

Jarosław A. Sobkowiak MIC

Gender¹ w perspektywie „nowego porządku moralnego”

Przed kilku laty pojawił się w literaturze z zakresu szeroko pojętej moralności i etyki termin „nowy porządek światowy”² i związany z nim „nowy porządek moralny”. Konsekwencje były proste do przewidzenia: w pierwszej fazie nie chodziło o otwartą walkę z tradycją chrześcijańską czy tradycyjną strukturą życia moralnego w wymiarze osobistym i społecznym (na to Europa wtedy nie była jeszcze gotowa). Początkowo chodziło o wylansowanie pozornie niewinnej idei, jakby przypadkowo rzuconej w świat, bez konkretnego autora, bez odpowiedzialnych za nią czynników, bez katedr i instytucji. Stopniowo, w miarę „oswajania chrześcijaństwa”³, pewne na pozór nie znaczące idee zaczęły przybierać coraz bardziej konkretne formy. Przełomowe w tym względzie były konferencje światowe w Kairze i Pekinie, na których zaczęły dochodzić do głosu takie problemy jak ideologia *Women’s empowerment*, mająca na celu – oczywiście zdaniem pomysłodawców – wyzwolenie kobiety, z tego, co ją do tej pory charakteryzowało, a otwarcie na *Gender equity and equality*.

Zanim przejdziemy do szczegółowych analiz kluczowego zagadnienia niniejszego artykułu – zjawiska *gender* – należałoby doprecyzować znaczenie terminu dopełniającego użytego w tytule artykułu, jakim jest *nowy porządek moralny*. Daje się on zauważyć szczególnie w trzech płaszczyznach: działania, myślenia i prawa. W pierwszej płaszczyźnie

¹ Termin *gender* został użyty po raz pierwszy przez Johna Money’a w 1955 roku. Jako lekarz zwrócił on uwagę na zjawisko hermafrodytyzmu – zaburzenia różnicowania płci. Podłoże było zatem czysto medyczne. Do dzisiejszego rozumienia terminu *gender* przyczyniły się kolejne osoby: Judith Butler – upatrując w płciowości narzędzie przemocy, Teresa de Laurentis – propozycja relatywizowania w nieskończoność wszelkich podziałów, w tym podziału płci. Swoistym przełomem i końcem antagonizowania mężczyzny i kobiety zdaje się być książka Nataschy Polony, *L’homme est l’avenir de la femme*, Paris 2008, ze szczególną dedykacją: *Temu, dzięki któremu mogę kochać mężczyzn i dla którego jestem kobietą*.

² „Nowy porządek moralny” wiąże się z innym terminem „nowy porządek światowy”. Tego drugiego terminu, wskazując jednocześnie na wszystkie konsekwencje antropologiczne, użył po raz pierwszy – według mojej wiedzy – kard. Joseph Ratzinger, 25 kwietnia 1997 roku przygotowując wprowadzenie do francuskiego wydania książki Michela Schooyansa, *L’Évangile face au désordre mondial*, Fayard, Paris 2001, s. I. Owocem tej inspiracji było kilka moich artykułów: *Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego”*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 63-86; *Antropologia nowego porządku światowego. Między podmiotem a osobą*, „Studia Theologica Varsaviensia” 43(2005) nr 2, s. 115-127 czy *Współczesny spór o człowieka*, w: *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny, twórca i nauczyciel teologii moralnej*, red. A. Derdziuk, Lublin 2008, s. 233-241.

³ Taki właśnie wydźwięk mają niektóre stwierdzenia zawarte w *Nocie doktrynalnej dotyczącej pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, podpisanej 24 listopada 2002 roku przez kard. Josepha Ratzingera (jako prefekta Kongregacji Doktryny Wiary).

kwestią naczelną jest *odpowiedzialność*. Chodzi przede wszystkim o fakt pomijania w opisie ludzkich działań schematu przyczynowo-skutkowego. Konsekwencją jest częste w literaturze postmodernistycznej odwoływanie się do tzw. *niechcianych efektów słusznych decyzji*. Oznacza to, że człowiek jest jak gdyby rzucony w rzeczywistość, która nie pozwala już na działanie odpowiedzialne jasno określonego podmiotu, lecz jawi się jako *reagowanie na...* (H. Arendt). Skoro tak, podmiot z jednej strony czuje się przymuszony do działania (reakcji na...), z drugiej zaś, skoro jest przymuszony nie jest też do końca odpowiedzialny.⁴ Z kolei w płaszczyźnie myślenia podkreśla się słabość myślenia (G. Vattimo – *pensiero debole*⁵ przeciwstawione temu, co określa się tradycyjnym, metafizycznym myśleniem – *pensiero forte*), prowadzącą do tworzenia antropologii *chronienia subiectum*. Oznacza to w praktyce, że podmiot przestaje być jasno określony i zdefiniowany a chętniej mówi się o bliżej nieokreślonym tzw. „ja wielowymiarowym”. Za tym idzie silny akcent na *kulturę autoodniesienia*, co w konsekwencji pozbawia podmiot obiektywnych odniesień. Wreszcie, w płaszczyźnie prawa, w celu osłabienia osobistej odpowiedzialności podmiotu, wprowadza się rozróżnienie na porządek dobra i porządek prawa. To w swoistej grze pomiędzy dobrym i legalnym upatruje się słuszności czynu.⁶ Prawo rozumie się jednak jako reakcję na czyn rozpatrywany w czysto fizycznej perspektywie z pominięciem odniesień czyniących zeń czyn specyficznie ludzki.⁷

W imię *nowego porządku światowego* usiłuje się zaś wprowadzać owe zarysowane powyżej idee do *praxis* globalnie rozumianego świata. Są to więc swoście pojęcia synonimiczne, których wspólnym mianownikiem jest osłabienie obiektywnego porządku odniesień człowieka na rzecz jego autonomii. Pierwszy (*nowy porządek moralny*) jawi się bardziej jako opis zmieniającej się rzeczywistości. Drugi zaś (*nowy porządek światowy*) zaczyna coraz bardziej tę rzeczywistość kreować. W konsekwencji upowszechnianie owych idei daje posmak nowego obiektywnego porządku, co w konsekwencji zwalnia podmiot od osobistej odpowiedzialności za konkretne działanie. Konsekwencje tych porządków są szczególnie niebezpieczne, gdyż z jednej strony dają podmiotowi argument usprawiedliwiający, pokazujący, iż nie kieruje się on wyłącznie własną autonomią i wolnością, lecz odwołuje się do jakiegoś porządku, z drugiej zaś ów upowszechniony

⁴ P. Valadier, *Morale en desordre. Un playdoyer pour l'homme*, Paris 2002, s. 20n.

⁵ G. Vattimo, *Il pensiero debole*, Milano 1983.

⁶ P. Ricoeur, *Le juste entre le légale et le bon*, „Esprit” 59(1991) nr 9, s. 5n.

