

Anna Szwed 

Uniwersytet Jagielloński



TYPY LEGITYMIZACJI W WYPOWIEDZIACH HIERARCHÓW KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO W POLSCE NA TEMAT GENDER I PRAW REPRODUKCYJNYCH¹

Artykuł poświęcony jest problemowi legitymizacji obecnych w dyskursie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce wypowiedzi na temat gender i praw reprodukcyjnych z lat 2012–2017. Jego celem jest rekonstrukcja sposobów, w jakie przedstawiciele Kościoła uprawomocniają swoje stanowisko we wspomnianych polach dyskursywnych oraz odpowiedź na pytanie o rolę, jaką pełni wykorzystanie zróżnicowanych legitymizacji o charakterze religijnym i świeckim w kontekście obecności Kościoła w sferze publicznej. Prezentowane dane są wynikiem jakościowej analizy treści dokumentów Konferencji Episkopatu Polski oraz publicznych wypowiedzi polskich biskupów, takich jak: wywiady w mediach, kazania, wystąpienia konferencyjne. W warstwie teoretycznej i metodologicznej artykuł odwołuje się do założeń perspektywy społecznego tworzenia rzeczywistości (Berger i Luckmann), koncepcji dyskursywnego konstruowania legitymizacji (van Leeuwen) oraz założeń SKAD (the Sociology of Knowledge Approach to Discourse).

Słowa kluczowe: dyskurs; gender; Kościół rzymskokatolicki; legitymizacje; prawa reprodukcyjne

Anna Szwed

Jagiellonian University in Kraków

Types of Legitimation in the Utterances of the Hierarchs of the Roman Catholic Church in Poland on Gender and Reproductive Rights

Abstract

The article discusses the problem of legitimations in the discourse of the Roman Catholic Church in Poland on gender and reproductive rights from 2012–2017. Its aim is to reconstruct the ways the representatives of the Church legitimize their standpoint within these discursive fields and to explain the role of using diverse religious and secular legitimations for the public presence of the Roman Catholic Church. The results of the quantitative content analysis of the Polish Bishops' Conference documents and bishops' public utterances, i.e. media interviews, sermons, and conference speeches, are presented in the article. At the theoretical and methodological level the article uses the social construction of reality perspective (Berger and Luckmann), the conception of discursive construction of legitimation (van Leeuwen) and the sociology of knowledge approach to discourse (SKAD).

Key words: gender; discourse; Roman Catholic Church; legitimations; reproductive rights

Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński, e-mail: anna.szwed@uj.edu.pl, ORCID 0000-0002-5910-896X.

¹ Dziękuję Marcie Rawłuszko oraz Katarzynie Zielińskiej, które były czytelniczkami pierwszej wersji tego artykułu, a których krytyczne uwagi pomogły mi w przygotowaniu jest wersji finalnej.

Wprowadzenie

Celem artykułu jest analiza legitymizacji (Berger i Luckmann 2010) wykorzystywanych przez hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w wypowiedziach na temat gender i praw reprodukcyjnych (in vitro, aborcji, antykoncepcji itp.) z lat 2012–2017. Bardziej niż rekonstrukcja treści stanowiska Kościoła w wymienionych kwestiach interesuje mnie wewnętrzna dynamika jego dyskursu, rozpatrywana przez pryzmat uprawomocnień obecnych w dokumentach, wywiadach, homiliach, których nadawcami są hierarchowie kościelni. W artykule staram się pokazać, w jaki sposób Kościół jako instytucja legitymizuje swoje stanowisko w tych polach dyskursywnych, które, wnioskując chociażby po liczbie wypowiedzi, wydają się dla niego szczególnie istotne oraz w polach, gdzie dyskurs Kościoła musi współzawodniczyć z innymi, konkurencyjnymi dyskursami, formującymi się często na zasadzie oporu wobec Kościoła. Interesuje mnie, jaką funkcję pełni wykorzystanie przez Kościół różnego typu legitymizacji – zarówno religijnych, jak i świeckich oraz jakie konsekwencje niesie to dla obecności Kościoła w sferze publicznej.

Wybrany przeze mnie kontekst wypowiedzi, a więc publiczne debaty na temat gender i praw reprodukcyjnych, nie jest przypadkowy. Badanie problematyki legitymizacji w tych właśnie polach można uzasadnić co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, wybrane pola są od lat obszarem licznych, publicznych interwencji Kościoła, co równocześnie aktualizuje kontrdyskursy o charakterze niereligijnym lub otwarcie antyreligijnym (np. dyskursy feministyczne)². W sytuacji konkurencji uprawomocnienie stanowiska prezentowanego przez Kościół staje się szczególnie istotne. Po drugie, debaty na temat gender, in vitro i aborcji z lat 2012–2017 (i następnych) prowadzone były w kontekście projektów zmian prawnych, np. modyfikacji lub uchwalania nowych ustaw. Badania Centrum Badania Opinii Społecznej pokazują tymczasem, że o ile większość Polaków nie ma nic przeciwko obecności religii w sferze publicznej wyrażanej przez wieszanie chrześcijańskich krzyży w miejscach publicznych czy lekcje religii w szkołach, o tyle ponad połowę respondentów razi zajmowanie przez Kościół stanowiska wobec ustaw uchwalanych przez Sejm RP (CBOS 2015). Można przypuszczać, że wobec braku jednoznacznego poparcia dla tego typu

² Te walki dyskursywne od 2015 roku odbywają się w zmienionym kontekście politycznym, związanym ze sprawowaniem władzy przez Prawo i Sprawiedliwość – partię przychylną Kościołowi rzymskokatolickiemu. Jak zauważa Elżbieta Korolczuk (2016a), działania PiS spowodowały „przesunięcie horyzontu” społecznego, stwarzając możliwość realnego wprowadzenia rozwiązań prawnych zgodnych ze stanowiskiem Kościoła (np. zaostrzenia prawa aborcyjnego, ograniczeń w możliwości stosowania zapłodnienia metodą in vitro itp.). Według Korolczuk był to jeden z czynników, które doprowadziły do masowej mobilizacji w postaci Czarnych Protestów.

publicznej obecności Kościoła potrzebuje on silniejszej legitymizacji, która zarazem uprawomocnia określone stanowisko, ale także legitymizuje interwencję aktora religijnego w przestrzeni publicznej.

Artykuł składa się z kilku części. W pierwszej z nich przedstawiam stosowane przeze mnie teoretyczne ujęcie legitymizacji oraz metodologię badania. Korzystam z trzech typów inspiracji teoretycznych i metodologicznych: z perspektywy społecznego tworzenia rzeczywistości (Berger i Luckmann 2010), z koncepcji dyskursywnego konstruowania legitymizacji zaproponowanej przez Theo van Leeuwen (2007, 2008: 105–123) oraz z założeń SKAD (the Sociology of Knowledge Approach to Discourse – Keller 2011, 2013). Druga część artykułu stanowi właściwą analizę różnego typu legitymizacji pojawiających się w wypowiedziach przedstawicieli Kościoła. Wprowadzeniem do niej jest skrótowne kalendarium interesujących mnie debat, ze szczególnym uwzględnieniem aktywności przedstawicieli Kościoła. W ostatniej części przedstawiam wnioski i odnoszę się do funkcji, jaką pełnią wykorzystywane przez Kościół legitymizacje.

Perspektywa teoretyczna i metodologia

Dla Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (Berger i Luckmann 2010) pojęcie legitymizacji jest najważniejsze dla wyjaśniania trwania porządku instytucjonalnego, a szerzej – stabilności rzeczywistości społecznej, będącej wytworem ludzi. Wszystkie społeczne konstrukcje wymagają nieustannego podtrzymywania, które dokonuje się między innymi przez mechanizmy uprawomocnienia, czyli wyjaśniania i uzasadniania (Berger i Luckmann 2010: 91). Według autorów całość porządku musi być dla jego uczestników jednocześnie subiektywnie uznawana i zrozumiała, a zatem uprawomocnienie opiera się nie tylko na komponencie normatywnym, ale także wiedzy. Legitymizacja dokonuje się na różnych poziomach, poczynając od języka, przez zdania teoretyczne (pragmatyczne schematy wyjaśniające), teorie, aż po uniwersa symboliczne, które stanowią najwyższy poziom integracji znaczeń.

Van Leeuwen, który odwołuje się do koncepcji Bergera i Luckmanna, definiuje legitymizację jako „odpowiedź na wypowiedziane lub niewypowiedziane pytanie «dlaczego?»” – dlaczego mamy coś robić i dlaczego w określony sposób (van Leeuwen 2007: 94). Wyróżnia on cztery główne kategorie legitymizacji obecne w dyskursie wraz z podkategoriami. Pierwsza z nich to autoryzacja (*authorization*), czyli legitymizacja przez odwołanie do autorytetu tradycji, zwyczaju, prawa lub osób, którym przypisywany jest jakiegoś rodzaju autorytet instytucjonalny. Druga kategoria opiera się na ocenie moralnej (*moral evaluation*), a więc bezpośrednim lub pośrednim odwołaniu do określonych

systemów wartości. Trzecią kategorię legitymizacji van Leeuwen nazywa racjonalizacją (*rationalization*) i rozumie ją jako odniesienie do celów i/lub środków oraz do uwiarygodniających je zasobów społecznie wytworzonej wiedzy. Ostatnią z głównych kategorii stanowi mitotwórstwo (*mythopoesis*), czyli legitymizacja przez różnego typu narracje (np. opowieści z morałem), nagradzające działania właściwe i karzące niedozwolone (van Leeuwen 2008, 2007).

Choć legitymizacje stanowią ważny mechanizm stabilizowania porządku instytucjonalnego, kryzys uprawomocnienia jest jedną z cech współczesnych społeczeństw. Przez wieki to religia stanowiła wszechobejmujący system integrujący znaczenia na niższych poziomach i osadzający całość doświadczeń jednostki oraz porządku instytucjonalnego w jednym (i jedynym do pomyślenia) systemie odniesień (Berger 2005). Segmentacja instytucjonalna podważyła możliwość utrzymania pełnej integracji znaczeń w obrębie całego społeczeństwa, ponieważ za jej sprawą pojawiły się konkurencyjne subuniwersa i konkurencyjne systemy znaczeń (Berger i Luckmann 2010: 121–124). W kontekście tego artykułu generuje to z jednej strony pytanie o współczesną rolę religii w legitymizowaniu porządku społecznego (np. obecność odniesień religijnych w tradycyjnej polityce [Zielińska 2018]), z drugiej zaś – pytanie o to, w jaki sposób legitymizowany jest porządek religijny (np. czy tylko za pomocą religijnych odniesień).

