

„Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”

Afirmacja osoby ludzkiej
odpowiedzią nauk teologicznych
na ideologiczną uzurpację
genderyzmu



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 73

studia teologiczne i humanistyczne

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

„Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”

Afirmacja osoby ludzkiej
odpowiedzią nauk teologicznych
na ideologiczną uzurpację
genderyzmu



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2012

2/3 (2012)

© 2012 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Rada Naukowa:

*prof. dr hab. Aniela Dylus (UKSW), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL),
ks. prof. dr hab. Maksimiljan Matjaž (Uniwrsytet w Lubljanie),
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ), o. prof. dr Zbigniew Suchecki (PFT San Bonaventura,
Rzym), ks. prof. dr hab. Jan Szczurek (UPJPII), ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (UŚ),
prof. dr hab. Piotr Wilczek (UW), o. prof. dr Andrzej Wodka (Accademia Alfonsiana),
prof. dr hab. Michał Wojciechowski (UWM)*

Komitet redakcyjny:

redaktor naczelny: *ks. dr hab. prof UŚ Artur Malina;*

sekretarz redakcji: *ks. dr Maciej Basiuk; redaktor statystyczny: dr Jan Czempas (UE Katowice)*

Redakcja naukowa numeru: *ks. dr hab. prof. UŚ Andrzej Pastwa*

Recenzent numeru: *ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon*

Wersją pierwotną kwartalnika STiH jest jego wydanie drukowane

Wydanie elektroniczne: <http://www.wtl.us.edu.pl/stih/>

Projekt okładki serii: *Piotr Pindur*

ISSN 2084-4018

ISBN 978-83-7030-909-1

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. 32 356 90 56

faks 32 356 90 55

internet: www.wtl.us.edu.pl

e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: 32 355 48 00

faks: 32 259 78 25

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Korekta, łamanie tekstu i przygotowanie do druku: *Izabela Jańczak*

Druk i oprawa:

Drukarnia G.S. Sp. z o.o.

ul. Zabłocie 43

Kraków

SPIS TREŚCI

<i>Ks. Andrzej Pastwa</i> „Stworzył mężczyznę i niewiastę” (zamiast wstępu)	7
<i>Marian Machinek MSF</i> Płaszczyzny konfrontacji antropologii teologicznej z ideą gender	14
<i>Ks. Jerzy Szymik</i> <i>Ecce homo</i> . Ku antropologii teocentrycznej	25
<i>Krzysztof Wieczorek</i> Między agorą a wiecznikiem. Granice negocjowalności prawdy	42
<i>Tomasz Gałkowski CP</i> Obraz człowieka i prawa według „gender theories”	60
<i>Agnieszka Nogal</i> Trzy fale feminizmu	72
<i>Wiesław Wójcik</i> Seksualność a płeć. Wychowanie do pełni człowieczeństwa	83
<i>Marek Rembierz</i> Kobiecość w kontekście męskiej idealizacji i anty-kobiecej cywilizacji. Spór o tożsamość kobiety w antropologiach filozoficznych i religijnych	96
<i>Mariusz Wojewoda</i> Ojcostwo jako postawa i zobowiązanie moralne	122
<i>Ks. Andrzej Pastwa</i> „Już nie są dwoje, lecz stają się jednością”. Paradygmat antropologiczny wyznacznikiem prawnokanonicznego ujęcia natury węzła małżeńskiego ...	134
<i>Elżbieta Szczot</i> Równość męża i żony w prawie kanonicznym	153
<i>Ks. Lucjan Świto</i> Przymierze małżeńskie a ideologia gender: kontekst praktyki kanonicznej ...	170

CONTENTS

*“Man and Woman He Created Them”. Affirmation of the human person
as a theological study response to ideological usurpation by genderism*

Ks. Andrzej Pastwa

He created man and woman (instead of introduction) 7

Marian Machinek MSF

Planes of confrontation between theological anthropology and the idea
of gender 14

Ks. Jerzy Szymik

Ecce homo. Towards theocentric anthropology 25

Krzysztof Wieczorek

Between agora and the cenacle. The limits of negotiating truth 42

Tomasz Galkowski CP

The image of a human and law according to „gender theories” 60

Agnieszka Nogal

Three waves of feminism 72

Wiesław Wójcik

Sexuality and sex. Upbringing to the plenitude of humanity 83

Marek Rembierz

Femininity in the context of male idealization and anti-female civilization.
A dispute on woman’s identity in philosophical and religious
anthropologies 96

Mariusz Wojewoda

Fatherhood as an attitude and moral obligation 122

Ks. Andrzej Pastwa

“They are no longer two, but become one”. An anthropological paradigm
as a determinant of the legal-canonical interpretation of the nature
of the marital bond 134

Elżbieta Szczot

Equality of husband and wife in Canon Law 153

Ks. Lucjan Świto

The covenant of God versus the ideology of gender: in the context
of canonical practices 170

„STWORZYŁ MĘŻCZYZNĘ I NIEWIASTĘ”¹ (ZAMIAST WSTĘPU)

«Mężczyznę i niewiastę stworzył ich».
Został im przez Boga zadany dar.
Wzięli w siebie – na ludzką miarę – to wzajemne obdarowanie,
które jest w Nim.
Oboje nadzy...
Nie odczuwali wstydu, jak długo trwał dar –
Wstyd przyjdzie wraz z grzechem,
a teraz trwa uniesienie. Żyją świadomi daru,
choć może nawet nie umieją tego nazwać.
Ale tym żyją. Są czyści.

[...]

Prasakrament – samo bycie widzialnym znakiem
odwiecznej Miłości.

A kiedy będą się stawać «jednym ciałem»
– przedziwne zjednoczenie –
za jego horyzontem odsłania się
ojcostwo i macierzyństwo.
– Sięgają wówczas do źródeł życia, które są w nich.
– Sięgają do Początku.
– Adam poznał swoją żonę
a ona poczęła i porodziła.
Wiedzą, że przeszli próg największej odpowiedzialności!

Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski* (Medytacje),
Rzym 2003, II, 3.

Niezmiennie wzbudzają podziw wersety *Tryptyku Rzymskiego* – poetyckiej medytacji, w której Papież-Poeta odważnie odsłania swe wnętrze, by dzielić się z innymi świadectwem niezachwianej wiary w Boga i człowieka. Niczym perły mądrości płyną z ust Proroka naszych czasów słowa natchnione: sławiące Stwórcę i zarazem wynoszące na piedestał człowieczeństwo: najwyższą wartość i najważniejsze zadanie, jakie człowiek ma do wypełnienia. To słowa rozmiłowanego „po platońsku” w prawdzie i pięknie Filozofa, bynajmniej nie zatrzymującego się – u początku drogi poznania i miłości – na zmysłowej (estetycznej) kontemplacji piękna. Geniusz dzieła Stworzenia doprasza się bowiem dalszego odkrywania (w kolejnych etapach filozoficznej przygody) tego, co w nim piękne i wartościowe,

¹ Rdz 1,27.

a mianowicie: dobra moralnego – w sferze władz duchowych człowieka, sprawiedliwości jako zasady wszelkich praw – w stosunkach społecznych, a w ostatniej odsłonie, na polu nauki i szeroko pojętej kultury – „czystej”, nieskażonej prawdy o osobie ludzkiej oraz jej doskonaleniu (*paideia*)². Jeśli zatem ów oryginalny, poetycki przekaz biblijnej antropogenezy ze wszech miar „tchnie” uniwersalizmem, to nie trzeba specjalnie wyjaśniać celowości uczynienia zeń motta, które zapowiada mierzenie się autorów niniejszej monografii z problematyką zakreśloną tytułem. Gwoli ścisłości, warto dodać: tę przemyślaną decyzję uzasadnia nie tyle zbieżność tytułowej formuły z pierwszym wersem węzłowego poniekąd fragmentu *Tryptyku*, ile raczej idea skupienia wieloaspektowej refleksji (filozofów, teologów i prawników-kanonistów) wokół jego merytorycznego jądra. Chodzi wprost o wybrzmiewającą dogłębnie z papieskiej *Medytacji*, i zaznaczoną w podtytule monografii, kwestię „afirmacji osoby ludzkiej” – a wraz z nią o wpisany w całą tradycję kultury śródziemnomorskiej (kolebkę cywilizacji Zachodu) „program” aksjologiczny: wzmacniania sił duchowych człowieka, kształtowania charakteru oraz intensyfikacji jego zdolności twórczych. Jeśli bowiem „poetycki” zamysł Jana Pawła II, autora słynnych katechez środowych: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, łączy się z upowszechnianiem antropologii adekwatnej³ i promocją godności ciała ludzkiego (teologia ciała), to trudno w tej uniwersalnej – ponadczasowej w swym humanizmie – myśli nie dostrzegać akcentowania więzi łączącej „świat” natury ze „światem” kultury. W kulturze – jak twierdzi ceniony przedstawiciel współczesnej myśli personalistycznej ks. Czesław Bartnik – człowiek ukierunkowuje całą swą stronę somatyczną ku osobie, ku własnej jaźni, ku „nierozbijalnemu” człowieczeństwu. I jest oczywiste, że z antropogenezą należy wiązać personogenezę. W takim rozumieniu kultura, czyli transformacja natury ludzkiej w osobę i wspólnotę osób, to najpierw personalizacja człowieka (uobecnianie się osoby i jej samorealizacja), a następnie personalizacja świata w relacji do człowieka⁴.

W tym miejscu wypada ujawnić drugie źródło inspiracji autorów niniejszej monografii. Jest nim niepokojąca diagnoza zjawiska, które w tytule rozmyślnie opatrzone mianem „ideologia”. Ideologia *gender* – bo o nią tu chodzi – zyskała w ostatnich latach recenzenta w osobie wybitnego uczonego i przenikliwego myśliciela-humanisty, papieża Benedykta XVI. Spod jego pióra wyszły znaczące słowa, które warto tu przytoczyć *in extenso*: „Potrzeba czegoś w rodzaju ekologii człowieka, właściwie pojmowanej. Nie należy do przestarzałej metafizyki nauka Kościoła o naturze istoty ludzkiej jako mężczyzny i kobiety domaganie się, by ten porządek stworzenia był szanowany. Chodzi tu faktycznie o wiarę w Stwórcę i wsłuchiwanie się w język stworzenia – pogardzanie nim oznaczałoby samozniszczenie człowieka, a więc zniszczenie dzieła samego Boga. To, co często wyraża

² Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001.

³ Giovanni Paolo II, *Discorso del Santo Padre ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famila*, 31 V 2001, *Anthropotes* 17 (2001), s. 185.

⁴ Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 404-405.

się i rozumie pod pojęciem *gender*, oznacza ostatecznie dążenie człowieka do uniezależnienia się od stworzenia i Stwórcy. Człowiek chce sam siebie tworzyć oraz zawsze i wyłącznie sam dysponować tym, co go dotyczy. Ale w ten sposób żyje wbrew prawdzie, wbrew Duchowi Stworzycielowi [...], który jest obecny w całości natury, a w sposób szczególny w naturze człowieka, stworzonego na obraz Boży⁵. Ewidentnie, to głośne *memento* doprasza się głębokiego namysłu. Czego przy tym nie wolno przeoczyć – pierwszy raz w oficjalnym przemówieniu Biskup Rzymski użył obecnego niemal od dwóch dekad w powszechnych obiegu językowym pojęcia „płci kulturowej” (*gender*)⁶. Fakt ten, już sam w sobie, jest sygnałem o szczególnej wadze papieskiej wypowiedzi. Co więcej, kontekst użycia pojęcia *gender* nie pozostawia wątpliwości: padają mocne słowa, „w tle” daje się wyczuć wyraźne zatroskanie, czy wręcz zaniepokojenie papieża. A że tym razem precyzyjnie określonym „punktem odniesienia” jest dlań, nie tyle samo zjawisko „subiektywistycznej i indywidualistycznej relatywizacji doświadczenia seksualnego”⁷, ile jedna z „determinant” tego zjawiska – szeroko dziś rozpowszechniona teoria (tytułowy: „genderyzm”), jednoznacznie kojarzona z istotnym nurtem ruchu feministycznego, swymi korzeniami tkwiąca w egzystencjalizmie, marksizmie i kolektywizmie⁸ – papieska wypowiedź oddaje powagę sytuacji. Niepokoić musi zarówno rewolucyjny potencjał nowej „filozofii”, jak też jej instytucjonalne obudowanie (*gender mainstreaming*, *gender studies*). „Bycie mężczyzną” czy „bycie kobietą” – wedle tej „filozofii” – nie jest już „pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć i osobiście wypełnić sensem, ale rolą społeczną, o której decyduje się autonomicznie, podczas gdy dotychczas decydowało o tym społeczeństwo”⁹. Człowiek nie rodzi się „kobietą” i „mężczyzną”, ale jest na tę płć w sposób performatywny „mianowany”. *Gender* jest efektem „konstruowania” płci – z węzłowym dla tego procesu „przypisaniem” nowonarodzonemu dziecku, całego spektrum społecznych oczekiwań, stereotypów i ról związanych z płcią. Innymi słowy, tożsamość płciową dziecka tylko pozornie określa natura, to

⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 22.12.2008, L'Osservatore Romano – wyd. pol. 20/5-6 (1999), s. 50 [dalej cyt. OsRomPol].

⁶ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990 (polski przekład – *Uwikłani w płć*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008). Niniejsza książka znanej amerykańskiej filozof i socjolog Judith Butler jest powszechnie uważana za najważniejszą pracę w historii intelektualnej ruchu feministycznego (dała początek teorii *queer*); należy do „klasyki” genderyzmu i stanowi obowiązkową lekturę *gender studies*.

⁷ Benedykt XVI, „*Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*”. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej*, 27.01.2007, OsRomPol 28/5 (2007), s. 33.

⁸ Por. P. Morciniec, *Płciowość w teorii gender – krytyka i bilans skutków*, w: *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, red. tenże, Opole 2007, s. 117-118.

⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu*, 21.12.2012, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_pl.html [dostęp: 10.09.2012].

społeczeństwo „mianuje” jednostki na „kulturowe kobiety” i „kulturowych mężczyzn”. Płeć kulturowa (*gender*) to efekt nieustannego powtarzania aktów performatywnych: wprowadzane do świadomości osoby oczekiwania i stereotypy społeczne kreują (w ciągłym procesie przyswajania/odgrywania) jej tożsamość i role płciowe.

Trudno wobec tych radykalnych, i co nie jest bez znaczenia – nośnych społecznie, idei nie stawiać pytań, które trafnie sformułowali redaktorzy monografii *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*¹⁰. Czy w teorii *gender* – z wypisanym „na sztandarach” (skądinąd pięknym) programem walki z dyskryminacją, homofobią i szkodliwymi stereotypami – nie chodzi tak naprawdę o zupełnie nowy wzorzec antropologiczny? Czy „genderowe” głoszenie priorytetu kultury wobec natury nie prowadzi do transformacji paradygmatów filozoficznych, gdy wiele wskazuje na to, że pierwszy krok: zakwestionowanie danej od „początku” dwistości mężczyzny i kobiety, uprzedza krok następny: przyznanie człowiekowi i kulturze mandatu kreacji osoby? Wreszcie, zajmujące – nie tylko prawników – pytanie, które ponownie (niestety!) wypada uznać za retoryczne: czy i w jakiej mierze „genderyzm” stanowi ideologiczne zaplecze dla groźnych w swych konsekwencjach rozstrzygnięć legislacyjnych?¹¹ Wszak „od momentu, gdy idea płci kulturowej stała się programem politycznym, wcielany w życie przy użyciu potężnego arsenału środków propagandowych i prawnych oraz znacznych nakładów finansowych, można mówić o ideologii”¹².

Jeśli dostępna jest dziś wiedza, z jak szkodliwym i groźnym zjawiskiem mamy do czynienia – bo trudno nie widzieć systematycznego dewaluowania (na ogół: „w imię” szczytnych haseł) fundamentalnych aksjomatów odnoszących się do człowieka, z coraz bardziej śmiałym podważaniem norm moralnych, obyczajowych i prawnych – to tym pilniejszy jawi się zbiorowy wysiłek ludzi nauki-humanistów: filozofów, socjologów, prawników i teologów. Nie wolno ulegać pokusie eskapizmu, gdy konieczne jest *zaangażowanie* w służbie człowieka – w promocję wartości, które stanowią o etosie człowieczeństwa, a w dalszej kolejności o etosie małżeństwa i rodziny. Wobec uniwersalistycznych pretensji „nowej nauki” (dodajmy: noszących znamiona uzurpacji) nic nie zastąpi wyrazistego i zdecydowanego prezentowania metafizycznej struktury *personae humanae*, obrony oraz upowszechniania prawdy o osobie i jej płci – w aspektach ontologicznym, aksjonormatywnym i prawnokanonicznym. Taki też zamysł legł u podstaw przygotowania niniejszej publikacji.

Odpowiedzią nauk teologicznych na fakt kwestionowania w genderyzmie płci biologicznej jako istotnego wymiaru tożsamości osoby¹³, jest postulat pogłębienia w płaszczyźnie antropologii chrześcijańskiej pojęcia *persona humana*.

¹⁰ *Idea „gender” jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009.

¹¹ Tamże, s. 6.

¹² Tamże, s. 7.

¹³ H.-B. Gerl Falkovitz, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009, s. 177-180.

Świadectwem słuszności tej „personalistycznej” opcji są dwa pierwsze artykuły. Autor pierwszego tekstu, ks. Marian Machinek, precyzyjnie identyfikuje pola konfrontacji teologicznej wizji człowieka z ideą *gender* (radikalnie odmienna antropologia i etyka, odmienne postrzeganie społeczeństwa i polityki). Z kolei ks. Jerzy Szymik pisze o „konieczności wiązania antropologii z teologią, jeśli ta pierwsza ma odkrywać prawdę, a nie być jedynie doraźną ideologią (ubóstwiająca bądź degradująca człowieka)”. W tytułowym *ecce homo* Autor wskazuje na eschatologicznego Adama-Chrystusa – to w Nim spotyka się chrystologia z antropologią, a chrystocentryzm i antropocentryzm chrześcijańskiej wizji rzeczywistości wzajemnie się uzasadniają i wzmacniają. Optyka antropologii adekwatnej jest także kluczem do dwóch kolejnych tekstów oświetlających przedmiotową problematykę: pierwszy – w płaszczyźnie filozoficznej, drugi – w płaszczyźnie prawa. Pod nader znaczącym tytułem *Między agorą a wiecznikiem. Granice negocjowalności prawdy* Krzysztof Wieczorek konstatuje dramatyczne zagubienie współczesnego człowieka w problematyce własnej cielesności. To „zagubienie i dezorientacja [...] stale się pogłębia, jako że naturalnym środowiskiem, z którym obcujemy na co dzień, jest agora – wielkie, globalne targowisko najrozmaitszych idei, które wszystkie prezentują nam się jako co najmniej tyleż warte i równie zajmujące, co inne, a my, pozbawieni zapomnianej i zdeprecjonowanej zdolności do myślenia preferencyjnego, [...] łatwo możemy stać się łupem pierwszej z brzegu ideologii”. Nie mniej ważną konstatacją zamyka swe uwagi na temat *Obrazu człowieka i prawa według „gender theories”* o. Tomasz Gałkowski, gdy zauważa, że jakkolwiek teorie *gender* dumnie niosą sztandar obrony prawa jednostki (kobiety), to w rzeczywistości dalekie są od respektowania ducha Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Wolne od stereotypów spojrzenie na feminizm proponuje Agnieszka Nogal w interesującym studium *Trzy fale feminizmu*. Obok feminizmu *gender* istnieje jednak feminizm „różnicowy”, sygnowany nazwiskiem prekursorki Carol Gilligan¹⁴. Trudno abstrahować od tego faktu, zwłaszcza że łatwo uchwytne jest pomost łączący idee wymienionego nurtu z „nowym” feminizmem Jana Pawła II¹⁵. W tę nowozdefiniowaną „feministyczną” perspektywę dobrze wpisują się teksty filozoficzne trzech kolejnych autorów. W pierwszym tekście Wiesław Wójcik zaleca konsekwentne upatrywanie w seksualności pozytywnego czynnika integrującego człowieka w jego wymiarze biologicznym, społeczno-kulturowym i duchowym, a to w aspekcie tytułowego „wychowania do pełni człowieczeństwa”. Namysł nad toczącym się „sporem o tożsamość kobiety” daje autorowi drugiego tekstu Markowi Rembierzowi asumpt do zgłębienia problemu relacji/więzi, jakie zachodzą między kobietą i mężczyzną oraz między kobietą-matką i dziećmi (ostatnia więź jako istotne odniesienie w związku kobiety z mężczyzną). „Wokół tych relacji nabudowuje

¹⁴ C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge-London 1982.

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25.03.1995, n. 99.

się całość świata, nie tylko świata kobiety – jeśli uznać jej obszar za rzeczywistość bardziej zamkniętą od przestrzeni mężczyzn – ale świata, w którym żyje każdy człowiek i żyje właśnie dzięki kobiecie”. W ocenie Mariusza Wojewody, autora trzeciego tekstu pt. *Ojcostwo jako postawa i zobowiązanie moralne*, współczesny kryzys ojcostwa (na który nakładają się nader niekorzystne zjawiska: ucieczka od dorosłości czy kryzys autorytetu) jest wystarczającym powodem do tego, by na nowo przemyśleć rolę ojca ujętą od strony postawy moralnej. Zaakcentowaniu różnic między nauką Kościoła a ideologią *gender* – w paradygmatach dotyczących człowieka, małżeństwa i rodziny, poświęcone są ostatnie trzy opracowania prawnokanoniczne. Najpierw, w artykule „*Już nie są dwoje, lecz stają się jednością*”. *Paradygmat antropologiczny wyznacznikiem prawnokanonicznego ujęcia natury węzła małżeńskiego* ks. Andrzej Pastwa kreśli obraz wspólnoty małżeńskiej opisaną przez prawodawcę kościelnego terminem *consortium*. „Chodzi o wszechobejmującą wspólnotę losu, w której wzajemne przyjęcie drugiego w jego męskości/jej kobiecości i uczynienie nieodłącznym towarzyszem wspólnej drogi-powołania oznaczają w rzeczy samej aksjologiczne potwierdzenie partnera małżeńskiego jako osoby, a konkretnie – jako wolnego, równoprawnego podmiotu i współtwórcy »jedności dwojga«”. Następnie, do owej podstawowej struktury – jak określa kodeksową formułę równości praw małżeńskich (kan. 1135 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*) Klaus Lüdicke¹⁶ – nawiązuje w ujęciu historycznym Elżbieta Szczot. Wreszcie, ks. Lucjan Świto, włączając do badania przedmiotowej problematyki „kontekst praktyki kanonicznej”, artykułuje postulaty *de lege ferenda* w zakresie: kanonicznego przygotowania do małżeństwa, kościelnych procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa i sporządzania opinii psychologicznych przez biegłych sądowych w tych procesach.

Tym, co łączy autorów niniejszej monografii jest przekonanie, że konfrontacja ideowa z genderyzmem winna być sporem „na argumenty”, i jako taka zakłada prawdziwy dialog – mierzony otwarciem się na drugiego, słuchaniem drugiego, zwłaszcza inaczej myślącego. Owszem, horyzont współczesnej agory trafnie zakreślają intuicje rosyjskiego myśliciela: kultura żyje w miejscach nasyconych różnicą; cóż mi po kimś, kto myśli tak samo jak ja? (Michaił Bachtin)¹⁷. Ale jednocześnie wolno i trzeba przyjąć, że autentyczny dialog nie jest możliwy bez słuchania Drugiego: „To co było podstawą kultury Europy, poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury” – mówił w 2008 roku, w Paryżu Benedykt XVI¹⁸. Niestety, idee globalizacji, multi-kulturowości – lansowane w genderyzmie, bynajmniej

¹⁶ K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar zum „Codex Iuris Canonici”*, Essen (Lfg. Juli 2006), 1055/18

¹⁷ M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przekł. Wincenty Grajewski, Warszawa 1982, s. 26.

¹⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, 12.09.2008, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_pl.html [dostęp: 10.09.2012].

nie niosą z sobą perspektywy dialogu interkulturowego, integracji społeczeństw, narodów, grup etniczno-kulturowych – w służbie osobie ludzkiej i realizacji jej wymiaru komunijnego. Złowieszczy efekt – jak naucza papież w encyklice *Caritas in veritate* – jest nieunikniony: oddzielenie kultury od natury ludzkiej. „W ten sposób kultura nie potrafi już odnaleźć swojej miary w naturze, która je przekracza, i ostatecznie sprowadzają człowieka jedynie do faktu kulturowego. Gdy to ma miejsce, ludzkość narażona jest na nowe niebezpieczeństwa zniewolenia i manipulacji”¹⁹.

Jałowe w tych okolicznościach byłoby poprzestawanie na prostej socjologicznej konstatacji, że ideologia *gender* jak w soczewce skupia meandry i mielizny ponowoczesnego myślenia o człowieku i społeczeństwie, skoro nie są już tajemnicą jej „zgniłe” owoce – dzisiaj: „antagonizowanie płci”, a co w przyszłości – aż strach pomyśleć: „redefinicja rodziny”? Tę wstępną refleksję wypada zakończyć pytaniem, w którym rezonują wyżej przywołane słowa Benedykta XVI: czy nie należy wiązać z uniwersalnym etosem naukowca (nie tylko teologa!) obowiązku zabezpieczenia przyszłości przed dyktatem chwili obecnej, bronięcia rozumnych pryncypiów natury człowieka przed pokusą ich instrumentalizacji?

Ks. Andrzej Pastwa

¹⁹ Tenże, Encyklika *Caritas in veritate*, 29.06.2009, n. 26.

Marian Machinek MSF

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

PLASZCZYZNY KONFRONTACJI ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ Z IDEĄ *GENDER*

WPROWADZENIE

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

1. „PŁYNNA TOŻSAMOŚĆ” PŁCIOWA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. PYTANIA KRYTYCZNE

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

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

¹⁰ Por. tamże, s. 49-53.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Tamże, 177-179.

¹⁶ Tamże, s. 180.

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

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

¹⁹ Tamże, s. 179-180.

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

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

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

a) Odmienność wizji człowieka

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

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

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

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

b) Odmienność etyka

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

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

²² Tamże, s. 195-209.

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

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

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

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

²⁴ Tamże, s. 21.

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

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

c) Odmienna wizja społeczeństwa i polityki

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

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

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

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

ZAKOŃCZENIE

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

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

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

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

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

SUMMARY

Planes of confrontation between theological anthropology and the idea of gender

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

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

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

ECCE HOMO. **KU ANTROPOLOGII TEOCENTRYCZNEJ**

Człowiek jest centralnym punktem rzeczywistości stworzonej. To fundamentalna, istotna teza antropologii biblijnej i judeochrześcijańskiej wizji ludzkiej natury i kondycji, człowieczego bytu i losu.

Centralny, ale w świecie stworzeń; stworzony, ale wśród stworzeń centralny. To napięcie – między wyjątkowością a zależnością, dumą a pokorą – określa człowieka, wskazuje jego miejsce wśród istnień. Pierwszorzędnie jednak i teologicznie najgłębiej wyjaśnia to miejsce relacja z Bogiem, z której to relacji owo napięcie wynika. Odniesienie człowieka do Boga, odniesienie wzajemne i zamierzone przez Stwórcę „od początku do końca” (od stworzenia po zbawienie) jest podstawową „osią” komunijnej struktury rzeczywistości. Człowiek jest bowiem istotowo niejako „teandryczny”: jest bytem, który w zjednoczeniu z Bogiem realizuje swoją istotę i osiąga swój cel. I tym samym dociera do prawdy o sobie.

Dlatego, jak czytamy w *Gaudium et spes*, a co z taką mocą i częstotliwością powtarzają w naszej epoce posoborowi papieże, „człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa”¹, którego zarówno Osoba, jak Dzieło są komunią Bosko-ludzką, jedyną w swoim rodzaju, komunią, by tak rzec, „w stanie czystym”.

W publikacjach J. Ratzingera/Benedykta XVI problem ludzkiej komunii z Bogiem (we wszystkich jej wymiarach: ontycznym, etycznym, społecznym, kulturowym, cywilizacyjnym etc.) jest tematem stale obecnym *explicite* bądź *implicite*, tematem nieustannie gorącym. Niech więc Papież będzie na tych stronach przewodnikiem w poszukiwaniu chrześcijańskiej antropologii, docieraniu do prawdy o człowieku.

*

W różnych fazach swojej teologicznej twórczości J. Ratzinger/Benedykt XVI akcentuje różne zasady tego problemu, odsłania jego biograficzne i bibliograficzne źródła i tropy. Jeden z nich nieodmiennie prowadzi do świętego Augustyna, autora antropologii zarówno przejmująco egzystencjalnej, jak i najgłębiej teologalnej. To on w słynnych fragmentach *Wyznań* (4,4,9; 14,22) nazwał człowieka „wielkim pytaniem” (*magna quaestio*) i „wielką przepaścią” (*grande profundum*), które jedynie Chrystus oświeca i zbawia i które jedynie wówczas

¹ KDK, nr 21.

znajdują odpowiedź i ocalenie, gdy odnajdują i spotykają Boga². To Augustyn, człowiek o wyobraźni językowej Izajasza i formacie teologicznym Pawła z Tarsu, pisarz o poczuciu tajemnicy życia na miarę Szekspira i Dantego, fascynował i uczył Ratzingera rozumienia człowieka i ludzkiej egzystencji (Augustyn był wszak egzystencjalistą na długo przed egzystencjalizmem) radykalnie teologicznie. I wyrażania tego: analitycznie i syntetycznie, lirycznie i językowo trafnie, aforystycznie wręcz. Kiedy J. Ratzinger/Benedykt XVI pisze, na przykład: „Tam bowiem, gdzie idzie o człowieka, nie można pominąć problemu Boga”³ albo: „Jedynie wtedy, gdy na ludzkim obliczu jaśnieje blask Boga, człowieka – będącego obrazem Boga – chroni godność, której nikt nie powinien naruszać”⁴, albo: „Co dokładnie odróżnia człowieka od zwierząt? Że jest istotą zdolną do myślenia o Bogu i jest w stanie się modlić”⁵ – to patronem tych treści i takiego stylu jest bez wątpienia święty Augustyn.

Trop drugi wiedzie do Jana Pawła II, zwłaszcza – zdaniem samego Benedykta XVI – do encykliki *Redemptor hominis*, ale też *Veritatis splendor*, *Fides et ratio*, *Evangelium vitae*, a szerzej, w tle – do całego nauczania, któremu Joseph Ratzinger służył i towarzyszył z bardzo bliska. Jest to antropologia oparta na wierze w stworzenie i tym samym konsekwentnie metafizyczna⁶; antropologia posunięta aż do antropocentryzmu („człowiek drogą Kościoła”!), który jest zarazem chrystocentryzmem i na odwrót⁷. Tym samym jest to antropocentryzm, który nie ma nic wspólnego z tzw. „antropocentryzmem samowystarczalnym”, ale jako „otwarty ku górze” (oryginalne zwroty Benedykta XVI)⁸, jest w swoim najgłębszym znaczeniu teocentryzmem. Problemu człowieka nie można oddzielić od problemu Boga⁹ – kwestie te spotykają się w Jezusie Chrystusie. Dlatego wezwanie „Otwórzcie drzwi Chrystusowi” jest sercem antropologicznego przesłania Jana Pawła II¹⁰.

Oczywiście, lekcje o człowieku pobierane u Augustyna i Jana Pawła II rozwija J. Ratzinger/Benedykt XVI nader oryginalnie, kształtując antropologię teologiczną na miarę wyzwań epoki – trafności przenikliwej diagnozy towarzyszy u niego zawsze propozycja leku. Niemniej, podstawa jest tu jasna: antropologicznoteologiczne

² Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 229.

³ J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Poznań - Warszawa 1990, s. 295.

⁴ Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Anny w Watykanie w Dniu Życia, 5.02.2006, w: Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 85 [dalej cyt. MD].

⁵ Wykład w „Inside The Vatican”, ze stycznia 1995 (cyt. za: R. Moynihan, *Niech jaśnieje Światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 123).

⁶ Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, tłum. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 52 [dalej cyt. JPPII].

⁷ JPPII, s. 46.

⁸ Tamże, s. 24.

⁹ Tamże, s. 46.

¹⁰ Tamże, s. 24.

prawdy – o od-Boskim pochodzeniu człowieka, o jego ku-Boskim przeznaczeniu, o jego grzeszności – są fundamentem proczłowieczej misji chrześcijaństwa. Powtórzmy, od strony negatywnej tym razem: chrześcijaństwo miałoby niewiele do powiedzenia o człowieku i mało do zrobienia w służbie człowieka, jeśli wykluczyć nadziejorodną naukę o człowieku jako stworzeniu Boskim oraz zakwestionować realistyczną naukę o człowieku-grzeszniku wyglądającym zbawienia, które w Chrystusie staje się dla człowieka osiągalne, rzeczywiste.

Teologia jest więc absolutną i konieczną podstawą antropologii: zarówno teoretycznie – w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości, jak i na wskroś praktycznie – w chrześcijańskiej egzystencji. Raz jeszcze od strony negatywnej: nieznajomość Boga skutkuje nieznajomością człowieka. Ratzinger:

„[...] musi być mocno wypowiedziane podstawowe wyznanie: «Bóg jest». Najpierw trzeba przywołać na pamięć święty majestat Tego, od którego wszystko pochodzi [...] Gdzie nie jest on dostrzegany [poznawany! – J.Sz.], tam nie tylko traci wszelkie napięcie i wszelki sens dramat dziejów, dramat człowieczeństwa; tam również człowiek nie staje się coraz większy, lecz coraz mniejszy; nie jest on już przecież w świecie czymś «u góry», lecz jedną z jego igraszek, w których świat wypróbowuje swoje własne możliwości – «nie rozeznany jeszcze zwierzęciem» (Nietzsche)”¹¹.

Jeśli tak sformułowaną tezę zestawić z gorzkim wyrzutem profesor Chantal Millon Delsol z paryskiego uniwersytetu Marne-la-Vallée –

„Istniejące religie, bardzo stare i silnie zakorzenione, przypisują największe znaczenie formom, które piętrzą się ponad samą ich istotą, w efekcie ją przesłaniając. Współczesnemu człowiekowi, który szczerze pragnie przemyśleć zagadki egzystencji, aplikuje się więc luksus dogmatów i tradycji, które choć w obrębie samej religii mają status świętości, jemu wydają się czymś przesadnym. Na przykład to, że Bóg istnieje w trzech osobach, nie jest dla niego istotne, bo on na razie zastanawia się, czym człowiek różni się od zwierzęcia”¹².

– widzimy, o jaką stawkę toczy się gra. To bowiem, co Ratzinger (w chwili, kiedy pisał te słowa profesor niemieckich uniwersytetów) uważa za istotę sprawy (uznanie istnienia, prymatu Boga i prawdy o Nim jako przyczyna rozpoznania w człowieku kogoś większego niż zwierzę), dla profesor Millon Delsol zdaje się być luksusem „na potem”, bo „na razie” współczesny człowiek ma istotniejsze rzeczy na głowie...

Tymczasem ruch życia, zaistnienia, modelu bycia, jego wzorca i spełnienia jest zstępujący: z wysokości (Boga) do niskości (człowieka); jest to „ruch przebiegający od istoty Boga ku istocie człowieka”¹³, a jego funkcjonowanie i skuteczność są możliwe jedynie w pokorze ludzkiego przyjęcia Boskiego daru. A bez niego (daru i jego przyjęcia) nie poznamy prawdziwej odpowiedzi na pytanie

¹¹ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 62 [dalej cyt. BJC].

¹² Ch.M. Delsol, *Bóg na wygnaniu*, Znak 2001 nr 10 (557), s. 9.

¹³ BJC, s. 63.

„kim jesteśmy?” J. Ratzinger/Benedykt XVI idzie tu zresztą najwierniej tropem Jana Pawła II, jego wielkiej, konsekwentnie teologicznej antropologii: ludzka osoba jest zrozumiała jedynie w relacji wzajemnego daru z siebie; jej personalizizm (najgłębszy wymiar bycia osobą, głębia osobowości) wskazuje w ten sposób na swoje trynitarne źródło. Ludzka istota i godność jest bowiem zakorzeniona w paradygmacie trynitarzym. Bóg-Miłość-Trójca jest naszym źródłem i archetypem, a ontologia (pierwotna i finalna) decyduje o „projekcie” człowieczeństwa i całej „reszcie”: celach, funkcjach, etosie¹⁴. Najkrócej: „zasada bycia człowiekiem” zostaje „wyprowadzona z zasady trynitarnej miłości, z istoty bytu Boga samego, który w dawaniu siebie jako miłości jest prawdziwą rzeczywistością i autentyczną mocą”¹⁵.

Bo dla antropologii chrześcijańskiej jest jasne, że – powtórzmy – „na pytanie: dokąd mamy iść?, nie możemy trafnie odpowiedzieć, jeśli wykluczmy pytanie o to, skąd przychodzimy; że na pytanie: co możemy zrobić?, odpowiadamy fałszywie i przewrotnie, jeśli nie stawiamy pytania: kim jesteśmy?”¹⁶ Nie wolno rozdzielać pytania o nasz byt i o naszą nadzieję; oba są różnymi wariantami tego samego pytania: o prawdę.

1. POCZĄTEK

Biblia stawia pytanie o człowieka w samym sercu pytania o Boga. Psalmista usiłuje zrozumieć istotę człowieczeństwa, pytając o nią Boga, pytając o nią we wnętrzu modlitwy:

„czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8).

Te słowa znaczą: to Ty, Boże nam powiedz, kim jesteśmy; przeczuwamy, że prawda o nas jest niezwykajna, bo cóż innego mówi w tej sprawie Twoja o nas pamięć i Twoje synami człowieczymi się zajmowanie? Co o nas mówi Twoja o nas troska?

I Pismo odpowiada. Kwintesencja biblijnej odpowiedzi na pytanie „czym jest człowiek?” tkwi w Piłatowym *Idou ho anthropos – Ecce homo* – „Oto człowiek” (J 19,5). Jezus Chrystus jest odpowiedzią. I dlatego chrześcijańska nauka o człowieku jest z definicji chrystocentryczna, a jej droga wiedzie konsekwentnie od Adama do Jezusa Chrystusa. Ale właśnie: od Adama; oto punkt wyjścia biblijnej odpowiedzi i chrześcijańskiej antropologii – Bóg jest Stwórcą człowieka; człowiek jest stworzeniem Boskim. Człowiek został „poczęty” z Miłości, z miłości

¹⁴ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 126-127.

¹⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 43.

¹⁶ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 83 [dalej cyt. NPBS].

stworczej i wszechmocnej, z Boga-Miłości. *Ex nihilo* (2 Mch 7,28), owszem, ale pierwszorzędnie *ex amore – Dei*.

Zatem nie *cogito* jest fundamentem ludzkiego za-istnienia. Nie *cogito ergo sum*, ale pierwszorzędnie i źródłowo *amor ergo sum*. Kartezjańska sentencja zostaje zmieniona podwójnie – to ważne. W kwestii początku człowieka miłość poprzedza poznanie; ponadto strona bierna (*amor*) warunkuje stronę czynną (*cogito*). Człowieczeństwo pochodzi z miłosnego daru, wszelka aktywność jest „po-tem”, jest jego następstwem.

W komentarzu do Janowej Ewangelii św. Augustyn pytał: *quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu?* – „Cóż jest tak bardzo twoje jak ty sam; coś jest tak mało twoje jak ty sam?”¹⁷ Tak komentuje te słowa Joseph Ratzinger:

„To, co jest najbardziej własne, to, co do nas ostatecznie naprawdę należy – własne «ja», jest zarazem najmniej własne, gdyż właśnie naszego «ja» nie mamy od siebie ani dla siebie”¹⁸.

Trwałym oparciem okazuje się wierne trwanie swoim-nieswoim „ja” przy swoim Początku; wiara w „Boga-Miłość-Nasz Początek” okazuje się tym, co daje fundamentalne („początkowe”) oparcie w życiu. „Jeżeli nie uwierzycie (= nie będziecie stać przy Jahwe), nie ostoicie się” (Iz 7,11)¹⁹. Jesteśmy z Jego Miłości; to nasz fundament, nasza ostoja.

Człowiek jest więc „wziętym z ziemi” (por. Rdz 2,7) obrazem Boga, powołanym do istnienia z miłości. Człowiek jest pomysłem i projektem Boga. Człowiek nie jest błędem – jest chcianym, upragnionym owocem stworczej Miłości.

Oto nieredukowalna podstawa teologicznego rozumienia człowieka. „Od początku” człowiek został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-27). Stąd też człowieczeństwo „od początku” kryje w sobie coś istotnie boskiego, a pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka (osobowości, godności, relacyjności, spełnienia w miłości) jest Trój-jedyny²⁰ – nikt inny, nic innego. Z tej prawdy wynikają prawa człowieka, jego szczególne przeznaczenie, a także wyjątkowa pozycja wśród innych stworzeń.

Biblijna opowieść o początku człowieka jest więc opowieścią o jego wewnętrznym źródle, odpowiedzią na pytanie „kim i czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?”²¹. Nie jest to opowieść o tym, w jaki sposób człowiek powstał (nie „odkrywa” ona i nie „opisuje” procesów biologicznych), ale – jako odpowiedź na pytanie Psalmu 8 – jest to opowieść o fundamentalnej zależności człowieka. Człowiek żyje dzięki Innemu – brzmi odpowiedź Biblii zawierająca też nieodłącznie wyjaśnienie natury owej „fundamentalnej zależności”. Zależność ta

¹⁷ Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 29, 3 (cyt. za: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006³, s. 195 [dalej cyt. WwCh]).

¹⁸ WwCh, s. 195.

¹⁹ Tamże, s. 67.

²⁰ Por. tamże, s. 83, 103, 112, 115.

²¹ NPBS, s. 55.

nie degraduje, ponieważ jest owocem i formą miłości. I to miłości najwyższej, najczystszej – bez jakichkolwiek domieszek egoizmu. Boskie „Chcę, abyś był” funduje ową podstawową zależność człowieka, opisuje jego pierwotną prawdę, którą jest Miłość jako źródło. To Miłość Boga, dając życie, wyzwala z niebytu; obdarowując, nie zabiera wolności. Wręcz przeciwnie: ustanawia ją, przemieniając zależność w wolność – tylko miłość to potrafi²².

A więc dlatego Miłość pamięta i zajmuje się człowiekiem i jego synami. I dlatego też owa fundamentalna, pierwotna prawda o człowieku prowadzi (winna prowadzić) do postawy fundamentalnej bytowej pokory, która „polega na zaakceptowaniu bytu i siebie jako stworzonych i zależnych od «miłości»”²³. Jakkolwiek ludzka kreatywność, realizacja siebie, wolna odpowiedź na daną w miłości wolność, mogą mieć miejsce jedynie w przestrzeni budowanej na tym fundamencie: stworzonoci człowieka i jego bytowej zależności od Boga²⁴. Tak tu, jak wszędzie i zawsze, *logos* poprzedza *etos*, prawidłowe działanie jest skutkiem prawdy, *agere sequitur esse*. A rzecz dotyczy przyszłości: „dla pytania o nasze działanie decydujące jest pytanie o podstawę naszego bycia: przyszłość możemy zdobyć tylko wtedy, gdy nie utracimy stworzenia”²⁵.

Grzech jest – ostatecznie, każdy, w swoim nagim rdzeniu – niezgodą na ten stan rzeczy; jest brakiem akceptacji tej fundamentalnej zależności. Tajemnica nieprawości – *amor sui usque ad contemptum Dei*²⁶ – miłość wsobna, radykalne samolubstwo, choroba wolności – popchnęła pierwszych rodziców ku pierwotnemu nieposłuszeństwu. „Znać dobro i zło jak Bóg” (Rdz 3,5); samemu stanowić o tym, co dobre, a co złe, czyli nie godzić się na zależną od Stwórcy kondycję stworzenia; być jak Bóg – oto istota pierwotnej winy, rdzeń każdego grzechu, a w końcu i skłonność każdego człowieka jako grzesznika:

„Najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary”²⁷.

²² Tamże, s. 96.

²³ Tamże, s. 97.

²⁴ „Chrześcijańskiej pokorze uznania bytu przeciwstawia się dziwacznie odmienna «pokora» pogardy dla bytu. Człowiek jest tu ostatecznie niczym, naga małpa, szczególnie agresywnym szczurem, ale być może uda nam coś z niego zrobić... Chrześcijańska nauka o wyzwoleniu nie może się zatem obyć bez nauki o stworzeniu, opiera się na niezmiennym «tak» wobec stworzenia. Wprowadzona przez nowożytność zasadnicza alternatywa miłości i wykonania okazuje się zatem tożsama z alternatywą zaufania do bytu i sceptycyzmu wobec bytu (zapomnienia o bycie, negacji bytu), który wyraża się jako wiara w postęp [...], jako zasada walki klas, krótko mówiąc: jako kreatywność przeciwstawiona *Creatio*, jako tworzenie świata przeciwstawione byciu stworzenia”. Tamże, s. 97.

²⁵ Tamże, s. 97.

²⁶ Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 28.

²⁷ NPBS, s. 73.

2. PRZEZNACZENIE

Opowieść o początku człowieka wskazuje bowiem – z pytaniem, nadzieją – poza siebie, ku Temu, w którym Bóg wytrzymał nasz grzech, czyli brak miary, i przyjął naszą miarę, aby na nowo przyprowadzić nas do nas samych. Jezus Chrystus przemierzył drogę w przeciwnym kierunku niż Adam. On rzeczywiście jest „jak Bóg” (a to właśnie proponował szatan prarodzicom) – współistotny Ojcu, tożsamy z Bogiem. Ale Jego droga wiedzie w przeciwnym kierunku niż Adamowa: On staje się całkowicie zależny, ogołocony; On „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” (Flp 2,6); staje się sługą, idzie drogą nie tyle roszczeń i władzy, ile umywania nóg, miłości²⁸.

Podkreślmy wyraźnie: szczególnie istotny i ważny w typicznej analogii Adam-Christus jest chrystocentryczny wymiar hamartologicznego realizmu – prawda o grzechu nie jest kresem prawdy o człowieku. Najważniejszym zadaniem nauki o grzechu pierwotnym jest bowiem wskazanie na Jezusa Chrystusa jako nasze jedyne zbawienie. To też przypomina soborowa konstytucja *Gaudium et spes*:

„Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności”²⁹.

Wyobraźmy sobie raz jeszcze tę scenę: skatowanego Jezusa przyprowadzono z powrotem do Piłata. I oto ten zahartowany w bojach żołnierz najwyraźniej był wstrząśnięty widokiem tak pobitego, umęczonego człowieka. Poruszony być może czymś w rodzaju miłosierdzia wyprowadził go przed tłum. I wtedy powiedział: „Oto człowiek”, co znaczyło zapewne: „Popatrzcie, i to jest człowiek...”. Były to prawdopodobnie słowa podszyte cynizmem: chlubiśmy się człowieczeństwem, ale popatrzcie na tego robaka – jak mały, jak godny pogardy może być człowiek; popatrzcie, co można z nim zrobić, do jakiego stanu doprowadzić...

Ratzinger:

„W tych słowach cynika św. Jan odkrył jednak proroctwo i przekazał je chrześcijaństwu. Tak, Piłat ma rację, gdy mówi: «Popatrz, oto człowiek!». W Jezusie Chrystusie możemy zobaczyć, kim jest człowiek, projekt Boga, i możemy zobaczyć to, jak się z nim obchodzimy. W obliczu umęczonego Jezusa możemy sobie uświadomić, jak

²⁸ Tamże, s. 76-77.

²⁹ KDK, nr 22.

bardzo okrutny, mały, podły, może być człowiek. Możemy w Nim zobaczyć historie ludzkiej nienawiści i ludzkiego grzechu. Ale jednocześnie możemy w Nim i w Jego cierpiącej dla nas miłości odczytać Bożą odpowiedź: Tak, to jest człowiek, którego Bóg ukochał aż do końca, którego Bóg tak ukochał, że pozostanie z nim aż do ostatecznej próby śmierci. Również w skrajnym poniżeniu człowiek pozostaje powołany przez Boga, pozostaje bratem Jezusa Chrystusa, powołanym do uczestnictwa w wiecznej miłości Boga³⁰.

Oto człowiek. *Amor Dei usque ad contemptum sui...* Odwrotność Adama. Jezus Chrystus jest ostateczną prawdą o człowieku i najgłębszą prawdą człowieka. Jest gwiazdą polarną Boskiego projektu człowieka i ludzkiej wolności. Ta ostatnia bez Niego-Prawdy traci orientację, jałowuje³¹. Wraz z Nim człowiecza istota i wolność się odnajdują.

W Nim człowiek się odnajduje, człowiek, który błędząc i klucząc, szuka samego siebie. Kiedy św. Łukasz prezentuje w swojej Ewangelii rodowód Jezusa, prowadzi listę przodków „do tyłu”, do początków – od „Józefa syna Helego, syna Mattata...” aż do „Adama, syna Bożego” (Łk 3,23-38). Adam jest tu „człowiekiem w ogólności”, a sięgający go rodowód pokazuje, że w Jezusie realizuje się nie tylko nadzieja królów Izraela i pobożnych Żydów, ale „pytanie o istotę człowieka w ogóle”³². *Ecce homo*:

„Jezus jest człowiekiem dla wszystkich, człowiekiem, w którym spełnia się Boskie przeznaczenie człowieka, jego Boskie pochodzenie. W Nim jest zespolona rozdarta istota człowieka oraz połączona z Bogiem, od którego pochodzi i którego szuka w swoim zagubieniu. Jezus jest «Adamem» – formą bytu ludzkiego w sposób absolutny. Jest nim, ponieważ jest «z Boga»”³³.

W Nim teandryczność człowieka – synostwo Boże Adama – spełnia się ostatecznie. Biblijna idea Chrystusa jako „ostatniego Człowieka”, czyli objawienie i zapoczątkowanie definitywnego kształtu człowieczeństwa, nierozzerwalnie zjednoczonego z Bogiem, zostaje w Nim zrealizowana³⁴. Oto więc Człowiek – przeznaczenie i pragnienie wszystkich Adamów, Człowiek ostatni.

3. KOMUNIA

Teologicznie tu właśnie – w *ecce homo*, w eschatologicznym Adamie-Chryście – spotyka się chrystologia z antropologią, a chrystocentryzm i antropocentryzm chrześcijańskiej wizji rzeczywistości nie tylko się nie wykluczają, ale wzajemnie uzasadniają i wzmacniają. Chrystologia jest niezbędnym fundamentem

³⁰ NPBS, s. 61-62.

³¹ Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), nr 2.

³² J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 30 [dalej cyt. WCS].

³³ WCS, s. 30.

³⁴ Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 253 [dalej cyt. FZC].

i składnikiem poprawnej antropologii. Stąd też humanizm ateistyczny (i każda antropologia zamknięta na relację z Chrystusem) jest zawsze błędny, co z mocą powtarza J. Ratzinger/Benedykt XVI za jednym ze swoich wielkich teologicznych nauczycieli, Henri de Lubakiem³⁵. Bo jeśli to Jezus Chrystus jest miarą tego, co znaczy być człowiekiem, wówczas ludzkość odnajduje siebie i swą miarę (doskonałość), gdy w wolności wchodzi w dialog miłości (relację) ze swoim Stwórcą i Zbawcą³⁶, a nie wtedy, kiedy ten dialog (relację) odrzuca czy przerywa.

U progu Wielkiego Postu 2012 roku Papież wygłosił katechezę na temat Jezusowej modlitwy w Getsemani. Zbawiciel modli się tej nocy do Ojca „samotnie”, powiada w niej Benedykt XVI, gdyż –

„Jego relacja z Nim jest zupełnie unikalna i wyjątkowa: jest to relacja Jednorodzonego Syna. Można by powiedzieć nawet, że zwłaszcza tej nocy nikt nie może naprawdę przybliżyć się do Syna, który przedstawia się Ojcu w swojej absolutnie wyjątkowej, ekskluzywnej tożsamości”³⁷.

A jednak, choć jest „sam”, bo nikt nie może zająć Jego pozycji Syna i w jakikolwiek sposób „zastąpić Go” w Jego „unikalnej i wyjątkowej” relacji z Ojcem, to prosi trzech uczniów o solidarność, zapraszając ich tym samym do naśladowania drogi krzyża. Ta prośba i zaproszenie są – w najgłębszym sensie – propozycją naśladowania Jego komunii z Ojcem, Jego Synostwa. Naśladowanie tego, co stanowi kwintesencję nocy Oliwnego Ogrodu: człowieczeństwa całkowicie poddanego Bogu i w ten sposób – w teandrycznej komunii – człowieczeństwa całkowicie wolnego i ostatecznie zbawionego. „Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]” (Mk 14,36c). Za Maksymem Wyznawcą Papież powtarza:

„[...] od chwili stworzenia mężczyzny i kobiety ludzka wola ukierunkowana jest na wolę Bożą i właśnie w «tak» wobec Boga ludzka wola jest w pełni wolna i znajduje swą pełną realizację”³⁸.

I tego właśnie dokonuje Jezus w Getsemani: w tym – Chrystusowym – rodzeniu harmonii woli ludzkiej i woli Bożej, w tej teandrycznej komunii, „rodzi się prawdziwy człowiek, a my jesteśmy odkupieni”³⁹.

W Getsemani, na dniu boleści i śmiertelnej trwogi, w absolutnie granicznym doświadczeniu człowieczeństwa, rozbrzmiewa hymn na cześć wielkości człowieka w jego komunii z Bogiem. Tam też znajdujemy wzorzec dla bycia człowiekiem, model komunijnej antropologii – wewnętrznie i pierwszorzędnie ku-Boskiej.

Oto więc teza zawarta już *in nuce* w *Gaudium et spes*: „lekarstwo potrzebne światu do «śmiała, nowa» chrystocentryczna antropologia teologiczna,

³⁵ H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004. Por. T. Rowland, s. 64.

³⁶ T. Rowland, *Wiara Ratzingera*, s. 72.

³⁷ Benedykt XVI, Katecheza wygłoszona podczas audyencji ogólnej 2.02.2012 (<http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1351/katecheza-wygloszona-przez-benedykta-xvi-podczas-audyencji-ogolnej-lutego-r/>) [dostęp: 23.04.2012].

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

zaś zadaniem Kościoła jest je zaaplikować⁴⁰ – tak streszcza pogląd J. Ratzingera/Benedykta XVI Tracey Rowland w swojej książce *Ratzinger's Faith*. Sam Ratzinger medyczną metaforę powyższego twierdzenia wyjaśnia w *Das neue Volk Gottes*:

„[...] wiarę chrześcijańską można porównać do Bożej medycyny. [...] Medycyna nie może kierować się życzeniami pacjentów, tym, co im smakuje lub nie smakuje, jeżeli nie chce doprowadzić ich do grobu. Musi domagać się, ażeby wyrzekli się nawyków, które nie są bynajmniej ich potrzebą, ale ich chorobą. Wiara musi żądać poddania się wskazaniom wiary”⁴¹.

Tak więc należy rozumieć zadanie „zaaplikować światu chrystocentryczną antropologię teologiczną” – w smak bądź nie w smak, ale przeciw śmierci, ku zdrowiu. W postępowaniu tym – wbrew pozorom i oskarżeniom miłośników duchowych chorób – nie ma nic z przemocy ani z bezdusznej twardości, jak w każdej zresztą z prawdziwie Bożych spraw: twardość wymagania służy tu w gruncie rzeczy bezinteresownej i czulej miłości. I ostro sprzeciwia się jednostronnej, masochistyczno-cynicznej prezentacji człowieka moralnie schorowanego, upadłego, zezwierzęconego⁴². Oczywiście, chrześcijaństwo wie, iż człowiek został przez zło i własny grzech zraniony śmiertelnie, ale w przeciwieństwie do dominującej tonacji samoponizenia obecnej w wielu nurtach współczesnej kultury, ma nadzieję w sprawie człowieka, a istotę leku upatruje w chrystologicznej Łasce samego Boga: „nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was”; Ojciec „Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze”; „jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (J 14,16.18; Mt 28,20).

Jest blisko, najbliższe, serce przy sercu, nie godząc się na nasze pohańbienie, rehabilitując człowieka⁴³. Wciąż je z nami sól – jak o dniu wniebowstąpienia czytamy w Dziejach Apostolskich (Dz 1,4; występujący tu grecki zwrot „jeść sól” tłumaczony jest na ogół jako „wspólny posiłek”). Czyli udziela gościny („chlebem i solą”), która jest przede wszystkim udziałem w jego własnym życiu i w przemieniającym ludzki los Jego losie. Ostatni Adam nie pozwoli Adamowi upadłemu szczerząc – czymkolwiek by klęska ta być miała... Właśnie to „najbardziej wzrusza w chrześcijańskiej wierze”⁴⁴: jedność teologii i antropologii, Jezus Chrystus

⁴⁰ T. Rowland, *Wiara Ratzingera*, s. 85; por. s. 67.

⁴¹ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986, s. 317.

⁴² Tenże, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 50 [dalej cyt. ON]. „Współczesny film i teatr przedstawiają nam wciąż – niekiedy współczująco, często cynicznie, a czasem z masochistycznym zadowoleniem płynącym z samowyszydzenia – sponiewieranego człowieka we wszystkich stadiach grozy: to jest człowiek – mówią nam nieustannie. Teoria ewolucji rozwija nic do tyłu, ukazuje swoje znaleziska, glinę, z której powstał człowiek, i wbija nam w głowę: to jest człowiek. Owszem, obraz Adama upadł; leży w nieczystościach i w dalszym ciągu jest wciąż brudzony”. Tamże.

⁴³ ON, s. 51.

⁴⁴ WwCh, s. 219; por. s. 195, 304.

jako to „miejsce” rzeczywistości, gdzie najradzykalniej humanizm i żywa wiara w objawiającego się Boga nie tylko się spotykają, ale przechodzą w siebie.

4. NADZIEJA

Jednak w swej otchłanności, w dotyku samego dna życia, podstaw istnienia, decyzji najbardziej fundamentalnych, w swym „szekspirowskim” zaiste radykalizmie (być – nie być) – sytuacja człowieka jest skrajnie dramatyczna. Możliwa jest śmierć, możliwe jest życie... Ale i w tym punkcie czeka na człowieka Chrystus z paschalnym darem: kto potrafi rozpoznać nadzieję w śmierci, potrafi też żyć nadzieją⁴⁵, która (dzięki temu, że jest w stanie sprostać także temu, granicznemu kryterium) okazuje się być nie iluzją (zwodzicielką i „matką głupich”), lecz prawdą (kotwicą ludzkiej duszy, Hbr 6,19).

Bo człowieka można zrozumieć i ocalić tylko wtedy, gdy istnieje Bóg – tylko wszechmocna miłość jest w stanie „ukochanego utrzymać przy życiu poza granicami śmierci”⁴⁶. Wiemy o tym aż nadto dobrze, dotkliwie tragicznie, dysponując tylko kruchą mocą ludzkiej miłości. „Życie wieczne” jest wydarzeniem relacyjnym, teandrycznym, Bosko-ludzkim⁴⁷. Ratzinger wyjaśnia to na przykład tak:

„Bóg [...] nigdy nie przemija i wszyscy istniejemy, ponieważ On nas kocha, ponieważ pomyślał o nas w sposób stwórczy, tak, że jesteśmy. Nasza wieczność opiera się na Jego miłości. Kto jest kochany przez Boga, już nigdy nie umrze. W Nim, w Jego myśli i w Jego miłości, nie przeżyje tylko cień nas samych, ale w Nim, w Jego stwórczej miłości, my sami jesteśmy na zawsze strzeżeni i czynieni nieśmiertelnymi w całym naszym bycie.

Jego miłość czyni nas nieśmiertelnymi i tę miłość przynoszącą nieśmiertelność nazywamy «niebem». Niebo nie jest niczym innym niż to: Bóg jest wystarczająco wielki, by mieć miejsce także dla nas, nędznych istot. Człowiek Jezus, który równocześnie jest Bogiem, jest dla nas nieskończoną gwarancją, że istota-człowiek i Istota-Bóg mogą istnieć i żyć wiecznie jeden w drugim”⁴⁸.

A więc tym, co daje człowiekowi życie, którego żadna śmierć nie zdoła pokonać, jest relacja z Bogiem w Jezusie Chrystusie⁴⁹. I w tej kwestii – kwestii na śmierć i życie, najdosłowniej – spotkanie antropologii i teologii w chrystologii jest decydujące. On jest Bogiem i człowiekiem, On jest podwójnym gwarantem:

⁴⁵ ON, s. 92.

⁴⁶ Tamże, s. 93.

⁴⁷ Jak wiele innych Bożych dzieł, dopełnia się ono „wprawdzie nie przez człowieka, ale i nie bez człowieka, stąd nie może być przedmiotem ludzkich kalkulacji, nie wyklucza jednak danych ludziom znaków” (J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 215). Boska Wszechmoc jest prawdziwie Boską Wszechmocą, dlatego dla skuteczności swego działania nie potrzebuje ona unicestwienia bądź ograniczenia ludzkiej wolności.

⁴⁸ WCS, s. 137-138.

⁴⁹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, część 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 98.

naszej ludzkiej wolności i Boskiej skuteczności łaski. On jest krzewem winnym, potrzebnym Ojcu dla uprawy naszego człowieczeństwa.

Tymczasem „dramat europejskiego oświecenia” – uczył Jan Paweł II w *Pamięci i tożsamości* – polegał na tym, że –

„[...] odrzucając Chrystusa, a przynajmniej nie biorąc pod uwagę Jego działania w dziejach człowieka i kultury, pewien prąd myśli europejskiej dokonał jakiegoś wyłomu. Pozbawiono człowieka «szczepu winnego», tego zaszczepienia w Krzewie, które zapewnia osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Można powiedzieć, że w jakościowo nowej formie, przedtem niespotykanej, a przynajmniej nie na taką skalę, otwarto drogę do przyszłych wyniszczających doświadczeń zła”⁵⁰.

Bóg Ojciec „zaszczepia [...] człowieczeństwo w «krzewie» bóstwa swojego jednorodzonego Syna. Przedwieczny i współistotny Ojcu Syn staje się człowiekiem właśnie w tym celu”⁵¹. Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa.

W tej przestrzeni toczy się wielka batalia o duszę naszego świata. Pokusa na tym właśnie polega: oderwać latorośl od Krzewu, zaprzeczyć prorocत्वu, przewyższyć cynizm ponckiego Piłata, a definicję „oto człowiek” oderwać od skrzwawionej postaci Nazarejczyka... Pokusa na tym polega: wyrwać korzeń i przez to pozostać bez przyszłości.

Co się właściwe dzieje, gdy jako chrześcijanin stwierdzam, że Jezus Chrystus jest wzorem człowieka i miarą człowieczeństwa? „Jakiej przez to dokonuję przemiany istnienia, jaką przyjmuję postawę wobec istnienia ludzkiego? Jak głęboko sięga ten proces? Jaka się przy tym dokonuje ocena rzeczywistości?” – pytał w 1968 roku Joseph Ratzinger⁵².

Podczas watykańskiej prezentacji pierwszego tomu *Jezusa z Nazaretu* Benedykta XVI (13 kwietnia 2007 r.)⁵³ kardynał Christoph Schönborn ostatni fragment swojego omówienia papieskiej książki zatytułował *Dall'Agora alla sequela* (*Von der Agora zur Nachfolge* – „z Agory do naśladowania”). Agora jest miejscem nieustannej debaty, krzyżowania poglądów, ostrych polemik i tolerancji pozostania przy własnym zdaniu z poszanowaniem cudzego, błyskotliwych analiz, głębokich wizji, brawurowych puent. Prawdę Chrystusa da się w tej agoralnej przestrzeni przeczuć, przemyśleć, przedyskutować; i skutecznie przegadać. Ale nie da się jej tu poznać do głębi, to znaczy tak, żeby przemieniła życie, wyzwoliła. Argumentatywna siła intelektu nie wystarczy; trzeba naśladowania.

Na pytanie: „Gdzie mieszkasz?”, Jezus odpowiada uczniom: „Chodźcie, a zobaczycie” (J 1,39). Można to rozumieć następująco: nie jest możliwe, by wytłumaczyć Ci, gdzie mieszkam (gdzie jest punkt oparcia mojego życia, kim jestem, czego od ciebie chcę, do czego cię wzywam). Słowa i argumenty, idee i dyskusje

⁵⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 103-104.

⁵¹ Tamże, s. 103.

⁵² WwCh, s. 88.

⁵³ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, część 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.

– nie wystarczą. Musisz pójść za mną i wtedy dopiero zobaczysz i zrozumiesz, kim jestem i czego chcę dla ciebie; wtedy też zobaczysz i zrozumiesz, kim ty jesteś i jak się spełnisz. Musisz wyjść z pozornie bezpiecznej, a na dłuższą metę jałowej przestrzeni agory i pójść za mną. Naśladowanie, *sequela Christi*, jest jedynym możliwym sposobem pojęcia, kim jestem, kim jesteś i co znaczy „oto człowiek”.

To najślabszy punkt agnostycyzmu: są takie rejony życia i ludzkiej sprawy, gdzie sterylna neutralność debaty nie wystarczy... Sens, który sobie człowiek wymyśli i wydiskutuje nie jest ostatecznie żadnym sensem. Zasada jest „od Początku”, od stworzenia taka właśnie: „sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go tylko przyjąć”⁵⁴. Sensu nie można wytworzyć; można go jedynie otrzymać w wolności i mu się powierzyć. W chrześcijaństwie otrzymanie wyprzedza wykonanie, dar uprzedza działanie, naśladowanie poprzedza rozumienie.

5. ETOS

Człowiek jest niczym sam z siebie (*ex nihilo*), wszystkim z Boga (*sed ex amore*), a jego miarą jest Chrystus (*ecce homo*).

Ta radykalnie teologiczna – chrystocentryczna – wizja antropologii generuje szereg zasad, wniosków i implikacji etycznych, które nie tylko są z niej wywiezione, ale i przez nią chronione. A które będąc fundamentem ludzkiego etosu, znalazły się w oku cyklonu najgorętszych debat współczesności, debat dotyczących przyszłości świata, naszej ludzkiej nadziei. Bo... jak to było? Przypomnijmy: na pytania „dokąd iść?” i „co robić?” nie da się odpowiedzieć poprawnie, wykluczając pytania „skąd pochodzimy?” i „kim jesteśmy?” – i rezygnując tym samym z odpowiedzi na nie⁵⁵. „Nie wolno rozdzielać pytania o byt i o naszą nadzieję”, przestrzega Autor *Na początku Bóg stworzył...*⁵⁶ Chrześcijaństwo, wiedząc skąd i dokąd jest człowiek, wie dzięki temu, jaki jest człowiek – jak być człowiekiem, żyć jako człowiek i jak człowiek. Wie, którędy iść i co robić. Prawda o człowieku jest bowiem niezatrutym źródłem ludzkiej sztuki życia, *artis vitae hominis*.

J. Ratzinger/Benedykt XVI w tych „najgorętszych debatach współczesności” bierze udział z otwartą przyłbicą, świadom niezbywalnej odpowiedzialności chrześcijaństwa i jego teologii za przyszłość i nadzieję. Tylko żywa więź antropologii z teologią, przypomina Papież (odwołując się często do swojego „umilowanego Poprzednika”) z całą odwagą, na wielu areopagach i agorach współczesności, chroni istotę ludzkiego etosu, pokazując „co znaczy być człowiekiem”

⁵⁴ WwCh, s. 71.

⁵⁵ NPBS, s. 83.

⁵⁶ Tamże, s. 83.

i żyć jak człowiek: „ofiarować siebie samego w miłości, gdyż to upodabnia nas do Boga”⁵⁷.

Ale też – z tego samego źródła to wniosek – z tą samą mocą i determinacją J. Ratzinger/Benedykt XVI demaskuje mit fałszywego podobieństwa do Boga, kłamstwa mającego swe diabelskie korzenie. Bóg nie jest ofiarną Miłością, ale złośliwą Władzą zazdrośnie strzegącą swojej pozycji jedyne go znawcy dobra i zła – podpowiada przebiegły zwodziciel (Rdz 3). Jest to kłamstwo na temat Boga. Prowadzi ono do detronizacji Boga, do zajęcia miejsca swojego Stwórcy i Zbawcy, który tym samym znika człowiekowi z pola widzenia i z przestrzeni etycznej⁵⁸. A wtedy w polu widzenia uzurpatora zasiadającego na pustym po Bogu tronie jawią się „nowe możliwości” w przestrzeni „nowej (postępowej, a jakże) etyki”.

Na przykład „stwarzanie” człowieka. To znaczy „wyprodukowanie” go, w próbowce, *in vitro* – „naturalnemu – mało jest wszechświata, / sztucznemu starczy taka szklana chata”, Ratzinger cytuje (w Lublinie, w KUL, w roku 1988!) arcymocne w swej profetycznej grozie wersety drugiej części *Fausta* Goethego...⁵⁹ „Prokreacja” z mandatu Stwórcy czy „reprodukcja” w duchu objaśnienia golema z żydowskiej kabały: „Gdy będziecie mogli jak Bóg stworzyć człowieka, wówczas się powie: nie ma już innego Boga na świecie poza człowiekiem...”⁶⁰ Ratzinger: „Goethe przewidział, że szklany świat homunculusa [golema, człowieka – J.Sz.], czyli człowieka, który siebie zredukował do reprodukcji, sam się kiedyś nieuchronnie rozbije o rzeczywistość”⁶¹. I konstatacja, która w ćwierć wieku po tamtych, wypowiedzianych na KUL-owskiej auli słowach brzmi jeszcze mocniej: „W ekologicznym kryzysie świata współczesnego słyszy się już chyba coś z brzęku tłuczonego szkła”⁶². Uzurpacja boskości i roli Stwórcy prowadzi do negacji człowieka i stworzenia...⁶³.

Albo – następna z „nowych możliwości” detronizatora – afirmacja aktów homoseksualnych, uznanie związków homoseksualnych za prawnie równe rangą małżeństwu, co „oznacza wykroczenie poza obręb dziejów ludzkiej moralności [...], czego konsekwencje muszą być katastrofalne”, twardo nie bał się powiedzieć Kardynał Ratzinger w Berlinie, jesienią 2000 roku, a także w Rzymie, wobec Senatu Republiki Włoskiej⁶⁴. Albo – kolejna możliwość – manipulacyjne,

⁵⁷ JP II, s. 63. Por. FZC, s. 100–102.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Dwa ważne wykłady i dwie polskie laudacje*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2005, s. 13 [dalej cyt. DWW].

⁵⁹ DWW, s. 12–17. Por. Moynihan, *Niech jaśnieje Światło Boże*, s. 67–70. Por. też Instrukcja *Donum vitae* (22.02.1987) – dokument na temat bioetyki, dotyczący także moralności seksualnej i reproduktywnej, sygnowany podpisem J. Ratzingera jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary.