⁷ Chodzi o szeroką dyskusję do jakiej odwołuje się Jan Paweł II a dotyczącą relacji zachodzącej pomiędzy konkretnym czynem a opcją fundamentalną – por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 65.

porządek ma niewiele wspólnego z tym, co jest faktycznie obiektywnym porządkiem moralnym.

Praktyczne konsekwencje *nowego porządku moralnego* można dostrzec na każdym kroku. Nie trzeba być szczególnie uważnym obserwatorem, by zauważyć pojawiające się w wielu księgarniach naukowych w Polsce nowe półki przeznaczone na literaturę z kręgu *Women's studies*. Wszystko to zmusza niejako do postawienia pytania o prawdziwe oblicze tego, co potocznie nazywamy *rewolucją genderową*. W niniejszym artykule będzie chodziło zatem o próbę odpowiedzi na pytanie, na ile to zjawisko, będące zdaniem autora niniejszego artykułu konsekwencją i egzemplifikacją *nowego porządku moralnego*, wpływa na tożsamość osoby, kształt małżeństwa i rodziny oraz życia społecznego w przyszłości.

1. „Kobietą się nie rodzi, kobietą się staje”

Słynne zdanie wypowiedziane kiedyś przez Simone de Beauvoir („on ne naît pas femme, on le devient”)⁸, można by rozwinąć w jej duchu mówiąc, iż nikt nie rodzi się ze sprecyzowanym *gender*, lecz w toku odczytywania siebie przez kulturę, określonym *gender* się staje. Pozornie techniczne rozdzielenie dwóch słów: *sex* i *gender* wywołało w antropologii prawdziwą rewolucję (stąd określenie *rewolucja genderowa*). Podłożem tej rewolucji były niewątpliwie pewne przemiany w filozofii i socjologii, które pokazywały, iż to właśnie ludzkie ciało (dookreślone: mężczyzny lub kobiety), jest pierwszym miejscem, w którym kulturowa ręka dorosłego odciska się na dziecku jako swoista kulturowa przemoc. Jest to zatem – zdaniem owych autorów - „pierwsza rana” zadana człowiekowi w jego tożsamości przez kulturę.⁹ To w tym duchu Marcel Mauss na początku XX wieku postawił tezę, iż większość postaw i gestów, które uważamy za specyficzne dla mężczyzny lub kobiety, czy wręcz odpowiadające naturalnej ich logice są *technikami kulturowo ukształtowanymi*.¹⁰

Niezbyt obeznany z tą problematyką czytelnik mógłby odnieść wrażenie, że zgłaszane nowe propozycje interpretacji mają potwierdzenie w Biblii. Można bowiem pytać, czy biblijny opis stworzenia wskazuje bardziej (w intencji) na podkreślenie różnicy czy jedności między mężczyzną i kobietą? Na razie nie przesądzając, spróbujmy pójść takim tokiem rozumowania. Przywołajmy szczególnie wymowne zdanie: *Stworzył więc Bóg człowieka na*

⁸ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe 1*, Paris 1949, s. 285 i 286.

⁹ Por. G. Vigarello, *Le Corps redressé*, Paris 1978, s. 9.

¹⁰ M. Mauss, *L'expression obligatoire des sentiments*, Paris 1921. W podobnym duchu *Les Techniques du corps* (1936).

swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,23).¹¹ Z tego tekstu wynika, iż zarówno mężczyzna jak i kobieta mają jedno źródło – Boga. W podobnym duchu intencję autora natchnionego odczytał ks. Jakub Wujek opisując stworzenie kobiety: ...tę będą zwać Mężyną, bo z męża wzięta jest (Rdz 2,23).¹² Do tego dochodzi jeszcze tekst z Ewangelii według św. Mateusza, który potwierdza nierozdzielność i jak gdyby zwraca mężczyznę i kobietę do wspólnego początku: *A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało* (Mt 19,6). Czy to oznacza zatem pokreślenie jedności między mężczyzną i kobietą, tak silne, że wszelkie próby rozdzielenia byłyby wyłącznie kulturowe?

O jaką jedność chodzi zatem w Biblii? A dalej, czy owo „jedno ciało” prowadzi do wspólnego rodzaju (*gender*) czy też jest istotowo różne? Gdyby ulec pokusie dywagacji nie wprawionego czytelnika, można by powiedzieć, że najpierw jest człowiek, a dopiero uwarunkowania kulturowe sprawiają, że ów człowiek staje się mężczyzną lub kobietą (to potwierdzałyby tezę S. de Beauvoir).

Bardziej wprawiony czytelnik postawi jednak trudniejsze pytanie: Co stanowi pełny wyraz człowieczeństwa? Gdyby bowiem bycie mężczyzną i kobietą było czymś dodanym do pierwotnie „wspólnego” człowieczeństwa, owa *rewolucja genderowa* nie stanowiłaby większego problemu. Jeśli jednak przyjąć, że ludzka płciowość nie dotyczy wyłącznie seksualności czy różnic w budowie anatomicznej i nie jest też wyłącznie produktem kultury, ale jest sposobem wyrażania się osoby, wtedy wniosek jest o wiele bardziej brzemienny w skutki: z pominięciem owej różnicy człowiek nie może siebie spełnić jako człowieka i osobę. Jest on konsekwencjami tej różnicy istotowo związany.

Rozwiązanie owego problemu i odpowiedzi na postawione pytania znajdujemy w nauczaniu Kościoła.¹³ W dokumencie *Płciowość ludzka: prawda i znaczenie* czytamy: *Płciowość jest podstawowym współczynnikiem osobowości, jednym ze sposobów jej istnienia, ujawniania, porozumienia z innymi, odczuwania, wyrażania siebie i przeżywania miłości ludzkiej* (nr 10). I dalej: *Ciało ludzkie, jego męskość i kobiecość, jest w samej tajemnicy stworzenia nie tylko źródłem płodności i prokreacji [...]. Jest w tym ciele <od początku>*

¹¹ W odwołaniu do początku stworzenia człowieka pojawiają się zatem jakby dwie płaszczyzny: pierwsza ukazuje człowieka stworzonego na obraz. I w tym odniesieniu nie ma żadnej różnicy. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta są równi w byciu *imago Dei*. Drugi poziom wskazuje już na różnicę: zostali stworzeni jako mężczyzna i kobieta. Potwierdzeniem będzie jak refren wracające słowo *początek*. Bycie mężczyzną i kobietą *od początku* pokazuje, że owa męskość i kobiecość są nie tylko sposobem bycia, ale formą bytu. Zatem nie chodzi wyłącznie o bycie w świecie jako mężczyzna lub kobieta, lecz o istnienie jako mężczyzna i kobieta – por. Jan Paweł II, Katechezy: *Teologia małżeństwa*, część I, rozdz. 1, katecheza 2, pkt. 5.

¹² Cytuję za *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, Warszawa 1999.

