednak Kościół zawsze uczył, że pewny osąd sumienia jest wprowadzić normą najbliższą⁴⁷ (*norma proxima moralitatis*), tzn. osobiście zobowiązującą tu i teraz, jednak nie jest normą najwyższą ani nieomylną. Stąd każdy jest odpowiedzialny nie tylko *wobec* własnego sumienia, ale także *za* stan swojego sumienia. Powinnością moralną jest konfrontowanie swojego sumienia z obiektywnymi wymogami moralności, jakie są zawarte w Objawieniu i nauczaniu Kościoła.

⁴⁶ Por. D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagentreue der theologischen Ethik*, „Orientierung” 40 (1976), s. 31–34. Za klasycznego autora tego nurtu uznaje się niemieckiego teologa moralności, Alfonsa Auera (*Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1971).

⁴⁷ VS 60.

W ramach koncepcji autonomii moralnej ta druga część nauki moralnej Kościoła pozostaje w cieniu i jest nierzadko wiązana z rzekomo autorytarnym narzucaniem wierzącym norm moralnych przez Magisterium. Indywidualne sumienie jest tu traktowane nie tylko jako najbliższa, ale także jako najwyższa i ostateczna norma moralna, której nikt nie powinien podważać. Nauce Kościoła można co najwyżej przyznać rangę konsultacyjną. Zobowiązujące pozostają pochodzące z Objawienia ogólne normy moralne, jak np. przykazanie miłości Boga i bliźniego, natomiast wszystkie biblijne normy szczegółowe są traktowane jako próby konkretyzacji woli Bożej, tak mocno związane z okolicznościami czasu i kultury, że mogą mieć dzisiaj jedynie aproksymatywne znaczenie⁴⁸. Objawienie i Tradycja mogą wiązać człowieka jedynie w odniesieniu do norm dotyczących życia duchowego, pobożności i zbawienia (niem. *Heilsethos*), natomiast normy moralne, dotyczące relacji międzyludzkich i obszaru świeckiego (*Weltethos*), są ściśle zależne od racjonalnych uzasadnień, rachunku dóbr, a – w odniesieniu do konkretnych sytuacji – pozostawione ostatecznie sumieniu i odpowiedzialności pojedynczego wierzącego. Nie oznacza to negacji Boga, ale jest On postrzegany nie tyle jako Prawodawca, ile jako Ten, który powierzył świat autonomicznym wyborom człowieka⁴⁹.

Zdaniem wielu krytyków propozycja ta na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci uległa tak daleko idącej ewolucji, że obecnie nie różni się zasadniczo od koncepcji tzw. etyki sytuacyjnej. Trudno się dziwić, że w kwestii moralnej oceny homoseksualizmu jednoznacznie negatywna ocena zarówno Biblii, jak i Tradycji Kościoła zostaje tu przesłonięta przez racjonalne, jak się zdaje, argumenty zwolenników ideologii LGBT, a rozstrzygnięcia w tej materii są ostatecznie pozostawione ocenie pojedynczego wierzącego.

⁴⁸ Por. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, Kösel, München ⁴1985, s. 228–232.

⁴⁹ Tamże, s. 85–92.

WYPOWIEDZI MAGISTERIUM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Niezależnie od dyskusji i kontrowersji w gronie teologów i wier-nych świeckich miarodajny dla katolików pozostaje głos Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W ostatnich dziesięcioleciach Magisterium Kościoła katolickiego wielokrotnie wypowiadało się zarówno na temat homoseksualizmu, jak i ideologii związanej z genderowym spojrzeniem na płęć. Stanowisko Kościoła na ten temat w kontekście katolickiego spojrzenia na płęć zostało zaprezentowane w dokumencie Kongregacji Wychowania Katolickiego *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* (1975), który został wydany w burzliwym czasie rewolucji obyczajowej drugiej połowy XX wieku. Ze szczególną uwagą odnosił się do tej tematyki również papież Jan Paweł II, najpierw w swoim cyklu katechez środowych, opublikowanych później jako teologia ciała w tomie *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*⁵⁰, a później także w swoim nauczaniu skierowanym do rodzin, jak np. w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (1981) czy w *Liście do rodzin* (1994). W 1995 roku, w którym odbyła się Konferencja ds. kobiet w Pekinie, gdzie do dyskursu społeczno-politycznego zostało wprowadzone pojęcie *gender*, Papieska Rada ds. Rodziny wydała dokument pt. *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*. Do kluczowych dokumentów prezentujących nauczanie Kościoła na temat oceny moralnej relacji homoseksualnych należą dokumenty Kongregacji Nauki Wiary: skierowany do biskupów *List o duszpasterstwie osób*

⁵⁰ Jednym z wydań tych katechez jest opatrzona komentarzami i wydana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1998–2001, pod redakcją T. Stycznia, czterotomowa edycja zatytułowana *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*.

homoseksualnych (1986) czy też dokument zatytułowany *Omosesualitá. Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych* (1992). Nauczanie to zostało także zebrane i zwięźle wyrażone w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (1992), w numerach 2357, 2358 oraz 2359.

Miarodajne pozostaje oparte na wielowiekowym nauczaniu Kościoła podstawowe stwierdzenie, że akty homoseksualne „z samej swojej wewnętrznej natury są nieuporządkowane”⁵¹. W *Katechizmie* określa się je jako sprzeczne z prawem naturalnym i wykluczające dar życia oraz niewynikające z prawdziwej uczuciowej i płciowej komplementarności. Stąd „w żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane”⁵². Jednak na tym *Katechizm* nie poprzestaje. Podkreśla się w nim jednocześnie powinność traktowania osób homoseksualnych z szacunkiem, współczuciem i delikatnością oraz unikania jakiegokolwiek niesłusznej dyskryminacji. Wreszcie *Katechizm* stwierdza, że osoby homoseksualne wezwane są do czystości. „Dzięki cnotom panowania nad sobą, które uczą wolności wewnętrznej, niekiedy dzięki wsparciu bezinteresownej przyjaźni, przez modlitwę i łaskę sakramentalną, mogą i powinny przybliżyć się one – stopniowo i zdecydowanie – do doskonałości chrześcijańskiej”⁵³. Dla środowisk LGBT nauczanie Kościoła katolickiego jest dalece nieakceptowalne, traktowane jako wyraz paternalizmu, gdyż w miejsce wymaganej pełnej akceptacji relacji homoseksualnych zawiera wezwanie do czystości i panowania nad sobą.

Wśród nowszych wypowiedzi Magisterium Kościoła na ten temat warto wskazać na dokument Kongregacji Nauki Wiary pt. *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między*

⁵¹ KKK 2357.

⁵² Tamże.

⁵³ KKK 2359.

osobami homoseksualnymi z 2003 roku W dokumencie odrzucona zostaje ponownie zarówno akceptacja związków homoseksualnych, jak i niesprawiedliwa dyskryminacja osób o skłonnościach homoseksualnych. W dokumencie wzywa się wiernych, by powstrzymali się od jakiegokolwiek formy współpracy w tworzeniu i wprowadzaniu w życie praw legalizujących tego typu związki. W przypadku przymusu współdziałania na poziomie wykonawczym katolicy powinni „odwołać się do prawa odmowy posłuszeństwa z pobudek sumienia”⁵⁴. W dokumencie wskazuje się także na to, że ewentualna adopcja dzieci przez pary homoseksualne jest wobec nich aktem przemocy, „w tym sensie, że wykorzystuje się ich bezbronność dla włączenia ich w środowisko, które nie sprzyja ich pełnemu rozwojowi ludzkiemu”⁵⁵.

Nowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła dotyczą już bezpośrednio sporu z perspektywą genderową, coraz bardziej obecną nie tylko w dyskursie filozoficznym, ale także w polityce i kulturze. Ważny w tym kontekście jest wydany przez Kongregację Nauki Wiary *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004). Dokument zawiera analizę sytuacji w kontekście podejścia do płci i wskazuje na dwie niepokojące tendencje, charakterystyczne dla współczesnej myśli feministycznej i genderowej. Pierwszą stanowi strategia poszukiwania władzy. Jest ona wprawdzie reakcją na nadużycie władzy wobec kobiet w przeszłości, jednak próba zniwelowania tych nadużyć przez przeakcentowanie rywalizacji płci, jest błędna. Druga tendencja jest bezpośrednią konsekwencją powyższego procesu. By uniknąć

⁵⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi*, nr 5, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html [dostęp: 8.01.2021].

⁵⁵ Tamże, nr 7.

hegemonii jednej czy drugiej płci, próbuje się wykreślić różnice między nimi, uznane za efekt warunków historyczno-kulturowych. Jak stwierdzają autorzy dokumentu, w takim zrównaniu różnica cielesna, zwana płcią, zostaje zminimalizowana, natomiast wymiar kulturowy, zwany rodzajem, jest uznany za nadrzędny i pierwszorzędny. Wizja antropologiczna, która pozwala osiągnąć równouprawnienie kobiety, wyzwala ją od wszelkiego determinizmu biologicznego, w ostateczności prowadzi do ideologicznego podważenia wartości rodziny w jej naturalnej cesze dwubiegunowości rodzicielskiej, to znaczy tworzonej przez ojca i matkę oraz do wytworzenia modelu seksualności polimorficznej, a więc zrównania homoseksualizmu z heteroseksualizmem. Tego typu koncepcje znacznie przekraczają problematykę podnoszoną przez feminizm. Mają one swoje źródło w coraz bardziej obecnym we współczesnej antropologii „dążeniu osoby ludzkiej do wyzwolenia się od swoich uwarunkowań biologicznych. Według tej perspektywy antropologicznej natura ludzka nie zawierałaby w sobie cech, które przynależałyby jej w sposób absolutny: każda osoba mogłaby albo nawet powinna by konstituować się według swego upodobania”⁵⁶.

Do nowszych wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego na ten temat należy opublikowana w 2019 roku instrukcja Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego pt. *„Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę”. Z myślą o drodze dialogu na temat kwestii gender w edukacji*⁵⁷. Chociaż głównym punktem instrukcji są kwestie wychowawcze, to jednak dokument zawiera także analizę podejścia

⁵⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, nr 3, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 8.

⁵⁷ Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, *„Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę”. Z myślą o drodze dialogu na temat kwestii gender w edukacji*, <https://ekai.pl/dokumenty/stworzyl-ich-jako-mezczyzne-i-kobietę-z-myślą-o-drodze-dialogu-na-temat-kwestii-gender-w-edukacji> [dostęp: 2.07.2020].

genderowego oraz główne elementy katolickiego podejścia do płci. Zdaniem autorów dokumentu „trzeba uwzględnić różnicę między ideologią gender z jednej strony, a całym obszarem badań nad płcią społeczno-kulturową podjętych przez nauki humanistyczne”⁵⁸. Problemem nie jest tu samo rozróżnienie wymiaru biologicznego i kulturowego płci, bo to rozróżnienie znała od zawsze nauka Kościoła. Na tym poziomie możliwy jest dialog między chrześcijańskim podejściem do płci a innymi koncepcjami. Prawdziwym problemem jest postulat rozdzielenia i uniezależnienia od siebie tych dwóch wymiarów. Jego efektem, któremu zdecydowanie przeciwstawia się Kościół, jest pogląd, w ramach którego „liczy się absolutna swoboda samostanowienia i decyzje sprecyzowane przez każdą jednostkę, zależnie od okoliczności każdego związku emocjonalnego”⁵⁹.

Najnowszą wypowiedzią Magisterium na tematy związane z postulatami środowisk LGBT jest opublikowany 22 lutego 2021 r. dokument Kongregacji Nauki Wiary, mający charakter *responsum ad dubium* – odpowiedzi na wątpliwość – czy dopuszczalne jest błogosławienie związków osób tej samej płci. Na to pytanie kongregacja udziela odpowiedzi jednoznacznie negatywnej. W uzasadnieniu stwierdza się, że relacje, które mają być błogosławione muszą być „obiektywnie i pozytywnie ukierunkowane na otrzymanie i wyrażenie łaski, w funkcji planów Boga wpisanych w stworzenie i w pełni objawionych przez Chrystusa Pana. Dlatego tylko te rzeczywistości, które same w sobie są skierowane na słuźenie tym planom, są zgodne z istotą błogosławieństwa udzielanego przez Kościół”⁶⁰. Nie spełniają

⁵⁸ Tamże, nr 6.

⁵⁹ Tamże, nr 13.

⁶⁰ Kongregacja Nauki Wiary, „*Responsum ad dubium*” *odnośnie udzielania błogosławieństwa związkom osób tej samej płci*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_pl.html [dostęp: 24.05.2021].

tego warunku zarówno związku osób tej samej płci, jak też stałe heteroseksualne związki partnerskie niebędące małżeństwem. Jak stwierdzono w dokumencie, Bóg „nie błogosławi i nie może błogosławić grzechu: On błogosławi grzesznika, aby ten uznał, że jest częścią Jego planu miłości i pozwolił się przemienić przez Niego”⁶¹. W dokumencie przypomina się jednocześnie konieczność traktowania osób o skłonnościach homoseksualnych z delikatnością i szacunkiem. Jednocześnie podkreśla się, że możliwe jest udzielenie błogosławieństwa pojedynczym osobom homoseksualnym, które wyrażają pragnienie życia zgodnego z nauką Kościoła, jednak zawsze tak, aby nie powstała wątpliwość, jaki związek jest przez Kościół uważany za zgodny z wolą Stwórcy⁶².