Berger i Luckmann (2010: 170–188) zwracają uwagę na szczególną rolę ekspertów w procesach wytwarzania uprawomocnień, wskazując, że pojawienie się konkurencyjnych subuniwersów tworzy dodatkowy wysiłek z ich strony. W kontekście tego artykułu takimi ekspertami są przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego, których wypowiedzi analizuję. Odnoszę się do wyników jakościowej analizy treści dokumentów Konferencji Episkopatu Polski (dalej: KEP) oraz publicznych wypowiedzi polskich biskupów, takich jak: wywiady w mediach, kazania, wystąpienia konferencyjne. Próba miała charakter celowy i włączonych do niej zostało łącznie 51 wypowiedzi z lat 2012–2017. Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski, a częściowo także indywidualne wypowiedzi biskupów (np. homilie) dobrane zostały na podstawie słów kluczowych ze wszystkich materiałów dostępnych na oficjalnej stronie internetowej instytucji. Korpus wypowiedzi został uzupełniony o wystąpienia medialne biskupów zebrane w trakcie kwerendy mediów elektronicznych, w tym elektronicznych archiwów gazet i Katolickiej Agencji Informacyjnej (wyszukiwanie po słowach kluczach). Teksty kodowane i analizowane były za pomocą oprogramowania QDA Miner. Analizowane wypowiedzi mają różną formę i rangę, zakładam jednak, że wszystkie one współtworzą dyskurs Kościoła w interesujących mnie polach. Co jednak warto podkreślić, w związku z tym, że badaniem objęłam dokumenty wydane przez KEP oraz wypowiedzi poszczególnych biskupów, przedstawione wyniki odnoszą się do stanowiska Kościoła hierarchicznego

w Polsce i nie uwzględniają głosów księży diecezjalnych³, zakonników nieposiadających święceń biskupich oraz innych grup wiernych współtworzących wspólnotę rzymskokatolicką.

Analizowane w artykule wypowiedzi traktuję jako zdarzenia dyskursywne będące aktualizacją dyskursu Kościoła rzymskokatolickiego w polach, które ogniskują się wokół zagadnień, takich jak: zapłodnienie *in vitro*, aborcja, antykoncepcja oraz gender itp. Przyjmuję, że pole dyskursywne jest rodzajem społecznej areny konstytuującej się wokół istotnych, często kontrowersyjnych zagadnień, w którym to polu współzawodniczą ze sobą różne dyskursy (Keller 2011: 52). Dyskurs Kościoła rzymskokatolickiego traktuję jako jeden z nich.

Za SKAD przyjmuję, że dyskurs to „realne, wyraźne, obserwowalne i dające się opisać praktyki społeczne, które znajdują swój wyraz w różnego typu dokumentach, w użyciu języka mówionego i pisanego, obrazów lub bardziej ogólnie – w użyciu znaków” (Keller 2011: 53). Dyskursy aktualizowane są przez zdarzenia dyskursywne, których przykładem mogą być wypowiedzi (ustne lub pisemne, np. dokumenty KEP, wypowiedzi medialne biskupów, homilie, przemówienia itp.). Uznaję, że ta sama wypowiedź może być sposobem aktualizowania dyskursu Kościoła rzymskokatolickiego w różnych polach dyskursywnych (np. wokół gender, aborcji, *in vitro* itp.).

Zwolennicy SKAD zwracają uwagę na strukturujący charakter zdarzeń dyskursywnych. Poszczególne wypowiedzi są aktualizacją dyskursu Kościoła rzymskokatolickiego wokół wspomnianych kwestii, nie oznacza to jednak, że stanowią one proste odzwierciedlenie oficjalnego stanowiska Kościoła. Wypowiedzi te mają także potencjał transformacyjny wobec dyskursu ujmowanego jako całość. Stąd pojawiających się ewentualnych różnic w wypowiedziach poszczególnych biskupów czy też różnicy w rozłożeniu akcentów między oficjalnymi dokumentami KEP a indywidualnymi wypowiedziami hierarchów nie traktuję jako przejawu problematycznej niespójności, ale uznaję za wynikające z „natury” dyskursu.

W prowadzonej analizie koncentruję się na wypowiedziach, a więc na aktach językowych i na ich obiektywizacjach w postaci tekstów (dokumenty, zapisy wywiadów, transkrypcje homilii, przemówień itp.). Kiedy piszę o legitymizacjach, to w przeważającej mierze odnoszę się do legitymizacji językowych. Mam jednak świadomość, że podejście tekstualne nie wyczerpuje złożoności problematyki dyskursu. Jak zauważa bowiem Keller (2011: 48), dyskurs rozumiany

³ Dyskurs Kościoła na temat gender i praw reprodukcyjnych współtworzony jest także przez księży diecezjalnych. Badania, które prowadziłam w 2007 roku wśród duchownych Archidiecezji Krakowskiej (Szwed 2015), wskazują na liczne podobieństwa między sposobem, w jaki hierarchowie Kościoła, których wypowiedzi analizuję w tym artykule, i „zwykli księża” legitymizują swoje stanowisko na temat gender (ówczesnym odpowiednikiem „ideologii gender” był feminizm) oraz praw reprodukcyjnych.

jako praktyki konstytuuje porządki społeczne i produkuje efekty władzy, między innymi w sieci aktorów społecznych. Konflikty dyskursywne są *de facto* konfliktami władzy w tym sensie, że dotyczą władzy nad sposobem interpretowania i działania. Keller proponuje, aby dyskurs rozumieć przez pryzmat „zamrażania znaczeń”, które stabilizuje porządek symboliczny i finalnie prowadzi do instytucjonalizacji obowiązującego kontekstu znaczeń, wartości i działań (Keller 2011: 51). Temu „zamrażaniu znaczeń” i stabilizowaniu porządku symbolicznego sprzyjają zaś legitymizacje.

Kościół w debatach wokół gender, in vitro i aborcji – kalendarium

Zanim przejdę do szczegółowego omówienia legitymizacji obecnych w dyskursie Kościoła, chciałabym pokrótce przedstawić kalendarium interesujących mnie w tym artykule debat. Pokazuje ono dynamikę wypowiedzi Kościoła, jako jednego z aktorów, i ich społeczno-polityczny kontekst, istotny w interpretacji funkcji, jakie pełnią legitymizacje obecne w dyskursie Kościoła.

Początku publicznej dyskusji⁴ na temat gender w Polsce można upatrywać w wypowiedzi ówczesnego ministra sprawiedliwości – Jarosława Gowina z kwietnia 2012 roku, w której skrytykował on Konwencję Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej (tzw. Konwencję Sтамбульską), odwołując się między innymi do ideologiczności zawartej w niej definicji płci kulturowej. W wydanym w lipcu 2012 roku oświadczeniu KEP wypowiedziała się w podobnym tonie, zarzucając Konwencji, iż „wskazuje, że przemoc wobec kobiet jest systemowa, zaś jej źródłem są religia, tradycja i kultura. [...] Wprowadza definicję płci jako «społecznie skonstruowane role, zachowania i cechy, które dane społeczeństwo uznaje za właściwe dla kobiet i mężczyzn» (art. 3), przy czym całkowicie pomija naturalne biologiczne różnice pomiędzy kobietą i mężczyzną i zakłada, że płeć można wybierać” (KEP 2012b). W grudniu 2012 roku Polska podpisała Konwencję Sтамбульską, co spotkało się z negatywną reakcją przedstawicieli Kościoła. Podobne, krytyczne wypowiedzi hierarchów kościelnych oraz KEP pojawiały się także w kolejnych latach (KEP 2014b, 2015d, 2015e, 2015g; Dziwisz 2015), przy okazji dyskusji nad ratyfikacją dokumentu przez polski parlament i jej podpisaniem przez Prezydenta RP, co ostatecznie nastąpiło w kwietniu 2015 roku.

W roku 2013 przedmiotem kontrowersji, który wywołał falę krytyki ze strony prawicowych polityków i Kościoła, stał się podręcznik przygotowany

⁴ W tym i w innych miejscach artykułu, dyskusję/debatę publiczną rozumiem jako aktualizację konkurujących ze sobą dyskursów odnoszących się do danego tematu, które są generowane przez różnego typu aktorów w sferze politycznej oraz w obrębie społeczeństwa obywatelskiego.

w ramach projektu „Równościowe przedszkole”, któremu zarzucano ideologiczność (Grabowska 2013) i propagowanie „ideologii gender” za pomocą polityki gender mainstreaming (por. Rawłuszko, w druku). Bezpośrednio do „ideologii gender” odwoływał się w październiku 2013 roku abp Józef Michalik w swoich wypowiedziach na temat pedofilii: „Karygodne są nadużycia dorosłych wobec dzieci⁵, o których wciąż mówią media. Jednak nikt nie zwraca uwagi na przyczyny tych zachowań: pornografia i fałszywa miłość w niej pokazywana, brak miłości rozwodzących się rodziców i promocja ideologii gender” (Michalik 2013a). W grudniu 2013 roku całościowy wykład na temat „ideologii gender” polski Kościół przedstawił w „Liście pasterskim na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 r.” (KEP 2013c), który odbił się szerokim echem w mediach oraz spotkał ze zdecydowaną krytyką środowisk feministycznych i lewicowych. W styczniu 2014 roku powstała komisja parlamentarna „Stop ideologii gender” skupiająca posłów z partii prawicowych⁶.

Lata 2012–2017, będące punktem odniesienia w tym artykule, to także kolejna odsłona publicznej dyskusji na temat szeroko rozumianych praw reprodukcyjnych w Polsce, której wyzwalaczem stały się między innymi projekty zmian prawnych dotyczących zapłodnienia metodą *in vitro* (procedowanie ustawy w 2015 roku) oraz aborcji (kolejne obywatelskie inicjatywy ustawodawcze z 2016 i 2017 roku). Co ciekawe, już w marcu 2013 roku KEP przyjęła dokument „O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek”, negatywnie odnosząc się zarówno do ogólnej idei praw reprodukcyjnych, jak i poszczególnych przejawów ich wdrażania w postaci rozwiązań dotyczących sztucznej antykoncepcji, procedury zapłodnienia *in vitro* czy aborcji. W dokumencie tym czytamy między innymi, że „we współczesnym katalogu praw człowieka od pewnego czasu pojawia się koncepcja przysługujących każdemu z nas tzw. praw reprodukcyjnych. Już samo słowo «reprodukcja» wskazuje na kontekst przedmiotowy, podczas gdy prokreacja zwraca uwagę na podmioty” (KEP 2013d).

W roku 2014 kwestie bioetyczne powróciły do debaty publicznej za przyczyną prof. Bogdana Chazana, który powołując się na klauzulę sumienia, odmówił wykonania legalnej aborcji ciężko uszkodzonego płodu oraz nie wskazał alternatywnego miejsca, gdzie mogłaby ona być przeprowadzona. Konferencja Episkopatu Polski udzieliła nie tylko swojego poparcia lekarzowi (Hoser 2014; Nycz 2014), ale także bezpośrednio apelowała do prezydent Warszawy Hanny Gronkiewicz-Waltz w sprawie przywrócenia go na stanowisko dyrektora Szpitala Specjalistycznego im. Świętej Rodziny w Warszawie, które utracił

⁵ W tym czasie w Polsce ujawniono przypadki pedofilii, których sprawcami byli księża katoliccy.

