

D o r o t a H a l l

W POSZUKIWANIU MIEJSCA

CHRZEŚCIJANIE

LGBT

W POLSCE



W POSZUKIWANIU MIEJSCA

D o r o t a H a l l

W POSZUKIWANIU MIEJSCA

CHRZEŚCIJANIE
LGBT
W POLSCE

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2016

<http://rcin.org.pl>

Książka relacjonuje badania przeprowadzone w projekcie
*Institutionalny i indywidualny wymiar religijności osób LGBT
w Polsce (2011–2014)*, sfinansowanym ze środków Narodowego
Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer
DEC-2011/01/D/HS6/03877

Recenzja wydawnicza
Prof. dr hab. Mirosława Marody

Projekt okładki
Andrzej Łubniewski

Redaktor
Barbara Gruszka

Copyright © by Author and Wydawnictwo IFiS PAN

ISBN 978-83-7683-121-3

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana,
przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek
formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydawnictwo IFiS PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (48) 22 6572897
e-mail: publish@ifispan.waw.pl
www.ifispan.waw.pl

PODZIĘKOWANIA

Dziękuję wszystkim moim rozmówcom i rozmówczyniom – za gotowość do podzielenia się własnym doświadczeniem w formie opowieści. Dziękuję Wam nie tylko za zgodę na udział w projekcie, który bez Was nie miałby racji bytu, ale także za intelektualną inspirację, partnerstwo w dyskusjach i dopingowanie mnie w pracy. Tym z Was, którzy i które związani są z Wiarą i Tęczą, jestem dodatkowo wdzięczna za wyjątkowo przyjazne przyjęcie w grupie, poczucie humoru i osobiste wsparcie w chwilach dla mnie trudnych, a także za wyrozumiałość dla akademickiego namysłu nad problematyką, która stanowi ważną treść Waszego życia. Pozostaje mi mieć głęboką nadzieję, że poprzez publikację książki nie nadużyję tej wyrozumiałości ani zaufania.

Szczególne podziękowania składam prof. Zbigniewowi Mikołajce – za dystans wobec utrwalonych kierunków analiz akademickich, który daje mi odwagę do wypracowywania własnej perspektywy interpretacyjnej, oraz za stworzenie w Zakładzie Badań nad Religią IFiS PAN przyjaznej przestrzeni do dyskusji na tematy na pierwszy rzut oka marginalne, które ostatecznie okazują się doskonałym punktem wyjścia do zrozumienia strukturalnych zjawisk. Dziękuję pierwszym czytelnikom mojego manuskryptu, prof. Annie Wieczorkiewicz, prof. Magdalenie Radkowskiej-Walkowicz, prof. Agnieszce Kościańskiej, dr Magdalenie Grabowskiej i dr Marii Dębińskiej – za konstruktywne uwagi i zachętę do pisania. Za niezwykle cenne komentarze do prawie już gotowej książki jestem ogromnie wdzięczna prof. Mirosławie Marody oraz dr. Robertowi Kulpie. Pani Barbarze Gruszcze z Wydawnictwa IFiS PAN dziękuję za wyjątkowo życzliwą współpracę.

Dziękuję również moim przyjaciołom i przyjaciółkom spoza środowiska akademickiego oraz rodzinie – za nieustające wsparcie i dobre uczucia. Dziękuję zwłaszcza mojej siostrze Agacie – za silną więź i w ogóle za wszystko, także za wykwintne dania, jakimi dodawała mi sił na każdym etapie pracy.

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	11
Analiza prasy.....	14
Obszar badań terenowych.....	18
Wiara i Tęcza	18
Inne wspólnoty.....	23
Internet.....	27
Zgromadzony materiał i jego wykorzystanie	28
Wywiady	30
Charakterystyka rozmówców i rozmówczyń	30
Zgromadzony materiał i jego wykorzystanie.....	38
Struktura książki	40
Rozdział 1	
CHRZEŚCIJAŃSTWO A OSOBY LGBT: TŁO INSTYTUCJONALNE I BADANIA AKADEMICKIE	45
Kontekst instytucjonalny.....	45
Kapitał społeczny i teologiczny	46
Liberalizacja w obrębie tradycyjnych wyznań i kon- trowersje	50
Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego	54
Stanowisko Kościołów ewangelickich w Polsce.....	60
Biseksualność i transpłciowość	62
Polskie organizacje religijne wyspecjalizowane w problematyce LGBT	63

Analizy akademickie	68
Studia socjologiczne prowadzone za granicą	68
Badania akademickie w Polsce	76
Poza koncentrację na specyfice grup i osobistych doświadczeń	86
 Rozdział 2	
WARSZTAT TEORETYCZNY.....	89
Badania zaangażowane	90
W stronę radykalnej polityki demokratycznej.....	100
Inne inspiracje teoretyczne.....	107
Poststrukturalizm a doświadczenie.....	109
Intersekcjonalność	111
Nawiązania do teorii praktyki	114
 Rozdział 3	
RELIGIA I PROBLEMATYKA LGBT W POLSKIEJ PRASIE	117
Płynność artykulacji: lata 90. XX wieku	122
Homoseksualizm <i>versus</i> naród: rok 2000	133
Homoseksualizm i leczenie: rok 2002.....	143
Homoseksualizm <i>versus</i> Kościół: rok 2003	150
„Inteligencja katolicka” <i>versus</i> katolicycy konserwatyści: lata 2004–2005.....	163
„Chrześcijanie LGBT”: rok 2010	176
Przeobrażenia dyskursywne	186
 Rozdział 4	
DYSKURS A DOŚWIADCZENIE	189
Seksualność i wiara: uzgadnianie	193
Niedookreślenie.....	193
Leczenie	201
Dowartościowanie	209
Obszary milczenia	211
Od niedookreślenia do nazwania.....	211
Od nazwania do niewypowiedzenia	219

Rozdział 5

USYTUOWANIE SPOŁECZNO-EKONOMICZNE I OSOBISTE NARRACJE	225
W Kościele rzymskokatolickim i poza nim.....	226
Zaangażowanie religijne	241
Miejscowość pochodzenia	241
Praca na rzecz integracji seksualności z wiarą	247
Uczestnictwo w sakramentach pokuty i eucharystii ..	252
Historie możliwe i niemożliwe do opowiedzenia.....	262
Opowieści o progresie	263
Poza linearnością	272

Rozdział 6

STRATEGIE ARTYKULACYJNE	287
Wykluczenia	288
„Otwarte” związki.....	288
Biseksualność.....	296
Włączenia	306
„Katoliczki-lesbijki”.....	311
„Chrześcijanie transpłciowi”	327

ZAKOŃCZENIE.....	331
------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	341
--------------------	-----

ŹRÓDŁA	361
Wywiady	361
Publikacje prasowe.....	365
Popularne książki na temat homoseksualności i transpłciowości	383
Dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego.....	385
Publikacje Wiary i Tęczy	386

INDEKS NAZWISK	389
----------------------	-----

WPROWADZENIE

W 2011 roku Robert Biedroń, znany szerokiej publiczności jako gej i długoletni lider Kampanii Przeciw Homofobii, oraz Anna Grodzka, znana z kolei ze swej transseksualności prezeska Fundacji Trans-Fuzja, odnieśli sukces wyborczy i zostali posłem i posłanką na Sejm RP. Reprezentowali oni nowopowstały Ruch Palikota, który zdobywał elektorat antyklerykalnymi hasłami i liberalnym podejściem do spraw obyczajowych. Zarówno Biedroń, jak i Grodzka już wcześniej wypowiedzieli się publicznie na temat konieczności ograniczenia szeroko rozumianej władzy Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Natomiast Kościół ustami polskich biskupów przestrzegał przed „demontażem rodziny”, jakiego dokonać by miało prawne uregulowanie związków partnerskich. Po wyborach parlamentarnych jedną z pierwszych szeroko komentowanych inicjatyw partii była próba usunięcia krzyża z sali sejmowej. Spotkała się ona z ostrym sprzeciwem ze strony posłów i posłanek, zwłaszcza tych, którzy i które w dyskusjach o narodzie i państwie chętnie powoływali się na „wartości chrześcijańskie”.

W tym samym 2011 roku, przed kampanią wyborczą, w „Dużym Formacie”, dodatku do „Gazety Wyborczej”, ukazał się reportaż na temat homoseksualności¹ i wiary (Kopińska 2011). Mowa w nim

¹ W książce używam zwykle terminu homoseksualność, sytuując w kontekście społecznym zjawisko atrakcji erotycznej skierowanej na osobę tej samej płci. Stosuję jednak także termin homoseksualizm – wtedy, gdy odnoszę się do kontekstu medycznego lub gdy nawiązuję do debat publicznych, w których taki termin stosowano. Analogicznie używam terminów transseksualność (kontekst społeczny) i transseksualizm (kontekst medyczny, debaty).

była o zaangażowaniu religijnym mężczyzn, którzy tworzyli związki jednopłciowe lub dążyli do ich stworzenia, a jednocześnie sytuowali się w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego i na różne sposoby praktykowali katolicyzm. „Zdecydowałem się na związek, w poczuciu, że mogę z tym pogodzić moją religijność. Nie chcę zrezygnować z uczestnictwa w Kościele. Kontakt z Bogiem jest lepszy wśród ludzi” – tłumaczył reporterce jeden z rozmówców. W reportażu wspomniano także o działającej kilka lat wcześniej, w Warszawie, grupie ekumenicznej dla gejów i lesbijek, oraz o aktualnie tworzonej grupie Wiarra i Tęcza, która ma udzielać wsparcia chrześcijanom homoseksualnym i transpłciowym w nurcie alternatywnym wobec promowanych w kręgach Kościoła rzymskokatolickiego programów reparacyjnych, zorientowanych na „wyleczenie” z homoseksualizmu. W tym samym czasie niektóre media donosiły też o ostrym, niechętnym homoseksualności kazaniu, jakie jeden z warszawskich księży skierował do obecnych w kościele lesbijek podczas mszy w intencji zmarłej aktywistki środowisk LGBT, czyli środowisk działających na rzecz lesbijek, gejów, osób biseksualnych i transpłciowych. Uwagę zwracało tu nie tylko zachowanie księdza, ale i fakt, że zmarła działaczka czuła się związana z katolicyzmem, a msza została zamówiona przez jej koleżanki (Grygiel 2011; mp 2011).

Nie da się porównać skali dyskusji nad działalnością parlamentarzystów z kręgów LGBT, która przeciwstawić się miała Kościołowi, ze skalą doniesień medialnych dotyczących osób z tych samych kręgów, które od Kościoła się nie odcinały. Jednak samo zaistnienie tematu wierzących gejów i lesbijek w mediach zdominowanych przez figurę opozycji między homoseksualnością czy transpłciowością² a Kościołem skłaniało do podjęcia namysłu nad strukturami dyskursywnymi, które organizują wyobrażnię społeczną związaną z kwestiami LGBT i religią, a także nad sytuacją osób, które w swym codziennym życiu tę opozycję problematyzują. W 2011 roku podję-

² Określeniem transpłciowość obejmuję rozmaite rodzaje identyfikacji płciowej i praktyk, które nie mieszczą się w dominującej koncepcji płci opartej na biologicznym determinizmie. Podążam w tym względzie za terminologią stosowaną przez polskie środowisko osób nienormatywnych płciowo skupionych przede wszystkim wokół Fundacji Trans-Fuzja (<http://transfuzja.org/>). Stosowany w tej książce termin transeksualność rozumiem jako szczególnie przypadek transpłciowości, związany z mniej lub bardziej wyraźnym dążeniem do dokonania korekty płci (por. Dębińska 2015).

łam decyzję o rozpoczęciu badań socjologicznych na temat problematyki LGBT i religii w Polsce³.

Tutaj badania te relacjonuję. Celem mojej książki jest odpowiedź na pytanie o możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” widzianych jako pozycja podmiotowa w społecznej grze o hegemonię⁴. Możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” rozumiem jako szansę na to, że będą oni zdolni zbudować swoją podmiotowość, a zatem zaistnieć jako istotny, publicznie dostrzegalny komponent rzeczywistości politycznej i społecznej. Pozycja podmiotowa pod nazwą „chrześcijanie LGBT” miałyby nadawać identyfikację osobom, które deklarują się jako chrześcijanie i – wbrew temu, co sugerować by im mogła tradycja chrześcijańska, a zwłaszcza nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego – nie podejmują wysiłków, by ograniczać ekspresję swej nienormatywnej seksualności i/lub płci.

Takie ujęcie tematu – ustawienie w centrum analiz możliwości artykulacyjnych – zakłada ogląd niejako z lotu ptaka, z uwzględnieniem rozmaitych sił dyskursywnych, które kształtują warunki możliwości zaistnienia doniosłych społecznie artykulacji. Owego spojrzenia dokonuję na podstawie analizy polskich publikacji prasowych na temat religii oraz problematyki LGBT. Nie poprzestaję jednak na tego rodzaju analizie dyskursywnej. Uznaję, że odpowiedź na pytanie o możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” wymaga także rozpoznania zdolności mobilizacyjnych istniejących wewnątrz środowiska, które pragnie się ukonstytuować w szeroko rozumianej przestrzeni politycznej.

Zakładam bowiem, że struktury dyskursywne, które organizują wyobraźnię społeczną na temat religii i problematyki LGBT, przenikają osobiste doświadczenia i działalność osób, które współtworzą interesującą mnie pozycję podmiotową. A skoro tak, to możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” pozostają w sprzężeniu zwrotnym z możliwościami aktywistycznymi tych osób. Przy czym owe możliwości aktywistyczne kształtowane są nie tylko przez przeobrażenia

³ Projekt *Instytucjonalny i indywidualny wymiar religijności osób LGBT w Polsce* (2011–2014) został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS6/03877.

⁴ Zapisuję w cudzysłowie termin „chrześcijanie LGBT”, kiedy dotyczy on (postulowanej) pozycji podmiotowej o takiej nazwie. Kwestię ujmowania „chrześcijan LGBT” jako pozycji podmiotowej wyjaśniam w rozdziale 2.

dyskursywne, ale także przez warunki biograficzne, w których osadzona jest działalność aktywistów i aktywistek, i w których wyraźnie manifestują się kategorie stratyfikacji społecznej wyznaczone przez wiek, płeć czy położenie społeczno-ekonomiczne. Rozpoznanie możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT” i zdolności mobilizacyjnych istniejących wewnątrz badanego środowiska ściśle zatem wiąże z koniecznością ustalenia, kogo konkretnie artykułowana pozycja podmiotowa pod nazwą „chrześcijanie LGBT” jest w stanie reprezentować, kto konkretnie jest zdolny z nią się utożsamiać. Na przykład: osoby z jakiej grupy wiekowej, jak usytuowane względem dostępu do rozmaitych form kapitału, i czy rzeczywiście – zgodnie ze stosowanym w obrębie omawianego tu aktywizmu skrótem LGBT – w równym stopniu lesbijki, geje, osoby biseksualne i transpłciowe.

Ustawienie problematyki moich analiz w ten sposób każe się przyjrzeć nie tylko debatom publicznym, w których dynamicznie produkowane są rozmaite pozycje podmiotowe, ale także osobistym doświadczeniom osób, które tworzą środowisko chrześcijan i chrześcijanek LGBT. Każe się zarazem zastanowić nad wyłaniającymi się z tych doświadczeń możliwościami i ograniczeniami, jak również dążeniami w dziedzinie godzenia nienormatywnej seksualności czy tożsamości płciowej z religijnością oraz nad strategiami działania. Problematykę tę omawiam na podstawie badań o charakterze etnograficznym prowadzonych przede wszystkim w ogólnopolskiej grupie Wiara i Tęcza. W namyśle opartym na obserwacji uczestniczącej i wywiadach nie poprzestaję na uwypukleniu specyfiki badanej grupy. Dbam bowiem o to, by ową specyfikę przedstawiać w ścisłej relacji ze środowiskiem dyskursywnym, w którym grupa ta funkcjonuje, cały czas mając na uwadze, że podstawowe pytanie, jakie sobie w książce stawiam, dotyczy możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT”.

Analiza prasy

Antagonistyczne rozwarstwienie między religią a homoseksualnością czy transpłciowością jest tworzone i podtrzymywane w rozmaitych praktykach społecznych. Rozdźwięk ten naznaczony jest swoistą niestabilnością, jaka bierze się z jego funkcjonowania w szerokim, dynamicznym polu dyskursywnym, które wciąż transfiguruje zawarte

w nim elementy. Istniejący dziś antagonizm nie jest taki sam jak, powiedzmy, dwadzieścia lat temu, zarazem jednak zachowuje związek z uprzednimi konfiguracjami i przeobrażeniami. Wychodząc od tego rodzaju przesłanek, wywiedzionych z teorii dyskursu zaproponowanej przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe (którą omawiam szerzej w rozdziale 2), zdecydowałam się na analizę polskiej debaty publicznej na temat religii i problematyki LGBT, biorąc pod uwagę kolejne jej odsłony, które dokonywały się przez ostatnie trzydzieści lat. W trosce o spójność metodologiczną ograniczyłam się do analizy treści publikowanych w prasie. Przy czym prasę traktuję jako medium, które nie tylko odzwierciedla polityczne linie podziału, ale także bierze udział w ich wypracowywaniu, w nadawaniu kształtu rzeczywistości dyskursywnej, a zarazem politycznej i społecznej.

Owey analizie dokonałam przede wszystkim na podstawie wycinków prasowych zgromadzonych w Archiwum Akt Nowych (AAN), w zespole „Telewizja Polska SA. Zbiór wycinków prasowych”, który obejmuje publikacje dzienników ogólnopolskich i lokalnych oraz tygodników z lat 1953–2009. Wzbogaciłam ją własną obserwacją debaty publicznej, prowadzoną w latach 2011–2014, kiedy to na bieżąco rejestrowałam doniesienia prasowe na temat problematyki LGBT i religii oraz sięgałam do artykułów z lat wcześniejszych, przede wszystkim z roku 2010, którego nie obejmują zbiory AAN. Dodatkowo wzięłam pod uwagę publikacje, które ukazywały się na łamach katolickich miesięczników „Znak”, „Więź” oraz „W Drodze”. W śledzeniu szpalt najnowszych gazet bardzo pomocne okazało się moje uczestnictwo w zamkniętej grupie dyskusyjnej Wiary i Tęczy na Facebooku (od 2012 roku), której członkowie i członkinie dzielili się informacjami o wszelkich doniesieniach mediów na temat wiary i spraw LGBT.

W AAN wzięłam na warsztat zespoły archiwalne, które w tytule zawierały hasło „homoseksualizm”⁵. Znalazłam w nich 2612 wy-

⁵ Były to: *Homoseksualizm: materiały ogólne*; *Homoseksualizm: przyczyny, prawa osób homoseksualnych, ludzie znani – materiały różne*; *Homoseksualizm: kraje A–N*; *Homoseksualizm: kraje P–Z*; *Homoseksualizm: Polska (materiały ogólne)*; *Homoseksualizm: Polska (stowarzyszenia, fundacje, kluby, prawa osób homoseksualnych, opinie, stanowiska, wypowiedzi)*; *Homoseksualizm: Polska (odbior społeczny – sondaże/opinia publiczna, homofobia)*; *Homoseksualizm: Polska (imprezy, akcje, nagrody, Parady Równości)*; *Homoseksualizm: Polska (materiały różne)*; *Kościół rzymskokatolicki a problemy seksu: homoseksualizm, onanizm, wychowanie seksualne*; *Kościół rzymskokatolicki – Polska: duchowieństwo – problemy pedofilii, homoseksualizmu, alkoholizmu*.

cińków prasowych, z których około 300 zakwalifikowałam do dalszej analizy ze względu na to, że odnosiły się – choćby w luźny sposób – do kwestii związanych z religią i homoseksualnością⁶. Wyodrębnione wycinki posegregowałam zgodnie z tym, do jakich wydarzeń się odnosiły (np. parada gejowska w Rzymie w 2000 roku, publiczna promocja terapii reparacyjnej w latach 2002–2003, doniesienia o publikacji poszczególnych dokumentów Watykanu na temat homoseksualności). Ułożyłam je także chronologicznie, aby móc przyglądać się temu, jak zmieniał się sposób relacjonowania problematyki związanej z religią i homoseksualnością.

Moja analiza polegała na ustaleniu, jak przedstawiana i tworzona była relacja między religią a homoseksualnością w wyodrębnionym materiale; w jakich okolicznościach ustawiano te kwestie naprzeciwko siebie, a w jakich dysonans minimalizowano. Jednocześnie przyglądałam się temu, jakimi elementami symbolicznymi obudowywana jest owa relacja. Dzięki temu wychwyciłam na przykład moment, w którym homoseksualność zaczęła być przeciwstawiana nie tylko religii, ale także wartościom narodowym Polaków wiążanym z dziedzictwem katolicyzmu (rok 2000), czy też kolejny moment, w którym mobilizacja antygejowska środowisk narodowo-katolickich doprowadziła do narastającej różnicy zdań na temat homoseksualności wśród publiczności katolickich (lata 2004–2005). Układem chronologicznym posługuję się w prezentacji zgromadzonego materiału w rozdziale 3, gdzie na tle prowadzonych debat – i z wykorzystaniem perspektywy teoretycznej wyznaczonej przez teorię dyskursu Ernesta Laclau i Chantal Mouffe – przedstawiam otwierające i zamykające się możliwości artikulacyjne „chrześcijan LGBT” na przestrzeni lat.

W zbiorach AAN nie natrafiłam na żaden artykuł, który dotyczyłby problematyki transpłciowości i religii; zbiory te nie wyodrębniają zresztą zespołów archiwalnych sygnowanych terminem „transpłciowość” lub jakimkolwiek pokrewnym (np. transseksualizm). Do tego rodzaju publikacji dotarłam dopiero dzięki własnym poszukiwaniom. Rezultatem mojej własnej kwerendy, prowadzonej przede

⁶ Jeśli wyłączyć z ogólnej liczby wycinków prasowych te, które niejako z definicji dotyczyły zagranicznej sytuacji, czyli zgromadzone były w zespołach *Homoseksualizm: kraje A–N* i *Homoseksualizm: kraje P–Z*, to w zbiorach AAN znalazłam 1882 teksty. Z tego 19 pochodziło sprzed roku 1990, 389 z lat 1990–1999, 97 z roku 2000, 135 z lat 2001–2002, 200 z roku 2003 i 1042 z lat 2004–2009.

wszystkim za pomocą wyszukiwarek internetowych, było ponad 200 tekstów. Owey kwerendy dokonałam po to, żeby po pierwsze, wzbogacić liczbę materiałów prasowych na tematy, które tylko śladowo zaznaczyły swą obecność w zbiorach AAN, a które wydawały mi się istotne dla problematyki badań (np. doniesienia o procesach sądowych z lat 2004–2006, w których pozywającym bądź oskarżonym był Robert Biedroń i które były następstwem publicznych dyskusji angażujących temat homoseksualności i religii). Po drugie, poprzez własne poszukiwania starałam się dotrzeć do materiałów opublikowanych po roku 2009, w których kwestie religii i LGBT obok siebie zaistniały – by móc je potem analizować według schematu przyjętego przeze mnie dla zbiorów AAN. Rejestrowałam na bieżąco doniesienia ogólnopolskiej prasy na ten temat, zwłaszcza dzienników „Gazeta Wyborcza” i „Rzeczpospolita”, i brałam pod uwagę materiały podsuwane mi przez grupę Wiara i Tęcza na Facebooku. Kluczem do dodatkowych poszukiwań internetowych były dla mnie poszczególne wydarzenia, które wiązały ze sobą problematykę LGBT i religii, takie jak wizyty w Polsce amerykańskich „ekspertów” od terapii reparacyjnej motywowanej religijnie czy też publikacja *Listu pasterskiego na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku* przygotowanego przez Episkopat Polski. Gromadziłam także wszelkie teksty prasowe z lat 2011–2014, w których pojawiały się wzmianki o działalności grupy Wiara i Tęcza.

Dzięki własnym poszukiwaniom znalazłam kilka artykułów z połowy pierwszej dekady XXI w., których zbiory AAN nie objęły. Wydaje się zatem, że jakaś część publikacji umknęła osobom, które dokonywały monitoringu prasy w Telewizji Polskiej. Z kolei mój własny monitoring był o tyle niesystematyczny, że korzystałam z wyszukiwarek internetowych i docierałam do kolejnych tekstów, śledząc linki dołączone do poprzednich. Kierowałam uwagę przede wszystkim na treści, które budziły najwięcej publicznych dyskusji; treści mniej dyskutowanych mogłam więc nie zauważyć. Przeprowadzona przeze mnie analiza ma zatem swoje ograniczenia, które wynikają z niekompletności źródeł. Nie jest to jednak analiza ilościowa, lecz jakościowa. Nie wydaje mi się, żeby owa niekompletność w istotny sposób wpłynęła na identyfikację podstawowych kierunków debaty na tematy związane z religią i homoseksualnością czy transpłciowością w wyodrębnionym wycinku czasu. Tym, co w tej dyskusji najbardziej mnie interesuje, są możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” widziane w świetle teorii radykalnej polityki demokratycznej – uważam, że

z powodzeniem można je badać na podstawie, mimo wszystko dość obszernych, materiałów, do których dotarłam⁷.

Obszar badań terenowych

O wiele więcej energii niż analizie prasy poświęciłam badaniom w samym środowisku osób określających się jako chrześcijanie i chrześcijanki LGBT. Wysłałam bowiem z założenia, że pytanie o możliwości artikulacyjne, jakie sobie stawiam, wymaga uważnego rozpoznania sytuacji w interesujących mnie kręgach społecznych, a zatem – w warstwie metodologicznej – zarówno wywiadów, jak i obserwacji uczestniczącej. Ostatecznie uczestnictwo to pochłonęło mnie na tyle, że z osobami biorącymi udział w badaniach spędzałam wolny czas, aktywnie wspierałam też ich działalność, czemu niewątpliwie sprzyjała przyjaźń, jaką z nimi zawarłam.

Wiara i Tęcza

Badania prowadziłam głównie w środowisku nieformalnej organizacji ekumenicznej Wiara i Tęcza. Jest ona, by tak rzec, naturalnym terenem rozpoznania z uwagi na podjęty temat, gdyż wprost definiuje się jako grupa chrześcijan LGBT – i jest jedyną organizacją działającą na skalę ogólnopolską, która w ten sposób się określa⁸. Powstała pod koniec 2010 roku, kiedy to blog prowadzony przez osobę poruszającą temat wiary i nienormatywności seksualnej oraz płciowej wyewolu-

⁷ Spis wykorzystanych źródeł tego rodzaju zamieszczam na końcu książki w dziale *Publikacje prasowe*, obok listy wywiadów, dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego i publikacji Wiary i Tęczy, na które się powołuję, a także popularnych książek na temat homoseksualności i transpłciowości. Owych książek nie analizuję oddzielnie i dogłębnie – uwzględniam jedynie informację bibliograficzną o tych, do których nawiązywano w prasie lub wywiadach i/lub które tworzą istotny kontekst dla moich rozważań.

⁸ Wiara i Tęcza przedstawia się również jako grupa chrześcijan LGBTQ, na przykład na swojej stronie internetowej – <https://sites.google.com/site/wiaratecza/home> – oraz w broszurze *Wiara w kolorach tęczy*, gdzie Q odnosi się do osób queer. Kwestię włączania i wyłączenia elementu Q w autoprezentacjach grupy omawiam szerzej w rozdziale 6.

ował w stronę internetową Wiara i Tęcza. Odbyło się to za namową sympatyków bloga, zwłaszcza jednej z jego czytelniczek, dlatego dziś mówi się w tym środowisku o założycielu i założycielce grupy. Utworzenie strony internetowej szybko zaowocowało działalnością poza Internetem: natychmiast stworzono oddziały w Krakowie i Poznaniu, w 2011 roku także w Warszawie i Trójmieście, następnie zaczęły się organizować wspólnoty w Katowicach, Szczecinie i Wrocławiu, pod koniec 2013 roku – w Rzeszowie, a rok później w Lublinie i Olsztynie. Grupa funkcjonuje także jako zamknięty profil dyskusyjny na Facebooku, na którym zarejestrowanych jest aktualnie ponad trzystu użytkowników i użytkowniczek.

Wiara i Tęcza prowadzi swoją działalność dwutorowo: z jednej strony jest swego rodzaju grupą wsparcia osób, które pragną harmonijnie godzić nieaprobowaną w Kościołach aktywność seksualną w relacjach jednopłciowych czy transpłciowość z wiarą chrześcijańską, a z drugiej strony ma ambicje reformatorskie i działa na rzecz pełnego włączenia osób LGBT w społeczność wiernych. Chodzi tu na przykład o stworzenie klimatu życzliwości wobec tych osób w środowiskach religijnych, albo – jak w przypadku działalności w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego – o wdrożenie postulatu dostępu osób LGBT do wszystkich sakramentów, niezależnie od stopnia, w jakim realizują się one w dziedzinie aktywności seksualnej czy ingerują zabiegami medycznymi w kwestie płci. Owa wspólnota, jeśli można ją tak nazwać, przedstawia się w następujący sposób:

Wiara i Tęcza to nieformalna grupa skupiająca gejów, lesbijki, osoby biseksualne oraz transpłciowe będące chrześcijanami, którzy akceptują swoją orientację psychoseksualną i tożsamość płciową oraz uważają, że można ją pogodzić z wiarą. Wychodzimy z założenia, że oparte na miłości związki jednopłciowe oraz związki osób transpłciowych są źródłem dobra i powinny być zaakceptowane w społeczeństwie i w każdym Kościele. (Wiara i Tęcza 2013: 3)⁹

⁹ Wiara i Tęcza podpisuje swoje publikacje i wystąpienia w sposób nieujednolicony, np. jako Grupa Wiara i Tęcza albo Grupa Polskich Chrześcijan LGBTQ. Wiara i Tęcza, niekiedy sygnuje je nazwiskiem lub pseudonimem autora. W mojej książce zdecydowałam się to nazewnictwo ujednolicić i wszelkie publikacje grupy podpisuję nazwą Wiara i Tęcza. Informację o tym, jak poszczególne publikacje podpisano w oryginale, zawarłam w spisie źródeł na końcu książki.

W nurcie wsparcia, jakiego grupa udziela, mieszczą się przede wszystkim spotkania uczestników i uczestniczek Wiary i Tęczy w poszczególnych miastach. Spotkania te zwykle odbywają się w siedzibach organizacji pozarządowych przyjaznych osobom LGBT. Mają one różną częstotliwość i różny charakter – ich przebieg zależy od inwencji i zainteresowań osób, które tworzą poszczególne grupy lokalne. Na przykład w Gdańsku przez długi czas wiele miejsca poświęcano dyskusjom o problematyce coming outu w środowisku rodzinnym oraz relacji uczestników grupy z wierzącymi rodzicami. W innym mieście przez około rok osoby związane z Wiarą i Tęczą spotykały się raz w miesiącu na mszach, które specjalnie dla nich odprawiał ksiądz diecezjalny; później ów ksiądz wycofał się jednak z tej działalności. W stolicy, w okresie moich badań w tej grupie, czyli w latach 2012–2014, spotkania odbywały się w cyklu dwutygodniowym (z przerwą wakacyjną), w lokalu Stowarzyszenia Lambda Warszawa. Co miesiąc przeradzały się one w grupę biblijną – namysł modlitewny nad Pismem świętym metodą *lectio divina*: osoba prowadząca wybierała fragment Biblii, zebrani go kontemplowali, a następnie dzielili się uczuciami i refleksjami, jakie ów fragment w nich wywołał.

Pozostałe warszawskie spotkania miały charakter organizacyjny, i dotyczyły działań podejmowanych przez Wiarę i Tęczę publicznie, lub seminaryjny – wówczas odbywała się dyskusja na tematy w jakiś sposób związane z misją grupy. Na przykład na jednym z nich uczestnik wspólnoty wygłosił wykład o Jerzym Zawieyskim, katolickim działaczu politycznym i współtwórcy Klubów Inteligencji Katolickiej, który pozostawał w wieloletnim związku osobistym z wykładowcą KUL Stanisławem Trębaczkiwiczem¹⁰. Kiedy indziej pokazywano filmy, takie jak *Siedem przystanków na drodze do Raju* (reż. Ryszard Nyczka), którego fabuła, dotycząca kobiet tworzących ze sobą związek, przesycona jest biblijnymi odniesieniami, czy dokument *Taking a Chance on God* (reż. Brendan Fay) o amerykańskim jezuitcie Johnie McNeillu, który działał na rzecz zmiany nauczania Kościoła na temat homoseksualności, przez co naraził się Watykanowi. Filmy te stanowiły punkt wyjścia do rozmów. Na jeszcze innym spo-

¹⁰ O tym związku Zawieyskiego chętnie piszą w swoich publikacjach osoby związane nie tylko z Wiarą i Tęczą (por. Wiara i Tęcza 2014a: 25–26), ale także z szerzej rozumianym aktywizmem LGBT (zob. Tomasiak 2008: 100–107).

tkaniu omawiano tekst *Relacje seksualne: jakie są źródła naszej moralności?* autorstwa przyjaznego osobom LGBT emerytowanego biskupa australijskiego Geoffreya Jamesa Robinsona, który jedna z uczestniczek grupy przetłumaczyła specjalnie na użytek dyskusji.

Charakter wspólnotowy – ale też formacyjny – mają ogólnopolskie rekolekcje organizowane przez aktywistów i aktywistki Wiary i Tęczy z różnych miast. Odbywają się one trzy razy w roku: w okresie Adwentu, Wielkiego Postu i pod koniec wakacji. Na rekolekcje zapraszani są w charakterze prelegentów księża katolicy, zwykle zakonnicy, którzy sprzyjają misji grupy. Poza tym, że prowadzą wykłady, przewodzą oni nabożeństwom oraz odbywają indywidualne rozmowy i spowiedzi z chętnymi uczestnikami i uczestniczkami rekolekcji. Takie zjazdy rekolekcyjne posiadają silny wymiar integracyjny, czas dzielony jest bowiem między modlitwę i refleksję religijną, a wesołą zabawę i rozmowy towarzyskie.

Istotnym wsparciem, jakiego grupa udziela, jest i to, że kontaktuje ona zainteresowanych ze spowiednikami, którzy nie uzależniają decyzji o rozgrzeszeniu od rodzaju aktywności seksualnej realizowanej przez osobę, która się spowiada, są również wyrozumiali wobec kwestii transpłciowości. Ponadto uczestnicy i uczestniczki Wiary i Tęczy, zwykle ci, którzy pełnią koordynatorskie funkcje w poszczególnych miastach, są chętni, by zobaczyć się z osobami, które z różnych powodów nie czują się gotowe, by przyjść na spotkanie grupy – a przynajmniej rozmawiają z nimi przez telefon lub odpowiadają na ich maile. Dają im wówczas przestrzeń na opowieść o problemach dotyczących godzenia nienormatywności seksualnej czy płciowej z wiarą i dzielą się własnym doświadczeniem w tym zakresie. Wsparcie jest także udzielane w obrębie grupy dyskusyjnej na Facebooku. Zdarzają się tu prośby o modlitwę w konkretnych intencjach, a w odpowiedzi na czyjeś bolesne zwierzenie pojawiają się przyjazne posty.

Jeśli z kolei chodzi o działalność reformatorską, to za taką należałoby uznać wszelkie inicjatywy, które mają sprawić, że Wiara i Tęcza zyska publiczną rozpoznawalność, zgodnie z przyjmowanym przez uczestników i uczestniczki grupy założeniem, że szerokie uświadamianie społeczeństwa na temat obecności w Kościele czy Kościołach osób LGBT, jak również ich szczególnych problemów i potrzeb, doprowadzi do pozytywnej zmiany. Osoby związane z Wiarą i Tęczą wzięły więc udział w kilku programach telewizyjnych i audycjach radiowych, w których miały możliwość opowiedzieć o swojej działalno-

ści¹¹, udzielają wywiadów prasie¹², publikują własne teksty w tytułach katolickich, takich jak „Tygodnik Powszechny” (Kościańczuk 2013) i „Znak” (Dzierżanowski 2014a, 2014b), uczestniczą w debatach panelowych związanych z problematyką LGBT¹³, wyposażeni w spory baner z napisem „*Nie trwóście się! W domu Ojca mego jest mieszkań wiele...*”. Grupa chrześcijan LGBTQ Wiara i Tęcza maszerują też w pochodach w rodzaju Parad Równości, przede wszystkim w Warszawie, ale też w innych miastach. Aktywnie uczestniczą również w rozmaitych imprezach społeczności LGBT. Ponadto organizują publiczne wykłady i dyskusje z udziałem publicystów czy publicystek i reprezentantów oraz reprezentantek świata akademickiego.

Na podstawie ankiet rozesłanych do swoich członków, członkiń i innych wierzących osób LGBT oraz ich rodzin, grupa przygotowała raporty *Położenie homoseksualnych i transpłciowych katolików w polskim Kościele: refleksje oraz propozycje duszpasterskie będące odpowiedzią na sformułowane przez Stolicę Apostolską pytania do Kościołów partykularnych w związku z przygotowaniem do III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego rodzinie* (Wiara i Tęcza 2013a) oraz *Katolicy homoseksualni w rodzinie i Kościele: głos w ramach konsultacji związanych z przygotowaniem do Zwyczajnego Synodu o rodzinie (2015 r.)* (Wiara i Tęcza 2015a). Opublikowała również broszurę *Wiara w kolorach tęczy: jak pogodzić homoseksualność, biseksualność lub transpłciowość z byciem chrześcijaninem* (Wiara i Tęcza 2014a). Niekiedy działalność Wiary i Tęczy nabiera charakteru wyraźnie postulatycznego, jak w przypadku kierowania listownych wystąpień do papieża i biskupów polskiego Kościoła.

W latach 2012–2014 wzięłam udział w 37 spotkaniach warszawskiej wspólnoty Wiara i Tęcza, gromadziły one zwykle kilkanaście osób. Byłam też na jednym spotkaniu w Gdańsku na jesieni

¹¹ Na przykład w programach *Pytanie na Śniadanie* w TVP2 (13.04. 2011) oraz *Dzień dobry TVN* (8.02.2012 i 4.09.2013), jak również w audycjach *Homolob-ły* w Polskim Radio RDC (3.10.2014) i *Lepiej późno niż wcale* w Radio TOK FM (1.03.2015).

¹² Na przykład „Gazecie Wyborczej” (Wiśniewska 2012), „Newsweekowi” (Pacan 2012), „Expressowi Bydgoskiemu” (Bogucka 2012).

¹³ Na przykład w debacie *Sąd nad homofobią* zorganizowanej przez „Gazetę Wyborczą” 11 października 2013 r., albo w debacie z cyklu OPeN zatytułowanej *Między miłością a wykluczeniem* i zorganizowanej przez środowisko związane z klasztorem dominikanów przy ul. Freta w Warszawie 17 lutego 2014 r.

w 2013 roku – poza mną, były na nim dwie osoby. Uczestniczyłam także w rozmaitych imprezach środowisk LGBT, na których obecni byli przedstawiciele i przedstawicielki grupy, takich jak warszawskie Parady Równości czy festiwale O’Less skierowane do lesbijek, w publicznych wykładach i dyskusjach organizowanych przez warszawską wspólnotę, w dwudniowym spotkaniu organizacyjnym w lipcu 2013 roku w nadmorskiej miejscowości, na które przybyli reprezentanci i reprezentantki większości lokalnych grup Wiary i Tęczy, oraz w czterech weekendowych ogólnopolskich rekolekcjach katolickich prowadzonych dla wspólnoty w różnych ośrodkach rekolekcyjnych na terenie kraju. Wakacyjne i adwentowe rekolekcje, na których byłam w 2012 roku, przyciągnęły około 30 osób, a wakacyjne rekolekcje w 2013 i 2014 roku – ponad 50. Oprócz tego uczestniczyłam w licznych nieformalnych spotkaniach uczestników i uczestniczek Wiary i Tęczy, przede wszystkim w Warszawie.

Inne wspólnoty

Z Wiarą i Tęczą luźno współpracują dwie chrześcijańskie wspólnoty, które działają niezależnie od funkcjonujących w Polsce Kościołów o ustabilizowanej tradycji i są wyjątkowo przyjazne osobom LGBT: Zjednoczony Kościół Chrześcijański (ZKC) oraz Reformowany Kościół Katolicki (RKK). Obydwie powstały w latach 2000 i żadna nie jest zarejestrowana jako związek wyznaniowy. W tym sensie należy je uznać za grupy nieformalne, jednak ich działalność jest w dużym stopniu sformalizowana: organizują one synody, publikują dokumenty i ściśle się trzymają kalendarza liturgicznego. Związane są też z Kościołami z zagranicy. Obydwie wspólnoty dążą do zarejestrowania się jako związki wyznaniowe, co dałoby im dodatkową ochronę prawną i określone prawem przywileje. Dotychczas (2015 rok) żadna z nich nie zdołała jednak zebrać notarialnie poświadczonych podpisów stu obywateli Polski, koniecznych do tego, by rozpocząć proces rejestracji.

Pierwsza z omawianych wspólnot skupia się wokół Szymona Niemca, aktywisty LGBT, inicjatora Parad Równości w Polsce. Nawiasem mówiąc, w 2011 roku Niemiec powrócił do tego rodzaju publicznej działalności i zasiadł w Komitecie organizacyjnym warszawskiego marszu. Początki wspólnoty sięgają roku 2000, kiedy to w Warszawie odbyło się spotkanie Międzynarodowego Stowarzyszenia Gejów i Lesbijek na rzecz Kultury (ILGCN). W wydarzeniu

tym wziął udział łotewski pastor Wolnego Kościoła Reformowanego (WKR) przyjaznego osobom LGBT. Przyciągnął on do siebie grupę sympatyków i zainicjował stworzenie wspólnoty wiernych. W 2005 roku wycofał się on jednak z działalności misyjnej w Polsce, a liderem został właśnie Niemiec. Do 2008 roku grupa ta funkcjonowała jako misja Kościoła łotewskiego. Później, w 2010 roku, po okresie autonomii i coraz ściślejszej współpracy ze Zjednoczonym Kościołem Chrześcijańskim ze Stanów Zjednoczonych (ZKC; Christian United Church), przystąpiła ona do tego Kościoła, sytuując się odtąd w obrębie tradycji starokatolickiej, nie zaś protestanckiej o zabarwieniu kalwińskim. Od 2012 roku ZKC jest także afiliowanym członkiem Zjednoczonego Ekumenicznego Kościoła Katolickiego.

Liczba personelu WKR/ZKC zmieniała się przez ostatnie lata, nigdy jednak nie przewyższała kilku osób (księży, diakonów). Pod koniec moich badań, w 2014 roku, jedynym duchownym był lider ZKC, w 2006 roku ordynowany na pastora, w 2010 roku – na księdza, a w 2012 roku – na biskupa. Zgodnie z *Księgą Prawa Zjednoczonego Kościoła Chrześcijańskiego*, „podstawowym celem Kościoła jest uwielbienie Jednego Prawdziwego Boga – Ojca i Syna i Ducha Świętego”, uwielbienie zaś to nakierowane jest na to, „by być częścią Bożego Królestwa, otwartego dla ludzi wiary, bez względu na rasę, kolor, płeć, orientację seksualną, wygląd, narodowość czy status socjoekonomiczny” (Art. 10). Elementem doktryny ZKC jest niedyskryminacja: „Kościół nie może zwracać uwagi na rasę, kolor, płeć, orientację lub preferencje seksualne ani na status socjoekonomiczny człowieka. Każdy członek Kościoła jest powołany do wejścia na drogę Zbawienia” (Art. 16). ZKC udziela małżeństw, rozumianych tu jako Sakrament Powołania, parom jedнопłciowym¹⁴.

W latach 2011–2012 uczestniczyłam w trzech mszach ZKC odprawionych w Warszawie, w mieszkaniu lidera wspólnoty, które było zarazem główną siedzibą ZKC, oraz w jednej mszy pod Warszawą, odprawionej w mieszkaniu diakona. Msze gromadziły zwykle kilka osób. Wzięłam też udział w liturgii słowa prowadzonej przez biskupa ZKC z okazji Międzynarodowego Dnia Walki z Homofobią i Transfobią (IDAHOT) w 2013 roku. Poza biskupem, nikt z obec-

¹⁴ Dane na temat ZKC zawiera strona internetowa tego Kościoła: <http://uecc.pl/>. Część informacji o początkach działalności tej organizacji można też znaleźć w autobiografii jej lidera: Niemiec 2007.

nych na tym nabożeństwie nie był silnie związany z ZKC, wszyscy pochodzili za to z warszawskiego oddziału Wiary i Tęczy (cztery osoby, wliczając w to mnie).

Druga grupa to Reformowany Kościół Katolicki w Polsce (RKK), który działa przede wszystkim w Poznaniu. Powstał on z inicjatywy osób, które spotkały się w połowie pierwszej dekady obecnego wieku na kursie Alfa, czyli cyklu warsztatów na temat chrześcijaństwa, przeznaczonym dla laikatu. Kursy Alfa, dziś organizowane przez wspólnoty chrześcijańskie różnych wyznań, wyrosły z tradycji anglikańskiej¹⁵. Kilku absolwentów jednego z takich kursów w Poznaniu, zainteresowanych anglikanizmem i innymi Kościołami chrześcijańskimi zorganizowanymi w sposób mniej hierarchiczny niż Kościół rzymskokatolicki, zawiązało grupę modlitewną, skontaktowało się przez Internet z biskupami starokatolickimi w Stanach Zjednoczonych i wkrótce, w 2007 roku, podjęło decyzję o przystąpieniu do Reformowanego Kościoła Katolickiego, międzynarodowej organizacji wyznaniowej, która sytuuje się właśnie w tradycji starokatolickiej. W 2009 roku, po kryzysie w amerykańskich strukturach tego Kościoła, wspólnota go opuściła. W 2011 roku synod RKK zdecydował o przystąpieniu do Ekumenicznej Wspólnoty Katolickiej, która gromadzi rozmaite Kościoły starokatolickie, niezależne katolickie, anglikańskie i prawosławne niezrzeszone w żadnej innej organizacji.

Poznańskiej wspólnocie przewodzi prezbiter wyświęcony w 2008 roku, był on wówczas studentem teologii w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu. Pod koniec moich badań, w 2014 roku, wspierała go w posłudze duszpasterskiej diakonka. W swojej *Deklaracji Zasad* RKK zaznacza otwartość „na wszystkich ludzi dobrej woli” (punkt 1) i dalej stwierdza, że „wszyscy kompetentni kandydaci do służby, którzy spełnią warunki stawiane przez Reformowany Kościół Katolicki w Polsce, będą rozważeni i wyświęceni, gdy będzie to stosowne, niezależnie od płci, narodowości i orientacji seksualnej” (punkt 3)¹⁶. RKK udziela małżeństw, uznawanych tu za sakrament, parom jednopłciowym, przy czym inaczej niż ZKC, owego sakramentu udziela tylko osobom ściśle związanym ze wspólnotą.

W czasie badań, w latach 2012–2013, wzięłam udział w dwóch mszach RKK w Poznaniu, jednej – w siedzibie tego Kościoła, a dru-

¹⁵ Stowarzyszenie Alfa Polska: <http://www.alfapolska.org/>

¹⁶ Strona internetowa RKK: <http://www.starokatolicy.eu/>

giej – polowej, w parku nad jeziorem Rusalka, w dwóch mszach w Warszawie, które celebrował poznański prezbiter, jedna odbyła się w wynajętym na ten cel lokalu, a druga w mieszkaniu prywatnym, oraz w nieszpórach poprowadzonych w innym warszawskim prywatnym mieszkaniu przez osobę związaną z RKK. Nabożeństwa te gromadziły od kilku do kilkunastu uczestników i uczestniczek. W 2013 roku dołączyłam też do wakacyjnych rekolekcji RKK, które odbyły się, jak co roku, pod Poznaniem. Prowadził je prezbiter i były one dość kameralne: poza mną i prezbiterem, aktywnie uczestniczyły w nich dwie osoby.

Ponadto w latach 2012–2014 zwolennicy Kościoła Episkopalnego, Polacy mieszkający za granicą i związani z Wiarą i Tęczę poprzez uczestnictwo w grupie dyskusyjnej na Facebooku, podejmowali próby przeszczepienia tego Kościoła na grunt polski¹⁷. Kościół Episkopalny jest szeroko znany ze swej otwartości na homoseksualność, odkąd w 2003 roku jego zwierzchnicy powierzyli urząd biskupi Gene'owi Robinsonowi, który publicznie mówił o swojej homoseksualności i pozostawał w związku jedнопłciowym. Polscy misjonarze zorganizowali w Polsce kilka rekolekcji, odprawiali też nabożeństwa w kilku miastach. W 2012 i 2013 roku raz lub dwa razy w miesiącu odbywały się w Krakowie msze episkopalne, które celebrował duchowny mariawicki, na co pozwalała wspólnota ołtarza między mariawitami i episkopalianami. Polscy misjonarze spotkali się jednak z ograniczonym zainteresowaniem ze strony ewentualnych wyznawców i wyznawczyń, a także z brakiem wyraźnego wsparcia dla swych działań ze strony przełożonych, ostatecznie zrezygnowali więc z tworzenia episkopalnych wspólnot.

W ramach badań w 2012 roku uczestniczyłam w rekolekcjach episkopalnych, pierwszych, jakie zorganizowano w Polsce. Miały one miejsce pod Poznaniem i wziął w nich udział duchowny Kościoła Episkopalnego z Niemiec oraz polski duchowny mariawicki. Poza nimi, większość uczestników i uczestniczek (dziewięć osób z dziesięciu, włączając w to mnie) było w jakiś sposób związanych z Wiarą i Tęczę. Raz, w 2013 roku, dołączyłam też do nieszpórów, na które zgromadziła się wspólnota oraz jej sympatycy, w sumie kilka osób, w Warszawie.

¹⁷ Polska Wspólnota Episkopalna: <http://episkopalianie.pl/>

Internet

Duża część aktywności omawianych przeze mnie organizacji ma miejsce w świecie wirtualnym. Internet to przestrzeń szczególnie dla szeroko rozumianych środowisk LGBT, w dużym stopniu zapewnia bowiem anonimowość, co nie jest bez znaczenia, biorąc pod uwagę, że w środowiskach tych są osoby, które nie chciałyby upubliczniać swoich zainteresowań nienormatywną seksualnością czy transpłciowością (Gruszczyńska 2007a). Internet służy też nawiązywaniu kontaktów towarzyskich i relacji partnerskich – nieprzypadkowo całkiem spora grupa osób, z którymi zetknęłam się w czasie badań, właśnie przez serwisy internetowe poznała tych, z którymi tworzą dziś związek¹⁸. Wszystkie wymienione wyżej organizacje dbają o swoje strony internetowe, a niektórzy ich uczestnicy i uczestniczki prowadzą lub prowadzili blogi. Z kolei zamknięta grupa dyskusyjna Wiara i Tęcza na Facebooku, ze względu na swój niepubliczny status, stanowi bezpieczne miejsce na wymianę doświadczeń i informacji – a przynajmniej stanowiła takie miejsce przez znaczną część czasu, w którym prowadziłam badania, do momentu, kiedy grupa ta rozrosła się na tyle, że jej użytkownicy i użytkowniczki stracili poczucie, iż znają się osobiście, i nieco spadło zaufanie między nimi.

Zależność między światem wirtualnym i „realnym” w kontekście problematyki LGBT jest przedmiotem licznych badań (zob. Pullen i Cooper red. 2010). Zwraca się w nich uwagę nie tylko na istotny wymiar Internetu jako przestrzeni oferującej anonimowość, ale także na wieloaspektowe relacje pomiędzy obydwoma światami, które problematyzują samo rozgraniczenie na to, co online i offline. Płynność takich granic mogłam też obserwować w moim projekcie; dość przypomnieć, że grupa Wiara i Tęcza narodziła się z działalności internetowej i bardzo szybko poza Internet wyszła. Część osób związanych z Wiarą i Tęczą należy do grupy dyskusyjnej na Facebooku i jednocześnie bierze udział we wspólnotowej działalności poza Internetem. Są jednak i takie osoby, które uczestniczą tylko w internetowej wy-

¹⁸ Także w badaniu ilościowym zrealizowanym w projekcie *Rodziny z wyboru w Polsce* około połowa ankietowanych, odpowiadając na pytanie o to, gdzie poznało swojego obecnego/obecną partnera/partnerkę, wskazało na media dedykowane społeczności LGBT, przede wszystkim internetowe (Mizielnińska, Abramowicz i Stasińska 2014: 45–47).

mianie informacji i nie pojawiają się na spotkaniach ani rekolekcjach. Jeszcze inne, odwrotnie: biorą udział w działalności poza Internetem, ale nie korzystają z Facebooka.

Świat wirtualny i tak zwany realny w przypadku Wiary i Tęczy nakładają się zatem na siebie, żaden z nich nie odwzorowuje jednak, ani nie zastępuje, drugiego, choć obydwa zachowują ze sobą łączność. Na przykład, choć w odbiorze wszystkich uczestników i uczestniczek grupy na Facebooku, z którymi rozmawiałam, dyskusje internetowe rządzą się szczególnymi prawami (jak mówiła mi jedna z uczestniczek badań, „ludzie pod wpływem różnych emocji różne rzeczy piszą. A później zmieniają zdanie” [25]¹⁹), to ostra wymiana opinii albo wyrażona w postach sympatia potrafią poskutkować, odpowiednio, towarzyskimi niesnaskami lub wzmocnieniem więzów przyjaźni w „realu”. Choć mam dostęp do facebookowej grupy, to w badaniach nie analizowałam treści publikowanych przez jej użytkowników i użytkowniczkę. Było tak z dwóch powodów. Po pierwsze, w obliczu wielości materiałów, stanęłam przed koniecznością dokonania selekcji w charakterze źródeł. Zdecydowałam się więc ograniczyć do rozpoznania dokonywanych dzięki mojej interakcji z uczestnikami i uczestniczkami badań poza Internetem. Po drugie, co najmniej równie istotne, kierowały mną względy etyczne: informacje publikowane w grupie, do której dostęp jest ograniczony, uznałam za poufne i nie chciałam naruszać swoistej intymności z tym związanej. Treści publikowane na Facebooku ostatecznie uwzględniam więc o tyle, o ile były mi wzmiankowane w wywiadach, bądź bezpośrednio przekładały się na ogólną działalność Wiary i Tęczy. Ze względu na wspomnianą konieczność dokonania selekcji w doborze źródeł, nie dokonuję też systematycznej analizy treści stron internetowych ani blogów.

Zgromadzony materiał i jego wykorzystanie

Prowadzona przeze mnie obserwacja uczestnicząca od samego początku miała charakter jawny. We wspólnotach przedstawiałam się

¹⁹ Cytaty z wywiadów sygnuję numerami, przydzielonymi poszczególnym wywiadam według kolejności ich przeprowadzenia. Podstawową informację o rozmówcach i rozmówczyniach zamieszczam na końcu książki. Jest to informacja z konieczności ograniczona, co wynika z mojego zobowiązania wobec uczestników i uczestniczek badań, dotyczącego zachowania ich anonimowości.

jako socjolożka, która na podstawie badań terenowych zamierza napisać książkę na temat chrześcijaństwa i problematyki LGBT. We wszystkich grupach przyjmowano mnie przyjaźnie (o relacjach z osobami tworzącymi badane środowiska i moim uczestnictwie piszę szerzej w rozdziale 2).

Spotkania stanowiły dla mnie okazję, by poznać osoby, które następnie prosiłam o wywiad. Ale też same w sobie okazywały się punktem wyjścia do tworzenia akademickiej wiedzy. Po konkretnych wydarzeniach, w których uczestniczyłam – modlitwach, nabożeństwach – sporządzałam notatki. Całkiem często zdarzało się także, że notatek dokonywałam na bieżąco, w trakcie spotkań, których charakter na to pozwalał, a zatem w czasie wykładów wygłaszanych czy to publicznie, czy w ramach rekolekcji, w czasie debat i spotkań organizacyjnych²⁰. W środowisku Wiary i Tęczy moja obecność z notatnikiem została zresztą dostrzeżona i poddana swoistej dekonstrukcji, dzięki której zminimalizowano dystans pomiędzy zanurzoną w uczestnictwie grupą a badaczką, oddzielającą się od tego uczestnictwa gęsto zapisanymi kartkami papieru, dokonano niejakiego włączenia mojej działalności w działania grupy: w czasie rekolekcji wakacyjnych w 2013 roku, które przypadły na moje urodziny, odśpiewano *Sto lat* i obdarowano mnie dwoma okazałej grubości zeszytami, które odtąd wykorzystywałam na zapiski.

Dzięki notatkom wytworzyłam materiał niejednorodny, zawierający wzmianki o liczbie uczestników i uczestniczek poszczególnych spotkań (z podziałem na płeć), relacje z wykładów, prowadzonych dyskusji i rozmów towarzyskich oraz spostrzeżenia o interakcji między zgromadzonymi osobami, a niekiedy także o mojej interakcji z nimi i o uczuciach, które mi towarzyszyły. Na etapie pisania książki porządkuję ten materiał, mając na uwadze postawione pytanie o możliwości artikulacyjne „chrześcijan LGBT”, które skłania do zastanowienia się nad strategiami artikulacyjnymi aktywistów i aktywistek oraz sposobami ich wytwarzania. Wykorzystuję przede wszystkim notatki z publicznych wykładów i dyskusji oraz ze spotkań Wiary i Tęczy – uwzględniam je w rozdziałach 5 i 6.

²⁰ Niekiedy, za zgodą prelegentów i prelegentek, także nagrywałam publiczne wykłady i dyskusje.