Do postulatów środowisk LGBT, szczególnie do problemu homoseksualizmu i kwestii genderowej, odnosili się także ostatni papieże. Analizując ich wypowiedzi, należy na początku zaznaczyć, że nie każda wypowiedź papieża jest tym samym wypowiedzią Magisterium Kościoła. Od oficjalnych dokumentów (adhortacji, encyklik, przemówień) należy odróżnić wywiady i prywatne rozmowy papieża. Nawet jeżeli zostaną one upublicznione, pozostają prywatnymi opiniami papieża. Oczywiście w świecie mediów społecznościowych mają one również swoje znaczenie, jednak, jak to w odniesieniu do swojej trylogii o Jezusie Chrystusie (dzieła przecież teologicznego, a jednak zawierającego prywatne poglądy papieża) zaznaczył Benedykt XVI, w odniesieniu do nich „każdemu wolno mieć odrębne zdanie”⁶³.

⁶¹ Tamże.

⁶² W odpowiedzi na ten dokument zwolennicy roszczeń środowisk LGBT w Niemczech zorganizowali akcję błogosławienia związków jedнопłciowych w kościołach pod hasłem „Miłość zwycięży” (*Liebe gewinnt*). W akcję włączyła się część parafii i duchownych katolickich przy (milczącej, a czasami publicznie wyrażanej) aprobacie części biskupów i sprzeciwie innych.

⁶³ Benedykt XVI, *Przedmowa*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* (JROO, t. VI/1), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 128.

Na krótko przed swoją renuncjacją (tak prawo kanoniczne określa zrzeczenie się urzędu przez papieża), w wygłoszonym 19 stycznia 2013 roku przemówieniu do członków Papieskiej Rady *Cor Unum* (a więc wypowiedzi oficjalnej), papież Benedykt XVI mówił o „cieniach zasłaniających plan Boży”. Jak zaznaczył, chodzi o błędną koncepcję antropologiczną, która wraca do starożytnego materializmu hedonistycznego i wiąże go z technologicznym prometeizmem⁶⁴. Benedykt XVI odniósł się także wprost do ideologii genderowej, stwierdzając: „To, że Kościół powtarza swoje wielkie »tak« dla godności i piękna małżeństwa jako wiernego i płodnego wyrazu sojuszu między mężczyzną a kobietą, zaś »nie« dla takich filozofii, jak gender, wynika z faktu, że wzajemność między kobiecością a męskością jest wyrazem piękna natury, jakiej pragnął Stwórca”⁶⁵.

W odróżnieniu od swoich poprzedników papież Franciszek bywa nierzadko postrzegany jako osoba o lewicowej wrażliwości, a więc także przychylna postulatam środowisk LGBT. Należy jednak przyrzeć się bliżej tej obiegowej opinii, analizując jego wypowiedzi. Trudno byłoby nazwać papieża Franciszka przyjacielem podejścia genderowego. W wydanej w 2016 roku adhortacji *Amoris laetitia* – a ta jest dokumentem magisterialnym, a nie prywatną wypowiedzią – papież określa koncepcję opartą na idei płci kulturowej wprost jako ideologię, która ukazuje „społeczeństwo bez różnic płciowych i banalizuje podstawy antropologiczne rodziny”⁶⁶. W jej kontekście nie waha się on mówić w wielu innych wypowiedziach o „ideologicznej kolonizacji”⁶⁷, polegającej m.in. na narzucaniu programów

⁶⁴ http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130119_pc-corunum.html [dostęp: 19.10.2020].

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ AL 56.

⁶⁷ Papież Franciszek wyraził się w ten sposób wielokrotnie, m.in. podczas spotkania z biskupami w ramach wizyty apostolskiej do Polski, 27 lip-

wychowawczych zgodnych z żądaniami mniejszości seksualnych. W jednym z przemówień papież nazywa radykalne niweczenie różnicy płci, a więc także przymierza między mężczyzną i kobietą, „utopią rodzaju nijakiego”⁶⁸ i podkreśla, że jest ona niewłaściwą reakcją na błędne wyakcentowanie różnic między płciami, którego efektem było np. dyskryminowanie kobiet. W adhortacji *Amoris laetitia* papież Franciszek sięga do relacji końcowej Synodu o Rodzinie, jaki odbył się w Rzymie w 2014 roku, stwierdzając, że „odnośnie do projektów zrównywania związków osób homoseksualnych z małżeństwem nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny”⁶⁹. Przeciwwstawia się też zdecydowanie wszelkim naciskom ze strony organizacji międzynarodowych na Kościoły lokalne w krajach ubogich, zmierzających do tego, by uzależnić pomoc finansową od wprowadzenia praw ustanawiających małżeństwo między osobami tej samej płci”⁷⁰.

Franciszek nie ukrywa natomiast swojej osobistej życzliwości wobec osób należących do mniejszości seksualnych, co wyrażał niejednokrotnie w wywiadach i spotkaniach. Szerokim echem medialnym odbiła się wypowiedź papieża Franciszka z 29 lipca 2013 roku z konferencji prasowej na pokładzie samolotu, w drodze

ca 2016 r. oraz w konferencji prasowej na pokładzie samolotu w drodze powrotnej z podróży apostolskiej do Gruzji i Azerbejdżanu, 2 października 2016: <https://www.niedziela.pl/arttykul/24921/Franciszek-gender---to-kolonizacja> [dostęp: 19.10.2020]. Por. także J. Wróbel, *Transseksualizm z perspektywy eklezjalnej*, „Family Forum” 6 (2016), s. 116–117.

⁶⁸ Franciszek, *Przeciw materializmowi technokratycznemu. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Pro Vita*, 5 października 2017, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/pro-vita_05102017.html [dostęp: 19.10.2020].

⁶⁹ AL 251.

⁷⁰ Tamże.

powrotnej po wizycie apostolskiej w Brazylii z okazji Światowych Dni Młodzieży. Na pytanie o podejście Kościoła do gejów i lesbijek, Franciszek stwierdził najpierw, że trzeba rozróżniać między homoseksualną tendencją, homoseksualnymi aktami oraz homoseksualnym lobby. Papież przypomniał też zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* nauczanie Kościoła o grzeszności aktów homoseksualnych. Natomiast w odniesieniu do księży-homoseksualistów stwierdził: „Jeśli ktoś jest homoseksualistą i z dobrą wolą poszukuje Boga, kimże jestem, by go oceniać?”. Wypowiedź ta zaczęła niejako żyć własnym życiem. Uznano ją za zapowiedź zmiany podejścia Kościoła katolickiego do problemu homoseksualizmu. Miała ona oznaczać papieskie przyznanie racji tym, którzy subiektywną ocenę swojego sumienia uważają za przewyższającą obiektywne racje etyczne. Powstały nawet publikacje zawierające tę wypowiedź papieża w tytule⁷¹, których autorzy opowiadają się za całkowitym etycznym i teologicznym zrównaniem aktywności homoseksualnej z heteroseksualną, jako pełnoprawnym wariantem stworzenia oraz za dostosowaniem do tej wizji katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie. Tymczasem słowa powyższe odnosiły się do pytania o los konkretnego kapłana, który okazał się homoseksualistą. W tym samym wywiadzie Franciszek stwierdził, że prawdziwym problemem jest lobbowanie na rzecz homoseksualizmu, czego trudno nie odnieść do ideologii LGBT.

W wielu innych wypowiedziach papież Franciszek dokonuje podobnego rozróżnienia: jednoznacznie zachowuje dotychczasowe katolickie podejście do problemu homoseksualizmu, a jednocześnie podkreśla wolę nie odtrącania i nie potępienia poszczególnych osób homoseksualnych. W tym też duchu papież wypowiadał się

⁷¹ S. Goertz, *Wer bin ich ihn zu urteilen? Homosexualität und katholische Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015.

w czasie spotkania z rodzicami osób ze środowiska LGBT, podkreślając, że „Bóg kocha wasze dzieci, ponieważ są one dziećmi Boga”⁷². W czasie spotkań, rozmów i wywiadów papież wskazuje na to, że należy poznać konkretne uwarunkowania każdego pojedynczego człowieka: zaprosić go do zaufania Bogu i życia z wiary, a przede wszystkim – obdarzyć miłością, jak zresztą każdego człowieka, który czuje się odrzucony.

W jednej z wypowiedzi umieszczonej w opublikowanym w roku 2020 filmie dokumentalnym o papieżu Franciszku, którego autorem jest Jewgienij Afiniejewski, papież powiedział, że osoby homoseksualne mają prawo do bycia w rodzinie. Są dziećmi Boga i mają prawo do rodziny. Wypowiedź ta została przez media światowe odczytana jako wsparcie papieża dla projektów prawnej regulacji związków jedнопłciowych. Niektórzy przywołali w tym kontekście podobne stanowisko, które Jorge Maria Bergoglio, jeszcze jako arcybiskup Buenos Aires, miał wyrazić w czasie debaty nad legalizacją małżeństw homoseksualnych w Argentynie. Prawna regulacja homoseksualnych związków partnerskich miała wtedy stanowić swego rodzaju alternatywę dla propozycji podniesienia ich do rangi małżeństwa. Kiedy jednak Argentyna w 2010 roku jako pierwszy kraj Ameryki Południowej podniosła związki homoseksualne do rangi małżeństwa, kard. Bergoglio skrytykował tę regulację jako atak na Boży plan dotyczący człowieka. W jednej z dawnych rozmów z rabinem Abrahamem Skórką Bergoglio stwierdził, że prawne upodobnienie takiego związku do rangi małżeństwa stanowi „odbieranie małżeństwu wartości i regres antropologiczny”⁷³. Podkreślił wtedy także, że adopcja

⁷² *Papież Franciszek spotkał się z rodzicami osób LGBT. Padły ważne słowa*, <https://wiadomosci.wp.pl/papiez-franciszek-spotkal-sie-z-rodzicami-osob-lgbt-padly-wazne-slowa-6555433515731488a> [dostęp: 20.10.2020].

⁷³ Kardynał Jorge Bergoglio, Rabin Abraham Skórka, *W niebie i na ziemi*, Znak, Kraków 2013, s. 130–131.

dzieci przez takie pary byłaby równoznaczna z wyrządzeniem im szkody. W dwa tygodnie po premierze wyżej wspomnianego filmu rzecznik Stolicy Apostolskiej zdementował zamiar poparcia przez papieża prawnej regulacji tych związków. Ojcu Świętemu miało chodzić jedynie o to, by takie osoby zostały zaaprobowane przez rodziny, a nie o poparcie dla zamiaru zakładania przez nie własnych rodzin w ramach związków jednopłciowych⁷⁴.

Warto w tym kontekście przytoczyć wypowiedzi papieża Franciszka pochodzące z wywiadu, jakiego papież udzielił Fernando Prado na temat życia konsekrowanego. Franciszek wyraził w nim swój niepokój w odniesieniu do faktu, że wśród kapłanów i osób konsekrowanych są osoby homoseksualne. „Homoseksualizm jest kwestią bardzo poważną (...). Można więc odnieść wrażenie, że w dzisiejszym społeczeństwie homoseksualizm jest w modzie, w jakimś stopniu wpływa to nawet na życie Kościoła”⁷⁵. Papież podtrzymał jednocześnie stanowisko wyrażone już przez Benedykta XVI w 2005 roku, by „osób o zakorzenionej tendencji homoseksualnej nie przyjmować do posługi kapłańskiej ani do zgromadzeń zakonnych. Posługa kapłańska i życie konsekrowane nie są dla nich”⁷⁶. Pewna wieloznaczność w słowach i gestach papieża Franciszka sprawia, że są one interpretowane przez komentatorów liberalnych jako wyraz sympatii nie tylko dla osób z mniejszości seksualnych (co jest bezsporne), ale także dla ideologii LGBT⁷⁷.

⁷⁴ J. Manicki, *Franciszek popiera związki homoseksualne? Watykan zaprzecza*, <https://www.o2.pl/informacje/franciszek-popiera-zwiazki-homoseksualne-watykan-zaprzecza-6571384891439904a> [dostęp: 2.11.2020].

⁷⁵ *Siła powołania. O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*. Papież Franciszek w rozmowie z Fernando Prado CMF, Święty Wojciech, Poznań 2018, s. 96–97.

⁷⁶ Tamże, s. 97.

⁷⁷ Słowa papieża Franciszka, zdające się popierać prawną regulację związków jednopłciowych, wywołały falę komentarzy i ostry sprzeciw niektórych

Oficjalne stanowisko Magisterium Kościoła katolickiego bywa przedstawiane jako wieczna negacja postępu w imię przestarzałej i nieprzystającej do współczesnej wiedzy doktryny. Taki zarzut nie dziwi, skoro – jak wyżej pokazano – nowy tęczy świat, jaki jest konstruowany przez liberalne środowiska polityczne, naukowe i medialne, jest pokłosiem ideologii rewolucyjnej, która zakłada ostry podział na prześladowanych i prześladowców, i w ramach której stanowisko liberalne jest przedstawiane jako ściśle naukowe. Prawdą jest, że Kościół wielokrotnie wypowiadał swój sprzeciw, a więc także zdecydowane „nie”, wobec współczesnego deprecjonowania ludzkiej cielesności i seksualności, tak jaskrawo manifestującego się w ramach podejścia genderowego oraz ideologii LGBT. Jednak rewersem tej negacji jest podkreślenie znaczenia ludzkiej cielesności i opartego na niej afirmatywnego podejścia do płci i ludzkiej seksualności.