⁶⁰ DWW, s. 7, 12–13.

⁶¹ Tamże, s. 22.

⁶² Tamże, s. 22.

⁶³ Tamże, s. 24–25.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 30. Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera*, s. 132–135.

quasi-naukowe zacieranie różnic między człowiekiem i zwierzęciem (na terenie socjologii, psychologii zwierząt itp. itd.), przy milczącej (albo i głośnej) zgodzie na przenoszenie ewolucyjnego modelu nauk przyrodniczych na historię ducha. „Procesy duchowe nie trzymają się tych samych praw, co genealogiczne drzewa zwierząt” – tłumaczył jako Kardynał⁶⁵, a jako Papież głosi:

„Ludzie są częścią natury, jednak jako wolne podmioty, kierujące się wartościami moralnymi i duchowymi, przekraczają naturę. Owa rzeczywistość antropologiczna, której uznanie stanowi integralną część myśli chrześcijańskiej, jest bezpośrednią odpowiedzią na próby zniesienia granicy pomiędzy naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, co jest częstokroć podejmowane we współczesnym społeczeństwie”⁶⁶.

Oto istota sprawy i wielkie zadanie człowieka w myśleniu o osobie, w przeżywaniu siebie: nie pomylić siebie ani z Bogiem, ani ze zwierzęciem. Które to pomyłki są podstawowymi pokusami – o źródłach daleko głębszych niż błąd wyłącznie intelektualny – antropologii postowieceniowych.

⁶⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 103; por. s. 109.

⁶⁶ Benedykt XVI, Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 21 listopada 2005 r., w: MD, s. 56. Por. zamieszczone wyżej refleksje wokół poglądu prof. Ch. Millon-Delsol. Por. też: J.M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, tłum. Z. Batko, Kraków 2006; O. Tokarczuk, *Moment niedźwiedzia*, Warszawa 2012 (i tej książki recenzję: K. Masłoń, „Uważam Rze” 2012 nr 13(60), s. 46–47. Instruktaż równościowy wygląda dziś tak (M. Grzebałkowska, *Niemowlętami się brzydzę*, „Wysokie Obcasy” z dn. 12.07.2008, s. 26–31):

„Klara, lat 32, pracuje naukowo w jednym z amerykańskich instytutów, chemik:

Ludzie z reguły nie wyrażają głupiego zdziwienia, gdy ktoś publicznie mówi, że nie lubi kotów. Jeszcze nie słyszałam, żeby ktoś stwierdził: – Nie lubisz kotów? Swojego polubisz! Kot sam dba o higienę osobistą. Sam załatwia swoje fizjologiczne potrzeby. Jeszcze nikt nie wprowił mnie w obrzydzenie publicznym przewijaniem kota.

Kota można zostawić w na cały dzień w domu bez niani. I ma się przy tym pewność, że sąsiedzi nie będą się skarżyć na wrzask dobiegający zza ściany.

[...]

Kot bardzo rzadko budzi człowieka w środku nocy.

Z kotem nie trzeba chodzić na plac zabaw ani brać udziału w podobnych, mało rozwijających intelektualnie zajęciach.

Kiedy człowiek czyta, kot podchodzi cicho, ociera się o nogi, mruczy i zasypia. Nie przeszkadza, nie wymusza, nie domaga się zabawy.

[...]

Kot w komunikacji miejskiej nie kopie, nie dotyka, nie brudzi współpasażerów. Nie wrzeszczy dla kaprysu w metrze. Kota przy włączonym iPodzie nie słyszać.

Nawet jeśli kota wychować bezstresowo, nie wyrośnie z niego młodociany przestępca, który da mi w dziób, bo będzie miał taki kaprys.

Jeszcze nie widziałam, żeby ktoś pchał się z kotem, domagając się pierwszeństwa w kolejce.

Wózki z kotami nie tarasują miejsc w przejściach publicznych.

Nigdy jeszcze nie słyszałam wrzasku kota, gdy o północy czekał na parterze na windę”.

Za żadną cenę nie wolno zrywać Bosko-ludzkiej *communio* w myśleniu o człowieku, w przeżywaniu człowieczeństwa. Więź z teologią jest dla antropologii jak tlen i pokarm: jest życiodajna, chroni przed słabością i chorobą.

Bo człowiek, osoba, w całej swej integralności, jest „pierwszym kapitałem”, który należy ocalić i chronić w czasach kryzysu⁶⁷. W języku encykliki *Caritas in veritate* i *à propos* „brzęku tłuczonego szkła” brzmi to następująco:

„Dla ochrony przyrody nie wystarczą działania pobudzające lub hamujące gospodarkę, ani też odpowiednie pouczenia. Są to ważne narzędzia, ale *problemem decydującym jest całościowa postawa moralna społeczeństwa*. Jeśli nie szanuje się prawa do życia i do naturalnej śmierci, jeśli sztucznym czyni się poczęcie, ciążę i narodziny człowieka, jeśli poświęca się ludzkie embriony w celach badawczych, to w powszechnej świadomości w końcu gubi się pojęcie ekologii człowieka, a wraz z nim pojęcie ekologii środowiska. Jest czymś sprzecznym domaganie się od nowych pokoleń poszanowania środowiska naturalnego, kiedy wychowanie i ustawodawstwo nie pomagają im szanować samych siebie. Księga natury jest jedna i niepodzielna w tym, co dotyczy środowiska, jak i w dziedzinie życia, płciowości, małżeństwa, rodziny, relacji społecznych, jednym słowem, integralnego rozwoju ludzkiego. Obowiązki, jakie mamy względem środowiska, łączą się z obowiązkami, jakie mamy względem osoby jako takiej, i w jej relacjach z innymi. Nie można wymagać przestrzegania jednych i naruszać drugich. Jest to poważna sprzeczność dzisiejszej mentalności i praktyki, która poniża osobę, burzy ład środowiska i szkodzi społeczeństwu.

Prawdy i ukazywanej przez nią miłości nie można produkować, można je tylko przyjąć. Ich ostatecznym źródłem nie jest i nie może być człowiek, lecz Bóg, czyli Ten, który jest Prawdą i Miłością”⁶⁸.

A sam Papież mówi o swojej z Nim relacji w zaskakująco prosty i niesłychanie serdeczny sposób. Jestem „prostym żebrakiem przed Bogiem”, powiada. Modłę się do Pana, z którym łączy mnie „stara znajomość” („diese alte Bekanntschaft”). Rozmawia z dobrym Bogiem „po przyjacielsku” („ganz einfach freudig”) ⁶⁹.

I radzi: „«Kim jest człowiek?» – znajduje swą odpowiedź w naśladowaniu Chrystusa. Idąc za Nim każdego dnia w cierpliwej miłości i cierpieniu, możemy uczyć się tego, kim jest człowiek i stawać się ludźmi”⁷⁰.

SUMMARY

Ecce homo. Towards theocentric anthropology

The question concerning a man – his origin, nature, vocation and future – constitutes one of the most heated issues involving world view of modern times. The more fervently Christianity reminds of the necessity to combine anthropology with theology,

⁶⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009), nr 25.

⁶⁸ Tamże, nr 51-52.

⁶⁹ Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 29; Benedikt XVI, *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg im Br. 2010, s. 32-33.

⁷⁰ NPBS, s. 62.

if the former is to uncover the truth and not only serve as an emergency ideology (that either worships or undervalues man). Christology constitutes the basic model of such synthesis – at the methodological level, while the Christ in Person and Works – at the existential level. According to the Bible, a man–Adam has got his origin in the Trinitarian communion of Divine Persons and this creative love decides about fundamental dependence of man on God and on focusing human will onto fulfilment in God. Sin means betrayal towards this dependence, while redemption occurs when Son of God establishes such dependent relation with Father and entrusting Him with his will. The words „*Ecce homo*” spoken by Pilatus – interpreted as a specific prophecy – indicate theocentric dimension of anthropology: Human nature manifesting in such manner in God-man finds here its definite shape, hope, destiny and fulfilment.

Keywords: The Bible, God, man, Christ, Adam, creation, redemption, communion, relation, Christology, anthropology, Christocentrism, theocentrism, humanism, love, faith, hope, Church, ethos

Słowa kluczowe: Biblia, Bóg, człowiek, Chrystus, Adam, stworzenie, zbawienie, komunia, relacja, chrystologia, antropologia, chrystocentryzm, teocentryzm, humanizm, miłość, wiara, nadzieja, Kościół, etos

MIĘDZY AGORĄ A WIECZERNIKIEM. GRANICE NEGOCJOWALNOŚCI PRAWDY

I. POKŁOSIE ANTROPOLOGICZNEJ REWOLUCJI

Na podstawie demograficznych oszacowań można postawić tezę, że obecnie zaczyna wchodzić w wiek dojrzały pierwsze pokolenie ludzi, których rodzice przyszli na świat po wielkim przełomie roku 1968, nazywanym niekiedy „rewolucją antropologiczną”. Jeden z jej współczesnych diagnostów, Robert Skrzypczak, pisze o skutkach tego obyczajowego przewrotu następująco:

„na kondycję intelektualno-duchową dzisiejszych postchrześcijańskich pokoleń – tych, którzy opuścili swój Kościół, jak i tych, którzy w nim jeszcze wiernie trwają – złożyły się nie tylko słabe punkty duszpasterskiej strategii Kościoła czy syndrom jej niedostatecznego przystosowania do nowych czasów, ale przede wszystkim zmiany, jakie zaszły w strukturze osobowości człowieka należącego do cywilizacji zachodniej. Stało się to pod wpływem radykalnej rewolucji antropologicznej, która od daty skumulowanych aktów kontestacji przeciwko drobnomieszczańskiej postaci zachodniej kultury judeochrześcijańskiej umownie nazywana jest «rewolucją 1968 roku». [...] Nie sposób zrozumieć duszy współczesnego obywatela zachodniej cywilizacji bez próby dowiedzenia się, co zaszło w duchowej i moralnej warstwie świadomości jego rodziców przed czterdziestu laty”¹.

Sens, zasięg i skutki tamtego przełomu są niezwykle szerokie i wielowymiarowe; nie sposób tu zająć się wszystkimi. Zasygnalizujemy tylko te najważniejsze z punktu widzenia genezy procesów, które w obradującym tu dziś zespole poddajemy analizie, to znaczy źródła i treści ideologii gender oraz sposobów ich propagowania. Trudno byłoby mianowicie zrozumieć tak szeroko i niejednokrotnie entuzjastycznie aprobowany nurt radykalnego przewartościowania stosunku do własnej płci, jej biologicznych uwarunkowań oraz osobowych i społecznych funkcji, gdybyśmy sobie nie uświadomili, że ruch ten ma u swego podłoża dramatyczne zagubienie człowieka w problematyce własnej cielesności, która nieoczekiwanie przestała być dla niego czymś danym, naturalnym i oczywistym, a przekształciła się najpierw w zagadkę, następnie zaś – w nieokreśloną, mroczną i mglistą przestrzeń, pełną otwartych, niezdeterminowanych i niejasno przeczuwanych możliwości. Dlaczego tak się stało? Przyczyny zdają się tkwić w głębokich przeobrażeniach tkanki kulturowej zachodniego społeczeństwa w ostatnich kilku dziesięcioleciach.

¹ R. Skrzypczak, *Chrześcijanin na rozdrożu*, Kraków 2011, s. 73-74.

Problem tożsamości płciowej i akceptacji własnej, biologicznie oraz kulturowo uwarunkowanej seksualności, pokolenie ludzi urodzonych i wychowanych po wielkiej rewolucji obyczajowej przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku przeżywało (i nadal jeszcze przeżywa) znacznie bardziej dramatycznie i niejednoznacznie, niż miało to miejsce we wcześniejszych stuleciach i dekadach. Dzieje się tak w dużej mierze dlatego, że pod wpływem radykalnej zmiany wrażliwości i mentalności, która nastąpiła w trzeciej ćwiartce minionego stulecia, uległa raptownemu przerwaniu ciągłość linii przekazu patrylinearnego i matrylinearnego między następującymi po sobie generacjami². O rezultatach owej nieciągłości pisze Rocco Buttiglione:

„dziecko – aby wzrastać i rozwijać się – potrzebuje ojca i matki nie tyle w sensie ich fizycznej egzystencji, ile raczej w sensie ich jedności i wzajemnej więzi, potrzebuje – innymi słowy – wspólnoty tworzonej i współprzeżywanej przez ojca i matkę. Dziecko widzi i przeżywa swą matkę oczyma ojca, ojca zaś oczyma matki. Właśnie w obrębie tej relacji, w ramach i klimacie tej wspólnoty stają się oni dla dziecka modelem, wzorcem do naśladowania. Jedynie w jej ramach mogą też być przewyżczone nieuniknione w życiu napięcia i konflikty za pośrednictwem sił pozytywnych, które z wolna nadają kształt jego dojrzałej osobowości. Gdy tej jedności rodziców zabraknie – a trudno o nią, gdy zabraknie trwałości i wyłączności ich więzi seksualnej – wówczas nie ukonstytuuje się owo swoiste środowisko energii emocjonalnych, które stanowi przestrzeń sprzyjającą, pole ochronne, jakby rodzaj ogrodu, w obrębie którego dziecko może dopiero poznać świat, odkryć go i przyjąć jako swój dom, zgłębiać go, oswajać się z nim i oswajać go poznając jego – pomimo wszystkich tkwiących w nim niebezpieczeństw – zasadniczą dobroć”³.

Brak prawidłowych wzorców i właściwego środowiska rodzinnego powoduje także zaburzenia w przeżywaniu własnej tożsamości płciowej. Dzieci dorastające w otoczeniu, w którym mężczyźni nie zachowują się jak mężczyźni, a kobiety ukrywają swoją kobiecość, mają bardzo niewielkie szanse, by wykształciła się w nich naturalna świadomość własnej natury. Może się więc zdarzyć, że nie mogąc odnaleźć obiektywnej odpowiedzi na pytanie, kim są, osoby te postanawiają same sobie nadać tożsamość w klimacie „opcji zerowej”, którą charakteryzuje poczucie braku jakichkolwiek zobowiązań i obciążeń oraz przekonanie o posiadaniu nieskrępowanego prawa do całkowitej swobody w procesie samostanowienia o sobie. To poczucie pełnej swobody jest jednak iluzją, ponieważ człowiek dotknięty pewnym fundamentalnym brakiem – w tym przypadku chodzi o brak naturalnie wykształconej świadomości własnej tożsamości płciowej oraz jej akceptacji – musi ów dotkliwy brak jakoś zrekompensować. Bardzo często ta sytuacja egzystencjalna – niezawinionego i nieuświadomionego braku samoakceptacji

² Por. G.P. Murdock, *Correlations of Matrylineal and Patrylineal Relations*, New Heaven 1937.

³ R. Buttiglione, *Dar ciała darem osoby. Autonomia sumienia wobec autonomii prawdy*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styceń, Lublin 1993, s. 130.

– generuje postawy buntu i kontestacji. Jak twierdzi Buttiglione, powołując się na obraz owego aspektu współczesności w sztuce, będącej wszak zwierciadłem rzeczywistości –

„cała tak zwana «minimalistyczna literatura» Stanów Zjednoczonych jest dzisiaj niczym innym jak rodzajem protestu dzieci «rewolucji seksualnej» przeciwko ich własnym – najczęściej wcale nieznanym – rodzicom. Jednym z aspektów najbardziej w tym zakresie poszkodowanych jest zdolność (a raczej brak zdolności) zaakceptowania własnej kondycji seksualnej i zostania w następstwie tego ojcem lub matką. Stłumiona wrogość wobec rodziców, nieobecnych, nieznanych lub sobie niewiernych, wyładowuje się za pośrednictwem szeregu mediów – podświadomych lub nieświadomych – najczęściej na dziecku poczętym i nienarodzonym, najczęściej poprzez dokonanie aborcji. Generacja mężczyzn i kobiet, która czuje, że nie została we właściwy sposób zrodzona – a więc w sposób, w którym była obca myśl o odpowiedzialności z racji możliwości poczęcia dziecka, nie mówiąc już o radosnym jego przyjęciu – widzi się i odnajduje jako również niezdolna do rodzenia”⁴.

Inną konsekwencją jest zastąpienie poczucia bezpieczeństwa poczuciem zagrożenia:

„dziecko przeżywa seksualność, swą własną i osoby dorosłej, jako zarazem obietnicę i zagrożenie. [...] Istnienie pewnego prawa, które dorosły wpaja dziecku, nie tylko słowem, ale i przykładem, z jednej strony ogranicza ten lęk, z drugiej zaś daje dziecku uspokojenie i otuchę. Natomiast brak jakiegokolwiek prawa, jego nieobecność, jego chwiejność czy też niepewność co do niego, zamiast potęgować satysfakcję seksualną, czyni ją problematyczną”⁵.

Kolejny niepożądany i tragiczny skutek owego nieszczęsnego, pozornego „wyzwolenia” człowieka to globalny wzrost agresji w codziennych relacjach międzyludzkich. Rocco Buttiglione tłumaczy ów fakt następująco:

„Znamienne, że właśnie obecnie stajemy się świadkami zbiorowych aktów agresji w samym centrum tzw. cywilizacji atlantyckiej, aktów, którym równych nie zna cała historia. [...] Freud zauważył, że wówczas, gdy [popęd agresji i niszczenia] zostanie wyzwolony, może być łatwo podtrzymywany lub nawet podsycany poczuciem lęku podmiotu stojącego w obliczu sfery seksualności kompletnie zdeorganizowanej i nieuporządkowanej, i właśnie dlatego – tym bardziej groźnej i niebezpiecznej”⁶.

Podsumowując dotknięte w swym wywodzie wątki i aspekty, wiążące się z pytaniem o społeczne skutki osobowej i moralnej, a zwłaszcza rodzicielskiej niedojrzałości ogromnej części populacji żyjącej w ramach cywilizacji zachodniej na przełomie XX i XXI wieku, Buttiglione konkluduje:

„ciągłość i ekskluzywność [tzn. wierność i wyłączność – K.W.] relacji seksualnych pomiędzy mężczyzną i kobietą posiada nie tylko funkcję weryfikacyjną w odniesieniu do ojcostwa, lecz także w odniesieniu do tworzenia środowiska emocjonalnego, które zrodzonemu biologicznie dziecku umożliwia urodzić się duchowo,

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 131.

⁶ Tamże.

czyli dojrzeć do pełni człowieczeństwa. Więż [ta] nie ma charakteru li tylko biologicznego lub abstrakcyjnie metafizycznego. [...] Więż ta jest ukonstytuowana raczej rolą aktu w ramach całości aktów obiektywnie i jednoznacznie ukierunkowanych na kształtowanie osobowości osoby ludzkiej. Znajdujemy się tu od samego początku w polu odpowiedzialności za realną osobę ludzką, a więc w polu powinności afirmowania tych wszystkich wartości, bez których afirmacja należna osobie jako osobie stałaby się fikcją”⁷.

To odkrycie włoskiego etyka wydaje się mieć kluczowe znaczenie dla rozpoznania społecznych, środowiskowych i międzyosobowych uwarunkowań owego zagubienia, które owocuje zaskakującymi niekiedy próbami zredefiniowania własnego człowieczeństwa i zbudowania osobowej tożsamości z nie zawsze najlepiej do tego przystosowanego materiału. Przyczyna – jak ukazał Buttiglione – tkwi w nieobecności lub rażącym niedostatku w rodzinach i lokalnych społecznościach naturalnego środowiska aksjologicznego, które mogłoby i powinno by stać się niezbędnym fundamentem pod trwałą budowlę ludzką, samoświadomej i zdolnej do mądrego samoposiadania, podmiotowości. Stało się tak dlatego, że – jak ze smutną ironią konstatuje Jacek Bocheński –

„mniej więcej w połowie lat sześćdziesiątych młodzież na świecie zapuściła długie włosy, oszałała, słuchając Beatlesów, i przebrała się w łachmany. Wypowiedziała wojnę kolejno rodzicom, fryzjerom, profesorom, rządowi, prawu. Kto odniósł zwycięstwo? Trudno powiedzieć [...]. Jedno wydaje się pewne: od tamtych czasów po raz pierwszy w dziejach świata ustało wychowanie młodzieży”⁸.

Nieco poważniej, lecz bardzo podobnie co do meritum, ocenia inkryminowane wydarzenie i ich skutki Robert Skrzypczak:

„Rewolucyjność [ruchu 1968 roku] polegała na dążeniu do «uwolnienia» człowieka od tego wszystkiego, co było uznawane za opresyjne w społeczeństwie, szczególnie zaś od cywilizacji chrześcijańskiej, [w której] dostrzegano ewidentną przeszkodę w urzeczywistnianiu wyśnionego «totalnego wyzwolenia człowieka» od wszelkiego autorytetu i zależności moralnej. [...] Swymi korzeniami ruch 1968 roku sięgał bezpośrednio tzw. kontrkultury, czyli zjawiska przeciwstawienia się kulturze dominującej w zachodnim społeczeństwie, zwłaszcza jej charakterystycznym instytucjom: rodzinie, władzy, regułom rządzącym życiem seksualnym, systemowi państwowemu, przedsiębiorczemu i szkolnemu. Służyć temu miały otwarte związki partnerskie, komuny, nomadyzm i narkotyki. [...] Zmianom w człowieku miała ulec hierarchia wartości, tak aby naturalne instynkty mogły uwolnić się od dominacji rozumu i kontroli woli. [...] Bunt ‘68 roku da się wyjaśnić obsesyjną odrazą w stosunku do wszystkiego, co pewne i wartościowe, a co jednocześnie pokazuje człowiekowi jego ograniczony, zależny i tymczasowy wymiar egzystencji. [...] Rewolucja ‘68 stanowiła próbę – po części udaną – oswobodzenia człowieka od prawdy o nim samym”⁹.

⁷ Tamże, s. 132.

⁸ J. Bocheński, *Kaprysy starszego pana*, Kraków 2004, s. 90.

⁹ R. Skrzypczak, *Chrześcijanin na rozdrożu*, s. 76-81 *passim*.

Skoro próba ta się powiodła (przynajmniej w części), to musimy zadać pytanie, co może uczynić człowiek „oswobodzony” od prawdy o sobie samym. Odpowiedź jest tylko jedna: musi sobie stworzyć nową prawdę, a przynajmniej jej substytut. Tak właśnie powstaje większość współczesnych „niepokornych” antropologii.

Wyżej przeprowadzona analiza byłaby jednak niepełna, gdybyśmy nie uwzględnili jeszcze jednego, charakterystycznego dla umysłowości ponowoczesnej, czynnika. Jest nim odwrócenie naturalnej relacji między prawdą a wolnością, polegające między innymi na tym, że prawda ulega procesowi relatywizacji, zaś wolność zostaje zabsolutyzowana. W książce *Pamięć i tożsamość* jej autor, Jan Paweł II, przestrzegał przed pokusą niewłaściwego używania wolności:

„Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwagę, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nieskrępowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami”¹⁰.

Ta niebezpieczna inwersja okazuje się być – paradoksalnie – dość dokładną realizacją obaw, żywionych przed ponad dwustu laty przez Immanuela Kanta, który lękał się (słusznie, jak dowiodły wydarzenia historyczne) dezinterpretacji swej koncepcji wolności w duchu subiektywnego woluntaryzmu. Przypomnijmy, co pisał Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* na temat związków między ideą wolności a dobrą wolą w człowieku: „Autonomia woli jest własnością woli, dzięki której ona sama jest sobie prawem. [...] Bezwzględnie dobra wola [...] będąc nieokreśloną w stosunku do wszystkich przedmiotów, będzie przeto zawierać tylko formę chcenia w ogóle, a to jako autonomię, [dzięki której] wola jest we wszystkich czynach sama sobie prawem”¹¹. Widać od razu, że wystarczy w tych sformułowaniach podstawić w miejsce kategorii woli, rozumianej po Kantowsku, czyjaś subiektywną i indywidualną samowolę, by w miejsce surowej i wymagającej etyki imperatywu kategorycznego otrzymać jej karykaturę – tę właśnie apologię czystego, sztucznie wyizolowanego z etycznego kontekstu, indywidualnego „ja chcę”.

Absolutyzacja (źle, bo powierzchownie i nazbyt subiektywnie rozumianej) wolności uderza w wiele innych, podstawowych wartości – wśród nich również w prawdę. Kto rozumie własną wolność jako niezależność od wszystkiego, co wiąże nie tylko wolę, ale także rozum, ten uzna się za uprawnionego do odrzucenia najbardziej elementarnych prawd i zasad logiki, jeśli tylko przyjdzie mu taki kaprys. Pisał o tym – z mieszaniną podziwu i zdumienia – Michał Heller: „Czyżby człowiek był aż tak wolny, że potrafi wyłamywać się spod praw logiki? Nie potrafi

¹⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 42.

¹¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 78-87 passim.

tego żaden proces w przyrodzie, nie są do tego zdolne prawa przyrody, które zawsze są matematyczne, czyli logiczne. Prawda, że człowiek nie może działać wbrew prawom przyrody, może je co najwyżej wykorzystywać do swoich celów, zmuszać je, by mu służyły, ale nie łatwiejszego nad przełamanie prawa logiki. Wystarczy prosty dekret: «Nie może być tak i równocześnie nie tak. A ja bawię się, że może». I zabawa chwilami bywa satyrycznie wesoła. [...] Fakty też mają swoją logikę. Ale i tę logikę daje się z łatwością naruszyć: «To jest czarne... No i co z tego? Od dziś będzie białe». I jest¹². Ten krótki opis przedziwnej właściwości ludzkiego umysłu kończy zaskakująca pointa: „W ten sposób głupota staje się argumentem na rzecz duchowości. Człowiek jest czymś więcej niż materią, bo może zawieszać prawa logiki. A niczemu, co materialne, dotychczas nigdy się to nie udało. Wolność do głupoty? Oto wielkość ludzkiego fenomenu”¹³.

Nie należy, rzecz jasna, zbyt serio traktować Hellerowskiego zachwyty nad ludzką głupotą. Wybitny kosmolog, teolog i filozof doskonale przecież wie, że „ponieważ myśl jest czynem człowieka, więc może być dobra lub zła. Dobrem myśli jest mądrość, a złem myśli jest głupota [...] a ponieważ staram się o myśleniu myśleć źródłowo, sięgam do tych pokładów, w których Dobro jednoczy się z Prawdą, a racjonalność staje się moralnością myślenia”¹⁴. Niestety, nie wszyscy tego chcą i nie wszyscy dostrzegają ten niezwykle ważny związek między racjonalnością i dążeniem do prawdy a etyką. Podobne zjawisko, jak w wyżej przytoczonej wypowiedzi Michał Heller – zjawisko oderwania myślenia i języka od reguł logiki i służby prawdzie, opisał wcześniej także Karl Jaspers. Według niego

„przejawem niewiążącej niezależności jest myślenie dowolne. Nieodpowiedzialne i granie przeciwieństwami pozwala zająć każde dogodne stanowisko. Mimo biegłości w stosowaniu wszelkich metod, żadnej nie stosuje się konsekwentnie. Taka postawa daleka jest od naukowości, ale stroi się w jej pozory. Ktoś, kto przemawia w ten sposób, nieustannie się zmieniając, staje się nieuchwytny jak Proteusz; nie mówi właściwie nic, choć zdaje się obiecywać coś niezwykłego. [...] Z kimś takim nie można autentycznie dyskutować, a jedynie krążyć wśród wielości tego, co ciekawe, wspólnie popadać w rozlewające się bez celu, pozorne przejęcie się”¹⁵.

W momencie, gdy z nadbudowanym na fundamentalnie nietrafnym rozumieniu pojęcia wolności „liberalizmem prymitywnym”¹⁶ i wynikającym z nadmiernego zadufania człowieka relatywizmem epistemologicznym połączy się trzeci czynnik, mianowicie antropologiczna idea nieograniczonej plastyczności człowieka jako surowego materiału do autokreacji¹⁷, powstają sprzyjające warunki,

¹² M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, s. 16.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 7-8.

¹⁵ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 2000, s. 78.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 42.

¹⁷ Por. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: tegoż, *Budować – mieszkać – myśleć*, wybór i opr. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 86.

by rozpoczął się dramat autodepersonalizacji człowieka. W tym osobliwym klimacie intelektualnym – zauważa Rocco Buttiglione –

„współczesność wyraża się w sposób osobliwie dwuznaczny, a mianowicie jako proklamacja wolności każdej z poszczególna osoby ludzkiej, co jest ze wszech miar słuszne, oraz jako utożsamienie wolności z czystą samozależnością, co oznacza proklamację subiektywizmu, wyjmującego osobę spod wszelkiej obiektywnej miary dobra i zła moralnego. Jest to przede wszystkim błędne. Ale jest to, co więcej, skrajnie niebezpieczne. Oznacza bowiem w rzeczywistości akt nawoływania sumienia – i jego podmiotu – do aktu samobójczego, i to w imię proklamowania swej autonomii”¹⁸.

Ta sytuacja intelektualna, którą bez wielkiej przesady można nazwać – za włoskim myślicielem – duchowym samobójstwem człowieka (a przynajmniej – znacznym samozubożeniem), została antycypowana i przygotowana jeszcze w XIX stuleciu, w filozofii „mistrzów podejrzeń” (tak przyjęło się nazywać Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda), a w kolejnym, XX wieku, także można wskazać dla niej kilka ważnych źródeł inspiracji, jak analityka Dasein Martina Heideggera, w myśl której człowiek zostaje utożsamiony z własnym projektem bycia, raz egzystencjalizm Jeana-Paula Sartre’a, głoszącego, iż egzystencja poprzedza esencję, w związku z czym człowiek „nie jest tym, czym jest, ale jest tym, czym nie jest”, gdyż aby być sobą, musi sam siebie stworzyć jako człowieka. Podobne myśli, wskazujące na przekonanie, że człowiek jest niczym, dopóki nie weźmie w swoje własne ręce procesu osobowej autokreacji, możemy znaleźć także na przykład u José Ortegi y Gasset, który pisze: „człowiek nie ma natury [...], błędem jest mówić o naturze ludzkiej. Jedyne, co jest dane i co ma miejsce, gdy toczy się życie ludzkie, to obowiązek tworzenia go, przypadający każdemu w udziale. [...] Jedyne, co człowiek ma z bytu, z natury, to to, czym sam był [...] człowiek jest tym, co mu się przytrafiło, tym, czego dokonał”¹⁹.

Z takich i podobnych przemyśleń wyłania się wyobrażenie człowieka jako istoty, która – aby mogła stać się sobą, a ściślej: w ogóle kimkolwiek – musi sama siebie stworzyć, wyprowadzając własny byt i jego charakterystykę z czystej nieokreśloności, co gorsza – nie dysponując żadnymi z góry zadanymi wzorcami ani regułami postępowania. Skoro człowiek nie ma natury ani tego, co filozofia klasyczna nazywała istotą (*ousia, essentia*), to znaczy, że nic go nie determinuje ani z zewnątrz, ani od wewnątrz – nawet własna cielesność. Owszem, ona także staje się – jak twierdzą zwolennicy idei „człowieka totalnie wyzwolonego” – obiektem możliwych, a wręcz pożądaných przekształceń, którym nie stawia się właściwie żadnych barier; z własnym ciałem można uczynić wszystko, na co tylko ma się pomysł i ochotę (włączając w tę kreatywną cielesność również obszar aktywności seksualnej wraz z jej możliwymi, choć nie zawsze przewidzianymi ani

¹⁸ R. Buttiglione, *Dar ciała darem osoby*, s. 114.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Dzieje jako system*, tłum. A. Jancewicz, w: tegoż, *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992, s. 197.

pożądanymi, skutkami, będącymi – by użyć starego, konserwatywnego języka – naturalną konsekwencją ludzkiej płodności).

Jakże radykalnie różna jest ta wizja od wyłaniającej się z pełnych pokrzepienia i nadziei słów z Pierwszego Listu św. Jana: „umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy” (1 J 3,2). Człowiek, który sięga po ideologię gender, czyni to być może dlatego, że nie czuje się przez nikogo umiłowany ani też nie czuje się niczym dzieckiem: bo nie tylko Bóg, ale również ziemscy, biologiczni rodzice są dlań kimś dalekim i obojętnym, pozbawionym emocjonalnego i jakiegokolwiek innego znaczenia, a czasem nawet – zniechęconym za ich, latami okazywaną, obojętność i nieczułość wobec własnego dziecka, jeśli przed wielu laty ludzie ci zdecydowali się żyć w myśl zasady „seks bez rodzicielstwa”. Może stało się tak, ponieważ wchodząc w przygodę cielesnego związku oboje myśleli mniej więcej następująco: „Miłość cielesna jest niewątpliwie czynnością samą w sobie przyjemną i próba jej ograniczenia jej praktykowania jedynie do ram związku małżeńskiego wydawać się może racjonalnie nieuzasadnioną czy wręcz irracjonalną przesadą”²⁰. Ponadto w małżeństwie „ze zbliżeń seksualnych rodzą się dzieci, i to z określoną regularnością i częstotliwością. Dziecko [zaś] wymaga karmienia i opieki przez stosunkowo długi czas i już to samo absorbuje znaczną część energii matki, czyniąc jej życie przez to bardzo trudnym, zwłaszcza gdyby nie mogła liczyć w tym czasie na pomoc ze strony ojca noworodka”²¹. Od wszystkich tych utrudnień i uciążliwości można się łatwo uwolnić, hołdując zasadom „wolnej miłości”, tak przecież w naszej kulturze popularnym. A zatem – dlaczego nie? Wszakże – zauważa Buttiglione – „dokładnie na tym polega istota rewolucji seksualnej”²², udział zaś w ruchu rewolucyjnym nobilituje dziś człowieka, czyniąc zeń kogoś nowoczesnego, śmiałego i pozbawionego zbędnych uprzedzeń – taki jest „nowy duchowy klimat świata zachodniego”²³.

Myślenie takie okazało się jednak po latach tyleż popularne, co krótkowzroczne. O jego skutkach następująco wypowiada się ks. Robert Skrzypczak: „Efekt buntu ‘68 roku rozlał się na kolejne pokolenia, z czym przyszło nam się zmierzyć dzisiaj. I nie jest to wcale efekt, którego oczekiwali zaangażowani w rewolucję kulturalną młodzi studenci, wykładowcy, artyści, dziennikarze i działacze polityczni tamtej epoki”²⁴. Pozostały po nich – nieudanych rewolucjonistach i nieudanych rodzicach – „dzieci z pustką w sercu”, które „giną w świecie pozbawionym organizacji, hierarchii wartości i reguł postępowania”²⁵. Wszędzie tam, gdzie nie powstały naturalne więzi miłości i bliskości lub zostały zniszczone wskutek

²⁰ R. Buttiglione, *Dar ciała darem osoby*, s. 124.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 125.

²³ A. Del Noce, *Rivoluzione, risorgimento, tradizione*, Milano 1993. Cyt. za: R. Skrzypczak, *Chrześcijańin na rozdrożu*, s. 79.

²⁴ Tamże, s. 99.

²⁵ Tamże, s. 102.

niewierności, zdrady lub samolubstwa, pojawia się straszna, niehumanitarna samotność. Paulo Coelho w książce *Być jak płynąca rzeka* opisuje makabryczny przypadek znalezienia martwego człowieka w jego własnym mieszkaniu... dwadzieścia lat po śmierci. Pisarz zapytuje, jak to możliwe, by przez tyle lat nikt nie zauważył jego braku, nie zainteresował się jego przedłużającą się nieobecnością, i po namyśle formułuje następującą konkluzję: „doszedłem do wniosku, że o wiele gorsza od głodu, pragnienia, braku pracy, nieszczęśliwej miłości, poczucia klęski jest świadomość, że nikogo, absolutnie nikogo nie obchodzi nasz los”²⁶.

Niestety, atomizacja społeczeństwa, przybierająca niekiedy aż tak drastyczne formy jak wyżej opisana, jest nieuchronnym i dającym się przewidzieć skutkiem upowszechnienia się idei wolności jako absolutnej niezależności ludzi od siebie nawzajem. Ceną tak rozumianej wolności jest zerwanie i zniszczenie więzi międzyosobowych, a ich brak musi prowadzić do zjawisk społecznego sieroctwa, tragicznego osamotnienia i utraty poczucia znaczenia własnej egzystencji. Trudno się dziwić, że ucieczką od tego rodzaju stanów staje się praktyka totalnej autokracji. Wolność jako „samozależność”²⁷ z konieczności pociąga za sobą dążenie do uniezależnienia się od wszystkiego, co wymyka się moim własnym, suwerennym decyzjom. Pobrzmiewa w tej postawie jakieś smutne echo maksymy św. Pawła: „wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13); zostaje ona jednak zredukowana do „reguły egocentryzmu”: skoro jedyne umocnienie potrafię znaleźć w sobie samym – jako jedynym, którego naprawdę interesuje mój los i moje sprawy – nie widzę przed sobą żadnego innego wyboru, jak tylko bezgranicznie zawierzyć sobie samemu i tylko sobie powierzyć wszystkie kluczowe decyzje dotyczące tego, kim jestem i jak chcę siebie rozumieć.

Coraz powszechniejsze odchodzenie od fundamentalnych prawd o człowieku, jego naturze, istocie i powołaniu do realizacji uniwersalnej normy człowieczeństwa we własny, indywidualny i niepowtarzalny sposób, bierze swoje źródło nie w nieodpartej sile przekonania, płynącej z zastosowania logicznie niezbitych argumentów, lecz o wiele bardziej w całkowicie zrozumiałej ludzkiej potrzebie przezwyciężenia egzystencjalnego zagubienia, osamotnienia, poczucia własnej pustki i bezwartościowości, a wreszcie – znalezienia oparcia w kimś, kto mnie zrozumie i zaakceptuje. Jak pisze Philip Zimbardo, „fundamentalna potrzeba przynależności wynika z pragnienia przyłączenia się do innych, współdziałania z nimi, zaakceptowania norm grupowych. [...] Jednakże środowisko, które jest kapryśne, arbitralne lub bezsensowne, może wypaczyć te podstawowe potrzeby i prowadzić do frustracji oraz autoizolacji”²⁸.

Współczesny człowiek żyje w środowisku, w którym stale poddawany jest presji lansowanych przez środki masowego przekazu postaw, poglądów i wyborów,

²⁶ P. Coelho, *Być jak płynąca rzeka*, tłum. Z. Stanisławska-Kocińska, Warszawa 2006, s. 65.

²⁷ Por. R. Buttiglione, *Dar ciała darem osoby*, s. 114.

²⁸ P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko i in., Warszawa 2008, s. 252.

a wiele spośród nich zwraca się swą wymową przeciwko tradycyjnym, utrwalonym w historycznym modelu chrześcijańskiej kultury normom i wartościom. Syntetyczną wizję stopniowej, etap po etapie przeprowadzanej dechrystianizacji światopoglądu społeczeństwa zachodniego przedstawia Robert Skrzypczak:

„by zrozumieć pojęcie rewolucji, potrzeba zauważyć leżący u jej podstaw proces dechrystianizacji społeczeństwa zachodniego. [...] Pierwszą znaną rewolucją w świecie zachodnim była reforma protestancka, która Chrystusa próbowała odseparować od struktury Kościoła. Lecz utrata związku z Kościołem wnet spowodowała podanie w wątpliwość potrzeby samego Chrystusa. Tę groźbę zdawała się realizować rewolucja Oświecenia, z której wyłonił się deizm, czyli wizja Boga bez Chrystusa. [...] Stąd było już niedaleko do kolejnego etapu, którego drastycznym wyrazem była rewolucja marksistowska. Jej celem było usunięcie Boga z pola widzenia i wstawienie w jego miejsce człowieka. [Ale] po wyeliminowaniu Chrystusa i Boga przyszła kolej na człowieka. Włoski filozof Augusto Del Noce epokę powojennej nowoczesności nazwał antropologicznym nihilizmem. Beznadziejny egocentryzm stał się nowym duchowym klimatem świata zachodniego”²⁹.

Radykalnie podkopane przez liczne opiniotwórcze środowiska zaufanie do prawd wiary i zbudowanej na nich wizji człowieka prowadzi do przeróżnych form „laickiego humanizmu”, który bardzo prędko przeradza się w antyhumanizm. Aby skutecznie próbować się przeciwstawić temu destrukcyjnemu procesowi, nie wystarczy niestety wysuwanie racjonalnych argumentów w obronie tak obsesyjnie odrzucanego stanowiska antropologicznego, zbudowanego na interpretacji Objawienia. Nie wystarczy, bo – jak pisał Joseph Ratzinger – „argumenty trafiają bardzo często w pustkę, ponieważ w naszym współczesnym świecie mamy aż nazbyt wiele konkurujących z sobą argumentacji”³⁰. Zagubienie i dezorientacja współczesnego człowieka stale się pogłębia, jako że naturalnym środowiskiem, z którym obcujemy na co dzień, jest agora – wielkie, globalne targowisko najrozmaitszych idei, które wszystkie prezentują nam się jako co najmniej tyleż warte i równie zajmujące, co inne, a my, pozbawieni zapomnianej i zdeprecjonowanej zdolności do myślenia preferencyjnego, które mogłoby zaprowadzić sensowny ład w tym chaosie, łatwo możemy stać się łupem pierwszej z brzegu ideologii. Warto więc, w drugiej części tej z konieczności pobieżnej i skrótowej prezentacji, naszkicować kilka myśli na temat strategii poruszania się na agorze współczesnego świata.

II. Z WIECZERNIKA NA AGORĘ

„Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1,10-11). Te słowa z Ewangelii św. Jana świadczą o tym, że słowa prawdy, najściślej spokrewnione z tym Słowem, które leży u samych fundamentów świata, od samego początku

²⁹ R. Skrzypczak, *Chrześcijanin na rozdrożu*, s. 78-79.

³⁰ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Marecki, Kraków 2005, s. 38.

były przez wielu niezrozumiane, przez wielu innych zaś – odrzucone. Dlatego jedną z istotnych cech powołania chrześcijańskiego jest powszechne apostołstwo, polegające na niestrudzonym głoszeniu prawdy wszystkim ludziom i narodom. Nie znaczy to, że ci, którzy realizując apostołskie powołanie głoszą słowa prawdy, mają prawo uważać się za bezapelacyjną wyrocznię we wszystkich kwestiach spornych. Podobnie jak św. Augustyn modlił się słowami Psalmu 115: *non nobis, Domine, non nobis, sed nomini Tui da gloriam* (nie nam, Panie, nie nam, lecz Twemu imieniu daj chwałę), by poskromić pokusę nadmiernej pychy, tak też każdy głoszący prawdy Boże winien mieć dogłębną świadomość własnej ułomności i niedoskonałości – również intelektualnej, i z tą świadomością ufnie powierzyć woli Bożej owoce swej misji.

Papież Benedykt XVI przypomniał nam dobitnie w liście apostołskim *Porta Fidei*, że nasze opowiedzenie się po stronie prawdy winno przybrać postać wyznawania wiary oraz świadectwa życia ludzi wierzących: „Pragniemy, aby ten Rok [Wiary] rozbudził w każdym wierzącym aspirację do wyznawania wiary w pełni i z odnowionym przekonaniem, z ufnością i nadzieją. [...] Jednocześnie pragniemy, żeby świadectwo życia ludzi wierzących było coraz bardziej wiarygodne” (PF 9). Ojciec Święty wskazuje także bardzo konkretnie, co zrobić, by uczynić swe świadectwo jak najbardziej wiarygodnym: „każdy wierzący powinien na nowo odkryć treść wiary, którą wyznaje, celebry, przeżywa i przemadla, i zastanowić się nad samym aktem wiary. [...] Istnieje w istocie głęboka jedność między aktem, którym się wierzy, a treścią, z którą się zgadzamy. [...] Serce wskazuje, że pierwszym aktem, przez który dochodzi się do wiary, jest dar Boga i działanie łaski, która przemienia osobę aż do głębi jej serca [...] znajomość treści wiary jest istotna, by wyrazić swą zgodę, to znaczy, aby w pełni, rozumem i wolą, przyjąć to, co proponuje Kościół. Znajomość wiary wprowadza w pełnię tajemnicy zbawczej, objawionej przez Boga. Zgoda oznacza więc, że kiedy się wierzy, w sposób wolny przyjmuje się całą tajemnicę wiary, bo gwarantem jej prawdy jest sam Bóg” (PF 9, 10).

Czytając te słowa zaczynamy głębiej rozumieć, jak wielowymiarowa jest relacja między człowiekiem a prawdą. Obejmuje ona bowiem nie tylko rozum, ale także wolę i serce; prawda, o której mowa, nie jest dla nas w całości dostępna, gdyż jej integralną częścią pozostaje tajemnica; ostoją dla naszych przekonań nie może być sam tylko akt intelektualnego zrozumienia, czyli przyswojenia treści, bo – choć o jego istotności przekonuje nas Papież – czymś bardziej istotnym jest działanie łaski, która nas przemienia, i ufna zgoda na przyjęcie prawdy nawet wówczas, gdy nie w pełni ją rozumiemy. To jeszcze nie koniec papieskiej lekcji; wskazany w cytowanym Liście stosunek do prawdy nie wyczerpuje się w samym jej przyswojeniu i zaaprobowaniu, gdyż ich naturalną konsekwencją ma być wyznawanie i zaświadczenie przyjętym prawdom. Można zadać pytanie, gdzie i jak to czynić? Myślę, że odpowiedź powinna brzmieć: wszędzie tam, gdzie chcą nas słuchać, a niekiedy nawet i tam, gdzie nie chcą. Podążając za wzorem św. Pawła,

musimy przemierzać agory współczesnego świata i spotykając się z przebywającymi tam ludźmi, dawać świadectwo temu wszystkiemu, co przyjmując dar wiary uznajemy za prawdę.

Czas na dokładniejsze przybliżenie sensu pojęcia agory – gdzie się ona dziś znajduje i jak się na niej zachować? Tu z pomocą może nam przyjść znamienita wypowiedź kardynała Christopha Schönborna, który podczas prezentacji książki Josepha Ratzingera *Jezus z Nazaretu* (13 kwietnia 2011 r. w Auli Synodalnej w Watykanie) mówił:

„Na pierwszy plan wysuwa się [w tej książce] niestrudzona konfrontacja intelektualna, żmudne wypracowywanie koncepcji, siła argumentów, pasja obiektywnego poszukiwania prawdy, wysiłek znajdowania odpowiedzi na pytania tych wszystkich, którzy szukają i proszą o uzasadnienie własnej nadziei. Dlatego Papież wychodzi na agorę, na plac publicznej dyskusji. Na areopagu (por. Dz 17,22) mnogości opinii współczesnych czasów przedstawia swoją wizję Jezusa. Papież mówi swoim czytelnikom to, co na areopagach dzisiejszych debat publicznych powinno być rzeczą oczywistą, dając tym samym wysokie kryterium jakości. «Każdemu wolno mieć przeciwne zdanie. Czytelniczki i czytelników proszę tylko o odrobinę sympatii, bez której niemożliwe jest jakiekolwiek zrozumienie» (czytamy na s. 14 omawianego dzieła). [...] Jego książka znajduje się teraz na agorze «publicznego rynku», jest przedmiotem debat na różnych areopagach naszego społeczeństwa. Zwykłym pragnieniem jej autora nie było jednak przede wszystkim wywołanie dyskusji, choć wie on, że nie zabraknie sprzeciwów. Pisząc ją, pragnął tylko jednego: «przyczynić się do umacniania żywej relacji z Nim» (por. tamże, s. 15) — z Jezusem z Nazaretu³¹.

Komentując wystąpienie Kardynała, pisze Jerzy Szymik:

„Kard. Schönborn [...] wyjaśniał, że agora jest miejscem, gdzie można wiele rzeczy przedyskutować. Jest miejscem, które nam podarowała Grecja; gdzie padają argumenty; miejscem tolerancji, wymiany poglądów... Jest też miejscem, gdzie można wiele ważnych rzeczy zwyczajnie przegadać, lecz nie dotknąć ich istoty. Na agorze można niewątpliwie dowiedzieć się [...] wiele, ale najważniejszego się nie zrozumie”³².

Właśnie dlatego, że świat współczesny obfituje w takie agory i areopagi – miejsca, gdzie się dyskutuje, ale nie zawsze po to, by zrozumieć i dotknąć istoty – nie powinno tam zabraknąć głosu, obecności i świadectwa dojrzałych chrześcijan, którzy wolą kwestie sporne przemadlać, niż je przegadać.

O tym, że właśnie my – jeśli tylko identyfikujemy się z tą postawą – jesteśmy posłani na owe agory i areopagi, przekonywał już Paweł VI w swej encyklice *Ecclesiam suam* z 6 VIII 1964 roku. Część trzecia tego dokumentu, zatytułowana *Dialog*, poświęcona jest problematyce dialogu Kościoła ze światem. Znajdujemy tam między innymi następujące myśli: „jeśli bowiem Kościół co dzień dokładniej

³¹ Ch. Schönborn, *Prezentacja książki „Jezus z Nazaretu” Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/schonborn_jezuszn.html (dostęp 4.11.2012).

³² *Chodzi o Boga. Ks. prof. J. Szymik w rozmowie z D. Szczawińską-Ziembą o teologii Benedykta XVI*, Katowice 2011, s. 57.

siebie poznaje i stara się wprowadzić w życie przykład, który mu Chrystus zоставił, często dochodzi do stwierdzenia, iż różni się on bardzo od poglądów i sposobu życia ludzi, wśród których żyje i do których stara się zbliżyć” [58]. „Różnica ta jednak nie jest tym samym co oddzielenie. Nie oznacza obojętności, ani obawy, ani pogardy” [63]. „Ponieważ zbawczy dialog stał otworem dla wszystkich bez wyjątku i dostarczał wszystkim bez żadnej różnicy, dlatego i nasz dialog powinien być o ile możliwości powszechny, z wyjątkiem tych, którzy albo całkowicie go unikają, albo tylko udają, że chcą go prowadzić” [76]. „Kościół nie wykluczając innych właściwych form może nawiązać ze społeczeństwem takie stosunki, które lepiej oddają istotę dialogu. Nie ma on być ciągle jednakowy, lecz przystosowany do zdolności tych, z którymi się rozmawia i do okoliczności, inaczej bowiem wygląda rozmowa z dziećmi, inaczej z dorosłymi; inaczej z wierzącymi w Chrystusa, a inaczej z tymi, którzy w Niego nie wierzą. Wymaga tego z pewnością najpierw szeroko rozpowszechniony zwyczaj wspomnianego wyżej pojmowania stosunków między tym, co święte, a tym co świeckie; następnie wzmoczony rozwój, który tak bardzo zmienił wygląd społeczności ludzkiej naszych czasów; pluralizm tegoż społeczeństwa; wreszcie dojrzałość, jaką osiągnął człowiek współczesny, który, wierzący czy nie wierzący, pod wpływem cywilizacji, stał się zdolny do myślenia, do prowadzenia rozmowy, do nawiązania poważnego dialogu” [78]. „Oczywiście troska o to, by dotrzeć do braci, żadną miarą nie powinna nas doprowadzać do tego, byśmy osłabiali prawdę lub coś z niej ujmowali” [88]. Kościół „powinien być gotów do nawiązania rozmowy z wszystkimi ludźmi dobrej woli, niezależnie od tego, czy znajdują się oni w jego obrębie, czy poza nim” [93]. Dlatego „Trzeba błagać Pana o ten ważny dar przyciągania dusz, byśmy zasłużyli na to, że przez naszą pracę wiara rzeczywiście i skutecznie brać będzie swój początek, a wieść przez nas głoszona dotrze aż do krańców ziemi” [91]³³.

Nie ma więc żadnej wątpliwości co do tego, że świadomy i dojrzały chrześcijanin we współczesnym świecie powołany jest do pełnienia misji apostolskiej wszędzie tam, gdzie wskaże mu miejsce Boża Opatrzność. Aby jednak ta misja wyznawcy i świadka mogła przynieść światu pożądany owoc, niezmiernie ważną kwestią pozostaje, skąd chrześcijanin przychodzi na agorę. To miejsce w duchowej przestrzeni, które jest niezbędne dla uformowania postawy apostolskiej, proponuję nazwać Wieczernikiem. Wiemy wszyscy, jak istotną rolę odegrał jerozolimski Wieczernik w życiu i działalności pierwszych świadków i wyznawców Chrystusa. Tam został ukonstytuowany Kościół, stamtąd biorą swój początek sakramenty, stamtąd też wyruszył w swą tragiczną, lecz skądinąd niezbędną misję Judasz; tam apostołowie schronili się po wciąż jeszcze dla nich niepojętych wydarzeniach na Golgocie, by trwać jednomyślnie na modlitwie (Dz 1,12); tam odwiedzał ich Zmartwychwstały, wchodząc mimo drzwi zamkniętych (J 20,26); tam wreszcie

³³ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam Suam*, tekst według http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964.html [dostęp: 4.11.2012].

dokonało się zesłanie Ducha Świętego (Dz 2,1-4). Ważne, abyśmy umieli właściwie odczytać symbolikę tego szczególnego miejsca. Przed możliwym nieporozumieniem, które grozi nam wówczas, gdy Wieczernik będziemy pojmować tylko jako względnie bezpieczne schronienie przed zakusami nieprzyjawnego świata, zamiast widzieć w nim przede wszystkim miejsce nabywania „kompetencji apostołskich”, przestrzegał niedawno biskup Grzegorz Ryś, pisząc:

„Znam te drzwi. Zamknięte. Zaryglowane – ze strachu przed ludźmi. Przed tymi, którzy mnie skrzywdzili. Albo skrzywdzili moich bliskich. Albo skrzywdzili (zabili!) Ciebie. Nie chcę ich więcej widzieć! Nie chcę być znowu skrzywdzony! Znam ten lęk... Ty nie wyważasz tych drzwi. [...] Mówisz tylko: «Weź Ducha». [...] Weź Ducha i spróbuj się zmierzyć z ludzkim grzechem. Przestań myśleć wyłącznie swoim strachem, uprzedzeniem, fatalnymi doświadczeniami. Weź Ducha. Inaczej nawet Wieczernik nigdy nie przestanie być kryjówką i nigdy nie stanie się znowu Wieczernikiem”³⁴.

W powołaniu życiowym chrześcijanina – w każdym czasie, a więc również dziś – rysuje się to fundamentalne napięcie, symbolizowane zestawieniem dwóch tak różnych, a jednocześnie komplementarnych, miejsc: agora i Wieczernik. Sens obecności na agorze ulega radykalnej przemianie wówczas, gdy udajemy się tam prosto z Wieczernika; bo idąc stamtąd na agorę, by uczestniczyć w toczącym się tam dialogu, idziemy wzmocnieni jednomyślnym trwaniem w modlitwie i wyposażeni w niezawodne dary Ducha. To niezbędny duchowy kapitał, którego wniesienie w przestrzeń debaty publicznej trudno przecenić – przede wszystkim dlatego, że bez niego praktycznie nie mamy szans na przełamanie szczególnego rodzaju bezwładności intelektualnej, charakteryzującej współcześnie dominującą postać dyskursu prawdziwościowego. Bezwładność ta – jak twierdzi na przykład Przemysław Czapliński³⁵ – stała się pokłosiem procesu przejścia od hierarchizacji do demokratyzacji procedur ustalania powszechnego konsensu co do prawdziwości stanowisk, twierdzeń i przekonań. W tradycyjnych formach praktyki społecznej – uważa Czapliński – spór o prawdę bywa rozstrzygany dzięki istnieniu specjalnie powołanych do tego instytucji – naukowych, religijnych czy, koniec końców, politycznych – które cieszą się niekwestionowanym autorytetem i zaufaniem społecznym. Niestety, znamy też z historii liczne przykłady nadużywania owego autorytetu, wspierające nieuzasadnione roszczenia do prawdziwości ze strony rozmaitych ideologii. Trudno jednak uznać, by przypadki nadużycia zasady rozstrzygalności prawdy dezawuowały samą tę zasadę. Tymczasem dziś, w dobie powszechnego kryzysu autorytetów, niemal każdy w miarę rozgarnięty człowiek (a pamiętajmy, że dzięki powszechnemu dostępowi do oświaty i edukacji takich jest coraz więcej) rości sobie prawo do samodzielnego rozstrzygania, co chce uznać za prawdę, często kierując się przy tym subiektywnie i arbitralnie dobranymi kryteriami, przy czym coraz częściej kryteria owe okazują się

³⁴ G. Ryś, *Droga światła*, Tygodnik Powszechny 2012 nr 21 (3280), 20 V, s. 17-18.

³⁵ Zob. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności*, Kraków 2011, s. 157-163.

wtórne w stosunku do poprzedzającej je motywacji psychologicznej w rodzaju: uważam, że to prawda, bo chciałbym, aby tak właśnie było (psychologia nazwała ten mechanizm myśleniem życzeniowym [*wishfull thinking*], a Melchior Wańkowicz proponował użycie bardziej dosadnej formuły „chciejstwo”).

Smutek może budzić fakt, że w proces demontażu zaufania do wypróbowanych (nie do tych skompromitowanych, lecz tych, które jak dotąd przetrwały próbę czasu) instytucji autorytetu publicznego angażują się również ludzie światli, o ogromnym potencjale intelektualnym. Rezultatem nadszarpnięcia zaufania do samej idei obiektywnych kryteriów prawdziwości staje się sposób myślenia, którego egzemplifikację dostrzegam w opublikowanym w jednym z sierpniowych numerów „Tygodnika Powszechnego” w 2008 r. tekście Michała Pawła Markowskiego *Spór o rzeczywistość*. Pisze on tam między innymi: „stoją naprzeciw sobie obiektywna rzeczywistość i sieć społecznych dyskursów. Kto wierzy wyłącznie w pierwszą, ten przestrzeń publicznego dyskursu będzie musiał mieć za nic”³⁶. Trudno dociec, czy intencją autora było po prostu wywołanie intelektualnej burzy wokół świadomie kontrowersyjnych i karykaturalnie przerysowanych twierdzeń (jeśli tak, to zamiar się nie powiódł, gdyż poza Tadeuszem Gadaczem³⁷ nikt nie zabrał głosu w zainicjowanej przez Markowskiego dyskusji), czy dał on wyraz faktycznie przez siebie żywionym poglądom; niezależnie od tego, przed czytelnikiem *Sporu o rzeczywistość* zarysowuje się następująca, ostro przeciwstawiająca sobie swe składniki alternatywa: **albo** istnieje obiektywna rzeczywistość, a wraz z nią odpowiadająca jej (w myśl zasady *adaequatio intellectus et rei*) prawda obiektywna, która – jako obiektywna właśnie – nie podlega dyskusji, lecz można ją co najwyżej apodyktycznie zakomunikować, do czego mają prawo jedynie ci, którzy ową prawdę na takiej czy innej drodze posiadli, **albo** istniejemy jako istoty zanurzone w przestrzeń dyskursu, w której nie ma innej prawdy jak tylko ta, którą wspólnie uchwalimy na drodze społecznego konsensu. Tę samą alternatywę można wyrazić jeszcze inaczej: **albo** ludzie dzielą się na dwie, wyraźnie od siebie odgraniczone kategorie – parmenidesowskich Wiedzących (*Eidotes*), którzy uzyskali dostęp do prawdy i stali się jej legalnymi depozytariuszami, oraz całą resztę ludzkości, skazaną na „złudne mniemania” i błędzącą wskutek odcięcia od źródeł prawdy, **albo** wszyscy mamy równe szanse partycypacji w społecznym procesie konstytuowania prawdy jako rezultatu wzajemnych uzgodnień i negocjacji prawdziwościowych; z tą jednak różnicą, że owa społecznie wypracowana prawdziwość może mieć ze swej natury jedynie zasięg lokalny, gdyż tym, co zastąpiło w czasach ponowoczesnych dawną uniwersalną metanarrację, jest (jak twierdzi Jean-François Lyotard) „strategia lokalnych mikronarracji”³⁸. Taką wizję, przedstawiającą nam do wyboru jedną z dwóch radykalnie

³⁶ M.P. Markowski, *Spór o rzeczywistość*, Tygodnik Powszechny 2008 nr 31 (3082), 3 VIII, s. 22.

³⁷ Zob. T. Gadacz, *Co to jest prawda?*, Tygodnik Powszechny 2008 nr 33 (3084), 17 VIII, s. 30-31.

³⁸ Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

przeciwstawnych możliwości, uważam za karykaturę rzeczywistej sytuacji duchowej i intelektualnej człowieka. Żadna z zarysowanych przez Markowskiego opcji nie ma miejsca w realnej rzeczywistości, która sytuuje się gdzieś pomiędzy owymi skrajnościami. Gdyby bowiem rzeczywiście obumarła ludzka wrażliwość na pytanie o prawdę w sensie dosłownym, to jest o prawdę obiektywną, uniwersalną i w najwyższym osiągalnym stopniu uzasadnioną, wówczas nie istniałaby szansa na jakikolwiek trwały consensus w zakresie przekraczającym doraźne, całkowicie tymczasowe i prowizoryczne potrzeby osiągnięcia najbliższych celów. Jak trafnie zauważył Leszek Kołakowski, „jeśli zrezygnujemy z idei apodyktycznie pewnej – a nie analitycznej – prawdy, to nie jesteśmy w stanie zbudować w ogóle żadnego pojęcia prawdy”³⁹. Na szczęście jednak – uważa Lyotard – „nowoczesny projekt urzeczywistnienia uniwersalności nie został zarzucony, zapomniany, lecz zniszczony, zlikwidowany”, ale w taki sposób, że „pozostał [jako] nieukończony i należy go ponownie podjąć, odświeżyć”⁴⁰.

Tu właśnie należy widzieć zadanie dla dojrzałego chrześcijanina: mając obfite zaplecze duchowe w Wieczerniku, można – jak pisze Benedykt XVI – „wyruszyć w drogę, aby wyprowadzić ludzi z pustyni ku przestrzeni życia, ku przyjaźni z Synem Bożym, ku Temu, który daje nam życie – pełnię życia” (PF 2). Przysłuchując się dyskusjom na nieliczonych agorach współczesnego życia intelektualnego coraz częściej można odnieść wrażenie, że przypominają one błądzenie po pustyni, całkowicie jałowej i pozbawionej życia. Być może z braku lepszych pomysłów, koryfeusze współczesnej myśli głoszą pochwałę cynizmu⁴¹ lub też każą nam zadowolić się „małym rozumkiem”⁴². Czyżbyśmy więc – jako świadkowie prawdy – byli za mało wiarygodni? Warto zatem dołożyć starań i podążyć za wskazaniem *Porta Fidei*, gdzie czytamy: „chrześcijanie są powołani, aby przez samo swoje istnienie w świecie ukazywali blask Słowa prawdy, jakie pozostawił nam Pan Jezus, [i] aby swoje utrapienia i trudności, zarówno wewnętrzne, jak zewnętrzne, przewyciężać cierpliwością i miłością” (PF, 6).

Wymowa tego wezwania jest jasna i wyraźna: nie wolno nam zapomnieć ani przez chwilę, że ci, którzy dyskutują na agorze, wnoszą na nią nie tylko swój polemiczny zapal, nie tylko swe racjonalnie ukształtowane i empirycznie zweryfikowane przekonania, nie tylko pragnienie podzielenia się swymi najnowszymi odkryciami, lecz także swoje lęki, uprzedzenia, resentymenty, wspomnienia traumatycznych przeżyć, niepewność i nieśmiałość często maskowaną pozornym tupetem, głęboko skrywaną (także przed samym sobą) nadzieję ponownego uwierzenia w prawdę, porzucone z obawy przed posądzeniem o naiwność. Tacy bywalcy agory potrzebują nie tylko i nie tyle trafnych argumentów, przekonujących

³⁹ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Kraków 2003, s. 8.

⁴⁰ J.-F. Lyotard, *Dopisek w sprawie narracji*, w: tegoż, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 30-31.

⁴¹ Zob. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1983.

⁴² Por. H. Lenk, *Kritik der kleinen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1987.

racji, błyskotliwie zbudowanych wywodów retorycznych, wyrafinowanych sekwencji logicznych uzasadnień... potrzebują przede wszystkim miłości, szacunku i akceptacji, a następnie – siły autentycznego świadectwa. Potrzebują „odrobiny sympatii, bez której niemożliwe jest jakiekolwiek zrozumienie”⁴³. Tylko w tym klimacie duchowym może się dokonać przemiana. Bez niego współczesna agora pozostanie polem nieustannie się toczącej bezkrwawej bitwy, w której wymiana myśli przypomina wymianę ciosów na bokserskim ringu; z tą różnicą, że tu nikt nikogo nie nokautuje, nie ma podziału na zwycięzców i przegranych – chyba, że debata przyjmie taką konwencję, w której interaktywna publiczność bezwzględnie punktuje każdą słabość i nagradza każdy pogląd zbieżny z gustem słuchacza. Jeśli nie, to wszyscy uczestnicy sporu wychodzą zeń (we własnym przekonaniu) jako zwycięzcy, bo po stoczeniu walki na argumenty obie strony czują się przekonane – każda własną argumentacją i każda do własnego, wcześniej przyjętego stanowiska. Taką dziś mamy kulturę dyskusji, że argumenty przeciwnika uważa się z góry za nietrafne i w czasie, gdy są formułowane przez rozmówcę, jego interlokutor zamiast tracić czas na słuchanie czegoś, co na pewno go nie przekona, układa sobie w myśli własne, nieodparte racje i tylko czeka, kiedy wreszcie będzie mógł je wygłosić. Zakłęty krąg przeplatających się monologów można przerwać – jeśli w ogóle można – tylko przez radykalną zmianę konwencji; a to się nie uda inaczej niż drogą Benedyktyńskiej (bo w liście apostołskim Benedykta XVI zaproponowanej) cierpliwości i miłości, czerpiącej swe źródło bezpośrednio z Wieczernika.

SUMMARY

Between agora and the cenacle. The limits of negotiating truth

The dominant way of thinking and valuing in the contemporary Euro Atlantic civilization is the result of the anthropological revolution which took place in Europe and the USA starting with the protests of young people and intellectuals in 1968. Since then – as Jacek Bocheński pointed out- “for the first time in history the upbringing of young people has ceased”, and a slackening of morals related to a radical liberalization of moral norms has occurred. One of the areas affected by this change is the relation of man to one’s corporality. Particularly the issues of sexual identity and social and cultural function of sexuality have been seriously redefined. In this context the ideology of gender has appeared. Catholic Social Teaching and the philosophy related to it perceive in these phenomena one-sidedness and exaggeration, which disturbs the inner integrity of the process of living one’s own humanity of people seduced by radical gender proclamations. Thus irresponsible exaggerations of certain aspects of *conditio humana* by new ideologies of the liberation of gender from the alleged yoke of oppressive tradition are challenged by Catholic teaching. This paper claims that an effective way to defy dangerous cultural tendencies for proper self-knowledge is faithful imitation of the Apostles’ methods. They overcame dread and a sense of defeat strengthened by the gifts of the Holy Spirit and left the Cenacle where they stayed “for fear of the Jews”, to preach to the world basic truths

⁴³ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, część 2, tłum. W. Szymona, Kraków 2011, s. 14.

derived from Christ's message. The cenacle of the contemporary world is the Catholic milieu, which creates by its separation from the world a false sense of security. There is a need to make an effort to go to all people with a message about the immutable human nature created and redeemed by the Incarnate Word.

Keywords: agora, cenacle, truth, negotiations, philosophical anthropology

Słowa kluczowe: agora, wieczernik, prawda, negocjacje, antropologia filozoficzna

OBRAZ CZŁOWIEKA I PRAWA WEDŁUG „GENDER THEORIES”

Impulsem do przedstawienia poniższych treści stała się dla mnie trwająca w ostatnim czasie dyskusja prowadzona w polskiej polityce i publicystyce, której punktem odniesienia stała się *Konwencja Rady Europy w sprawie zapobiegania i zwalczania przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* podpisana w Stambule 11 maja 2011 roku¹. Dyskusja, a właściwie spór, pomiędzy ministrem sprawiedliwości Jarosławem Gowinem a pełnomocnikiem rządu do spraw równego traktowania Agnieszką Kozłowską-Rajewicz, dotyczy nie tyle kwestii zgody lub niezgody co do zapobiegania przemocy wobec kobiet, lecz znajduje swój punkt ciężkości w warstwie ideologicznej. Minister sprawiedliwości podczas konferencji prasowej wyraźnie uwypuklił ten aspekt stwierdzając, że jest to „dokument skrajnie ideologiczny, będący wyrazem ideologii feministycznej”², dodając jednocześnie, że „Konwencja zawiera pewną warstwę ideologiczną, czyli zobowiązania państw sygnatariuszy do tego, żeby zwalczać tradycje, które ugruntowują tzw. stereotypowe role kobiet i mężczyzn. Jak się sięgnie do książek feministek, to się okazuje, że stereotypowymi rolami kobiet i mężczyzn są role żon i mężów w tradycyjnym małżeństwie. Innymi słowy, ta konwencja może być interpretowana jako wezwanie do zwalczania macierzyństwa czy małżeństwa, a to są wartości chronione przez polską konstytucję”³.

Wyrazem ideologii feministycznej, która znajduje się, według m.in. Gowina, u podstaw Konwencji jest zaproponowana w art. 3c społeczna definicja płci: „«płeć» oznacza społecznie skonstruowane role, zachowania, działania i cechy, które dane społeczeństwo uznaje za właściwe dla kobiet i mężczyzn”. Taka definicja „płci”, daleka od jednoznacznych sformułowań definicji genetycznej czy morfologicznej, pozwala na traktowanie ról życiowych mężczyzn i kobiet oraz ustabilizowanych instytucji z dużą swobodą, prowadząc tym samym w swoich konsekwencjach do zmiany w pojmowaniu płciowego zróżnicowania oraz do zmian w prawie, które legalizowałyby wypracowane konsekwentnie nowe wzorce społeczne. W tym momencie trudność sprawia mówienie o pewnej stabilnej

¹ Tekst Konwencji: http://www.europapraw.org/files/2011/10/konwencja_PL.pdf. [dostęp: 28.04.2012].

² Dziennik Łódzki z dn. 19.04.2012 r., s. 9. Konstytucja RP, art. 18: „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej”.

³ Tamże, s. 9.

wizji człowieka i prawa, gdyż wzorce społeczne uzależnione są od wielu czynników: potrzeb, emocji, aspiracji czasami może i życiowych frustracji, aczkolwiek nie można im do końca odmówić szczerości i troski o samego człowieka żyjącego w pluralizmie wartości i ocen. Definicja społeczna płci ma to do siebie, że w przeciwieństwie do definicji genetycznej czy morfologicznej nie podlega jednoznaczny, opartym na eksperymentach, rozstrzygnięciom.