Wywiady

Nieco obszerniej wykorzystuję rozmowy, które odbyłam na użytek projektu. Kiedy przystępowałam do badań, zakładałam, że przeprowadzę wywiady biograficzne tematyczne, skoncentrowane na sprawach związanych z wiarą i seksualnością oraz płcią, z osobami, które deklarują się jako chrześcijanie, współtworzą związki jedнопłciowe i/ lub uważają się za gejów, lesbijki lub osoby biseksualne, albo sytuują się w obszarze transpłciowości. Wybrałam metodę biograficzną, bo chciałam możliwie głęboko wejrzeć w doświadczenia tych osób, choć oczywiście rozumiałam od początku, że w wywiadach będę mieć do czynienia raczej z narracyjną reprezentacją tego doświadczenia, która retrospektywnie nada mu znaczenie zapośredniczone przez kontekst wypowiedzi, niż z samym doświadczeniem (por. Chase 2009).

Zakładałam zatem, i tego założenia się trzymam na etapie pisania książki, że perspektywa biograficzna pozwoli na szeroką kontekstualizację kwestii związanych z wiarą i seksualnością czy płcią w życiu moich rozmówców i rozmówczyń, a zarazem wydobędzie możliwości i ograniczenia związane z realizacją indywidualnych dążeń w obliczu dyskursywnie funkcjonującej opozycji między religią i sprawami LGBT. Z uwagi na postawione pytanie badawcze o możliwości artikulacyjne „chrześcijan LGBT” zależało mi na tym, by rozmawiać z osobami, które nie starają się szczególnie represjonować swojej nienormatywnej seksualności czy tożsamości płciowej, i z obszaru rozpoznań wyłączałam uczestników i uczestniczki programów reparacyjnych.

Charakterystyka rozmówców i rozmówczyń

W 2011 roku struktury Wiary i Tęczy dopiero się tworzyły, więc rozpoczęłam od rozmów z osobami, do których docierałam przez sieć osobistych kontaktów. Pomimo że później rozmówców i rozmówczyń poszukiwałam głównie w środowisku Wiary i Tęczy, to do końca badań nie zrezygnowałam z prowadzenia wywiadów z ludźmi niezwiązanymi z tym środowiskiem, gdyż zauważyłam, że może to wzbogacić moje wnioski, przede wszystkim na temat zaangażowania religijnego kobiet, które nie realizują się w przestrzeni heteroseksualnej normy, specyfiki doświadczeń wierzących osób transpłciowych oraz zależno-

ści pomiędzy mobilnością geograficzną i społeczną a odwagą w kwestionowaniu oficjalnego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego. W ten sposób dotarłam na przykład do dwóch kobiet, które w przeszłości były w nowicjacie zakonnym.

Jednocześnie w kilku przypadkach zdecydowałam się odejść od pierwotnych założeń dotyczących charakterystyki rozmówców czy rozmówczyń i przeprowadziłam wywiady z dwiema kobietami deklarującymi się jako biseksualne, które nie uznają się za chrześcijanki, a zarazem są mocno zaangażowane w duchowość²¹, którą ogólnie można by nazwać neopogańską, jak również z kobietą przygotowującą się wówczas do diakonatu w RKK, która silnie podkreślała swoją heteroseksualność. Z kolei jedna ze wspomnianych byłych nowicjuszek zakonnych sytuuje się dziś na pozycji agnostycznej. Co ciekawe, wśród osób mocno związanych z Wiarą i Tęczą, z którymi rozmawiałam, również znalazły się dwie kobiety bardzo luźno identyfikujące się z chrześcijaństwem: jednej najbliższej do światopoglądu agnostycznego, a drugiej – do duchowości New Age, co, nawiasem mówiąc, wskazuje na to, że niektóre osoby z grupy zainteresowane są nie tyle uczestnictwem we wspólnocie wiary, ile możliwością realizowania się w obrębie aktywizmu LGBT o zabarwieniu chrześcijańskim, który z różnych względów uważają za istotny w wymiarze politycznym czy społecznym.

Szczególną grupą w badanym środowisku byli też liderzy wspólnot – odbyłam rozmowy z twórcą strony internetowej Wiarą i Tęczą, a zarazem jej administratorem i założycielem grupy dyskusyjnej Wiarą i Tęczą na Facebooku, zwierzchnikami ZKC oraz RKK, oraz z misjonarzem Kościoła Episkopalnego w Polsce. Wywiady te dotyczyły przede wszystkim aspektów instytucjonalnych wspólnot, z którymi rozmówcy byli związani, i tylko w dwóch przypadkach nabrały charakteru wywiadu w pełni biograficznego.

Ostatecznie przeprowadziłam 63 wywiady: 28 z mężczyznami i 24 z kobietami cispłciowymi, czyli – zgodnie ze znaczeniem przypisanym cispłciowości w obrębie studiów nad seksualnością i płcią – z osobami, które nie kwestionowały płci przypisanej im przy uro-

²¹ W książce stosuję niekiedy określenie duchowość, a także sformułowań pokrewnych (aktywność duchowa, rozwój duchowy), odnosząc się do orientacji egzystencjalnej na sprawy sacrum, która może, lecz nie musi, wiązać się z uczestnictwem w zorganizowanej religii.

dzeniu, oraz 11 z osobami transpłciowymi²². Ze środowiskiem Wiary i Tęczy w różny sposób, od uczestnictwa tylko i wyłącznie w grupie dyskusyjnej na Facebooku po zaangażowanie w sprawy organizacyjne w grupie, związanych było 46 osób. Spośród nich, pięć dodatkowo identyfikowało się z RKK, a dwie z ZKC. Z tworzoną w czasie moich badań wspólnotą episkopalną silnie identyfikował się z kolei jeden z moich rozmówców, wspomniany już jej lider, kilka innych osób z kręgu Wiary i Tęczy było tą wspólnotą w jakiś sposób zainteresowanych – na przykład czterech mężczyzn, wśród nich jeden transpłciowy, oraz jedna ciskobieta uczestniczyli w rekolekcjach episkopalnych, w których i ja wzięłam udział, w 2012 roku.

Spośród moich transpłciowych rozmówców i rozmówczyń, dwie osoby deklarowały transwestytyzm, a dziewięć transseksualność: sześć w kierunku mężczyzny (dalej nazywam te osoby transmężczyznami) i trzy w kierunku kobiety (dalej mówię o nich: transkobiety). Siedem osób transseksualnych stosuje terapię hormonalną i dokonało zmian chirurgicznych lub jest trakcie zmian, a dwie to osoby, które nie poddały się tego typu zabiegom, definiują się jednak jako mężczyźni, pomimo że posiadają żeńskie cechy płciowe. Za tego rodzaju różnorodnością w charakterystyce osób, które wzięły udział w badaniach, stoi oczywiście różnorodność doświadczeń życiowych i rozmaity stopień widoczności społecznej: transmężczyźni po operacjach z sukcesem uchodzili za mężczyzn, transkobiety miały bardziej lub mniej niejednoznaczny wygląd, zaś osoby, które opowiadały o swoim transwestytyzmie, żyły na co dzień jako mężczyźni, a tylko okazjonalnie stylizowały się na kobiety. Wiąże się z tym rozmaity poziom stygmatyzacji, z którą wszystkie te osoby mierzyły się lub wciąż muszą się mierzyć. Zresztą także w grupie kobiet i mężczyzn cisplciowych byli tacy, którzy doświadczyli silnego ostracyzmu społecznego ze względu na ujawnioną lub podejrzaną seksualność, choć zdarzali się również i tacy, którzy nie mieli za sobą tego rodzaju negatywnych doświadczeń.

Zróznicowanie doświadczeń i sytuacji życiowej w obrębie badanej grupy przejawiało się na wielu planach. Na przykład 31 moich

²² Ścisłe rzecz biorąc, sześć wywiadów z osobami transpłciowymi przeprowadziła Maria Dębińska, która w okresie realizacji badań była doktorantką Szkoły Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN i przygotowywała rozprawę doktorską na temat transpłciowości.

rozmówców i rozmówczyń było w stabilnym związku jednopłciowym, co zazwyczaj oznaczało, że tworzyli ze swoim partnerem lub partnerką wspólne gospodarstwo domowe. Spośród tych osób jedna, wspomniana już agnostyczka wcześniej związana z zakonem, była w lesbijskim związku poliamorycznym, z kolei jeden cismężczyzna otwarcie mówił o tym, że w dziedzinie aktywności seksualnej jego związek nie ogranicza się do dwóch osób, które go tworzą. Jeśli chodzi o kwestie prawne, to jedna spośród 31 osób, o których tu mowa, ciskobieta, sformalizowała swoją relację jako związek partnerski w Wielkiej Brytanii (wraz z partnerką mieszka jednak w Polsce), a inna osoba, z perspektywy urzędowej, jest nie w homoseksualnym, lecz w heteroseksualnym związku: zawarła w Polsce małżeństwo z mężczyzną – i choć definiuje się jako mężczyzna, to formalnie jest kobietą. W stabilnym związku heteroseksualnym byli ponadto dwaj transseksualni respondenci, którzy sami deklarowali się jako heteroseksualni. Jeden z nich, po dokonaniu prawnego uzgodnienia płci i chirurgicznej korekty, zawarł małżeństwo w urzędzie stanu cywilnego oraz Kościele rzymskokatolickim.

Spośród osób cispłciowych, sześć miało za sobą małżeństwo heteroseksualne: dwie kobiety, gdy wchodziły w związek małżeński, uważały za dość oczywiste, że realizować się będą w partnerstwie heteroseksualnym, jeden mężczyzna, choć identyfikował swoje homoseksualne pragnienia, to liczył na to, że w małżeństwie z kobietą, którą kochał, one ustaną, z kolei dwaj inni mężczyźni i jedna kobieta uznają się za osoby biseksualne, a ich związki małżeńskie rozpadły się niezależnie od spraw związanych z ich tożsamością seksualną. Przy czym dwie z tych wszystkich osób, mężczyzna i kobieta, w chwili prowadzenia wywiadu były wciąż w trakcie procedury rozwodowej, obydwie tworzą dziś związki jednopłciowe.

Po rozwodzie, przeprowadzonym z powodu decyzji o dokonaniu prawnego uzgodnienia płci, była też jedna z transseksualnych kobiet, a jeden mężczyzna rozważał rozwód z powodu trudności rodzinnych związanych z jego transwestytyzmem. Ponadto jeden transmężczyzna był w przeszłości w ośmioletnim związku niesformalizowanym jako małżeństwo, z którego pochodzi wychowywana przez niego córka, urodzona, gdy mężczyzna ten podejmował próby pełnego realizowania się w roli żeńskiej, zgodnej z płcią przypisaną mu na początku życia. Biologiczne dzieci z heteroseksualnych związków miały jeszcze trzy inne osoby transpłciowe oraz trzy osoby cispłciowe.

Dodatkowo jedna moja rozmówczyni, pozostająca w związku lesbijskim, w tym związku urodziła dziecko – zaszła w ciążę w procedurze in vitro, dzięki dawstwu od dobrze znanego jej mężczyzny.

Do jawności orientacji seksualnej moich rozmówców i rozmówczyń trudno się odnieść o tyle, że po pierwsze, owa jawność może być okazana w stosunku do rozmaitych uczestników i uczestniczek otoczenia społecznego (bliźsi i dalsi znajomi, rodzina, współpracownicy, przełożeni), a po drugie, sama kwestia jawności jest problematyczna, bo zakłada istnienie ukonstytuowanej w kategoriach orientacji seksualnej tożsamości, którą należałoby wyrazić w komunikacie „jestem gejem/lesbijką/osobą biseksualną”. Jak pokazują liczne prace nawiązujące do teorii queer, owa tożsamość jest nie tylko produktem rozmaitych przeobrażeń kulturowych, ale także przeżywana bywa niejednoznacznie (por. Cooley i Harrison red. 2012).

Poza jedną ciskobietą dobrze zorientowaną w problematyce queer, która dystansowała się wobec kategorii tożsamościowych opartych na różnicy seksualnej, a zarazem wyobrażała sobie samorealizację w związkach partnerskich zarówno jedno-, jak i dwupłciowych, miała też za sobą doświadczenia w takich związkach, moi rozmówcy i rozmówczynie w zasadzie nie problematyzowali kwestii orientacji seksualnej i nie podawali w wątpliwość istnienia tożsamości z nią związanych. Jednak w wypowiedziach niektórych osób widać było zmagania, a przynajmniej brak jasności, związane z określeniem się wobec dostępnych kategorii. Na przykład dwie moje rozmówczynie, ciskobiety, przez całe lata żyły w przekonaniu o swojej heteroseksualności, w stosunku do której nie zadawały żadnych pytań. Obydwie weszły w związek jedнопłciowy około półtora roku przed tym, jak przeprowadziłam z nimi wywiady, i u obydwu nowa sytuacja wiązała się z rewolucją w życiu osobistym i silnymi rozterkami wewnętrznymi.

Jednej z nich trudno było się nazwać lesbijką – tłumaczyła, że pokochała tę jedną kobietę, z którą dziś tworzy związek, i nie odczuwała ani nie odczuwa pragnień seksualnych w stosunku do innych kobiet. Jednocześnie dawała wyraz swojemu zagubieniu wobec dostępnych samookreśleń, rozumiejąc, że heteroseksualność nie jest kategorią, z którą dziś może się identyfikować. U drugiej z moich rozmówczyń nieoczekiwane uczucie do innej kobiety i związek z nią wyzwoliły ogromny kryzys tożsamościowy i poznańczy: „to jest mniej więcej tak, że się budzisz i się okazuje, że jesteś psem, tak? Nigdy nie byłaś psem, a nagle jesteś psem!” [47]. Kiedy z nią rozmawiałam, była

w ferworze spraw związanych z rozstaniem się z mężem, zainicjowaniem formalnego rozwodu, przeprowadzką i opieką nad trójką dzieci. Korzystając ze wsparcia seksuologa i terapeutów, nazwała swoją kondycję „późnym homoseksualizmem”, zapewniała jednocześnie, że kwestia dookreślenia orientacji seksualnej i opartej na niej tożsamości jest tą, która najmniej ją zaprzęta w obliczu radykalnej zmiany sposobu życia, jaką przechodzi, w którą dodatkowo uwikłane są najbliższe jej osoby: „jestem w takiej czarnej dupie, że tak naprawdę zajmuję się składaniem życia na nowo, a homoseksualizm jest kwestią poboczną, [...] ja nie bardzo mam czas się zajmować swoim homoseksualizmem bądź jego brakiem” [47]. Jeszcze jeden przykład to cismężczyzna, który wychowywał się w domu dziecka i w okresie wczesnonastoletnim realizował pragnienia seksualne w stosunku do dziewcząt i chłopców. Pragnienia te wiązał jednak przede wszystkim z ogólną potrzebą bliskości, której odczuwał deficyt. Dziś waha się między tym, czy uznać się za geja czy za osobę biseksualną.

W szczególnej sytuacji były też osoby transpłciowe. Wprawdzie większość bez problemu potrafiła określić się w kategoriach orientacji seksualnej – trzy jako geje, jedna jako lesbijka, cztery jako osoby heteroseksualne i jedna jako osoba biseksualna – jednak dwie transseksualne kobiety nie miały w tej sprawie jasności, co wiązały z trudnym doświadczeniem tranzycji i koncentracją na innych aspektach tożsamości niż ten związany z pragnieniem seksualnym. Jedna z nich podejrzewała swoją biseksualność, a druga – heteroseksualność. Ich kłopoty z tego rodzaju samookreśleniem korespondują ze spostrzeżoną przez badaczy i badaczki transpłciowości niemocą istniejących systemów klasyfikacyjnych wobec pochwycenia transpłciowych tożsamości i pragnień – pojęcia takie jak orientacja seksualna wyrosły bowiem na gruncie paradygmatu nietranspłciowego, gdzie punktem odniesienia są cielesne podmiotowości osób cispłciowych (Hines 2010: 150). Skrót LGBT stosowany w aktywizmie Wiary i Tęczy nie oddaje zatem ściśle kompozycji grupy jako złożonej z lesbijek, gejów, osób biseksualnych i transpłciowych, gdzie poszczególne kategorie tożsamościowe byłyby względem siebie całkowicie rozdzielne, sugeruje jedynie pokrewieństwo tego aktywizmu ze strategiami emancypacyjnymi, które budują na aliansie tożsamości wykraczających w ten czy inny sposób poza heteroseksualną normę.

Pomimo powyższych zastrzeżeń, w wywiadach odniosłam wrażenie, że autoidentyfikacja moich rozmówców i rozmówczyń w ka-

tegoriach orientacji seksualnej jest bardzo silna w przypadku niemal wszystkich cisplciowych mężczyzn: aż 22 dość jednoznacznie deklarowało się jako geje, dodatkowo czterech – jako osoby biseksualne. W przypadku kobiet cisplciowych autoidentyfikacja tego rodzaju była, ogólnie rzecz biorąc, nieco słabsza, zasadniczo jednak około 17 deklarowało się względnie jasno jako lesbijki, a dodatkowo trzy – jako osoby biseksualne.

Wracając zaś do kwestii jawności, to z uwagi na wyrażone tu zastrzeżenia wygodniej mi mówić o jawności życia w związku jednopłciowym niż o jawności tożsamości. Zatem spośród osób, które były w takich związkach, nieco ponad połowa nie czyniła z tego specjalnej tajemnicy, choć nie zawsze to oznaczało, że nie narzucały sobie żadnych ograniczeń w tym zakresie – na przykład informowały o swojej sytuacji współpracowników, zachowywały jednak ostrożność w tej materii wobec klientów (w przypadku radczyni prawnej) czy pacjentów i ich rodzin (w przypadku lekarza pediatry pracującego w szpitalu). Pozostałe osoby nie chciały, by o specyfice ich związku wiedziała rodzina i/lub otoczenie zawodowe. Wśród singli kwestia jawności orientacji seksualnej przedstawiała się rozmaicie. Sześć osób nie dzieliło się informacjami na ten temat niemal z nikim spoza grupy Wiara i Tęcza, spora część spośród pozostałych zachowywała tajemnicę przynajmniej wobec rodziny lub osób z otoczenia zawodowego czy, rzadziej, studenckiego. Dla wielu uczestnictwo w grupie Wiara i Tęcza stanowiło zatem wsparcie w dziedzinie nie tylko uzgadniania seksualności z wiarą, ale też samej akceptacji seksualności, funkcjonowania w relacjach społecznych, a niekiedy – dokonania coming outu.

Jeśli jeszcze chodzi o osoby transplciowe, zwłaszcza transseksualne, to żadna z nich nie kwestionowała społecznie podzielanego przekonania o binaryzmie płci. Z wyjątkiem jednego transmężczyzny, który zrezygnował z medycznej i prawnej tranzycji, osoby transseksualne dążyły do funkcjonowania w odczuwanej roli płciowej (drugi transmężczyzna, który nie dokonał korekty płci, w czasie badań wciąż jej całkowicie nie wykluczał, a wypowiadając się w ramach działalności aktywistycznej, używał męskich form gramatycznych), większość z nich dbała też na co dzień o to, by w miarę możliwości nie dać się rozpoznać jako osoby po medycznych zabiegach uzgadniania płci lub w ich trakcie.

Moi rozmówcy i rozmówczynie w momencie prowadzenia wywiadu byli w wieku od 19 do 77 lat, z przewagą dwudziesto-

kilku- i trzydziestokilkulatków (odpowiednio, 22 osoby i 29 osób). Gdy z nimi rozmawiałam, mieszkali w Warszawie lub pod Warszawą (31 osób), Poznaniu (11 osób), Krakowie (6 osób), aglomeracji śląskiej (2 osoby), Łodzi (2 osoby), Szczecinie (2 osoby) i Gdańsku (1 osoba), a 6 osób było mieszkańcami mniejszych miejscowości²³. Ponadto dwóch cismężczyzn mieszkało za granicą, obydwój związani są jednak z Wiarą i Tęczą i uczestniczą w dyskusjach na Facebooku. Spośród tych wszystkich osób, około połowa mieszkała w mieście, w którym spędziła dzieciństwo, pozostali byli po przeprowadzce z mniejszych miejscowości, zarówno miast, jak i wsi, rozsianych po całym kraju. Przy czym wśród tych, do których dotarłam dzięki Wierze i Tęczy, tylko niespełna jedna trzecia mieszkała w rodzinnym mieście i zwykle byli to mało aktywni uczestnicy wspólnoty. Dysproporcja polegająca na tym, że wśród rozmówców i rozmówczyń niezwiązanych z Wiarą i Tęczą mało kto był mobilny geograficznie, w przeciwieństwie do mobilności osób, do których dotarłam dzięki Wierze i Tęczy, nie była zamierzona. W interpretacji, którą przedstawiam w rozdziale 5, uznaję ją jednak za nieprzypadkową.

W dzieciństwie i/lub wczesnej młodości niemal wszyscy moi rozmówcy i rozmówczynie przeszli silną socjalizację religijną – w rodzinie i ruchach katolickich. Spośród ciskobiet, trzy podjęły decyzję o wstąpieniu do zakonu, dwie z tej decyzji wycofały się na etapie nowicjatu, a jedna już po tygodniu. Spośród cismężczyzn, aż dziewięciu miało za sobą krótszy lub dłuższy pobyt w seminariach diecezjalnych lub zakonnych, dodatkowo jeden, choć nie myślał o tym, by wstąpić w szeregi kleru, to ukończył katolickie studia teologiczne dla osób świeckich, ponadto trzech studiowało – krócej lub dłużej – w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a jeden ukończył Ewangelikalną Wyższą Szkołę Teologiczną we Wrocławiu.

Kwestia silnego zaangażowania osób cispłciowych (i niskiego zaangażowania osób transpłciowych), z którymi prowadziłam wywiady, w instytucjonalną działalność Kościoła czy Kościołów, zwłaszcza w ruchy katolickie, wymaga dokładniejszego omówienia, tutaj zaznaczę tylko, że dziś mało kto jest nadal związany z organizacjami religij-

²³ Trzy osoby mieszkały w miastach położonych mniej więcej w centralnej Polsce, o wielkości ponad 200 tys., około 40 tys. i około 25 tys. mieszkańców, jedna osoba – w mieście o wielkości około 50 tys. mieszkańców w Polsce Północnej, jedna – w mieście o wielkości około 20 tys. mieszkańców w Polsce Południowej, i jedna – na wsi na południu Polski.

nymi innymi niż Wiara i Tęcza. Niektóre osoby po prostu w którymś momencie pochłonęło życie studenckie czy zawodowe, przez co z aktywności w tych organizacjach się wycofywały, obserwując dodatkowo, że ich oferta skierowana jest raczej do osób młodszych (tak było zwłaszcza w przypadku uczestnictwa w Ruchu Światło-Życie, tak zwanej Oazie), ale były i takie, które z grup religijnych wykluczono ze względu na nienormatywność relacji partnerskich, jakie tworzyły, lub pragnień erotycznych, których nie chciały specjalnie tłumić. Jeszcze inne same zrezygnowały z uczestnictwa, odczuwając niewygodę związaną z ukrywaniem własnego sposobu życia.

Niemal wszystkie osoby, które wzięły udział w badaniach, miały za sobą studia akademickie lub studiowały. Pięć posiadało stopień doktora (cztery z nich pracowały na uczelniach), dodatkowo trzy osoby przygotowywały rozprawę doktorską. W grupie moich rozmówców i rozmówczyń znalazło się kilka osób, które wykonywały zawody niewymagające wysokich kwalifikacji, takie jak tramwajarz, opiekunka do dzieci, pracownik call center. Wszystkie one miały jednak wykształcenie wyższe – poza dwoma cismężczyznami, którzy uczyli się w szkołach policealnych. Pozostałe osoby pracowały na stanowiskach kierowniczych lub w zawodach, które wymagają istotnych kompetencji (np. radca prawny, lekarz, dziennikarz w opiniotwórczym tygodniku, nauczyciel, szkoleniowiec, psycholog, architekt, rekruter w dużej firmie, redaktor w wydawnictwie specjalistycznym, informatyk, grafik, marketingowiec). Niekiedy były to zawody, do wykonywania których trzeba dużej kreatywności (muzyk, fotograf artystyczny, dramaturg, scenarzysta). Wśród osób, z którymi rozmawiałam, dwie były już na emeryturze, pracowały wcześniej jako krytyk sztuki i metodyk, znalazły się również trzy bezrobotne kobiety. Dwie z nich to kobiety transseksualne, co najprawdopodobniej należałoby wiązać z problemem strukturalnym – szczególnie trudną sytuacją transkobiet na rynku pracy (por. Podobińska 2012).

Zgromadzony materiał i jego wykorzystanie

Z przedstawionej tu wstępnej charakterystyki socjologicznej rozmówców i rozmówczyń wynika, że jest to wewnętrznie zróżnicowana, ale i szczególna grupa. Nie dotarłam na przykład do osób słabo wykształconych czy – poza kilkoma wyjątkami – zamieszkujących małe miejscowości. Tego rodzaju ograniczenie nie pozwala interpre-

tować rezultatów moich badań jako oddających ogólnie sytuację wierzących osób LGBT w Polsce. Ale też zamierzenie, jakie podejmuję w tej książce, jest inne: zgodnie z postawionym pytaniem badawczym o możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT”, koncentruję się na specyficznym środowisku chrześcijan i chrześcijanek LGBT i omawiam jego funkcjonowanie w kontekście jak najszerszych dyskursywnych i strukturalnych uwarunkowań. Uznaję przy tym, że szczególnie charakterystyka socjologiczna uczestników i uczestniczek moich badań sama w sobie wymaga interpretacji w świetle teorii społecznej, która uwypukli strukturalny wymiar sprawczości grup i jednostek.

Pod tym kątem analizowałam też wywiady. Transkrypcje 63 rozmów, w znakomitej większości długich, biograficznych, to materiał olbrzymi, który daje wgląd w specyfikę doświadczeń osób, z którymi rozmawiałam. Nie jestem w stanie, ale też nie chcę, w pełni wykorzystać go w tej książce. Szerokie przedstawienie poszczególnych doświadczeń biograficznych wykroczyłoby poza rozsądną objętość publikacji akademickiej, ale też zmuszałoby do przesunięcia akcentu analiz w niepożądanym przeze mnie kierunku. Mogłoby bowiem doprowadzić do uwypuklenia kwestii specyficznego dla osób LGBT radzenia sobie z konfliktem między nienormatywnością seksualną czy płciową a religią, co przesłoniłoby zasadniczy nurt moich analiz, skoncentrowanych na zakorzenieniu doświadczeń biograficznych w strukturach dyskursywnych i społecznych, takiemu zakorzenieniu, które w odpowiednich warunkach przekłada się na możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT”.

W analizie wywiadów skupiłam się zatem nie tyle na relacjonowanych mi doświadczeniach, ile na narracjach, sposobie opowiadania o własnych kolejach losu, w tym o nienormatywności seksualnej czy płciowej oraz wierze i praktyce religijnej. Wyodrębniałam te fragmenty opowieści, w których najwyraźniej rysowała się zależność między osobistą narracją a wykształcanymi w debatach publicznych zasobami dyskursywnymi, które organizują wyobrażenia społeczne na temat problematyki LGBT i religii, i zależność między osobistą narracją a warunkami materialnymi – wyznaczonymi na przykład przez wiek, płeć, usytuowanie społeczno-ekonomiczne – w których osadzone jest doświadczenie moich rozmówców i rozmówczyń. Odpowiednie cytaty przytaczam w dalszych rozdziałach książki, wiążąc możliwości narracyjne uczestników i uczestniczek moich badań z możliwościami artykulacyjnymi „chrześcijan LGBT”.

Struktura książki

Możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” w Polsce przedstawiam najpierw w perspektywie działania sił dyskursywnych, które organizują całe pole społeczne i stwarzają warunki zaistnienia nowym pozycjom podmiotowym. Później pokazuję związek struktur dyskursywnych z doświadczeniami osób wierzących, które rozpoznają w sobie pragnienie homoerotyczne i/lub nieprzystawalność do dominujących koncepcji płci. Dalej zwracam uwagę na zakorzenienie tych doświadczeń w warunkach materialnych i na ich ustrukturyzowanie poprzez kategorie stratyfikacji społecznej, zwłaszcza te dotyczące położenia społeczno-ekonomicznego. Zauważam, że zdolność jednostek do zidentyfikowania się z pozycją podmiotową pod postacią „chrześcijan LGBT” zależy od ich umiejętności opowiedzenia osobistych kolei losu w taki sposób, że owa opowieść współgrać będzie z linearną narracją emancypacyjną. Z uwagi na to, że biografie są mocno osadzone w warunkach materialnych, nie wszystkie będą się nadawały do tego, by gładko je wpisać w linearną strukturę narracyjną – niektóre będą się tej operacji opierać. „Chrześcijanie LGBT” będą więc tworzeni i reprezentowani przez określoną kategorię osób. W końcu omawiam strategie artykulacyjne chrześcijan i chrześcijanek LGBT z uwzględnieniem możliwości i ograniczeń, jakie nakłada na nie cała struktura dyskursywna. Zarysowuję dzięki temu możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” w perspektywie wykluczeń i włączeń dokonywanych wśród tych, którzy i które zdolni są dokonać identyfikacji z tak określaną, rodzącą się pozycją podmiotową.

Prezentację wyników badań empirycznych poprzedzam szkicem tła instytucjonalnego, na którym organizują się środowiska objęte moimi badaniami, oraz uwagami teoretycznymi. W rozdziale 1 omawiam zatem dotychczasowe przejawy mobilizacji instytucjonalnej i społecznej, które dotyczą chrześcijaństwa i problematyki LGBT. Szczególną uwagę kieruję na dyskusje o sprawach LGBT prowadzone w poszczególnych Kościołach i na poglądy Kościołów, przede wszystkim Kościoła rzymskokatolickiego, wyrażone w formie oficjalnych stanowisk. Następnie relacjonuję debatę akademicką, która dotyczy tych zagadnień. Omawiam studia nad religią chrześcijańską i problematyką LGBT, prowadzone w obrębie nauk społecznych zarówno za granicą, jak i w Polsce. Spoglądam krytycznie na dominujące w nich

perspektywy interpretacyjne, zwłaszcza na to, że studia te oddzielnie traktują strukturę dyskursywną, w której uchwytne są debaty i konflikty społeczne wokół religii i spraw LGBT, oraz doświadczenia wierzących osób, które nie wpisują się w normatywność seksualną i płciową. Do krytyki tej powracać będę w kolejnych rozdziałach książki, budując własną opowieść w kontrze do dotychczas przedstawianych interpretacji.

W rozdziale 2 przedstawiam własny warsztat teoretyczny. Zwracam uwagę na to, że jest to warsztat krytyczny, silnie zakorzeniony w metodologii prowadzonych przeze mnie badań etnograficznych. Dalej omawiam założenia teorii dyskursu w wersji zaproponowanej przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe, z których bierze się moje podstawowe pytanie badawcze: o możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” widzianych jako pozycja podmiotowa w społecznej grze o hegemonię. Następnie kieruję się ku innym inspiracjom teoretycznym, które pozwalają wziąć pod uwagę doświadczenia jednostek i zakorzenienie tych doświadczeń w strukturach dyskursywnych i społecznych. Nawiązuję zatem do założeń analizy interseksyjnej oraz do myśli Pierre’a Bourdieu.

W rozdziale 3, posługując się teorią dyskursu, przedstawiam debatę prasową. Pokazuję, jak na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat kształtowała się dychotomia między religią a sprawami LGBT (zwłaszcza homoseksualnością), jakim przeobrażeniom dychotomia ta ulegała i jakie na tym tle zarysowują się możliwości artykulacji „chrześcijan LGBT”. Problematykę napięcia między religią a kwestiami LGBT, które w różnych momentach historycznych angażowało różne zasoby symboliczne, traktuję przekrojowo. Zdaję sobie sprawę z tego, że poszczególne konfiguracje, w jakie układały się składniki dyskursu, można by analizować dogłębniej. Zresztą tego rodzaju analiz już dokonywano – na przykład na temat dyskursywnego uwikłania homoseksualności w kwestie dotyczące narodu (wiązanego z homogenicznością i dziedzictwem religijnym) w okresie wejścia Polski do Unii Europejskiej dość obszernie wypowiedali się Agnieszka Graff (2006, 2008) i Robert Kulpa (2012, 2016). Przekrojowe ujęcie sprawy potrzebne mi jest jednak do tego, by uwypuklić dynamiczny charakter przeobrażeń dyskursywnych, który – co pokażą dalsze części książki – decyduje zarówno o możliwościach ukonstytuowania się „chrześcijan LGBT” jako pozycji podmiotowej, jak i o kształcie tej pozycji podmiotowej, warunkowanym pozostającymi w zwrotnej re-

lacji ze strukturą dyskursywną doświadczeniami jednostek pragnących uzgodnić ze sobą religijny oraz nienormatywny seksualnie czy płciowo wymiar życia.

Kolejne rozdziały książki relacjonują część etnograficzną badań. W rozdziale 4 pokazuję przeobrażenia dyskursywne dotyczące religii i problematyki LGBT z perspektywy tego, jak ucieleśniały je i doświadczały ich osoby wierzące, które nie mieszczą się w seksualnej i/lub płciowej normie. W centrum uwagi stawiam tu zatem kwestię przeniesienia struktur dyskursywnych na poziom jednostkowego doświadczenia. Dostępne w danym momencie historycznym zasoby dyskursywne decydowały o tym, w jaki sposób jednostki dokonywały uzgodnień między wiarą a nienormatywnością seksualną czy płciową. Omawiam zatem dominujące tendencje w tym zakresie na przestrzeni lat, od poszukiwania impulsów do integracji wiary z nienormatywnością w obrębie medycyny, po sprzymierzanie się z artikulacją emancypacyjną organizacji LGBT – gdzie istotną zmienną stanowi wiek, w jakim osoby objęte moimi badaniami rozpoznawały w sobie pragnienie homoerotyczne (w mniejszym zakresie nieprzystawalność do obowiązujących koncepcji płci).

Zwracam przy tym uwagę na to, że różna konfiguracja sił dyskursywnych wytwarzała na przestrzeni lat różne miejsca ciszy, które decydowały o tym, że na poziomie jednostkowym złożenie wiary z nienormatywnością seksualną czy płciową stawało się trudne do wysłowienia, a zarazem do harmonijnego przeżywania. Miejsc ciszy nie wyeliminowały najnowsze przeobrażenia dyskursywne, w których istotną rolę odgrywa dyskurs emancypacyjny LGBT dowartościowujący nienormatywne przejawy seksualności czy płci i tym względzie dowartościowujący uczestników i uczestniczki moich badań. Mimo wszystko ów emancypacyjny dyskurs stanowić będzie punkt odniesienia kształtującej się pozycji podmiotowej pod postacią „chrześcijan LGBT”, przy czym naświetlone w rozdziale 4 uwikłanie jednostek w cały skomplikowany rozkład sił dyskursywnych zapowiada skomplikowanie, w jakie uwikłane będą strategie artikulacyjne chrześcijan i chrześcijanek LGBT.

W rozdziale 5 zastanawiam się nad społeczną kompozycją środowiska, które dąży do ukonstytuowania się w kategoriach politycznych jako „chrześcijanie LGBT”. Pokazuję działanie habitusu w dziedzinie trwałości zaangażowania religijnego wypracowanego w młodości przez osoby objęte moim projektem, zaangażowania

zazwyczaj konkretnie w rzymski katolicyzm, o czym zadecydowały czynniki strukturalne związane z ograniczonym dostępem do zasobów wyznaniowych w Polsce. Dalej omawiam zakorzenie doświadczeń dotyczących osobistego uzgadniania wiary z nienormatywnością seksualną i płciową (zwłaszcza jednak seksualną) w określonych warunkach materialnych, na związek tych doświadczeń z czynnikami społeczno-ekonomicznymi. Wskazuję na to, że możliwości dokonania harmonijnego uzgodnienia wiary z seksualnością na poziomie osobistym otwierają się zwłaszcza dzięki mobilności geograficznej i społecznej, mobilności „w górę”.

Następnie dokonuję złożenia analizy społeczno-ekonomicznej z analizą dyskursywną. Wyłania się z tego obraz grupy podejmującej działania artykulacyjne jako środowiska osób, które mają możliwości, by uczynić ze swych historii biograficznych tworzywo narracyjne, jakie umiejscowi ich biografie w obrębie linearnej opowieści emancypacyjnej, strukturyzowanej zwłaszcza przez narrację o udanym coming outcie. Te możliwości będą ograniczone w przypadku cisplciowych osób niemobilnych, ale też w przypadku osób transpłciowych, których koleje biograficzne nie dają się gładko wpisać w linearną opowieść, tym bardziej że opowieść emancypacyjna dotycząca transpłciowości pozostaje w ambiwalentnej relacji do działalności instytucji medycznych i sądowych, które liniowość biograficzną promują, a zatem ma mniejszy potencjał niż opowieść emancypacyjna dotycząca homoseksualności do tego, by zorganizować narracyjnie koleje biograficzne w linearną i optymistyczną opowieść o wyzwoleniu.

W końcu w rozdziale 6, po tym, jak już wskazałam na podstawową rolę narracji emancypacyjnej LGBT dla wykształcenia możliwości jednostek do zidentyfikowania się z pozycją podmiotową pod postacią „chrześcijan LGBT”, powracam do kwestii możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT”. Przyglądam się strategiom artykulacyjnym stosowanym przez środowisko wierzących osób niewpisujących się w normatywność seksualną i płciową, i uwypuklam uwikłanie tych strategii w problemy charakterystyczne dla polityki tożsamościowej środowisk LGBT. Zwracam uwagę na to, że wyłaniające się z aktualnego układu dyskursywnego możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” nieuchronnie tworzą wewnątrzgrupowe napięcia między uczestnikami i uczestniczkami grupy objętej moimi badaniami i wiążą się z dokonywaniem wykluczeń – przede wszystkim osób sprzyjających idei związków „otwartych” czy poliamorycznych oraz osób

definiujących się jako biseksualne. Jednocześnie pokazuję, że napięcia wewnątrzgrupowe mogą mieć charakter produktywny. Tak się dzieje w przypadku napięć angażujących kwestie płci i transpłciowości, które owocują dynamizmem działań artykulacyjnych chrześcijan i chrześcijanek LGBT i tworzą załączki pozycji podmiotowych pod postacią „lesbijek-chrześcijanek” i „chrześcijan transpłciowych”.

W Zakończeniu podsumowuję rezultaty badań i czynię ważne zastrzeżenia, które dotyczą sugerowanego przeze mnie krytycznego spojrzenia na tożsamościowy charakter artykulacji „chrześcijan LGBT”.

Książka wyrasta z tekstów, które opublikowałam już w „Studiach Socjologicznych” (Hall 2013a), „Social Compass” (Hall 2015a) oraz w antologii *Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe* (Hall 2015b). Rozszerza ona, nieco modyfikuje i ujmuje kompleksowo zagadnienia poruszone w tych artykułach.

CHRZEŚCIJAŃSTWO A OSOBY LGBT: TŁO INSTYTUCJONALNE I BADANIA AKADEMICKIE

Istnienie środowiska, w którym prowadziłam badania, należy umiejscowić w nurcie proliferacji rozmaitych grup chrześcijańskich zainteresowanych problematyką LGBT, czy wręcz skierowanych do osób LGBT, z jaką mamy do czynienia w wielu krajach o silnej tradycji chrześcijańskiej, a zatem w Europie i obydwu Amerykach. Należy je także widzieć w kontekście debat o sprawach LGBT prowadzonych w poszczególnych Kościołach. Poniżej przedstawiam związane z tym zagadnienia. Ową prezentację uzupełniam relacją z dyskusji akademickiej, jaka odbywa się na gruncie nauk społecznych, w obrębie których umiejscawiam własne rozpoznania. Omówienie literatury specjalistycznej służy temu, by zidentyfikować podstawowe kierunki analiz socjologicznych w interesującym mnie obszarze, a następnie – wyodrębnić zaniedbane tematy i perspektywy interpretacyjne. Owe „puste miejsca” zapełniać będą kolejnymi rozdziałami książki.

Kontekst instytucjonalny

Historia współistnienia problematyki LGBT i religii opowiadana jest zwykle z perspektywy anglosaskiej, a początki dynamicznego rozwoju grup chrześcijańskich skierowanych do osób LGBT kojarzone są

ze Stanami Zjednoczonymi i gejowsko-lesbijską mobilizacją emancypacyjną przełomu lat 60. i 70. XX wieku. Nawiązanie do tej historii w tym miejscu prowadzi nieuchronnie do poddania się władzy anglosaskiej narracji akademickiej i aktywistycznej, która zdominowała rozważania na temat przeobrażeń środowisk LGBT oraz ich strategii politycznych (Kulpa i Mizielińska red. 2011; Mizielińska 2012a). Wydaje się jednak o tyle adekwatne, że działacze i działaczki Wiary i Tęczy, a więc grupy, w której prowadziłam badania, pragną się sytuować w obrębie tej „zachodniej” tradycji, choćby poprzez uczestnictwo w Europejskim Forum Chrześcijańskich Grup LGBT, które z niej wyrosło.

Jednocześnie uważam za istotne, aby zarysowaną poniżej sytuację traktować za ledwie jako tło podjętego w tej książce namysłu, który bardziej niż na globalnych przemianach kulturowych skupia się na geopolitycznie umiejscowionych przeobrażeniach dyskursywnych i społecznych. Już tutaj uwypuklam zatem te aspekty kulturowego i instytucjonalnego kontekstu, które najsilniej wydają się oddziaływać na sytuację w dziedzinie współistnienia problematyki religii i LGBT w Polsce (stąd szersze omówienie stanowiska Kościoła rzymskokatolickiego wobec homoseksualności), albo wręcz są w nim zakorzenione (stąd nawiązania do lokalnie tworzonych inicjatyw w omawianym obszarze).

Kapitał społeczny i teologiczny

Jedną z najstarszych i bodaj najbardziej znanych organizacji powstałych na styku zaangażowania w religię i gejowski aktywizm jest Metropolitan Community Church (MCC), chrześcijański Kościół skierowany do osób LGBT, założony w 1968 roku w Kalifornii przez byłego pastora zielonoświątkowego i zdeklarowanego geja Troya Perry’ego. MCC szybko się rozrastał w różnych miastach Stanów Zjednoczonych, a potem poza Stanami. Dziś działa w 37 krajach na wszystkich kontynentach, należy do niego około 200 kongregacji¹. Liberalizm MCC rozciąga się na podejście tego Kościoła do własnej spójności doktrynalnej – poszczególne kongregacje, choć ogólnie rzecz biorąc, uznają credo nicejskie (wyznanie wiary, które rozpoczyna się od słów „Wierzę w jednego Boga, Ojca Wszchemogącego”),

¹ <http://mccchurch.org/overview/ourchurches/>

to zachowują niezależność w sferze nawiązań do poszczególnych nurtów chrześcijaństwa oraz formy rytuału. Spaja je przede wszystkim pełne otwarcie na nienormatywność seksualną i płciową, w tym w dziedzinie dostępu do ordynacji i małżeństw – na całym świecie MCC błogosławi około 6000 małżeństw i związków jedнопłciowych rocznie. Pomimo ponawianych starań o przyjęcie do Krajowej Rady Kościołów w Stanach Zjednoczonych, MCC wciąż nie jest jej członkiem, z kolei w Światowej Radzie Kościołów MCC ma jedynie status obserwatora (Hunt 2009: 14).

Równoległe z dynamicznym rozwojem MCC na początku jego istnienia, w obrębie tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich zaczęły się pojawiać grupy wsparcia osób homoseksualnych, które nie odnajdywały się w nauczaniu tych Kościołów na temat homoseksualności. Jedną z największych organizacji tego rodzaju, skierowanych do rzymskich katolików, jest amerykańska Dignity, założona w 1969 roku przez augustynianina Patricka Nidorfa, także – jak MCC – w Kalifornii². Początkowo Dignity działała przy katolickich parafiach, jednak po publikacji watykańskiego *Listu do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (Kongregacja Nauki Wiary 1986) została zmuszona do opuszczenia swych siedzib. Dzisiejsze usytuowanie Dignity na pozycji dysydenckiej wobec Kościoła rzymskokatolickiego sprzyja wewnętrznemu zróżnicowaniu tej organizacji w dziedzinie doktryny i obrzędu: niektóre oddziały Dignity zachowują konserwatyzm w tej materii i poza afirmacją związków jedнопłciowych ściśle się trzymają nauki Kościoła, inne mocniej kontestują tradycję, na przykład zezwalają kobietom na koncelebrację mszy (Dillon 1999).

W międzyczasie podobne, wewnątrz-, ale też międzywyznaniowe organizacje zaczęły powstawać w Europie. Na przykład członkowie i członkinie laickatu w Wielkiej Brytanii utworzyli Quest, która gromadzi rzymskich katolików, a we Francji – ekumeniczną grupę David et Jonathan. W 1982 roku osoby związane z tymi dwiema inicjatywami zawiązały organizację parasolową Europejskie Forum Chrześcijańskich Grup LGBT. Misją Forum jest praca na rzecz równości osób LGBT w obrębie Kościołów chrześcijańskich i między Kościołami w Europie. Aktualnie skupia ono ponad 40 grup z 21 krajów. Reprezentanci i reprezentantki tych grup zbierają się na corocz-

² <https://www.dignityusa.org/history/1969>

nych konferencjach Forum, na których wypracowują strategie działania i wzmacniają międzynarodową współpracę. Forum prowadzi też działalność rzeczniczą w zakresie praw osób LGBT w instytucjach na szczeblu ogólnoeuropejskim, równoległe poświęca wiele energii wykształceniu silnego przywództwa w obrębie chrześcijańskich grup LGBT na wschodzie Europy³.

Obok kapitału społecznego, związanego z instytucjonalnym rozwojem inicjatyw w dziedzinie uzgadniania gejowsko-lesbijskich wysiłków emancypacyjnych z nieprzychylną im tradycją chrześcijańską, wypracowywano kapitał teologiczny, który stał się jednym z nurtów teologii wyzwolenia. Książki pisali między innymi liderzy chrześcijańskich organizacji skierowanych do osób homoseksualnych. Katolicy nie uniknęli przy tym konfliktów z hierarchią kościelną. Jezuita John McNeill, współzałożyciel nowojorskiego oddziału Dignity, który w pracy *The Church and the Homosexual* (1976) postulował akceptację relacji jednopłciowych opartych na „konstruktywnym altruizmie”, w 1983 roku z polecenia Watykanu został objęty zakazem publicznego wypowiedzania się, a cztery lata później – ekskomuniką⁴. Z kolei salwatorianin Robert Nugent, który w latach 70. XX wieku wspólnie z członkinią Zgromadzenia Sióstr Szkolnych de Notre Dame Jeannine Gramick założył w Stanach Zjednoczonych duszpasterstwo New Ways Ministry, skierowane do gejów i lesbijek, najpierw miał poważne kłopoty z publikacją książki *A Challenge to Love: Gay and Lesbian Catholics in the Church* (1983), a potem wraz ze swoją współpracowniczką, także autorką prac teologicznych, został zdyscyplinowany przez Kongregację Nauki Wiary (1999) – nałożono na obydwójce dożywotni zakaz pracy duszpasterskiej wśród osób homoseksualnych.

Teologia, która dowartościowuje homoseksualność, praktykowana jest także na uczelniach, zwłaszcza w krajach anglosaskich. Znacznie się ona rozwinęła, odkąd John Boswell, profesor Uniwersytetu Yale, opublikował słynną pracę *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność* (1980; wydanie polskie 2006). Na podstawie niezwykle bogatego materiału źródłowego i dogłębnych studiów nad

³ <http://www.euroforumlgbtchristians.eu>

⁴ Zob. strona internetowa poświęcona filmowi dokumentalnemu o Johnie McNeillu *Taking a Chance on God* w reżyserii Brendana Feyy: <http://www.takingachanceongod.com/aboutfilm.html>

Biblią Boswell dowodził w niej między innymi, że po pierwsze, interpretacja części wersetów biblijnych jako potępiających homoseksualność jest niezgodna z intencją ich autorów i pojawiła się dopiero w toku rozwoju myśli chrześcijańskiej, kiedy to do chrześcijaństwa inkorporowano początkowo odrębne wobec niego tradycje, a po drugie, pozostałe fragmenty Biblii i pisma ojców Kościoła, choć potępiają seks męsko-męski, to jednocześnie każą uznać, że rzecz tę należy widzieć we właściwej jej skali, bo równie nieprzychylnie traktują one zachowania takie jak pożyczanie na procent, noszenie biżuterii, golenie się, noszenie peruk czy regularne kąpiele. Boswell twierdził zatem, że postawy nietolerancji wobec homoerotyzmu nie dałoby się wywieść bezpośrednio z tradycji wczesnochrześcijańskiej. Pojawiła się ona dopiero w XII wieku w związku z reformą życia klasztornego i przeobrażeniami kulturowymi w rodzaju gwałtownego rozwoju miast.

Andrew K.T. Yip (2010), podsumowując dotychczasowy dorobek w tej dziedzinie studiów, wyodrębnił trzy wzajemnie przenikające się nurty. Pierwszy, reprezentowany między innymi przez Boswella, nazwał apologetyką defensywną. Dokonuje ona reinterpretacji biblijnych tekstów, często na podstawie analiz językowych wersji oryginalnej i zakresu pojęciowego poszczególnych terminów użytych w Biblii. Dokonuje ona też rekontekstualizacji, czyli ciasno wiąże poszczególne passusy biblijne z historycznym i kulturowym kontekstem czasów, w których powstały. Rozwija ona zatem pogląd, że teksty tradycyjnie odczytywane jako potępiające seks męsko-męski w gruncie rzeczy mówią o czymś innym, na przykład grzech popełniony w Sodomie (Rdz 19) dotyczył niegościnnosci i gwałtu; św. Paweł w Liście do Rzymian (Rz 1,26–27) wypuklał nie grzeszność, zło moralne, aktów homogenitalnych, lecz ich „nieczystość”, czyli zaledwie związaną z nimi dezaprobatę społeczną⁵. W ostatnich latach poszczególne fragmenty Pisma (np. Rdz 1,25–28; Pwt 22,5; 1 Kor 11,14–15) obejmuje się reinterpretacją i rekontekstualizacją także po to, aby zdjąć piętno z transpłciowości.

Drugi nurt wyodrębniony przez Yipa to śledzenie Pisma w celu „ustrzelenia” zapoznanych przez tradycję wątków homoerotycznych (autor nadaje tej praktyce przewrotną nazwę *'cruising' texts*). Przypomina się zatem historie Rut i Noemi z Księgi Rut czy Dawida i Jo-

⁵ Inne fragmenty poddawane takim zabiegom to: Kpł 18,22 oraz 20,13; Pwt 23,18; 1 Kor 6,9.

natana z Księgi Samuela, a także silnego związku Jezusa z jego umiłowanym uczniem Janem. Wskazuje się również na sprzeciw Jezusa wobec nierówności społecznych i jego akceptującą postawę w stosunku do wszelkich, w tym seksualnych, dysydentów. Takie odczytanie Pisma niewątpliwie zaszczenia w osobach LGBT dumę i poczucie głębokiej przynależności do wspólnoty wiernych. Ów nurt uwypukla jednocześnie wszelkie fragmenty biblijne, które afirmują Stworzenie (np. Psalm 139,13–15), pozwala zatem żywić przekonanie, że mniejszościowe przejawy seksualności i płciowości są darem Bożym, a jako takie, mogą być pełnoprawnie realizowane.

Trzeci nurt Yip nazywa wywracaniem teologii na nice. Chodzi w nim już nie tylko o przebudowanie egzegezy biblijnej w sprawach, które dotyczą ciała, płci i seksualności, ale o całkowicie nowe myślenie o naturze tego, co boskie i ludzkie, oraz o ich wzajemnych relacjach. W miejsce dychotomizowania ciała i ducha dowartościowuje się tu ucieleśnienie i doświadczenie – a zatem pożądania, pragnienia, namiętności. Seksualność jest tu widziana jako nierozdzielna od duchowości i obejmująca znacznie więcej niż tylko akty seksualne: zdolność ludzką do odczuwania, zaangażowania, nawiązywania relacji, przyjaźni. Ten kierunek teologii uwypukla wywrotowość i radykalizm przesłania chrześcijańskiego w jego orientacji na inkluzję, a w warstwie teoretycznej czerpie obficie z dekonstrukcjonizmu realizowanego zwłaszcza w teorii queer⁶.

Liberalizacja w obrębie tradycyjnych wyznań i kontrowersje

W obrębie niektórych wyznań chrześcijańskich gejowsko-lesbijska działalność emancypacyjna doprowadziła do zmian, zwłaszcza w dwóch aspektach, które wciąż budzą najwięcej dyskusji: dostęp do ordynacji dla osób, które deklarują homoseksualność i/lub żyją w związkach jednopłciowych, oraz udzielanie małżeństw parom jednopłciowym. W Stanach Zjednoczonych najliczniej reprezentowaną denominacją, która dopuszcza do ordynacji osoby zdeklarowane jako homoseksualne i nie-żyjące w celibacie, są luteranie (Evangelical Lutheran Church in Ame-

⁶ W polskiej literaturze teologię queer w przystępny sposób omówił Marek Woszczek (2011) na łamach „Znaku”; w innych swoich tekstach filozof ten dał próbki analiz prowadzonych w tym nurcie (Woszczek 2013, 2014).

rica – ELCA). Zdecydowali się oni na to otwarcie w 2009 roku, po niemal dziesięciu latach dyskusji. Pierwsze ordynacje na nowych prawach miały miejsce w 2010 roku. Wówczas, w geście sprzeciwu, 185 kongregacji (czyli niecałe 2% wszystkich zrzeszonych w ELCA) odłączyło się od luteranckiego aliansu. Stworzyły one nową denominację, the North American Lutheran Church (Roberts i Yamane 2012: 287).

Wcześniej, w 2003 roku, poważne kontrowersje wzbudziła decyzja Kościoła Episkopalnego o powierzeniu urzędu biskupiego w diecezji New Hampshire Gene'owi Robinsonowi, rozwodnikowi, który wszedł w związek z mężczyzną i otwarcie mówił o swojej homoseksualności. Wtedy to episkopalian opuściły nie tylko pojedyncze kongregacje, ale i całe diecezje. Episkopalianie trzymają się jednak wytyczonego kursu i w 2009 roku wybrali na biskupkę Los Angeles Mary Glasspoł, która deklaruje lesbianizm. Wyświęcono ją rok później (tamże). Decyzje Kościoła Episkopalnego doprowadziły do kryzysu w całej Wspólnocie Anglikańskiej, do której należą episkopalianie: prowincje reprezentujące aż połowę z 80 milionów wyznawców anglikanizmu na całym świecie wyraziły stanowczy sprzeciw wobec nowego trendu. Konserwatywni anglikanie utworzyli też własną strukturę instytucjonalną, Wspólnotę Anglikanów Wyznających, która ma odpierać nieortodoksyjne sposoby interpretacji przekazu biblijnego w dziedzinie homoseksualności (Hunt 2009: 8–9).

W sprawie udzielania małżeństw parom jedнопłciowym Kościoły są ostrożniejsze. Kościół Episkopalny dopuszcza błogosławieństwa takich par i w 2012 roku zatwierdził odpowiednią liturgię podobną do liturgii sprawowanej w przypadku zawierania małżeństw heteroseksualnych. Nie nazywa jednak tej liturgii liturgią małżeńską, zezwala też biskupom na wprowadzanie zakazów dotyczących udzielania tego rodzaju błogosławieństw na terenie objętym ich jurysdykcją⁷. Tymczasem w Europie część Kościołów chrześcijańskich jest w pełni otwarta na homoseksualność, zarówno w dziedzinie dostępu do ordynacji, jak i małżeństw. W niektórych krajach otwarcie takie dotyczy Kościołów większościowych, zwykle związanych z tradycją luteranską – na przykład w Szwecji i Danii.

Liberalizacja stanowiska w sprawie homoseksualności w obrębie poszczególnych wyznań nie przebiega gładko i bezkolizyjnie, co

⁷ <http://www.episcopalchurch.org/notice/episcopal-church-same-sex-blessing-resource-excerpts-available-online>

pokazuje choćby najnowsza historia amerykańskich luteran i episkopalian. Zarazem liberalizacji tej towarzyszy silna mobilizacja ze strony konserwatywnych denominacji i Kościołów, na przykład mormonów, adwentystów dnia siódmego, dużej części baptystów. Szczególną odpowiedzią środowisk religijnych na problematykę homoseksualności stały się programy reparatorne (naprawcze, konwersyjne), czyli takie, które oferują „uzdrowienie” czy też „wyleczenie” z homoseksualizmu. Wyrosły one z przekonania, że o wykształceniu się homoseksualności w rozwoju osobniczym decydują czynniki zewnętrzne, takie jak molestowanie seksualne czy błędy wychowawcze związane z wytworzeniem nieodpowiednich relacji między rodzicami, gdzie matka odgrywa rolę dominującą, a ojciec jest pasywny albo nieobecny, fizycznie lub emocjonalnie. Terapia miałaby zatem zaradzić krzywdzie i zlikwidować pragnienie homoseksualne.

W latach 90. XX wieku programy reparatorne zyskały dużą popularność w Stanach Zjednoczonych, co należy wiązać z wypracowaniem nowej strategii promocji przekonań przez amerykańską prawicę religijną, która wówczas właśnie w idei „leczenia” z homoseksualności zobaczyła szansę na wyostrenie swej artykulacji (Fetner 2008), jak również z silnie rozwiniętą kulturą terapeutyczną w tym kraju (Erzen 2006), ale programy te znalazły zwolenników także poza Stanami. Psychologia to potęga – wytworzonym przez nią językiem do opisu rzeczywistości na tyle przesiąkły rozmaite artykulacje tworzone w polu dyskursywnym, że całą kulturę kręgu euroamerykańskiego określa się mianem terapeutycznej (Jacyno 2007), albo mówi się tu o kapitalizmie emocjonalnym (Illouz 2010). Język psychologii zmieszał się więc także z językiem tradycyjnie przynależnym sferze religijnej.

