

Matić rapport: COMECE roept EU parlement op met verantwoordelijkheid te stemmen

CEMECE, 17 juni 2021

The Secretariat of the Commission of the Bishops' Conferences of the European Union (CEMECE) released a position paper on the 'Matić Report' on Thursday 17 June 2021, ahead of its final submission to the upcoming EU Parliament Plenary session. The Catholic Church recognises the importance of protecting the health and rights of women and calls on all MEPs to take into account the sensitive and complexity of the issue at stake, which *"requires a lawful and ethical balancing of all rights involved"*.

In view of the final vote on the draft report on *"The situation of sexual and reproductive health and rights in the EU, in the framework of women's health"*, often referred to as the 'Matić Report', the Secretariat of COMECE releases a position paper highlighting the importance the Catholic Church gives to human health as *"an essential basis for a dignified life"*.

In the document, the Secretariat of COMECE welcomes *"the fundamental concern of the report to protect the health and rights of women"*, while expressing objections to several representations and arguments made in the draft resolution.

In violation of the subsidiarity principle, the draft resolution disregards the responsibility of the Member States to define their health policy and the organisation and delivery of health services and medical care. *"This is also and especially true in highly sensitive areas such as the regulations adopted by the Member States on the conditions for abortion"* - reads the statement.

The COMECE position paper notes with regret that *"the draft resolution is characterised by a one-sided perspective throughout, particularly on the issue of abortion, which does not take full account of the life situations of the persons concerned and of their corresponding human rights"*.

According to the COMECE Secretariat, the Matić Report also *"negates the fundamental right to conscientious objection, which is an emanation of freedom of conscience as foreseen by Article 10.1 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union"*.

The Catholic Church recognises the importance of protecting the health and rights of women and calls on all MEPs to take into account the sensitive and complexity of the issue at stake, *"which requires a lawful and ethical balancing of all rights involved"*.

In consideration of the above-mentioned elements and ahead of the June 2021 EP Plenary session, the COMECE Secretariat calls on all MEPs to duly consider the sensitivity and complexity of medical accompaniment, which requires a lawful and ethical balancing of all rights involved.



[Matić rapport](#)Download



[CEMECE position paper on Matić report](#)Download

Christelijke mensvisie en gendertheorie

Communio 2019, nr 2, blz 101-122

door kardinaal W.J. Eijk, aartsbisschop van Utrecht

Dit artikel is een bewerking van een lezing gehouden tijdens de ontmoeting van leden van de Doctrinaire Commissies van de Europese Bisschoppenconferentie op 14 januari 2015 te Esztergom. De tekst van deze lezing is in het Italiaans gepubliceerd op de website van de Congregatie voor de Geloofsleer onder de titel *L'antropologia cristiana e la teoria del genere*, en in het Kroatisch: "Krcanska antropologija i ronda teorija," in: *U jedinstvu slobodi i ljubavi: Zbornik u povodu 25. obljetnice biskupske sluzbe mons. dr. Zelimira Puljica, zadarskoga nadbiskupa i predsjednika Hrvatske biskupske konferencije*, Tomo Vuksic (ed.), Zadar 2015, pp. 241-258.

Het huidige onderscheid tussen de termen 'sex' en 'gender' is in het Engels vanaf het midden van de vorige eeuw in de mode gekomen. Deze termen worden niet altijd op dezelfde wijze gedefinieerd.

De meest gangbare formulering van dit onderscheid treft men aan in de *Oxford English Dictionary*. De term 'sex' (geslacht) betreft de beide hoofdcategorieën (mannelijk en vrouwelijk), waarin menselijke wezens en het grootste gedeelte van de andere levende wezens worden onderverdeeld op basis van de anatomische en fysiologische verschillen van de geslachtsorganen en de secundaire geslachtskenmerken. Met de term 'gender', vanaf de veertiende eeuw in het Engels gebruikt om het geslacht van een woord aan te duiden (mannelijk, vrouwelijk of onzijdig), bedoelt men "de staat van het man of vrouw zijn," waarbij het typisch is dat hiermee eerder wordt bedoeld op maatschappelijke en culturele dan op biologische verschillen [1: *Oxford English Dictionary online version*, August 1, 2014, s.v. "Sex," Noun 2.

(<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/sexen> s.v. "Gender," Noun 1.

http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/gender#gender_12].

Volgens de definitie van 'gender' zoals die wordt gebruikt door de Wereldgezondheidsorganisatie (WGO), verwijst deze term "naar gedragingen, activiteiten en in maatschappelijk verband geconstrueerde eigenschappen die een bepaalde maatschappij aan mannen en vrouwen toekent" [2: Vgl.

<http://www.who.int/gender/whatisgender/en/>]. Om de geslachtscategorieën te onderscheiden gebruikt de WGO in het Engels de termen "male" en "female" en in het geval van gender gebruikt zij de categorieën "masculine" en "feminine" Om de betekenis te verduidelijken van de term gender in de zin van de rol die door de maatschappij aan man en vrouw wordt opgelegd, noemt de WGO enkele voorbeelden, waaronder de volgende: in de Verenigde Staten (en in de meeste andere landen) verdienen voor hetzelfde werk vrouwen minder dan mannen; in Saudi-Arabië mochten - althans tot voor kort - mannen, maar geen vrouwen, auto rijden; in het grootste gedeelte van de wereld verrichten vrouwen meer huishoudelijke taken dan mannen.

Een volgend onderscheid is dat van de genderidentiteit en de gender-rol. De genderidentiteit (*gender identity*) houdt in dat iemand zich man of vrouw voelt. De genderrol (*gender role*) betreft de rol van man of vrouw die de maatschappij iemand oplegt.

Binnen het kader van genderstudies, waarbij gender wordt verstaan als de maatschappelijke rol van man en vrouw, is de gendertheorie ontstaan. Deze theorie houdt zich bezig met de vraag in welke mate de rol die door de maatschappij aan de vrouw wordt opgelegd, wortelt in het geslacht, dat wil zeggen in de biologische en natuurlijke eigenschappen van het lichaam. Degenen die deze theorie aanhangen, beschouwen de gender als een door de maatschappij voor man en vrouw geconstrueerde rol, die slechts op afstand en in zwakke mate

door het biologisch geslacht wordt bepaald. Omdat deze rol door de maatschappij is opgelegd en slechts in geringe mate is geworteld in het biologisch geslacht, maakt de gendertheorie die rol tevens los van het *wezen* zelf van de menselijke persoon. Deze zou daarom kunnen besluiten zich te identificeren met een andere rol naar eigen keuze of overeenkomstig de eigen seksuele geartheid.

In dit artikel zal ik de mensvisie (antropologie) bespreken waarop de huidige opvattingen over de relatie tussen biologisch geslacht en gender is gebaseerd. Het eerste gedeelte is gewijd aan een analyse van de implicaties van deze relatie volgens het radicale feminisme en de gevolgen hiervan op andere terreinen. In het tweede gedeelte zullen wij trachten de relatie tussen geslacht en gender uit te diepen vanuit het perspectief van de filosofische en theologische antropologie.

De gendertheorie

De gendertheorie vindt haar oorsprong in het radicaliseringsproces dat het feminisme vanaf de jaren zestig onderging [3: Chr. Hoff Sommers, *Who stole feminism. How women have betrayed women*, Simon & Schuster, New York 1994, vooral hoofdstuk 1, "Women under siege".]. Het klassieke, liberaal getinte feminisme ontstaat halverwege de negentiende eeuw, was erop gericht gelijkberechtiging voor de vrouw te bereiken op het gebied van de wetgeving: het ging daarbij om zaken als stemrecht, eigendom, werk, huwelijk en echtscheiding. De radicalisering van het feminisme ongeveer een halve eeuw geleden heeft ertoe geleid dat het feminisme zich niet meer alleen focuste op gelijke rechten voor de vrouw, maar ook op het *wezen* zelf van de vrouw. Men ging zich de vraag stellen wat de vrouw was: een *wezen* dat door haar biologisch geslacht en vooral door haar reproductieve functies bepaald is, of daarentegen een *wezen* dat bepaald is door een rol, haar opgelegd door de maatschappij. Deze rol werd beschouwd als vernederend, omdat hij inhield dat zij door de man overheerst werd, primair diende voor de voortplanting en een gevangene van het gezin was. Het primaire ideaal van het radicale feminisme in zijn verschillende vormen is de bevrijding van de vrouw uit deze rol.

Verskillende stromingen hebben hun invloed uitgeoefend op het ontstaan van het radicale feminisme. Op de eerste plaats het *atheïstisch existentialisme* via Simone de Beauvoir, die wordt beschouwd als de stichtster van het radicale feminisme en die in 1949 in haar boek *Le deuxième sexe* schreef: "Men wordt niet geboren als vrouw, maar men wordt het. Geen enkele biologische, psychologische of economische bestemming bepaalt het beeld dat de maatschappij van de vrouw heeft; het is de beschaving in haar geheel die dit tussenproduct tussen man en eunuch, gekwalificeerd als vrouw, heeft tot stand gebracht" [4: S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe II: L'expérience vécue*, Gallimard, Paris 1949, Deel I, Hoofdstuk I: "Enfance," p. 13.].

Door het ontkennen van een schepping door een God, die aan de wereld een ordening geeft welke door de mens gerespecteerd dient te worden, is het atheïstisch existentialisme ervan overtuigd dat wij niet geboren zijn als iets bepaalds, maar het resultaat zijn van onze keuzes. Simone de Beauvoir ziet echter beperkingen in de keuzevrijheid bij de vrouw, die vecht met haar lichaam. Het vrouwelijk lichaam is ambigu, omdat het een bron is van positieve en negatieve ervaringen. De negatieve zijn meestal een gevolg van de wijze waarop de maatschappij reageert op de fysieke verschijning van de vrouw. De houding van de vrouw ten opzichte van haar eigen lichaam verandert gedurende haar leven onder invloed van de blik die de maatschappij op haar richt. Wat typisch vrouwelijk is, zoals de ontwikkeling van de vrouwelijke geslachtsorganen, de menstruatie, de zwangerschap en de menopauze, heeft op zich geen betekenis. In een onderdrukkende en patriarchale omgeving beginnen die echter een last en een nadeel te worden. Preadolescente jongens en meisjes verschillen niet van elkaar. Wanneer een meisje fysiek rijp wordt, begint de maatschappij zich echter jegens haar vijandig op te stellen, hetgeen tot uitdrukking komt in de kritiek van de moeder op de houding en het lichaam van de dochter en in de belangstelling van de jongens voor haar lichaam. Het meisje begint zich vaak een object te voelen, een fysiek seksueel *wezen* onder de blik van de ander, dat op het punt staat "vles te worden", zoals De

Beauvoir het uitdrukt. De penetratie bij de eerste seksuele gemeenschap is een, niet zelden, traumatische ervaring voor de vrouw, omdat deze pijnlijk is en de man er een dominante houding bij inneemt. De ervaring van de zwangerschap is, hoewel positiever, nog steeds ambigu omdat ze een onrechtvaardig binnendringen in haar lichaam is, terwijl die overigens ook een positieve ervaring kan zijn. Bij het proces van het ouder worden verliest de vrouw haar aantrekkelijkheid in de ogen van de maatschappij, hetgeen op zich een nadeel is, maar als voordeel heeft dat zij, seksueel minder aantrekkelijk, ophoudt een object te zijn [5: Dit is de rode draad van het boek van De Beauvoir, geciteerd in de vorige noot.].

Voor De Beauvoir is de beoordeling van de vrouw nog altijd in vrij directe mate verbonden met haar lichaam. Onder de aanhangers van het radicale feminisme wordt dit verband minder sterk. Firestone merkt in 1970 op dat, "totdat een bepaald niveau van evolutie werd bereikt en de technologie haar huidige perfectie had verkregen, het waanzin was de fundamentele biologische condities ter discussie te stellen" [6: S. Firestone, *The dialectic of sex. The case for feminist revolution*, Bantam Books, New York 1970 (herziene ed; 1ste ed. in 1970), p. 1.].

Vóór de komst van de voorbehoedsmiddelen was de vrouw volgens Firestone overgeleverd aan de "voortdurende barmhartigheid van haar biologie - menstruatie, menopauze 'vrouwenziektes', voortdurende pijnlijke geboortes, voeden en zorg voor de kinderen, allemaal zaken die haar afhankelijk maakten van de mannen ... om fysiek te overleven" [7: *Ibid.*, p. 8.].

De beschikbaarheid van contraceptie op grote schaal heeft de vrouw van deze toestand bevrijd. Bovendien gelooft Firestone dat deze bevrijding in de toekomst zal worden versterkt door de ontwikkeling van nieuwe methodes van kunstmatige voortplanting [8: *Ibid.*, p. 206; Firestone signaleert ook dat het gebruik van kunstmatige voortplanting om de vrouw te bevrijden, hoewel dit in de huidige maatschappij (d.w.z. in 1970) misschien verdacht is, met goede bedoelingen plaats zal kunnen vinden in de "postrevolutionaire systemen".]. Zij legt echter niet uit hoe kunstmatige voortplanting de vrouw zou bevrijden van de last van de voortplanting; misschien denkt zij aan de groei van het embryo in een kunstbaarmoeder in het laboratorium, waardoor het lichaam van de vrouw niet meer door de zwangerschap wordt belast.

Behalve het atheïstisch existentialisme zijn er andere stromingen die hebben bijgedragen aan de radicalisering van het feminisme: de materialistische dialectiek van Marx en Engels, de theorie van Freud betreffende de *polymorfe perversiteit* en het structuralisme.

De radicale feministes aanvaardden gretig het idee van de *materialistische dialectiek* van Marx en Engels dat het behoren tot een bepaalde klasse niet voortkomt uit de natuur, maar uit de economische structuur van de maatschappij zoals die zich in de geschiedenis ontwikkelt. Engels schrijft dat binnen het kader van het ontstaan van het gezin dat wij kennen, de afschaffing van de biologische afstamming en het erfrecht van de kant van de moeder de historische nederlaag van het vrouwelijk geslacht is geweest: "De man heeft ook de controle in huis overgenomen, de vrouw werd gedegradeerd en geknecht en werd de slavin van zijn lust en puur een instrument voor de voortplanting" [9: Fr. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, J.H.W. Dietz, Stuttgart 18862, p. 32.] [10: Firestone, *The dialectic of sex...*, op. cit., p. 11.]. Genoemde afschaffing had tot gevolg dat de seksuele vrijheid van de vrouw wegens mogelijke twijfel dat het kind dat zij baarde daadwerkelijk van haar echtgenoot was, werd gezien als een bedreiging voor het erfgoed en daarom aan banden gelegd. Een ander gevolg was de onderdrukking van de seksualiteit van kinderen, omdat daarvan werd gevreesd dat die een bedreiging voor het innerlijk evenwicht van het gezin kon zijn.