⁶ Jedyną kobietą była jej inicjatorka – posłanka Beata Kempa.

w konsekwencji odmowy (KEP 2014a). Wspierając lekarzy powołujących się na klauzulę sumienia, Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych KEP odwoływał się między innymi do Konstytucji RP i stwierdził, że „wolność sumienia jest zasadą konstytucyjną i obejmuje swobodę przyjmowania określonego systemu aksjologicznego wraz z wiążącą się z nim hierarchią wartości. Zasadą jest zatem możliwość wstrzymania się od działań niezgodnych z sumieniem” (KEP 2014d).

W roku 2015 zarządzeniem Ministra Zdrowia zniesiono wymóg przedstawienia recepty przy zakupie tzw. tabletki po, będącej środkiem antykoncepcji postkoitalnej, przez osoby powyżej 15 roku życia. Zmiana ta wywołała negatywną reakcję środowisk anti-choice. Do sprawy krytycznie odnieśli się również członkowie Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych KEP, podkreślając, że antykoncepcja awaryjna jest zbliżona do aborcji, a także „otwiera drzwi do istotnej zmiany kulturowej postaw i relacji międzyludzkich: propaguje swobodę seksualną i brak odpowiedzialności za podejmowanie relacji intymnych, banalizuje seksualność człowieka, niszczy ideał wyłączności relacji między kobietą i mężczyzną oraz pozwala na uwolnienie się od odpowiedzialności za drugiego człowieka” (KEP 2015h).

W tym samym roku polski parlament uchwalił ustawę o leczeniu niepłodności, która reguluje między innymi kwestie zapłodnienia metodą *in vitro*. W poprzedzającej ją publicznej debacie Kościół rzymskokatolicki był niezwykle aktywny, a jego wypowiedzi nie ograniczały się do prezentowania oficjalnego stanowiska w kwestii zapłodnienia metodą *in vitro*, ale obejmowały także bezpośrednie apele do decydentów politycznych (parlamentarzystów, Prezydenta) i próby wywierania wpływu na polityków-katolików (KEP 2015a, 2015c). Taki charakter miało też „Oświadczenie w sprawie konsekwencji na płaszczyźnie sakramentalnej, wynikających z głosowania i podpisania ustawy dotyczącej procedury *in vitro*”, w którym KEP oświadczyła, że Prezydent i parlamentarzyści, którzy poparli ustawę o *in vitro*, popełnili grzech, doprowadzili do publicznego zgorszenia, a w konsekwencji podważyli swoją wspólnotę z Kościołem rzymskokatolickim. Choć dokument stwierdza, że osoby popierające ustawę nie są automatycznie ekskomunikowane, to jednak ich uczestnictwo w sakramentach wymaga pokuty i zadośćuczynienia, tj. publicznej deklaracji zmiany swojego stanowiska (KEP 2015f).

Mimo że aborcja jest stale powracającym tematem w debacie publicznej od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku (Mishtal 2015), to jednak wydarzenia z lat 2016–2017 (i z roku 2018, który pozostaje poza polem zainteresowania tego artykułu) można uznać za wyjątkowe, przede wszystkim z uwagi na masową skalę protestów (por. Korolczuk 2016a: 31), jaką wywołały próby zaostrenia ustawy antyaborcyjnej w Polsce. W roku 2016 do Sejmu RP wpłynęły dwa projekty zmiany prawa aborcyjnego: przygotowany w ramach obywatelskiej inicjatywy ustawodawczej projekt „Stop aborcji”, domagający się

bezwzględny zakaz aborcji oraz karania kobiet, które się na nią zdecydowały, oraz projekt „Ratujmy kobiety”, zakładający liberalizację ustawy. Do prac w komisjach sejmowych trafił ostatecznie jedynie pierwszy z nich. W proteście wobec procedowania projektu zaostrzającego prawo aborcyjne 3 października 2016 roku w całej Polsce odbyły się masowe protesty pod szyldem Ogólnopolskiego Strajku Kobiet (tzw. Czarny Poniedziałek). Wydarzenia te można uznać za początek mobilizacji szerokiego ruchu na rzecz praw reprodukcyjnych i praw kobiet (Nawojski i in. 2018), a także pierwszą odsłonę tzw. Czarnych Protestów z lat 2016–2018 (Korolczuk, Kowalska, Ramme i Snochowska-Gonzales 2019).

Co ciekawe, KEP nie przyjęła jednoznacznie aprobującej postawy wobec projektu „Stop aborcji”. Choć biskupi w komunikacie z zebrania plenarnego z 5 października 2016 roku (a więc dwa dni po masowych protestach społecznych) przypomnieli, że życie człowieka jest „wartością podstawową i nienaruszalną”, to jednak zaznaczyli także, że „nie popierają projektów zapisów prawnych, które przewidują karanie kobiet, które dopuściły się aborcji” (KEP 2016), a taką opcję zawierał projekt przygotowany przez Ordo Iuris. Ostatecznie, pod naciskiem społecznym, projekt „Stop aborcji” został po burzliwej debacie odrzucony w głosowaniu sejmowym 6 października 2016 roku.

Kolejny projekt obywatelski postulujący zaostrzenie prawa aborcyjnego w Polsce został złożony do Sejmu w 2017 roku. Medialną twarzą inicjatywy „Zatrzymaj aborcję” była Kaja Godek, a projekt koncentrował się na kwestiach przerywania ciąży ze względu na wady rozwojowe płodu. Wypowiedzi przedstawicieli i przedstawielek ruchów anti-choice spopularyzowały określenie „aborcja eugeniczna”, które na dobre wpisało się w pole dyskursywne aborcji w Polsce. W kolejnych miesiącach z terminu tego korzystał między innymi Kościół, przypominając w 2018 roku, że aborcje eugeniczne były częścią ideologii nazistowskiej (Gądecki 2018). Konferencja Episkopatu Polski udzieliła oficjalnego wsparcia projektowi „Zatrzymaj aborcję”, traktując go „jako krok do pełnej ochrony życia” oraz wyrażając oczekiwanie, że parlamentarzyści, których większość, jak zauważa KEP, „deklaruje wiarę i wierność wartościom chrześcijańskim”, „postawią wartości moralne ponad partyjnymi kalkulacjami” i zagłosują za projektem (KEP 2017b, 2017a). Pomimo ponawianych prób nacisku ze strony Kościoła, inicjatywa przeciwników aborcji została ostatecznie, po ożywionej dyskusji, odrzucona przez Sejm w 2018 roku. Z negatywną reakcją parlamentarzystów spotkał się również projekt zgłoszony przez środowiska pro-choice, „Ratujmy kobiety 2017”, odrzucony w pierwszym czytaniu.

Opisane powyżej zdarzenia pokazują pewien powtarzalny schemat, w którym działaniom politycznym wokół praw reprodukcyjnych – zarówno podejmowanym przez aktorów w sferze tradycyjnej polityki, jak i w sferze społeczeństwa obywatelskiego (ruchy społeczne) – towarzyszy konsekwentna, publicznie

eksponowana reakcja Kościoła. Na bieżąco i niezwykle szybko, zwłaszcza w porównaniu z innymi kwestiami (np. dotyczącymi uchodźców czy porządku konstytucyjnego w Polsce), prezentuje on swoje stanowisko, aktywnie współtworząc w ten sposób dyskurs wokół praw reprodukcyjnych oraz gender.

Przedmiotem artykułu są uprawnomocnienia wykorzystywane przez hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, więc warto w tym miejscu zaznaczyć, iż w swoich wypowiedziach polscy biskupi konsekwentnie legitymizują stanowisko Kościoła powszechnego w kwestii praw reprodukcyjnych (por. Jan Paweł II 1995; Kongregacja Nauki Wiary 2008; Paweł VI 1968). Odrzucają zatem wszelką sztuczną antykoncepcję, zezwalając jedynie na te jej formy, które wynikają z obserwacji kobiecego ciała i okresowej abstynencji seksualnej, jednoznacznie sprzeciwiają się aborcji oraz jakimkolwiek procedurom wspomaganego poczęcia.

Podobnie spójna z nauczaniem Kościoła powszechnego jest wizja płci prezentowana przez polskich biskupów. Magisterium Kościoła definiuje płęć w kategoriach esencjalistycznych, opartych na binarności oraz komplementarności kobiety i mężczyzny (Leszczyńska 2016; Szwed 2015; Case 2016). Przekraczanie uznanych za naturalne cech i ról płciowych jest postrzegane jako sprzeczne z wolą Boga, który stworzył człowieka kobietą i mężczyzną (Jan Paweł II 1988). Polscy biskupi, w ślad za nauczaniem papieży, deklarują integralne podejście do płci, które obejmować ma cielesność, duchowość oraz psychikę. Pojęcie gender, które podważa esencjalistyczne ujmowanie płci, jest przez Kościół odrzucane i to z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, idea kulturowego czy społecznego konstruowania płci pozwala na zakwestionowanie nieuchronności tego, co Kościół chce widzieć jako „naturalne” w byciu kobietą i mężczyzną (np. macierzyństwo jako istota kobiecości, przekonanie o relacyjności i emocjonalności kobiet itp.). Po drugie, gender ujmowane jest przez Kościół szerzej – nie tylko jako płęć kulturowa, ale także jako ideologia. Gender stanowi dla Kościoła rodzaj matrycy ideologicznej dla ocenianych przezeń negatywnie zmian w obszarach praw reprodukcyjnych, związków nieheteroseksualnych, edukacji seksualnej, polityki gender mainstreaming itp. (Kuhar i Paternotte 2017b; Verloo i Paternotte 2018).

W kontekście niniejszego artykułu warto zwrócić uwagę, że „ideologia gender”, jako pewien konstrukt dyskursywny, nie jest wytworem ani szczególnie nowym, ani czysto lokalnym. Początków mobilizacji antygenderowej można szukać już w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku w odrzuceniu przez Kościół rzymskokatolicki ustaleń konferencji ludnościowych w Kairze (1994) i Pekinie (1995), odnoszących się do praw seksualnych i reprodukcyjnych (Paternotte i Kuhar 2018; Kuhar i Paternotte 2017b; Case 2016; Verloo i Paternotte 2018). Naukowe analizy współczesnej fali kampanii antygenderowych, która dostrzegalna jest w Europie od około 2010 roku, wskazują nie tylko na

ponadnarodowy charakter tego fenomenu (Kuhar i Paternotte 2017a; Verloo i Paternotte 2018; Korolczuk 2014), ale również na podobieństwo strategii dyskursywnych wokół „ideologii/teorii gender” oraz na szczególną rolę aktorów religijnych, w tym lokalnych Kościołów rzymskokatolickich, np. w Chorwacji, Słowenii, Polsce, Austrii (Kuhar 2015; Korolczuk 2017; Kuhar i Paternotte 2017a). W swoich dyskursach korzystają oni częściowo z podobnych zabiegów legitymizacyjnych, o których piszę poniżej w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce.