Jest znaną i przedyskutowaną w środowisku akademickim sprawą, że otworzyło to przestrzeń alternatywnym formom duchowości, takim jak New Age (Hanegraaff 1996), i doprowadziło do powstania progresywnych nurtów w obrębie tradycyjnych religii, w tym katolicyzmu, nurtów uwypuklających sprawczość jednostki, która ma czerpać z własnego potencjału dzięki wsparciu ze strony psychologii humanistycznej (Kugelman 2005). Nieco słabiej zauważonym, lecz równie doniosłym zjawiskiem jest to, że wątki terapeutyczne wykorzystywane są przez propagatorów tradycjonalistycznych postaw (zob. Jacyno i Szulżycka 1999 o Radio Maryja; Hall 2013b o Mistrzowskiej Akademii Miłości). Terapia reparatorna jest przykładem właśnie ta-

kiego złożenia religii z psychologią. W tym przypadku nawiązania do psychologii wzbudzają jednak ogromne kontrowersje, by wskazać choćby na krytykę ze strony organizacji zawodowych zrzeszających psychologów i psychiatrów wyrażoną w formie oficjalnych stanowisk i rezolucji (np. American Psychoanalytic Association 1999; American Psychiatric Association 2000; American Psychological Association 2009)⁸.

Aktualnie pod naporem tej krytyki organizacje reparacyjne łagodzą ton przesłania i zamiast uwypuklać kwestię leczenia, mówią o wsparciu, jakie należy zapewnić osobom, którym trudno zaakceptować orientację homoseksualną. Pozostaje jednak kwestią sporną, jak dalece próby zmiany wizerunku publicznego korespondują z rzeczywistą zmianą misji i metod pracy tych organizacji. W 2011 roku International Healing Foundation (IHF), założona przez Richarda A. Cohena, jednego z najbardziej znanych, także w Polsce, propagatorów terapii naprawczej, wydała oświadczenie, w którym przeprosiła osoby homoseksualne za swą działalność i ogłosiła, że przeformułuje swe naczelne hasło z *Change Is Possible* („zmiana jest możliwa”) na *Coming Out Loved* („ujawnić się kochanym”). Zaraz potem podniosły się jednak głosy, że za zaproponowaną zmianą niewiele się kryje i IHF nadal działa według wcześniej wypracowanego schematu (np. Ford 2011).

Tymczasem pełnego odwrótu od swych założeń dokonała Exodus International, międzywyznaniowa sieć organizacji utworzona już w 1976 roku w Stanach Zjednoczonych i sięgająca na wszystkie kontynenty, która przez długie lata głosiła możliwość zmiany orientacji seksualnej. W 2013 roku jej zarząd podjął decyzję o zaprzestaniu działalności. Prezes Exodus Alan Chambers w swoim przemówieniu przeprosił za ból i krzywdę uczynione osobom, które poszukiwały sposobu wyjścia z homoseksualności. Kontynuował: „przepraszam za to, że niektórzy z was przez lata żyli w poczuciu winy i wstydu, doświadczając niemożności zmiany pragnień. Przepraszam za to, że

⁸ Polskie Towarzystwo Seksuologiczne, choć w oddzielnym dokumencie nie wypowiedziało się konkretnie na temat terapii reparacyjnej, to zdecydowanie przeciwstawiło się ujmowaniu homoseksualności w kategoriach choroby czy zaburzenia (zob. np. *Stanowisko Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Seksuologicznego w sprawie rozróżnienia dwóch odrębnych, lecz nagminnie mylonych pojęć: homoseksualizm i pedofilia*, http://pts-seksuologia.pl/images/ckeditor_photos/Stanowisko_PTS.doc).

zachęcaliśmy do podjęcia wysiłku zmiany orientacji seksualnej i głosiliśmy teorie naprawcze dotyczące orientacji seksualnej, które stygmatyzowały rodziców” (Steffan 2013). Chambers zapowiedział, że w dalszej działalności skupi się na przezwyciężaniu strachu i tworzeniu ze wspólnot kościelnych miejsc bezpiecznych i przyjaznych osobom homoseksualnym. Warto jednak dodać, że choć sieć pod nazwą Exodus International przestała istnieć, to ze swej pracy nie wycofały się liczne organizacje dotychczas w niej zrzeszone.

Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego

Kościół rzymskokatolicki zachowuje konserwatyzm w sprawach związanych z homoseksualnością. Jego najważniejsze dokumenty na ten temat pozwalają prześledzić wręcz stopniowe zaostrzenie się tonu wypowiedzi. Ma to związek ze zmianą kulturową, która doprowadziła do powstania organizacji przyjaznych gejom i lesbijkom w obrębie samego Kościoła, a także do liberalizacji prawa dotyczącego homoseksualności w wielu krajach. Ogólne stanowisko Watykanu dotyczące tej problematyki podsumowuje *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1998, ust. 2357–2359). Uznaje on „akty homoseksualne” za „z samej swojej wewnętrznej natury nieuporządkowane” i stwierdza, że „w żadnym wypadku nie będą one mogły zostać zaaprobowane”. Poza aktami, Katechizm mówi o „skłonności homoseksualnej” i określa ją jako „obiektywnie nieuporządkowaną”. Zaznacza jednocześnie, że dla większości osób, które przejawiają taką skłonność, stanowi ona trudne doświadczenie, i zaleca, by osoby takie traktować „z szacunkiem, współczuciem i delikatnością” oraz „unikać wobec nich jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji”. W końcu Katechizm stwierdza, że „osoby homoseksualne są wezwane do czystości”.

Rozróżnienie na skłonności i czyny homoseksualne pojawiło się już w Deklaracji o Niektórych Zagadnieniach Etyki Seksualnej *Persona humana*, przygotowanej przez Kongregację Nauki Wiary w 1975 roku. Ową deklarację sporządzono w odpowiedzi na „zepsucie obyczajów” współczesnego świata, „którego najpoważniejszą oznaką jest nadawanie przesadnego znaczenia płciowości” (ust. 1). Porusza ona – obok homoseksualizmu – między innymi temat seksu przedmałżeńskiego i masturbacji. W Deklaracji wyrażono zdecydowaną dezaprobatę dla aktów homoseksualnych i uznano za nieuzasadnione dokonywanie rozróżnienia między osobami, których skłonności

homoseksualne mają charakter nabyty i wynikają – jak to określono – „z błędnego wychowania lub z braku dojrzałości seksualnej, bądź z przyzwyczajenia lub złego przykładu”, a osobami, których skłonności homoseksualne mają charakter wrodzony, a zatem są nieuleczalne, oraz pobłażliwe traktowanie tych drugich (ust. 8). Zwrócono jednak uwagę na to, że w pracy duszpasterskiej należy „roztropnie osądzać problem ich winy”. Zarazem zalecono wzbudzanie w osobach homoseksualnych nadziei, „że kiedyś przezwyciężą trudności w dostosowaniu społecznym”, jednak zakazano stosowania metod duszpasterskich, które moralnie usprawiedliwiałyby aktywność seksualną tych osób poprzez uznanie, że akty homoseksualne są zgodne z ich sytuacją (Kongregacja Nauki Wiary 1975).

Watykan ponownie zajął się problematyką homoseksualności w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* przygotowanym w 1986 roku w odpowiedzi na publiczne dyskusje dotyczące tej problematyki, które nie omijały środowisk katolickich (ust. 1). Kongregacja Nauki Wiary powtórzyła w nim jednoznacznie negatywną ocenę aktów homoseksualnych wyrażoną w dokumencie *Persona humana* i doprecyzowała swoje stanowisko wobec homoseksualnych „skłonności”: choć samych w sobie nie należy ich uznawać za grzech, to z uwagi na to, że wiodą ku moralnie złym postępowaniom, należy je widzieć jako „obiektywnie nieuporządkowane” (ust. 3). Zaleciła osobom homoseksualnym abstynencję seksualną, używając formuły powtórzonej później w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: osoby te są „wezwane do życia w czystości” (ust. 12). Kongregacja skrytykowała zarazem takie interpretacje Deklaracji z 1975 roku i takie programy duszpasterskie, które wiodłyby ku uznaniu predyspozycji homoseksualnych za moralnie obojętne, a tym bardziej dobre, i nie sprzeciwiałyby się z całą stanowczością pogładowi, że realizowanie owych skłonności w relacjach homoseksualnych jest opcją do przyjęcia z moralnego punktu widzenia (ust. 3, 13, 14, 15, 17).

Watykan sprzymierzył się jednocześnie z niektórymi nurtami medykalizacji czy psychologizacji homoseksualizmu i otworzył furtkę do stosowania terapii reparacyjnej, zalecając biskupom rozwijanie w pełni wiernego nauczania Kościoła duszpasterstwa osób homoseksualnych, które może obejmować współpracę ze specjalistami w zakresie psychologii, socjologii i medycyny (ust. 17). W omawianym tu liście Kongregacja określiła też jako „błędną i zgubną” taką egzegezę Pisma Świętego, według której Biblia w gruncie rzeczy milczy na temat ho-

moseksualizmu lub która uznaje, że biblijne zakazy w tej dziedzinie podszyte są uwarunkowaną historycznie moralnością, nieprzystającą do współczesnej sytuacji kulturowej (ust. 4). Kongregacja dowodzi, że egzegeza taka stoi w sprzeczności z egzegezą tradycyjną, która tylko w obrębie małżeństwa, a zatem związku otwartego na możliwość płodzenia potomstwa, wyznacza miejsce moralnie dobremu współżyciu seksualnemu (ust. 5–7).

Ponadto Kongregacja, choć opowiedziała się zdecydowanie przeciwko mowie nienawiści i aktom przemocy, których ofiarami są osoby homoseksualne (ust. 10), to zarazem zgłosiła sprzeciw wobec propozycji zmian w ustawodawstwie cywilnym, które sankcjonowałyby przekonanie, że homoseksualizm jest całkowicie nieszkodliwy i że formułowanie zastrzeżeń wobec działania i stylu życia osób homoseksualnych jest przejawem niesprawiedliwej dyskryminacji. Użyła tu wyjątkowo ostrych słów, określając dążenia do tego rodzaju zmian ustawodawczych mianem „oszukiwanej propagandy” (ust. 9) (Kongregacja Nauki Wiary 1986).

Tę ostatnią kwestię Watykan podjął w kolejnych dokumentach, zwłaszcza w *Uwagach dotyczących odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych* (Kongregacja Nauki Wiary 1992) oraz *Uwagach dotyczących projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi* (Kongregacja Nauki Wiary 2003). Krótko mówiąc, stwierdzono w nich, że „skłonność seksualna”, ze względu na to, że jest „obiektywnym nieuporządkowaniem moralnym”, a jako taka „budzi niepokój moralny”, nie może być stawiana w równym rzędzie z prawnie chronionymi przesłankami, takimi jak płeć czy pochodzenie etniczne. Uznanie jej za kryterium, które nie może stanowić podstawy dyskryminacji, prowadzi do wsparcia homoseksualizmu, a to z kolei zagraża ochronie i rozwojowi życia rodzinnego. Tymczasem według Kongregacji, choć osoby homoseksualne mają prawo do takiego traktowania, które nie uwłacza ich godności ludzkiej, to ograniczenia w przysługujących im prawach są konieczne w tej samej mierze, w jakiej konieczne jest ograniczanie możliwości korzystania z pewnych praw osobom cierpiącym na chorobę zakaźną lub umysłową, by chronić dobro wspólne. Wśród dziedzin, w których ograniczenia te nie stanowiłyby oznaki „niesprawiedliwej dyskryminacji”, Kongregacja wymienia adopcję dziecka lub powierzenie go opiekunom, zatrudnienie nauczycieli lub trenerów sportowych oraz służbę wojskową (Kongregacja Nauki Wiary 1992).

Do parlamentarzystów katolickich Watykan skierował wskazania etyczne, które powinni oni wziąć pod uwagę w sytuacji, gdy mają do czynienia z propozycjami ustaw regulujących zawieranie związków homoseksualnych i obdarzających takie związki przywilejami podobnymi do tych, jakie przysługują związkom małżeńskim kobiety i mężczyzny. Otóż mają oni wyrażać wobec takich ustaw stanowczy, publiczny sprzeciw – i na etapie ich uchwalania, i później, w sytuacji, gdy niepożądane prawo wejdzie w życie (Kongregacja Nauki Wiary 2003). Z kierunkiem argumentacji wyznaczonym w omawianych tu dokumentach zgodne są apele Watykanu wystosowywane w odpowiedzi na dyskusje o ochronie prawnej osób homoseksualnych i uregulowaniu kwestii związków jedнопłciowych prowadzone przez ustawodawców, adresowane na przykład do przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy (Papieska Rada do spraw Rodziny 1994).

O tym, jak niezwykle sztywnie jest stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec problematyki homoseksualności, wyrażane na niwie międzynarodowej, świadczy fakt, że w 2011 roku Watykan głosował przeciwko rezolucji wzywającej do ochrony praw mniejszości seksualnych, przygotowanej przez Komisję Praw Człowieka ONZ. Rezolucja ta zobowiązywała Wysokiego Komisarza ONZ ds. Praw Człowieka do dogłębnego zbadania dyskryminacyjnych praw i praktyk, a także aktów przemocy dokonywanych na tle orientacji seksualnej i tożsamości płciowej we wszystkich rejonach świata. Wysoki Komisarz miał także zbadać, czy i w jaki sposób prawo międzynarodowe w dziedzinie praw człowieka może zostać wykorzystane do likwidacji tego rodzaju przemocy i związanych z nią naruszeń (UN Human Rights Council 2011). Biorąc pod uwagę, że owa rezolucja powstała między innymi w odpowiedzi na akty okrucieństwa, z karą śmierci włącznie, do jakich dochodzi w niektórych krajach, zwłaszcza bliskowschodnich i afrykańskich (np. Iran, Arabia Saudyjska, Nigeria), watykański głos sprzeciwu można rozumieć jako odejście od zapewnień o jednoznacznym potępieniu aktów przemocy wobec osób homoseksualnych wyrażonych w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* na rzecz uwypuklenia przesłania zawartego w *Uwagach dotyczących odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*, zgodnie z którym należy przeciwstawiać się uznaniu homoseksualizmu za pozytywne źródło praw człowieka (Kongregacja Nauki Wiary 1992, ust. 13).

Należy tu jeszcze odnotować przygotowaną przez Kongregację Wychowania Katolickiego *Instrukcję dotyczącą kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń*, opublikowaną na początku pontyfikatu Benedykta XVI. Pokazuje ona, że Watykan jest niezwykle konsekwentny w forsowaniu poglądu, iż osobom homoseksualnym należy ograniczać prawa, między innymi w dziedzinie dostępu do nauczania (jeśli rozumieć duchowych jako swego rodzaju duchowych nauczycieli), ale też że w praktyce rozróżnienie między „czynami” a „skłonnościami” homoseksualnymi nie jest ostre i uznanie „skłonności homoseksualnej” za „obiektywne nieuporządkowanie” w sposób nieuchronny prowadzi do swego rodzaju stygmatyzacji, czy też wykluczeń, osób charakteryzowanych poprzez ową „skłonność”. Otóż instrukcja ta jasno stanowi, że kandydaci do kapłaństwa powinni się odznaczać „dojrzałością afektywną”, która pozwala „właściwie odnosić się do mężczyzn i kobiet”, a której brakuje osobom o „skłonnościach homoseksualnych”. Zatem Kościół „nie może dopuszczać do seminarium ani do święceń osób, które praktykują homoseksualizm, wykazują głęboko zakorzenione tendencje homoseksualne lub wspierają tak zwaną »kulturę gejowską«”. Obowiązek upewnienia się, że dany kandydat „osiągnął dojrzałość uczuciową” Kongregacja nałożyła na wszystkich jego zwierzchników: biskupa lub przełożonego wyższego, rektora seminarium, kierownika duchowego. Przypomniała także o odpowiedzialności samego kandydata za własną formację i nazwała ukrywanie homoseksualizmu przez kandydata „poważną nieuczciwością” (Kongregacja Wychowania Katolickiego 2005).

W ślad za omówionymi tu dokumentami Watykanu poszły – mniej lub bardziej formalne – wypowiedzi lokalnych hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego, w tym Kościoła w Polsce. Polscy biskupi odnosili się krytycznie między innymi do rezolucji Parlamentu Europejskiego dotyczących homofobii (np. Konferencja Episkopatu Polski 2006) czy też do projektu polskiej ustawy antidyskryminacyjnej, uchwalonej ostatecznie w grudniu 2010 roku, która obejmuje ochroną prawną osoby dyskryminowane ze względu na orientację seksualną. Konferencja Episkopatu Polski zalecała wówczas zaniechanie prac legislacyjnych i zaznaczyła, że „wyrażona w projekcie ustawy koncepcja standardów w zakresie równego traktowania może okazać się niebezpiecznym otwarciem podporządkowania Polski bli-

żej nieokreślonym naciskom⁹. Sprzeciw biskupów budziły też projekty ustaw o związkach partnerskich, które miały objąć regulacjami związki jedнопłciowe. Jednocześnie polscy hierarchowie Kościoła w indywidualnych wystąpieniach wyrażali poparcie dla idei, że z homoseksualizmu można się wyleczyć, i wspierali rozwój inicjatyw reparacyjnych – jak skądinąd ceniony przez liberalne media arcybiskup lubelski Józef Życiński (zm. 2011), który promował grupę reparacyjną Odwaga, działającą na terenie jego archidiecezji.

W środowiskach katolików LGBT w wielu krajach nadzieję na zmianę wzbudziła szeroko komentowana w mediach wypowiedź papieża Franciszka, jakiej w lipcu 2013 roku udzielił on dziennikarzom, odpowiadając na pytanie o osoby homoseksualne: „Jeśli ktoś jest homoseksualistą i poszukuje Boga oraz ma dobrą wolę, to kim ja jestem, by go osądzać?”. Trudno uznać, żeby ten osobisty dystans papieża wobec jednoznacznej oceny homoseksualności był świadectwem odwrótu Kościoła rzymskokatolickiego od utrwalonego już kierunku myślenia o tym zjawisku, choć wypowiedź ta stanowi pewne *novum* na tle znacznie mniej ostrożnych wystąpień poprzednich papieży, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Jeśli szukać zwiastunów ewentualnej zmiany instytucjonalnej w tym zakresie, to należałoby wskazać raczej na włączenie problematyki homoseksualności w sferę zainteresowań III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *Wyzwania duszpasterskie dla rodziny w kontekście nowej ewangelizacji*, który odbył się w Watykanie w październiku 2014 roku. Watykan, chcąc rozpoznać temat, w dokumencie poprzedzającym synod wystosował do Kościołów lokalnych kwestionariusz dotyczący sytuacji rodzin, a wśród pytań znalazły się takie, które dotyczyły opieki duszpasterskiej nad osobami żyjącymi w związkach jedнопłciowych, w tym w związkach wychowujących dzieci¹⁰. Sugerowałoby to, że w Kościele dokonano zmiany perspektywy w sposobie dyskusowania o homoseksualności i związki jedнопłciowe zaczynają być tu rozumiane w kategoriach rodziny.

Byłoby to dużym przesunięciem znaczeniowym w stosunku do tego, co można było znaleźć w dotychczasowych wypowiedziach Wa-

⁹Opinia KEP była dostępna w 2010 roku na stronie internetowej Pełnomocnika Rządu ds. Równego Traktowania.

¹⁰Ankiętę popularyzował „Tygodnik Powszechny”, w języku polskim jest ona dostępna na: <http://tygodnik.onet.pl/wiara/ankieta-franciszka/2nyhv>

tykanu. Homoseksualizm widziano w nich bowiem przede wszystkim jako zagrożenie dla życia rodzinnego (zob. zwłaszcza Kongregacja Nauki Wiary 1992), jako zjawisko wobec rodziny zewnętrzne – takie postrzeganie sprawy zdążyło się zresztą mocno zakorzenić w środowiskach katolickich, czemu dawali wyraz w swych wypowiedziach katolicy publicyści w Polsce (por. Kościańska 2012; Miziełńska i Stasińska 2013; Arcimowicz, Wasiak-Radoszewski i Dębska 2014; Zielińska 2015). Same obrady synodu ujawniły jednak różnicę zdań w sprawie homoseksualności wśród biskupów – rzecznikami liberalizacji stanowiska Kościoła okazali się na przykład biskupi niemieccy, a jej przeciwnikami – między innymi biskupi polscy. Różnica ta okazała się na tyle istotna, że nie zdołano wypracować konsensu w sprawie zapisów dotyczących homoseksualności w raporcie końcowym z synodu (*Relatio Synodi* 2014, ust. 55–56). Dyskusja nie wydaje się zamknięta, choć podczas XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *Powołanie i misja rodziny w Kościele i w świecie współczesnym*, który odbył się na jesieni 2015 roku, jej nie rozwijano.

Stanowisko Kościołów ewangelickich w Polsce

Na liberalizację oficjalnego stanowiska wobec homoseksualności nie zdecydował się dotychczas żaden z zarejestrowanych w naszym kraju Kościołów i związków wyznaniowych. Zmian nie wprowadziły nawet Kościoły przynależące do wyznań, które w innych krajach otworzyły się na osoby realizujące swoją homoseksualność i obdarzyły je prawami równymi do praw wyznawców żyjących w zgodzie z heteroseksualną normą (np. luteranie). W szczególności żaden z zarejestrowanych w Polsce Kościołów i związków wyznaniowych nie udziela małżeństw parom jedнопłciowym, ani ich nie błogosławi, żaden też nie ordynuje osób deklarujących się jako homoseksualne.

Debatę na temat akceptacji homoseksualności i możliwości ordynowania homoseksualnych pastorów rozpoczęto w Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce, który reprezentuje kalwiński nurt protestantyzmu. Rozpoznanie tej problematyki domagał się synod Kościoła w 2010 roku. W maju 2011 roku synod zobowiązał konferencję duchownych oraz Synodalną Komisję Problemową do przygotowania wspólnego „raportu na temat pełnienia urzędów przez osoby homoseksualne w Kościele ewangelicko-reformowanym w RP”

(Józwiak 2011a). Dyskusję prowadzono też na łamach miesięcznika „Jednota” publikowanego przez konsystorz tego Kościoła¹¹. Biorąc pod uwagę istnienie głosów przychylnych zmianom, które ujawniają się w „Jednocie” i na synodach (por. Józwiak 2011b), decyzja o otwarciu się na osoby homoseksualne przez kalwinów wydaje się możliwa.

Jednocześnie jednak Kościół ewangelicko-reformowany uwikłany jest w relacje władzy, które mogą opóźnić reformy: członkowie tego Kościoła, swoiście związani ekumeniczną działalnością, oglądają się na opinie Kościoła rzymskokatolickiego i przy swej mniejszościowej kondycji – według danych Kościoła kalwińskiego, liczy on zaledwie ok. 3500 członków (Główny Urząd Statystyczny 2013: 59) – zachowują daleko idącą ostrożność w kwestionowaniu dominujących poglądów i wprowadzaniu kontrowersyjnych zmian. Zgodnie z rozpoznaniem Olgerda Kieca (2009), który omawiał sytuację Kościołów ewangelickich w Polsce na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, jest to tendencja mniej evidentna niż w przypadku Kościoła ewangelicko-augsburskiego (luterńskiego), wciąż jednak wyraźna. W tym kontekście charakterystyczna jest wypowiedź emerytowanego biskupa Kościoła ewangelicko-reformowanego ks. Zdzisława Trandy, który podczas synodu w 2011 roku wyrażał opinię, że problematyka dopuszczenia do ordynacji osób deklarujących się jako homoseksualne wymaga rzetelnego i spokojnego namysłu: „pamiętajmy, że nie żyjemy na bezludnej wyspie, są w naszym kraju inne Kościoły i będą nas oceniać. Po takiej decyzji możemy być izolowani, zarówno w kraju, jak i przez Kościoły zagraniczne” (Józwiak 2011b: 19).

W Kościele ewangelicko-augsburskim w Polsce także podjęto temat homoseksualności, tutaj jednak dyskusję szybko zakończono: obradujący w październiku 2011 roku synod tego Kościoła uznał za istotne założenia i zasady zawarte w restrykcyjnym projekcie stanowiska Konferencji Biskupów w sprawie małżeństwa, rodziny i seksualności osób o orientacji homoseksualnej. Chodziło w nim o brak zgody na błogosławienie par homoseksualnych, sprzeciw wobec ordynacji osób deklarujących orientację homoseksualną, a zarazem objęcie opieką duszpasterską wszystkich wyznawców, niezależnie od ich seksualnej orientacji. Ów projekt zarekomendowano do ostatecznej

¹¹ Zob. zwłaszcza numery 1–2/2011 oraz 3–4/2011; w kolejnych numerach temat powracał, choćby w formie listów do redakcji.

go przygotowania w formie stanowiska synodu Kościoła przez odpowiednie komisje synodalne¹².

Biseksualność i transpłciowość

Kościół w Polsce nie wypowiadał się oddzielnie o biseksualności, zresztą także w dokumentach przygotowanych przez Kościoły za granicą trudno znaleźć jakiegokolwiek obszerniejsze wypowiedzi na ten temat (Toft 2014). Mało które instytucje wyznaniowe podejmowały też problematykę transpłciowości, choć można wskazać przykłady otwarcia na to zjawisko. Zjednoczony Kościół Chrystusa, uznawany za jedną z najbardziej liberalnych organizacji chrześcijańskich w Stanach Zjednoczonych, ordynował na pastora transmężczyznę Brana Scotta już w 1999 roku (Hunt 2009: 17). Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w sprawie transpłciowości, czy konkretniej, transseksualności, jest znacznie mniej wyraźne niż w sprawie homoseksualności. *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie zawiera zapisów, które bezpośrednio odnosiłyby się do tego zagadnienia.

Przeciwnicy medycznych ingerencji w kwestię płci powołują się niekiedy na katechetyczną formułę zawartą w ustępie dotyczącym terroryzmu i tortur, że „bezpośrednio zamierzone *amputacje, okaleczenia ciała lub sterylizacje* osób niewinnych są sprzeczne z prawem moralnym poza wskazaniem medycznymi o charakterze ściśle leczniczym” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1998, ust. 2297; podkr. w oryginale). Tymczasem jednak operacja korekty płci wciąż uznawana jest za zabieg terapeutyczny (co jest zgodne z zapisami Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10, która klasyfikuje transseksualizm jako jeden z rodzajów zaburzeń identyfikacji płciowej F64.0), niezależnie od tego, że w obrębie aktywizmu LGBT pojawiają się postulaty, by transpłciowość zdepatologizować.

Żaden z watykańskich dokumentów nie potępia wprost korekty płci, ani nie uznaje jej za grzeszną. Prawo kanoniczne mocno sugeruje jednak, że osoby transseksualne, zwłaszcza po tranzycji, są niezdolne do sakramentów małżeństwa i kapłaństwa (Podgórski 2009), choć w indywidualnych przypadkach podjęcie ostatecznej decyzji pozostawia się biskupowi (Woleńska-Operacz 2002). Ponadto, zgod-

¹² Informacja zamieszczona na stronie internetowej Kościoła ewangelicko-augsburskiego: <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=3754>

nie z instrukcją Watykanu podaną do wiadomości biskupów w 2002 roku, zabrania się wprowadzania zmian w metrykach chrzcielnych osób transseksualnych, które dokonały prawnego uzgodnienia płci. Zaleca się jednak, by proboszczowie w poufny sposób odnotowywali zmianę prawną na marginesie metryki (tamże; Sporniak 2013). Zatem w gruncie rzeczy Kościół rzymskokatolicki nie rozpoznaje kwestii uzgodnienia płci, co sprawia, że osoby transseksualne nie tylko muszą się liczyć z poważnymi trudnościami w przypadku chęci zawarcia małżeństwa w Kościele, ale też, formalnie rzecz biorąc, pozbawione są możliwości pochówku pod nowym imieniem i nazwiskiem.

Kiedy kończę pracę nad książką, ujawnił się jeszcze jeden problem: wygląda na to, że Kościół rzymskokatolicki nie dopuszcza osób transseksualnych do funkcji matki lub ojca chrzestnego. Rzecz ujrzała światło dzienne za sprawą Hiszpana Aleksa Salinasa. Po odmowie, jakiej mu udzielił lokalny ksiądz, ordynariusz diecezji Kadyksu i Ceuty skierował pytanie w jego sprawie do Kongregacji Nauki Wiary. Kongregacja odpowiedziała, że „w zachowaniu transseksualnym w sposób publiczny przejawia się postawa, która jest sprzeczna z moralnym wymogiem, by problemy własnej tożsamości płciowej rozwiązywać zgodnie z prawdą o własnej płci. Dlatego jest oczywiste, że taka osoba nie spełnia warunków życia zgodnego z wiarą i z obowiązkami chrzestnego” (kb/ rv, obispadodecadizyceuta.org 2015).

Polskie organizacje religijne wyspecjalizowane w problematyce LGBT

W Polsce działają wspólnoty chrześcijańskie, które oficjalnie, zgodnie ze swoimi założeniami, sprzyjają osobom LGBT. Należy do nich Wiara i Tęcza, czyli grupa objęta moimi badaniami, i należą do nich organizacje współpracujące z Wiarą i Tęczą, takie jak Zjednoczony Kościół Chrześcijański, Reformowany Kościół Katolicki oraz misja Kościoła Episkopalnego, aktywna w latach 2012–2014, których działalność omówiłam już we Wprowadzeniu. Tutaj dodam, że Wiara i Tęcza miała swoją poprzedniczkę w postaci Grupy Lesbijek i Gejów Chrześcijan, która działała w latach 1994–2006, od 2001 roku pod nazwą Ekumeniczna Grupa Lesbijek i Gejów Chrześcijan Berith. Była to nieformalna wspólnota, skupiająca ludzi, którzy pragnęli uzgodnić swoją homoseksualność z chrześcijańską religijnością. Funkcjonowała ona jako grupa wsparcia przy warszawskim oddziale

Stowarzyszenia Grup Lambda (działającym od 1997 roku jako Stowarzyszenie Lambda Warszawa), jej uczestnicy i uczestniczki spotykali się też w pomieszczeniach warszawskiej parafii Kościoła ewangelicko-augsburskiego.

Berith zyskała przychylność ze strony kilku księży rzymskokatolickich, którzy z nią współpracowali. Jej działalność koncentrowała się na spotkaniach modlitewnych i dyskusyjnych; te ostatnie dotyczyły zwykle doktryny i praktyki religijnej. Członkowie wspólnoty uczęszczali razem na msze święte (w różnych okresach działalności raz w tygodniu lub raz w miesiącu), przez kilka lat grupa organizowała także rekolekcje w podwarszawskich domach rekolekcyjnych z udziałem zaprzyjaźnionych księży. Berith prowadziła również w Lambdzie telefon zaufania dla chrześcijan. Wspólnota uczestniczyła w pracach Europejskiego Forum Chrześcijańskich Grup LGBT i w 2001 roku zorganizowała w Polsce międzynarodową konferencję tego Forum. Jednak członkostwo w grupie sukcesywnie topniało. W 2001 roku 10–20 osób brało udział w spotkaniach, na początku 2006 roku uczestnictwo zmalało do 2–6 osób. Wówczas, z powodu niskiego zainteresowania działalnością grupy oraz kłopotów z wyłonieniem lidera, Berith została rozwiązana (Orłowski 2006; raporty roczne Stowarzyszenia Lambda Warszawa z lat 1998–2006)¹³.

Od lat 90. XX wieku prawdopodobnie istniało więcej – mniej lub bardziej efemerycznych – nieformalnych grup nieheteroseksualnych chrześcijan w różnych miastach Polski. Misjonarz Kościoła Episkopalnego wspominał mi na przykład w wywiadzie o spotkaniach, które prowadził dla kilku osób we wschodniej części kraju w okolicach roku 2005, jeszcze zanim zdecydował się na działalność w obrębie tradycji anglikańskiej. Nawiązał z nimi kontakt przez internetowe czaty gejowskie. Grupy takie nie miały jednak specjalnego oddziaływania ani na zorganizowane kręgi osób LGBT, ani też na szerszą społeczność katolicką. Wydaje się zresztą, że także warszawska wspólnota, pomimo swojej dynamicznej działalności, funkcjonowała raczej jako grupa wspierających się nawzajem przyjaciół niż inicjatywa o aspiracjach reformatorskich.

¹³ Roczne sprawozdania merytoryczne są dostępne na stronie internetowej Stowarzyszenia Lambda Warszawa: <http://www.lambdawarszawa.org/jak-dzialamy/sprawozdania>

Mapę polskich wspólnot chrześcijańskich, które są żywo zainteresowane problematyką homoseksualności, uzupełniają inicjatywy tworzone w nurcie zgodnym z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego, a przynajmniej w żaden sposób nie przeciwstawiające się mu. Jedną z nich działa w Internecie jako grupa dyskusyjna Chrześcijanin Homoseksualny, która zachęca do życia w celibacie (zob. wywiad z twórcą tej grupy: Gawryś 2013)¹⁴. Najszerzej znane, poprzez komentarze, jakie zyskały w ogólnodostępnych publikacjach, są grupy reparacyjne, czyli zakładające możliwość „wyleczenia” z homoseksualizmu. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić lubelską grupę Odwaga. Powstała ona w latach 90. XX wieku z inicjatywy osób związanych z Ruchem Światło-Życie. Odwaga bezpośrednio nawiązuje do nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o homoseksualności i w swoich programach czerpie z promotorów terapii konwersyjnej, zwłaszcza z idei głoszonych przez Richarda A. Cohena. Organizacja ta stosuje indywidualne i grupowe metody terapii. Swoją ofertę kieruje nie tylko to gejów i lesbijek, ale także do heteroseksualnych członków ich rodzin. Na jej stronie internetowej można się zapoznać z relacjami uczestników terapii, tak zwanymi świadectwami¹⁵.

Innymi wspólnotami o charakterze reparatornym są założona przez bernardyńskiego zakonnika grupa Pascha oraz rekomendowana przez Tomasza Terlikowskiego (2010: 141) warszawska grupa Nowe Drogi (ta związana jest z Kościołem ewangelikalnym Społeczność Chrześcijańska Północ, co wskazuje na ekumeniczny charakter działalności reparatornej w Polsce). Odwołują się one do podobnych jak Odwaga założeń koncepcyjnych. Nowe Drogi już w samej swej nazwie nawiązują do programu naprawczego stworzonego przez Alana P. Medingera, znanego promotora reparacji. Pascha obejmuje swymi propozycjami wyłącznie mężczyzn, z drugiej jednak strony prowadzi geograficznie szerszą działalność niż Odwaga – posiada oddziały w różnych miastach Polski. Na stronach internetowych Paschy i Nowych Dróg także – jak w przypadku Odwagi – można znaleźć świadectwa uczestników terapii, które dają nadzieję na zmianę orientacji z homoseksualnej na heteroseksualną¹⁶. Oprócz tego, w Radomiu istnieje jeszcze Stowarzyszenie Pomoc 2002 założone w 2002 roku

¹⁴ <http://www.chrzescijanin-homoseksualny.pl/>

¹⁵ <http://www.odwaga.oaza.pl/>

¹⁶ Pascha: <http://pascha.pl/>; Nowe Drogi: <http://www.nowedrogi.home.pl/>

przez niekonwencjonalnego uzdrowiciela i terapeutę. Jednym ze statutowych celów tej organizacji jest „wspomaganie osób o skłonnościach homoseksualnych w kształtowaniu ich życia zgodnie z zasadami etyki chrześcijańskiej, organizowanie pomocy terapeutycznej, a w przypadku osób chcących zachować swoje preferencje seksualne – nauczanie przystosowujące do życia w czystości z zachowaniem celibatu osób świeckich” (paragraf 6 statutu Stowarzyszenia Pomoc 2002)¹⁷.

Działalność Pomocy 2002 jest wyjątkowo kontrowersyjna – krytykowana jest ona przez środowiska nie tylko LGBT, ale także tradycjonalistyczne. Kontrowersje budzi zwłaszcza lider Stowarzyszenia, któremu wytyka się absolutny brak profesjonalizmu. Portal Prawy.pl przestrzegał przed jego autorskimi metodami terapeutycznymi i nazywał go hochsztaplerem (Rogał 2009). Również grupa Odwaga okazała się niechętna tej organizacji. Skontaktowała się ona z Gerardem van den Aardwegiem, holenderskim propagatorem terapii naprawczej, którego publikacje przetłumaczono na język polski, i przedstawiła mu swoją wizję działalności Pomocy 2002, co spowodowało, że ów terapeuta odmówił wzięcia udziału w konferencji organizowanej przez Pomoc 2002, zaplanowanej na 2009 rok¹⁸.

Pomoc 2002 była także przedmiotem reportażu publikowanych w prasie, a nawet prowokacji dziennikarskiej: na zlecenie twórców programu *Po prostu* prowadzonego przez Tomasza Sekielskiego w TVP1 pod geja poszukującego pomocy podszył się aktywista LGBT; nagrał on terapię ukrytą kamerą (program wyemitowany 22 stycznia 2013 roku)¹⁹. Dziennikarze złożyli do radomskiej prokuratury doniesienie o popełnieniu przestępstwa „doprowadzenia do niekorzystnego rozporządzenia mieniem grupy mężczyzn za pomocą wprowadzenia w błąd przez przedstawiciela Stowarzyszenia Pomoc 2002 co do zamiaru przeprowadzenia skutecznej terapii, polegającej na pomocy osobom o skłonnościach homoseksualnych i wyłudzenia po 200 zł od każdej z tych osób”. Prokuratura umorzyła jednak dochodzenie w tej sprawie, nie dostrzegając znamion czynu zabronionego²⁰. Za-

¹⁷ www.pomoc2002.pl/

¹⁸ <http://konferencja2009.pl.tl/>

¹⁹ <http://vod.tvp.pl/9638079/22012013>

²⁰ Postanowienie o umorzeniu dochodzenia: <http://www.pomoc2002.pl/wp-content/uploads/2013/09/Postanowienie-prokuratury.jpg>

rząd Główny Stowarzyszenia wydał oświadczenie, w którym napisał między innymi, że „Stowarzyszenie Pomoc 2002 nigdy nie prowadziło terapii; formą pomocy, której udzielamy, jest Grupa Wsparcia, działająca na podobnych zasadach jak grupy Anonimowych Alkoholików. W przypadku osób potrzebujących terapii kierujemy je do specjalistów posiadających odpowiednie kwalifikacje i certyfikaty”²¹.

Warto zauważyć, że także pozostałe wymienione tu organizacje – Odwaga, Pascha i Nowe Drogi – w prezentacjach działalności na swoich stronach internetowych kładą nacisk nie na możliwość „wyleczenia” z homoseksualizmu, a raczej na oferowaną osobom homoseksualnym wspólnotowość w przeżywaniu niechcianej orientacji w zgodzie z chrześcijańskim wezwaniem do celibatu. Wydaje się to współgrać z tendencją obecną w dziedzinie autoprezentacji w organizacjach istniejących w Stanach Zjednoczonych – kolebce terapii naprawczej inspirowanej religijnie. Jednocześnie organizacje te na tych samych stronach internetowych publikują „świadczenia” sugerujące możliwość zmiany orientacji seksualnej. Odwaga i Nowe Drogi zachęcają też do lektury tekstów znanych propagatorów reparacji. Pascha daje równie sprzeczny przekaz. Na stronie głównej mówi o niesieniu pomocy osobom z „homoseksualizmem ego-dystonicznym”, który traktowany jest jako zaburzenie w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych (ICD-10, F66.1)²², i zapewnia: „Pascha jest grupą rozwojową. Nikogo w niej nie leczymy, ponieważ nie uznajemy homoseksualizmu za chorobę”. Ale już na jednej z podstron proponuje „program wychodzenia z niechcianych odczuć homoseksualnych” i dodaje, że „szanse na uzdrowienie ze skłonności homoseksualnych są różne i zależą o wielu czynników, m.in. Twojej sytuacji początkowej, zaangażowania w terapię [...], czasu trwania terapii [...], kompetencji terapeuty”²³.

²¹ <http://www.pomoc2002.pl/protest-i-oswiadczenie/#more-2003>

²² Według ICD-10 ego-dystoniczna preferencja seksualna (heteroseksualna, homoseksualna, biseksualna lub przedpokwitaniowa) to taka, której jednostka nie akceptuje ze względu na współistniejące zaburzenia psychologiczne i behawioralne i którą jednostka ta może chcieć poddać zmianie.

²³ <http://pascha.pl/program-dzialania/>

Analizy akademickie

Gwałtowny rozwój inicjatyw religijnych, który współgrał z szerszą kulturową zmianą angażującą problematykę LGBT, szybko zainteresował środowiska akademickie, w tym socjologów i socjolożki. W powstałych dzięki temu publikacjach, szczególnie licznych w krajach anglosaskich, można zidentyfikować kilka dominujących tematów oraz wątków interpretacyjnych. Od pierwszej dekady XXI wieku, kiedy to temat homoseksualności na stałe wszedł do polskiej debaty publicznej, złożenie kwestii religii z problematyką LGBT zainteresowało także polskich badaczy i badaczki.

Studia socjologiczne prowadzone za granicą

Pierwsze publikacje, które podejmowały temat homoseksualności i wiary z perspektywy nauk społecznych, powstały w Stanach Zjednoczonych w latach 70. XX wieku (Enroth i Jamison 1974; Bauer 1976). Koncentrowały się one na gejach i ich praktykach religijnych realizowanych w obrębie MCC. Paul F. Bauer, antycypując kolejne studia nad tymi zagadnieniami, zwrócił uwagę na ważną funkcję, jaką Kościół ten pełni dla osób, które pragną uzgodnić nieaprobowaną w obrębie tradycyjnych wyznań seksualność ze swymi potrzebami religijnymi. Zasadniczo jednak owe pierwsze teksty obarczone były charakterystycznym na owe czasy skrzywieniem interpretacyjnym: uczestnicy MCC zostali przedstawieni jako mężczyźni zniewieściali i zaabsorbowani erotyzmem, a MCC jako nowa i bardziej wysublimowana forma pikiety, miejsca spotkań osób homoseksualnych poszukujących seksu.

Z biegiem lat odchodzono jednak od tego rodzaju interpretacji. Temat podejmowano coraz częściej – od lat 90. XX wieku można już mówić o całkiem wartkim i przybierającym na sile nurcie rozpoznania. Badania są wciąż najintensywniej realizowane w Stanach Zjednoczonych, ale też poza Stany wyszły i zaczęły być prowadzone także gdzie indziej, między innymi w Wielkiej Brytanii, a incydentalnie – w innych krajach europejskich²⁴. Interesowano się już nie tylko

²⁴ Osobny nurt rozpoznania stanowią badania antropologiczne prowadzone w rozmaitych kulturowych kontekstach, przede wszystkim w kulturach zdomino-

gejami, ale też lesbijkami (Wilcox 2009) i osobami biseksualnymi (Toft 2009, 2014) – stosunkowo rzadko jednak decydowano się wypuklać specyfikę doświadczeń osób objętych poszczególnymi kategoriami tożsamościowymi; mówiąc o religijności osób nieheteroseksualnych używano zwykle zbiorczego akronimu LGB. Religijność osób transpłciowych nie była dotąd przedmiotem pogłębionych analiz socjologicznych.

Od lat 90. XX wieku badano już nie tylko różne kongregacje MCC, choć te wciąż cieszyły się popularnością wśród badaczy i badaczek (np. Warner 1995; Lukenbill 1998; Rodriguez i Ouellette 2000; Wilcox 2001, 2003), ale też wspólnoty działające w obrębie tradycyjnych wyznań chrześcijańskich, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych – między innymi ewangelikalną Good News (Thumma 1991), a także katolicką Dignity (Dillon 1999; Loseke i Cavendish 2001; Primiano 2005). Pisano o grupach reparacyjnych (Erzen 2006; Wolkomir 2006; Robinson i Spivey 2007; Fetner 2008; Gerber 2008), podejmowano też problematykę homoseksualności wśród kleru: katolickiego w Stanach Zjednoczonych (np. Jordan 2000) i anglikańskiego w Wielkiej Brytanii (Keenan 2009). Omawiano również sytuację osób niewpisujących się w heteroseksualną normę w obrębie mocno konserwatywnych tradycji religijnych, na przykład wśród mormonów i adwentystów dnia siódmego (Capo 2005; Drumm 2005; Vance 2008), czy też w amerykańskich „czarnych” Kościołach chrześcijańskich (James i Moore 2006; Pitt 2010).

W studiach akademickich wychodzono niekiedy poza wspólnoty religijne osób LGB oraz problematykę funkcjonowania tych osób w obrębie tradycyjnych denominacji i szeroko zakreślano obszar namysłu nad tematem religii i nieheteroseksualności. Z perspektywy studiów nad ruchami społecznymi przyglądano się, na przykład, wzajemnym wizerunkom stworzonym z jednej strony przez organizacje gejowsko-lesbijskie, a z drugiej – przez grupy konserwatystów chrześcijańskich, jak również strategiom promocji przekonań podejmowanym przez tych oponentów (Linneman 2003). Analizowano także dynamikę opozycji między amerykańskim aktywizmem gejowsko-lesbijskim a religijną prawicą, a zatem to, jak odbywa ruchy społeczne

wanych przez islam (w polskiej literaturze zob. na ten temat: Górak-Sosnowska red. 2012). Nie uwzględniam ich tutaj, ograniczając prezentację do kontekstu chrześcijańskiego i krajów euroamerykańskiej Północy.

wzajemnie się kształtowały i nadawały sobie polityczną siłę, dostosowując retorykę i dobór argumentów, sposób zorganizowania wewnętrznego i mobilizacji własnych zasobów do strategii adwersarza oraz do zmieniających się warunków kulturowych od lat 70. XX wieku do początku wieku XXI (Fetner 2008).

Na osobną wzmiankę zasługują dwa uważne studia etnograficzne podjęte w Stanach Zjednoczonych. Dawne Moon (2004) przedstawiła dyskusje toczone w dwóch różnych kongregacjach metodystycznych na temat pełnego włączenia osób homoseksualnych w Zjednoczony Kościół Metodystyczny. Zwróciła uwagę na zbiorową produkcję władzy w języku i codziennych interakcjach członków i członkiń kongregacji. Na przykład na to, jak umiejscawianie problematyki homoseksualności po stronie medycyny i nauki zamyka dyskusję nad problematyką grzeszności przypisywanej aktywności homoseksualnej, a język bólu i współczucia odbiera osobom homoseksualnym sprawczość. Z kolei Tanya Erzen (2006) zainteresowała się grupą reparacyjną New Hope Ministry. Prześledziła historie osób związanych z tą grupą i zauważyła, że osoby te doświadczają nie tyle zmiany orientacji z homoseksualnej na heteroseksualną, ile konwersji religijnej, dzięki której stają się ewangelikalnymi chrześcijanami i z nowej perspektywy interpretują swoją seksualność. Jeśli wówczas ulegają homoseksualnemu pragnieniu, to nie traktują tego jako świadectwa swej homoseksualnej tożsamości, lecz rzecz widzą raczej w kategoriach „upadku” na religijnej ścieżce, którą kroczą. Erzen pokazała zatem, że istnieje duży rozdźwięk pomiędzy tym, jak terapia reparacyjna przeżywana jest przez jej uczestników, a tym, jaki jej wizerunek wyłania się z debaty publicznej, gdzie Prawica Chrześcijańska kreuje wizję możliwości zmiany orientacji seksualnej, a jej oponenci skupiają się na krytyce tej idei i uwypuklają kwestię represjonowania homoseksualności w grupach naprawczych.

Choć wspomniane tu prace etnograficzne niewątpliwie otwierają przestrzeń rozważaniom na temat zależności między strukturami dyskursywnymi, które rządzą wyobraźnią społeczną, a konkretnymi doświadczeniami, praktykami i przekonaniami osób LGB, które realizują się w sferze religijnej, to problematyka ta wciąż nie wydaje się wystarczająco eksponowana. W tej sprawie poprzestaje się zwykle na ogólnych spostrzeżeniach o tym, że otoczenie społeczne osób LGB jest homofobiczne (co niejako „spycha” te osoby do wyspecjalizowanych wspólnot i tym wspólnotom, które działają w obrębie tradycyj-

nych wyznań, nadaje charakter reformatorski – np. Thumma 1991), że wierzące osoby LGB konfrontują się z brakiem zrozumienia dla swoich przekonań i praktyk ze strony świeckich środowisk działających na rzecz politycznej i społecznej emancypacji tych osób (Wilcox 2003; Yip 2005a), ale też że dokonują podobnej jak w tych środowiskach modyfikacji języka i strategii walki o prawa i, poszukując dla siebie miejsca w obrębie ustabilizowanych tradycji religijnych, odchodzą od uzasadnień w rodzaju: „powinniśmy tu być, bo...”, w kierunku dumnego i gniewnego okrzyku: „jesteśmy tu, więc się do tego przyzwyczajcie!” (Yip 2010).

Wśród najczęściej podejmowanych wątków, wydobywanych z badań nad doświadczeniami osób LGB i religią, znalazł się natomiast konflikt między seksualnością a wiarą. Badania o charakterze psychologiczno-socjologicznym sytuowały tę problematykę w kontekście tożsamości. Wskazywano zatem na następujące formy radzenia sobie z dysonansem między tymi sferami: odrzucenie tożsamości religijnej, odseparowanie od siebie obydwu tożsamości (kompartymentalizacja), odrzucenie tożsamości homoseksualnej, integracja tożsamości (np. Mahaffy 1996; Schnoor 2006; Ganzevoort i in. 2011). Zauważono przy tym, że uczestnictwo we wspólnotach religijnych, które skupiają osoby LGB i afirmatywnie traktują nieheteroseksualność, sprzyja bezkolizyjnemu uzgodnieniu nieaprobowanej w obrębie tradycji religijnych seksualności z religijnym zaangażowaniem (Rodriguez i Ouellette 2000). W studiach o charakterze etnograficznym pisano w tym kontekście o wspólnotowości i rytuale, które budują specyficzną przestrzeń znaczeń przesyconą elementami „kultury LGBT” (takimi jak choćby tęcza flagi, którymi przyozdabiano ołtarze), a zarazem atmosferę pełnego wsparcia dla nienormatywnych pragnień seksualnych, pełnoprawnie odtąd umiejscawianych w sferze symbolicznej i sakralnej (Dillon 1999; Wilcox 2003).

Ustawienie problematyki rozdźwięku między homoseksualnością i religijnością w punkcie wyjścia badań otworzyło z kolei pole kolejnym dociekaniom. Omawiano więc rozmaite, stosowane przez osoby LGB, strategie zarządzania negatywnym obrazem homoseksualności wykreowanym przez tradycje religijne i podtrzymywanym przez reprezentantów tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Wiele miejsca poświęcono sposobom minimalizacji powstałych tu dysonansów. Opisywano zwłaszcza atakowanie podmiotów piętnujących, przede wszystkim poprzez kwestionowanie autorytetu hierarchów

kościelnych i tradycyjnej teologii, a także reinterpretację tekstów biblijnych widzianych tradycyjnie jako potępiające praktyki homoseksualne oraz odczytywanie na nowo przesłania biblijnego w duchu równolegle rozwijającej się teologii gejowsko-lesbijskiej i queer (Thumma 1991; Yip 1997, 1999, 2005b, 2010; Drumm 2005). Zwrócono uwagę na to, że Bóg postrzegany jest w badanych środowiskach jako miłujący i sprawiedliwy, nie zaś prawodawczy i kontrolujący, Jezus widziany jest przede wszystkim jako ten, który akceptuje odmienność oraz kwestionuje tradycyjny porządek społeczny (Bardella 2001; Sherkat 2002; Wilcox 2002; Yip 2002, 2003; Gross i Yip 2010).

Dalej, zauważono, że osoby homoseksualne esencjalizują swoją orientację i interpretują ją w kategoriach boskiego stworzenia, co pozwala im niwelować dysharmonię między aktywnością seksualną i pobożnością (Warner 1995; Dillon 1999; Yip 1997, 2005a; O'Brien 2004). Spostrzeżono również, że stygmatyzujące wyobrażenia religijne bywają niejako unieważniane przez zakorzenienie relacji ze sferą sakralną w pozytywnym doświadczeniu osobistym (Mahaffy 1996; Yip 1997; Wilcox 2002); owa koncentracja na osobistej relacji z sacrum prowadzi jednak niekiedy do zaniku identyfikacji ze zorganizowaną instytucją religijną (Yip 2000, 2005a; Wilcox 2009), a przynajmniej do wycofania się z jej zbiorowych praktyk (Gross 2008). Wreszcie wskazano na poszukiwania duchowe zorientowane na odnalezienie religijnych wspólnot czy tradycji, które jak najlepiej odpowiedzą na indywidualne wysiłki godzenia ze sobą życia religijnego i seksualnego – przy czym zdarza się, że są to poszukiwania wykraczające poza kontekst judeochrześcijański (Wilcox 2002, 2003, 2009; Aburrow 2009; Kubicek i in. 2009; Browne, Munt i Yip red. 2010).

Badacze i badaczki zazwyczaj traktowali te tematy dość opisowo, niekiedy opatrując swe rozważania wyliczeniami i statystykami (np. Rodriguez i Ouellette 2000). Zdarzało się jednak, że podchodzili do sprawy bardziej analitycznie i decydowali się umiejscowić swój wywód w obrębie szerszej teorii społecznej. Wówczas najchętniej uwypuklali indywidualizm religijny reprezentantów omawianych środowisk. Osoby związane z amerykańską akademią odwoływały się tutaj do Wade'a Clarka Roofa (1999), który podkreślał wielość możliwości duchowej samorealizacji, jaką daje jednostkom współczesna kultura, i Roberta Wuthnowa (1998), autora słynnego spostrzeżenia o tym, że aktualnie następuje odwrót od „zamieszkiwania” tradycji religijnej, w kierunku koncentracji na poszukiwaniach duchowych (np. Wilcox 2003, 2009;

O'Brien 2004; Kubicek i in. 2009). Z kolei w studiach europejskich widoczne są nawiązania do Paula Heelasa, który pisał o „detradycjonalizacji” (np. Heelas 1996), o tym, że współcześnie, w dobie osłabienia „autorytetu zewnętrznego” ucieleśnianego przez tradycyjne instytucje religijne, jednostka przywiązana jest przede wszystkim do „autorytetu wewnętrznego”, ulokowanego w jej własnych przekonaniach, intuicjach, doświadczeniach (zob. zwłaszcza Yip 2002; Yip i Keenan 2004; Gross i Yip 2010; Munt 2010). W poglądach i praktykach osób, które nie represjonując swych homoseksualnych pragnień, chcą realizować się w wierze, dostrzeżono zatem wyraźne ślady „zwrotu subiektywistycznego” (por. Heelas i Woodhead 2005) w dziedzinie religii, który uznawano za zamię kulturę późnonowoczesnej.

Charakterystyczny jest tu passus z artykułu Andrew K. T. Yipa, jednego z najbardziej znanych badaczy przedmiotu, pochodzący sprzed okresu, w którym odrobinę, wcale nie definitywnie, złagodził on ton wypowiedzi w związku ze swoimi badaniami nad muzułmanami LGB w Wielkiej Brytanii (Yip 2005a). Na podstawie ankiet i wywiadów przeprowadzonych wśród brytyjskich chrześcijan LGB Yip sformułował taką oto konkluzję:

Zarówno dane ilościowe, jak i jakościowe uwypuklają podstawową sprawę: prymat podmiotowości (*self*) i brak wpływu religijnych struktur autorytetu. Podstawą wiary chrześcijańskiej jest tu własny rozum. Pozwala on interpretować Biblię w związku z osobistym doświadczeniem, kształtować własną wiarę i życie chrześcijańskie. W tym procesie praca podmiotu (*self*) przesłania wpływ religijnych struktur władzy na indywidualnego wyznawcę. [...] Aby wytłumaczyć ten scenariusz socjologicznie, użyteczna mi się wydaje koncepcja „detradycjonalizacji”. [...] Jak pokazała próba, afiliacja do zinstytucjonalizowanych Kościołów nie oznacza automatycznie zgody na religijne struktury władzy i uległość wobec nich. W sprawach dotyczących integralnego aspektu życia, jakim jest seksualność, respondenci odnajdywali przestrzeń do tego, by zdystansować się wobec tradycyjnych poglądów. Niektórzy nawet je kwestionowali, reinterpreterując chrześcijańskie doktryny i tradycje. [...] Uwiarygodnia to popularną tezę, że w późnonowoczesnym społeczeństwie krajobraz religijny oraz konstruowanie i zarządzanie religijnymi tożsamościami i religijną ekspresją są coraz mocniej naznaczone prywatyzacją, indywidualizacją, autorefleksyjnością i etyką konsumentką. (Yip 2002: 207, 210)

Trzeba uczciwie powiedzieć, że badacze i badaczki zauważyli, iż ów indywidualizm nie rozwija się samoistnie pod naporem tendencji

właściwych „kulturze późnonowoczesnej”. Yip (1999) zwrócił uwagę na to, że chrześcijańskie grupy gejowsko-lesbijskie stosują politykę kontrodrzucenia, w której reinterpretacje doktryny chrześcijańskiej są ich bezpośrednią reakcją na poczucie odrzucenia, jakiego doświadczają za sprawą Kościołów. Amerykanka Melissa M. Wilcox (2002, 2003) podkreślała natomiast, że dla chrześcijan, którzy aprobują swą nienormatywność seksualną i dążą do samospełnienia w sferze wiary, indywidualizm jest nie tyle wyborem, ile koniecznością. Największe chrześcijańskie instytucje religijne, krytykując aktywność homoseksualną, zostawiają bowiem te osoby niejako samym sobie, czego wynikiem są ich poszukiwania duchowe prowadzone na własną rękę.

Ogólnie problem leży jednak w fakcie, że wspomniani tu badacze i badaczki umiejscawiają indywidualizm w centrum swych socjologicznych interpretacji, a co za tym idzie, umniejszają wagę strukturalnych ograniczeń, z jakimi przychodzi się mierzyć jednostce. Odwołują się do autorów takich jak Heelas, którego wizje przemian kulturowych korespondują w tym miejscu z myślą Anthony'ego Giddensa, a to skutkuje esencjalizacją *self*, podmiotu, oraz przypisaniem temu podmiotowi olbrzymiej władzy w warunkach późnej nowoczesności. Przedstawiają wizję jednostki, która coraz bardziej odrywa się od społecznych struktur.