Volgens de radicale feministes is de analyse van de materialistische dialectiek echter niet ver genoeg gegaan. Dit zou een van de factoren zijn waardoor het socialisme bij lange na zijn doel niet heeft bereikt. Firestone stelt dat het socialisme "niet diep genoeg heeft gegraven naar de psychoseksuele wortels van de klassen". De fout

van het socialisme zou zijn geweest dat het het gezin intact heeft gelaten. Een revolutie zal nooit iedere uitbuiting radicaal wegnemen, tenzij zij het fundament van de organisatie van de maatschappij met wortel en tak uitroeit, namelijk het biologische gezin, waarin de vrouw een onderworpen positie blijft houden met het oog op de voortplanting.

Aan het idee van de materialistische dialectiek dat de klassen niet voortkomen uit de natuur of een menselijk wezen in de zin van een substantie, voegen de radicale feministes de gedachte toe dat tevens de rol van de vrouw niet uit de natuur voortkomt. Daarvoor baseren zij zich op de *theorie van Freud betreffende de polymorfe perversiteit*. Deze theorie houdt in dat het jonge menselijk wezen noch heteroseksueel, noch homoseksueel is. Het menselijk wezen wordt meestal heteroseksueel door een positief Oedipuscomplex bij een jongen of een positief Electracomplex in het geval van een meisje, waardoor het kind zich identificeert met de ouder van hetzelfde geslacht. Het wordt echter homoseksueel door een negatief Oedipus- respectievelijk Electracomplex, waardoor het kind zich gaat identificeren met de ouder van het tegenovergestelde geslacht en zijn seksuele interesses richt op het eigen geslacht. Omdat Firestone meent dat het Oedipuscomplex vooral in een patriarchale samenleving voorkomt, vervangt zij in deze theorie de strijd om de penis door die om de macht. Op de leeftijd van ongeveer vijf jaar wordt de zoon door de vader met zijn macht zo geprikkeld dat hij de machteloze toestand van de vrouw en de kinderen achter zich laat en overstapt naar de wereld van de potentieel machtigen, die van de mannen. De dochter ontdekt op de leeftijd van vijf jaar ook de machtige wereld van de vader, maar deze houdt haar erbuiten, ofschoon zij er wel in wil binnentreden. Door zich vervolgens te onderwerpen identificeert zij zich met de moeder en wordt heteroseksueel of zij verzet zich en probeert zich toch te identificeren met de vader, waardoor zij lesbisch kan worden [11: *Ibid.*, Hoofdstuk 3: "Freudianism; the misguided feminism".]. De conclusie is dat de vrouw in een patriarchale maatschappij over het algemeen gedwongen is te accepteren dat zij behoort tot de machteloze klasse, onderworpen met het oog op de voortplanting.

Een derde stroming met aanzienlijke invloed op de radicalisering van het feminisme is het structuralisme van onder anderen Lévi-Strauss, Lacan en Foucault [12: J. Butler, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York/London 1990, pp. 35-57.]. Een opvatting van Lévi-Strauss, die sommige feministen zich eigen hebben gemaakt, houdt in "dat er een natuurlijke of biologische vrouw is die vervolgens wordt omgevormd tot een sociaal onderworpen 'vrouw', met als gevolg dat 'seks' staat tot natuur of 'rauw voedsel' zoals gender tot cultuur of 'gekookt voedsel'" [13: *Ibid.*, p.37.].

Doordat de cultuur aan de natuur, het biologisch geslacht, "vrijelijk" een betekenis oplegt, maakt zij daar een object van dat men zich zonder grenzen voor eigen gebruik kan toe-eigenen. Hierdoor garandeert de cultuur de ideale positie van degene die de betekenis geeft, de wijze waarop hij die geeft, en dat hij daarbij een heersende positie bekleedt. Vanuit dit structuralistische perspectief menen de aanhangers van het feminisme waar te nemen dat het mannelijke wordt geïdentificeerd met het actieve, het rationele, de bron van de cultuur die een betekenis geeft aan het lichaam en de natuur, welke worden beschouwd als het passieve vrouwelijke. Het biologisch geslacht is derhalve op zich niet normatief voor de maatschappelijke rol van de vrouw. Deze rol wordt door de maatschappij opgelegd, in het bijzonder door de man, via de cultuur en de wetgeving.

Judith Butler gaat nog een stap verder door te stellen dat het vrouw zijn en heteroseksualiteit worden opgelegd binnen het kader van een politiek plan. De tweedeling tussen de categorieën meisje en jongen, vrouw en man, zijn gebaseerd op een verkeerde metafysica van de substantie [14: *Ibid.*, pp. 23-25.]. Achter de gender, de rol die bestaat in het verrichten van een reeks cultureel en politiek opgelegde handelingen, zit niet een identiteit van vrouw of man zijn. Deze maatschappelijk-culturele rol omvat een heteroseksuele oriëntatie, de taak in het gezin als moeder en de reproductieve verplichting kinderen te baren. Dat alles zou niet voortkomen uit de natuurlijke kenmerken van het lichaam, maar zou een constructie zijn door de maatschappij en haar

instellingen, waaronder de staat, met zijn juridisch systeem, en de Kerk met haar leer. Gender is niet gebaseerd op de kenmerken van het lichaam die worden geïnterpreteerd als wezenlijke attributen van een duurzame substantie. Butler zegt, verwijzend naar de stelling van Nietzsche, dat “er geen wezen is achter het handelen, tot stand brengen en worden” [15: Fr. Nietzsche W., *A genealogy of morals*, K. Ansell-Pearson, Mac Millan, New York 1897, First Essay “Good and Evil”, “Good and Bad”, nr. 13, p. 47.]: “Er is geen genderidentiteit achter de verschillende wijzen waarop de genderrol tot uitdrukking komt. De genderidentiteit wordt performatief geconstitueerd door de diverse manieren waarop zij tot uitdrukking wordt gebracht, maar waarvan gezegd wordt dat die het resultaat ervan zijn” [16: J. Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 25.]. Per slot van rekening zou de aan de vrouw opgelegde gender derhalve geconstrueerd zijn op basis van macht, “gedeeltelijk geïnterpreteerd in termen van heteroseksuele en fallische culturele conventies” [17: *Ibid.*, p. 30.].

Onder de radicale feministes valt een strijdbare houding op. Firestone roept op tot de “laatste revolutie.” die de volgende stappen omvat [18: S. Firestone, *The dialectic of sex...*, op. cit., pp. 205-209.]:

1. “De bevrijding van de vrouw uit de tirannie van haar reproductieve biologie met ieder beschikbaar middel en het spreiden van de taak om kinderen te baren en kinderen op te voeden voor de maatschappij in haar geheel, mannen en vrouwen” [19: *Ibid.*, p. 206.]. De bevrijding van haar reproductieve biologie komt tot stand door middel van het gebruik van voorbehoedsmiddelen en in een verdere toekomst door middel van kunstmatige voortplanting. Genoemde bevrijding vereist vooral een aanval op “de maatschappelijke eenheid, georganiseerd rondom de biologische voortplanting, en de onderwerping van de vrouw aan haar biologische bestemming, het gezin” [20: *Ibid.*, pp. 206-207.].
2. Deze bevrijding zal ook door de eis van een volledige autonomie, inclusief economische onafhankelijkheid, hetzij van de vrouw, hetzij van het kind, worden verwezenlijkt.
3. De totale integratie van de vrouw en het kind in alle aspecten van de maatschappij in brede zin: dit vereist de vernietiging van alle instellingen die de geslachten scheiden of die kinderen uitsluiten van de volwassenenmaatschappij, bijvoorbeeld de basisschool.
4. Een laatste doel dat moet worden verwezenlijkt bij de laatste revolutie, is “de vrijheid van alle vrouwen en alle kinderen om te doen wat zij op seksueel gebied willen” [21: *Ibid.*, p. 209.]. Na de laatste revolutie zou een nieuwe maatschappij verrijzen waarin “de mensheid uiteindelijk zou kunnen terugkeren naar haar natuurlijke polymorfe seksualiteit – alle vormen van seksualiteit zouden geoorloofd en toegestaan zijn” [22: *Ibid.*].

Men moet toegeven dat dit laatste doel van de ultieme door het feminisme beoogde revolutie met succes is gerealiseerd. De genderdiscussie beperkt zich heden niet alleen meer tot de rol die de vrouw door de maatschappij wordt opgelegd, maar strekt zich uit tot alle mensen, van welk geslacht of welke geaardheid ook. In de huidige westerse samenleving is het in brede kring geaccepteerd dat men een eigen genderidentiteit (gender identity) kiest overeenkomstig persoonlijke verlangens of eigen seksuele geaardheid, onafhankelijk van het biologisch geslacht waarmee men geboren is. Bovendien worden mensen, vooral jongeren door middel van speciaal daarop gerichte onderwijsprogramma’s, aangespoord een keuze te maken voor een eigen genderidentiteit. Deze onderwijsprogramma’s worden op nationaal en internationaal niveau politiek ondersteund en ook opgedrongen. Men kan kiezen om te leven als heteroseksuele man of vrouw, als homoseksuele man of lesbische vrouw, als biseksueel, trans-seksueel, transgender of ook besluiten om als indifferent door het leven te gaan.

Het is duidelijk dat de discussie over de samenhang tussen het biologisch geslacht en de genderidentiteit, zoals die door het radicale feminisme is geïnitieerd, leidt tot ideeën en opvattingen die ernstig in strijd zijn met de leer van de Kerk op verschillende gebieden.

1. Op de eerste plaats heeft de gendertheorie zijn weerslag op de manier waarop men kijkt naar het gezin, het huwelijk en de seksualiteit. Velen strijden op nationaal en internationaal niveau voor de verwezenlijking van de “*gender equity*” (gendergelijkheid). Gedurende de United Fourth World Conference on Women in Pekin in 1995 eisten de vertegenwoordigers van de International Gay and Lesbian Human Rights Commission de erkenning van de seksuele autonomie van de vrouw, vrij van welke discriminatie of onderdrukking ook, vooral voor de vrouwen die bij de keuze van hun genderidentiteit afwijken van seksuele codes en codes voor de genderrol [23: A. Wilson, “Lesbian visibility and sexual right at Beijing,” in: *Signs* 22(1996), Autumn, pp. 214-218; Statement van P.B Ditsie voor de United Nations Fourth World Conference on Women in Peking op 13 september 1995, zie: <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/wcw/conf/ngo/13123944.txt>]. De Conferentie heeft in haar eindrapport de term “gender” geadopteerd onder een actiepunten, namelijk “om met de volledige medewerking van de vrouwen effectieve, doeltreffende en ... met wederzijdse gevoelens rekening houdende genderprogramma’s te ontwerpen, te implementeren en te evalueren” [24: Annex I, “Beijing Declaration,” nr. 19; vgl. nrs. 24, 38; “Mission Statement”, nr. 3, zie: <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/a-20.en>].

De Wereldgezondheidsorganisatie heeft een programma gelanceerd om te promoten en te faciliteren “dat op institutioneel niveau gender, gelijkheid en mensenrechten tot de heersende tendens worden gemaakt (institutional mainstreaming of gender, equity and human rights)”, dat wil zeggen om een beleid op institutioneel niveau te bevorderen, gericht op het respecteren van de gender, de gelijkheid en de rechten van de mens [25: World Health Organization, “Gender, equity and human rights at the core of the health response (1 mei 2012)”, zie: <http://www.who.int/gender/about/ger/end/>].

Het is duidelijk dat men discriminatie van mensen wegens hun geslacht of geaardheid en het gebruiken van geweld tegen hen vanwege hun seksuele geaardheid moet verwerpen. Het biologisch geslachtsverschil rechtvaardigt niet dat een vrouw voor hetzelfde werk minder verdient, of zoals tot de jaren ‘50 gebruik was, als gehuwde vrouw geen eigen bankrekening kon openen of als zij huwde haar baan diende op te zeggen. Het probleem waarom het draait is echter dat de gendertheorie de genderrol volledig losmaakt wordt van het biologische geslacht, waardoor man of vrouw zijn, het huwelijk tussen man en vrouw, vaderschap en moederschap hun wezenlijke betekenis verliezen en het gezin te gronde wordt gericht.

1. Er is ook een weerslag op het fundamentele recht op leven. Binnen het kader van de gendergelijkheid wordt tot de seksuele en reproductieve rechten ook het recht van de vrouw op een veilige abortus provocatus gerekend, dat de nationale wetten zouden moeten waarborgen [26: Hierover heeft er een botsing plaatsgehad gedurende de International Conference on Population and Development in Caïro in 1994 tussen de delegatie van de Heilige Stoel, die voorstelde onder de principes van het actieprogramma het recht op leven op te nemen, en enkele NGO’s van vrouwen die hiertegen waren, omdat zij vreesden dat de erkenning van het recht op leven van de foetus de legalisering van abortus provocatus zou kunnen bemoeilijken. Het conflict heeft men proberen op te lossen door als eerste regel voor het actieprogramma artikel 1 van de Universele Verklaring van de

Rechten van de Mens te nemen, waar gesproken wordt over de rechten vanaf de geboorte, inclusief dat op leven. Zie: R. Copelon, Chr. Zampas, E. Brusie, J. de Vore, "Human rights begin at birth: International law and the claim of fetal rights", in: *Reproductive Health Matters* 13(2005), pp. 120-129; vgl. G. Sen, P. Östlin, *Unequal, Unfair, Ineffective and Inefficient Gender Inequity in Health: Why it exists and how we can change it. Final Report to the WHO Commission on Social Determinants of Health*, 2007, p. 17, zie: http://www.who.int/social_determinants/resources/csdh_media/wgekn_final_report_07.pdf]. De vrouw, onder andere door de zogenaamde religieuze fundamentalisten gedwongen om moeder te zijn, zou worden verhinderd te kiezen voor een abortus provocatus in het geval dat zij tegen haar wil zwanger raakt. Het toekennen van het recht van de foetus op leven zou in strijd zijn met de reproductieve rechten en de reproductieve gezondheid van de vrouw: het wettelijk verbod op abortus provocatus op grond van een prenataal recht op leven zou immers de zwangere vrouw tegen haar wil dwingen tot een illegale abortus met alle gevolgen van dien voor haar gezondheid en haar leven.

2. De gendertheorie heeft ook een ernstige weerslag op fundamentele elementen van het christelijk geloof, doordat zij het biologische onderscheid tussen man en vrouw indifferent acht. Als dit onderscheid inderdaad indifferent was, dan zou de analogie tussen de relatie tussen Christus en de Kerk en die tussen bruidegom en bruid (Ef. 5, 21-33) haar betekenis verliezen. Dat zou vervolgens zijn repercussie hebben op de leer van de Kerk betreffende het gewijde ambt, dat op basis van deze analogie voorbehouden is aan de man. En fundamenteeler nog is de weerslag op de verkondiging van de basis van het christelijk geloof, namelijk dat er één God is in drie Personen, Vader, Zoon en heilige Geest, omdat de termen Vader, Zoon en "Heilige Geest, die Heer is en het leven geeft", hun betekenis verliezen. Feitelijk zou een totale loskoppeling van de gender van het biologisch geslacht de verkondiging van het christelijk geloof onmogelijk maken.