IDEOLOGIA LGBT A KATOLICKA TEOLOGIA CIAŁA

Podczas gdy rewolucja seksualna doprowadziła do dekonstrukcji miłości seksualnej i przekształciła ją – jak powiada George Weigel – w „jeszcze jeden sport kontaktowy”⁷⁸, próbę wyrażenia chrześcijańskiej wizji płciowości nowym językiem podjął Jan Paweł II w cyklu

hierarchów kościelnych. Najbardziej prominentny został wyrażony w oświadczeniu kard. Gerharda Müllera, byłego przewodniczącego Kongregacji Nauki Wiary. Zob. Kard. Gerhard Müller: *Musimy być wierni Słowu Boga, nie prywatnym opiniom papieża*, <https://www.pch24.pl/kard-gerhard-muller--musimy-byc-wierni-slowu-boga--nie-prywatnym-opiniom-papieza,79353,i.html> [dostęp: 26.10.2020].

⁷⁸

G. Weigel, *The irony of modern catholic history*, s. 206.

katechez środowych. Przez kilka lat (1979–1984) w czasie cotygodniowych audycji analizował różne wymiary ludzkiej cielesności i płciowości. Wielokrotnie użył w swoich wystąpieniach zwrotu „teologia ciała” i tak też została nazwana całościowa wizja cielesności, płciowości i seksualności Jana Pawła II, która stanowi reлектurę i pogłębienie katolickiej tradycji. W nawiązaniu do tego podejścia można pokazać głębokie różnice między tą koncepcją człowieka i płci a rozumieniem płci, do którego odwołują się środowiska LGBT.

W przeszłości katolicy etycy i teologowie podejmowali dyskusję z wieloma, również skrajnie odmiennymi, systemami myślowymi. Nie ulega więc wątpliwości, że także w tym obszarze powinno dojść do dialogu. Nie może on jednak polegać na zamazywaniu głębokich różnic, ale od ich ukazania powinien się rozpocząć. Z racji rozmiarów niniejszej książki nie jest możliwe szersze opisanie tej problematyki, warto jednak przynajmniej nakreślić jej główne kontury.

Odmienna koncepcja osoby ludzkiej

Jak już wcześniej podkreślano, sprzeciw Kościoła katolickiego wobec ideologii LGBT odnosi się nie tylko do pojedynczych kwestii etycznych oraz regulacji prawnych, ale przede wszystkim do rozumienia osoby ludzkiej. Spór dotyczy zatem w głównej mierze kwestii adekwatnej antropologii.

W odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek, większość zapytanych stwierdziłaby zapewne, że człowiek składa się z ciała i duszy, a jakaś część optowałaby za tym, że człowiek, jak inne istoty żywe, jest jedynie materią. W klasycznej filozofii temu pierwszemu pogładowi nadano nazwę dualizmu (łac. *dualis* – podwójny), temu drugiemu zaś – monizmu (gr. *monos* – jedyny). Zgodnie z dawnymi koncepcjami dualistycznymi postrzegano osobę ludzką jako

istotę złożoną z komponentu materialnego (ciało) i pozamaterialnego (dusza), przy czym obydwie te elementy nie tylko nie były ze sobą ściśle powiązane, ale były sobie przeciwstawne lub wręcz wrogie. Według teorii monistycznych zaś – zarówno dawnych, jak i współczesnych – całe człowieczeństwo zawiera się jedynie w komponencie materialnym, jak to ma miejsce w ramach materializmu⁷⁹. Odmianą podejścia dualistycznego, bardzo popularną we współczesnej dyskusji antropologicznej, jest pogląd, według którego w osobie można wprowadzić – jak dotychczas – wyróżnić dwa elementy, jednak nie ma już mowy o komponencie duchowym, gdyż obydwa elementy są pochodzenia materialnego. Dominującym elementem jest umysł, natomiast drugi element – cielesność – stanowi biologiczny substrat, który dla tożsamości osoby jest drugorzędny lub wręcz zupełnie nieistotny. Ta wersja dualizmu, która rezygnuje z pojęcia duszy, daje się bez problemu powiązać z monizmem materialistycznym, dla którego ludzki umysł, mimo że jest zdolny do świadomych i wolnych decyzji, jest jedynie produktem materii, funkcją mózgu, i stąd nie ma żadnego wymiaru duchowego⁸⁰. Podejście genderowe może być określone jako rodzaj radykalnej filozofii świadomości, opartej bądź na dualistycznej koncepcji człowieka (tam gdzie uznaje się istnienie duszy), bądź też na materialistycznym monizmie (tam gdzie istnienie duszy jest odrzucane).

Chociaż wielu utożsamia chrześcijańską wizję osoby ludzkiej z podejściem dualistycznym, autentycznie chrześcijańska koncepcja człowieka jest inna. Chociaż uznaje ona istnienie w osobie ludzkiej dwóch nieredukowalnych do siebie wymiarów: cielesnego i duchowego, a więc odrzuca wszelki monizm, to jednak nie jest też dualizmem. Osoba ludzka jest tu jednością cielesno-duchową – *anima*

⁷⁹ Znacznie rzadziej występuje pogląd, który sprowadza istotę człowieczeństwa jedynie do komponentu duchowego, zwany spirytualizmem.

⁸⁰ Zob. J. Wróbel, *Tożsamość bioetyki katolickiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 195–199.

*et corpore unus*⁸¹, a nie – jak w klasycznym dualizmie – luźną zbitką dwóch ostatecznie obcych sobie elementów.

Najważniejszą konsekwencją takiego myślenia o człowieku jest uznanie niezbywalnej i wrodzonej godności każdej ludzkiej istoty. Godzien szacunku i ochrony jest *każdy* człowiek i *cały* człowiek – tak można by sformułować podstawową chrześcijańską zasadę etyki społecznej. *Każdy człowiek* – niezależnie od stadium rozwoju i wieku, stanu zdrowia, społecznej przydatności, życiowej historii, jest osobą, czyli istotą, której wartość tak przewyższa znaczenie innych istot żywych i rzeczy, że nigdy nie może być traktowana wyłącznie jako środek do celu, gdyż jest celem samym w sobie. *Cały człowiek* – a więc nie tylko te cechy, które stanowią o wyższości ludzkiego gatunku, jak samoświadomość istnienia w czasie, umiejętność posługiwania się abstrakcyjnymi pojęciami, zdolność do wartościowania moralnego itp., ale także cielesny wymiar osoby. Ciało nie jest dodatkiem do osoby, plasteliną, z której ludzki duch mógłby formować dowolnie kształt swojej cielesności i posługiwać się nią jako narzędziem do realizacji swoich celów, zależnie od okoliczności i chwilowych preferencji. „Nie można tego ciała sprowadzać do wymiarów czystej materii. Jest bowiem *ciałem* «*uduchowionym*», podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd można go nazwać *duchem* «*ucieleśnionym*»”⁸². Podkreślenie godności osobowej *każdego* człowieka chroni zarówno przed perspektywą zawężoną do klanu, społecznej lub ekonomicznej klasy, jak i religijnej grupy lub jakkolwiek zdefiniowanej mniejszości. Wyakcentowanie godności *całego* człowieka kontrastuje natomiast z próbami jakiegokolwiek redukcjonizmu antropologicznego, również tymi, którymi nacechowana

⁸¹ KDK 14.

⁸² Jan Paweł II, *List do rodzin*, 2 lutego 1994, nr 19, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 88.

jest perspektywa genderowa, przyznająca jednostce prawo do dowolnego kształtowania swojej tożsamości seksualnej. Konflikt między katolicką wizją ludzkiej natury a wizją człowieka właściwą dla ideologii LGBT można, za Servaisem Pinckaerse, wyrazić w ten sposób: „Słynna maksyma starożytnych *sequi naturam* (podążaj za naturą) traci swoje znaczenie; zamiast niej wyłania się nowa wizja: *dominare naturam* (panuj nad naturą)”⁸³.

Argumentacja właściwa dla tego aspektu chrześcijańskiej antropologii nie jest ściśle powiązana z wiarą religijną i może zostać zaakceptowana jako podejście racjonalne, odpowiadające cielesno-duchowej naturze osoby ludzkiej. Taka wizja jest jednak mocno wspierana przez wiarę religijną i refleksję teologiczną, przez co uzyskuje dalsze pogłębienie i ostateczne uzasadnienie. Ludzka natura jest w teologii postrzegana jako ucieleśniona myśl Stwórcy, a nie jedynie przypadkowy efekt przemian ewolucyjnych. Ludzkie „bycie stworzeniem” (w języku niemieckim używany jest termin *Kreatürlichkeit* – „stworzoneść”) oznacza, że człowiek w swojej cielesno-duchowej strukturze nie jest efektem przypadkowego działania sił przyrody, ale ucieleśnieniem Bożej myśli. Całe stworzenie, a człowiek w szczególności, nosi w sobie – jak to określił kard. Joseph Ratzinger – „język Logosu”, i to nie tylko w wymiarze matematycznym (jest uporządkowane i dzięki temu też poznawalne) i estetycznym (jest piękne), ale także moralnym (jest dobre). Język ten może zostać odczytany, dzięki czemu możliwe jest sformułowanie właściwych człowiekowi celów i obowiązków moralnych⁸⁴. Oczywiście nie ozna-

⁸³ S. Pinckaers, *Morality: The Catholic View*, s. 69.

⁸⁴ Por. Benedikt XVI, *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstaltete Internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz*, 12 lutego 2007, w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html [dostęp: 21.10.2020].

cza to, że sensy i znaczenia ludzkiej płciowości mogą być odczytane bezpośrednio ze zjawisk, uwarunkowań i faktów przyrodniczych. Nie mamy tu do czynienia z dyktaturą biologii, ale – by użyć modnej współcześnie kategorii – z konsekwentną logiką ekologiczną.

Tradycja prawa naturalnego nie była wolna od tego rodzaju zawężeń i nie zawsze potrafiła się ustrzec przed zbyt szybkim i bezrefleksyjnym przechodzeniem z poziomu faktów (tego, co jest) na poziom powinności (tego, co powinno być). W filozofii zwykło się mówić w takich przypadkach o tzw. błędzie naturalistycznym. Aby go uniknąć, rozum ludzki musi przejść długą drogę od doświadczenia moralnego i analizy cielesno-duchowej struktury osoby do formułowania norm moralnych. Jak to wyraził Jan Paweł II, osoba „prowadzona przez światło rozumu i wspomagana przez cnotę odkrywa we własnym ciele znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie, zgodnie z mądrym zamysłem Stwórcy”⁸⁵. Obawa przed popełnieniem błędu naturalistycznego nie powinna jednak skłaniać ku przeciwnej skrajności. Chociaż bowiem natura ludzka nie jest „nieruchoma”, statyczna, to jednak nie istnieje także coś takiego jak dowolna kultura, pozbawiona korzeni w rzeczywistości cielesnej. Takie podejście oznaczałoby inny błąd, który Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz określiła jako „błąd normatywistyczny”⁸⁶. Jest nim arbitralne formułowanie normatywnego wymiaru ludzkiej seksualności, bez jakiegokolwiek odniesienia do cielesnej rzeczywistości.

Do „języka Logosu” należy także fakt dwoistości płci. Podkreślanie istotnego znaczenia cielesności wypływa z jednej z fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej – prawdy o Wcieleniu Syna Bożego. Wyrażając prawdę o wcieleniu Słowa (Logosu), autor prologu Ewangelii św. Jana wybiera spośród dostępnych w języku

⁸⁵ VS 48.

⁸⁶ H.B. Gerl-Falkovitz, *Gender: eine Theorie auf dem Prüfstand*, s. 359.

greckim pojęć właśnie 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 płcią. Prawda o Wcieleniu stanowi jeden z zasadniczych czynników, kształtujących chrześcijańskie podejście do ciała ludzkiego⁸⁷.

Odmierna koncepcja płci

Jak wcześniej wskazano, kluczową tezą genderowej koncepcji płci jest założenie, że dotychczasowe spojrzenie na płć zostało skonstruowane poprzez trwającą przez wieki narrację. Nie jest zatem związane z naturą, gdyż ta jest rzekomo „niema”, jeśli chodzi o wymiar normatywny. Ciało nie ma już własnego znaczenia, a jest jedynie pasywnym przedmiotem, na którym umysł dowolnie „nadpisuje” znaczenie, jakie wybiera. Cieleśność zostaje zredukowana do rangi wymienialnego kostiumu teatralnego, a ciało staje się subpersonalne, a więc niejako jest umieszczone poza osobą.

Zgodnie z takim podejściem to dotychczasowa kultura i będąca pod jej wpływem medycyna sformułowały granice etyczne oddzielające zachowania normalne (heteroseksualne i właściwe) od paranormalnych (nieheteroseksualnych i niewłaściwych). Dotychczasowa koncepcja płci jest zatem w ramach podejścia genderowego społeczno-kulturowym konstruktem, który musi zostać poddany dekonstrukcji.

Właśnie w takiej tezie tkwi największa słabość podejścia genderowego. Założenie, że dotychczasowa wizja płci związana z płcią

⁸⁷ P. Henrici, *Meta-Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen*, s. 325–326.

biologiczną jest jedynie patriarchalnym konstruktem społecznym, który obok innych konstruktów społecznych, np. religii, wspiera opresyjne struktury uniemożliwiające swobodne wyrażanie seksualności, trzeba mianowicie odnieść także do samej wizji genderowej. Jeżeli tak jest, że koncepcja człowieka wraz z jego płciową tożsamością jest jedynie konstruktem, to takim konstruktem jest także idea gender i wynikające z niej roszczenia mniejszości seksualnych. Jeżeli bowiem płeć nie jest już związana z *biologią*, nie jest także związana z szeroko rozumianą *tradycją*, w żaden sposób nieograniczoną do jednej *religii* i *kultury*, ani też nie jest też związana z *intuicją* ogromnej większości ludzi obecnie żyjących, to pozostaje ona jedynie kolejnym konstruktem, którym usiłuje się zastąpić dotychczasowy konstrukt. Jaki autorytet ma jednak rozsądzić, który z nich jest właściwy? Dlaczego nagle cały dotychczasowy dorobek nauki, kultury i religii musi zostać zastąpiony nowym podejściem? Jeżeli rzeczywistość jest konstruowana, to czy istnieje jeszcze jakiś „wspólny świat”, bez którego trudno mówić o prawach człowieka jako człowieka? Najslabszym elementem podejścia genderowego pozostaje jego autoreferencyjność: chce on być ostatecznym kryterium rozstrzygającym nie tylko dla wszystkich innych podejść, ale także dla siebie samego.