Prowadzi to między innymi do zaniedbania perspektywy interseksjonalnej w badaniach nad religią i nieheteroseksualnością, co wydaje się paradoksalne dlatego, że po pierwsze, badania takie w samym punkcie wyjścia umiejscawiają złożenie ze sobą kilku wymiarów tożsamości skutkujące specyficznym wykluczeniem: właśnie seksualnego i religijnego, do którego dodaje się niekiedy etniczny, jak w przypadku badań nad muzułmanami w Wielkiej Brytanii (np. Yip 2005, 2008a, 2008b; Yip i Khalid 2010), a po drugie, sami autorzy i autorki tego rodzaju projektów wzywali do wrażliwości na kwestie interseksji (np. Yip 2008a; Yip i Nynäs 2012).

Istnieje też problem w sposobie stosowania podejścia interseksjonalnego, kiedy jest już ono w jakiś sposób sugerowane. Na przykład Melissa M. Wilcox (2009) na podstawie badań przeprowadzonych w Kalifornii przedstawiła różnorodność doświadczeń duchowych kobiet nienormatywnych seksualnie i płciowo, a zaobserwowane różnice powiązała z klasą społeczną i etnicznością swoich respondentek. Jej zapewnienia o tym, że są to istotne zmienne, nie znalazły jednak odzwierciedlenia na poziomie analitycznym, gdzie spostrzeżenia o róż-

norodności zostały ostatecznie wprzęgnięte w nadrzędną interpretację w kategoriach indywidualizmu religijnego – na plan pierwszy wyszła zatem znowu autonomiczna podmiotowość respondentek związana z szerszą rzeczywistością społeczną o tyle, że współgra z rozpoznaniem socjologów na temat wagi wartości indywidualistycznych i refleksyjności w kulturze amerykańskiej. W kwestii inkorporacji spojrzenia intersekcjonalnego do studiów nad religią i nienormatywnością seksualną i płciową zawodzi także antologia *Queering Religion, Religious Queers* współredagowana przez Yvette Taylor (Taylor i Snowdon red. 2014), znaną skądinąd z tego, że w licznych swoich tekstach domagała się włączenia analizy intersekcjonalnej do badań nad seksualnością, zwłaszcza uwzględnienia różnicy klasowej.

Wyjątkiem na tle dotychczasowych publikacji jest artykuł Kriсты McQueeney (2009), która przeprowadziła badania w dwóch kongregacjach chrześcijańskich na południu Stanów Zjednoczonych: MCC zdominowanym przez „czarne” lesbijki z klasy robotniczej oraz w jednoznacznie otwartym na różnicę seksualną Zjednoczonym Kościele Chrystusa, tworzonym głównie przez „białych” członków klasy średniej. McQueeney zauważyła, że jej respondenci i respondentki przyjmowali różne strategie radzenia sobie z konfliktem między religią a homoseksualnością, które uwarunkowane były ich różnym poziomem dostępu do rozmaitych zasobów, władzy, sensów i znaczeń.

Uwypuklanie kwestii indywidualizmu i autorefleksyjności w studiach nad religią i nieheteroseksualnością można poddać krytyce z dwóch stron, wykorzystując dostępne prace na ten temat: z perspektywy socjologii religii oraz z perspektywy studiów nad problematyką gejowsko-lesbijską. Matthew Wood (2007) pokazał, że zainteresowanie socjologów i socjolożek religii indywidualizmem religijnym – zainteresowanie na tyle duże, że stworzyło wręcz paradygmatyczną strukturę dla badań prowadzonych w obrębie tej subdyscypliny – doprowadziło do zaniedbania innych niż indywidualistyczne wymiarów religijności czy duchowości jednostek i mówi więcej o sytuacji badaczy, stosunkowo uprzywilejowanych pod względem usytuowania społecznego, które daje im poczucie sprawczości, niż o sytuacji badanych. We własnych studiach nad środowiskami New Age w Wielkiej Brytanii zauważył on związek pomiędzy zainteresowaniem w niskim stopniu zinstytucjonalizowaną duchowością New Age a mobilnością społeczną uczestników i uczestniczek tych środowisk do wyższych warstw społecznych, która wytwarza w tych osobach ambiwalentny

stosunek do autorytetów. Rzekomy indywidualizm religijny wiąże się tu z proliferacją autorytetów i okazuje się charakterystyczny zaledwie dla pewnej ściśle określonej grupy osób, a jeśli można mówić o jego rozpowszechnieniu, to tylko w kontekście warunków kultury neoliberalnej, która pozwala – wciąż jednak nie wszystkim – wspinać się w hierarchii społecznej.

Podobnie w obrębie studiów nad seksualnością zauważono, że przypisywanie indywidualizmu i autorefleksyjności środowiskom gejowsko-lesbijskim nie wytrzymuje konfrontacji z materiałem empirycznym. Obiektem krytyki stał się zwłaszcza Giddens (2002, 2006), który z pozycji wygodnego fotela, w jakim pisał swe książki, wskazywał na gejowskie i lesbijskie style życia, aby uzasadnić wizję samokształtujących się tożsamości, zdobywających wolność w warunkach późnej nowoczesności. Jak pokazał Brian Heaphy (2008), spojrzeniu inspirowanemu myślą Giddensa w mniej lub bardziej ewidentny sposób ulegli nawet wiodący badacze problematyki nieheteroseksualności, w tym Ken Plummer i Jeffrey Weeks. Tymczasem rzekomy indywidualizm czy refleksyjność gejów i lesbijek dotyczy zaledwie konkretnych gejowsko-lesbijskich środowisk (wielkomiejskich, tworzonych przez klasę średnią, uprzywilejowanych ze względu na pochodzenie etniczne ich uczestników i uczestniczek).

Uwypuklanie tendencji indywidualistycznych w kulturze późnonowoczesnej nie tylko sprawia, że inne niż podszyte indywidualizmem sposoby realizowania nieheteroseksualności stają się niewidoczne, ale też lekceważy tradycję intelektualną feminizmu i studiów nawiązujących do Foucaulta, która wskazuje na ideologiczną naturę kulturowych (i akademickich) narracji na temat „wolności” seksualnej i kładzie nacisk na trwałość nierówności związanych z kwestiami seksualności czy płci. Heaphy postuluje zatem, aby zamiast socjologii gejowskiej i lesbijskiej refleksyjności realizować refleksyjną socjologię, rozumianą w ten sposób za Pierre’em Bourdieu. Jego postulat był jednak dotąd w nikłym stopniu realizowany w obrębie badań nad religią chrześcijańską i nieheteroseksualnością.

Badania akademickie w Polsce

Rozwój polskich badań społecznych nad problematyką homoseksualności przez długi czas był wstrzymany ze względu na warunki ustrojowe, tak jak wstrzymany był instytucjonalny rozwój samych środo-

wisk gejowsko-lesbijskich, które mogłyby się stać przedmiotem lub punktem wyjścia do analiz. Wśród osób, które dziś studiują temat, istnieje zgoda co do tego, że o zauważalnym pojawieniu się homoseksualności w polskiej przestrzeni publicznej, w tym w treściach przekazywanych przez media, można mówić w zasadzie dopiero od upadku komunizmu, a o istnieniu ożywionej, politycznej i medialnej, dyskusji na ten temat – dopiero od pierwszej dekady obecnego wieku.

W okresie PRL przekaz medialny, sterowany przez aparat państwowy, odzwierciedlał niechęć władz wobec wszelkich tematów związanych z seksualnością. Jednocześnie, inaczej niż w wielu innych krajach, nie tylko Bloku Wschodniego, homoseksualizm nie był w Polsce penalizowany, co sprzyjało milczeniu wokół tego zagadnienia i nie dawało wyraźnego impulsu do samoorganizacji, która mogłaby być odpowiedzią na opresyjne uregulowania prawne; zresztą możliwości jakiegokolwiek oddolnego stowarzyszenia się były przez państwo mocno ograniczane. W rezultacie władze podtrzymywały konserwatywne wyobrażenia społeczne na temat homoseksualności, z czego same czerpały korzyści, traktując to zjawisko instrumentalnie i strategicznie – do szantażowania osób, u których rozpoznały homoseksualne zainteresowania, oraz nakłaniania ich do współpracy. Choć w latach 80. XX wieku pojawiły się załączki oddolnych organizacji, które miały zrzeszać osoby homoseksualne (zob. Więch 2005), to wyraźna instytucjonalizacja w tym zakresie nastąpiła dopiero dekadę później²⁵.

²⁵ Obecnie aktywiści i aktywistki LGBT podejmują próby odzyskania historii polskiej kultury pisanej dotąd z perspektywy heteronormatywnej, w której nie ma miejsca na wątki homoseksualne. Najbardziej znanym przedstawicielem tego nurtu jest Krzysztof Tomasik, autor książek *Gejereł: mniejszości seksualne w PRL-u* (2012) i *Homobiografie* (2008). Tomasik (2012) tropi temat homoseksualności w literaturze popularnej, doniesieniach prasowych i reportażach, w filmie i teatrze z czasów komunistycznych. Stawia tezę, że milczenie wokół interesującego go tematu wcale nie było całkowite, jednak sposób konstruowania pamięci historycznej sprawia, że dziś jest on z tej pamięci wytarty. W *Homobiografiach* autor ten przedstawia znane postaci polskiego życia kulturalnego, zwłaszcza literatek i literatów, od Marii Konopnickiej po Pawła Hertzę, i wskazuje na wątki homoerotyczne obecne w ich życiorysach i twórczości, co także wpisuje się w jego projekt odzyskiwania historii. W mojej książce pomijam jednak nawiązania do badań literackich. Jeśli sięgam do czasów PRL, to tylko po to, by wskazać na wyobrażenia dotyczące homoseksualności, jakie wylaniają się z ówczesnej publicystyki, traktując je jako podglebie, na którym wyrosły późniejsze dyskusje o religii i sprawach LGBT.

Sposób istnienia problematyki homoseksualności na łamach prasy w okresie PRL przedstawiła historyczka Agata Fiedotow (2012), która dokonała systematycznego przeglądu materiałów archiwalnych. Jej omówienie koncentruje się na latach 80. ubiegłego stulecia, kiedy to ostrożnie zaczęto dopuszczać na łamy gazet dotychczas pomijane tematy – zarówno historyczne, choćby sprawę Katynia, jak i społeczno-obyczajowe, wśród których znalazł się właśnie homoseksualizm, wcześniej dyskutowany niemal wyłącznie w specjalistycznych publikacjach z dziedziny medycyny czy prawa. Fiedotow odnotowała, że w latach 1981–1989 w różnych kontekstach temat ten pojawił się w polskiej prasie około stu razy. Na podstawie tych źródeł autorka pieczołowicie zrekonstruowała obraz homoseksualności i osób homoseksualnych²⁶ i wskazała między innymi na ujawniające się tam napięcie między wizerunkiem osób homoseksualnych jako tych, które wyraźnie odstają od normy (są kryminalizowane, patologizowane), a próbami odmalowywania ich obrazu jako osób „takich samych”, w gruncie rzeczy nieróżniących się od innych uczestników życia społecznego.

Fiedotow podjęła problematykę stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do homoseksualności, ewidentnie brakowało jej jednak materiału w analizowanych źródłach prasowych. Zamiast więc nawiązywać do medialnych reprezentacji tego tematu, wskazała z jednej strony na biblijne podstawy dezaprobaty Kościoła wobec aktów homoerotycznych oraz dokumenty Watykanu, które systematyzują to zagadnienie (Kongregacja Nauki Wiary 1975, 1986), z drugiej zaś – na opublikowaną w Stanach Zjednoczonych pracę Johna McNeilla *The Church and the Homosexual* (1976), wówczas jezuita, która – choć potępiona przez Watykan – stanowiła istotny wkład w budowę zaplecza intelektualnego, jakim posługiwać się mogły dynamicznie rozwijające się za oceanem gejowsko-lesbijskie duszpasterstwa i wspólnoty religijne. Fiedotow zaznaczyła, że trudno ocenić, na ile oficjalna nauka Kościoła przenikała do świadomości polskich wiernych, wyraziła jednak przypuszczenie, że istotnie przyczyniała się ona do umacniania wartości tradycyjnych (Fiedotow 2012: 267–269). W każdym razie w analizowanym przez nią materiale pochodzącym z oficjalnej prasy próżno szukać wyraźnych nawiązań do stanowiska Kościoła.

²⁶ W praktyce homoseksualnych mężczyzn, bo o lesbijkach wzmiankowano nadzwyczaj rzadko.

Odniesień do religii brakuje nawet w publikacjach prasowych, które dopuszczały do głosu osoby homoseksualne (reportażach, listach do redakcji), w szczególności nie można tu znaleźć świadectw samoostrzeżenia się w aktywności seksualnej, które motywowane by były względami religijnymi (tamże, s. 304).

Powstało sporo, mniej lub bardziej systematycznych, opracowań na temat sposobu istnienia problematyki homoseksualności w polskim porządku politycznym i prawnym ostatniego ćwierćwiecza oraz debaty publicznej dotyczącej homoseksualności, toczonej już po upadku komunizmu w Polsce. Wydaje się, że – przynajmniej po części – ma to związek ze specyfiką rozwoju badań społecznych nad nie-normatywną seksualnością w naszym kraju, czyli z faktem, że studia w tym zakresie niemal od początku nawiązywały do teorii queer, a zatem ujmowały zjawisko homoseksualności jako konstrukcję dyskursywną i umiejscawiały je w obrębie relacji władzy, które strukturyzują kwestie dotyczące normy społecznej.

Tak czy inaczej, na dużą rolę Kościoła rzymskokatolickiego i katolicyzmu w kształtowaniu się wyobrażeń o homoseksualności i dyskusji na ten temat wskazywali rozmaici badacze i badaczki, i to niezależnie od tego, w obrębie jakiej dyscypliny akademickiej prowadzili swoje rozpoznania, z jakiej perspektywy teoretycznej się wypowiedzieli i do jakiego stopnia łączyli swoją działalność o charakterze naukowym z aktywizmem LGBT. Zasadniczo Kościół rzymskokatolicki jako instytucja, jak również związani z nim publicyści i kręgi społeczne przedstawieni zostali jako siła hamująca emancypację osób LGBT, przy czym różni autorzy i autorki kładli nacisk na różne aspekty związanych z tym procesów. Na przykład Joanna Mizielńska (2006), nawiązując do koncepcji seksualnego obywatelstwa dyskutowanej w obrębie studiów gejowsko-lesbijskich i queer, uwypukliła rolę Kościoła w kształtowaniu wzoru praworządnego obywatela, który ma obowiązkowo realizować heteroseksualność. Na podstawie dogłębnej analizy ogólnopolskiej prasy Iwona Zielińska (2015) wskazała z kolei na istotną rolę wypowiedzi publicznych przedstawicieli Kościoła i publicystów katolickich w tworzeniu paniki moralnej wokół homoseksualności w latach 2004–2005. Agnieszka Kościńska (2012) zainteresowała się natomiast tym, w jaki sposób problematyka LGBT przedstawiana była na łamach prasy wyznaniowej w latach 2007–2011. Znalazła mnóstwo świadectw traktowania osób LGBT jako grzesznych, niezdrowych i niedojrzałych. Ale spostrzegła także

kielkujący nurt reformatorski, w „Tygodniku Powszechnym” i „Jednocie”, piśmie wydawanym przez Kościół ewangelicko-reformowany, który przeciwstawia się konserwatywnemu ujmowaniu spraw.

Analizy prasy pokazały, że temat Kościoła i religii pojawia się przy okazji polskich debat na temat homoseksualności często i na rozmaite sposoby. Jolanta Klimczak-Ziółek (2006), która badała teksty zamieszczone od listopada 2001 roku do grudnia 2002 roku w najbardziej poczytnych polskich tytułach prasowych (główne wydanie „Gazety Wyborczej”, „Rzeczpospolita”, „Wprost”, „Polityka”), zwróciła uwagę na to, że Kościół i religia stanowiły wówczas tematykę najczęściej współwystępującą z problematyką gejowsko-lesbijską. Odnalazła ją ona w 31% artykułów²⁷. Pisano zwłaszcza o katolickiej koncepcji homoseksualizmu widzianego przez pryzmat dualizmu „skłonności” i „czynów”, a także o homoseksualnych zachowaniach kleru, przede wszystkim w związku z głośną w owym czasie sprawą arcybiskupa Juliusza Paetza oskarżanego o molestowanie seksualne podległych mu kleryków. Marcin Śmietana (2005), który przyglądał się publikacjom „Gazety Wyborczej” w pierwszym kwartale 2003 roku, zauważył z kolei, że temat homoseksualizmu najczęściej – w jego ocenie aż w 90% przypadków – pojawiał się w tekstach, które miały za temat główny coś innego. Przy czym w największej liczbie analizowanych przez niego artykułów problematyka przewodnia dotyczyła spraw związanych z Kościołem: w 27% tekstów mowa była o obawach tej instytucji przed „ustawodawstwem moralnym” Unii Europejskiej (wówczas obok homoseksualizmu wspomniano o aborcji i eutanazji); Kościoła dotyczyła też część spośród dalszych 20% tekstów, które koncentrowały się na zagadnieniu molestowania seksualnego (w Kościele, armii i domach dziecka).

Joanna Mizielińska i Agata Stasińska (2013) wskazały dodatkowo, że nawiązaniem do kwestii religijnych wzmacniano na łamach prasy argumentację przeciwko związkom jedнопłciowym przy okazji kampanii społecznych *Niech nas zobaczą* (2003 rok) i *Miłość nie wyklucza* (2011 rok) – widziano wówczas takie związki jako niedopuszczalne moralnie, bądź wykraczające poza definicję rodziny. System

²⁷ W dalszych 21% artykułów pisano o sprawach homoseksualności w kontekście prawa i polityki, również w 21% – w kontekście rozrywki, w 17% – w związku z patologią i w 10% – w powiązaniu ze zmianami społecznymi (Klimczak-Ziółek 2006).

matyczna analiza dyskursu publicznego przeprowadzona w projekcie *Rodziny z wyboru w Polsce* kierowanym przez Joannę Mizielińską pozwoliła także zidentyfikować rozmaite toposy, czyli struktury argumentacyjne, wykorzystywane w dyskusjach nad prawnym unormowaniem kwestii związków jedнопłciowych i sytuacją rodzin tworzonych przez jedнопłciowych rodziców, którzy wychowują dzieci. Owa analiza wykazała, że toposy stosowane przez Kościół rzymskokatolicki, zwłaszcza topos zagrożenia, przenikają argumentację obecną w dyskursach prasowym, blogowym i parlamentarnym. W komunikatach wytwarzanych przez aktorów tych trzech dyskursów widoczne są też bezpośrednie odwołania do stanowiska Kościoła, które mają pełnić funkcje legitymizacyjne (Arcimowicz, Wasiak-Radoszewski i Dębska 2014).

Badacze i badaczki, którzy analizowali publiczne spory wokół homoseksualności, zwrócili też uwagę na doniosłość narodowo-katolickiego konglomeratu symbolicznego. Na owej nośnej konstrukcji do identyfikowania zagrożeń dla społecznej stabilności wspierali się oponenti emancypacji gejów i lesbijek, by przedstawiać środowiska osób homoseksualnych jako zagrożenie dla polskości i katolickiej jedności Polaków. Charakterystyka gejów i lesbijek jako „agentów unijnych” upowszechniana była przez konserwatywne media zwłaszcza w przededniu akcesji Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku. „Homoseksualiści” stali się także obiektem mowy nienawiści, która nawiązywała do wzorców dyskursywnych wypracowanych wobec Żydów (Ostolski 2007; Graff 2008; Zielińska 2009; Kulpa 2016). Siłę narodowo-katolickich artykułacji w ich zderzeniu z dążeniami środowisk LGBT do upublicznienia swoich postulatów pokazały Grażyna Kubica (2006) i Anna Gruszczyńska (2004, 2007b) na przykładzie festiwalu *Kultura dla Tolerancji*, który odbył się w Krakowie w 2004 roku z inicjatywy lokalnego oddziału Kampanii Przeciw Homofobii.

Wokół tej imprezy narosło wiele kontrowersji, przy czym zarzewiem największego konfliktu okazał się marsz wyznaczony pierwotnie na 9 maja, dzień św. Stanisława, kiedy to w Krakowie odbywała się tradycyjna procesja. Gdy organizatorzy zdali sobie sprawę z tego zbiegu okoliczności, natychmiast zmienili datę na 7 maja. Jednak informacja o planowanym przedsięwzięciu, wraz z sugestią, że parada gejów i lesbijek zderzy się z pochodem wiernych, zdążyła przedostać się do prasy. Protesty budowały na tym przeciwstawieniu. Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi rozdystrybu-

owało 280 tysięcy ulotek zatytułowanych *Powiedz NIE promocji homoseksualizmu w Krakowie* do skrzynek pocztowych mieszkańców Krakowa. Wzywały one do odmawiania różańca „w intencji wynagrodzenia Jezusowi i Jego Matce za grzech sodomii”. Akcja Katolicka Archidiecezji Krakowskiej wydała oświadczenie potępiające marsz, używając następującej argumentacji: „Kraków to miasto uczonych, miasto Świętych, miasto Papieża i powstałego Światowego Centrum Miłosierdzia Bożego, miasto tak licznych i bezcennych pamiątek narodowych”. Zaś podczas homilii inicjującej procesję kardynał Stanisław Nagy nazwał marsz „bezwstydną prowokacją, upokarzającą miasto stu kościołów z jego świętościami”. Dyskusja dosięgła Sejmu – posłowie z Prawa i Sprawiedliwości oraz Ligi Polskich Rodzin wypowiedzieli się w podobnym tonie. Samo zdarzenie zakończyło się skandalem: zorganizowano agresywną kontrmanifestację, wykrzykiwano hasła w rodzaju „pedały do gazu”, w kierunku uczestników marszu poleciały jajka i kamienie (cytaty zamieszczone w tym akapicie pochodzą z publikacji Gruszczyńskiej 2004 i Kubicy 2006). W podobnym zresztą duchu warszawską Paradę Równości w 2004 roku oprotestowywano w związku z wyznaczeniem jej daty na dzień po Bożym Ciele i trasy – wzdłuż głównego traktu, bogatego w miejsca pamięci narodowej i budynki kościelne (Gruszczyńska 2007b).

Istnieje zatem całkiem pokaźna liczba studiów akademickich, w których problematyka homoseksualności i religii w Polsce widziana jest w perspektywie debat i konfliktów. Do rzadkości należą jednak publikacje skoncentrowane na doświadczeniach tych, którzy i które wypuklają kwestie związane z wiarą i nieheteroseksualnością czy transpłciowością, formułując opowieść o sobie. Nie mówiąc o publikacjach, w których analizowanoby uwikłanie wierzących osób niewpisujących się w heteroseksualną normę i niestarájących się represjonować swą nienormatywność w szersze struktury dyskursywne. Można tu jednak wskazać na kilka wyjątków, choć nie da się mówić o dominujących nurtach interpretacyjnych.

Dorota Majka-Rostek (2002) uwzględniła stosunek gejų i lesbijek do religii w swoim studium na temat strategii przetrwania i ekspansji wartości, stosowanych przez mniejszość w warunkach zagrożenia. Na podstawie wywiadów pogłębionych uznała, że geje i lesbijki przeciwstawiają się instytucji Kościoła oraz: przyjmują postawę ateistyczną, stają się obojętni religijnie, bądź też selektywnie akceptują religijną doktrynę. Do pewnego stopnia jej rozpoznania współgrają ze

zidentyfikowanymi w literaturze anglosaskiej formami radzenia sobie z dysonansem między seksualnością a wiarą (odrzuć religijność, odseparowanie od siebie religijności i seksualności, odrzucenie seksualności, integracja religijności i seksualności). Jednak autorka nie nawiązała do zagranicznych badań na ten temat, ani nie weszła z nimi w dyskusję.

Samą problematykę jednoczesnego doświadczania religijności oraz nieheteroseksualności szerzej omówiono w artykułach, które relacjonują badania etnograficzne. Kamil Orłowski (2006) skupił się na Ekumenicznej Grupie Lesbijek i Gejów Chrześcijan Berith. W centrum zainteresowań ustawił on temat konfliktu osobistego związanego z identyfikacją zarówno z chrześcijaństwem, jak i homoseksualnością, który jest udziałem mężczyzn należących do grupy. Autor uznał go za konstytutywną cechę religijności gejowskiej. We wspólnotowości rozpoznał podstawowy sposób radzenia sobie z tym konfliktem. Jednocześnie, śledząc biografie uczestników badań, pokazał stosunek wierzących gejów do religii w układzie dynamicznym, naznaczonym zerwaniami z religią czy Kościołem oraz powrotami, których rezultatem jest tworzenie zindywidualizowanych form religijności, obejmujących zwykle moralność opartą na wierności i zaufaniu w związku.

Biografie wierzących mężczyzn homoseksualnych stały się także przedmiotem pracy Michała Kocikowskiego (2011) na temat uczestników grupy reparacyjnej *Odwaga*. Autor ten również uwypuklił indywidualistyczne aspekty narracyjnego tworzenia tożsamości, w tym przypadku tożsamości eksgeja, i powiązał je z warunkami kultury współczesnej. Praca Kocikowskiego jest interesująca zwłaszcza z tego względu, że – podobnie jak wspomniana przeze mnie wcześniej publikacja Tanyi Erzen (2006) – problematyzuje ona jednowymiarowe, potoczne rozumienie terapii naprawczej jako represjonującej seksualność. Uczestnicy programów reparacyjnych przedstawieni tu zostali jako mężczyźni zdobywający poczucie kontroli nad własnym życiem w toku terapii, co idzie w parze z dowartościowaniem cielesności, wcześniej traktowanej przez nich przede wszystkim jako zagrożenie, oraz wyzwoleniem seksualności ze sztywnych norm moralnych. Choć po terapii w dalszym ciągu uważali oni realizację seksualności za wyraz „nieuporządkowania”, to byli względnie wolni od poczucia winy związanego z kontaktami erotycznymi – owe kontakty traktowali raczej jako momenty słabości w procesie „zdrowienia” niż jako ciężkie wykroczenie.

Warto tu też wspomnieć o studium Małgorzaty Bienkowskiej (2012) na temat osób transseksualnych, gdyż Bienkowska jest bodaj jedyną autorką opublikowanej w Polsce pracy socjologicznej o transpłciowości, która nawiązała do kwestii religii w omówieniu sytuacji transkobiet i transmężczyzn. Temat ten znalazł się jednak tylko na marginesie jej rozważań: zwróciła ona uwagę na twarde stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w kwestiach dotyczących transseksualności i, powołując się na wypowiedź uczestniczki Wiary i Tęczy, wskazała, że tworzona przez to opresja jest realnie przeżywana przez osoby transseksualne, które pragną realizować się w wierze.

Ponieważ wskazane tu prace koncentrują się w kwestii religii na doświadczeniach i osobistych strategiach działania osób poddanych opresji ze względu na nienormatywność seksualną czy płciową, uwikłane są w problem widoczny także w literaturze anglojęzycznej: traktują tożsamość jako centralną kategorię badawczą, a stabilnie rozumiany konflikt między nienormatywnością seksualną czy płciową a religią jako punkt wyjścia do analiz, przez co nie pozwalają głębiej wnikać w zakorzenienie owego konfliktu w strukturach dyskursywnych i społecznych, które wytwarzają zarówno samą nienormatywność, jak i ów konflikt, i przydają charakterystycznych cech jego przeżywaniu. Nieco inaczej rzecz potraktował Jacek Kochanowski (2004). Na podstawie analizy listów czytelników do czasopism gejowskich z lat 1996–2001 spostrzegł, że religia jest tematem wzbudzającym kontrowersje, i zidentyfikował dwie zasadnicze postawy gejów wobec religii: odrzucenie heteronormatywnej ideologii promowanej przez Kościół, a zarazem odrzucenie religii, oraz oscylacja pomiędzy normą heteroseksualną a nienormatywnością homoseksualnych pragnień. W obrębie tej drugiej umiejscowił zarówno selektywną akceptację nauki kościelnej, jak i przymykanie oczu na niechętny stosunek Kościoła do homoseksualności, a także podejście reparacyjne. Na tym jednak nie poprzestał. Zdecydował się bowiem naświetlić napięcia pomiędzy poszczególnymi postawami, a to potwierdziło jego tezę o braku spójnego czy stabilnego modelu „tożsamości gejowskiej”, którą rozwijał w duchu teorii queer w całej książce. Umocował zatem problematykę konfliktu między homoseksualnością a religijnością w szerszych strukturach dyskursywnych, lecz owe struktury analizował przede wszystkim w odniesieniu do seksualności.

Istnieją jeszcze raporty z przeprowadzonych w Polsce badań ilościowych, w których przedstawiono relacje osób LGBT z Kościo-

łem rzymskokatolickim w kontekście dyskryminacji. Zespół Ireneusza Krzemińskiego ustalił, że osoby LGBT postrzegają Kościół i skupione wokół niego środowiska jako instytucję najbardziej je dyskryminującą – bardziej niż na przykład media, partie polityczne, pracodawcy (Józko 2009: 107–108). Pytanie o to, czy respondenci osobiście, w bezpośrednim kontakcie z przedstawicielem/ami Kościoła doświadczyli odmiennego lub gorszego traktowania niż osoby heteroseksualne w okresie dwóch lat poprzedzających badanie, włączono z kolei do kwestionariusza na temat sytuacji społecznej osób homoseksualnych i biseksualnych, rozdystrybuowanego pod koniec 2006 roku przez Kampanię Przeciw Homofobii oraz Lambda Warszawa wśród tych osób (przez Internet oraz w miejscach spotkań badanych środowisk). Wyniki sondażu wskazują, że 13% respondentów odpowiedziało twierdząco na to pytanie. Raport z badań zawiera też cytaty z części opisowej kwestionariusza, które relacjonują doświadczenia zarówno negatywne, jak i pozytywne, oraz rozmaite reakcje na doświadczoną niechęć, w tym zerwanie z religią oraz zdystansowanie się wobec kleru przy jednoczesnym zachowaniu wiary (Abramowicz 2007: 26–27).

Z kolei w analogicznym badaniu przeprowadzonym na przełomie lat 2011 i 2012, na które odpowiedziało aż 11 144 osób, zapytano o wiarę i praktykę religijną. Spośród respondentów 45% uznało się za osoby wierzące, jednak tylko niespełna 18% osób, które wypełniły ankietę, zadeklarowało, że uczestniczy w zbiorowych praktykach religijnych (msze, nabożeństwa, spotkania religijne) co najmniej raz w miesiącu. Jednocześnie 71% respondentów uznało, że ich wiara w porównaniu do okresu dzieciństwa zmalała, ale też blisko 9% stwierdziło, że ich wiara wzrosła (Abramowicz 2012: 96–99). Podobnie w badaniach ilościowych zrealizowanych w projekcie *Rodziny z wyboru w Polsce* związek z jakąkolwiek religią zadeklarowało 45% badanych (w przeważającej mierze był to katolicyzm), 40% osób określiło się też jako wierzące (Mizielińska, Abramowicz i Stasińska 2014: 37–38).

Na koniec warto wspomnieć o publikacji Katarzyny Formeli i Joanny Szczepankiewicz-Battek (2008), która dotyczy sytuacji osób homoseksualnych w obrębie mniejszościowych wyznań chrześcijańskich w Polsce. Autorki zwróciły uwagę na brak wyspecjalizowanej opieki duszpasterskiej dla tych osób oraz, ogólnie, na brak pogłębionej refleksji nad homoseksualnością. Odnotowały także obawę duszpasterzy przed napływem do ich parafii osób odpowiadają-

cych powszechnemu stereotypowi homoseksualisty (ekscentrycznych, rozwiązłych), motywowaną przede wszystkim ewentualnymi nieprzychylnymi reakcjami ze strony wiernych. W latach 2006–2007 przeprowadziły one jednak wywiady z kilkunastoma osobami nieheteroseksualnymi, w znakomitej większości konwertytami, związanymi dziś z Kościołem ewangelicko-augsburskim, ewangelicko-reformowanym i polskokatolickim, a więc z instytucjami o nastawieniu stosunkowo liberalnym, samoograniczającymi się w ingerencji w życie intymne wiernych. Respondenci należeli do parafii wielkomięjskich i wskazywali, że przez duszpasterzy i współwyznawców traktowani są z dużą sympatią.

*Poza koncentrację na specyfice grup
i osobistych doświadczeń*

Przedstawione w tym rozdziale organizacje religijne oraz omówiony stosunek Kościołów do homoseksualności i – siłą rzeczy, w mniejszym zakresie – do transpłciowości są istotne dla moich dalszych rozważań. Brak zdecydowanego otwarcia na problematykę LGBT ze strony zarejestrowanych w Polsce Kościołów i związków wyznaniowych, a w szczególności sztywne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w tej materii, jak również istnienie wspieranych przez hierarchów tego Kościoła oraz katolickich publicystów grup reparacyjnych, zapowiadają kłopoty, z jakimi mierzą się uczestnicy i uczestniczki moich badań w dziedzinie poszukiwania aprobaty dla swych dążeń ze strony religijnych instytucji, a zarazem tworzenia artykulacji w szerszym polu dyskursywnym. Z kolei wypracowywany kapitał teologiczny, który uwzględni emancypacyjne starania środowisk LGBT, oraz istnienie kręgów społecznych, które działają na rzecz pogodzenia nienormatywności seksualnej czy płciowej z wiarą, wskazują na możliwości przełamania instytucjonalnych barier. Pozostaje jednak do rozważenia, jak konkretnie bariery te działają oraz w jakim zakresie możliwości ich przełamania są wykorzystywane.

Polskie publikacje akademickie stwarzają istotny kontekst prezentacji wyników moich badań. Na przykład fakt, że zaledwie około jedna szósta osób, które wzięły udział w badaniach na temat sytuacji osób homoseksualnych i biseksualnych w Polsce na przełomie roku 2011 i 2012, na tyle identyfikuje się z religijną instytucją, że uczestniczy w zbiorowych religijnych praktykach, wyraźnie obrazuje, że oso-

by, które objęłam moim projektem, stanowią mniejszość na tle tych, które mogły się czuć adresatami ogólnopolskiej ankiety. Ich mniejszościowe usytuowanie nie tylko w obrębie społeczności Kościoła, ale także w obrębie środowisk LGBT przekłada się na sposób, w jaki przeżywają dysonans między religią a nienormatywnością seksualną czy płciową, a zarazem ogranicza zdolności artykulacyjne „chrześcijan LGBT”.

Niezwykle dla mnie ważne są także przedstawione dotychczas analizy debaty publicznej i wydarzeń związanych z domaganiem się politycznego uznania przez środowiska LGBT. Ujawniły one silne przeciwstawienie między homoseksualnością a religią w Polsce, które budowane jest zwłaszcza przez Kościół rzymskokatolicki, katolickich publicystów i środowiska narodowo-katolickie. Zasadniczo nie podają w wątpliwość ani istnienia owego dyskursywnie skonstruowanego przeciwstawienia, ani diagnozy co do jego głównych sprawców. Nieco jednak komplikuję ten obraz. Interesuje mnie bowiem dynamika tworzenia dychotomii homoseksualność–religia, bo właśnie w kontekście braku statyczności analizuję warunki możliwości zaistnienia „chrześcijan LGBT” jako istotnej pozycji podmiotowej. Poza tym, uwzględniając materiał zebrany w moich badaniach terenowych, pragnę powiązać ze sobą dwa nurty studiów i analiz – nad strukturami dyskursywnymi i doświadczeniami konkretnych osób silnie uwikłanych we wskazaną tu dychotomię – które w obrębie akademickiego namysłu nad religią i homoseksualnością zwykle funkcjonowały oddzielnie, zarówno w polskiej, jak i zagranicznej literaturze przedmiotu.

W moich badaniach odnalazłam większość wątków, które wyłaniają się ze studiów na temat religii i homoseksualności prowadzonych za granicą. Przykładem niech będzie spostrzeżenie, że uczestnictwo we wspólnotach religijnych, które afirmatywnie traktują nieheteroseksualność, sprzyja bezkolizyjnemu uzgodnieniu nieaprobowanej w obrębie tradycji religijnych seksualności z religijnym zaangażowaniem. Zetknęłam się także ze zrelacjonowanymi tu strategiami zarządzania negatywnym obrazem homoseksualności podtrzymywanym przez tradycyjne Kościoły chrześcijańskie – od kwestionowania autorytetu hierarchów kościelnych, po prowadzenie poszukiwań duchowych poza instytucjami religijnymi niechętnymi homoseksualności. W kolejnych rozdziałach książki powracam do tych ustaleń. Jednocześnie dyskutuję z ujęciami, które uwypuklają specyfikę badanych grup i osobistych doświadczeń, koncentrując się na konflikcie między

nieheteroseksualnością i religijnością jako na zjawisku wytworzonym przez tradycje religijne, a pomijają namysł zarówno nad szerszymi strukturami dyskursywnymi, które organizują społeczne wyobrażenia o homoseksualności i religii, jak i nad strukturami społecznymi, widzianymi jako przestrzeń produkcji i podtrzymywania rozmaitych relacji władzy. Co się z tym wiąże, mocno dystansuję się wobec nadawania ogromnej wagi indywidualizmowi religijnemu w literaturze przedmiotu.

WARSZTAT TEORETYCZNY

Własny dystans wobec dominującego nurtu interpretacyjnego w badaniach socjologicznych na temat religii i nieheteroseksualności, który uwypukla indywidualizm religijny w zarządzaniu konfliktem między wiarą a homoseksualnością, tworzę nie tylko poprzez wejście w dyskusję z konkretnymi rozstrzygnięciami poszczególnych autorek i autorów prac akademickich. Buduję go także na poziomie generalnym, sięgając po taki aparat teoretyczny, który wydobywa problematykę relacji władzy, jakie stoją u podstaw rzeczywistości społecznej, oraz kwestię zakorzenienia sprawczości grup i jednostek w tych relacjach.

W namyśle nad możliwościami artykułacyjnymi „chrześcijan LGBT” posługuję się zatem perspektywą krytyczną; rozważania opieram przede wszystkim na teorii dyskursu sformułowanej przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe oraz podejściu interseksjonalnym w analizie stosunków społecznych, nawiązuję także do teorii praktyki Pierre’a Bourdieu. Przyjętej przeze mnie perspektywy interpretacyjnej nie można jednak widzieć w oderwaniu od metodologii badań etnograficznych. Przedstawione w tej książce interpretacje są bowiem rezultatem ciągłego przenikania się moich sympatii teoretycznych ze sposobem realizacji tych badań. Towarzysząca mi myśl krytyczna wymuszała zaangażowanie nie tylko w intelektualną pracę na rzecz minimalizacji rozmaitych form opresji, której czują się poddane osoby z badanego środowiska, ale także w samą pracę terenową, która wymagała ode mnie wejścia w silne relacje z badanymi, a w konsekwen-

cji – używania siebie samej jako narzędzia badawczego. Tego rodzaju zaangażowanie terenowe zwracało z kolei moją uwagę na konkretne tematy, które wydawały mi się istotne dla rozpoznania możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT” – a do refleksji nad nimi najbardziej adekwatny wydawał mi się warsztat krytyczny. Dlatego też prezentację teoretycznego szkieletu, na którym wspiera się moja książka, rozpocynam od uwag na temat charakteru prowadzonych przeze mnie badań terenowych.

Badania zaangażowane

Trudno wyobrazić sobie badania, jakie prowadziłam, bez osobistego zaangażowania w relacje z osobami tworzącymi badane środowiska. Wywiady biograficzne wymagały od moich rozmówców i rozmówczyń dużej otwartości w opowiadaniu o sprawach dość intymnych, dotyczących na przykład relacji rodzinnych, partnerskich czy, niejednokrotnie bolesnych, doświadczeń związanych z praktyką religijną. Ode mnie prowadzenie wywiadów wymagało nie tylko otwartości w słuchaniu, ale też gotowości do dzielenia się własnymi przeżyciami i opiniami, o które bywałam dopytywana. W takich sytuacjach nie potrafiłam, ale też nie chciałam, milczeć i odwzajemniałam opowieść. Milczenie uznawałabym za uprzedmiotawiającą rozmówców i rozmówczynię próbę zatarcia faktu, że wywiad jest społecznie usytuowanym performansem interakcyjnym i niezależnie od tego, jak bardzo badacz czy badaczka chcieliby pozostać niewidzialni czy niesłyszalni, wywiad zawsze będzie rezultatem spotkania dwóch osób.

Kilkakrotnie zdarzyło się nawet, że zaczępnie zareagowałam na pogląd wyrażony w czasie rozmowy. Było tak, na przykład, gdy zetknęłam się z oporem wobec feministycznych postulatów wzmocnienia pozycji kobiet w Kościele rzymskokatolickim. Nie powstrzymałam wówczas własnej spontanicznej reakcji sprzeciwu, wychodząc z założenia, że w ten sposób realizuję poważne traktowanie uczestników i uczestniczek badań, otwartość oraz lojalność wobec nich. W moim rozumieniu to właśnie milczące wysłuchanie czy przytaknięcie byłoby nielojalnością. Mogłoby ono wprowadzić respondentów i respondentki w błąd co do mojego stanowiska, co uznawałabym za istotne uchybienie etyczne z mojej strony, tym bardziej że i tak na eta-

pie interpretacji zgromadzonego materiału, kiedy – choćby poprzez dobór narzędzi analitycznych – stwarzam sobie szerokie pole do wyrażania własnego światopoglądu, owo milczenie zamieniłabym w jakiś rodzaj dystansu, tym razem wzmocnionego autorytetem literatury akademickiej, do której mam dostęp, pisząc książkę. Przyznaję jednak, że ostatecznie, na poziomie analizy wywiadów, skupiam się nie na wielogłosie, lecz na narracjach respondentów i respondentek oraz na usytuowaniu tych narracji w przestrzeni szeroko rozumianego środowiska dyskursywnego (por. Chase 2009: 24–30).

Podeszłam poważnie do uczestnictwa wpisanego w ideę obserwacji uczestniczącej. Bez wahania wspierałam działalność Wiary i Tęczy, i starałam się wnieść do wspólnoty własne umiejętności oraz zainteresowania, podobnie jak czynili to inni aktywiści i aktywistki grupy. Zgłaszałam więc uwagi merytoryczne i techniczne na etapie przygotowywania raportu *Położenie homoseksualnych i transpłciowych katolików w polskim Kościele* (Wiara i Tęcza 2013a) i broszury *Wiara w kolorach tęczy* (Wiara i Tęcza 2014a), wzięłam udział w projekcie *Święte* przygotowywanym przez działaczki Wiary i Tęczy na imprezę lesbijską O’Less Festiwal w 2013 roku, wraz z nimi organizowałam także wykłady i debaty na temat sytuacji kobiet w Kościołach działających w Polsce. Moje zaangażowanie nie było w żaden sposób wykalkulowane, obliczone na zwiększenie szansy powodzenia projektu akademickiego, lecz rodziło się spontanicznie w przyjaznych relacjach z uczestnikami i uczestniczkami badań.

Zdarzało się również, że nie potrafiłam sprostać oczekiwaniom sformułowanym pod moim adresem – bezradność czułam zwłaszcza wobec pytań o jak najbardziej efektywną strategię działania Wiary i Tęczy. Z ujawnienia mojej niemocy rodziły się jednak dyskusje, w których uczestnicy i uczestniczki projektu doprecyzowywali swoje przemyślenia i przekonania. Uwzględniam je w tej książce.

Podzielana przeze mnie niewiara w istnienie obiektywnych, bezstronnych badań społecznych nie wydaje się dziś żadnym skandalem. Nieprzeźroczystość badacza stała się przedmiotem rozległego namysłu etnograficznego, odkąd James Clifford i George E. Marcus opublikowali antologię *Writing Culture* (1986). Niezależnie od tego studia feministyczne wykazały, że rzekomo obiektywne narracje akademickie zawsze tworzone są z określonego punktu widzenia, który decyduje o treści przekazu i którego umiejscowienie wiąże się z pozycją społeczno-ekonomiczną autorów, ich płcią, etnicznością, przyna-

leżnością klasową itd. (Olesen 2009). Zwrócono również uwagę na to, że same metody wykorzystywane przez badaczy i badaczki podszyte są konkretnymi założeniami epistemologicznymi i ontologicznymi – zgodnie z propozycją znanej reinterpetatorki teorii ugruntowanej Adele E. Clarke (2005: 4), należałoby zatem o nich myśleć w kategoriach „pakietów teoretyczno-metodologicznych”.

Próby zachowania całkowitej bezstronności w badaniach społecznych nie tylko grzeszą naiwnością, ale także są wątpliwe etycznie. Przynoszą bowiem efekt ujarzmiania, kolonizacji badanych przy użyciu narzędzi sprawowania władzy zaczerpniętych z repertuaru nauki (Denzin i Lincoln 2009; Kincheloe i McLaren 2009). Historia badań nad homoseksualnością, realizowanych metodą wywiadu, nadzwyczaj wyraźnie odzwierciedla ten problem (Kong, Mahoney i Plummer 2002). Otóż pytania stawiane respondentom zakorzenione były początkowo w scjentyistycznym wyobrażeniu o obiektywizmie studiów i neutralności metod docierania do „prawdy” – stały się jednak narzędziem patalogizującej diagnozy formułowanej przez instytucje zaprężnięte w służbę kontroli społecznej. Widać to świetnie z perspektywy późniejszych przeobrażeń wywiadu: stał się on instrumentem coming outu oraz budowania pozytywnej tożsamości gejowskiej i lesbijskiej, co zresztą także posiada wymiar nieneutralny politycznie – tym razem chodzi tu o przeciwdziałanie wykluczeniu gejów i lesbijek.

Odkąd na rynku idei pojawiła się teoria queer, mamy do czynienia z rozwojem badań, które nie dokonują odwrotu od działalności na rzecz grup i osób marginalizowanych społecznie, w duchu post-strukturalizmu i dekonstrukcjonizmu rezygnują jednak z założenia, że wywiad da wgląd w jakąś prawdę o życiu osób homoseksualnych, bo sama tożsamość homoseksualna jest tu odesencjalizowana. Kładą więc nacisk na to, w jakich formach tematyka seksualności przewija się w wywiadzie. Z przesunięciem teoretycznym koresponduje metoda: wywiad ulega tu niejakiej dekonstrukcji, a niezwykle istotne stają się relacje między badaczem i badanym, wzajemność, autorefleksyjność oraz głęboki wymiar etyczny badań (tamże).

Stąd też moje, zasygnalizowane już, wyczulenie na etyczne aspekty prowadzonych rozmów, które w moim przekonaniu dawało mi prawo do kwestionowania poglądów wyrażanych przez rozmówców i rozmówczynię. Nie chcę jednak stwarzać wrażenia, że wywiady obfitowały w tego rodzaju sytuacje. Wręcz przeciwnie: etykę wywiadów rozumiałam przede wszystkim jako oddawanie jak najszerszej

przeźreni respondentom i respondentkom. Zdarzało się więc, że rozmowy, które prowadziłam, zamykały się w dwóch godzinach, często jednak poza ten czas znacznie wykraczały. Kierowałam wywiadami o tyle, że dopytywałam o kwestie związane z wiarą i seksualnością czy płcią, zasadniczo jednak pozostawiałam rozmówcom i rozmówczyniom dużą swobodę w budowaniu biograficznej narracji. Wówczas dowiadywałam się o ich pasjach i zainteresowaniach, zdarzało się też, że choć kwestia integracji nienormatywnej seksualności czy tożsamości płciowej z religijnością dla znakomitej większości z nich jest, a przynajmniej była, niesłychanie istotna, to na plan pierwszy w rozmowie wychodziły inne tematy czy problemy.

Wspomniana wzajemność, uwypuklana w studiach podsztych dekonstrukcjonistycznym spojrzeniem na metodę, dotyczyć ma między innymi tego, by uznać aktywną rolę badanych w tworzeniu wyników pracy badawczej. W ostatecznym rozrachunku to mój akademicki autorytet przejmuje kontrolę nad rezultatami projektu, warto jednak zaznaczyć, że osoby, które wzięły udział w badaniach, nie pozwalały mi żywić złudnego przekonania, że pracę wykonuję samodzielnie. Miały one własne cele i dążenia, a zgoda na uczestnictwo w projekcie była z ich strony działaniem strategicznym. Chciały współuczestniczyć w tworzeniu opowieści na swój temat i przyczynić się do wzrostu świadomości społecznej dotyczącej chrześcijan i chrześcijanek LGBT – choć oczywiście rozumiały, że książka akademicka będzie miała najprawdopodobniej niewielki zasięg oddziaływania. Swoje motywacje wyraźnie mi zresztą komunikowały. Zwracały też moją uwagę na kwestie, które w ich odczuciu warto byłoby uwypuklić w relacji z projektem, takie jak choćby szczególna sytuacja transpłciowych chrześcijan na tle sytuacji chrześcijan w ten czy inny sposób kwestionujących heteroseksualną normę.

Mój komfort polegał na tym, że w żadnej chwili nie czułam, by wymuszano na mnie sposób opowiadania. Ewentualne uwagi przedstawiano mi w formie ledwie sugestii, którym w dodatku towarzyszyło duże zrozumienie dla specyfiki pracy akademickiej. Zależało mi na tym, by na każdym etapie pracy uwzględniać docierające do mnie głosy. Z uczestnikami i uczestniczkami grupy Wiara i Tęcza na Facebooku podzieliłam się pierwszym artykułem, jaki napisałam w związku z projektem (Hall 2013a), omówiłam go również na jednym ze spotkań warszawskiej wspólnoty. Ów tekst przyjęto przychylnie. W dyskusji wsparło mnie w kierunku poszukiwań oraz wskazano

na tematy i wnioski, które wymagają rozwinięcia lub wysubtelnienia. Wzięłam pod uwagę przedstawione mi sugestie.

Między innymi ze względu na to, że osoby, z którymi się zetknęłam, posiadały osobistą motywację do udziału w projekcie, miałam poczucie, że łatwo mi prowadzić badania. Byłam otoczona życzliwością, zapraszano mnie na rozmaite spotkania, w tym towarzyskie, niezmiernie rzadko odmawiano mi wywiadu, a w czasie wywiadu nie sprzeciwiano się nagrywaniu – choć spora część moich rozmówców i rozmówczyń zastrzegała, że zależy im na pełnej anonimowości. Było jeszcze kilka innych okoliczności, które sprzyjały badaniom. Podejrzewam, że jedną z nich była moja płć, nieneutralna w kulturowych ramach systemu społecznego naznaczonego patriarchy – na co zwróciły uwagę badaczki feministyczne (Fontana i Frey 2009: 102–106; Olesen 2009). Choć nie sposób tego zweryfikować, mogę przypuszczać, że płć dała mi lepszy dostęp do świata kobiet niż w przypadku, gdybym była mężczyzną. Dotyczyło to przede wszystkim moich kontaktów z kobietami zorientowanymi feministycznie, silnie wyczulonymi na relacje władzy, jakie stawiają je w podległości wobec mężczyzn, i zbuntowanymi wobec wszelkich przejawów patriarchy. Jak się wydaje, moja płć była istotna zwłaszcza podczas rozmów, które z nimi nagrywałam – mogła ona nieco niwelować nierówność wpisaną w sytuację wywiadu, gdzie osoby badane siłą rzeczy zajmują podporządkowaną pozycję (niezależnie od wysiłków badacza, by to podporządkowanie zminimalizować, i – jak w moim projekcie – od zbieżności interesów dotyczących powodzenia badań i publikacji rezultatów). Trudno mi ocenić, jak moja płć wpłynęła na kontakt z mężczyznami. Z uwagi na zakorzenienie sytuacji wywiadu w kulturze patriarchalnej, i w tym przypadku mogła ona sprzyjać budowie partnerskiej relacji w rozmowie.

Inną, co najmniej równie istotną kwestią, była podobna pozycja społeczno-ekonomiczna moja i wielu osób, które wzięły udział w projekcie. Podobny wiek, poziom wykształcenia i podobne zarobki w wielu przypadkach przełożyły się na wspólnotę zainteresowań i przyzwyczajęń, związanych choćby z formami spędzania wolnego czasu. W czasie badań zdawałam sobie sprawę z tego podobieństwa. Starałam się jednocześnie nie poprzestawać na samozadowoleniu, jakie wynikało z mojego bezkolizyjnego „wejścia w teren”, ale też dostrzegać pułapki, jakie tkwią w tej sytuacji. Uświadomiłam je sobie w rozmowach z osobami, które swym położeniem społecznym odbie-

gały – choćby w przeszłości, na przykład w związku z marną sytuacją ekonomiczną ich rodzin – od mojej pozycji i społecznego usytuowania. Zwróciłam wówczas uwagę na przemilczenia zawarte w rozmowach, jakie prowadziłam z osobami o podobnym statusie.

A zatem architekt, którego cytuję w rozdziale 5, nie poświęcił wiele miejsca opowieści o swojej ścieżce edukacyjnej. Przebiegała ona w jego przypadku gładko i bezkolizyjnie, podobnie – co mógł przypuszczać – jak i w moim przypadku. Nie rozwodził się więc na jej temat – wystarczyło swoiste mrugnięcie oczkiem, zaznaczenie, że „wiemy, rozumiemy” – i zaraz przeszedł do relacjonowania perypetii biograficznych związanych z godzeniem nienormatywnej seksualności z religijnością katolicką. Jego przemilczenie nabrało jednak znaczenia w kontekście opowieści innych osób, które – inaczej niż on – nie pochodziły z inteligentkiej rodziny wielkomiejskiej, i dla których podjęcie wyższej edukacji wiązało się z uruchomieniem indywidualnej sprawczości przekraczającej ograniczenia społeczno-ekonomicznej struktury. Tego rodzaju różnica okazała się ostatecznie istotna dla tematyki moich badań. Moje spostrzeżenia dotyczące nierówności społecznych zadecydowały o tym, że w interpretacji badań przyjąłam perspektywę intersekcyjną, która każe wziąć pod uwagę uwikłanie uczestników i uczestniczek projektu w rozmaite kategorie stratyfikacji społecznej, takie jak płeć, wiek, sytuacja społeczno-ekonomiczna, oraz w produkowane przez te kategorie nierówności.

Na łatwość prowadzenia samych wywiadów wpłynęły jeszcze dwie rzeczy, o których warto tu wspomnieć. Po pierwsze, część osób zaznajomiona była przez studia i/lub pracę zawodową z naukami społecznymi i miała za sobą doświadczenie badawcze. Osoby te z wyjątkowym zrozumieniem podchodziły do wywiadu jako metody zbierania informacji albo wręcz narzędzia produkcji akademickiej wiedzy. Zdarzało się nawet, że wyręczały mnie w dbałości o jak najbardziej owocne rezultaty spotkania: pod koniec jednej z wielogodzinnych rozmów, kiedy wywiad zaczął się już piętrzyć w żarty sytuacyjne i zdecydowałam się go zakończyć, mój rozmówca przejął dyktafon i gdy tylko przypomniało mu się coś, co dotyczyło tematyki badań, sam włączał nagrywanie.

Po drugie, osoby, z którymi rozmawiałam, były świetnie przygotowane do tworzenia autobiograficznej narracji. Dotyczyło to na pewno osób transseksualnych, wytrenowanych w tej materii przez instytucje medyczne i sądowe, które czuwają nad przebiegiem tranzycji

i w związku z nią każdą wielokrotnie opowiadać o życiu. W tym przypadku łatwość niejednokrotnie okazywała się jednak pozorna. Prowadzenie wywiadu wymagało bowiem ode mnie wyjątkowej delikatności, a czasem powstrzymania się od pytań i całkowitego oddania pola rozmówcom i rozmówczyniom – w trosce o to, by zminimalizować opresję wpisaną w tę metodę badań, rezonującą z trudnymi doświadczeniami respondentów i respondentek.

Spośród pozostałych osób aż połowa miała za sobą, często wieloletnią, psychoterapię lub była w jej trakcie. Doświadczenie wielokrotnego opowiadania życia w kontekście terapeutycznym, który silnie strukturyzuje autobiograficzną narrację, niewątpliwie przenoszone było na rozmowę ze mną. Owego specyficznego ustrukturyzowania nie traktowałam jako przeszkody w badaniach, a łatwość, z jaką rozmówcy i rozmówczynie opowiadali o sobie, przyjmowałam za dobrą monetę. Zarazem jednak fakt silnych związków osób, z którymi zetknęłam się w badaniach, z instytucjami kultury terapeutycznej problematyzuję w dalszych częściach tej książki.

Badałam – ale też byłam badana. Odczułam to już na samym początku projektu, jeszcze zanim weszłam do grupy Wiara i Tęcza, i się w niej zdomowiłam. Okazało się, że mężczyzna, z którym umówiłam się na wywiad, poprzedził spotkanie gruntownym rozpoznaniem na mój temat. Jak mi wyznał, nie poprzestał na sprawdzeniu informacji w Internecie, ale także wypytywał o mnie osoby, które zetknęły się z moją pracą akademicką – chciał ustalić zarówno to, czy jestem godna zaufania, a zatem potraktuję go podmiotowo i uszanuję poufność rozmowy, jak i to, czy posiadam potencjał, by napisać dobrą książkę. Poczucie bycia badaną towarzyszyło mi niemal do końca projektu. Badanie to ogniskowało się zwłaszcza na dwóch zadawanych mi wciąż pytaniach, które stanowiły lustrzane odbicie moich zainteresowań w projekcie: o moją religijność i seksualność. Odpowiedź na jedno i drugie sprawiała mi kłopot. Uznałam to za istotne i używałam siebie samej jako narzędzia badawczego.