¹³ Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (8 grudnia 1995 r.), cytuję za przekładem Instytutu Studiów nad Rodziną, Łomianki 1996.

zawarta właściwość <oblubieńcza>, czyli zdolność wyrażania miłości (tamże). W płciowości chodzi zatem o dar, jaki Bóg nam ofiarował powołując nas do życia, do tego, by być mężczyzną lub kobietą w niepowtarzalnym istnieniu, obdarzonym niewyczerpalną możliwością rozwoju duchowego i moralnego... (nr 12).

W tym kontekście pojawia się też odpowiedź na inne pytanie: Skąd człowiek czerpie moc i kierunek do rozwijania siebie jako mężczyzny lub kobiety? Gdyby bowiem czerpał z własnego subiektywizmu, to w oparciu o jakie kryteria? Gdyby z uwarunkowań kulturowych, to w imię czego można by decydować za człowieka? Jedyna zatem odpowiedź, która wypływa z refleksji teologicznej brzmi: z natury. A jeśli tak, to należy konsekwentnie przyjąć, że bez określenia siebie w swojej męskości lub kobiecości człowiek nie byłby w pełni dojrzały, nie mógłby w pełni zrealizować i zmanifestować siebie.¹⁴

Powróćmy raz jeszcze do biblijnych fundamentów, a szczególnie do charakterystycznej gry słów: *isz*, *iszsa*, co w niektórych językach nowożytnych znalazło swoje odpowiedniki, np. w języku angielskim *Man*, *Women*. W tekście biblijnym zamysł Boga pozornie pokrywa się z zamysłem kulturowym zwolenników *gender* – podporządkowania). Na pozór wskazuje na to stwierdzenie *z mężczyzny została wzięta* (Rdz 2,23). W kontekście interpretacji zaproponowanej przez Jana Pawła II należy jednak odnotować, że zestawienie dwóch opisów stworzenia wskazuje na dwie różne płaszczyzny tej samej rzeczywistości. W pierwszej chodzi o pokazanie jedności w byciu stworzonym na obraz Boga. W drugim, po dobitnym stwierdzeniu różnicy (stworzeni jako mężczyzna i kobieta), Bóg pokazuje nową jedność: *z mężczyzny wzięta*, by kontynuować Boży zamiar stworzenia. W tym więc kontekście *z mężczyzny została wzięta* oznacza, że została powołana z tego samego zamysłu i przeznaczona do tego samego powołania. Zatem została wzięta z tego samego zamysłu, z którego Bóg uczynił mężczyznę, by być *dla mężczyzny* w realizacji zamiaru, który domaga się komplementarności tego co męskie i kobiece. Zatem kobieta nie jest podporządkowana mężczyźnie kulturowo, lecz ontycznie, tzn. dzieli z nim ten sam zamysł Boga w stosunku do człowieka. Nie jest więc *darem kulturowym*, lecz *darem Bożym*.¹⁵

¹⁴ W tym miejscu wchodzi się w nieunikniony sposób w polemikę ze sztandarowym dziełem poświęconym problematyce *gender* – J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990 (w niniejszym artykule korzystam z francuskiego tłumaczenia *Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité*, tłum. C. Kraus, Paris 2006). Eric Fassin w dobitny sposób pokazuje, że problematyka *gender* zatacza o wiele szerszą perspektywę niż można by się spodziewać. Chodzi bowiem już nie tylko o wymiar tożsamości osobistej, lecz szeroko pojętą politykę kobiet, jeśli przyjąć, że problemy kobiet nie zasadzają się na ich naturze – por. *Wprowadzenie*, s. 8.

¹⁵ Jan Paweł II, *Katechezy: Teologia małżeństwa*, część I, rodz. 1, katecheza 3, pkt 5. Papież zwraca uwagę, iż stworzenie pierwszych ludzi jako *mężczyzny i niewiasty* wskazuje na ich podmiotowy charakter. Chodzi zatem o fundamentalne *esse*, które mieści w sobie zarówno *byt*, jak i *istnienie*.

Wracając do słów S. de Beauvoir można powiedzieć, że jednak kobieta kobietą się rodzi, a staje się nią w pełni, nie jako owoc czegoś narzuconego przez kulturę, lecz jako owoc odczytania Bożego zamysłu w swoim jestestwie. Uświadamiając sobie zatem rolę, jaką w tej błędnej genderowej drodze odegrał konstruktywizm, można podsumować tę część refleksji stwierdzeniem, iż ludzkie ciało będące zawsze ciałem mężczyzny lub kobiety, nie jest wyłącznie *faktem społecznym*, który byłby *owocem pewnej socjokulturowej konstrukcji*. Nie jest też *fikcją kultury*.¹⁶ Ciało jest *zdolnością rozumienia siebie w sobie*, które szukając wyjaśnienia zawsze odwołuje się do rozumiejącego Źródła.

2. Źródła zróżnicowania płci – natura czy kultura?

John Money w 1950 roku deklарował, że orientacja seksualna w stronę bycia mężczyzną lub kobietą nie ma fundamentów wrodzonych.¹⁷ Chodziło mu zatem o usprawiedliwienie wykorzystywania zabiegów chirurgicznych w celu swoistego *przesądzenia* płci.¹⁸ Na bazie tych badań rozpropagowania terminu *gender* dokonał psychiatra Robert Stoller¹⁹, proponując rozdzielenie pojęć: płeć biologiczna i tożsamość seksualna. Kilka lat później wspomniany John Money razem z Anke Ehrhardt publikuje książkę²⁰ opisującą przypadek chłopca z problemem transseksualności. Zasadnicza teza Moneya wyrażała się w tym, iż wprowadził on rozróżnienie pomiędzy *płcią* a *rodzajem*. Jego zdaniem płeć biologiczna nie determinuje tożsamości seksualnej. Skoro tak, uprawniona jest wszelka *rekonstrukcja*, skoro tożsamość seksualna jest bardziej *konstrukcją*. Podważa tym jednocześnie naturalny podział na męskie i żeńskie w człowieku.

Przełomem jest rok 1972, kiedy to Ann Oakley powołując się na rozróżnienie pomiędzy *sex* i *gender*, wprowadziła pojęcie *roli seksualnej*. W praktyce oznacza to, że poczucie przynależności do tzw. płci oznacza tylko socjalizację indywidualum i przypisanie mu ról, zadań i funkcji. Jej zdaniem, pod pozorem natury ukrywa się określoną koncepcję życia społecznego, zdominowaną przez mężczyzn. Lata 80. XX wieku przyniosły dalsze podważenie naturalnych korzeni bycia mężczyzną lub kobietą. Rozróżnienie *sex* – *gender*

¹⁶ Por. M. Marzano, *Que reste-t-il de la difference des sexes? "Controverses"*, *L'Utopie identitaire. Sexes et genres*, nr 8, maj 2008, s. 12-14.

¹⁷ Zdanie to padło w tezie doktorskiej Johna Moneya, *Hermaphroditism*, cytowane przez Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body*, New York 2000, s. 46.

¹⁸ Szerzej historię tego problemu przedstawia Elsa Dorlin, *Hermaphroditismes*, <http://oii-france.blogspot.com/>. Chodzi o *Organisation Internationale des Intersexes*. Zob. także szerzej o działalności organizacji <http://www.intersexualite.org/Index.html>.