Daar de gendertheorie om vele aspecten een ernstige bedreiging is voor de verkondiging van de leer van de Kerk en het begrip ervan, is het duidelijk dat de christelijke filosofie en theologie er speciale aandacht aan moeten besteden. Dit zullen wij in het volgende gedeelte doen vanuit het perspectief van de rooms-katholieke filosofische en theologische mensvisie.

De relatie tussen geslacht en gender in het perspectief van de christelijke mensvisie

De gendertheorie vindt in de natuurwetenschappen geen steun. Volgens biologen en genetici, die in het algemeen niet uitgaan van een radicale scheiding tussen 'nature' (natuur) en 'nurture' (opvoeding), is er een voor de hand liggende relatie tussen gender en geslacht. Zij zien de gender van de vrouw (en van de man) als een fenotype. Het fenotype betreft het geheel van alle waarneembare eigenschappen van een levend organisme, dat voortkomt uit zijn genotype, de genetische constitutie, onder invloed van talrijke factoren die worden bepaald door omgeving, familie, maatschappij, cultuur en opvoeding, die epigenetische factoren zijn.

Het is evident dat de radicale loskoppeling van de gender van het biologisch geslacht gebaseerd is op een dualistische mensvisie, dat wil zeggen een mensvisie die, om met Engelse termen te spreken, een scheiding impliceert tussen de 'mind' (de geest) enerzijds en de 'body' (het lichaam) anderzijds, waarbij het lichaam wordt

gereduceerd tot een extrinsieke dimensie van de menselijke persoon. Deze reductie van de fysieke dimensie van de persoon impliceert een reductie van het geslacht tot een louter biologisch gegeven, tot iets wat extrinsiek is en dus niet wezenlijk voor de menselijke persoon. De gender als rol van de vrouw (of van de man), opgelegd door de maatschappij, vloeit dan helemaal niet meer voort uit het biologisch geslacht, maar is geheel aangeleerd; de genderidentiteit als gekozen rol zou vooral de *'mind'* betreffen, maar niet het lichaam.

Een dualistische mensvisie van Cartesiaanse origine vindt men in het onderscheid tussen transcendentie en immanentie in de geschriften van De Beauvoir. Volgens deze schrijfster is het de mannen opgelegd dat men om menselijk te zijn de geest over het lichaam moet laten prevaleren. De mannen hebben zo de weg genomen naar de Transcendentie. En in hun verwoede pogen de Immanentie, dat wil zeggen het lichaam met zijn hartstochten die zij in zichzelf menen waar te nemen, de baas te worden, hebben zij die op de vrouwen geprojecteerd. De mannen onderdrukken de vrouw, haar daarbij karakteriserend als 'de Ander', een object, en zichzelf als het 'Zelf', het subject, dus het wezenlijke en het transcendente. De vrouw wordt verbannen naar de immanentie. De man schept en handelt, terwijl de vrouw passief is en op hem wacht. De culturele wereld van de geest wordt geassocieerd met mannelijkheid en die van het lichaam met vrouwelijkheid. Dat is kort samengevat de analyse van de visie van De Beauvoir op de wijze waarop de mannen ertoe gekomen zijn de vrouw te onderdrukken. "La situation de la femme se présente dans cette perspective singulière: étant, comme tout individu humain, une liberté autonome, elle se découvre et se choisit selon un mode où les hommes lui imposent d'assumer le rôle de l'autre; en d'autres termes, ils prétendent la figer dans une fonction d'objet et la vouer à l'immanence paree que sa transcendance devrait être perpétuellement recue d'une autre conscience essentielle et souveraine" [27: S. de Beauvoir, *La deuxième sexe*, op. cit., I: "Les faits et les mythes", Introduction, p. 31 (vgl. J. Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 12). Ik heb hier De Beauvoir in de oorspronkelijke taal, het Frans, geciteerd om haar pregnante formulering duidelijk te laten uitkomen.]

De dualistische relatie tussen geest en lichaam is binnen het structuralisme gelegen in de scheiding tussen cultuur en natuur, zoals hierboven is beschreven [28: *Ibid.*, p. 129.]. Elizabeth Spelman wijst op de dualistische mensvisies in de gendertheorie in de geschriften van diverse radicale feministes [29: E.V. Spelman, "Woman as body: Ancient and contemporary views", in: *Feminist Studies* 8(1982), nr. 1, pp. 109-131.].

Dat de gendertheorie in ruime zin, dus niet beperkt tot de wereld van het feminisme, maar ook uitgebreid tot de wereld van de homoseksualiteit en de transeksualiteit, zo wijd verspreid en in de publieke opinie algemeen geaccepteerd is, verbaast niet, wanneer wij ons realiseren dat de op dit moment in de westerse wereld heersende cultuur door twee elementen wordt gekenmerkt: een diepgaande dualistische visie op het menselijk wezen en de cultuur van het expressief individualisme en de authenticiteit.

In de westerse, vooral de Angelsaksische, samenleving zijn velen ertoe geneigd de menselijke persoon te identificeren met de 'geest' in de zin van het Engelse woord *'mind'*. Deze wordt gezien als het resultaat van een geheel van ingewikkelde biochemische en fysiologische processen in de hersenschors en de hogere hersenkernen [30: Deze mensvisie staat bekend als de Identity Theory of Mind, zie: D.M. Armstrong, *A Materialist theory of the mind*, Routledge & Kegan Paul/Humanities Press, London/New York 1968 (19932); S.K. Lewis, "An argument for the identity theory", in: *The Journal of Philosophy* 63(1966), pp. 17-25.]. Deze mensvisie, hoewel materialistisch, is in feite een neo-Cartesiaanse visie op de mens door de radicale scheiding tussen enerzijds de geest, beschouwd als de echte persoon, en anderzijds het lichaam, beschouwd als iets dat aan de menselijke persoon extrinsiek is. Doordat het lichaam geen deel heeft aan de intrinsieke waarde van de menselijke persoon, heeft het een louter instrumentele waarde. De menselijke persoon heeft daarom een vergaand recht om te beschikken over het lichaam en autonoom de betekenis en het doel te bepalen die hij aan de seksuele functies ervan wil toekennen. Door een totale loskoppeling van de gender als gekozen rol van het biologisch geslacht mogelijk te maken, impliceert deze visie een grote keuzevrijheid om zich voort te planten of

niet, en op de wijze waarop dat gebeurt. En ook de keuzevrijheid om als heteroseksueel, homoseksueel of transseksueel door het leven te gaan. De enige beperking is dat men de vrijheid van anderen, met name de seksuele partner(s) respecteert en deze(n) geen schade berokkent.

De mogelijkheid om de eigen genderidentiteit te kiezen wordt nog versterkt door de seculiere cultuur van het expressieve individualisme en van de authenticiteit [31: Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge/ London 2002, pp. 79-107.], die sinds de jaren '60 van de vorige eeuw de massacultuur in de westerse wereld is geworden. Een van de belangrijkste factoren is de groei van de welvaart, die het individu minder afhankelijk maakt van medemensen. Volgens deze cultuur heeft het individu niet alleen het recht, maar zelfs de plicht zich in zijn voorkomen, religieuze en filosofische overtuigingen en morele waarden te onderscheiden van anderen. Binnen dit kader plaatst het individu zichzelf op het toneel en beschouwt de anderen als toeschouwers. Het individu heeft geen behoefte aan een wezen dat hem overstijgt, de maatschappij of God. Dit is een van de factoren waardoor de cultuur van het expressieve individualisme ten diepste is gesecculariseerd. Zij legt het accent vooral op de autonomie van het individu, op zijn originaliteit en zelfschepping en wordt gekenmerkt door een sterke gerichtheid op emoties: het criterium is niet wat men denkt over een bepaald verschijnsel of een idee, maar hoe het individu zich voelt en zich ziet. De 'cocktail' van de cultuur van het expressief individualisme en de heersende dualistische mensvisie begunstigt de radicale loskoppeling van de genderrol van de fysieke seksualiteit, waardoor de gendertheorie een ruime aanhang kent in de huidige westerse maatschappij.

De katholieke mensvisie is tegengesteld aan hetzij een overdreven individualisme, hetzij een dualistische mensvisie. Hoewel er in het menselijk wezen een zekere dualiteit is tussen ziel en lichaam, is de mens een substantiële eenheid van beide. De enige filosofische stroming die een verklaring geeft voor de mens als eenheid - ondanks de dualiteit van ziel en lichaam - en die ook te verenigen is met de ideeën van de huidige natuurwetenschappen, is de thomistische: zij baseert zich op het Aristotelisch hylomorfisme, dat alle stoffelijke wezens beschouwt als bestaande uit een materia prima en een stoffelijke vorm. De specifieke vorm van een levend wezen moet in de mens een geestelijk levensprincipe zijn dat de materie formeert tot een menselijk lichaam. Hetzelfde levensprincipe is de basis voor hetzij de rationele processen, hetzij voor het vrije handelen, hetzij voor de sensitieve en vegetatieve processen in het lichaam [32: Thomas van Aquino, *Quaestio disputata De Anima*, a. 10-11; idem, *Summa Theologiae*, I, 76, 1, 3, 4, en 8; Aristoteles, *De Anima*, II, 1, 412 a 1- b 6.]. Het aannemen van verschillende levensprincipes voor de verschillende geestelijke en stoffelijke processen van het menselijk wezen zou leiden tot een dualistische mensvisie [33: Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, I, 76, 3; vgl. *Summa Contra Gentiles* II, 58.]. Het menselijk lichaam dat door een geestelijk principe is gevormd, is evident een intrinsieke dimensie van de menselijke persoon [34: W.J. Eijk, L.M. Hendriks, J.A. Raymakers, J.I. Flemming (red.), *Manual of Catholic Medical Ethics, Responsible Healthcare from a Catholic Perspective*, Connor Court Publishing, Ballarat 2014, pp. 61-77.].

Ook het leergezag van de Kerk [35: Concilie van Vienne (1311-1312), DH, nr. 902; Concilie van Lateranen V (1512-1517), DH, nr. 1440; Johannes Paulus II, Encycliek *Veritatis splendor* (6 augustus 1993), I, in : AAS 85(1993), pp. 1133-1228, nr. 48.] verwijst naar de beroemde verklaring van Aristoteles en de heilige Thomas van Aquino die inhoudt dat de ziel de substantiële vorm van de menselijke persoon is die de materie formeert tot het levend lichaam van het menselijk wezen. De menselijke persoon wordt dus niet gereduceerd tot de ziel, maar bestaat zowel uit de ziel als uit de materie. Het lichaam is een intrinsieke dimensie van de menselijke persoon en heeft daarom deel in zijn intrinsieke waarde. Het heeft derhalve geen louter instrumentele waarde, die door de menselijke persoon zelf kan worden bepaald, maar vormt een waarde op zich. De heilige Johannes Paulus II schrijft in zijn encycliek *Veritatis splendor*: "Ten opzichte van een dergelijke interpretatie dient men zorgvuldig de juiste relatie te overwegen die er bestaat tussen de vrijheid en de menselijke natuur, en in het

bijzonder de plaats die het menselijk lichaam in de kwesties betreffende de natuurwet inneemt. Een vrijheid die pretendeert absoluut te zijn, behandelt het menselijk lichaam uiteindelijk als een ruw gegeven, ontdaan van betekenis en morele waarden zolang de vrijheid het niet in haar project opgenomen heeft. Dientengevolge blijken de menselijke natuur en het lichaam vooronderstellingen of preliminaria te zijn, die materieel noodzakelijk zijn voor de keuze van de vrijheid, maar buiten de persoon, het subject en de menselijke daad liggen. Hun dynamisme zou geen aanknopingspunten kunnen bieden voor de morele keuze vanaf het ogenblik dat de finaliteit van deze neigingen alleen maar een vorm van het 'fysiek', door sommigen 'premoreel' genoemd, goede zou zijn ... Deze theorie inzake de moraal komt niet overeen met de waarheid omtrent de mens en zijn vrijheid. Zij is in tegenspraak met *de leer van de Kerk betreffende de eenheid van het menselijke wezen*, waarvan de rationele ziel *per se et essentialiter* de vorm van het lichaam is. De geestelijke en onsterfelijke ziel is het eenheidsbeginsel van het menselijke wezen en datgene waardoor het als persoon als geheel – "*lichamelijk en geestelijk één wezen*" [36: Tweede Vaticaans Concilie, pastorale constitutie *Gaudium et spes* (7 december 1965), nr. 14, in: AAS 58(1966), p. 1035.] – bestaat (nr. 48) [37: Johannes Paulus II, Litterae Encyclicae *Veritatis splendor* (6 augustus 1993), in: AAS 85 (1993), pp. 1133-1228, citaat op pp. 1171-1172; de vertaling is geciteerd uit: Johannes Paulus II, "Encycliek *Veritatis splendor*. Aan alle bisschoppen van de katholieke Kerk over enkele fundamentele kwesties van de kerkelijke moraal", Kerkelijke Documentatie 21(1993), nr. 9-10, pp. 291-464, speciaal 419-420.].

De menselijke persoon is derhalve "de persoon zelf... in de eenheid van ziel en lichaam, in de eenheid van zijn neigingen van zowel geestelijke als biologische orde en van al de andere specifieke eigenschappen, die noodzakelijk zijn voor het bereiken van zijn doel" (Ibid., nr. 50) [38: Johannes Paulus II, Litterae Encyclicae *Veritatis splendor* op. cit., p. 1173; Johannes Paulus II, "Encycliek *Veritatis splendor*...", op. cit., p. 420.].

De doelgerichtheid van de neiging om zich voort te planten en kinderen op te voeden is niet alleen een fysiek goed waaraan de menselijke persoon naar het hem belieft een betekenis kan geven. Ook al hangt het vermogen tot voortplanting in directe zin samen met de biologische voortplantingsorganen, het is intrinsiek verankerd in de menselijke persoon, doordat het lichaam een intrinsieke dimensie van de persoon is en samen met zijn substantiële vorm, de ziel, de menselijke persoon constitueert.

Het onderscheid tussen man en vrouw zijn is geen soortelijk of formeel, maar een accidenteel en materieel verschil, want anders zouden man en vrouw twee essentieel verschillende wezens zijn. Vanuit het perspectief van de thomistische mensvisie is dit accidentele materiële verschil te danken aan de verschillen in de dispositie van de materie om door de substantiële vorm, de ziel, te worden gevormd. Dit verschil is niet een eenvoudig onderscheid dat de mannelijkheid aan de ene kant plaatst en de vrouwelijkheid aan de andere, maar houdt feitelijk een wederzijdse complementariteit in. Hoewel de neiging om zich voort te planten en kinderen op te voeden verankerd is in het wezen van zowel de man als de vrouw, is geen van beiden in staat deze doelen alleen te verwerkelijken, maar kunnen zij dat alleen samen: de vrouw geeft het vaderschap aan de man en de man het moederschap aan de vrouw.