Mocno borykałam się zatem, usiłując umiejscowić mój światopogląd religijny i religijną wrażliwość gdzieś między agnostycyzmem a chrześcijaństwem. Między niewiarą w istnienie – czy też dostęp do – rzeczywistości transcendentnej a odczuwaną dyspozycją egzystencjalną, która w jakiś sposób zorientowana jest na sprawy sacrum, rozumiane jakoś po chrześcijańsku. Ujawniając różnicę na tle religijnym między mną a osobami, z którymi się stykam w badaniach, znacz-

nie mocniej osadzonymi w chrześcijaństwie, mogłam obserwować ich dużą wyrozumiałość dla zlaicyzowanych form uczestnictwa we współczesnej kulturze. Niekiedy otwierałam też przestrzeń do dzielenia się rozterkami związanymi z wiarą, które były udziałem wielu moich rozmówców i rozmówczyń. Mogłam przy tym spostrzec, że mój brak identyfikacji ze zinstytucjonalizowanym Kościołem poniekąd zwalnia mnie z troski o to, by strategię działania i koncepcje teologiczne, z którymi sympatyzuję, mieściły w sobie pewne minimum realizmu dotyczącego ewentualnej zmiany postaw wśród kościelnych decydentów.

Tymczasem dla wielu osób, które wzięły udział w moich badaniach, kwestią najważniejszą było takie balansowanie na granicy ortodoksji i heterodoksji, by nie narazić się na wygnanie z instytucji, która pod wieloma względami jest im bliska. Niewątpliwie to z tej właśnie różnicy między mną a uczestnikami i uczestniczkami projektu zrodziło się moje zdystansowane spojrzenie na te aspekty działalności Wiary i Tęczy, które mają wydźwięk asymilacyjny i prowadzą do wykluczeń – zwłaszcza wykluczeń osób wspierających ideę związków „otwartych” czy też poliamorycznych oraz osób deklarujących biseksualność. Przez wzgląd na wierność własnym spostrzeżeniom oraz lojalność wobec tych uczestników i uczestniczek moich badań, którzy i które nie odnajdują się do końca w strategiach artikulacyjnych Wiary i Tęczy, decyduję się ów dystans w tej książce ujawnić, formułując przy tym krytykę pod adresem polityki tożsamościowej stosowanej przez tę grupę, krytykę umocowaną w myśli inspirowanej teorią queer i podejściem interseksjonalnym. Zdaję sobie jednocześnie sprawę z tego, że wypowiadam się wówczas z wygodnej pozycji osoby nie związanej osobiście z żadnym Kościołem.

W sprawie seksualności miałam chyba jeszcze większy kłopot. Oczekiwano ode mnie zwykle samookreślenia w kategoriach orientacji seksualnej, która wydaje mi się niezwykle problematyczna. Jednocześnie, jako osoba, która dotychczas realizowała seksualność w relacjach heteroseksualnych, byłam podejrzliwa wobec własnego niezdecydowania. Nigdy nie doświadczyłam opresji związanej z wykroczeniem poza heteroseksualną normę. Do dziś trudno mi rozstrzygnąć, na ile moja skłonność do czerpania z myśli queer i odsencjalizowywania tożsamości seksualnej jest wyrazem buntu wobec krzywdzących norm, który być może jest jakoś zakorzeniony w moim sposobie przeżywania seksualności, a na ile wiąże się ona ze swoistym

komfortem polegającym na tym, że moja tożsamość seksualna była zawsze przezroczysta w heteronormatywnej kulturze, nie została powołana do istnienia żadną interpelacją typu „lesba” czy choćby „lesbijka”¹.

Niekiedy, przyparta do muru, wyrażałam przypuszczenie co do własnej biseksualności, bardziej przeczuwanej niż realizowanej. Takie wyznanie zwykle budziło jakiś opór, który kazał mi zwrócić uwagę na to, jak bardzo w badanym przeze mnie środowisku orientacja seksualna jest esencjalizowana i umiejscawiana w obrębie dychotomii homo-hetero – co wskazuje na pewien paradoks, a zarazem tkwiącą w tym opresję, biorąc pod uwagę fakt, że jak wspomniałam we Wprowadzeniu, wcale nie wszyscy uczestnicy i uczestniczki moich badań w ową dychotomię tak jednoznacznie się wpisywali. Jednocześnie mogłam obserwować, że prezentowana esencjalizacja orientacji seksualnej jest dla problematyki moich badań tym bardziej istotna, że w osobistym doświadczeniu osób, z którymi się stykałam, ale też w artykulacji „chrześcijan LGBT”, stanowi ona punkt wyjścia do uzgadniania ze sobą sfer religii i seksualności.

Moje relacje z badanymi wytworzyły zatem pewien szczególny rodzaj wiedzy, którą prezentuję w tej książce. Jest to wiedza, która nie rości sobie praw do obiektywności i uniwersalności, zarazem jednak jakiś rodzaj rzeczywistości zachowuje. Jest to wiedza z konieczności fragmentaryczna, usytuowana – by użyć określenia Donny Haraway (2008) – a zatem naznaczona moją cielesnością, moim statusem społeczno-ekonomicznym i moją skłonnością do czerpania z konkretnych koncepcji teoretycznych, krótko mówiąc: naznaczona moją pozycją w polu badawczym, która stanowiła o specyfice mojej interakcji z osobami tworzącymi badane środowisko. Pozwala ona wnikać w możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” z określonego punktu widzenia i naświetlić określony fragment społecznej rzeczywistości. Jest to jednocześnie wiedza poddana rygorowi akademickiemu w tej mierze, w jakiej wyrasta ona nie tylko ze społecznej interakcji, ale także z dotychczasowej refleksji akademickiej, która pozwoliła sformułować cel badawczy i nadała ramy proponowanym interpretacjom.

Przyjęta przeze mnie w czasie badań postawa uczestnicząca towarzyszy mi na etapie pisania książki, kiedy to realizuję namysł kry-

¹ Więcej na temat problemów związanych z heteroseksualnością badacza problematyki LGBT zob. Thomas red. 2000.

tyczny inspirowany różnymi kierunkami humanistyki i nauk społecznych, które wskazują na doniosłość społecznie funkcjonujących relacji władzy i relacje te dekonstruuje. Z myśli feministycznej przenoszę na moje rozważania spojrzenie interseksjonalne, które pozwala wychwycić uwikłanie jednostek w rozmaite płaszczyzny wykluczeń. Aby uwypuklić kwestię nierównego dostępu do zasobów ekonomicznych, społecznych czy kulturowych, który przekłada się na wzmocnienie pozycji niektórych grup i osłabienie pozycji innych, nawiązuję do myśli Pierre'a Bourdieu. Michel Foucault inspirowa mnie do tego, by ujmować dyskursywną władzę-wiedzę jako przenikającą doświadczenia i samorozumienie jednostek.

Pomocne w moich analizach jest także postulowane w obrębie teorii queer, ale i w studiach inspirowanych podejściem interseksjonalnym, krytyczne spojrzenie na politykę tożsamościową środowisk LGBT. Z teorii queer biorę również zainteresowanie kwestią nieheteroseksualności czy transpłciowości przez pryzmat kulturowych regulacji normy; stąd zresztą zdarza mi się używać terminu heteronormatywność (i wyrazów pochodnych), wprowadzonego przez Lauren Berlant i Michaela Warnera (1998: 565) na określenie „instytucji, struktur rozumienia i praktycznych orientacji, które czynią heteroseksualność zjawiskiem nie tylko spójnym, czyli zorganizowanym jako seksualność, ale także uprzywilejowanym”, choć zarazem, zgodnie z intencją tych autorów, dostrzegam rozproszoną naturę heteronormatywności, niemożność jej ostatecznego pochwylenia (por. O'Rourke 2011).

Arogancją z mojej strony byłoby wyznaczanie samej sobie zadań emancypacyjnych (por. Kincheloe i McLaren 2009: 438), czy też roli przedstawicielki, rzeczniczki badanych (por. Spivak 2011), tym bardziej że środowiska objęte moim projektem nie są całkowicie pozbawione głosu i same podejmują wysiłki artykulacyjne. Jednocześnie, podobnie jak Ernesto Laclau (2004), na którego prace również się powołuję, nie wierzę w możliwość nie tylko zniesienia relacji władzy, ale też pełnej emancypacji grup defaworyzowanych, tutaj reprezentowanych przez chrześcijan i chrześcijanki LGBT. Wierzę jednak w poszerzenie zakresu ich wolności poprzez tworzenie coraz to nowych platform, na których mogą wyrażać swe dążenia, poprzez tworzenie warunków do proliferacji głosów. Moją publikacją chciałabym się choć trochę do tego przyczynić.

W stronę radykalnej polityki demokratycznej

Podstawowe pytanie, jakie sobie w książce stawiam – o możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” widzianych jako pozycja podmiotowa w społecznej grze o hegemonię – wyrasta bezpośrednio z teorii dyskursu zaproponowanej przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe. Teoria ta korzysta z koncepcji hegemonii wypracowanej przez Antonio Gramsciego. Modyfikuje ją jednak i odczytuje w świetle idei gry językowej sformułowanej w późnych dziełach Ludwiga Wittgensteina oraz rozmaitych kierunków francuskiej myśli poststrukturalistycznej: od analiz dyskursu prowadzonych przez Michela Foucaulta, przez semiologię Rolanda Barthesa i teorię dekonstrukcji Jacques’a Derridy, po psychoanalizę Jacques’a Lacana (Laclau 2000: X). Laclau i Mouffe wyłożyli tę teorię w swojej słynnej książce *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej* (1985; wydanie polskie: 2007), z której czynię podstawę moich analiz. Zarówno oni, jak i ich uczniowie i uczennice doprecyzowywali ją w późniejszych publikacjach i dziś można mówić o niezwykle bogatym dorobku intelektualnym w tej dziedzinie.

O ile jednak wiele miejsca poświęcono rozbudowywaniu i wysubtelnieniu aparatu teoretycznego, o tyle stosunkowo rzadko zdecydowano się na jego aplikację do materiału empirycznego. Jeśli chodzi o tematykę bliską mojemu projektowi, to Anna Marie Smith (1994) podjęła się w tym nurcie analizy brytyjskiego dyskursu prawicowego na temat kwestii rasowych i seksualnych z lat 1968–1990, recenzenci ocenili jednak jej wysiłki jako niezbyt udane – autorkę krytykowano między innymi za swoistą dezynwolturę, z jaką podeszła do źródeł, za to, że teoretycznym żargonem przesłoniła zgromadzony przez siebie materiał (np. Alexander 1996).

Teorią Laclau i Mouffe zainteresowali się także polscy socjologowie i socjolożki pracujący na materiale empirycznym, jednak nie w kontekście seksualności (np. Smoczyński 2007, 2011; Gąsior-Niemiec 2008). Mimo wszystko, proponowane przez nich analizy stanowią dla mnie pewną inspirację. Podążam zwłaszcza za opracowaniem Anny Gąsior-Niemiec (2008), która przyjrzała się prowadzonej na forach internetowych dyskusji wokół osiedli grodzonych, i zwróciła uwagę na to, że kwestia tych osiedli uruchomiła wytwarzanie ciągów znaczeniowych, których sednem jest zagadnienie akceptacji bądź

nieakceptacji społecznej dla fragmentacji przestrzeni miasta postrzeganej jako odzwierciedlenie fragmentacji społecznej kraju po upadku komunizmu. Szczególnie istotne dla jej rozważań okazały się te elementy teorii radykalnej polityki demokratycznej, które dotyczyły dyskursywnego produkowania ciągów równoważności i różnicy, wzdłuż których rozkładały się siły społeczne i antagonizmy aktywizujące rozmaite zasoby symboliczne.

Podobnie jak Gąsior-Niemiec, we własnej analizie poświęcam wiele miejsca dyskursywnym przeobrażeniom, które angażują komponenty dyskursu wciągane w łańcuchy równoważności i różnicy. Wydaje mi się, że na tym tle można najlepiej zaobserwować zmienność znaczeń związanych z polaryzacją między religią a problematyką LGBT, a zarazem przedstawić możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” w Polsce. Aby rzecz mocniej osadzić w teorii radykalnej polityki demokratycznej, poniżej prezentuję wybrane kategorie pojęciowe, które z tej teorii się wywodzą, zwłaszcza koncepcje hegemonii, dyskursu, artykulacji, antagonizmu, i właśnie działanie logiki równoważności i różnicy.

Laclau i Mouffe wychodzą w swych rozważaniach od myśli marksistowskiej, jednak przyjmując koncepcję rozproszonego podmiotu, dystansują się wobec wpisanej w marksizm idei determinizmu ekonomicznego i klasowego (Howarth 2008). Spośród reprezentantów marksizmu najbliższy jest im Gramsci w tej mierze, w jakiej zachwiał on klasyczną logiką rozróżnienia na „bazę” oraz „nadbudowę”, podkreślając materialny charakter ideologii ucieleśnianej w instytucjach i praktykach społecznych, i kładł nacisk na konieczność sięgnięcia po przynależną sferze „nadbudowy” „hegemonię kulturową”, która dopiero stanowić może punkt wyjścia do wywalczenia „hegemonii politycznej”. W koncepcji Gramsciego hegemonia wiąże się z wykształceniem nowej „woli zbiorowej”, tożsamości. Istnieje ona zatem nie tylko na poziomie politycznym jako przywództwo, ale i na poziomie symbolicznym, gdzie kształtowany jest mit emancypacyjny, wyobrażenie niemożliwego, do którego jednak udaje się przekonać szerokie rzesze społeczne. Według Gramsciego hegemonia zwieńczona będzie sukcesem o tyle, o ile proletariats stanie się reprezentantem uniwersalnych wartości ludu, wykraczających poza interesy klasy proletariatu.

Zasadnicza korekta, jaką do myśli Gramsciego wprowadzają Laclau i Mouffe, dotyczy tego, że nie zgadzają się oni z „esencjalistycznym jądrem” jego koncepcji, czyli z uprzywilejowaniem roli klasy

robotniczej, jakie wynikać ma z jej usytuowania w strukturze rzekomo obiektywnych stosunków produkcji. Nie zgadzają się oni również ze sformułowaną w obrębie tradycji marksistowskiej zasadą „konieczności dziejowej”, która wiąże się ze z góry zdeterminowanym, nie zaś przypadłościowym, charakterem roli proletariatu i z pojmowaniem społeczeństwa jako domkniętej całości, ewoluującej zgodnie z teleologicznymi prawami historii (Laclau i Mouffe 2007: 71–79). O ile Laclau i Mouffe przejmują od Gramsciego wizję zmiany społecznej, która odbywa się w wyniku praktyk artykulacyjnych, o tyle uznają, że po pierwsze, zdolność do tworzenia hegemonicznej artykulacji dotyczy jakiegokolwiek grupy społecznej, a po drugie, projekty hegemoniczne wraz ze sformułowanymi dzięki nim pozycjami podmiotowymi i interesami społecznymi bez przerwy konkurują z innymi artykulacjami, tak samo jak i one odwołującymi się do mitów uniwersalistycznych, i są nie tylko nietrwałe, ale i przypadłościowe.

Ze zmodyfikowanej myśli Gramsciego wyłania się zatem wizja historii, która nie charakteryzuje się już ładem i kontynuacją, lecz przybiera postać podatnego na ciągle zerwania pola, w obrębie którego ścierają się rozmaite praktyki dyskursywne (Laclau 2005: 226). Wciąż jedną z centralnych koncepcji stanowi tu jednak hegemonia, rozwinięta przez Laclau i Mouffe w ideę praktyki hegemonicznej, która wyrasta z naznaczonego antagonizmami pola społecznego i dotyczy projektu grupowego stworzonego przez artykułujące się w tym polu siły, przy czym ów projekt dąży do zhegemonizowania całego pola, czyli przedstawienia swych partykularnych celów i wartości jako uniwersalnych, urzeczywistniających dalekosiężne wizje czy powszechną emancypację. Laclau i Mouffe mówią też o formacji hegemonicznej, na którą składają się powiązane ze sobą hegemoniczne praktyki (Laclau i Mouffe 2007: 147).

Koncepcja dyskursu w obrębie teorii Laclau i Mouffe przekracza tradycję badań lingwistycznych i obejmuje zarówno elementy językowe, jak i pozajęzykowe (obiekty, działania), w myśl zasady, że żaden przedmiot nie jest możliwy do pochycenia poza dyskursywnymi warunkami, w jakich się pojawia. Samo rozróżnienie na językowe i behawioralne aspekty praktyki społecznej uważane jest tu za błędne, chyba żeby potraktować je „jako różnicę w obrębie społecznego wytwarzania znaczenia, wytwarzania ustrukturuwanego w postaci całości dyskursywnych” (tamże, s. 113). Porządek dyskursywny jest zatem horyzontem doświadczenia wszelkich przejawów rzeczy-

wistości społecznej, które to przejawy stanowią czynniki znaczące w tej strukturze (ich znaczenie jest konstruowane społecznie; por. Howarth i Stavrakakis 2000: 6), a w obrębie porządku dyskursywnego zasadniczą rolę odgrywają relacje między znaczącymi, niezdeterminowane przez żaden zewnętrzny element – dzięki nim wyłaniają się pozycje podmiotowe, które nadają czynnikom społecznym tożsamość (Laclau i Mouffe 2007: 116). Dyskurs stanowi więc ustrukturyzowaną całość, jaka powstaje na skutek praktyk artykulacyjnych (tamże, s. 111).

Nie znaczy to, że zgodnie z założeniami teorii dyskursu nie istnieje świat zewnętrzny wobec myśli. Laclau i Mouffe problem ten niejako unieważniają, wskazując na to, że choć poszczególne zdarzenia zachodzą w danym momencie i miejscu, niezależnie od naszej woli, to ich pochwylenie w myśli przynależy sferze dyskursywnej i zależy od ustrukturyzowania dyskursywnego pola. Autorzy ci podają przykład trzęsienia ziemi i spadającej cegły: można je widzieć w kategoriach „zjawiska naturalnego” lub „wyrazu Bożego gniewu”, a owa społecznie podzielana interpretacja będzie miała związek z możliwością uruchomienia konkretnych wzorców dyskursywnych w obrębie konkretnej dyskursywnej struktury (tamże, s. 115).

Wyprzedzając nieco dalsze rozważania na temat „chrześcijan LGBT”, dodam, że istnienie homoseksualnych, biseksualnych i transpłciowych chrześcijan nie jest żadną nowością, choć oczywiście należy tu wziąć poprawkę na historyczne ukonstytuowanie samej tożsamości „osoby homoseksualnej”, „biseksualnej” czy „transpłciowej”, jaka powstała w związku z medykacją zjawiska atrakcji erotycznej skierowanej na osoby tej samej płci, czy też braku poczucia identyfikacji z płcią, na którą wskazywałyby biologiczne cechy płciowe – jeśli chodzi o „osoby homoseksualne”, to wytworzenie się owej tożsamości na skutek rozwoju nauk seksuologicznych w XIX wieku znakomicie opisał Michel Foucault (2000), a inni autorzy i autorki myśl tę rozwinęli, wskazując między innymi na procesy konsolidacji afirmatywnie traktowanej tożsamości „gejowskiej” czy „lesbijskiej” (np. Seidman 2002). Dla mnie tematem wartym namysłu jest to, czy i jak dalece „chrześcijanie LGBT” mają warunki do tego, by zaistnieć jako samodzielny, publicznie dostrzegalny, znaczący komponent rzeczywistości dyskursywnej, jak bardzo mogą wyrazić się w artykulacji, a zatem ukonstytuować się w kategoriach politycznych w konkretnych warunkach dyskursywnych danego momentu historycznego.

Aby bowiem dany element dyskursu zyskał społeczną realność, musi on zostać wyartykułowany w przestrzeni dyskursywnej. Tożsamość konstytuuje się właśnie w procesie artykulacji, czyli „praktyki ustanawiającej relację między elementami w taki sposób, że ich tożsamość zostaje przekształcona w wyniku [tej] praktyki” (Laclau i Mouffe 2007: 111)². Tożsamość podmiotu społecznego, a zarazem politycznego (bo w obrębie teorii Laclau i Mouffe rozróżnienie pomiędzy tym, co społeczne i polityczne, w zasadzie nie istnieje), jest zatem dyskursywnie konstruowana, z czym wiąże się to, że jej znaczenie jest wciąż otwarte na zmianę, zawsze tymczasowe i niekompletne, nigdy ostatecznie ustalone. Dlatego też zamiast mówić w tym kontekście o podmiocie, Laclau i Mouffe używają pojęcia pozycji podmiotowej, której znaczenie przypisane jest przez określoną strukturę dyskursywną (tamże, s. 124). W mojej książce, żeby oddać dyskursywny charakter tożsamości społecznych, główne pozycje podmiotowe, do których się odnoszę, takie jak „chrześcijanie LGBT”, „inteligencja katolicka”, „liberalna lewica”, „prawica”, zapisuję w cudzysłowie.

Niekompletność pozycji podmiotowych, które zdolne są tylko częściowo stabilizować znaczenie, współgra z wizją Laclau i Mouffe dotyczącą ciągłej otwartości tego, co społeczne, „będącej skutkiem nieustannego przekraczania każdego dyskursu przez nieskończoność pola dyskursywności” (tamże, s. 122). Każdy dyskurs, jako struktura konstytuowana przez artykulacje, które same mają względny i otwarty charakter, jest próbą niemożliwego do zrealizowania skonstruowania centrum, które pozwoliłoby zatrzymać swobodny przepływ różnic i ich proliferację, wynikającą z ich nadmiaru i „naddeterminacji”, nadwyżki znaczenia wpisanej w pole dyskursywności, która jednocześnie umożliwia tworzenie pozycji podmiotowych i toruje drogę grze hegemonicznej między nimi. Tymczasem dyskurs nie ma granic. To, co dyskursywne, a zarazem to, co społeczne, jest tutaj nigdy do końca niezrealizowaną całością, a więc rzeczą niemożliwą (tamże, s. 119).

² Podobnie jak Anna Gąsior-Niemiec, tłumaczka książki Davida Howartha *Dyskurs* (2008), w której autor ten omawia między innymi koncepcję dyskursu wypracowaną przez Laclau i Mouffe, używam terminu artykulacja, nie zaś wiązanie – jak angielskie pojęcie *articulation* stosowane przez Laclau i Mouffe przełożył na język polski Sławomir Królak, tłumacz *Hegemonii i socjalistycznej strategii* (2007). Czynie to ze względu na ustaloną już tradycję obecności terminu artykulacja w polskich tłumaczeniach prac z dziedziny filozofii, teorii języka i polityki, do jakich odwołują się autorzy projektu radykalnej polityki demokratycznej (por. Howarth 2008: 157–158).

Nawiązując do myśli Lacana, Laclau i Mouffe widzą praktyki hegemoniczne jako usiłujące wypełnić pierwotny brak (tamże, s. 51). Ów brak przynależy sferze znaczonego i uruchamia proces „ślizgania się” znaczących, które dostępne są w porządku dyskursywnym i puszczają w ruch praktykę ustanawiania pozycji podmiotowych i konstruowania projektów dążących do zhegemonizowania pola dyskursywności (por. Lacan 1993: 167–185). Wartości uniwersalne, do których te projekty się odwołują, są więc iluzoryczne nie tylko dlatego, że w gruncie rzeczy są wartościami partykularnymi, przynależnymi określonym pozycjom podmiotowym występującym z hegemonicznymi projektami, ale i dlatego, że stanowią artykulację znaczeń, które mieszczą się w porządku fantazji o urzeczywistnieniu pełnego znaczenia. Owe projekty obiecywać więc będą zaspokojenie brakującej pełni, jeśli tylko uda się wyeliminować czy zneutralizować sprawców braku – na przykład „homoseksualistów”, którzy chwieją wizją spójnego narodu czy spójnej religijnej wspólnoty.

Należy jeszcze raz podkreślić, że warunkiem powstania pozycji podmiotowych jest afirmacja różnicy. Dokonuje się ona w polu dyskursywnym poprzecinanych antagonizmami i niestabilnymi granicami, które rozdzielają siły antagonistyczne. Proces konstytuowania się pozycji podmiotowej wymaga demarkacji Innego, „konstytutywnego zewnątrz”, w relacji do którego owa pozycja podmiotowa jest tworzona poprzez mechanizm wykluczenia, zdefiniowania Innego jako antagonistycznego i obcego – dlatego też konflikt i antagonizm są nieodłącznym składnikiem życia społecznego. Co ważne dla mojej dalszej analizy, zgodnie z omawianą tu teorią dyskursu, logice różnicy, która wpisuje się w reguły dyskursu, towarzyszy również tu istotna logika równoważności. Jest ona poniekąd odwrotnością logiki różnicy: tworzy ona pozycje podmiotowe i je uprawomocnia poprzez wytworzenie łańcucha podobieństwa i związku z innymi elementami dyskursu, przedstawianymi jako zbieżne z tworzącymi się pozycjami. Dana pozycja podmiotowa uzyskuje zatem znaczenie i swą doniosłość poprzez wyraziste odróżnienie jej od Innego, ale też poprzez wskazanie jej równoważników (Laclau i Mouffe 2007: 137–141). „Chrześcijanie LGBT” będą więc mieli szansę ukonstytuować się jako istotna pozycja podmiotowa, a zarazem wyrazić się w społecznie doniosłej artykulacji o tyle, o ile uda im się zaistnieć w sieci silnych relacji z „wrogami” i „przyjaciółmi”, czyli o ile zdołają wyznaczyć swe granice wobec Innego i wejść z nim w antagonistyczną relację oraz znajdą wspólny

mianownik znaczeń z elementami dyskursu rozpoznanymi jako równoważne, przy czym zarówno te elementy, jak i Inny będą zajmować ważną pozycję w aktualnej strukturze hegemonicznej.

Artykulacja znaczeń za pośrednictwem łańcuchów różnicy i równoważności tymczasowo stabilizuje daną pozycję podmiotową w ramach dyskursu. Ponieważ jednak w procesie artykulacji budowa relacji pomiędzy składnikami dyskursu przekształca tożsamość pozycji podmiotowych, to pozycje te są nie tylko tworzone, ale i wciąż transformowane. Podobnie rzecz się ma z dążeniami wyrażanymi w artykulacji: „praktyka polityczna konstruuje interesy, które reprezentuje” (tamże, s. 130), a zatem nie tylko nie istnieje stabilny podmiot, który w polu dyskursywnym toczyłby grę o hegemonię, ale też interesy reprezentowane przez wciąż otwartą na zmianę pozycję podmiotową ulegają ciągłemu przemieszczeniu i transformacji w wyniku praktyk artykulacyjnych.

Z tym się wiąże problematyka emancypacji: ostateczne wyzwolenie nie jest możliwe choćby z uwagi na to, że pozycja podmiotowa zyskująca status hegemoniczny nie jest już tą samą pozycją, która w punkcie wyjścia poddana jest opresji. Dodatkowo nowa formacja hegemoniczna będzie mobilizowała nowe partykularyzmy i taka gra nie będzie miała końca ze względu na niemożność osiągnięcia ostatecznej stabilizacji w polu dyskursywnym. W obrębie prezentowanej tu teorii niemożliwe jest ani pełne zniewolenie, ani też pełne wyzwolenie, wysiłki emancypacyjne zaś widziane są jako podszyte fantazją o urzeczywistnieniu uniwersalności, fantazją opartą na doświadczaniu braku (Laclau 2004). Owa fantazja nie jest tu jednak deprecjonowana. Samo to, że „przymusza [ona] to, co partykularne, by było czymś więcej niż sobą, by przyjmowało na siebie uniwersalną rolę, która może być jedynie niepewna i pozbawiona spoistości” (tamże, s. 44), sprawia, że demokratyczna polityka jest możliwa. Jej istotą będzie zawsze niespełnienie i tymczasowość, związane z ciągłym otwarciem na zastąpienie jednych formacji hegemonicznych przez inne, właśnie tu jednak, w rozpoznaniu skończoności przez określone pozycje podmiotowe otwiera się przestrzeń wolności, która umożliwia „niekończącą się interakcję różnych perspektyw i jeszcze bardziej oddala możliwość każdego totalitarnego marzenia” (tamże, s. 45–46). Projekt radykalnej polityki demokratycznej Laclau i Mouffe będzie zatem polegał na dopuszczaniu do głosu jak największej liczby tych, którzy i które widzą się jako społecznie dyskryminowani czy wykluc-

czani. O możliwościach emancypacji można zaś mówić tylko w sensie tego rodzaju włączania, poszerzania granic akceptacji. Jeśli więc w dalszych częściach książki posługuję się terminami w rodzaju „artykulacja emancypacyjna” czy „marzenie emancypacyjne”, to odnoszę się do emancypacyjnych dążeń określonych środowisk. We własnej analizie rezygnuję jednak z rozważań na temat emancypacji i kieruję uwagę jedynie na możliwości artykulacyjne.

W świetle teorii przedstawionej przez Laclau i Mouffe, namysł nad rzeczywistością społeczną dotyczy nie tyle faktów, ile warunków ich możliwości, a analiza dyskursu polega na badaniu jego ustrukturyzowania i ustaleniu, w jaki sposób dana konstrukcja rzeczywistości uzyskuje w określonym momencie historycznym pozycję hegemoniczną względem innych konstrukcji rzeczywistości, które z nią konkurują (Howarth i Stavrakakis 2000: 6). Moje zamierzenie jest nieco mniej ambitne: chodzi tu o przeanalizowanie warunków możliwości dla zaistnienia „chrześcijan LGBT” jako pozycji podmiotowej w społecznej grze o hegemonię, a zatem przeanalizowanie możliwości artykulacyjnych tak określającego się komponentu pola dyskursywnego. Będzie to wymagało zidentyfikowania czynników znaczących, jakie pojawiają się w związku z wysiłkami artykulacyjnymi chrześcijan i chrześcijanek LGBT w geograficznie i temporalnie wyodrębnionym wycinku dyskursu – w Polsce na przestrzeni ostatnich około trzydziestu lat – i projektów społecznych, jakie wchodzi w relacje z nimi, ze szczególnym uwzględnieniem relacji opartych na logice różnicy i równoważności.

Inne inspiracje teoretyczne

Wizja dynamicznych przeobrażeń dyskursu, jaka wyłania się z myśli Laclau i Mouffe, stanowi dla mnie istotny punkt odniesienia. Elementy teorii radykalnej polityki demokratycznej wykorzystuję bezpośrednio w analizie publikacji prasowych. Teoria ta stoi także za moim sposobem rozumienia możliwości i ograniczeń związanych ze strategicznym działaniem na rzecz artykulacji „chrześcijan LGBT”, oraz możliwości i ograniczeń, jakich doświadczają osoby tworzące badane przeze mnie środowisko. Ta ostatnia kwestia wymaga jednak umocowania w dodatkowych koncepcjach teoretycznych. O ile dzieło Laclau i Mouffe oraz ich kontynuatorów i kontynuaterek, zakorzenio-

ne w myśli politycznej, świetnie się nadaje do studiowania szerokich uwarunkowań strukturalnych, które niewątpliwie pozostają we wzajemnym związku ze sprawczością jednostek (Howarth 2008: 187–189), o tyle nie pozwala ono wnikać w indywidualne przeżywanie tych uwarunkowań. Tymczasem jednostkowe doświadczenia są uwikłane w dynamizm sił dyskursywnych, a owo uwikłanie sprawia, że jedne kategorie osób są wyłączone z uczestnictwa w rodzących się artykułacjach, a przynajmniej słabo są reprezentowane w ich obrębie, a inne reprezentowane są silnie.

W przypadku „chrześcijan LGBT” należy więc zapytać o to, kto, w sensie socjologicznej charakterystyki, współtworzy tę pozycję podmiotową. Na przykład: raczej kobiety czy raczej mężczyźni? Osoby młode czy dojrzałe wiekiem? Jakie jeszcze istotne cechy dałoby się tu zaobserwować? Jak charakterystyka uczestników i uczestniczek wpływa na strategie godzenia religijności z nienormatywną seksualnością czy ekspresją płciową na poziomie indywidualnym oraz czy i jak ów wpływ przekłada się na możliwości i strategie artykułacyjne, czyli na możliwości i strategie wyrażania się w szerokim polu politycznym?

Aby dokładnie przedstawić uwikłanie jednostek w rozmaite, nakładające się na siebie, płaszczyzny identyfikacji, które decydują o ich specyficznej sytuacji w sieci relacji władzy, a zatem o sprawczości, sięgam po koncepcję interseksjonalności wypracowaną w obrębie studiów feministycznych. Z kolei, żeby uwypuklić związki pomiędzy różnymi przestrzeniami produkcji władzy, w których funkcjonuje jednostka, oraz by pogłębić namysł nad zależnością między indywidualną sprawczością a strukturą, nawiązuję do teorii praktyki Pierre’a Bourdieu. Jednocześnie, decydując się na odwołania do Bourdieu, pragnę zrównoważyć wizję dynamicznych przeobrażeń dyskursywnych, jaka wyłania się z teorii radykalnej polityki demokratycznej, perspektywą, w której nacisk położony jest na trwałość strukturalnych uwarunkowań oraz ich ucieleśnienie, zwrotną relację struktur społecznych z przyzwyczajeniami, emocjami, skłonnościami konkretnych ludzi. Rezultaty moich badań wskazują bowiem na to, że zgodnie z teorią Laclau i Mouffe, przeobrażenia dyskursu mają charakter niezdeteminowany, a o możliwościach artykułacyjnych i kształcie artykułacji decyduje logika powiązań pomiędzy znaczącymi. Ponadto zdolność do mobilizacji społecznej warunkowana jest zarówno przez to, co da się pomyśleć i wyrazić w obrębie zmieniającego się kształtu dyskursu, jak i przez rozmaite, uległe sedymentacji tożsamościowe struktury

długiego trwania. Uważam jednak przy tym za istotne, by nie tylko dostrzegać dyskursywny charakter tych struktur i ich funkcjonowania, ale również nie tracić z oczu ich jednostkowego ucieleśniania i materialnego przeżywania.

Poststrukturalizm a doświadczenie

Nie sugeruję tutaj jakiegoś zwrotu od antyesencjalizmu, tak istotnego w teorii Laclau i Mouffe, choć nawiązuję do socjologicznych kategorii, takich jak wiek czy płeć, oraz wskazuję na trwałość struktur tożsamościowych, które decydują o możliwościach i ograniczeniach sprawczości. Słyszę jednak zgrzyt maszyny interpretacyjnej w momencie, gdy kieruję ją ku jednostce i jej doświadczeniom. Ów zgrzyt wiąże się z tym, że włączeniu poststrukturalistycznej teorii z zainteresowaniem przeżyciami konkretnych osób, przeżyciami, których realność pragnę wydobyć, tkwi duże napięcie. Dostrzegali je również teoretycy i teoretyczki, a także badacze i badaczki zainteresowani inną propozycją nawiązującą do poststrukturalizmu, teorią queer, którzy chcieli pozostać wierni tradycji nauk społecznych, realizując projekty akademickie o charakterze empirycznym.

Napięcie to stało się zarzewiem dość rozległych dyskusji. Zwrócono bowiem uwagę na to, że studia empiryczne opierają się na kategoriach tożsamościowych, które teoria queer pragnie zdekonstruować, a przez to są projektami reifikującymi i dyscyplinującymi seksualność (Green 2007; Valocchi 2005). Jak zatem zauważał Ken Plummer (1998), teoria queer wręcz zachwiała podstawą studiów społecznych na temat seksualności. Z drugiej strony, ten sam Plummer (1998: 611), a wraz nim wielu innych autorów czy autorek ostrożnych wobec zwrotu lingwistycznego w badaniach społecznych (zob. Valocchi 2005: 751), przestrzegał przed „przetekstualizowaniem doświadczeń gejowskich i lesbijskich” poprzez zakorzenienie analiz w teorii queer, która nie jest w stanie dać wglądu w realność tych doświadczeń, produkowanych i realizowanych w życiu codziennym. Wskazywał na tradycję badań socjologicznych, w obrębie której powstał konstruktywizm wciąż przydatny w badaniach empirycznych wrażliwych na kwestię społecznego tworzenia kategorii tożsamościowych. We własnych studiach nad seksualnością najchętniej korzystał on z zasobów teoretycznych interakcjonizmu symbolicznego – jak w znanej książce *Telling Sexual Stories* (Plummer 1995), w której pokazywał pro-

cesy wytwarzania podmiotowości osób homoseksualnych poprzez praktyki narracyjne i wzajemne oddziaływanie na siebie producentów owych narracji oraz ich odbiorców, publiczności.

Z troski o wydobycie codzienności oraz społecznych i instytucjonalnych relacji, w których osadzone jest doświadczenie, wyłoniły się także propozycje spajania analiz socjologicznych z teorią queer. Na przykład Viviane Namaste (2000) nawiązała do założeń instytucjonalnej etnografii Dorothy Smith i argumentowała, że badanie doświadczeń osób transpłciowych stanowi doskonały punkt wyjścia do studiowania uwarunkowań strukturalnych, które kształtują owe doświadczenia – i na tym poziomie współgra z poststrukturalistyczną wizją władzy jako czynnika produktywnego, a jednocześnie nie zaniebduje kwestii zakorzenienia sił dyskursywnych w codziennym życiu osób transpłciowych. Także Stephen Valocchi (2005) widział punkt zbieżności teorii queer i empiryzmu w uważnym zastosowaniu etnografii, która oprze się tendencji do esencjalizowania tożsamości seksualnych i płciowych, choćby poprzez uwypuklenie nienormatywnych wariantów funkcjonowania, które w rozmaity sposób konfigurują relacje między płcią biologiczną, płcią społeczną i seksualnością, i poprzez położenie nacisku na performatywny i osadzony w strukturach władzy proces tworzenia owych tożsamości.

Tego rodzaju propozycje nie pozostały jednak bez odpowiedzi. Jedną z nich sformułował Adam Isaiah Green – dowodził on, że projekty z dziedziny queer i badań empirycznych powinny być świadome własnych oraz wzajemnych zalet i ograniczeń, jednak należy je traktować oddzielnie jako przedsięwzięcia wyrosłe z innych założeń metodologicznych i epistemologicznych. O ile bowiem nurty socjologii interpretacyjnej, takie jak interakcjonizm symboliczny, koncentrują się na procesach tworzenia spójności między działaniem a tożsamością, na którą owo działanie jest nakierowane, o tyle teoria queer uwypukla niemożność uzyskania owej spójności i mówi nie o tożsamości, lecz o nietożsamości i jej subwersywnych potencjalnościach (Green 2007: 33–34). Z rozpoznaniami Greena zgodziła się Kendal Broad (2010), która jednocześnie wskazała na dwa pakiety teoretyczno-metodologiczne – analizę praktyk interpretacyjnych w wydaniu Jabeera F. Gubriuma i Jamesa A. Holsteina oraz analizę sytuacyjną Adele Clarke – jako na różne od dekonstrukcjonistycznych projektów queer, a jednak mające ogromny potencjał dla realizowania socjologii świadomej perspektywy queer.

Interseksjonalność

Wysiłki idące w kierunku uwypuklenia wagi socjologii empirycznej w kontekście coraz powszechniejszego zainteresowania badaczy i badaczek teorią queer wiążą się między innymi z potrzebą naświetlenia faktu, że osoby, które realizują się w przestrzeni nienormatywności seksualnej czy płciowej, są mocno uwikłane w rozmaite nierówności kształtowane przez kategorie takie jak choćby rasa czy klasa. Przy czym poszczególne różnice, na przykład etniczne, nie są jedynie dodatkowymi wymiarami doświadczania uprzywilejowania lub wykluczenia, lecz produkują specyficzne pragnienia związane z homoseksualnością (Takagi 1996), czy też nadają kształt doświadczeniom transpłciowości (Haritaworn 2008). W ostatnich latach wyraźnie postuluje się zatem włączenie perspektywy interseksjonalnej w badania nad nienormatywnością seksualną i płciową (Taylor, Hines i Casey red. 2010a).

Jednocześnie sam namysł nad interseksjonalnością znacznie się rozwinął od czasu, kiedy Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) zaproponowała metaforę skrzyżowania, interseksji, w odniesieniu do doświadczeń płci realizowanych w ścisłym związku z doświadczeniem rasy i klasy oraz przedstawiła założenia analizy interseksjonalnej w swoich pierwszych tekstach na ten temat³. Jak w przypadku bodaj każdej propozycji teoretyczno-metodologicznej, pojawiły się uproszczone wersje jej stosowania, a w następstwie – postulaty, by dać odpór tego rodzaju aplikacjom. Zatem Yvette Taylor (2009a), znana z badań nad brytyjskimi lesbijkami z klasy robotniczej (Taylor 2007) i rodzinami nieheteronormatywnymi (Taylor 2009b), przestrzegła przed operacją dodawania do siebie różnych płaszczyzn nierówności w opracowywaniu badań, prostego sumowania ich poprzez wyliczanie, i zwracała uwagę na to, że w indywidualnych przeżyciach – jak to ujmowała – nierówności konstytutywnie się mnożą, tworząc sytuację kompleksową i skomplikowaną. Zachęcała jednocześnie do relacjonowania owej kompleksowości i skomplikowania.

Wydaje się, że w tym właśnie duchu wypowiedała się wcześniej Kath Weston (1996), kiedy przedstawiła długie cytaty z rozmów z lesbijkami spotkanymi w San Francisco, różniącymi się od siebie

³ W polskiej literaturze wprowadzenie perspektywy interseksjonalnej do feminizmu omawia Mizieleńska (2012b).

pochodzeniem klasowym i etnicznym, wiekiem, wyznaniem oraz sposobem realizowania seksualności, a następnie zaproponowała termin *renditions* (zapożyczenia, przekłady), aby oddać dynamiczną naturę aktualizowania poszczególnych składników tożsamości w ich wciąż zmieniających się konfiguracjach w codziennym życiu badanych kobiet. Pokazała ona bowiem, że owe składniki tożsamości nie krzyżują się na stałe w jakimś jednym miejscu, które można by postrzegać jako rodzaj tożsamości interseksyjnej, lecz w różnych kontekstach codzienności różnie się na siebie nakładają, sprawiając, że najbardziej uwidoczniły stają się raz jeden, raz drugi, a raz drugi z czwartym, trzecim z ósmym, aspekty tożsamości – przy czym zmienia się także relacja, harmonii lub napięcia, w jakiej aspekty te pozostają względem siebie. W propozycji Weston dostrzeżono (Taylor, Hines i Casey 2010b) wczesną wersję koncepcji asemblaży wypracowanej przez Jasbir Puar (2007), która zainteresowana była performatywnym wymiarem identyfikacji. W ujęciu tej autorki, w odróżnieniu od interseksyjności, która jest, asemblaże wciąż stają się, problematyzując ontologię bycia i zastępując pewność linearności, spójności i trwałości nieoczekiwaniem i niepewnością angażującą rozmaite siły, które wciąż wiążą ze sobą oraz rozwiązują czas, miejsce i cielesność.

Dzisiejsze zastosowania analizy interseksyjnej, zwłaszcza w obrębie badań nad seksualnością i transpłciowością, mają zatem na uwadze konieczność bardzo ostrożnego teoretyzowania kategorii tożsamościowych. Z jednej strony, takiej analizie towarzyszyć ma świadomość, obecna już u Crenshaw (1991), że choć nie należy rozumieć owych kategorii na sposób esencjalizujący, to produkują one osadzone w historii i życiu zbiorowym struktury władzy, które z kolei wytwarzają hierarchie i podszyte nierównością stosunki społeczne (por. Lutz, Herrera Vivar i Supik 2011). Z drugiej zaś strony, analiza interseksyjna ma zakładać, że samych jednostek nie należy traktować na sposób statyczny i urzeczowiający jako nosicielek atrybutów, takich jak płeć, wiek czy seksualność, lecz widzieć je należy w perspektywie relacyjnej, w konkretnym historycznym i geograficznym kontekście, we wzajemnej zależności z różnymi tożsamościowymi pozycjami podmiotowymi, pomiędzy którymi istnieją rozmaite napięcia, raz poluźniane, a raz zacieśniane (Moore 2012). W akademickich analizach perspektywa poststrukturalistyczna i interseksyjna stanowią zatem mogą nawzajem korygujące się metodologie, gdzie jedna drugiej dostarcza mechanizmów kontroli (Haschemi Yekani, Michaelis i Dietze 2010).

Czerpię inspirację z takiego postawienia sprawy i w ten właśnie sposób proponuję rozumieć zastosowanie teorii radykalnej polityki demokratycznej oraz analizy interseksjonalnej w mojej książce. W przedstawieniu możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT” uważam je za dopełniające się podejścia, zasadzone na różnych koncepcjach metodologiczno-teoretycznych. Nie są one jednak różne od siebie w tym sensie, by antyesencjalizm, którym podsztyta jest myśl Laclau i Mouffe, miał się tu konfrontować z jakimś rodzajem pozadyskursywnej rzeczywistości dostępnej w opowieściach osób, z którymi prowadziłam rozmowy, oraz w ich doświadczeniach związanych ze specyficznym społeczno-ekonomicznym usytuowaniem. W moim ujęciu owe opowieści i doświadczenia są bowiem składnikami dyskursu. Chodzi tu raczej o to, że problematykę możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT” naświetlam z dwóch stron, raz w kontekście debat publicznych i strukturalnych uwarunkowań tworzonych przez fantazje o pełni, które – jako niemożliwe do zrealizowania – produkują całe systemy różnic, a raz z perspektywy indywidualnych doświadczeń, które w rozmaity sposób supłają dyskursywny, a zarazem tożsamościowy, budulec, a jednocześnie się na nim zawężają. Wierzę, że dzięki temu moja analiza zyska na kompleksowości większej, niż gdybym miała poprzestać na oglądzie tematu przez pryzmat tylko jednej z perspektyw.

Poprzez samo wyznaczenie obszaru zainteresowań, koncentruję się zatem na problematyce wielowymiarowego złożenia i składania ze sobą seksualnego i religijnego wymiaru identyfikacji jednostek, biorąc także pod uwagę rozróżnienie na cispłciowość i transpłciowość. Idę za wskazaniem Taylor (2009a), by wydobywać konstytutywne mnożenie się tożsamości w doświadczeniu uczestników i uczestniczek badań, i uwzględniam rozmaite kategorie tożsamościowe w ich wzajemnych relacjach, zwłaszcza płeć, wiek oraz społeczno-ekonomiczne usytuowanie, związane głównie z przynależnością do konkretnych warstw społecznych wyznaczonych statusem zawodowym osób, z którymi się zetknęłam, oraz ich rodzin, dostępem do kapitału ekonomicznego, ale także społecznego i – wypracowywanego przede wszystkim w procesie edukacji – kapitału symbolicznego⁴.

⁴ W omówieniu badań nie odnoszę się do kwestii etniczności, tak istotnej w studiach inspirowanych spojrzeniem interseksjonalnym. Owa kwestia nie okazała się bowiem uchwytnym elementem różnicującym w moim projekcie, co niewątpliwie

Uwzględniając kwestie społeczno-ekonomiczne, pragnę odpowiedzieć na apel Ewy Majewskiej (2012), rozczarowanej polskim dorobkiem akademickim w tej materii, by w badaniach nad seksualnością nie zapominać o ekonomicznym podłożu politycznej sprawczości. Jak się wydaje, jedynym przykładem polskich badań nad problematyką LGBT, które w punkcie wyjścia ustawiły zagadnienie dostępu do różnorodnych form kapitału, jest projekt Fundacji Przestrzeń Kobiet *Niewidoczne (dla) społeczności* dotyczący sytuacji lesbijek, które zamieszkują tereny wiejskie i małomiasteczkowe lub z nich pochodzą (Struzik 2012). Moje opracowanie koresponduje z analizą tej sytuacji, jaką Justyna Struzik (2014) przedstawiła w kontekście debaty akademickiej wokół zagadnień związanych z wykorzystaniem perspektywy queer i podejścia interseksjonalnego – w kolejnych rozdziałach książki nawiązuję bowiem do, wyraźnie zarysowanej przez tę autorkę, problematyki rozdzwiewku pomiędzy tożsamościową opowieścią emancypacyjną, wykorzystującą struktury narracyjne związane z praktyką coming outu, a doświadczeniem osób nieuprzywilejowanych pod względem statusu społeczno-ekonomicznego.

Nawiązania do teorii praktyki

Teoria Pierre'a Bourdieu wydaje mi się przydatna przede wszystkim ze względu na to, że zwraca uwagę na korespondencję i wzajemne przenikanie się form kapitału tworzonego w różnych polach jego produkcji (ekonomicznym, społecznym, symbolicznym) (Bourdieu 1986). Pozwala ona zatem wyostrzyć wnioski zasadzone na podejściu interseksjonalnym. Sięgam do wybranych narzędzi wypracowanych w obrębie teorii praktyki, podobnie zresztą, jak czynili to już liczni badacze i badaczki, którzy studiowali społeczne przejawy religii i religijności (Rey 2007) – bo ostatecznie to właśnie religia i religijność są punktem wyjścia w moich badaniach. Interesują mnie

naależy wiązać z dużą homogenicznością etniczną mieszkańców Polski, a także z tym, że na poziomie ogólnospołecznym trudno wyodrębnić etniczność jako zmienną zależną w badaniach sytuacji społeczno-ekonomicznej polskiej populacji. Podobnie jak Elżbieta Tarkowska (2006), zauważam w tym kontekście szczególną sytuację Romów, dodałabym do nich jeszcze migrantów z krajów znacznie mniej rozwiniętych ekonomicznie od Polski, zwłaszcza migrantów, którzy objęci są ochroną międzynarodową lub się o nią starają, jednak przeanalizowanie związanych z tym zagadnień wymagałoby inaczej zaprojektowanych badań.

bardziej te narzędzia niż to, co Bourdieu miał do powiedzenia na temat religii⁵.

Materialistyczne ujęcie problematyki religijnej, jakie stosował Bourdieu, nie jest mi w pełni bliskie, bo choć niezwykle ważne wydają mi się aspekty ekonomiczne społecznego funkcjonowania religii, to z uwagi na zainteresowanie wrażliwością religijną osób, które deklarują się jako wierzące, bronię się przed sprowadzaniem religii wyłącznie do tych aspektów. Korzystam natomiast z zaproponowanej przez Bourdieu koncepcji habitusu rozumianego jako filtr percepcji, który jednocześnie nadaje kształt indywidualnym gustom, skłonnościom i dyspozycjom. Habitus pozostaje w zwrotnej relacji z polami społecznymi – strukturyzuje je, a zarazem jest przez nie strukturyzowany, czyli konkretnymi obszarami praktyki społecznej, w obrębie których toczy się walka o przynależne im formy kapitału (Bourdieu i Wacquant 2001). Koncentrując się na polu religijnym, pokazując trwałość religijnego habitusu wykształconego w konkretnych warunkach społecznych, jak również wielowymiarowość religijnego kapitału, współtworzonego przez kapitał produkowany w innych polach społecznych, zwłaszcza w polu ekonomicznym, który w ogromnym stopniu wpływa na tworzenie hierarchii społecznych.

Przydatne wydają mi się również zaszczeplone przez Bourdieu na grunt socjologii koncepcje ortodoksji i heterodoksji jako sił pozostających względem siebie w antagonistycznej relacji: podczas gdy pierwsza z nich monopolizuje prawomocną produkcję (religijnego) kapitału i administrowanie nim, rozciągając władzę nad uczestnikami (religijnego) pola, druga, reprezentowana przez tych, którzy mają słabą pozycję w metapolu władzy, kwestionuje ten monopol i usiłuje

⁵ Choć Bourdieu w swojej aparaturze teoretycznej stosował metaforykę religijną (mówiąc choćby o ortodoksji i heterodoksji), to o społecznym funkcjonowaniu religii nie wypowiadał się zbyt obszernie. W pracach, w których religii poświęcił nieco miejsca, skupiał się na procesie kształtowania się autonomicznego pola religijnego w związku ze wzrastającym podziałem pracy w społeczeństwie, na przemocy symbolicznej stosowanej przez Kościół i na głównych funkcjach religii, które widział jako legitymizację porządku społecznego i dostarczenie wiernym uzasadnień dla zajmowanego przez nich miejsca w tym porządku (Bourdieu 1991); owe kwestie rozwijał, nawiązując do myśli Maksa Webera – krytykował tego klasyka socjologii za model charyzmy, który nie uwzględnia pracy struktur społecznych stanowiących o sukcesie bądź porażce prorocstwa, za zaniedbanie relacji pomiędzy charyzmatycznym przekazem a habitusem religijnym jego odbiorców (Bourdieu 1987).

go osłabić (Bourdieu 2007). Dokonuję dość oczywistego przełożenia tych koncepcji na tradycyjne nauczanie Kościołów, zwłaszcza Kościoła rzymskokatolickiego, na temat homoseksualności i transpłciowości z jednej strony, a z drugiej – na heterodoksyjne postawy tych uczestników i uczestniczek pola religijnego, którzy sprzeciwiają się stanowisku Watykanu w tej materii. Skupiam się na omówieniu możliwości sprawczych rzeczników i rzeczniczek heterodoksji, przy czym, nieco już wychodząc poza nurt analiz tworzonych w obrębie teorii praktyki, dbam o to, by możliwości te ściśle wiązać ze strukturami dyskursywnymi. Kiedy mówię o heterodoksji, nie orzekam o tym, czy sposoby, w jakie uczestnicy i uczestniczki moich badań rozwiązują napięcie między religią a nienormatywnością seksualną czy płciową, albo nauki duszpasterzy związanych z Wiarą i Tęczę, są zgodne z ogólną doktryną Kościoła rzymskokatolickiego. Heterodoksję rozumiem tylko jako siłę, która sprzeciwia się ortodoksyjnemu i dominującemu w strukturach instytucjonalnych widzeniu spraw wiary przez Kościół, tu: spraw związanych z homoseksualnością i transpłciowością, wyłożonych zwłaszcza w oficjalnych dokumentach Watykanu konkretnie na ten temat.

RELIGIA I PROBLEMATYKA LGBT W POLSKIEJ PRASIE

Homoseksualizm: grzech, zwyrodnienie, czy przestępstwo? – takim tytułem opatrzone tekst Wojciecha Zabrzskiego opublikowany w 1966 roku na łamach „Prawa i Życia”, dwutygodnika popularyzującego zagadnienia prawne. W związku z depenalizacją stosunków homoseksualnych między mężczyznami, jaka właśnie dokonała się w Wielkiej Brytanii, autor szeroko w nim przedstawił temat homoseksualności i prawnych uregulowań, które jej dotyczyły, w aspekcie historycznych przeobrażeń. Tytuł w zasadzie streszcza różnorakie postawy wobec homoseksualności, które – co wynika z publikacji – wciąż obserwować można w europejskim kręgu kulturowym. W treści artykułu pojawia się jeszcze wizja homoseksualizmu jako choroby, którą to wizję wyraża sam autor: „homoseksualizm jest chorobą psychiczną, która jednakże nie ogranicza zdolności umysłowych, czego dowodem jest choćby to, iż tak wielu uczonych i artystów oraz najsławniejszych twórców skazanych było na ten los, przyjmując go z mniejszym lub większym zadowoleniem” (Zabrzski 1966). Tak czy inaczej, odwołanie się w samym tytule publikacji do grzechu jest wyraźną wskazówką, że wyobraźnia społeczna w Polsce między innymi właśnie w kategoriach grzechu ujmowała homoseksualność.

Dwadzieścia lat później, pod koniec PRL, owo społecznie podzielane przekonanie co do grzeszności, jaka się wiąże z homoseksualnością, pozwoliło z kolei Ewie Żychlińskiej i Mariuszowi Szczygłowi

(1986) na swoistą grę znaczeniową w tytule artykułu opublikowanego w młodzieżowym tygodniku „Na przełaj”. Ów tytuł brzmiał *Rozgrzeszanie*. W tekście mowa była o młodych osobach, które rozpoznają w sobie homoerotyczne pragnienie i cierpią w związku z tym na samotność. Symbolika religijna potraktowana tu została metaforycznie. Tytułowe rozgrzeszanie dotyczyło pracy dziennikarza, który ma wysłuchać bolesnych zwierzeń i zaoferować wsparcie – zwłaszcza umożliwić kontakt z nastolatkami o podobnych problemach, ale też w ogóle podjąć temat. Sam grzech homoseksualności przedstawiono jako nieprzystawalność do społecznej normy. W wypowiedziach bohaterów i bohaterek materiału pobrzmiewa wątek tradycjonalizmu polskiego społeczeństwa, nigdzie nie pojawia się jednak bezpośrednie nawiązanie do Kościoła rzymskokatolickiego. To uwzględniono dopiero w komentarzach do artykułu, o które zostali poproszeni „ludzie, którym młody człowiek powinien zaufać”: nauczycielka z liceum, matka dwóch synów w wieku szkolnym, uczniowie Technikum Budowlanego w Warszawie i studenci UW oraz katecheta rzymskokatolicki. Ten ostatni zwrócił uwagę, że choć w obrębie wyznań protestanckich w ostatnich latach „powstały grupy homoseksualistów, które organizują własne Kościoły”, to Kościół rzymskokatolicki uznaje homoseksualizm za niedopuszczalny styl życia dla chrześcijan. Nawoływał jednocześnie do „rozsądnego podejścia do sprawy” i do „znalezienia wyjścia z sytuacji”. Sam zadeklarował gotowość do „wykorzystania każdej szansy”, czyli do skierowania osób, które zgłosiłyby się do niego z problemem, na leczenie. Tymczasem w treści artykułu uwzględniono wypowiedzi seksuologów, którzy przeciwstawiali się nie tylko pogładowi, że homoseksualizm to zboczenie, ale też opinii, że homoseksualizm to choroba kwalifikująca się do leczenia.

Artykuł zaktywizował czytelników i czytelniczki tygodnika – na redakcję spadła lawina listów. Arkadiusz Stanisław Więch (2005: 261) podaje, że ponad 200, redakcja wspomina o kilkudziesięciu z samą tylko prośbą o kontakt z osobami, które borykają się z trudnościami opisanymi przez dziennikarzy, i o jeszcze większej liczbie głosów popierających podjęcie tej problematyki („Na przełaj” nr 8/1987: 7). Owym listom oddano całą rubrykę *Skrytka 35* w trzech numerach pisma (nr 5, 6 i 8/1987), w sumie opublikowano ich 22. Tu jednak znowu dominują wypowiedzi na temat nietolerancji społeczeństwa, a na nawiązanie do Kościoła rzymskokatolickiego zdecydował się tylko jeden autor.