Drugim poważnym zastrzeżeniem wobec genderowego podejścia do płci jest fakt, że nie tylko przekracza ono twarde dane uzyskane przez medycynę, ale chce je w pewnym sensie unieważnić, czyniąc je co najwyżej punktem wyjścia, ale nie punktem odniesienia w ustalaniu tożsamości seksualnej jednostki. Jednak, jak zauważa Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bezspornym, pierwotnym faktem jest fakt żywego ciała, a dopiero potem można ewentualnie mówić o „nadpisanej” tożsamości, a nie odwrotnie⁸⁸. Tym, co nie ulega wątpliwości,

⁸⁸ H.B. Gerl-Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch*, s. 178–179

jest odmienność genetyczna i generatywna mężczyzn i kobiet oraz związane z tym specyficzne i odróżniające cechy męskiej/kobiecej cielesności. Można wprowadzić zmodyfikować zachowanie, można również tak zmienić autoprezentację, by przypominała cechy innej płci, ale już modyfikacja ciała jest możliwa jedynie w ograniczonym zakresie. Możliwe jest jedynie chirurgiczne usunięcie bądź też pewna rekonstrukcja cech danej płci, jednak niemożliwa jest modyfikacja genetyczna całego organizmu.

Nieliczne przypadki osób, u których w miejsce układu chromosomów płciowych charakterystycznego dla mężczyzn (XY) oraz kobiet (XX) powstają inne kombinacje, jak np. XXY czy też XXX, nie są dowodem na wielość płci, ale przypadkami zaburzeń chromosomowych. Z genetycznego punktu widzenia możliwa jest jedynie binarność (dwojakość) płci – męskiej i żeńskiej – oraz przypadki mniejszych czy większych zaburzeń tej dwojakości. Także zmiana właściwej dla danej płci gospodarki hormonalnej organizmu jest możliwa jedynie w ograniczonym stopniu. Jest ona odmienna w ciele mężczyzny i kobiety, również w kontekście życia seksualnego. Różnica płci wyraża się również w fizjologii poczęcia i rodzenia, która zakłada dwoistość płci (dwie odmienne gamety rozrodcze). Nie da się także zanegować różnic w budowie mózgu mężczyzn i kobiet, ujawniających się w zróżnicowaniu mechanizmów sterujących zachowaniami seksualnymi i emocjami. Na poziomie charakteru i emocji istnieją różne odcienie tej dwoistości: mężczyźni wykazujący bardziej kobiece cechy temperamentu i reakcje oraz kobiety bardziej męskie w zachowaniach i reakcjach emocjonalnych. Nie znosi to jednak podstawowej dwoistości płci.

Podjęcie teologiczne harmonizuje z tymi danymi empirycznymi. Jeżeli człowiek jest cielesno-duchową jednością, to płeć pozostaje konstytutywnym wymiarem każdej osoby, co nie znaczy, że można definiować człowieka wyłącznie w perspektywie ukie-

runkowania popędu seksualnego. Chociaż w teologii dogmatycznej ludzka dusza bywa często postrzegana jako aseksualna, to jednak jako *forma* indywidualnego ludzkiego ciała uzyskuje ona trwałą i nieodwołalną seksualną konotację. Jak powiada Jan Paweł II, płeć pełni funkcję „osobotwórczą”, co pokazuje, „jak głęboko człowiek przy całej swej duchowej samotności, przy całej jedyności i niepowtarzalności właściwej osobie, ukonstytuowany jest przez ciało jako «ten» i «ta»”⁸⁹. Fundamentalna różnica między katolicką teologią ciała a ideologią LGBT w kwestii podejścia do płci polega na tym, że z katolickiego punktu widzenia „[c]złowiek jest podmiotem nie tylko przez samo-świadomość i samo-stanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało”⁹⁰.

W perspektywie teologicznej dwoistość płci jest wyrazem stworzenia na obraz i podobieństwo Boga, przy czym nie chodzi tutaj o naiwny antropomorfizm, jakoby Bóg był istotą płciową, ale o podkreślenie powołania człowieka do bytowania w dialogicznej wspólnotcie. Podobieństwo do Boga zawiera się we wzajemnym dopełnianiu się obydwu płci. Do istoty człowieka należy więc konieczność i potrzeba wyjścia ku drugiej osobie i dopełnienia, którego człowiek nie osiąga inaczej, jak tylko dając siebie drugiemu w bezinteresownym darze⁹¹.

W perspektywie teologii ciała dwoistość płci nie jest postrzegana jako antagonizm. Nie oznacza ona w żadnym wypadku odmienności gatunkowej, ale stanowi podwójny wariant bycia człowiekiem⁹², a jednocześnie odzwierciedla podstawowy wymiar samorealizacji

⁸⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, 2001, s. 42.

⁹⁰ Tamże, s. 34.

⁹¹ 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.

⁹² J. Splett, *Männlich und weiblich erschaffen*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»” 35 (2006), s. 331.

osoby. Ta samorealizacja dokonuje się jedynie poprzez miłość, a więc wyjście ku drugiej osobie. Dwupłciowość staje się w ten sposób ikoną ludzkiej transcendencji jako fundamentalnej potrzeby, 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 męskość i kobiecość nie w charakterze zagrożenia, prowadzącego nieuchronnie do konkurencji i dyskryminacji. Odmienność ta prowadzi raczej do wzajemnej fascynacji i komplementarności.

W teologii ciała pojęcie komplementarności męczyzny i kobiety odgrywa istotną rolę: są oni dla siebie „drugim «ja» we wspólnym człowieczeństwie”⁹³. 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”⁹⁴. Jan Paweł II używał dla wyrażenia tego aspektu pojęcia *oblubieńczego* wymiaru płci. Stąd każda banalizacja dwoistości płci jako rzeczywistości nieistotnej, drugorzędnej, a nawet wtórnie wytworzonej i stanowiącej strukturę ucisku społecznego, jest diametralnie odmienna od chrześcijańskiej wizji płciowości. Wizja ta podkreśla nigdy nie anulowany, mimo ludzkiej grzeszności, prazamiar 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”⁹⁵. Ten istotny wymiar przeży-

⁹³ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, 31 maja 2004, nr 6, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html [dostęp: 10.02.2021].

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

stencji (istnienia „dla”), 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 od genderowej banalizacji płci i płynącej zeń dowolności.

Oczywiście również chrześcijańska wizja płci zakłada, że dar ludzkiej seksualności musi być kultywowany. Inaczej nie stanie się elementem sprzyjającym uszczęśliwiającym relacjom międzyosobowym i ogólnie – szczęśliwemu życiu. Tutaj właśnie jest miejsce, w którym możliwa jest dyskusja z podejściem genderowym. Jednak, chociaż nie istnieje wprawdzie sztywna i we wszystkich szczegółach dookreślona natura ludzka, nie będzie adekwatną także kultura, która byłaby rozwijana dowolnie, bez odniesienia do natury. Nie ulega wątpliwości, że w odczuwaniu ludzkiej seksualności ważną rolę odgrywa komponent kulturowy, który do pewnego stopnia jest plastyczny. Jednak kulturowe kształtowanie tożsamości seksualnej nie może być dowolne, zależne jedynie od woli indywiduum.

Odmienna koncepcja małżeństwa i rodziny

Celem projektu równouprawnienia związków jedнопłciowych, będącego sztandarowym projektem środowisk LGBT, jest uzyskanie dla nich takiego samego społecznego szacunku i przywilejów, jakimi cieszy się heteroseksualne małżeństwo. Nie chodzi jedynie o zabieg włączenia w dawną instytucję nowego typu związków, ale byłby on równoznaczny z całkowitą zmianą, z redefinicją samego pojęcia małżeństwa, tak żeby mogłoby ono być otwarte na wizję płci promowaną przez ideologię LGBT. Warto zdać sobie sprawę

z istotnej różnicy między związkami homoseksualnymi a heteroseksualnymi, którą dostrzegają nie tylko krytycy ideologii LGBT, ale nie ukrywają jej też jej zwolennicy, włącznie z prominentnymi działaczami środowisk LGBT. Do tych ostatnich należy Martin Dannecker (1942–), seksuolog, a jednocześnie jeden z czołowych organizatorów i działaczy współczesnego ruchu gejowskiego w Niemczech. Podkreśla on z jednej strony zdolność do tworzenia przez homoseksualnych mężczyzn trwałych związków, z drugiej strony jednakże twierdzi, że „związki partnerskie homoseksualnych mężczyzn są w większym stopniu, niż to jest w przypadku heteroseksualnych, niemonogamiczne”⁹⁶. Dannecker, który już w czasie rewolucji obyczajowej w Niemczech otwarcie przyznawał się do swojej homoseksualnej orientacji, nie sądzi, by można było tę niemonogamiczność utożsamiać z promiskuityzmem (rozwiązłością seksualną). Głęboko zakorzeniona skłonność do promiskuityzmu oznacza, jak twierdzi, że dana osoba z racji swojej konstrukcji psychicznej nie jest zdolna do długotrwałej relacji seksualnej i odczuwa wewnętrzny przymus zmiany partnerów seksualnych. Zdaniem Danneckera należy taką sytuację odróżnić od relacji między homoseksualnymi mężczyznami, którzy żyją w stałej relacji partnerskiej z jednym partnerem, a jednocześnie są gotowi na przygodne kontakty seksualne z innymi przypadkowymi partnerami. Ta pierwsza, czyli relacja ze „stałym przyjacielem”, zaspokaja obok potrzeb seksualnych przede wszystkim potrzeby emocjonalne, jak potrzebę czułości i bezpieczeństwa, natomiast przygodne relacje seksualne dają szybkie seksualne zaspokojenie. Nie brak także danych innych seksuologów wskazujących na znacznie większą liczbę partnerów seksualnych u mężczyzn

⁹⁶ M. Dannecker, *Homosexualität*, 1: Zum Problemstand, w: W. Korff, L. Beck. P. Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, t. 2, Güterloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, s. 226.

homoseksualnych w porównaniu z mężczyznami heteroseksualnymi. Na podstawie własnych badań seksuolog, Zbigniew Izdebski, podaje średnią liczbę około dwustu partnerów w przypadku statystycznego geja, co jest przez niego określane jako specyficzna, przyjęta w środowisku gejowskim „forma obyczajowości”⁹⁷. Wobec takiego podejścia nie sposób nie zadać pytania, co taka koncepcja ma wspólnego z małżeństwem? Owszem nie brakuje również dzisiaj propozycji „poliamoryzmu” i „otwartych” małżeństw heteroseksualnych, w ramach których małżonkowie, obok siebie nawzajem, mają także innych seksualnych partnerów i – jak deklarują – przygodne kontakty seksualne nie naruszają ich wzajemnych relacji. Jednak po co w takim przypadku mówić o małżeństwie, opartym na trwałości i wyłączności, które miałyby być chronione i obdarzone przywilejami przez państwo? Przynajmniej z katolicką wizją małżeństwa nie ma to nic wspólnego.

Katolickie podejście do małżeństwa różni się od propagowanego przez społeczność LGBT przede wszystkim tym, że wskazuje na strukturę i cele, które nie są zależne jedynie od subiektywnych preferencji, a więc nie są umowne. Owszem, może ono być określone jako konserwatywne, jednak słowo to wymaga głębszego wyjaśnienia. W odróżnieniu od genderyzmu, na którym oparta jest ideologia LGBT, chrześcijaństwo nie odrzuca ukształtowanej przez wieki historii i kultury jako opresyjnej matrycy, z której należy wyzwolić

⁹⁷ Por. Z. Izdebski, *Homoseksualizm to nie jest choroba!*, <https://menway.interia.pl/seks-i-zwiazki/partnerstwo/news-homoseksualizm-to-nie-jest-choroba,nld,593050> [dostęp: 1.07.2020]. Niektórzy podają liczbę nawet 750 partnerów w przypadku mężczyzn homoseksualnych. Zob. J. McTavish, *Same-Sex attraction and priesthood*, „Ethics & Medics” 44 (2019), nr 4, s. 1, https://static1.squarespace.com/static/5e3ada1a6a2e8d6a131d1dcd/t/5e7e2aa5b4d27021653b998b/1585326759586/EM_April2019_FINAL.pdf [dostęp: 30.12.2020].

społeczeństwa. Słowo *conservare* oznacza ‘ocalić’, ‘zachować’ to, co cenne i wartościowe.