Het bovenstaande houdt twee gevolgen in:

1. In tegenstelling tot wat de heilige Thomas van Aquino [39: Uitgaande van de verkeerde waarnemingen van Aristoteles met betrekking tot de embryonale ontwikkeling van de mens, beschrijft de heilige Thomas van Aquino de vrouw als "iets wat gebrekkig is en accidenteel is ontstaan" ("aliquid deficiens et occasionatum"). De actieve kracht in het zaad van de man wil iets volmaakts voortbrengen dat op hem lijkt, dat wil zeggen een mannelijk wezen. Een vrouw wordt geboren, omdat de actieve kracht van het zaad zwak is, er een gebrek is in de dispositie van de

materie of een verandering onder invloed van een extrinsieke factor (wat de universele natuur van de vrouw betreft, omdat zij als zodanig bedoeld is in Gods scheppingsplan, ontstaat zij niet accidenteel); zie *Summa Theologiae* I, 92, 1, ad 1. Hoewel de ideeën van Thomas betreffende de vrouw op een dwaling berusten, omdat zijn filosofische en theologische reflectie over het verschil tussen man en vrouw gebaseerd was op de verkeerde waarnemingen van Aristoteles met betrekking tot de embryonale ontwikkeling, behouden zijn filosofische principes op zich hun waarde. De vraag blijft echter hoe het verschil tussen man en vrouw uit te leggen, dat verankerd is in hun wezen, wanneer wij ons rekenschap geven van de huidige kennis van de embryonale ontwikkeling van de mens. Als Thomas over deze kennis beschikte, zou hij hebben geantwoord dat dit verschil te danken is aan de dispositie van de materie om gevormd te worden door de substantiële vorm, de ziel. Er zijn ook andere antwoorden. Cavalcoli neemt, hierin Maritain volgend (J. Maritain, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, p. 194), aan dat er een zeker verschil is tussen de ziel van de man en die van de vrouw, zoals een verschil tussen twee subspecies: het kan geen twee species betreffen; anders zou de eenheid van het mens zijn worden verbroken. De ziel van het menselijk wezen is niet een eenvoudige substantiële vorm, maar ook in zich zelf bestaand (subsistent), omdat zij na de dood te zijn gescheiden van het lichaam blijft voortbestaan. De menselijke ziel heeft daarom een zekere middenpositie tussen de substantiële vormen die na van de materie te zijn gescheiden verdwijnen (bijvoorbeeld bij het sterven van een dier), en de loutere geesten, de engelen, die alleen maar substantiële vorm zijn en daarom, ieder voor zich, een eigen soort vormen. Zou deze middenpositie van de menselijke ziel ook niet de mogelijkheid toelaten van een middenpositie tussen het door de materie bepaalde verschil dat eigen is aan het zijn van de ziel en het soortelijk verschil, eigen aan de wereld van de pure geesten? Zou het verschil tussen de ziel van de man en die van de vrouw dus niet materieel of soortelijk, maar semi-soortelijk of met de woorden van Maritain “sub-soortelijk” kunnen zijn? Als dat zo zou zijn, dan zou er ook een verscheidenheid en wederzijdse geestelijke complementariteit zijn tussen de mannelijke en vrouwelijke persoonlijkheid. Zie G. Cavalcoli, “Sulla differenza tra l’anima dell’uomo e quella della donna,” in: *L’anima nell’antropologia di S. Tommaso d’Aquino*, A. Lobato (ed.), Massimo, Milano 1987, pp. 227-234. Mij lijkt echter de verklaring van Cavalcoli niet compatibel met de thomistische mensvisie, die de verschillen tussen mensen herleidt tot verschillen op materieel vlak en niet tot die van de ziel. Het thomisme beschouwt de materie als het principe van de individuatie. De ziel is bij alle mensen gelijk. De verschillen tussen hen wat betreft aanleg, intelligentie, andere gaven, uiterlijk, lichaamsbouw etc. vloeien voort uit verschillen in de dispositie van de materie om door de substantiële vorm te kunnen worden geformeerd tot een menselijk lichaam. Dit geldt eveneens voor het geslachtsverschil, met dan wel dit onderscheid dat het geslacht wortelt in het wezen van de mens.] dacht, toen hij de vrouw als een onvolmaakte, accidenteel ontstane man kwalificeerde, moet het accidentele verschil tussen man en vrouw niet worden gezocht in een verschillende graad van volmaaktheid. Het verschil tussen man en vrouw omvat twee verschillende en wederzijds complementaire vormen van participatie in dezelfde volmaaktheid van de menselijke natuur. Het begrip complementariteit impliceert geen verschil in volmaaktheid, rang of status en staat daarom niet in tegenspraak met het feit dat man en vrouw gelijke rechten hebben.

2. De wederzijdse complementariteit beperkt zich niet alleen tot het gebied van de voortplanting. De bio-psychische verschillen tussen man en vrouw houden ook diverse vormen van wederzijdse gave in van de echtgenoten aan elkaar, maar ook van man en vrouw aan derden en, in ruimere zin, aan de maatschappij op andere terreinen dan die van de voortplanting. Ook de bio-psychische verschillen, die evenzeer te danken zijn aan de verschillen in dispositie van de materie om door de ziel te worden gevormd, houden een wederzijdse complementariteit van man en vrouw in. De man concentreert zich vooral op de wereld van het rationele, heeft een veeleer abstracte innerlijke wereld, uit minder gemakkelijk zijn gevoelens en geeft de voorkeur aan avontuur en experiment, terwijl de vrouw zich vooral concentreert op concrete dingen, een sterkere intuïtie heeft, beter in staat is gevoelens te uiten en zorgzamer is. Dit houdt niet in dat de vrouw of de man uitgesloten zijn van bepaalde onderdelen van het maatschappelijke leven of van bepaalde beroepen of dat beiden geen gelijke rechten hebben. Beiden vullen elkaar aan door hun talenten, die in beide geslachten een ander accent hebben. Ook niet-gehuwde personen of gehuwde personen zonder kinderen hebben iets te bieden op andere terreinen dan dat van de voortplanting.

Wat de specifieke bijdrage van de vrouw betreft, merkt Johannes Paulus II op dat door de vele ernstige problemen waarmee maatschappij en politiek worstelen, “een grotere maatschappelijke aanwezigheid van de vrouw kostbaar zal blijken, omdat deze eraan zal bijdragen de tegenstrijdigheden van een maatschappij tot ontlading te brengen die louter op criteria van doelmatigheid en productiviteit is ingericht, en ertoe zal dwingen de stelsels te herzien geheel ten voordele van het proces van humanisering die de ‘beschaving van de liefde’ kenschetst” [40: Johannes Paulus II, *Mulieribus ex omnibus nationibus missus (Brief van Johannes Paulus II aan de vrouwen)* (29 juni 1995), nr. 4, in: AAS 87(1995), pp. 803-812, citaat op p. 806.].

Belangrijker dan de vooruitgang beoordeeld op basis van wetenschappelijke criteria, “blijkt de *sociaal-ethische dimensie* te zijn die menselijke relaties en waarden van de geest investeert: het is juist ten aanzien van deze dimensie, die zich meestal ontvouwt zonder opzien te baren, te beginnen met de dagelijkse relaties tussen personen, vooral binnen het gezin, dat de samenleving in hoge mate aan het ‘genie’ van de vrouw dank verschuldigd is” [41: *Ibid.*, nr. 9, in: AAS 87(1995), p. 809 (onderstreping is van mijn hand).].

In het bijzonder op het gebied van de opvoeding “verwezenlijken” vrouwen “een vorm van affectief, cultureel en geestelijk moederschap van werkelijk onschatbare waarde door de invloed die deze hebben op de ontwikkeling van de persoon en de toekomst van de maatschappij” [42: *Ibid.*].

Binnen dit kader roept Johannes Paulus II ook de bijdrage van vrouwelijke religieuzen in herinnering. Bovendien benadrukt hij – en dat is typisch voor hem — de heel bijzondere rol van Maria, de Moeder van Jezus, in het kader van de theologische visie op de vrouw: “De Kerk ziet het ‘vrouwelijke genie’ het meest tot uitdrukking komen in Maria”, die door zich in dienst van God te stellen, “zich ook in dienst van de mensen heeft gesteld: *een dienst van liefde*” [43: *Ibid.*, nr. 10, AAS 87(1995), p. 810.].

Wat zijn de consequenties van het bovenstaande voor de gender, de rol als man, vrouw, vader, moeder en seksuele geaardheid? Het is duidelijk dat er veel maatschappelijk-culturele, historische, economische en politieke factoren zijn die de genderrol vorm geven: onder andere de leeftijd waarop men huwt, de financiële mogelijkheden om een gezin te stichten en het gezin deel te laten uitmaken van het maatschappelijk leven. Andere factoren zijn de verschillende arbeidsomstandigheden: die van de vader als hoofd en kostwinner van het gezin; die waarin beide ouders kostwinners van het gezin zijn of, zoals in het verleden, beiden heel de dag samen op een boerderij met elkaar samenwerken, of de een gescheiden van de ander een eigen beroepsleven

heeft, zoals vooral sinds de tweede helft van de vorige eeuw gangbaar is geworden. Al deze factoren bepalen de culturele betekenis van huwelijk, vaderschap en moederschap. Men kan echter empirisch waarnemen dat er in deze verschillende situaties naast veel veranderingen ook constante elementen en kenmerken zijn in de wederzijdse complementariteit tussen man en vrouw, in het huwelijk, in het vaderschap en in het moederschap en in de waarde die wordt toegekend aan de bio-fysieke verschillen tussen man en vrouw. Deze constante elementen vloeien voort uit het biologisch geslacht en daardoor uit het wezen van de menselijke persoon, aangezien het lichaam er een intrinsieke dimensie van is. Een mensvisie, zoals de katholieke, die de intrinsieke waarde van het lichaam bevestigt, staat niet toe dat de genderrol en het biologisch geslacht radicaal van elkaar worden losgekoppeld.

Pogingen van de kant van radicale feministes om de vrijheid van de vrouw te waarborgen om een eigen genderidentiteit te kiezen onafhankelijk van het biologisch geslacht houden bovendien een tegenspraak in. Men wil dit bereiken door de vrouw door middel van anticonceptie te bevrijden van haar specifieke rol bij de voortplanting, die, in tegenstelling tot de rol van de man daarbij, een hindernis voor haar vrijheid zou zijn, en haar zodoende waardigheid toe te kennen. In zekere zin tracht men zo de vrouw dezelfde positie als de man te geven, ofwel men richt zich op een masculinisering van de vrouw. Dit houdt uiteindelijk minachting in van de specifieke rol van de vrouw, die verankerd is in haar wezen, en daarom een miskennis van haar specifieke waardigheid.

Johannes Paulus II heeft aanzienlijk bijgedragen aan een benadering van het thema van het menselijk geslacht en de gender vanuit het standpunt van de theologische mensvisie in de catecheses over de theologie van het lichaam gedurende de algemene audiënties aan het begin van zijn pontificaat [44: John Paul II, *Man and wife he created them: A theology of the body*, M. Waldstein (vertaling), Pauline Books & Media, Boston 2006; vgl. Johannes Paulus II, *Naar Gods beeld, Man en vrouw*, Nieuwe Stad, Antwerpen 1981, pp. 25-37.] [45: Johannes Paulus II, Apostolische brief *Mulieris dignitatem* (15 augustus 1988), in: AAS 80(1988), pp. 1653-1729; vgl. L. Melina, “‘Dio affida l’essere umano in modo speciale alla donna’: una grande intuizione di Giovanni Paolo II”, in: Pontificium Consilium pro Laicis, *Dio affida l’essere umano alla donna*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 2014, pp. 19-28.] en in zijn apostolische brief *Mulieris dignitatem*. Johannes Paulus II baseert zijn theologie van de seksualiteit vooral op de twee scheppingsberichten in het boek Genesis [46: Hieraan wijdde hij de eerste 23 catecheses tijdens de algemene audiënties op woensdagmorgen van 5 september 1979 tot 2 april 1980, zie John Paul II, *Man and wife he created them: A theology of the body...*, op. cit., pp. 131-223].

1. Het eerste, dat behoort tot de priesterlijke en Eloïstische traditie, brengt de seksualiteit van de man direct in verband met zijn geschapen zijn naar het beeld van God: “En God schiep de mens als zijn beeld; als het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen” (Gen. 1, 27). Bovendien worden man en vrouw beschreven als medewerkers aan het scheppend handelen van God en aan zijn Voorzienigheid, zoals blijkt uit het rentmeesterschap van de aarde, een taak die door God aan de mens is toevertrouwd en waarmee ook de opdracht om zich voort te planten wordt verbonden: “Wees vruchtbaar en wordt talrijk; bevolk de aarde en onderwerp haar; heers over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht, en over al het gedierte dat over de grond kruipt” (Gen. 1, 28).
2. Terwijl het eerste scheppingsbericht het seksuele verschil tussen man en vrouw in verband brengt met het geschapen zijn naar het beeld van God en de voortplanting benadrukt, onderstreept het tweede scheppingsbericht, de Jahwistische versie, met zijn antropomorfe Godsbeeld en zijn psychologische benadering, het huwelijk meer als een gemeenschap van twee personen en de wederzijdse hulp die man en vrouw voor elkaar zijn: “Jahwe God sprak: ‘Het is niet goed dat de mens

alleen blijft. Ik ga een hulp voor hem maken die bij hem past ” (Gen. 2, 18). De door God geschapen dieren blijken niet de hulp te zijn waaraan de mens behoefte heeft. Vanaf het eerste begin weet de mens door zijn transcendentie te erkennen dat hij zich wezenlijk onderscheidt van de dieren. Johannes Paulus II spreekt, wat dit betreft, over de “oorspronkelijke eenzaamheid” van de mens [47: John Paul II, *Man and wife he created them...*, op. cit, Algemene Audiëntie van 10 oktober 1979, 5:1-4, pp. 146-148; Algemene Audiëntie van 24 oktober 1979, 6:1.3-4, pp. 150-153; Algemene Audiëntie van 31 oktober 1979, 7,1-4, pp. 153-156; Algemene Audiëntie van 14 november 1979, 9:1-3, pp. 161-164; Algemene Audiëntie van 9 januari 1980, 14:1-4, pp. 181-183; Johannes Paulus II, *Naar Gods beeld...*, op. cit.,]. De hulp die bij hem past, is niet een dier, maar een andere menselijke persoon. Die is als menselijke persoon wezenlijk gelijk en gelijkwaardig aan Adam, hetgeen tot uitdrukking wordt gebracht in de vermelding dat Eva geschapen wordt uit een rib van Adam (Gen. 2, 21), en wanneer hij verklaart: “eindelijk been van mijn gebeente, vlees van mijn vlees!” (Gen. 2, 23), erkent hij Eva als zijn gelijke. Adam reageert verheugd en enthousiast, omdat hij voor zich een wezen ziet dat evenals hij geschapen is naar het beeld van God.