Typy legitymizacji w dyskursie Kościoła

Autoryzacja

Pierwszym spośród różnych typów legitymizacji wyróżnionych przez van Leeuwen (2007) jest autoryzacja. Ten typ uprawomocnień w dyskursie Kościoła pojawia się zarówno w formie odniesień do autorytetu osobowego (*personal authority*), jak i bezosobowego (*impersonal authority*). Do najbardziej popularnych legitymizacji należą tu, jak można przypuszczać, odwołania do woli Boga, choć warto zauważyć, że częściej pojawiają się one w oficjalnych dokumentach KEP lub w wypowiedziach skierowanych do religijnych odbiorców (np. w homiliach), a rzadziej w indywidualnych wypowiedziach biskupów w mediach, gdzie prezentowane są legitymizacje o innym charakterze (por. Szwed i Zielińska 2017).

Kościół uprawomocnia swoje twierdzenia wolą Boga, np. w kwestiach dotyczących rozumienia płci. Przykładem takiej autoryzacji jest następujący fragment z listu KEP:

Liturgia słowa dzisiejszej niedzieli ukazuje nam Boga, który stworzył człowieka jako mężczyznę i niewiastę przekazując im dar życia, dzięki któremu mężczyzna staje się ojcem a kobieta matką (por. Rdz 2,18-24). [...] Bóg stwarzając człowieka jako mężczyznę i niewiastę obdarzył ich różnicą płci, które wzajemnie się uzupełniają (por. Katechezy śródowe Mężczyzną i niewiastą stworzył ich). Bóg tak podzielił się życiem z człowiekiem, że mężczyzna i kobieta, w akcie małżeńskim stają się zdolni do przekazywania życia swojemu potomstwu, a przez to są najbliższymi współpracownikami Boga. (KEP 2012a)

Kwestionowanie esencjalistycznego, binarnego, komplementarnego rozumienia płci, a także postrzegania relacji intymnych w kategoriach heteronormatywnych i prokreacyjnych, które przedstawiciele Kościoła przypisują zwolennikom „ideologii gender”, stanowi zdaniem Kościoła „poprawianie Pana Boga” (Dec 2015), „podważa akt stwórczy Boga” (KEP 2015b) i Jego zamiśl (Jędraszewski 2013). Podobne uzasadnienia pojawiają się także w wypowiedziach

na tematy bioetyczne (in vitro, aborcja), w których Kościół akcentuje, że życie ludzkie „przynależy tylko do Boga” oraz że „kto [...] niszczy życie ludzkie, występuje wprost przeciwko Bogu i Jego prawom” (KEP 2013d).

W roli autorytetu osobowego, który uprawomocnia wypowiedzi polskich hierarchów, funkcjonują również postaci papieży. Choć w dokumentach pojawiają się odniesienia do nauczania Benedykta XVI, jako krytyka „ideologii gender”, czy Franciszka, z uwagi na sprawowaną obecnie władzę, szczególną rolę odgrywa tu Jan Paweł II (np. KEP 2013b; Kowalczyk 2014). Jest on traktowany jako obrońca życia i papież rodzin, a jego poglądy, będące częścią bardziej złożonej figury papieża-Polaka, traktowane są jako główny punkt odniesienia w kwestii praw reprodukcyjnych. To, że hierarchowie kościelni tak chętnie odwołują się do autorytetu osobowego Jana Pawła II, nie oznacza, iż nie korzystają również z legitymizacji o charakterze autorytetu nieosobowego. Funkcję tę pełnią, rozbudowane zwłaszcza w oficjalnych dokumentach KEP, odniesienia teologiczne, nawiązania do nauczania Magisterium Kościoła itp. Legitymizacje tego typu wydają się dość oczywiste, biorąc pod uwagę fakt, że teologia jest podstawowym rezerwuarem wiedzy uprawomocniającym instytucję religijną.

W wymiarze bezosobowego autorytetu przedstawiciele Kościoła korzystają jednak nie tylko ze źródeł o charakterze religijnym, ale także świeckim. Taki charakter mają obecne w dyskursie Kościoła odniesienia do prawa stanowionego i praw człowieka jako źródeł autorytetu. Przedstawiciele Kościoła chętnie podkreślają, że prawo do życia jest podstawowym prawem człowieka (KEP 2013d, 2015a). Antykoncepcję, aborcję czy in vitro uznają za pogwałcenie praw dzieci, uznając, że „embrion to człowiek i każdy z embrionów okazuje się bezradnym członkiem ludzkiej rodziny, którego godność i prawa bezwzględnie poodeptano” (KEP 2013d). Edukację seksualną i upowszechnianie wiedzy o związkach nieheteronormatywnych biskupi definiują z kolei jako pogwałcenie praw rodziców do wychowywania dzieci zgodnie ze swoim światopoglądem i ograniczanie wolności obywateli (Ryczan 2014). Do wolności sumienia jako podstawowego prawa człowieka odwołują się natomiast wtedy, kiedy bronią prawa lekarzy do odmowy przepisywania antykoncepcji i wykonywania aborcji (KEP 2014d), wskazując, że zapisy prawne dotyczące klauzuli sumienia nie powinny kolidować z prawem wolności religii (Nycz 2014).

Hierarchowie kościelni chętnie legitymizują swoje stanowisko dotyczące rodziny (opartej na heteroseksualnym małżeństwie), in vitro czy aborcji, powołując się na Konstytucję RP (np. KEP, 2015e, 2015g, 2015a). W związku z tym, że Konstytucja jest w Polsce najwyższym aktem prawnym, zarzut niekonstytucyjności staje się poważnym argumentem delegitymizującym konkurencyjne stanowiska (por. KEP, 2015h). Przykładem takiego zabiegu legitymizacyjnego jest wypowiedź KEP na temat Konwencji Sтамбульсьkiej:

Zasadniczy niepokój budzi ukierunkowanie konwencji na walkę ze wspólnotami chronionymi przez Konstytucję RP – małżeństwem i rodziną, tradycją i dorobkiem cywilizacyjnym, które są traktowane, jako zagrożenie. [...] Konwencja definiuje dyskryminację w sposób ideologiczny, co pozwala naruszać powszechnie uznane zasady prawa, w tym równość wobec prawa. [...] Pozwala formułować zalecenia i egzekwować je, nawet jeżeli są niezgodne z zapisami Konstytucji RP. (KEP 2015g)

Hierarchowie stosują także inną taktykę legitymizacyjną pozwalającą na zapośredniczenie artykułowania swoich roszczeń. Polega ona na odwołaniu do Preambuły Konstytucji i znajdujących się w niej treści dotyczących Boga. Umożliwia to Kościołowi uprawomocnianie swej roli jako uprzywilejowanego aktora religijnego – wiara w Boga zostaje utożsamiona z chrześcijaństwem, a chrześcijaństwo, ignorując wielość wyznań w jego ramach – z rzymskim katolicyzmem:

Sprzeciwiamy się pomijaniu stanowiska wynikającego z dorobku kultury chrześcijańskiej, o którym mówi preambuła polskiej Konstytucji jako o podstawowym zespole wartości⁷, na jakich ma być budowany porządek społeczny i prawny w naszej Ojczyźnie. (KEP 2015a)

Opisany powyżej mechanizm można interpretować jako przejaw uniwersalizowania partykularyzmu (por. Zielińska 2018: 88, 157, 162 na temat debat parlamentarnych), a więc prezentowania stanowiska Kościoła jako powszechnie obowiązującego, neutralnego i będącego źródłem moralności nie tylko dla osób religijnych (to, co niezgodne ze stanowiskiem Kościoła, zostaje uznane za nieetyczne). Analogiczny mechanizm można dostrzec w wypowiedziach hierarchów Kościoła, w których legitymizują oni publiczną interwencję Kościoła w kwestiach dotyczących in vitro, aborcji, rodziny itp., powołując się na reprezentowanie (katolickiej) większości (KEP 2015a), co pokazuje jednocześnie, że biskupi rozumieją demokrację przede wszystkim jako prawa większości (Szwed i Zielińska 2017). Reprezentacji tej towarzyszy ponawiane wezwania formułowane przez Kościół pod adresem polityków-katolików, aby w głosowaniach parlamentarnych i innych wyborach politycznych kierowali się stanowiskiem Kościoła (KEP 2015a, 2013d, 2015h).

W dyskursie Kościoła, oprócz opisanych powyżej legitymizacji, pojawiają się także odwołania do autorytetu tradycji (*authority of tradition*) (van Leeuwen 2007). Hierarchowie powołują się na polską tradycję, np. gdy mowa jest o szczególnym szacunku okazywanym kobietom w polskiej kulturze (Ryczan

⁷ Jest to selektywne odczytanie Preambuły Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (1997), gdzie mowa o różnych źródłach wartości: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”.

2014), albo gdy podnoszone jest znaczenie rodziny. Familizm ma być szczególną cechą polskiej tradycji, w ramach której rodzina postrzegana jest jako gwarant ochrony życia ludzkiego, a także miejsce reprodukcji biologicznej i symbolicznej narodu. Tradycja narodowa jest utożsamiana z tradycją chrześcijańską. Trójkąt znaczeniowy: Kościół – rodzina – naród, poparty ideą katolicyzacji narodu (i nacjonalizacją katolicyzmu) (Zubrzycki 2006), pozwala biskupom, przynajmniej teoretycznie, na legitymizację praktycznie każdego stanowiska. Jako że Kościół rzymskokatolicki rozpoznaje siebie jako jedynego uprawnionego reprezentanta chrześcijaństwa, a polski naród, jak twierdzi Kościół, jest historycznie oparty na chrześcijaństwie, zatem stanowisko Kościoła powinno być uznawane jako wiążące dla polskiego społeczeństwa i państwa.

Ocena moralna

Inną strategią legitymizacji obecną w dyskursie Kościoła jest ocena moralna, czyli odwołanie do określonego systemu wartości. Choć wydaje się, że przedstawiciele Kościoła dysponują stosunkowo oczywistym narzędziem delegitymizacji konkurencyjnych stanowisk, osadzonym w teologii katolickiej, w postaci kategorii grzechu, to jednak ten typ uprawomocnienia pojawia się w analizowanych wypowiedziach stosunkowo rzadko. W argumentacji o charakterze religijnym przeważają legitymizacje mające swoje źródło w autorytecie Boskim, papieskim, biblijnym lub nauczaniu Kościoła. O grzechu hierarchowie mówią *explicite* jedynie w kilku z analizowanych wypowiedzi na temat życia rodzinnego (związki niesakramentalne, rozwody itp. – KEP 2014b), antykoncepcji (antykoncepcja doraźna jako grzech ciężki – KEP 2015h), in vitro (jako grzech ciężki – KEP 2015f). W tym ostatnim przypadku KEP przypomina, że także popieranie rozwiązań prawnych umożliwiających zapłodnienie pozaustrojowe jest moralnie złe i rodzi negatywne skutki o charakterze religijnym:

Pan Prezydent RP i parlamentarzyści, którzy poparli ustawę dotyczącą in vitro, równocześnie publicznie wyrazili swoje poglądy, które stały się źródłem poważnego zgorznienia wielu wiernych, co „jest postawą lub zachowaniem, które prowadzi drugiego człowieka do popełnienia zła” (KKK, 2284). Kto z katolików świadomie i dobrowolnie podpisuje się lub głosi za dopuszczalnością metody in vitro, tym samym podważa *communio*, czyli swoją pełną wspólnotę z Kościołem katolickim (KPK, kan. 204-205, 208-214). (KEP 2015f)

Odwołania do pojęcia moralności jako takiej, bez wskazywania *explicite* na jej aksjonormatywne korzenie, pojawiają się w dyskursie Kościoła niezwykle często, np. gdy mowa o „moralnie dobrej naprotechnologii”, braku możliwości „zawierania kompromisów w sprawie moralności” (KEP 2015a), o „zamieszaniu moralnym” prowadzącym do dopuszczalności aborcji, in vitro itp., o niemoralności środków wczesnoporonnych (KEP 2013d), o moralnie niedopuszczalnym

poczęciu metodą *in vitro* (KEP 2015b), zagrożeniu moralności przez „ideologię gender” (Dec 2015), czy nauce, która wzięła rozbrat z moralnością (Michalik 2013b). Biskupi używają niezwykle nośnego przeciwstawienia moralne – niemoralne, *de facto* uniwersalizując pojęcie moralności skonstruowane na katolickim systemie aksjonormatywnym.