Kościół jest świadomy obciążającego dziedzictwa historycznego i kulturowego w odniesieniu do małżeństwa, wraz z niektórymi zwyczajami, normami, schematami i koncepcjami, które w świetle współczesnej świadomości mogą zostać określone jako struktury grzechu. Te muszą być wyrugowane lub skorygowane. Musi się dokonać oczyszczenie z wszystkiego, co w ciągu wieków wykrzywiało wizję miłości małżeńskiej. Odnosi się to niewątpliwie w szczególności do statusu kobiety, ale także do szacunku dla dzieci, a przede wszystkim do samej koncepcji ludzkiej seksualności. Jednak klasyczna wizja małżeństwa i rodziny zawiera także wiele elementów, które muszą zostać ocalone, jeśli ma przetrwać kultura szacunku dla człowieka. Nie można się np. zgodzić na propagowany w narracji środowisk LGBT negatywny obraz tradycyjnego małżeństwa i rodziny jako źródła zagrożeń i opresyjnych stereotypów⁹⁸. Ten skrajnie jednostronny osąd ma sprawić wrażenie, że problemem jest przymusowa heteronormatywność, która niewystarczająco dowartościowuje odmienności. Takie podejście kontrastuje w sposób diametralny ze spojrzeniem właściwym dla chrześcijańskiej kultury ciała. Komplementarność płci wymaga, by małżeństwo było związkiem mężczyzny i kobiety, a nie związkiem dwóch lub też dowolnej liczby osób dowolnej płci. „Nie oznacza to, że osoby homoseksualne często nie są szlachetne i nie czynią daru z samych siebie”⁹⁹. Nie da się jednak porównać takiej relacji do małżeństwa.

⁹⁸ Por. M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: A. Jucewicz, M. Machinek, *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn 2009, s. 108–109.

⁹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *List o duszpasterstwie osób homoseksualnych. List do biskupów Kościoła katolickiego*, 1 października 1986, nr 7, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 299.

Wobec redefinicji pojęcia małżeństwa, usilnie promowanej w kontekście ideologii LGBT, utraciło swoją oczywistość także pojęcie rodziny. Mówiąc i pisząc o rodzinie, trzeba dzisiaj koniecznie zaznaczyć, czy chodzi o rodzinę opartą na trwałej więzi między jedną kobietą i jednym mężczyzną, czy też pojmujemy się rodzinę w myśl sloganu: „istnieją różnorodne formy rodziny”¹⁰⁰. Osoby określające siebie akronimem LGBT żyją w rodzinach swego pochodzenia i tych rodzinnych więzów nikt nie ma zamiaru ich pozbawiać. Należy je jednak odróżnić od rzekomego prawa do traktowania homoseksualnego związku, któremu przyporządkowane są dzieci jako rodziny w normatywnym. Środowiska LGBT reklamują prawo do „posiadania dzieci” przez pary jedнопłciowe jako rodziny w normatywnym sensie tego słowa. Dziecko ma się tu stać nie tylko elementem osobistego spełnienia partnerów, ale przede wszystkim potwierdzeniem, że społeczeństwo zaakceptowało tę alternatywną formę rodziny. Jeśli dzieci pojawiają się w parach jedнопłciowych, to z oczywistych względów nie może być mowy o wspólnym ich zrodzeniu przez partnerów. Przeszkodą nie jest tu jedynie cielesna dysfunkcja (taka zdarza się także u par heteroseksualnych), ale zasadnicza i całkowicie nieuleczalna niepłodność relacji homoseksualnej. Dzieci pozostające pod opieką par jedнопłciowych pochodzą albo z poprzednich, heteroseksualnych związków, w jakich te osoby żyły, albo zostają przysposobione (jeśli jest to prawnie dozwolone), bądź też pojawiają się na drodze specyficznej „zewnętrznej usługi”, polegającej na zapłodnieniu kobiety żyjącej w związku lesbijskim przez mężczyznę spoza tego związku lub w efekcie heterologicznego (z gametami obcego dawcy) zapłodnienia *in vitro*.

O tym, że nie są to jedynie teoretyczne dywagacje świadczy np. konferencja dla męskich par homoseksualnych pragnących mieć

¹⁰⁰ Zasady Yogyakarty, zasada 24.

dzieci, która odbyła się (online) w Brukseli w dniach 7–8 listopada 2020 roku. W ramach konferencji kilkadziesiąt placówek specjalizujących się w zapłodnieniu *in vitro* oferowało chętnym parom gejów swoje usługi, poczynwszy od dawstwa gamet rozrodczych, aż do macierzyństwa zastępczego. Dodatkowo uczestnicy konferencji mogli uzyskać szczegółowe informacje prawne na temat obejścia przeszkód prawnych w realizacji tego celu¹⁰¹. Wobec całkowitej biologicznej niemożności naturalnego poczęcia dzieci przez pary jednopłciowe, trudno nie odnieść wrażenia, że były to swego rodzaju „targi”, na których przedmiotem usług i transakcji finansowych były właśnie potencjalne dzieci.

Związek jednopłciowy nigdy nie jest i nie będzie naturalnym środowiskiem dla rozwoju dzieci. Oczywiście również w kontekście związków heteroseksualnych dzieci czasami wzrastają w warunkach dalekich od optymalnych: czy to ze względu na śmierć, czy rozwód rodziców, czy to ze względu na to, że są oni niekiedy dalecy od ideału, bywają wręcz okrutni i mają swoje trudne historie życia i zranienia. Czymś innym są jednak zdarzające się dysfunkcje instytucji, która sama w sobie jest najodpowiedniejszym miejscem rozwoju dzieci, a czymś innym jest stwarzanie i prawne sankcjonowanie środowiska, które nie odpowiada najgłębszym potrzebom rozwojowym dzieci. Do tych potrzeb należy przede wszystkim wzrastanie w ramach stabilnej więzi ojca i matki.

W perspektywie katolickiej nauki społecznej rodzina (oparta na heteroseksualnym małżeństwie) należy do tych społecznych rzeczywistości uplasowanych między pojedynczą jednostką a państwem, które można uznać za „instytucje naturalne”. Instytucja ta przyjmuje wprawdzie różny kształt, w zależności od kultury i cza-

¹⁰¹ *Brüsseler Konferenz 2020: Möglichkeiten der Elternschaft für schwule Männer in Europa*, <https://www.menhavingbabies.org/surrogacy-seminars/brussels/deutsch> [dostęp: 18.12.2020].

sów, jednak istotny jest zawsze element generatywny – wydawanie na świat nowych pokoleń dzięki naturalnej komplementarności płci małżonków, wychowanie zrodzonych dzieci oraz przygotowanie ich do życia społecznego. Państwo powinno uznać pierwotność tej instytucji i chronić ją w interesie całego społeczeństwa, gdyż żadna społeczność nie byłaby w stanie – ze względów zarówno finansowych, jak i logistycznych oraz psychologicznych – zastąpić rodziny w jej funkcji socjalizacyjnej. Przekonały się o tym boleśnie społeczeństwa porewolucyjne, w których zgodnie z totalitarnymi projektami próbowano zniszczyć naturalną tkankę rodziny. Próba redefinicji rodziny, jaka obecnie dokonuje się wskutek genderowego „marszu przez instytucje” w społeczeństwach kręgu kultury euroatlantyckiej, jest w efekcie próbą samobójczą. W imię zredefiniowanej wolności osobistej i równości praw jednostki prowadzi ona do zniszczenia delikatnych struktur, na których opiera się każde zdrowe społeczeństwo.

Małżeństwo jest prawnie chronioną i uprzywilejowaną formą życia ze względu na znaczenie, jakie ma dla właściwej socjalizacji przyszłych pokoleń. Przywileje finansowe i socjalne, jakimi państwo obdarza rodzinę opartą na heteroseksualnym małżeństwie, wiążą się z jednej strony z niedającym się niczym innym zastąpić wkładem w stabilny rozwój społeczeństwa, z drugiej zaś – z problemami, przed jakimi stają małżonkowie, gdy w rodzinie pojawiają się dzieci. Zrównanie ze sobą przez ustawodawcę różnorodnych form związków i przyznanie im rangi małżeństwa oraz uznanie różnorodności form rodziny, oznaczałoby poważne osłabienie dla rodziny opartej na małżeństwie kobiety i mężczyzny, która w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* została określona jako naturalna i podstawowa komórka społeczeństwa.

WOLNOŚĆ, RÓWNOŚĆ, TOLERANCJA

Dawne hasło rewolucji francuskiej: Wolność – Równość – Braterstwo pojawia się na sztandarach ideologii LGBT w nowej formie i brzmi obecnie: Wolność – Równość – Tolerancja. Te trzy pojęcia stanowią słowa kluczowe, w których wyraża się tożsamość ideologii LGBT. Wobec tych pojęć jako takich nie sposób zgłaszać jakichkolwiek zastrzeżeń: są to nie tylko istotne wartości humanistyczne, ale także postawy niezbędne do pokojowego funkcjonowania każdej demokracji. Pojęcia te, wypisane na sztandarach francuskich rewolucjonistów, nie zostały przecież przez nich wymyślone. Jak podkreśla niemiecki egzegeta, Gerhard Lohfink, „ich najważniejszym źródłem jest tradycja judeochrześcijańska”¹⁰².

Kto czyta bez uprzedzeń Stary Testament, ten znajdzie tam – obok opisów wojen czy detalicznych przepisów sakralnych, a więc czegoś, co budzi niechęć współczesnego czytelnika – także szczegółowe normy, dzięki którym zostaje zabezpieczona, czasami także przywrócona równość i wolność wszystkich członków narodu wybranego (np. przepisy odnoszące się do lat jubileuszowych). W pojęciu bliźniego, którego zarówno Stary, jak i Nowy Testament, nakazują kochać jak siebie samego (Pwt 19,34; Mk 12,31), zawiera się pojęcie fundamentalnego braterstwa. Stary Testament wypowiada to jeszcze bardziej wyraziście: „Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata” (Kpł 19,34). Zawarte w hasłach ideologii LGBT pojęcia każdy wierzący może i powinien jak najbardziej przyjąć i uczynić swoimi. Można w nich dostrzec echo chrześcijańskiej wiary w wyjątkowość

¹⁰² G. Lohfink, *Im Ringen um die Vernunft. Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, s. 22. Jak podaje Lohfink, pierwszym autorem, który w swoich pismach wskazał na triadę „wolność, równość, braterstwo” był francuski arcybiskup i pedagog François Fénelon (1651–1715), tamże, s. 21.

każdej osoby ludzkiej, stworzonej na Boży obraz i podobieństwo, z czego wynika niezbywalna godność i powinność szacunku wobec każdego. Dlaczego więc właśnie te trzy pojęcia wyznaczają obszary ostrego konfliktu Kościoła katolickiego z ideologią LGBT?

Jak w wielu innych ideowych sporach chodzi o ich redefinicję. Rewolucja francuska, a jeszcze bardziej późniejsze ideologie, dogłębnie te pojęcia przeddefiniowały – i to tak dalece, że gdy papież Franciszek jeden z paragrafów swojej wydanej w 2020 roku encykliki społecznej *Fratelli tutti* zatytułował „Wolność, równość i braterstwo”¹⁰³, został okrzyknięty masonem. Pojęcia wolności, równości i tolerancji pojawiały się w niniejszej książce wprawdzie już wcześniej, warto jednak do tego, co zostało powiedziane, dodać kilka podsumowujących uwag.

Klasycznym postulatem ideologii LGBT jest postulat wyzwolenia. Wyzwalane mają być osoby i społeczeństwa od opresyjnych struktur i praw, które ograniczają ekspresję wolności. Zazwyczaj niewiele mówi się jednak o tym, że wolność ma swoją drugą stronę, jaką jest odpowiedzialność. Bez niej każda wolność prędzej czy później przeradza się w samowolę. W kontekście antropologii chrześcijańskiej *wolność* nigdy nie jest postrzegana jedynie w perspektywie uprawnienia, licencji na zachowania dowolne, niepoddające się ocenie przez innych, ale jest związana z prawdą. Rozluźnienie lub wręcz zerwanie tego związku przez zanegowanie istnienia prawdy obiektywnej sprawia że wolność traci punkt odniesienia i staje się ślepą samowolą. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”¹⁰⁴.

Katolickie spojrzenie na wolność rozróżnia między wolnością *od* prawdy i wolnością *w* prawdzie. Jedynie ta druga zasługuje

¹⁰³ FT 103–105.

¹⁰⁴ FR 90.

na miano prawdziwej wolności. George Weigel porównuje wolność *od prawdy* do zachowania dziecka bezładnie uderzającego w klawisze fortepianu. Dźwięki, jakie wydobywa z instrumentu są wprawdzie słyszalne, ale trudno je nazwać muzyką. Takiej wolności należy przeciwstawić wolność *w prawdzie*, rozumianą jako umiejętność kogoś, kto potrafi, w miejsce serii przypadkowych dźwięków, wydobyć z instrumentu piękną muzykę. Nawiązując do refleksji Servaisa Pinckaersa, Weigel podkreśla, że prawdziwa wolność nie jest po prostu wolnością wyboru, dowolnością zachowań (*freedom of indifference*) ale wolnością, która nie jest obojętna na wartości, wolnością ku doskonałości (*freedom for excellence*), umożliwiającą działanie służące rozwojowi człowieka, a nie degradujące go. Jak powiada Weigel, „wolność jako uprawnienie jest jak gaworzące dziecko, podczas gdy wolność doskonała jest jak dojrzała ludzka istota ucząca się słownictwa i gramatyki tak, że on czy ona potrafi rzeczywiście komunikować się z innymi”¹⁰⁵. W ramach takiej koncepcji wolności konflikt między normami moralnymi a wolnością jest pozorny. Prawo moralne należy tu rozumieć jako wiążące elementy prawdy o człowieku. Nie tylko nie stanowią one nieuprawnionego ograniczenia wolności, ale są wręcz niezbędnym warunkiem jej zachowania. Dopiero respektując całą prawdę o człowieku w jego cielesno-duchowej strukturze, wolność przestaje być ślepą siłą, która kierując się jedynie chwilowymi pragnieniami i upodobaniami staje się dla człowieka ostatecznie źródłem autodestrukcji. Wolność jest cnotą, a więc sprawnością moralną, którą trzeba osiąść, a nie sloganem, który ma zapewnić swobodę wyboru.