¹⁹ R. Stoller *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968, (tłumaczenie francuskie *Recherche sur l'identité sexuelle*, Paris 1978).

²⁰ Chodzi o książkę *Man and Women, Boy and Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, Baltimore, John Hopkins University, 1972.

pozwała zauważyć – ciągle zdaniem zwolenników tej tezy – że czym innym jest fakt bycia mężczyzną lub kobietą, czym innym zaś odgrywanie roli męskiej lub kobiecej w społeczeństwie. Próbą ciągle jednak pozornego pogodzenia natury i kultury jest teza Anne Fausto-Sterling z Brown University, która uważa, iż podważanie podziału na męskie i żeńskie nie oznacza, iż nie da się przeprowadzić żadnej klasyfikacji. Oznacza tylko, że klas, do których można sprowadzić seksualność jest znacznie więcej.²¹

Ta ostatnia teza rodzi następującą dylemat: albo należałoby podważyć jedność naturalnego kryterium (męskie/żeńskie), albo przyjąć jako nieomyłne kryterium społeczne. Wiadomo jednak, że normatywność kryterium społecznego byłaby niewielka, ze względu na jego arbitralny charakter. Szczególnie interesujące w tym względzie są badania przytoczone w *The Journal of Urology*.²² Przebadano sporą liczbę mężczyzn (500), którzy wcześniej deklarowali się jako tożsami ze swoją męskością i normalnie spełniający funkcje seksualne. Okazało się jednak, że spora część z nich cierpi na tzw. hypospadię²³. Oznaczało to, że w wielu przypadkach musieli odczuwać różne niedogodności w przeżywaniu swojej męskości. Jednak ich deklaracje tego nie potwierdzały. Wyprowadzono z tego wniosek, iż podobnie może być z tradycyjnym podziałem na męskie i żeńskie. Większość może deklarować zgodę na taki podział, natomiast w praktyce może odczuwać różne niedogodności w przeżywaniu swojej męskości i kobiecości na gruncie chociażby psychicznym.

Pokazuje to, iż czasem nasze pojęcie „normalności” może być stanem wyłącznie deklaratywnym.²⁴ Z drugiej jednak strony, można pytać, czy podobne niebezpieczeństwo nie występuje w przeciwną stronę. Czy uświadamianie sobie pewnej asymetrii jaka może zachodzić pomiędzy płcią biologiczną a tożsamością seksualną, nie jest bardziej przykładem np. na zespół Capgrasa niż podważeniem pojęcia normalności i natury?²⁵ U pacjentów z powyższym zespołem zauważa się bowiem brak związku rejestrowanych zmysłowo doświadczeń ze stanami emocjonalnymi, które powinny im towarzyszyć. Przykładem tego są sytuacje, w których osoby bliskie są przez nich odbierane jako zupełnie obce czy jako sobowtórzy osób bliskich. Czy więc – konsekwentnie - nie mogłoby być podobnie z

²¹ Tezę Anne Fausto-Sterling przytaczam za E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, Paris 2008, s. 43.

²² J. Fichtner, D. Filipas, A.M. Mottrie, G.E. Voges, R. Hohenfellner, *Analysis of Meatal Location in 500 Men: Wide Variation Questions Need for Meatal Advancement in All Pediatric Anterior Hypospadias Cases*, „Journal of Urology”, 1995, nr 154, s. 833-834, [http://www.jurology.com/article/S0022-5347\(01\)67177-5/abstract](http://www.jurology.com/article/S0022-5347(01)67177-5/abstract).

²³ W języku polskim częściej określane jako spodziectwo. Jest to wada wrodzona polegająca na lokalizacji ujścia cewki moczowej na brzusznej stronie prącia. W zależności od stopnia ciężkości wady spodziectwo może stanowić niewielki defekt kosmetyczny lub cięższy, utrudniający oddawanie moczu, przyczyniający się do dysfunkcji seksualnej i stanowiący poważny problem psychologiczny.

²⁴ To oczywiście teza E. Dorlin w cytowanej już książce *Sexe, genre et sexualités*, s. 48n.

²⁵ Dla zobrazowania zespołu Capgrasa jako ewentualnej teorii pewnych zaburzeń w odczytywaniu własnej płci – P. Wochal, *Pomyłona tożsamość*, <http://bioinfo.mol.uj.edu.pl/articles/Wochal06>.

odbieraniem własnego ciała i własnej płci? Brak symetrii pomiędzy stanem przeżywanym a deklarowanym nie podważa jednak podziału na męskie i żeńskie, lecz może wskazywać na nieprawidłowości w przeżywaniu swojej męskości czy kobiecości w płaszczyźnie recepcji psychicznej. Nie musi zaś być argumentem na podważenie elementu natury w człowieku.

Powróćmy jeszcze do tezy zwolenników gender, iż płeć jest przede wszystkim zjawiskiem kulturowym. Nie jest niczym nowym stwierdzenie, iż nie było okresu w historii, w którym kultura nie wpływałaby na rozumienie seksualności. Kultura zawsze stanowiła dla norm i reguł najbliższy kontekst i horyzont, dając reguły i normy porządkujące sferę cielesności. Już od dzieciństwa człowiek zostaje poddany określonej edukacji, która ma sprawić, iż ciało stanie się nośnikiem określonych wartości. Wychowuje się je zatem do tego, by było zdrowe, piękne, zdolne do macierzyństwa, celibatu. Ciało jest w jakimś sensie kształtowane przez przyszłe oczekiwania względem niego. Można jednak pytać, czy oznacza to, że w kształtowaniu człowieka *w funkcji, w działaniu*, odeszliśmy całkowicie od Arystotelesowskiej teleologii i przyczynowości?²⁶

Takie odwołania rodzą w mentalności współczesnej przekonanie, że oto dzisiaj mamy do czynienia z dynamiczną biologią, psychologią, kulturą z jednej strony, a statycznym finalizmem z drugiej. Tymczasem dla Arystotelesa rozwój organizmu jest aktualizacją jego formy. Przyczyny celowej Arystotelesa nie można jednak redukować wyłącznie do materii. Dla potrzeb niniejszej refleksji wystarczy przywołać stwierdzenie, iż nie można wkleić teorii Arystotelesa we współczesne spory funkcjonalistyczne. Dla niego *wyjaśnić to znaczy wyjaśnić przez przyczyny*. Zaś wśród przyczyn wyjaśniających szczególne miejsce zajmuje przyczyna celowa. *Wskazanie jaka jest przyczyna celowa jakiegoś organu w bycie ożywionym [...], służy wyjaśnieniu jego istnienia i pozycji.*²⁷