Przykładem ewolucji walki o równouprawnienie kobiet i mężczyzn są teorie *gender* (*gender theories*). Tym sformułowaniem, użytym w liczbie mnogiej, obejmują wielość różnego rodzaju teorii odwołujących się do problemu równości – różnica (zróżnicowanie) w odniesieniu do płci męskiej i żeńskiej. Obejmują tym określeniem teorie, które w znacznej mierze wykroczyły poza dotychczasowe wnioski teorii *gender*, a mianowicie teorie: *post-gender*, *trans-gender* i *multi-gender*. Oddaliły się one całkowicie od naturalnej różnicy płciowej pomiędzy mężczyzną a kobietą, przyjmując płciowość jako *continuum*, które sprawia przejście od jednej do drugiej płci, dopuszczając jednocześnie stany przejściowe w postaci dwupłciowości osobniczej (biseksualizm) czy nawet jej całkowitego niezdeterminowania. Osoby zajmujące się tą problematyką w swoich analizach posuwają się dalej, wskazując na zastąpienie teorii *gender* teorią *queer*, która neguje całkowicie jakąkolwiek różnicę płciową, a tym samym anuluje rozróżnienie na to, co normalne i nienormalne, co męskie i co żeńskie⁴.

Teorie te znacznie wpływają na tworzone prawo (legalizacja związków osób tej samej płci rozumianej w znaczeniu genetycznym i społecznym, pozaustrojowe formy zapłodnienia, adopcja i wychowanie potomstwa) przeciwstawiając się tym samym temu, co dla prawa znaczyła natura ludzka, która obecnie przestaje dlań pełnić jakikolwiek punkt odniesienia.

CZŁOWIEK W TEORIACH OD FEMINIZMU PRZEZ GENDER DO QUEER

Początek ruchu feministycznego sięga końca XVIII w.⁵, kiedy to zaczęto domagać się dla kobiet praw człowieka, tym samym zrównując prawa dla mężczyzn i kobiet bez względu na dotychczasowe ich nierówności wynikające ze zróżnicowania płciowego na mężczyznę i kobietę. Możemy mówić o *feminizmie równości*, który następnie przybrał formę feminizmu liberalnego⁶ (dążył do zniesienia podporządkowania kobiet mężczyznom w wymiarze politycznym, ekonomicznym i społecznym oraz uznania naturalnych praw przysługujących każdemu człowiekowi, niezależnie od płci, dotychczas negowanych przez społeczeństwo)

⁴ Por. L. Palazzani, *Identità di genere? Dalla differenza alla in-differenza sessuale nel diritto*, Milano 2008, s. 8. W głównej mierze opieram się na badaniach i opracowaniach tejże autorki.

⁵ O. de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791; M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, 1792.

⁶ H. Taylor, *The Enfranchisement of Women*, 1951; J.S. Mill, *The Subjection of Women*, 1869.

i socjalistycznego (dążył do emancypacji kobiet, włączając je do klasy pracującej). Oba rodzaje feminizmu łączyła walka z dyskryminacją kobiet z powodu płci, która miała na celu doprowadzenie do naturalnej równości praw mężczyzn i kobiet. Za formalnie deklarowaną równością praw kobiet i mężczyzn nie nadążało jednak ich substancjalne (materialne) sformułowanie, co stało się przyczyną porzucania idei feminizmu równości. Rewindykacja równości mężczyzn i kobiet ostatecznie nie zniosła stanu niższej pozycji kobiet w stosunku do mężczyzn. Jednocześnie podkreślano, że idea równości praw człowieka w rzeczywistości odnosiła się nie tyle do praw człowieka jako takiego, lecz człowieka ujmowanego jako mężczyzna. Takie podejście groziło tym, że ogólne kryterium, jakim miały być prawa człowieka, doprowadziło w ostateczności do zagubienia tego, co w konkretnej sytuacji odnosiło się specyficznie do kobiet. Pojawia się w ten sposób nowy paradygmat ruchu feministycznego, w którym dokonało się przejście od tego, co stanowi o równości, do tego, co stanowi o różnorodności (*feminizm różności*). Różnorodność płciowa miała zatem decydować o różności praw mężczyzn i kobiet. Tym samym pojęcie różnorodności i podkreślanie różnicy płciowej stały się motywem przewodnim, główną kategorią ruchu feministycznego⁷. Konsekwencją podejścia, w którym likwidacji uległa idea jedności człowieka w jego wspólnych i niewyzbywalnych prawach było odrzucenie istnienia i, jako skutek, możliwości poznania prawd absolutnych i uniwersalnych oraz zastąpienie ich tym, co konkretne i specyficzne oraz zmienne w swej wielości i różnorodności. Różnorodność płciowa tym samym wyrosła do pewnego rodzaju poznania i ujmowania sposobu istnienia i działania. Dotychczasowa jedność podmiotowa (Człowiek, Podmiot), ze względu na utożsamianie człowieka z mężczyzną zwłaszcza w odniesieniu do praw i ról społeczno-ekonomiczno-politycznych, została zastąpiona podwójną podmiotowością (on – podmiot; ona – podmiot). Uniwersalny podmiot – człowiek pozostaje w sferze abstrakcji, bez ciała i bez wyglądu. Natura ludzka jako pojęcie i rzeczywistość przestała mieć jakiegokolwiek znaczenie dla obrazu mężczyzny i kobiety. W określeniu podmiotowości liczy się jedynie to, co decyduje o istnieniu człowieka na podstawie zróżnicowania płciowego. Kobieta zatem nie tyle różni się od mężczyzny, który nie może stanowić dla niej punktu odniesienia, ona jest po prostu kimś innym niż on⁸.

Dotychczasowa różnica, bazująca na różnorodności płciowej, pomiędzy kobietą i mężczyzną ustąpiła miejsca nowemu paradygmatowi ruchu feministycznego, który wyraża się w teoriach *gender*. *Gender* czyli rodzaj, w gramatyce oznacza zróżnicowanie rodzajowe, pozwalające odróżnić to, co męskie od tego, co żeńskie (w niektórych językach również neutralne). Jest również kategorią conceptualną, która obejmuje rzeczy lub osoby posiadające wspólne cechy istotowe, a różniące się tym, co jednostkowe. W tym znaczeniu *gender* przeciwstawia się temu, co decyduje o różnicy płciowej. Kategoria *gender* neguje zróżnicowanie

⁷ Por. L. Palazzani, *Identità di genere?*, s. 11-16.

⁸ Por. tamże, s. 16-18.

płciowe, a w szerszym kontekście wskazuje na różnicę pomiędzy naturą i kulturą. Kategoria *gender* odwołuje się nie do naturalnej różnicy biologicznej między kobietą a mężczyzną, lecz podkreśla tożsamość psychologiczno-społeczną człowieka. Człowiek rodzi się jako mężczyzna i kobieta, lecz faktycznie nimi się dopiero i w pełni staje w procesie kształtowania się świadomości, w zależności od wewnętrznego poczucia, wychowania według przyjętych wzorców społecznych, zachowań, funkcji i ról, które spełnia w społeczeństwie. Wychowanie według przyjętych schematów społecznych kształtuje zatem człowieka w jego psychologicznym odczuciu jako mężczyznę lub kobietę, czasami również bez wyraźnego zdeterminowania tożsamości jako mężczyzna lub kobieta. Tym samym te teorie wskazują na wyższość tożsamości psychologiczno-społecznej człowieka nad tożsamością płciową, która w dużej mierze może być konsekwencją patologii fizycznej człowieka. Teorie *gender* ukazują w konsekwencji nowy obraz człowieka, inny rodzaj niż dotychczas stosunków społecznych, które wpływają na etykę, moralność, politykę czy prawo. Te nowe obrazy wskazują wyraźnie, że teorie *gender* ujmują naturę i kulturę na dwóch całkowicie przeciwnych sobie biegunach, przy czym natura nie ma żadnego znaczenia w stawianiu się człowieka kobietą lub mężczyzną. Jedynie kultura (nie w sensie historycznego jej ukształtowania, lecz aktualna) decyduje ostatecznie o tym, kim człowiek będzie się czuł. Kultura wypiera naturę. Człowiek staje się konstrukcją kultury i życia społecznego, które wpływają na kształtowanie się jego psychologicznej tożsamości⁹.

Teorie *gender* odwołują się u swych źródeł do różnicy pomiędzy kobietą i mężczyzną na bazie różnorodności płciowej, która była przyczyną podporządkowania kobiety mężczyźnie, co w ostateczności zaowocowało zaistnieniem kultury patriarchalnej. Natomiast ich owocem jest pewien stan normalizacji, równości pomiędzy mężczyzną i kobietą, którzy sami w sposób wolny mogą decydować o tym, kim chcą być. Równość praw poszczególnych ludzi znajduje swoje źródło w indywidualnej możliwości podejmowania decyzji co do własnej tożsamości, która to decyzja spoczywa w możliwościach każdego człowieka i bez dyskryminacji nikogo.

Można w tym momencie zapytać o konsekwencje tychże teorii dla form życia społecznego, ukształtowanego przez nie same. Dotyczy to przede wszystkim życia małżeńskiego jako związku pomiędzy kobietą a mężczyzną ze względu na zróżnicowanie płciowe. Teorie *gender* twierdzą, że małżeństwo oparte na zróżnicowaniu płciowym jest wyrazem dominacji mężczyzny nad kobietą, a samo macierzyństwo jest formą kobiecego uciemnienia, gdyż kobieta nie może w tym czasie brać pełnego udziału w życiu społecznym i politycznym. Kolejna konsekwencja dotyczy swobodnego wyboru partnera relacji, bez konkretnej determinacji w oparciu o płeć biologiczną, czy to w stałym czy niestałym związku w zależności od indywidualnych inklinacji i wyborów. Jest to kolejny krok w teoriach *gender*, gdzie większy wpływ od społecznych determinacji posiadają

⁹ Por. tamże, s. 29-37.

indywidualne inklinacje. Punktem docelowym jest zatem wyzwolenie seksualne rozumiane jako wyzwolenie kobiety nie tylko od jej ciała czy macierzyńskiej roli, lecz przede wszystkim uwolnienie jej od tradycyjnego podejścia do rodziny, w której następuje zacieśnienie płciowości małżonków. Rodzina jako taka nie podlega negacji, lecz jej rozumienie jest redefiniowane jako związek pomiędzy wolnymi i nieograniczonymi do ilości jednostkami bez względu na ich przynależność płciową¹⁰. Mamy do czynienia tym samym ze zjawiskiem atomizacji społeczeństwa i jego konsekwencjami, na które zwrócił uwagę arcybiskup H. Hoser podczas spotkania na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Mówił wtedy: „Chodzi o stworzenie globalnego zarządzania światem, a to będzie możliwe, jeśli nastąpi atomizacja społeczeństwa. Brak więzi międzyludzkich sprawia, że nie ma oddolnych wspólnych inicjatyw. Takie społeczeństwo jest jak plastelina, można nim manipulować na wszystkie strony”¹¹.

Ekstremalna forma teorii *gender* wyrażona została terminem *queer* (dziwny, ekscentryczny), który obejmuje teorie *multi-gender*, *post-gender*, *trans-gender*. Ich charakterystyczną i wspólną cechą jest przekroczenie dychotomii płć-rodzaj czy kobieta-mężczyzna. Człowiek kształtuje swoją tożsamość i zachowanie nieustannie oscylując między wieloma możliwościami kształtowanymi przez jednostki hetero czy homoseksualne. Każda jednostka może swobodnie kształtować swoją tożsamość zmieniając role społeczne, od których nie jest uzależniona. Taka tożsamość przekracza każde zróżnicowanie płciowe czy rodzajowe. Wyraża się natomiast przez to, co kompleksowe, wielorakie, zmienne i niedefiniowalne. Tym samym przekracza granice pomiędzy tym, co normalne a nienormalne, naturalne i wbrew naturze. W takim podejściu także kategoria heteroseksualności traci swoje znaczenie, nie jest czymś obiektywnym, obowiązkowym, ani nie posiada żadnego znaczenia normatywnego. Przykładem tak budowanej rzeczywistości są istniejące wspólnoty LGBT (lesbijki, geje, biseksualiści, transwestyci)¹².

PRAWNE KONSEKWENCJE «GENDER THEORIES»

Początki ruchu feministycznego wiążą się z walką o prawa kobiet. Ideologia feministyczna nie zadowalała się jedynie rozważaniami w sferze teoretycznej, lecz dąży do praktycznych zmian w stosunkach społecznych. Narzędziem służącym do przełożenia teoretycznych postulatów na faktyczny stan ich realizacji było i jest stanowione prawo. Chociaż w punkcie wyjścia ruch feministyczny odwoływał się do niezbywalnych i fundamentalnych praw człowieka (feminizm równości), to jednak główny akcent kładł na prawa stanowione (wypełnienie treścią założeń formalnych). I to z kilku powodów. Po pierwsze, według ruchu feministycznego prawa człowieka nadal były odczytywane i ujmowane w kategoriach odnoszących

¹⁰ Por. tamże, s. 41-42.

¹¹ Cyt. za Tygodnik Powszechny 22 (2012), s. 19.

¹² L. Palazzani, *Identità di genere?*, s. 42-44.

się do mężczyzn. Przykładem były tu prawa polityczne, zgodnie z którymi prawo głosu (prawa wyborcze) i decyzji o losach społeczności państwowej pozostawały w rękach mężczyzn¹³. Po drugie, z tego względu kobiety domagały się wyraźnego określenia praw specyficznych dla nich samych (feminizm różności). Słuszne domaganie się praw dla kobiet miało swoją podstawę w samym prawodawstwie, które, choć formalnie zapewniało o równości praw kobiet i mężczyzn, to jednak materialne ucieleśnienie zasady formalnej pozostawało daleko w tyle. Po trzecie, walka o prawa kobiet prowadzi do ukształtowania się feminizmu o silnym zabarwieniu prawnym (feminizm prawny), który w rozwoju historycznym przyjmował jednak różne formy, wskazując tym samym na charakter praw w odniesieniu do kobiet. W przypadku feminizmu równości, chodziło głównie o uznanie dla kobiet praw przysługujących mężczyznom (prawa dla kobiet). Feminizm różności dążył natomiast do przyznania kobietom ich specyficznych praw (prawa kobiet)¹⁴.

Główne wpływy ruchu feministycznego na stanowione prawo można zatem przedstawić w następujący sposób.

1. Początki ruchu feministycznego podkreślają, że zróżnicowanie płciowe nie powinno posiadać żadnego znaczenia dla istniejących praw przysługujących człowiekowi ze względu na to, że jest człowiekiem. Kobięcie i mężczyźni przysługują te same naturalne, niezbywalne i fundamentalne prawa. Miały one dotyczyć przede wszystkim uczestnictwa kobiet w życiu publicznym, ekonomicznym i społecznym (prawo do edukacji, do pracy, uczestnictwa w życiu publicznym). Kobieta mogła je osiągnąć poprzez zmianę stosunków społecznych ukształtowanych kulturowo przez wieki, poprzez wyzwolenie od spoczywającej jedynie na niej troski o rodzinę. Dotychczasowa dyskryminacja ze względu na płeć nie powinna mieć wpływu na tworzone prawo. Prawo, w imię równości kobiet i mężczyzn, powinno ignorować zróżnicowanie płciowe, zapewniając każdemu człowiekowi słuszny dostęp do sfery życia publicznego, praw socjalnych i cywilnych,¹⁵ zarówno na poziomie formalnym jak i materialnym. Chodziło zatem o równość wobec prawa i równość poprzez prawo. Równość pomiędzy kobietą a mężczyzną nie została zanegowana, aczkolwiek pozostawiała wiele do życzenia w obszarze konkretnych rozwiązań prawnych. Ta równość stanowiła wyznacznik dla prawa, które, biorąc ją pod uwagę, miało za zadanie ucieleśnić ją materialnie w postaci uznania przysługujących kobietom praw (prawa dla kobiet). Zróżnicowanie płciowe miało znaczenie dla prawa jedynie w sytuacjach, w których kategoria równości była rozumiana w dotychczasowym sensie jako forma dyskryminacji kobiet.

¹³ Po raz pierwszy prawa wyborcze kobiety otrzymały w 1869 r. na terytorium Wyoming w USA. Pierwszym nowożytnym i suwerennym państwem, w którym przyznano prawa wyborcze kobietom (1902 r.) była Australia.

¹⁴ Por. L. Palazzani, *Identità di genere?*, s. 18-19.

¹⁵ Por. tamże, s. 12-13.

2. Kolejnym krokiem w rozwoju ruchu feministycznego było dążenie do zapewnienia specyficznych praw samych kobiet (prawa kobiet). Nastąpiło przejście od ujmowania zróżnicowania płciowego jako nie posiadającego znaczenia dla równości praw kobiet i mężczyzn do sytuacji, w której prawa kobiet i mężczyzn są od niego uzależnione i to w sposób znaczący. Doprowadziło to do odejścia od uniwersalistycznej koncepcji podmiotu prawa, do ujmowania go w odniesieniu do płciowego zróżnicowania. Nie ma już jednego podmiotu prawa. Istnieje podmiot prawa-kobieta i podmiot prawa-mężczyzna. Ten podział miał na celu zerwanie z dotychczasową strukturą jedności, w której kobieta znajdowała się w sytuacji podporządkowania mężczyźnie. Dalszą i aktualnie obecną w skutkach prawnych konsekwencją takiego stanowiska są współczesne poglądy teorii *gender* dotyczące chociażby statusu prawnego płodu ludzkiego, którego podmiotowość w obecnych sporach rozumiana jest jako podmiotowość prawna pełna lub ograniczona, warunkowa czy relacyjna¹⁶.

3. Negacja jedności i równości oraz podkreślanie różnorodności płciowej skutkuje jednocześnie negacją natury ludzkiej, ujmowanej odtąd jako czysta abstrakcja, która w rzeczywistości nie istnieje. W konsekwencji prowadziło to do negacji praw człowieka, które jedynie pozornie można ujmować jako uniwersalne. W rzeczywistości uwzględniały one bowiem jedynie „męski punkt widzenia”. Wobec takiego ujęcia istniejących praw, jedynie słuszne pozostają postulaty uwzględniające zakorzenienie praw w podmiotowości bazującej na płciowym zróżnicowaniu. Następuje bipolaryzacja prawa, która oddziela prawa mężczyzn od praw kobiet¹⁷. Obserwujemy sytuację przejścia od emancypacji kobiet do ich liberalizacji (uwolnienia) od wszelkich zależności i związków z mężczyzną. W obszarze prawa stanowionego skutkuje to domaganiem się całkowitej niezależności w stanowieniu i gwarancji specyficznych praw w ścisłym związku ze zróżnicowaniem płciowym tych, dla których prawa mają być stanowione. Prawa dla kobiet stanowione przez kobiety, dla mężczyzn przez mężczyzn¹⁸. Nie trudno jednak w takiej sytuacji nie dostrzec pewnego zagrożenia w postaci możliwości istnienia praw kobiet i mężczyzn, które się wzajemnie mogą wykluczać, a w konsekwencji prowadzić do sporów społecznych. Wobec możliwości takiej sytuacji i faktycznej dominacji mężczyzn w życiu publicznym pojawiające się postulaty dotyczące tzw. parytetu znajdują swoje uzasadnienie, choć nie gwarantują równości praw pozbawionych wspólnego dla mężczyzn i kobiet odniesienia, a bazujących na „płciowych” przekonaniach.

4. W oparciu o powyższe przekonania dochodzi do przypominania należnych kobietom praw (do nienaruszalności cielesnej w odniesieniu do gwałtu, pornografii czy przemocy seksualnej) oraz ponownego zdefiniowania czy formułowania

¹⁶ Por. W. Lang, *O moralnych i prawnych problemach ludzkiej prokreacji*, w: *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Z. Słowika*, Warszawa 2007, s. 68.

¹⁷ Por. L. Palazzani, *Identità di genere?...*, s. 22.

¹⁸ Por. tamże, s. 23.

nowych. Do praw ponownie definiowanych należą: prawo do antykoncepcji i sterylizacji, co pozwala kobiecie swobodnie i niezależnie decydować o potomstwie zrywając tym samym związek pomiędzy płciowością a prokreacją czy prawo do aborcji, które pozwala samodzielnie decydować o losie płodu, ujmowanego w kategoriach własności własnej cielesności. Nowe prawa, które są postulowane, związane są z rozwijającym się postępem naukowo-technicznym, jak np.: prawo do decydowania o potomstwie za wszelką cenę i niezależnie od związku z mężczyzną (różnego rodzaju techniki zapłodnienia) czy zrodzenie potomstwa w związkach tej samej płci, prawo do klonowania potomstwa. Współczesne osiągnięcia naukowo-techniczne przyczyniają się do możliwości zaspokojenia postulatów wyrażonych w teoriach *gender* i wpływają na możliwości realizacji chęci uwolnienia się od własnej cielesności uwarunkowanej biologicznie oraz komplementarności między mężczyzną i kobietą bazującej na różnorodności płciowej. Rola prawa nie sprowadza się w takich sytuacjach jedynie do zapewnienia możliwości decyzyjnej kobiecie czy mężczyźnie (związki homoseksualne połączone z adopcją dziecka), lecz ma za zadanie zapewnienia jednakowej ochrony sytuacjom prokreacji naturalnej na równi z prokreacją sztuczną¹⁹. Prawo niejako zmienia swoje koncepcyjne odniesienie, przechodząc z poziomu racjonalistycznych stanowień, bazujących na możliwości obiektywnego poznania, do woluntarystycznych odniesień. Punktem tychże odniesień jest odczucie subiektywnej płciowości, które staje się postulatem praw podmiotowych. Prawo wkracza na drogę służby indywidualizmowi i autonomii jednostki.

MIĘDZY NATURĄ A KULTURĄ

Aktualne formy teorii *gender* w postaci *queer* (post-*gender*, trans-*gender* i multi-*gender*) doprowadziły w sposób niemal krańcowy do zdefiniowania tożsamości rodzajowej całkowicie niezależnej od naturalnej, biologicznej identyfikacji płciowej. Ta tożsamość jest konstruowana lub powinna być zrekonstruowana również niezależnie od jakichkolwiek wpływów społecznych i ról pełnionych w społeczeństwie, lecz jedynie w oparciu o indywidualne inklinacje i wybory. W kształtowaniu własnej tożsamości człowiek powinien zatem pozbyć się jakichkolwiek odniesień do rzeczywistości naturalnych czy wzorców kulturalno-społecznych.

Teorie *queer* przekraczają teorie *gender* w sposobie odnoszenia się do kultury. Jeśli nawet teorie *gender* zrywały całkowicie z naturalnym odniesieniem tożsamości osobowej do biologicznej sfery człowieka, to jednak wskazywały na wzorce społeczno-kulturowe, system zachowań wraz z jego efektami, interpretacjami i ocenami, które kształtowały tę tożsamość²⁰. Takie jednak podejście było

¹⁹ Por. tamże, s. 22-26.

²⁰ Por. R. Sobański, *Kulturowe uwarunkowania prawa*, w: *Starożytne kodyfikacje prawa. Materiały konferencji zorganizowanej 10-11 kwietnia 1999 r. w Lublinie*, red. A. Dębiński, Lublin

niejako zawieszone w próżni. Całkowite odrzucenie dotychczasowych form życia społecznego, w których dostrzegano formę kobiecego uciemnienia, musiały zostać zastąpione przez nowe wzorce społeczno-kulturowe. Nie sposób nie postawić tu pytania o te nowe wzorce. Jeśli miały być czymś nowym, trudno mówić tu o sferze ukształtowanej kultury, tym bardziej, że pozostawały bardziej w sferze ideałów i postulatów niż rzeczywistych odniesień. Był to zatem stan bardziej postulowany niż rzeczywisty. Trzeba było go dopiero stworzyć. A tworzyć można było jedynie w silnej opozycji do stanu zastanego, który podlegał indywidualistycznym interpretacjom, choć opartym na doświadczeniu panujących stosunków społecznych. Kontestacji zatem podlegało nie tyle rozumienie równości i różnorodności, co raczej konkretne rozwiązania prawno-społeczne. W takiej sytuacji teorie *queer* porzuciły możliwość kształtowania tożsamości człowieka w odniesieniu do czynników społeczno-kulturowych oraz naturalnie i biologicznie (genetycznie) zdefiniowanej płci. Role się niejako odwróciły. Prawo nie jest już wynikiem istniejącego ładu, lecz ma przyczyniać się do tworzenia nowej rzeczywistości, chociaż trudno mówić tu o jego kulturotwórczej roli. Teorie *queer* nie znajdują się bowiem pomiędzy naturą a kulturą (jak *gender*), lecz są całkowicie niezależne od warunków społeczno-kulturowych. Te dla teorii pozostają zupełnie obojętne. Mamy do czynienia ze zjawiskiem interioryzacji świata, zdominowanego i praktycznie tworzonego przez indywidualne inklinacje i wybory.

Szukając bliżej takiego stanu rzeczy nie sposób nie odnieść się do myśli postmodernistycznej zrodzonej z dotychczasowej krytyki rozwoju kultury europejskiej i propagowaniem zachowań, które miałyby w przyszłości zagwarantować człowiekowi wolność i szczęście. Filozofię postmodernistyczną charakteryzuje bowiem antyrepresentacjonizm (odrzucenie poznania opartego na dychotomii podmiot-przedmiot), co w konsekwencji prowadzi do zaprzeczenia obiektywizmu poznania; antyfundamentalizm (niemożliwość posiadania wiedzy pewnej wynikająca z odrzucenia klasycznego ujęcia prawdy); antyscjentyzm (odrzućcie pozytywistycznych wizji rzeczywistości); antyhumanizm (negacja człowieka w jego racjonalnej i autonomicznej podmiotowości); postawa antymetafizyczna jako nieufność wobec ostatecznych rozwiązań²¹. W świetle takiego sposobu myślenia człowiek ukazuje się jako byt skrajnie wolny, tolerujący odmiennosć zachowań i otwarty na wszelkie ich formy, oceniając to, co nowe i oryginalne w kategoriach pozytywnych wartości²².

Pomimo tego, że teorie *queer* wyrosły z filozofii postmodernistycznej i w warstwie ideowej do niej nawiązują, to jednak wskazują na różnicę w podejściu do prawa pomiędzy nimi a filozofią postmodernistyczną. Tym, co łączy filozofię postmodernistyczną z teoriami *queer* w odniesieniu do prawa jest niechęć do opartego na logicznym empiryzmie obiektywnego wytworu działalności

2000, s. 23.

²¹ Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, Ethos 33-34 (1996), s. 85-92.

²² Por. tamże, s. 84.

prawodawczej²³. Filozofia postmodernistyczna, podważając możliwość wszelkiej zgody pomiędzy prawodawcą a społecznością ze względu na brak wspólnych wartości i tworzonych wokół nich reguł, traktuje prawo jako wypadkową wielu możliwości i zdarzeń dostrzegając, że prawo może stać się przyczyną wielu konfliktów i postulując nieufność i podejrzliwość wobec wszelkich rozwiązań normatywnych o charakterze ogólności²⁴. Zwolennicy i przedstawiciele teorii *queer* dążą natomiast do zagwarantowania sobie rozwiązań prawnych, zgodnie z którymi istniałaby możliwość wyrażania na zewnątrz własnych zachowań dodatkowo gwarantowanych i chronionych przez prawo²⁵. Nie zwracają uwagi na to, że mogą one stać się przyczyną konfliktów społecznych. Co więcej, dążą ku temu, by prawa te przybrały charakter uniwersalności praw człowieka.

KILKA WNIOSKÓW

1. Teorie *gender*, które wykroczyły daleko poza cele stawiane sobie przez ruch feministyczny nie pozostają jedynie w sferze teoretycznych rozważań. Znajdują swoje urzeczywistnienie w wielu dyscyplinach naukowych (psychologia, socjologia, antropologia) oraz wpływają na rozwiązania prawne, a tym samym na życie społeczne i polityczne. Stawiając tezy, które przyjmują charakter praktycznych rozwiązań, wymagają podjęcia dyskusji i konkretnych decyzji w obszarze prawa²⁶. Dyskusje czy spory polaryzują się między zwolennikami przestrzegania obowiązującego prawa i tymi, którzy chcą wprowadzać nowe rozwiązania prawne zgodne z „duchem czasu”.

2. Różnorodności płciowej nie należy traktować jako nierówności (brak równości) pomiędzy mężczyzną i kobietą, lecz jako uznanie równej godności dwóch osób na poziomie etycznym i prawnym. Każde ujęcie podkreślające zróżnicowanie płciowe i umniejszające przy tym jeden lub drugi wymiar prowadzi do zaprzeczenia możliwości istnienia i poznania tego, co wspólne kobiecie i mężczyźnie, a w konsekwencji, w imię obrony praw człowieka, do ich faktycznej negacji. „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i swych prawach”²⁷.

²³ W moim przekonaniu potwierdza to tezę, że *queer* bardziej niż filozofią jest po prostu zwykłą ideologią. Filozofia nie pozbawia się racjonalności. Ideologia jest formą poglądu niekoniecznie związaną z racjonalną oceną rzeczywistości.

²⁴ Por. T. Gałkowski, *Ubi societas ibi ius w czasach globalizacji*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 628.

²⁵ Przykładem są tu rozwiązania prawne o charakterze międzynarodowym czy państwowym.

²⁶ Premier RP, wobec wspomnianej na początku dyskusji pomiędzy ministrami w jego rządzie, polecił ministrowi sprawiedliwości by ten przedstawił mu konsekwencje prawne związane z przyjęciem Konwencji Rady Europy w sprawie zapobiegania i zwalczania przemocy wobec kobiet i przemocy domowej. Por. Dziennik Łódzki z dn. 19.04.2012 r., s. 9.

²⁷ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (10.12.1948), art. 1.

3. Chociaż kobieta i mężczyzna różnią się między sobą biologicznie i egzystencjalnie, to jednak pozostają do siebie podobni pod względem ontycznym w ich wspólnej racjonalności. Trudno byłoby mówić o zróżnicowaniu pomiędzy kobietą i mężczyzną, gdyby najpierw nie zostało określone pomiędzy nimi podobieństwo. „Są oni [wszyscy ludzie] obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”²⁸.

4. Teorie *gender*, które coraz szerzej zaznaczają swoją obecność w międzynarodowych deklaracjach praw człowieka dalekie są od respektowania ducha Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

5. Natura samego prawa wskazuje, że to co wspólne (równość) wyprzedza to, co stanowi o różnorodności. Prawo dotyczy wszystkich ludzi, zwracając następnie uwagę, na to, co jest dla nich charakterystyczne. Logika prawa wskazuje, że jeśli wszyscy posiadają prawa, to tym samym posiada je każda jednostka. Gdyby wszyscy ich nie posiadali, niekoniecznie musiałaby je posiadać jednostka. Równość wobec prawa i równość praw nie sprawia, że potrzeby jednostki zostają wchłonięte przez ogół. One nadal istnieją jako takie w ramach ogólnie przysługujących praw zgodnie z zasadą, by każdemu oddać to, co jest mu należne, zarówno w odniesieniu do kobiet jak i mężczyzn²⁹. Pozbawienie prawa odniesienia do tego, co każdemu należne sprawiłoby stworzenie z niego arbitralnego narzędzia w rękach sprawujących władzę.

6. Tym, co należne w oparciu o zróżnicowanie płciowe jest prawo kobiety do zrodzenia potomstwa i bycia matką, ale również prawo mężczyzny do bycia ojcem i prawo dziecka do bycia dzieckiem w ramach komplementarności płciowej i ról życiowych. Wszelkiego rodzaju nowe techniki pozwalające na zrodzenie dziecka, a także wszelkie formy związków pomiędzy osobami bez płciowego zróżnicowania oraz formy swobodnego wychowywania potomstwa bez jakiegokolwiek odniesienia do tego, co świadczy o równości wszystkich wobec prawa, prowadzą ostatecznie do negacji tego, co specyficzne, własne i każdemu należne. W ten sposób zaprzeczeniu ulega źródło różnorodności płciowej, na której budowane są teorie *gender*. Chyba, że ostatecznie w nich o to chodzi.

7. „Kwestionowanie dorobku pokoleń i podważanie historycznego doświadczenia w imię abstrakcyjnych ideologii nie daje gwarancji zmian na lepsze”³⁰.

SUMMARY

The image of a human and law according to “gender theories”

Gender and *queer* theories are shaping a new image of a human and influence the law which is being made. They are in opposition to what the human nature signified for

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. L. Palazzani, *Identità di genere?*, s. 61-63.

³⁰ J. Kawka, P. Kopeć, *Instytucja małżeństwa jako przykład obecności prawa naturalnego w prawie pozytywnym*, w: *Prawo naturalne – Natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamp de Bérrier, K. Szczucki, Warszawa 2011, s. 110.

the law. They negate its previous meaning as a reference point for the established law. A new personal identity propagated by gender theories goes beyond sexual and generic diversity. These theories are expressed in multiple and complex, changeable and non-definable traits, which defy what was so far considered to be natural or against nature. According to gender theory, the category of heterosexuality loses its significance and ceases to be something objective and obligatory. Thereby, it stops to be a normative point of reference. In turn, depriving law of the possibility to refer to what is due to every human makes appropriateness a matter of arbitrary settlements and law becomes a tool in the hands of people wielding power.

Keywords: human being, law, gender, queer

Słowa kluczowe: człowiek, prawo, gender, queer

Agnieszka Nogal

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

TRZY FALE FEMINIZMU

Obraz współczesnego feminizmu rysowany jest często, zarówno w dyskusjach publicystycznych jak i naukowych, dość jednostronnie. Na jego pierwszy plan wysuwają się zwolenniczki perspektywy *gender*, co sprawia, że współczesny feminizm bardzo często jawi się z tej jednej jedynej perspektywy, jako wyraz buntu wobec kategorii płci oraz dekonstrukcji płci w wymiarze kulturowym. Tymczasem obok feminizmu *gender* istnieje także feminizm różnicy i stanowi jego istotne dopełnienie. Wskazuje on, że dyskusja trwa także wewnątrz samego ruchu kobiecego. Feministki różnicy uznają odmiennność kobiecego doświadczania świata i postulują poszerzenie publicznego dyskursu o doświadczenie kobiece. Warto poznać tę wewnątrz feministyczną debatę, która wychodzi od tradycji ruchu kobiecego.

Tezą tego tekstu jest twierdzenie, że współczesne odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być współczesną kobietą są dwie: według pierwszej z nich kobiecość to konstrukcja kulturowa – tak twierdzą zwolenniczki perspektywy *gender*, według drugiej – kobiecość określona została przez różnicę, odmiennność, inny sposób poznawania i doświadczania świata. Odpowiedzi te nakładają się na perspektywy historyczne, takie jak stanowisko emancypacyjne i ekonomiczno-społeczne, tworząc bogatą mozaikę współczesnego feminizmu. W historii ruchu kobiecego można bowiem wyróżnić trzy fale feminizmu: pierwsza z nich miała charakter emancypacyjny, druga – ekonomiczno-społeczny, trzecia, współczesna, zawiera z jednej strony feminizm *gender* z drugiej zaś – feminizm różnicy.

Tekst ma charakter z jednej strony rekonstrukcyjny – poprzez typowe stanowiska ukazuje historyczną ciągłość oraz przekształcenia wewnątrz kobiecego ruchu – służy temu wyróżnienie trzech kolejnych fal feminizmu oraz ich analiza na wybranych typowych przykładach. Druga warstwa tekstu służy wskazaniu, iż istotny odłam feministek, zwolenniczek perspektywy różnicy, pozytywnie odnosi się do relacji płci, specyfiki doświadczenia kobiecego. Postuluje on wzbogacenie i poszerzenie dyskursu publicznego o przestrzeń kobiecą, przestrzeń troski, pracy w domu, oraz kwestię etycznej reprodukcji.

PIERWSZA FALA

Pierwsze **feministki** – były emancypantkami. Termin emancypacja pochodzi od łacińskiego pojęcia *emancipatio*, które oznaczało uwolnienie spod władzy rąk, czyli *manus* ojca rodziny. Dosłownie odnosiło się do wypuszczenia

z rąk czyli zwolnienia z podległości władzy ojcowskiej. Była to czynność prawna odwrotna do mancytacji, którą można byłoby porównać ze współczesną adopcją. Przedstawicielki pierwszej fali ruchu kobiecego – emancypantki – dążyły do uzyskania samodzielnej podmiotowości prawnej, kobiety chciały dziedziczyć, mieć prawo do relacji handlowych, wchodzić w stosunki pracy. Potem przerodziło się to w walkę o prawa polityczne, czyli o posiadanie czynnego i prawnego prawa wyborczego. Ten drugi nurt pierwszej fali stanowiły więc **sufrażystki**. Pojęcie „sufrażystka” pochodzi z kolei od łacińskiego słowa *suffragium* oznaczającego wsparcie. Źródło tego pojęcia odwoływało się do politycznego poparcia, także w głosowaniu, którego popierający udzielał przedstawicielowi. Sufrażystki, działające od przełomu XIX i XX wieku, były zwolenniczkami lub działaczkami ruchu kobiecego domagającymi się praw wyborczych dla kobiet.

Przykładem myśliciela zaangażowanego w tworzenie pierwszej fali feminizmu był John Stewart Mill. Był on nie tylko filozofem ale także pierwszym posłem w historii domagającym się dla kobiet prawa głosu w wyborach. Właściwie można go uznać za prekursora sufrażystek, podobnie bowiem jak przedstawicielki tego ruchu uznawał feminizm za kwestię udziału w sprawowaniu władzy politycznej. Mill, zgodnie ze swoimi przekonaniem na temat postępu uważał, że kobiety, powinny zostać wyzwolone spod władzy mężczyzn, czyli emancypowane. Domagał się także praw wyborczych, czyli *suffragium* dla kobiet. Prawdziwe wyzwolenie wymagało jednak nie tylko przyznania kobietom praw cywilnych i wyborczych, które bez należytego wykształcenia stałyby się fikcją, ale także odpowiedniej edukacji obywatelskiej, aby uczynić kobiety świadomymi i zdolnymi do sprawowania władzy obywatelkami. Wymagały tego, zdaniem Milla, nowe czasy, w których ludzie stali się mobilni.

W czasach średniowiecza, zdaniem filozofa, społeczeństwo miało charakter stanowy. O życiowym powołaniu decydowało miejsce urodzenia. To ono wyznaczało zadania i los jednostki. Ludzie pozostawali wówczas w małych lokalnych społecznościach, powielając modele życia wyznaczone przez przeszłość, tradycję i role społeczne swych rodziców. Edukacja dla kobiet, ani też prawa wyborcze nie były wówczas potrzebne. Zakres wolności pozostawał bowiem bardzo wąski i realizował się głównie w sferze domowej. Jednak nowoczesne społeczeństwo stworzyło nowe mechanizmy. Zdaniem Milla, ludzie zaczęli przenosić się do miast, praktycznie nikt nie pozostawał w miejscu w którym się urodził. Miejsce tradycyjnych modeli zachowań określonych przez przeszłość zajęły relacje umowne regulowane prawem. Prawo to zaś pozostawiało jednostkom wolność wyboru w kwestiach nieuregulowanych, uznając że to właśnie jednostki są najlepszymi sędziami we własnej sprawie¹.

Tymczasem wobec kobiet zachowano postawę paternalistyczną – właściwą dla wcześniejszych modeli organizacji społecznej – z góry przesądzając,

¹ J.S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, w: *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przekład G. Czernicki, M. Chyżyńska, przekład przejrzał i wstępem opatrzył J. Hołówka, Kraków 1995, s. 301.

że kobiety nie są zdolne do pełnienia roli podmiotów prawa cywilnego i wykonywania pracy zarobkowej. Odmawiano im również praw wyborczych. Na takim paternalizmie, argumentował Mill, traciło całe społeczeństwo. Traciło bowiem pewną ilość osób zdolnych do podjęcia określonych zajęć. Nawet jeśli, zdaniem Milla, procent kobiet wykonujących określone zawody będzie niewielki, to odmawiając im prawa do podejmowania aktywności zawodowej, społeczeństwo ponosiło niepowetowaną stratę. Wszelkie zajęcia powinny być bowiem wykonywane w sposób wolny a wszelkie pozycje winny pozostawać równo dostępne dla wszystkich. Dzięki temu każdy będzie miał równą szansę rozwinięcia własnych talentów i uzdolnień, z korzyścią dla siebie i innych. Społeczeństwo w takiej sytuacji korzystałoby z pracy wykonywanej przez jednostki najbardziej uzdolnione, niezależnie od ich pochodzenia czy płci.

Emancypacja polegała więc na wejściu w przestrzeń prawa cywilnego poprzez relacje handlowe oraz stosunki pracy, czego domagały się emancypantki, oraz wejściu w przestrzeń polityczną poprzez prawo głosu, czego domagały się sufrażystki. Proces ten wymagał, zdaniem Milla, przekształcenia kobiecego myślenia i postępowania, które zostało uwarunkowane wiekami niewoli zarówno ekonomicznej jak i politycznej, do której kobiety przywykły i którą przestały w efekcie zauważać. Stąd też, zdaniem filozofa, oburzenie u jemu współczesnych budziła już nie tyle sama paternalistycznie sprawowana władza nad kobietami, co widoczne formy jej nadużywania:

„Jest to naturalne prawo polityczne, że ci, którzy ulegają od dawna istniejącej władzy, nie powstają wprost przeciw samej władzy, ale przeciw uciskowi doznawanemu od jej wykonawców”².

Należało zatem wykształcić nowy sposób postrzegania przez kobiety samych siebie jako autonomicznych podmiotów. Dotychczas stanowiły bowiem formalnie jedynie element ogniska domowego, którym zarządzał ojciec – głowa rodziny lub mąż.

Kobiety, wedle Milla, posiadały przyrodzony rozum, podobnie jak też i wolę, w takim samym stopniu jak mężczyźni. O ile jednak rozumu używały, choćby do domowych spraw, to nie zostały nauczane kształtowania własnej woli. Pozostawała ona niejako w uśpieniu, całkowicie podporządkowana woli najpierw ojca, potem – męża. Proces emancypacji wymagał więc potraktowania kobiety jako podmiotu prawa, zgodnie z prawem zaś, udział w rynku, także rynku pracy, powinien być równo otwarty dla wszystkich. Jednocześnie jednak, należało także obudzić wolę kobiet, wyemancypować także ją spod woli narzuconej oraz zewnętrznej:

„Wszystkie kobiety od dzieciństwa wychowane są w przekonaniu, że ideałem ich charakteru jest zupełne przeciwieństwo z charakterem mężczyzny; są tak kształcone, żeby nie miały własnej woli, aby się własnym nie kierowały życzeniem, lecz ulegały woli cudzej”³.

² Tamże, s. 297.

³ Tamże, s. 298.

Mimo iż pisma Milla powstawały w latach osiemdziesiątych osiemnastego wieku, proces emancypacji kobiet, który utożsamiany był z pierwszą falą feminizmu rozwinął się dopiero w wieku dziewiętnastym. I właściwie nie należy uważać go dotychczas za zakończony. Wprawdzie większość zachodnich państw przyznała kobietom prawa cywilne i polityczne, ale proces ten był długi, żmudny i przebiegał w większości przypadków dopiero w dwudziestym wieku. W Polsce kobiety uzyskały prawa wyborcze po odzyskaniu suwerenności w 1918 roku, dwa lata później – w 1920 roku przyznano prawa wyborcze kobietom w Stanach Zjednoczonych, w większości państw kobiety uzyskały prawa wyborcze po drugiej wojnie światowej, ale w Szwajcarii dopiero w roku 1971, w szwajcarskim kantonie Appenzell Innerrhoden w roku 1990. W krajach arabskich prawa wyborcze kobiet nadal stanowią problem.

DRUGA FALA

Pamiętając o tym, że fale feminizmu mają różny przebieg w zależności od kultury, ekonomii, wreszcie, systemu politycznego, można przejść do opisu drugiej fali feminizmu. Zdobywcze emancypantek i sufrażystek przejęły przedstawicielki następnych pokoleń. Mogły głosować, dziedziczyć, zawierać umowy handlowe i pracować. Ale ich sytuacja w porównaniu z mężczyznami, w praktyce była zupełnie inna, mówiąc innymi słowy – gorsza. Kobiety, mimo posiadania formalnych praw cywilnych i politycznych, nie były obecne w przestrzeni publicznej, zawodowej, nie tworzyły kultury, nie miały wykształcenia. Pojawiła się więc druga fala feminizmu, którą w kulturze zachodniej można powiązać z pokoleniem '68. Zdaniem przedstawicielek drugiej fali, kobieta powinna być wykształcona, na równi z mężczyznami pracować, realizować zawodowe aspiracje.

Często jednak te idee, łączyły się z odrzuceniem aktywności w sferze domowej, odrzuceniem macierzyństwa oraz rodziny, walką o aborcję czy wyzwolenie seksualne. Paradoksalnie, pokoleniu '68 na Zachodzie, odpowiadało analogiczne pokolenie kobiet w Europie Wschodniej, które odwołując do odmiennego ideologicznego zaplecza, także realizowały ekonomiczno-kulturową falę emancypacji społecznej. Kobiety zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie zdobyły wyższe wykształcenie i zajęły miejsca w większości zawodów, weszły do polityki oraz kultury. Często odrzucały przy tym tradycyjne role: uznały przestrzeń zawodową, czasem z własnej woli, często wbrew niej, za główną arenę życiowej aktywności. Świadomie odrzuciły lub nieświadomie zmarginalizowały życie prywatne. Dlatego też, mimo że ideologicznymi ikonami pokoleniowymi drugiej fali feminizmu na Zachodzie były Simone de Beauvoir oraz Betty Friedan, a na Wschodzie odwoływano się do fragmentów pism Marksa i Engelsa, społeczne i ekonomiczne efekty – pozostały zbliżone. O ile Simone de Beauvoir zachęcała kobiety do wejścia w kulturę i przejęcia zadań twórczych, o tyle Marksizm dowartościowywał robotniczą aktywność kobiet. W obu jednak przypadkach uznawano, że kobiety

winni zapłacić za ten społeczno-kulturowy awans cenę utraty sfery domowej lub jej znacznego ograniczenia.

Wprawdzie sama Simone de Beauvoir jest nieco starsza, ale jej książkę *Druga pleć* z 1949 roku uznano za pozycję otwierającą drugą falę feminizmu. Simone de Beauvoir przeprowadziła w niej refleksję nad sytuacją kobiet, które wyemancypowały się formalnie spod władzy mężczyzn. Udało się, jej zdaniem, wprowadzić zmiany w systemie prawnym, kobiety uzyskały prawa wyborcze. W ujęciu Simone de Beauvoir, mimo tych przekształceń formalnych, sytuacja faktyczna kobiet praktycznie nie uległa zmianie. Jej zdaniem bowiem, to sama kultura zniewoliła kobiety. Dziewczynki zostały bowiem wychowane inaczej niż chłopcy, przystosowywano je do uległości i bierności. W tej sytuacji, wedle Simone de Beauvoir, mimo uzyskania praw wyborczych i wprowadzenia zmian w szerzej rozumianym systemie prawnym, świat w swojej konstrukcji pozostał światem mężczyzn. Mężczyźni bowiem nadal cenili w kobietach cechy, które wchodziły w konflikt z wymaganiami rynku oraz sfery publicznej, zamiast aktywności – kobieta miała być bierna, zamiast samodzielności – prezentować uległość, cichość i posłuszeństwo. Tradycja nakazywała kobiecie dbałość o wygląd, który podkreślał jej bierność, a niewygodzie ubrań kobiecych towarzyszyła ich nadmierna delikatność...

Autorka sięgnęła po opozycję aktywność, bierność – pokazując kobiety, które prowadzą dom, jako jednostki bierne. Wedle niej bowiem, jedynie aktywność na zewnątrz domu zasługiwała na miano prawdziwej aktywności – rynek pracy, rynek kultury, polityka zasługiwały wedle Simone de Beauvoir na uznanie – inne formy aktywności prekursora drugiej fali feminizmu określiła mianem bierności⁴. Za pozytywny przykład Simone de Beauvoir uznała Różę Luksemburg, która była brzydka i nie zaznała pokusy samouwielbienia⁵. A więc, aby nie zostać zepchniętym do kobiecego świata, zdaniem autorki *Drugiej płci* należało z niego zrezygnować, wyrzec się urody, strojów, ale także rodziny.

Nie przez przypadek pojawił się w wypowiedzi Simone de Beauvoir pozytywny przykład Róży Luksemburg, istotnie autorka pozostawała zafascynowana zdobyczami rewolucji proletariackiej zwłaszcza w wymiarze feministycznym. Także na tej podstawie można, jak sądzę, spokojnie zestawić drugą falę feminizmu w Zachodniej Europie z drugą falą feminizmu na Wschodzie. Mimo bowiem odmiennych, choć jak widzimy nie aż tak odległych zdobyczy, Simone de Beauvoir pisała wprost:

„Nietrudno wyobrazić sobie świat, w którym mężczyźni i kobiety byłiby równi. Taki świat obiecywała ludzom rewolucja radziecka: kobiety wychowane i ukształtowane dokładnie tak, jak mężczyźni, będą pracować w takich samych warunkach i za taką samą zapłatę; swoboda erotyczna będzie dozwolona przez obyczaje, lecz akt płciowy przestanie być uważany za „służbę”, którą się wynagradza; kobieta będzie musiała

⁴ S. de Beauvoir, *Druga pleć*, przekład G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003, s. 753.

⁵ Tamże, s. 765.

zapewnić sobie zarobki, małżeństwo zaś oparte zostanie na swobodnym zobowiązaniu, które małżonkowie mogą wypowiedzieć z własnej woli; macierzyństwo będzie wolne, to jest zezwoli się na kontrolę urodzin i na przerywanie ciąży, a w zamian da wszystkim matkom oraz ich dzieciom jednakowe prawa, bez względu na to, czy są zamężne, czy nie. Urlopy macierzyńskie będą opłacane przez państwo, które podejmie się opieki nad dziećmi, co nie oznacza, że zostaną one odebrane rodzicom, lecz że nie będą pozostawały wyłącznie pod ich opieką”⁶.

Także wedle zwolenników marksizmu, pierwszym uciskiem, definiowanym przez nich jako ucisk o charakterze klasowym był ucisk kobiet przez mężczyzn w monogamicznym małżeństwie. Wedle marksistów należało więc znieść własność prywatną, także własność rozciąganą przez męża nad żoną, wówczas kobiety odzyskają możliwość kierowania się własną wolą. Także tu problem rozpoznawany był podobnie jak u Beauvoir: mimo procesu emancypacji oraz uzyskania praw cywilnych oraz wyborczych, kobiety pozostały mało aktywne w sferze publicznej. Wedle marksistów przyczyną była nie tyle, jak twierdziła de Beauvoir kultura, co ekonomia. Działo się tak na skutek historycznego zawłaszczenia rodziny – i sprowadzenia jej do wymiaru prywatnego.

Kobiety zostały w ten sposób zepchnięte do roli służebnej, która – w sytuacji zawłaszczenia – pozostawała w gruncie rzeczy sytuacją niewolniczą. Wraz z domem, sama żona stawała się własnością męża, co jak radykalnie stwierdził Engels, upodabniało jej rolę do świadczenia płatnych usług seksualnych, z tym że w małżeństwie żona oddawała swe ciało na zawsze⁷. Dopiero gdy zaniknęłaby wszelka własność, mogła się pojawić wola kobiety, a wraz z nią także prawdziwa miłość⁸. Drogę do wyzwolenia, wedle marksistów, otwierał proletariatusze przemysł, oferując udział w produkcji publicznej. Już w założeniach wiązało się to z możliwe szerokim eliminowaniem monogamicznej rodziny oraz związanej z nią sfery prywatnej. Jak powiadał Engels: faktyczne zrównanie kobiet i mężczyzn wymagało bowiem pozbawienia rodziny pojedynczej gospodarczej jednostki społecznej⁹.

Dlatego też – w innym dyskursie i używając odmiennych niż Beauvoir terminów – marksiści uważali, że realizacja postulatów feminizmu wymagała masowego wprowadzenia kobiet na rynek pracy, gdyż podział pracy na zewnętrzną i domową pozostawał niesprawiedliwy. Tylko ta druga miała charakter wytwórczy. Należało również zrezygnować z monogamicznego małżeństwa w jego tradycyjnej formie, gdyż tradycyjna rodzina opierała się na domowej niewoli kobiety. Funkcje opiekuńcze miało zaś przejąć państwo, umożliwiając jednostkom, uwolnionym od troski o biologiczne przetrwanie, realizowanie człowieczeństwa w sferze ekonomiczno-produkcyjnej oraz kulturowej. Taka też perspektywa przyjęta została przez

⁶ Tamże, s. 775-776.

⁷ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa: w związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, przekład R. Panasiuk, Warszawa 1979, s. 86.

⁸ Tamże, s. 86.

⁹ Tamże, s. 90.

różne odłamy i nurty wewnątrz drugiej fali feminizmu. A kobiety z pokolenia '68 odcisnęły i nadal odciskają głębokie piętno za wizerunku feministki.

Kolejnym elementem dopełniającym obraz drugiej fali feminizmu była twórczość przedstawicielki liberalnego feminizmu – Bety Friedan. Jej książka *Mistyka kobiecości. Nienazwany problem* z 1963 roku, stała się symbolem drugiej fali feminizmu i pokolenia '68 w Stanach Zjednoczonych. Tu problemem okazała się nie tyle sytuacja ekonomiczna, czy kulturowa, co kwestia tożsamości. Friedan zwróciła uwagę na niespełnienie kobiet, które zajmowały się wyłącznie domem. Wiele kobiet okazało się, jej zdaniem, niespełnionych w roli idealnej pani domu, odczuwały frustracje, którą Friedan nazwała „syndromem pani domu”¹⁰. Autorka zwróciła w ten sposób uwagę na duchowe potrzeby kobiet, używała przy tym niezwykle ostrego języka porównując nawet dom do obozu koncentracyjnego, w którym zabija się wolnego, indywidualnego ducha:

„Nie możemy dłużej ignorować głosu obecnego w umysłach tak wielu kobiet: „Chcę czegoś więcej niż tylko męża, dzieci i domu [...]. W pewnym sensie, bez snucia jednak zbyt daleko idących analogii, kobiety które «dopasowują się» do roli gospodyni domowej, które dorastając chcą być «po prostu gospodynią domową», są w takim samym niebezpieczeństwie, jak miliony ludzi, które szły na śmierć w obozach koncentracyjnych – oraz jeszcze większa rzesza tych, którzy nie chcieli wierzyć w istnienie obozów”¹¹.

Porównując prace domowe do prac niewolniczych wykonywanych w niemieckich obozach koncentracyjnych, Friedan podkreśliła kwestię indywidualnej tożsamości kobiet. Zachęcała do podjęcia aktywności w dziedzinach sportu, sztuki, polityki. Były to formy aktywności wykonywanej poza domem. Pierwszym elementem na drodze rozwoju było określenie prac domowych we właściwy jej zdaniem sposób – jako czegoś, co ma charakter biologiczny i po prostu musi zostać wykonane jak najszybciej i jak najefektywniej¹². Friedan namawiała przy tym do poszukiwania takich form aktywności, które mogłyby stać się źródłem tożsamości własnej, osobistej, niezapoeśredniczonej przez męża i dzieci¹³.

Wyjściem z sytuacji zamknięcia była zdaniem feministki także płatna, profesjonalna praca. Friedan podkreślała przy tym kluczową rolę edukacji, zwłaszcza na poziomie wyższym. Wzywała do tego, aby przekształcić kulturowy wizerunek kobiecości. Jej zdaniem, dziewczynki powinny być uczone „robienia planu życia”, który pozwoliłby im pokonywać kolejne poziomy edukacji z wizją przyszłej aktywności zawodowej. Należało tak przekształcić wizerunek kobiety, aby nie stawała ona przed alternatywą: albo praca albo dom, tylko uczyła się harmonijnie łączyć różne obszary aktywności. W tym wymiarze Friedan okazała

¹⁰ B. Friedan, *Mistyka kobiecości. Nienazwany*, Res Publica Nowa 4 (2008), s. 147.

¹¹ Tamże, s. 150.

¹² B. Friedan, *The Feminine Mystique (Penguin Women's Studies) New Edition*, Penguin Books, 1992, s. 297.

¹³ Tamże, s. 299.

się najbardziej prorocza, nie stawiała bowiem przed kobietami alternatywy, jak Beauvoir, ale namawiała je do łączenia form aktywności i poszukiwania indywidualnej drogi rozwoju oraz uzyskiwania indywidualnej tożsamości.

TRZECIA FALA

Natomiast potem nastąpiło kolejne interesujące zjawisko: okazało się, że kobiety zdobyły to, co mogły. Stały się wykształcone, pracowały na uczelniach, robiły kariery w biznesie, polityce. A mimo tego nie funkcjonowały tak, jak mężczyźni. Nie robiły „aż takich” karier, trudno im było połączyć rolę matki z pracą zawodową. W pracy wymagano od nich dyspozycyjności, która właściwa była osobom nie zajmującym się niczym innym poza pracą – w domu miały być nadal doskonałymi matkami, żonami i opiekunkami domowego ogniska. Z tej frustracji wyrosła tzw. trzecia fala feminizmu, późne lata 80., czyli pokolenie X. Były to, metaforycznie mówiąc, córki pokolenia '68. Najpierw Amerykanki jako pierwsze zwróciły uwagę, że wzorzec kariery zawodowej i pracy został wyznaczony przez mężczyzn, którzy oprócz zadań w pracy, nie mieli innych obowiązków. Wśród kobiet nastąpiło zniechęcenie do łączenia wszystkich ról, zwłaszcza że role kobiece nadal były mierzone według modelu pani domu, która zajmuje się wyłącznie domem, role zawodowe zaś – według modelu mężczyzny, który zajmuje się wyłącznie pracą. Łączyło się to z odczarowaniem przez kobiety wizji kariery której wzorzec został zdefiniowany przez mężczyzn. Nastąpiła swoista rebelia przeciwko wizji superkobiety, która zdoła wszystko połączyć¹⁴.

Zatem kiedy kobiety uzyskały prawa cywilne, prawa polityczne, wykształcenie oraz dostęp do pracy, okazało się, że prowadzenie domu, wychowanie dzieci, troska o najbliższych to zadania, które pozostały dla nich ważne. W tej sytuacji pojawiło się pytanie, w jaki sposób odnaleźć nowy punkt równowagi pomiędzy tym co prywatne i publiczne? W potocznym odbiorze jedynej ważnej odpowiedzi na to pytanie udzieliły zwolenniczki perspektywy *gender*. Tymczasem sytuacja w rzeczywistości była dożo bardziej zróżnicowana¹⁵. Nie można szeroko omówić wszelkich napięć i zwrotów w obrębie niejednorodnej trzeciej fali feminizmu. Tym, co zrobiło największe wrażenie na kobietach w późnych latach osiemdziesiątych okazały się jednak zasadniczo dwa nurty: feminizm *gender* oraz feminizm różnicy.

Wedle zwolenniczek perspektyw *gender* społeczeństwo zostało oparte na głębokiej patriarchalnej strukturze władzy oraz podporządkowania; wszystkie role zostały w nim wyznaczone przez męską dominację, stąd wyróżnione w strukturach władzy pozycje zajęli właśnie mężczyźni. Jedynym sposobem, aby skończyć z dyskryminacją byłoby zatarcie różnic i podziałów. Ażeby to osiągnąć,

¹⁴ B. Friedan, *The Second Stage*, New York 1986, s. 349.

¹⁵ O wewnętrznym zróżnicowaniu wewnątrz trzeciej fali feminizmu – Katherine Orr, *Charting the Currents of the Third Wave*, Hypatia 12, 3 (Summer 1997), s. 29-45.

należało zmienić zwyczaje, tradycyjne role i stereotypy oraz podzielić się wszelkimi formami aktywności publicznej i prywatnej po równo. Inną odpowiedź dały zwolenniczki feminizmu różnicy: w ich opinii, różnice mimo emancypacji istniały, kobiety pozostały inne niż mężczyźni, dokonywały innych wyborów, miały inne strategie życiowe. Ceniły obecność w sferze prywatnej na równi z obecnością w sferze publicznej. Rozwiązaniem, według feministek różnicy, było więc dopuszczenie kobiet do sfery publicznej – nie na zasadach męskich, ale z uwzględnieniem tego, co kobiece, oraz takie przekształcenie sfery prywatnej, aby także mężczyźni mogli być w niej aktywni jako mężowie i ojcowie. Odmianą feminizmu różnicy był także „nowy feminizm”¹⁶.

Znakiem trzeciej fali w jej nurcie *gender* była pozycja Judith Butler: *Uwikłani w płęć*¹⁷. Książka z 1990 r. wpłynęła zwłaszcza na akademicki ruch feministyczny oraz *gender studies*. Jedną z jej głównych tez była reinterpretacja podziału na płęć społeczną (ang. *gender*) i biologiczną (ang. *sex*). Według Butler, o ile płęć biologiczna była statyczną, konstytutywną cechą organizmu, o tyle *gender* miała charakter społeczno-kulturowy i dynamiczny. Butler skrytykowała założenie feminizmu drugiej fali, że istnieje tożsamość kobieca, która potrzebuje reprezentacji w polityce i języku. Dla Butler kobiecość i męskość pozostawały kategoriami konstruowanymi przez klasę społeczną, pochodzenie etniczne i kulturowe, seksualność i inne uwarunkowania. Tożsamości te nie były zatem stałe i niezmiennie – podlegały nieustannemu różnicowaniu. Butler pragnęła ujawnić w ten sposób zakotwiczone w życiu społecznym relacje władzy. Przeciwwstawiła im strategię anty-władzy, polegającą na zanegowaniu językowego i kulturowego status quo. Perspektywa *gender* wyznaczona przez Butler i jej zwolenniczki szybko zyskała szeroką obecność w dyskursie publicznym ze względu na akademicki ruch feministyczny, *gender studies* ale także radykalność głoszonych haseł.

Feminizm trzeciej fali nie ograniczał się jednak do perspektywy *gender*, tworzył go również feminizm różnicy. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza praca Carol Gilligan *In a Different Voice* z 1982 roku¹⁸. Gilligan sformułowała w niej koncepcję etyki troski. Etyka troski została następnie rozwinięta przez Nel Noddings i do dziś stanowi ważny element współczesnej filozofii politycznej¹⁹. Calligan uznała, że problemy moralne kobiet miały zawsze odmienny charakter niż problemy moralne mężczyzn. Problemy kobiet wynikały ze sprzecznych obowiązków i zwracały się ku konkretowi i kontekstowi, podczas gdy konflikty moralne mężczyzn dotyczyły sprzecznych uprawnień i kierowały się ku

¹⁶ A. Gawkowska, *Być katoliczką, być feministką*, http://laboratorium.wiecz.pl/teksty.php?byc_katoliczka_byc_feministka [dostęp: 5.11.2012].

¹⁷ J. Butler, *Uwikłani w płęć: feminizm i polityka tożsamości*, przekład K. Krasuska, Warszawa 2008.

¹⁸ C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge-London 1982.

¹⁹ Zob. przykładowo o etyce opiekuńczości – Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przekład A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 478-503.

abstrakcyjnym formułom. Te odmienne klucze określiła mianem etyki troski i etyki sprawiedliwości. Jej zdaniem mężczyźni podchodzili do problemów moralnych poprzez poszukiwanie zasad, dla kobiet problemy moralne wiązały się przede wszystkim z konsekwencjami, jakie określone działania przynosiły konkretnym osobom w danej sytuacji. Ponadto kobiety zwracały większą uwagę na komunikację, ich świat był światem troski o konkretnych ludzi, świat zaś mężczyzn – światem reguł i sprawiedliwości²⁰. W „męskim świecie” obiektywne zasady tworzyły hierarchię, skutkując alternatywą „wygrany” – „przegrany”, w „świecie kobiecym” reguły moralne były postrzegane jako sieć względnie równorzędnych relacji dotyczących osób.

Gilligan zwróciła także uwagę na odmienny typ tożsamości męskiej oraz kobiecej: swą tożsamość mężczyźni określali poprzez oddzielenie od innych – oddzielenie przestrzenne, czasowe, różnicę zdolności, umiejętności, przekonań czy wzrostu. Kobiety natomiast, swą tożsamość budowały poprzez relacje ze światem i innymi ludźmi, związki (zamiast męskiej separacji), konkret (zamiast męskiej abstrakcji). Wedle Gilligan struktura wiedzy sprawiła, że nauka pozostała głucha na prawdę kobiecego doświadczenia, dominował w niej wzorzec doświadczenia męskiego, ku któremu kobiety miały zmierzać, przekształcając się psychicznie i re-definiując swe doświadczenia moralne. Tymczasem obecność obu typów doświadczeń była wedle Gilligan niezbędna i miała ogromne znaczenie także praktyczne, choć często stawała się także źródłem konfliktów. W relacji kobiety i mężczyzny druga strona jako zagrożenie postrzegala bowiem to, co dla pierwszej było źródłem poczucia bezpieczeństwa. Mężczyźni bali się bowiem tego, że inni będą zbyt blisko, kobiety – że będą za daleko. Wedle Gilligan, oba doświadczenia: doświadczenie separacji oraz związku były ze sobą głęboko powiązane, dopełniały się wzajemnie tak jak męskość i kobiecość: ludzie mogli się bowiem postrzegać jako odseparowani dlatego, że żyli w relacjach, żyli w relacjach zaś dlatego, że byli od siebie odseparowani²¹.

W ten sposób, Carol Gilligan, prekursorka feminizmu różnicy w ramach trzeciej fali stanęła po stronie harmonijnej współzależności płci, współzależności, która domagała się artykulacji kobiecego doświadczenia. Koncepcja troski nie przesądzała w jaki sposób wokół idei troski winno zostać zrekonstruowane życie społeczne. Omawiając poglądy Gilligan, współczesny filozof polityki Will Kymlicka wskazał, że etyka sprawiedliwości odnosiła się do osób dojrzałych, etyka troski zaś – do dzieci, nieletnich i niesamodzielnych²². Jednak dystrybucja opieki oraz wychowania, wdrażanie w społecznie pożądane wzorce zachowań nie powinny pozostawać poza obszarem debaty filozoficzno-politycznej. Z postulatu tego wyłoniło się więc żądanie, aby uwzględnić także troskę jako rodzaj aktywności wykonywanej nie tylko ze względu na konkretne osoby, będące

²⁰ C. Gilligan, *In a Different Voice*, s. 30.

²¹ Tamże, s. 63.

²² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia*, s. 500.

przedmiotem troski, ale także ze względu na wspólnotę polityczną i obecne w niej więzi. Przy rekonstrukcji etyki troski – i szerzej – feminizmu różnicy, okazało się zatem, że trzecia fala feminizmu po pierwsze nie była jednorodna, po drugie – nie powinna być utożsamiana jedynie z wojowniczymi przedstawicielkami stanowiska *gender*, które dążyły do redukcji i usunięcia *gender*. Na trzecią falę feminizmu składał się bowiem również obszerny nurt feminizmu różnicy. Był to nurt rozległy i szeroki, zawierający w sobie rozmaite interpretacje kategorii różnicy, w tym także nowy feminizm. Nurt ten w swej większości, co widać na przykładzie jego prekursorki – Carol Gilligan – pozytywnie odnosił się do relacji płci, ich koniecznego współdziałania ale także normatywnego dopełniania się i wzajemnej zależności.

SUMMARY

Three waves of feminism

The history of Women's movement can be divided into three waves of feminism: the first was concentrated on emancipation, the second – on economic and social circumstances, and the third, contemporary, includes gender feminism, feminism of the difference.

The text is partly reconstructive and partly theoretical. It reconstructs typical positions of each wave of feminism to show the historical continuity and transformation within the women's movement. – is this award three waves of feminism and their analysis on a selected typical example. Theoretical part of the text is concentrated on debate between "gender" feminism and feminism of the difference. The feminism of the difference shows its positive attitude to relations between sexes; it puts attention on women's specific experience. It is designed to enrich and broaden the discourse in the field of biological reproduction, the sphere of work and politics. While the feminist perspective related to gender, femininity and masculinity are categories constructed by social class, ethnicity and culture, sexuality and other factors, revealing anchored in the social relations of power, whereas a positive difference feminism refers to the relationship between the sexes, the necessary interaction but also normative complementarity.

Keywords: gender, sex, feminism, difference feminism, ethics of care

Słowa kluczowe: gender, płć, feminizm, feminizm różnicy, etyka troski

SEKSUALNOŚĆ A PŁEĆ. WYCHOWANIE DO PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA

1. PYTANIE O CZŁOWIEKA A SEKSUALNOŚĆ

Pytanie o człowieka jest najważniejszym pytaniem współczesnej filozofii. Próby odpowiedzi na to pytanie wyszły poza ramy filozofii i doprowadziły do powstania całej grupy nauk o człowieku. Kiedy Martin Buber podnosi tę kwestię i wskazuje na przełom antropologiczny¹ Kanta jako podstawowy dla powstania współczesnych nurtów filozofii, takich jak egzystencjalizm, fenomenologia, personalizm czy w końcu filozofia dialogu, otwiera nowy rozdział w filozofii. W tym okresie zagadnieniem filozoficznym dla człowieka, od którego zależą jego losy, staje się on sam. „Zasada indywidualizacji, fundamentalny fakt nieskończoności różnorodności osób ludzkich, pośród których ta właśnie jest tylko jedną, tak a nie inaczej ukształtowaną, nie relatywizuje wcale poznania antropologicznego, a przeciwnie, daje mu jądro i konstrukcję”². W tak rozumianym badaniu antropologii filozoficznej przedmiotem poznania staje się „całość osoby” i „całość człowieka”, ujmowane z „wnętrza”, ze swojego własnego doświadczenia, w pełnym zaangażowaniu egzystencjalnym. Filozof rezygnuje z pozycji bezpiecznego „filozoficznego obserwatora” i staje się obecny w samym nurcie wydarzeń, a więc przyjmuje pełnię życia, wraz z jego niebezpieczeństwami i pięknem³.

Dopiero w tej wewnętrznej perspektywie filozofowania mogło pojawić się pytanie o seksualność człowieka, gdyż jest ona najbardziej wewnętrznym obszarem ludzkiej egzystencji, a wszelkie wcześniejsze próby jej poznania poprzez metodę zewnętrznej obserwacji i analizy ukazywały jej jedynie biologiczny lub społeczny wymiar i głównie zagrożenia, jakie stanowiła dla sfery duchowości.

¹ M. Buber w pracy *Problem człowieka* wskazuje na cztery pytania, jakie Kant uznał za podstawowe i określające zakres badań „filozofii światowej”, czyli nauki o ostatecznych celach rozumu ludzkiego: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? i Czym jest człowiek? Wszystkie te pytania są *de facto* pytaniami o człowieka, bowiem można je sformułować następująco: „Czym jest istota, która może wiedzieć, która powinna czynić, której wolno się czegoś spodziewać” (M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 4-6).