Warto też przyjrzeć się pojęciu *równości*. Faktu istnienia zarówno w przeszłości, jak i obecnie niesprawiedliwych nierówności, związanych z wyzyskiem i przemocą, a więc i krzywdą konkretnych ludzi, nikt nie neguje. Jest to nie tylko niechlubne dziedzictwo historii, ale

¹⁰⁵ G. Weigel, *The irony of modern catholic history*, s. 210.

w wielu częściach świata smutna współczesna rzeczywistość. Pojęcie równości jednak, odnoszone bez różnicy do wszystkich aspektów życia, staje się absurdalne. Nie istnieje i nie może istnieć całkowita równość wszystkich we wszystkich sytuacjach. Niemalże we wszystkich aspektach życia ludzie nie są sobie równi. Już sam fakt radykalnej indywidualności i odmienności każdej istoty ludzkiej pokazuje, że o zewnętrznej równości dwojga ludzi można mówić jedynie w odniesieniu do określonej cechy. Tworzenie różnego rodzaju hierarchii jest przy tym nieuniknione. Ludzie są różnie uzdolnieni, mają różny poziom inteligencji, różną wiedzę, różne temperamenty, a więc też predyspozycje i stopień zdatności, by wykonywać określone zadania. Takie hierarchizowanie nie jest niewłaściwe, bo wcale nie chodzi o hierarchię, ale o różnorodność kompetencji. Problemy pojawiają się wtedy, gdy te odmienne kompetencje, ale także możliwości rozwojowe, zostają wykorzystane jako narzędzie dominacji i prowadzą do tego, że drugi jest postrzegany jako rywal, którego trzeba zniszczyć i kiedy ta rywalizacja doprowadza do zniszczenia także podstawy wspólnego życia społecznego, wraz z jego kluczowymi instytucjami, do których należy np. rodzina.

Trudno byłoby domagać się równej płacy czy innych gratyfikacji dla osób, które w różny sposób, z różnym zaangażowaniem i różnymi efektami wykonały jakąś pracę. Jest oczywiste, że równość ma jedynie wtedy sens, gdy jest skorelowana z jedną z podstawowych zasad życia społecznego, jaką jest zasada sprawiedliwości. W najbardziej ogólnym i uproszczonym sensie jej treścią jest powinność traktowania równo tego, co rzeczywiście jest równe oraz nierówno tego, co jest nierówne. Równe traktowanie, a więc i równe prawa każdej osoby ludzkiej, nie oznacza takiej samej odpowiedzialności prawodawcy za prywatne projekty życiowe poszczególnych członków społeczeństwa.

Z faktu, że wszystkie osoby są równe, nie wynika, że wszystkie ich osobowe uwarunkowania, do których należy orientacja/

tożsamość seksualna, muszą być traktowane jako równoważne i że wszelkie rozróżnienia na normalne i nienormalne w tej materii są nieuprawnione czy wręcz opresyjne. Niezależnie od tego, jakie znaczenie dla poszczególnej osoby miałyby legalizacja związków jedнопłciowych w formie związków partnerskich czy cywilnych małżeństw, nie mają one takiego samego znaczenia dla społeczeństwa, szczególnie w procesie wychowania i kształtowania osobowości dzieci, jakie mają heteroseksualne małżeństwa. Dlatego fakt, że prawodawca nie zrównuje heteroseksualnych małżeństw ze związkami jedнопłciowymi, nie jest nieuprawnioną nierównością.

Właściwie rozumiana równość może się odnosić jedynie do jednego: do godności osoby jako takiej, niezależnie od wszystkich innych jej cech czy zdolności. Przy całej różnorodności, w odniesieniu do tej szczególnej wartości osoby ludzkiej, którą Immanuel Kant – w odróżnieniu od wartości zwierząt – nazywa właśnie godnością, wszystkie istoty ludzkie są równe i dlatego muszą być też traktowane jako równe. W kontekście chrześcijańskim gwarantem tej podstawowej godności każdej osoby ludzkiej jest Stwórca. Wydawać by się mogło, że współcześnie nikt nie ma już żadnych wątpliwości, że wszystkie istoty ludzkie obdarzone są taką samą godnością i dlatego należy im się taki sam szacunek. Jednak dyskusje dotyczące aborcji, środków przeciwważniżeńskich (wczesnoporonnych) i zapłodnienia *in vitro* pokazują, że tak wcale nie jest. Istnieje tu niewątpliwie niesprawiedliwa nierówność wartości ludzkiego życia, a co za tym idzie – nierówność traktowania różnych istot ludzkich, w zależności od tego, czy są już urodzone, czy też nie.

Trzecim sztandarowym pojęciem ideologii LGBT jest pojęcie *tolerancji*. Nie było ono nieznane w tradycji wczesnochrześcijańskiej. Pierwotnie odnosiło się do znoszenia bezprawia, głodu i bólu, później *tolerantia* stała się jedną z chrześcijańskich cnót społecznych: wobec bliźnich chrześcijanin powinien wykazywać się cierpliwością,

szczególnie wtedy, kiedy błędą lub są słabi. Jak to wyraził Augustyn z Hippony, Kościół znosi, czego skorygować nie potrafi¹⁰⁶. Już autorzy listów Nowego Testamentu zachęcają, by chrześcijanin był cierpliwy wobec swoich bliźnich, „znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem” (Kol 3, 13). Nigdy jednak taka postawa nie była powiązana z powinnością akceptacji wszystkich poglądów i zamierzeń bliźniego. Jednak właśnie takiego znaczenia nabiera słowo „tolerancja” w jego genderowej relekturze. Zgodnie z nią nie chodzi o tolerowanie inności oraz unikanie dyskryminacji, ale o wyłączne prawo definiowania, co jest, a co nie jest dyskryminacją oraz co zasługuje na tolerancję, a co nie. Jeżeli to nowe pojęcie tolerancji jest wprowadzane jako rewolucyjne hasło nowego porządku, przeistacza się w swoje przeciwieństwo. Perspektywa ta nie jest wcale odległa. Sygnatariusze wspomnianych wcześniej *Zasad Yogyakarta* nie tylko domagają się politycznej realizacji roszczeń środowisk LGBT, ale także ścigania przeciwników tej perspektywy, czyli – jak czytamy w *Zasadach* – „sprawców naruszeń praw człowieka związanych z orientacją seksualną lub tożsamością płciową”, którzy „nie powinni pozostać bezkarni”¹⁰⁷. Lewicowa tolerancja jest jednostronna i zazwyczaj nie obejmuje poglądów oponentów, chociaż jednocześnie wymaga od nich, aby tolerowali wszystko, co nie zgadza się z ich poglądami.

Dodać należy, że dla katolika tolerancja (nie w genderowym znaczeniu tego słowa) nie jest postawą wystarczającą. Może ona też być wadą i oznaczać całkowity brak zainteresowania drugą osobą, zimną obojętność, pod pozorami układowego współlistnienia. Katolik jest raczej zobowiązany do miłości bliźniego. Według najbardziej skrótovej definicji ta forma miłości oznacza pragnienie dobra dla bliźniego. Dotyczy to także bliźniego, który według katolickiego

¹⁰⁶ Augustinus, *Epistola* 93 (PL 33, 338): „Ecclesia (...) corrigens quos potest, tolerans quos corrigere non potest”.

¹⁰⁷ *Zasady Yogyakarta*, zasada 29.

osądu grzeszy. Takim bliźnim powinna być dla katolika również osoba należąca do społeczności LGBT. Osoby te zasługują niewątpliwie na szacunek, jakim należy obdarzać każdego człowieka, również tego, z kim się nie zgadzam i kto nie podziela moich przekonań. Stąd wszelkie formy słownych napaści, emocjonalnej nienawiści czy też publicznego poniżania osób homo- lub biseksualnych bądź też transgenderowych przez katolików są poważnymi grzechami przeciwko miłości bliźniego.

Nigdy nie wolno przestać kochać grzesznika, chociaż oczywiście nigdy nie należy kochać jego grzechu. Nauczanie Kościoła w tej kwestii jest jasne i warto je w tym miejscu przywołać: „Należy ubolewać, że osoby homoseksualne były i wciąż są przedmiotem złośliwych określeń i aktów przemocy. Tego rodzaju zachowania, gdziekolwiek miałyby miejsce, zasługują na potępienie ze strony pasterzy Kościoła. Ujawniają brak szacunku dla drugich, godząc w podstawowe zasady, na których opiera się zdrowe współzycie obywatelskie. Osobista godność każdego zawsze powinna być szanowana w słowach, czynach i w ustawodawstwie”¹⁰⁸.

Nie jest to wbrew pozorom tekst nowy, bo pochodzi z 1986 r. „Jednakże – jak czytamy dalej – słuszna reakcja na niesprawiedliwości popełniane wobec osób homoseksualnych w żadnym razie nie może prowadzić do twierdzenia, że predyspozycje homoseksualnie nie są moralnie nieuporządkowane”¹⁰⁹. Ktoś, kto wierzy w Chrystusa, nigdy nie zaakceptuje tolerancji w rozumieniu, jakie temu słowu nadała genderowa nowomowa, czyli jako afirmacji postulatów politycznych i kulturowych wynikających z ideologii LGBT. Oznaczałoby to, że miłość do grzesznika musiałaby także oznaczać miłość do grzechu, który popełnia.

¹⁰⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *List o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, nr 10.

¹⁰⁹ Tamże.

POSŁOWIE

Zapewne niektórzy czytelnicy, którzy dobrnęli do końca tej książki, oceniają, że przedstawiona w niej argumentacja jest przykładem teorii spiskowej. Cóż, jest to niewątpliwie pewna teoria, czyli mocno skrócowa próba spójnego wyjaśnienia intelektualnego, kulturowego i duchowego klimatu, w jakim przyszło żyć ludziom u progu trzeciej dekady XXI wieku. Jednak czy jest teorią spiskową?

Gdyby miała taką być, musiałaby ujawniać jakieś ukrywane, nieznane ogółowi fakty i wydarzenia. Jednak opisywane i analizowane w niej dane, idee i nurty myślowe nie są przez kogokolwiek ukrywane. Wręcz przeciwnie, są otwarcie przedstawiane i propagowane, chociaż niewielu jest gotowych, by spojrzeć na nie z szerszej perspektywy jako na przejaw projektu, którego celem jest radykalna przebudowa świata we wszystkich jego aspektach: prawie, polityce, kulturze i moralności. Dlatego też dyskusja związana ze środowiskami LGBT nie może dotyczyć jedynie politycznej implementacji pojedynczych postulatów, ale musi sięgnąć do ich ideowej podstawy, jaką jest nowa koncepcja człowieka. Jest ona radykalnie odmienna nie tylko od chrześcijańskiej, ale także od tej, na której zbudowane było dotychczasowe życie społeczne i system prawny większości

krajów świata. Bez wspólnej podstawy, jaką do tej pory była spójna wizja człowieczeństwa samo odwołanie do praw człowieka nie wystarczy. Stają się one wtedy płynne, jak płynnym określony został świat współczesny¹. Warto sobie zdać sprawę, że akceptacja tych postulatów oznaczałaby nie tylko obdarzenie przywilejami jakiejś grupy społecznej, ale dogłębną zmianę kulturową, swoistą reedukację całego społeczeństwa. Aktywność środowisk LGBT cechuje swoisty rodzaj laickiej „rewolucyjno-mesjańskiej” świadomości politycznej. Należy do niego wiara w „zbawcze” działanie nowej ideologii oraz rewolucyjne metody działania, które mają spowodować globalny przewrót, aż do stworzenia nowego tęczowego świata.

Jeżeli analizy i oceny przedstawione w niniejszej książce są trafne, to ideologia LGBT jest rodzajem lewicowej utopii, sięgającej korzeniami aż do rewolucji francuskiej i opartej na neomarksistowskim podejściu do rzeczywistości. Przed takimi lewicowymi utopijnymi koncepcjami świata wielokrotnie przestrzegał Roger Scruton. Jak powiada, nowa utopia – jak wszystkie dawne – zmierza do zbudowania „społeczeństwa, z którego usunięto wszystko, co czyni społeczeństwo możliwym”².

W intencji autora książka ta nie jest skierowana przeciwko ludziom, którzy nie potrafią określić siebie jako osoby heteroseksualne. Kto odnosi się pogardliwie, agresywnie i z nienawiścią do przedstawicieli mniejszości seksualnych, jak zresztą każdy, kto używając słownej lub czynnej przemocy odnosi się tak do jakichkolwiek innych osób w społeczeństwie, szczególnie słabych, nie może powoływać się na nauczanie Kościoła katolickiego i na Ewangelię. Takie zachowanie nie ma bowiem z Ewangelią i Kościołem nic wspólnego. Jednocześnie jednak wiele wspólnego z Ewangelią i społeczną

¹ Z. Baumann, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, tłum. pol.: *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

² R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, s. 400–401.

nauką Kościoła ma jasny ogłęd rzeczywistości, wraz z moralną oceną ludzkich zachowań, ale też społecznych i kulturowych tendencji. Dobra Nowina zawiera w sobie zawsze dwa elementy: jednym jest przesłanie o miłości Boga wobec każdego i Jego miłosierdziu, szczególnie wobec tego człowieka, który jest słaby. Drugim natomiast jest sąd, a więc ujawnienie całej prawdy o ludzkiej kondycji, o grzechu i jego skutkach, a także o strukturach zła, które przenikając życie społeczne, utrudniają jednostkom właściwe postępowanie.