Odwołanie do Arystotelesa jest o tyle cenne, gdyż pokazuje, iż człowieka nie można rozważać wyłącznie w jego dynamicznej strukturze dyktowanej uwarunkowaniami kulturowymi. Owa dynamika jest mocą tkwiącą w samej naturze człowieka. Zatem człowiek rozwijając siebie, rozwija te elementy natury, które są właściwe jemu jako konkretnemu bytowi. Pokazuje to zatem, że szukanie przyczyn (źródeł) i celowości dla człowieka nie jest wyłącznie problemem religijnym czy światopoglądowym. Gender nie stoi zatem w opozycji wyłącznie do takiej czy innej religijnej wizji człowieka, lecz podważa fundamenty myślenia o

²⁶ Charakterystyczne jest tu zdanie J. Lennox przywołane przez Alfredo Marcosa: *nowoczesna biologia rozwija się w niezbyt sprzyjającym jej kontekście filozofii chrześcijańsko-kartezjańskiej; bezwładnego ciała materialnego i aktywnej, niematerialnej duszy, z celowościowym wyjaśnianiem zakorzenionym w teologii naturalnej [...] – J. Lennox, Aristotle's Philosophy of Biology, Cambridge 2001, s. xx-xxi; cyt. za A. Marcos, Finalizm biologiczny a problemy ontologiczne, „Człowiek w kulturze” 2007, nr 19: W obronie realizmu, Lublin 2007, s. 365.*

²⁷ Tamże, s. 380.

człowieku na gruncie właściwie pojętej filozofii (jako nauki pytającej o racje ostateczne bytu).

Jaki zatem kierunek może przybrać ewolucja zainicjowana przez zjawisko *gender*: czy będzie to uniwersalizacja (wszystkie byty są równe a różnice pomiędzy mężczyzną i kobietą określają tylko sfery wpływów), czy raczej różnicowanie (gdzie być równym nie oznacza być identycznym; oznaczałoby to, że kobieta i mężczyzna są równi, ale właśnie jako mężczyzna lub kobieta).²⁸

Ideologia *gender* pokazuje zatem, że jest nie tyle wyzwoleniem człowieka ku przyszłości, co raczej walką z przeszłością (przez przeszłość rozumie również naturę człowieka, jako relikwint pewnego etapu rozwoju kulturowego). W tym sensie daje się zaobserwować trzy determinanty *utopii braku podziału*: anty-dualizm, anty-esencjalizm i anty-ontologizm.²⁹ Eve Kosovsky Sedgwick i Jonathan Ned Katz³⁰ zastanawiając się nad pojęciem heteroseksualizmu doszli do wniosku, iż należy stworzyć koncepcję psychicznej homoseksualności przeżywanej w strukturach heteroseksualnych.³¹ Owa zaś heteroseksualność byłaby nie tylko czymś narzuconym, ale wręcz wymyślonym (Jonathan Ned Katz). Wniosek z tego wydaje się być oczywisty: skoro nawet w chrześcijańskiej koncepcji życia społecznego społeczeństwo jest wyrazem natury człowieka, zatem skoro natura jest homoseksualna, należałoby doprowadzić do tego, by również struktury były homoseksualne. W ten sposób zostałby pokonany dualizm. Z kolei w odniesieniu do anty-esencjalizmu³², w podziale bytu ludzkiego według rodzaju upatruje się konsekwencje spuścizny epoki feudalnej i pewnej wizji kobiety, gdzie ciało kobiety jawi się jako biblijny rodzaj kary (to ona będzie rodzić w bólach). Wreszcie anty-ontologizm³³ polega na tym, iż kiedy mówi się o tożsamości osoby, nie mówi się nigdy o tożsamości w sensie ogólnym, lecz jako o tożsamości mężczyzny lub kobiety. Judith Butler przytaczając tezę, iż osoba jest intelligibilna dzięki podziałowi rodzajowemu (*becoming gendered*), stawia jednak pytanie, czy te formy opisu osoby nie są tylko jakimiś regulującymi formami, regulującymi faktycznie nie naturę, lecz nasz dyskurs.³⁴ Zwolennicy *gender* wyprowadzają z tego wniosek, iż kultura opisująca człowieka bliższa jest temu co można nazwać „konstrukcją” niż temu, co tradycyjnie nazywamy naturą. Nie trzeba dopowiadać, że takie myślenie odbija się

²⁸ N. Las, *La disparition des categories de sexe: apogée ou fin du feminisme?*, „Controverses” 2008 nr 8, s. 21-22.

²⁹ Na te trzy determinanty zwraca uwagę A. Pendino, *L'Utopie du non genre*, „Controverses” dz. cyt., s. 44-55.

³⁰ Chodzi o książki E. Kosovsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley 1990, s. 28 oraz J. Ned Katz, *L'Invention de l'hétérosexualité*, Paris 2001, s. 17 (tytuł oryg. *The Invention of Heterosexuality*).

³¹ Por. A. Pendino, *L'Utopie du non genre*, art. cyt., s. 44-47.

³² Tamże, s. 47-50.

³³ Tamże s. 51-55.

³⁴ J. Butler, *Trouble dans le genre*, dz. cyt., s. 83-84.

bezpośrednio zarówno na rozumieniu małżeństwa i rodziny, jak też życia społecznego. Podważa też koncepcję natury człowieka sprowadzając go wyłącznie do determinantów kulturowych.

3. *Gender*: implikacje w płaszczyźnie małżeńsko-rodzinnej i społecznej

Teoria negacji różnicy rodzajowej (natury) uderza jednak nie tylko w chrześcijańską koncepcję małżeństwa i rodziny – uderza w samą istotę życia społecznego. Bowiem niektóre propozycje w ramach *gender studies*, polegające na swoistym nieposłuszeństwie obywatelskim³⁵ prowokują zatarcie różnicy pomiędzy tym, co prywatne a tym, co publiczne. Zatem skoro, dla przykładu, małżeństwo jest sprawą prywatną, religia sprawą prywatną, orientacja seksualna sprawą prywatną, co pozostanie sprawą publiczną, i konsekwentnie, jaka będzie rola przyszłego państwa w jego podmiotowym wymiarze?

Zacznijmy jednak od płaszczyzny małżeństwa. Podłożem owej relacji jest określony porządek miłości. Miłość zaś jest owocem pragnienia, dlatego objawia się zawsze na sposób spontaniczny, nowy, osobisty i niepowtarzalny. Co jest jednak naturą miłości i co jest jej przedmiotem? Jednym z piękniejszych tekstów ukazujących naturę i źródło miłości są wyznania św. Augustyna.³⁶ Kochać to pragnąć przedmiotu miłości dla niego samego, to pozwolić drugiemu wejść w posiadanie moich dóbr. Nie przeczy też temu pozorny dualistyczny porządek miłości: *eros* i *agape*.³⁷ Nie można ich bowiem rozumieć neoplatonisko, a człowieka jako bytu rozdartego pomiędzy tymi miłościami. Wydaje się, iż niezwykle harmonizują ze sobą te dwa teksty (św. Augustyna i Benedykta XVI). Ukazują bowiem, iż jedna miłość nie rodzi się w ciele, a druga gdzieś w niebiosach, lecz, że źródłem jednej i drugiej jest Bóg, który zamieszkuje ludzkie serce: Bóg, który jest Miłością. Zatem wydaje się, iż nieco uproszczona jest koncepcja ukazująca wyłącznie ciało jako medium między osobą a światem i Bogiem. Tę pośredniczącą funkcję zdaje się sprawować nie ciało,

³⁵ Przywołajmy raz jeszcze tezę, iż homoseksualna psychika wyraża się w heteroseksualnej strukturze. Skoro tak, docelowo należałoby przekształcić owe struktury, zaś w pierwszej fazie przynajmniej niektóre struktury bojkotować – przyp. J.S.