² Tamże, s. 9.

³ Można oczywiście wskazać w dziejach myśli ludzkiej filozofów obecnych w nurcie życia i odwołujących się bezpośrednio do swojego (lub innych ludzi) doświadczenia życiowego. Aż do czasów Sorena Kierkegaarda nie było wielu takich filozofów – można wskazać np. Sokratesa, Platona, św. Augustyna, Abelarda, Pascala. Później pojawiły się całe nurty filozoficzne, uprawiające filozofię w ten właśnie sposób.

Nowa filozofia pozwoliła otworzyć się na piękno i dramatyczność ludzkiej seksualności. Włączyła ją jako niezbędny element w obszar filozofii człowieka.

W poniższych rozważaniach będę posługiwał się metodą fenomenologiczną, a stosować będę kategorię personalizmu i filozofii dialogu. W dużym stopniu inspiracją i siłą napędową przedstawionych argumentacji są prace Karola Wojtyły-Jana Pawła II: *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*.

Celem pracy jest próba zrozumienia czym jest seksualność i płeć. Chcę odkryć ich pierwotny i „całościowy” sens, aby przeciwstawić się wszelkim koncepcjom redukcjonistycznym i relatywistycznym w ujmowaniu fenomenu ludzkiej seksualności i płci. Chodzi głównie o naturalizm i genderyzm, które mimo spierania się ze sobą wychodzą z tych samych, fałszywych, jak sądzę, założeń antropologicznych.

Chcę pokazać, poprzez opisanie biblijnej sceny stworzenia człowieka (kobiety i mężczyzny), że seksualność jest wyrazem pierwotnej jedności natury ludzkiej, siłą dążącą do przywrócenia tej jedności i osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Prawdziwe zjednoczenie w akcie seksualnym dokonuje się z wnętrza pierwotnej jedności, jaką stanowią połączone w jedno: „męskość” i „kobiecość”. Kiedy w Ewangelii pojawia się pytanie o jedność małżonków (czy wolno mężowi oddalić żonę?), Chrystus odwołuje się do początku, do Księgi Rodzaju, kiedy mężczyzna i kobieta byli pełną jednością (jednym ciałem). Natura człowieka w swoim pierwotnym i podstawowym wymiarze jest jedna i na niej ufundowane są męskość i kobiecość, a dokładniej bycie osobą-mężczyzną i osobą-kobietą. Kobieta i mężczyzna mogą stanowić i stanowią całkowicie odrębne (osobne) światy, zachowywać swoją odrębność i tożsamość, a mimo to wchodzić ze sobą w bliskie relacje, gdyż istnieje ich wspólna natura, pierwotna jedność, wyrażająca się najpełniej w akcie seksualnym. Dlatego tak dobitnie mówi św. Paweł: „Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” (Ef 5,28).

Szczególnie istotny w zrozumieniu tej pierwotnej jedności jest opis stworzenia kobiety (w opisie Jahwistycznym). Bóg zawsze stwarza z nicości, nie potrzebuje żadnego „wcześniejszego” tworzywa⁴, innej przyczyny poza Nim samym. Jednak kobieta zostaje stworzona z pogrążonego w głębokim śnie Adama – wzięta jest z jego ciała. Ten sen symbolizuje kompletny brak (nicość) świadomości. Z tej nicości powołuje Bóg dwa rodzaje świadomych swojej odrębności, i zarazem podobieństwa do siebie, istot ludzkich: kobietę i mężczyznę⁴. Można powiedzieć, że nowa świadomość Adama rodzi się w doświadczeniu kobiecości – rozpoznaje też dopiero siebie jako mężczyznę i w pełni człowieka, a więc kogoś, kto potrafi przekroczyć swoją samotność i wejść w relację z Drugim. Znaczy to, że mężczyzna zostaje na nowo stworzony jako istota w pełni świadoma swojego człowieczeństwa dopiero po stworzeniu kobiety. I to wtedy rodzi się seksualność Adama: po pierwsze w doświadczeniu pierwotnego **braku i ofiary**

⁴ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Chrystus odwołuje się do początku, Lublin 2001, s. 35-44.

z własnego ciała (wyrażonym symbolicznie w braku żebra, zabliźnionym zranieniu) oraz w pierwotnym **spojrzeniu** na kobietę, które jest doświadczeniem nowej istoty ludzkiej – kobiety i jej piękna. Seksualność Ewy pojawia się dopiero jako efekt spojrzenia (doświadczenie podziwu i zachwytu) mężczyzny-Adama. Ten akt stworzenia ukazuje zasadniczą odrębność tych dwóch płci: kobieta (kobiecość) powstaje z ciała mężczyzny i z jego spojrzenia, natomiast mężczyzna (męskość) jest skutkiem ofiary i rozpoznania kobiecości, zachwytu nad kobietą-Ewą. Oznacza to, iż ta odrębność jest nieusuwalna. To Bóg stwarza dwie odrębne płci, a człowiek (tak kobieta jak i mężczyzna) poznaje ten fakt poprzez doświadczenie seksualności – swojej i drugiego człowieka.

W tym opisie pojawia się też wzajemna zależność (i dopełnianie się) mężczyzny i kobiety – aby być sobą muszą być sobie wzajemnie poddani (oddani). W tym wzajemnym poddaniu może dopiero ujawnić się wolność i siła człowieka. Również, aby czynić sobie ziemię poddaną (a więc nie być zależnym od niczego, co jest wobec nich zewnętrzne), mężczyzna i kobieta muszą być nawzajem poddani sobie (czyli oddani potrzebom i pragnieniom drugiej osoby).

Jednak, aby to poddanie się sobie nie zniewalało, nie mogą być dla siebie czymś zewnętrznym, lecz stanowić jedność. Jedność ta może być efektem dopiero całkowitego pragnienia drugiego człowieka – w jego wszystkich wymiarach (biologicznym, społecznym i duchowym). Dopiero takie „całościowe” pragnienie seksualne nie uprzedmiotawia człowieka, nie niszczy wolności, bo sprawia, że wszelkie akty wzajemnego odniesienia stają się aktami wewnętrznymi jako efekt pełnej jedności (stają się jednym ciałem, jednym bytem). Zresztą sam taki pełny akt seksualny stwarza doskonałą jedność kobiety i mężczyzny. We wzajemnych relacjach seksualność pełni wiele funkcji, w ramach określonych w Biblii generalnych kategorii płodności i wolności. Poza funkcją prokreacyjną, buduje poczucie wartości i akceptacji, daje rozkosz i szczęście, rodzi bliskość fizyczną i psychiczną, prowadzi do dialogu osobowego (a więc do przyjaźni), buduje więzi społeczne (będące podstawą rodziny), kompensuje różnorodne niedogodności i trudy życia, a przede wszystkim staje się najpełniejszym wyrazem miłości (komunią osób)⁵.

Seksualność człowieka kształtuje się od początku życia i tworzy dwa odmienne rodzaje człowieka wraz z różnymi schematami reakcji osobowościowych (tzw. schemat płciowy). Te schematy zależą od czynników genetycznych, hormonalnych, społecznych i innych. Każdy człowiek posiada cechy obu płci, jednak występują one w zróżnicowanych proporcjach. Są osobnicy o wyraźnej dominacji cech męskich czy kobiecych, u innych znów cechy obu płci występują mniej więcej w równych proporcjach, zdarzają się też ludzie, u których tak cechy kobiece jak i męskie są słabo określone. Każdy więc człowiek jest więc w jakimś stopniu (w sensie psychicznym) dwupłciowy (męsko-żeński czyli androgyniczny).

⁵ Por. A. Zwoliński, *Seksualność w relacjach społecznych*, Kraków 2006, s. 136-144.

Oczywiście, jeśli taka androginiczność występuje na poziomie biologicznym jednego osobnika, mamy do czynienia z anomalią.

Miłość seksualna, budowana jest na seksualności człowieka, jest pragnieniem i dążeniem do budowania z drugim człowiekiem jedności, wzajemnego osiągnięcia z nim pełni człowieczeństwa i szczęścia. Seksualność, jako wewnętrzna siła, umożliwia więzi interpersonalne i motywuje do ich budowania. Seksualność odnosi się do wszystkich wymiarów ludzkiego bytu (biologicznego, psychicznego, społecznego i duchowego), jednak ich nie wyczerpuje. Seksualność to więc pragnienie skierowane do drugiego człowieka, pragnienie go, aby zachować wzajemnie swoją tożsamość. Jest to zarazem uznanie niezbywalnej (dla mnie) wartości drugiego człowieka. Z powodu swojej **zasadniczej i pełnej** odrębności, osoba innej płci może najpełniej wypełnić to pragnienie pełni. Poprzez seksualność kształtuje się doświadczenie i rozumienie drugiej płci jako tej „reszty”, której mi brakuje, aby być w pełni człowiekiem, a co staje się możliwe dopiero poprzez zbudowanie właściwych (wzajemne uznanie swojej odrębności, godności i niezbywalnej wartości) relacji z drugą osobą.

Ponieważ seksualność kształtuje się od początku istnienia człowieka, zawiera w sobie całą jego drogę życiową kontaktów z innymi ludźmi oraz z samym sobą (z wrażliwością, uczuciowością, potrzebami, zainteresowaniem wzajemnym, pożądaniem skierowanym do innych i innych do mnie, seksualnością, z zaburzeniami seksualnymi własnymi i innych).

Seksualność człowieka jest dążeniem do pełnego zjednoczenia pierwiastka męskiego i żeńskiego, i dlatego można ją rozumieć jako budowanie androginicznej jedności. W wielu kulturach można spotkać mity opisujące pierwotny (lub docelowy) stan człowieka jako androgyna, posiadającego pełnię doskonałości i mocy (czasami to zjawisko było traktowane jako boskie, czasem jako satanistyczne, najczęściej występowała daleko idąca ambiwalencja).

Jednym z ciekawszych opisów zagadnienia androginiczności jest platoński mit o androgynie, zawarty w jego *Uczcie*, gdzie Platon próbuje pokazać prawdę o seksualności człowieka.

W tym opisie, na początku człowiek był skończoną całością: pełnią i doskonałością. U Platona jest mowa o trzech rodzajach ludzkich: męskim, żeńskim i androginicznym (jako połączeniu elementu męskiego i żeńskiego). Każdy rodzaj był doskonałą diadą, posiadającą szczególną moc. Jednak doskonałą pełnią, która nie posiada żadnego „braku”, było dopiero połączenie rodzaju żeńskiego i męskiego.

Jest to podobnie jak w Księdze Rodzaju, gdy Bóg tworzy człowieka na swój obraz jako mężczyznę i kobietę, a więc człowieka – jedność mężczyzny i kobiety. Mamy tu wskazanie na spełnienie dzieła doskonałego, gdyż dopiero to dzieło, jak zauważyliśmy wcześniej, Bóg nazywa bardzo dobrym – czyli dobrym w sposób maksymalny, pełny.

Na czym polega pełnia człowieka, która wylania się z tych opisów? Człowiek jest w pełni twórczy, nie ma dla niego żadnych ograniczeń, każde pojawiające się ograniczenia jest w stanie przekroczyć, transcendować, jest w pełni wolny.

2. PLEĆ CZŁOWIEKA

W oparciu o analizy z poprzedniego rozdziału spróbujemy teraz określić pojęcie „pleć człowieka” w sposób maksymalnie ogólny, odnoszący się do całego bytu ludzkiego.

Pleć człowieka można traktować jako najbardziej podstawową charakterystykę bytu ludzkiego w wymiarze płodności, uczłowieczania świata i bycia wolnym – poprzez budowanie i realizację jedności.

W najbardziej pierwotnym sensie, określającym stan idealny człowieka (jako obraz Boga, pierwotna pełnia), pleć jest tylko jedna. Jest (ma być) bowiem wyrazem jedności i tożsamości człowieka (po zmartwychwstaniu ludzie nie będą się żenić ani za mąż wychodzić – będą jak aniołowie Boży). Każdy człowiek w stanie doskonałości będzie jednością ... pierwiastka męskiego i żeńskiego. Jednak, gdy traktujemy pleć jako narzędzie (proces) w drodze do doskonałości, wówczas mamy dwie płci – „druga” pleć określa to, czego danemu człowiekowi brakuje (aby być płodnym, wrażliwym na innych i wolnym), co musi dopiero osiągnąć. Doświadczając drugą pleć, doświadczam zasadniczą odrębność (jest to maksymalna odrębność umożliwiająca jeszcze doświadczanie drugiego jako człowieka) drugiej istoty względem siebie i buduję własną tożsamość. To doświadczenie skłania mnie do uwrażliwienia mego serca, umysłu na inność, na drugiego człowieka, na świat i ... Boga. Są więc dwie płcie – gdy człowieka rozumiem jako byt zdolny do rozwoju, potrafiący dostrzegać drugiego człowieka i wartość również w tym, co inne, odrębne. W tej „maksymalnej” odrębności osoby przeciwnej tkwi pewne zagrożenie – łatwo jest przekroczyć granicę i zakwestionować człowieczeństwo przedstawicieli drugiej płci (takie postawy często miały miejsce tak w kulturze, jak i w sytuacjach indywidualnych, szczególnie w przypadku stosunku mężczyzn do kobiet).

Oczywiście, ponieważ każdy człowiek jest połączeniem pierwiastka męskiego i żeńskiego (w różnym stopniu), i jest wartością samą w sobie, jakąś „pełnią”, jest tyle płci ilu jest potencjalnych ludzi – na skraju którego mieści się „idealna” stuprocentowa kobiecość i stuprocentowa męskość. Jednak i w tym „indywidualistycznym” podejściu mamy jako elementy konstytuujące człowieka, dokładnie dwie płcie.

Możemy jednak spojrzeć na pleć w sposób cząstkowy, podając kryterium nie odnoszące się do całego człowieka (jak to zrobiłem wcześniej w oparciu o opis z Księgi Rodzaju), lecz jedynie do jakiegoś jego wymiaru.

Istnieją różne kryteria cząstkowe, przy pomocy których możemy podzielić ludzi na dwie klasy i w konsekwencji określić pleć (człowieka).

- A. Przez wskazanie kryterium biologicznego (płeć genetyczna, gonadalna, hormonalna, genitalna, fenotypowa, somatyczna, psychiczna);
- B. Przez wskazanie kryterium społecznego-kulturowego (role społeczne, wyznaczniki kulturowe) – jest to tzw. płeć kulturowa (*gender*);
- C. Przez wskazanie na wewnętrzne poczucie przynależności do płci;
- D. Przez określenie orientacji seksualnej (jestem mężczyzną, bo kieruję swoje pragnienia seksualne ku kobietom);
- E. Przez rozpoznanie pragnień seksualnych innych skierowanych do mnie (pragną mnie kobiety, więc jestem mężczyzną).

Każde z tych kryteriów może nie działać „precyzyjnie”, może też mieć miejsce niezgodność między płciami wyznaczonymi przez różne kryteria. Przykładowo, zaburzenia identyfikacji poprzez posiadanie niespójnych cech to interseksualizm, a transseksualizm to niezgodność między poczuciem przynależności do danej płci, a posiadanymi cechami płciowymi.

Jeśli ponadto przyjmiemy, że człowiek jest bytem potencjalnie nieskończonym (a przynajmniej bogatszym od cech wyrażonych w przedstawionych kryteriach), możemy tę listę cząstkowych kryteriów określających płeć rozszerzać. Dlatego, aby uniknąć całkowitego rozmycia znaczenia pojęcia „płeć”, trzeba wprowadzić kryterium duchowe. Poprzez nie rozpoznaję swoją płeć obserwując te własności seksualne we mnie, które sprawiają, że jestem twórczy, wolny, wrażliwy na innych, zdolny do ciągłego rozwoju, do budowania człowieczeństwa swojego i innych. Ponadto, kryterium duchowe powinno zintegrować pozostałe kryteria i usunąć ewentualne niezgodności. Dzieje się to poprzez transcendowanie istniejących niezgodności i wejście na taki poziom rozwoju osobowego, na którym nie ma wcześniejszych sprzeczności albo są one nieistotne. Trwanie w sposób bierny (niepodejmowanie świadomych działań), gdy istnieją niezgodności i sprzeczności, musi prowadzić do degeneracji osobowości, do różnych dewiacji seksualnych. Istnieje bowiem ogromna determinacja i siła wewnętrzna w dążeniu do pełni człowieczeństwa (a więc do szczęścia i doskonałości), co może doprowadzić do różnych zaburzeń osobowości.

Można potraktować wartości seksualne jako wartości typowo ludzkie – tylko człowiek może rozwijać się przyjmując te wartości jako swoje wewnętrzne cechy. Seksualność staje wyznacznikiem natury ludzkiej i jest niezbędnym elementem w dorastaniu do pełni człowieczeństwa. Płeć natomiast staje się narzędziem realizacji seksualności.

Seksualność odnosi się nie tylko do sfery biologicznej czy kulturowej człowieka, lecz jest własnością (wartością) całej osoby ludzkiej i dlatego wszelka redukcja płci człowieka do sfery biologicznej (naturalizm) czy kulturowej (genderyzm) jest degradacją i degeneracją bytu ludzkiego. Aby seksualność nie stała się siłą niszczącą, dezintegrującą człowieka musi dotyczyć również jego wymiaru duchowego. Jest to zadanie wychowania, aby w pełni zintegrować seksualność we wszystkich wymiarach i uczynić z niej czynnik rozwoju człowieka.

3. ZABURZENIA W DRODZE DO REALIZACJI CZŁOWIECZEŃSTWA POPRAWIEZ SEKSUALNOŚĆ

Do zaburzeń prowadzą wszelkie formy redukcjonizmu – tak naturalizm jak i genderyzm. Seksizm (jak i inne formy nietolerancji drugiej płci) wynika tak z postawy naturalizmu jak i genderyzmu, poprzez pomniejszanie wymiaru seksualnego w człowieku, a przez to pomniejszanie samego człowieczeństwa (pozbawiając je najcenniejszych wartości lub umniejszając ich znaczenie). Walka ideologii genderowej z różnymi formami dyskryminacji (przede wszystkim z dyskryminacją kobiet) prowadzi również do takiej dyskryminacji poprzez zredukowanie najważniejszych wartości człowieka do kultury. Człowiek staje się jedynie jej bezwolnym wytworem, a nie twórcą, posiadającym swoje niezbywalne i nieredukowalne cechy. Podważając wartość macierzyństwa czy ojcostwa genderyzm wpisuje się w obecne od wieków: mizoginię, mizoandrię czy mizogamię (odpowiednio: niechęć do kobiecości, męskości i małżeństwa).

Skrajnym przykładem nietolerancji i lekceważenia prawdy o człowieku jest wprowadzanie prawa dającego możliwość dowolnego ustanawiania swojej płci przez każdego człowieka. Pozornie ma tu miejsce wolny wybór człowieka, dotyczący jego życia. Decyzja dotycząca zmiany płci, ponieważ dotyczy najczęściej bardzo subtelnych i złożonych kwestii, wymaga jednak długiej i niełatwej analizy stanu fizycznego i psychicznego oraz „sytuacji” społecznej danego człowieka. Często niewłaściwe relacje wychowawcze, interpersonalne i środowiskowe, doprowadzają do niezgodności między różnymi kryteriami określającymi płeć. To, że człowiek źle czuje się w swojej „skórze” albo nie akceptuje swojego życia, bardzo często ma uwarunkowania społeczne. Uważam, że poprawa czy zmiana warunków życia i relacji z innymi ludźmi, może większość tego typu problemów rozwiązać. Wymaga to jednak dużego wysiłku społecznego. Łatwiej iść na skróty przez danie „prawa” człowiekowi do zmiany swojej płci, do eutanazji, aborcji itd.

Dewiacje seksualne są odejściem w zachowaniach seksualnych od kultury seksualnej obowiązującej w danej społeczności. Poprzez obniżenie wymagań kultury, możemy formalnie zmniejszyć liczbę dewiacji. Współcześnie tak właśnie się dzieje. Jednak to przecież dzięki kulturze możemy rozwijać zdrowe i twórcze relacje społeczne. Szczególnie jest to widoczne w przypadku kultury seksualnej, której niski poziom musi doprowadzić do zalewu społeczeństwa różnego rodzaju dewiacjami seksualnymi, nie ma bowiem społecznej zachęty do pracy nad sobą, nad swoimi ułomnościami, słabościami. Ma miejsce natomiast fałszywa tolerancja i akceptacja postaw i zachowań szkodliwych społecznie.

4. MAŁŻEŃSTWO JAKO REALIZACJA PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA

W większości kultur małżeństwo ma szczególną rangę. W Kościele katolickim jest sakramentem, a więc szczególnym miejscem obecności Boga i znakiem Jego miłości. Ma sens jedynie wówczas, gdy jest budowaniem jedności z dwóch odrębnych płci. Dla zdrowia potomków ważne jest poza tym, aby małżonkowie nie byli zbyt do siebie podobni genetycznie. Rozmywanie więc różnic między małżonkami jest szkodliwe z biologicznego, ale również ze społeczno-kulturowego względu, gdyż ogranicza społeczną różnorodność, wysiłek twórczy w budowaniu jedności (małżeńskiej) i tym samym wstrzymuje rozwój społeczny. Do takiego stanu doprowadza ideologia *gender*, gdyż redukując płć do kultury pozbawia tę płć naturalnego i maksymalnego zróżnicowania. Czyni to w imię tolerancji, zacierania różnic, wolności człowieka. Są to jednak jedynie hasła – piękne, ale nierealizowalne przy tych założeniach ideologicznych. Człowiek nie jest bytem abstrakcyjnym, wytworem kultury, efektem jakiejś konstrukcji społecznej – i tak samo jest w przypadku konkretnych realizacji bytu ludzkiego jako kobiety czy mężczyzny⁶. Według Jana Pawła II poznając dzieje małżeństw i pięknej miłości w nich realizowanej, możemy zobaczyć prawdziwe dzieje ludzkości i w ten sposób poznawać prawdę o sobie, drugim człowieku i Bogu⁷.

Sakramentalność związku małżeńskiego pokazuje też, że podobieństwo człowieka do Boga najpełniej jest realizowane, gdy kobieta i mężczyzna budują jedność osobową, stając się małżonkami i rodzicami. Są uzdolnieni do rozpoznawania w sobie człowieczeństwa, do dopełniania się w drugiej osobie, do trwania w nieustannej relacji do drugiego „ja”⁸. Jako „jedność dwojga” we wspólnym człowieczeństwie, odzwierciedlają komunie miłości, którą realizują Osoby Boskie w Trójcy Świętej⁹. Czy może być większe podniesienie godności małżeństwa?

W relacjach małżonków splata się nierozzerwalnie wymiar duchowy i cielesny człowieka. Te wymiary dopełniają się wzajemnie i są w równej mierze drogą do pełni doskonałości człowieka (świętości). Sakrament małżeństwa ukazuje w konsekwencji nieskończoną wartość ludzkiej cielesności. Najważniejsze wydarzenia w dziejach zbawienia dokonują się poprzez ciało i dzięki niemu (wcielenie, zmartwychwstanie). Jak mówi Jan Paweł II, „rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jest «komunia»: *communio personarum*”¹⁰. Ta komunie osób zakłada połączenie najpierw małżonków, którzy tworzą małżeństwo jako jedność osobową, ale też jedność

⁶ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 161.

⁷ Tenże, List do rodzin *Gratissimam sane*, w: *Listy pasterskie*, s. 313.

⁸ Tenże, List apostolski *Mulieris dignitatem*, s. 172.

⁹ Tamże, s. 172.

¹⁰ Tenże, *List do rodzin*, s. 256.

fizyczną i duchową – fundament rodziny i jej wzrostu. I tę prawdę o człowieku, o małżeństwie i rodzinie należy rozjaśnić, pokazać, przypomnieć, aby żadna wartość ludzka nie została zagubiona, pominięta¹¹.

Natomiast ideologia *gender* próbuje wymiar cielesny płci i seksualności zredukować niemal do zera. W konsekwencji i samo małżeństwa ma aspekt zasadniczo kulturowy – „kulturowo” jest zawiązane i „kulturowo” można go rozwiązać.

5. WYCHOWANIE SEKSUALNE A WYCHOWANIE DO PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA

Sygnaty wysyłane do drugiego człowieka, związane z seksualnością, są najbardziej naturalnym rodzajem komunikacji pozawerbalnej, otwierającym zdolności do empatii. Ponadto najpełniej poprzez seksualność kształtuje się poczucie wstydu (mające za zadanie chronić wartości osobowe) oraz poczucie własnej godności. Dlatego w procesie wychowania nie może zabraknąć wychowania seksualnego. Nie chodzi jednak o szkolenie w zakresie technik seksualnych. Tego typu działania oderwane od całokształtu osoby ludzkiej i jej rozwoju, niszczą wartość osobową aktów seksualnych i mogą prowadzić do różnych dewiacji seksualnych. Są wielką szkodą wyrządzoną młodemu, rozwijającemu się człowiekowi. Ponadto świadomość przynależności do własnej płci jest kluczowa dla kształtowania się tożsamości indywidualnej, budowania świadomości własnej wartości (jako przedstawiciela danej grupy) i postawy tolerancji wobec innych (ludzi, grup).

Ponieważ budowanie poczucia własnej godności jest podstawowe w procesie wychowania, przyjrzyjmy się czym jest sama godność i w jaki sposób „pojawia się” w człowieku.

Chciałbym wyróżnić trzy stopnie godności i związane z nimi rodzaje wstydu. Wstyd ma przy tym dwa aspekty: pozytywny i negatywny. Ten pierwszy musi być rozwijany, a drugi oczywiście eliminowany.

A. Godność pierwszego stopnia

Człowiek rozpoznaje swoją godność w oparciu o budowanie poczucia własnej tożsamości: odkrywa swoje talenty, charakterystyczne cechy, słabości, odróżniające go od innych. Zauważa, co może i powinien, a czego nie jest w stanie zrealizować i osiągnąć; oraz, co powinien (a czego nie) czynić. W tym rozwija się poczucie wstydu, chroniące godność człowieka i jego indywidualne walory, wartości. Ten wstyd jest obroną przed utratą indywidualności, wstydzę się, gdy nie jestem sobą, gdy inni próbują mnie wrzucić do „jednego worka” – „jesteś taki, taka jak inni” (w domyśle, nic lepszego). Ten wstyd może jednak przybrać postać patologiczną, gdy ukrywam swoje cechy z lęku przed oceną innych lub gdy pogardzam oceną innych.

¹¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 182-193.

Czego dotyczy wstyd seksualny związany z pierwszym stopniem godności?

Wstydzę się tego, że jestem taki jak inni, że nie jestem godny wyróżnienia, szczególnego potraktowania, że nie mogę zwrócić uwagi osoby przeciwnej płci na dłużej, na stałe, naprawdę, bo nie ma we mnie nic oryginalnego. Może on pobudzić pracę nad sobą, może też przerodzić się w patologię i różne dewiacje, gdy wypieram i fałszuję swoje wartości seksualne, podaję się za kogoś innego, a z czasem sam zaczynam w ten fałszywy obraz wierzyć.

B. Godność drugiego stopnia

Wynika ona z przynależności do różnych wspólnot czy grup społecznych, w tym przede wszystkim do rodziny, do danej płci, szkoły, profesji, regionu, narodu itd. Na tym poziomie godności również rozwija się poczucie wstydu – wynika ono z chęci dorównania do wymagań danej grupy, bycia zgodnym w wyglądzie, zachowaniu itd. ze wzorcami, które w niej obowiązują. Wstydzę się jednak przede wszystkim tego, że moja obecność w danej grupie nic wartościowego nie wnosi, że jestem mało potrzebny, wartościowy, że sam jako człowiek nie jestem wartością dla innych. Znaczy to, że budowanie poczucia godności i wstydu na tym poziomie wiąże się z rozwojem świadomości bycia osobą, a więc kimś, kto rozpoznaje wartości i je realizuje w życiu, potrafi transcendować własne ograniczenia, jak również cechy i potrzeby indywidualne i działać na rzecz wspólnoty. Wstydzę się więc tego, że mogę nie zasłużyć (nie zasługuję) na szacunek grupy i nie dorastam do jej wymagań, do wymagań moralnych (i innych).

Wstyd na tym poziomie pozwala też odkryć i chronić prawdę, że należy mi się szacunek tylko na mocy faktu bycia osobą i że nie mogę być używany i traktowany jak rzecz.

Istotną rolę pełni też emocjonalny związek dziecka z rodzicem i wszelkie tego typu relacje w rodzinie. Dzięki tej emocjonalnej więzi dziecko odkrywa i przeżywa siebie jako szczególną wartość, uczy się właściwego stosunku do samego siebie, nabiera szacunku i poczucia własnej godności. Tylko w takim klimacie możliwy jest prawidłowy rozwój osobowości. Każdy człowiek ma swoje indywidualne, niepowtarzalne potrzeby i tylko przy istniejącej więzi możliwe jest ich rozpoznanie i właściwe pokierowaniem rozwojem dziecka. I tylko w rodzinie dziecko może przeżywać siebie jako kogoś wyjątkowego, niepowtarzalnego. Jest to niezwykle ważne dla całego procesu wychowania, ale szczególnie w zakresie płciowości. W przypadku kształtowania właściwych postaw seksualnych (w duchu miłości, szacunku dla siebie i drugiej płci) rozmowy rodziców z dziećmi są niezastąpione. Niestety, najczęściej rodzice nie realizują tego obowiązku, wyrządzając tym samym dziecku krzywdę, bo skazują je na przypadkową lub techniczną „edukację” w tym zakresie. Tymczasem sfera seksualna jest wpisana w naturę bycia człowiekiem, zatem pomijanie jej w wychowaniu może utrudniać osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Aby pomóc dzieciom w integracji ich seksualności z całą osobowością, należy je uczyć na znaczenie wartości seksualnych i ukazywać wartości związane z płcią – chodzi przede wszystkim o wartość

miłości, małżeństwa oraz rodziny. Przy budowaniu poczucia godności szczególną rolę w odgrywa doświadczana przez dziecko wzajemna więź (miłość) między jego rodzicami. Stanowi ona czynnik ważniejszy niż sama więź (miłość) w relacji rodzice – dzieci. Uczy bowiem jak w relacjach równych sobie ludzi zachować swoją wartość, przy równoczesnym służeniu drugiemu. A przede wszystkim pokazuje możliwość trwałości i autentyczności takiej relacji, nie ograniczonej wyłącznie koniunkturalnie do wybranej sytuacji.

Jak w tym przypadku wygląda wstyd seksualny?

Dotyczy on tego, że nie jestem taki jak inni, że odbiegam od normy, że moje cechy seksualne dominują nad innymi, że nie jestem osobą zintegrowaną (w sobie i z innymi). Ten wstyd poprzez dobrze prowadzony proces wychowawczy będzie prowadził do integrowania (z zachowaniem właściwych proporcji) wartości seksualnych z innymi cechami i wartościami osobowości i społecznymi. W patologicznym wydaniu może jednak zrodzić pogardę dla wartości seksualnych (własnych i innych) i tym samym doprowadzić do umniejszenia ich wartości. Jedną z metod umniejszania wartości seksualnych, które we mnie dominują i nad którymi nie potrafię panować, jest używanie wulgaryzmów (pornografii) na ich oznaczenie (ujęcie) lub pogarda dla płci przeciwnej. Właściwie ukształtowana wstydlivość wyraża się w umiejętności patrzenia z podziwem i szacunkiem na piękno ludzkiego ciała oraz w umiejętności rezygnacji z oglądania ciała ludzkiego ukazanego w sposób wulgarny lub pornograficzny.

C. Godność trzeciego stopnia

Związana jest ze świadomością wielkości człowieka jako takiego, fascynacją wytworami kulturowymi i technicznymi człowieka (dzieła sztuki, nauki, wynalazki). W tym przypadku wstyd daje mi możliwość osiągnięcia poziomu autentycznego człowieczeństwa, pozwala rozpoznać własne powołanie, zrealizować się w życiu, zrobić coś wartościowego, dobrego dla innych. Przeradzając się jednak w swoją patologiczną wersję wytwarza we mnie postawę konsumpcyjną i snobistyczną (dowodzę, że osiągnąłem najwyższy poziom człowieczeństwa, bo posiadam najlepsze wytwory myśli ludzkiej).

W przypadku seksualności wstydzę się tego, że jako mężczyzna lub kobieta nie dorastam do wielkości człowieka, że moja seksualność mnie poniża, obdiera z człowieczeństwa. Pojawia się świadomość, że przez to, że jestem mężczyzną (kobietą) nie mogę osiągnąć pełni człowieczeństwa. Może to rodzić pozytywne pragnienie pełnego zintegrowania swojej seksualności z osobowością (przez intensywną twórczość), może jednak prowadzić też do destrukcyjnego „odcięcia się” od seksualności i budowania aseksualnej lub nieokreślonej seksualnie osobowości¹².

Obserwując współczesne życie społeczne, możemy zaobserwować zjawiska, będące efektem realizacji w procesie wychowania patologicznych form wstydu

¹² Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 156-172.

lub po prostu różnych form bezwstydu. Wydaje się, jakby coraz bardziej zanikała kultura seksualna. Im więcej mówi się o kulturowym wymiarze seksualności i samą płć próbuje sprowadzić do pojęcia „płci kulturowej” (*gender*), tym mniej mamy kultury seksualnej:

Kolejnym zagrożeniem w kształtowaniu zdrowej seksualności w procesie wychowania jest postawa manichejska. Wyraża się ona:

a) w przeciwstawianiu seksualności postawie miłości. W autentycznym współżyciu dobro jednej i drugiej osoby splatają się ze sobą w sposób nierozdzielny (jak w prawdziwej miłości). Takie współżycie rozwija miłość, a z drugiej strony autentyczna miłość domaga się jej okazywania w różnych formach i wymiarach (również cielesnym);

b) w ograniczeniu celu współżycia małżeńskiego do prokreacji lub uznaniu, że budowanie więzi i miłości między małżonkami jest tylko dodatkowym celem aktu małżeńskiego. Natomiast okazywanie miłości i budowanie autentycznej więzi jest celem podstawowym. Prokreacja, płodność małżonków (i to nie tylko w sferze czysto biologicznej) jest naturalną konsekwencją jedności i miłości małżeńskiej. W sytuacji braku miłości i jedności nie powinno w ogóle dojść do prokreacji. Byłaby ona wtedy czymś złym, bo nie zapewniałaby dziecku odpowiednich warunków do życia i wzrostu. Taka sytuacja wiązałaby się z krzywdą, którą już od początku rodzice wyrządzałyby dziecku. Płodność (biologiczna) i prokreacja nie jest dobrem sama w sobie, nie można jej bowiem oddzielać od miłości i płodności duchowej;

c) w oddzielaniu dobra poszczególnych osób w rodzinie od dobra małżeństwa i rodziny;

d) w przeciwstawianiu miłości duchowej miłości cielesnej (uznawanie jednej za dobrą, a drugą za złą, a przynajmniej podejrzaną);

e) w założeniu, że seksualność pojawia się dopiero w okresie dojrzewania, natomiast we wcześniejszym okresie dziecko jest całkowicie aseksualne. Trzeba jednak założyć, że seksualność jest związana z człowiekiem od początku jego istnienia aż do śmierci, i że jest częścią ludzkiej natury. Oczywiście w okresie dojrzewania wzrasta zainteresowanie sprawami płci, czasami nawet gwałtownie, jednak nie jest to zmiana jakościowa natury człowieka. Seksualność rozwija się od początku życia człowieka, w jego relacjach z innymi osobami.

Podstawowym wyzwaniem dla edukacji (seksualnej), poza kształtowaniem właściwego przeżywania wstydu, jest przewyciężanie postawy manichejskiej. Ten element jest zresztą kluczowy w całym procesie edukacyjnym. Wszelkie postawy wrogich podziałów między ludźmi biorą się głównie z manichejskiego podziału na dobrą duszę i złe ciało – w tym podziale zawiera się bowiem odrzucenie prawdy o Bogu, który jest Stwórcą całego świata i wszystkich jego wymiarów. Również najpełniej, poprzez budowanie szacunku do drugiej płci, możliwe jest budowanie szacunku do drugiego człowieka i jego inności w innych obszarach relacji interpersonalnych.

SUMMARY

Sexuality and sex. Upbringing to the plenitude of humanity

The work has been placed in the contemporary debate on the role of sexuality in the education and whole culture. It shows that the issue of sexuality is the key in researching of the most important problem of contemporary philosophy – “the problem of human being”. Sexuality, as a determinant of human nature, becomes a necessary element in growing up to the plenitude of humanity. But sex is understood as a way of sexuality realization. Sexuality is a property (a value) of the whole human person and therefore any reductions of the human sex to the biological (naturalism) or cultural realm (genderism) are a degeneration and degradation of the human being. The task of education is to show the spiritual dimension of sexuality and, based on this dimension, to integrate other dimensions of human nature and make sexuality a factor of human development. I show that only marriage can be a way to fully human perfection by building the unity of two different sexes and combine spiritual and carnal dimension of man. I use at work the fenomenological method and apply personalistic and philosophy of dialogue categories. The Karol Wojtyła – John Paul II works on love and sexuality are the basis for the analysis and the arguments in the paper used.

Keywords: human sexuality, sex, gender ideology, marriage, human dignity, sexual shame, upbringing, Manichaeism in education

Słowa kluczowe: ludzka seksualność, płeć, ideologia genderowa, małżeństwo, ludzka godność, wstyd seksualny, wychowanie, manicheizm w edukacji

KOBIECOŚĆ W KONTEKŚCIE MĘSKIEJ IDEALIZACJI I ANTY-KOBIECEJ CYWILIZACJI. SPÓR O TOŻSAMOŚĆ KOBIETY W ANTROPOLOGIACH FILOZOFICZNYCH I RELIGIJNYCH

1. WPROWADZENIE

1.1. Filozoficzna refleksja nad naturą (istotą) kobiecości oraz miejscem i rolą kobiety w życiu społecznym należy do zagadnień budzących ożywiony emocjonalny odzew. Łatwo zagubić stosowny, intelektualny dystans do tematu, który angażuje – i to w swoisty sposób – uczestników dysputy. Posiadają oni bowiem swą płć i nie uwalniają się od niej na czas rozważań¹. Idealnego, czyli „bezpłciowego”, punktu widzenia nie ma. Chociaż płć niejako „uprzedza” spojrzenie i określa przed-sądy, to powinno się krytycznie rozpatrywać własne „uprzedzenia” i przed-sądy. Nie ma innej drogi rozważań. Nie ma możliwości pójścia drogą oczyszczoną z uwarunkowań własnej płci; takie usiłowania są projektowaniem utopijnej wizji ludzkiego świata².

1.2. Współcześnie – jak stwierdza się to w dociekaniach antropologicznych – zacierają się aksjologicznie (etycznie i estetycznie) doniosłe różnice między kobietą z przysługującymi jej atrybutami a resztą otaczającego ją świata.

W rozważaniach *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw* – wygłoszonych w 1927 r. – Max Scheler (1874–1928)³, jeden z wybitnych filozofów

¹ Według „hermeneutyki podejrzeń” – w tym przypadku głównie feministycznej „hermeneutyki podejrzeń” – podjęcie tematu „kobieta” czyni z tych, którzy go podejmują stronników (apologetów) danych idei i dzieje się tak z fundamentalnego powodu, jakim jest reprezentowana przez nich płć, której uwarunkowania – będące podejrzanymi w tej sprawie – zasadniczo determinują ich wywód.

² O niebezpieczeństwie projektowania i urzeczywistniania utopii w życiu społecznym zob. m.in.: K. Popper, *Utopia i przemoc*, tłum. T. Szawiel, Znak 1978, nr 1; B. Baczek, *Utopia*, w: tenże: *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1994; I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, tłum. M. Tański, w: *Dwie koncepcje wolności*, wybór i oprac. J. Jedlicki, Warszawa 1991; L. Kołakowski, *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*, w: tenże: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.

³ M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, tłum. S. Czernik, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. i wstęp S. Czernik i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 191-237.

XX wieku, zastanawiał się nad możliwościami i zagrożeniami, które niesie z sobą dążność do zaniku przeciwieństw. Przestrzegał przed powstaniem „człowieka uniwersalnego w sensie absolutnym” i łączył „zacieranie się przeciwieństw (*Ausgleich*)” ze wzrostem „różnicowania indywiduum duchowego”, jakim jest człowiek. Przy rozpatrywaniu zacierania się przeciwieństw pomiędzy pierwiastkiem żeńskim i męskim uznaje on, że proces ten słusznie przewyżcza męską jednostronność dominującą w kulturze Zachodu, ale zarazem dostrzega poważne niebezpieczeństwa tych przemian: „Ów ruch zmierzający do [nadania kobiecości] nowej wagi i uwielbienia pierwiastka kobiecego o charakterze nawiązującym bardziej do hetery aniżeli do Demeter, do zrównania płci pod względem wartości – mówiąc: do wyobrażeń «matriarchalnych» powiedziałyby się zbyt wiele – owocować może przerostami wszelkiego rodzaju”⁴. Jednak mimo to, ruch ten pozwoli przewyżczyć jednostronność i przesadne uduchowienie człowieka formowanego przede wszystkim według wartości o męskiej proveniencji. Scheler ma nadzieję, że znajdą się elity, które pokierują „na właściwe tory przyszły proces zacierania się przeciwieństw” i będą kształtować człowieka względnie uniwersalnego.

Sytuację wzmożonego ujednolicania form ludzkiej egzystencji z końcem XX wieku i postępującego zaniku różnic stanowiących o czytelności świata wartości konstatuje Leszek Kołakowski:

„Żyjemy w świecie, w którym wszystkie formy i wszystkie odróżnienia odziedziczone wystawione są na gwałtowne ataki w imię ideału totalnej jednorodności, przy użyciu równań, stosownie do których każda różnica jest hierarchią, a każda hierarchia jest opresją [...]. Mamy często wrażenie, jakby wszystkie znaki i słowa, które budowały naszą podstawową siatkę pojęciową i udostępniały nam system rudymenarnych odróżnień, waliły się na naszych oczach; jak gdyby wszystkie bariery między opozycyjnie uzupełniającymi się pojęciami zacierały się z dnia na dzień”⁵.

Rozpadowi ulegają klasyczne obrazy i modele różnic, zwłaszcza te wsparte mądrością ludową i przekazywanym doświadczeniem życiowym. Bywa, że wśród mgławicy zjawisk trudno dostrzec kobiecy urok, że wątpliwym staje się wyróżnienie kobiety spośród zagarniającej ją totalności świata. Zanikają różnice między kobietą a mężczyzną; ich zachowania i obowiązki przejmują druga płeć, która upatruje w tym powiększenie obszaru wolności. Zanika różnica między postawą podlotka a niewiastami pozorującymi młodzieżowy styl bycia. Zatarcie różnic postulowane w niektórych ideologiach staje się faktem. Jedni w tej sytuacji widzą stan pożądaný, a inni – groźną siłę destrukcyjną, zacierającą przejrzystość ludzkiego świata⁶.

⁴ Tamże, s. 217.

⁵ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 148.

⁶ Manifestowanie się znaczeń jest możliwe dzięki zachodzeniu różnic między zjawiskami. Im mniej różnic, tym bardziej zjawiska stają się ujednolicone, czy wręcz grozi im, jak powiada się potocznie, że będą czymś „co nie ma znaczenia”, czymś z czego „równie dobrze” można zrezygnować,

Wobec tendencji do zacierania różnic w ubiorze kobiet niezależnie od ich wieku zdecydowany sprzeciw zgłasza m.in. wybitny malarz i myśliciel religijny, Jerzy Nowosielski (1923–2011). Na ciało kobiety i na jej ubiór spogląda on w perspektywie tradycji, wizji ciała z bizantyńskiej ikony i idei ciała zbawionego, a zarazem okiem wrażliwego, współczesnego artysty: „kobiety starsze w naszej cywilizacji nie mają się w co ubrać. Wyglądają jak pokraki, [...] starają się wtłoczyć w stroje, przeznaczone dla [...] dziewcząt. Stroje te uwypuklają tylko [...] hańbę ciała starzejącego się, zdeformowanego. Stara Hinduska czy stara Cyganka wie, jak się ma ubrać i do końca życia chodzi godnie i dostojnie odziana, [...] jej strój ma w sobie coś sakralnego. Natomiast stroje damskie naszych czasów zawierają w sobie wszeteczeństwo seksualne, nic więcej. Może jest w tym coś estetycznego, ale jest to przede wszystkim grzeszne [...]. Może nawet jest w harmonii z powabem grzechu u młodej dziewczyny, jednak z chwilą gdy się to nakłada na ciało zdeformowane i stare, to staje się czymś śmiesznym i żalonym. Tak wygląda degeneracja stroju kobiecego w naszym stuleciu”⁷. Odpowiednio dobrany strój ukazywał zanurzenie człowieka w sacrum i podnosił jego godność, natomiast dzisiejsza moda damska nabrała „wręcz charakteru perwersyjnego”, jest przeznaczona wyłącznie dla młodej dziewczyny i służy podkreślaniu jej urody. W kulturach tradycyjnych uznawano zróżnicowanie kobiecego ciała, poszukiwano odpowiedniego stroju, aby zmanifestować godność mimo zmieniających się kształtów i upływu lat. Dzisiaj, jak podkreśla to także Nowosielski, ciała kobiet chce się zatrzymać w tym okresie, w którym jest w nich obecny „powab grzechu”; zredukowano więc ciało kobiece do jednego wzorca zgrabnej dziewczyny.

1.3. Uwzględniając zjawisko postępującego zacierania się różnic warto przytoczyć niektóre z węzłowych punktów tradycyjnego ujęcia kobiecego natury:

1.3.1. W tradycyjnym ujęciu kobieta jest przede wszystkim związana z domem jako ze szczególnie nasyconym wartościami obszarem świata. W starożytnej grece „wolna kobieta” to kobieta zamężna i mająca swój dom. Sfera publiczna, mimo swej intensywności, nie sięga tej rzeczywistości, którą daje dom⁸. Dom musi być wolny od pozorów i złudzeń, które żywi się i rozwija w życiu publicznym. W sferze prywatnej dom zapewnia konkretność życia, poczucie jego realności i prawdziwej bliskości drugiego człowieka. Dobra domu są nieosiągalne

lub zastąpić inną rzeczą. Redukcja różnic prowadzi do destrukcji znaczeń i semiotycznego zamierzania świata ludzkich wartości.

⁷ Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 168; zob. też rozdziały tej książki: *Szata stwarza i chroni człowieka oraz Jeszcze o pięknie ciała kobiecego i szatach liturgicznych*.

⁸ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1993, s. 222 i nn.; por. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa 1991.

poza nim, on stanowi ich właściwe środowisko i dóbr tych nie można traktować wymiennie z tym, co osiąga się w zewnętrznym świecie.

1.3.2. Kobieta wiąże w sobie dwie sytuacje: zaradności życiowej (zabiegania o elementarne sprawy, codziennie wymagające podjęcia) i zarazem heroizmu, który wydaje się wydarzać wyjątkowo, a często należy do kobiecej codzienności. Dwoistość kobiecego zaangażowania – niezauważalną obecność zespoloną z trwałością i odwagą – wyraża biblijna formuła „rodzenia w bólach”.

1.3.3. Bez obecności kobiety obszar domu nie sposób sobie wyobrazić, traci swą wyrazistość. Tym samym kobieta stawia wysokie wymagania mężczyźnie, od których spełniania z pewnością wolałby się on uwolnić i szukać możliwości ucieczki⁹. Kobieta wiąże mężczyznę z domem; zadaje mu jako podstawowy obowiązek dom i powierza samą siebie. Mężczyzna musi sprostać trudnym i aksjologicznie uprawnionym wymaganiom kobiety jako pani domu. Miętkość kobiety powinna być zabezpieczana ramą twardości, jaką wnosi mężczyzna¹⁰; na nim kobieta może się oprzeć, to on ma obowiązek gwarantować podstawę dla manifestowania się jej swoistych wartości.

1.3.4. Godność kobiecego ciała ma szczególne znaczenie. Jest ono czymś bardziej osobistym niż ciało mężczyzny, które może być i bywa usankcjonowanie wystawiane na trud pracy bądź walki. Ciało kobiety współstanowi o jej niepowtarzalności; w nim manifestuje się jej istnienie, w szczególności jej istnienie dla mężczyzny. Mężczyzna broni czci jej ciała, gdyż zna zagarniającą siłę męskiego wzroku; zna wartość cielesnych uciech i moc pożądania, które rozognione przekracza wszelkie granice, aby osiągnąć spełnienie. Obrona czci pozwala kobiecie być bezpieczną, skutecznie chronioną przed zaborczością świata. Co więcej, uznaje się ją za „depozytariuszkę honoru” męża i rodu. Żywi się przeświadczenie, iż urazić („urazić samym spojrzeniem”) honor matki i żony, to zarazem skalać honor całego domu. Przykładem są obyczaje obecne w tradycyjnej kulturze krajów śródziemnomorskich. Zwraca się uwagę, że „podział pracy zastrzegający dla mężczyzn zasadniczą część robót na roli, a dla kobiet całość zajęć domowych, wystarczyłby [...] dla uzasadnienia [...] obecności tych ostatnich w domu. [...] Kultura czyni z tej [...] obecności kobiet obowiązek i zmienia jej sens. [...] Płodność kobiety czyni z niej instrument ciągłości rodziny, a zatem depozytariuszkę męskiego honoru, który można urazić nawet spojrzeniem. Ta płodność daje mężczyznom trwałe prawo pilnowania, izolowania i karania kobiet; prawo – a nawet obowiązek – życia i śmierci w stosunku do niej, uznawane, ba, nakładane przez obyczaj na męża, ojca lub braci”¹¹. Taka postawa – w rygorystycznym i skrajnym

⁹ Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

¹⁰ Zob. C. Levi-Strauss, *Rodzina*, tłum. M. Kolankiewicz, w: tenże, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993; tenże, *Etnolog wobec kondycji ludzkiej*, tłum. W. Grajewski, w: tamże.

¹¹ M. Aymard, *Przestrzenie*, w: *Morze Śródziemne – Przestrzeń i tradycja. Ludzie i dziedzictwo*, red. F. Braudel, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa i inni. Warszawa 1994; zob. tamże, P. Solina, *Rodzina*; por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór M. Czerwiński,

jej praktykowaniu – może prowadzić do czynów zbrodniczych, które – jak się mniema – mają bronić skalanego honoru.

1.3.5. Z obecnością kobiety wiąże się osobliwa estetyka domu. Kobieta wnosi do niego powab, czar i piękno. Ona tworzy niepowtarzalność jego fizycznego i duchowego wnętrza. Kobieta, jak ukazuje to poezja i myśl mądrościowa, jest pięknem w domu; powiada się, że dom opromienia prawdziwie piękna kobieta i blask jej cnót.

1.4. Rozważania dotyczyć będą – w swej pierwszej części – dociekań nad obrazem kobiety u Józefa Tischnera i Paula Evdokimova (którzy dyskutują m.in. o wizji kobiecości u Sorena Kierkegaarda). Następnie analizy skupione będą na myśli filozoficznej i religijnej, którą przedstawili Max Scheler, Jose Ortega y Gasset, Emmanuel Levinas i Karol Wojtyła (Jan Paweł II). Myśliciele ci w ich antropologicznych koncepcjach w pewnym zakresie akceptują wypracowane w kulturze europejskiej rozumienie kobiecości, choć zarazem z niektórymi elementami tradycji, jak też ze współczesnymi im nurtami ideowymi, podejmują spór o tożsamość kobiety.

2. KOBIECOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ KOBIETY A ŚWIATŁO I MĘSKA IDEALIZACJA KOBIECOŚCI

2.1. Znaczeniowo nośna i intrygująca jest rola światła w obrazie kobiety i w refleksji nad kobiecością. Symbolika światła – symbolika kobiety jawiącej się w świetle i jako światło – otwiera możliwość wielu interpretacji, ale może też być pułapką zamykającą refleksję, gdy uwodzicielska moc światła przesłoni inne, istotne aspekty kobiecości, czy wręcz zafałszuje jej obraz, sugerując stany dalekie od rzeczywistości. Światło odsyła do źródła, wyłania się z niego, tocząc spór ze swą opozycją: ciemnością. Światło w tej grze różnicuje świat, pojawia się jasność, cień, blask i mroczność. Światło ukazuje i formuje świat. Uchodzi za rzeczywistość nadrzędną względem skończonego istnienia; światło – w rozumieniu metafizycznym – użycza światu istnienia, gdyż wykazuje wyższy stopień rzeczywistości. Światło umożliwia widzenie, choć pozostając jakby niewidoczne. Ze względu na kondycję człowieka (niedoskonałość zmysłów) konieczne jest cieniowanie siły światła i rozświetlanie obszarów ogarniętych ciemnościami. Gdy światło samo eksponuje swą obecność, to albo utrudnia jasność widzenia, albo jest pożądanym przedmiotem estetycznego podziwu; światło posiada bowiem estetyczny wymiar, budzi podziw¹².

tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993; tenże, *Świat, miasto, dom*, w: tenże: *Okultyzm, czary, mody kulturowe*, tłum. I. Kania, Kraków 1992; zob. D. Benedyktynowicz, Z. Benedyktynowicz, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992.

¹² S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji. Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1988, s.186 i nn.; V. Lossky, „Mrok” i Światłość w poznaniu Boga,

Powieść *Anna Karenina* zawiera scenę, w której Lewin czuje, że w postaci Kitty zaświeciło mu słońce:

„Zdawało się, że nie było nic szczególnego ani w jej stroju, ani w postawie, Lewin wszakże rozpoznał ją w tym tłumie z taką łatwością, jak poznaje się róże pośród pokrzyw... Oświeciła wszystko. Była uśmiechem, który opromieniał wszystko dookoła. [...] Zszedł na dół starając się nie patrzeć na nią zbyt długo, jak nie patrzy się na słońce. Ale nawet nie patrząc na nią, widział ją jak widzi się słońce. Nie tracił jej z oczu ani na sekundę, chociaż wcale na nią nie patrzył. I naraz poczuł, że słońce się do niego zbliża”¹³.

Światło Kitty ustanawia dla niego na nowo świat, widzi on go w innym świetle, w którym nie łatwo się poruszać, gdyż zatracono wymiary rzeczywistości, dając poczucie stabilności; żyje olśniony słońcem odbierającym władzę oczom.

2.2. Scenę, w której Kitty jawi się jako światło rozważa w *Filozofii dramatu* Józef Tischner (1931–2000), w części noszącej tytuł *Błądzenie w żywiole piękna*; w której ujmuje piękno, jako „światło i usprawiedliwienie”. Kobiecte światło przenika do wnętrza człowieka i odsłania dotąd skryte zjawiska, pozwala się im zmanifestować i zmienia hierarchię wartości w świecie otaczającym człowieka. W *Filozofii dramatu* przytoczony jest też fragment z *Dziennika uwodziciela* Kierkegaarda, opisujący spotkanie Johanna z Kordelią: „Jakiś uroczysty blask nas otacza, łagodne światło poranka. Ona nic nie mówi. Mój wzrok prześlizguje się po niej, bez pożądania, to byłoby przecież bezczelne. Ona dziwi się w sobie, zmienia się w sobie. Moja istota zlewa się z jej istotą”. Tischner uwydatnia autorefleksyjność *Dziennika uwodziciela*: „Światło wydobywa na jaw nieuchwytny w innych sytuacjach zwrot człowieka ku samemu sobie odczuwany jako zdziwienie sobą, ku nieznanemu przedtem bogactwu, którego istnienie uświadamia człowiekowi inny człowiek”. Tischner rozwija refleksję nad obrazem „kobiety w świetle”: „Dla Lewina świat oświecony obecnością Kitty jest [...] światem doniosłym, [...], niemal świętym. Podobnie u Kierkegaarda. Johannes widzi [...] to, co jest cenne [...] Światło opromienia i wydobywa z mroku to, co w danym momencie jest najcenniejsze: że inny jest takim jakim jest, dzięki mnie, więc ceną owego zdziwienia winna być jakaś wdzięczność”¹⁴. W ten sposób symbolicznie

tłum. H. Paprocki, W drodze, nr 10 (50) 1977, s. 34-43; zob. też: G.W.F. Hegel, *Estetyka*, t. II, tłum. J. Grabowski, A. Landman, opr. A. Landman, Warszawa 1966, s. 76 i nn.

¹³ Cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 92 i nn. Tischner pisze dalej: „Drugi człowiek ukazuje się nam jako źródło światła, [...] otaczające go rzeczy świecą jego światłem. Ale światło promieniuje nie tylko na zewnątrz człowieka, lecz również do jego wnętrza, odsłaniając tam niewidzialne [...] doznania” (s. 95).

¹⁴ Tamże, s. 94. Obraz „kobiety w świetle” komplikuje sprawę, wprowadza dodatkowe wątki. W *Filozofii dramatu* uwydatnia się autorefleksyjny charakter spojrzenia z *Dziennika uwodziciela*: „Światło wydobywa na jaw nieuchwytny w innych sytuacjach zwrot człowieka ku samemu sobie odczuwany jako zdziwienie sobą, ku nieznanemu przedtem bogactwu, którego istnienie uświadamia człowiekowi inny człowiek” (tamże).

postrzegane światło „zawiera symbolikę ofiary. Aby zobaczyć prawdziwy ład rzeczy, trzeba mieć udział w świetle, lecz by mieć udział w świetle, trzeba coś z siebie poświęcić”¹⁵.

Obrazy kobiety zespolonej ze światłem ujawniają – wedle Tischnera – widzenie odsłaniające hierarchię wartości. Światło porządkuje świat, według tego, co ukazuje się jako najistotniejsze, w czym należy szukać spełnienia i zarazem co rozwija przeżycia wewnętrzne oparte jednakże na ulotnych znaczeniach. Kobieta widziana w świetle wymaga poświęcenia, gdyż może odsłaniać doniosłą prawdę, ale może to być jeno pozór. Obcuje z kobietą widzianą w świetle i jako światło należy zrezygnować z obrazu świata, do którego zdołano się przyzwyczaić i trzeba zgodzić się na niewiadome, które niesie nowe światło. Światło kobiety zmieniając całość świata, jawi się jako piękno usprawiedliwiające istnienie. Usprawiedliwia to, co ogarnęło, choć ten kto jest oczarowany kobietą w świetle staje się bliski przekroczenia granic realności, zmierza w kierunku pochłonięcia przez grę pozorów, w stronę zapomnienia o innych racjach istnienia. Człowiek oczarowany przez piękno jest brany przez nie w posiadanie. Od tego piękna można oszaleć. Tischner pyta: „Gdzie znajduje się ów moment okrucieństwa w przeżywaniu piękna, które przyprawia oczarowanych o szaleństwo?”¹⁶. Piękno i światło nakazuje zachować stosowny dystans wobec kobiety, wzbudza cześć, prowadzi zapatrzonego mężczyznę do zachwyty cielesnym i duchowym pięknem. Przenosi myśl o kobiecie z poziomu namacalnej bezpośredniości na poziom rozmyślającego zapatrzenia. Światło wokół kobiety i z niej się wyjawiające daje kobiecie wolną przestrzeń, którą ona może rozporządzać. W tym świetle można ocalić siebie albo ginać.

2.3. Gdy światło odgrywa tak istotną rolę w obrazie kobiety, zachodzi podejrzenie o sprowadzenie bogactwa kobiecości do wyłącznie estetycznego jej przeżywania. Czy nie jest to „estetyczna redukcja” kobiety? Czy nie pozbawia się jej konkretności i integralności, nadmiernie eksponując jej świetlny aspekt? Czy z jednej strony nie występuje światło i piękno, a z drugiej pozostają realne uwarunkowania życia, dalekie od wyłącznego przejawiania światła i piękna, których światło – sycące się sobą i grające swym blaskiem – nie potrzebuje?

2.4. Proponuję zwrócić uwagę na myśli zawarte w książce *Kobieta i zbawienie świata*¹⁷. Książka ta ukazała się w 1958 r., a jej autorem jest Paul Evdokimov (1901–1970), działający we Francji od 1920 r. rosyjski teolog prawosławny i myśliciel religijny, profesor Instytutu Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu. W książce *Kobieta i zbawienie świata* Evdokimov tropi historyczne konkretyzacje męskiej idealizacji kobiecości, uważając, że są one niebezpieczne

¹⁵ Tamże, s. 95.

¹⁶ Tamże, s. 103.

¹⁷ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991.

dla rzeczywistej egzystencji kobiety. Dawne idealizujące wizje kobiecości wiąże on z konsumpcyjnym spojrzeniem na kobietę dominującym w XX wieku, które poddaje krytyce.

Rozpatrując źródła męskiej idealizacji kobiecości, Evdokimov wskazuje obraz kobiety w średniowiecznej poezji trubadurów, którzy etos rycerski przenieśli na miłosny związek mężczyzny z kobietą, czyniąc swoistą religię ze czci dla kobiety. Niebezpieczna idealizacja obrazu kobiety miała się też dokonać w kobiecych wyobrażeniach z poezji Dantego: „opiewa się czystość jako światłość świata. Namiętność wynosi się na wyżyny ideału, gdzie uwielbienie dla kobiety miesza się z kultem Dziewicy. W tym kręgu ezoterycznej mistyki, Mądrość Boża – Sofia – często pojawia się pod postacią wiecznej kobiecości. Goethe powie później: «wieczna kobiecość pociąga nas wzwyż»”¹⁸. Taka idealizacja kobiecości występuje: u katarów, w poezji dworskiej, w zestawianiu wizerunku Najświętszej Panny z obrazem pięknej damy, w grach miłosnych XVII i XVIII wieku. Evdokimov wykazuje niebezpieczeństwa wiążące się z realizacją męskiej idealizacji kobiecości: „Kierując aspiracje aż tak wysoko łatwo popaść w czystą abstrakcję – kobieta jako żywa istota gubi się w oderwanych od rzeczywistości, ezoterycznych konstrukcjach”. Śledząc dzieje idealizacyjnego widzenia kobiecości, Evdokimov dochodzi do poezji romantyzmu i filozofii Kierkegaarda. Stwierdza, że dokonuje się podmiana skrajnych sposobów męskiego patrzenia na kobiecość: „«Wrota piekielne» ascetów przekształciły się w «bramę niebieską» romantyków, umiejscowioną w sferze czystej duchowości, zamienioną w czystą ideę”¹⁹. Spoglądanie na kobietę jako na «bramę niebieską» sprowadza kobiecość wyłącznie do zaspakajania męskiej potrzeby transcendencji.

2.5. W wytworzonej przez siebie czystej idei kobiecości mężczyzna znajdował ujście – jak stwierdza Evdokimov – dla „swej potrzeby transcendencji, lecz transcendując siebie, transcendował także kobietę – istotę żywą – i odrzucał wszelką prawdziwą wzajemność”. U Kierkegaarda rola kobiety w życiu mężczyzny jest zredukowana tylko do „obudzenia w nim życia wewnętrznego, a następnie zniknięcia, najlepiej na zawsze”. Kobieta staje się zjawiskiem chwili, tylko przez moment coś wnosi, pobudza – i tylko wtedy ma znaczenie, po upływie tej chwili obecność kobiety traci swój sens i staje się ona zbędna: już nie ma w niej światła, już nic mężczyźnie nie daje.

W wizji „światlanej czystości kobiecej” mimo pozornej apoteozy kobiecości, konkretna kobieta jest pozbawiona jej osobowej wolności, a pozorny dialog mężczyzny z kobietą jest tylko jego wewnętrznym monologiem z wyobrażaną przez niego kobiecością. Dla realnej kobiety nie ma konkretnego miejsca w męskim obrazie świata stwarzającym pozory pełnego ukierunkowania na kobietę. Evdokimov krytycznie ocenia takie męskie zapatrywania na kobiecość: „Kobieta

¹⁸ Tamże, s. 188.

¹⁹ Tamże, s. 189.

staje się całym światem dla mężczyzny w chwili, gdy mu służy jako wypełnienie upragnionej wizji, aby zaraz potem, spełniwszy swoją rolę stać się niczym”²⁰. Evdokimov nie godzi się na sprowadzanie kobiety do elementu męskiej samoafirmacji. Kończąc wywód Evdokimov wzmacnia go – jako bizantyński teolog – argumentem św. Pawła: „u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny” (1 Kor 11,11). Evdokimov broni prawa kobiet do ich konkretności, także w przedstawiających je obrazach. Stwierdza, że wizja „światlanej czystości kobiecej”, która nie uwzględnia realności kobiecego życia, stanowi tylko historię mężczyzn, a nie kobiet.

3. SPÓR O TOŻSAMOŚĆ *KOBIECEJ* KOBIETY W OBLCZU ANTY-KOBIECEJ I SUPERMĘSKIEJ CYWILIZACJI

3.1. W filozoficznej refleksji nad kobiecością znaczące miejsce zajmują przeświadczenia, które przedstawił Max Scheler w studium o *Istocie i formach sympatii*. Scheler sądzi, że nowoczesne społeczeństwo jest nastawione zdecydowanie anty-kobieco²¹. Wykazuje on, że w obowiązujących ideach i praktyce faktycznie zapomina się o istnieniu kobiety i niszczy jej swoiste więzy ze światem. Kobieta sytuuje się poza dominującym horyzontem idei, a w praktyce nie ceni się swoich kobiecych zdolności i wartości. Nie zezwala się być kobiecie w jedności ze światem codziennego życia. Zmierza się natomiast do dóbr przynoszących korzyść i przyjemność, redukując obecność i rolę kobiety do kategorii tych dóbr, choć taka postawa nie zaspokaja podstawowych ludzkich pragnień.

3.2. Nieuwzględnianie wartości innych niż użycie i przyjemność, Scheler nazywa „okropną bezmyślnością”, skutkującą anty-kobiecy nastawieniem: „Pod koła skostniałej cywilizacji zorientowanej na korzyść musiała się dostać kobieta (szczególnie «kobieca kobieta») oraz dziecko (szczególnie «dziecinne dziecko»), tzn. istoty, które przez odczucie jedności najbardziej jeszcze wiążą *homo sapiens* z naturą”²². Dominację męskiego nastawienia Scheler poddaje krytyce: „Kobieta istnieje nie tylko dla supermęskiej cywilizacji rozumu, jako służebnica przygotowująca arbitralną aktywność męskiej natury z jej skłonnością do przeceniania osiągnięć, lecz z uwagi na siłę odczucia jedności, która jest jej daleko bardziej właściwa aniżeli jej funkcja biologiczna, a to dzięki wrodzonemu instynktowi macierzyńskiemu określającemu naturalne «prawo» do dziecka – ma własną samoistną i czystą wartość bytową”²³. Według Schelera kobieta wyróżnia się siłą odczucia jedności, mającą nie tylko biologiczny, lecz też duchowy charakter i pozwalającą przezwyciężyć jednostronność męskiej aktywności. W kontekście

²⁰ Tamże.

²¹ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 172 nn.

²² Tamże, s. 172.

²³ Tamże, s. 173.

istnienia kobiety – kobiecej kobiety – męskie osiągnięcia jawią się jako podrzędne względem dokonań kobiety. Jednak cywilizacja nastawiona na przyjemność nie chce dostrzec kobiecych wartości, a kobietę sprowadza się do przedmiotu użycia. Scheler – kontrastując swój obraz kobiety z obecną mentalnością – spogląda na kobietę jako na osobę mogącą prawdziwie służyć kulturze i religii, poświęcającą możliwość realizowania jej wartości życiowych, ale tylko jeśli ona sama podejmuje taką decyzję, nie przymuszana panującą modą²⁴. Kobieta nie powinna ulegać żądaniom zakwestionowania swej natury i zaparcia się siebie, gdy nakłania ją do tego ideologia postępu i korzyści. Wedle Schelera właściwe uprawnienie decyzji kobiety jest następujące: „Życie i każda wartość życiowa mogą i nawet powinny być poświęcone, po pierwsze, dla wartości życiowej szlachetniejszego życia, po drugie dla czysto duchowych i religijnych wartości”²⁵. Poświęcenie kobiety ma sens, gdy jest jej wyborem. Scheler broni wolności i osobowej autonomii kobiety, zagrożonej sprowadzeniem do wykorzystywanej rzeczy.

3.3. Wśród rodzajów prawdziwej miłości Scheler rozważa miłość macierzyńską, która jest rozumna i celowa, a nie jest „miłością małpią”, wykazującą się „bezcelową tkliwością”. Miłość macierzyńska znajduje się wśród rodzajów prawdziwej miłości, takich, które mogą „uobecniać się w pobudzeniach, chociaż przedmiot, na który się kierują, nie jest jakoś obrazowo dany. Są one prawdziwymi jakościami samych aktów”²⁶. Miłość macierzyńska jest różna od miłości ojcowskiej, przy której nie wiadomo od kogo do kogo ona przebiega: od ojca do syna, czy odwrotnie. Miłość macierzyńska jest jednoznaczna. Miłość matki „kieruje się na dziecko jako samodzielną istotę, która powoli wydobywa się z mroku tego, co organiczne, i zdąża do coraz większego światła świadomości”²⁷. Umożliwia dziecku osiągnięcie samodzielnej egzystencji w świetle świadomości. Bez aktywności kobiety to światło nie rozjaśnia mroku tego, co organiczne w życiu każdego z nas. Kobieta stoi u początku zespolenia człowieka ze światłem świadomości, dającym mu samodzielność; to miłość matki zapoczątkowuje ten związek naznaczający całe ludzkie życie. Scheler broniąc wolności kobiety, ukazuje jej niepodważalną rolę w ludzkim życiu, jako depozytariuszki podstawowych zdolności poznawczych, które zmarniały lub zaginęły u mężczyzny. To kobieta „zachowuje siły poznawcze, które u mężczyzny istnieją tylko rudymmentarnie, a których nie może on zastąpić. Nadbudowują się one na jej instynkcie macierzyńskim i na specyficznej sile odczucia jedności”²⁸.

²⁴ „Jedynie kobieta jako istota służąca kulturze (*Kulturwesen*) i strażniczka dóbr religijnych (w najszerszym, specyficznym sensie «zakonnica») może i powinna «swobodnie» tzn. nie zmuszona czysto ekonomicznymi okolicznościami i tzw. «potrzebą» cywilizacji zorientowanej na korzyści i jej «postępem», zrezygnować z tego «naturalnego prawa» i dążenia” (tamże).

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 264 i nn.

²⁷ Tamże, s. 51.

²⁸ Tamże, s. 173; por. s. 136 i nn.

3.4. Wedle Schelera aktywność kobiety wiąże się zwłaszcza z tymi wartościami, które bez jej swoistych uzdolnień nie mogą się pojawić w ludzkim świecie, a wszelka redukcja kobiety – kobiecej kobiety – prowadzi do destrukcji tego świata. Kobieta wnosi zdolności poznawcze i odczucie jedności, do których mężczyzna sam z siebie nie ma dostępu; daje mu go związek z kobietą, pod warunkiem, że szanuje i akceptuje jej odrębność.