Zreferował on zmianę postaw w Kościołach chrześcijańskich – w tym właśnie w Kościele rzymskokatolickim – i przedstawił wizję coraz szerszego ich otwarcia na problematykę homoseksualności i na osoby homoseksualne. Odwołał się tutaj do zjazdu w Zeist, jaki odbył się w czerwcu 1986 roku, „w którym wzięło udział trzystu księży katolickich i protestanckich (holenderskich)” i na którym postulowano, by parom jedнопłciowym udzielać małżeństw. Przywołał także postać księdza rzymskokatolickiego J.C. Omtzigla, który już w 1967 roku „w kaplicy Braci Katolickich w Rotterdamie udzielił 26-letniemu Henrykowi Rietrovi i 24-letniemu Johnowi Knockhartemu ślubu kościelnego”. Wskazał, że zawieranie homoseksualnych związków małżeńskich „już powszechne stało się w krajach skandynawskich, jak również w Stanach Zjednoczonych”. W końcu powołał się na rozprawę naukową „wybitnego katolickiego psychiatry Trimbosy”, w której dowodził on, że homoseksualizm ma niewiele wspólnego z neurozą czy ze zboczeniem (za takie uważany jest tylko „w środowiskach ludzi prymitywnych”), nie jest też wynikiem uwiedzenia. Jest „odrębną formą wyrażania swoich uczuć przez ludzi, którzy w zasadzie niczym się nie różnią od heteroseksualistów” („Na przełaj” nr 8/1987: 7).

W okresie PRL w mediach trudno było znaleźć bezpośrednie nawiązania do Kościoła rzymskokatolickiego w materiałach na temat homoseksualności. Agata Fiedotow (2012) w oficjalnej prasie z tego okresu nie wytropiła żadnych śladów współistnienia tych tematów. Wskazała ona jednak na mniej lub bardziej aluzyjne odniesienia do Kościoła, do społeczności wiernych oraz szerzej do religii w pierwszych biuletynach gejowskich, które miały wprawdzie bardzo ograniczony zasięg oddziaływania, jednak funkcjonowały w nieoficjalnym obiegu pod koniec lat 80. ubiegłego stulecia. Chodzi tu zwłaszcza o „Filo” nieregularnie przygotowywane w Gdańsku przez Ryszarda Kisiela oraz o „Etap” redagowany w Wiedniu przez Andrzeja Selerowicza, działacza HOSI (Homosexuelle Initiative Wien), który co kwartał rozsyłany był do polskich odbiorców za pośrednictwem wrocławskich korespondentów Selerowicza.

Twórcy tych swoistych periodyków musieli uznać temat religii za stosunkowo ważny dla czytelników, czemu trudno się dziwić w kontekście powszechnej identyfikacji Polaków z katolicyzmem, wówczas wzmocnionej specyficznymi warunkami ustrojowymi chylącego się ku upadkowi systemu komunistycznego. W owych publi-

kacjach z jednej strony otwarcie krytykowano Kościół rzymskokatolicki, zarzucając mu „wstecznicstwo”, a jego wyznawcom „dewocję”. W związku z ogłoszonym przez Watykan *Listem do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (Kongregacja Nauki Wiary 1986), „Etap” przyznał papieżowi „nagrodę homofoba”. Z drugiej strony można tu było znaleźć teksty, które poprzez nawiązania do perspektywy religijnej, dowartościowywały osoby homoseksualne. W jednym z numerów „Filo” z 1989 roku pojawiło się zatem tłumaczenie tekstu amerykańskiego dominikanina Richarda Woodsa, zatytułowane *Życ z Kościołem*, w którym autor zapewniał, że odsetek gejów i lesbijek w Królestwie Niebieskim będzie większy niż sugerować by mogła liczba osób homoseksualnych funkcjonujących tylko w szeregach kleru. W innym numerze „Filo” z tego samego roku przedstawiono pogląd, że „można być przecież homoseksualistą i dobrym chrześcijaninem” oraz że związana z nauką biblijną społeczna stygmatyzacja osób homoseksualnych, która doprowadzić może nawet do samobójstwa, „ma bardzo mało wspólnego z Wolą Bożą” (Fiedotow 2012: 335).

Trudno wyciągać daleko idące wnioski na podstawie tej śladowej ilości materiału. Wydaje się jednak symptomatyczne, że wyraźna krytyka Kościoła docierała z Wiednia, podczas gdy w biuletynie redagowanym w Polsce pojawiały się próby uzgodnienia homoseksualności z chrześcijaństwem. Sugerowałyoby to, że rodzime środowiska osób homoseksualnych nie kwapiły się zbytnio do tego, by jednoznacznie Kościół krytykować. Korespondowałyoby to z faktem, że w głosie w dyskusji wokół artykułu *Rozgrzeszanie* Kościół rzymskokatolicki zaistniał nie jako instytucja bezwzględnie przeciwna homoseksualności, lecz jako struktura coraz bardziej otwierająca się na osoby homoseksualne.

Tak czy inaczej, z uwagi na względnie sztywną strukturę pozycji podmiotowych w okresie PRL, tego rodzaju perspektywy w zasadzie nie miały specjalnych szans na zaistnienie w szerszym polu dyskursywnym. W myśl teorii sformułowanej przez Laclau i Mouffe, to dopiero późna nowoczesność może ukonstytuować przestrzeń permanentnej transformacji pozycji podmiotowych, wywołując ciągłą praktykę reartykulacji, która w innych warunkach jest trudna do zrealizowania (Smith 1998: 110). W okresie komunizmu była ona trudna już ze względu na to, że debatą medialną sterował aparat państwowy. W specyficznych kwestiach dotyczących homoseksualności

i religii swoboda artykulacji była dodatkowo ograniczana choćby przez restrykcyjne prawo o stowarzyszaniu się, swego rodzaju ostrożność, z jaką władze komunistyczne podchodziły do problematyki homoseksualności, a także przez wysiłki władz, by kontrolować sferę religijności obywateli (która to kontrola w latach 80. ubiegłego stulecia niewątpliwie coraz bardziej się kruszyła). Osobiście znalazłam w archiwach AAN trzy wycinki prasowe z lat 80., w których obydwa tematy obok siebie zaistniały.

Dwa artykuły dotyczyły opublikowanego przez Watykan *Listu do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (Kongregacja Nauki Wiary 1986), pierwszego dokumentu Kościoła w całości poświęconego problematyce homoseksualności. „Tygodnik Powszechny” piórem ks. Ireneusza S. Bruskiego (1987) streścił ów *List*, nie opatrując go w zasadzie żadnym komentarzem. Ciekawszego zabiegu dokonał Eryk Melcer (1987) na łamach „Prawa i Życia”, odnosząc się z dystansem zarówno do dokumentu kościelnego, jak i do homoseksualności, co wydaje się zgodne z kierunkiem konstruowania dyskursu, wyznaczonym przez państwo. Z jednej zatem strony zauważył on, że Watykan wytyka środowiskom homoseksualnym posługiwanie się „oszukańczą propagandą”, jednak nie wyjaśnia, na czym miałyby ona polegać. Melcer zarzucił też dokumentowi „werbalizm i powierzchowną emocjonalność”. Wskazał bowiem na to, że Kościół potępia związki homoseksualne za niemożność „przekazania życia”, tymczasem udziela ślubów parom bezpłodnym, jak również na to, że Kościół postrzega homoseksualizm jako uniemożliwiający samorealizację, tymczasem zarzut ten jawi się jako „po prostu nieprawdziwy lub przesadzony” w świetle doświadczeń i relacji samych osób homoseksualnych. Wreszcie wytknął Watykanowi niekonsekwencję: wedle dokumentu niektóre osoby nie są w stanie powstrzymać się przed zachowaniami homoseksualnymi, a jednak osoby te mają zawsze możliwość unikania homoseksualnej aktywności. Z drugiej strony, Melcer usytuował się na pozycji oponenta homoseksualności i stwierdził, że opinia Kościoła o tym, że homoseksualizm stoi na drodze do samorealizacji „wyraża podzielaną przeze mnie odrazę do wszelkich form homoseksualizmu”.

Trzeci wycinek prasowy, na który natrafiłam, to wywiad, jakiego Barbarze Pietkiewicz udzielił Waldemar Zboralski, jeden z pierwszych otwarcie homoseksualnych aktywistów w Polsce (podpisany tu jako W.Z., „rzecznik ruchu na rzecz kobiet i mężczyzn homoseks-

sualnych”), opublikowany na łamach „Polityki” (Pietkiewicz 1988). W wywiadzie tym Zboralski wspominał o swoich studiach w seminarium zakonnym, które po dwóch latach przerwał, zaznaczył jednak, że pozostał katolikiem i nadal uczęszcza do kościoła w swojej miejscowości. Decyzję o rezygnacji z dalszego zaangażowania się w zakon tłumaczył tym, że obserwując życie zakonne i własne doświadczenia z nim związane, doszedł do wniosku, iż „człowiek nie może być aseksualny”, w przeciwnym razie będzie „dwulicowy” lub „chory”. Powiedział też, że jako osobę homoseksualną rani go postawa Kościoła, który zaleca mu wyłącznie powstrzymywanie się od aktywności seksualnej. Jednocześnie wpisał swoją homoseksualność oraz jej realizację w plan Boży („Bóg stworzył mnie homoseksualistą i obdarzył temperamentem”) i zaznaczył, że w Nowym Testamencie nie ma żadnych zapisów o potępieniu osób homoseksualnych. Zatem Zboralski, w zreferowanym tu fragmencie wywiadu, który odnosi się do jego doświadczeń i przekonań związanych z wiarą, choć ujawnia swój brak aprobaty dla stanowiska Kościoła w sprawie homoseksualności, to jednak prezentuje się jako osoba wierząca, katolik. Nabierze to znaczenia w kontekście wypowiedzi Zboralskiego publikowanych kilkanaście lat później.

Płynność artykulacji: lata 90. XX wieku

Pierwsze lata po upadku komunizmu to chaotyczna płynność artykulacji, które dostarczają licznych podstaw do tworzenia nowych pozycji podmiotowych i nowych mitów uniwersalistycznych. W warunkach demokratycznych wyłaniają się z tego nowe formacje hegemoniczne, uprawomocniane przez nowe hegemoniczne projekty, konfiguracje społeczne, ciągi równoważności i różnicy. W strukturze tej w zasadzie od początku lat 90. niezwykle ważną pozycję zajmują artykulacje wytwarzane przez Kościół rzymskokatolicki. Zauważyli to liczni komentatorzy życia politycznego i autorzy opracowań na ten temat, także tacy, których trudno posądzić o jakiegokolwiek związki z antyklerykalizmem czy szeroko pojętą lewicowością, jak Jarosław Gowin (1995), który opisał wpływ hierarchów kościelnych na stanowione prawo i projekty polityczne formułowane na szczeblu rządowym. Pozycja podmiotowa w postaci „osób LGBT” czy też określana po-

krewną nazwą, jeszcze się specjalnie nie wyartykułowała, a „homoseksualiści”, nie istniejąc jeszcze w ciągu równoważników budowanym poprzez własną silną artykulację, wydawali się niemal całkowicie pozbawieni związku z wypełnionymi pozytywną treścią znaczącymi – istnieli głównie jako sprawcy braku, których obarczano odpowiedzialnością za niemożność osiągnięcia uniwersalistycznej pełni. Przygotowywany był za to grunt pod późniejsze ścieranie się sił antagonicznych, angażujących sprawę homoseksualności, a na tym gruncie, pośród pewnego rozproszenia, w jakim „homoseksualiści” funkcjonowali, odnaleźć można było delikatnie dające o sobie znać tożsamości „lesbijek i gejów chrześcijan”.

W latach 90. XX wieku stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec homoseksualności było już całkiem wyraźnie określone i wyrażone nie tylko w *Listie do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (Kongregacja Nauki Wiary 1986), ale i w *Uwagach dotyczących odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych* (Kongregacja Nauki Wiary 1992). Króciutką notkę na temat *Uwag...* zamieściła „Rzeczpospolita”, wzmiankując o tym, że według dokumentu watykańskiego homoseksualizm jest „gorszącym zaburzeniem”, grzeszne są jednak nie same „skłonności homoseksualne”, lecz uleganie im. W owej kilkudzaniowej notce udało się przy tym zmieścić doniesienie na temat tego, że „niektóre ugrupowania homoseksualistów określiły wspomniany dokument jako »rasistowski« i wezwały do wyboru »innych, bardziej tolerancyjnych wyznań chrześcijańskich«” („Rzeczpospolita” 24.07.1992).

Po ogłoszeniu pierwszej rezolucji Parlamentu Europejskiego (1994) wzywającej do zapewnienia równych praw osobom homoseksualnym oraz watykańskiego *Listu do Przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy w sprawie rezolucji Parlamentu Europejskiego dotyczącej związków homoseksualnych* (Papieska Rada do spraw Rodziny 1994) swój stanowczy sprzeciw wobec europejskiego dokumentu zgłosił Zespół Synodalny przy archikatedrze św. Rodziny w Częstochowie, co odnotowało „Słowo. Dziennik Katolicki”, przedrukowując treść tego protestu (Wyp 1994). Mowa w nim była o rekomendowanym przez rezolucję dostosowywaniu ustaw do „obłędnego w istocie założenia negującego godność człowieka i ludzką naturę”, a zastrzeżenia wzbudziło zwłaszcza „wrogie normalnej rodzinie” zalecenie Parlamentu, by Komisja Wspólnot Europejskich działała na rzecz uznania prawa do adopcji dzieci przez związki osób tej samej płci.

Na podstawie wycinków prasowych zgromadzonych w AAN nie można stwierdzić, żeby ów rodzimy protest był szerzej przedstawiany czy komentowany w prasie. Nawiązywano tu raczej bezpośrednio do reakcji Watykanu na rezolucję, tym bardziej że w ślad za nią poszła wypowiedź papieża potępiająca pomysł adopcji dzieci przez pary homoseksualne, który „zafalszowuje istotę rodziny”, jaką wygłosił on podczas audiencji generalnej i powtarzał w rozmowie z dziennikarzami („Słowo” 21.02.1994 i „Przegląd Katolicki” 13/20.03.1994), oraz wystosowano list papieski zaadresowany do rodzin, napisany w podobnym duchu. „Słowo” donosiło przy okazji o „gwałtownych i nieprzebierających w słowach reakcjach przedstawicieli homoseksualistów” na wypowiedzi watykańskich hierarchów, które miały miejsce za granicą i które „brzmia nienawistnie”, szczególnie jeśli zestawic je z „pełnymi miłości” słowami papieża (J.S. 1994).

Ten sam dziennik przywołał również rozmaite wypowiedzi dostojników Kościoła, które sugerowały między innymi, że przyjęcie rezolucji jest sytuacją anormalną, niedoprowadzającą do „wzrastania w człowieczeństwie”, czy też „przejawem nieliczenia się z tym, czym jest człowiek, z jego prawdą i planami, jakie Bóg ma wobec ludzi”, oraz przestrzegał przed niebezpieczeństwami, do jakich może prowadzić przyjęcie prawa do adopcji dzieci przez pary homoseksualne (KAI 1994; podobny w treści artykuł zob. w „Tygodniku Powszechnym” 6.03.1994). Dominikanin Wojciech Giertych (1994) na łamach „Tygodnika Powszechnego” przypomniał z kolei postać Karola Lwangi kanonizowanego w 1964 roku. W XIX wieku wraz z 21 towarzyszami zginął on męczeńską śmiercią po tym, jak sprzeciwił się królowi Bagandy, jednego z ówczesnych państw afrykańskich, i odmówił uczestnictwa w praktykach homoseksualnych. Zgodnie z wyraźną sugestią autora, prawdę o człowieku znał właśnie on, nie zaś twórcy rezolucji Parlamentu Europejskiego, nazwanej tu „przełomem o niewyobrażalnych skutkach”, ani też nie organizatorzy „agresywnej demonstracji”, która przed parlamentem brytyjskim domagała się właśnie, by prawnie obniżyć wiek, od jakiego ma być uznawane osobiste przyzwolenie na uczestnictwo w praktykach homoseksualnych (z 21 do 16 lat). Pośród sformułowań o „okaleczeniu” i „nieszczęściu homoseksualizmu” pojawia się tu retoryczne pytanie: „Czy państwo uznające prawnie związki osób homoseksualnych jest w stanie stawać w obronie osób zagrożonych homoseksualnym uwiedzeniem?”.

O watykańskiej krytyce rezolucji pisano na łamach nie tylko prasy katolickiej, ale też dzienników ogólnopolskich i lokalnych. Zazwyczaj ograniczano się jednak do krótkich wzmianek na ten temat¹. „Rzeczpospolita” donosiła również o tym, że biskup szczeciński Stanisław Stefanek podczas prezentacji listu do rodzin powoływał się na papieską wizję homoseksualizmu jako „słabości” oraz na papieski sprzeciw wobec oddawania dzieci w ręce osób „słabych” (Usidus 1994). „Express Wieczorny” zaznaczył, że Jan Paweł II jest krytykowany przez społeczność homoseksualną za swój sprzeciw wobec rezolucji (pjjg 1994), a „Trybuna” sugerowała, że watykańscy dostojnicy mogliby się zająć ważniejszymi sprawami niż homoseksualizm (ALF 1994).

Do końca lat 90. XX wieku o kolejnych wypowiedziach watykańskich hierarchów na temat homoseksualności, zwłaszcza papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera, wówczas prefekta Kongregacji Nauki Wiary, wspominały głównie pisma katolickie². Za „L'Osservatore Romano” „Niedziela” (29.09.1996) gratulowała też rozsądku amerykańskim kongresmenom, którzy we wrześniu 1996 roku uchwalili ustawę o obronie małżeństwa. Odrobinę szerszym echem, nierezonującym jednak niczym więcej niż krótkimi notkami, odbiła się wypowiedź Jean-Louis Brugues'a, członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej, na łamach „L'Osservatore Romano”, w której twierdził on, że osoby homoseksualne mogą zostać świętymi, jeśli powstrzymają się od aktywności seksualnej. „Gazeta Wyborcza” (RPS 1997) poprzestała na doniesieniu o tej wypowiedzi, z kolei „Rzeczpospolita” (24.04.1997) wskazała na reakcję przewodniczącego włoskiego Stowarzyszenia Homoseksualistów, który uznał, że żądanie powstrzymania się od stosunków płciowych jest okrucieństwem i że wbrew stanowisku Kościoła osoby homoseksualne mają pełne prawo do miłości obejmującej sferę fizyczną. W charakterystycznym dla siebie, prześmiewczym tonie rzecz skomentowało „Nie” w artykule pod tytułem *Pedały na ołtarze*, zwracając uwagę na pokrętność i wewnętrznie sprzeczność wypowiedzi Brugues'a, w myśl której istnieje przyzwolenie Kościoła na to, żeby osoby homoseksualne takimi pozostały,

¹ „Rzeczpospolita” z 11.02.1994 i 21.02.1994; „Gazeta Wyborcza”: pp 1994; „Nowiny” z 14.03.1994; „Życie Warszawy”: GJ, PAP 1994; a nawet wyspecjalizowana w tematyce odległej od prezentowanych tu tematów „Polska Zbrojna”: PAP 1994.

² „Słowo” z 18.04.1997; „Nasz Dziennik”: REY 1998 i WŚ, KAI. 1999; „Gość Niedzielny” z 28.02.1999.

pod warunkiem jednak, że zrezygnują z tego, co czyni je homoseksualnymi (Zaga 1997).

Tygodnik „Nie”, skierowany niewątpliwie do antyklerykalnego obiorcy, nie był jedynym medium, w którym od czasu do czasu pojawiała się krytyka stanowiska Kościoła wobec homoseksualności (Zaga 1997; Schulz 1999). Na łamach „Życia Warszawy” psycholog Kazimierz Pospiszyl (1995) mówił o „histerycznym” stosunku tej instytucji do homoseksualizmu i pokazywał, jak nie licuje ono ze stanem współczesnej nauki, która w homoseksualizmie widzi „powszechnie występujące w świecie biologiczne zjawisko” (zob. też Pospiszyl 1994). „Trybuna” zwróciła z kolei uwagę, że w czasie prac nad Konstytucją Episkopat zadbał o to, by w ustawie zasadniczej znalazło się doprecyzowanie, że małżeństwo to związek kobiety i mężczyzny; zacytowała również biskupa Pieronka, który wyjaśniał, że „związki homoseksualne są wbrew naturze i nie widzimy szansy na uznanie ich za małżeństwa” i sugerowała, że wbrew intencjom Kościoła, tematu nie da się zbyt długo zamiatać pod dywan (Łuczyńska 1998).

Wśród artykułów z lat 90. XX wieku, które niekoniecznie odnoszą się bezpośrednio do stanowiska Watykanu, dotyczą jednak tematu homoseksualności i chrześcijaństwa, znaleźć też można publikowane przez „Forum” przedruki z międzynarodowej prasy: w 1992 roku szerzej omówiono tu jeszcze krytyczną reakcję – nie tylko aktywistów homoseksualnych, ale między innymi katolickiego księdza deklarującego swoją homoseksualność – na dokument Kongregacji Nauki Wiary z tego samego roku („Forum” 30.08.1992), trzy lata później zaś przedstawiono, w stosunkowo beznamiętnym jednak tonie, tezy Johna Boswella, autora książki *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność* („Forum” 2.07.1995). Inne tytuły prasowe relacjonowały rozmaite wydarzenia z zagranicy i tendencje tam obecne, które wówczas przedstawiać się musiały dość egzotycznie w związku z trudnością powiązania ich z innymi składnikami ówczesnego pola dyskursywnego.

Wskazać tu można na przykład na opis otwartości na homoseksualność ze strony holenderskich protestantów, co w „Głosie Porannym” zostało umiejscowione na tle wizji historii, w której to chrześcijaństwo położyło kres tolerancji dla homoseksualności (Filanowicz 1992). W 1996 roku „Gazeta Wyborcza” w korespondencji z Nowego Jorku omawiała Paradę Pułaskiego, na której po raz pierwszy w historii tej imprezy reprezentowani mieli być homoseksualni Polacy zrze-

szeni w organizacji Razem, i nadmieniała o członku polskiej mniejszości, który zrezygnował z kapłaństwa na znak protestu wobec stosunku Watykanu do homoseksualności (Basara 1996). Z kolei „Trybuna Śląska” rok później zwróciła uwagę na „bulwersujący ślub” gejowski, jaki potajemnie się odbył w archikatedrze wileńskiej (Komar 1997; zob. też Dowdo 1997 w „Trybunie”).

Osobną kategorię publikacji prasowych stanowiły w latach 90. XX wieku wywiady z osobami homoseksualnymi, głównie mężczyznami, oraz opisy organizujących się wówczas stowarzyszeń gejowsko-lesbijskich, zwłaszcza grup Lambda w różnych miastach polskich. Dziennikarze, prawdopodobnie powodowani świadomością twardego stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do homoseksualności – która to świadomość nie tylko funkcjonowała podskórnie, ale też wspierana była komentowanymi przez polską prasę dokumentami Watykanu i wypowiedziami najwyższego rangą duchowieństwa – pytali o stosunek do Kościoła i religii niemal w każdej rozmowie z ówczesnie stawiającymi pierwsze kroki na polu działalności obywatelskiej aktywistami. Charakterystyczna jest tu jednak ostrożność, jaką ci ostatni zachowywali w tworzeniu dystansu wobec Kościoła. Szeff Lambdy–Kraków wręcz pominął milczeniem stanowisko Watykanu, odpowiadając na pytanie o stosunek Kościołów do homoseksualizmu, wspominał natomiast o poglądzie głoszonym w latach 70., w czasie ożywionych, zagranicznych dyskusji nad tą problematyką, że fizyczna ekspresja homoseksualizmu nie jest zła, „jeśli nie godzi w dobro człowieka” (Misiak 1991). Powściągliwość w krytyce zachował też redaktor naczelny gejowskiego pisma „Men”, choć zwrócił uwagę na nieprzejednanie Kościoła rzymskokatolickiego, które rzutuje na niechęć społeczną wobec homoseksualności (Starosta 1994).

Odnotowywano jednak także pierwsze konflikty między rzecznikami poglądów czerpiących z katolicyzmu i reprezentantami środowisk gejowsko-lesbijskich. „Trybuna” (9.12.1992) wydrukowała list lokalnego oddziału Lambdy z Piotrkowa Trybunalskiego do Stefana Niesiołowskiego, który wówczas był posłem Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego (ZChN) i publicznie szkalował osoby homoseksualne, wiążąc ich aktywność ze zboczeniem i chorobą. W liście tym działacze Lambdy wytykali Niesiołowskiemu, że ulega źle pojętej wizji chrześcijaństwa i zapomina o przykazaniu miłości. Ponadto „Życie Warszawy” zrelacjonowało spór, do jakiego doszło między przedstawicielami organizacji katolickich i reprezentantami Inicjatywy Gdań-

skiej Lambda podczas pierwszego Regionalnego Forum Inicjatyw Pozarządowych w Gdańsku. Działacze Lambdy na stoisku sąsiadującym ze stoiskami katolickich organizacji rozdawali prezerwatywy i ulotki dotyczące prewencji HIV/AIDS, co ich adwersarze uznali za promocję postaw „przeciwnych naturze”. W wyniku konfliktu Lambda zmuszona była przenieść się na inne stoisko (Daszczyński 1994).

W prasowych prezentacjach nowopowstających organizacji gejowsko-lesbijskich zwracano uwagę na istnienie grup wsparcia dla wierzących gejów i lesbijek, które cieszą się popularnością³. Publikowano osobne wywiady z reprezentantami takich grup, zwłaszcza warszawskiej Grupy Lesbijek i Gejów Chrześcijan (w „Sztandarze”: Malara-Mikos 1996; w „Gazecie Lubuskiej”: Kordoń 1995, 1997). Przy czym w wywiadach pytano ich nie tylko o zaangażowanie religijne, ale także polityczne – na przykład o to, by przedstawili „ruch gejowski” w Polsce (Kordoń 1995). Zresztą w prasie można było znaleźć doniesienie o tym, że Grupa Lesbijek i Gejów Chrześcijan wystosowała list otwarty do przewodniczącego Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, w którym zaprotestowała przeciwko ograniczeniu definicji małżeństwa do związku kobiety i mężczyzny oraz nieuwzględnieniu orientacji seksualnej jako przesłanki do ochrony przed dyskryminacją w projekcie Konstytucji (PAP 1997 w „Trybunie”).

Dość obszerny reportaż okraszony wypowiedziami uczestników Grupy Lesbijek i Gejów Chrześcijan wydrukowała „Gazeta Wyborcza” (Fabjański 1998), sporo miejsca temu tematowi poświęcił też w reporterskim materiale „Tygodnik Powszechny” (Makowski i Strzałka 1999). W reportażach mowa była między innymi o opiece duszpasterskiej nad grupą ze strony ks. Michała Czajkowskiego, który wówczas zajmował się dialogiem chrześcijańsko-żydowskim na Akademii Teologii Katolickiej. Czajkowskiego przedstawiono jako przedstawiciela otwartego, opartego na miłosierdziu nurtu katolicyzmu, różnego od nurtu reprezentowanego przez polskich hierarchów Kościoła: „Dewiza księdza Michała Czajkowskiego: Pan Bóg wygrywa nasze przegrane. Dewiza biskupa Tadeusza Pieronka: żyć dobrze ze wszystkimi, ale nie za cenę prawdy” (tamże).

Sami przedstawiciele grupy opowiadali z kolei o swoich zainteresowaniach teologią, akceptacji własnej seksualności, pozytywnym

³ W „Trybunie”: IKA 1995; w „Życiu Warszawy”: EWES 1995; w „Gazecie Olsztyńskiej”: Lis 1996.

nastawieniu do siebie ze strony niektórych księży i silnym przekonaniu o tym, że Kościół rzymskokatolicki rozpozna „zdrowe psychologicznie” (por. Malara-Mikos 1996) związki osób homoseksualnych jako pozytywną wartość. Drukowano też wywiady z osobami niezwiązanymi z grupą, które deklarowały swoją wiarę opartą na katolicyzmie, choć dystansowały się wobec instytucji Kościoła (w „Gazecie Gdańskiej”: Ubertowska 1992; w „Słowie”: Narewska 1997). Akceptacja aktywnej homoseksualności w połączeniu z wiarą spotkała się z odpowiedzią ze strony „Naszego Dziennika”, który w reakcji na opublikowany przez „Gazetę Wyborczą” reportaż o Grupie Lesbijek i Gejów Chrześcijan przypomniał stanowisko Kościoła zawarte w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary z 1986 roku (Włodkowski 1998).

Warszawska Grupa Lesbijek i Gejów Chrześcijan zyskała najwięcej komentarzy w związku ze staraniami o formalne wyznaczenie jej duszpasterza oraz z pozostawionymi bez odpowiedzi listami, jakie rozesłała do proboszczów kilkunastu warszawskich parafii z prośbą o opiekę duszpasterską (26.11.1996 donosiły o tym „Gazeta Wyborcza”, „Słowo”, „Trybuna”, „Sztandar” i „Dziennik Polski”, a 30.11.1996 – „Życie Warszawy”). Sekretarz Konferencji Episkopatu Polski biskup Tadeusz Pieronek tłumaczył wówczas odmowę powołania duszpasterza tym, że po pierwsze, w opinii Kościoła homoseksualizm jest słabością, nad którą można zapanować, a po drugie, „Kościół nigdy nie odmawiał i nie odmawia indywidualnej opieki duszpasterskiej w stosunku do tych osób” (Wojteczek 1996).

W grudniu 1996 roku na zaproszenie grupy przybył do Polski Amerykanin ks. Robert Nugent, współzałożyciel New Ways Ministry, duszpasterstwa wybitnie otwartego na osoby homoseksualne (którego działalność została trzy lata później potępiona przez Kongregację Nauki Wiary), co również zostało przez media dostrzeżone, choć już nie tak powszechnie. W każdym razie „Gazeta Wyborcza” opublikowała z nim wywiad (Sypniewska 1997). A Dorothea Narewska (1996) z katolickiego dziennika „Słowo” przestrzegła, by nie dać się uwieść poglądom tego duszpasterza, krytykowała uczestników Grupy Lesbijek i Gejów Chrześcijan za to, że swobodnie interpretują przekaz chrześcijański, odmawiając nawrócenia, i podsumowywała: „Tylko w jednym przypadku można by homoseksualizm uznać za dar Boży, gdyby ta »błogosławiona wino« skłoniła człowieka do... skruchy”.

Co ciekawe, na publikację Narewskiej ostro zareagował na łamach tego samego dziennika Jacek Gałuszka (1997), wówczas dominikanin, któremu nie spodobało się zwłaszcza zbyt kurczowe trzymanie się przez Narewską litery prawa, kościelnych dokumentów. Powołał się on na swoją niedawną rozmowę ze zrozpaczoną matką chłopaka, który walczył ze swoją homoseksualnością, aż w końcu popełnił samobójstwo po tym, jak ksiądz przedstawił mu cytaty z dokumentów kościelnych o „poważnym nieuporządkowaniu”. „Wystarczyłoby może gdyby ksiądz bardziej niż w dokumenty popatrzył temu człowiekowi w oczy i, zanim wyrecytuje mu gotowe odpowiedzi, zapytał o to, co w jego życiu jest najważniejsze, o jego drogę do Boga oraz pomógł mu się w tym wszystkim nie pogubić, lecz odnaleźć” – pisał Gałuszka. I dalej: „Oto tragiczny przykład duszpasterstwa używającego dokumentów kościelnych do uzasadnienia własnych fobii i doprowadzania do ostatecznego załamania ludzi odkupionych przez Chrystusa”. W odpowiedzi Narewska napisała zaraz pod spodem, że „nic nie zwalnia z głoszenia Prawdy ani ojca, ani mnie – katolickiej dziennikarki” (tamże). Później „Słowo” oddało jeszcze głos mężczyznom określającym się jako wierzący geje (w wywiadzie Narewskiej z 1997 roku, myląco zatytułowanym *Życie z poczuciem winy*, choć rozmówcy wprost mówią o tym, że poczucia winy udało im się wyzbyć), do wywiadu dołączyło jednak dziewięć fragmentów wypowiedzi księży, z których tylko jeden nie wydaje się krytyczny.

Warto dodać, że w 1993 roku Rebis opublikował książkę Richarda Woodsa *O miłości, która nie śmiała wymarwić swojego imienia*, w której autor życzliwie się odnosił do idei pełnego włączenia w życie Kościoła osób aktywnie homoseksualnych. Polscy czytelnicy mogli już wcześniej zapoznać się z jej fragmentami na łamach tygodnika „Wprost” (Woods 1991). Publikacja została pozytywnie zrecenzowana przez Zbigniewa Lew-Starowicza (1994) w „Nowych Książkach”. Cytatem z Woodsa, w którym mowa o tym, że zachowania homoseksualne są „normalną i naturalną częścią porządku świata”, także jeśli spojrzeć na to z religijnego punktu widzenia, opatrzone również reportaż Marii Wiernikowskiej (1993) o osobach homoseksualnych i klubach gejowskich wydrukowany w „Magazynie Gazety”, dodatku do „Gazety Wyborczej”. Woods zafunkcjonował więc tutaj jako autorytet, nigdzie nie nadmieniono, że jego poglądy budzą kontrowersje w środowiskach katolickich.

„Gazeta Poznańska” dała się wręcz ponieść swego rodzaju optymizmowi, publikując artykuł Zbyszka Wilczewskiego (1997) z nagłówkiem *Kościół katolicki zmienia swój stosunek do homoseksualistów*. Autor twierdził w nim, że „coraz częściej przedstawiciele Kościoła mówią, iż homoseksualistom nie można odmawiać nie tylko praw obywatelskich, ale i aktywnej roli w Kościele katolickim” i dalej powoływał się na wywiad z Nugentem dla „Gazety Wyborczej”. Optymizmem musieli też być wcześniej niesieni wydawcy Woodsa, którzy – jak podaje „Wprost” (nr 36/1991) – starali się o jakąś formę akceptacji książki ze strony Kościoła katolickiego w Polsce. Odmówiono im.

Zatem w latach 90. XX wieku mieliśmy do czynienia z niesamowitą proliferacją praktyk artykulacyjnych, których niesłyszana dynamika pozwalała tylko na bardzo prowizoryczne tworzenie łańcuchów równoważności i różnicy. W sprawach, które mnie tu interesują, niewątpliwie zarysowywało się silne napięcie między homoseksualnością a Kościołem. Tworzone ono było przede wszystkim przez Kościół, który w swych dokumentach oraz ustami watykańskich hierarchów mówił o „oszukańczej propagandzie” ze strony „ruchu prohomoseksualnego” i przedstawiał zagrożenia związane z prawnym przeciwdziałaniem dyskryminacji osób homoseksualnych, co relacjonowane było przez polską prasę, a przez polski Episkopat przełożone zostało na konkretne żądanie, by doprecyzować definicję małżeństwa w Konstytucji RP. „Homoseksualiści” w tej artykulacji zostali oddelegowani na pozycję Innego i jako zagrożenie, przede wszystkim dla „życia rodzinnego”, obarczeni zostali winą za niemożność zbudowania idealnego społeczeństwa.

Niekiedy prasa, co widoczne było zwłaszcza w krótkich notkach „Rzeczpospolitej” i czasami w pismach katolickich, wzmacniała tę dychotomię doniesieniami o opozycyjnym stanowisku zagranicznych organizacji gejowsko-lesbijskich wobec Watykanu, przy czym wydaje się, że doniesienia te niejako gubiły się w różnorodności przekazów z zagranicy – a to o jakichś protestantach holenderskich otwartych na kwestię homoseksualności, a to o jakichś księżach katolickich deklarujących własną homoseksualność lub przychylnych gejowsko-lesbijskim środowiskom. Wyprzedzając prezentację materiału dotyczącego terapii reparacyjnej, dodam, że w debacie publicznej z lat 90. pojawiło się też, tworzone głównie przez zewnętrznych obserwatorów (bo osobistych „świadczeń” tu mało), wyobrażenie „ucywilizowanych” osób homoseksualnych, które zgodnie z nauką Kościoła rezygnują z seksualnej aktywności.

W tym rozkładzie sił dyskursywnych było jeszcze miejsce na przedstawianie wierzących osób homoseksualnych w innej perspektywie, niż chciał je widzieć Kościół. Choć ze stanowiskiem tej instytucji wobec homoseksualności rzadko wprost dyskutowano, to prezentowano alternatywę w postaci „lesbijek i gejów chrześcijan”, którzy mówili własnym głosem o swojej wierze i akceptacji aktywnej homoseksualności. Wręcz reprezentowali oni nowotworzone organizacje gejowsko-lesbijskie, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę, że w relacjach na temat powstających oddziałów Lambdy zawarte są wzmianki o popularności grup biblijnych i w prasie można było znaleźć informacje o zaangażowaniu politycznym Grupy Lesbijek i Gejów Chrześcijan. W dodatku przedstawiciele organizacji gejowsko-lesbijskich, którzy byli mocno zdystansowani wobec religii i Kościoła, mówili o swoim zdystansowaniu głosem ledwie słyszalnym. Nawet autorzy skierowanego do pisa Niesiołowskiego listu z oddziału Lambdy z Piotrkowa Trybunalskiego, choć deklarowali areligijność własnej grupy, to legitymizowali swój sprzeciw wobec podszytej kościelnym nauczaniem niechęci Niesiołowskiego do homoseksualizmu nawiązaniami do chrześcijaństwa i przekazu biblijnego odczytywanego w duchu miłosierdzia.

Jednocześnie należy pamiętać, że w ciągu pierwszej dekady od upadku komunizmu organizacje gejowsko-lesbijskie tworzone są niemal od podstaw, a jako takie, są jeszcze słabe. Ich możliwości artykułacyjne są ograniczane nie tylko przez to, że instytucja Kościoła sytuuje osoby homoseksualne na pozycji Innego, ale też przez to, że trudno im zbudować łańcuch równoważności, brakuje im sojuszników. W zasadzie jedyne, na co przedstawiciele tych organizacji mogą się powoływać, to korzystanie z wolności stowarzyszania się, ogólna misja przełamania tradycjonalizmu polskiego społeczeństwa i wizja wolności od dyskryminacji, jaką na coraz większą skalę cieszą się osoby homoseksualne „na Zachodzie”. Nabiera to oczywiście znaczenia w dobie „transformacji”, kiedy to Polska ma równać do „Zachodu”. Stąd prasa, zapewne powodowana marzeniami o zwieńczonej sukcesem budowie nowego ładu na wzór tego, jaki obowiązuje „na Zachodzie”, w ogóle temat nowotworzonych organizacji gejowsko-lesbijskich podejmuje.

Temat ten pojawia się jednak w pewnym rozproszeniu – żaden tytuł prasowy nie wydaje się konsekwentnie i wyraźnie popierać omawianych tu inicjatyw. W przypadku „lesbijek i gejów chrześcijan”

dodatkowi sojusznicy w postaci księdza Nugenta, który na chwilę zawitał do Polski, księdza Czajkowskiego, nawet jeśli na bieżąco udzielającego duszpasterskiego wsparcia, to – jak wynikałoby z doniesień prasowych – jedyne chętnego do tego rodzaju aktywności, czy też ojca Gałuszki, który raz wypowiedział się dla „Słowa”, wydają się sojusznikami mizernymi. Tym bardziej że ich działalność kontrowana jest wypowiedziami hierarchów kościelnych i odmową Episkopatu dotyczącą stworzenia oficjalnego duszpasterstwa dla osób homoseksualnych.

Homoseksualizm versus naród: rok 2000

Dla ustabilizowania się opozycji między Kościołem i wartościami symbolicznymi z nim związanymi a środowiskami gejowsko-lesbijskimi niezwykle istotny okazał się rok 2000. W lipcu tego roku w Rzymie odbyła się światowa parada, World Gay Pride. Zbiegło się to z ogłoszonym przez Watykan Rokiem Jubileuszowym i jego obchodami, a dokładnie: z polskimi uroczystościami Wielkiego Jubileuszu 2000 lat Chrześcijaństwa. W mediach zawrzało. Pierwsze informacje na ten temat obieżyły prasę już pod koniec stycznia. O sprawie napisały „Życie” (Kowalewska 2000a), „Rzeczpospolita” (Moskwa 2000) i „Gazeta Wyborcza” (REUTERS, AP, MJ 2000). Wskazywano na to, że Watykan wezwał organizatorów gejowskiej imprezy do wyznaczenia innego jej terminu, jednak napotkał na opór we włoskim rządzie. Pisano też o tym, że impreza ma być dofinansowana z budżetu miasta.

W kolejnych miesiącach zaczęto podawać liczby: początkowo mowa była o 150 tysiącach spodziewanych „homoseksualistów” (ASA, KAI 2000 w „Życiu”), w końcu maja liczba ta urosła już do 200 tysięcy *versus* kilkadziesiąt tysięcy Polaków, którzy w tym samym czasie będą się w Rzymie modlić (YASK, KAI 2000 w „Życiu”; w tonie neutralnym emocjonalnie na łamach „Gazety Wyborczej” pisała o tym samym Jędrysiak 2000a), w przeddzień parady liczba wynosiła już kilkaset tysięcy (Zubowicz 2000 w „Rzeczpospolitej”). Katolicki tygodnik „Niedziela” relacjonował kontrowersję, jakie gejowska impreza budzi we Włoszech, powoływał się na wypowiedź premiera Włoch, który choć nie zakazał manifestacji, to uznał ją za „niestosowną” (nr 24/2000), pisał także o wniosku władz regionu Lacjum, w któ-

rym znajduje się Rzym, do rządu Włoch o przełożenie na kolejny rok „zjazdu homoseksualistów” określonego przez nie „jawną prowokacją wymierzoną w Papieża i Kościół w Roku Wielkiego Jubileuszu”. Przy okazji „Niedziela” cytowała dziennik „L'Osservatore Romano”, który pytał: „Jak świat oceniłby Rzym oblężony przez dziesiątki tysięcy homoseksualistów gotowych wyjść na ulice, posługujących się obscenicznym słownictwem, ubranych w bluźniercze stroje i uwieńczonych na zdjęciach w momencie, gdy maszerują przed świętymi miejscami, które są symbolami chrześcijaństwa?” (nr 23/2000).

„Policzkiem dla Kościoła katolickiego” nazwano też w „Niedzieli” poparcie, jakiego zorganizowaniu „antykatolickiej manifestacji homoseksualistów” udzielił wiceprezydent Stanów Zjednoczonych (nr 17/2000). Dariusz Hybel (2000) na łamach tego samego pisma nazwał Kościół katolicki „najsilniejszym bastionem, który we współczesnym świecie ma odwagę artykułować krytyczne poglądy w kwestii homoseksualizmu”, uświadamiał, że są już w Unii Europejskiej państwa, które uznają małżeństwa par jednopłciowych⁴, i straszyl, że kolejnym krokiem będzie przyznanie im praw do adopcji dzieci, tymczasem „działania homoseksualistów powodują u wielu ludzi tragiczne w skutkach zacieranie się granicy między normą a dewiacją”. Ubolewał też nad brakiem respektu dla chrześcijańskich korzeni Europy ze strony władz Unii Europejskiej, które nie chcą „zezwoić na zachowanie szczególnego szacunku dla miasta św. Piotra”. Na miesiąc przez paradą kontrowersje podsumowywał ks. Adam Boniecki (2000) w „Tygodniku Powszechnym”. Ewidentnie chłodził on nastroje, choć jednocześnie uznał stanowisko Watykanu za „stanowcze, lecz utrzymane w tonie dość spokojnym”, a zarazem zaznaczył, że „nastawienie gejowskich organizacji do Papieża jest, delikatnie mówiąc, wrogie”.

Po wydarzeniu prasa katolicka nie poświęcała mu już zbyt wiele miejsca. W zasadzie ograniczono się do zrelacjonowania wypowiedzi Jana Pawła II, który nazwał paradę „afrontem uczynionym Wielkiemu Jubileuszowi Roku Dwutysięcznego oraz wartościom chrześcijańskim Miasta, tak drogiego sercu katolików całego świata” i przedstawił stanowisko Kościoła wobec homoseksualności za-

⁴ Zatem uświadamiał nie całkiem precyzyjnie, biorąc pod uwagę, że dopiero rok później Holandia jako pierwszy kraj na świecie wprowadziła stosowne prawo, wcześniej rejestrowano tu związki partnerskie.

warte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (SJ, KAI 2000 w „Naszym Dzienniku”; zob. też „Gość Niedzielny” nr 30/2000). Temat przejęły jednak w międzyczasie dzienniki ogólnopolskie i regionalne. Po rozpoczęciu festiwalu gejowsko-lesbijskiego w Rzymie, a jeszcze przed paradą, przypomniano spory toczone we Włoszech w poprzednich miesiącach⁵. Wzmiankowano o przychylnym środowiskom homoseksualnym, acz kontrowersyjnym biskupie z Francji Jacques’ie Gaillot (RG, PAP, Reuters 2000 w „Trybunie”), któremu jednak hierarchowie watykańscy zabronili uczestnictwa w odbywającej się w ramach festiwalu konferencji na temat homoseksualności i religii (T.T.S, AFP, REUTERS 2000 w „Rzeczpospolitej”). Donoszono o tym, że parada gejowska będzie mogła dojść pod Koloseum, wbrew wcześniejszym wątpliwościom, jakie się z tym wiązały (MJ 2000 w „Gazecie Wyborczej”), jednak polscy pielgrzymi zrezygnowali z organizacji jednego z nabożeństw w obawie przed spotkaniem z uczestnikami gejowskiej manifestacji (PAP, Reuters, RG 2000 w „Trybunie”).

O ile „Trybuna” ewidentnie dystansowała się wobec całej awantury i wypowiedzi Jana Pawła II: „dziwnie też brzmią słowa papieża, że z punktu widzenia Kościoła homoseksualizm jest niezgodny z naturą ludzką. Przecież jest on starszy niż chrześcijaństwo” (Rzekanowski 2000), o tyle „Kulisy” i „Rzeczpospolita” podgrzewały atmosferę. „Kulisy” budowały silne przeciwstawienie między „festiwalem homoseksualistów” i Wielką Narodową Pielgrzymką Wielkiego Jubileuszu, na którą w narodowym zjednoczeniu wybierali się Polacy zarówno dobrze sytuowani, jak i bezrobotni czy niepełnosprawni. Wyrażały swe zrozumienie dla włoskich protestów dotyczących festiwalu, zaznaczając, że społeczeństwo włoskie się starzeje, sugerując zatem, że dowartościowanie związków homoseksualnych ze względu na tkwiący w nich brak możliwości prokreacyjnych jest marną odpowiedzią na taki stan rzeczy. Do artykułu dołączono zdjęcie namiętnie całujących się mężczyzn (Skała 2000).

Jeszcze bardziej sugestywnym zdjęciem mężczyzn, tym razem karnawałowo wystrojonych, którzy wyciągają języki w geście diabolicznego pocałunku, opatrzone artykuł pod wymownym tytułem

⁵ JON, AP, PAP 2000a w „Życiu Warszawy”; Kowalewska 2000b w „Życiu”; RG, PAP, Reuters 2000 oraz PAP, Reuters, RG 2000 w „Trybunie”, T.T.S, AFP, REUTERS 2000 w „Rzeczpospolitej”; samo rozpoczęcie festiwalu odnotowała też krótko „Gazeta Wyborcza”: MAK 2000.

Zelżyć i zbezcześcić miasto papieża zamieszczony w „Rzeczpospolitej”. Przypomniano w nim rozmaite antykościelne akcje środowisk homoseksualnych w Holandii, Nowym Jorku i Sztokholmie oraz cytowano konserwatywnego polityka Marka Jurka, który buntował się przeciwko czynieniu z homoseksualizmu „nowej religii” (Zubowicz 2000). Materiał ten spotkał się z odpowiedzią czytelnika, który zgłosił sprzeciw wobec przedstawiania parady w karykaturalny sposób i budowania przeciwstawienia między homoseksualnością a religią. Zaznaczał, że wielu gejów dostrzega w religii wielką wartość. Charakterystyczne jest jednak, że głos ten pochodził nie ze strony jakiegokolwiek polskiego aktywisty środowisk gejowsko-lesbijskich, lecz ze Stanów Zjednoczonych. List podpisano: „Krzysztof Kasprzyk, California Institute of Technology Division of the Humanities and Social Sciences, Pasadena, USA” (Kasprzyk 2000).

Po paradzie większość dzienników musiała przyznać, że impreza obyła się „bez przykrych incydentów” (Kowalewska 2000c w „Życiu”). Choć przeciwko niej wypowiedział się papież, to była barwna i nieagresywna, a awantura wokół sprawy zmobilizowała pary heteroseksualne, by dołączyły do korowodu w dowód poparcia dla politycznych dążeń osób homoseksualnych⁶. Biuletyn Prasowy KAI (nr 55/2000) oraz niektóre tytuły prasowe przypomniały jednak nauczanie Kościoła o homoseksualności („Życie” z 10.07.2000; Świątkiewicz 2000 w „Naszym Dzienniku”).

Głos zabrali rodzimi komentatorzy życia społecznego. W „Gazecie Wyborczej” Jan Turnau (2000) przyznał wprawdzie, że sprzeciw Watykanu wobec parady można uznać za zbyt ostry, jednak nie odszedł od widzenia „homoseksualistów” jako „prowokacyjnych” i wyrażał wątpliwość, czy aby na pewno tworzenie hałasu wokół własnej sprawy sprzyja zdobywaniu szacunku. Podobną ambiwalencję w ocenie zdarzeń można było znaleźć w „Trybunie”, gdzie Jan Trojanowski (2000) przypomniawszy historyczne postaci osób realizujących się w sferze homoerotycznej, odniósł się do prześladowań z okresu hitleryzmu, powołał się na raport Kinseya, burzył mit, że AIDS dotyka wyłącznie osoby homoseksualne i podał rozmaitość czynników stojących u podłoża homoseksualizmu. Zasadniczo pisał w tonie przyjaznym osobom homoseksualnym, jednak na koniec mocno się zdystansował wobec

⁶ Domino 2000 w „Super Expressie”; Surdel 2000 i Jędrzyk 2000b w „Gazecie Wyborczej”; JON, AP, PAP 2000b w „Życiu Warszawy”.

„ekshibicjonistycznego wynoszenia łóżka na ulicę”, jakiego osoby te dokonują.

Zbiory AAN wskazują, że jedyny jednoznacznie przeciwny wypowiedziom papieża felieton ukazał się w „Głosie Wybrzeża” (Borkowski 2000). „Nie” potraktowało rzecz po swojemu, czyli prześmiewczo, publikując wywiad z polskim gejem, który chcąc obniżyć koszty podróży, zabrał się na paradę z pielgrzymką. Sam rozmówca nie szczędził krytyki pod adresem kleru ukrywającego homoseksualizm w swoich szeregach, jednak to nie on, lecz dziennikarz określił Kościół mianem „odwiecznego wroga” osób homoseksualnych (Kanecki 2000).

Publicyści „Tygodnika Solidarność” i „Życia” wyjątkowo krytycznie ocenili paradę, a jednocześnie w swoich komentarzach przesunęli akcenty w kierunku wyrażania ogólnego lamentu nad zepsuciem współczesnej kultury. Marcin Przewoźniak (2000) mocnymi słowami pisał o świecie „zżerany przez postmodernistyczny relatywizm moralny, etyczny i intelektualny”, zauważał też, że prześladowani „sodomici” sami przyjmują rolę „prześladowców i podżegaczy”, tworząc „lobby homoseksualne” i dokonując „homoinwazji”, tymczasem „w epoce politycznej poprawności nie można nazwać po imieniu wypaczenia i dewiacji, by nie zostać oskarżonym o prześladowanie, nietolerancję i ciemnogród. Będąc dewiantem, wolno zatem postpowować wszystko i wszystkich w imię wolności i tolerancji”. Konkludował: „oto logika nowych czasów”.

O „lobby homoseksualnym” pisał też Andrzej Rafał Potocki (2000), a Piotr Semka (2000a), czerpiąc z militarystycznej retoryki, pobrzmiwającej już u Przewoźniaka („homoinwazja”), porównywał obrady International Lesbian and Gay Association (ILGA), które miały miejsce na rzymskim festiwalu i na których definiowano cele polityczne i metody ich osiągnięcia, do „narady sztabowej generałów”. W osobach, które wzięły udział w paradzie, zobaczył „pokolenie wychowane na MTV”, ogłupione popkulturą i zainteresowane niczym innym jak tylko zabawą, jaką obiecywali im organizatorzy imprezy, co spowodowało go do wniosku, że „strategia homoseksualistów coraz bardziej przypomina metody i taktykę bolszewików”, a ostatnim szańcem konsekwentnie broniącym wartości w świecie zachodnim jest Kościół rzymskokatolicki (Semka 2000b).

Poza ugruntowywaniem wyobrażenia o środowiskach homoseksualnych jako wrogich Kościołowi wojskach, które planują zamach na rzeczywiste wartości, Semka dokonywał czegoś jeszcze: przeno-

sił problematykę homoseksualności na teren polskiej polityki i rodzimego rozkładu sił dyskursywnych. Jeszcze przed imprezą, w felietonie *Polscy Murzyni z Radia Maryja* (Semka 2000c) nawiązał do apelu „Naszego Dziennika” o wysyłanie do włoskiej ambasady i włoskich konsulatów protestów przeciwko planowanej paradzie wraz z żądaniem jej odwołania. Jeden z dzienników (jak można się domyślić, „Gazeta Wyborcza”) powołał się na ów apel w rubryce „nonsens dnia”, co pozwoliło Semce zidentyfikować „głębszy problem”: niechęć „lewicy liberalnej w Polsce” do działania obywatelskiego prowadzonego pod sztandarem Radia Maryja i uzurpowanie sobie przez tę lewicę wyłączności na jedynie słuszne rozumienie obywatelskości i demokracji: „petycje, listy protestacyjne, demonstracje – wszystko to nasi liberalni lewicowcy uważają za swój naturalny monopol. Jeśli po takie legalne i pokojowe przeciwie środki sięga Rodzina Radia Maryja, sugeruje się, że stanowi to groźbę dla polskiej demokracji”.

Na odpowiedź ze strony „liberalnych lewicowców” długo nie trzeba było czekać. Andrzej Osęka (2000) na łamach „Gazety Wyborczej” wytknął „prawicy”, że w rzymskiej paradzie zobaczyła „zamach na to, co najświętsze”, a konkretnie Semce – że panicznie sięgnął po mocną retorykę, by przedstawić wizję zagrażającego świata totalitaryzmu, „w którym miejsce monopartii zajęłyby gejowskie stowarzyszenia”. Osęka zespawał też ze sobą ogniwa łańcucha równoważności, które u Semki wydawały się jeszcze nie tak mocno ze sobą połączone. Otóż Semka, odnosząc się do wydarzeń z festiwalu w Rzymie, relacjonował:

Na tle wrednego katolicyzmu homoseksualiści eksponowali pozytywne wzorce. Waldensi – jedyny rodzimie włoski kościół protestancki – odprawili w swym rzymskim kościele wraz z metodystami i luteranami mszę w tej intencji, aby „chrześcijaństwo stało się formułą otwartą na wyzwoleńcze człowieka i szacunek dla odmienności”. Także część środowisk żydowskich na czele z Amosem Luzzatim, szefem Związku Gmin Żydowskich, wyraziła poparcie dla demonstracji homoseksualistów. (Semka 2000b)

Osęka (2000) podsumował tę wypowiedź: „Roztopieni w tłumie homoseksualiści uczą innych bluźnić chrześcijaństwu, wchodzą w antykatolickie sojusze z luteranami, metodystami, Żydami”. Zasugerował zatem Semce, a także innym „prawicowym” publicystom (bo Osęka powołuje się na artykuł Semki, by zobrazować szersze zjawisko sięgania po narzędzia retoryczne typowe dla „prawicy”), że jego niechęć

wobec homoseksualności wiąże się z niechęcią wobec wszelkich wyznań mniejszościowych i antysemityzmem. Semka (2000d) odpowiedział Osece, że sformułowanie o „antykatolickim sojuszu z luteranami, metodystami i żydami” ten mu wmówił. Przy okazji zarzucił mu, że dziś drażnią go pytania zadane przez polityka ZChN Marcina Libickiego kandydatom na prezydenta, które dotyczyły granic praw, jakich domagają się dla siebie osoby homoseksualne⁷, tymczasem jest to inicjacja „dyskusji na miarę XX wieku”, którą prawdopodobnie Oseka uzna za zasadną, jak tylko lewica przejmie władzę.

Wspomniane tu pytania Marcina Libickiego do kandydatów na prezydenta (zob. też KAN 2000 w „Życiu Warszawy”) oraz apel „Naszego Dziennika” o wysyłanie protestów do włoskich placówek dyplomatycznych w Polsce (jak podała PAP, do włoskiej ambasady wpłynęło ostatecznie 2000 listów protestacyjnych: Trojanowski 2000) nie były jedynymi przejawami mobilizacji politycznej wykraczającej poza debatę medialną i wyzwolonej przez wydarzenia w Rzymie. Swoją apel do władz Rzymu o cofnięcie zgody na paradę w związku z zaplanowaną na ten czas Narodową Pielgrzymką Polaków skierowali także wielkopolscy radni sejmiku wojewódzkiego i Rady Miasta Poznania z Akcji Wyborczej Solidarność i ZChN. Apel okazał się zresztą połączyć samorządowców ponad podziałami politycznymi, bo podpisał się pod nim wiceprzewodniczący sejmiku z Sojuszu Lewicy Demokratycznej (SLD) (SZYM 2000). Podobny apel wystosowali radni warszawskiego Ursusa (POL 2000).