³⁶ *Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie — rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią — i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem — i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie — i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim — Św. Augustyn, Wyznania, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, Księga X, 27, s. 197-198.*

³⁷ W kontekście niniejszego artykułu szczególnie wymownie brzmi samo sformułowanie śródtytułu punktów 5-8 encykliki Benedykta XVI, *Deus caritas est: „Eros” i „agape” – różnica i jedność.*

lecz miłość. Ciało bowiem przynależy do istoty człowieka jako *coincidentia oppositorum*. W miłości zatem wyraża się najpełniej połączenie różnicy i jedności.

Tak pojęta miłosna natura człowieka musi mieć jednak swoje odzwierciedlenie w życiu społecznym. Ja-Ty jest bowiem jeszcze porządkiem subiektywnym – dopowiedzmy: porządkiem dwóch podmiotów. By ta natura mogła znaleźć odzwierciedlenie w wymiarze społecznym, musi przybrać formę instytucji: Ja – On, czyli *Kogokolwiek [każdego], gdyż Ktokolwiek mnie potrzebuje, a ja mogę mu pomóc, jest moim bliźnim*.³⁸

Na kanwie tych refleksji zapytajmy, jaka jest kondycja rodziny w społeczeństwie coraz bardziej inspirowanym *rewolucją genderową*? Interesujący z punktu widzenia prowadzonej refleksji wydaje się być wątek pokrewieństwa.³⁹ Otóż pokrewieństwo w naszej kulturze prowadzi od razu do określonej roli społecznej. Ktoś jest np. ojcem, co oznacza, że ma określoną rolę, funkcje i zadania.⁴⁰ Dzisiaj wydaje się, iż rozumienie ojcostwa przesunęło się w stronę biologizmu.⁴¹ Pokazują to chociażby dyskusje dotyczące Boga jako Ojca. Jednak w tradycji biblijnej ojciec to ten przez którego wyrażała się wola Boga dla wspólnoty i który w imieniu wspólnoty Bogu odpowiadał. Stał on także na straży przykazań.⁴²

Innym aspektem życia rodzinnego jest tzw. *logika miłości*. Otóż próbuje się dzisiaj interpretować fenomen małżeństwa w sposób dualistyczny – jako związek mężczyzny i kobiety, złączonych bądź miłością, bądź węzłem małżeńskim. Kiedy zaś, w ramach *logiki miłości*, utożsamia się te dwa porządki, wyprowadza się wtedy wniosek, iż jeśli małżeństwo jest związkiem miłości i węzła a zabraknie miłości, automatycznie daje to prawo do rozwiązania węzła małżeńskiego. Z miłości uczyniono więc rzeczywistość autonomiczną, którą można odseparować od rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej. Coraz częściej spełnienia w miłości nie rozumie się już jako poświęcenia dla dobra dzieci i współmałżonka,

³⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 15.

³⁹ Interesujące studium w tym względzie można znaleźć w pracy M. Segalen *Sociologie de la famille*, 6-ème éd., Armand Colin, Paris 2006. W tej części artykułu dokonuję rekonstrukcji myśli autorki, zawartej w rozdziale: *Famille et parenté entre anthropologie et histoire* – począwszy od s. 37. Warto nadmienić, iż autorka jest profesorem emerytowanym Paris X Nanterre, łącząc fachową wiedzę z dziedziny etnologii, socjologii, antropologii i kultury. Szczególnym polem jej zainteresowań jest relacja rodzina-kultura (przyp. J.S.).

⁴⁰ Bronisław Malinowski badając plemiona Trobriandczyków dostrzegł, iż ściśle łączą oni rolę ojca z posiadaniem, z terytorialnością. Zauważył, że chociaż małżeństwo jest matrylinearne (kobieta podtrzymuje członkostwo swego klanu), to jednak dla kobiety jest ono zawsze pozaterytorialne. To mężczyzna wyraża prawo na określonej ziemi – stąd patrylokalny charakter małżeństwa – por. Bronisław Malinowski, *System własności ziemskiej*, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, wybór i red. E. Nowicka i M. Głowacka-Grajper, Warszawa 2007, s. 563.

⁴¹ Zwróćmy uwagę, iż dzisiaj trudno określić rolę i funkcje ojca a jego „miejsce” w rodzinie sprowadza się często do „biologicznego ustalenia ojcostwa” – przyp. J.S.

⁴² Hasło *Ojciec*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 867-868.

lecz jako życie dla ideału miłości: *liczy się miłość a nie związek*.⁴³ Skoro zatem nie w małżeństwie czy w stabilnym związku, to gdzie człowiek przeżywa miłość? Czy wyłącznie w sobie?

Prowadzi to konsekwentnie do dezinstytucjonalizacji małżeństwa. Dzisiaj zauważa się coraz bardziej, iż już nawet tzw. małżeństwo partnerskie coraz bardziej staje się reliktem przeszłości. Przeobraża się ono w *małżeństwo negocjacji*. Cechami charakterystycznymi małżeństwa zindywidualizowanego są: spełnienie osobiste, role w małżeństwie są umowne i do negocjacji oraz najistotniejszy element małżeństwa - komunikacja. Również rozwód staje się owocem negocjacji, i to nie tyle samej istoty związku, co raczej związanych z tym „szczegółów”.⁴⁴

Rodzi to jednak pytanie, czy chodzi o przeżywanie ról czy po prostu o ich wymyślanie? Dawniej nikt nie znał swojej przyszłości małżeńskiej, przygotowywał się do roli męża, żony, matki, ojca. Dzisiaj małżeństwo zaczyna być wielką niewiadomą również dlatego, że zaczyna się od negocjacji ról. W idei *gender* silnie akcentowano fakt, iż dawne role narzucało społeczeństwo. Dzisiaj zaczynają o nich decydować sami partnerzy. Co jednak lepsze: kompromis ofiarowany przez partnera czy swoisty kompromis ze społeczeństwem? Jeśli bowiem opiera się role małżeńskie na kompromisie partnerskim, rezygnuje się jednocześnie ze społeczeństwa w roli arbitra na wypadek konfliktu. Można też pytać dalej, czy konstruuje się tylko role, czy również tworzone na ich bazie nowe zwyczaje. A jeśli tak, czy zwyczaj nie będzie zaprzeczeniem samej idei *gender* i nie okaże się większą formą presji niż „presja natury”? W końcu zaś, czy negocjacja jest osobistą twórczością czy jednak wybiórczą kalką reinterpretacji starych modeli życia małżeńskiego?⁴⁵ Pozostaje tylko jeden nieodparcie nasuwający się wniosek: jeśli role tworzy i przeżywa ta sama osoba, wydaje się, iż owa *nowa logika* jest w istocie nielogiczna, gdyż ta sama osoba nie może jednocześnie tworzyć rzeczywistości i kryteriów jej oceny, a skoro nie może obiektywnie oceniać, nie może też uzyskać świadomości subiektywnego spełnienia.