4. „NIEJASNOŚĆ” KOBIECOŚCI I OSOBLIWOŚCI KOBIECEJ TOŻSAMOŚCI

4.1. Wyraziste i dość namiętne, intrygujące i budzące także sprzeciw przeświadczenia dotyczące kobiecości przedstawił José Ortega y Gasset (1883–1955). Hiszpański filozof i krytyczny obserwator współczesnej mu kultury masowej, rozpatrywał taki obraz kobiety, który ukazuje się spojrzeniu Hiszpana, mężczyzny i zarazem wnikliwego myśliciela, który walory swej hiszpańskości i męskości mocno eksponuje i próbuje uchwycić ich istotne cechy.

José Ortega y Gasset zdecydowanie podkreśla potrzebę respektowania konkretności drugiej osoby, z którą obcujemy i dzięki temu docieramy także do kształtu własnych przeżyć wewnętrznych, mogąc lepiej je rozumieć. Szczegółne cechy ujawnia sytuacja, w której „ja” (męskie ja) spotyka się nie z „Nim”, ale z „Nią”, pojawia się bowiem wówczas „Drugi będący Drugą, kobieta”. Na przebieg takiego spotkania decydująco wpływa płeć: „różnica wyłania się od pierwszego pojawienia się cudzego ciała, które jest obciążone płciowością”²⁹. Dlatego trzeba próbować właściwie zrozumieć, czym jest „pojawianie się cudzego ciała” i czym skutkuje „obciążenie płciowością”. Łatwo tu bowiem o zasadnicze nieporozumienia.

4.2. Hiszpański myśliciel rozważając akt „pojawienia się Jej” polemizuje zarazem – jak zaznacza – z koncepcją tłumaczącą „obecność Drugiego jako takiego, dokonywaniem projekcji naszej osoby wewnętrznej na jego ciało”³⁰. Gdy pojawia się kobieta, to nie jest ona abstrakcyjna, nie udziela mężczyźnie odpowiedzi jako jego *alter ego*, gdyż jest w swej wzajemności *kobieca*, a więc jest ona radykalnie różna od mężczyzny. Mężczyzna spotykając kobietę od razu zauważa jej kobiecość, gdyż jej ciało zaświadcza o tej zasadniczej różnicy. Takie doświadczanie kobiecości stanowi ostrzeżenie, iż „transpozycja mego «ja», nieuleczalnie męskiego, w ciało kobiety, mogłaby jedynie doprowadzić do skrajnego przypadku

²⁹ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, wstęp J. Szacki, wybór S. Cichowicz, Warszawa 1982, s. 472.

³⁰ Tamże, s. 464 i nn.; zob. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993; szczególnie rozdział *Teoria intersubiektywności Edmunda Husserla* (s. 19-55); A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992; szczególnie rozdział *Drugi człowiek w perspektywie spotkania* (s. 86-112).

hic mulier [ten kobieta], ale nie może posłużyć dla wytłumaczenia cudownego odkrycia, jakim jest pojawienie się kobiecej istoty ludzkiej, tak zupełnie różnej ode mnie”³¹. Zdziwienie i zachwyt występują u mężczyzny spotykającego kobietę, która przyciąga całą sobą jego uwagę. Groteskowe są więc próby redukcji w ukazywaniu „pojawienia się Jej”. Sprzeciw budzi pomijanie faktu, że kobieta jest „zupełnie różna ode mnie”. Zacieranie różnic odbiera jej realność i sprowadza ją do abstrakcji. Kobieta nie odwzajemnia się tak samo jak mężczyzna; dążenie do takiego zrównania lekceważy „szczególne jak jej odpowiedzi”.

4.3. José Ortega y Gasset jest świadom, że jego tezy eksponujące kobiecą inność, nie będą podzielane przez wielu. Przytacza on wymianę poglądów z wemancypowanymi i młodymi Amerykankami (z czasów jego młodości, toczącą się na transatlantyku). Wspomina: „mój stosunek do nich nie zaczął nawet przybliżać się do intymności, było jednak widoczne, iż z każdą z nich rozmawiałem tak, jak mężczyzna rozmawia z kobietą w pełnym rozkwicie kobiecości”³². Już w sposobie relacjonowania tego zdarzenia, uwidacznia się, co hiszpański filozof pojmuje przez „pojawienia się Jej”. Sformułowania epatują różnicą płci i przesyconą nią atmosferą; w tle kryje się także potencjalna intymność tego spotkania. Młody Hiszpan, pozwalający sobie „traktować ją jako kobietę”, napotyka sprzeciw: „Proszę, żeby zwracał się pan do mnie jak do istoty ludzkiej”, na który odpowiedział (wchodząc w spór z niektórymi filozoficznymi koncepcjami ludzkiej natury): „Niestety nie znam osoby nazywanej przez panią «istotą ludzką». Znam jedynie mężczyzn i kobiety. Ponieważ mam to szczęście, że nie jest pani mężczyzną, ale kobietą – i to zachwycającą – moje zachowanie jest tego konsekwencją”³³. Przytoczone słowa nie są wypowiedziane z zamiarem obrażania kobiety, ale ich intencją jest unaocznienie, że – wedle hiszpańskiego filozofa – wpojono młodym Amerykankom fałszywy obraz własnej kobiecej istoty, przeciwny naturalnej więzi zespalającej kobietę i mężczyznę (tej więzi, według której praw postępuje Hiszpan). Filozof polemizuje tu z typem racjonalizmu, który „wyprodukował hipotezę abstrakcji istoty ludzkiej”. Ów racjonalizm, który formuje ideowo młode Amerykanki postawił abstrakcyjne idee przed konkretnością ich własnego życia. Realną odmienność kobiety, będącą podstawą jej relacji ze światem, zanegowano na rzecz bliżej nie określonej „istoty ludzkiej”. Odrzuca się tu osobliwość kobiecej natury.

4.4. Do błędnego ujęcia kobiecości prowadzi skupienie uwagi wyłącznie na tym, co w kobiecym ciele jest różne od ciała męskiego. José Ortega y Gasset przestrzega, iż wykazanie różnic w budowie ciała „nie stanowi wystarczającej przyczyny do odkrycia w nim kobiet”. Kobiecości „nie wskazują nam jej kształty cielesne, które następnie klasyfikujemy jako szczególnie kobiece”, ale „przeciwnie:

³¹ Tamże, s. 473.

³² Tamże, s. 474.

³³ Tamże.

wszystkie fragmenty kobiecego ciała uwspółobecniają nam, pozwalają nam dojrzeć, wewnętrzność owej istoty, która jest dla nas Kobieta, i ta wewnętrzna kobiecość przesyca jej ciało, feminizuje je³⁴. Ciało kobiety odsyła do jej wnętrza i tam powinno docierać spojrzenie, gdyż tam prawdziwie widać kobietę. Samo ciało może kłamać i łudzić fizycznymi kształtami. Dopiero spojrzenie w głębię kobiecego sposobu istnienia odkrywa w ciele kobiety kobiecość: „to nie kobiece ciało odsłania nam «duszę» kobiety, lecz «dusza» kobieca pozwala nam widzieć jej ciało jako kobiece»³⁵. Spojrzenie mężczyzny powinno dostrzegać duszę kobietą. Gdy przed mężczyzną znajdzie się „samo ciało” o kobiecych kształtach, ukazujące w tym ciele wyłącznie elementy różniące, gdy do duszy dotrzeć nie można, to zauroczenie przemienia się w degenerację; a wydaje się, że z takim niepożądanym procesem mamy aktualnie częstokroć do czynienia.

4.5. Jedną z osobliwych cech kobiecej duszy jest jej istotna niejasność. Sformułowanie to nie ma negatywnego sensu: „Niejasność nie jest defektem kobiety, jak brak skrzydeł nie jest defektem mężczyzny”³⁶. Próby wyrugowania niejasności, to niszczenie swoistych cech kobiety. Przy czym jasność właściwa mężczyźnie jest tylko subiektywna, czyli jego myśli obiektywnie mogą być głupotą, lecz w jego wewnętrznym widzeniu „wszystko zwykło posiadać ostro zarysowane i wyraźne linie”. Natomiast kobieta „żyje w nieustannym półmroku”. José Ortega y Gasset sięga tu po poetycki opis: „W kobiecym wnętrzu nie ma północy i południa: jest wieczny zmierzch lub brzask. Dlatego jest ona z istoty tajemnicza”³⁷.

Co to oznacza, że w kobiecej duszy wydarza się wieczny zmierzch lub brzask? Kobieta jest sekretem, także dla samej siebie i nie ma w niej pewności „czy chce czy nie chce”, do końca nie jest przekonana „czy żałuje czy nie żałuje”. Można próbować rozwinąć myśl hiszpańskiego filozofa: Kobiecie wolno taką być i na kobietą wolność musi – choć nie jest to łatwe – przystać mężczyzna. Ceną za radość spotkania z kobietą jest brak możliwości zrozumienia jej do końca, poczucie zagubienia i poddania się uwodzącemu rytmowi jej duszy: „Wobec sztywnych męskich konturów, kobieca wewnętrzność zdaje się posiadać jedynie płynne, delikatne linie. Niejasność jak chmura ma zaokrąglone kształty. Odpowiadają temu linie ciała kobiecego, pełne najdelikatniejszych krzywizn”³⁸. Wydaje się, że w obecnej kulturze mężczyzna coraz bardziej stara się unicestwić w kobiecej duszy jej niejasność i zniszczyć swoistość tej duszy, gdyż najwyraźniej brakuje mu sił, aby sprostać wyzwaniom kobiecej niejasności.

³⁴ Tamże, s. 475.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 476.

³⁷ Tamże, s. 477.

³⁸ Tamże, s. 476.

4.6. Analizy kobiecości prowadzą do stwierdzenia, że „patrząc na kobietę widzimy coś, co polega na słabości”. Ta słabość nie stanowi o niższości kobiety, ale przeciwnie: ujawnia jej możliwości. Czy jednak w życiu wolno być słabym, czy nie zostanie się wykorzystanym? Jeżeli uznaje się, że kobieta ma prawo do słabości, że w słabości jest cenna, to twierdzi się tym samym, że jest ona wolna od męskiej jednostronności, od ukierunkowania na wykazanie się siłą. Mężczyzna zobowiązuje się respektować kobiecą słabość, jeśli chce być do niej dopuszczony. Walczy on o świat, aby zabezpieczyć kobiecą słabość i zarazem ulec jej, gdy spotyka kobietę.

José Ortega y Gasset stwierdza, że kobieta „stworzyła wspaniałą kulturę ciała” i „ciało kobiece wyposażone jest w wewnętrzną wrażliwość żywszą niż u mężczyzny, czyli, że nasze wrażenia wewnątrzcielesne są jakby niejasne i głuche w porównaniu z wrażeniami kobiety”³⁹. Dzięki temu manifestuje się „wspaniały spektakl kobiecości”, a kobiecie przenikanie się ciała i ducha osiąga wyższy stopień niż u mężczyzny. Mężczyzna może mieć udział w tym wyższym stopniu, o ile dany jest mu wgląd w kobiecą duszę, a nie poprzestaje on na pobieżnym widzeniu jej ciała.

5. KOBIETA „CZYSTYM ODSŁONIĘCIEM” I „PORZĄDKIEM MILCZENIA”

5.1. Poszukiwania intelektualne Emenuała Levinasa (1906–1995) wywodzą z doświadczenia ludu pustyni i zarazem ludu Księgi. Nawiązuje on twórczo do religijnej tradycji Izraela, kultuwyje ją i interpretuje. Jego spojrzenie na kobietę określa żydowska tożsamość; filozof ten przystaje na to i podejmuje to świadomie. Kontekst judaizmu daje ostrość jego wypowiedziom, w których pojawia się kwestia kobieca⁴⁰. Czytając Levinasa pod kątem rozważanych tu problemów, trzeba mieć na uwadze swoisty styl rozpatrywania przez niego zagadnień metafizycznych; występujące u niego odwołania do *toposów* kobiety – wyprowadzonych

³⁹ Tamże, s. 483; „w przeciwieństwie do solidnego, trwałego wyglądu ciała, dusza jest czymś migotliwym, czymś słabym. A wreszcie pociąg erotyczny, jaki ciało kobiety wywołuje u mężczyzny, wbrew temu, co zawsze prawili nam asceci ślepi na te sprawy, nie jest powodowane ciałem jako ciałem: pragniemy kobiety dlatego, że Jej ciało jest duszą” (tamże, s. 285).

⁴⁰ Zob. E. Levinas, *Judaizm a kobiecość*, w: tenże: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, współpraca J. Migasiński, wstęp M. Jędraszewski, Gdynia 1991. Myśl Levinasa ewoluowała – w tym i wypowiedzi o kobiecie pojawiają się w różnym kontekście – a zadaniem prowadzonych tu rozważań nie jest jej rekonstrukcja; przemiany tej filozofii będzie się tu ujmować na podstawie jej analiz: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii E. Levinasa*, Poznań 1990; K. Wieczorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992; K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993; B. Skarga, *Emmanuel Levinas: Kultura immanencji*, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 9; P. Pieniążek, *Levinasowska krytyka tradycyjnych koncepcji języka. U źródeł etycznej archeologii języka*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli społecznej*, t. 39, 1994; tenże, *W poszukiwaniu absolutu. Erotyzm w myśli Levinasa*, *Sztuka i Filozofia* 1996, nr 12; H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenia i mowa filozofii*, Warszawa 1992.

z myślenia właściwego tradycji żydowskiej – mają za zadanie wspomóc metafizyczne poszukiwania. Mimo tych zastrzeżeń można przyjąć, że Levinas twórczo rozwinął wątki zaczerpnięte z judaizmu i w ramach rozważań metafizycznych interpretuje on miejsce i rolę kobiety; do takiego ujęcia jego wywodów mogą skłaniać także jego własne dialogiczne postulaty o otwarciu na Innego.

5.2. Radykalnie brzmi stwierdzenie, że u filozofa słynącego z ukazania Twarzy Innego, która bezwarunkowo domaga się od nas szacunku, kobieta może pozostawać „bez twarzy”. Kobieta jest „czystym odsłonięciem, porządkiem milczenia”⁴¹. Skąd ta wizja u filozofa, który rozważa fenomen pieszczoty i kobiecej inności, który pisze o płodności i cielesności? Czym jest kobieca inność? Spotkanie z kobietą jest dla Levinasa, filozofa i mężczyzny spotkaniem z innością. Transcendencja wydarzająca się w tym osobliwym spotkaniu z kobietą „polega na wycofaniu się gdzie indziej, ruchu przeciwnym do ruchu świadomości”⁴². Istnienie kobiety to istnienie „uczynione z inności”. Takie stwierdzenie może jednakże oznaczać różne sprawy i na taką niejednoznaczność w wywodach Levinasa trzeba być przygotowanym.

5.3. Dom – w wizji Levinasa – jest warunkiem ludzkiej aktywności, a zamieszkiwanie jest początkiem. Dom wyróżnia intymność i ciepło, dlatego w nim czujemy się „u siebie”. Dom posiadając drzwi i okna jest otwarty i zarazem zamknięty; chroni on przed żywiołami świata. W domu doświadcza się kobiecości kobiety; gdyż to ona swą obecnością kształtuje dom. Doświadczenie to obejmuje zarówno kobietę, jak i mężczyznę. Dzięki niej dom ma ciepło⁴³. Bez milczącej jej obecności ciepła nie sposób zaznać. Stanowi ona o tym cieple, daje je domostwu. Kobieta swą obecnością zapewnia przeciwwagę jednostronności mężczyzny nastawionego na zdobywanie. Kobieta rozpościera wokół siebie światło, aby „oświecić oczy ślepych, przywrócić równowagę – w konsekwencji przezwyciężyć alienację, która ostatecznie wynika z samej męskości (*virilite*) uniwersalnego i zdobywczego logosu, który ściga aż do cieni, jakie mogłyby go osłonić – taka byłaby ontologiczna funkcja kobiecości [...], która nie zdobywa”⁴⁴. Kobieta darzy światłem, oświeca ślepych mężczyzn, zabieganych i nie kierujących się na intymność oraz bliskość drugiej osoby. Kobiecość obecna w domu zapowiada pieszczotę w ciemności nocy.

5.4. W spotkaniu z Innym, gdy ukazuje się Twarz Innego „Ten Sam” nie może pozostać obojętny, nie może pozostać w swej tożsamości, nadal trwać „u siebie”

⁴¹ M. Jędraszewski, *Wobec Innego*, s. 166; por. s. 100 i nn.

⁴² K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla*, s. 97.

⁴³ M. Jędraszewski, *Wobec Innego*, s. 103 i nn.

⁴⁴ Tamże, s. 102 i nn.; por. s. 283 i nn.; zob. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla*, s. 98 i nn.

jakby nic się nie stało. „Ten Sam” musi się otworzyć i ustąpić miejsca, gdyż został przez Twarz Innego zagadnięty i musi udzielić odpowiedzi na wezwanie skierowane do niego w Twarzy⁴⁵. Ukazuje się radykalna Inność Innego – on jest obcy, on nie jest stąd, on nie jest „u siebie”; a ja, czyli „Ten Sam” nie mam prawa zagarnąć jego inności. W tym kontekście pojawia się kwestia spojrzenia, niesymetryczności spojrzenia – mojego spojrzenia nie da się zestawić z tym, którym ogarnia mnie drugi. Moje spojrzenie może zagarnąć drugiego, starać się nad nim zapanować. Inny wszczyna ruch transcendujący – wyprowadza mnie z „samego siebie”. Słabość Twarzy znacząca „ty mnie nie zabijesz” jest mocniejsza ode mnie. Inny wyprowadza „Tego Samego”, dom przestaje być w tym momencie istotny; wezwanie drugiego nakazuje zrzucić osłonę domu, podążyć ruchem transcendencji i otworzyć się na inność⁴⁶.

5.5. Kto jest najbardziej odsłonięty, podatny na zranienie? To matka nosząca dziecko, to jej macierzyństwo jest odsłonięte⁴⁷. „Jest ona wówczas sobą i innym, a sobą właśnie i przede wszystkim dla innego. Celem macierzyństwa jest dziecko, czyli ofiarowanie wszystkiego co własne komuś innemu, łącznie z bólem, niepokojem, a nawet życiem. I tak jak matka znajduje swe spełnienie w dziecku, tak podmiotowość może znaleźć swoją relację dopiero w oddaniu siebie Innemu lub za Innego”⁴⁸. Znowu w myśleniu Levinasa może pojawić się kobieta jako matka spodziewająca się dziecka. Dziecko to wyraz miłości, która zmierza w kierunku tego, co jeszcze nie istnieje. To otwarcie się na inność. Levinas powie, że bezdomność, bycie pozbawionym ciepła, które w domu zapewniała kobieta pozwala otworzyć się na drugiego. To bierne wystawienie się na Innego; „ja tu nie decyduję”, gdyż nie jestem już „u siebie”.

Levinas podejmuje grę językową, używając słowa *matrice*, które znaczy „matryca” i „macica”, przez co odsyła do macierzyństwa. *Matrice* to metafora „samego siebie”, gdy w absolutnej bierności już jesteśmy uczynieni sobą. Nie można zamknąć się przed Innym „w sobie”, bo jest to akt wcielenia, a ciało jest wystawione (otwarte) na Innego⁴⁹.

5.6. Levinas prezentowane przez siebie widzenie zjawisk i sytuacji człowieka wydaje się dość konsekwentnie podporządkowywać własnym teoretycznym dyrektywom dotyczącym „spojrzenia na Innego” i niesymetryczności „spojrzenia Innego”. W analizach, w których mowa o domu i o kobiecym cieple relacja z kobietą nie jest jeszcze relacją transcendencji, brakuje mowy – kobieta milczy. Ale zawierają się w tej relacji wszystkie możliwości transcendentnej relacji

⁴⁵ Zob. K. Wieczorek, *Levinas a problem metafizyki*, s. 68 i nn.

⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁷ Zob. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla*, s. 112.

⁴⁸ Tamże, s. 122.

⁴⁹ M. Jędraszewski, *Wobec Innego*, s. 197 i nn.

z drugim – co nie oznacza tym samym ich realizacji. Relacja z kobietą w obszarze domu ma być tylko relacją do „inności kobiecości”; przebiega ona w milczeniu. Relacja z mężczyzną dopiero ma „wysokość” i metafizyczną godność. Milcząca i słodka kobiecość może skłaniać do używania, gdy „wysokość mowy”, moc nauczania słowem cechuje się bezkompromisowością. Takie ujęcie jest wyraźnie zapożyczone z tradycyjnego judaizmu – kobieta odnajduje swą egzystencjalną przestrzeń w domu (pełniąc domowe posługi i sprawując pieczę nad domem), a mężczyzna i prorok w jednej osobie niezłomnie przemawia do ludu⁵⁰.

W poszukiwaniach Levinasa, w odniesieniu do kobiety widoczne są dwie sprawy: charakter jej obecności w domu i jej macierzyństwo. W porządku analiz Levinasa można uznać te dwie sprawy za odrębne (gdyż sprowadzone są one do figur w metafizycznych wywodach), ale gdy bliżej zapoznać się ze „spojrzeniem na kobietę”, które Levinas prezentuje, to – czy kobieta nadal swoiście milcząca, nie mówi zarazem najbardziej własną mową? Czy ruch transcendujący możliwy jest bez kobiety – tej będącej w domu i tej będącej matką? Czy matka, będąc prawdziwym wzorem otwarcia, nie urzeczywistnia w sobie obecności Innego? Czy bez kobiety jest możliwa próba wyjścia poza racjonalizm zamykający świadomość? Czy zastrzeżenia wobec uznania relacji z kobietą za relację transcendentną (za obraz tej relacji) nie wynikają z tego, że zbyt często spogląda się na kobietę jako na „coś”, a nie na Innego?

Ostrość sformułowań Levinasa, jeśli się w nie wczytać – i odnieść do nich jego własną myśl – może być oczyszczająca i pozwolić dostrzec istotne elementy prawdy o kobiecie. Kobieta niesie światło, gdyż żyje innym życiem niż mężczyzna. Światło kobiety pozwala dostrzec mężczyźnie pomijane przez niego aspekty rzeczywistości. Kobieta tworzy ciepło domu, a mężczyzna czuje się wezwany do opuszczania domu po to, aby zabezpieczyć kobiecie ciepło w domu. Światło i ciepło kobiety tworzą intymność domu, pozwalają na pieszczotę (będącą innym odbiorem świata i ciała niż ten, któremu podporządkowuje się poza domem, nie będąc w intymnej sferze domu) i wyzwalają w mężczyźnie miłość.

Bezdomność i pojawiające się w tym kontekście macierzyństwo pokazują szaloną inność i radykalne otwarcie się matki. Można jednak je próbować uzgodnić z ciepłem domu i kobietą niosącą światło; bez domu, bez kobiecego światła i ciepła nie ma rzeczywistości macierzyństwa i ojcostwa, które również Levinas przywołuje. Otwartość bycia poza domem w rzeczywistości dokonuje się dzięki domowi i Levinas, w pewnej mierze, ten dom wprowadza w metaforze *matrice* (bo, przy negacji intymności domu będzie ona obraźliwym odgłosem ulicy). Śledzenie levinasowego spojrzenia na kobietę – na kobiecie światło i ciało, ciepło i milczenie – pozwala dostrzec aspekty, które bez tego spojrzenia są niezauważane. Zmusza ono do myślenia nad dominującym współcześnie obrazem kobiety, będącym dalekim, gdy idzie o otwarcie na Innego, od wizji tego filozofa.

⁵⁰ Tamże, s. 100 i nn.; por. K. Wieczorek, *Levinas a problem metafizyki*, s. 98 i nn.; K. Świąćka, *Transcendentalizm Husserla*, s. 102.

6. KOBIECOŚĆ, CIAŁO I OSOBA

6.1. Refleksja antropologiczna Karola Wojtyły-Jana Pawła II (1920–2005) dotycząca kobiety i kobiecości, oprócz poszukiwań filozoficznych, jest zakorzeniona w doświadczeniu życia chrześcijańskiego (opartego na wierze katolickiej), i w tradycji polskiej (szacunek do matki). Jego myśl ujmuje kobietę w pryzmacie doświadczenia mężczyzny, który jest synem i otrzymał dar życia dzięki matce, a także doświadczenia mężczyzny, który na swą seksualność nałożył granice swojej miłości obłubieńczej (celibatu) oraz z racji misji kapłana i przewodnika duchowego poznaje i pomaga rozwiązywać problemy konkretnego życia rodzinnego i intymnego. Ekspozuje przy tym kult maryjny i teologiczne ustalenie roli Maryi w życiu chrześcijanina (przywołując własne doświadczenie duchowej z nią więzi).

6.2. Kobieta na drogach swego życia spotyka mężczyznę, mężczyzna spotyka kobietę. „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...” – Jan Paweł II rozważa te słowa w swym nauczaniu papieskim, rozwijając zarazem swą koncepcję antropologiczną i wizję kobiecej tożsamości⁵¹. Spotkanie kobiety i mężczyzny, związek ich ciał wyraża zamysł boży względem nich i całego ludzkiego świata. Ciało kobiety i ciało mężczyzny istotnie różnią się. Różnica określa ich byt osobowy, stanowi o swoistości doznań, o przysługującej im godności, która jest nierozzerwalna z cielesną konstytucją kobiety i mężczyzny. W perspektywie własnej cielesności i możliwości, które ona tworzy, każde z nich inaczej doświadcza drugiego jako osoby i odmiennie przeżywa swój związek z nim. W „jedności dwojga” mężczyzna i kobieta są wezwani nie tylko do tego, aby być razem z sobą, ale przede wszystkim do tego, aby „bytować wzajemnie «jedno dla drugiego»”⁵².

Dla przykładu – jak w relacji kobiety z mężczyzną występuje fenomen czułości? Rozważenie tego problemu zawiera *Miłość i odpowiedzialność*: „Czułość – to zdolność odczuwania [...] całej osoby, we wszystkich [...] drgnięciach jej duszy, a zawsze z myślą o prawdziwym dobru tej osoby. Takiej czułości kobieta oczekuje od mężczyzny, ma ona do niej szczególne prawo w małżeństwie, w którym oddaje siebie mężczyźnie, gdzie przeżywa te [...] ważne i trudne dla siebie [...] okresy, takie jak ciąża, poród i wszystko to, co się z nimi wiąże. Jej życie uczuciowe jest przy tym na ogół bogatsze i stąd [...] większe zapotrzebowanie na czułość. Mężczyzna potrzebuje jej również, choć w innej mierze i w innej postaci”⁵³.

⁵¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

⁵² Jest to zwrot często pojawiający się w pismach Jana Pawła II ujmującego „jedność dwojga”, także w jej cielesnym wymiarze, jako rzeczywistość daru (obdarzania się swym osobowym bogactwem); dar – w tym dar ciała – stanowi podstawę tworzenia wspólnoty życia.

⁵³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, wyd. II przejrane i uzupełnione, Kraków 1962, s. 199. Studium to, po osiągnięciu dużego rozgłosu i zapoczątkowaniu przez nie szczegółowych dyskusji, wyznaczyło jeden z paradygmatów filozoficznej, etycznej oraz

Czułość pozwala każdemu – i mężczyźnie, i kobiecie – żywić przeświadczenie, że „nie jest sam, że to wszystko, czym żyje jest również treścią życia drugiej, najbliższej osoby”⁵⁴.

W przytoczonych słowach wystąpił zwrot „oddaje siebie”. Czy osoba może „oddąć siebie” komuś? Porządek miłości oparty na właściwym rozpoznaniu wartości pozwala na oddanie się osoby, tak że nie staje się ona zarazem przedmiotem użycia, nie oddaje tego, co stanowi o jej istnieniu jako osoby, nie dochodzi do poniżenia jej osobowej godności⁵⁵.

Kwestia różnicy w sposobie przeżywania związku przez kobietę i przez mężczyznę powraca u Wojtyły. Myśliciel ten zwraca uwagę na swoistość przeżyć kobiecych i na zobowiązania mężczyzny powodowane faktem występowania tych różnic, na powierzone mu zadanie sprostania wymogom kobiety wynikającym z obecnych w niej różnic w stosunku do mężczyzny, a ze względu, na które zbliżył się on do niej. Istotna jest też wzajemność ze strony kobiety, udzielanie przez nią odpowiedzi mężczyźnie. Przy zachowaniu konstytuujących mężczyznę i kobietę różnic, są oni zobowiązani do równoprawnego dialogu, także w przeżywaniu swej cielesności.

6.3. „Spojrzenie na kobietę” staje się u Wojtyły, a później Jana Pawła II, osobnym przedmiotem rozważań. Idzie on tropem słów z Ewangelii, w których Jezus sprzeciwia się pełnemu pożądaniu (chęci zawładnięcia) spojrzeniu mężczyzny na kobietę i powiada, że jest to już cudzołóstwo dokonane w ludzkim sercu. Wojtyła naświetla związek spojrzenia z wartościami, które się w jego trakcie pojawiają. Wychodzi od opisu „pożądania ciała” chcącego zdobyć drugiego z pominięciem jego godności: „Pożądliwość ciała to skłonność do widzenia osoby drugiej płci poprzez same wartości *sexus* jako «przedmiotu możliwego użycia». Pożądliwość ciała oznacza więc drzemającą w człowieku gotowość do przewrócenia obiektywnego porządku wartości”⁵⁶.

Dalej następuje rozróżnienie na spojrzenie, które mimo obecnej w nim pożądliwości jest aksjologicznie usprawiedliwione: „Prawidłowe bowiem widzenie i pożądanie osoby to widzenie i «pożądanie» poprzez wartość osoby. W widzeniu takim i pożądaniu nie może chodzić o jakąś «a-seksulaność», o jakąś ślepotę na

teologicznej refleksji nad życiem rodziny i jej miejscem w społeczeństwie. Zob. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, *Wprowadzenie do wydania IV Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986 (dlaczego jednak w IV wydaniu pominięto podtytuł *Studium etyczne?*); por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994 (tam znajduje się obszerna bibliografia tematu).

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 114 i nn.; to pytanie rozpatrzył Wojtyła – na stronach poprzedzających refleksję o czułości – w kontekście przyjętego wcześniej założenia, że osoba „z istoty swej jest nieprzekazywalna – *alteri incommunicabilis*. Jest więc nie tylko panem samego siebie, ale: także nie może siebie odstąpić czy oddać. [...] Osoba jako taka nie może być cudzą własnością. [...] wykluczone jest też traktowanie osoby jako przedmiotu użycia” (s. 85).

⁵⁶ Tamże, s. 150.

wartości «ciała i płci», chodzi natomiast o to, aby wartość ta włączała się prawidłowo w miłość osoby...⁵⁷. Tego właściwego włączania się w całość relacji między-osobowych, w miłość wydarzającą się między kobietą i mężczyzną nie spełnia spojrzenie określone jako „pożądanie ciała”, które odnosi się do osoby jak do „przedmiotu użycia” i to „użycia” tej osoby ze względu na wartości ciała i płci, jakie ona sobą prezentuje.

„Chrystus każe się zatrzymać na progu spojrzenia” – taki tytuł nosi podrozdział z *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, w którym rozpatruje się kwestię spojrzenia na kobietę. Ta formuła wskazuje na subtelność podjętego zagadnienia. Chrystus mówiąc o „pożądliwym spojrzeniu” odwołuje się do „każdego człowieka, który na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego jest świadom tego, co znaczy «pożądać», «pożądliwie patrzeć»⁵⁸. Słowa Chrystusa o spojrzeniu na kobietę, są umieszczone w kontekście doświadczenia etycznego i ludzkiej godności.

„Jeszcze pożądanie nie zamieniło się w zewnętrzne działanie, jeszcze nie stało się «uczynkiem ciała», jest jeszcze tylko wewnętrznym aktem serca, wyraża się we wzroku, w sposobie «patrzenia na kobietę», a już można w pełni odkryć i zidentyfikować jego istotną treść i wartość. Co więcej trzeba to uczynić w tej właśnie chwili. Spojrzenie mówi o tym, co dzieje się w sercu. Wzrok wyraża poniekąd całego człowieka⁵⁹.”

Człowiek dzięki refleksji nad własnym spojrzeniem odsłania się sam przed sobą, dostrzega swe skryte intencje, wedle których kieruje się do świata i spogląda na kobietę⁶⁰.

W człowieku spotykającym drugą płęć ujawnia się „odwieczne wezwanie”, „fascynacja wzajemna mężczyzny kobiecością kobiety, a kobiety męskością mężczyzny – jest wezwaniem poprzez ciało⁶¹. Czym innym ma być wszakże spojrzenie na kobietę – także przez powabne jej ciało – pełne fascynacji jej osobą, a czym innym „pożądanie ciała”. Pożądanie obecne w spojrzeniu chce zniweczyć podmiotowość tej drugiej osoby, na której przecież bazuje fascynacja tą osobą, także fascynacja przez jej ciało. „Odwieczne «kobiece» (*«das Ewigweibliche»*), podobnie zresztą jak odwieczne «męskie», również i w całej swojej historyczności, stara się uchylić od pożądania – i szuka dla siebie miejsca na właściwym dla świata osób poziomie afirmacji⁶². Papież nie zmierza do wyrugowania z „porządku serca” fascynacji ciałem drugiej osoby, stara się natomiast uchwycić różnicę między spojrzeniem charakteryzującym się taką fascynacją a „pożądliwością ciała⁶³.”

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 158.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ „Chrystus więc uczy, ażeby zatrzymać się przy spojrzeniu, bo ono jest jakby progiem wewnętrznej prawdy” (tamże, s. 159).

⁶¹ Tamże, s. 161.

⁶² Tamże.

⁶³ „Czymś innym [...] jest świadomość, że w całym tym bogactwie wartości, w jakim pojawia się dla człowieka-mężczyzny drugi człowiek właśnie przez swą kobiecość, tkwi zarazem wartość

6.4. Z cielesnego zespolenia dwojga osób, kobiety i mężczyzny, wynika praktycznie realizowane macierzyństwo i ojcostwo, dla których najwłaściwszą przestrzeń stanowi dom rodzinny. Kobiece macierzyństwo to także prawdziwy początek historii w życiu każdego społeczeństwa i każdego człowieka⁶⁴.

Dom ma być miejscem, w którym „tworzy się” i chroni życie. I w domu ujawnia się związek kobiety z życiem: „Z powołania do macierzyństwa wyrasta szczególna więź między kobietą a ludzkim życiem”⁶⁵. Wiąż ta musi być zabezpieczona w domu. Jeśli dom tej więzi nie zabezpiecza, a wręcz jest wrogo wobec niej nastawiony, to zatracą on swój sens. W tej więzi spełnia się doświadczenie cielesności, które jest udziałem mężczyzny i kobiety. Kobieta staje się matką, a mężczyzna ojcem. „Matka [...] umożliwi[a] ludzkiej istocie nawiązanie [...] pierwszego dialogu ze światem, który urzeczywistnia się [...] w symbiozie z ciałem matki. To tutaj rozpoczyna się historia każdego człowieka”⁶⁶.

Kobieta wpisuje się w dialogiczną strukturę świata. Dialog może być zapoczątkowany dzięki decyzji kobiety. To ona go inicjuje i podtrzymuje. Dialogiczna struktura świata i relacja międzyludzka ja-ty są nierozzerwalnie związane z ciałem kobiety. Kobieta podejmuje dialog, wchodzi w dialog wnosząc swoje ciało. W ciele matki rozpoczyna się dialog każdego z nas ze światem. Jeśli historia człowieka jest historią więzi i dialogu z innymi ludźmi, to jej początku należy szukać w ciele matki. „Każdy z nas, wracając do początku tej historii, musi dotrzeć do owej chwili, w której zaczął istnieć w ciele swojej matki. [...] Byliśmy «we wnętrzu» matki, ale jako istoty odrębne od niej: potrzebowaliśmy jej ciała i jej miłości, ale nasza osobowa tożsamość była w pełni autonomiczna”⁶⁷.

Nasza osobowa historia jest związana u swego początku z ontologią ciała. Wracając w swą przeszłość docieramy do początku istnienia w ciele i ten początek istnienia odnajdujemy w ciele matki. Kobieta angażując się swym ciałem w dialog z mężczyzną i ze swym dzieckiem, rozpoczyna dialog ze światem każdego z ludzi, a także pozwala każdemu zrozumieć jego własną historię u jej początków. Bez kobiety, bez kobiecego ciała nie jest możliwa ludzka egzystencja, a bez pogłębionego spojrzenia na kobietę, na sens jej cielesności, nie jest możliwa hermeneutyka ludzkiej egzystencji. Tożsamość ludzka jest osadzona w wydarzeniu ciała i spotkania. Zapoczątkowuje ją spotkanie mężczyzny i kobiety,

seksualna, ponieważ sama cielesna płciowość tego człowieka, a czymś innym sprowadzenie (czyli właśnie «redukcja») całego tego osobowego bogactwa kobiecości do tej jednej wartości, do samej płciowości jako przedmiotu możliwego zaspokojenia własnej płciowości” (tamże, s. 161).

⁶⁴ „Przez macierzyństwo kobieta odgrywa [...] rolę «założycielską» wobec społeczeństwa. Dzieli ją z mężem, ale [...] to kobiecie [...] [powierzona jest] większą część tego zadania” (Jan Paweł II, *Powołanie do macierzyństwa*, L'Osservatore Romano, nr 10, 1995, s. 52).

⁶⁵ Jan Paweł II, *Powołanie do macierzyństwa*, s. 52.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże; dalej: „Kobieta [...] ofiar[uje] rosnącemu w jej łonie dziecku to, co ma najlepszego. [...] sta[jąc] się «darem» kobieta [...] poznaje siebie i urzeczywistnia swoją kobiecość. [...] kruchość i bezbronność jej dziecka wyzwala w niej [...] energie uczuciowe i duchowe. Owocność tej wymiana ma [...] znaczenie dla harmonijnego rozwoju dziecka” (tamże).

swe źródła znajduje ona w miłosnym zespoleniu ich ciał⁶⁸. Jesteśmy niejako ontycznie wpisani w rzeczywistość kobiecego ciała, które obdarza sobą mężczyznę i tą rzeczywistość ciała, w swej przygodności, nosimy w sobie. „Ontologia ciała” ukazuje dar kobiecego ciała, które pozwala zachować kruche życie. Kobieta potrafi sprostać swoistej sytuacji, którą niesie z sobą kruchość i posiada ona umiejętność twórczego jej chronienia⁶⁹.

Kobieta pozwala mężczyźnie stać się ojcem. Papież sięgając do języka wiary mówi, że „obdarzyła go łaską ojcostwa”. Mężczyzna jest zobowiązany do wdzięczności wobec kobiety, wobec jej ciała i serca, powinien dać im posłuch, jest wezwany, aby dbać o dom oraz tworzyć zabezpieczenie i osłonięcie dla kobiety. To jej cielesność, ukazując swą istotę, oddając się mężczyźnie, także pod opiekę, dała warunki dla kruchego życia dziecka. Kobieta ma prawo całą sobą, w tym i przynależącym jej ciałem domagać się od mężczyzny domu, lecz we właściwym tego słowa znaczeniu dom dopiero ona ustanawia swą obecnością.

Płodność kobiety i mężczyzny wiąże się z zachowaniem ciągłości rodziny, z trudem nadania trwałości domowi. Osobliwy charakter przestrzeni domu ujawnia się szczególnie w czci dla czystości i płodności kobiety (świętość i intymność domu).

6.5. Temat refleksji papieskiej stanowi też równość kobiety i mężczyzny oraz urzeczywistnianie kobiecych praw. Te sprawy wiążą się z poprzedzającym je rozumieniem człowieka i jego cielesności. Papież postuluje takie odczytanie zjawisk, które wystąpiły w historii i w kulturze, aby dostrzec istotną obecność kobiet. Stopień dotychczasowego pomniejszenia ich roli podkreśla stwierdzenie, że „należy napisać od początku historię”⁷⁰. Przyjmuje się tu zgodność między słusznymi aspiracjami kobiet a prawdą doświadczenia chrześcijańskiego. Dyskryminacja kobiet niszczy ich naturalne zdolności i godność. Sfera życia domowego

⁶⁸ „Najgłębszym wyrazem tej wzajemności jest relacja oblubieńcza: tworzy ona między mężczyzną i kobietą więź, której istotną cechą jest komplementarność biologiczna, ale która zarazem wykracza daleko poza sferę biologii. Płciowość przenika bowiem głęboko strukturę ludzkiej istoty i w spotkaniu małżeńskim nie prowadzi jedynie do zaspokojenia ślepego instynktu, ale staje się językiem, który wyraża głęboką jedność dwóch podmiotów, mężczyzny i kobiety” (Jan Paweł II, *Jedność dwojga*, L'Osservatore Romano 1995, nr 8-9, s. 23).

⁶⁹ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987; Jan Paweł II, *List do Rodzin*, w: tenże: *Rodzino, co mówisz o sobie. Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, opr. A. Świerczek, Kraków 1995.

⁷⁰ Jan Paweł II wyraża przekonanie: „aby ukazać w nowym świetle i właściwie ocenić misję kobiety w społeczeństwie, należałoby napisać od początku historię ludzkości, ujmując ją [...] mniej jednostronnie. Istnieje niestety [...] rodzaj historiografii, która poświęca więcej uwagi wydarzeniom... spektakularnym niż zwykłym sprawom codziennego życia: historia, która jest rezultatem takiego podejścia mówi prawie wyłącznie o dokonaniach mężczyzn. Trzeba odwrócić tę tendencję” (*Misja kobiety w dziedzinie wychowania*, L'Osservatore Romano 1995, nr 10, s. 52 i nn.). Postulat papieski stanowi wezwanie do wypracowania nowej metodologii i aksjologii w podejściu do historii i kultury, a więc także do uznawanej tradycji (jej autorytetu służącego do rozstrzygania wielu spornych kwestii) i uformowania naszej własnej tożsamości.

nie jest i nie powinna być jedynym miejscem działania kobiety⁷¹. Działalność kulturotwórcza kobiety ma wzbogacać kulturę o jej możliwości, o „kobiecy geniusz” (a nie być tylko naśladowaniem zastanej aktywności mężczyzn).

6.6. Jan Paweł II uznaje za fundamentalne założenie, które dla niego wypływa z aktu stworzenia, udobitnionego postacią Maryi: „Postać Maryi świadczy o tak wielkim szacunku Boga wobec kobiety, że wszelkie formy dyskryminacji pozbawione są jakiegokolwiek teoretycznej podstawy”⁷². Papież odmawia usprawiedliwienia ideowym założeniom prowadzącym do dyskryminacji kobiet. Czy ni to w oparciu o nieredukowalne w chrześcijańskim obrazie świata *principia*: stworzenia i wcielenia – bez ich odrzucenia, a więc pozostawania poza chrześcijaństwem, nie można głosić i usprawiedliwiać dyskryminacji kobiety. Społeczne poglądy o równości kobiety i mężczyzny papież wiąże z zamysłem Bożym względem świata, w tym osobiście wobec Maryi. Rozważając obraz kobiety w kulturze nawołuje on do uważnego „spojrzenia na postać Maryi”, także dlatego, że pewne nurty feminizmu uznały Maryję za „symbol osobowości kobiecej uwieczniony w [...] ciasnej rzeczywistości ogniska domowego”. Jan Paweł II nie zgadza się na taki obraz i stwierdza, że jest „wręcz przeciwnie, Maryja stanowi wzór pełnego rozkwitu powołania kobiety...”⁷³. Swą opinię uzasadnia doświadczeniem historycznym (i w tle wypowiedzi są założone dzieje kultu i refleksji mariologicznej): „mimo obiektywnych ograniczeń związanych z sytuacją społeczną, w jakiej żyła, wywarła ogromny wpływ na losy ludzkości i przemianę społeczeństwa”⁷⁴. Kult maryjny ma tworzyć warunki dla manifestowania się kobiecego piękna zespolonego z kobiecą godnością⁷⁵. Taka sytuacja ma – w uznawanym przez papieża obrazie świata – pozwolić, aby w kobiecym pięknie ukazywało się piękno Boga, odzwierciedlane w pięknie konkretnej kobiety. W wywodzie Jana Pawła II zostają uzgodnione z sobą – w odniesieniu do kobiety – porządki: metafizyczny, etyczny, estetyczny i porządek życia społecznego; na taką spójność w spojrzeniu na kobietę, w tym przypadku pozwala uznana za podstawową religijną wizja świata.

⁷¹ „Niestety, gdy patrzymy obiektywnie na rzeczywistość historyczną, musimy stwierdzić, że smutkiem, że również w tej dziedzinie kobiety były spychane na margines. Zbyt długo były one pozbawione [...] prawa do autorealizacji poza własną rodziną, i bardzo wielka musiała być wytrwałość tych kobiet, które mimo licznych ograniczeń zdołały zyskać powszechne uznanie. Czas więc położyć [...] kres tej nierówności kobiet i mężczyzn w zakresie możliwości twórczego uczestnictwa w kulturze. [...] Zyskają na tym nie tylko kobiety, ale sama kultura, ponieważ szeroki i różnorodny świat myśli i sztuki bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje ich «geniuszu»”. (Jan Paweł II, *W służbie kultury*, L'Osservatore Romano 1995, nr 10, s. 54).

⁷² Jan Paweł II, *Maryja a wartość kobiety*, L'Osservatore Romano 1996, nr 2, s. 47.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ „Gdy kobiety są bezwstydnie wykorzystywane przez tych, którzy czynią z nich przedmioty pozbawione godności, służące zaspokojeniu ich niskich instynktów, Maryja potwierdza wzniosły sens kobiecego piękna, będące darem i odzwierciedleniem piękna Boga” (tamże).

6.7. Uwzględnwszy przemiany obrazu kobiety oraz w kontekście tych przemian rozpatrując własną tradycję (pozostając przy fundamentalnych dla niej racjach i broniąc ich słuszności), Wojtyła prezentuje poglądy, w których rozwija wypracowane w jego tradycji religijno-moralnej idee i usiłuje ukazać – przy oporze dominującej mentalności – ich aktualność, a zarazem rewiduje niektóre z dotychczasowych elementów obrazu kobiety i kobiecości.

7. UWAGI KOŃCOWE

7.1. Co jest wspólnego w spojrzeniu na kobietę u rozpatrywanych tu myślicieli? W czym przeciwstawiają się obrazowi kobiecego ciała panującemu w dominującej mentalności (wyrażanej zwłaszcza przez reklamę)?

7.2. W ujęciu rozpatrywanej tu myśli filozoficznej kobieta pozostaje w wielu relacjach zespalaających ją ze światem. Kobieta nie jest wyizolowana z rzeczywistości, sama od niej nie stroni, ale też nie jest w niej zatopiona, nie jest przez nią pochłonięta, posiada autonomiczny świat kobiecości i dopełnia nim rzeczywistość, czyniąc ją prawdziwie zróżnicowaną. Nie wolno redukować wolności kobiecego świata. Szczególna relacja zachodzi między kobietą a mężczyzną, jak również między kobietą-matką a dziećmi, ta ostatnia jest istotnym odniesieniem w jej związku z mężczyzną. Wokół tych relacji nabudowuje się całość świata, nie tylko świata kobiety – jeśli uznać jej obszar za rzeczywistość bardziej zamkniętą od przestrzeni mężczyzn – ale świata, w którym żyje każdy człowiek i żyje właśnie dzięki kobiecie.

Omawiani tu filozofowie są w swych dociekaniach komplementarni względem siebie i jakby wzajemnie interpretują swe wywody ukazując bogactwo kobiecej rzeczywistości.

7.3. Zachodzą szczególnego rodzaju związki między myślą Schelera i Wojtyły; w punktach można ująć je następująco:

- a. spojrzenie na kobietę w jej kobiecości – *kobieca kobieta*;
- b. sprzeciw wobec czynienia z kobiety przedmiotu użycia;
- c. nieakceptowanie anty-kobiecego nastawienie obecnej epoki;
- d. podkreślenie związku kobiety i macierzyństwa;
- e. ukazanie warunków wolnej obecności kobiety w kulturze.

7.4. Spojrzenie na kobietę i opis jej cielesności przywołuje u rozważanych filozofów język metafor osadzonych w tradycji.

Najbardziej w trakcie rozważań była rozwinięta analiza obecności światła w obrazie kobiety i dlatego można pokusić się o pewne uogólnienie prawidłowości (uwzględniając uwagi Evdokimova): Kobieta rozpościera wokół siebie światło, rozpościera na dwa różne sposoby. Pierwszy, to zauroczenie mężczyzny przez kobietę

jej światłem, oślepia ona swym widokiem zapatrzonego w nią mężczyznę, wyzywa by ją zdobyć – ma to miejsce w „amfiteatrze życia”, gdzie idzie się, aby być widzianym i zarazem widzi drugiego; może to przerodzić się w patologię czasu zmroku, eksponowania się na placach i w nocnych klubach. Kobieta darzy swym światłem w odmienny sposób w domu, „oświeca oczy ślepych” mężczyzn na bliskość drugiej osoby, choć sama pozostaje „tajemniczo niejasna”, kryjąc się w cieniu swoich sekretów. Kobiecość zapowiada „ciepło w ciemności nocy”. Kobieta-matka prowadzi dziecko ze „stanu organicznego” do „światła świadomości”.

Jak wskazał Evdokimov trzeba wnikać w konsekwencje obrazów, którymi ujmuje się kobietę, w perspektywie których spogląda się na nią – czy nie jest to światło zniewalającego poznania (którego dominację wykazuje Levinas) i wprowadzenia Innej do używanej (jako wyłącznie ciała) rzeczy, przed czym zdecydowanie przestrzegają rozważani filozofowie.

7.5. Refleksja Ortegi y Gasset, Wojtyły, Schelera i Levinasa z pewnością nie będzie zaakceptowana przez radykalniejsze nurty feministyczne; ci filozofowie zakładają inny obraz świata; inna antropologia, inna wrażliwość na wartości i konstruktywna wymiana myśli z przedstawicielami feminizmu jest uwarunkowana jasnym zaprezentowaniem przez tych ostatnich założeń obrazu świata. Ważne wydaje się podkreślenie, że w rozpatrywanych tu poglądach filozofów za istotną uchodzi nieredukowalna swoistość kobiety, jej godności w konkretnych sytuacjach życia, a nie tylko w abstrakcji pojęć. Współczesne poszukiwanie gwarancji kobiecej wolności i szacunku dla jej ciała powinny także uwzględniać „spojrzenie na kobietę” zawarte w pismach tych myślicieli.

SUMMARY

Femininity in the context of male idealization and anti-female civilization.

A dispute on woman's identity in philosophical and religious anthropologies

Philosophical reflection upon the nature of femininity and the woman's role in social life belongs to the issues which raise emotional appeal. This occurs because participants in the dispute possess their own sex and they do not free from it for the time of considerations. Although the sex somehow 'prejudices' the view and specifies pre-judgments, one's own 'prejudices' and pre-judgments should be critically viewed.

The presented discussion in its first part concerns investigations into the image of a woman in the works of Tischner and Paul Evdokimov. The further analyses focus on the philosophical and religious thought of Max Scheler, Jose Ortega Gasset, Emmanuel Levinas and Karol Wojtyła (John Paul II). In a certain scope, these thinkers accept femininity in its sense developed by the European culture though they also undertake a dispute on woman's identity broadened with elements of tradition and contemporary ideological currents. What will be discussed among other things is the ongoing axiological blurring of significant differences between the woman with the attributes reserved for her and the rest of her surrounding world as well as the issue of specifying woman's identity in the context of male idealization of femininity (especially of the symbolics of the woman viewed as light).

The reflection of the scholars discussed here will not be accepted by more radical feminist movements as these thinkers assume a different anthropology and different sensitivity to values. However, the contemporary search for the guarantee of female liberty should also take into account their 'view on the woman', in which woman's irreducible dignity in particular life situations is emphasized.

Keywords: woman's identity, sex, understanding of femininity, male idealization of femininity, philosophical anthropology, religious thought

Słowa kluczowe: tożsamość kobiety, płeć, rozumienie kobiecości, męska idealizacja kobiecości, antropologia filozoficzna, myśl religijna

OJCOSTWO JAKO POSTAWA I ZOBOWIĄZANIE MORALNE

Ja wyzwala się od siebie samego w ojcostwie, nie przestając jednak być sobą, albowiem Ja jest swoim synem¹.

Współcześnie dużą wagę przywiązuje się do własnego modelu życia, do wyboru indywidualnych form zaangażowania, także rodzicielskiego. Model ojcostwa autorytarnego, polegającego na wydawaniu zaleceń i karaniu za uchybienia, przy jednoczesnym braku kontaktu psychicznego z wychowankiem, jest niewątpliwie modelem anachronicznym². Autentyczność życia, to także autentyczność ojcostwa, twórczego, wychodzącego poza utarte schematy postępowania. Bycie ojcem to coś więcej niż wypełnianie stereotypowych wymagań, to jedna z form samorealizacji podmiotu. Różne mogą być jednak podpowiedzi życia spełnionego. Z bogatej oferty form samorealizacji mamy wybrać drogę właściwą dla siebie. Takie zadanie jest niesłychanie skomplikowane. Jak wybrać właściwie? Jak być w tym wszystkim dobrym ojcem? Do niedawna ojcostwo było jedną z istotniejszych form męskiej samorealizacji, ale obecnie wydaje się przegrywać z innymi propozycjami spełnionego życia.

Wydaje się, że to co konstytuuje kulturowy sens ojcostwa współcześnie przeżywa kryzys. Ojcostwo może być rozpatrywane na poziomie naturalnym, kulturowym, etycznym, duchowym. Mnie interesuje przede wszystkim aspekt kulturowy i etyczny tego zagadnienia. W tym ujęciu kryzys ojcostwa ma trzy ważne przejawy: 1) kryzys kulturowego fenomenu dorosłości, 2) zakwestionowanie idei naśladowania, co w konsekwencji przynosi kryzys ojca jako „wzoru osobowego” i przekaziciela tradycji, 3) ojcostwo dla wielu mężczyzn przestaje być traktowane jako zadanie moralne i istotny wymiar spełnionego życia. Wokół tych trzech zagadnień będę się koncentrował w niniejszym artykule. Nie chodzi jedynie o diagnozę stanu kryzysowego, ale także propozycję pozytywnego rozumienia ojcostwa jako powołania i zobowiązania moralnego.

Zwraca się uwagę, że faktyczna lub emocjonalna nieobecność ojca w rodzinie wpływa na: niską samoocenę dziecka, nieumiejętność podejmowania wysiłku w celu osiągnięcia przyszłych korzyści przy jednoczesnej koncentracji na chwilowych

¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 2012, s. 335.

² E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995, s. 25-30; por. tenże, *Humanistyczna etyka vs autorytarna*, w: *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa - Wrocław 1996, s. 15-20.

przyjemnościach, słabą motywację do nauki i pracy, dużą podatność młodego człowieka na wpływy zewnętrznego środowiska, większe prawdopodobieństwo wejścia w kolizję z prawem. Zatem wydaje się, że obecność ojca w rodzinie, i co ważniejsze mocna więź uczuciowa między nim a dzieckiem, ma ogromne znaczenie dla samooceny, motywacji do nauki i pracy, a także przyjmowania na siebie odpowiedzialności za własne wybory i losy podopiecznych³.

W artykule analizuję relacje między ojcem i synem (synami), chociaż z powodzeniem można elementy tej charakterystyki odnieść do relacji ojca z córką (córkami), jednak tego typu doświadczenie nie jest udziałem autora tekstu.

UCIECZKA OD DOROSŁOŚCI

W okresie nowożytnym kulturowo doceniono dzieciństwo⁴. O ile do pewnego etapu historii dzieciństwo było jedynie wstępem do dorosłości, to od przełomu XIX i XX wieku, afirmujemy dzieciństwo, koncentrujemy się na dzieciach, nie chcemy „odbierać” dzieciństwa, a wręcz pragniemy je przedłużyć. Wydaje się, że powinno to iść w parze z dowartościowaniem dorosłości, czyli tego wymiaru, który pozwala dzieciństwu się rozwijać. Dorosłość i dzieciństwo to dwa aspekty ludzkiego życia mocno ze sobą powiązane. Tak się jednak nie dzieje. Dorosłość znajduje się w stanie kulturowego zaniku. Nie brakuje dzieci (czasami dorosłych dzieci), ale brakuje tych, którzy chcieliby spełniać rolę ojców, opiekunów, mentorów. W wymiarze kulturowym stając się ojcem, mężczyzna przechodzi ze świata dzieci do świata ludzi dorosłych – przewidywalnych, konsekwentnych, odpowiedzialnych, stojących na straży porządku, potwierdzających własnym przykładem obowiązywanie zasad, itp. Współcześnie te wartości wydają się zbyt idealistyczne, a związana z nimi rola opiekuna mało atrakcyjna. Dorosłość kojarzy się raczej z tym, co poważne, skomplikowane, pozbawione radości, uwarunkowane kompromisami, uciążliwe ze względu na konieczność wykonywania mało interesującej pracy, bądź poszukiwania pracy. Wydaje się, że im później staniemy się dorosłymi, tym lepiej.

Ucieczka od dorosłości w istotny sposób wpływa także na ideę ojcostwa. W sensie osobowościowym bycie dzieckiem stało się czymś egalitarnym, a samoakceptacja dorosłości czymś elitarnym. Dla młodych ludzi nastawionych na robienie kariery dorosłość stanowi zbędny balast wyrażający się w braku spontaniczności, blokującej indywidualną kreatywność, wieczne powtarzanie tych samych frazesów⁵. Brak ojców jako stróżów obowiązywania norm etycznych i porządku społecznego sprawia, że do spełniania tej roli zmuszone są matki.

³ Zob. J. McDowell, N. Wakedfield, *Zadziwiający wpływ tatusia*, Warszawa 1993, s. 10-11.

⁴ Zob. P. Ariès, *Przedmowa*, w: tenże. *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w czasach „ancien régime”*, Warszawa 2010, s. 5-27.

⁵ Por. S. Baran, *O nową koncepcję ojcostwa*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze 2001, nr 9, s. 49-54.

Wówczas postawione zostają w schizofrenicznej sytuacji dobrego i złego „poli-cjanta”. Pełnią rolę opiekunek dających emocjonalne wsparcie, a chwilę później są stróżami zasad życia społecznego. Trudno bezkonfliktowo pogodzić te dwie formy rodzicielskiej aktywności.

Współczesny ojciec w domu jest „wielkim nieobecnym”, mówi się o nim, ale fizycznie go w domu nie ma. Mężczyźni (ojcowie) pracują do późnych godzin, aby zapewnić środki na utrzymanie swoich rodzin. Są pracoholikami, alkoholikami, albo są sfrustrowani tym, że nie mogą znaleźć pracy. To pochłanianie ich energię życiową na tyle skutecznie, że nie mogą zajmować się sprawami swojej rodziny. To kobiety podpowiadają dziewczynkom i chłopcom modele postępowania właściwego bądź niewłaściwego. Kobieta określa własną tożsamość w środowisku innych kobiet, natomiast mężczyzna dojrzewając pośród kobiet musi stać się kimś innym niż one. Brak ojca w procesie wychowania syna sprawia, że młodemu człowiekowi brakuje wzorów do określania własnej tożsamości. Przyjmowanie od kobiet informacji o męskich wzorach zachowania sprawia, że kobiety narzekając na swoich mężów, podważając ich autorytet, w nieświadomy sposób przekazują antywzory osobowości. Od młodego mężczyzny wprawdzie wymaga się zachowań właściwych, ale z lękiem „oczekuje się” tych nieaprobowanych: pracoholika skoncentrowanego na swoich obowiązkach, alkoholika oddającego się swojemu nałogowi, bądź sentymentalisty oczekującego opieki ze strony matki, żony, przyjaciółki. Młody człowiek dorastając faktycznie wchodzi w jedną z tych ról. Urzeczywistnia wzór, którego miał się wystrzegać.

Paradoksalnie feminizacja kultury, zazwyczaj kojarzona z równouprawnieniem, przyczynia się do przewartościowania wartości do niedawna uznawanych za męskie: odpowiedzialności, kreatywności, radzenia sobie z trudnościami, odwagi, krytycyzmu, umiejętności podejmowania ryzyka. Współcześnie mogą je urzeczywistniać także kobiety, co samo w sobie jest godne pochwały. Niekiedy jednak prowadzi do wygodnej postawy u mężczyzn, którzy nie muszą już ich w sobie rozwijać. Funkcjonują nominalnie jako dorośli, ale psychicznie jako dzieci. Młodzi mężczyźni wychowują się z poczuciem „braku” ojca w domu, a tym samym brakiem męskich wzorów do naśladowania. Dotyczy to także córek, zaangażowanie, z jakim niektóre kobiety zwalczają męską dominację w rodzinie można wyjaśnić niechęcią, jaką żywią do swoich ojców, którzy nie potrafili we właściwy sposób wypełnić swoich zadań wychowawczych⁶.

Rozerwanie więzi łączącej dom z miejscem pracy sprawia, że praca zawodowa odrywa mężczyznę od rodziny, a tym samym od wychowania dzieci i zaangażowania w ich życie. Praca zawodowa dla wielu mężczyzn jest przyczyną frustracji i stresów⁷. Zagrożenia wynikające z możliwości utraty pracy, praca w nielimitowanym wymiarze czasu, oczekiwana dyspozycyjność wobec pracodawcy, pogoń za osiągnięciem odpowiedniego standardu życia (własnościowe

⁶ Zob. J. Augustyn, *Dojrzewanie do ojcostwa*, Więź 1996, 6 (452), s. 65-75.

⁷ Zob. A. Bielat, *Ojcostwo po komunizmie*, Więź 1996, 6 (452), s. 35-50.

mieszkanie, samochód, wakacje spędzane za granicą) – to wszystko stanowi obciążenie psychiczne dla mężczyzny. Nie mogąc sprostać tym wyzwaniom popada on w stan zgorzknienia i zniechęcenia. Nieumiejętność radzenia sobie w pracy zawodowej (brak sukcesów) niekiedy pociąga za sobą bierność rodzicielską. Kreatywność w tej sferze życia jest jednym z warunków utrzymywania dobrych kontaktów ze swoimi dziećmi. Apatyczny stosunek do życia jest zaraźliwy, bierność ojca udziela się synom. Rodzinnie dziedziczona może być nieumiejętność rozwiązywania problemów, ucieczka przed nimi, bądź reagowanie przesadną złością.

Chłopcy w klasycznym modelu wychowania byli wynagradzani za „wytrzymywanie” i „nieustępowanie”. Ostatnią rzeczą, jakiej chciałby mężczyzna, to być „popychadłem”, „tchórzem” lub „pantoflarzem”. Kobiety dotykają się, dają sobie emocjonalne wsparcie, rozumieją, że obejmowanie się stanowi czynność naturalną. Mężczyźni traktują dotyk jako coś dziwnego, niebezpiecznego („zły dotyk”), z wyjątkiem uścisku dłoni. Brak aury emocjonalnej, w której dojrzewają sprawia, że mężczyznom trudno się przyznawać przed sobą, a tym bardziej mówić innym o własnych uczuciach. Dużo czasu zabiera im przyznanie się do słabości, bezradności, choroby. To wymaga odwagi, aby przyznać się do błędu w ocenie sytuacji, słabości, nieumiejętności poradenia sobie z trudną sytuacją. Takich rzeczy w męskim świecie się nie dostrzega. Dotyczy to nawet tak prozaicznych czynności jak pytanie o drogę w obcym mieście. Niektórzy mężczyźni wolą trzykrotnie okrążyć miasto swoim samochodem niż poprosić o pomoc. Prośba oznaczałaby, że są bezradni i niesamodzielnymi, a to zachwiałoby ich pozytywną samooceną. W tym kontekście niekiedy zwraca się uwagę na sytuację wspólnego kibicowania rozgrywkom sportowym⁸. To jedyny aprobowany w kulturze moment, w którym mężczyźni bez podejrzeń o skłonności homoseksualne mogą się obejmować, wzruszać, wspólnie cieszyć lub płakać, gdy ich ukochana drużyna przegrywa⁹.

Przyglądając się współczesnym relacjom między mężczyznami wskazuje się na trzy aspekty aktywności: ojca, przyjaciela, rywala, partnera-homoseksualisty. Ta ostatnia postrzegana jest jako „wynaturzenie”. Realizacja dwóch pierwszych ról zawiera w sobie duży ładunek emocjonalny, ale zarezerwowana jest do życia prywatnego. W przestrzeni publicznej dominuje postawa nastawiona na rywalizację, a niekiedy na eliminację konkurentów¹⁰. Co ciekawe, kobiety wchodząc w świat mężczyzn mogą także być równie bezwzględnyimi eliminatorkami. Praca to najbardziej dowartościowane przez współczesną kulturę miejsce, w którym męskość może się zrealizować. Tutaj wachlarz ról jest rozbudowany: biznesmen, naukowiec, sportowiec, wyczynowiec, model, polityk. Ta ostatnia profesja cieszy

⁸ Zob. B. Zilbergeld, *Wychowanie zależnionych bohaterów*, w: *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Stewart, Warszawa 2009, s. 311-312.

⁹ Zob. tamże, s. 308-309.

¹⁰ Zob. M. Janukowicz, *Ojcostwo w życiu mężczyzny*, w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, red. N. Piśkuła, Kraków 2010, s. 81-88.

się niewielkim zaufaniem społecznym, ale przez powiązanie z prestiżem jest nadal atrakcyjna. Wybór jednej z tych ról jest uwarunkowany przez predyspozycje, które młody człowiek posiada¹¹. Pozostają jeszcze te role zawodowe, które nie są kulturowo atrakcyjne: pracownik biurowy, nauczyciel, pracownik fizyczny.

Realizację jednej z ról mężczyzna musi pogodzić z rolą ojca. Młody człowiek próbuje być jednocześnie ojcem, przedsiębiorcą oddanym swojej firmie, czy naukowcem, artystą robiącym karierę. Nie mogąc sprostać różnym wyzwaniom najczęściej wybiera to, za co otrzymuje większą nagrodę społeczną (na przykład karierę zawodową) bądź ucieka przed jakimkolwiek wyzwaniem ze strachu przed tym, że nie będzie w stanie mu sprostać.

ZAGADNIENIE NAŚLADOWANIA

Teza mówiąca o zjawisku kryzysu autorytetów jest tak często powtarzana, że właściwie stała się banalna. Tu jednak chodzi o coś znacznie istotniejszego. Niektóre autorytety instytucjonalne i osobowe należy krytykować, ponieważ brak krytyki może sprawić, że mimowolnie staną się bastionami pychy i braku wrażliwości na złożoność sytuacji ludzkich. Jednak kultura bez autorytetów (wzórów osobowych) to kultura, w której podważa się idee naśladowania. Bez niej podmiot nie ma odniesień w drodze do samodzielności. Pozostawiony sam sobie zmierza się indywidualnie ze wszystkimi przeciwnościami losu. Popołnia błędy, na które nie jest skazany, doznaje porażek, chociaż mógłby ich uniknąć. Część tych błędów wynika z tego, że nie znalazł podpowiedzi, jak dobrze poradzić sobie z trudnym problemem¹².

W literaturze przedmiotu wyróżnia się różne sposoby rozumienia autorytetu: 1) epistemiczny, wynikający z przewagi wiedzy, 2) deontyczny (określający nakazy), wyróżnia tego, kto posiada władzę nad innymi, 3) moralny, popychający do naśladowania, prowadzi do rozbudzania w wychowanku odpowiednich umiejętności. Zatrzymajmy się na tym ostatnim. Zazwyczaj akcentuje się pozytywny wymiar rozumienia autorytetu moralnego. Jego oddziaływanie polega na tym, aby otworzyć młodego człowieka na bogactwo doświadczeń moralnych. Nauczyć wychowanka przestrzegania norm etycznych i zasad współżycia społecznego, a także kształtować w nim umiejętność radzenia sobie z trudnościami, a także strategii podejmowania trudnych decyzji. Autorytety moralne wskazują na takie zalety charakteru jak: pracowitość, sumienność, uczciwość, wytrwałość, trafność w ocenie sytuacji konfliktowych. Uznanie autorytetu jakiejś osoby wymaga od

¹¹ Zob. K. Arcimowicz, *Obraz mężczyzny w polskich mediach: prawda, fałsz, stereotyp*, Gdańsk 2003, s. 29-31.

¹² Zob. W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, *Ethos* 1 (1997), s. 30-42; por. J.-M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, tłum. J. Parys, w: J.-M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, opracował J. Parys, Warszawa 1993, s. 187-324.

podmiotu umiejętności racjonalnego myślenia i krytycznego osądu przekazywanych przez niego treści.

Zwraca się również uwagę na autorytet niszczycielski, którego oddziaływanie wynika z potrzeby dominacji i władzy nad wychowankami. Wówczas posłuszeństwo wobec woli autorytetu pojmowane jest w sposób bezwarunkowy. Jego rady odbierają autonomię działającemu, a jednocześnie na tyle skutecznie modyfikują obraz rzeczywistości, że wyłączają umiejętność krytycznego myślenia wychowanka, czyniąc jego wolę zależną wyłącznie od nakazów. Widać to szczególnie w przypadku funkcjonowania rozbudowanych struktur biurokratycznych, gdzie przestrzeganie odgórnie narzuconych zarządzeń jest ważniejsze niż umiejętność dynamicznego reagowania na zmieniającą się sytuację i różnorodność ludzkich potrzeb. Dlatego należy odrzucić postawę biernej akceptacji dla formuł przekazywanych przez autorytet, które przyjmowane są na zasadzie przyzwyczajenia, bądź intelektualnej wygody¹³.

W pozytywnym ujęciu autorytet wprowadza młodych adeptów w przestrzeń ładu aksjologicznego i zasad. Uznając wzorzec właściwego postępowania możemy go naśladować. Ojciec powinien być takim wzorcem aksjologicznej wrażliwości. Nie istnieje jedna kulturowa odpowiedź jak zostać autorytetem-ojcem. Jego oddziaływanie ma w sobie urok niewymuszonej „naturalności”¹⁴. Taki rodzaj wpływu jest potrzebny, gdy chodzi o przekazywanie wzoru właściwego wykonywania czynności związanych z pracą, modelu życia rodzinnego, form zaangażowania społecznego (aktywność w stowarzyszeniach, akcjach charytatywnych, czy w szkolnych radach rodziców), bądź rozwijania indywidualnych zainteresowań. Aktywny ojciec, bez konieczności perswadowania, wskazuje wychowankom, że warto postępować podobnie.