De uitdrukking ‘een hulp die bij hem past’ houdt niet alleen in dat de vrouw een hulp is voor de man: het betreft “een hulp van beide kanten en een wederzijdse hulp” (*Mulieris dignitatem*, nr. 7) [48: Johannes Paulus II, Apostolische brief *Mulieris dignitatem*..op. cit., p. 1666.]. Volgens Johannes Paulus II zijn man en vrouw niet alleen geroepen om naast elkaar te bestaan in de eenheid van het huwelijk, maar dit te doen in een specifieke wederzijdse relatie: “zij zijn ook geroepen om wederzijds ‘voor elkaar te bestaan” (*ibid.*). Het huwelijk is “de eerste en in zekere zin de fundamentele dimensie van deze oproep” (*ibid.*), maar die oproep geldt ook voor heel de mensheid. Ondanks alle veranderingen die in de geschiedenis hebben plaatsgevonden, is het principe van het wederzijds ‘er voor de ander zijn’ de grondslag waarop het man en vrouw zijn in de mensheid zijn geïntegreerd.

Aangezien Adam en Eva, gelijk aan elkaar als menselijke personen, maar seksueel verschillend, aan elkaar complementair zijn, vormen zij samen de meest intieme ‘*communio personarum*’ die de mens met een andere menselijke persoon kan bereiken: “Zo komt het dat een man zijn vader en zijn moeder verlaat en zich zo aan zijn vrouw hecht dat zij volkomen één worden” (Gen. 2, 24). Het begrip ‘gemeenschap van personen’ is ontleend aan Vaticanum II: “Maar God heeft de mens niet alléén geschapen, want vanaf het allereerste begin heeft Hij ‘hen als man en vrouw geschapen’ (Gen. 1, 27), wier verbondenheid de oervorm is van de gemeenschap van personen. De mens is immers in het diepst van zijn wezen sociaal en zonder relaties met anderen kan hij niet leven noch zijn talenten ontplooiën” (*Gaudium et spes*, nr. 12). [49: Tweede Vaticaans Concilie, pastorale constitutie *Gaudium et spes* ..., op. cit., p. 1034.]

Een theologische reflectie over beide scheppingsberichten verschaft ons een theologisch begrip van het wezen van huwelijk en seksualiteit: “God schiep de mens als zijn beeld; als het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen” (Gen. 1, 27): in het eerste scheppingsbericht betekent dit dat zowel de man als de vrouw individueel naar het beeld van God zijn geschapen. Het feit echter dat dit eerste bericht over de schepping van het menselijke geslacht zegt dat het menselijk wezen, geschapen als man en vrouw, beeld van God is, openbaart nog een andere betekenis: man en vrouw, geschapen als “eenheid van de twee” in het gemeenschappelijk menszijn, zijn geroepen om een gemeenschap van liefde tussen personen te beleven, die in het tweede scheppingsbericht wordt benadrukt, en om daarin de gemeenschap van liefde in God te weerspiegelen, die “eenheid is in de Drie-eenheid” (*Mulieris dignitatem*, nr. 7 [50: Johannes Paulus II, Apostolische brief *Mulieris dignitatem* op. cit., p. 1665.] (vgl. *Familiaris consortio*, nr. 11 [51: Johannes Paulus II,

Apostolische exhortatie *Familiaris consortio* (22 november), in: A45 74(1982), pp. 81-191, speciaal pp. 91-92.]). Het goddelijke leven is een leven van zelfmededeling en liefde tussen de drie Personen van de Drie-eenheid. Echtgenoten hebben de taak deze relaties binnen de Drie-eenheid te weerspiegelen door hun eenheid en hun vrije zelfgave. “Persoon zijn betekent: streven naar zelfverwezenlijking..., die alleen maar kan worden vervuld ‘door een oprechte zelfgave’. Een voorbeeld van een dergelijke interpretatie van de persoon is God zelf als Drie-eenheid, als gemeenschap van Personen. Zeggen dat de mens geschapen is naar het beeld en de gelijkenis van deze God wil ook zeggen dat de mens geroepen is om te bestaan ‘voor’ de ander, om een gave te worden” (*Mulieris dignitatem*, nr. 7) [52: Johannes Paulus II, Apostolische brief *Mulieris dignitatem* ..., op. cit., p. 1667.].

In *Mulieris dignitatem* wijst Johannes Paulus ook op een analogie tussen aan de ene kant het eeuwig voortbrengen van God de Zoon door God de Vader, dat behoort tot het innerlijk leven van God, en aan de andere kant de menselijke voortplanting. Al is het in God voortbrengen volkomen goddelijk en geestelijk en daarom geheel verschillend van de menselijke voortplanting, het is voor de mens het volmaakte voorbeeld. De menselijke voortplanting is echter “eigen aan de eenheid van de twee: beiden zijn mensen die voortbrengen (‘genitores/ouders’), zowel de man als de vrouw” (*Mulieris dignitatem*, nr. 8) [53: *Ibid.*, p. 1670].

In tegenstelling tot Simone de Beauvoir en de radicale feministes zoekt Johannes Paulus II de diepste wortel van de minachting van de vrouw niet in de haar opgelegde moederrol, die vanuit functioneel standpunt gezien noodzakelijk is voor de voortplanting en de opvoeding, of, erger nog, als lustobject en object van onderdrukking, maar in de erfzonde. Ten gevolge van de oerzonde is de gelijkenis met God in het menselijk wezen verduisterd en in zekere zin verminderd (*Mulieris dignitatem*, nr. 9) [54: *Ibid.*, p. 1673.]. Dat heeft ook zijn weerslag op de wijze waarop de man het scheppingsplan van God betreffende huwelijk en seksualiteit in zijn leven gestalte geeft.

“Naar uw man zal uw begeerte uitgaan, hoewel hij over u heerst” (Gen. 3, 16). De verduistering van de gelijkenis met God valt zowel in de man als in de vrouw waar te nemen, maar heeft voor de vrouw ernstigere consequenties. “Immers, in plaats van een oprechte gave te zijn en daarom ‘voor’ de ander te leven, komt de heerschappij van de man over de vrouw” (*Mulieris dignitatem*, nr. 10)[55: *Ibid.*, p. 1674]. Dit betekent een ernstige inbreuk op hun beider wederzijdse relaties en de gemeenschap van personen die het huwelijk is. De negatieve gevolgen van dit alles beperken zich bovendien niet alleen tot het huwelijk, maar strekken zich ook uit tot de rol en de positie van de vrouw op verschillende terreinen van de maatschappij.

Epiloog

Wijzend op de bron van de discriminatie van en de minachting voor de vrouw die men in verschillende tijdperken van de geschiedenis en ook nu nog in veel delen van de wereld ziet, geeft Johannes Paulus ook het geneesmiddel hiervoor aan: bekering. Hij bedoelt specifiek de bekering die leidt tot de erkenning dat man en vrouw op de eerste plaats menselijke personen zijn, beiden geschapen naar het beeld van God, en daarom een gelijke waardigheid bezitten. Bovendien is er een bekering noodzakelijk die leidt tot de erkenning dat de wederzijdse complementariteit, die voortvloeit uit het biologische geslachtsverschil en daarmee ook verankerd is in hun wezensnatuur, een wezenlijke bron is voor hun rol of gender als man en vrouw. Hierbij komt de erkenning dat man en vrouw in het beleven van deze wederzijdse complementariteit in liefde, op een intensere wijze in het huwelijk, maar ook in ruimere zin waar het gaat om relaties tussen personen in het algemeen, tevens iets weerspiegelen van de Drie-ene God. Deze bekering is dringend noodzakelijk, omdat de gendertheorie, die al breed verspreid is in het Westen en zich overal in de wereld snel aan het verspreiden is, een ernstige bedreiging is voor het huwelijk, het recht op leven en de verkondiging van het katholieke geloof als

zodanig.

Kardinaal W.J. Eijk (1953) is sinds 2007 aartsbisschop van Utrecht. In 2012 werd hij tot kardinaal gecreëerd. Hij promoveerde in de medische wetenschap in Leiden en in de filosofie in Rome en geeft met regelmaat gastcolleges.

Vaticaan: nee tegen genderideologie, ja tegen dialoog

Katholiek Nieuwsblad, 11 juni 2019

Met het document *Man en vrouw schiep Hij hen* spreekt het Vaticaan zich uit tegen de als “absoluut en onbetwistbaar” voorgestelde aspecten van de genderideologie. Tegelijkertijd wijst de tekst “gemeenschappelijke gronden” aan, die op enkele punten een dialoog mogelijk maken.

De tekst werd maandag gepubliceerd door de Congregatie voor Katholiek Onderwijs. Het document is voornamelijk bedoeld om richtlijnen te bieden aan katholieke opvoeders. Het Vaticaan wil scholen, ouders, bisschoppen, priesters en leken handvatten geven in het debat over menselijke seksualiteit en gender.

Gods plan voor de schepping

Katholieke scholen moeten ouders helpen om jongeren en kinderen te leren dat het biologisch geslacht bij de geboorte wordt vastgesteld en deel uitmaakt van Gods plan voor de schepping, aldus het document. In de tekst wordt onderscheid gemaakt tussen “de genderideologie”, die haar theorieën als “absoluut en onbetwistbaar” tracht voor te stellen, en wetenschappelijk onderzoek over het thema. Daarbij gaat het volgens het Vaticaan om het begrijpen op welke wijze seksuele verschillen in verschillende culturen worden beleefd.

Christelijke visie op antropologie

Degenen die gender beschouwen als een persoonlijke keuze, losstaand van biologisch geslacht, bevorderen volgens het document een visie op de menselijke persoon die tegenstrijdig aan het geloof of de juiste rede.

“De christelijke visie op antropologie ziet seksualiteit als een fundamenteel onderdeel van iemands persoonlijkheid. Het is een van zijn wijzen van zijn, van zich manifesteren, van communiceren met anderen, en van het voelen, uiten en leven van menselijke liefde”, aldus de tekst.

Moderne genderideologie

Het document benadrukt dat de moderne genderideologie en het idee dat men zijn of haar geslacht kiest, tegen de natuur indruisen.

De ideologie stelt dat “in persoonlijke relaties alleen de affectie tussen de betrokken individuen ertoe doet, ongeacht het seksuele verschil of de voortplanting, die als irrelevant zouden worden gezien in de vorming van gezinnen”.

‘Patriarchale samenlevingen’

De gendertheorie ontkent volgens de tekst “de wederkerigheid en complementariteit van man-vrouw relaties” en “het voortplantingsdoel van seksualiteit”. “Dit heeft geleid tot oproepen tot publieke erkenning van het recht om iemands geslacht te kiezen, en van een veelheid aan nieuwe soorten relaties, in directe tegenspraak met het huwelijksmodel als zijnde tussen een man en een vrouw, dat wordt afgeschilderd als een overblijfsel van

patriarchale samenlevingen”, aldus het document.

Onrechtvaardige discriminatie bestrijden

Naast het duidelijk maken van de kerkelijke visie op dit onderwerp, wijst de tekst op het belang van het zoeken naar dialoog, op basis van “gemeenschappelijke gronden”. Daarbij gaat het om het “prijzenswaardige verlangen om alle uitingen van onrechtvaardige discriminatie te bestrijden”, het opleiden van kinderen om alle mensen te respecteren “in hun eigenaardigheid en verschil”, het respecteren van de “gelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen” en het bevorderen van respect voor “de waarden van vrouwelijkheid”. Ook moet er grote zorg worden besteed aan het kweken van respect voor personen die in “situaties van seksuele onbepaaldheid leven”, aldus het document.

Katholieke opvoeders helpen

De Congregatie voor Katholiek Onderwijs benadrukt dat katholieke opvoeders voldoende moeten worden voorbereid “op de complexiteit van de verschillende vragen die de gendertheorie naar voren brengt”.

Ook is het belangrijk dat zijn goed geïnformeerd zij over “zowel de huidige als voorgestelde wetgeving in hun respectieve regio’s” en dat zij geholpen worden door “personen die gekwalificeerd zijn op dit gebied, op een manier die evenwichtig en dialooggericht is”.

Overgenomen met toestemming van [Katholiek Nieuwsblad](#).

Man en vrouw schiep hij hen. Naar een dialoog over de gendertheorie in het onderwijs

“Male and female he created them”. Towards a path of dialogue on the question of gender theory in education

Congregation for Catholic Education (for Educational Institutions)
Vatican City, June 10, 2019

Introduction

1. It is becoming increasingly clear that we are now facing with what might accurately be called an *educational crisis*, especially in the field of affectivity and sexuality. In many places, curricula are being planned and implemented which “allegedly convey a neutral conception of the person and of life, yet in fact reflect an anthropology opposed to faith and to right reason”. [56: Benedict XVI, *Address to Members of the Diplomatic Corps*, 10 January 2011.] The disorientation regarding anthropology which is a widespread feature of our cultural landscape has undoubtedly helped to destabilize the family as an institution, bringing with it a tendency to cancel out the differences between men and women, presenting them instead as merely the product of historical and cultural conditioning.

2. The context in which the *mission of education* is carried out is characterized by challenges emerging from varying forms of an ideology that is given the general name ‘gender theory’, which “denies the difference and reciprocity in nature of a man and a woman and envisages a society without sexual differences, thereby

eliminating the anthropological basis of the family. This ideology leads to educational programs and legislative enactments that promote a personal identity and emotional intimacy radically separated from the biological difference between male and female. Consequently, human identity becomes the choice of the individual, one which can also change over time". [57: Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, 19 March 2016, 56.]

3. It seems clear that this issue should not be looked at in isolation from the broader question of education in the call to love, [58: Cf. John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 22 November 1981, 6; Cf. John Paul II, Letter to Families *Gratissimam Sane*, 2 February 1994, 16; Cf. John Paul II, *General Audience*, 8 April 1981 in *Insegnamenti*, IV/1 (1981), pp. 903-908.] which should offer, as the Second Vatican Council noted, "a positive and prudent education in sexuality" within the context of the inalienable right of all to receive "an education that is in keeping with their ultimate goal, their ability, their sex, and the culture and tradition of their country, and also in harmony with their fraternal association with other peoples in the fostering of true unity and peace on earth". [59: Second Vatican Ecumenical Council, Decl. On Christian Education, *Gravissimum Educationis*, 28 October 1965, 1.] The Congregation for Catholic Education has already offered some reflections on this theme in the document 'Educational Guidance in Human Love: Outlines for Sex Education'. [60: Congregation For Catholic education, *Educational Guidance in Human Love*, Outlines for Sex Education, 1 November 1983.]