Niech ostatnim słowem tej książki będzie jeszcze jeden cytat z pism kard. Josepha Ratzingera. Wiele jego wypowiedzi zarówno jako teologa, jak też jako pasterza Kościoła pełniącego różne funkcje, okazało się na tyle trafnymi intuicjami, że warto słuchać go z uwagą. Słowa Ratzingera pochodzące z rozmowy z Vittorio Messori przeprowadzonej w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, nie straciły nic ze swojej aktualności: „[P]rzyszedł czas, by chrześcijanin ponownie sobie uświadomił, że należy do mniejszości i że musi przeciwstawić się wszystkiemu, co jest niby logiczne i naturalne, a co Nowy Testament, bynajmniej nie w dodatnim sensie, nazywa «duchem świata». Nadszedł czas, by odnaleźć w sobie odwagę bycia nonkonformistą, zdolność do stawiania oporu, do odkrywania prawdziwego oblicza niektórych tendencji we współczesnej kulturze”³.

³ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* (JROO, t. XIII/1), Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 58.

BIBLIOGRAFIA

Wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego

- Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 33–103.
- Jan Paweł II, *List do kobiet* (29 czerwca 1995), w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 287–298.
- Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem Fides et ratio*, TUM, Wrocław 1998.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, 2001.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do kardynałów i biskupów Kościoła w USA zgromadzonych w Watykanie na nadzwyczajnym spotkaniu* (23 kwietnia 2002), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/kardusa_23042002.html [dostęp: 6.01.2021].
- Franciszek, *Encyklika o braterstwie i przyjaźni społecznej Fratelli tutti*, Wydawnictwo M, Kraków 2020.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (1 października 1986), w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 295–307.

- Kongregacja Nauki Wiary, „*Responsum ad dubium*” Kongregacji Nauki Wiary *odnośnie udzielania błogosławieństwa związkom osób tej samej płci*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_pl.html [dostęp: 24.05.2021].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi* (3 czerwca 2003), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html [dostęp: 8.01.2020].
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (31.05.2004), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html [dostęp: 10.02.2021].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich* (16.07.2020), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_pl.html [dostęp: 21.07.2020].
- Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, „*Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. Z myślą o drodze dialogu na temat kwestii gender w edukacji*”, <https://ekai.pl/dokumenty/stworzyl-ich-jako-mezczyzne-i-kobiete-z-mysla-o-drodze-dialogu-na-temat-kwestii-gender-w-edukacji> [dostęp: 2.07.2020].
- Secretariat of State of the Holy See, *Report on the Holy See's Institutional knowledge and decision-making related to former Cardinal Theodore Edgar McCarrick* (1930–2017), https://www.vatican.va/resources/resources_rapporto-card-mccarrick_20201110_en.pdf [dostęp: 9.01.2021].

Dokumenty gremiów lokalnych i międzynarodowych

- American Psychiatric Association, *Therapies focused on attempts to change sexual orientation (Reparative or Conversion Therapies)*, http://media.mlive.com/news/detroit_impact/other/APA_position_conversion%20therapy.pdf [dostęp: 7.07.2020].
- Biuro Regionalne WHO dla Europy i BZgA, *Standardy Edukacji Seksualnej w Europie. Podstawowe zalecenia dla decydentów i specjalistów zajmują-*

- cych się edukacją i zdrowiem, https://www.bzga-whocc.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/WHO_BzgA_Standards_polnisch.pdf [dostęp: 12.10.2020].
- Council of Europe, *Recommendation nr R (97) 20 on "hate speech"*, <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680505d5b> [dostęp: 19.06.2020].
- Council of Europe, *Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence*, <https://www.coe.int/fr/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/090000168008482e> [dostęp: 31.07.2020].
- Council of Europe, *Konwencja o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej*, https://web.archive.org/web/20151103171415/http://amnesty.org.pl/uploads/media/konwencja_przemoc_wobec_kobiet.pdf [dostęp: 18.06.2020].
- Dziennik Ustaw, *Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej*, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20150000961/O/D20150961.pdf> [dostęp: 31.07.2020].
- Deutsche Ethikrat, *Inzestverbot. Stellungnahme*, <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-inzestverbot.pdf> [dostęp: 25.06.2020].
- European Commission, *Union of Equality: LGBTIQ Equality Strategy 2020–2025*, https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/lgbtiq_strategy_2020-2025_en.pdf [dostęp: 17.02.2021].
- Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę 2018, *Ogólnopolska diagnoza skali i uwarunkowań krzywdzenia dzieci w Polsce. Raport z badań*, https://fdds.pl/wp-content/uploads/2018/12/Og%C3%B3lnopolska-diagnoza-skali-i-uwarunkowa%C5%84-krzywdzenia-dzieci_Wyniki-badania_2018.pdf [dostęp: 6.07.2020].
- Homosexuality and hope: The statement of the Catholic Medical Association*, "The Linacre Quarterly" 68 (2001) 2, s. 131–141, tłum. pol. M. Giertych, http://mateusz.pl/okarol/ok_hin.htm#20 [dostęp: 16.12.2020].
- Komitet Bioetyki przy Prezydium PAN, *Stanowisko nr 2/2020 z dnia 19 czerwca 2020 r. zatytułowane Apel w sprawie zwalczania mowy nienawiści i pogardy wobec osób identyfikujących się jako osoby homoseksualne, biseksualne lub transpłciowych*, <http://www.bioetyka.pan.pl/images/Stanowiska/stanowisko-kb-nr-2-2020.pdf> [dostęp: 1.07.2020].

- Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final report recommendations*, https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_recommendations.pdf [dostęp: 17.06.2020].
- Światowe Towarzystwo Seksuologiczne, *Deklaracja Praw Seksualnych Człowieka* (2014), w: Michał Lew-Starowicz, Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec-Plinta (red.), *Seksuologia*, Wydawnictwo lekarskie PZWL, Warszawa 2020, s. 26–30.
- The Yogyakarta Principles plus 10*, https://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5_yogyakartaWEB-2.pdf [dostęp: 23.04.2020].
- United Nations, *Report of the Fourth World Conference on Women* (Beijing, 4–15 September 1995), <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20E.pdf> [dostęp: 30.07.2020].
- Zasady Yogyakarta*, https://www.kph.org.pl/publikacje/b-y_zasady.pdf [dostęp: 23.04.2020].

Literatura przedmiotu i uzupełniająca

- Anderson-Nathe Ben, DeFilippis Joseph Nicholas, Mehrotra Gita R., *Deconstructing and reconstructing Identity: How queer liberation organizations deploy collective identities*, "The Journal of Sociology & Social Welfare" 45 (2018) i. 3, s. 85–111.
- Angenendt Arnold, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Aschendorff Verlag, Münster 2015.
- Auer Alfons, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1971.
- Augustinus, *Epistola* 93 (PL 33, 338).
- Bakuła Hanna, Izdebski Zbigniew, *Seks. Teoria i praktyka*, Edipresse, Warszawa 2017.
- Banister Quynn Kristina, *Gender roles: II. History*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 617–619.
- Barron Robert, *Letter to a suffering church. A bishop speaks on the sexual abuse crisis*, Word on Fire, Park Ridge, IL 2019.
- Bartyzel Jacek, *Rewolucja kulturalna nowej lewicy*, w: Zdzisław Klafka (red.), *Rewolucja genderowa*, Wyd. WSKSiM, Toruń 2014, s. 145–172.

- Bauman Zygmunt, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, wyd. pol. *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 2006.
- Beisert Maria, *Wykorzystanie seksualne nieletnich – geneza, ofiary i sprawcy, następstwa*, w: Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2010, s. 238–248.
- Benedykt VI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Wydawnictwo AA, Kraków 2019.
- Benedykt XVI, *Przedmowa*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* (JROO, t. VI/1), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 119–128,
- Beauvoir Simone de, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa ²2007.
- Bojarska Katarzyna, Kowalczyk Robert, *Homoseksualność i społeczeństwo*, w: Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2010, s. 34–61.
- Bojarska Katarzyna, Kowalczyk Robert, *Tożsamości seksualne*, w: Michał Lew-Starowicz, Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec-Plinta (red.), *Seksuologia*, Wydawnictwo lekarskie PZWL, Warszawa 2020, s. 102–114.
- Borkowska Małgorzata OSB, *Po śladach Niewidzialnego*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2020.
- Bornstein Kate, *Gender Outlaw: On men, women and the rest of us*, Routledge, New York 1994.
- Böckle Franz, *Fundamentalmoral*, Kösel, München ⁴1985.
- Braulik Georg, *Deuteronomium II. 16,18–34,12* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, t. 28), Echter Verlag, Würzburg 1992.
- Butler Judith, *Uwikłani w płeć*, tłum. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Butler Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Surkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Butler Judith, *Undoing Gender*, Routledge, New York–London 2004.
- Champagne John, *Gender identity*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 614–616.
- Coleman Eli, *Homosexuality: Clinical and behavioral aspects*, w: Stephen G. Post (red.), *Encyclopedia of bioethics*, t. 2, Thomson-Gale, New York ³2004, s. 1157–1160.

- Cordes Mechtild, *Gleichstellungspolitiken: Von der Frauenförderung zum Gender Mainstreaming*, w: Ruth Becker, Beate Kortendiek (red.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorien, Methoden, Empirie*, VS Verlag, Heidelberg 2004, s. 712–720.
- Clinton Hilary, *International Human Right Day speech*, w: Michelle A. Gibson, Deborah T. Meem, Jonathan Alexander (red.), *Finding out: An introduction to LGBT studies*, SAGE-Publications, Los Angeles–London–New Delhi–Singapore–Washington D.C. 2014, s. 147–152.
- Cohen Richard, *Homosexualität und Therapiemöglichkeiten. Behandlung, Ethik, Prinzipien und Praxis*, w: Andreas Laun (red.), *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 2001, s. 78–107.
- Cohn-Bendit Daniel, *Le Grand Bazar, Entretiens avec Michel Levy, Jean-Marc Salmon, Maren Sell*, Belfond, Paris 1975.
- Coombs Mary, *Sexual dis-orientation: transgendered people and same-sex marriage*, "8 UCLA Women's Law Journal" 219 (1998), s. 219–266.
- Crandall Emma, *Transsexual F to M*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 4, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 1476–1479.
- Dannecker Martin, *Homosexualität. 1. Zum Problemstand*, w: Wilhem Korff, Lutwin Beck, Paul Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, t. 2, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, s. 224–227.
- Didache czyli Nauka Dwunastu Apostołów*, tłum. Józef Jankowski, Kuncewicz i Hofman, Warszawa 1923.
- Doblhofer Doris, Küng Zita, *Gender mainstreaming. Gleichstellungmanagement als Erfolgsfaktor. Das Praxisbuch*, Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg 2008.
- Egelkraut Helmuth, *Homosexualität und Schöpfungsordnung. Die Bibel gibt Antwort*, Verlag Weißes Kreuz, Vellmar–Kassel 1993.
- Engels Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Dietz, Stuttgart 1886.
- Ganna Andrea (i in.), *Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior*, "Science" 30 Aug 365 (2019) 6456, <https://science.sciencemag.org/content/365/6456/eaat7693/tab-pdf> [dostęp: 18.12.2020].
- Gerl-Falkovitz Hanna-Barbara, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Butzon&Becker, Kevelaer 2009.
- Gerl-Falkovitz Hanna-Barbara, *Gender: eine Theorie auf dem Prüfstand*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio“ 35 (2006), s. 355–361.

- Glombik Konrad, *Homoseksualizm*, w: Andrzej Muszala (red.), *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Polwen, Radom 2007, s. 231–241.
- Goertz Stephan, *Aufgaben der Freiheit, Thesen zum Ende gesicherter Geschlechtsidentitäten*, w: T. Hoppe (red.), *Körperlichkeit – Identität. Begegnung in Leiblichkeit*, Herder, Freiburg–Wien 2008, s. 175–186.
- Goertz Stephan, *Wer bin ich ihn zu urteilen? Homosexualität und katholische Kirche*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2015.
- Goertz Stephan, *Zwischen Ablehnung und Anerkennung. Katholische Stellungnahmen zur gleichgeschlechtlichen Ehe in Deutschland*, „Family Forum” 7 (2017), s. 37–54.
- Green Richard, *Is pedophilia a mental disorder?*, „Archives of Sexual Behavior” 31 (2002), s. 467–471.
- Grabski Bartosz, *Problemy osób LGBTQ*, w: Michał Lew-Starowicz, Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec, *Seksuologia*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2020, s. 512–525.
- Hareźga Stanisław, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza, List do Tytusa* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t 14), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2018.
- Hawthorne Sian, *Feminism. IV. Western*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 539–542.
- Hill Brandon J., McBride Kimberly R., *Transgender*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 4, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 1474–1476.
- Himbaza Innocent, Schenken Adrien, Edart Jean-Baptiste, *The Bible on the question of homosexuality*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.
- Hogan Larry, *Homosexualität im Alten und Neuen Testament*, w: Andreas Laun (red.), *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 2001, s. 151–160.
- Holguin Ana, *Pedophilia*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 3, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 1112–1115.
- Homolka Walter, *Jüdische Perspektiven zur Homosexualität*, w: Thomas Bauer, Bertold Höcker, Walter Homolka, Klaus Mertes (red.), *Religion und Homosexualität*, Wallstein Verlag, Göttingen 2013, s. 36–59.