Ocena moralna jako typ legitymizacji, jak twierdzi van Leeuwen (2007, 2008), nie zawsze przyjmuje bezpośrednią formę (dez)aprobaty, natomiast często wyrażana jest nie wprost. W dyskursie Kościoła taką funkcję pełnią odwołania do natury – to, co naturalne, jest uznawane za normalne, a więc moralnie właściwe. Uprawomocnienia naturalizacyjne szczególnie widoczne są w wypowiedziach dotyczących gender, a więc odnoszących się z jednej strony do sposobów rozumienia przez Kościół kategorii płci, z drugiej zaś – do problematyki seksualności. Reifikując (Berger i Luckmann 2010: 131) płęć, biskupi mówią np. o płci jako fakcie wynikającym z natury (Polak 2012), o naturalności różnicy między kobietą i mężczyzną (Nycz 2015), odczytywaniu natury osoby ludzkiej (KEP 2013c; Hoser 2013). Chętnie powołują się także na dobrze zakorzenioną w teologii chrześcijańskiej kategorię prawa naturalnego. Reprezentatywnym przykładem naturalistycznych walidacji obecnych w dyskursie Kościoła jest fragment homilii abp. Józefa Michalika:

Ideologia gender budzi słuszny niepokój, jako że odchodzi od praw natury, promuje tzw. związki małżeńskie między osobami jednej płci, walczy o prawo legalizacji adopcji dziecka przez takie pary, a ostatnio wkracza do przedszkoli i szkół z instrukcją o tym, że należy od najmłodszych lat wygasić w dziecku poczucie wstydu i pouczyć je o możliwościach czerpania cielesnych przyjemności wbrew etyce naturalnej, a nawet o możliwościach manipulowania płcią, aż do dowolnego wyboru obranej płci. (Michalik 2013a)

Odwołania do natury pozwalają Kościołowi na uprawomocnianie heteroseksualnej normy, czy to w wymiarze relacyjnym (małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny), czy też indywidualnym (delegitymizacja „skłonności” homoseksualnych⁸). Odmawianie legitymizacji nieheteronormatywności bywa bezpośrednie – jak w liście abp. Józefa Kowalczyka do Pełnomocniczki Rządu ds. równego traktowania, w którym czytamy o „naturalności heteroseksualnej normy” (Kowalczyk 2014), lub bardziej złożone – jak w Liście KEP do rodzin z 2013 roku, w którym biskupi piszą, że:

Kościół w żaden sposób nie zgadza się na poniżanie osób o skłonnościach homoseksualnych, ale równocześnie z naciskiem podkreśla, że aktywność homoseksualna jest głęboko

⁸ W dyskursie Kościoła kategoria orientacji seksualnej nie funkcjonuje jako neutralny termin. Pojawia się z rzadka wtedy, kiedy hierarchowie delegitymizują założenia „ideologii gender” (KEP 2013c; Hoser 2013) lub gdy mowa jest o zaburzeniach orientacji seksualnej, uznawanej z natury za heteroseksualną.

nieuporządkowana [podkr. A.Sz.] oraz że nie można społecznie zrównywać małżeństwa będącego wspólnotą mężczyzny i kobiety ze związkiem homoseksualnym. (KEP 2013c)

Jak pokazują analizy van Leeuwena (2008), ocena moralna, będąca jedną z form legitymizacji, może realizować się także na drodze analogii i porównań (*analogies/comparison*). W dyskursie Kościoła na temat gender ten typ uprawomocnień reprezentowany jest przez porównanie „ideologii gender” do marksizmu (Hoser 2013; KEP 2013c, 2015e; Szlachetka 2015; Dziwisz 2015; Kowalczyk 2014). Gender jest wprawdzie postrzegane jako ideologia, która przychodzi z Zachodu, ale poprzez swoje konotacje z komunizmem w Polsce przywołuje „stare”, negatywne skojarzenia. Warto w tym miejscu zauważyć, że konotacje „ideologii gender” z marksizmem, służące dezawuowaniu ruchów na rzecz praw reprodukcyjnych i seksualnych, pojawiają się w dyskursie antygenderowym w całej Europie (Kuhar i Paternotte 2017a). Gender ramowany jest jako nowy kolonializm, który ogranicza suwerenność jednostek. Jak zauważają Agnieszka Graff i Elżbieta Korolczuk (2018), genderyzm jest postrzegany przez swoich przeciwników jako siła globalna, podczas gdy opór wobec niego jest zawsze prezentowany jako lokalny. Podobne motywy można odnaleźć także w wypowiedziach przedstawicieli Kościoła w Polsce, którzy akcentują, że narzucanie „przez różne podmioty krajowe i zagraniczne demoralizujących treści i metod” (KEP 2013a) odbywa się „po cichu” (Mendyk 2013) lub „bocznymi drzwiami” (Wątroba 2015). Kolonizacja, której odpór stara się dać Kościół lokalny, zagraża suwerenności zarówno na poziomie państwa (np. narzucanie rozwiązań prawnych zawartych w Konwencji Stambulskiej), jak i jego obywateli (np. ograniczenie wolności rodziców w podejmowaniu decyzji o wychowaniu dzieci).

Racjonalizacja

W dyskursie Kościoła obecne są także uprawomocnienia, które van Leeuwen (2008, 2007) umieszcza pod zbiorczą kategorią racjonalizacji. Mamy tu do czynienia, po pierwsze, z racjonalizacją instrumentalną (*instrumental rationalization*), w której źródłem odniesienia są cele lub środki. Przykładem takiego celu, który legitymizuje stanowisko Kościoła, np. wobec antykoncepcji, aborcji czy też związków nieheteroseksualnych, jest reprodukcja biologiczna. Według biskupów tylko heteroseksualna rodzina, otwarta na „nowe życie” poczęte w naturalny sposób, jest w stanie zapobiec kryzysowi demograficznemu. I odwrotnie: aborcja, antykoncepcja, homoseksualność i towarzyszące im korelaty świadomościowe (biskupi mówią np. o mentalności antykoncepcyjnej) zagrażają reprodukcji biologicznej społeczeństwa i narodu. Część tego typu uprawomocnień można byłoby za Antonio Reyesem (Reyes 2011: 786) określić jako „legitymizacje poprzez hipotetyczną przyszłość” (*legitimization through a hypothetical*

future) – jeśli ulegniemy wpływow „ideologii gender”, to skończymy jak sekularna Europa, która mierzy się z problemami demograficznymi. Jak ostrzega abp Józef Michalik, (już dziś) „Polska [...] słabnie i wymiera” (Michalik 2013a).

Cytat ten doskonale pokazuje jeszcze jedną prawidłowość polegającą na łączeniu dyskursu wokół reprodukcji z dyskursem narodowym (por. Yuval-Davis 1997). Reprodukacja jest rozumiana nie tylko jako biologiczne odtwarzanie populacji, ale również w wymiarze symbolicznym – jako transmisja wartości narodowych. Aborcja, antykoncepcja, nieheteroseksualność jako nieprowadzące do reprodukcji są, zdaniem Kościoła, zagrażające dla narodu. Jedynym ratunkiem jawi się tu prokreacja w ramach heteroseksualnych rodzin. Pomimo silnego nacisku na prokreację Kościół legitymizuje jednak tylko te jej formy, które opierają się na seksualnym współżyciu kobiety i mężczyzny w zaciszu alkowy. Wszelkie inne formy poczęcia, jak również unikania ciąży, są odrzucane, zarówno jako niemoralne, jak i z uwagi na zagrożenia dla zdrowia fizycznego i psychicznego kobiety oraz, jak ujmuje to Kościół, dla „dzieci poczętych” (por. Radkowska-Walkowicz 2012).

W wypowiedziach polskich biskupów pojawiają się racjonalizacje o jeszcze innym charakterze, w postaci odwołań do nauki. Van Leeuwen kwalifikuje je jako formę racjonalizacji teoretycznych, wskazując, że w tym przypadku legitymizacja działania nie opiera się na moralności, celowości lub efektywności, ale na jakiegoś rodzaju „prawdzie” (van Leeuwen 2008: 115–116). Odwołania do prawdy naukowej pojawiają się zarówno w wypowiedziach biskupów na temat praw reprodukcyjnych, jak i gender. W tym pierwszym polu służą przede wszystkim do legitymizowania twierdzenia o początku życia ludzkiego. W oświadczeniu Prezydium KEP czytamy na przykład, że „to nie jest kwestia tylko światopoglądu czy religii, ale przede wszystkim nauki, która jednoznacznie wykazuje, że życie człowieka rozpoczyna się w momencie poczęcia” (KEP 2017b). Nauka przywoływana jest także, aby uzasadnić skalę zagrożenia, jakie zapłodnienie *in vitro* niesie dla zdrowia poczętych tą metodą dzieci:

Badania naukowe potwierdzają procentowo znaczące występowanie negatywnych zmian u dzieci poczętych metodą zapłodnienia pozaustrojowego. Wskazywane niebezpieczeństwo występowania niepożądanych skutków genetycznych i zdrowotnych, zarówno wobec konkretnych osób, jak i w wymiarze populacyjnym, znajduje potwierdzenie w badaniach klinicznych i eksperymentalnych na modelach biologicznych. (KEP 2013b)

W polu dyskursywnym wokół gender odwołania do nauki mają na celu osłabienie lub całkowitą delegitymizację ujmowania płci jako konstrukcji kulturowej oraz normalizację heteroseksualności (Kowalczyk 2014). W wypowiedziach biskupów wyraźnie widać tendencję do traktowania z dystansem lub *explicite* odrzucania dorobku nauk społecznych oraz *gender studies* (por. Kuhar i Paternotte 2017b). W kategoriach „prawdziwej nauki” ujmowane są natomiast

nauki biologiczne, genetyka i nauki o życiu (por. Garbagnoli 2016; Mayer i Sauer 2017: 188).