Aby stać się uczestnikiem pewnej praktyki społecznej czy zawodowej należy się spotykać z osobami, które wcześniej się w nią zaangażowały, zwłaszcza z tymi, które w tej dziedzinie miały szczególne osiągnięcia. Oczywiście nie dotyczy to tylko ojców, ale w jakiś szczególny sposób także ich. Autorytety osobowe stanowią ważny element w przypadku wprowadzania jednostek w zasoby kulturowe, historyczne, intelektualne związane z określoną tradycją. O kompetencjach autorytetu decyduje nie tyle siła woli czy siła perswazji, ale praktyczny przykład postępowania¹⁵. Siła oddziaływania autorytetu sprawia, że zalety charakteru przestają być traktowane jako coś abstrakcyjnego, co wykracza poza zwyczajne reguły postępowania. Wzór staje się świadectwem, że możliwe jest przeniesienie ideałów (zalet charakteru) z poziomu idealnego na poziom życia codziennego¹⁶. Właściwa relacja między wzorem a jego naśladowcami nie jest relacją posłuszeństwa, ale duchowej fascynacji.

¹³ Por. W. Zuziak, *Autorytety*, w: tenże, *Społeczne perspektywy etyki*, Kraków 2006, s. 42-48.

¹⁴ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 338-340.

¹⁵ Zob. K. Pospieszyl, *Ojciec a rozwój dziecka*, Warszawa 1980, s. 53.

¹⁶ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 343.

Dzięki autorytetom adeptci zostają wprowadzani w lekturę tekstów określających kanon rozumienia świata. Kanon ten podlega zmianie, zostaje rozbudowany o nowe elementy, coraz bardziej złożone. Opowieści autorytetu są zakorzenione w szerszej narracji kulturowej. Odnoszą się do wymiaru sensotwórczego, wyposażają jednostkę w wiarę w możliwość przyczyniania się do dobra własnego i społecznego bądź reagowania na zło. To nie jest obojętne, czy w ogóle, oraz jakie bajki rodzice czytają dzieciom. Podobnie ważne jest to, jakie filmy oglądamy i jakie filmy pozwalamy oglądać naszym podopiecznym. Dzięki tekstom kulturowym (książki, filmy, utwory muzyczne) określamy własną tożsamość i piszemy prywatną historię. Narracja ta jest w istocie ruchem ku prawdzie, ku rozumieniu rzeczywistości. Chcąc wyruszyć z miejsca, w którym się intelektualnie znajdujemy, musimy podjąć ryzyko wyboru, odwagę uznania odpowiedzialności za własny los, za los swoich dzieci. Wydaje się, że wybór nie jest szczególnie dramatyczny, w końcu ludzie od wieków tak postępowali. Co najwyżej zmieniają się okoliczności, dzisiaj mamy wybierać samodzielnie, będąc przekonanym o sensowności wyboru.

Używając sformułowania znanego socjologa Zygmunta Baumana można przyjąć, że „płynna nowoczesność”, w której uczestniczymy, wymusza na nas „płynność” wyborów i zachowań – nic na zawsze, nic na stałe. „Ból spowodowany nadmiernie ograniczonym wyborem został zastąpiony nie mniej dotkliwym bólem, tym razem jednak spowodowanym obowiązkiem podejmowania wyboru przy jednoczesnym braku przekonania o jego trafności – i bez ufności, że kolejne wybory osiągną wreszcie zamierzony cel”¹⁷. Ceniąc indywidualne poszukiwania własnej strategii na życie musimy się zgodzić na chodzenie po omacku i powtarzanie błędów popełnionych wcześniej przez innych. To, co nas obecnie krępuje, to nie zewnętrzne ograniczenia, ale nadmierny przyrost możliwości. To sprawia, że młody człowiek trwa w stanie niezdecydowania, albo wyrabia w sobie przekonanie, że nie należy decydować się na żadne trwałe rozwiązania.

Współcześnie konformizm zachowań społecznych często zastępuje idee naśladowania. Gdyby w przestrzeni życia publicznego funkcjonowało wielu odpowiedzialnych ojców, to stanowiliby oni uwiarygodnienie dla podobnych postaw. Tak jednak nie jest. Raczej oczekujemy, że w sposób naturalny młody mężczyzna, który zostanie biologicznym ojcem będzie się czuł naturalnie zobowiązany do pełnienia swojej roli. Macierzyństwo, bardziej niż ojcostwo, zakorzenione jest biologicznie. Do roli ojca trzeba być przekonanym, zewnętrzne otoczenie, kultura medialna może te tendencje wzmocnić bądź osłabić. W ostatnim czasie brakuje pozytywnych wzorów ojcostwa. Obserwowalnym przejawem zanikania takich wzorów jest brak odwagi młodych mężczyzn w przyjmowaniu na siebie roli męża i ojca, oraz konsekwentne unikanie odpowiedzialności za towarzyszenie swoim dzieciom (wychowankom) w procesie dochodzenia do dorosłości. W tym stanie rzeczy rodzicielstwo kojarzone jest z czymś, co „obiera wolność i krępuje możliwość rozwoju”.

¹⁷ Zob. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 42.

Sytuacja kryzysu ojcostwa, w odniesieniu do kwestii ucieczki od dorosłości oraz kryzysu autorytetu sprawia, że na nowo trzeba przemyśleć rolę ojca ujętą od strony postawy moralnej.

OJCOSTWO JAKO POSTAWA

Karol Wojtyła, pisząc o postawie i powołaniu do ojcostwa, rozważał tę kwestię przede wszystkim na płaszczyźnie osobowej. Dla mężczyzny pragnienie bycia ojcem jest czymś mniej „naturalnym”, niż dla kobiety bycie matką. Dla mężczyzny jest to proces, do którego dochodzi stopniowo. Wewnętrzne (psychiczne i duchowe) rodzicielstwo mężczyzny kształtuje się przez towarzyszenie w macierzyństwie kobiety. „Samo fizyczne ojcostwo mężczyzny nie zajmuje tyle miejsce w jego życiu, a zwłaszcza w jego organizmie, co fizyczne macierzyństwo kobiety, dlatego też ojcostwo musi być specjalnie urobione i wychowywane, aby stanowiło w życiu wewnętrznym mężczyzny pozycję tak samo ważną, jak macierzyństwo w wewnętrznym życiu kobiety”¹⁸. Ojcostwo wykracza poza samą „przyrodę”, biologiczny fakt bycia inicjatorem poczęcia dziecka. W świecie osób sens bycia ojcem polega na „rodzeniu” w sensie duchowym (kształtowaniu dusz), wpływaniu na postawę wychowanka i jego odbiór rzeczywistości. Na tej płaszczyźnie można mówić o takim aspekcie ojcostwa, który łączy wychowawcę i wychowanka niezależnie od więzów krwi. Ojcostwo duchowe ma o wiele większy zasięg niż fizyczne¹⁹. Małżonkowie znajdują w rodzicielstwie potwierdzenie swej dojrzałości duchowej. Nieco inaczej ten proces odbywa się w przypadku kobiety i mężczyzny.

Świadomość bycia ojcem stanowi ważny czynnik określający mężczyznę. Wymaga czasu, kształtowania własnej osobowości, przewyciężania słabości, zmiany wcześniejszego bycia w świecie. Poczęcie dziecka, opieka nad kobietą w ciąży to momenty, w których mężczyzna uczy się swojej roli bycia ojcem. W istocie opiera się ona na zasadzie odpowiedzialności. Mężczyzna zakładając rodzinę bierze na siebie odpowiedzialność za jej losy, za żonę i za dzieci. Ojciec daje poczucie bezpieczeństwa rodzinie, pomaga w wykonywaniu uciążliwych czynności wymagających silnego ramienia i odwagi (kąpanie dziecka, to częste zajęcie świeżo upieczonych ojców)²⁰. Jednak nie do końca wie, na czym polega jego rola jako ojca. Zwłaszcza, że wydaje się, że dziecku w pierwszych dniach życia oprócz mleka matki i snu nic nie jest potrzebne. Ojciec małego dziecka ma być blisko, żeby w odpowiednim czasie pójść na zakupy, do apteki, na krótki spacer.

Więź ojca z niemowlęciem w sensie psychicznym buduje się stopniowo. Odrywanie różnych aspektów takiej więzi jest dla ojca trudniejsze niż dla matki. Niemalże symbiotyczna więź matki z noworodkiem i później z niemowlęciem – szczególnie, kiedy matka karmi je piersią – często skłania mężczyzn do odkładania

¹⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 231.

¹⁹ Zob. tamże, s. 222-223.

²⁰ Zob. M. Grabowski, *Fenomenologia ojcostwa*, Znak 1993, 1 (452), s. 116-121.

próby nawiązania kontaktu z dzieckiem na czas późniejszy. Kiedy dziecko będzie więcej rozumiało, kiedy będzie mówiło, kiedy nie będzie tak zaborczo żłaknione matczynej bliskości²¹. To jednak sprawia, że szansa nawiązania bliskiego kontaktu ojca z dzieckiem niemalże od początku jego życia zostaje zmarnowana. Budowanie więzi rodzic – dziecko (bliskość emocjonalna i cielesna) rozpoczyna się od samego początku. Świadomość bycia ojcem zmusza mężczyznę do przeformułowania swojego obrazu świata, do przedstawienia hierarchii spraw ważnych i mniej istotnych. Ta zmiana jest porównywalna z wstąpieniem w związek małżeński, przejściem na emeryturę, śmiercią współmałżonka. Wartość ojcostwa jest dla mężczyzny czymś do odkrycia, pielęgnowania, stopniowego wprowadzania w życie, co stale wymaga nowego wysiłku, związanego z jego własnym starzeniem się i dorastaniem dzieci. Ojciec stale musi ćwiczyć swoją cierpliwość, zdolność do ustępstw bez utraty twarzy, odwagę w wypuszczaniu dzieci w obszar dorosłości, przy jednoczesnym zatroskaniu o trafność ich samodzielnych wyborów²². Stwarzać warunki do samodzielności dziecka, a jednocześnie dawać wsparcie w kłopotliwych sytuacjach.

Trudno jest kierować własnym życiem, a co dopiero mieć świadomość, że przez swoje wybory wpływa się na życie żony i dziecka (dzieci). Dbać o ich dobre samopoczucie i rozwój, wyjaśniać, tłumaczyć, odpowiadać na tysiące pytań, kiedy dziecko nauczy się stawiać pytania. W sytuacji rodzicielskiej należy przeformułować rozumienie swojej prywatnej wolności, rozdzielić to, co mogę, chciałbym, od tego, co muszę, powinienem zrobić, a z czego mógłbym zrezygnować. Być ojcem, to odkrywać całą gamę zależności między tymi słowami. To dość dramatyczny moment zwłaszcza wtedy, gdy jesteśmy przyzwyczajeni do spędzania czasu w pracy lub na rozwijaniu swoich zainteresowań. Bycie w sytuacji dobrowolnego związania z drugim człowiekiem (żona, dziecko), głęboka więź współzależności, sprawia, że wcześniejszy styl funkcjonowania w relacjach towarzyskich musi zostać przeorientowany. Wtedy przekonujemy się, że nie ma czegoś takiego jak „wolny czas”, którym możemy dowolnie gospodarować. Lista spraw koniecznych do wykonania staje się coraz dłuższa. Odkrywamy, że plany są po to, aby je stale modyfikować. Pewnych rzeczy należy nauczyć się na nowo: jak karmić? jak przyrządzać posiłki z myślą o dziecku? gdzie chodzić na spacer i jakim tempem? jak ubierać dziecko na spacer? w jakiej kolejności ubierać się przed wyjściem – kto może się zgrzać, a kto nie powinien? Z czasem sytuacja się uspakaja i trudnych momentów z wcześniejszego etapu życia nie już się nie pamięta.

Każde spotkanie z drugim człowiekiem ubogaca nas, z racji swojej roli: matki, ojca stajemy się dojrzałymi ludźmi. Bez własnych dzieci bylibyśmy jedynie dziećmi swoich rodziców, bez szans na dorosłość. Dzieci są bardzo istotnym czynnikiem na drodze do rodzicielskiej samorealizacji. Autentyczne więzi międzyosobowe stanowią źródło ubogacania dla każdej z osób wchodzących w taką relację. Świadomie

²¹ Zob. J. McDowell, N. Wakedfield, *Zadziwiający wpływ tatusia*, s. 30-33.

²² Zob. tamże, s. 72-75.

przeżyte ojcostwo wpływa na męską samoświadomość, rozbija skorupę ciasnego egocentryzmu. Bez bliskich relacji z innymi ludźmi jesteśmy jedynie niezrealizowaną potencjalnością, w której drzemią ukryte możliwości. Osoba ludzka w pełni się rozwija, gdy obejmuje to cały wymiar jej bycia osobą (wolicjonalny, emocjonalny, intelektualny)²³. Z czasem mężczyzna odkrywa, że jeżeli chce wpływać na przyszłość swoich dzieci, to jego obecność w domu, a szczególnie emocjonalna bliskość między nimi, jest konieczna. Bliskość stanowi wynik rozwoju i systematycznego pogłębiania się wzajemnych więzi intelektualnych (podzielane przekonania, system wartości) i uczuciowych (dzielenie się obawami, uczuciami). Polega na towarzyszeniu w codziennych wyzwaniach, zmartwieniach, porażkach, sukcesach. Bliskość umożliwia okazywanie akceptacji i uznania dla płci dziecka, stanowi ważny element w akceptacji własnej płciowości.

Mężczyzna sam przestaje być dzieckiem, kiedy w świadomy sposób staje się ojcem. Wiele trzeba wysiłku i umiejętności, żeby zapewnić dziecku właściwe warunki rozwoju. Dojrzewanie do ojcostwa jest przyjęciem postawy otwartej na stałą zmianę swoich relacji z dzieckiem. Dziecko rośnie, a wraz z nim „rośnie” rodzic, nabywa coraz to nowych umiejętności, odpowiednich do danego okresu. Uczy się bawić z dzieckiem, skupiać na nim uwagę, rozumieć jego dramaty i problemy, a z czasem odpowiadać w prosty sposób na trudne pytania, np. Dlaczego rzeczy tak się nazywają? skąd się wziął Bóg? Później w trakcie dojrzewania dziecka pojawiają się kolejne pytania: na czym polega prawdziwa przyjaźń, jaką wybrać szkołę, jaki kierunek studiów, dlaczego nie należy spędzać tyle czasu przed komputerem? Pytania te wracają i wymagają od rodzica coraz bardziej pogłębionych odpowiedzi. Czasami są to pytania podchwytliwe, które mają zdiagnozować, czy rodzic pamięta o wcześniej udzielonych odpowiedziach²⁴.

Ojciec gwarantuje własną osobą obowiązywalność systemu wartości, za którym się opowiada. Stanowi wzór dokonywania wyborów między różnymi wartościami. Mężczyźni od zawsze wybierali się na polowanie, prowadzili wojny, o coś walczyli, stawiali po „słusznej” stronie. Jeżeli syn wiedział, jaki wzorzec moralny reprezentuje ojciec, jakich wartości broni, mógł go naśladować. Przyjęcie tego wzorca określało jego własny wymiar porządku moralnego. Przestrzeganie przez ojca ojciec pewnych wartości sprawia, że stają się one wiarygodne dla wychowanków. To daje poczucie bezpieczeństwa i stałości. Jednym z bardzo ważnych zadań ojca jest wprowadzanie dziecka w życie religijne. Postawa religijna mężczyzny, stopień jego zaangażowania w modlitwę i uczestniczenie w liturgii są bacznie obserwowane przez dzieci. Trudno będzie przekonać syna czy córkę do aktywnej postawy religijnej, jeżeli ojciec będzie okazywał podczas modlitwy czy w trakcie trwania liturgii znużenie lub zniechęcenie.

²³ Zob. Z. Dąbrowska, *Ojcostwo jako wartość: studium empiryczne*, Małżeństwo i Rodzina 4 (2003), s. 3-13.

²⁴ Zob. J. Witczak, *Ojcostwo bez tajemnic*. Warszawa 1992, s. 56-58; por. B. Zilbergeld, *Wychowanie zaleźnionych bohaterów*, s. 307-308.

W okresie dojrzewania wskazane byłoby, aby rodzice korzystali z pomocy innych dorosłych, krewnych lub osób odpowiednio do tego przygotowanych. Ojcostwo może stać się udziałem także tych osób, które wspomagają rodziców w procesie wychowania. W pewnym momencie dziecko „wychodzi” z domu, wybiera swoją własną drogę, a rodzice muszą wykorzystać możliwość oddziaływania innych na ich własne dziecko. Dla nastolatka rozmowa z dorosłym bywa bardziej frapująca i mobilizująca do zmiany zachowania, niż rozmowa z własnym rodzicem, do znudzenia powtarzającym te same zdania. Ojciec w pewnym momencie może znaleźć innego dorosłego, z którym jego dorastające dziecko będzie mogło porozmawiać. Proces usamodzielniania się dorastającego dziecka może być bolesny dla obu stron. Aby osłabić pojawiające się w tym przypadku konflikty rodzice, jak pisał Karol Wojtyła, mogą „poniekąd dzielić z innymi, a raczej umiejętnie włączyć w swoje wychowanie to wszystko, co mogą ich dzieci wziąć od innych w znaczeniu cielesnym, duchowym, moralnym i wewnętrznym”²⁵. W rodzicielstwie duchowym i wewnętrznym pierwszorzędne znaczenie ma przekazywanie osobowości. „Ojciec” i „matka” w ujęciu biologicznym to dwie osoby różnej płci dające życie dziecku²⁶. W obszarze ducha „ojciec” i „matka” to urzeczywistnione ideały, wzory do naśladowania dla dzieci, które pozostają w przestrzeni ich wpływu. Zgodnie z ewangelicznym przesłaniem źródłowym sensem treści tego oddziaływania jest ojcowsko-macierzyńska miłość Boga. W tym sensie ojcostwo i macierzyństwo mogą być udziałem tych, którzy sami nie posiadają dzieci.

Jeden ze współczesnych francuskich filozofów Emanuel Lévinas, zwrócił uwagę na jeszcze inny aspekt ojcostwa. Pisał, że „relacja między synem i ojcem, oznacza jednocześnie relację zerwania i nawiązania”²⁷. Dotyczy przede wszystkim budowania indywidualnej tożsamości przez podmiot, jednak dobrze oddaje stan napięcia między tym, co domaga się w nas autonomiczności a tym, co potrzebuje zakorzenienia. Relacja między synem i ojcem może przybrać wyraz bliskości i buntu. Odtworzony tu zostaje paradoks wolności stworzonej. W sensie biblijnym człowiek oddalając się od Boga-Ojca zyskuje przestrzeń dla własnej niezależności. Nie będąc skrepowany przeznaczeniem, może sam określić swój los. Podobnym celem, czyli poszerzaniu granic wolności, służy oddalanie się dziecka od ziemskiego ojca. Ta separacja jest niezbędna w procesie samoidentyfikacji podmiotu. Z czasem syn powraca do myślenia o ojcostwie w momencie, w którym musi się pogodzić odkryte sprzeczności w sobie i stać się dorosłym. Francuski filozof pisał: „Każdy syn ojca jest jedyny, wybrany. W miłości ojca do syna spełnia się jedyna możliwa relacja z jedynością innego człowieka i w tym sensie każda miłość musi przypominać miłość ojcowską”²⁸. Ojciec kochający syna, to ojciec kochający siebie

²⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 232.

²⁶ Zob. tamże, s. 233.

²⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 335.

²⁸ Tamże, s. 337.

w swoim byciu ojcem. Samoakceptacja ojcostwa w sobie jest niezbędna do tego, aby syn poczuł się kochany i odpowiedzialny za własne życie.

Syn jest jedyny dla siebie, uznaje wartość swojego Ja, gdy jest wyjątkowy dla ojca. Jedyny syn nie oznacza tutaj jednego w sensie policzalnym. Ojciec w sposób wyjątkowy może traktować wszystkie swoje dzieci, jednakże chodzi tutaj o to, żeby każde z nich czuło się wyjątkowe. Brak zdolności samoakceptacji czyni z synów duchowe kaleki, które nie tylko nie są zdolne do uznania samego siebie, ale także przyjęcia odpowiedzialności za własne późniejsze ojcostwo. W tym wywodzie Lévinas chciał ukazać proces wewnętrznego dojrzewania Ja (sobości – *il y a*). Mniej mu chodziło o ukazanie biologicznej relacji ojca i syna, jednak dostrzega, że biologiczna relacja między ojcem i synem stanowi odbicie duchowego zmagania, którego doświadcza podmiot.

Konkludując należy uznać, że refleksja nad ojcostwem stanowi istotny składnik namysłu nad kondycją podmiotu, nie tylko w okresie jego dojrzewania, ale w ciągu całego życia. Takie wartości jak odpowiedzialność, odwaga, wytrwałość, umiejętność radzenia sobie z trudnościami, zdolność do współpracy to istotne wartości dla trwałości kultury i relacji międzyludzkich. Mogą się one rozwijać jedynie w sprzyjających okolicznościach. Świadome ojcostwo jest niezbędne w procesie samoakceptacji synów i córek, którzy z czasem mają stać się podmiotami odpowiedzialnymi za siebie i swoje dzieci.

SUMMARY

Fatherhood as an attitude and moral obligation

Fatherhood is a very important problem of contemporary culture (in psychological, sociological and philosophical aspects). Being a father is associated with the experience of living in a family (fatherhood completes motherhood). No father in the family is a major objection to proper family relationships. In the twentieth century, the vision of “a strict father” with whom the child has no emotional contact has changed in the vision “an absent father” (workaholism, alcoholism). It is the crisis of adulthood to be the source of crisis of fatherhood. Young people often do not want to be adults. “Adult” children can’t be models for their children. A young man can be a role model for his children only if he is able to aspect his own adulthood. Male virtues of character such as predictability, ability to take risk, perseverance in coping with difficulties and the ability to respect others, can be passed down from generation to generation only if father is a role model for his children. I refer in this article to the psychological concept of fatherhood, and also to the statements of philosophers on this theme: Karol Wojtyła, Emmanuel Levinas, Alasdair MacIntyre.

Keywords: fatherhood, the attitude of moral, authority, the crisis of adulthood, acceptance

Słowa kluczowe: ojcostwo, postawa moralna, autorytet, kryzys dorosłości, akceptacja

„JUŻ NIE SĄ DWOJE, LECZ STAJĄ SIĘ JEDNOŚCIĄ”. PARADYGMAT ANTROPOLOGICZNY WYZNACZNIKIEM PRAWNOKANONICZNEGO UJĘCIA NATURY WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO

1. W KRĘGU „KULTURY NIEROZERWALNOŚCI”

Ceniony ekspert w dziedzinie kanonicznego prawa małżeńskiego Pedro-Juan Viladrich w nocie wstępnej do polskiej edycji swej książki zatytułowanej *Konsens małżeński...* (2002) kieruje do czytelników ważny, odwołujący się do wspólnego (obywatelskiego) poczucia obowiązku, apel:

„Jesteśmy dzisiaj świadkami historycznego momentu szczególnej odpowiedzialności. Tożsamość małżeństwa wydaje się być niewyraźna zarówno w porządku teoretycznym jak i praktycznym wśród obywateli naszych państw, w tym i samych wiernych. Zachęcam do włączenia się w odbudowę prawdy o małżeństwie, aby nasza kultura zrozumiała czym jest dobrowolne zobowiązanie, zwane konsensem lub zgodą [...], czym jest ten stopień ludzkiej małżeńskiej miłości, niosący z sobą całkowite wzajemne osobowe przyjęcie i oddanie: dar z siebie jako mężczyzna tej kobiety, kobieta tego mężczyzny [...]; [słowem: czym jest małżeńskie – A.P.] jedyne niepowtarzalne «my»”¹.

Istotność niniejszego apelu zasadza się na trafnym sprowadzeniu do wspólnego mianownika współczesnych zagrożeń dla „pierwszej i żywotnej komórki społeczeństwa”², tudzież wskazaniu ich najgłębszego źródła: kryzysu prawdy o małżeństwie. Nie trzeba dodawać, że o sile głosu i argumentacji wybitnego hiszpańskiego prawnika-humanisty stanowi ponadreligijne (uniwersalne) określenie „miary” obowiązku, związane z dostrzeżeniem w wymienionym kryzysie czynnika destrukcji w sferze kulturowej i cywilizacyjnej.

Przywołane, adekwatne (i poniekąd: wzorcowe) podejście do problemu o znaczeniu ogólnoludzkim, które podpowiada powszechną mobilizację i zaangażowanie całego potencjału myśli intelektualnej: antropologicznej, etyczno-moralnej i prawnej, na rzecz zagrożonej „humanizacji świata”³, znajduje oparcie w soborowym i posoborowym magisterium. Dość przypomnieć, że promotorem

¹ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, tłum. S. Świaczny, Warszawa 2002, s. 30.

² Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

³ Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, 2.02.1994, n. 13.

takiej właśnie wielopoziomowej aktywności w przestrzeni kultury – ogniskowania działań *pro familia*, chroniących i promujących „godność małżeństwa i rodziny”⁴ – był Jan Paweł II. W słynnym już 13. numerze listu apostolskiego *Gratissimam sane* (1994) zawarł on wnikliwą diagnozę sytuacji, której najważniejszym, ale i jedynym określeniem jest rzeczony globalny kryzys. Papież mówi wprost: „nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu *kryzys prawdy*. Kryzys prawdy – to znaczy naprzód *kryzys pojęć*. Czy bowiem pojęcia takie, jak: «miłość», «wolność», «dar bezinteresowny», a nawet samo pojęcie «osoby» i w związku z tym także »prawa osoby« – czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają? [...]. Jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistniać i można będzie skutecznie mówić – wraz z Soborem – «o popieraniu godności małżeństwa i rodziny»”⁵.

Tym, co z pewnością nie uszło uwadze prawników-kanonistów, adresatów specjalnego magisterium papieskiego, kierowanego rokrocznie do pracowników kościelnego wymiaru sprawiedliwości⁶ – i można domniemywać: zainspirowało profesora Pedro-Juana Viladricha – jest fakt, że powyższą diagnozę Jan Paweł II metodycznie i kompleksowo rozwija w czterech kolejnych alokucjach do Roty Rzymskiej z lat 1999⁷, 2000⁸, 2001⁹ i 2002¹⁰. Już w pierwszej odsłonie, w przemówieniu z 21 I 1999 roku papież podejmuje wątek precyzyjnego ukazania źródeł współczesnych zagrożeń małżeństwa i rodziny. Co zatem wynika z nauki papieskiej? Po pierwsze, należy pamiętać, że sedno owych niepożądanych zjawisk (pierwsze źródło zagrożeń) tkwi nierzadko w samym człowieku, który opacznie korzystając z wolności i myląc wolność ze swawolą, zbyt łatwo (bezrefleksyjnie) przystaje na poniżanie swej osobowej godności¹¹. Tu warto – za Benedyktem XVI

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 47 [dalej cyt. KDK].

⁵ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 13.

⁶ Zob. A. Pastwa, *Wzrost współczesnych prawnie-instytucjonalnych narzędzi poszukiwania prawdy w procesie o nieważność małżeństwa. W nurcie „hermeneutyki odnowy zachowującej ciągłość”*, Prawo Kanoniczne 1-2 (2012), s. 69-78 [dalej cyt. PK].

⁷ Jan Paweł II, „*Miłość małżeńska*”. *Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej*, 21.01.1999, L'Osservatore Romano – wyd. pol. 20,5-6 (1999), s. 50-52 [dalej cyt. OsRomPol].

⁸ Tenże, *Allocutio ad Romanae Rotae iudices et administratos*, 21.01.2000, Acta Apostolicae Sedis 92 (2000), s. 350-355.

⁹ Tenże, „*Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*”. *Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej*, 1.02.2001, OsRomPol 22,4 (2001), s. 33-35.

¹⁰ Tenże, „*Nierozdzielność małżeństwa dobrem wszystkich*”. *Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej*, 28.01.2002, OsRomPol 23,4 (2002), s. 33-35.

¹¹ „Wolność – jak mówi Dante – jest «darem największym, jaki Bóg w swej hojności / darował stwarzając, i Jego dobroci / najbardziej godnym» (Raj, 5,19-21), ale jest też darem, który należy właściwie rozumieć, aby nie stał się sposobnością do poniżenia ludzkiej godności. Kto pojmuje wolność jako przyzwolenie moralne czy choćby prawne na łamanie prawa, nie dostrzega jej prawdziwej natury. W rzeczywistości polega ona na tym, że człowiek ma możliwość spełniania wyrażonej w prawie woli Bożej w sposób odpowiedzialny, to znaczy na mocy osobistego wyboru,

– postawić kropkę nad „i”: niniejsza konstatacja w pełni upoważnia, by dziś na nowo odczytać – aktualną *in extenso*, a miejscami proroczą – naukę encykliki *Humanae vitae*. „Intencją papieża Pawła VI była obrona miłości przed seksualnością pojmowaną w sposób konsumpcyjny, bronienie przyszłości przed wyłącznym dyktatem chwili obecnej oraz bronienie natury człowieka przed manipulowaniem nią”¹². Ale, po wtóre, w rzetelnej analizie omawianych destrukcyjnych zjawisk żadną miarą nie wolno się zatrzymać „w pół drogi” i ulec pokusie ich swoistej prywatyzacji, kiedy inne niebezpieczeństwo (drugie źródło zagrożeń) na dobre zdomowało się tym razem w sferze publicznej, a na imię mu: ideologia *gender*¹³. Zdemaskowaniu obu destrukcyjnych czynników towarzyszą w wymienionym przemówieniu rotalnym mocne i jednoznaczne słowa:

„We współczesnym świecie zanika [...] świadomość naturalnego i religijnego sensu zaślubin, czego niepokojące konsekwencje są odczuwalne zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Jak wszyscy wiemy, przedmiotem dyskusji są dziś nie tylko właściwości i cele małżeństwa, ale wręcz wartość i przydatność samej instytucji. Choć należy unikać nieuzasadnionych uogólnień, nie sposób nie dostrzec w tym kontekście nasilającego się zjawiska tzw. wolnych związków oraz intensywnych kampanii propagandowych mających na celu doprowadzenie do przyznania statusu małżeństwa także związkom między osobami tej samej płci”¹⁴.

Tę ostatnią myśl Jan Paweł II kontynuuje w przemówieniu rotalnym z 21 I 2000 roku, nawiązując szczegółowo do przemian społecznych i kulturowych oraz związanego z nimi postępującego zeświecczenia społeczeństwa (zatracającego poczucie transcendencji, ulegającego „mentalności prorozwodowej”) – by 3 lata później dobitnie ją wyrazić w zdaniu wypowiedzianym do tego samego szacownego grona: „związek między laicyzacją a kryzysem małżeństwa i rodziny jest aż nazbyt oczywisty”¹⁵. Co łatwo zauważyć, wzmiankowane tu „milenijne” przemówienie papieża nie tyle kładzie akcent na analizie groźnych zjawisk „uderzających” w instytucję małżeństwa/rodziny, ile raczej służy mobilizacji pastoralnej (w tym także: prawnej i sądowniczej) Kościoła, by dać im zdecydowany odpór. Padają ważne słowa:

a tym samym upodobniania się coraz bardziej do swego Stwórcy (por. Rdz 1, 26)” – tenże, „*Miłość małżeńska*”, s. 51, n. 6.

¹² Benedykt XVI, „*Wydarzenia minionego roku wskazują drogę ku przyszłości*”. Przemówienie do Kurii Rzymskiej, 22.12.2008, OsRomPol 30,2 (2009), s. 12.

¹³ Jakkolwiek Jan Paweł II niejednokrotnie nawiązywał do „zaprogramowanych” działań w sferze publicznej, noszących znamiona nowej ideologii (mówiąc choćby o agresywnej propagandzie promującej cywilizację/kulturę śmierci), to dopiero jego następca Benedykt XVI pierwszy raz w oficjalnym wystąpieniu użył pojęcia *gender*: „To, co często wyraża się i rozumie pod pojęciem *gender*, oznacza ostatecznie dążenie człowieka do uniezależnienia się od stworzenia i Stwórcy. Człowiek chce sam siebie tworzyć oraz zawsze i wyłącznie sam dysponować tym, co go dotyczy. Ale w ten sposób żyje wbrew prawdzie, wbrew Duchowi Stworzycielowi” – tamże, s. 11-12.

¹⁴ Jan Paweł II, „*Miłość małżeńska*”, s. 50, n. 2.

¹⁵ Tenże, „*Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego*”. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 30.01.2003, OsRomPol 24,4 (2003), s. 47-49.

„Kościół, wierny Chrystusowi, musi zdecydowanie przypominać «radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i swoją siłę» (*Familiaris consortio*, 20). Musi ją przypominać tym, którzy w naszych czasach uważają za trudne lub wręcz niemożliwe związanie się z jedną osobą na całe życie, i tym, którzy niestety mają poglądy wypaczone przez kulturę odrzucającą nierozzerwalność małżeństwa i wręcz ośmieszającą zobowiązanie małżonków do wierności”¹⁶.

A w swym wystąpieniu rotalnym z 1 II 2001 roku papież dopowiada: „Do najpoważniejszych wyzwań, przed jakimi stoi obecnie Kościół, należy szerząca się kultura indywidualistyczna, która dąży [...] do zamknięcia małżeństwa i rodziny wyłącznie w sferze spraw prywatnych”¹⁷.

Przemówienie dopiero co przywołane, jedno z najważniejszych w dorobku papieża Wojtyły¹⁸, warte jest uwagi z zasadniczego powodu. To tu papież celnie obnaża szkodliwe hochsztaplerstwo koncepcji niewymienionego z nazwy genderyzmu¹⁹, która tkwi w lansowanym schemacie przeciwstawiania/antagonizowania pojęć: kultura – natura. Owszem, z jednej strony solenne nauczanie Kościoła i jasne prawodawstwo kanoniczne w sposób wyrazisty i niezmienny proklamują prawdę o naturalnym charakterze małżeństwa. Wszelako z drugiej strony „w obecnym klimacie, ukształtowanym przez coraz powszechniejszą laicyzację oraz przez wizję małżeństwa i rodziny jako rzeczywistości całkowicie «prywatnych», ta prawda jest nie tylko ignorowana, ale wręcz otwarcie kontestowana”²⁰. Toteż w tym miejscu papież już bez ogródek kieruje ostrze krytyki w stronę szerzycieli nowej rewolucji kulturalnej:

„Wiele nieporozumień nagromadziło się wokół samego pojęcia «natury». Przede wszystkim zapomniano o jej wymiarze metafizycznym, czyli właśnie tym, do którego odwołują się cytowane dokumenty Kościoła. Dąży się także do zredukowania

¹⁶ Tenże, *Allocutio ad Romanae Rotae*, s. 351, n. 3.

¹⁷ Tenże, „*Małżeństwo i rodzina są nierozzerwalne*”, s. 33, n. 2.

¹⁸ Świadczą o tym liczne doń komentarze, które jednak dość jednostronnie koncentrują się na poruszanej w przemówieniu problematyce relacji: istota małżeństwa – sakramentalność, rezygnując z oświetlenia ciekawych analiz papieskich *de natura matrimonii* (i to pomimo wyraźnej zapowiedzi celu przemówienia: „potwierdzić tradycyjne nauczanie o naturalnym wymiarze małżeństwa i rodziny”) – zob. M. Gas i Aixendri, *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*, Ius Ecclesiae 13 (2001), s. 122-145 [dalej cyt. IusEcc]; G. Bertolini, *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito dell'Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'Anno Giudiziario 2001*, Il diritto ecclesiastico 112 (2001), s. 1405-1447; W. Góralski, *Naturalny charakter małżeństwa a jego wymiar sakramentalny w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 roku*, Ius Matrimoniale 7 (2002), s. 7-22.

¹⁹ Nie miejsce tu, by wykazywać nadużycia intelektualne protoplastów (m.in. Judith Butler) i adherentów tego – noszącego znamiona ideologii – nurtu we współczesnej kulturze, którego „program” kulminuje w pojęciu „płci kulturowej” i założeniu rewizji paradygmatu antropologicznego: „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1,27). Odsyłam do interesującej monografii – *Idea „gender” jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009.

²⁰ Jan Paweł II, „*Małżeństwo i rodzina są nierozzerwalne*”, s. 33, n. 3.

wszystkiego, co specyficznie ludzkie, wyłącznie do sfery kultury, domagając się uznania prawa człowieka do całkowicie niezależnego tworzenia i działania zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. W tej perspektywie rzeczywistość naturalna postrzegana jest jedynie jako fakt fizyczny, biologiczny czy socjologiczny, którym można manipulować przy pomocy środków technicznych w zależności od własnych potrzeb”²¹.

Pointa wypowiedzi papieskiej nie pozostawia złudzeń co do pragmatycznych celów stawianych sobie przez propagatorów nowej inżynierii społecznej:

„przeciwstawienie między kulturą a naturą pozbawia kulturę wszelkiej obiektywnej podstawy, uzależniając ją od samowoli człowieka i władzy. Widać to bardzo wyraźnie w podejmowanych obecnie próbach przedstawiania «związków faktycznych», w tym także homoseksualnych, jako porównywalnych z małżeństwem, któremu odmawia się tym samym charakteru naturalnego”²².

Swoistą klamrą spinającą eksponowany tu segment magisterium papieskiego (wystąpienia rotalnych z lat 1999–2002), który stanowi jasną i jednoznaczną odpowiedź Kościoła na niepokojące trendy we współczesnej kulturze²³, jest apel Jana Pawła II o konsolidację działań we wszystkich płaszczyznach aktywności eklezjalnej (z ważnym świadectwem rodzin: Kościołów domowych) na rzecz kultury nierozzerwalności²⁴. I choć trudno powiedzieć, czy wprost zamierzone przez papieża, acz od razu narzucające się po lekturze jego przemówień – zderzenie pojęć: „kultura nierozzerwalności” (pojęcie proklamujące prawdę węzła małżeńskiego)²⁵ – „płeć kulturowa” (*gender*; pojęcie gloryfikujące nieograniczoną wolność jednostki)²⁶, z pewnością zasługuje na to, by być traktowane jako klucz do ideowej

²¹ Tamże.

²² Tamże. Cytowany fragment przemówienia rotalnego z 2001 roku kończy odesłanie słuchaczy do odnośnych kart wielkiej encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*: „Ta czysto empiryczna koncepcja natury całkowicie uniemożliwia zrozumienie, że ciało ludzkie nie jest czymś zewnętrznym w odniesieniu do osoby, ale wraz z duchową i nieśmiertelną duszą stanowi wewnętrzną podstawę tej niepodzielnej istoty, jaką jest człowiek. Wyjaśniałem to w encyklice *Veritatis splendor* – por. n. 46-50: AAS 85 (1993), s. 1169-1174, podkreślając doniosłość moralną tej doktryny, niezwykle ważnej z punktu widzenia małżeństwa i rodziny. Różne formy fałszywego spirytualizmu łatwo bowiem mogą się stać źródłem rzekomych usprawiedliwień dla tego, co jest sprzeczne z duchową rzeczywistością węzła małżeńskiego” – tamże.

²³ Znamienna jest retrospektywna ocena wagi słów Jana Pawła II w pierwszym przemówieniu do Roty Rzymskiej jego następcy: „Zasada nierozzerwalności małżeństwa, stanowczo potwierdzona w tym miejscu przez Jana Pawła II – por. przemówienia z 21.01.2000, AAS, 92 (2000), s. 350-355; i z 28.01.2002, AAS 94 (2002), s. 340-346, należy do całości tajemnicy chrześcijańskiej” – Benedykt XVI, „*Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa*”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 28.01.2006, OsRomPol 27,4 (2006), s. 30.

²⁴ Jan Paweł II, „*Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*”, s. 33-35, n. 2-9.

²⁵ „Małżeństwo «jest» nierozzerwalne: ten przymiot wyraża jeden z wymiarów jego obiektywnego istnienia, a nie jakiś fakt czysto subiektywny. W konsekwencji dobro nierozzerwalności jest dobrem samego małżeństwa; niezrozumienie zaś jego nierozzerwalnego charakteru jest niezrozumieniem istoty małżeństwa” – tamże, s. 34, n. 4.

²⁶ Czołową protagonistką idei *gender* Judith Butler lansuje pogląd, że binarność płci jest produktem kultury, a heteroseksualna tożsamość płciowa kształtuje się w wyniku ciągłego naśladowania

konfrontacji z genderyzmem. Pierwzoplanowy wszakże pozostaje pozytywny przekaz przemówienia z 28 I 2002 roku, bo o nim tutaj mowa. Dość powiedzieć, że uniwersalny sens całego wystąpienia papieskiego: ukazania „nierozzerwalności jako dobra dla małżonków, dla dzieci, dla Kościoła i dla całej ludzkości”²⁷ (nauka o niebagatelnym znaczeniu także dla kościelnego wymiaru sprawiedliwości²⁸), daje się podsumować jakże wymownymi słowami samego Jana Pawła II: „Nie jest słuszne powoływanie się – przeciwko prawdzie węzła małżeńskiego – na wolność stron, bowiem przez wolną zgodę na zawarcie związku zobowiązały się one do przestrzegania obiektywnych wymogów rzeczywistości małżeńskiej, która nie może być zmieniona w imię ludzkiej wolności”²⁹.

2. WĘZEL MAŁŻEŃSKI – WYMIAR ANTROPOLOGICZNY

„Bezzasadne jest roszczenie, aby przyznać status «małżeński» także związkowi między osobami tej samej płci”³⁰. To zdanie cytowanej wcześniej alokucji do Roty Rzymskiej pt. *Miłość małżeńska* (1999), nie sposób pozostawić bez – następującego zaraz po nim – odautorskiego antropologicznego naświetlenia:

„Na przeszkodzie stoi tu przede wszystkim fakt, że obiektywnie niemożliwa jest płodność takiego związku polegająca na przekazywaniu życia, zgodnie z zamysłem wpisanym przez Boga w samą strukturę ludzkiej istoty. Przeszkodą jest też brak przesłanek dla relacji opartej na wzajemnym dopełnianiu się osób, jaką Stwórca ustanowił między mężczyzną a kobietą zarówno na płaszczyźnie fizyczno-biologicznej, jak i ściśle psychologicznej. Tylko w związku między dwiema osobami odmiennej płci możliwe jest udoskonalanie jednostki przez jednoczące połączenie i wzajemne dopełnianie się w sferze psycho-fizycznej. [...] Miłość nie jest celem samym w sobie i nie polega wyłącznie na cielesnym spotkaniu dwóch istot, ale jest głęboką więzią międzyosobową, której zwieńczeniem staje się całkowite wzajemne oddanie i współdziałanie z Bogiem Stwórcą – pierwotnym źródłem każdego nowego życia ludzkiego”³¹.

Widać wyraźnie, że i w tym przypadku nader instruktywny pozostaje wzorzec wykładu „małżeńskiego” papieża-nauczyciela personalizmu³², dyktujący węzłowe wskazanie metodologiczne: niewystarczalności zdań apriorycznych typu „bo tak «mówi» natura”³³. Stąd też słusznie stawiane przez uznanych

– J. Butler, *Uwikłani w płęć*, przekł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 34, 53-54.

²⁷ Jan Paweł II, „*Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*”, s. 33, n. 2.

²⁸ „Każdy sprawiedliwy wyrok o ważności lub nieważności małżeństwa jest przyczynkiem do kultury nierozzerwalności, tak w Kościele, jak i w świecie” – tamże, s. 34, n. 7.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tenże, „*Miłość małżeńska*”, s. 51, n. 5.

³¹ Tamże.

³² Tezę tę stawiam i szczegółowo uzasadniam w monografii – „*Przymierze miłości małżeńskiej*”. Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego, Katowice 2009.

³³ Do lamusa historii należy odesłać „zepsuty owoc” neoscholastyki w postaci naturalistycznych z ducha ujęć (m.in. dotyczących instytucji małżeństwa), operujących wytrychem myślowym:

autorów postulat, by w badaniach nad instytucją małżeństwa stosować – konsekwentnie (a jest to szczególnie wymóg dzisiejszych czasów) – „poważną, rzetelną i uznaną antropologię aktu ludzkiego, sensu ludzkiej seksualności, natury zgody małżeńskiej i samego małżeństwa, zgodną z Magisterium, tradycją kanoniczną oraz jednolitym i stałym orzecznictwem Roty Rzymskiej”³⁴.

Każda, a w szczególności prawnokanoniczna refleksja nad małżeństwem musi opierać się na metafizycznej wizji człowieka i węzła małżeńskiego³⁵. Przyjęcie niniejszego założenia nie pozwala abstrahować od elementarnej prawdy, że małżeństwo jest rzeczywistością pierwotną, ku której skłania się osobowa natura człowieka bytującego jako osoba-mężczyzna i osoba-kobieta. Skoro zaś *consortium totius vitae* („wspólnota całego życia”) – jak określają małżeństwo zbioru praw Kościoła katolickiego: „łaciński” (1983)³⁶ i „wschodni” (1990)³⁷ – ma swe zakorzenie w naturze, zdolność do zawarcia małżeństwa i życia w związku małżeńskim powinna znajdować się w zasięgu każdej osoby ludzkiej – z tej racji, że jest osobą. Słowem: zawarcie małżeństwa jest przedmiotem prawa naturalnego, jednym z tak zwanych praw człowieka, czyli praw podstawowych, właściwych każdej osobie ludzkiej. Kanoniczny porządek prawny określa owo prawo pojęciem *ius connubii*.

Prominentnym kanonistom Klausowi Lüdicke³⁸ i Remigiuszowi Sobańskiemu³⁹ kościelna matrymonialistyka zawdzięcza upowszechnienie doniosłej konstatacji, że zakorzenione w ludzkiej naturze dwa pryncypia: prawo do zawarcia małżeństwa (*ius connubii*) i zgoda małżeńska (*consensus matrimonialis*), stanowią filary kanonicznego systemu prawa małżeńskiego. Zwłaszcza drugi z autorów

„czysta” biologiczna natura człowieka jest bezpośrednio normatywna, a mianowicie *a priori* określa, co jest powinnością moralną i prawem – zob. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 23-31.

³⁴ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 45.

³⁵ Trudno przecenić myśl Jana Pawła II daną pod rozważę pracownikom kościelnego wymiaru sprawiedliwości w przedostatnim przemówieniu do Roty Rzymskiej z 2004 roku: „prawdziwie prawna analiza małżeństwa musi opierać się na metafizycznej wizji człowieka i więzi małżeńskiej. Bez tego fundamentu ontologicznego instytucja małżeństwa staje się jedynie zewnętrzną nadbudową, wytworem prawa i uwarunkowań społecznych, ograniczającym swobodę samorealizacji osoby” – Jan Paweł II, „*Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa*”. *Przemówienie do członków Trybunały Roty Rzymskiej*, 29.01.2004, OsRomPol 25,4 (2004), s. 36, n. 7; zob. szerzej – A. Pastwa, *Amor benevolentiae – ius responsabile: oś interpersonalnego projektu małżeńsko-rodzinnego*, w: *Miłość i odpowiedzialność – wyznaczniki kanonicznego przygotowania do małżeństwa*, red. A. Pastwa, M. Gwóźdź, Katowice 2013, s. 13-17.

³⁶ *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 1055 § 1 [dalej cyt. KPK].

³⁷ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano 1990, kan. 776 § 1 [dalej cyt. CCEO].

³⁸ K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar zum „Codex Iuris Canonici”*, Essen (Lfg. Juli 2006), Einführung vor 1095/1-2.

³⁹ R. Sobański, *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym*, red. B. Czech, Katowice 1996, s. 187.

Profesor Sobański, celnie uwypukla potencjalne napięcie, które owe zasady wnoszą w wymieniony system: „Wykraczałoby przeciw naturalnej sprawiedliwości prawo, które wiązałoby dożywotnio dwoje ludzi, jeśli każde z nich rzeczywiście, świadomie i dobrowolnie nie podjęłoby decyzji wejścia w taki właśnie związek. [Z kolei – A.P.] wykraczałoby przeciw naturalnemu prawu człowieka prawo, które przeszkadzałoby w zawarciu małżeństwa osobie do niego zdolnej i chcącej je zawrzeć. Obydwie te zasady wymagają zharmonizowania w dyspozycjach prawnych” – kończy swój wywód najwybitniejszy polski kanonista⁴⁰.

Choć na pierwszy rzut oka może nie wydawać się to oczywiste, niniejsza ekspozycja zasad systemowych stanowi nieodzowny punkt wyjścia do podjęcia ciągle aktualnego postulatu: „wypracowania prawdziwej antropologii prawnej małżeństwa”⁴¹. Aby nie było wątpliwości, tezę tę warto przedstawić w formie ostrej supozycji: nie wystarczy samo „programowe” sytuowanie w płaszczyźnie metafizycznej osi refleksji nad „dwojaką jednością ludzkiej pary” (paradygmat antropologiczny)⁴², bo i tak uprzedniego rozwikłania dopraszała się kwestia natury metodologicznej. Ma ona związek ze współczesnym radykalnym przeciwstawianiem sobie dwóch wymienionych pryncypiów, co w praktyce skutkuje – jak to ujmuje Jan Paweł II – kontestowaniem tradycyjnego *favor matrimonii* w imię *favor libertatis* lub *favor personae*⁴³. Zdaniem tegoż papieża – zrozumieniu prawdy, że osiąganie wartości osobowych (i dobra) jednostki wcale nie stoi „w opozycji” do protekcji instytucjonalnego dobra wspólnego jakim jest małżeństwo⁴⁴, wychodzi naprzeciw rzetelna, pogłębiona refleksja, czym w swej istocie jest *ius connubii*?⁴⁵

W rzeczy samej, w świetle znakomitego wykładu antropologii „adekwatnej”⁴⁶ przez papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI nie sposób dziś kwestionować, że *ius connubii* wprost ewokuje promocję tych osobowych wartości etycznych

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Benedykt XVI, „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 27.01.2007, OsRomPol 28,5 (2007), s. 32; por. G. Erlebach, *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej*, Ius Matrimoniale 4 (1999), s. 9-11.

⁴² Benedykt XVI, „Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa”, s. 32.

⁴³ Jan Paweł II, „Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich”, s. 34, n. 7.

⁴⁴ Wypada w tym miejscu podkreślić geniusz myśli personalistycznej Jana Pawła II. Nie kto inny, tylko papież Wojtyła wskazał narzędzie do efektywnego harmonizowania: wywodzonych raz z *ius connubii*, innym razem z *consensus matrimonialis* – i przez to pozostających w napięciu – dyspozycji prawnych. Tym narzędziem – kluczem hermeneutycznym – do interpretacji/aplikacji szczegółowych przepisów *ius matrimoniale*, zwłaszcza uzgadniania pozornie sprzecznych norm kanonicznych, jest zasada *favor matrimonii*. Mowa o specyficznej zasadzie systemu kanonicznego prawa małżeńskiego odwołującej się do obu wymienionych pryncypiów, zasadzie, która wyraża nierozzerwalną naturę małżeństwa.

⁴⁵ Zob. Benedykt XVI, „Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie”. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 22.01.2011, OsRomPol 32,3 (2011), s. 20.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Discorso del Santo Padre ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Familia*, 31.05.2001, Anthropotes 17 (2001), s. 185.

i duchowych, które soborowy i posoborowy nurt myśli personalistycznej łączy nie z abstrakcyjnie postrzeganą instytucją, lecz małżeńską i rodzinną *communio personarum*. Prawdziwy obraz *ius connubii* uwypukla dopiero logika bliskości płaszczyzn *fieri* i *facto esse* małżeństwa wedle analogii: „dwóch stron tego samego medalu”⁴⁷ – co samo w sobie stanowi wielkie osiągnięcie małżeńskiej myśli personalistycznej (i warto dodać: znak odejścia od dawnego legalistycznego i *quasi*-apriorycznego ujmowania małżeństwa). Związane z tą logiką programowe uwypuklanie godności osoby (z wpisanym w jej ontyczną strukturę wymiarem komunijnym) pozwala bezbłędnie identyfikować „obszary” *ius matrimoniale*, w których autorzy kodyfikacji zaprogramowali specjalną ochronę prawną już nie abstrakcyjnej instytucji, lecz wolności osób zawierających małżeństwo. Jest to tym bardziej oczywiste, gdy przyjmie się proste konsekwencje faktu, że ów *par excellence* osobowy – czyli rozumny i wolny – akt przymierza miłości (*consensus matrimonialis*) określa zarówno projekt małżeńskiej wspólnoty losu (*consortium*), jak i realizowaną wedle tego projektu dynamikę transformacji mężczyzny i kobiety o charakterze personalnym i interpersonalnym („mąż żony” – „żona męża”). W świetle nauki Soboru Watykańskiego II⁴⁸ akt zgody małżeńskiej nie może być już postrzegany inaczej niż jako akt wzrostu osobowego (*atto „di crescita”*) ukierunkowany na dobro małżonków, potomstwa, wspólnoty kościelnej⁴⁹ i ogólnoludzkiej.

W przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1983 roku Jan Paweł II powtórzył naukę jednej ze środowych katechez, z pamiętnego cyklu: *Mężczyzną i niewiaścą stworzył ich*⁵⁰. Warte przytoczenia są dwa zdania: „Znak, który ustanawiają [mężczyzna i kobieta – A.P.] poprzez słowa przysięgi małżeńskiej, nie jest znakiem doraźnym i przejściowym – jest znakiem trwałym i perspektywicznym („aż do śmierci”). W tej perspektywie mają wypełnić ów znak wieloraką treścią wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej komunii osób – wśród tego również tą treścią, jaka wyrasta z odczytywanej stale w prawdzie «mowy ciała»”⁵¹. Dlaczego tak cenny jest merytoryczny przekaz papieskiej wypowiedzi? Otóż, ów krótki

⁴⁷ Por. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa*, s. 354.

⁴⁸ KDK, n. 48.

⁴⁹ W tej całościowej optyce małżeństwa (uwzględniającej jego wymiar transcendentny) trudno nie podzielać opinii wybitnego audytora rotalnego José Marii Serrano Ruiza: *Non si può dimenticare che il matrimonio canonico è fondamentalmente il risultato di una scelta religiosa all'interno di una comunità nella quale si è cresciuti e maturati nella fede; perciò essa non può essere indifferente al modo con cui questa fede dev'essere vissuta nella comunione di intimità che il matrimonio richiede* – J.M. Serrano Ruiz, *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*, in: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento, Il codice del Vaticano II*, vol. 6, Bologna 1991², s. 74.

⁵⁰ Katechezy te drukowane sukcesywnie na łamach L'Osservatore Romano (w latach 1981–1984) zostały następnie zebrane w książce – Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiaścą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986.

⁵¹ Jan Paweł II, „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”. *Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*, 26.02.1983, OsRomPol 4,3 (1983), s. 12.

passus przemówienia do kanonistów i sędziów kościelnych (*nota bene* w roku promulgacji „łacińskiego” Kodeksu Prawa Kanonicznego) zawiera sedno prawdy o małżeńskiej „wspólnocie całego życia”⁵². Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, że stosunkowo łatwo w tym plastycznym obrazie małżeństwa – nawiązującym do wypracowanej przez Karola Wojtyłę-Jana Pawła II „teologii ciała” – wyodrębnić kluczowe aspekty natury małżeństwa⁵³, a precyzyjniej – jego konstytutywne (istotowe) wymiary.

1. Perspektywa *fieri* – implikuje ogląd małżeństwa przez pryzmat znaku, który ustanawiają nupturienti (narzeczeni) w przymierzu małżeńskim⁵⁴. Wy pukla ona prawdę, że małżeństwo nie może zaistnieć bez bilateralnego aktu woli dwojga osób: aktu ukonstytuowania małżeństwa. Żadna władza ludzka, inna niż osoby nupturientów, nie jest w stanie przeobrazić ich w małżonków. Węzła małżeńskiego nie „wygeneruje” też postawa bierna – bliskość osób oparta na pasywnej miłości pożądawczej, którą scholastyka określa jako *amor conupiscentiae*. Podstawą relacji małżeńskiej może być tylko miłość, która osiąga poziom benewolencji⁵⁵. Jeden z promotorów personalistycznego kierunku w kanonicznym prawie małżeńskim Javier Hervada zwykł przypominać (w nawiązaniu do myśli św. Tomasza⁵⁶), że prawdziwa miłość małżeńska to *dilectio*, miłość wyboru lub wola miłowania⁵⁷. Prawda o *dilectio* pozwoliła z kolei Urbanowi Navarrete akt zgody małżeńskiej nazywać aktem ze swej istoty miłosnym (*actus essentialiter amarus*)⁵⁸ – a to w sytuacji, gdy ten wielce zasłużony kanonista „programowo” odmawiał miłości jakiegokolwiek znaczenia prawnego w małżeństwie. Także Pedro-Juan Viladrich dostrzega fundacyjną rolę miłości – choć nie w samej tylko benewolencji, której obecność się zakłada, lecz w miłości-*agapé*, decydującej o powstaniu prawdziwej małżeńskiej wspólnoty osób⁵⁹.

Dopiero takie, personalistyczne ujęcie zgody małżeńskiej, inspirowane soborowym określeniem *consensus personalis*⁶⁰, dobrze oddaje dynamikę dwóch wolności – otwarcia się na siebie osób odmiennej płci, które wzajemnie się sobie oddają i przyjmują. W tym kontekście w pełni uzasadniona jest wypowiedź Pedro-Juana Viladricha, który istotę owego konstytutywnego momentu zawarcia małżeństwa widzi następująco: małżeństwo jest „powoływane do istnienia aktem

⁵² KPK, kan. 1055 § 1.

⁵³ Inspirujące w tej materii są analizy zawarte w cytowanej monografii – P.-J. Viladrich, *Konsensus małżeński*, s. 47-52.

⁵⁴ Zob. N. Lüdecke, *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzils-konstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung*, *Forschungen zur Kirchenrechts-wissenschaft*, hg. H. Müller, R. Weigand, Bd. 7, Würzburg 1989.

⁵⁵ Por. A. Pastwa, *Amor benevolentiae*, s. 17-25.

⁵⁶ STh, I-II, q. 26, a. 3.

⁵⁷ J. Hervada, *Diálogos sobre el Amor y el Matrimonio*, Pamplona 1975², s. 31-45, 74-76.

⁵⁸ U. Navarrete, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalitatis*, Roma 1994², s. 146.

⁵⁹ P.J. Viladrich, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, *Ius canonicum* 12 (1972), s. 311, 313.

⁶⁰ KDK, n. 48.

samostanowienia osoby, czyli aktem władzy osoby zdolnej do zapoczątkowania w sobie i przez siebie własnej biograficznej autorealizacji”⁶¹. Innymi słowy, chodzi o wolny, tj. podejmowany z rozumną dobrowolnością, wzajemny akt ukonstytuowania współtożsamości małżonków „tu i teraz”, akt, którego nie trzeba już powtarzać w przyszłości. Właśnie tak należy postrzegać, identyfikowane w tradycji kanonicznej terminem *matrimonium in fieri*, osobowe przymierze mężczyzny i kobiety (*matrimoniale foedus*) – całą dynamikę fenomenu zawarcia małżeństwa zwieńczoną momentem fundacyjnym: zgodą małżeńską.

2. Perspektywa *facto esse* małżeństwa (ważna w prowadzonej tu refleksji, bo wprost odnosząca się do węzła małżeńskiego) – obejmuje swym zasięgiem ukonstytuowaną już relację małżeńską. Dają się w niej wyodrębnić dwa aspekty: strukturalny i finalistyczny.

A. Zawiązana relacja: „bycia małżonkami”, wyraża bycie najgłębszą ludzką współtożsamością (*co-identidad humana*)⁶². Jest efektem takiej transformacji w sferze ontycznej dwojga zaślubionych osób, że można mówić o nowej tożsamości mężczyzny jako małżonka: „mąż to ten mężczyzna, który należy do swojej żony”, i nowej tożsamości kobiety „żona to ta kobieta, która należy do swojego męża”. W niniejszej optyce małżeństwo jawi się właśnie jako – zapoczątkowana aktem zgody małżeńskiej – biograficzna współtożsamość dwojga osób, oparta na ich binarnym zróżnicowaniu płciowym⁶³. Tę jedyną w swoim rodzaju współtożsamość małżeńską określają trzy wyznaczniki (wedle celnej propozycji terminologicznej Profesora Remigiusza Sobańskiego⁶⁴). Pierwszy komunikuje, że owa współtożsamość może być tylko jedna i wyłączna między małżonkami, drugi – że jest ona na całe życie, bo obejmuje całość niepowtarzalnej współbiografii małżonków; tak ujawniają się istotne przymioty węzła małżeńskiego (krócej: istotne przymioty małżeństwa), a mianowicie jedność i nierozzerwalność⁶⁵. Wreszcie trzeci wyznacznik: sakramentalność⁶⁶, identyfikuje wolę Chrystusa wynoszącego przymierze małżeńskie ochrzczonych – tj. osobowe oddanie się i przyjęcie (*actus*) oraz przynależenie do siebie małżonków (*habitus*)⁶⁷ – do porządku nadprzyrodzonego ekonomii odkupienia⁶⁸. W efekcie „chrześcijańscy małżonkowie oddając się i przyjmując zgodnie z naturą wzajemnego dopełniania

⁶¹ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 47.

⁶² Tamże, s. 48.

⁶³ Por. tamże, s. 48-49.

⁶⁴ Por. R. Sobański, *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*, s. 185.

⁶⁵ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 49.

⁶⁶ „Sakramentalność nie sprowadza się do przymiotu, ona przenika małżeństwo” – R. Sobański, *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*, s. 185.

⁶⁷ Zob. A. Pastwa, *Teologiczny fundament sakramentalności małżeństwa „in fieri” oraz „in facto esse”*, PK 46,3-4 (2003), s. 65-85.

⁶⁸ Wobec czego, w pełni uzasadnione jest ujmowanie węzła małżeńskiego jako „rzeczywiste przedstawienie jedności Chrystusa i Kościoła” – A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. P. Rak, Kraków 2002, s. 227.

się płciowego mężczyzny i kobiety, oddają się wzajemnie, oznaczając oddanie Chrystusa Kościołowi, i wzajemnie się przyjmują, oznaczając przyjęcie Kościoła przez Chrystusa”⁶⁹.

B. Małżeństwo ujmowane w aspekcie finalistycznym – jest unitarnym projektem życiowym mężczyzny i kobiety (męża i żony), którego obiektywną treścią jest ich „zjednoczone” dążenie do wspólnego dobra (*bonum coniugum*) oraz zrodzenia i wychowania potomstwa (*bonum prolis*). Ów projekt „realizuje się stopniowo przez «czyny powtarzane z poczuciem stałości opartym na wzajemnych trwałych obowiązkach i odpowiedzialności», to jest przez stałe zachowania należne ze sprawiedliwości, które składają się na stałą dynamikę życia określaną jako małżeństwo”⁷⁰. Chodzi w istocie o obopólne zobowiązanie się do aktów i postaw implikowanych naturą celowości węzła małżeńskiego (*ordinatio naturalis ad fines*), a więc tych zachowań „małżeńskich”, które w sposób konieczny są ukierunkowane ku realizacji wymienionej podwójnej celowości. Nie trzeba dodawać, że w ramach ukierunkowania „wspólnoty całego życia” ku obiektywnym celom, małżonkowie – koordynując owe cele i integrując je – dążą do realizacji swoich celów subiektywnych: osobistych i wspólnych. Tak tworzą z tego jedyne go w swoim rodzaju powiązania celów obiektywnych i subiektywnych niepowtarzalną współbiografię swego małżeństwa⁷¹.

Obraz naturalnej celowości węzła małżeńskiego byłby wszakże niepełny, gdyby abstrahować od uniwersalnego powołania małżonków/rodziców do doskonałości (świętości), a zwłaszcza prawdy, że małżonkowie chrześcijańscy są „narzędziami” i „przekaznikami” łaski Bożej – najpierw w relacjach małżeńskich i rodzicielskich, a następnie w relacjach z innymi bliźnimi. A przecież ów personalistyczny aksjomat stoi za „soborowym” określeniem małżeństwa-rodziny „głęboka wspólnota życia i miłości”⁷² oraz za nawiązującą do tego określenia ekspozycją w adhortacji *Familiaris consortio* obszarów spełniania się małżonków-rodziców chrześcijańskich⁷³ w strzeżeniu, objawianiu i przekazywaniu miłości⁷⁴.

⁶⁹ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 232. Myśl tę kończy Pedro-Juan Viladrich efektowną pointą: „Dlatego można dobitnie stwierdzić, że małżonkiem każdego małżonka jest Chrystus. Małżeństwo zawarte i dopełnione – wedle podwójnego znaczenia zjednoczenia Chrystusa z Kościołem przez miłość i Wcielenie – konstytuuje go w związek wspólnego życia, który nie tylko jest drogą wspólnego realizowania się w wymiarze czysto ludzkim, lecz również wspólną drogą uświęcania się, czyli wzajemnego i solidarnego realizowania szczególnego chrześcijańskiego powołania: małżeńskiego” – tamże, s. 232-233.

⁷⁰ Tamże, s. 49.

⁷¹ Tamże.

⁷² KDK, n. 48.

⁷³ J. Carreras, *Il „bonum coniugum”, oggetto del consenso matrimoniale*, IusEcc 6 (1994), s. 155-156.

⁷⁴ Dokument szeroko nakreśla zadania małżeństwa-rodziny chrześcijańskiej: „1) tworzenie wspólnoty osób; 2) służba życiu; 3) udział w rozwoju społeczeństwa; 4) uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła” – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 17.

Taki właśnie obraz zintegrowanej celowości małżeństwa chrześcijańskiego mieli na myśli Ojcowie Soboru⁷⁵, gdy nauczali w Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą (por. Ef 5,32), wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowywaniu potomstwa dla zdobycia świętości, a tak we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego”⁷⁶.

3. WĘZEL MAŁŻEŃSKI – WYMIAR PRAWNY

Pedro-Juan Viladrich w cytowanej wcześniej książce przedstawia takie prawne określenie węzła małżeńskiego: „Małżonkowie to ci, którzy poprzez suwerenny akt co do siebie samych (wewnętrzna wola zawarcia małżeństwa) zrealizowali komunikację swej komplementarności płciowej – w sposobie bycia [...], który ze sprawiedliwości nawzajem im się należy. Zasada więzi, przez którą bycie jeden drugiego [...] stanowi ich wspólną tożsamość, a przez to ich wzajemne prawo i należność, jest węzłem z tytułu sprawiedliwości, czyli węzłem prawnym”⁷⁷. Jak rozszyfrować sens tej ważnej wypowiedzi wybitnego znawcy kanonicznego prawa małżeńskiego?

Otóż węzeł małżeński, jak była już o tym mowa, określa obiektywnie porządek egzystencjalnej aktywności małżeńskiej. Tu wypada dodać: nie gdzie indziej, tylko w owym *vinculum* należy upatrywać przyczyny formalnej nadającej skierowaniu małżeństwa ku jego naturalnym celom (dobru małżonków i rodzeniu i wychowaniu potomstwa) dynamiki należnej ze sprawiedliwości⁷⁸. Nie wchodząc w zawiłość kanonistycznego dyskursu⁷⁹ można od razu skonstatować, że zgoda małżeńska transformuje (przekształca) akty, gesty, postawy osobowe – potencjalnie konieczne do osiągnięcia owych instytucjonalnych celów – w akty, gesty, postawy małżeńskie, należne ze sprawiedliwości. Tak ujawniają się tzw. istotne elementy małżeństwa. Owe „wymogi” sprawiedliwości są tradycyjnie określane jako istotne prawa i obowiązki małżeńskie.

Widać wyraźnie, że adekwatne konstruowanie przez prawnika-kanonistę tez na kanwie paradygmatu antropologicznego (w kontekście namysłu nad *quidditas* małżeństwa: „już nie są dwoje, lecz stają się jednością”) z konieczności powinno oznaczać rozszerzenie pola refleksji na zakotwiczone w węzle małżeńskim prawa

⁷⁵ J. Bañares, *Comentario al c. 1055*, in: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, Pamplona 2002³, vol. 3/2, s. 1048.

⁷⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 11.

⁷⁷ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 295.

⁷⁸ Węzeł prawny jest zasadą formalną, która nadaje tożsamość małżeńską wszystkim elementom struktury *matrimonium canonicum*, a mianowicie: wspólnocie losu i biografii (*consortium*), istotnym przymiotom, celom oraz sakramentalności – tamże, s. 296-297.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 294-297.

i obowiązki⁸⁰. O ile zatem newralgiczne dla określenia substancji tegoż węzła pozostają definiujące małżeństwo i zgodę małżeńską kanony 1055 i 1057 (KPK)⁸¹, o tyle niezbędne w interpretacji i stosowaniu wielu szczegółowych przepisów *ius matrimoniale* (zwłaszcza w orzecznictwie sądów kościelnych) okazuje się dodatkowe uwzględnienie merytorycznego przekazu trzech – ważnych! – kanonów, w których ustawodawca kościelny *explicite* bądź *implicite* proklamował wspomniane prawa i obowiązki małżeńskie, a mianowicie kan. 1095, kan. 1101 i kan. 1135⁸².

Szczególnej uwagi badawczej doprasza się najpierw kanon, który jeszcze w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (1983) – dość nieszczęśliwie – znalazł się dopiero w rozdziale o „Skutkach małżeństwa”, ale już w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990) zyskał poczesne (eksponowane) miejsce, zaraz po pierwszym kanonie określającym małżeństwo. Chodzi o kanon z prostym, a jakże relevantnym przekazem: Każdemu z małżonków przysługują jednakowe obowiązki i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego (kan. 1135 KPK). Cytowany już niemiecki kanonista Klaus Lüdicke słusznie określa niniejszą formułę równości praw małżeńskich jako podstawową strukturę⁸³ wspólnoty małżeńskiej opisaną przez ustawodawcę terminem *consortium*. Chodzi o wszechobejmującą wspólnotę losu, w której wzajemne przyjęcie drugiego w jego męskości/jej kobiecości i uczynienie nieodłącznym towarzyszem wspólnej drogi-powołania⁸⁴ oznaczają w rzeczy samej aksjologiczne potwierdzenie partnera małżeńskiego jako osoby, a konkretnie – jako wolnego, równoprawnego podmiotu i współtwórcy „jedności dwojga”⁸⁵. Tak postrzegane małżeństwo jest wspólnotą osób o równej godności i równych prawach (nawet, jeśli te są modyfikowane zróżnicowaniem płciowym), co przekłada się na praktykę życia małżeńskiego: współprojektowania, współdecydowania oraz współdziałania we wszystkim⁸⁶.

Ze wszech miar celowy wydaje się też ogląd prawnej natury węzła małżeńskiego przez pryzmat unormowań kan. 1095⁸⁷, które w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* otwierają rozdział zatytułowany „Zgoda małżeńska”. Przyjęcie personalistycznego

⁸⁰ Ramy tego opracowania pozwalają jedynie na ogólny zarys problematyki. Zainteresowanych eksplikacją wymienionych praw i obowiązków odsyłam do wzmiankowanej wyżej mojej pracy: *Istotne elementy małżeńskie. W nurcie odnowy personalistycznej*.

⁸¹ Por. CEO, kan. 776, kan. 817.