- Hoogland Renée C., *Gender: Theories of*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 628–632.
- Hoser Henryk, *Ideologia gender a prawda o człowieku*, w: Zdzisław Klafka (red.), *Rewolucja genderowa*, Wyd. WSKSiM, Toruń 2014, s. 15–24.
- Hovey Jaime, *Transvestism*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 4, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 1482–1485.
- Huxley Aldous, *Nowy wsłaniały świat*, tłum. Bogdan Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2016.
- Huxley Aldous, *Nowy wsłaniały świat. 30 lat później. Raport rozbieżności*, tłum. Radosław Madejski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2020.
- Hyży Ewa, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003.
- Irigaray Lucy, *Ethik der sexuellen Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Izdebski Zbigniew, *Homoseksualizm to nie jest choroba!*, <https://menway.inte-ria.pl/seks-i-zwiazki/partnerstwo/news-homoseksualizm-to-nie-jest-choroba,nld,593050> [dostęp: 1.07.2020].
- Jabłońska Katarzyna, Gawryś Cezary, *Wyzywająca miłość. Chrzęścianie a homoseksualizm*, Więź, Warszawa 2013.
- Jenkins Philip, *The myth of the «pedophile priest»*, <https://zenit.org/articles/the-myth-of-the-pedophile-priest/> [dostęp: 7.07.2020].
- Jucewicz Antoni, *Katolicka teologia ciała płciowego wobec idei płci kulturowej*, w: Antoni Jucewicz, Marian Machinek (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Hosianum, Olsztyn 2009, s. 67–80.
- Kacprzak Monika, *Pułapki poprawności politycznej*, Von Borowiecky, Radzymin 2012.
- Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
- Kieniewicz Piotr, *Hermafrodytyzm w kontekście tożsamości płciowej*, w: Krzysztof Jeżyna, Marian Pokrywka (red.), *Współczesne oblicza seksualności. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 103–113.
- Kieniewicz Piotr, *Homoseksualizm*, w: Janusz Nagórny, Marian Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 203–217.
- Kinsey Alfred C., Pomeroy Wardell B., Martin Clyde E., *Sexual behavior in the human male*, W.B. Saunders Company, Philadelphia-Londyn 1949.

- Kinsey Alfred C., Pomeroy Wardell B., Martin Clyde E., Gebhard Paul H., *Sexual behavior in the human female*, W.B. Saunders Company, Philadelphia-Londyn 1953.
- Kirk Marshall, Pill Erastes, *The Overhauling of straight America*, http://library.gayhomeland.org/0018/EN/EN_Overhauling_Straight.htm [dostęp: 8.10.2020].
- Kirk Marshall, Madsen Hudson, *After the ball. How America will conquer its fear and hatred of gays in the '90s*, Plume, New York 1989.
- Kornas Stefan, *Transseksualizm*, w: Andrzej Muszala (red.), *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Polwen, Radom ²2007, s. 602–608.
- Korobczenko Karolina, *Ideologia gender a „osobotwórcza” funkcja ciała i płci człowieka w teologii ciała Jana Pawła II*, w: Antoni Jucewicz, Marian Machinek (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Hosianum, Olsztyn 2009, s. 81–98.
- Kowalczyk Robert, Ciesielska Beata, *Zaburzenia preferencji seksualnych (parafilia)*, w: Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec, *Podstawy seksuologii*, PZWL, Warszawa 2010, s. 226–238.
- Kraus Alfred, *Transsexualität*, w: Wilhelm Korff, Lutwin Beck, Paul Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, t. 3, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, s. 597–599.
- Krzystyniak Krzysztof, Kalota Hanna, *Gender w świetle faktów medycznych*, Wydawnictwo Medyk, Warszawa 2019.
- Kuby Gabriele, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Homo Dei, Kraków 2015.
- Kuby Gabriele, *Missbrauch. „Euer Herz lasse sich nicht verwirren”*, Fe-Medienverlage, Kißlegg 2018.
- Kupczak Jarosław, *Dar i komunizm. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2006.
- Kupczak Jarosław, *Teologiczna semantyka płci*, WAM, Kraków 2013.
- Lang Hermann, *Bisexualität*, w: Wilhelm Korff, Lutwin Beck, Paul Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, t. 1, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, s. 404–406.
- Lauder Maureen, *Pederasty*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 3, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 1110–1112.
- Lauenburg Joachim, *Michel Foucault*, w: Julian Nida-Rümelin (red.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Kröner Verlag, Stuttgart 1991, s. 155–164.

- Laun Andreas, *Homosexualität aus katholischer Sicht*, w: Andreas Laun (red.), *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Franz-Sales-Verlag, s. 208–264.
- Läpple Alfred, *Benedikt XVI und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006.
- Legutko Ryszard, *Homoseksualiści wszystkich krajów łączcie się*, <http://www.omp.org.pl/blog/?p=249> [dostęp: 25.06.2020].
- Lew-Starowicz Zbigniew, Lew-Starowicz Michał, *Homoseksualizm*, PZWL, Warszawa 2014 [reprint 2020].
- Lew-Starowicz Zbigniew, *Zaburzenia preferencji seksualnych*, w: Lew-Starowicz Michał, Lew-Starowicz Zbigniew, Skrzypulec Violetta, *Seksuologia*, PZWL, Warszawa 2020, s. 324–338.
- Lewis Clive Staples, *Koniec człowieczeństwa*, tłum. Magda Sobolewska, Esprit, Kraków 2013.
- Lima Luis Correa, *The language of creation and gender*, „Concilium” (engl.) 48 (2012) i. 4, s. 46–55.
- Lohfink Gerard, *Im Ringen um die Vernunft. Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2016.
- Makarewicz Juliusz, *Kodeks Karny z komentarzem*, Wydawnictwo Ossolińskich, Lwów ³1932.
- Marcuse Herbert, *Repressive Toleranz*, w: Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse (red.), *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main ⁷1970, s. 91–128.
- McBride Kimberly R., Hill Brandon J., *Transsexual M to F*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 4, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 1479–1482.
- McTavish James, *Same-sex attraction and priesthood*, „Ethics & Medics” 44 (2019) No. 4, s. 1–4. https://static1.squarespace.com/static/5e3ada1a6a2e8d6a131d1dcd/t/5e7e2aa5b4d27021653b998b/1585326759586/EM_April2019_FINAL.pdf [dostęp: 30.12.2020].
- Mieth Dietmar, *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, „Orientierung” 40 (1976), s. 31–34.
- Midro Alina T., *Tożsamość płci od początku – spojrzenie genetyka*, „Family Forum” 6 (2016), s. 19–29.
- Mroczkowski Ireneusz, *Rodzina, gender i nowy feminizm. Podstawy chrześcijańskiej obrony i promocji rodziny*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2014.

- Nagórny Janusz, *Płciowość ludzka – z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu*, w: Janusz Nagórny, Marian Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 19–117.
- Nauka Dwunastu Apostołów*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1, tłum Arkadiusz Lisiecki, Fischer i Majewski, Poznań 1924, s. 21–40.
- Nowosielski Krzysztof, *Identyfikacja i rola płciowa*, w: Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec (red.), *Podstawy seksuologii*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2010, s. 91–101.
- O’Leary Dale, *Gleichgeschlechtliche Neigung „SSAD”. Ein Bericht aus den USA*, w: A. Laun (red.), *Homosexualität aus katholischer Sicht*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 2001, s. 32–54.
- O’Leary Dale, *The gender agenda. Redefining equality*, Vital Issues Press, Lafayette, LA 1997.
- Orwell George, *Rok 1984*, tłum. Tomasz Mirkowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2020.
- Parke Michelle, *Homosexuality: contemporary*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 717–721.
- Parke Michelle, *Gender roles: IV. Feminist and gay/lesbian perspective*, w: F. Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit-New York 2007, s. 620–622.
- Pinckaers Servais, *Morality: The catholic view*, St. Augustine’s Press, South Bend (IN) 2000.
- Prof. Hartman chce dyskusji o związkach kazirodczych, https://wyborcza.pl/1,75398,16721990,Prof__Hartman_chce_dyskusji_o_zwiazkach_kazirodczych_.html?disableRedirects=true [dostęp: 25.06.2020].
- Putyński Leszek, *Biseksualizm*, w: Andrzej Muszala (red.), *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, Polwen, Radom 2007, s. 79–81.
- Reisman Judith A., Eichel Edward W., *Kinsey – seks i oszustwo*, Antyk, Warszawa 2002.
- Ratzinger Joseph, *Sól ziemi. Wywiad z Peterem Seewaldem* (JROO, t. XIII/1), s. 187–415.
- Ratzinger Joseph, *Raport o stanie wiary* (JROO, t. XIII/1), Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 29–186.

- Rich Adrienne Cecile, *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*, "Journal of Women's History" 15 (2003), nr 3, s. 11–48.
- Robacha Aleksandra, *Transseksualizm*, w: Michał Lew-Starowicz, Zbigniew Lew-Starowicz, Violetta Skrzypulec-Plinta (red.), *Seksuologia*, Wydawnictwo lekarskie PZWL, Warszawa 2020, s. 287–199.
- Roof Judith, *Gender roles: I. Overview*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 616–617.
- Roszkowski Wojciech, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Biały Kruk, Kraków 2019.
- Scruton, Roger, *Głupcy, oszuści i podżegacze. Myśliciele nowej lewicy*, tłum. Filip Filipowski, Zysk i S-Ka, Poznań 2018.
- Scruton Roger, Peterson Jordan B., *Apprehending the transcendence*, <https://www.youtube.com/watch?v=XvbtKAYdcZY&t=3728s> [dostęp: 16.02.2021].
- Scruton Roger, *Co to znaczy konserwatyzm?*, <https://www.youtube.com/watch?v=1eD9RDTl6tM> [dostęp: 16.12.2020].
- Splett Jörg, *Männlich und weiblich erschaffen*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»“ 35 (2006), s. 328–335.
- Störig Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Fischer, Frankfurt am Main 131987.
- Sullins Paul, *Is Catholic clergy sex abuse related to homosexual priests?*, "National Catholic Bioethics Quarterly" 18 (2019) z. 4, s. 671–697.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 3: Filozofia XIX wieku i współczesna, PWN, Warszawa 1981.
- Tozzi Piero A., *Six problems with the 'Yogyakarta Principles'*, <https://c-fam.org/wp-content/uploads/Yogyakarta-Principles.pdf> [dostęp: 26.06.2020].
- Van den Aardweg Gerard J.M., *Homosexuality and hope. A psychologist talks about treatment and changes*, Servant Books, Ann Arbor, MI 1985.
- Wiegerling Klaus, *Jacques Derrida*, w: Julian Nida-Rümelin (red.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Kröner Verlag, Stuttgart 1991, s. 138–143.
- Weigel Georg, *The irony of modern catholic history: How the Church rediscovered itself and challenged the modern world reform*, Basic Books, New York 2019.
- Wieczorek Beata, *Homoseksualizm. Przegląd światowych analiz i badań. Przyczyny, objawy, terapia, aspekty społeczne*, Fronda, Warszawa 2018.
- Wildstein Bronisław, *Bund i afirmacja. Esej o naszych czasach*, PIW, Warszawa 2020.

- Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Wróbel Józef, *Bioetyczny rys transseksualizmu*, w: Krzysztof Jeżyna, Marian Pokrywka (red.), *Współczesne oblicza seksualności. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 115–133.
- Wróbel Józef, *Transseksualizm z perspektywy eklezjalnej*, „Family Forum” 6 (2016), s. 113–136.
- Wróbel Józef, *Tożsamość bioetyki katolickiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020.
- Veenstra Michelle, *Gender stereotypes*, w: Felwa Malti-Douglas (red.), *Encyclopedia of sex and gender*, t. 2, Thomson-Gale, Detroit–New York 2007, s. 622–624.
- Vonholdt Christl Ruth, *Homosexualität verstehen*, „Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 35 (2006), s. 370–386.
- Vonholdt Christl Ruth, *Die Gender Agenda. Eine Zusammenfassung, Teil I*, „Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft. Bulletin” 1 (2007), s. 11–13.
- Zabdyr-Jamróz Michał, *3 mity na temat ‘Standardów edukacji seksualnej’ WHO*, <https://izp.wnz.cm.uj.edu.pl/pl/blog/3-mity-na-temat-standardow-edukacji-seksualnej-who/> [dostęp: 13.10.2020].
- Żak Adam, *Wierchołek góry lodowej. Kościół i pedofilia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.
- Życiński Józef, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Red. Wyd. KUL, Lublin 2001.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AL – Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska o miłości w rodzinie *Amoris laetitia* (2016)
- FR – Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio* (1998)
- FT – Franciszek, Encyklika o braterstwie i przyjaźni społecznej *Fratelli tutti* (2020)
- JROO – Joseph Ratzinger, *Opera Omnia*, KUL, Lublin 2012–
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965)
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1992
- PL – J.P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paryż 1844–1855
- VS – Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor* (1993)
- WHO – World Health Organization [Światowa Organizacja Zdrowia]

Celem niniejszej książki jest analiza nie tylko prawnokulturowych projektów, postulatów i roszczeń środowisk LGBT, ale także, a może przede wszystkim, ich podstawy ideowej i metod działania oraz skonfrontowanie ich z chrześcijańską wizją osoby, ciała, płci i małżeństwa.

W intencji autora książka ta nie jest skierowana przeciwko ludziom, którzy nie potrafią określić siebie jako osoby heteroseksualne. Kto odnosi się pogardliwie, agresywnie i z nienawiścią do przedstawicieli mniejszości seksualnych – jak zresztą każdy, kto używając słownej lub czynnej przemocy odnosi się tak do jakichkolwiek innych osób w społeczeństwie, szczególnie słabych – nie może powoływać się na Ewangelię i na nauczanie Kościoła katolickiego. Takie zachowanie nie ma bowiem z Ewangelią i Kościołem nic wspólnego. Jednocześnie jednak wiele wspólnego z Ewangelią i społeczną nauką Kościoła ma jasny ogląd rzeczywistości, wraz z moralną oceną ludzkich zachowań, ale też społecznych i kulturowych tendencji.



ISBN 978-83-8127-687-0



9 788381 276870