Status naukowości przypisywany jest także naprotechnologii, którą Kościół definiuje jako jedyną moralną i skuteczną formę walki z niepłodnością (por. Radkowska-Walkowicz 2014). Ciekawym przykładem legitymizacji naukowej w postaci medykalizacji języka jest następujący fragment dokumentu KEP:

Wyjaśnienia wymaga działanie pigułki (ulipristalu). Ma ona podwójny mechanizm. Pierwszy, podobny do preparatów stosowanych w aborcji farmakologicznej (mifepristone), modyfikuje funkcje receptorów progesteronowych (działanie postowulacyjne i antynidacyjne). W tym przypadku następuje wydalenie zarodka ludzkiego z ustroju matki i jego śmierć. Drugie oczywiście zakłada potencjalną blokadę owulacji (działanie przeciwoowulacyjne). Oba mechanizmy niszczą procesy fizjologiczne, które umożliwiają odpowiednio utrzymanie ciąży lub jej powstanie. (KEP 2015h)

Kiedy hierarchowie kościelni korzystają z legitymizacji naukowych, zwykle powołują się na stanowisko anonimowych badawczy i nieokreślonych środowisk naukowych (KEP, 2014c; Kowalczyk, 2014, por. Kuhar 2015), co utrudnia ewentualnym oponentom przedstawianie konkurencyjnych argumentów (nie bardzo wiadomo, do czyich badań mieliby się oni odnieść). Na poziomie oficjalnych dokumentów KEP ciekawym wyjątkiem jest opublikowany w 2013 roku komunikat o znaczącym tytule „W sprawie manipulacji informacjami naukowymi dotyczącymi procedury *in vitro*” (KEP 2013b). Jego integralną częścią jest bibliografia opracowań naukowych, które wskazują na związek między zapłodnieniem *in vitro* a stanem zdrowia urodzonych w jego wyniku dzieci (jeden z kontrargumentów wysuwanych przez Kościół). Na marginesie prowadzonych tu rozważań warto także dodać, że częścią szerszej strategii legitymizacyjnej wykorzystującej odwołania do nauki są praktyki zapraszania naukowców na konferencje prasowe organizowane przez przedstawicieli Kościoła i środowiska katolickie oraz obecność hierarchów w kontekście naukowym, np. na konferencjach organizowanych przez uczelnie wyższe (z reguły katolickie).

Mitotwórstwo

Ostatni typ uprawomocnień wyróżniany przez van Leeuvena (2008) wykorzystuje storytelling jako narzędzie legitymizujące określone stanowiska i działania. Opowieści mogą mieć różny charakter – dostarczać jasnego morału lub przestrzegać przed niebezpieczeństwem, konsekwencjami nienormatywnych zachowań itp. W analizowanych polach dyskursywnych mityczny charakter ma z pewnością narracja o gender, nasycona licznymi binarnymi opozycjami (dobry – zły, naturalny – kulturowy, heteroseksualny – homoseksualny, moralny – niemoralny itp.) oraz obfitująca w metafory walki i zagrożenia. Obecność legitymizacji mitotwórczych w dyskursie wokół gender nie oznacza oczywiście, że

przejawiają się one w postaci kompletnych opowieści prezentowanych w wystąpieniach przedstawicieli Kościoła. Rozumiem ją raczej jako możliwość zrekonstruowania określonych narracji stojących u podstaw niekoniecznie narracyjnych wypowiedzi (Bachryj-Krzywaźnia 2016: 355–356). W tym sensie narracja jest pewnym schematem opowieści, który wpisuje wszelkie działania w szerszy system znaczeń, zrozumiały i łatwo rozpoznawalny dla odbiorców.

W narracji Kościoła na temat „ideologii gender” możemy dostrzec zrekonstruowane przez Algirdasa Greimasa role aktantowe, a więc „generalizacje ról odgrywanych przez różne postaci i obiekty występujące w opowiadaniu” (Bachryj-Krzywaźnia 2016: 354). W opowieści o gender rolę „nadawców” (darczyńców) pełnią Bóg oraz Kościół. „Przedmiotem”, a więc celem dążeń, jest ochrona heteroseksualnej rodziny i dzieci oraz przetrwanie narodu. „Podmiotem”, do którego należy realizacja celu, są katolicy (w tym także politycy-katolicy), ale również przedstawiciele Kościoła w Polsce. Ich „pomocnikiem” w dążeniu do celu są Bóg, chrześcijańska tradycja, prawdziwa nauka i prawo. „Przeciwnikiem”, jak łatwo przypuszczać, są zwolennicy „ideologii gender”, marksiści, feministki, środowiska LGBTQ, a bardziej ogólnie także sekularna Europa i jej instytucje. Narracyjnym przykładem legitymizacji mitotwórczej opartej na opisanym powyżej schemacie jest fragment wypowiedzi abp. Stanisława Dziwisza podczas konferencji na temat gender, zorganizowanej przez Uniwersytet Papieski w Krakowie:

Dla wielu z nas Goliatem może być ideologia gender i jej zwolennicy. Posługują się oni całą potęgą globalnej polityki i kultury. My zaś skromnie, jak Dawid, bardziej słuchamy Boga niż ludzi, a w ręku mamy niewielką procę rozumu i zdrowego rozsądku myśli i słowa. (Dziwisz 2015)

Wnioski

Dla potrzeb analizy prowadzonej w tym artykule, a także z uwagi na porządkujący charakter typologii legitymizacji zaproponowanej przez van Leeuwena (2007, 2008) poszczególne kategorie uprawomocnień obecnych w dyskursie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce zostały zaprezentowane jako odrębne. W rzeczywistości jednak opisywane legitymizacje współistnieją w ramach pojedynczych wypowiedzi, często nakładają się na siebie w poszczególnych twierdzeniach, tworząc hybrydy znaczeniowe (np. naturalne jest to, co biologiczne, ale też to, co stworzone przez Boga; naturalne jest to, co zdroworozsądkowe, ale też jednocześnie naukowe).

Zaprezentowane typy legitymizacji oraz ich przykłady wyraźnie wskazują, że w dyskursie Kościoła wokół praw reprodukcyjnych i gender pojawiają się

zarówno odniesienia o charakterze religijnym (np. odwołania do osobowego autorytetu Boga, papieży, bezosobowego autorytetu teologii, nauczania Kościoła, tradycji chrześcijańskiej itp.), jak i świeckim (np. powoływanie się na autorytet prawa, legitymizacje celoworacjonalne, racjonalizacje naukowe itp.). Jednocześnie widoczne jest, że użycie danego typu legitymizacji różnicuje się do pewnego stopnia w zależności od kontekstu wypowiedzi. Argumentacja religijna występuje nieco częściej, kiedy przedstawiciele Kościoła wypowiadają się na temat praw reprodukcyjnych (np. aborcji, in vitro). W dyskursie Kościoła wokół gender odniesienia religijne są obecne (np. gdy mowa o zamierzonej przez Boga komplementarności płci), ale biskupi chętnie korzystają z argumentów o charakterze świeckim (np. odwołania do dorobku nauk biologicznych – Szwed i Zielińska 2017: 125–126).

Obecności świeckich legitymizacji w dyskursie Kościoła nie należy jednak interpretować jako przejawu sekularyzacji stanowiska Kościoła. Postawy hierarchów katolickich wobec aborcji, in vitro, antykoncepcji czy gender pozostają stabilne, a ich wypowiedzi mają sugerować spójność stanowiska Kościoła rzymskokatolickiego jako aktora religijnego i innych, niereligijnych stanowisk (np. prawnych, naukowych, zdroworozsądkowych, etyczno-moralnych). Mamy tu do czynienia z podobnym mechanizmem, który Roman Kuhar opisuje w kontekście Słowenii i Chorwacji jako „sekularyzowanie dyskursu w celu «kleroizacji»⁹ (*clericalize*) społeczeństwa” (Kuhar 2015: 7).

Wśród legitymizacji o świeckim charakterze szczególnie interesujące wydają się z jednej strony odwołania do nauki, z drugiej zaś – do prawa stanowionego i praw człowieka. Kościół w żadnym wypadku *explicite* nie przeciwstawia swojego stanowiska nauce, ale uznaje, że obie pozycje są do siebie podobne. Ewentualne rozbieżności są eliminowane przez uznanie, że twierdzenia niezgodne ze stanowiskiem Kościoła są jednocześnie nienaukowe, a np. tylko ideologiczne. Opisywane tutaj zastępowanie dyskursu religijnego przez racjonalny dyskurs nauki (Kuhar 2015: 7) widoczne jest także w przypadku aktorów religijnych (Kościółów) i ich obywatelskich organizacji satelickich także w innych krajach, np. w Słowenii, Chorwacji (Kuhar 2015), Austrii (Mayer i Sauer 2017) i we Włoszech (Garbagnoli 2017).

Podobną prawidłowość można zaobserwować również w odniesieniu do uprawnień prawnych, obecnych w dyskursie Kościoła w Polsce. Z jednej strony uprawnione jest interpretowanie ich jako wynikających z kontekstu wypowiedzi hierarchów katolickich. Przyczynkiem dla dyskusji o in vitro, aborcji, gender itp. były planowane zmiany o charakterze prawnym (np. uchwalenie usta-

⁹ Choć Kuhar (2015) nie przedstawia jasnego wyjaśnienia, co rozumie pod terminem „kleroizowanie”, z kontekstu wypowiedzi można wnioskować, że autorowi chodzi o narzucanie światopoglądu reprezentowanego przez Kościół.

wy o planowaniu rodziny, ratyfikacja przez polskie państwo Konwencji Stambulskiej, inicjatywy obywatelskie dotyczące prawa aborcyjnego itp.). W myśl tej logiki – jeśli Kościół wypowiada się na tematy związane ze zmianami prawnymi, to używa argumentów z tej dziedziny. Wydaje się jednak, że pojawiające się w wypowiedziach biskupów odwołania do prawa, a w szczególności do praw człowieka, można traktować właśnie jako część szerszego transnarodowego zjawiska, w którym aktorzy religijni lub aktorzy inspirowani religijnie (np. członkowie ruchów anti-choice) wykorzystują język praw człowieka dla realizowania własnych celów (Datta 2018; Coates i in. 2014). Powołując się na prawa płodów jako prawa człowieka, domagając się priorytetowego respektowania praw rodziców do wychowania swoich dzieci, postulując wolność sumienia dla lekarzy odmawiających procedur medycznych zgodnych z prawem, odrzucając nieheteronormatywność, wypowiedzi Kościoła stają się częścią szerszego dyskursu, w ramach którego redefiniowane jest pojęcie obywatelstwa (Korolczuk 2016: 129), także intymnego i seksualnego (Kuhar 2015). Generuje to jednocześnie powstawanie konkurencyjnych dyskursów wokół obywatelstwa oraz praktyk oporu, których dobrym przykładem są Czarne Protesty (Nawojski i in. 2018).