4. The Christian vision of anthropology sees sexuality as a fundamental component of one's personhood. It is one of its mode of being, of manifesting itself, communicating with others, and of feeling, expressing and living human love. Therefore, our sexuality plays an integral part in the development of our personality and in the process of its education: "In fact, it is from [their] sex that the human person receives the characteristics which, on the biological, psychological and spiritual levels, make that person a man or a woman, and thereby largely condition his or her progress towards maturity and insertion into society". [61: Congregation for The Doctrine of the Faith, *Persona Humana, Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics*, 29 December 1975, 1.] As each person grows, "such diversity, linked to the complementarity of the two sexes, allows a thorough response to the design of God according to the vocation to which each one is called". [62: *Educational Guidance in Human Love, Outlines for Sex Education*, 5.] In the light of this, "affective-sex education must consider the totality of the person and insist therefore on the integration of the biological, psycho-affective, social and spiritual elements". [63: *Ibid.*, 35]

5. The Congregation for Catholic Education, as part of its remit, wishes to offer in this document some reflections which, it is hoped, can guide and support those who work in the education of young people, so as to help them address in a methodical way (and in the light of the universal vocation to love of the human person) the most debated questions around human sexuality. [64: Cf. *Ibid.*, 21-47, in which the Christian vision of sexuality is set out.] The methodology in mind is based on three guiding principles seen as best-suited to meet the needs of both individuals and communities: to *listen*, to *reason* and to *propose*. In fact, listening carefully to the needs of the other, combined with an understanding of the true diversity of conditions, can lead to a shared set of rational elements in an argument, and can prepare one for a Christian education rooted in faith that "throws a new light on everything, manifests God's design for man's total vocation, and thus directs the mind to solutions which are fully human". [65: Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes*, 7 December 1965, 11.]

6. If we wish to take an approach to the question of gender theory that is based on the path of dialogue, it is vital to bear in mind the distinction between the ideology of gender on the one hand, and the whole field of research on gender that the human sciences have undertaken, on the other. While the ideologies of gender claim to respond, as Pope Francis has indicated, "to what are at times understandable aspirations", they also

seek “to assert themselves as absolute and unquestionable, even dictating how children should be raised”, [66: *Amoris Laetitia*, 56.] and thus preclude dialogue. However, other work on gender has been carried out which tries instead to achieve a deeper understanding of the ways in which sexual difference between men and women is lived out in a variety of cultures. It is in relation to this type of research that we should be open to listen, to reason and to propose.

7. Against this background, the Congregation for Catholic Education has seen fit to offer this text to all who have a special interest in education, and to those whose work is touched by the question of gender. It is intended for the educational community involved in Catholic schools, and for all who, animated by the Christian vision of life, work in other types of school. The document is offered for use by parents, students, school leaders and personnel, bishops, priests, religious, ecclesial movements, associations of the lay faithful, and other relevant bodies.

Listening

Brief Overview

8. The primary outlook needed for anyone who wishes to take part in *dialogue* is *listening*. It is necessary, above all, to listen carefully to and understand cultural events of recent decades. The 20th century brought new anthropological theories and with them the beginnings of gender theory. These were based on a reading of sexual differentiation that was strictly sociological, relying on a strong emphasis on the freedom of the individual. In fact, around the middle of the last century, a whole series of studies were published which accentuated time and again the role of external conditioning, including its influence on determining personality. When such studies were applied to human sexuality, they often did so with a view to demonstrating that sexuality identity was more a social construct than a given natural or biological fact.

9. These schools of thought were united in denying the existence of any original given element in the individual, which would precede and at the same time constitute our personal identity, forming the necessary basis of everything we do. According to such theories, the only thing that matters in personal relationships is the affection between the individuals involved, irrespective of sexual difference or procreation which would be seen as irrelevant in the formation of families. Thus, the institutional model of the family (where a structure and finality exist independent of the subjective preferences of the spouses) is bypassed, in favor of a vision of family that is purely contractual and voluntary.

10. Over the course of time, gender theory has expanded its field of application. At the beginning of the 1990s, its focus was upon the possibility of the individual determining his or her own sexual tendencies without having to take account of the reciprocity and complementarity of male-female relationships, nor of the procreative end of sexuality. Furthermore, it was suggested that one could uphold the theory of a radical separation between gender and sex, with the former having priority over the latter. Such a goal was seen as an important stage in the evolution of humanity, in which “a society without sexual differences” could be envisaged. [12: *Amoris Laetitia*, 56.]

11. In this *cultural context*, it is clear that *sex* and *gender* are no longer synonyms or interchangeable concepts since they are used to describe two different realities. Sex is seen as defining which of the two biological categories (deriving from the original feminine-masculine dyad) one belonged. Gender, on the other hand, would be the way in which the differences between the sexes are lived in each culture. The problem here does not lie in the distinction between the two terms, which can be interpreted correctly, but in the *separation of sex from*

gender. This separation is at the root of the distinctions proposed between various “sexual orientations” which are no longer defined by the sexual difference between male and female, and can then assume other forms, determined solely by the individual, who is seen as radically autonomous. Further, the concept of gender is seen as dependent upon the subjective mindset of each person, who can choose a gender not corresponding to his or her biological sex, and therefore with the way others see that person (*transgenderism*).

12. In a growing contraposition between nature and culture, the propositions of gender theory converge in the concept of ‘queer’, which refers to dimensions of sexuality that are extremely fluid, flexible, and as it were, This culminates in the assertion of the complete emancipation of the individual from any *a priori* given sexual definition, and the disappearance of classifications seen as overly rigid. This would create a new range of nuances that vary in degree and intensity according to both sexual orientation and the gender one has identified oneself with.

13. The duality in male-female couples is furthermore seen as in conflict with the idea of “polyamory”, that is relationships involving more than two. Because of this, it is claimed that the duration of relationships, as well as their binding nature, should be flexible, depending on the shifting desires of the individuals concerned. Naturally, this has consequences for the sharing of the responsibilities and obligations inherent in maternity and paternity. This new range of relationships become ‘kinship’. These are: based upon desire or affection, often marked by a limited time span that is determined, ethically flexible, or even (sometimes by explicit mutual consent) without any hope of long-term meaning. What counts is the absolutely free self-determination of each individual and the choices he or she makes according to the circumstances of each relationship of affectivity.

14. This has led to calls for public recognition of the right to choose one’s gender, and of a plurality of new types of unions, in direct contradiction of the model of marriage as being between one man and one woman, which is portrayed as a vestige of patriarchal societies. The ideal presented is that the individual should be able to choose his or her own status, and that society should limit itself to guaranteeing this right, and even providing material support, since the minorities involved would otherwise suffer negative social discrimination. The claim to such rights has become a regular part of political debate and has been included in documents at an international level, and in certain pieces of national legislation.

Points of Agreement

15. From the whole field of writing on gender theory, there have however emerged some positions that could provide points of agreement, with a potential to yield growth in mutual understanding. For instance, educational programs on this area often share a laudable desire to combat all expressions of unjust discrimination, a requirement that can be shared by all sides. Such pedagogical material acknowledges that there have been delays and failings in this regard. [67: Cf. Francis, *Address to the Participants in the General Assembly of the Members of the Pontifical Academy for Life*, 5 October 2017.] Indeed, it cannot be denied that through the centuries forms of unjust discrimination have been a sad fact of history and have also had an influence within the Church. This has brought a certain rigid *status quo*, delaying the necessary and progressive inculturation of the truth of Jesus’ proclamation of the *equal dignity of men and women*, and has provoked accusations of a sort of masculinist mentality, veiled to a greater or lesser degree by religious motives.

16. Another position held in common is the need to educate children and young people *to respect every person* in their particularity and difference so that no one should suffer bullying, violence, insults or unjust discrimination based on their specific characteristics (such as special needs, race, religion, sexual tendencies, etc.). Essentially, this involves educating for active and responsible citizenship, which is marked by the ability to welcome all legitimate expressions of human personhood with respect.

17. A further positive development in anthropological understanding also present in writing on gender has

centered on *the values of femininity*. For example, women's 'capacity for the other' favours a more realistic and mature reading of evolving situations, so that "a sense and a respect for what is concrete develop in her, opposed to abstractions which are so often fatal for the existence of individuals and society". [68: Congregation For The Doctrine Of the Faith, *Letter to Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*, 31 May 2004, 13.] This is a contribution that enriches human relationships and spiritual values "beginning with daily relationships between people". Because of this, society owes a significant debt to the many women "who are involved in the various *areas of education* extending well beyond the family: nurseries, schools, universities, social service agencies, parishes, associations and movements". [69: John Paul II, *Letter to Women*, 29 June 1995, 9.]

18. Women have a unique understanding of reality. They possess a capacity to endure adversity and "to keep life going even in extreme situations" and hold on "tenaciously to the future". [70: Congregation For The Doctrine Of The Faith, *Letter to Bishops*, 13.] This helps explain why "wherever the work of education is called for, we can note that women are ever ready and willing to give themselves generously to others, especially in serving the weakest and most defenseless. In this work, they exhibit a kind of *affective, cultural and spiritual motherhood* which has inestimable value for the development of individuals and the future of society. At this point, how can I fail to mention the witness of so many Catholic women and Religious Congregations of women from every continent who have made education, particularly the education of boys and girls, their principal apostolate?". [71: John Paul II, *Letter to Women*, 29 June 1995, 9.]

Critique

19. Nonetheless, real-life situations present gender theory with some valid *points of criticism*. Gender theory (especially in its most radical forms) speaks of a gradual process of denaturalization, that is a move away from *nature* and towards an absolute option for the decision of the feelings of the human subject. In this understanding of things, the view of both sexuality identity and the family become subject to the same 'liquidity' and 'fluidity' that characterize other aspects of post-modern culture, often founded on nothing more than a confused concept of freedom in the realm of feelings and wants, or momentary desires provoked by emotional impulses and the will of the individual, as opposed to anything based on the truths of existence.

20. The underlying presuppositions of these theories can be traced back to a *dualistic anthropology*, separating body (reduced to the status of inert matter) from human will, which itself becomes an absolute that can manipulate the body as it pleases. This combination of physicalism and voluntarism gives rise to relativism, in which everything that exists is of equal value and at the same time undifferentiated, without any real order or purpose. In all such theories, from the most moderate to the most radical, there is agreement that one's gender ends up being viewed as more important than being of male or female sex. The effect of this move is chiefly to create a cultural and ideological revolution driven by relativism, and secondarily a juridical revolution, since such beliefs claim specific rights for the individual and across society.

21. In practice, the advocacy for the different identities often presents them as being of completely equal value compared to each other. This, however, actually negates the relevance of each one. This has particular importance for the question of sexual difference. In fact, the generic concept of "non-discrimination" often hides an ideology that denies the difference as well as natural reciprocity that exists between men and women. "Instead of combatting wrongful interpretations of sexual difference that would diminish the fundamental importance of that difference for human dignity, such a proposal would simply eliminate it by proposing procedures and practices that make it irrelevant for a person's development and for human relationships. But the utopia of the 'neuter' eliminates both human dignity in sexual distinctiveness and the personal nature of the generation of new life". [72: Francis, *Address to the Participants in the General Assembly of the Members of the Pontifical Academy for Life*, 5 October 2017, 3.] The anthropological basis of the concept of family is thus

emptied of meaning.

22. This ideology inspires educational programmes and legislative trends that promote ideas of personal identity and affective intimacy that make a radical break with the actual *biological difference* between male and female. Human identity is consigned to the individual's choice, which can also change in time. These ideas are the expression of a widespread way of thinking and acting in today's culture that confuses "genuine freedom with the idea that each individual can act arbitrarily as if there were no truths, values, and principles to provide guidance, and everything were possible and permissible". [73: *Amoris Laetitia*, 34.]

23. The Second Vatican Council, wishing to express the Church's view of the human person, stated that "though made of body and soul, man is one. Through his bodily composition, he gathers to himself the elements of the material world; thus they reach their crown through him, and through him raise their voice in free praise of the Creator". [74: *Gaudium et Spes*, 14.] Because of this dignity, "man is not wrong when he regards himself as superior to bodily concerns, and as more than a speck of nature or a nameless constituent of the city of man". [75: *Gaudium et Spes*, 14.] Therefore, "the expressions 'the order of nature' and 'the order of biology' must not be confused or regarded as identical, the 'biological order' does indeed mean the same as the order of nature but only in so far as this is accessible to methods of empirical and descriptive natural science, and not as a specific order of existence, with an obvious relationship to the First Cause, to God the Creator God". [76: K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, London 1981, pp.56-57.]

Reasoning

Rational Arguments

24. Taking into account our historical overview, together with certain points of agreement identified, and the critique that has been made of gender theory, we can now move to some considerations on the issue based on the light of reason. In fact, there are rational arguments to support the *centrality of the body* as an integrating element of personal identity and family relationships. The body is subjectivity that communicates identity of being. [23: Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, 6 August 1993, 48.] In the light of this reality, we can understand why the data of biological and medical science shows that 'sexual dimorphism' (that is, the sexual difference between men and women) can be demonstrated scientifically by such fields as genetics, endocrinology, and neurology. From the point of view of genetics, male cells (which contain XY chromosomes) differ, from the very moment of conception, from female cells (with their XX chromosomes). That said, in cases where a person's sex is not clearly defined, it is medical professionals who can make a therapeutic intervention. In such situations, parents cannot make an arbitrary choice on the issue, let alone society. Instead, *medical science* should act with purely therapeutic ends, and intervene in the least invasive fashion, on the basis of objective parameters and with a view to establishing the person's constitutive identity.

25. The *process of identifying sexual identity* is made more difficult by the fictitious construct known as "gender neuter" or "third gender", which has the effect of obscuring the fact that a person's sex is a structural determinant of male or female identity. Efforts to go beyond the constitutive male-female sexual difference, such as the ideas of "intersex" or "transgender", lead to a masculinity or femininity that is ambiguous, even though (in a self-contradictory way), these concepts themselves actually presuppose the very sexual difference that they propose to negate or supersede. This oscillation between male and female becomes, at the end of the day, only a 'provocative' display against so-called 'traditional frameworks', and one which, in fact, ignores the suffering of those who have to live situations of sexual indeterminacy. Similar theories aim to annihilate the concept of 'nature', (that is, everything we have been given as a pre-existing foundation of our being and action

in the world), while at the same time implicitly reaffirming its existence.

26 Philosophical analysis also demonstrates that *sexual difference* between male and female is constitutive of human identity. Greek and Roman thinkers posit *essence* as the aspect of being that transcends, brings together and harmonizes male-female difference within the unity of the *human person*. Within the tradition of hermeneutical and phenomenological philosophy, both sexual distinction and complementarity are interpreted in symbolic and metaphorical terms. Sexual difference in relationships is seen as constitutive of personal identity, whether this be at the level of the horizontal (in the *dyad* “man-woman”) or vertical (in the *triad* “man-woman-God”). This applies equally to interpersonal “I-You” male-female relationships and to family relationships (You-I-We).