Szczególnie niebezpiecznym zjawiskiem łączącym implikacje *gender* w płaszczyźnie małżeńsko-rodzinnej i społecznej jest kwestia rozwodu, a właściwie próba jego ułatwiania za wszelką cenę. Jest to szczególny przykład wspomnianej wcześniej dezinstytucjonalizacji małżeństwa. W praktyce ma ona polegać na tym, iż byłby możliwy rozwód z pominięciem

⁴³ Por. A. Walch, *La logique de l'amour. L'invention du mariage amoureux*, “Problèmes politiques et sociaux”, *Le couple à l'heure de l'individualisme*, 2008, nr 948, s. 31-33.

⁴⁴ Por. A.J. Cherlin, *Transformation des rôles traditionnels et négociation conjugale. Du “mariage-compagnonnage” au “mariage individualisé”*, “Problèmes politiques et sociaux”, dz. cyt., s. 53-55.

⁴⁵ Por. J.-C. Kaufmann, *La volonté inventer les rôles domestiques*, “Problèmes politiques et sociaux”, *Le couple à l'heure de l'individualisme*, 2008, nr 948, s. 55-57.

sędziego na zasadzie tzw. wzajemnej zgody (porozumienia stron). Nie wykluczałoby to całkowicie roli sędziego, natomiast zostałaaby ona sprowadzona do odnotowania faktu rozwodu. Podział zaś zobowiązań byłby regulowany przez samych małżonków; sędzia wchodziłby dopiero w momencie, gdyby strony same nie mogły się porozumieć. Całość zostałaaby sprowadzona do jedynego kryterium – zgodności z prawem. Idea polega zatem na tym, aby utrwalić nowe rozumienie dojrzałości. Wyrażałaby się ona w tym, że małżonkowie mieliby prawo do suwerennego decydowania o przyszłości małżeństwa z pominięciem odniesień społecznych, a w konsekwencji również etycznych.

Tylko pozornie nie podważa to instytucji małżeństwa (w jego wymiarze *institutio* – ustanowienia), w konsekwencji jednak, byłoby jej przeżywaniem wyłącznie w sferze prywatnej. Potwierdzeniem tych obaw może być propozycja rozwiązań przyjętych przez francuski *Conseil de modernisation des politiques publiques* z 12 grudnia 2007 roku.⁴⁶ Czytamy w nim: *Le Conseil de modernisation des politiques publiques pragnie, aby w odniesieniu do rozwodu za porozumieniem stron, czyli wtedy, gdy małżonkowie są zgodni co do ogólnych warunków rozwodu, odwołanie do sędziego nie było już konieczne i aby było możliwe przeprowadzenie [procedury rozwodowej] wyłącznie na podstawie odnotowania aktu przed notariuszem. W razie trudności, odwołanie do sędziego pozostanie ciągle możliwe. We wszystkich też przypadkach małżonkowie będą mogli skorzystać z adwokata. [Wydaje się, iż] dla zainteresowanych jest to procedura bardziej prosta, szybsza i mniej traumatyzująca. Dla wymiaru sprawiedliwości zaś pozostawia więcej czasu na sprawy bardziej złożone.*⁴⁷

Z powyższego raportu wynika, że rozwód byłby po prostu aktem notarialnym, zaś małżeństwo nie stanowi już dla prawodawcy sprawy złożonej. Trzeba też zauważyć, że jest to raport prezentowany przez Érica Woertha, ministra budżetu, wydatków i spraw publicznych. Raport nie pozostawia więc złudzeń, że w kontekście tzw. „spraw publicznych” małżeństwo nie odgrywa już większej roli, a więc w tym sensie uległo dezinstytucjonalizacji w wymiarze społecznym.

4. Pozostaje mediacja...

Wspomniany powyżej raport daje małżonkom pozorną szansę. Jeśli bowiem zauważy się konflikt między małżonkami, sprawa może zostać skierowana do sędziego. Ale i tu jest

⁴⁶ http://www.premier-ministre.gouv.fr/IMG/pdf/Conseil_de_modernisation_des_politiques_publicques.pdf.

⁴⁷ Tamże, II część raportu poświęcona modernizacji spraw publicznych, s. 6. Prawie groteskowo brzmi również wprowadzenie poprzedzające tę część raportu. Dwa motywy wprowadzenia „udogodnień” nie pozostawiają żadnych złudzeń: 1. Zmniejszenie ilości spraw kierowanych do urzędu; 2. Możliwość „de déjudiciariser le divorce” (oznacza to przejście od prawa do sprowadzonych do minimum procedur).

pewna nielogiczność. Jeśli zauważy się konflikt... Ale kto ma go zauważyć? Małżonkowie, notariusz? Wydawać by się mogło, iż sposobem nowego podejścia do problemów rodzinnych może być tzw. instytucja mediacji.⁴⁸

Kim zatem ma być mediator? Ma być osobą trzecią, neutralną i bezstronną. Jego zadaniem nie jest orzekanie o stanie faktycznym związku, nie orzeka też w imieniu społeczeństwa. Jego jedyne zadanie polega na tym, by wspomóc małżonków w decyzji. Dochodzi zatem do swoistego pomieszania wymiaru sprawiedliwości z formą bliżej nieokreślonego towarzyszenia. Można by wyrazić to stwierdzeniem, iż *sprawiedliwość nakłada instytucję, która negocjuje*.⁴⁹ Mediator nie reprezentuje też żadnej władzy wobec małżonków. Jest neutralny, bezinteresowny, bez możliwości wywierania jakiegokolwiek presji.⁵⁰

Dla uważnego czytelnika rozwiązanie to rodzi przynajmniej kilka pytań i nieścisłości. Jeśli bowiem mediator jest bezinteresowny, to czyich interesów broni? Czy rzeczywiście reprezentuje tylko „czystą ideę dialogu”? Ale dialog ma przecież cel. Albo się bowiem chce mediować, gdyż chce się ocalić małżeństwo, albo przeciwnie, mediacja ma ostatecznie wykazać, że nie ma żadnej szansy na pojednanie. Znana jest przecież moralna zasada mówiąca, iż nie ma działania bez motywu. System sprawiedliwości reprezentuje wobec małżonków prawo i autorytet państwa. Mediator zaś odwołuje się wyłącznie do reguł, które dają sobie strony dialogu. Jest to zatem rezygnacja z heteronomii prawa na rzecz autonomii jednostki. Czy mediacja nie zaciera pierwotnej odpowiedzialności osoby za konsekwencje decyzji? Pierwszą mediacją jest bowiem moment ślubu. Małżonkowie ślubują sobie w sposób wolny wobec reprezentanta władzy cywilnej czy Kościoła, ale faktycznie jest on tylko urzędowym świadkiem ślubu. Po jego stronie stoi zaś autorytet prawa, gdyż prawo musi zabezpieczyć konsekwencje owego wolnego dialogu. W przeciwnym razie decyzja nie mogłaby zaistnieć. I drugi problem, jaki się nasuwa: Skoro relacja Ja – Ty, tworzy nową relację My, a My wchodzi w relację ze społeczeństwem, czy nie powinno być tak, że mediacja powinna dotyczyć nie tylko relacji Ja – Ty, ale również relacji My – społeczeństwo? Przecież ono jest też stroną w konsekwencjach tej decyzji (świadczą o tym najlepiej