Obecne w dyskursie Kościoła w Polsce „obywatelnianie na nowo” warto widzieć także w szerszym kontekście praktyk, w których aktywizm religijny przyjmuje formę charakterystyczną dla organizacji społeczeństwa obywatelskiego (Vaggione 2005). Tradycyjni aktorzy religijni (np. Kościół), którzy powołują tego typu organizacje lub ściśle z nimi współpracują, „korzystają” z legitymizacji obywatelskiej, realizując konserwatywne, niekoniecznie inkluzywne społecznie projekty (Kuhar 2015: 7). W polskim kontekście przejawy tego zjawiska można dostrzec w udzielaniu przez Kościół poparcia (całkowitego lub częściowego) obywatelskim inicjatywom ustawodawczym mającym na celu zastrzeżenie prawa aborcyjnego oraz stojącym za nimi organizacjom (np. Ordo Iuris, Fundacja Życie i Rodzina).

Opisane powyżej mechanizmy pokazują, jak złożoną kwestią jest funkcjonowanie religii w sferze publicznej i że nie oznacza ona jedynie publicznej obecności tradycyjnego, religijnego aktora odwołującego się do religijnych źródeł i używającego religijnego języka. Opisywaną w artykule obecność złożonych legitymizacji religijnych i świeckich w dyskursie Kościoła można interpretować z jednej strony jako odpowiedź na pluralistyczną sytuację wynikającą z segmentacji instytucjonalnej oraz wielości konkurujących ze sobą uniwersów znaczeń (Berger i Luckmann 2010). Zamiast delegitymizować konkurencyjne systemy znaczeń, Kościół niejako uzgadnia je z własnym stanowiskiem, a więc dokonuje symbolicznego ich przejścia czy „kolonizacji”. Pojawianie się zróżnicowanych legitymizacji o charakterze świeckim w dyskursie Kościoła można odczytywać nie tylko jako sposób radzenia sobie przez Kościół z sekularyzacją

w wspomnianym wymiarze strukturalnym, ale także świadomościowym. Skuteczność dotarcia z przekazem do sekularyzującego się odbiorcy może zostać wzmocniona przez dostarczenie niereligijnych argumentów.

Na poziomie dyskursywnym osadzenie stanowiska Kościoła w szerszym systemie odniesień o niekoniecznie religijnym charakterze można interpretować jako mechanizm, który pozwala dyskursowi Kościoła konkurować z innymi, alternatywnymi dyskursami wokół praw reprodukcyjnych i gender. Translacje (Habermas 2006), których dokonują w swoich wypowiedziach hierarchowie, legitymizują Kościół jako aktora w sferze publicznej oraz chronią przed ewentualną delegitymizacją jego stanowiska jako jedynie religijnego. Różnorodność wykorzystywanych legitymizacji sprzyja także uniwersalizowaniu swojego stanowiska przez Kościół, co przyczynia się do budowania jego hegemonii w sferze publicznej (Zielińska 2018). Sygnalizowane tu zależności pokazują, że badanie legitymizacji obecnych w dyskursie może stać się przyczynkiem do szerszej, wykraczającej poza możliwości tego artykułu, refleksji dotyczącej kondycji religii i Kościoła we współczesnej Polsce.

Bibliografia

- Bachryj-Krzywaźnia, Maciej. 2016. „Był sobie gender ...” *Kategoria gender w dyskursie „Gościa Niedzielnego” – analiza pola semantycznego i analiza aktantowa*. „Politeja” 13, 43: 346–362. DOI: 10.12797/Politeja.13.2016.43.14.
- Berger, Peter. 2005. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger, Peter i Thomas Luckmann. 2010. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy*. Tłum. J. Niźnik. Warszawa: WN PWN.
- Case, Mary Anne. 2016. *The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Anathematization of Gender*. „Religion and Gender” 6, 2: 155–172. DOI: 10.18352/rg.10124.
- CBOS. 2015. *Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem i Kościołem(ami)*. https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_048_15.PDF. Dostęp: 02.02.2019.
- Coates, Amy L., Peter S. Hill, Simon Rushton i Julie Balen. 2014. *The Holy See on sexual and reproductive health rights: Conservative in position, dynamic in response*. „Reproductive Health Matters” 22, 44: 114–124. DOI: 10.1016/S0968-8080(14)44815-8.
- Datta, Neil. 2018. *Restoring the natural order. The religious extremists’ vision to mobilize European societies against human rights on sexuality and reproduction*. https://www.epfweb.org/sites/epfweb.org/files/rtno_epf_book_lores.pdf. Dostęp: 01.02.2019.
- Dec, Ignacy. 2015. *Homilia wygłoszona w sanktuarium maryjnym w Skępem w diecezji plockiej*. <http://ekai.pl/diecezje/plocka/x87430/bp-dec-ocalajac-rodziny-ocalimy-narod/>. Dostęp: 8.04.2015.

- Dziwisz, Stanisław. 2015. *Wystąpienie apb. Stanisława Dziwisza na konferencji „Gender spojrzenie krytyczne” organizowanej przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II*. <https://www.youtube.com/watch?v=aVlcDe1r6II>. Dostęp: 8.04.2015.
- Garbagnoli, Sara. 2016. *Against the Heresy of Immanence: Vatican’s ‘Gender’ as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order*. „Religion and Gender” 6, 2: 187–204. DOI: 10.18352/rg.10156.
- Garbagnoli, Sara. 2017. *Italy as a Lighthouse. Anti-Gender Protests Between the „Anthropological Question” and National Identity*. W: R. Kuhar i D. Paternotte (red.). *Anti-Gender Campaigns in Europe. Religious and Political Mobilisations Against Equality*. London: Rowman & Littlefield International, s. 151–173.
- Grabowska, Magdalena. 2013. *Pomiędzy gender studies a „ideologią gender”: edukacja antydyskryminacyjna w Polsce po 1989 roku*. http://pl.boell.org/sites/default/files/downloads/Magda_Grabowska_ideologia_gender.pdf. Dostęp: 12.08.2018.
- Graff, Agnieszka i Elżbieta Korolczuk. 2018. *Gender as „Ebola from Brussels”: The Anti-colonial Frame and the Rise of Illiberal Populism*. „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 43, 4: 797–821.
- Gądecki, Stanisław. 2018. *Homilia: Śliczna jak miesiąc, jak słońce świecąca! Święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny*. <https://episkopat.pl/homilia-sliczna-jak-miesiac-jak-slonce-swiecaca-swieto-narodzenia-najswietszej-maryi-panny-tulce-2-09-2018/>. Dostęp: 11.02.2019.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Religion in the Public Sphere*. „European Journal of Philosophy” 14, 1: 1–25. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x.
- Hoser, Henryk. 2013. *Gender groźniejsze od marksizmu*. Z *JE ks. abp. ..., przewodniczącym Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski, ordynariuszem warszawsko-praskim, rozmawia Małgorzata Jędrzejczyk*. „Nasz Dziennik”. <http://www.naszdziennik.pl/wiara-kosciol-w-polsce/24344,gender-grozniesze-od-marksizmu.html>. Dostęp: 02.04.2016.
- Hoser, Henryk. 2014. *Solidarność z prof. Bogdanem Chazanem. Oświadczenie Biskupa Warszawsko-Praskiego Arcybiskupa ...* <https://episkopat.pl/solidarnosc-z-prof-bogdanem-chazanem/>. Dostęp: 2.02.2019.
- Jan Paweł II. 1988. *Mulieris dignitatem*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html. Dostęp: 2.02.2019.
- Jan Paweł II. 1995. *Evangelium vitae*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dignitas_personae_12122008.html. Dostęp: 2.2.2019.
- Jędraszewski, Marek. 2013. *Kościół na straży rozumu*. Z *abp. ... rozmawia Mariusz Majewski*. „Gość Niedzielny”. <http://gosc.pl/doc/1796773.Kosciol-na-strazy-rozumu>. Dostęp: 02.03.2015.
- Keller, Reiner. 2011. *The Sociology of Knowledge Approach to Discourse (SKAD)*. „Human Studies” 34, 1: 43–65. DOI: 10.1007/s10746-011-9175-z.
- Keller, Reiner. 2013. *Doing Discourse Research An Introduction for Social Scientists*. Los Angeles, London, New Dehli, Singapore, Washington DC: Sage Publications.
- KEP. 2012a. *Jan Paweł II - Papież Rodziny. List Episkopatu Polski na XXVII niedzielę zwykłą zapowiadający obchody XII Dnia Papieskiego*. <http://episkopat.pl/>

- dokumenty/listy_pasterskie/4581.1,Jan_Pawel_II_Papiez_Rodziny.html. Dostęp: 5.05.2017.
- KEP. 2012b. *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski*. <https://episkopat.pl/oswiadczenie-prezydium-konferencji-episkopatu-polski-3/>. Dostęp: 12.02.2019.
- KEP. 2013a. *Komunikat z 362. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*. http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/5203.1,Komunikat_z_362_Zebrania_Plenarnego_Konferencji_Episkopatu_Polski.html. Dostęp: 25.02.2015.
- KEP. 2013b. *Komunikat Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie manipulacji informacjami naukowymi dotyczącymi procedury in vitro*. <https://episkopat.pl/komunikat-zespołu-ekspertów-ds-bioetycznych-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-manipulacji-informacjami-naukowymi-dotyczacymi-procedury-in-vitro/>. Dostęp: 1.02.2019.
- KEP. 2013c. *List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku*. http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/5545.1,List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny_2013_roku.html. Dostęp: 2.02.2019.
- KEP. 2013d. *O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*. http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/5066.1,O_wyzwaniach_bioetycznych_przed_ktorymi_stoi_wspolczesny_czlowiek.html. Dostęp: 2.03.2017.
- KEP. 2014a. *Apel o zweryfikowanie decyzji w sprawie prof. Chazana*. <https://episkopat.pl/apel-o-zweryfikowanie-decyzji-w-sprawie-prof-chazana/>. Dostęp: 2.02.2019.
- KEP. 2014b. *Głosić z radością Ewangelię o rodzinie. List Pasterski Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny, 28 grudnia 2014 r.* http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/6344.1,Glosic_z_radoscia_Ewangelie_o_rodzinie.html. Dostęp: 9.02.2019.
- KEP. 2014c. *Komunikat z 364. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*. http://episkopat.pl/dokumenty/komunikaty_zp_kep/5816.1,Komunikat_z_364_zebrania_plenarnego_Konferencji_Episkopatu_Polski.html. Dostęp: 1.02.2019.
- KEP. 2014d. *Oświadczenie Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie klauzuli sumienia lekarza*. <https://episkopat.pl/oswiadczenie-zespołu-ekspertów-ds-bioetycznych-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-klauzuli-sumienia-lekarza/>. Dostęp: 20.01.2019.
- KEP. 2015a. *Apel Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w związku z rozpoczęciem prac nad projektem ustawy o medycznym wspomaganii prokreacji (in vitro)*. <https://episkopat.pl/apel-prezydium-konferencji-episkopatu-polski-w-zwiazku-z-rozpozecciem-prac-nad-projektem-ustawy-o-medycznym-wspomaganiu-prokreacji-in-vitro/>. Dostęp: 11.02.2019.
- KEP. 2015b. *Jan Paweł II - Patron Rodziny. List Episkopatu Polski zapowiadający obchody XV Dnia Papieskiego*. http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/6852.1,Jan_Pawel_II_Patron_Rodziny.html. Dostęp: 10.01.2019.
- KEP. 2015c. *Komunikat Prezydium KEP po podpisaniu przez Prezydenta RP ustawy o „in vitro”*. <https://episkopat.pl/komunikat-prezydium-kep-po-podpisaniu-przez-prezydenta-rp-ustawy-o-in-vitro/>. Dostęp: 11.02.2019.
- KEP. 2015d. *Komunikat Rady KEP ds. Rodziny na Dzień Świętości Życia*. http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6540.1,Komunikat_Rady_KEP_ds_Rodziny_na_Dzien_Swietosci_Zycia.html. Dostęp: 10.02.2019.