⁸² W kodyfikacji „wschodniej” (CEO) kanonom tym odpowiadają w kolejności: kan. 818, kan. 824 i kan. 777.

⁸³ K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar*, 1055/18.

⁸⁴ Por. R. Bertolino, *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del matrimonio cristiano*, Torino 1995, s. 95-97.

⁸⁵ Por. L. De Luca, *The New Law on Marriage*, in: *Le nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V^e Congrès International de Droit Canonique*, Ottawa 1986, vol. 2, s. 831.

⁸⁶ K. Lüdicke, *Matrimonial Consent in Light of a Personalist Concept of Marriage: On the Council's New Way of Thinking about Marriage*, *Studia Canonica* 33 (1999), s. 489-492.

⁸⁷ „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy: są pozbawieni wystarczającego używania rozumu (n. 1); mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków

założenia, że płaszczyzny małżeństwa *fieri* i *facto esse* odpowiadają sobie jak „dwie strony tego samego medalu”⁸⁸, pozwala śmiało trzem omówionym wcześniej aspektom małżeństwa: fundacyjnemu, strukturalnemu i finalistycznemu, przyporządkować – jak to również uczynił Pedro-Juan Viladrich – trzy wymiary specyficznej dobrowolności zgody, które są zarazem kotwicą kryteriów służących do badania poziomu i zakresu konsensualnej zdolności do małżeństwa, zawartych właśnie w kan. 1095. Tę myśl kanonista hiszpański zamyka w trafnej syntezie:

„Po pierwsze, konsens, będący znakiem małżeństwa, czyli prawnym wyrażeniem woli małżeńskiej, powinien być nade wszystko aktem ludzkim, czyli opartym na rozumnej dobrowolności. Po drugie, konsens jako akt wewnętrznej woli kontrahenta powinien być aktem, którego rozumna dobrowolność jest adekwatna do tego, by dokonać wzajemnego oddania i przyjęcia męskości i kobiecości we wspólnym związku o charakterze prawnym. Po trzecie, ten sam wewnętrzny akt woli powinien być aktem, którego rozumna dobrowolność może podjąć «tu i teraz» wszelkie przyszłe akty i zachowania małżeńskie, których wymaga odpowiednie ukierunkowanie wspólnego życia ku osiągnięciu jego istotnych celów, z tytułu obowiązku należnego ze sprawiedliwości między małżonkami”⁸⁹.

Aby nie uciec od kwestii, jakie konkretnie korzyści dla hermeneutyki prawnej (adekwatnej wykładni kanonów „małżeńskich” w KPK) płyną z narzucającego się łączenia płaszczyzn *fieri* i *facto esse* małżeństwa w „kluczu” personalistycznym, warto posłużyć się pierwszym z brzegu przykładem, dotyczącym prawa-obowiązku aktu małżeńskiego:

„Ta potrójna a zarazem nierozłączna perspektywa jest obecna w jakichkolwiek istotnych aktach i zachowaniach małżeńskich. Np. intymne pożycie płciowe, choć dokonuje się poprzez pojedynczy akt, który, mimo iż jest jednostkowy, jest wyrazem podstawowej tożsamości bycia małżonkiem pozostaje w istotnej zgodności z wszystkimi płaszczyznami uczuciowymi, rozumnymi i dobrowolnymi, właściwymi relacji międzyosobowej, będąc jednocześnie normalnie powtarzalnym jako stała małżeńska postawa, na mocy której akty małżeńskie nie są aktami bez powiązania, oderwanymi od biograficznej jedności, ale stanowią pewną ciągłość, czyli trwałe ukierunkowanie na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie dzieci. W każdym zbliżeniu małżeńskim odbija się zatem ów moment fundacyjny małżeństwa, jako początek współbiograficznej tożsamości, ciągle się realizującej. Bez tego istotnego odniesienia do początku każdy akt małżeński byłby jedynie pożyciem seksualnym między zwykłymi kochankami”⁹⁰.

Nie inaczej też w wyświetlaniu oryginalności (specyfiki) małżeńskiego węzła prawnego wypada podchodzić do warstwy ideowo-esencjalnej unormowań

małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych (n. 2); z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich (n. 3)”.

⁸⁸ Zob. poczynione uwagi na ten temat w 2 rozdz. niniejszego opracowania.

⁸⁹ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 51.

⁹⁰ Tamże, s. 49-50.

zawartych w kan. 1101 KPK⁹¹. W słowach Jana Pawła II, które tu raz jeszcze warto przywołać: o przyczynie sprawczej małżeństwa jako trwałym znaku, który małżonkowie mają wypełnić „wieloraką treścią wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej komunii osób, [...] treścią, jaka wyrasta z odczytywanej stale w prawdzie «mowy ciała»”⁹² – jak na dłoni widać przenikanie się płaszczyzn konstytuowania się związku małżeńskiego (*consensus*) i związku już ukonstytuowanego (*vinculum*). Toteż instruktywne jest już samo akcentowanie „naturalności i zgodności znaku małżeństwa ze zgodą małżeńską nupturientów”⁹³, przez oświetlenie przetrzuconego przez kościelnego ustawodawcę pomostu łączącego treści kan. 1057 § 1: *consensus... legitime manifestatus* (wraz formułą drugiej części kan. 1060: *quare in dubio standum est pro valore matrimonii*) oraz kan. 1101 § 1: *internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis*⁹⁴. Atoli jeszcze bardziej owocne i twórcze okazuje się zestawienie razem – obecnych w kanonach 1057 i 1101 KPK – dwóch zgoła przeciwstawnych obrazów (na wzór pozytywu i negatywu kliszy fotograficznej): z jednej strony – obrazu autentycznego znaku małżeństwa, czyli powziętej zgodnie z naturą wewnętrzną woli małżeńskiej mężczyzny i kobiety, z drugiej strony – obrazu znaku małżeństwa sfałszowanego (symulowanego), gdy mimo zewnętrznych pozorów tak został on zmieniony, że nie jest w stanie wyrażać prawdy węzła małżeńskiego. Takie celowe działanie powodujące zdeformowanie/zatarcie znaku małżeństwa (i niepowstanie węzła) egzemplifikują trzy stany faktyczne *exclusiones*⁹⁵.

1. Wykluczenie osoby – a mianowicie odrzucenie osoby drugiego nupturienta. Możliwe warianty tej sytuacji kompetentnie ustala Pedro-Juan Viladrich⁹⁶. Po pierwsze, jedna strona może być odrzucona przez drugą bezpośrednio, czyli jako konkretna jednostka, której wcale nie chce się za małżonka. Po wtóre, może chodzić o przypadek odrzucenia rzeczonoj osoby, w którym – na przekór wymaganiom dyktowanym przez naturę osobowego i międzyosobowego węzła

⁹¹ „Domniemywa się, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom lub znakom użytym przy zawieraniu małżeństwa (§ 1). Jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie (§ 2)”.

⁹² Jan Paweł II, „Znaczenie prac Roty Rzymskiej dla dobra Kościoła”. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej (26.02.1983), OsRomPol 4,3 (1983), s. 12.

⁹³ Pod tak brzmiącym tytułem (jednego z podrozdziałów) niebanalne uwagi zamieszcza autor cytowanej monografii – P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 261.

⁹⁴ Zob. A. Pastwa, „Favor matrimonii” i „certitudo moralis” (kan. 1608 § 4) – strukturalne filary teleologii procesu o nieważność małżeństwa, PK 54,1-2 (2011), s. 224-235.

⁹⁵ Prezentowane tu stany faktyczne to nic innego, jak rodzaje wykluczenia małżeństwa samego w sobie, choć nie wszystkie (pomijam odmianę symulacji całkowitej, której istotą jest wykluczenie wewnętrznej woli zawarcia małżeństwa – co weryfikuje się w sytuacji, gdy symulant wprost chce fałszywej i pustej przysięgi małżeńskiej).

⁹⁶ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 301-304.

małżeńskiego⁹⁷ – instrumentalizuje się znak małżeństwa, zmieniając wewnętrzną treść w zakresie tego, co drugiemu chce się dać z siebie, jak i tego, co od drugiego chce się przyjąć. Niniejsze radykalne „odrzućcie implikacji osobowej” (*rechazo de la implicción personal* – jak je nazywa hiszpański autor⁹⁸) następuje wtedy,

„gdy treścią woli jest wyłącznie chęć rozwiązłego i cudzołożnego przywłaszczenia sobie ciała drugiej osoby, ze świadomym i dobrowolnym wykluczeniem własnego daru osobowego dla osoby drugiego, jak i przyjęcia kondycji osobowej drugiego nupturienta. [...] [A przecież – A.P.] węzeł oparty na sprawiedliwości, przez który strony płciowo współprzynależą do siebie, jest rzeczywistością duchową, która powstaje z aktu osobowego zaangażowania – daru z siebie i przyjęcia jako mężczyzna i kobieta – i konstytuuje się w wymiar osobowy, który jest substancją całego życia intymności płciowej. Bez tego osobistego zaangażowania, które personalizuje związek płciowy, komunikacja ciał byłaby jedynie używaniem drugiego jako rzeczy i zwykłego przedmiotu”⁹⁹.

I po trzecie, osoba-strona przymierza małżeńskiego może zostać odrzucona przez wyraźne i bezpośrednie zakwestionowanie jej kondycji płciowej. A to w sytuacji, gdy nupturient (lub oboje nupturienci) ukierunkuje swój akt woli na inny, całkowicie niekompatybilny z małżeństwem, rodzaj związku, np. przyjaźń (platoniczna), spółka (zawodowa, ekonomiczna) czy fikcja prawna. Nie trzeba dodawać, że istotą takiego podkopania u podstaw płciowego charakteru małżeństwa jest wykluczenie oddania i przyjęcia męskości i kobiecości – owych specyficznych wymiarów osób¹⁰⁰, które śmiało można nazwać substancjalną tkanką węzła: „jedności dwojga”¹⁰¹.

2. Wykluczenie węzła – czyli małżeńskiej wspólnoty osób, identyfikowanej jako stan życia należny ze sprawiedliwości. Najkrócej rzecz ujmując, nupturient formułując taki akt woli wykluczającej „nie chce zobowiązywać swego życia jako mąż czy żona, nie chce być żonatym albo zamężną, odrzuca zasadę prawnej więzi życia małżeńskiego”¹⁰². Może chcieć natomiast bliskiego (intymnego) związku, który trwa tak dopóki, dopóty daje mu to satysfakcję bądź przynosi jakąś korzyść. Przykładowo, o wykluczeniu węzła prawnego (symulacji całkowitej, a nie tylko częściowej¹⁰³) będzie świadczył stanowczy zamiar życia bez

⁹⁷ Zob. J.M. Serrano Ruiz, *Il carattere personale ed interpersonale del matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle cause canoniche di nullità*, Quaderni dello Studio Rotale 14 (2004), s. 43-61.

⁹⁸ P.-J. Viladrich, *Comentario al c. 1101*, in: *Comentario exegetico*, vol. 3/2, s. 1346.

⁹⁹ Tenże, *Konsens małżeński*, s. 302.

¹⁰⁰ Tamże, s. 303-304.

¹⁰¹ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 7, 10.

¹⁰² P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 299.

¹⁰³ Jak wynika z kan. 1101 § 2 KPK – akt woli wykluczającej może objąć kompleksowo: swobodę życia bez zobowiązań, odrzucenie życia wspólnego, niewierność, negowanie aktów małżeńskich skierowanych do zrodzenia potomstwa, rozerwalność, itd. (symulacja całkowita w postaci

jakichkolwiek zobowiązań, a mianowicie kontynuowania wolności życia „kawalerskiego” albo „panieńskiego”¹⁰⁴.

3. Wykluczenie równości małżeńskiej – czyli ustanowienie struktur współżycia dyskryminujących w dziedzinie praw i obowiązków małżeńskich jednego małżonka w stosunku do drugiego¹⁰⁵. O ile naturalny węzeł prawny implikuje (ze sprawiedliwości) równość wzajemnej współprzynależności i wzajemnego współposiadania się nupturientów/małżonków, o tyle radykalnym zakwestionowaniem tej prawdy, jest chcenie węzła fałszywego (węzła autokratyzmu i panowania jednego małżonka nad drugim, węzła krańcowo różnego i nierównoprawnego uczestnictwa w istocie, przymiotach i celach małżeńskich), który odznacza się nierównością i dyskryminacją wewnątrz struktury małżeńskiej wspólnoty osób¹⁰⁶.

W podsumowaniu refleksji nad oryginalnością węzła prawnego *in matrimonio*, warto raz jeszcze powrócić do wywodzonych zeń „wymogów” sprawiedliwości – istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Jest oczywiste, że zgłębianie prawdy o naturze węzła pozwala uchwycić sedno systemowej specyfiki tych ostatnich. A jeśli postawić pytanie, czym charakteryzują się rzeczzone prawa i obowiązki, wypada – na końcu, tak samo jak na początku – dopuścić do głosu Pedro-Juana Viladricha, który krótko oznajmia: są one wzajemne, trwałe, ciągłe, wyłączne i niezbywalne: (1) „*wzajemne*, ponieważ oboje małżonkowie mają te same prawa: każdemu prawu jednego małżonka odpowiada korelatywny obowiązek drugiego małżonka, a każdemu obowiązkowi jego odpowiednie prawo”; (2) „*trwałe*, ponieważ tkwią w węźle, który jest trwały, przez co nie jest możliwe ustanowienie ich w formie tymczasowej”; (3) „*ciągłe*, ponieważ wypływają z węzła, którego siła jednocząca nie ma przerwy, a przez to, jeżeli ustanowiłoby się je jako przerywane, małżeństwo byłoby nieważne, zważywszy, że jego węzeł w życiu nie łączy na sposób przerywany, czyli okresowy”; (4) „*wyłączne*, ponieważ mogą istnieć tylko tak, jak węzeł, między samymi małżonkami; (5) „*niezbywalne*, ponieważ skoro już zostały przez małżonków ustanowione, ich istnienie nie zależy od odwołania konstytutywnej woli w akcie inicjującym małżeństwo – jako że stanowią wymagania ze sprawiedliwości [...] wypływające z węzła, posiadają za jego przyczyną wewnętrzną i zewnętrzną nierozzerwalność, nie podlegają już woli małżonków i jakiegokolwiek innej władzy”¹⁰⁷.

wykluczenia węzła); ale może też skupiać się na którymś istotnym elemencie lub przymiocie małżeństwa (przypadki symulacji częściowej).

¹⁰⁴ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 299.

¹⁰⁵ Zob. tamże, s. 300-301.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 300.

¹⁰⁷ Tamże, s. 361.

SUMMARY

“They are no longer two, but become one”. An anthropological paradigm as a determinant of the legal-canonical interpretation of the nature of the marital bond.

Contemporary undermining of the foundation of civilization – such characteristics in the eyes of the author of this work is for the relativizing, or simply questioning of the truth about the “unity of the two”. Adequate is, therefore, approaching this mentioned issue as a significant problem for the whole mankind; a problem which requires a general mobilization and involvement of the whole potential of intellectual thought: anthropological, ethical and moral for the benefit of the endangered “humanization of the world”. A promoter of such a multi – layer activity in the field of culture-of focusing *pro familia* activities, protecting and promoting the dignity of marriage and family – was Pope John Paul II. In the already famous no. 13 of the Letter to Families *Gratissimam sane*, he included a thorough diagnosis of the situation, the most proper and only term for which is, the mentioned global crisis. The Pope simply states that: “Who can deny that our age is one marked by a great crisis, which appears above all as a profound *crisis of truth*? A crisis of truth means, in the first place, a *crisis of concepts*. Do the words »love«, »freedom«, »sincere gift«, and even »person« and »rights of the person«, really convey their essential meaning? [...] Only if the truth about freedom and the communion of persons in marriage and in the family can regain its splendour, will the building of the civilization of love truly begin and will it then be possible to speak concretely – as the Council did – about »promoting the dignity of marriage and the family«”. It is actually the last idea that guides the author in the analyses of the consecutive chapters: (1) In the sphere of the “culture of unbreakability”, (2) Marital bond-anthropological dimension, (3) Marital bond-legal dimension.

Keywords: nature, culture, “gender”, anthropology, marriage, theology of marriage, matrimonial law, papal speeches to the Roman Rota, matrimonial consent, marriage-bond, matrimonial rights and duties.

Słowa kluczowe: natura, kultura, „płeć kulturowa”, antropologia, małżeństwo, teologia małżeństwa, prawo małżeńskie, papieskie przemówienia do Roty Rzymskiej, zgoda małżeńska, węzeł małżeński, prawa i obowiązki małżeńskie

RÓWNOŚĆ MĘŻA I ŻONY W PRAWIE KANONICZNYM

Pojęcia „mąż” i „żona” występujące zarówno w prawie kościelnym jak i świeckim, przysługują mężczyźnie i kobiecie, którzy żyją ze sobą w związku małżeńskim, określając ich stan cywilny. Wskazują też na istotną różnicę zachodzącą między nimi, jaką jest ich płeć. Małżeństwo według nauczania Kościoła katolickiego może zostać zawarte tylko między mężczyzną a kobietą. Prawo kanoniczne reguluje przypadające wobec nich obowiązki oraz przysługujące im uprawnienia. W dzisiejszych czasach stawiane jest często pytanie o ich zakres i ciężar.

1. BIBLIJNA GENEZA RÓWNOŚCI

W Piśmie Świętym, zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, znajdują się opisy potwierdzające równość mężczyzny i kobiety. W Księdze Rodzaju zapisany został przekaz odnoszący się do aktu stworzenia mężczyzny i kobiety, przedstawiający Boga mówiącego: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. [...] Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1,26). Drugi fragment opisany w Księdze Rodzaju (2,4-25) ukazuje scenę ulepienia człowieka przez Boga z prochu ziemi i tchnięcie w jego nozdrza życia, wskutek czego stał się on istotą żywą. *Potem Pan Bóg rzekł: Nie jest dobrze żeby mężczyzna był sam: uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc*”. [...] *Mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zappełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny zbudował niewiastę*. Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał, że w opisywanym obrazie Księgi Rodzaju przedstawiony został człowiek w zakresie jego zdolności do poznania siebie, do doświadczenia bytu w świecie, do potrzeby wypełnienia własnej samotności, oraz zależności człowieka od Boga. W tekście tym ukazują się także równość mężczyzny i kobiety co do natury i godności¹. Od samego początku zostali oni wezwani nie tylko do tego, aby bytować „obok” siebie, czy „razem ze sobą”, ale wezwani zostali, aby istnieć wzajemnie jedno dla drugiego².

¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, t. I, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 23; zob. także W. Rakoczy, *Bóg – Biblia – Rodzina*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 27; Jan Paweł II, List apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem* z 15.08.1988 r., w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 159-236, nr 29 [dalej cyt. MD].

² MD 7, 4.

Dlatego papież bytowanie to nazywa *communio personarum*. „Komunia” jest też, jak zauważa, pojęciem bardziej ścisłym niż „wspólnota”. Oznacza pomoc wynikającą z faktu istnienia osoby obok osoby. Ukształtowana została po to, aby ludzie mogli zaistnieć i być w szczególnej wzajemności. Człowiek stał się obrazem Boga i Jego podobieństwem nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także przez komunię osób, którą tworzą mężczyzna i kobieta.

W liście o godności kobiety *Mulieris dignitatem*, wydanym w 1988 roku, papież Jan Paweł II przypomina, że ten zwięzły fragment z Księgi Rodzaju o stworzeniu mężczyzny i kobiety zawiera podstawowe prawdy antropologiczne. To człowiek jest szczytem całego porządku stworzenia w świecie widzialnym i wieńczący go. Rodzaj ludzki bierze swój początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety. Oboje, w równym stopniu, są stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Ten obraz człowieka na podobieństwo Boże, mężczyzny i kobiety jako małżonków i rodziców zostaje przekazany ich potomkom³: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,28). W akcie stworzenia zawarte zostało także zróżnicowanie płciowe człowieka, który istnieje tylko jako mężczyzna i jako kobieta, i tylko ze sobą i w sobie wzajemnie oboje się dopełniają⁴. Rozróżnienie bytu ludzkiego ukierunkowane zostało na wzajemną komplementarność. Pomiędzy pozostałymi bytami żyjącymi, które stworzył Bóg zachodziła tak wielka różnica, że mężczyzna czuł się samotny, mimo że miał z nimi kontakt. W celu przezwyciężenia samotności potrzebna była mu obecność innego bytu ludzkiego. Sen mężczyzny ukazuje powrót do niebytu. Jest usunięciem świadomego bytowania człowieka, do momentu przed stworzeniem, przez co mocą twórczego działania Boga, człowiek samotny mógł się wyłonić w jedności dwojga⁵.

³ MD 6; Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* z 2.02.1994 r., w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 247-326, nr 2, 2 [dalej cyt. LR]; Rdz 28,3. Także zob.: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, s. 7-38; A. Pastwa, *Communio a prawne ujęcie małżeństwa*, *Ius Matrimoniale* 10 (2005), s. 7-13.

⁴ *Die geschlechtliche Differenzierung gehört also zur schöpfungsmäßigen Seinsbestimmung des Menschen. Es gibt den Menschen als solchen gar nicht; der Mensch existiert nur als Mann und als Frau. Nur im Miteinander und Zueinander beider findet er seine menschliche Sinnerfüllung* – W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, s. 35; W. Skrzydlewski, *Rodzina w zamyśle Bożym*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 63. Por. KKK 2357; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus Persona humana*, 29.12.1975, *Acta Apostolicae Sedis* 68 (1976), s. 77-96, n. 8 [dalej cyt. AAS]. Tekst polski: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 94-106, 98-99.

⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, s. 30-31, 37. KKK w n. 2333 zaznacza, że: „Każdy człowiek, mężczyzna i kobieta, powinien uznać i przyjąć swoją tożsamość płciową. Zróżnicowanie i komplementarność fizyczna, moralna i duchowa są ukierunkowane na dobro małżeństwa i rozwój życia rodzinnego”. Harmonia małżeństwa i społeczeństwa zależy częściowo od sposobu, w jaki przeżywają oni swoją komplementarność oraz wzajemną pomoc i potrzebę. Zob. także: M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 29-34.

W *Katechizmie* Kościół naucza, że płciowość wywiera wpływ na wszystkie sfery osoby w jedność jej ciała i duszy. W szczególny sposób dotyczy uczuciowości, zdolności do miłości i prokreacji. W sposób ogólniejszy dotyczy umiejętności nawiązywania więzów komunii z drugim człowiekiem⁶.

Równość małżonków ukazana w Nowym Testamencie przedstawiona została w przypowieści o nierozzerwalności małżeństwa przez św. Mateusza i przez św. Marka. Ewangelisci przytaczają opis sceny, w której faryzeusze rozmawiają z Chrystusem, chcąc poddać Go próbie: *Wtedy przystąpili do Niego faryzeusze, chcąc Go wystawić na próbę, i zadali mu pytanie: „Czy wolno oddać żonę z jakiegokolwiek powodu? On odpowiedział: Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako męczyznę i niewiastę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną. I będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela. Odparli mu: czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją? Odpowiedział im: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było”* (Mt 19,3-9, por. Mk 10, 2-11).

Przed narodzeniem Chrystusa, a także długo po Nim, małżeństwo i rodzina były instytucjami hierarchicznie podporządkowanymi. To żony były poddane i posłuszne swoim mężom, co wynikało z ogólnie przyjętego modelu społecznego i politycznego⁷ ówczesnego świata. Dopiero za sprawą rozwoju chrześcijaństwa⁸, kobietę, żonę, zrównano w prawach z mężczyzną, mężem, a papież nauczał i podkreślali, że żona ma być towarzyszką życia, a nie sługą męża.

2. KONCEPCJA RÓWNOŚCI MĘŻA I ŻONY NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

Papież Leon XIII w dniu 10 lutego 1880 roku ogłosił encyklikę *Arcanum Divinae Sapientiae*⁹ na temat chrześcijańskiego małżeństwa, w której przypominał, że obojgu małżonkom wskazane zostały ich prawa i określone obowiązki. Mają ich łączyć takie uczucia, że jeden drugiemu winien okazywać najwyż-

⁶ Zob. KKK 2332; M.A. Krąpiec podkreśla, że zróżnicowanie płci nie jest ograniczone do wzajemnego udzielania się mężczyzny i kobiety dla celów rodzenia. „Owo udzielanie się, czy bardziej wysublimowane darowanie się w porządku osobowym, przez bezinteresowny akt miłości, jest zapoczątkowaniem oraz potwierdzeniem specyficznej ludzkiej struktury osobowej człowieka, który rozwija się w społeczności osób bytujących we wzajemnym darowaniu dla siebie” – zob. szerzej: Rodzina, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 797.

⁷ Por. Arystoteles, *Polityka*, przełożył, słowem wstępnym i komentarzem opatrzył Ludwik Piotrowicz. Wstępem poprzedził Mikołaj Szymański, Warszawa 2011, s. 41-49. Por. także: E. Voegelin, *Od Oświecenia do Rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011, s. 236.

⁸ Por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, przedmowa R. Taubenschlag, t. 4, Lublin 1935, s. 9-30.

⁹ Leo PP. XIII, *Litterae encyclicae Arcanum Divinae Sapientiae*, 10.02.1880, *Acta Sanctae Sedis* 12 (1879/1880), s. 385-402 [dalej cyt. ADS]; tekst polski: *Chrześcijańin w świecie* 140,5 (1985), s. 85-102.

szą miłość, stałą wierność, troskliwą i usilną opiekę. Mąż jest księciem rodziny i głową niewiasty, przedstawiał papież. Ponieważ kobieta jest ciałem z ciała mężczyzny, kością z kości jego, dlatego jej podległość nie ma być podobna do służby. Mąż jest też głową żony, jak Chrystus jest głową Kościoła. Kościół poddany jest Chrystusowi, tak żony we wszystkim swoim mężom¹⁰. Następnie Leon XIII przypominał, że równe prawa przyznane zostały wszystkim i zrównane zostały prawa męża i żony. Tak jak nauczał św. Hieronim: u nas co nie jest dozwolone kobietom, równie nie godzi się mężczyznom¹¹. Wcześniej, za św. Augustynem, Kościół nauczał że w społeczności domowej wzmocnionej węzłem miłości winien koniecznie zakwitnąć czynnik nazywany „porządkiem miłości”. Porządek ten obejmuje tak pierwszeństwo rządów męża przed żoną i dziećmi, jak wolną od niechęci uległość i podporządkowanie żony. Żonie przysługuje pierwszeństwo miłości, które jest jej prawem i obowiązkiem¹². Do tych słów odniósł się również papież Pius XI w encyklice *Casti connubii* ogłoszonej w dniu 31 grudnia 1930 roku. To podporządkowanie zdaniem Piusa XI bynajmniej nie zaprzecza i nie znosi tej wolności, która niewieście słusznie przysługuje na podstawie jej godności ludzkiej i ze względu na zaszczytne obowiązki małżonki, matki i towarzyszk. Nie zobowiązuje jej też ono do posłuszeństwa dla jakichkolwiek zachcianek męża, mniej zgodnych z rozsądkiem i jej kobiecą godnością, nie stawia jej też na równi z osobami, które prawo uważa za małoletnie i którym dla braku dojrzałego sądu i życiowego doświadczenia odmawia się wolnego wykonywania praw osobistych, lecz zakazuje wolności przesadnej i zaniedbującej dobro rodziny. W rodzinie serce nie może być oderwane od głowy, z ogromną szkodą dla całości ciała i z niebezpieczeństwem bliskiej jego zagłady. Gdy bowiem mąż jest głową rodziny, żona jest jej sercem, i jak mąż posiada pierwszeństwo rządów, tak żona może i powinna zagarnąć dla siebie pierwszeństwo miłości, jako jej się należące. Stopień i sposób podporządkowania żony wobec męża może być różny, zależnie od okoliczności w stosunku do osób, miejsc i czasu. Natomiast jeżeli mąż swoje obowiązki zaniedbuje, wtedy jest to nawet powinnością żony zastąpić go w rządzie rodziny¹³.

Należy przypomnieć, że Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku w swoich regulacjach nie zawierał definicji małżeństwa¹⁴. Przyjmowano określenie wywodzące się ze stosowanej definicji Modestyna z III wieku, że *Nuptiae sunt*

¹⁰ Por. Ef 5,23-24; ADS 11.

¹¹ ADS 14-15.

¹² Zob. Pius PP. XI, Litterae encyclicae de matrimonio christiano spectatis praesentibus familiae et societatis condicionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis *Casti connubii*, 31.12.1930, AAS 22 (1930), s. 539-592; tekst polski: Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, z łacińskiego przełożył i uwagami zaopatrzył ks. S. Belch, Komorów 2000³, s. 50-51. Por. także: K. Mörsdorf, *Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht*, Ehe und Familie im Privaten und öffentlichen Recht (1954), z. 2, s. 25-30.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. E. Szczot, *Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego*, Lublin 2011, s. 122-129.

coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio. Według tej formuły małżeństwo stanowiło wyłączny i stały związek pomiędzy mężczyzną i kobietą, było zespoleniem na całe życie, wspólnotą prawa boskiego i ludzkiego. Ponadto Chrystus Pan wyniósł umowę małżeńską, czyli małżeństwo do godności sakramentu. Uznano, że powstaje ono przez zgodę stron wyrażoną między osobami prawnie do tego zdolnymi i ujawnioną w sposób zgodny z prawem, która nie może być uzupełniona żadną władzą ludzką.

Codex Iuris Canonici z 1917 roku istotnie regulował wzajemne prawa małżonków do siebie¹⁵. Skutkiem zawarcia małżeństwa było powstanie wzajemnych i równych praw obojga małżonków do pożycia małżeńskiego (*ad actus proprios coniugalis vitae*). Zgodnie z kan. 1111 od samego początku obojgu małżonkom przysługiwało równe prawo i obowiązek co do aktów właściwych małżeńskiemu pożyciu¹⁶. Prawodawca Kodeksu rozróżniał dwa cele małżeństwa. Pierwszorzędnym było rodzenie i wychowanie potomstwa, co miało swoje bezpośrednie odniesienie właśnie do słów Księgi Rodzaju (1,28). Celami drugorzędnymi były wzajemna pomoc w pożyciu i wychowywaniu dzieci (Rdz 2,18), którą rozumiano zarówno w wymiarze fizycznym, jak i moralnym, oraz jako uśmierzenie pożądliwości (*remedium concupiscentiae*). Na pożycie małżeńskie składały się: wspólnota zamieszkania, stołu i łoża. Do wspólnych obowiązków małżonków jako rodziców należała powinność wychowania zrodzonego potomstwa (kan. 1113). Prawodawca kościelny zobowiązywał także małżonków do zachowania wspólnoty życia (kan. 1128)¹⁷.

Zasada równości wyrażała się w normach określających uprawnienie zarówno mężczyzny jak i kobiety do wyboru partnerów do zawarcia małżeństwa, a małżeństwo można było zawrzeć tylko przez wyrażoną w sposób wolny wolę. Po zawarciu małżeństwa kobieta nabywała stan męża, o czym świadczył zapis znajdujący się w kan. 1112 KPK, w którym postanowiono że jeżeli specjalnym prawem inaczej nie zastrzeżono, żona, co do skutków kanonicznych, staje się uczestniczką stanu mężowskiego¹⁸. Nabywała nazwisko męża oraz miejsce zamieszkania swojego małżonka. Jak długo trwało małżeństwo, mogła przyjąć obzawdek męża i w nim pozostawać. Żonie, zgodnie z kan. 1223, przysługiwało (za życia) prawo do swobodnego wyboru kościoła jako miejsca obrzędów pogrzebowych, a także miejsca pochówku.

¹⁵ S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, t. 1, Warszawa 1956, s. 391-392.

¹⁶ KPK, kan. 1111: *Utrique coniugi ab ipso matrimonii initio aequum ius et officium est quo attinet ad actus proprios coniugalis vitae*.

¹⁷ KPK, kan. 1128: *Coniuges servare debent vitae coniugalis communionem, nisi iusta causa eos excuset*.

¹⁸ KPK, kan. 1112: *Nisi iure speciali aliud cautum sit, uxor circa canonicos effectus, particeps efficitur status mariti*.

3. NAUCZANIE KOŚCIOŁA O RÓWNOŚCI PODCZAS II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* ogłoszonej wiosną 1963 roku w punkcie 5 numeru 15 tego dokumentu zamieścił prawo do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego¹⁹, wyjaśniając że ludzie mają prawo wybrać taki stan, jaki im najbardziej odpowiada: „albo założyć rodzinę, w czym kobiecie i mężczyźnie przysługują równe prawa i obowiązki [...]”. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku zawierał wprawdzie normy o równości małżonków, ale to dopiero Sobór Watykański, a następnie przeprowadzona reforma obowiązującego Kodeksu zmieniły koncepcję małżeństwa zamykając okres występującej przez wieki nierówności.

Już w pierwszej ogłoszonej 4 grudnia 1963 roku przez Sobór Watykański II Konstytucji *Sacrosanctum concilium*, zalecone zostały przez Ojców Soborowych zmiany do wprowadzenia w liturgii obrzędu małżeństwa, a mianowicie w modlitwie nad małżonką. Przy zawieraniu sakramentalnego związku małżeńskiego kapłan wypowiadał następującą modlitwę:

„Wejrzyj łaskawie na tę służebnicę Swoją, która u progu życia małżeńskiego błaga o Twoją opiekę i obronę. Niech znajduje w tym związku słodkie jarzmo miłości i pokoju. Niech pełna wiary i czystości wchodzi w związek małżeński w Chrystusie i niech trwa w naśladowaniu świętych niewiast. Niech będzie miła swojemu mężowi jak Rachel, mądra jak Rebeka, niech długo żyje i będzie wierna jak Sara²⁰. Niech sprawca przemieszczenia nie przypisze sobie żadnego z jej czynów. Niech będzie wytrwała w wierze i pełnieniu przykazań. Z jednym mężem złączona, niech unika niegodziwych znajomości. Niech umacnia swą słabość siłą karności. Niech skromność nadaje jej powagę, a wstydlivość budzi cześć, niech będzie biegła w nauce objawionej. Niech doczeka liczego potomstwa. Wypróbowana w cnocie, niech żyje bez skazy, a kiedyś niechaj osiągnie pokój Błogosławionych i królestwo niebios [...]”²¹.

Sobór zalecając szeroką reformę liturgii sakramentów świętych, w tym poprawę modlitwy nad małżonką, chciał aby wyrażała ona te same obowiązki wzajemnej wierności obojga (KL 78). Także w ostatnim soborowym dokumencie, Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, znajduje się nauczanie o istotnej równości między wszystkimi ludźmi z zaznaczeniem, że wszyscy posiadają duszę rozumną i stworzeni są na obraz

¹⁹ Ioannes PP. XXIII, Litterae encyclicae *Pacem in terris*, 11.04.1963, Acta Apostolicae Sedis 55 (1963), s. 257-304 [dalej cyt. AAS]; tekst polski: Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Paris 1964, s. 36-37; http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terr_11041963.html [dostęp: 12.01.2013].

²⁰ Trzy kobiety wymieniane w tej modlitwie odegrały ważną rolę w historii Narodu Wybranego: Rachel-matka dwóch pokoleń Izraela, żona Jakuba (Rdz 29,1-30), Rebeka-żona Izaaka, matka Ezawa i Jakuba (Rdz 24, 1-67) i Sara-żona Abrahama, matka Izaaka (Rdz12,1-20).

²¹ *Collectio Rituum. Continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963, s. 177-178.

Boga, dlatego mają tę samą naturę i ten sam początek. Ponadto, podkreślono, że należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi (KDK 29). Sobór zwraca dalej uwagę, że nie wszyscy ludzie są równi pod względem różnych swoich możliwości fizycznych, czy sił intelektualnych i moralnych. Należy jednak przewyżczać i usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, czy też ze względu na płeć²², rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu. Ojcowie Soboru Powszechnego na pierwszym miejscu wymienili dyskryminację wynikającą z różnicy płci. Warto zauważyć, że według nauczania Soboru równouprawnienie osób nie zmierza do stworzenia takiej społeczności, w której nie byłoby żadnych różnic²³, lecz ma na względzie osiągnięcie harmonii i jedności polegające na tym że kobiety i mężczyźni będą w tę społeczność wносить sobie właściwe bogactwa oraz dynamizm²⁴. W ogłoszonym tekście wyrażone zostało ubolewanie nad tym,

²² Warto zwrócić uwagę, iż w obowiązujących regulacjach Unii Europejskiej stosuje się powszechnie termin „równe traktowanie” w odniesieniu do płci a nie zakaz dyskryminacji. Natomiast do dyrektywy Rady z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy (2000/78/WE) wprowadzone zostało pojęcie „orientacji seksualnej”. Wydana ona została w celu wyznaczenia ogólnych ram dla walki z dyskryminacją ze względu na religię lub przekonania, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną w odniesieniu do zatrudnienia i pracy. Zasada równego traktowania oznacza brak jakichkolwiek form bezpośredniej lub pośredniej dyskryminacji z przyczyn określonych wyżej. Dyskryminacja bezpośrednia występuje w przypadku, gdy osobę traktuje się mniej przychylnie niż traktuje się, traktowano lub traktowano by inną osobę w porównywalnej sytuacji, z jakiegokolwiek przyczyny ze względu na religię lub przekonania, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną. Dyskryminacja pośrednia występuje w przypadku, gdy przepis, kryterium lub pozornie neutralna praktyka może doprowadzić do szczególnej niekorzystnej sytuacji dla osób danej religii lub przekonania, niepełnosprawności, wieku lub orientacji seksualnej. Mogą występować działania wyjątkowe, jeżeli są zgodne z prawem, właściwe i konieczne. Rozróżnia się jeszcze molestowanie, które uważa się za formę dyskryminacji, jeżeli ma miejsce niepożądane zachowanie mające związek z jedną z wymienionych cech, a jego celem lub skutkiem jest naruszenie godności osoby i stworzenie onieśmielającej, wrogiej, poniżającej, upokarzającej lub uwłaczającej atmosfery. Zob. Dz. Urz. Unii Europejskiej L 303, s. 16; *Europejskie prawo pracy wraz z wprowadzeniem prof. dr. hab. Ludwika Florka oraz indeksem rzeczowym*, Warszawa 2009, s. 41; zob. szerzej: I. Boruta, *Równość kobiet i mężczyzn w pracy w świetle prawa Wspólnoty Europejskiej. Implikacje dla Polski*, Łódź 1996, s. 52-61. Por. Dyrektywa 76/207/EWG z 9.02.1976 r. w sprawie stosowania zasady jednakowego traktowania mężczyzn i kobiet w dziedzinie dostępu do pracy, szkolenia, awansów, i warunków pracy, Dz. Urz. Wspólnot L 39, s. 14, art. 2, 1. Dla celów poniższych przepisów zasada równego traktowania oznacza brak dyskryminacji ze względu na płeć, tak bezpośredniej, jak i pośredniej, w szczególności przez odniesienie się do stanu cywilnego lub rodzinnego. Por. także: *Ochrona godności kobiet i mężczyzn w pracy*, załącznik do zalecenia Komisji z dnia 27.11.1991 r., Dz. Urz. Wspólnot L 49/92.

²³ Por. J. Wiślicki, *Prawa świeckich w Kościele Katolickim*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji X. Biskupa Mariana Leona Fulmana*, część II, Wydział Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, TN KUL, t. 31, Lublin 1939, s. 281-285.

²⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o dopuszczaniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, 15.10.1976, w: *W Trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 110-122.

że nie zawsze te podstawowe prawa są gwarantowane, na przykład gdy kobiecie odmawia się prawa wolnego wyboru małżonka, stanu, czy równego z mężczyzną wychowania i wykształcenia.

4. RÓWNOŚĆ W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

Prawodawca kościelny w zreformowanym Kodeksie przedstawił definicję małżeństwa w kan. 1055, określając je jako małżeńskie przymierze, w którym mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia (*totus vitae consortium*), skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa²⁵. Zostało ono między ochrzczonej wyniesione przez Chrystusa do godności sakramentu. Uznano, że przyjęty termin *consortium* lepiej wyraża wspólne życie małżeńskie oraz ma większe oparcie w tradycji prawnej²⁶. Termin ten określa wolę nupturientów, wspólnego – wedle zasad partycypacji i komunikacji – dzielenia losu małżeńskiego²⁷. Takie ujęcie małżeństwa spowodowało nową regulację odnośnie do obowiązków i praw małżonków.

Zgodnie z normą kan. 219 każdy wierny ma prawo być wolny od jakiegokolwiek przymusu w wyborze stanu życia²⁸. Źródło tej normy zawarte jest w prawie

²⁵ Zob. Zagadnienie dotyczące równości małżonków zaczerpnięte zostało z książki: E. Szczot, *Ochrona rodziny*, s. 131-142 oraz s. 41-42 ze zmianami.

²⁶ A. Pastwa, *Przymierze miłości małżeńskiej*, s. 197. Zob. J. Huber, *Coniunctio, communio, consortium. Observationes ad terminologiam notionis matrimonii*, *Periodica* 75 (1986), s. 393-408; W Kodeksie z 1917 r. w kan. 1012 zastosowany został termin *contractus matrimonialis*. Rezygnacja z tego określenia wynika z powrotu do terminologii teologicznej, a także z powodu uznania pojęcia *foedus* za bliższego tradycji romanistycznej, ponieważ juryści rzymscy okresu klasycznego – jak podaje A. Dębiński – nie kwalifikowali małżeństwa jako kontraktu. Miało ono charakter stanu faktycznego, a nie prawnego. Dopiero średniowieczni prawnicy wprowadzili termin *contractus matrimonialis*. Zmiany terminologiczne wprowadzone do Kodeksu z 1983 r. przybliżyły definicję małżeństwa do tradycji prawa rzymskiego – zob. A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007, s. 133-135.

²⁷ A. Pastwa, *Przymierze miłości małżeńskiej*, s. 197-198. Autor zauważa, że w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich w kan. 776 znajduje się podobna do łacińskiej treść pojęcia „matrimonium”, jednak prawodawca dodatkowo poświęcił osobny kanon dla opisanego małżeństwa naturalnego i osobny w odniesieniu do małżeństwa jako sakramentu, co wskazuje na takie duchowo-religijne rozumienie „wspólnoty całego życia”, które streszcza pojęcie *communio*. (*Matrimoniale foedus a Creatore conditum eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem ed educationem ordinatur*. § 2. *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur*. § 3. *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur* – KKKW, kan. 776: § 1). A. Pastwa, *Przymierze miłości małżeńskiej*, s. 199-200; U. Navarette, *Ius matrimoniale latinum et orientale. Collatio Codicem latinum inter et orientalem*, *Periodica* 80 (1991), s. 609-639.

²⁸ Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989, s. 59; w przypisie do kan. 219

naturalnym i godności osoby ludzkiej. Wolność należy rozumieć jako wolność „od” wszelkiego rodzaju przymusu jak i wolność „do” swobodnego wyrażania swoich decyzji²⁹. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, że istnienie wolności zakorzenione jest w rozumie i woli możliwością działania lub nie działania, czyli podejmowania przez człowieka dobrowolnych czynów³⁰. „Dzięki wolnej woli każdy decyduje o sobie. Wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru; osiąga ona swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem” (KKK 1731). Papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* podkreślał, że: „W wyborze stanu niewątpliwie wolno człowiekowi albo pójść za radą dziewictwa, poleconą przez p. Jezusa, albo wstąpić w związek małżeński. A żadna ustawa ludzka nie może odjąć człowiekowi naturalnego i pierwotnego prawa do zawarcia małżeństwa ani ścieśnić głównego celu, który od stworzenia świata powaga Boska wytknęła małżeństwu”³¹. W interpretacji wskazanego kanonu 219, zauważa się skupienie uwagi na różnych formach przymusu pozytywnego, rozumianego jako pewnego rodzaju presja, wywierana na osobie w celu podjęcia decyzji w sprawie zawarcia małżeństwa. Należy jednak pamiętać o mogącym wystąpić przymusie negatywnym, objawiającym się zakazem zawarcia małżeństwa w ogóle lub z określoną osobą. W odniesieniu do omawianego kanonu, mimo tendencji do szerokiej interpretacji jego treści, przedmiotem tej dyspozycji mogą być tylko formy przymusu zewnętrznego. Skutkiem prawnym naruszenia wolności do wyboru stanu życia i zastosowania przy tym jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego będzie nieważność aktu³².

Wolność nupturientów do zawarcia małżeństwa została uwzględniona w normach Kodeksu, przez co podlega prawnej ochronie. Służy jej przede wszystkim instytucja przeszkód małżeńskich oraz ochrona wolnej od wad zgody małżeńskiej. Przeszkody powstają na skutek okoliczności sprawiających, że nie można zawrzeć małżeństwa ważnie. Są to takie okoliczności, które dotyczą samej osoby lub jej stosunku do tej osoby z którą pragnie ona zawrzeć małżeństwo³³.

wymieniono kanony KPK z 1917 r.: 214, 542, 1°, 971, 1087 § 1 i 2, 2352, a także encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris* i Konstytucję Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* (numery 26, 29, 52).

²⁹ Zob. szerzej G. Erlebach, *Ochrona wolności nupturientów w kanonicznym porządku prawnym. Zarys problematyki*, Prawo Kanoniczne 52,3-4 (2009), s. 196.

³⁰ KKK 1731-1738.

³¹ „«Rośnijcie i mnożcie się» (I Mojż 1,28). Na tej zasadzie powstaje rodzina, czyli domowa społeczność, maluchna wprawdzie, lecz rzeczywista społeczność, i to starsza od każdego ustroju państwowego, której z tego powodu przysługują prawa i obowiązki, niezależnie od woli państwowej” – Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum” – w kwestii socjalnej o położeniu robotników*, Kraków 1939, s. 16-17.

³² G. Erlebach, *Ochrona wolności nupturientów*, s. 198-199; KPK, kan. 125 § 1: „Akt dokonany na skutek zewnętrznego przymusu wywartego na osobę, któremu nie mogła się ona w żaden sposób oprzeć, należy uważać za niedokonany”; por. KPK, kan. 1103.

³³ I. Grabowski, *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*, Lwów 1927, wyd. 2 poprawione i znacznie rozszerzone, s. 415-417. W Kodeksie z 1917 r. prawodawca wyróżniał przeszkody rozrywające (*impedimenta dirimentia*) i przeszkody wzbraniające (*impedimenta impedia*). Pierwsze

Przeszkody mogą wywierać swój skutek, nawet w wypadku, gdy strony o nich nie wiedzą³⁴. W obowiązującym prawie istnieje tylko jeden rodzaj przeszkód małżeńskich, określanych jako przeszkody rozrywające (*impedimenta dirimentia*)³⁵. Nie można zawrzeć ważnego małżeństwa pod wpływem przymusu lub ciężkiej bojaźni z zewnątrz³⁶ (kan. 1103), a także w sytuacji, gdy nastąpiło uprowadzenie³⁷ lub zatrzymanie nupturienta w celu wymuszenia na nim zgody (kan. 1089). Wypadek małżonkobójstwa (kan. 1090), czy małżeństwa zawartego pod wpływem podstęp³⁸ podlega prawnej ochronie wolności wewnętrznej (kan. 1098) i stanowi przeszkodę mającą na celu zapobieganie powstawaniu sytuacji naruszających wolność wyboru. W normie kan. 1095 zostały sformułowane przez prawodawcę przyczyny, mogące powodować niezdolność do ważnego zawarcia małżeństwa na skutek wadliwego wyrażenia zgody lub niezdolności do jej wyrażenia i stanowi ochronę przed brakiem wolności wewnętrznej³⁹. Sankcja wyrażona w kan. 1071 § 3° chroni nupturienta przed zawarciem małżeństwa z osobą, „którą wiązą naturalne obowiązki wobec innej strony lub wobec dzieci, wynikające z poprzedniego związku”.

Papież Jan Paweł II zwracał uwagę, że wolność jest środkiem do celu człowieka, celem działania natomiast jest miłość. Człowiek pragnie bardziej miłości

czyniły małżeństwo nieważnym, drugie niedozwolonym. Przeszkodę prawną tworzyła taka okoliczność, która sprawiała, że małżeństwo można było przy jej istnieniu zawrzeć albo nieważnie, albo niegodziwie.

³⁴ Na przykład, gdy ktoś bierze na współmałżonka osobę, która okazuje się bratem lub siostrą. Są to te przeszkody, które wynikają z prawa naturalnego i prawa Bożego pozytywnego jak przeszkoda węzła małżeńskiego – zob. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, s. 417.

³⁵ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 115-116. Przeszkoda rozrywająca to okoliczność, która powoduje niezdolność osoby do zawarcia ważnego związku małżeńskiego bez względu na to, czy pochodzi z prawa Bożego naturalnego lub pozytywnego, czy tylko z prawa kościelnego. Zob. szerzej katalog przeszkód małżeńskich: tamże, s. 125-153; J. P. Beal, *Diriment impediments in general [cc. 1037-1082]*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law* commissioned by The Canon Law Society of America, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, Paulist Press, New York 2000, s. 1272-1273 i nn.; P. Majer, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych (Kan. 1071 § 1, 2° Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, Kraków 2009, s. 53-57. Uniezdolnienie powoduje, że akt prawny nie może zostać przez tę osobę ważnie dokonany, zob. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego. Stan prawny po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła łacińskiego w 1983 r.*, Katowice 1987, s. 145.

³⁶ Zob. szerzej na temat przymusu i bojaźni – G. Erlebach, *Ochrona wolności nupturientów*, s. 199-205. Autor zauważa, że ochrona prawna wolności od przymusu zawarta w normie kan. 1103 w zestawieniu z kan. 219 jest znacznie węższa, gdyż przewiduje jedynie sytuację ciężkiej bojaźni (*gravem ab extrinseco*) i to takiej, od której nie można się uwolnić jak tylko przez zawarcie niechcianego małżeństwa – zob. tamże, s. 202.

³⁷ Zob. szerzej G. Dzierżon, *Przeszkoda uprowadzenia (kan. 1089 KPK)*, w: „*Matrimonium spes mundi*”. *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Szychmillerowi*, red. T. Płoski, J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 133-142.

³⁸ G. Erlebach, *Ochrona wolności nupturientów*, s. 209-212.

³⁹ Tamże, s. 206-208.

niż wolności, ale też pragnie miłości prawdziwej, gdyż tylko na prawdzie możliwe jest autentyczne zaangażowanie wolności⁴⁰.

Na podstawie kan. 1135 „Każdemu z małżonków przysługują jednakowe obowiązki i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego”. W Kodeksie posoborowym prawodawca podkreśla fundamentalną równość zachodzącą pomiędzy mężczyzną i kobietą w małżeństwie i rodzinie. Zasada ta wyrażona jest w normie kan. 208, według której wszyscy wierni są równi co do godności i działania⁴¹. Każdy mężczyzna i każda kobieta zgodnie z własną pozycją i zadaniem mają obowiązek współpracować w budowaniu Ciała Chrystusowego. Podstawą równości małżonków jest nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej oraz sakrament chrztu świętego⁴². Drugą zasadą wynikającą *implicite* z kan. 208 jest poszanowanie pluralizmu funkcji, czyli różnic występujących wśród wiernych, odpowiednio do zajmowanej przez nich pozycji i wykonywanych zadań⁴³. Małżeństwo stwarza zgoda stron, będąca aktem wolnej woli mężczyzny i kobiety, którzy w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa⁴⁴.

Akcent równego i personalnego charakteru małżeństwa uwydatnia się zwłaszcza w formule kan. 1061 § 1. Małżonkowie poprzez podjęcie w sposób ludzki aktu małżeńskiego są zdolni do zrodzenia i wychowania potomstwa. Do takiego to właśnie aktu małżeństwo ich jest ze swej natury ukierunkowane, i przez niego małżonkowie stają się jednym ciałem⁴⁵. Skutkiem zawarcia ważnego małżeństwa jest powstanie z samej natury między małżonkami wieczystego i wyłącznego węzła. Małżonkowie „zostają ponadto przez specjalny sakrament

⁴⁰ K. Wojtyła, *Jan Paweł II. Miłość i odpowiedzialność*, Warszawa 2007, s. 139-140.

⁴¹ KK 32; KDK 9, 2 i 3; 29, 1 i 2; 49; 61; art. 2 c) Karty Praw Rodziny z 1983 r. stanowi: „W naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety oboje oni posiadają w małżeństwie tę samą godność i równe prawa”. Równość wobec prawa mężczyzn i kobiet ma swoje granice, które wyznacza kan. 1024 – zob. odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary na pytanie o kapłaństwo kobiet: AAS 69 (1977), s. 98-116. Na mocy motu proprio *Ministeria quaedam* papieża Pawła VI z 15.08.1972 r. – AAS 64 (1972), s. 529-534, lektorat i akolitat jako posługi wykonywane na stałe zarezerwowane są tylko dla mężczyzn – zob. szerzej: J.F. Reinhardt, *Kommentar zum can. 208*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Hg. von K. Lüdicke, Ludgerus Verlag, Essen 1996, 208/1-208/3.

⁴² Por. KPK, kan. 96; B.W. Zubert, *Chrzest podstawą nowej podmiotowości prawnej*, w: *Pro iure et vita. Wybór pism*, red. E. Szczot, Lublin 2005, s. 559-571.

⁴³ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 208*, w: J. Dyduch et al., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. t. II/1, Księga II. Lud Boży, część I: Wierni chrześcijanie, część II: Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 24-25.

⁴⁴ Zob. KPK, kan. 1057 §§ 1 i 2; por. KPK, kan. 1101 §§ 1 i 2.

⁴⁵ Por. KPK, kan. 1015 § 1; KDK 49; Kan. 1061 KPK - § 1: [...] *ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro*; J.P. Beal, *Some Definitions, Canon 1061*, w: *New Commentary of the Code*, s. 1257-1258.

umocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności”⁴⁶. P. J. Viladrich jest zdania, że wykluczenie równości małżeńskiej może być przyczyną orzeczenia nieważności małżeństwa, gdyż „przejawami wykluczenia węzła małżeńskiego u jego źródła, czyli u początku jest ustanowienie struktur współżycia nierównych i dyskryminujących w dziedzinie praw i obowiązków małżeńskich jednego małżonka w stosunku do drugiego [...]. Radykalna nierówność między małżonkami uznana jako element definiujący tę wspólnotę, powoduje nieważność małżeństwa, ponieważ zasada związku prawnego niesie ze sobą równość wzajemnej przynależności i wzajemnego współposiadania się”⁴⁷.

Do skutków prawnych zawartego małżeństwa należy zaliczyć przysługiwanie każdemu z małżonków jednakowych obowiązków i praw w tym, co dotyczy związanej wspólnoty małżeńskiej⁴⁸ (*ad consortium vitae coniugalis*). Na obojgu spoczywa obowiązek i prawo zachowania pożycia małżeńskiego (*convictus coniugalis*), chyba że usprawiedliwia ich zgodna z prawem przyczyna⁴⁹ (kan. 1151). Małżonkowie winni mieć również wspólne stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania (kan. 104). Miejscem pochodzenia dziecka jest miejsce stałego lub tymczasowego zamieszkania rodziców, w chwili jego urodzenia. Wyjątkowo, dziecko może mieć pochodzenie matki, w wypadku gdy rodzice nie mieli tego samego stałego lub tymczasowego zamieszkania (kan. 101§1). Równość prawna małżonków zagwarantowana została także w normie kan. 112 § 1 2° dotyczącego zmiany obrządku. Każdy z małżonków może oświadczyć zawierając małżeństwo lub podczas jego trwania, że chce przejść do Kościoła innego samodzielnego obrządku swego małżonka. Po rozwiązaniu małżeństwa może powrócić do Kościoła łacińskiego⁵⁰. Warto zwrócić uwagę na fakt, że KKKW w kan. 33 prawo to przyznaje wyłącznie żonie. Żona może przejść do Kościoła męża, ale mąż nie może przejść do Kościoła żony. W takiej sytuacji potrzebuje zezwolenia Stolicy Apostolskiej zgodnie z kan. 32 § 1. Regulację taką tłumaczono mentalnością

⁴⁶ Kan. 1134. Por. KDK 48; P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (kanony 1095–1107 Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, tłum. S. Świączny, Warszawa 2002, s. 300–301.

⁴⁷ P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 300–301.

⁴⁸ Kan. 1135.

⁴⁹ Por. KPK, kan. 1128: *Coniuges servere debent vitae coniugalis communionem, nisi iusta causa eos excuset*.

⁵⁰ Warto zwrócić uwagę na fakt, że KKKW w kan. 33 prawo to przyznaje wyłącznie żonie. Żona może przejść do Kościoła męża, ale mąż nie może przejść do Kościoła żony. W takiej sytuacji potrzebuje zezwolenia Stolicy Apostolskiej zgodnie z kan. 32 § 1. Regulację taką tłumaczono mentalnością wschodnią, według której przejście do obrządku żony uwłaczałoby honorowi mężczyzny oraz zachodziłaby obawa przed ewentualnym osłabieniem Kościołów wschodnich. W konsekwencji, w trosce o zachowanie dominującej pozycji prawnej mężczyzny, to jemu właśnie odmówiono uprawnień, które przysługują żonie. Narusza to jakimś sensie równość prawną uznaną w KKKW w kan. 11 – zob. szerzej: R. Sobański, *Komentarz do kan. 112*, w: J. Dyduch et al., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, *Księga II. Lud Boży, część I: Wierni chrześcijanie*, Część II: *Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. J. Krukowski, Pallottinum, s. 184–185.

wschodnią, według której przejście do obrządku żony uwłaczałoby honorowi mężczyzny oraz zachodziłaby obawa przed ewentualnym osłabieniem Kościołów wschodnich. W konsekwencji, w trosce o zachowanie dominującej pozycji prawnej mężczyzny, to jemu właśnie odmówiono uprawnień, które przysługują żonie. Narusza to w jakimś sensie równość prawną uznaną w KKKW w kan. 11.

Na obojgu rodzicach spoczywa najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo wychowania potomstwa (kan. 1136). Rodzice mają obowiązek troszczyć się, aby ich dzieci jak najszybciej po urodzeniu, w pierwszych tygodniach, zostały ochrzczone (kan. 867 §1).

Papież Jan Paweł II w liście do kobiet *Mulieris dignitatem* podkreśla, że tekst biblijny Księgi Rodzaju (2,18-25) daje wystarczające podstawy do stwierdzenia równości mężczyzny i kobiety. Od początku jawią się oni jako „jedność dwojga”. Oznacza to wyjście z pierwotnej samotności człowieka, w której nie znajdował on pomocy do siebie podobnej (por. Rdz 2,20). Dokonując interpretacji tego fragmentu Biblii, papież w liście do kobiet skierowanym przed IV Światową Konferencją poświęconą kobietom w 1995 r. w Pekinie⁵¹ zwrócił uwagę, że gdy mowa o pomocy, to chodzi o nią nie tylko w zakresie działania, ale także w zakresie bycia.

⁵¹ Jan Paweł II, *List do kobiet*, 29.06.1995 r., w: *Listy pasterskie Ojca św. Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 344. Tekst oryginalny w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII, 1, 1995, (gennaio-guigno), Città del Vaticano 1997, s. 1571-1577. Czwarta Światowa Konferencja w sprawie Kobiet obradowała w dniach 4–15 września 1995 r. w Pekinie. Odnosiła się do wcześniejszych ustaleń konferencji z Nairobi (1985), zaliczanej do Trzeciej Światowej Konferencji Kobiet, na której po raz pierwszy pojawiła się koncepcja *gender mainstreaming*. Poprzednie spotkania poświęcone kobietom odbyły się w Meksyku w 1975 r. i w Kopenhadze w 1980 r. W Pekinie przyjęta została tzw. Deklaracja Pekińska, w której wyjaśniono pojęcie *gender* tłumaczone przez omówienie (zapożyczone z terminologii niemieckiej) które znaczy: „kulturowa tożsamość płci”. W oryginale słowo to tworzy złożenie z użyciem kreski, np. *gender-sensitive*, *genderbased*, itp. Przeciwwstawienie płci jako takiej (*sex*) kulturowej tożsamości płci (*gender*) polega na tym, że ta pierwsza jest faktem o charakterze biologicznym, na który działania typu społeczno-politycznego raczej nie mogą mieć wpływu, podczas gdy płęć w znaczeniu *gender* ma charakter kulturowy, a zatem jest historycznie zmienna i może być kształtowana, w szczególności poprzez świadome działania, zob. *Raport Czwartej Światowej Konferencji ws. Kobiet*, Pekin 4-15 IX – <http://www.bezuprzedzen.org/doc/3dPlatformaPekinska.pdf>, data dostępu: 12.01.2013. Podczas konferencji wyrażono także przekonanie o potrzebie uwłasnowolnienia (*empowering*) kobiet i ich pełnego, równoprawnego udziału we wszystkich sferach społecznych. Według deklaracji równe prawa, możliwości i dostęp do zasobów oraz równy podział obowiązków w rodzinie i harmonijne partnerstwo między kobietą a mężczyzną są środkiem do osiągnięcia dobrobytu rodziny i wzmocnienia demokracji. Było to, do tej pory, największe spotkanie w sprawach kobiet w skali globalnej, regionalnej i państwowej. Co pięć lat organizowane są w Nowym Jorku sesje specjalne Zgromadzenia Ogólnego na temat wdrażania tzw. Platformy Działania z Pekinu. W dniach 1–12 marca 2010 r. w Nowym Jorku obradowała światowa sesja „Pekin + 15” – www.un.org/pl/rownouprawnienie/deklaracja_pekinska.php [dostęp: 12.01.2013]. Zob. także J. Kropiwnicki, *Rodzina i ochrona życia poczętego na sesjach nadzwyczajnych Narodów Zjednoczonych (Kair + 5, Pekin + 5, Istambul + 5)*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 11,2 (2008), s. 183-190; A. Przyborska-Klimczak, *Ochrona praw kobiet w świetle dokumentów międzynarodowych*, w: „*Divina et humana*”. *Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisław, Lublin 2001, s. 177-192, 191.

„Kobiecość i męskość są komplementarne *nie tylko z punktu widzenia fizycznego i psychicznego, ale ontycznego*. Tylko dzięki łasce tej dwoistości elementu «męskiego» i «kobiecego», człowieczeństwo realizuje się w pełni”. Słowa te należy rozumieć w kontekście kobiety będącej towarzyszką życia, z którą mężczyzna jako z żoną może się połączyć, stając się z nią *jednym ciałem* i opuszczając swego ojca i matkę (por. Rdz 2,24), w pełnym znaczeniu. Opis biblijny mówi więc o ustanowieniu przez Boga małżeństwa wraz ze stworzeniem mężczyzny i kobiety jako nieodzownego warunku przekazywania życia nowym pokoleniom ludzi, do którego małżeństwo i miłość oblubieńcza ze swej natury są przeznaczone: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,28). Każde zatem małżeństwo jest dziełem stwórczym Boga, a w samym akcie stworzenia zawarte zostało powołanie ludzi do małżeństwa⁵². Małżeństwo nie jest wynikiem jakiegoś przypadku czy owocem ewolucji ślepych sił przyrody. „Bóg-Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości”⁵³.

Bóg nie stworzył też człowieka, aby był sam. Od początku stworzył mężczyznę i niewiastę, a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób⁵⁴, czyli *communio*. Pojęcie *communio* oznacza różne relacje międzysobowe, zarówno pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jak również pomiędzy ludźmi⁵⁵. Komunia posiada zatem podwójne odniesienie: wertykalne – z Bogiem i horyzontalne – między ludźmi. Istotą chrześcijańskiej komunii jest uznanie jej za dar Boży⁵⁶. W liście do rodzin papież Jan Paweł II podkreślił, że ten „bezinteresowny dar” jest osadzony w Darze Boga-Stwórcy i Boga Odkupiciela. „Jest głęboko osadzony

⁵² Por. Rdz 2,18; MD 6; LR 6; A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. P. Rak, Kraków 2002, s. 86-87.

⁵³ Paulus PP. VI, *Litterae encyclicae de propagatione humanae proles recte ordinanda Humanae vitae*, 25.07.1968, AAS 60 (1968), s. 481-503, n. 8. Tekst polski: Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, wydano nakładem Kurii Biskupiej w Szczecinie, Szczecin 1986, s. 4.

⁵⁴ Zob. KDK 12, 4.

⁵⁵ Kard. Wojtyła zauważa, że pojęcia *communio* nie odnosimy do świata zwierzęcego, czyli do istot nieosobowych. Nie posiada też ono w języku polskim właściwego odpowiednika i jest ponieważ nieprzetłumaczalne. „Wyrażenie «wspólnota» leży na tej samej płaszczyźnie znaczeniowej, co przymiotnik *communis*. Jednakże w pojęciu *communio* nie chodzi tylko o stwierdzenie tego, co wspólne, o uwydatnienie wspólnoty jako pewnego skutku czy nawet wyrazu bycia i działania osób – chodzi natomiast o sam sposób bycia i działania tychże osób. Jest to mianowicie sposób (modus) taki, że bytując i działając we wzajemnym do siebie odniesieniu (a więc nie tylko bytując i działając «wspólnie»), przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują” – zob.: Kard. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum*, s. 353. W liście do rodzin papież Jan Paweł II napisał, że „Komunia” dotyczy relacji międzysobowej pomiędzy „ja” i „ty”. „Wspólnota” natomiast przekracza ten układ w kierunku społeczności – „my”. „Komunia” małżonków daje początek „wspólnocie”, jaką jest rodzina – zob. LR 7, 4.

⁵⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia*, 28.05.1992, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, s. 390-401; tekst oryginalny – AAS 85 (1993) s. 838-850; por. KKK 773, 1325-1327.

w Duchu Świętym, którego Kościół w sakramencie Małżeństwa zaprasza do „nawiedzenia serc”. Istotnie, bez tego „nawiedzenia” trudno byłoby to wszystko pojąć i spełnić jako powołanie człowieka. Jest wielu ludzi, którzy to pojmują. Iluż mężczyzn i kobiet chłonie tę prawdę, wiedząc i wyczuwając, że tu właśnie spotykają się z „Prawdą i Życiem” (por. J 14,6)! Że bez tej prawdy nie ma też prawdziwie ludzkiego sensu życie małżeństwa i rodziny⁵⁷.

Podstawowym sensem wspólnoty małżeńskiej jest rodzicielstwo. W rodzeniu i wychowywaniu dzieci małżonkowie jako rodzice doświadczają sensu swej jedności oraz ją doskonałą. Wojtyła sens małżeńskiej *communio personarum* oraz wszystkiego co się na nią składa, widzi w dziecku. Podkreśla, że sensem małżeństwa jest rodzina. „Dzieci wchodzą w małżeńską wspólnotę męża i żony także po to, ażeby tę wspólnotę potwierdzić, umocnić i pogłębić⁵⁸. W ten sposób rozwinęta została koncepcja Soboru zawarta w konstytucji *Gaudium et spes*,⁵⁹ przedstawiająca najbardziej istotne zagadnienia dotyczące tych pierwotnych i naturalnych instytucji⁶⁰. Warto przypomnieć, że Ojcowie Soborowi ukazali także to, co należy do najgłębszej treści oraz istotnych elementów małżeństwa i rodziny, czyli do ich świętości. Ta *intima communitas vitae et amoris coniugalis*, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, i dlatego z woli Bożej powstaje instytucja trwała także wobec społeczeństwa. „Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”⁶¹. Z samej natury małżeństwo oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowywanie potomstwa. Dzieci są żywymi jej członkami i przyczyniają się do uświęcania rodziców.

⁵⁷ LR 11, 8.

⁵⁸ K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, Ateneum Kapłańskie 84,1 (1975), s. 17-31, 21; A. Pastwa, *Przymierze miłości małżeńskiej*, s. 185-189.

⁵⁹ KDK 47-52; zob. H. Mussinghoff, *Familienrecht im Codex Iuris Canonici*, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 34 (1983/84) s. 96, 100-101.

⁶⁰ Zob. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria)*, Vol. II. Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II, Pars III. Sessio Quinta: 26 Martii – 3 Aprilis 1962, Sessio Sexta: 3-12 Maii 1962, Città del Vaticano 1968, s. 893, VIII. De castitate, virginitate, matrimonio, familia (Quarta Congregatio: 7 maii 1962) – s. 937; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria)*, Vol. III. Acta Commissionum et Secretariatuum Praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II, Pars I, Città del Vaticano 1969, s. 90-134. Na temat prac nad tekstem o małżeństwie i rodzinie prowadzonych przez odpowiednie komisje soborowe – R. Szttychmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 48-75.

⁶¹ KDK 48. Por.: Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, z łacińskiego przełożył i uwagami zaopatrzył ks. S. Belch, Komorów 2000³, s. 29, 33-35. Por. Pontifical Council for the Family, *Family, Marriage and 'de facto' Unions*, 21.11.2000, LEV 2000, n. 8-11.

ZAKOŃCZENIE

Podczas Konferencji zorganizowanej w Krakowie, która odbyła się 20–21 października 2011 roku (Polska sprawowała wówczas Prezydencję w Unii Europejskiej) na temat: *Mechanizmy godzenia ról zawodowych i rodzinnych dla kobiet i mężczyzn szansą na aktywne uczestnictwo w rynku pracy*, z okazji Nieformalnego Spotkania Ministrów ds. Rodziny i Równości Płci, Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej przedstawiło propozycję logotypu promującego ideę godzenia ról zawodowych i rodzinnych kobiet i mężczyzn. Przedstawia on obraz pingwina cesarskiego. Tłumaczono, że ptak ten wybrany został dlatego, gdyż dorosłe osobniki prowadzą corocznie wędrówki w celu przeżycia okresu godowego i wyżywienia potomstwa. Jako jedyny gatunek pingwinów odbywa on lęgi w czasie antarktycznej zimy. Wtedy samica składa jedno półkilowe jajo, które przekazuje samcowi, a sama wraca do oceanu na żerowisko, by uzupełnić rezerwy pokarmowe. Samiec wysiaduje jajo w fałdzie skóry brzucha przez około 65 dni wykorzystując zapasy tłuszczu. Po dwóch miesiącach samica powraca i wymienia się rolą z samcem. Ten wówczas wyrusza na żer, a samica opiekuje się pisklęciem⁶². Problematyka godzenia ról rodzinnych i zawodowych przez kobiety i mężczyzn podejmowana jest w ostatnich latach dość często z uwagi na wdrażaną przez państwa europejskie politykę równości płci wynikającą z przyjętych założeń w sprawie kobiet w Pekinie w 1995 roku. Zamiast pary rodziców przytoczony obraz logotypu przedstawia pojedynczego pingwina opiekującego się jajem, ponieważ na plan pierwszy wysuwa się rola a nie płeć. Dla zwolenników ideologii *gender* nie ma znaczenia, która z płci wypełnia aktualnie swoją rodzicielską rolę. Dlatego też zaproponowano właśnie pingwina cesarskiego jako symbol godzenia ról rodzicielskich. Traktowany jest też jako symbol naturalnej harmonii w godzeniu obowiązków matki i ojca⁶³. W sprawozdaniu Komisji dla Rady, Parlamentu Europejskiego, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów z grudnia 2009 roku zapisano, że: „Równość płci jest nie tylko kwestią różnorodności i sprawiedliwości społecznej, ale także warunkiem wstępnym do osiągnięcia celów trwałego wzrostu gospodarczego, zatrudnienia, konkurencyjności i spójności społecznej. Inwestowanie w politykę na rzecz równości płci procentuje poprzez wyższe stopy zatrudnienia kobiet, wyższy udział kobiet w PKB, dochody podatkowe i trwałe wskaźniki dzietności. Ważne jest, aby równość płci nadal była podstawowym elementem strategii UE 2020, ponieważ równość

⁶² Zob. <http://analizy.mpips.gov.pl/index.php/rowno-szans.html> [dostęp: 12.01.2013].