„Nasz Dziennik” opublikował też tekst wystąpienia Marcina Libickiego w debacie na temat praw osób homoseksualnych, jaką prowadzono na Forum Rady Europy. Zgłaszał on w nim swoje weto wobec wniosku do Komitetu Ministrów o uznanie orientacji seksualnej za przesłankę dyskryminacji zakazanej przez Europejską Konwencję Praw Człowieka. Powoływał się przy tym na *Katechizm Kościoła Katolickiego* i nazywał „prawdziwą troską o problem” zawarte w nim wezwanie do traktowania osób o „skłonnościach homoseksualnych” z „szacunkiem, współczuciem i delikatnością” oraz zalecenie, by osoby te „złączyły z ofiarą krzyża Pana trudności, jakie mogą napotykać

⁷ Chodziło o możliwość zawierania związków jednopłciowych o statusie podobnym do małżeństw, prawo do adopcji dzieci przez pary homoseksualne, prawo lesbijek do sztucznego zapłodnienia i włączenie elementów nauczania o homoseksualności jako społecznej normie do programów szkolnych.

z powodu swojej kondycji”. Podając przykład rzymskiej parady, twierdził też, że ruch na rzecz praw osób homoseksualnych „zmierza do konfliktów” – zwłaszcza z chrześcijaństwem (Libicki 2000).

Wyrażana przed rzymską paradą na łamach „Niedzieli” i sugerowana później w dyskusjach przez niektórych publicystów (zwłaszcza Semka 2000a,d) wizja groźby płynącej z Unii Europejskiej okazała się poniekąd samospełniającą się przepowiednią: wkrótce po rzymskich wydarzeniach przyjęto dyrektywę antidyskryminacyjną (2000/78/WE), która zawiera zakaz dyskryminacji, między innymi ze względu na orientację seksualną, w dziedzinie zatrudnienia. Część prasy katolickiej zyskała więc kolejny argument, by móc pisać o skandalu związanym z traktowaniem mniejszości seksualnych jak mniejszości etnicznych, które kłóci się z watykańską wykładnią tego, jak należy postrzegać środowiska homoseksualne, oraz bić na alarm, tym razem w obliczu możliwości zatrudniania „homoseksualistów” w szkołach wyznaniowych⁸.

W tym zamieszaniu prasa jakby zapomniała, by kontynuować swą wcześniejszą praktykę publikowania wywiadów z aktywistami polskich organizacji gejowsko-lesbijskich. W związku z paradą w Rzymie z dzienników ogólnopolskich tylko „Trybuna” przedstawiła tego rodzaju rozmowę. Przewodniczący Dolnośląskiej Grupy Gejów i Lesbijek „Tęcza” ewidentnie usytuował się w niej już w opozycji do Kościoła rzymskokatolickiego i wbrew doniesieniom prasy z lat 90. XX wieku twierdził: „nie spotkałem się nigdy z przypadkiem, by ksiądz katolicki pracował z gejami lub lesbijkami”. Dodawał: „Prymas Glemp nazywa homoseksualizm chorobą, a przecież wielu księży to także geje”. Jednocześnie jednak przyznał, że wielu gejów „szuka w Kościele Boga” (Wetęyczko 2000).

Z kolei spośród dzienników regionalnych, rozmowę z działaczem gejowsko-lesbijskiej organizacji opublikował „Dziennik Bałtycki”. Indagowany przez dziennikarza przewodniczący stowarzyszenia Inicjatywa Gdańska był jednak ostrożny w krytyce Kościoła i na pytanie, czy w jego uszach słowa papieża wypowiedziane w związku z paradą krzewią nietolerancję i nawiązują do dyskryminacji, odpowiedział: „I tak, i nie. Papież to z pewnością wspomniał człowieka, na miarę

⁸ „Niedziela” z 2.04.2000; Polak-Pańkiewicz 2000a i 2000b w „Niedzieli”; Moszkowski 2000 w „Naszym Dzienniku”; o zatrudnianiu osób homoseksualnych przez szkoły katolickie zob. też van Kraaijen 2000 w „Życiu”.

końca XX wieku, ale z drugiej strony jest głową Kościoła, ogromnej instytucji, której trudno jest nadażyć za zmianami i iść z duchem czasu” (Zalesiński 2000a). W tym samym wydaniu „Dziennik Bałtycki” opublikował wywiad z księdzem Krzysztofem Niedałowem, gdańskim duszpasterzem środowisk twórczych, który choć zaznaczył, że Kościół, potępiając grzech aktu homoseksualnego, z całą pewnością nie odrzuca grzesznika, to nie pozostawił wątpliwości co do własnego stosunku do parad jak ta w Rzymie: „Jest to rzeka ludzkiego udręczenia, ogrom problemów pojedynczych ludzi, ale jest też w tym coś bezczelnego i odrażającego. Manifestowanie, obnoszenie się z tym sprawia, że czuję się czasem prześladowany” (Zalesiński 2000b).

W 2000 roku nadszła już jednak pomoc dla wszystkich duszpasterzy, którzy chcieliby wzywać do zaprzestania homoseksualnych praktyk: jak późną jesienią doniosła „Niedziela”, w Dąbrowicy koło Lublina odbyła się międzynarodowa konferencja poświęcona zagadnieniu troski o osoby homoseksualne, na której jednym z głównych prelegentów był Richard Cohen (Ks. Z.K. 2000), który dał się wkrótce poznać szerokiej publiczności jako popularyzator terapii naprawczej.

W roku 2000 powstała zatem nowa struktura dyskursywna dla spraw związanych z homoseksualnością i religią. W tworzonych wówczas artykułach na plan pierwszy wysunęła się wizja „homoseksualistów” jako Innych – antagonistów już nie tylko Kościoła, ale też polskiego narodu, którego wartości wiążą się z dziedzictwem katolicyzmu. Z jednej strony wizja jedności polskiego narodu bez różnicowania bogatych i biednych, sprawnych i niepełnosprawnych, który ciągnie z pielgrzymką do Rzymu, a z drugiej strony wyobrażenie korowodu wyuzdanych „homoseksualistów”, którzy profanują „święte miejsca”, „symbole chrześcijaństwa”, maszerując tuż obok, stanowią gotową strukturę dyskursywną dla wyrażanych kilka lat później protestów wobec marszów równości i imprez im podobnych, zwłaszcza wspomnianego przeze mnie w rozdziale 1 *Festiwalu dla Tolerancji*, jaki odbył się w Krakowie w 2004 roku.

Tym bardziej że już u progu nowego tysiąclecia strukturom tym, produkowanym i wyrażanym w języku, w publikacjach prasowych, towarzyszyły konkretne gesty performatywne: ślaniem listów protestacyjnych do włoskich decydentów czy weto polityka rządzącej koalicji wobec wniosku do Komitetu Ministrów Rady Europy o uznanie orientacji seksualnej za przesłankę dyskryminacji zakazanej przez Europejską Konwencję Praw Człowieka. W silnych wówczas

artykulacjach opozycja między katolicyzmem a homoseksualnością wzmocniona została już nie tylko kolejnymi wypowiedziami hierarchów watykańskich, w tym papieża, ale też odniesieniami do Kościoła jako ostatniego bastionu w walce o cenne wartości wypracowane w obrębie „cywilizacji europejskiej”.

Stosunek do homoseksualności zasilił też debatę na temat demokracji, która odgrywa rolę „pustego znaczącego” obdarzanego rozmaitymi znaczeniami we współczesnym polu dyskursywnym (por. Laclau 2004) – innymi znaczeniami przez Semkę, a innymi przez Osekę. Relacje różnicy obudowane zostały ciągami równoważności. Po stronie aprobaty dla dążeń osób homoseksualnych do polepszenia ich sytuacji znalazły się: poparcie integracji z Unią Europejską i optymistyczna wizja przemian kulturowych, w jakich uczestniczy Polska. Po stronie dezaprobaty dla tych dążeń znalazły się: krytyka polityki Unii Europejskiej oraz kultywowanie narodowych wartości i religii katolickiej. W dyskusji Oseki z Semką okazało się też, że kolejnym elementem w tym ciągu jest antysemityzm – nie tyle wyrażany w pozytywnych artykulacjach, ile przypisywany oponentom przez pozycje podmiotowe związane z pierwszym ze wspomnianych tu łańcuchów równoważności. Odtąd zarzut antysemityzmu stanie się bronią zwolenników poszerzenia wolności osób homoseksualnych, bronią używaną strategicznie, co trzeba zauważyć niezależnie od tego, że w kolejnych latach niektórzy przeciwnicy gejowsko-lesbijskiego aktywizmu rzeczywiście prezentowali jednocześnie postawy antysemitki, a w analizach niechęci wobec „homoseksualizmu”, które zestawiają tę niechęć z praktykami wykluczania Żydów, tkwi niewątpliwie duża wartość poznawcza⁹.

⁹ Jak jednak pokazuje Robert Kulpa (2016), ze strukturalnego pokrewieństwa antysemityzmu i homofobii nie należy wyciągać pochopnych wniosków co do znakomitego podobieństwa obydwu zjawisk. Ścisłe porównywanie ich ze sobą, choć powodowane zaangażowaniem na rzecz zniesienia opresji, ma poważne braki. Po pierwsze, wyłania się z niego mało subtelna wizja antysemityzmu jako zjawiska statycznego, ponadczasowego i inherentnie wpisanego w polską kulturę. Po drugie, sam problem antysemityzmu jest poprzez takie porównanie deprecjonowany na rzecz uwypuklenia problemu homofobii jako bardziej palącego i domagającego się rozwiązania. Po trzecie, porównanie wydobywa podobieństwo homofobii do antysemityzmu, zapoznając partykularyzm obydwu zjawisk, a przez to umniejsza możliwości wypracowania efektywnych strategii na rzecz ich minimalizacji. Po czwarte, porównanie sugeruje w gruncie rzeczy rozłączność i nie bierze pod uwagę kompleksowości

„Homoseksualizm” został zatem bezpośrednio wciągnięty w antagonizyczne tarcia między „liberalną lewicą” a „prawicą”, a obydwa bieguny opozycji zyskały imiona konkretnych tytułów prasowych: spośród dzienników ogólnopolskich względnie przychylnie dążeniom aktywistów gejowsko-lesbijskich są odtąd „Trybuna” i „Gazeta Wyborcza” (przychylnie tylko względnie – bo o całkowitym poparciu trudno tu mówić), przeciwne tym dążeniom są zwłaszcza „Życie” i „Rzeczpospolita”. Pisma katolickie sytuują się w jednym szeregu z „Życiem” i „Rzeczpospolitą”, przy czym „Tygodnik Powszechny” niemal nie zabiera głosu w sprawie, milczą też inne periodyki związane ze środowiskami inteligencji katolickiej („Znak”, „Więź”).

W tej układance gwałtownie kurczy się miejsce dla „lesbijek i gejów chrześcijan”. Choć wzmianki o osobach homoseksualnych, które w religii dostrzegają dużą wartość, gdzieś się pojawiają¹⁰, to wydają się one zdominowane przez likwidującą tego rodzaju subtelności opozycję między homoseksualnością a religią. Ów antagonizm tworzony jest w zasadzie bez udziału polskich aktywistów gejowsko-lesbijskich. „Homoseksualista” jest po wielokroć Inny, obcy – co świetnie widać na pochodzących z zagranicy zdjęciach wyzywająco ubranych lub wręcz karnawałowo wystrojonych gejów.

Homoseksualizm i leczenie: rok 2002

Charakterystyczne jest to, że w dziennikach i tygodnikach z lat 90. XX wieku, choć można było się natknąć na wizję homoseksualizmu jako choroby, to trudno było znaleźć pochwałę reparacji, czyli „leczenia” z homoseksualizmu. Koresponduje to zresztą z faktem, że nie ukazały się wówczas jeszcze po polsku książki najbardziej znanych popularyzatorów terapii naprawczej (z jednym wyjątkiem, o którym poniżej), choć istniejące publikacje głosiły konieczność zachowania „czystości”,

zwielokrotnionej opresji, biorącej się z doświadczenia kulturowo nieprzeżroczyściej zarówno przynależności etnicznej, jak i seksualności. Wobec strategii zestawiania ze sobą antysemityzmu i homofobii dystansowali się także Agnieszka Graff (2008) i Hadley Z. Renkin (2009).

¹⁰ W liście Kasprzyka napisanym w odpowiedzi na artykuł *Zelżyć i zbeczczyć miasto papieży* w „Rzeczpospolitej” czy w wywiadzie, jakiego „Trybunie” udzielił przewodniczący Dolnośląskiej Grupy Gejów i Lesbijek „Tęcza”.

do której „wezwane są” osoby homoseksualne¹¹. Na łamach „Gazety Wyborczej” Aleksander Gomola (1993), zainspirowany publikacjami amerykańskiego franciszkanina Johna Harveya, założyciela amerykańskiej organizacji Courage, relacjonując jego działalność wynikającą z „w pełni chrześcijańskiego, bo opartego na miłości bliźniego i niekończącego się na napiętnowaniu podejścia do bliźniego”, obwieszczał więc w odkrywczym tonie, że istnieje propozycja dla osób homoseksualnych, które chcą pozostać w Kościele. Jest nią zachęcanie do życia w abstynencji seksualnej i wsparcie duszpasterskie oparte na modlitwie, medytacji, indywidualnym kierownictwie duchowym, częstym udzielaniu sakramentów spowiedzi i eucharystii oraz na zaadaptowanym do specyficznych potrzeb takiego duszpasterstwa programie Dwunastu Kroków.

„Słowo” (Sebastian, nauczyciel 1996) zamieściło z kolei fragment „świadczenia” pochodzącego z przygotowywanej wówczas do druku książki zakonnika Józefa Augustyna *Homoseksualizm a miłość* (1997), w którym narrator opowiada o tym, jak „wyzwolił się ze swej słabości”, czyli z praktykowania homoseksualizmu, pod wpływem wiary, „potęgi miłości Boga, Jego przebaczenia, Jego pomocy”. Rok później ów dziennik katolicki opublikował świadectwo innego mężczyzny, dla którego przełomem w dotychczasowym rozpustnym życiu była modlitwa w Odnowie w Duchu Świętym. I choć autor nie powiedział wprost o tym, że aktualnie zachowuje abstynencję seksualną, to zakończył swoją wypowiedź optymistyczną konstatacją: „On [tj. Bóg] mnie przemienia” (artykuł niepodpisany, „Słowo” z 18.04.1997).

W kwestii terapii reparacyjnej pionierska okazała się „Fronda”, która wówczas, z poparciem mediów tak silnych jak telewizja (zob. programy *Fronda* w TVP1 w latach 1994–2001), zdobywała odbiorców umiejętnym łączeniem kontrkulturowej estetyki z ideami tradycyjalistycznymi. W 1995 roku (nr 6) zamieściła ona kilka tekstów o homoseksualności, w tym fragment książki piewcy reparacji Gerarda van den Aardwega *Homoseksualizm i nadzieja*, w którym dyskutował on z tezą, że homoseksualizm jest wrodzony. W 1997 roku (nr 9/10) „Fronda” wróciła do tematu homoseksualności, tymczasowo jednak zrezygnowała z jakichkolwiek sugestii o możliwości „leczenia” z homoseksualizmu jako cechy nabytej w drodze socjalizacji, a zatem

¹¹ Ange 1993; Huk 1996, rozszerzona wersja tej książki ukazała się w 2000 roku; Augustyn 1997; Harvey 1999.

podatnej na oddziaływanie terapeutyczne, i zaprezentowała progresywne nurty w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego w Holandii, gdzie pojawiają się pomysły, by uznać homoseksualność za w pełni uprawnioną część kondycji ludzkiej, w sensie moralnym równą heteroseksualności. Pomysły te skontrowała rozmową z prymasem Holandii, który zdecydowanie się od nich odciął. Wreszcie w 1999 roku Stowarzyszenie Kulturalne Fronda opublikowało w całości *Homoseksualizm i nadzieje*, gdzie Aardweg dokonał systematycznego wykładu założeń stojących za popularyzowaną przez niego terapią. W tym samym roku o poglądach Aardwega napisał też „Nasz Dziennik” (SzczaWiński 1999). A nieco wcześniej „Nowe Państwo” przedstawiło działalność amerykańskich organizacji Exodus oraz NARTH (Krajowe Towarzystwo na rzecz Terapii i Badań nad Homoseksualizmem), które osobom homoseksualnym proponują leczenie (Trzciniński 1998).

Do początku obecnego stulecia w kilku tytułach prasowych pojawiły się zatem informacje o terapii reparacyjnej, jednak tego rodzaju propozycja dla osób homoseksualnych nie była szerzej komentowana. Sytuacja ta zmieniła się w 2002 roku, kiedy to ujawniono skandal z udziałem arcybiskupa poznańskiego Juliusza Paetza (Morawski 2002) i prasa publikowała informacje o tym, że molestował on seksualnie podległych mu kleryków. Wówczas reprezentanci środowisk inteligencji katolickiej nie wykluczali istnienia „lobby homoseksualnego” wśród kleru (np. Jarosław Gowin, wówczas redaktor naczelny miesięcznika „Znak” w: Bartosik 2002) i wskazywali na potrzebę dyskusji na ten temat (zwłaszcza redaktor naczelny „Więzi” Zbigniew Nosowski 2002; zob. też „Tygodnik Powszechny” 21.04.2002).

Jakiego rodzaju ma to być dyskusja, pokazał wkrótce „Tygodnik Powszechny”. Opublikował on artykuł mężczyzny podpisanego jako Adam Fons (2002a), w którym autor ujawnił, że sam „doświadcza homoseksualizmu” i po latach borykania się z problemem, kiedy nie mógł się odnaleźć ani w obrębie „związku zawodowego poszkodowanych” pod postacią środowisk gejowskich, które złudnie zapewniają, że „istnieje miłość homoseksualna, czyli radosna alternatywa dla tradycyjnego życia rodzinnego”, ani w tym, co prezentuje Kościół, czyli „faktyczną negację zjawiska”, czy też wezwanie do heroizmu celibatu bez pokazania drogi do jego realizacji, natrafił wreszcie na odpowiednią propozycję: program terapeutyczny nakreślony przez Richarda Cohena, autora książki *Wyjść na prostą* (2002), której przekład przygotowywany był wówczas do druku. Ów program realizuje lubelska grupa

Odwaga związana z Ruchem Światło-Życie. Dzięki zorganizowanym przez Instytut im. ks. Blachnickiego warsztatom prowadzonym przez Cohena, Fons zrozumiał, że „model zaburzenia więzi z tą samą płcią” proponowany przez terapeutę doskonale się do niego odnosi.

Fons wskazał jednocześnie na to, że Odwaga działa „wyłącznie dzięki wielkiej determinacji dwóch kobiet” i wsparciu lokalnego arcybiskupa. Ubolewał nad tym, że próby wprowadzenia podobnego programu terapeutycznego w innych diecezjach nie powiodły się, a przyczyny tego upatrywał w oporze hierarchii. Nawoływał do zmiany postaw i nawiązywał przy tym do watykańskiego *Listu...* z 1986 roku, w którym zalecano biskupom rozwijanie w pełni wiernego nauczania Kościoła duszpasterstwa osób homoseksualnych we współpracy ze specjalistami w zakresie m.in. psychologii. Nawiązywał też do Ewangelii, a jednocześnie – do afery wokół arcybiskupa Paetza:

Homoseksualizm w naszym Kościele leży jak Łazarz w grobie. Czekając, aż ktoś usłyszy Chrystusowe „Usuńcie kamień” i pozwoli wyjść z mroków śmierci. Być może nie byłoby sprawy arcybiskupa Paetza, gdyby [...] w Kościele znaleźli się ludzie idący za słowami Jezusa wypowiedzianymi po wskrzeszeniu Łazarza: „Rozwiążcie go i pozwólcie mu chodzić”. Nie wystarczy odsunąć kamień i przeżyć cud wskrzeszenia. Potrzeba jeszcze człowieka uwolnić z grobowych szat, pomóc mu samodzielnie chodzić. (Fons 2002a)

W sąsiednim artykule Fonsowi odpowiedział ojciec Józef Augustyn (2002a), jezuita ewidentnie uznawany za autorytet w sprawach związanych z homoseksualnością, od kiedy w 1997 roku opublikował książkę *Homoseksualizm a miłość*. W jego opinii tworzenie grup wsparcia dla osób homoseksualnych jest przedwczesne, biorąc pod uwagę, że po rewolucji seksualnej „cały teren homoseksualizmu został niestety zawłaszczony [...] przez »związek zawodowy poszkodowanych«” i nie można nie liczyć się z faktem, że „homoseksualizm wciąż budzi w społeczeństwie wiele obaw i lęków”, zatem ksiądz udzielający pomocy osobom homoseksualnym „łatwo mógłby się spotkać z podejrzliwością”, towarzyszyłby mu nieusuwalny „homoseksualny cień”. Augustyn postulował jednocześnie przełamanie pasywności duszpasterskiej duchownych, aby mogli oni się zajmować nie tylko osobami homoseksualnymi, ale też „wszystkimi innymi ludźmi potrzebującymi »specjalnej« troski”.

Dyskusja na łamach „Tygodnika Powszechnego” prowadzona była dalej. Nie podano w wątpliwość zasadności terapii naprawczej.

O zdanie nie spytano reprezentantów polskich organizacji gejowsko-lesbijskich, czemu nie należy się dziwić, skoro już w tekście inicjującym dyskusję zdeprecjonowano te organizacje, przydając im nazwę „związku zawodowego poszkodowanych”. Zresztą głos przedstawicieli gejowsko-lesbijskich środowisk był od roku 2000 słabo słyszalny w prasie głównego nurtu – dyskusja w „Tygodniku Powszechnym” odbyła się w przeddzień debaty w „Gazecie Wyborczej” na temat prawnego usankcjonowania związków jedнопłciowych, którą zapoczątkował związany z tymi środowiskami Jacek Kochanowski (2002).

Zatem Krzysztof Jankowiak (2002), rzecznik prasowy Ruchu Światło-Życie, w liście do redakcji „Tygodnika Powszechnego” zapewnił, że to nie opór hierarchii stoi na przeszkodzie rozwojowi grup takich jak Odwaga, lecz brak osób przygotowanych do tego, by prowadzić odpowiednią posługę. Tymczasem Fons (2002b) odpowiedział Augustynowi, że stworzenie oferty takiej, jaką proponuje Odwaga, jest dziś istotne tym bardziej, że całkowicie mieściłaby się ona w nauczaniu Kościoła, a zatem dałaby swoisty odpór grupom w rodzaju „lesbijek i gejów chrześcijan”, która działa przy Lambdzie. Podsumował on poglądy Augustyna: „Homoseksualizm jest głębokim zranieniem. Są rany na całe życie, z którymi trzeba się nauczyć żyć. To jest jedyna realistyczna droga – droga bez uleczenia. Nadzieje na uzdrowienie ustępują wtedy perspektywie eschatologicznej”. I zapytał: „Czy takie »memento mori« to wszystko, co wybitny specjalista kościelny ma dziś do powiedzenia w tej kwestii?”.

Augustyn (2002b), choć sceptyczny wobec możliwości zmiany orientacji seksualnej, czemu dawał wyraz w wywiadach (np. Ogiolda 2002), w swojej odpowiedzi zapewnił, że nie jest przeciwko Odwadze („każda pojedyncza jaskółka jest piękna. [...] Wiem, że wyrasta z ruchu Światło-Życie – dla osób znajdujących Oazy to wystarcza, by nabrać zaufania”), a jego stanowisko wynikało tylko i wyłącznie z realistycznej oceny sytuacji w Kościele. „Tygodnik Powszechny” wydrukował też artykuł Katarzyny Jabłońskiej i Cezarego Gawryśa (2002), redaktorów „Więzi” zafascynowanych wówczas Odwagą i jej programem terapeutycznym, w tym terapią grupową, która „stwarza uczestnikom m.in. możliwość budowania normalnych relacji z osobami tej samej płci”.

Jabłońska i Gawryś powoływali się na zalecenie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, by osoby homoseksualne „traktować z szacunkiem, współczuciem i delikatnością” i chwalili arcybiskupa Józefa Ży-

cińskiego, metropolite lubelskiego, za wsparcie, jakiego udziela Odwadze na terenie swej archidiecezji. Sprzeciwiali się także pogładowi Augustyna, że na rozwój tej inicjatywy jest za wcześnie („dlaczego, skoro ta inicjatywa przynosi dobre owoce i zrodzona została nie na mocy jakichś odgórnych dekretów, ale podjętej przez konkretne osoby próby realizowania w życiu Kościoła zasad Ewangelii?”), i przekonywali, że program Cohena przedstawiony w jego książce *Wyjść na prostą* jest znakomitą propozycją, skrajnie odmienną od tej, jaką przedstawia Richard Woods w książce *O miłości, która nie śmiała wymarwiać swojego imienia*, „na którą zwykli powoływać się ci, którzy domagają się od Kościoła akceptacji dla homoseksualnego stylu życia”.

Redaktorzy „Więzi” opublikowali wówczas także numer miesięcznika poświęcony homoseksualności (nr 7/2002, publikacja zrecenzowana w „Rzeczpospolitej”: Czackowska 2002), w którym zamieszczono między innymi reportaże Jabłońskiej (2002) i Gawrysia (2002) o osobach homoseksualnych szukających wsparcia w Odwadze, tekst Dariusza Kowalczyka (2002), jezuitę, który postulował, by „nie tylko czyny, ale również same tendencje homoseksualne” dyskwalifikowały kandydatów do kapłaństwa na etapie przyjmowania ich do seminariów, oraz rozmowę ze związanym z Odwagą ojcem Mieczysławem Koźuchem (2002), jezuitą, który twierdził, że „możliwa jest całkowita zmiana orientacji z homoseksualnej na heteroseksualną”, a mówienie osobom „o skłonnościach homoseksualnych”, że skłonności tych nie można skorygować, jest czynieniem im wielkiej krzywdy. Ów numer „Więzi” to w istocie jedna wielka pochwała terapii reparacyjnej. Pochwałę tę wzmocniono książką opublikowaną rok później pod redakcją Jabłońskiej i Gawrysia, *Męska rozmowa* (2003), entuzjastycznie zrecenzowaną przez „Tygodnik Powszechny” (Lubawski 2003), która zebrała teksty na temat reparacji opublikowane w miesięczniku i wzbogaciła je o nowy materiał.

Zatem w polu poprzecinanym antagonizmami, wyznaczając różnicę z jednej strony wobec środowisk homoseksualnych nazwanych tu „związkiem zawodowym poszkodowanych”, a z drugiej – wobec bierności Kościoła w sprawie homoseksualności, która tak wyraźnie dała o sobie znać w obliczu skandalu z udziałem arcybiskupa Paetza, Fons zainicjował artykulację zwolenników terapii naprawczej. Możliwość sięgnięcia po tę drugą różnicę, związaną z bardzo partykularną sprawą, ujawnieniem nadużyć seksualnych kościelnego hierarchy, znakomicie obrazuje przypadłościowy charakter tworzenia

artykulacji i przesuwania się ich w kierunku pozycji hegemonicznej. Wkrótce terapię reparacyjną znacznie intensywniej niż dotychczas propagować środowisko „Frondy”¹², w tym niezwykle aktywny na tym polu Tomasz P. Terlikowski, który o problematykę reparacji poszerzy swe zainteresowania „homoseksualną herezją w naturciu” (Terlikowski 2004), czyli postępującym otwieraniem się rozmaitych tradycji religijnych na osoby homoseksualne, i opublikuje liczne teksty, które do terapii naprawczej nawiązują (kompleksowo ujął on te zagadnienia w swojej późniejszej książce: Terlikowski 2010). Informacje o terapii upowszechniać też będzie „Nasz Dziennik” (np. Cegielska 2003a; Pabis 2004; JS 2005), jak również periodyki takie jak „Najwyższy Czas” (Dueholm 2003) czy „Opcja na Prawo” (Konik 2003). Wszyscy ci aktorzy stworzą zatem jedną zdążającą do hegemonii formację z „Tygodnikiem Powszechnym” i „Więzią”, choć w swych artykulacjach wypuklać będą mniej katechizmowe zalecenie, by osoby homoseksualne „traktować z szacunkiem, współczuciem i delikatnością”, a bardziej wizję homoseksualizmu jako zepsucia, choroby, którą natychmiast należy poddać leczeniu, by chronić zagrożone społeczeństwo.

Nawet „Gazeta Wyborcza” nie uniknie chwilowego akcesu do tej formacji, publikując artykuł na temat najnowszych badań amerykańskiego psychiatry Roberta L. Spitzera, wcześniej inicjatora wykreślenia homoseksualizmu z listy zaburzeń DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), w których dowodził on skuteczności terapii reparacyjnej. Prawdopodobnie „Gazeta Wyborcza” uczyniła to w imię „obiektywizmu”, który kazał jej w 2002 roku zaprosić do dyskusji na temat jedнопłciowych związków partnerskich wyrazić różnymi poglądów, co sprawiło, że punkt ciężkości tej dyskusji został przesunięty na stronę artykulacji niechętnych homoseksualności (zob. Desperak 2006). Autor artykułu wspominał jednak, że metodologia badań Spitzera wzbudziła poważne wątpliwości wśród specjalistów, a do tekstu dołączono wypowiedź znanego seksuologa Zbigniewa Lew-Starowicza, który zdystansował się wobec rezultatów badań Spitzera, i związanego wówczas z Lambdą Krystiana Legierskiego, który z góry sprzeciwiał się wykorzystaniu badań Amerykanina w taki sposób, by twierdzić, że skoro z homoseksualizmu można

¹² „Fronda” nr 30/2003; Górny 2003; reportaż Grzegorza Górnego *Homoseksualizm – do wyleczenia* wyemitowany w TV Polsat 8.06.2003; Jan Pospieszalski w swoim programie telewizyjnym *Warto rozmawiać* w TVP1.

leczyć, to znaczy, że leczyć należy (Zagórski 2003). W jednym z kolejnych wydań „Gazety Wyborczej” przeciwko pomysłom reparacji wypowiedział się też Andrzej Osęka (2003).

W dyskusji na łamach „Tygodnika Powszechnego” zidentyfikowano jeszcze jednego Innego: grupę „lesbijek i gejów chrześcijan”, o której wcześniej pojawiały się doniesienia prasowe i reportaże, wraz z uprawomocniającymi jej działalność autorami takimi jak Woods. Jako Inny grupa ta została zdeprecjonowana. Nawiązanie do tego środowiska pozwoliło wyostrzyć artykulację zwolenników terapii naprawczej. Później jednak prasa zamilkła na jego temat. Nie zauważyła już, opublikowanej po polsku w 2002 roku, książki Daniela A. Helminiaka *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*, kolejnego, po Woodsie, amerykańskiego duchownego przychylnego idei pełnego włączenia gejów i lesbijek w Kościół rzymskokatolicki¹³. Milczeniu niewątpliwie sprzyjała równoległe tworzona artykulacja polskich organizacji LGBT, którym odtąd poświęcano sporo miejsca, w opozycji względem Kościoła i „prawicy”, a także topnienie uczestnictwa w szeregach grupy (jak podaje Lambda w swoim raporcie rocznym za rok 2006, grupa ta została rozwiązana z powodu coraz mniejszego zainteresowania jej działalnością oraz kłopotów z wyłonieniem lidera) i dodatkowo w 2006 roku – publiczne napiętnowanie księdza Michała Czajkowskiego, który sprawował opiekę duszpasterską nad gejami i lesbijkami w Lambdzie, za tajną współpracę ze Służbą Bezpieczeństwa PRL.

Homoseksualizm versus Kościół: rok 2003

Polscy aktywiści LGBT zaczynają artykułować swe potrzeby i żądania zgodnie z logiką różnicy w 2001 roku. Postanawiają jednoznacznie sprzeciwić się kościelnej retoryce związanej z problematyką homoseksualności, a konkretnie: wypowiedziom biskupa Tadeusza Pieronka dla „Gazety Wyborczej” (Graczyk 2001), który porównał homoseksualizm do choroby zakaźnej, twierdził, że nauczyciele jawnie homoseksualni nie powinni wykonywać swojego zawodu, sugerował

¹³ Kiedy książka ukazuje się w Polsce, Helminiak już nie prowadzi działalności duszpasterskiej, poświęca się jedynie pracy akademickiej.

nawet, że należałoby ich izolować. Międzynarodowe Stowarzyszenie Gejów i Lesbijek na rzecz Kultury w Polsce złożyło w tej sprawie zawiadomienie do prokuratury o popełnieniu przestępstwa. Na razie rzecz tę odnotowały tytuły prasowe reprezentujące skrajnie odmienne wizje polityczne, takie jak „Nie” oraz „Nasz Dziennik”, obydwie w charakterystycznym dla siebie stylu: „Nie” z nagłówkiem *Biskup uciska pedały* (A.R. 2001), a „Nasz Dziennik” z nagłówkiem *Homokultura* i argumentacją o zbyt dużym uwrażliwieniu działaczy gejowsko-lesbijkich na kulturę wypowiedzi biskupa Pieronka, która jaskrawo kontrastuje z tym, co zawierają strony internetowe „tzw. gejów i lesbijek”, gdzie internauta może „dostać torsji po przeczytaniu ich niektórych ogłoszeń” (WM 2001). Prokuratura odmówiła wszczęcia postępowania w tej sprawie ze względu na brak interesu społecznego w ściganiu znieważenia osób o orientacji homoseksualnej z urzędu oraz na to, że polskie prawo nie rozpoznaje „osób o odmiennych orientacjach seksualnych” jako grupy, którą należy chronić (Basiuk 2004: 194).

W związku z przygotowanym przez posłankę SLD Joannę Sosnowską pierwszym projektem ustawy o konkubinatach homoseksualnych i heteroseksualnych w 2002 roku (który nie wszedł pod obrady Sejmu), „Gazeta Wyborcza” udostępnia wprawdzie swe łamy na pierwszą debatę o związkach partnerskich, jednak spośród działaczy środowisk gejowsko-lesbijkich wypowiada się tu tylko Jacek Kochanowski (2002). Wspomina on o roszczeniach Kościoła rzymskokatolickiego do tego, by w sprawach dotyczących homoseksualności utrzymywać rozwiązania zgodne z oficjalną nauką tej instytucji, co w jego przekonaniu każe zadać pytanie, w jakim stopniu władze państwowe winny tym roszczeniom ulegać. Zwraca jednocześnie uwagę na to, że Kościół zdolny jest pogodzić się z ograniczeniem swych politycznych wpływów, o czym świadczy jego ustępstwo na rzecz świeckich norm, które dotyczyło prawnego uregulowania kwestii rozwodów.

Odważniejsze wypowiedzi aktywistów niż te znane z prasy lat 90. XX wieku drukują na razie pisma spoza głównego nurtu. Wywiady z rzeczniczką Lambdy, Ygą Kostrzewą, i prezesem utworzonego w 2001 roku stowarzyszenia Kampania Przeciw Homofobii, Robertem Biedroniem, ukazują się w „Faktach i Mitach”, tygodniku antyklerykalnym założonym przez byłego księdza, z inicjatywy którego w 2002 roku powstaje Antyklerykalna Partia Postępu „Racja”. Kostrzewa nie usiłuje już tutaj zachowywać szczególnej ostrożności w krytyce Kościoła, choć cały czas mówi o „grupie gejów chrześcijan”,

która działa przy Lambdzie i spotyka się z życzliwością kilku reprezentantów kleru (Ratajczak 2002). Biedroń o tej życzliwości nawet nie wspomina. Zamiast tego zwraca uwagę na odmowę powołania duszpasterstwa, o które prosiła grupa wierzących osób homoseksualnych z Warszawy. Wiele miejsca poświęca też Kościołowi rzymskokatolickiemu, uważając go za „instytucję wyjątkowo homofobiczną”, a jego dominację w Polsce – za jedną z głównych przyczyn niechęci do gejów i lesbijek w naszym kraju (Cioch 2001). Element sprzeciwu wobec działalności Kościoła, tutaj głównie w związku z wypowiedzią biskupa Pieronka, Biedroń zawarł także w rozmowie z life-stylowym pismem „Machina”, które przedstawiło go jako „nadzieję dla polskich gejów” (Krasicki i Prokop 2002).

Ponadto niszowe pismo „Bez Dogmatu” drukuje list dziennikarza i krytyka filmowego Bartosza Żurawieckiego (2002), który powstał w odpowiedzi na monograficzny numer „Więzi” o terapii reparacyjnej, po tym jak publikacji odmówił tygodnik „Przekrój”, który ów tekst u Żurawieckiego zamówił (Basiuk 2004: 197). Później, bez konsultacji z autorem, list zamieszczono w *Męskiej rozmowie* z podpisem „N.N. (nazwisko i adres znane redakcji)” (Jabłońska i Gawryś red. 2003). Żurawiecki, czerpiąc z niezwykle mocnej retoryki, pokazał zlepek przesądów na temat homoseksualizmu, jakimi kierują się redaktorzy „Więzi”, i jednoznacznie sprzeciwił się strategii miłosiernego pochylania się nad osobami homoseksualnymi, która zastępuje zwykle potępienie, a jest nie mniej krzywdząca, bo odbiera podmiotowość. Swoją wypowiedź zakończył w tonie, który współgra z poetyką całego listu:

Dość. Walę pięścią w stół. Nie życzę sobie, by specjalistami od moich uczuć, od mojej tożsamości i mojego seksu byli faceci w czerni, kretyńscy politycy i jegomość o wyglądzie niespełnionego onanisty. Nie znośę wmaiwiania mi cierpienia i dopisywania nieszczęścia do życiorysu. Nie cierpię i niczego mi nie brak na pastwiskach Pana. Dlatego – jako gej, Polak, obywatel, podatnik etc., jako jednostka – proszę Was o jedno, moi mili kaznodzieje, terapeuci i weterani Okopów Świętej Trójcy. Odpierdolicie się! (Żurawiecki 2002)

Na zastosowaną przez Żurawieckiego strategię „słusznego gniewu” zwrócił uwagę Tomasz Basiuk (2004) w swej analizie tego rodzaju działań w obrębie aktywizmu gejowsko-lesbijskiego. W strategii tej mieści się też wspomniany wyżej pozew przeciwko biskupowi Pie-

ronkowi złożony do prokuratury w związku z jego wypowiedzią opublikowaną w „Gazecie Wyborczej”. A także list protestacyjny, jaki Międzynarodowe Stowarzyszenie Gejów i Lesbijek na rzecz Kultury w Polsce wysłało do TV Polsat po emisji w tej stacji filmu redaktora naczelnego „Frondy” Grzegorza Górnego *Homoseksualizm – do wyleczenia*, w którym jednostronnie, w pozytywnym świetle przedstawił on terapię reparacyjną. W liście zapowiedziano złożenie do sądu pozwu przeciw Górnemu (Biuletyn Informacyjny KAI nr 46/2003; Budzyńska 2003).

Basiuk znakomicie pokazał, jak uzasadniony moralną racją gniew utożsamiany jest przez oponentów z agresją i jak przypisywanie agresji osobom homoseksualnym sugeruje niestabilną psychikę, niedojrzałość, „zranienie”, co prowadzi w konsekwencji do odmowy tym osobom prawa do wypowiedzania się we własnej sprawie i szereg: do odmowy gejom i lesbijkom moralnej i politycznej podmiotowości. Widać to świetnie w reakcji Gawrysia na list Żurawieckiego – Basiuk sięgnął tutaj do prywatnej korespondencji między tymi publicystami:

[Redaktor „Więzi”] w ogóle nie dostrzegł publicznego wymiaru zarzutów stawianych przez Żurawieckiego i potraktował całą rzecz osobiście, odpisując autorowi: „może chciał mi Pan tylko na oślep (bo przecież się nie znamy) zadać ból?”. Zarzucił Żurawieckiemu „dość gwałtowną formę”, mimo że sam pisze nie mniej gwałtownie: „stosunek homoseksualny jest czymś niegodnym człowieka”. Gniewną retorykę Żurawieckiego Gawryś zdiagnozował w łatwy do przewidzenia sposób: „W Pańskim tekście jest, mówiąc wprost, ogromny ładunek bólu i agresji, a agresja, jak mnie uczono na uniwersytecie, jest wyrazem frustracji”. Oczywiście najgłębszą przyczyną tej frustracji miałyby być zadeklarowany przez Żurawieckiego homoseksualizm. Ale to wyjaśnienie jest pozorne, ponieważ uniemożliwia odczytanie gniewu geja, czyniąc zeń psychologiczną niedorzeczność. Tymczasem istotnie szokujące w tej wymianie zdań jest stwierdzenie Gawrysia, że „stosunek homoseksualny jest czymś niegodnym człowieka”. (Basiuk 2004: 197–198)

W tej sytuacji już nie tylko posługująca się retoryką gniewu, ale też jakakolwiek akcja środowisk gejowsko-lesbijskich okrzyknięta może być mianem agresywnej. W każdym razie tak się stało w przypadku kampanii billboardowej *Niech nas zobaczą*, pierwszego zakrojonego na szeroką skalę projektu Kampanii Przeciw Homofobii, który spowodował niesłychanie gwałtowne reakcje, choć w formie, w prezentacji

zdjęć trzymających się za ręce jedнопłciowych par, był on niezwykle łagodny¹⁴.

Zatem w 2003 roku, dzięki akcji *Niech nas zobaczą*, o Kampanii Przeciw Homofobii usłyszała cała Polska, a temat homoseksualizmu znowu zawitał na łamy prasy głównego nurtu – tym razem po raz pierwszy w związku z działaniami publicznymi rodzimych aktywistów gejowsko-lesbijskich. W tym samym roku miały miejsce jeszcze dwa inne wydarzenia istotne dla omawianej tu problematyki. Po pierwsze, senator Maria Szyszkowska zapowiedziała przygotowanie projektu ustawy o zarejestrowanych związkach partnerskich. Ów projekt został ostatecznie zatwierdzony przez Senat w 2004 roku, jednak nie wprowadzono go do porządku obrad w ówczesnej kadencji Sejmu, a zatem nie był on głosowany, co spowodowało, że zgodnie z zasadą dyskontynuacji, przepadł. Po drugie, Watykan opublikował *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*, w którym zalecił parlamentarzystom, by wyrażali stanowczy, publiczny sprzeciw wobec propozycji ustaw regulujących zawieranie związków jedнопłciowych i obdarzających takie związki przywilejami podobnymi do tych, jakie przysługują związkom małżeńskim kobiety i mężczyzny – zarówno podczas ich uchwalania, jak i później, w sytuacji, gdy niepożądane prawo wejdzie w życie (Kongregacja Nauki Wiary 2003). Temat homoseksualności był zatem intensywnie dyskutowany, a w strukturze dyskursywnej utrwaliła się opozycja między homoseksualnością a katolicyzmem czy, szerzej, religią, bo ze względu na dominację wyznawców rzymskiego katolicyzmu w Polsce w dyskusjach medialnych religia i katolicyzm, podobnie jak Kościół i Kościół rzymskokatolicki, były już wcześniej ze sobą zrównane.

Sama kampania *Niech nas zobaczą* wywołała protesty w miastach, w których miała być pokazywana. Wycofywały się z niej agencje reklamowe. W tych nielicznych miejscach, gdzie plakaty zawisły, zamalowywano je i niszczone. Przeciwno kampanii wypowiedali się

¹⁴ Zob. też Mizieleńska (2011) na temat gorących reakcji na kampanię, które sprawiły, że projekt o charakterze asymilacyjnym, inicjujący szeroko zakrojoną publiczną działalność organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce zyskał aspekty działań nawiązujących do strategii queer, co z kolei problematyzuje kwestię rzekomo uniwersalnego – jak chciałoby tę rzecz widzieć wielu aktywistów i badaczy akademickich – charakteru chronologii związanej z działalnością emancypacyjną środowisk LGBT.

prezydenci Krakowa i Warszawy, protestowali radni Ligi Polskich Rodzin (zob. Gruszczyńska 2004b; Warkocki 2004; Mizieleńska i Stasińska 2013). Tego rodzaju opór zmobilizował z kolei grupę intelektualistów i osób życia publicznego, w tym Jacka Kuronia, Władysława Frasyniuka, Marię Janion, do ogłoszenia listu otwartego, w którym napisali między innymi, że „obowiązkiem ludzi myślących jest przeciwstawianie się wszelkim formom nietolerancji i solidarność z tymi, których nietolerancja dotyka”, oraz że „wolność słowa i ekspresji jest fundamentem społeczeństwa demokratycznego”¹⁵.

To znowu zainspirowało Piotra Semkę (2003) do komentarza w „Rzeczpospolitej”: „autorzy listu sugerują, że w Polsce naruszane są reguły demokracji, że łamane jest jakieś wymaginowane prawo Polaków do zobaczenia zdjęć z akcji »Niech nas zobaczą«”. Pytał on, w gruncie rzeczy retorycznie: „Czy w Polsce osoby odrzucające homoseksualizm mają prawo protestować przeciwko prowadzeniu kampanii w miejscach publicznych, których nie sposób ominąć?”. I zauważał: „Kampania wpisuje się w konflikt, co w Polsce jest legalne, z tym, co jest odrzucane przez dużą część obywateli. Nie sposób odzielić tego konfliktu od konfliktu cywilizacyjnego między tymi, którzy hołdują »postępowym« teoriom obyczajowym, a tymi, którzy bronią tradycyjnego systemu wartości”. Sam sytuował się w tej drugiej grupie i przedstawiał swoje racje, powołując się na stanowisko Watykanu w sprawach homoseksualności (wspomniany przez Semkę list otwarty krytykowany był też między innymi przez Józefę Hennelową 2003 na łamach „Tygodnika Powszechnego”).

Rok później Jacek Kochanowski (2004), recenzując w „Trybunie” książkę pod redakcją Zbyszka Sypniewskiego i Błażeja Warkockiego *Homofobia po polsku* (2004), w której mowa jest między innymi o *Niech nas zobaczą*, ale też na przykład o krakowskim *Marszu dla Tolerancji* z 2004 roku, pisał z kolei: „szacunek dla różnorodności, akceptacja tego oto prostego faktu, że jesteśmy odmienni od siebie nawzajem i mamy prawo do naszej odmienności, jest fundamentem demokracji rozumianej jako zbiorowy wysiłek budowania Polski, która będzie domem dla wszystkich”. Tymczasem jednak „obserwujemy ni mniej, ni więcej tylko stopniowe osuwanie się państwa w otchłań systemu niedemokratycznego. [...] Szowinistyczne, ksenofo-

¹⁵ <http://queer.pl/news/188723/list-otwarty-w-sprawie-akcji-niech-nas-zobacza>

biczne, homofobiczne siły skrajnej, katolickiej prawicy rosną w siłę, coraz agresywniej i bezczelniej pięścią i kijem bejsbolowym starają się zaprowadzać swoje porządki”. W ten sposób w dalszym ciągu, jak w 2000 roku, wykorzystując temat homoseksualności i nawiązując do religii, zapełniano „puste znaczące” pod nazwą demokracji, przy czym zgodnie z obowiązującą w polu dyskursywnym logiką różnicy, wartości związane z akceptacją homoseksualności i hołdowaniem perspektywie religijnej ustawiano naprzeciwko siebie.

Takie ustawienie sprawy samo się zresztą narzucało w sytuacji, gdy w tym samym czasie Szyszkowska wystąpiła z pomysłem ustawy o związkach partnerskich, a watykańska Kongregacja Nauki Wiary opublikowała swe wskazania dla katolickich parlamentarzystów w sprawie stanowczego sprzeciwu wobec tego rodzaju inicjatyw. Publikując materiał o projekcie nowej ustawy, „Trybuna” diagnozowała zatem problem już w samym tytule: *Szyszkowska kontra Watykan* (Chmielewska 2003a). Siłą rzeczy w innych publikacjach prasowych widziano to w podobny sposób (Mikułko 2003a w „Gazecie Lubuskiej”). Niekiedy nadmieniano przy okazji o akcji *Niech nas zobaczą* i wyrazach poparcia dla niej, jasno sugerując, że i ona w bezpośredni sposób przeciwstawiała się Watykanowi (Starnawski 2003 w „Głosie”).

W tym samym okresie zaktywizowało się w sprawie homoseksualności Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi, znane z późniejszych akcji przeciwko marszom równości (np. w Krakowie w 2004 roku) czy projektom ustaw o związkach partnerskich (w 2013 roku dystrybuowało ono ulotki zachęcające do wysłania do premiera wezwań do zaprzestania prac nad taką ustawą). W 2003 roku wykupiło ono w „Rzeczpospolitej” (8.12.2003) całą stronę na ogłoszenie *Legalizacja związków homoseksualnych: wyzwanie rzucone chrześcijańskiej Polsce*, w którym argumentowało przeciwko ustawie, powołując się na Pismo Święte i dokumenty Watykanu, a także wytykało współpracę z osobami homoseksualnymi rządowi, zwłaszcza Pełnomocniczce Rządu ds. Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn Izabeli Jarudze-Nowackiej, która wsparła finansowo kampanię *Niech nas zobaczą*¹⁶.

Choć ewidentnie starano się ustawić kwestię projektu ustawy o związkach partnerskich na osi konfliktu między Szyszkowską, czy

¹⁶ Jarudze-Nowackiej czynili z tego zarzut także konserwatywni publicyści, np. na łamach „Naszego Dziennika”: Cegielska 2003b.

też SLD, a Watykanem, prasa nie dawała jasnego obrazu w sprawie tego, na ile sama Szyszowska gotowa była definiować swe cele polityczne w opozycji względem Kościoła. Wprawdzie „Rzeczpospolita” powołała się na jej wypowiedź o tym, że z jednej strony watykański dokument, a z drugiej strony dyskusja nad ustawą doprowadzą do „bardziej odważnego wyjścia [Polaków] z obszaru katolicyzmu” (Czaczkowska 2003), jednak w depešy PAP cytowanej na łamach „Trybuny” Szyszowska wyraźnie mówiła: „mój projekt wypływa z poważnie traktowanej demokracji obywatelskiej i nie ma na celu walki z Kościołem” (JK 2003).

W wypowiedziach polskich polityków na temat najnowszego dokumentu Kongregacji Nauki Wiary także trudno było znaleźć głos ewidentnego sprzeciwu, co wskazuje oczywiście na hegemoniczną pozycję Kościoła rzymskokatolickiego w ówczesnej strukturze dyskursywnej. Roman Giertych (lider LPR), Bronisław Komorowski (poseł PO), Ludwik Dorn (przewodniczący Klubu Parlamentarnego PiS) i Józefa Hennelowa (publicystka „Tygodnika Powszechnego”), którzy wypowiedzieli się dla „Gazety Wyborczej” (2–3.08.2003) w tej sprawie, wyrażali jednoznaczne poparcie watykańskich wskazań. Sekretarz generalny SLD Marek Dyduch uspokajał, że jego partia nie walczy ani o wprowadzenie możliwości zawierania małżeństw jednopłciowych, ani o możliwość adopcji dzieci przez związki homoseksualne: „w tym punkcie nasze stanowisko jest zbieżne ze stanowiskiem Kościoła”. Zresztą dwa lata później członkowie SLD znaleźli się wśród 25 senatorów, którzy podpisali się pod wnioskiem o wycofanie z Sejmu ustawy o związkach partnerskich – w uzasadnieniu powoływano się na nauczanie Jana Pawła II i jego książkę *Pamięć i tożsamość* (MAGO 2005 w „Życiu Warszawy”; zob. też Koszulanis 2005a,b w „Trybunie”; D.Z. 2005 w „Nie”).

W sprawie dokumentu Kongregacji Nauki Wiary prasa powoływała się jednak na kontrowersje, jakie ów dokument wzbudził za granicą. „Gazeta Wyborcza” (Reuters, PAP, AFP, ANR, DP 2003) tuż obok wspomnianych wyżej wypowiedzi polskich polityków przedstawiła reakcje liberalnych i lewicowych polityków europejskich, zwłaszcza niemieckich i holenderskich, oraz napisała o protestach organizacji gejowskich „na całym świecie”. Podała, że prezes jednego ze szwedzkich stowarzyszeń „stwierdził, że Papież jest »bez związku« z nowoczesnym światem. – Jest nie tylko stary, ale i bardzo staromodny – powiedział Nicke Johansson. Jedna z brazylijskich organizacji

gejów zaapelowała, by występowali oni z Kościoła katolickiego i wysyłali do kościołów podania, by cofnięto ich chrzest¹⁷.

W wydaniu z poprzedniego dnia „Gazeta Wyborcza” (1.08.2003) zestawiała też obok siebie komentarz Józefa Augustyna, który zaznaczał, że Kościół w swoim dokumencie nie odnosi się wrogo do osób homoseksualnych, za to podkreśla potrzebę traktowania ich „z szacunkiem, współczuciem i delikatnością” (podobnie Augustyn wypowiadał się dla KAI, depesza z 31.07.2003a), oraz komentarz Kursada Kahramanoglu, podpisanego jako reprezentant Międzynarodowego Stowarzyszenia Gejów i Lesbijek, który z kolei mówił wprost o tym, że „niemożność zawierania ślubów przez homoseksualistów to dyskryminacja, której nie możemy tolerować”. I dodawał, nawiązując do wypracowywanego wówczas w krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej sekularyzmu organizacji LGBT, tworzonego w opozycji względem wszelkich religii, którym po zamachu na World Trade Center przypisuje się fanatyzm i tendencje regresywne na tle progresywnej kultury świeckiej związanej z promocją praw człowieka (por. Puar 2007; Jakobsen i Pellegrini 2008): „to kwestia praw człowieka. Chodzi o równość wszystkich ludzi. Nie ma znaczenia, co mówią w tej sprawie konserwatyści – watykańscy czy islamscy. Pytanie brzmi: jak długo wpływowy Kościół katolicki będzie w stanie powstrzymać bieg historii”.

Do zagranicznych protestów odwołał się także ks. Adam Boniecki (2003), gdy na łamach „Tygodnika Powszechnego”, w artykule zatytułowanym *Dokument stary i staromodny*, prezentował treść watykańskich *Uwag...* i swój bezkrytyczny stosunek do nich: „trzeba wiele naiwności, by wierzyć, że »nowoczesne« zawsze znaczy »lepsze«”. Czy to w sprawie wskazań Kongregacji Nauki Wiary, czy projektu Szyszkowskiej, czy też kampanii *Niech nas zobaczą*, reprezentanci kleru i środowisk katolickich znowu mówili jednym głosem, niezależnie od tego, czy związani byli z kręgami inteligencji katolickiej czy z mediami takimi jak „Niedziela” czy „Nasz Dziennik”. Różnice dotyczyły tylko niuansów.

Ojciec Jacek Salij, dominikanin, podobnie jak ojciec Augustyn, z jednej strony chwalił zatem watykański dokument, a z drugiej strony przypominał, że dyskryminacja osób homoseksualnych jest nie-

¹⁷ Podobnie, powołując się na sytuację przede wszystkim we Włoszech, Niemczech i Austrii, rzecz przedstawiło „Życie Warszawy”: Kościelska 2003.

sprawiedliwa (KAI, depesza z 31.07.2003b). Konieczność odnoszenia się do osób homoseksualnych „z szacunkiem, współczuciem i delikatnością” wypuklał ks. Boniecki (2003), podobnie rzecz ujmował ks. Tomasz Węcławski (KAI, depesza z 31.07.2003c). Z charakterystycznym już dla siebie współczuciem, odbierającym gejom i lesbijkom jakąkolwiek sprawczość, nad osobami homoseksualnymi pochyłał się Cezary Gawryś (KAI, depesza z 31.07.2003d), kiedy stwierdzał, że *Uwagi...* nie mogą się stać „pretekstem do uproszczonego atakowania homoseksualizmu jako zagrożenia dla rodziny”. Jak podała dalej KAI, przytaczając stanowisko Gawrysia, „jego zdaniem, sytuacja jest odwrotna. To właśnie słabość rodziny, niedojrzałość mężczyzn i kobiet przeżywających w sposób ułomny więź małżeńską i swoje rodzicielstwo, rodzi u wielu dzieci »deficyt uczuciowy«. Ten z kolei prowadzi do skłonności homoseksualnych”.

W „Super Expressie”, w komentarzu do materiału o akcji *Niech nas zobaczą* (Zbytniewski 2003), ks. Jan Pałyga, pallotyn, przypomniał, że „Kościół w żadnym wypadku nie potępia osób homoseksualnych. Mówi jedynie, że powinny one powstrzymać się od życia seksualnego zgodnego z tą orientacją”. I wskazywał na to, że „są w Polsce wspólnoty homoseksualistów, którzy starają się żyć pełnią życia chrześcijańskiego”. Inicjatywy Szyszkowskiej nie uważał „za uzasadnioną” Stanisław Obirek, wówczas jezuita, dyrektor Centrum Kultury i Dialogu Kolegium Księży Jezuitów w Krakowie (Nowakowska i Bojarska-Nowaczyk 2003). Z kolei, jak podała PAP, arcybiskup Damian Zimoń, wbrew temu, jak dyskusję na ten temat chciał widzieć empatyczny Gawryś, grzmiał, że małżeństwo i rodzina są dziś zagrożone, a związki partnerskie są przeciwne naturze człowieka („Dziennik Łódzki” 18.08.2003). Biskup Stanisław Stefanek, przewodniczący Rady Episkopatu ds. Rodziny, mówił, że „wobec osób dotkniętych problemem homoseksualizmu powinny być podjęte działania wspierające, przede wszystkim leczące” (Kindziuk 2003 w „Niedzieli”), podobnie przy okazji rozmowy o związkach jedнопłciowych terapię w Odwadze wychwalał biskup Zbigniew Kiernikowski (Wasak 2003 w „Naszym Dzienniku”).

Po tym, jak ustawa trafiła do Sejmu, w kościele św. Krzyża w Warszawie odprawiono mszę przebłagalną za senacką ustawę o związkach partnerskich, transmitowaną przez Radio Maryja i Telewizję Trwam (Andrzejewska 2004 w „Naszym Dzienniku”), a Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi zorganizowało

wało akcją wysyłania do parlamentu listów oprostowujących ustawę – przez urzędników stanu cywilnego (PW 2004 w „Gazecie Wyborczej”), ale też przez ogół obywateli. Jak pisał „Nasz Dziennik”, do marca 2005 roku wpłynęło takich listów ponad 87 tysięcy (Andrzejewska 2005).