27. The *formation of one’s identity* is itself based on the principle of otherness since it is precisely the direct encounter between another “you” *who is not me* that enables me to recognize the essence of the “I” who is me. Difference, in fact, is a condition of *all cognition*, including cognition of one’s. In the family, knowledge of one’s mother and father allows the child to construct his or her own sexual identity and difference. Psychoanalytic theory demonstrates the *tri-polar value* of child-parent relationships, showing that sexual identity can only fully emerge in the light of the synergetic comparison that sexual differentiation creates.

28. The physiological *complementarity* of male-female sexual difference assures the necessary conditions for procreation. In contrast, only recourse to reproductive technology can allow one of the partners in a relationship of two persons of the same sex to generate offspring, using ‘in vitro’ fertilization and a surrogate mother. However, the use of such technology is not a replacement for natural conception, since it involves the manipulation of human embryos, the fragmentation of parenthood, the instrumentalization and/or commercialization of the human body as well as the reduction of a baby to an object in the hands of science and technology. [77: Cf. Congregation For The Doctrine Of The Faith, Instruction on Respect for Human Life in its Origin and the Dignity of Procreation, *Donum Vitae*, 22 February 1987, 4]

29. In so far as this issue relates to the world of education, it is clear that by its very nature, education can help lay the foundations for peaceful dialogue and facilitate a fruitful meeting together of peoples and a meeting of minds. Further, it would seem that the prospect of a broadening of reason to include the *dimension of the transcendent* is not of secondary importance. The dialogue between Faith and Reason, “if it does not want to be reduced to a sterile intellectual exercise, it must begin from the present concrete situation of humanity and upon this develop a reflection that draws from the ontological-metaphysical truth”. [78: Benedict XVI, *Address to the Participants of the sixth European Symposium of University Professors*, Rome, 7 June 2008.] The evangelizing mission of the Church to men and women is carried out within this horizon.

Proposing

Christian Anthropology

30. The Church, mother and teacher, does more than simply listen. Remaining rooted in her original mission, and at the same time always open to the contribution of reason, she puts herself at the service of the community of peoples, offering it a way of living. It is clear that if we are to provide well-structured educational programmes that are coherent with the true nature of human persons (with a view to guiding them towards a full actualisation of their sexual identity within the context of the vocation of self-giving), it is not possible to achieve this without a clear and convincing *anthropology* that gives a meaningful foundation to sexuality and affectivity. The first step in this process of throwing light on anthropology consists in recognising that “man too

has a nature that he must respect and that he cannot manipulate at will". [26: Benedict XVI, *Address at the Reichstag Building*, Berlin, 22 September 2011.] This is the fulcrum on which to support a human ecology that moves from the "respect for our dignity as human beings" and from the necessary relationship of our life to "moral law, which is inscribed into our nature". [79: Francis, Encyclical Letter on Care for Our Common Home *Laudato Si'*, 24 May 2015, 154-155.]

31. Christian anthropology has its roots in the narrative of human origins that appears in the Book of Genesis, where we read that "God created man in his own image [...] male and female he created them." (Gen. 1,27) These words capture not only the essence of the story of creation but also that of the life-giving relationship between men and women, which brings them into intimate union with God. The *self* is completed by the one who is *other than the self*, according to the specific identity of each person, and both have a point of encounter forming a dynamic of reciprocity which is derived from and sustained by the Creator.

32. The Holy Scripture reveals the wisdom of the Creator's design, which "has assigned as a task to man his body, his masculinity and femininity; and that in masculinity and femininity he, in a way, assigned to him as a task his humanity, the dignity of the person, and also the clear sign of the interpersonal communion in which man fulfils himself through the authentic gift of himself". [80: John Paul II, *General Audience*, 8 April 1981 in *Insegnamenti*, IV/1 (1981), p. 904.] Thus, *human nature* must be understood on the basis of the *unity of body and soul*, far removed from any sort of physicalism or naturalism, since "in the unity of his spiritual and biological inclinations and of all the other specific characteristics necessary for the pursuit of his end". [81: *Veritatis Splendor*, 50.]

33. This "unified totality" [82: *Veritatis Splendor*, 50.] integrates the vertical dimension (human communion with God) with the horizontal dimension constituted by the interpersonal communion that men and woman are called to live. [83: "Man and woman constitute two modes of realising, on the part of the human creature, a determined participation in the Divine Being: they are created in the 'image and likeness of God' and they fully accomplish such vocation not only as single persons, but also as couples, which are communities of love. Oriented to unity and fecundity, the married man and woman participate in the creative love of God, living in communion with Him through the other." *Educational Guidance in Human Love: Outlines for Sex Education*, 26. See also Congregation for Catholic Education, *Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools: Living in Harmony for a Civilization of Love*, 28 October 2013, 35-36.] One's identity as a human person comes to authentic maturity to the extent that one opens up to others, for the very reason that "in the configuration of our own mode of being, whether as male or female, is not simply the result of biological or genetic factors, but of multiple elements having to do with temperament, family history, culture, experience, education, the influence of friends, family members and respected persons, as well as other formative situations". [84: *Amoris Laetitia*, 286.] In reality, "the essential fact is that the human person becomes himself only with the other. The 'I' becomes itself only from the 'thou' and from the 'you'. It is created for dialogue, for synchronic and diachronic communion. It is only the encounter with the 'you' and with the 'we' that the 'I' opens to itself". [85: Benedict XVI, *Address to the General Assembly of the Italian Episcopal Conference*, 27 May 2010.]

34. There is a need to reaffirm the metaphysical roots of sexual difference, as an anthropological refutation of attempts to negate the male-female duality of human nature, from which the family is generated. The denial of this duality not only erases the vision of human beings as the fruit of an act of creation but creates the idea of the human person as a sort of abstraction who "chooses for himself what his nature is to be. Man and woman in their created state as complementary versions of what it means to be human are disputed. But if there is no pre-ordained duality of man and woman in creation, then neither is the family any longer a reality established by creation. Likewise, the child has lost the place he had occupied hitherto and the dignity pertaining to him". [86: Benedict XVI, *Address to the Roman Curia*, 21 December 2012.]

35. Seen from this perspective, education on sexuality and affectivity must involve each person in a process of learning “with perseverance and consistency, the meaning of his or her body” [87: *Amoris Laetitia*, 151.] in the full original truth of masculinity and femininity. It means “learning to accept our body, to care for it and to respect its fullest meaning [...] Also, valuing one’s own body in its femininity or masculinity is necessary if I am going to be able to recognise myself in an encounter with someone who is different [...] and find mutual enrichment”. [88: *Laudato Si’*, 155.] Therefore, in the light of a *fully human and integral ecology*, women and men will understand the real meaning of sexuality and genitivity in terms of the intrinsically relational and communicative intentionality that both informs their bodily nature and moves each one towards the other mutually.

The Family

36. The family is the natural place for the relationship of reciprocity and communion between man and woman to find its fullest realisation. For it is in the family that man and woman, united by a free and fully conscious *pact of conjugal love*, can live out “a totality in which all the elements of the person enter – appeal of the body and instinct, power of feeling and affectivity, aspiration of the spirit and of will”. [89: Catechism of the Catholic Church, 1643] The family is “an anthropological fact, and consequently a social, cultural fact”. On the other hand, to “qualify it with ideological concepts which are compelling at only one moment in history, and then decline” [90: Francis, *Address to Participants in the International Colloquium on the Complementarity Between Men and Women Sponsored by the Congregation for the Doctrine of the Faith*, 17 November 2014, 3.] would mean a betrayal of its true significance. The family, seen as a natural social unit which favours the maximum realisation of the reciprocity and complementarity between men and women, precedes even the socio-political order of the State whose legislative freedom must take it into account and give it proper recognition.

37. Reason tells us that two fundamental rights, which stem from the very nature of the family, must always be guaranteed and protected. Firstly, the family’s right to be recognised as the primary pedagogical environment for the educational formation of children. This “primary right” finds its most concrete expression in the “most grave duty” [91: *Code of Canon Law*, can. 1136; cf. *Code of Canons of the Oriental Churches*, can. 627.] of parents to take responsibility for the “well-rounded personal and social education of their children”, [92: *Gravissimum Educationis*, 3.] including their sexual and affective education, “within the broader framework of an education for love, for mutual self-giving” [93: *Amoris Laetitia*, 280.]. This is at once an *educational right and responsibility* that is “essential, since it is connected with the transmission of human life; it is original and primary with regard to the educational role of others, on account of the uniqueness of the loving relationship between parents and children; and it is irreplaceable and inalienable, and therefore incapable of being entirely delegated to others or usurped by others”. [94: *Familiaris Consortio*, 36.]

38. Children enjoy another right which is of equal importance: to “grow up in a family with a father and a mother capable of creating a suitable environment for the child’s development and emotional maturity” and “continuing to grow up and mature in a correct relationship represented by the masculinity and femininity of a father and a mother and thus preparing for affective maturity”. [95: Francis, *Address to Members of the Delegation of the International Catholic Child Bureau*, 11 April 2014.] It is precisely within the *nucleus of the family unit* that children can learn how to recognise the value and the beauty of the differences between the two sexes, along with their equal dignity, and their reciprocity at a biological, functional, psychological and social level. “Faced with a culture that largely reduces human sexuality to the level of something common place, since it interprets and lives it in a reductive and impoverished way by linking it solely with the body and with selfish pleasure, the educational service of parents must aim firmly at a training in the area of sex that is truly and fully personal: for sexuality is an enrichment of the whole person – body, emotions and soul – and it manifests its inmost meaning in leading the person to the gift of self in love”. [96: *Familiaris Consortio*, 37.] Of course, such rights exist hand

in hand with all the other fundamental rights of the human person, especially those concerning freedom of thought, conscience and religion. Wherever such things are held in common, those involved in education can find room for collaboration that is fruitful for all.

The School

39. The primacy of the family in educating children is supplemented by the subsidiary role of schools. Strengthened by its roots in the Gospel, “The Catholic school sets out to be a school for the human person and of human persons. ‘The person of each individual human being, in his or her material and spiritual needs, is at the heart of Christ’s teaching: this is why the promotion of the human person is the goal of the Catholic school’. This affirmation, stressing man’s vital relationship with Christ, reminds us that it is in His person that the fullness of the truth concerning man is to be found. For this reason the Catholic school, in committing itself to the development of the whole man, does so in obedience to the solicitude of the Church, in the awareness that all human values find their fulfilment and unity in Christ. This awareness expresses the centrality of the human person in the educational project of the Catholic school”. [97: Congregation for Catholic Education, *The Catholic School on the Threshold of the Third Millennium*, 28 December 1997, 9.]

40. The Catholic school should be an educating community in which the human person can express himself and grow in his or her humanity, in a process of relational dialogue, interacting in a constructive way, exercising tolerance, understanding different points of view and creating trust in an atmosphere of authentic harmony. Such a school is truly an “*educating community*, a place of differences living together in harmony. The school community is a place for encounter and promoting participation. It dialogues with the family, which is the primary community to which the students that attend school belong. The school must respect the family’s culture. It must listen carefully to the needs that it finds and the expectations that are directed towards it”. [98: *Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools*, 58.] In this way, girls and boys are accompanied by a community that teaches them “to overcome their individualism and discover, in the light of faith, their specific vocation to live responsibly in a community with others”. [99: Congregation for Catholic Education, *The Catholic School*, 19 March 1977, 45.]

41. Christians who live out their vocation to educate in schools which are not Catholic can also offer witness to, serve, and promote the truth about the human person. In fact, “the integral formation of the human person, which is the purpose of education, includes the development of all the human faculties of the students, together with preparation for professional life, formation of ethical and social awareness, becoming aware of the transcendental, and religious education”. [100: Congregation for Catholic Education, *Lay Catholics in School: Witnesses to Faith*, 15 October 1982, 17.] *Personal witness*, when joined with professionalism, contributes greatly to the achievement of these objectives.

42. *Education in affectivity* requires language that is appropriate as well as measured. It must above all take into account that, while children and young people have not yet reached full maturity, they are preparing with great interest to experience all aspects of life. Therefore, it is necessary to help students “to develop a critical sense in dealing with the onslaught of new ideas and suggestions, the flood of pornography and the overload of stimuli that can deform sexuality”. [101: *Amoris Laetitia*, 281.] In the face of a continuous bombardment of messages that are ambiguous and unclear, and which end up creating emotional disorientation as well as impeding psycho-relational maturity, young people “should be helped to recognise and seek out positive influences, while shunning the things that cripple their capacity for love”. [102: *Amoris Laetitia*, 281.]

Society

43. An overall perspective on the situation of contemporary society must form a part of the educational process. The *transformation of social and interpersonal relationships* “has often waved ‘the flag of freedom’, but it has, in

reality, brought spiritual and material devastation to countless human beings, especially the poorest and most vulnerable. It is ever more evident that the decline of the culture of marriage is associated with increased poverty and a host of other social ills that disproportionately affect women, children and the elderly. It is always they who suffer the most in this crisis". [103: Francis, *Address to Participants in the International Colloquium on the Complementarity Between Men and Women Sponsored by the Congregation for the Doctrine of the Faith*, 17 November 2014, 2.]

44. In the light of all of this, the family must not be left to face the challenges of educating the young on its own. The Church, for its part, continues to support families and young people within communities that are open and welcoming. Schools and local communities are called, in particular, to carry out an important mission here, although they do not substitute the role of parents but complement it. [104: Cf. *Amoris Laetitia*, 84.] The notable urgency of the challenges faced by the work of human formation should act as stimulus towards reconstructing the *educational alliance between family, school and society*.

45. It is widely acknowledged that this educational alliance has entered into crisis. There is an urgent need to promote a new alliance that is genuine and not simply at the level of bureaucracy, a shared project that can offer a "positive and prudent sexual education" [105: *Gravissimum Educationis*, 1.] that can harmonise the primary responsibility of parents with the work of teachers. We must create the right conditions for a constructive encounter between the various actors involved, making for an atmosphere of transparency where all parties constantly keep others informed of what each is doing, facilitating maximum involvement and thus avoiding the unnecessary tensions that arise through misunderstandings caused by lack of clarity, information or competency.

46. Across this educational alliance, pedagogical activity should be informed by the *principle of subsidiarity*: "All other participants in the process of education are only able to carry out their responsibilities *in the name of the parents, with their consent* and, to a certain degree, *with their authorization*". [106: John Paul II, Letter to Families *Gratissimam Sane*, 2 February 1994, 16; cf. Pontifical Council for the Family, *Human Sexuality: Truth and Meaning. Educational Guidelines in the Family*, 8 December 1995, 23.] If they succeed in working together, family, school and the broader society can produce educational programmes on affectivity and sexuality that respect each person's own stage of maturity regarding these areas and at the same time promote respect for the body of the other person. They would also take into account the physiological and psychological specificity of young people, as well as the phase of neurocognitive growth and maturity of each one, and thus be able to accompany them in their development in a healthy and responsible way.