⁶³ Idea logotypu promującego ideę godzenia ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn powstała w Wydziale ds. Równości Kobiet i Mężczyzn na Rynku Pracy, Departamentu Analiz Ekonomicznych i Prognoz Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej. Autorką pomysłu na wykorzystanie postaci pingwina cesarskiego, jest Beata Wesołek, Główna Specjalistka, DAE, MPiPS zob. <http://analizy.mpips.gov.pl/index.php/rowno-szans.html> [dostęp: 12.01.2013].

kobiet i mężczyzn sprawdziła się jako trwałe rozwiązanie w przypadku dawnych i nowych wyzwań. Politykę na rzecz równości płci należy zatem postrzegać jako długoterminową inwestycję, a nie jako krótkoterminowy koszt⁶⁴.

Nauczanie Kościoła katolickiego oraz jego dyscyplina zawarta w regulacjach posoborowych potwierdzają występującą w prawie kanonicznym równość męża i żony. Akcentowany jest aspekt komplementarności małżonków na zasadzie uzupełniania się a nie, jak ma to miejsce w prawie Unii Europejskiej, upodabniania. Przejmowanie ról męskich przez kobietę grozi niebezpieczeństwem męskulinizacji kobiet i odwrotnie, przejmowanie ról kobiecych przez mężczyznę, zjawiskiem feminizacji mężczyzn. Do wychowania dziecka, jak i jego poczęcia, potrzebna jest zarówno matka jak i ojciec. Pan Bóg stworzył zarówno mężczyznę jak i kobietę. Oboje stanowią jedność w dwoistości i w różnorodności, dlatego też nie można zgodzić się z taką polityką, w której pod hasłami równości i tolerancji, w imię osiągania coraz wyższych wskaźników ekonomicznych i zysku finansowego, wywraca się istniejący porządek zastępując naturę nową kulturą.

Summary

Equality of husband and wife in Canon Law

This article exposes a legal position of husband and wife according to the Code of Canon Law of 1983 including the Biblical description and the evolution of changes in the law of the Catholic Church after 1917. The article depicts a source of equality of spouses, which is a supernatural human dignity and the adoption of sacrament of baptism, by which the faithful are incorporated into the Church community. Can. 208 of the Code of Canon Law and Can. 11 Eastern Catholic Churches from 1990, give a guarantee of equality to all faithful both in dignity and action. The current law of the Church expresses equality of husband and wife in the relevant legal standards governing the right to freedom from coercion in choosing a state of life, and each spouse is entitled to the same obligations and rights of the community in terms of their married life. Both parents are committed to educate their children.

Keywords: equality, husband, wife, marriage, complementarity, parents, child, descendants, law, obligation, human dignity, freedom, marital community, education.

Słowa kluczowe: równość, mąż, żona, małżeństwo, komplementarność, rodzice, dziecko, potomstwo, prawo, obowiązek, godność osoby ludzkiej, wolność, wspólnota małżeńska, wychowanie.

⁶⁴ Bruksela, dnia 18.12.2009 KOM (2009) 694 wersja ostateczna.

Ks. Lucjan Świto

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

PRZYMIERZE MAŁŻEŃSKIE A IDEOLOGIA *GENDER*: KONTEKST PRAKTYKI KANONICZNEJ

WSTĘP

Obserwowana od połowy XX wieku ekspansja teorii feministycznych¹ tworzących tzw. feministyczną socjologię płci kulturowej², jest zjawiskiem, które coraz śmielej anektuje wszelkie obszary życia społecznego, a wyrosły z tego nurtu *gender mainstreaming* widoczny jest już nie tylko w niszowej literaturze czy sztuce. Coraz wyraźniej dostrzec go można w różnego rodzaju przekazach medialnych, które – nierzadko w paśmie największej oglądalności – w bardziej lub mniej zakamuflowany sposób kreują genderową wizję człowieka. Genderyzm podbija też naukę, co widać w dynamicznym rozwoju tych dziedzin i kierunków, które ową optykę afirmują. Ilość skrajnie feministycznych publikacji naukowych, w tym takich, które w założeniu swym są podręcznikami służącymi kształceniu studentów, nie pozostawia wątpliwości co do tego, że rozwój ideologii *gender* jest procesem, który nie tylko przybiera na sile, ale który również w znaczący sposób kształtuje współczesne pojmowanie ludzkiej płciowości, małżeństwa i rodziny.

Optyka *gender* przenika nie tylko do współczesnej mentalności społecznej ale również rzutuje na kształt obowiązującego prawa. Analiza³ trzech porządków prawnych tj. prawa międzynarodowego, prawa polskiego i prawa kanonicznego w aspekcie dotyczącym regulacji odnoszących się do instytucji małżeństwa i rodziny prowadzi do wniosku, że jakkolwiek każdy z nich zawiera deklaracje mówiące o ochronie małżeństwa i rodziny, to jednakże w zakresie stopnia intensyfikacji tej ochrony, obszary te ujawniają daleko idące rozbieżności. Największy relatywizm w tym względzie występuje w prawie europejskim, które nie tylko jednoznacznie i wprost rozszerzyło pojęcie „pożycia rodzinnego” na wszelkie formy związków ale wręcz w pluralizmie koncepcji i modeli rodziny upatruje gwaranta idei

¹ Według np. socjolog Judith Lorber (*Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*⁵, Oxford 2012) współczesny feminizm można sklasyfikować w trzech zasadniczych kategoriach, w zależności od ich stosunku do istniejących kulturowych konstrukcji kobiecości i męskości: feminizm reformistyczny (*gender-reform feminism*), feminizm oporu (*gender-resistans feminism*) i feminizm rebeliancki (*gender-rebellion feminism*).

² C. Renzetti, D. Curran, *Kobiety, mężczyźni, społeczeństwo*, Warszawa 2005, s. 16.

³ W zakresie tej analizy szerzej: L. Świto, *Ideologia gender a różnica płci w aspekcie prawa do rodziny – zarys regulacji prawnych*, Studia Warmińskie 49 (2012), s. 255-270.

równości⁴. Prawo polskie, na tle innych regulacji europejskich wciąż jeszcze jawi się jako ostoja „tradycyjnej” koncepcji rodzinnej, jednakże już wyraźnie dostrzec w nim można echa prądów myślowych domagających się rozszerzenia sfery uprawnień małżeńsko-rodzicielskich partnerów homoseksualnych⁵. Małżeństwo i rodzina najsilniej i w sposób jednoznaczny chronione są w prawie kanonicznym, które zdecydowanie wyklucza m.in. możliwość prawnego sankcjonowania związków jednopłciowych.

Różnice w paradygmatach dotyczących człowieka, małżeństwa i rodziny istniejące pomiędzy nauką Kościoła a założeniami ideologii *gender* są na tyle fundamentalne, że trudno przyjąć, by ideologia ta w zasadniczy sposób mogła rzutować na prawo kanoniczne w wymiarze normatywnym. Czy jednakże wątpliwość, by genderyzm mógł odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu rozwiązań normatywnych kanonicznego prawa małżeńskiego i rodzinnego oznacza, że nie ma on żadnego znaczenia dla praktyki duszpasterskiej oraz kanonicznej w omawianym względzie? Czy utożsamianie się przez nupturientów (lub jednego z nich) z ideologią *gender* jest okolicznością irrelevantną dla ważnego zawarcia katolickiego przymierza małżeńskiego i czy w procesie o stwierdzenie nieistnienia małżeństwa jest to przesłanka dowodowo nieistotna? Kwestie te, jak dotychczas nie były przedmiotem konkretnych rozstrzygnięć jurysprudencki rotalnej, nie były też przedmiotem uwagi nauki kanonicznej. Wydaje się, iż w dobie wspomnianej ekspansji genderyzmu próba udzielenia odpowiedzi na postawione wyżej pytania, jest coraz pilniejszą koniecznością. Prawo kanoniczne nie jest bowiem prawem zawieszonym w próżni. Postrzega ono człowieka w całej jego złożoności, w tym w złożoności współczesnych mu uwarunkowań kulturowo-społecznych, zaś proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa skupia w sobie nieomal jak w soczewce wszystko to, czym żyją współczesne małżeństwa i co jest ich patologią. Założenie *a priori*, że genderyzm nie będzie miał wpływu na wybory i postawy tych, którzy określają się jako osoby wierzące i zamierzają zawrzeć małżeństwo w Kościele katolickim wydaje się być założeniem dość naiwnym i krótkowzrocznym.

Artykuł niniejszy, nie inspirując do całościowej analizy koncepcji idei *gender*, która jest nurtem wielowymiarowym, mającym liczne odcienie feministyczne, jak również nie powielając w szczegółach nauki Kościoła i bogatego dorobku myśli kanonicznej w zakresie dotyczącym istoty małżeństwa i przyczyn jego nieważności, jest próbą syntetycznej analizy obu tych materii we wzajemnym odniesieniu. Jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy – i ewentualnie w jakim zakresie – genderyzm może wpływać na ocenę konstytutywnych elementów przymierza małżeńskiego i czy winien mieć on znaczenie dowodowe w orzeczniczej praktyce kanonistów.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

1. GENDERYZM A ISTOTA PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO

Małżeństwo w normach Kodeksu Jana Pawła II, który czerpie swoją inspirację głównie z Konstytucji soborowej *Gaudium et spes*⁶ i encykliki Pawła VI *Humanae vitae*⁷, zostało ukazane jako wspólnota całego życia, która konstytuuje się między mężczyzną i kobietą na mocy zgody małżeńskiej⁸, i która w swoim wymiarze ontologicznym jest ukierunkowana na „dobro małżonków” i na „zrodzenie i wychowanie potomstwa”. Taką właśnie opisową definicję małżeństwa⁹ odnajdujemy w kan. 1055 § 1 KPK: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”¹⁰.

Z tak zredagowanego kanonu wynika, że małżeństwo ukierunkowane jest ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. „Zrodzenie

⁶ KDK n. 48: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. [...] Z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie”; tamże, n. 50: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra”.

⁷ Paulus VI, Encyclica *Humanae vitae*, 25.07.1968, AAS 60 (1968), s. 481-503, przekład polski: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999, s. 25: „Poprzez wzajemne oddanie osobowe, im właściwe i wyłączne, małżonkowie zmierzają do wspólnoty osobowej, dzięki której wzajemnie doskonalą się współpracując z Bogiem w dziele rodzenia i wychowania potomstwa”.

⁸ Kan. 1057 § 2 KPK: „Zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa”. Odpowiednikiem wspomnianego kanonu w KKKW jest kan. 817 § 1.

⁹ O opisowej definicji małżeństwa wypowiadają się m.in.: A.M. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Roma-Brescia 1985, s. 13-17; M. Rola, *Ewolucja tekstu kanonów 1055 i 1095*, Prawo Kanoniczne [dalej cyt. PK] 29 (1986) n. 3-4, s. 308-312; W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 11-16; J.M. Castano, *Il sacramento del matrimonio*², Roma 1992, s. 31-55; H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000, s. 311-318. Por. też kan. 1008 schematu prawa małżeńskiego z 1980 r., *Communicationes* 13 (1981), s. 259-270; *Communicationes* 19 (1987), s. 263.

¹⁰ Kan. 776 § 1 KKKW będący odpowiednikiem kan. 1055 § 1 KPK formułuje nieco szerzej definicję małżeństwa: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta nieodwołalną zgodą osobową ustanawiają między sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swojej natury do dobra małżonków i do zrodzenia i wychowania dzieci zostało ustanowione przez Stwórcę i Jego prawami uporządkowane”.

i wychowanie potomstwa” jest więc jednym z celów małżeństwa. Wydaje się, że do tej kodeksowej opisowej definicji małżeństwa należałoby jeszcze dodać kan. 1061 § 1 KPK, który dokonując rozróżnienia pomiędzy małżeństwem dopełnionym i niedopełnionym uzupełnia kan. 1055 § 1 KPK i podaje, że małżeństwo skierowane jest również ku podjętemu w sposób ludzki „aktowi małżeńskiemu przez się zdolnemu do zrodzenia potomstwa, do którego to aktu małżeństwo jest ze swej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem”¹¹, oraz kan. 1096 § 1 KPK, który podając wymóg koniecznej wiedzy do zawarcia małżeństwa stwierdza, że małżeństwo „skierowane jest do zrodzenia potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie”¹². Kanony 1061 § 2 oraz 1096 § 1 KPK ukazują sposób osiągnięcia celu małżeńskiego, którym – w myśl kan. 1055 § 1 KPK – jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Sposobem osiągnięcia zamierzonego celu małżeństwa – zrodzenia i wychowania potomstwa – jest zgoda nupturientów na podjęcie naturalnego aktu małżeńskiego.

Kodeks Jana Pawła II ukazuje personalistyczną wizję małżeństwa, którego naturalne ukierunkowanie ku potomstwu nie jawi się już jako element czysto biologiczny, lecz osobowy, stanowiący szczególnie wymowny znak miłości małżeńskiej. Seksualny akt małżeński rozumiany jest z jednej strony jako znak w pełni osobowego wzajemnego i trwałego oddania i zjednoczenia się małżonków, z drugiej strony poprzez akt małżeński małżonkowie realizują stwórczy zamysł Boga przekazywania życia¹³. Według doktryny Kościoła, istotą małżeństwa nie jest już tylko „prawo do ciała”, lecz wzajemne „przekazanie i przyjęcie siebie przez małżonków”. Owo zaś „przyjęcie i przekazanie siebie” to nic innego, jak całkowite i wzajemne oddanie osób małżonków we wszystkich jego płaszczyznach: intelektualnej, emocjonalnej, duchowej i seksualnej. Mężczyzna przekazuje kobiecie to wszystko, co wiąże się z byciem mężczyzną, tzn. swoją męską płciowość określającą i integrującą wewnętrzną istotę jego osoby. Kobieta zaś przekazuje mężczyźnie swoją żeńską płciowość, czyli to wszystko, co wiąże się

¹¹ Kan. 1061 § 1 KPK: „Ważne małżeństwo pomiędzy ochrzczonymi nazywa się tylko zawartym, jeśli nie zostało dopełnione; zawartym i dopełnionym, jeśli małżonkowie podjęli w sposób ludzki akt małżeński przez się zdolny do zrodzenia potomstwa, do którego to aktu małżeństwo jest ze swej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem”; W KKKW brak odpowiednika wspomnianego kanonu.

¹² Kan. 1096 § 1 KPK: „Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby strony wiedziały przynajmniej, że małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą, skierowanym do zrodzenia potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie”. Identyczny w treści jest kan. 819 KKKW.

¹³ Por. R. Sobański, *Symulacja częściowa w ujęciu kan. 1086 § 2 a nauka o małżeństwie Konstytucji „Gaudium et spes”*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2 (1969), s. 31; H. Stawniak, *Uprawienie-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, PK 32 (1989) n. 3-4, s. 132; W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 56; Tenże, *Wykluczenie dobra potomstwa w świetle wyroku Roty Rzymskiej (non constare) c. Burke z 1 III 1990 r.*, w: W. Góralski, R. Sztuchmiller, *Przymierze małżeńskie*, Lublin 1993, s. 115-117.

z darem kobiecości¹⁴. Małżeństwo więc jawi się jako wspólnota całego życia mężczyzny i kobiety, która zmierza do realizacji dwóch równorzędnych celów małżeńskich: do „dobra małżonków” oraz do „zrodzenia i wychowania potomstwa” poprzez „podjęty w sposób ludzki akt małżeński przez się zdolny do zrodzenia potomstwa, dzięki któremu małżonkowie stają się jednym ciałem”.

Katechizm Kościoła Katolickiego w numerze 2202 definiuje natomiast rodzinę jako wspólnotę mężczyzny, kobiety i dzieci, gdzie mąż i żona połączeni są węzłem małżeńskim. Takie ujęcie rodziny – czerpiące swój rodowód z prawa naturalnego – wyklucza możliwość uznania za rodzinę jakichkolwiek wspólnot tworzonych na bazie związków osób tej samej płci i od tezy tej Kościół katolicki nie przewiduje żadnych odstępstw oraz wyjątków. Kongregacja ds. Nauki Wiary w opublikowanych 3 czerwca 2003 r. „Uwagach dotyczących projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi” wyraźnie przypominała głoszony od dawna¹⁵ pogląd, iż „w związkach homoseksualnych brakuje całkowicie elementów biologicznych i antropologicznych małżeństwa i rodziny, które mogłyby być racjonalną podstawą dla zalegalizowania prawnego takich związków. Nie są one w stanie zapewnić odpowiednio prokreacji i trwania rodzaju ludzkiego”¹⁶.

Odnosząc powyżej określoną istotę przymierza małżeńskiego (i rodziny) do ideologii *gender* stwierdzić trzeba, że ideologia ta ową istotę w sposób zasadniczy i permanentny podważa. „Ideologia *gender*” jest wprawdzie pewnym pojęciem zbiorczym, odnoszącym się do różnych koncepcji i prądów myślowych, jednakże ich wspólnym mianownikiem jest (ujmując rzecz w skrócie) odwoływanie się do teorii tzw. płci kulturowej. Genderyzm w swej radykalnej formule odrzuca dychotomiczny podział społeczeństwa na dwie płcie, wprowadzając „płeć kulturową” (społeczną), która nie jest utożsamiana z płcią biologiczną gdyż ta (ang. *sex*) odnosi się do somatyki i dotyczy jedynie określenia różnic anatomicznych wynikających z dymorfizmu płciowego. „Płeć kulturowa” (ang. *gender*) dotyczy kontekstu szerszego, tj. zachowań, postaw i motywów działania. Cechy uznawane za genetycznie przypisane mężczyźnie lub kobiecie wynikają – w przekonaniu zwolenników ideologii *gender* – jedynie z uwarunkowania kulturowego lub presji społecznej i są swoistym mitem. Skutkiem wprowadzenia genderyzmu ma być zatem „zniesienie płci” i wyzwolenie człowieka z naleciałości kulturowych jakie go ograniczają¹⁷. Ideologia ta propaguje androgeniczność i nie przywiązywanie się do jakiegokolwiek roli społecznej i płciowej oraz

¹⁴ Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa*, s. 342.

¹⁵ Np. wyrażony w Deklaracji „Persona Humana”, AAS 68 (1976), s. 77-96; tekst polski w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 94-106.

¹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi* (3.06.2003 r.), w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html [dostęp: 29.12.2009].

¹⁷ M. Wyrostkiewicz, *Główne idee i status filozofii gender*, w: *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009, s. 55-56; M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: tamże, s. 99-100.

odrzuć podziału na mężczyzn i kobiety, co oznacza, iż w każdym człowieku należy dostrzegać w równym stopniu cechy zarówno męskie jak i żeńskie. Każdy człowiek może też wybierać i prezentować wybrane przez siebie postawy, co w praktyce winno polegać na świadomym zacieraniu różnic kulturowych między kobietami i mężczyznami i doprowadzić do „programowej równości wszystkich ludzi”¹⁸. To zacieranie różnic powinno polegać na świadomym, zewnętrznym, wzajemnym upodabnianiu się mężczyzn i kobiet (np. strojem) oraz wypełnieniu przez mężczyzn ról społecznych przypisanych zwykle kobietom i odwrotnie¹⁹. Coraz częściej przy tym zjawisko „wypierania” płci odbywa się już w odniesieniu do bardzo małych dzieci. Dla przykładu wskazać można, iż np. kanadyjczycy Kathy Witterich i David Stocker postanowili nie ujawniać płci swojego dziecka. Maluch o imieniu Storm ma swoją płć określić sam, wówczas, gdy dorośnie. Rodzice nie chcą mu/jej nic „narzucać”. Pomysł na wychowanie „bezpłciowego” dziecka wzięli z książki i ma być on formą buntu przeciw narzucaniu dzieciom określonych ról społecznych w zależności od ich płci²⁰. Podobną decyzję podjęli szwedzcy rodzice 2 i pół letniego dziecka o imieniu Pop, którzy odmawiają komukolwiek informacji o płci dziecka. W wywiadzie dla dziennika „Svenska Dagbladet”, 24-latkowie stwierdzają, że ich decyzja zakorzeniona jest w „feministycznej ideologii mówiącej, że płć jest wytworem społecznym”. Rodzice zapowiedzieli, że tak długo nie będą ujawniali płci dziecka, jak tylko będzie ono w stanie uniknąć – jak twierdzą – tendencyjnych, narzuconych z góry ram i traktowania go jako kobieta czy mężczyzna. Rodzice czynią wszystko, aby dziecko nie odczuło swojej płciowości: ubranka dziecka są zróżnicowane i często zmieniają mu fryzurę. Pop ma też pełną swobodę w doborze ubrania i samo decyduje każdego ranka w co się ubrać. Jak twierdzą rodzice, jakkolwiek Pop zdaje sobie sprawę z biologicznej różnicy pomiędzy chłopcem i dziewczynką, to nigdy nie odnoszą się do dziecka w jakiejkolwiek męskiej czy żeńskiej formie, nazywając je po prostu Pop. – Wierzę, że tak ukształtowana samoświadomość i osobowość Popa pozostanie mu do końca życia – stwierdza z dumą matka²¹.

¹⁸ M. Wyrastkiewicz, *Główne idee*, s. 57.

¹⁹ Tamże, s. 58-59.

²⁰ *On czy ona? Niech dziecko wybierze samo*, brak autora, w: <http://www.tvn24.pl/1,1704899,druk.html> [dostęp: 19.05.2012].

²¹ Por. *Wychowanie po szwedzku: rodzice nie ujawniają płci dziecka, gdyż jest „wytworem społecznym”*, brak autora, w: <http://www.bibula.com/?p=10571> [dostęp: 19.05.2012]. Rodzice tak wychowywanego dziecka znajdują wsparcie ze strony wielu przyjaciół i ze strony szwedzkiego społeczeństwa. Kristina Henkel, tzw. konsultantka „do spraw płciowej równości” widzi w tym „pozytywny eksperyment”. „Można mówić tutaj o nie-stereotypowej płciowości, gdyż dziewczynka może robić to samo co chłopiec, a chłopiec może robić to samo co dziewczynka” – stwierdza Henkel. „Wydaje mi się, że [ten eksperyment] uczyni z tych dzieci silniejsze jednostki” – konkluduje Henkel. Henkel mówi w liczbie mnogiej również dlatego, że matka Pop jest w ciąży i zamierza drugie dziecko wychowywać w ten sam sposób uważając, że to co robi dotychczas jest skuteczną „receptą zwycięską” (tamże).

Genderyzm domaga się legalizacji związków homoseksualnych, opowiada się za uproszczeniem procedur związanych ze zmianą płci oraz zwiększeniem dostępności tego rodzaju zabiegów, a także postuluje dowolność w tworzeniu układów partnerskich, uznając równorzędność modeli związków seksualnych w myśl koncepcji GLBT (ang.: *gay, lesbian, biseksual, transseksual*)²². Odrzuca ostatecznie „tradycyjne” małżeństwo i rodzinę. W ślad za poglądami D. M. Schneidera, podważa nawet tezę, że pokrewieństwo jest zakorzenione w biologii i dotyczy związków opartych na rozmnażaniu płciowym²³. Według tego nurtu, pokrewieństwo należy rozważać jako system symboli łączących kod zachowań społecznych i specyficzny język określający substancje naturalne (krew, sperma, mleko) jako kategorie kulturowe²⁴, przy czym to założenia dotyczące płci kulturowej „[...] leżą w samym sercu badań nad pokrewieństwem”²⁵.

2. GENDERYZM A PRZYCZYNY NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Wizje człowieka, jego płciowości, małżeństwa i rodziny w ujęciu nauki Kościoła katolickiego i ideologii *gender* są tak diametralnie różne, iż niewątpliwie nie da się ich pogodzić. Jeśli genderyzm odrzuca wszystko to, co jest fundamentalne dla przymierza małżeńskiego w ujęciu katolickim, poczynając od kwestii tak podstawowej jak świadomość bycia mężczyzną lub kobietą, to wątpliwości co do ważności małżeństwa zawartego przez zwolenników tej ideologii nasuwają się niejako w sposób oczywisty. Rozstrzygnięcie tych wątpliwości nie jest jednakże sprawą łatwą. Nie ma bowiem jednej, trafnej odpowiedzi, która jak uniwersalny klucz pasowałaby do wszystkich przypadków, w których problem genderyzmu w sprawach małżeńskich może się pojawić. Biorąc pod uwagę specyfikę tej ideologii można jednakże pokusić się o próbę wskazania tych przyczyn nieważności małżeństwa, które w przypadku genderyzmu potencjalnie mogą mieć zastosowanie.

2.1. Symulacja częściowa zgody małżeńskiej

Pierwszą z przyczyn nieważności małżeństwa, która w przypadku zwolenników ideologii *gender* nasuwa się niejako *prima facie*, jest symulacja zgody

²² P. Morciniec, *Płciowość w teorii gender-krytyka i bilans skutków*, w: *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 121.

²³ S. Junko Yanagisako, J. Fishburne Collier, *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*, w: *Gender, perspektywa antropologiczna*, red. R. Hryciuk, A. Kościńska, t. 1: *Organizacja społeczna*, Warszawa 2007, s. 35.

²⁴ J. Pawlik, *Płeć biologiczna a płeć kulturowa z perspektywy społeczeństw tradycyjnych*, w: *Idea gender*, s. 10.

²⁵ S. Junko Yanagisako, J. Fishburne Collier, *O ujednoliconą analizę płci*, s. 37.

małżeńskiej²⁶. Skoro bowiem, jak wskazano to wcześniej, ideologia ta jednoznacznie deprecjonuje małżeństwo w rozumieniu nauki Kościoła, to nie sposób nie zadać pytania, czy akt konsensu małżeńskiego wyrażany przez zwolennika genderyzmu nie jest aktem symulowanym.

Rozważając ten aspekt na wstępie przypomnieć trzeba, iż małżeństwo stwarza zgoda stron między osobami prawnie do tego zdolnymi²⁷. Zgoda stron jest uzewnętrznionym aktem woli, poprzez który nupturienci prawnie do tego dysponowani decydują się zawrzeć małżeństwo²⁸. Domniemywa się, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom lub znakom użytym przy zawieraniu małżeństwa²⁹. Jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczałyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, lub jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie³⁰. Tak więc zgoda pozorna na zawarcie małżeństwa, czyli symulacja, ma miejsce wtedy, gdy jedna ze stron lub obydwie, poprzez wyrażone na zewnątrz słowa lub znaki udają wolę zawarcia małżeństwa kanonicznego, podczas gdy rzeczywiście takiej woli nie mają, ponieważ w tym samym czasie pozytywnym aktem woli wykluczają albo samo małżeństwo, albo jego jakiś istotny element lub przymiot. Zgodnie z doktryną kanonistyczną i praktyką jurysprudencki rotalnej istotnymi przymiotami małżeństwa są *bonum fidei* i *bonum sacramentum*, natomiast istotnymi elementami *bonum prolis* i *bonum coniugium*. Zgoda pozorna, czyli symulacja, będzie więc całkowita, jeśli nupturient wykluczy całkowicie samo małżeństwo. Symulacja będzie częściowa, gdy zostanie wykluczona wierność małżeńska, albo nierozzerwalność małżeństwa, albo ukierunkowanie małżeństwa na zrodzenie i wychowanie potomstwa, albo ukierunkowanie małżonków na realizowanie wzajemnego dobra.

2.1.1. Wykluczenie dobra wierności

Dobro wierności oznacza wzajemną wierność małżonków w wypełnianiu umowy małżeńskiej, która to wierność, usankcjonowana prawem Bożym, należy się wyłącznie drugiej stronie i nie może być jej odmówiona, ani przyznana komukolwiek. Wykluczenie woli zobowiązania się do zachowania wierności małżeńskiej powoduje nieważność zgody małżeńskiej.

Z dobrem wierności (*bonum fidei*) związana jest nierozdzielnie jedność węzła małżeńskiego (*unitas*). Podczas jednak, gdy jedność węzła małżeńskiego – pochodząca z prawa Bożego – stanowi istotny przymiot małżeństwa i pozostaje niepodważalna, to wierność przypisana do małżeństwa może być rozpatrywana

²⁶ Kan. 1101 § 2 KPK: „Jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie”.

²⁷ Kan. 1057 § 1 KPK.

²⁸ Kan. 1057 § 2 KPK.

²⁹ Kan. 1101 § 1 KPK.

³⁰ Kan. 1101 § 2 KPK.

dwojako: jako wierność sama w sobie (*fides in seipsa*) oraz wierność w swoich zasadach (*fides in suis principiis*). Wierność sama w sobie dotyczy korzystania z małżeństwa, natomiast wierność w swoich zasadach oznacza bezwzględny obowiązek jej zachowania, bo bez wierności małżeńskiej małżeństwo kanoniczne nie może istnieć. W związku z tym w kanonistyce stosuje się rozróżnienie pomiędzy wolą zobowiązującą się do zachowania wierności oraz wolą niewypełnienia przyjętego obowiązku, i stanowi się, że tylko wykluczenie woli zobowiązania się do zachowania wierności, a nie tylko wola niewypełnienia przyjętego obowiązku, powoduje nieważność małżeństwa.

Przy dowodzeniu, czy kontrahent wykluczając dobro wierności wykluczył skutecznie wolę zobowiązania się do zachowania wierności, czy też jedynie wykluczył wolę wypełnienia obowiązku zachowania wierności, jurysprudence rzymska przyjmuje domniemanie, w myśl którego każde wykluczenie jedności węzła małżeńskiego (np. w przypadku, gdy ktoś chce poślubić kilka osób w sytuacji, gdy związek poligamiczny byłby akceptowany przez jakieś państwo) oznacza wykluczenie woli zobowiązania się do zachowania wierności i konsekwentnie nieważność małżeństwa. O wykluczeniu dobra wierności można mówić nie tylko wtedy, gdy została wykluczona wyraźnie jedność węzła małżeńskiego (np. przy poligamii), ale również wówczas, gdy zostało wykluczone dobro wierności w sensie szerszym, tj. jedność współżycia cielesnego. Ma to miejsce wówczas, gdy nupturienti w chwili zawierania małżeństwa albo nie przekazali prawa do aktu małżeńskiego nikomu, albo zastrzegli sobie prawo do popełniania cudzołóstwa lub wykluczyli obowiązek wierności małżeńskiej, czyli wtedy, gdy prawo do aktu współżycia seksualnego przekazali również jakiejś trzeciej osobie tak samo, jak współmałżonkowi. Powyższą myśl dobrze oddaje wyrok c. Colagiovanni z 1 marca 1983 r., w którym czytamy m.in., że „nieważnie zawiera małżeństwo nie tylko ten, który przekazuje prawo do aktów małżeńskich wielu osobom, lecz także ten, który nie udziela tego prawa nikomu”.

W dowodzeniu wykluczenia dobra wierności chodzi o wydobywanie z zeznań sądowych i pozasądowych nie faktów niewierności małżeńskiej, lecz pozytywnego aktu woli, którym nupturient nie przekazał wyłącznego prawa do współżycia drugiej stronie, zastrzegając w chwili zawierania małżeństwa prawo do popełniania cudzołóstwa, lub zamiar posiadania konkubiny (konkubenta) na sposób małżonka³¹.

2.1.2. Wykluczenie potomstwa

Jednym z istotnych elementów małżeństwa jest również *bonum prolis*. Treścią *bonum prolis*, czyli przedmiotem pozytywnego aktu woli, nie jest ani efektywnie osiągnięte potomstwo, ani konkretny akt małżeński, lecz prawo do płodnego aktu małżeńskiego (*ius ad coniugalem actum*), lub prawo do potomstwa (*ius ad*

³¹ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda*, s. 166-179.

prolem), inaczej prawo do prokreacji (*ius ad procreationem*) będącego konsekwencją płodnego aktu małżeńskiego, lub prawo do wychowania potomstwa (*ius ad educationem*) w znaczeniu *bonum physicum prolis*. Pod pojęciem *ius ad coniugalem actum* należy rozumieć taki akt małżeński, w którym aspekt jednoznaczny jest nierozzerwalnie połączony z aspektem prokreacyjnym. Natomiast *ius ad prolem* należy rozumieć jako prawo każdego ze współmałżonków do stania się odpowiednio ojcem i matką poprzez podjęcie aktów ukierunkowanych na prokreację, czyli prawo do wspólnoty intymnego życia seksualnego, przez którą w zwykłym porządku rzeczy osiąga się prokreacyjny cel małżeństwa. Chodzi więc o taki akt darowania i przyjęcia wymiaru płodności właściwego mężczyźnie i kobiecie, który kryje w sobie możliwość wystąpienia potencjalnego ojcostwa i macierzyństwa, a które jest skutkiem pełnego zjednoczenia małżeńskiego (*copula perfecta*). Wreszcie jeśli chodzi o wychowanie potomstwa (*ius ad educationem*), to w treści pojęcia *bonum prolis* zawiera się element *bonum physicum prolis* i obejmuje on prawo-obowiązek zapewnienia minimum wychowania przysługującego potomstwu: obowiązek zachowania *nasciturusa* przy życiu, obowiązek jego zrodzenia, obowiązek troski o utrzymanie *natusa* i całości jego członków przy życiu, obowiązek umożliwienia mu wzrostu i rozwoju jako osoby ludzkiej we wspólnocie małżeńskiej, czyli to wszystko, co w doktrynie i orzecznictwie rotalnym bywa nazywane *procreatio continua*, *prima educatio*, albo *educatio physica naturalis*. To prawo-obowiązek małżeński przekazane przez nupturientów w akcie zgody małżeńskiej jest prawem z samej swojej natury wyłącznym, dozgonnym, nie dopuszczającym żadnych przerw ani ograniczeń³².

Odnosząc wszystkie powyższe płaszczyzny symulacji do poglądów głoszonych w ramach ideologii *gender* zauważyć należy, że skoro w ideologii tej małżeństwo „tradycyjne” postrzegane jest jako miejsce, w którym realizuje się „walka płci” i w którym z zasady dokonuje się wyzysk i zniewolenie kobiety, to przypuszczenie, iż nupturienti utożsamiający się z tą ideologią mogą nie mieć wewnętrznej zgody na zawarcie tradycyjnego małżeństwa, wykluczając je w całości, wydaje się być prawdopodobne. Równie prawdopodobne jest i to, że ze względu na hedonistyczną wizję relacji międzyludzkich, w tym postrzeganie ludzkiej seksualności jako środka służącego przede wszystkim maksymalizacji doznań erotycznych, genderyzm może powodować wykluczanie przez nupturientów istotnych elementów i przymiotów małżeństwa, jak wskazane wyżej dobro wierności, dobro małżonków czy dobro potomstwa. To ostatnie z wymienionych dóbr (dobro potomstwa) wydaje się być wykluczane w sposób wyraźny zwłaszcza w przypadku przyjmowania znamiennej dla genderyzmu postawy pro-aborycyjnej

³² Por. A. Stankiewicz, *De iurisprudencia recentiore circa simulationem et errorem*, Romae 1981, s. 67-68; W. Góralski, *Exclusio boni prolis jako przyczyna nieważności małżeństwa w świetle nowszej jursprudencji rotalnej*, PK 18 (1975), n. 3-4, s. 108-121; L. Świto, *Exclusio boni prolis*, Olsztyn 2002; dec. c. Fiore z 25.02.1993, RRDec. 85 (1993); dec. c. Bruno z 12.03.1993, RRDec. 85 (1993); dec. c. Huber z 26.11.1993, RRDec. 85 (1993).

czy też postawy opowiadającej się za wszelkimi technikami tzw. wspomaganego rozrodu, z metodą *in vitro* na czele.

2.2. Podstępne wprowadzenie w błąd

Kolejną przyczyną nieważności małżeństwa, która może wchodzić w grę w przypadku zwolenników genderyzmu jest podstępne wprowadzenie w błąd³³. Zgodnie z kan. 1098 KPK nieważnie zawiera małżeństwo ten, kto został zwiedziony podstępem dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Sprawca podstępu mając na celu uzyskanie zgody małżeńskiej, podstępnie wprowadza w błąd współkontrahenta co do istotnego przymiotu swojej osoby. Przymiot dotyczący osoby wprowadzającej w błąd powinien być takiej natury, że mógłby poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Wśród przymiotów współkontrahenta, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, doktryna kanonistyczna wskazuje m.in. na niepłodność, poważną i nieuleczalną chorobę, niemożność osiągnięcia dobra małżonków (duchowego, psychicznego, społecznego), niezdolność do zrodzenia i wychowania potomstwa, ciążę z inną osobą, dawne przestępstwa. W dowodzeniu tego tytułu nieważności małżeństwa ważnym elementem jest ukazanie „podstępu”, czyli działania świadomego dla uzyskania zgody małżeńskiej, oraz moment reakcji wprowadzonego rzekomo w błąd, gdy dowiedział się o zatajonym przymiocie współkontrahenta³⁴.

Wobec faktu, iż genderyzm wprost odnosi się do relacji partnerskich i modeli związków seksualnych, propagując m.in. postawę „otwarcia” na wszelkie formy realizacji popędu seksualnego czy też kwestionując podział ról w małżeństwie, nie ulega wątpliwości, iż jest to ideologia rzutująca w sposób bezpośredni na charakter związku. Genderyzm może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego jeśli będzie „wyznawany” tylko przez jednego z nupturientów, przy braku akceptacji dla tej ideologii przez drugą ze stron. Jeśli zatem w celu uzyskania zgody małżeńskiej, zwolennik genderyzmu ukryje przed swoim przyszłym współmałżonkiem preferencje ideologiczne tego rodzaju, okoliczność ta może być przesłanką podważającą małżeński konsens. Świadome zatajenie przez zwolennika ideologii *gender* swych przekonań w omawianej materii, może być bowiem rozpatrywane w kategorii celowego wprowadzenia w błąd, skutkującego nieważnością małżeństwa.

³³ Kan. 1098 KPK: „Kto zawiera małżeństwo, zwiedziony podstępem, dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie”.

³⁴ Por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000, s. 240-252; Dec. c. Faltin z 15.12.1998, RRDec. 90 (2003), s. 843-852; Dec. c. Sable z 12.06.2003, RRDec. 95 (2003), s. 351-358.

2.3. Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich

Analizując ważność sakramentu małżeństwa zawartego przez osobę utożsamiającą się z ideologią *gender*, istotną kwestią jest odpowiedź na pytanie, czy w odniesieniu do tej osoby nie zachodził poważny brak rozeznania oceniającego³⁵. Pytanie to jest o tyle ważne, że dla wyrażenia zgody jako przyczyny sprawczej jakiegokolwiek kontraktu wymaga się u kontrahenta nie tylko wystarczającego rozumu, lecz także pewnej dojrzałości sądu, rozeznania proporcjonalnego do natury zawieranej umowy. Przy zawieraniu małżeństwa kanonicznego nupturient powinien mieć taką dojrzałość sądu, która jest proporcjonalna do natury tejże umowy. W związku z tym ustawodawca kościelny dyskwalifikuje jako niezdolnych do zawarcia małżeństwa tych, którzy mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych (kan. 1095 n. 3 KPK)³⁶.

Rozeznania może zabraknąć, gdy zachodzi jedna z trzech następujących możliwości: 1) brak wystarczającego poznania intelektualnego co do przedmiotu zgody małżeńskiej; 2) brak wystarczającej oceny proporcjonalnej do spraw małżeństwa, to jest brak krytycznego poznania właściwego do stanu małżeńskiego; 3) brak wewnętrznej wolności, to jest zdolności zastanawiania się w stopniu pozwalającym na wystarczającą ocenę motywów i wolności do jakiegokolwiek impulsu wewnętrznego³⁷.

Przedmiot rozeznania oceniającego odnosi się do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych. Prawodawca nie wylicza tych obowiązków i nie podaje ich źródła, zakresu, ani przyczyn natury psychicznej, określa tylko ich znaczenie poprzez wymagania dotyczące przygotowania do małżeństwa³⁸ oraz przez podanie warunków ważnego zawarcia małżeństwa. Przyjmuje się, że obowiązki małżeńskie wypływają z prawa naturalnego i rodzą się w chwili zawierania małżeństwa jako dobrowolne zobowiązania się nupturientów do aktywnego współdziałania w powstaniu wspólnoty małżeńskiej, ze wszystkimi skutkami, jakie wynikają z tego związku³⁹. Obowiązki małżeńskie wyprowadza się też z dóbr małżeńskich. Obowiązkiem istotnym będzie takie zobowiązanie, które wiąże się w sposób konieczny z istotą zawartego małżeństwa.

³⁵ Kan. 1095 n. 2 KPK: „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy [...] mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych”.

³⁶ Por. J. Gręźlikowski, *Czy w Kościele są rozwody?*, Włocławek 2001, s. 86; G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 199-206.

³⁷ Por. W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095 n. 2)*, *Ius Matrimoniale* 1 (1990), s. 33-57.

³⁸ Por. kan. 1063 KPK.

³⁹ Por. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, Częstochowa 2005, s. 183.

W przypadku osób wychowanych w duchu ideologii *gender*, wywodzących się ze środowisk rodzinnych silnie zdeterminowanych genderowo, które nie miały okazji i możliwości doświadczyć w praktyce, czym jest „tradycyjna” relacja małżeńska i na czym polegają prawa i obowiązki małżeńskie, poważny brak rozeznania oceniającego może być faktem.

2.4. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej – zaburzenia identyfikacji płciowej

Przez niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich wynikających z przyczyn natury psychicznej, o której mówi kanon 1095 n. 3 KPK, rozumieć należy sytuację, w której osoba zawierająca małżeństwo, jakkolwiek posiada wystarczające używanie rozumu, a także jest w stanie dokonać rozeznania oceniającego, co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, to jednak – wskutek zaburzeń natury psychicznej – nie jest w stanie podjąć, a tym samym wypełnić istotnych obowiązków małżeńskich⁴⁰. U podstawy takiego uregulowania prawnego leży bowiem zasada, że nikt nie może zobowiązać się do tego, czego nie jest w stanie wypełnić. Kto zawiera małżeństwo musi więc swoimi możliwościami psychicznymi gwarantować, że wywiąże się z przyjętych na siebie zobowiązań⁴¹. Zgodnie z doktryną kanonistyczną przyczyną niezdolności do zawarcia małżeństwa może być zaburzona struktura osobowości, którą rozpoznawać można z zastosowaniem terminologii i metod właściwych dla psychologii klinicznej i psychiatrii.

Do grupy zaburzonej struktury osobowości należy zaliczyć m.in. zaburzenie identyfikacji płciowej⁴², czyli sytuację, w której osoba nie jest w stanie uzyskać pewności w odniesieniu do własnej przynależności płciowej. W konsekwencji, posiadając swoją płć fizjologiczną, przeżywa w jakiś sposób samą siebie jako przedstawiciela płci przeciwnej. Do zaburzeń identyfikacji płciowej należy m.in. transseksualizm⁴³.

Zjawisko transseksualizmu jest zagadnieniem wciąż pogłębianym, brakuje jednoznacznej i powszechnie akceptowanej definicji. Poszczególni autorzy mówiąc o transseksualizmie uciekają się do prób stworzenia mniej lub bardziej szczegółowego opisu tego zjawiska. Na przykład według K. Imielińskiego transseksualizm polega na rozbieżności między poczuciem psychicznym płci a budową ciała morfologiczną-biologiczną oraz socjalną (metrykalną), które odczuwane

⁴⁰ Kan. 1095 n. 3 KPK: „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy [...] z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”.

⁴¹ Por. Inst. 3, 19, 2; D. 50, 17, 185.

⁴² Pojęcie „identyfikacji płciowej” wprowadził do seksuologii w 1955 r. John Money.

⁴³ S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 289; J. Huber, *Transseksualizm i transwestytyzm a zgoda małżeńska*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B. Zubert, Opole 1998, s. 31-52.

są jako „obce” i należące do płci przeciwnej. Transseksualista czuje się mężczyzną „więzionym” w ciele kobiety i odwrotnie. W związku z tym oraz odrazą do posiadanego ciała należącego do innej płci, występuje znaczne poczucie cierpienia oraz pragnienie odzyskania ciała należnego swej płci, a także pragnienie akceptacji społecznej w roli zgodnej z przeżywaną psychicznie⁴⁴. Transseksualiści żyją na co dzień w dwóch światach: wewnętrznym, dla nich prawdziwym, który odzwierciedla ich psychikę i zazwyczaj ukrywany jest przed innymi, oraz zewnętrznym, który jest zgodny z ich zewnętrzną budową ciała i zapisem w metryce urodzenia⁴⁵. Należy przy tym zwrócić uwagę, że jakkolwiek transseksualizm „przedoperacyjny” nie jest samoistną przesłanką, która niejako „z góry” i w każdym przypadku uniemożliwiałaby zawarcie prawnie ważnego małżeństwa⁴⁶, tak w przypadku transseksualizmu „pooperacyjnego” Kościół katolicki nie zezwala nupturientom po zabiegu adaptacyjnym na zawarcie związku małżeńskiego. Stanowisko to wynika przede wszystkim z faktu, iż w ocenie Kościoła (opartej na dobrze ugruntowanej wiedzy empirycznej oraz refleksjach wybitnych kanonistów⁴⁷) operacja „zmiany płci” ma charakter jedynie powierzchowny, dotyczy wyłącznie organów zewnętrznych (fenotypu), nie zmienia natomiast struktury genetycznej, chromosomalnej i gonadalnej człowieka, w związku z czym żadną zmianą płci nie jest. Męskość i kobiecość jest definiowana na poziomie genetycznym i to już w momencie zapłodnienia, przy czym płeć chromosomalna (genetyczna) kodowana jest we wszystkich komórkach ciała człowieka. Biologiczna czy jakkolwiek inna zmiana chromosomów nie jest możliwa. Stąd też operacja „zmiany płci” prowadzi jedynie do pewnej modyfikacji fenotypicznej nie powodując natomiast transformacji płciowej. To kluczowe stanowisko legło u podstaw wyrażonego przez Stolicę Apostolską w 1991 r. poglądu, iż zaakceptowanie małżeństwa osoby transseksualnej w takiej sytuacji prowadziłoby do zaakceptowania związku osób tej samej płci⁴⁸. Pogląd ten powtórzyła Kongregacja ds. Nauki Wiary w 2003 r., uznając dodatkowo, iż proboszczowie nie mają

⁴⁴ K. Imieliński, *Zarys seksuologii i seksiatrii*, Warszawa 1986, s. 253. Por. też M. Hirszfeld, *Di Transvestiten*, Berlin 1910; S. Dulko, *Fenomen tenaseksualizmu. Problemy terminologiczne*, *Postępy Psychiatrii i Neurologii* 2 (1993), s. 235; U. Navarrete, *Transsexualismus ordo canonicus*, *Periodica de re canonica* 86 (1997), s. 105.

⁴⁵ K. Imieliński, S. Dulko, *Przekleństwo Androgyne. Transseksualizm: mity i rzeczywistość*, Warszawa 1988, s. 66.

⁴⁶ Istnienie orientacji transseksualnej nie upoważnia do zaskarżenia nieważności małżeństwa ale gdy do rozpadu już dojdzie – może stanowić motyw zaskarżenia zgłaszany przez strony lub przez rzecznika sprawiedliwości, por. G. Erlebach, *Tożsamość seksualna a nieważność związku małżeńskiego według najnowszej jurysprudenencji rotalnej (1983–1994). Zarys systematyczny*, w: *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, red. B. Zubert, Opole 1998, s. 110–112.

⁴⁷ Tamże, s. 246–267.

⁴⁸ Tamże, s. 255. Kobieta, która „zmieniła” płeć na męską nie może poślubić kobiety jako partnerki odmiennej płci, gdyż biologicznie należy ona do tej samej płci, analogicznie przedstawia się sytuacja w przypadku mężczyzny, który „zmienił” płeć na żeńską.

podstaw do zmiany metryk chrztu⁴⁹. Od osób dotkniętych transseksualizmem należy odróżnić homoseksualistów oraz transwestytów. Homoseksualiści i transwestyci, w odróżnieniu od transseksualistów, akceptują swoją płć i czują się jej przedstawicielami, a ich odbiegające od normy zachowania mają podłoże zaspokojenia seksualnego. Homoseksualiści nie potrafią opanować w sobie popędu płciowego do osób tej samej płci, natomiast transwestyci mają upodobanie do noszenia strojów płci odmienniej w celu osiągnięcia zadowolenia seksualnego.

Genderyzm ze swoją programową wręcz krytyką dymorfizmu płciowego i propagowaną androgenicznością oraz zacieraniem różnic kulturowych między kobietami i mężczyznami, jest ideologią, która niejako w założeniu może kreować i wzmacniać zaburzenia identyfikacji płciowej. Niezależnie od aspektu związanego *stricte* z tożsamością płciową stwierdzić należy, iż ideologia *gender* negując tradycyjne rozumienie relacji pokrewieństwa, macierzyństwa-ojcostwa czy relacji w związku, może prowadzić do takich zaburzeń w strukturze osobowości nupturienta, które czynią go niezdolnym do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich. Tego rodzaju przyczyna zachodzić może zwłaszcza wówczas gdy optykę i wzorce zachowań genderowych nupturient wyniósł z rodziny pochodzenia.

2.5. Niemoc płciowa

Istrumentalne traktowanie przez genderyzm ciała ludzkiego, w tym ludzkiej płciowości, która – jak twierdzą zwolennicy tego poglądu – nie jest ostatecznie zdeterminowana i może podlegać różnym zmianom i przeobrażeniom, jest okolicznością, która w realiach danego przypadku może prowadzić do impotencji. Impotencja może być też pochodną nieuporządkowania w sferze seksualnej, zwłaszcza „eksperymentowania” z własną seksualnością, co według kanonów tej ideologii, mieści się w pojęciu wolności erotycznej.

Impotencja, czyli przeszkoda niemocy płciowej, o której w kan. 1084 KPK, oznacza niezdolność do dokonania pełnego aktu małżeńskiego (tzw. *copula perfecta*)⁵⁰. Polega ona na wrodzonym lub nabytym braku, występującym u mężczyzny lub kobiety, uniemożliwiającym akt płciowy z natury zmierzający do zrodzenia potomstwa. Aby mówić o pełnym akcie małżeńskim, czyli tzw. *copula perfecta*, ze strony mężczyzny wymaga się następujących elementów koniecznych

⁴⁹ R. Szewczyk, *Status prawny osoby „zmieniającej” płć w dokumentach Unii Europejskiej i w nauczaniu Kościoła Katolickiego*, w: *Idea gender*, s. 214.

⁵⁰ Kan. 1084 KPK: „§ 1. Niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury. § 2. Jeśli przeszkoda niezdolności jest wątpliwa, czy wątpliwość ta jest prawna czy faktyczna, nie należy zabraniać zawarcia małżeństwa ani też, dopóki trwa wątpliwość, orzekać jego nieważności. § 3. Niepłodność ani nie wzbrania zawarcia małżeństwa, ani nie powoduje jego nieważności, z zachowaniem przepisu kan. 1098”.

do dokonania aktu płciowego: 1) *erectio membri virilis*, 2) *penetratio etsi partialis vaginae mulieris*, 3) *ibique seminis depositio*⁵¹.

Niemoc płciowa, aby mogła stanowić przeszkodę rozrywającą, musi być: 1) uprzednia, czyli istnieć w czasie zawierania małżeństwa, 2) trwała, czyli nie dająca się usunąć, oraz 3) pewna. Impotencja może być organiczna lub czynnościowa (funkcjonalna). Impotencja organiczna spowodowana jest wrodzonymi lub nabytymi brakami anatomicznymi. Natomiast impotencja czynnościowa (funkcjonalna) polega na zaburzeniach w czynnościach narządów płciowych, przy braku wyraźniejszych zmian anatomicznych w ich obrębie. Jeśli chodzi o mężczyzn, to impotencja czynnościowa sprawia, że *sexualis appetitus* albo w ogóle nie istnieje, albo jest wadliwy do tego stopnia, że *copula penetrativa* jest niemożliwa. Tego rodzaju niemoc może być względna, tzn. ujawnia się w odniesieniu do niektórych kobiet, lub bezwzględna, tzn. ujawnia się w odniesieniu do wszystkich kobiet. Przyczyn czynnościowej (funkcjonalnej) niemocy płciowej należy szukać w sferze psychicznej, do ukształtowania której mogą przyczynić się poglądy związane z genderyzmem.

ZAKOŃCZENIE I UWAGI *DE LEGE FERENDA*

Zawarcie związku małżeńskiego w Kościele katolickim przez osoby, które w mniejszym lub większym stopniu akceptują ideologię *gender*, nie jest przesłanką, która sama w sobie, dowodziłaby nieważności tego małżeństwa. Genderyzm, co jest faktem oczywistym, nie został wymieniony przez prawodawcę kościelnego *expressis verbis* jako przesłanka nieważności małżeństwa. Nie jest to też termin o precyzyjnie wskazanych desygnatach, zaś stopień i zakres utożsamienia się nupturientów z teoriami głoszonymi w ramach tej ideologii może być bardzo zróżnicowany. Nie ulega zatem wątpliwości, iż pomiędzy genderyzmem a nieważnością małżeństwa, nie można postawić prostego znaku równości.

Z drugiej strony – i jest to wniosek zasadniczy tych rozważań – ujawnienie okoliczności wskazujących na preferencje genderowe nupturientów, nie jest okolicznością obojętną z punktu widzenia analizy przesłanek ważności małżeństwa. Zarówno na etapie kanonicznego badania nupturientów, jak i w toku procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, okoliczność ta winna być przedmiotem wnikliwej uwagi. O ile bowiem samo utożsamianie się z ideologią *gender* nie jest bezpośrednią przesłanką niezdolności do zawarcia i wypełnienia przymierza małżeńskiego, o tyle jest przesłanką, która – w realiach konkretnego przypadku – na tego rodzaju niezdolność może pośrednio wskazywać. Na przykład zawarty w skardze powodowej zarzut, że „pозwana ukończyła podyplomowe *Gender Studies* i była feministką” winien być bliżej wyjaśniony. Jeśli owo „bycie feministką” sprowadzałoby się w danym przypadku np. jedynie do tego, że pozwana

⁵¹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 127.

w ramach deklarowanego przez siebie feminizmu krytycznie odnosiła się do nieuzasadnionych dysproporcji w płacach kobiet i mężczyzn, to trudno uznać, by okoliczność ta mogła wskazywać na istnienie po stronie pozwanej takich anomalii w zakresie pojmowania i realizacji konsensu małżeńskiego, które powodowałyby nieważność małżeństwa. Inaczej natomiast należałoby ocenić sytuację gdyby w omawianym przypadku okazało się, że pozwana była feministką radykalną, aktywnie zaangażowaną np. w propagowanie tzw. związków otwartych czy aborcji na życzenie. Wówczas ten genderowy aspekt mógłby wskazywać na istnienie po stronie pozwanej przyczyny nieważności małżeństwa w postaci np. wykluczenia dobra wierności czy dobra potomstwa.

Do niedawna jeszcze genderyzm był ideologią publikowaną głównie w językach obcych. Aktualna mnogość publikacji polskojęzycznych na ten temat oraz wspomniana wcześniej ekspansja tej ideologii nie pozostawia złudzeń co do tego, że pojawienie się generacji wychowanej w duchu genderyzmu jest już kwestią całkiem nieodległej przyszłości⁵².

Wszystko to prowadzi do trzech zasadniczych konkluzji, będących jednocześnie uwagami *de lege ferenda*. Pierwsza z nich dotyczy fazy przygotowania do małżeństwa. Dobre przygotowanie nie może opierać się przede wszystkim na domniemaniu, że nupturienti – z racji osiągnięcia określonego stopnia rozwoju – w zasadzie są już przygotowani do małżeństwa i że mają świadomość tego, czym jest katolickie małżeństwo. W dobie zagrożeń jakie niesie ze sobą ideologia *gender* oraz wobec niemal permanentnego wypaczania sensu małżeństwa i rodziny, przygotowanie do małżeństwa rozumianego jako przymierze, wspólnota całego życia mężczyzny kobiety, nabiera szczególnego znaczenia. Przygotowanie to, w swym wymiarze zarówno dalszym, jak i bliższym⁵³, winno być swoistą przeciwwagą dla genderowej wizji człowieka, małżeństwa oraz rodziny i winno jasno uświadamiać niebezpieczeństwa jakie z wizji tej wynikają. Jednocześnie, dokonując oceny zdolności nupturientów do zawarcia sakramentu małżeństwa duszpasterze winni być uwrażliwieni na kwestię genderyzmu i winni roztropnie zwracać uwagę, czy nupturienti nie wykazują zniewolenia jego duchem.

⁵² Por. m.in. *Między płcią a rodzajem. Teorie, badania, aplikacje*, red. A. Chybicka, N. Kosakowska-Berezecka, Kraków 2012; *Płeć. Między ciałem, umysłem i społeczeństwem*, red. K. Palus, Poznań 2011; *Koniec mitu niewinności? Płeć i seksualność w socjalizacji i edukacji*, red. L. Kopiciewicz, Warszawa 2009; *Gender. Perspektywa antropologiczna*, red. R. Htyciuk, A. Kościańska, t. 1-2, Warszawa 2007; *Role płciowe. Socjalizacja i rozwój*, red. M. Chomoczyńska-Rubacha, Łódź 2006; *Role płciowe. Kultura i edukacja*, red. M. Chomoczyńska-Rubacha, Łódź 2006; *Gender. Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*, red. E. Durys, E. Ostrowska, Kraków 2005; *Płeć mózgu*, red. A. Moir, D. Jessel, Warszawa 1993.

⁵³ Szerzej na temat przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie: S. Adameczyk, *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001, s. 103-160; L. Świto, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, Zeszyty Teologiczne. Folia Theologica 16 (2008), nr 45, s. 91-100; T. Pocałujko, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici*, Roma 2011, s. 153-302.

Dru ga konkluzja odnosi się do kwestii proceduralnych i dotyczy toku postępowania w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Informacji świadczących o genderowych inklinacjach strony nie należy ignorować lecz winny one podlegać bliższemu wyjaśnieniu, gdyż w zależności od zakresu i stopnia zaangażowania w ideologię *gender* mogą one dowodzić istnienia określonej przesłanki nieważności małżeństwa.

Wreszcie trzecia konkluzja dotyczy sporządzania opinii psychologicznych przez biegłych sądowych. Podkreślić należy, że ustalenie zakresu i charakteru związania z omawianą ideologią może być okolicznością nieodzowną dla sformułowania ostatecznych wniosków opinii psychologicznej.

SUMMARY

The covenant of God versus the ideology of gender: in the context of canonical practices

Presented article is an attempt to demonstrate the influence of the *gender* ideology on marriage and family in the context of canonical and priestly practices. By a synthetic analysis of the relationship between the idea of *gender* and church's teachings on the essence of marriage and cause of its nullity, the author tries to answer the question, whether, or to what extent, *genderism* can influence the judgment of constitutive elements of the covenant of God and should it have any evidence meaning in canonical legal practices.

The analysis will lead to three main conclusions, that will simultaneously be remarks *de lege ferenda*. First of them regards the phase of preparation to marriage. A good preparation cannot be based on an assumption that the engaged couple is prepared for marriage, and that they are fully aware of what a Catholic marriage is. In the age of threats carried out by the ideology of *gender*, the marriage preparation should be a counterbalance for the generalized vision of a human being, marriage and family, and should also raise awareness of the dangers resulting from it. At the same time, priests who judge the ability of the engaged couple to conduct the sacrament of marriage, should be sensible to the issue of *genderism*, and should prudently pay attention if the couple does not show signs of being captivated by its spirit. The second conclusion concerns the proceedings in a case for a nullification of marriage. Information about *gender* inclinations of one of the soon-to-be spouses should not be ignored, on the contrary they should be examined closely, as depending on the extend and degree of commitment to the *gender* ideology, it may prove an existence of a perquisite for marriage nullification. Finally the third conclusion regards psychological assessments made by court appointed experts, who should take the influence of *gender* ideology into account when formulation an opinion.

Keywords: Ideology of gender, marriage preparation, family and gender, nullity of marriage

Słowa-kłucze: ideologia *gender*, przygotowanie do małżeństwa, rodzina i płeć, nieważność małżeństwa

NOTY O AUTORACH

Tomasz Gałkowski CP – dr hab. prof. UKSW, ur. w 1967 r., ukończył studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” SJ w Warszawie w 1991 r. W latach 1991–95 studiował prawo kanoniczne na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Obronił doktorat w 1995 r. Za dysertację doktorską pt. *Il quid ius nella realta umana e nella Chiesa* otrzymał nagrodę Bellarmina. Praca została opublikowana w serii *Analecta Gregoriana* 269, Rzym 1996. W 2007 r. przeprowadził kolokwium habilitacyjne. Za monografię *Prawo-Obowiązek. Pierwszeństwo i współzależność w porządkach prawnych: kanonicznym i społeczności świeckiej* otrzymał nagrodę Rektora UKSW II stopnia. Jest autorem ok. 80 publikacji naukowych i recenzji. Swoje zainteresowania naukowe koncentruje wokół problematyki związanej z teorią i teologią prawa kanonicznego oraz filozofią prawa jak również wokół *ratio legis* norm kanonicznych. Aktualnie jest kierownikiem Katedry Teorii Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW.

Marian Machinek MSF – prof. dr hab., ur. w 1960 r., kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, profesor teologii w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Etyki, redaktor naczelny rocznika Wydziału Teologii UWM „Forum Teologiczne”, wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Obszary badawcze: wybrane zagadnienia bioetyczne, moc zobowiązująca etosu biblijnego, zagadnienie sumienia, elementy antropologii teologiczno-moralnej, zagadnienia etyczne małżeństwa i rodziny. Ważniejsze publikacje: *Gesetze oder Weisungen? Die Frage nach der sittlichen Verbindlichkeit der neutestamentlicher Aussagen über Moral, verdeutlicht am Beispiel des Scheidungsverbotes Jesu* (St. Ottilien 1995), „*Das Gesetz des Lebens“? Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems* (St. Ottilien 1998), *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia* (Olsztyn 2004²), *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia* (Olsztyn 2004²), *Spór o status ludzkiego embrionu* (Olsztyn 2007).

Agnieszka Nogal – dr hab., ur. w 1970 r., autorka licznych artykułów oraz książek: *Ponad prawem narodowym. Konstytucyjne idee europy*, (Warszawa 2009). Adiunkt w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Filozofii UW oraz w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Laureatka licznych nagród i stypendiów, w tym zagranicznego stypendium Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej w Instytucie

Europejskim we Florencji (2002–2003). Współzałożycielka i członek redakcji pisma „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”. Stała współpracowniczka „Rzeczy wspólnych”. W pracy naukowej, obok feminizmu różnicy, zajmuje się m.in. filozofią polityki i filozofią prawa, liberalizmem i prawem konstytucyjnym. Jej prace koncentrują się na debacie, którą toczą ze sobą znani filozofowie Jürgen Habermas oraz Joseph Weiler oraz na przyjaźni obywatelskiej.

Ks. Andrzej Pastwa – dr hab. prof. UŚ, ur. 1960, absolwent Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1991). Na tymże Wydziale uzyskał stopień naukowy dr. nauk prawnych (1995) oraz stopień naukowy dr. hab. nauk prawnych (2008) – w zakresie prawa kanonicznego. Od 2001 r. adiunkt, a od 2008 r. kierownik Zakładu Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Od 1992 r. notariusz, a od 2004 r. sędzia w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach. Jest członkiem Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN. W swoim dorobku naukowym posiada m.in. monografie: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej* (Katowice 1999), *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej* (Katowice 2007) oraz „*Przymierze miłości małżeńskiej*”. *Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego* (Katowice 2009).

Marek Rembierz – dr hab., Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji. Kierunki badań: filozofia i etyka, historia idei religijnych, filozofia polska i metafizyka, porównawcza pedagogika religii. Wspólnie z K. Ślezińskim zainicjował i redaguje (od 2006) rocznik „Studia z Filozofii Polskiej”. Współredaktor tomów: *Bezradność. Interdyscyplinarne studium zjawiska w kontekście zmiany społecznej i edukacyjnej* (Katowice 2005, z Z. Gajdźcą); *Filozofia edukacji i etos rodziny* (Bielsko-Biała 2007, z W. Wójcikiem); *Wokół „Pamięci i tożsamości”* (Poznań 2010, z A. Olechem), *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego* (Kęty 2010, z S. Cadrem). Współredaktor dwóch tomów powstałych w 2008 r. we współpracy naukowej polsko-słowackiej: *Spółczesność – kultura – moralność* (Bielsko-Biała 2008) i *Filozofia a słowacké myšlienkové dedistvo: osobnosti, problémy, inšpirácie* (Bratislava 2008). Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (członek Zarządu Głównego PTF).

Elżbieta Szczot – dr hab. prawnik, kanonista, Kierownik Katedry Nauk o Polityce w Instytucie Europeistyki KUL. Z katolickim Uniwersytetem Lubelskim związana od 1993 r. Doktorat uzyskała w roku 1998 r., a habilitację w 2011 r. Zainteresowania naukowe skupiają się wokół praw wiernych w Kościele, prawa sakramentalnego, polityki rodzinnej, praw społecznych. Autorka książek: *Prawo wiernego do Eucharystii według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*;

Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego oraz redaktor m.in.: Bronisław Wenanty Zubert OFM „*Pro iure et vita*”. *Wybór Pism; Kuria Rzymska i pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta*. Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL, Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz Consotiatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo (Rzym).

Ks. Jerzy Szymik – prof. zw. dr hab., ur. w 1953 r. w Pszowie na Górnym Śląsku, kapłan archidiecezji katowickiej, teolog i poeta. Jest profesorem nauk teologicznych, wykłada teologię dogmatyczną. W latach 1986–2008 związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, gdzie był m.in. kierownikiem Katedry Chrystologii (97–05). Od 2005 r. pracownik Zakładu Teologii Dogmatycznej WTL Uniwersytetu Śląskiego, od 2007 r. jako profesor zwyczajny. Od 2004 r. członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Autor przeszło 50 książek naukowych, poetyckich, eseistycznych (ostatnio m.in.: *Czułość, siła i drżenie*, Katowice 2009; *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011; *Chodzi o Boga*, Katowice 2012; *Theologia benedicta*, t. I–II, Katowice 2010–2012). Promotor 20 doktoratów, 167 magisteriów. Specjalizuje się w chrystologii, metodologii teologii, teologii kultury, teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI. Mieszka w Katowicach i Pszowie.

Ks. Lucjan Świto – dr hab., kapłan archidiecezji warmińskiej, jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie oraz Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Studiował również na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, a także w Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Trybunale Roty Rzymskiej w Rzymie. Tytuł doktora a później doktora habilitowanego nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego uzyskał na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. Obecnie pełni funkcję oficjała Metropolitalnego Sądu Archidiecezji Warmińskiej, a także jest kierownikiem Katedry Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Ważniejsze publikacje: „*Exclusio boni prolis*” jako tytuł nieważności małżeństwa, Olsztyn 2003, ss. 136; *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Olsztyn 2010, ss. 276.

Krzysztof Wieczorek – prof. dr hab., ukończył studia magisterskie z matematyki na Uniwersytecie Śląskim oraz 2 semestry teologii na Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu im Breisgau. Studiował filozofię jako wolny słuchacz na uniwersytetach w Krakowie i Lublinie. Uzyskane stopnie i tytuły naukowe: magister matematyki 1978; doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii 1986; doktor habilitowany [jw.] 1994; profesor nauk humanistycznych 2005. Opublikowane książki: *Dwie filozofie spotkania: J. Tischner – A. Nowicki* (1990); *Levinas a problem*

metafizyki (1992); *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego* (1998); *Spory o przedmiot poznania* (2004). Współautor książek: *Filozofia w służbie polityki*, Poznań 2011; *Podstawy filozofii dla uczniów i studentów*, Chorzów 2012. Redaktor prac zbiorowych, autor około 200 artykułów naukowych. Pełnione funkcje: kierownik Zakładu Logiki i Metodologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Kierunki aktualnie prowadzonych badań naukowych: historia filozofii XX wieku, fenomenologia, filozofia spotkania i dialogu, wybrane problemy teorii poznania i filozofii języka, ontologia i epistemologia wartości, filozofia religii i tanatologia.

Mariusz Wojewoda – dr hab., pracownik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (Instytut Filozofii, Zakład Etyki). Zajmuje się aksjologią, etyką ogólną, etykami stosowanymi (etyka gospodarcza, etyka mediów), filozofią religii, filozofią polityki. Wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Kapucynów w Krakowie, Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu oddział w Chorzowie, oraz Nauczycielskiego Kolegium Języków Obcych w Zabrze. Autor monografii *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii* (2010), podręcznika e-learningowego *Etyka gospodarcza – problemy i współczesne wyzwania* (2010), współautor podręcznika *Podstawy filozofii dla uczniów i studentów* (2012), ponadto autor kilkudziesięciu artykułów publikowanych w czasopiśmie polskich i zagranicznych. Redaktor prac zbiorowych: *Wartości – tradycja i współczesność* (2009), *Filozofia w służbie polityki* (2011).

Wiesław Wójcik – dr hab. prof. PAN, absolwent Wydziału Matematyczno-Fizyczno-Chemicznego Uniwersytetu Śląskiego (1983) oraz Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej (1988). Doktor filozofii (1991), doktor habilitowany historii nauki (2002), prof. PAN w Instytucie Historii Nauki Polskiej Akademii Nauk, członek władz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, członek Komisji Historii Nauki PAU, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych; nauczyciel akademicki; autor ponad 60. prac naukowych z zakresu filozofii, historii matematyki, etyki i filozofii wychowania. Zainteresowania badawcze: filozofia nauki, historia i filozofia edukacji, historia matematyki, filozofia człowieka, nauki o rodzinie, etyka. Dydaktyka: historia filozofii, historia matematyki, antropologia filozoficzna, aksjologia, podstawy edukacji matematycznej, logika, teoria poznania, historia myśli pedagogicznej.