⁴⁸ Polskim przełomem jest zmiana Kodeksu postępowania cywilnego z 2005 r., która wprowadziła w miejsce dotychczasowego posiedzenia pojednawczego możliwość skorzystania z mediacji (art. 436, 445² KPC). Ze znowelizowanych przepisów wynika, że para, która złożyła wniosek o rozwód lub separację może zostać skierowana przez sąd do mediatora lub może samodzielnie złożyć zgodny wniosek o mediację. Skierowanie do mediacji możliwe jest na każdym etapie sprawy o rozwód lub separację. Mediacja jest dobrowolna co oznacza, że strony nie muszą do niej przystępować, mogą także z niej zrezygnować w trakcie jej trwania – przyp. J.S.

⁴⁹ I. Théry, *La montée en puissance de la médiation familiale*, „Problèmes politiques et sociaux”, dz. cyt., s. 74.

⁵⁰ Tamże, s. 75.

oczekiwania małżeństwa i rodziny, jakie ma ono prawo rościć względem państwa). Mediacja zatem pomija zupełnie wymiar społeczny małżeństwa, i w tym właśnie wydaje się, iż podważa równowagę poszczególnych podmiotów prawa.

Czy zatem da się jednoznacznie ocenić rolę mediatora? Literatura przedmiotu w tym względzie jest dość niejednoznaczna, często zresztą pisana przez samych mediatorów, poparta kilkoma świadectwami małżeństw. Zadaniem tego artykułu nie była zresztą jednoznaczna ocena mediacji.⁵¹

W świecie głębokiego rozmycia ideałów, wartości, norm i autorytetów, w świecie *nowych porządków*, potrzeba jasnej i czytelnie wyrażonej misji Kościoła w życiu społecznym. Wydaje się zatem, że idea *gender*, z jednej strony jest niebezpieczeństwem dla i tak nadwątlonej wiary i postaw moralnych, szczególnie w płaszczyźnie małżeńsko rodzinnej i szeroko pojętej sferze seksualności i płciowości.⁵² Z drugiej zaś jest szansą na oczyszczenie tej wiary i samych postaw. Jest wezwaniem dla filozofów i teologów chrześcijańskich do nieustannego podejmowania nowych prób interpretacji tego, co odzwierciedla zdrową antropologię i prawdziwą naturę człowieka.⁵³ Bez nowego języka interpretacji tego, co niezmiennie w człowieku, każdy nowy pomysł łatwo będzie zyskiwał status „nowego porządku”. Jest to zatem trudność, ale jednocześnie zadanie i szansa. Szansa, jakiej Kościół i teologia nie mogą zmarnować.

Key words: gender, anthropology, marriage and family, society.

Gender in the Perspective of the New Moral Order

Summary

⁵¹ Autor artykułu mieszka w parafii, przy której podobne mediacje są prowadzone. Specyfiką ich jest jednak to, że są prowadzone przy parafii i nawet, jeśli mediator pozostaje neutralny i bezstronny, przychodzą jednak ludzie, którzy chcą raczej małżeństwo ocalić. Natomiast zupełnie inną kwestią jest obecność kapłana w tego typu mediacjach. Kapłan nigdy nie może być neutralny wobec rozpadu małżeństwa. Reprezentuje on Kościół i z jego mandatu jest zobowiązany do obrony nierozzerwalności małżeństwa. Udział zatem kapłana w owej neutralności byłby chyba rozmywaniem przesłania Kościoła w kwestii małżeństwa i rodziny – por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*: zadania kapłanów i biskupów (73), zakonników i zakonnice (74), osób świeckich – dotyczyłoby to także mediatorów działających przy parafiach czy z parafią kojarzonych (75).

⁵² Przykładem może być Raport Laboratorium Więzy na temat polskiej wiary – por. „Więź” wrzesień 2008, nr 9(599).

⁵³ Potwierdzeniem takiej potrzeby jest zapowiedź dokumentów Magisterium na temat antropologii i prawa naturalnego.

A few years ago the term *new moral order* appeared in the moral literature. Apparently it was not preceded by any revolution, programmatic manifestos, abolishing of the old way of thinking or interpreting the world. It would also be difficult to explicitly point out its forerunners and sympathizers. But slowly new ideas became visible in the social life, ideas that from year to year pervaded social consciousness more and more. Today the issue is ripe enough to ask a question: To what extent has the *gender revolution* changed the view of identity of a person, marriage and family, as well as social life?

We can perceive the beginnings of such changes in the way of thinking in the seemingly innocent sentence of Simone de Beauvoir: *One is not born a woman, one becomes one*. So who is the human being born as? Only a human being, without any definitely declared sexual identity? Biblical reflection allows us to maintain that the truth about the creation of human being as man and woman is not just an outlining of the possibilities of their future development, but right from the starting point a clearly-defined way of expressing one's humanity, and consequently one's fulfillment.

Further on there is reflection on the issue of the relations between nature and culture. The point is to determine the direction of such human development. *Equality in dignity* between man and woman does not mean the *equality of being* a man or a woman. It is demonstrated that the cultural perspective is by no means the only basis of the occurring differences.

Another issue under study is the truthfulness of the thesis that homosexual psyche of man is expressed in heterosexual society. An inappropriate mental shortcut as well as a methodological error might lead to the conclusion that as culture is formed by nature, a homosexual structure of social life should be established that would better express the mental aspect of human being.

Later on the relation between body and soul is analyzed. It is demonstrated that this relation is not only a historically worked out paradigm, but it reflects the true nature of human being, its complexity. The utopia of *lack of difference* between man and woman is shown to be closely related to the postmodernist vision of human being, especially to such elements as anti-dualism, anti-essentialism or anti-ontologism.

Finally it is shown that the *gender revolution* (and here its ties with the new moral order are revealed) goes against the institutional character of marriage and family, as well as that of social life, particularly threatened by introducing the institution of the so-called mediator.

All that points to the fact that the *gender* phenomenon requires not only particular watchfulness and carefulness in reflecting over modern concepts of marriage and family, but also – taking into account the threats mentioned before – calls for constant deepening of anthropological reflection in that aspect.