Forming Formators

47. All who work in human formation are called to exercise great responsibility in the work of effectively implementing the pedagogical projects in which they are involved. If they are people of personal maturity and balance who are well-prepared, this can have a strongly positive influence on students. [107: Cf. *Educational Guidance in Human Love: Outlines for Sex Education*, 79.] Therefore, it is important that their own formation includes not only professional qualifications but also cultural and spiritual preparedness. The *education of the human person*, especially developmentally, requires great care and ongoing formation. Simply repeating the standard points of a discipline is not enough. Today's educators are expected to be able "to accompany their students towards lofty and challenging goals, cherish high expectations for them, involve and connect students to each other and the world". [108: Congregation for Catholic Education, *Educating Today and Tomorrow. A Renewing Passion*, Vatican City, 2014, Chapter II, 7.]

48. School managers, teaching staff and personnel all share the responsibility of both guaranteeing delivery of a high-quality service coherent with the Christian principles that lie at the heart of their educational project, as

well as interpreting the challenges of their time while giving the daily witness of their understanding, objectivity and prudence. [109: Cf. Congregation for Catholic Education, *Educating Together in the Catholic School. A Mission Shared by Consecrated Persons and the Lay Faithful*, 8 September 2007, 34-37.] It is a commonly-accepted fact that “modern man listens more willingly to witnesses than to teachers, and if he does listen to teachers, it is because they are witnesses”. [110: Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 8 December 1975, 41.] The *authority of an educator* is therefore built upon the concrete combination “of a general formation, founded on a positive and professional constructive concept of life, and of constant effort in realising it. Such a formation goes beyond the purely necessary professional training and addresses the more intimate aspects of the personality, including the religious and the spiritual”. [111: *Educational Guidance in Human Love*, 80.]

49. When the ‘formation of formators’ is undertaken on the basis of the Christian principles, it has as its objective not only the formation of individual teachers but the building up and consolidation of an entire *educational community* through a fruitful exchange between all involved, one that has both didactic and emotional dimensions. Thus, dynamic relationships grow between educators, and professional development is enriched by well-rounded personal growth, so that the work of teaching is carried out at the service of humanization. Therefore, Catholic educators need to be sufficiently prepared regarding the intricacies of the various questions that gender theory brings up and be fully informed about both current and proposed legislation in their respective jurisdictions, aided by persons who are qualified in this area, in a way that is balanced and dialogue-orientated. In addition, university-level institutes and centres of research are called to offer their own specific contribution here, so that adequate, up-to-date and life-long learning on this topic is always made available to educators.

50. Regarding the specific task of education in human love, undertaken “with the aid of the latest advances in psychology and the arts and science of teaching”, [112: *Gravissimum Educationis*, 1.] formators need to have “a suitable and serious psycho-pedagogic training which allows the seizing of particular situations which require a special solicitude”. [113: *Educational Guidance in Human Love*, 81.] As a consequence, “a clear vision of the situation is required because the method adopted not only gradually conditions the success of this delicate education, but also conditions cooperation between the various people in responsibility”. [114: *Ibid.*, 83.]

51. The autonomy and freedom of teaching is recognised today in many legal systems. In such a context, schools can collaborate with Catholic institutes of higher education to develop a deepened understanding of the various aspects of education in sexuality, with the further aim of creating new teaching materials, pedagogic reference works and teaching manuals that are based on the “Christian vision of man and women”. [115: *Ibid.*, 22.] To this end, pedagogues, those who work in teacher-training and experts on literature for children and adolescents alike can all contribute to the creation of a body of innovative and creative tools that, in the face of other visions that are partial or distorted, offer a solid and integrated education of the human person from infancy onwards. Against the background of the renewal of the education alliance, collaboration at local, national and international level between all parties involved must not limit itself to sharing of ideas or useful swapping of best practice but should be made available as a key means of permanent formation of educators themselves.

Conclusions

52. In conclusion, the *path of dialogue*, which involves listening, reasoning and proposing, appears the most effective way towards a positive transformation of concerns and misunderstandings, as well as a resource that

in itself can help develop a network of relationships that is both more open and more human. In contrast, although ideologically-driven approaches to the delicate questions around gender proclaim their respect for diversity, they actually run the risk of viewing such difference as static realities and end up leaving them isolated and disconnected from each other.

53. The Christian educational proposal fosters deeper dialogue, true to its objective “to promote the realisation of man and woman through the development of all their being, incarnate spirits, and of the gifts of nature and of grace by which they are enriched by God”. [64: *Educational Guidance in Human Love*, 21.] This requires a sincere effort to *draw closer to the other* and it can be a natural antidote to the “throw-away” and isolation culture. In this way, we restate that “the original dignity of every man and woman is therefore inalienable and inaccessible to any power or ideology”. [116: Francis, *Address to the Delegation from the ‘Dignitatis Humanae’ Institute*, 7 December 2013.]

54. Catholic educators are called to go beyond all ideological reductionism or homologizing relativism by remaining faithful to their own gospel-based identity, in order to *transform positively the challenges of their times into opportunities* by following the path of listening, reasoning and proposing the Christian vision, while giving witness by their very presence, and by the consistency of their words and deeds [117: Cf. *Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools*, conclusion.]. Formators have the attractive educational mission to “teach them sensitivity to different expressions of love, mutual concern and care, loving respect and deeply meaningful communication. All of these prepare them for an integral and generous gift of self that will be expressed, following a public commitment, in the gift of their bodies. Sexual union in marriage will thus appear as a sign of an all-inclusive commitment, enriched by everything that has preceded it”. [118: *Amoris Laetitia*, 283.]

55. The culture of dialogue does not in any way contradict the legitimate aspirations of Catholic schools to maintain their own vision of human sexuality, in keeping with the right of families to freely base the education of their children upon an *integral anthropology*, capable of harmonizing the human person’s physical, psychic and spiritual identity. In fact, a democratic state cannot reduce the range of education on offer to a single school of thought, all the more so in relation to this extremely delicate subject, which is concerned on the one hand with the fundamentals of human nature, and on the other with natural rights of parents to freely choose any educational model that accords with the dignity of the human person. Therefore, every educational institute should provide itself with organizational structures and didactic programmes that ensure these parental rights are fully and concretely respected. If this is the case, the Christian pedagogy on offer will be able to provide a solid response to anthropologies characterized by fragmentation and provisionality.

56. The programmes dealing with formation in affectivity and sexuality offered by Catholic centres of education must take into consideration the age-group of the students being taught and treat each person with the maximum of respect. This can be achieved through a *way of accompanying* that is discrete and confidential, capable of reaching out to those who are experiencing complex and painful situations. Every school should therefore make sure it is an environment of trust, calmness and openness, particularly where there are cases that require time and careful discernment. It is essential that the right conditions are created to provide a patient and understanding ear, far removed from any unjust discrimination.

57. The Congregation for Catholic Education is well aware of the daily effort and unstinting care shown by those who work in schools and in the whole range of formal and informal pedagogic endeavour. The Congregation wishes to encourage them in their pursuit of the work of forming young people, especially those among them who are affected by any form of poverty, and those in need of the love shown them by their educators, so that, in the words of St. John Bosco, young people are not only loved, but know they are loved. This Dicastery would

also like to express its warmest gratitude to all Christians who teach in Catholic schools or other types of school, and, in the words of Pope Francis, encourages them “to stimulate in the pupils the openness to the other as a face, as a person, as a brother and sister to know and respect, with his or her history, merits and defects, riches and limits. The challenge is to cooperate to train young people to be open and interested in the reality that surrounds them, capable of care and tenderness”. [119: Francis, *Address to the Italian Catholic Primary School Teachers Association*, 5 January 2018.]

Vatican City, 2 February 2019, Feast of the Presentation of the Lord.

Giuseppe Cardinal Versaldi, Prefect
Archbishop Angelo Vincenzo Zani, Secretary



[Originele publicatie “Male and female He created them”Download](#)

Genderideologie: accepteren van ons lichaam zoals het geschapen is

Statement by H.E. Archbishop Bernardito Auza, Apostolic Nuncio, Permanent Observer of the Holy See at the Side Event entitled “Gender Equality and Gender Ideology: Protecting Women and Girls” United Nations, New York, 20 March 2019

Your
Excellencies, Distinguished Panelists, Dear Friends,

I am very
happy to welcome you to this morning’s event on gender equality and gender ideology and the need to protect women and girls, which the Holy See is pleased to be sponsoring, together with the Heritage Foundation.

Each year
the Economic and Social Council hosts the Commission on the Status of Women (CSW) to promote, report on and monitor issues relating to the political, economic, civil, social and educational rights of women. When the CSW first began meeting in 1947 in Lake Success, New York, there was a clear understanding of what it meant to be a woman. Even though over the course of the subsequent 62 years, there have been various debates among women from different continents and backgrounds over the goals and rights of women and the best means to achieve them, everyone knew to whom they were referring when they spoke, for example, about gender equality, violence against women, girls’ education, or equal pay for equal work. Even as recently as 2011, when the United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, also known as UN Women, was founded, everyone knew whom it was representing and whose cause it was seeking to advance: the approximately half of the human race born with

the capacity for motherhood, with two X chromosomes, with particular physical, hormonal, and relational traits that distinguish them from the approximate other half of the human race, men.

That

consensus has unfortunately been getting eroded due to the recent phenomenon of gender identity and gender ideology. Whereas before everyone knew what “woman” meant based on her bodily nature, now many proponents of gender ideology assert that bodily nature has nothing intrinsically to do with womanhood beyond how sex is “assigned” at birth. Womanhood, rather, is looked at as the way one thinks about oneself, or expresses oneself, and therefore, they argue, those who consider themselves women must be treated as women, regardless of biological nature at the cellular, endocrinological or reproductive levels, regardless of primary and secondary sexual characteristics, or other factors.

This way of

looking at womanhood primarily as a self-identity independent of bodily considerations was raised at the beginning of this 63rd Session of the Commission on the Status of Women in the statement given by the LGBTI Core Group, delivered by the Permanent Representative of Norway, Ambassador Mona Juul. The Statement said that the LGBTI Core Group — an informal cross regional group of 28 Member States together with the UN High Commissioner for Human Rights, and the NGOs Human Rights Watch and Outright Action International — spoke explicitly about “transgender persons” whose “names and sex details in official documents do not match their gender identity or expression.” It said it “stands ready to work with all partners to ensure that all women and girls — no matter their sexual orientation, gender identity, gender expression and sex characteristics — have adequate and equal access to social protection systems, public services and sustainable infrastructure.”

The LGBTI

Core Group was saying that the understanding of “women and girls” should be based on “gender identity or expression” rather than on their biological sex. This understanding of womanhood would likely have astonished the 15 original members of the CSW in 1947 and most of the delegates who have represented their governments and NGOs here each year since.

Whereas 62

years ago, it was not necessary to ask the important preliminary question, “What is woman?,” because everyone everywhere had a clear and univocal understanding of what this meant, now, when that understanding is being challenged and many are seeking to stipulate a fundamental change in its meaning, the international community must ask it.

The reason

is because so much depends on the answer, not only in terms of law, education, economy, health, safety, sports, language and culture, as we will hear about today from our speakers — Mary Hasson, Emilie Kao, Monique Robles and Ryan Anderson

— but also in terms of basic anthropology, human dignity, human rights, marriage and family, motherhood and fatherhood, and the cause of women, men, and especially children. To substitute gender identity or expression for biological sex has enormous ramifications in all of these areas and for that reason we must, with courtesy and compassion, ask the perhaps uncomfortable questions because the answers matter.

Pope

Francis, while emphatically encouraging Catholics and all people of good will to support, welcome, accompany and love all those whose gender identity does not match their biological sex, to affirm their human dignity and defend their fundamental human rights to be free of violence and unjust discrimination (October 2, 2016), at the same time has been very clear about the dangers to individuals and society flowing from gender ideology.

He says

that the anthropological underpinnings of gender ideology, by denying the “difference and reciprocity in nature of a man and a woman,” by promoting a “personal identity and emotional intimacy radically separated from the biological difference between male and female,” ultimately makes human identity “the choice of the individual” and undermines the “anthropological basis for the family.” It is “one thing to be understanding of human weakness and the complexities of life,” he continues, “and another to accept ideologies that attempt to sunder what are inseparable aspects of reality.” We are called, he emphasized, “to protect our humanity, and this means, in the first place, accepting it and respecting it as it was created” (*Amoris Laetitia*, 56). Our sex, just like our genes, our race, our age, and other natural characteristics, are objective givens, not subjective choices.

In his

encyclical on Care for our Common Home, *Laudato Si'*, which has become perhaps the most commonly cited papal document in U.N. history since its 2015 release in anticipation of the Paris Agreement, he said, “Acceptance of our bodies ... is vital for welcoming and accepting the entire world as a gift, ... whereas thinking that we enjoy absolute power over our own bodies turns, often subtly, into thinking that we enjoy absolute power over creation. Learning to accept our body, to care for it and to respect its fullest meaning, is an essential element of any genuine human ecology. Moreover, valuing one’s own body in its femininity or masculinity is necessary if I am going to be able to recognize myself in an encounter with someone who is different.” He added elsewhere, “The complementarity of man and woman ... is being questioned by the so-called gender ideology in the name of a more free and just society,” and stressed, “The differences between man and woman are not for opposition or subordination, but for communion and generation” (June 8, 2015). Rather than leading to a more free and just society, in other words, gender ideology hinders communion and generation between men and women. It’s a “step backwards,” because “the removal of [sexual] difference in fact creates a

problem, not a solution” (April 15, 2015).

When the natural, complementary duality of man and woman is called into question, the very notion of being — what it means to be human — is undermined. The body no longer is a defining element of humanity. The person is reduced to spirit and will and the human being almost becomes an abstraction until one discerns what nature one is or chooses what gender one wants to be. Pope Francis is particularly concerned about gender ideology being taught to children, so that boys and girls are encouraged to question, at the earliest ages of existence, whether they are a boy or girl and are told that gender is something one can choose (July 27, 2016). He has also expressed concern about cultural pressure, what he terms “ideological colonization,” being placed on countries, and cultures and individuals who resist this new and indeed radical anthropology.

So today at this event, we’re concerned with big and important questions about what it means to be human, what it means to be a woman, what is the best way to treat with compassion those whose self-identity does not correspond to their biological sex, how we should respond to challenges to impute the category of gender identity into legal protections based on sexual identity, and, within the Commission on the Status of Women, how best to protect and advance the cause and equality of women and girls.

I thank you for coming and joining the conversation.