- KEP. 2015e. *Oświadczenie Prezydium KEP*. http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6447.1,Oswiadczenie_Prezydium_Konferencji_Episkopatu_Polski.html. Dostęp: 28.01.2019.
- KEP. 2015f. *Sakramentalne konsekwencje głosowania i podpisania ustawy o in vitro – oświadczenie Przewodniczącego Rady Prawnej KEP*. <https://episkopat.pl/sakramentalne-konsekwencje-glosowania-i-podpisania-ustawy-o-in-vitro-oswiadczenie-przewodniczacego-rady-prawnej-kep/>. Dostęp: 2.02.2019.
- KEP. 2015g. *Stanowisko Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Rodziny w sprawie Konwencji Rady Europy o przeciwdziałaniu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej (CAHVIO)*. http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6448.1,Stanowisko_Rady_Konferencji_Episkopatu_Polski_ds_Rodziny_w_sprawie_Konwencji_Rady_Europy_o_przeciwdzialaniu_i_zwalczaniu_przemocy_wobec_kobiet_i_przemocy_domowej_CAHVIO.html. Dostęp: 8.05.2015.
- KEP. 2015h. *Stanowisko Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie dopuszczenia do swobodnego obrotu handlowego pigułki postkoitalnej*. <https://episkopat.pl/stanowisko-zespolu-ekspertow-ds-bioetycznych-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-dopuszczenia-do-swobodnego-obrotu-handlowego-pigulki-postkoitalnej/>. Dostęp: 1.02.2019.
- KEP. 2016. *Komunikat z 374. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*. <https://episkopat.pl/komunikat-z-374-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski/>. Dostęp: 11.02.2019.
- KEP. 2017a. *Apel Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci*. <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-zamiast-aborcji-adopcja-dzieci-kazdy-ma-prawo-do-zycia/>. Dostęp: 1.02.2019.
- KEP. 2017b. *Słowo Prezydium Konferencji Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny „Kochać, nie zabijać!”*. <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-nie-moze-byc-miejsca-na-zabijanie-niepelnosprawnych-i-chorych-dzieci/>. Dostęp: 12.02.2019.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2008. *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dignitas_personae_12122008.html. Dostęp: 2.02.2019.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. 1997. <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970780483/U/D19970483Lj.pdf>. Dostęp: 14.05.2019.
- Korolczuk, Elżbieta. 2014. „The War on Gender” from a Transnational Perspective - Lessons for Feminist Strategising. https://pl.boell.org/sites/default/files/uploads/2014/10/war_on_gender_korolczuk.pdf. Dostęp: 21.11.2018.
- Korolczuk, Elżbieta. 2016. ‘The purest citizens’ and ‘IVF children’. *Reproductive citizenship in contemporary Poland*. „Reproductive Biomedicine and Society Online” 3:126–133. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.rbms.2016.12.006>.
- Korolczuk, Elżbieta. 2016. *Bunt kobiet AD 2016. Skąd się wziął i czego nas uczy?* W: A. Czarnacka (red.). *Przebudzona rewolucja: Prawa reprodukcyjne kobiet w Polsce. Raport 2016*. Warszawa: Fundacja im. Izabeli Jarugi-Nowackiej, s. 31–42.

- Korolczuk, Elżbieta. 2017. *The Vatican and the Birth of Anti-Gender Studies*. „Religion and Gender” 6, 2: 293. DOI: 10.18352/rg.10181.
- Korolczuk, Elżbieta, Beata Kowalska, Jennifer Ramme, i Claudia Snochowska-Gonzales (red.). 2019. *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Kowalczyk, Józef. 2014. *List abp. ... do p. Agnieszki Kozłowskiej-Rajewicz*. http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x74748/gender-nie-moze-stawac-sie-podstawa-tworzenia-prawa/. Dostęp: 8.04.2015.
- Kuhar, Roman. 2015. *Playing with science: Sexual citizenship and the Roman Catholic Church counter-narratives in Slovenia and Croatia*. „Women’s Studies International Forum” 49: 84–92. DOI: 10.1016/j.wsif.2014.07.005.
- Kuhar, Roman i David Paternotte (red.). 2017a. *Anti-Gender Campaigns in Europe. Religious and Political Mobilisations Against Equality*. London: Rowman & Littlefield International.
- Kuhar, Roman, i David Paternotte. 2017b. „Gender ideology” in movement: Introduction. W: R. Kuhar, D. Paternotte. *Anti-Gender Campaigns in Europe. Religious and Political Mobilisations Against Equality*. London: Rowman & Littlefield International, s. 3–18.
- van Leeuwen, Theo. 2007. *Legitimation in discourse and communication*. „Discourse & Communication” 1, 1: 91–112. DOI: 10.1177/1750481307071986.
- van Leeuwen, Theo. 2008. *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. New York: Oxford University Press. https://books.google.com/books?id=hD_MBzjclgC&pgis=1.
- Leszczyńska, Katarzyna. 2016. *Płeć w instytucje uwikłana. Reprodukowanie wzorów kobiecości i męskości przez świeckie kobiety i świeckich mężczyzn w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mayer, Stefanie i Birgit Sauer. 2017. „Gender Ideology” in Austria: Coalitions around an Empty Signifier. W: R. Kuhar, D. Paternotte (red.). *Anti-Gender Campaigns in Europe. Religious and Political Mobilisations Against Equality*. London: Rowman & Littlefield International, s. 23-40.
- Mendyk, Marek. 2013. *Ideologia gender niszczy rodzinę. O ideologii gender z biskupem ..., przewodniczącym Komisji Episkopatu polski ds. Wychowania Katolickiego rozmawiał ks. Waldemar Wesołowski*. http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x71384/ideologia-gender-niszczy-rodzine/. Dostęp: 8.04.2015.
- Michalik, Józef. 2013a. *Homilia wygłoszona podczas jubileuszu 90. rocznicy urodzin kard. Henryka Gulbinowicza*. <http://www.radiomaryja.pl/multimedia/homilia-wygloszona-podczas-jubileuszu-90-rocznicy-urodzin-kard-henryka-gulbinowicza/>. Dostęp: 8.04.2015.
- Michalik, Józef. 2013b. *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie – chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań. Perspektywa katolicka. Wykład abp. ... podczas konferencji polsko-rosyjskiej*. http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/5508.1,Wyklad_abp_Jozefa_Michalika_podczas_konferencji_polsko_rosyjskiej.html. Dostęp: 1.02.2018.

- Mishtal, Joanna. 2015. *The Politics of Morality: The Church, the State, and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*. Ohio: Ohio University Press.
- Nawojski, Radosław, Magdalena Pluta, i Katarzyna Zielińska. 2018. *The Black Protests: a Struggle for (Re)Definition of Intimate Citizenship*. „Praktyka Teoretyczna” 4, 30: 51–74. DOI: 10.14746/prt.2018.4.2
- Nycz, Kazimierz. 2014. *Oświadczenie kard. ... ws. prof. Bogdana Chazana*. <https://episkopat.pl/oswiadczenie-kard-kazimierza-nycza-ws-prof-bogdana-chazana/>. Dostęp: 9.02.2019.
- Nycz, Kazimierz. 2015. *Papieska Rada Kultury o roli kobiet*. <https://ekai.pl/papieska-rada-kultury-o-roli-kobiet/>. Dostęp: 2.02.2019.
- Paternotte, David i Roman Kuhar. 2018. *Disentangling and Locating the „Global Right”: Anti-Gender Campaigns in Europe*. „Politics and Governance” 6, 3:6. DOI: 10.17645/pag.v6i3.1557.
- Paweł VI. 1968. *Humanae vitae*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/en-cyklki/humane.html. Dostęp: 2.02.2019.
- Polak, Wojciech. 2012. *[Sekretarz episkopatu] o ideologii gender*. http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x61872/sekretarz-episkopatu-o-ideologii-gender/?print=1. Dostęp: 22.02.2015.
- Radkowska-Walkowicz, Magdalena. 2012. *The creation of „monsters”: The discourse of opposition to in vitro fertilization in Poland*. „Reproductive Health Matters” 20, 40:30–37. DOI: 10.1016/S0968-8080(12)40647-4.
- Radkowska-Walkowicz, Magdalena. 2014. *Between Advanced Medical Technology and Prayer: Infertility Treatment in Post-socialist Poland*. „Czech Sociological Review” 50, 6:939–960. DOI: 10.13060/00380288.2014.50.6.149.
- Rawłuszko, Marta. [w druku] *And if the Opponents of Gender Ideology are Right? Gender Politics, Europeanization and the Democratic Deficit*.
- Reyes, Antonio. 2011. *Strategies of legitimization in political discourse: From words to actions*. „Discourse and Society” 22, 6:781–807. DOI: 10.1177/0957926511419927.
- Ryczan, Kazimierz. 2014. ... *o przyjęciu Ustawy o przemy w rodzinie*. http://czestochowa.gazeta.pl/czestochowa/1,48725,16679413,Bp_Ryczan__Przyjecie_ustawy_o_przemocy_w_rodzinie.html. Dostęp: 8.04.2015.
- Szlachetka, Wiesław. 2015. *Homilia z okazji 50-lecia Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gdańskiej*. <http://ekai.pl/diecezje/gdanska/x87407/gdansk-lecie-duszpasterstwa-rodzin-archidiecezji-gdanskiej/>. Dostęp: 8.04.2015.
- Szwed, Anna. 2015. *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szwed, Anna i Katarzyna Zielińska. 2017. *A War on Gender? The Roman Catholic Church’s Discourse on Gender in Poland*. W: S. Ramet, I. Borowik (red.). *Religion, Politics, and Values in Poland*. New York: Palgrave Macmillan US, s. 113–136.
- Vaggione, Juan Marco. 2005. *Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious*. „Social Theory and Practice” 31, 2: 233–255. DOI: 10.1016/0304-4203(83)90065-8.
- Verloo, Mieke i David Paternotte. 2018. *The Feminist Project under Threat in Europe*. *Editorial*. „Politics and Governance” 6, 3:1–5. DOI: 10.17645/pag.v6i3.1736.

-
- Wątroba, Jan. 2015. *[Przewodniczący Rady KEP ds. Rodziny] o konwencji*. http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x86358/przewodniczacy-rady-kep-ds-rodziny-o-konwencji/. Dostęp: 4.06.2016.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage Publications.
- Zielińska, Katarzyna. 2018. *W walce o hegemonię? Religia w polskiej sferze publicznej na przykładzie debat sejmowych (2001–2015)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zubrzycki, Geneviève. 2006. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.