Na tym tle kompletnym wyjątkiem wydaje się wypowiedź ks. Stanisława Musiała, niepokornego jezuitę znanego z kierowanych pod adresem hierarchów kościelnych wezwań do reakcji na antysemickie wypowiedzi niektórych duchownych, który w wywiadzie dla „Trybuny” stwierdził: „nie wiem, czy nie trzeba w Polsce jakoś prawnie uregulować związków homoseksualnych. Nie nazwałbym tego małżeństwem, bo to pomieszanie pojęć, ale jeśli dwoje, troje czy czworo osób chce utworzyć wspólnotę, tak jak my tworzymy wspólnotę zakonną, to mogłoby to być regulowane” (Rzekanowski 2003).

W gorącej atmosferze roku 2003 prasa przedstawiała też wywiady z polskimi gejami i lesbijkami, zwłaszcza jednak gejami, uczestnikami akcji *Niech nas zobaczą*. Wśród opublikowanych wypowiedzi osób, które pozowały do zdjęć w kampanii, w zbiorach AAN można znaleźć dwie, w których pojawia się wątek zaangażowania religijnego. Na łamach trójmiejskiego wydania „Gazety Wyborczej” 22-letni Marcin Król opowiadał o swoich wcześniejszych próbach walki z homoseksualnością, kiedy przez trzy lata był w zakonie misjonarzy Świętej Rodziny. „W zakonie?!” – zdziwił się dziennikarz, czym mocno zasugerował, że bycie gejem i osobą religijną jest kombinacją trudną do pomyślenia. Król tymczasem opowiedział o swojej nieudanej terapii w grupie *Odwaga* podjętej w tamtym okresie. Ostatecznie jednak, po rezygnacji z zakonu, wcale się wobec wiary nie zdystansował. „Nie oszukuję już siebie ani Boga” – mówił o swojej sytuacji po decyzji o opuszczeniu misjonarzy i rozpoczęciu pracy w gdańskim Hospicjum Pallotinum (Łupak 2003). Z kolei w reportażu Mariusza Szczygła w „Dużym Formacie” 20-letni Tomek, który w okresie liceum był organistą w swojej parafii, relacjonował swój powrót do rodzimej Łeby po tym, jak o kampanii zrobiło się głośno i jego zdjęcie wydrukował „Newsweek”:

Poszedłem do kościoła – zawsze chodzę – i uczestniczyłem we mszy. Ludzie byli mną bardzo poruszeni. Nawet w takim momencie, kiedy ksiądz podniósł hostię i powiedział: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”, i chyba należy być skupionym na sobie albo na Baranku, to kłę-

czeli i jakoś tak wykręcali głowy, aby mnie podejrzeć. Myślałem, że takie sceny to się tylko do filmów wymyśla. Kiedy wychodziłem z kościoła, jakaś starsza pani od razu mi współczuła: – Ja i cała moja rodzina modlimy się za pana i za pana chorobę – powiedziała. (Szczygieł 2003)

Wydaje się, że jest to opowieść nie tyle o wierze, ile o swego rodzaju ostracyzmie ze strony współwyznawców. Wydobywa ona fakt, że Kościół to instytucja wybitnie niechętna homoseksualności, co tym razem uwidocznione jest przez nawiązanie do postawy nie kościelnych hierarchów, lecz szeregowych wiernych.

Jeśli więc w 2003 roku w publikacjach prasowych o osobach homoseksualnych znajduje się nawiązanie do ich religijności, to z jakimś zgrzytem, który nie podaje w wątpliwość istnienia zasadniczego antagonizmu między homoseksualnością a katolicyzmem. Z antagonizmem tym świetnie za to rezonują wypowiedzi liderów polskich organizacji gejowsko-lesbijskich, w tym okresie nieco częściej jeszcze drukowane przez dzienniki lokalne niż ogólnopolskie. Aktywiści ci tworzą artykulacje w przestrzeni dyskursywnej wyznaczonej już wcześniej „homoseksualistom” przez pozycje podmiotowe, które bez ich udziału tworzyły wizerunek „homoseksualistów” wrogich Kościołowi. Polscy geje i lesbijki, uruchamiając własną sprawczość, nieuchronnie wizerunek ten za sobą ciągną i go ugruntowują.

Yga Kostrzewa stawia zatem sprawę jasno: „Kościół nas po prostu dyskryminuje” (MAK 2003 w „Nowej Trybunie Opolskiej”). „Trybuna” w ogólnopolskim wydaniu poświęca również miejsce rodzimemu protestowi wobec dokumentu Watykanu. Powołuje się tu na oświadczenie Kampanii Przeciw Homofobii, Międzynarodowego Stowarzyszenia Gejów i Lesbijek na rzecz Kultury w Polsce i Lambdy Warszawa, w którym organizacje te uznały, że „Kościół swym dokumentem skazuje osoby homoseksualne na życie pełne samotności, bólu i smutku, zabraniając im czerpania radości z głębokiego związku z drugim człowiekiem. Co więcej – dokument Kościoła skazuje na ostracyzm społeczny osoby homoseksualne żyjące w związkach”. I dodały, że zalecenia sformułowane przez Watykan są „dyskryminacją, której nie można tolerować” (Chmielewska 2003b).

Robert Biedroń dość wyraźnie mówi o zakłamaniu licznych duchownych, którzy potępiają wszystko, co związane z homoseksualnością, a sami są homoseksualni: „obraźliwe słowa padały z ust biskupa, który sam kocha inaczej” (Tomczak 2003 w dodatku do „Życia

Warszawy”). W wywiadzie dla „Trybuny” komentuje on wypowiedź ks. prymasa Józefa Glempa, która nawiązywała do pomysłu prawnej regulacji kwestii związków homoseksualnych. Glemp mówił: „Dla mnie jest to coś, co mnie bardzo deprymuje, bo to jest coś bardzo niezgodnego z naturą ludzką. Można przez pewne podniety rozwijać taki nałóg i przyzwyczajając się do jakichś niepoprawnych zachowań. Ja po prostu nie znoszę całujących się mężczyzn, może mam naturę staroświecką” (MAD 2003). Prezes KPH odpowiada na to przekornie:

Wiem i są na to dowody naukowe, że nienaturalny i mający bardzo złe oddziaływanie na psychikę ludzką jest celibat. A w celibacie żyje pan prymas Glemp. W związku z tym jego wypowiedź nie jest dla mnie wypowiedzią do zaakceptowania. Są to słowa człowieka żyjącego w celibacie, który prawdopodobnie powinien zostać poddany jakiejś terapii, tak jak on próbuje poddawać osoby homoseksualne takim terapiom. (JK, JZ 2003)

Dodatkowo Biedroń, kontynuując działania, które mieszczą się w strategii słusznego gniewu, pozywa Dorotę Ekes ze Stowarzyszenia Rodzina Polska, która na łamach „Naszego Dziennika” twierdziła, że homoseksualizm jest chorobą i zagrożeniem dla zdrowej rodziny oraz wyrażała dezaprobatę wobec zatrudniania osób homoseksualnych jako nauczycieli (I.H 2003 w „Gazecie Olsztyńskiej”).

Warto tu jeszcze wspomnieć o wywiadzie, jakiego „Gazecie Lubuskiej” udziela Waldemar Zboralski, weteran polskiego ruchu gejowsko-lesbijskiego, ten sam, który w 1988 roku w rozmowie z Barbarą Pietkiewicz z „Polityki” opowiadał o swoich studiach w seminarium zakonnym i deklarował się jako katolik. Wówczas katolicka afiliacja i gejowski aktywizm ujawniały jego skrajnie dysydencką pozycję wobec aparatu państwowego, komunistycznego hegemonu, który cenil laickość znacznie wyżej niż religijność i odnosił się z niechęcią do homoseksualności. W 2003 roku Zboralski tę pozycję zachowuje, ale ze względu na rekonfigurację dyskursu i przesunięcie się Kościoła na pozycję hegemoniczną, owa dysydenckość ujawnia się inaczej: „Gazeta Lubuska” przedstawia go jako „geja i antyklerykała”. Sam Zboralski o swojej przeszłości związanej z Kościołem nawet tu nie wspomina, wypukla natomiast rolę Kościoła w kształtowaniu postaw nietolerancji wobec osób homoseksualnych (Mikułko 2003b). Dziesięć lat później w wywiadzie dla „Repliki”, dwumiesięcznika społeczno-kulturalnego LGBTQ, Zboralski, odnosząc się do swoich doświadczeń zakonnych, wskazuje dodatkowo na własny cyniczny stosunek do Ko-

ścioła i podkreśla hipokryzję kleru, co wydaje się zgodne ze sposobem przedstawiania spraw religii widocznym wcześniej w „Replice”. Mówi: „trafiłem do Paulinów na Skałce w Krakowie. Nie bez powodu, słyszałem o długiej tradycji swobód seksualnych w tym zakonie [...]. Chodziłem do łaźni przy świętego Sebastiana. Ilu kolegów z seminarium tam spotykałem! Jeden z nich teraz nawet jest biskupem” (Kowalik 2013).

„Inteligencja katolicka” versus katolicycy konserwatyści: lata 2004–2005

Po 2003 roku środowiska LGBT nadal artykułują swe potrzeby i dążenia w relacji różnicy wobec Kościoła i religii, a także „radykalnej prawicy”. Głos liderów organizacji gejowsko-lesbijskich słyszalny jest już nie tylko w prasie lokalnej, ale też ogólnokrajowej. Tymczasem środowiska „radykalnej prawicy” rozpoznają w „homoseksualistach” swego głównego antagonistę, co prawdopodobnie należy wiązać z nagłą koniecznością wypracowania nowej wizji narodu, a zatem określenia się zgodnie z logiką różnicy wobec „konstytucyjnego zewnątrz” i wskazania konkretnych Innych, w obliczu akcesu Polski do Unii Europejskiej (Graff 2006, 2008; Kulpa 2016). Wstąpienie Polski do Unii Europejskiej nie dotyczy już jakichś przyszłych zdarzeń, jak w 2000 roku, kiedy w strukturze dyskursywnej uwyraźniła się opozycja między zwolennikami poszerzania wolności osób homoseksualnych a rzecznikami spójności narodu, którego wartości wiążą się z katolicyzmem, lecz odbywa się tu i teraz, antagonizm przybiera zatem na sile.

Decyzja Biedronia o wniesieniu pozwu przeciwko Dorocie Ekies ma swój dalszy ciąg relacjonowany przez rozmaite tytuły prasowe w latach 2004–2006¹⁸. Sprawa wytoczona przez Biedronia została w końcu umorzona. Ale w międzyczasie jeden z działaczy Stowarzyszenia Rodzina Polska, z którego wywodziła się Ekies, złożył w prokuraturze wnioski o ukaranie prezesa KPH za znieważenie katolików wyrażone w jego komentarzu do słów Ekies, że oddają one „w pełni

¹⁸ Np. Baranowski 2004 w „Naszym Dzienniku”; DK 2004, DNT 2005 i PM 2006 w „Trybunie”; Siedlecka 2005 w „Gazecie Wyborczej”; dąga 2005 w „Gazecie Olsztyńskiej”; Burnetko 2005 w „Polityce”.

faszystowsko-nacjonalistyczno-katolicki charakter nagonki na środowisko homoseksualistów”. Biedronia skazano na grzywnę zaocznie, co wzbudziło falę krytycznych komentarzy, bo wbrew opinii sądu sprawa ta nie była na tyle bezdyskusyjna, by kwalifikować ją do trybu nakazowego. Ostatecznie, po ponownym rozpatrzeniu sprawy przez sąd, Biedronia uniewinniono.

Konflikt między środowiskami gejowsko-lesbijskimi a „radikalną prawicą”, zwłaszcza Młodzieżą Wszepolską, przenosi się na ulice w związku z organizacją imprez w rodzaju marszów równości, brakiem urzędowych zgód na ich organizację oraz kontrmanifestacjami, przede wszystkim w latach 2004 i 2005. Jednocześnie, w okresie rządów Prawa i Sprawiedliwości (2005–2007) władze radykalizują się w sprawach związanych z polityką wobec osób homoseksualnych, budując wizerunek własnej partii w oparciu o społeczną niechęć wobec homoseksualności: w przededniu kampanii przed wyborami na prezydenta Polski w 2005 roku kandydat PiS Lech Kaczyński, ówczesny prezydent Warszawy, nie wydaje zgody na Paradę Równości, później rząd Jarosława Kaczyńskiego publicznie wyraża obawy przed uchynieniem furtki do legalizacji małżeństw homoseksualnych w związku z przyjęciem Kart Praw Podstawowych Unii Europejskiej i w końcu doprowadza do przystąpienia Polski do klauzuli *opt-out*, która ogranicza stosowanie przepisów Karty w stosunku do obywateli polskich (zob. Białas-Zielińska 2010). To wszystko sprawia, że w obrębie artykułacji katolickich tworzy się w końcu antagonistyczne rozwarstwienie angażujące problematykę homoseksualności.

Wiosną 2004 roku protesty przeciwko marszom równości wydawały się całkowicie uzasadnione księdzu Kazimierzowi Sowie (2004), związanemu z „intelektualnym” nurtem katolicyzmu: „to, że ktoś jest inny, nie oznacza, że należy bić w wielki dzwon. A właśnie w taki dzwon uderzają dziś geje i lesbijki, robiąc ze swojej odmierności ideologię i prowokując tym wszystkich dookoła. Dlatego nie dziwią mnie protesty, jakie mają miejsce przed planowaną paradą w Krakowie”. Tym bardziej – dodawał – że początkowo przemarsz miał się odbyć w dzień procesji św. Stanisława. Z kolei Konfederacja Stowarzyszeń Katolickiej Młodzieży Akademickiej (2004), choć stanowczo się odcinała od „chuligańskich grupiek mieniących się »obrońcami wiary«”, które szykowały kontrademonstrację, to wyrażała swe zrozumienie i poparcie dla niewydania zgody na Paradę Równości w Warszawie przez ówczesnego prezydenta miasta Lecha Kaczyńskiego:

„uważamy, że krzykliwa parada zorganizowana (nie wiadomo, czy przypadkiem) dzień po jednym z ważniejszych świąt kościelnych, nie służy idei szerzenia tolerancji i szacunku wobec osób o innej orientacji seksualnej czy przekonaniach społeczno-politycznych niż jej pomysłodawcy”.

Jednak na jesieni na łamach „Znaku” głos zabrał Stefan Wilkanowicz (2004), długoletni redaktor naczelny tego pisma (w latach 1978–1994), przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej „Znak”. Jego głos przedrukowała „Gazeta Wyborcza”. Przyznał on, że kierowana przez niego fundacja dotychczas milczała w sprawie „mniejszości seksualnych” i tłumaczył, że nie czuła się ona kompetentna „do zajmowania stanowiska w sprawach związanych z płcią – to nie nasz temat”. Tymczasem „ostatnie wydarzenia w Polsce – manifestacje i kontrmanifestacje – a zwłaszcza toczone wokół nich dyskusje skłaniają przynajmniej do próby zarysowania kilku problemów, które się z nimi wiążą”. I dalej w tonie dość wyważonym, choć niepozbawionym odniesień do „cierpienia” osób o orientacji homoseksualnej, wynikającego jednak już nie z psychologicznych deficytów, lecz z niemożności prokreacyjnej, ale także z ostracyzmu społecznego, i niepozbawionym pewnego krytycyzmu wobec „głośnych manifestacji”, nawoływał do dyskusji, do wymiany poglądów i doświadczeń ze środowiskami gejowsko-lesbijskimi.

Publikacja Wilkanowicza to nie pierwszy tekst, w którym znany reprezentant środowisk inteligencji katolickiej pisze w duchu szacunku wobec gejów i lesbijek, nie wypuklając jednocześnie kwestii niedoskonałości tej grupy osób, nad którą miłosiernie należałoby się pochylić. Wcześniej podobnie tę rzecz przedstawiała znana intelektualistka katolicka Halina Bortnowska (2002) w zainicjowanej przez Jacka Kochanowskiego (2002) dyskusji na temat związków partnerskich na łamach „Gazety Wyborczej”. Ale w 2004 roku wypowiedź Wilkanowicza pojawia się w polu poprzecinanym antagonizmami, które tworzone są przez coraz dobitniejsze artykulacje pozycji podmiotowych pod postacią „środowisk LGBT” z jednej strony i środowisk radykalnie „prawicowych” z drugiej. Zresztą autor obficie czerpie ze swego rodzaju realizmu, jaki się wyłaniał z dyskursywnego ustalenia homoseksualności i wartości tradycyjnych naprzeciwko siebie: „ludzie o orientacji homoseksualnej preferują liberalne – i skrajnie liberalne – ideologie. Jest to zrozumiałe, bo one chcą im zapewnić prawa i społeczną akceptację”.

Istotne jest tu jednak zwłaszcza to, że zabierając głos w obrębie tego układu dyskursywnego, Wilkanowicz jako przedstawiciel osób związanych z Kościołem wydaje się zapoczątkowywać wewnętrzne rozwarstwienie artykulacji kręgów katolickich, które opiera się na ich stosunku do problematyki homoseksualności. Lekkie pęknięcie było zresztą widoczne już w 2003 roku, kiedy Cezary Gawryś przestrzegł przed takim wykorzystaniem dokumentu Watykanu o sprzeciwie wobec projektów ustaw o związkach partnerskich, by atakować homoseksualizm jako zagrożenie dla rodziny, a niektórzy biskupi wciąż te ataki prowadzili. Wówczas jednak Gawryś i reprezentowane przez niego środowisko „Więzi” tworzyli jedną formację dyskursywną ze środowiskami jak te związane z „Naszym Dziennikiem”, formację silnie spójną wspólnie promowanym projektem reparacji.

I jako jedność była ta formacja widziana przez swych oponentów, co zresztą sprzyjało tworzeniu „konstytutywnego zewnątrz” przez artykułujące się „środowiska LGBT”. Zatem Robert Biedroń w wywiadzie dla „Dziennika Wschodniego” sugerował bezpośredni związek artykulacji Kościoła z działaniami Młodzieży Wszechpolskiej: „Kościół katolicki, który w Polsce dominuje, określa homoseksualizm jako grzech. [...] Kiedy organizowaliśmy w Krakowie marsz, zostaliśmy brutalnie napadnięci przez Młodzież Wszechpolską, która mieni się obrońcą chrześcijańskich wartości” (Wiśniewski 2004).

Rok później przy okazji kolejnego braku zgody na Paradę Równości w Warszawie dla „Gazety Wyborczej” wypowiada się Tadeusz Bartoś, wówczas dominikanin. W imię swobód obywatelskich przeciwstawia się on decyzji prezydenta Warszawy. Jednoznacznie opowiada się też przeciwko reparacji: „jak można leczyć homoseksualizm, skoro nie znamy jego przyczyny? Można robić im pranie mózgu, próbować ich przeprogramowywać na orientację heteroseksualną, ale to nie jest przecież leczenie. Hasła typu: »Homoseksualizm trzeba leczyć« przywodzą na myśl masowe reedukacje obywateli w systemach totalitarnych”. I dodaje, że osoby homoseksualne są narażone na „wiele krzywd i upokorzeń. [...] Są to ludzie często dotkliwie poranieni przez okrucieństwo swego środowiska. Kościół powinien stawać w ich obronie” (Lizut 2005).

Wypowiedzi Bartosia spotkały się z gwałtowną reakcją ze strony części publicystów katolickich. Sam Bartoś (2005) w tekście, w którym tłumaczy, że wyrażone przez niego poglądy są zgodne z nauczaniem zawartym w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, wskazywał

tu zwłaszcza na „wzywanie władz kościelnych do reakcji (Jan Pospieszalski, »Warto rozmawiać«, 21 czerwca), zarzuty zniekształcania »Katechizmu« (Paweł Milcarek, »Gazeta« 23 czerwca) czy relatywizmu (Marcin Przeworski, KAI 19 czerwca)”. W „Naszym Dzienniku” Stanisław Krajski (2005) odpowiedział Bartosiowi artykułem *Homoseksualizm jest dewiacją*, gdzie tytuł oddaje zasadnicze przesłanie autora. Bartoś (2005) wspominał również o licznych listach oburzenia, jakie otrzymał w odpowiedzi na wywiad udzielony „Gazecie Wyborczej”. Ale także o równie obfitej korespondencji, w której wyrażano mu wdzięczność¹⁹.

W tym samym mniej więcej czasie „Gazeta Wyborcza” opublikowała tekst księdza Dariusza Oko pod tytułem *Dziesięć argumentów przeciw*. Oko pisał:

Trzeba jasno i stanowczo stwierdzić, że homoseksualizm czynny i chrześcijaństwo (podobnie jak inne wielkie religie) są nie do pogodzenia, że wybierając jedno, odrzucamy zarazem drugie. Tu jest radykalne albo-albo, tu kompromis nie jest możliwy, a np. pojęcie „chrześcijańskiego homoseksualizmu” ma tyle samo sensu co pojęcie drewnianego żelaza lub kwadratowego koła. (Oko 2005a)

Dalej Oko powoływał się na zdrowy rozum, Biblię, nauczanie Kościoła, naukowców, by całkowicie zdyskredytować „lobby homoseksualne” i osoby, które je popierają, a zatem „kroczą drogą donikąd, drogą śmierci”. Zasugerował też związek homoseksualizmu z „sekssem zbiorowym, erotomanią, nimfomanią, prostytutką, kazirodztwem, sadyzmem, masochizmem, masturbacją, pedofilią, zoofilią, nekrofilia, pornografią i fetysyzmem”. Do artykułu dołączono wypowiedź księdza Michała Czajkowskiego, utrzymaną w radykalnie odmiennym duchu.

Na tekst księdza Oko krytycznie zareagował w swoim liście Radek Oliwa (2005) z portalu Innastrona.pl, list zatytułowany *Nie chcemy takich tekstów* wystosowali także publicyści „Gazety Wyborczej” („Gazeta Wyborcza” 4.06.2005). Głos zabrała również związa-

¹⁹ Dwa lata później Fundacja Równości, organizator parad, przyznała Bartosiowi nagrodę *Hiacynt* „za bezinteresowne i konsekwentne propagowanie postaw tolerancji, za obronę prawa do organizowania Parad Równości, również w czasie, gdy wszyscy byli temu przeciwni” (http://pl.wikipedia.org/wiki/Hiacynt_%28nagrada%29).

na z Kościołem publicystka Halina Bortnowska (2005). Napisała, że rzekome argumenty księdza Oko „w gruncie rzeczy mają usprawiedliwiać pogardę i lęk, wzmacniając tym samym zachowania homofobiczne”. I dalej wyraźnie: „moim zdaniem odpowiedzialna budowa trwałego partnerskiego związku zgodnego z orientacją homoseksualną to zamierzenie godne najwyższego szacunku i pomocy”. Całą dyskusję wokół „rzeczonego artykułu” księdza Oko krytycznie ocenił Paweł Rola (2005) w „Naszym Dzienniku”. Przy czym nie spodobało mu się już samo zamieszczenie komentarza Michała Czajkowskiego obok tekstu, który wzbudził takie kontrowersje: „w ten sposób »uruchomiony« został nie tylko temat tzw. mniejszości, ale również ukazany urojony podział w Kościele wokół stosunku do homoseksualizmu”. Biorąc jednak pod uwagę wspomniany wcześniej wywiad z Tadeuszem Bartosiem, autorytet Haliny Bortnowskiej jako katolickiej publicystki, jak również samą reakcję „Naszego Dziennika” na opinie wyrażane przez te osoby, wydaje się, że ów podział wcale nie był aż tak „urojony”, jak chciał go widzieć Rola²⁰.

Na łamach „Tygodnika Powszechnego” z księdzem Oko dyskutował jezuita Jacek Prusak (2005), zarzucając mu między innymi, podobnie jak czyniła to Bortnowska, że w swoim artykule w „Gazecie Wyborczej” „naruszył godność osób o skłonnościach homoseksualnych”. A dalej zwrócił uwagę na to, że Oko apriorycznie odrzucił możliwość istnienia „chrześcijańskiego homoseksualizmu”. Tymczasem Prusak podał argumenty zwolenników takiego nurtu. Otóż odwołują się oni: do nauki jako silniejszego autorytetu w kwestii oceny homoseksualizmu, do ogólnych nakazów biblijnych wzywających do miłości i sprawiedliwości, do niejasności określeń stosowanych do opisu kondycji homoseksualnej, jakie znajdują się w dokumentach Kościoła, oraz mieszania płaszczyzn opisu i wyjaśniania w tych dokumentach, jak również do ciągłej ewolucji nauki Kościoła, która domaga się zewnętrznej korekty z powodu rozwoju nauk empirycznych o człowieku. Mimo że Prusak wprost nie wyraził poparcia dla tych argumentów, to zasugerował, że należałoby je poważnie wziąć pod uwagę: „Osoby, które na gruncie koncepcji antropologiczno-filozoficznych nie zgadzają się z nauką Kościoła na temat homoseksualizmu mają prawo do tego, aby się z nim »kłócić«. To ograniczenie nałożył

²⁰ Więcej na temat dyskusji wokół wywiadu Bartosia dla „Gazety Wyborczej” oraz tekstu księdza Oko zob. Zielińska 2015: 240–252.

na siebie sam Kościół, stawiając w centrum debaty prawdę osiągalną rozumem”.

Oko odpowiedział Prusakowi dość przewidywalnie – wskazał, że poglądy jezuita kłócą się ze stanowiskiem Jana Pawła II i nauczaniem Kościoła zawartym w Katechizmie. I kontynuował w apokaliptycznym tonie:

Badania medyczne, psychologiczne i socjologiczne pokazują, jaką katastrofą z reguły kończy się życie homoseksualisty już tu, na ziemi, a Biblia i nauczanie Kościoła pokazują, jaką katastrofą może się ono zakończyć w wieczności. Musiałem o tym przypomnieć, musiałem ostrzec zarówno jednych, jak drugich – zagrożonych i zagrażających (a w istocie znajdujących się w największym niebezpieczeństwie). (Oko 2005b)

Z kolei w sprawie parad wypowiedział się w „Tygodniku Powszechnym” ksiądz Adam Boniecki (2005). Nawiązał on jeszcze do krakowskiego marszu z poprzedniego roku, kiedy to jego uczestnicy schronili się w redakcji tygodnika, uciekając przed kamieniami, jakimi zaczęli ich obrzucać kontrmanifestanci. Choć zaznaczył, że „nie bardzo rozumie cel parady”, to mocno podkreślił, że „nie da się zwalczania tej dziwnej imprezy usprawiedliwić racjami chrześcijańskiej wiary” i wyraźnie potępił zachowanie jej przeciwników. Wypowiedź Bonieckiego w obronie uczestników parad w żadnej mierze nie była radykalna, jednak autor otrzymał listy z podziękowaniami od czytelników zaangażowanych w aktywizm LGBT (Pawlik 2005; Urbaniak 2005).

Opublikowana w tym samym roku watykańska *Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznanawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń* (Kongregacja Nauki Wiary 2005) stała się kolejną sprawą dotyczącą homoseksualności, wokół której narastały różnice zdań w obrębie środowisk katolickich. „Nasz Dziennik” przyjął *Instrukcję...* z bezkrytyczną aprobatą (zob. np. Jagodziński 2005a,b), tym bardziej że pozwalała ona snuć dalekosiężne wizje:

Może watykańska instrukcja zainspiruje władze państwowe do opracowania analogicznych kryteriów rozpoznawania zdatności i dopuszczania osób z tendencjami homoseksualnymi do pracy w szkołach, na uczelniach, w ośrodkach kultury czy mediach... Byłoby to logiczne, wszak osoby takie [...] nie osiągnęły dojrzałości psychospołecznej. (Jagodziński 2005c).

Z kolei Jacek Prusak (2006) uwypuklał wątpliwości, jakie budzi dokument, zwłaszcza to, że nie odpowiada on na pytanie, co Kościół rozumie pod pojęciem „głęboko zakorzenionych tendencji homoseksualnych” i kto ma o nich orzekać. Ale i to, że „kwestionuje dojrzałość emocjonalno-duchową oraz owoce pracy tych księży, którzy »mimo« swoich – wydaje się »głęboko zakorzenionych« tendencji homoseksualnych, służyli i służą Kościołowi”. W podobnym duchu wypowiedział się Cezary Gawryś (2006a).

W drugiej połowie pierwszej dekady nowego wieku kruszy się też koalicja w sprawie reparacji, co odbywa się nie bez związku z artykulacjami antagonizmu między „liberalną lewicą” a „prawicą”. O konieczności „leczenia homoseksualistów” wyraźnie mówią politycy Ligi Polski Rodzin, którzy jeszcze w 2004 roku zaprosili Richarda Cohena, promotora reparacji, na konferencję do sejmowej sali swojego klubu. Wpisywało się to zresztą w politykę tej partii, która już wówczas proponowała, by odsunąć osoby homoseksualne i zwolenników związków jedнопłciowych od zawodu nauczyciela oraz znowelizować kodeks karny w taki sposób, by za publiczne wypowiedzi o związkach homoseksualnych groziła grzywna lub areszt (Chmielewska 2003c w „Trybunie”; Kurowska 2004 w „Życiu”). Rok później, na krótko przed tym, gdy LPR przystąpiło do koalicji rządowej z Prawem i Sprawiedliwością, pojawiły się doniesienia o tym, że partia ta proponuje, by terapię leczniczą refundował osobom homoseksualnym Narodowy Fundusz Zdrowia (MK, KB 2005). W tej sytuacji jakakolwiek artykulacja tworzona w opozycji wobec reparacji, była zarazem artykulacją sytuującą się w opozycji względem LPR.

Z takiej możliwości artykulacyjnej chętnie więc korzystały rozmaite media, dzięki czemu pojawiało się coraz więcej informacji o ułomnościach podejścia naprawczego, a zwłaszcza o jego niezgodności z poglądami reprezentowanymi przez organizacje zawodowe psychologów i psychiatrów i konkretne autorytety w tej dziedzinie. Odtąd w atmosferze skandalu donoszono też o odbywających się w Polsce konferencjach z udziałem światowej sławy terapeutów specjalizujących się w leczeniu homoseksualizmu, zwłaszcza jeśli miały one być organizowane przez placówki utrzymywane za publiczne pieniądze (np. Smaga 2006 a,b w „Dzienniku Wschodnim”; Zagórski 2009, Karpieszuk 2009 i pż 2011 w „Gazecie Wyborczej”). Dodatkowo „Gazeta Wyborcza” opublikowała obszerny reportaż o wyjątkowo

wątpliwej jakości programie naprawczym prowadzonym przez samozwańczego terapeutę w ośrodku Pomoc 2002 (Reszka 2006).

Warto dopowiedzieć, że do dziś w wielu mediach działalność grup reparacyjnych przedstawiana jest jako skandaliczna – czego najbardziej wymownym przykładem jest wspomniany przeze mnie w rozdziale 1 materiał dziennikarski zaprezentowany w programie telewizyjnym *Po prostu* (22.01.2013), który pociągnął za sobą prokuratorskie śledztwo²¹. Ale też od 2002 roku, kiedy terapia naprawcza weszła do debaty publicznej, publikowano kolejne książki specjalistów od reparacji, już nie tylko Gerarda J.M. van den Aardwega (2007) i Richarda Cohena (2009; oraz kolejne wydania książki *Wyjść na prostą*: 2005, 2013), ale też Josepha Nicolosi'ego (2009, 2011), Alana Medingera (2005; tę książkę opublikowało dominikańskie, a więc w powszechnym odbiorze reprezentujące „otwarty katolicyzm”, wydawnictwo W Drodze), ojca Mieczysława Kożucha (Kožuch i Badura 2004), jak również Janelle Hallman (2010), która kierowała swe przesłanie do lesbijek i osób specjalizujących się w ich „leczeniu”. Autorów przedstawia się na okładkach tych publikacji jako światowej sławy specjalistów, wykładowców licznych uniwersytetów, których prace tłumaczone są na wiele języków. Wydawnictwo „Światło-Życie” opublikowało też oświadczenie Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy USA, które zachęca do terapii homoseksualizmu (Catholic Medical Association 2004). Kościół rzymskokatolicki w Polsce nigdy oficjalnie się nie wypowiedział na temat terapii naprawczej, do dziś jednak przedstawicielom hierarchii zdarza się wyrażać przekonanie o efektywności reparacji w publicznych wypowiedziach (zob. np. Sporniak 2014).

Wobec terapii reparacyjnej całkowicie zdystansował się Cezary Gawryś po tym, jak sam przez dwa lata współpracował z Odwagą, a później się przekonał, że jego podopieczni wybrali bardzo różne drogi życiowe, przy czym byli wśród nich i tacy, którzy szczęśliwie spełniali się w związku jedнопłciowym, nie rezygnując wcale z seksualnej aktywności. Za swoje wcześniejsze poglądy i fascynację propozycjami Richarda Cohena publicysta mocno bił się w piersi zwłaszcza na łamach „Znaku” (Gawryś 2007)²². I choć do dziś, jak się wydaje,

²¹ Zob. też np. Podgórska 2013; oraz prowokacja dziennikarska ze strony tygodnika „Newsweek”: Gębura 2014.

²² Stopniową ewolucję jego poglądów widać było już wcześniej w „Więzi”: Gawryś 2006a i 2006b.

całkowicie nie wyzbył się on postawy troski o osoby homoseksualne, którą można uznać za dyskusyjną ze względu na obecny w niej element paternalizmu (zob. np. Jabłońska i Gawryś 2013a), to już wówczas wyznawał przekonania diametralnie różne o tych, którym gotów był hołdować jeszcze kilka lat wcześniej: „Jestem zdania, że przedstawianie terapii »naprawczej« (stawiającej sobie za cel doprowadzenie do zmiany orientacji pacjenta z homo- na heteroseksualną) jako jedynej katolickiej propozycji pomocy dla osób homoseksualnych jest nie tylko pozbawione realizmu, ale też głęboko nieuczciwe”. I dalej:

Wezwanie adresowane do homoseksualnych kobiet i mężczyzn, by żyli w celibacie albo by na drodze heroicznej pracy nad sobą połączonych z terapią zmieniali swoją orientację na heteroseksualną i wstępowali w związki małżeńskie – nawet gdyby znaleźli się pojedynczy ludzie gotowi takie wezwanie podjąć i wcielić w życie – nie liczy się z rzeczywistością. Heroizm nie jest obowiązkiem jakiegokolwiek człowieka, może być tylko jego dobrowolnym wyborem. (Gawryś 2007)

Za swoje nowe poglądy, które rzekomo odchodzą od nauki Kościoła, Gawryś krytykowany jest zresztą przez katolickich komentatorów, na przykład na portalu Kosciol.pl (Godzwoń 2010). Tymczasem przeciwko reparacji wypowiadał się także kilkakrotnie jezuita Jacek Prusak (np. Wiśniewska 2009; Prusak 2009). W 2010 roku środowisko związane z „Tygodnikiem Powszechnym” przedstawiało już temat homoseksualności całkiem odważnie. W ramach *Debat Tezeusza* publikowanych w chrześcijańskim serwisie Tezeusz.pl oraz w serwisie internetowym „Tygodnika Powszechnego”, oddano głos Robertowi Biedroniowi (2010), a piórem Artura Sporniaka (2010) dyskutowano z tezami dokumentów Watykanu o homoseksualności (szerzej na ten temat: Kościańska 2012). Wydaje się zatem, że antagonistyczne napięcie między artykułacjami katolików zdystansowanych wobec reparacji i watykańskiego stanowiska dotyczącego homoseksualności, a artykułacjami katolików zachowujących konserwatyzm w tej materii wytworzyło w końcu pewną szczelinę dla artykulacji „chrześcijan LGBT”.

Szczelina to wąska, bo w latach, które bezpośrednio poprzedzały widoczne w „Tygodniku Powszechnym” otwarcie na sprawy homoseksualności, „chrześcijanie LGBT” wydawali się niedorzecznością. Nie pamiętano już o Grupie Lesbijek i Gejów Chrześcijan, której dekadę wcześniej prasa poświęcała miejsce. Przywołana przeze mnie

wypowiedź Prusaka (2005), opublikowana w reakcji na tekst *Dziesięć argumentów przeciw*, w której przedstawiał on założenia „chrześcijańskiego homoseksualizmu”, jest ewenementem na owe czasy. Bortnowska (2005) w swojej polemice z tym samym tekstem, nawołując do „szacunku, a nie protekcyjnej litości” wobec osób homoseksualnych, nie dyskutowała z jednoznacznym przeciwstawieniem aktywnego homoseksualizmu i chrześcijaństwa, jakiego Oko przecież dokonał. Wręcz je podtrzymywała: „sprzyjam ambicjom ludzi, którzy chcą budować piękne związki, wierząc, że to możliwe. Nie tylko chrześcijanie tego pragną, lecz i oni”.

Potem była jeszcze historia z Brendanem Fayem i Thomasem Moultonem. Są to mężczyźni, którzy zawarli ślub w Stanach Zjednoczonych i których wizerunek wykorzystał Lech Kaczyński w orędziu prezydenckim z 17 marca 2008 roku, kiedy to tłumaczył obywatelom Polski decyzję o niepodpisaniu traktatu lizbońskiego. Orędzie pełne było sugestii o zagrożeniu polskiej kultury narodowej wraz z jej wartościami, które płynie z krajów „Zachodu” i które mogłoby się zmaterializować w przypadku, gdyby Polska zacieśniła swe związki z Unią Europejską. Ślub Faya i Moultona miał obrazować jedno z takich zagrożeń – zmianę modelu rodziny poprzez konieczność zagwarantowania pełnej akceptacji związkom jednopłciowym.

Przyjazd do Polski pary amerykańskich gejów był odpowiedzią na orędzie i miał zainicjować debatę publiczną na temat dążeń osób homoseksualnych do formalizacji ich związków. Mężczyźni wystąpili między innymi w programie Andrzeja Morozowskiego i Tomasza Sekielskiego *Teraz My*, wyemitowanym w stacji TVN, w dyskusji z Jackiem Kurskim, posłem Prawa i Sprawiedliwości. Wówczas okazało się, że deklarują się oni jako katolicy, uczestnicy Dignity, amerykańskiego duszpasterstwa skierowanego do osób homoseksualnych, i zwolennicy wartości rodzinnych. Kurski potraktował ich oświadczenia jako agresywną prowokację, co znakomicie oddaje siłę, z jaką dyskursywnie stworzona opozycja między homoseksualnością a religią i wartościami z nią wiązanyimi wżarła się w ówczesną wyobraźnię. A na pewno w wyobraźnię Jacka Kurskiego, który w swojej reakcji na wypowiedzi gejów tę opozycję ucieleśnił i zreprodukował (zob. też Graff 2010).

Wystąpienie Faya i Moultona w TVN i w ogóle ich wizyta w Polsce komentowane były w prasie. W tekstach, w których zauważano zadeklarowaną religijność gejów i ich przywiązanie do idei rodziny, dominował ton, że poprzez ujawnienie się jako osoby, którym

bliskie są wartości Polaków, zrobili oni Kaczyńskiemu niezłego psikus. Widoczne to było zwłaszcza w „Dużym Formacie”, który poprzedził reportaż wprowadzeniem: „Lech Kaczyński, chcąc postraszyć Polaków zepsutymi homoseksualistami, pokazał nam parę gorliwych katolików” (Głuchowski i Kowalski 2008). Wydaje się jednak, że psikusa zrobili oni nie tylko prezydentowi, ale całej opinii publicznej, która nagle została skonfrontowana z homoseksualno-religijną hybrydą, jakiej istnienia nie podejrzewała (czy może ściślej: z hybrydą homoseksualno-katolicką, bo w doniesieniach z zagranicy pojawiały się informacje o ślubach par jedнопłciowych w Kościołach protestanckich).

W tym samym czasie w gazetach można było zetknąć się z informacjami o działaniu w Polsce mniejszościowych grup religijnych, które udzielają błogosławieństw lub małżeństw parom jedнопłciowym, jednak grupy te funkcjonowały na łamach prasy trochę na prawach dziwoląga, a trochę jako mityczne zagrożenie pod postacią „sekt”, o którym po panice moralnej z lat 90. XX wieku (por. Goldberger i in. 2010) zdołano już nieco zapomnieć. Nadmieniano zatem o działalności Szymona Niemca jako lidera Wolnego Kościoła Reformowanego – o tym, że ordynowano go na diakona (Podgórska 2007 w „Polityce”), i o tym, że udzielił on ślubów już sześciu parom jedнопłciowym i że dąży do rejestracji Kościoła, w którym działa (Szymaniak 2007a w „Życiu Warszawy”). Przy czym to ostatnie doniesienie opatrzone komentarzem księdza Kazimierza Sowy: „Tego bym się nie spodziewał! Szymon Niemiec okazuje się religioznawcą, a może nawet prorokiem. Właściwie to ŻW powinno się zwrócić z tą sprawą do prokuratury, bo niewykluczone, że mamy do czynienia z nielegalnymi działaniami”. Sowa nie wytłumaczył jednak, co konkretnie wydaje mu się aż tak skandaliczne, by rzecz kierować do prokuratury.

W materiałach prasowych przedstawiano Niemca jako postać, która w zadziwiający – i kontrowersyjny – sposób łączy w sobie działalność zawodową o rozmaitym charakterze. Jest nie tylko diakonem:

Szymon Niemiec jest poza tym wiceprzewodniczącym Unii Lewicy, fotografem aktów, pełnił funkcję rzecznika Partii Antyklerykalnej Racja, pozował do sesji Arkadiusza jako Jezus. Nic dziwnego, że koloratka na jego szyi podziała na księży katolickich jak płachta na byka. W radiowych komentarzach nazywali go podwójnie zboczonym, choć jeden z nich uznał, że nie popełnił grzechu, bo jest chory psychicznie. (Podgórska 2007)

Wskazywano, że Niemiec budzi kontrowersje nawet wśród osób LGBT: „samo środowisko homoseksualne przyjęło ordynację Niemca z mieszanymi uczuciami” – pisała Joanna Podgórska (2007) w artykule poprzedzonym wprowadzeniem, które stawiało sprawę jeszcze wyraźniej: „wielu gejów występ Niemca uznaje za niepoważny”. O działalność Niemca pytano zatem aktywistów i aktywistki LGBT – a ci zachowywali ostrożność w formułowaniu opinii, a przynajmniej zaznaczali, że osobiście nie są zainteresowani tym, by Niemiec pobłogosławił związki, które tworzą (Szymaniak 2007b w „Życiu Warszawy”).

Zresztą działalność Niemca była przedstawiana jako kontrowersyjna, albo wręcz wprost była krytykowana, także w kolejnych latach. Komentarze prasowe wyzwoliła zwłaszcza jego konsekracja na biskupa Zjednoczonego Kościoła Chrześcijańskiego (np. Kościński 2012). „Dziennik” za TVP Info przypomniał na swojej stronie internetowej, że Niemiec to „znany działacz gejowski i współorganizator Parad Równości. Pracował też jako archiwista w wydawnictwie pornograficznym i występował w przebraniu kobiety”²³, tę informację powielano na licznych portalach internetowych. Wcześniej na łamach tygodnika „Uważam Rze” swą bezwzględną dezaprobatę w stosunku do Niemca wyrażał Jan Pospieszalski (2011). Wytykał mu między innymi, że nie posiada ważnych święceń kapłańskich oraz że nie przeszedł formacji duszpasterskiej.

Reformowanym Kościołem Katolickim zainteresował się z kolei „Fakt”, co sprawiło, że ów Kościół zaprezentowano publiczności w bulwarowym stylu. *Szok! Lesbijki wzięły ślub!* – zatytułowano materiał bogato ilustrowany zdjęciami z ceremonii, jaka miała miejsce w jednym z warszawskich klubów. I zaraz dalej: „Tego w Polsce jeszcze nie było! Na ślubnym kobiercu stanęły panie. Do tego w spodniach”. Na zdjęciach widać prezbitera w szatach liturgicznych – raz w sytuacji, gdy wygłasza kazanie, a raz, gdy przedstawia nowoposiłbionym do podpisu jakieś dokumenty. „Po uroczystości długo i namiętnie się całowały” – głosił podpis pod fotografią pań przyłapanych na pocałunku, kiedy siedziały już w samochodzie (Sakowicz 2008).

²³ Tekst pt. *Polski działacz gejowski został biskupem. Ceremonia konsekracji jak u katolików*: <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/403302,szymon-niemiec-polski-dzialacz-gejowski-biskupem-ceremonia-konsekracji-jak-u-katolik-ow.html>

Kropkę nad i postawił w swoim komentarzu ksiądz Kazimierz Sowa, przedstawiony tu jako dyrektor stacji Religia.tv w telewizji TVN: „Ta uroczystość nie ma nic wspólnego ze ślubem, tym bardziej z kościelnym. Każdy w Polsce może się przebrać w co chce i odprawić podobną ceremonię. Nie jest potrzebny do tego ornat czy stuła, w jaką ubrany był pseudoksiądz. Powaga tego wydarzenia jest tak duża, że wystarczyły tu strój Królowy Śnieżki” (tamże). Fotostory kontynuowano w jednym z kolejnych wydań „Faktu”. Tym razem rzecz podpisano *Te lesbijki miały mężów* (Sakowicz i Buraczewski 2008). Dwa tygodnie później temat podjął również „Dziennik” w artykule, którego tytuł nie pozostawia wątpliwości, co do rzekomego charakteru religijnej organizacji: *Śluby homoseksualne liczą się tylko dla sekty* (Czajka 2008).

„Chrześcijanin LGBT”: rok 2010

Po wyborach parlamentarnych w 2007 roku, kiedy rząd stworzyła Platforma Obywatelska, środowiska LGBT, walcząc o polityczne uznanie, kontynuowały swą artykulację w relacji różnicy wobec Kościoła i religii. W obliczu kompletnej pasywności rządu w dziedzinie przeciwdziałania dyskryminacji na tle orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej (ta druga przesłanka zaczęła być wówczas coraz wyraźniej uwzględniana przez aktywistów i aktywistki LGBT dotychczas skupionych na sprawach gejów i lesbijek), krytykę skierowano na Pełnomocniczkę Rządu ds. Równego Traktowania Elżbietę Radziszewską, wytykając jej uległość wobec katolickiego systemu wartości, z którą Pełnomocniczka wcale się zresztą nie kryła²⁴.

Później była kolejna kampania wyborcza i decyzja Roberta Biedronia, długoletniego lidera KPH, oraz Anny Grodzkiej, prezeski Fundacji Trans-Fuzja działającej na rzecz osób transpłciowych, by wystartować w wyborach do parlamentu z listy Ruchu Palikota, który usytuował się w opozycji względem Kościoła i nawiązywał do antyklerykalnych przekonań wyborców. Sukces wyborczy tych dwóch osób oraz późniejsze inicjatywy partii, jak choćby ta dotycząca zdję-

²⁴ Zob. wywiad, jakiego udzieliła ona „Rzeczpospolitej”, zamieszczony w okresie jej urzędowania na stronie internetowej Pełnomocniczki: Baranowska 2010.

cia krzyża ze ściany sali sejmowej, dalej utrwały antagonizm między homoseksualnością i religią, a także tworzyły antagonizm nowy, ściśle związany z poprzednim, między transpłciowością a religią. Antagonizmy te oczywiście podtrzymywane były i są przez oponentów. Jak podaje Agnieszka Kościańska (2012: 155), w latach 2007–2011 „Nasz Dziennik” sytuujący się jako obrońca tradycyjnych, w tym katolickich, wartości opublikował aż 411 artykułów, które poruszały temat homoseksualności – straszły one zwykle „homoideologią”, niekiedy zapewniały, że z homoseksualizmu można się wyleczyć.

Homoseksualizm wciąż jawi się jako zagrożenie także w wypowiedziach hierarchów kościelnych (por. Arcimowicz, Wasiak-Radoszewski i Dębska 2014). We *Wspólnym przestaniu do narodów Polski i Rosji* podpisanym przez Przewodniczącego KEP arcybiskupa Józefa Michalika i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchę Moskiewskiego i Całej Rusi Cyryła, „promocję” „związków osób jednej płci, które usiłuje się przedstawić jako jedną z form małżeństwa” uznano zatem, obok między innymi aborcji i eutanazji, za jedno z głównych wyzwań, przed jakimi stoją obydwa narody – w związku z tym, że owa „promocja” kwestionuje „podstawowe zasady moralne oparte na Dekalogu” (*Wspólne...* 2012).

W dodatku pod koniec 2013 roku rozpętano awanturę wokół tak zwanej „ideologii gender”, która, mówiąc słowami księdza Dariusza Oko, jednego z inicjatorów sprawy, jest „odmianą hydry ateizmu, podobną do ateistycznego nazizmu i komunizmu, który łącznie zgładził 110 tysięcy księży”, tworzoną przez „maniaków seksualnych”, realizowaną w Polsce przez „lesbijki, nienawidzące mężczyzn, [które] duchowo i fizycznie są spadkobierczyniami komunizmu”. Jej istotą jest „rozerotyzowanie dzieci i w ten sposób odciążenie ich od Kościoła”, a także „promocja” homoseksualizmu i pedofilii (Wielowieyska i Wroński 2014). Episkopat Polski w skierowanym do wiernych *Liście pasterskim na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku* pisał zatem:

Ideologia *gender* stanowi efekt trwających od dziesięcioleci przemian ideowo-kulturowych, mocno zakorzenionych w marksizmie i neomarksizmie, promowanych przez niektóre ruchy feministyczne oraz rewolucję seksualną. *Genderyzm* promuje zasady całkowicie sprzeczne z rzeczywistością i integralnym pojmowaniem natury człowieka. Twierdzi, że płeć biologiczna nie ma znaczenia społecznego, i że liczy się przede wszystkim płeć kulturowa, którą człowiek może swobodnie modelować i definiować, niezależnie od uwarunkowań biologicznych. Według tej ideologii

człowiek może siebie w dobrowolny sposób określać: czy jest mężczyzną czy kobietą, może też dowolnie wybierać własną orientację seksualną. To dobrowolne samookreślenie, które nie musi być czymś jednorazowym, ma prowadzić do tego, by społeczeństwo zaakceptowało prawo do zakładania nowego typu rodzin, na przykład zbudowanych na związkach o charakterze homoseksualnym. (Pasterze Kościoła katolickiego w Polsce 2013; podkr. w oryginale)

List ten pokazuje, jak istotnym komponentem sprzeciwu Kościoła wobec „ideologii gender” jest już wcześniej wyrażana przez tę instytucję krytyka aktywnej homoseksualności (por. Graff i Korolczuk 2016), tutaj jednoznacznie powiązanej z wystąpieniem przeciw binarnemu i znaturalizowanemu porządkowi płci. W przypadku mobilizacji „antygenderowej” nie istnieje możliwość stworzenia formacji hegemonicznej na wzór tej, jaka dekadę wcześniej powstała w związku z terapią reparatorną – w międzyczasie dokonało się zbyt silne rozwarstwienie między artykulacjami „inteligencji katolickiej” i artykulacjami konserwatywnymi w sprawach dotyczących płci i seksualności. Wciąż jednak o sile katolickiego sprzeciwu wobec „ideologii gender” stanowi fakt, że wyrażają go najwyżsi dostojnicy Kościoła w oficjalnych wystąpieniach, na co akurat w przypadku terapii naprawczej nigdy się nie zdecydowali. O sile tego sprzeciwu stanowi też jego zdolność do tworzenia łańcucha ekwiwalencji z dążeniami wyrażanymi przez rozmaitych aktorów publicznej debaty (organizacje rodzicielskie, organizacje ojcowskie, konserwatywni parlamentarzyści i parlamentarzystki, dziennikarze i dziennikarki oraz blogerzy i blogerki). W dodatku przekonanie o szkodliwości „ideologii gender” trudniej jest zdyskredytować niż przekonanie o zasadności reparacji poprzez powołanie się na autorytet konkretnych instytucji zrzeszających profesjonalistów, które wyraziły swe stanowisko w formie oficjalnych wystąpień²⁵.

Ci publicyści katoliccy, którzy dotychczas koncentrowali się na krytyce „homoseksualistów”, jednym machnięciem pióra dopisali do listy wrogów osoby transpłciowe (np. Terlikowski 2011a,b; Wróbel 2011). Uczylnili to tym łatwiej, że w wieloletnim tworzeniu Innego pod postacią „homoseksualisty” – przynajmniej od roku 2000, kiedy to prasa ochoczo publikowała zdjęcia mężczyzn w kobiecych strojach,

²⁵ Więcej na dyskusjach wokół „ideologii gender” zob. Grabowska 2014; Graff 2014; Krytyka Polityczna 2014; Grzebalska 2015; Graff i Korolczuk 2016.

którzy brali udział w paradach gejowsko-lesbijskich za granicą – istniało pewne zamieszanie w kwestii orientacji seksualnej i tożsamości płciowej. Zatem osoby transpłciowe, odkąd tylko za sprawą Anny Grodzkiej zyskują szansę na artykulację, od razu sytuowane są w wiadomym miejscu układu dyskursywnego. Na tym tle pewną ciekawostką jest fakt, że jeden ze stosunkowo niewielu reportaży prasowych, jakie przedtem poświęcono osobom transpłciowym, w całości dotyczył ich zaangażowania religijnego. Opublikowano go w „Wieży Ciśnień”, dodatku do wrocławskiego wydania „Gazety Wyborczej”. Przedstawiono w nim osoby po korekcie płci oraz ich problemy ujawniające się w sytuacji, gdy chcą zawrzeć ślub kościelny (Augustyn 2004). Jednak przy braku możliwości artykulacyjnych osób transpłciowych (braku prężnie działających w wymiarze publicznym organizacji na ich rzecz, braku wyraźnego rozpoznanie tych osób przez ich potencjalnych antagonistów i sojuszników) tym bardziej niemożliwa była udana artykulacja wierzących osób transpłciowych. Zatem temat podjęty przez wrocławską reporterkę zaginął w gąszczu innych tematów, zdominowany przez znacznie bardziej wyraziste pozycje podmiotowe oraz tworzone między nimi ciągi różnicy i równoważności.

Pod koniec 2010 roku powstaje Wiara i Tęcza. Wydaje się, że w antagonistycznym układzie sił dyskursywnych rozpiętych między kwestiami LGBT a religią, grupa tego rodzaju ma niewielkie szanse na artykulację. Trudności dotyczyć mogą bowiem budowania łańcuchów różnicy: przecież nie wobec środowisk LGBT, z którymi Wiara i Tęcza się identyfikuje, dając temu wyraz choćby poprzez uczestnictwo w Paradach Równości, ani też nie wobec religii, która „chrześcijanom LGBT” jest siłą rzeczy bliska. Trudności mogą też dotyczyć budowania łańcuchów ekwiwalencji: przecież nie ze środowiskami LGBT, które artykułują się w opozycji względem religii, ani też nie z instytucjami religijnymi, szczególnie jeśli mają to być instytucje katolickie, a więc siłą rzeczy ciągnące za sobą kościelną wizję spraw związanych z nienormatywnością seksualną i płciową. Pojawiają się tu jednak pewne możliwości.

O Wierze i Tęczy napisała najpierw życzliwie Justyna Kopińska (2011) w reportażu opublikowanym w „Dużym Formacie”, dodatku do „Gazety Wyborczej”. Grupa prężnie ruszyła z działalnością. Jeszcze w 2011 roku wystosowała list do papieża Benedykta XVI, w którym postulowała zmianę nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o homoseksualności: „Życie w celibacie nie powinno być wyma-

gane od ludzi, którzy nie mają do niego osobistego powołania. Chrześcijanom LGBT nie powinno się zabraniać ich podstawowego prawa do życia w związku z ukochaną osobą, niezależnie od płci”. Wiara i Tęcza apelowała więc o to, by Kościół błogosławił związki jednopłciowe oparte „na miłości, wierności i wzajemnej trosce”. Oraz o to, by zaprzestał „wywierania presji na katolików, aby głosowali przeciwko przyjęciu prawa zezwalającego na zawieranie związków jednopłciowych” i by nie naciskał osób homoseksualnych na podjęcie terapii reparacyjnej (Wiara i Tęcza 2011).

Grupa przedstawiła treść listu Europejskiemu Forum Chrześcijan LGBT. Podpisały się pod nim 44 organizacje z 23 krajów Europy, a o tej inicjatywie napisał Artur Sporniak (2011) w „Tygodniku Powszechnym” (co z kolei dostrzegła „Gazeta Wyborcza”: Turnau i Wiśniewska 2011). Choć ocenił on oczekiwania zawarte w liście jako nierealistyczne, to uznał, że list wysuwa „jak najbardziej słuszne postulaty”. Cytował też inicjatora akcji, który przyznał, że postulaty te są trudne do zrealizowania, podkreślił jednak, że „ludzie świeccy, nie-fachowcy, też mają prawo wypowiadać swoje zdanie i pisać do swoich biskupów”. Oraz Cezarego Gawrysia, który z zyczliwością odniósł się do inicjatywy.

O spotkaniach Wiary i Tęczy, ich uczestnikach i uczestniczkach, napisał Wojciech Karpieszuk (2011) w warszawskim wydaniu „Gazety Wyborczej”, a przy okazji Parady Równości w wydaniu ogólnopolskim ukazał się wywiad z gejem i lesbijką zaangażowanymi w działalność grupy (Wiśniewska 2012). Wywiady ukazały się również w „Newsweeku” (Pacan 2012), „Expressie Bydgoskim” (Bogucka 2012) i na portalu „Krytyki Politycznej” (Kapela 2013), osoby związane z Wiarą i Tęczą zaczęły też mówić własnym głosem na łamach prasy katolickiej (Kościańczuk 2013 w „Tygodniku Powszechnym”; Dzierżanowski 2014a, 2014b w „Znaku”), oraz wypowiadać się w radio i telewizji. Pojawiały się kolejne teksty (np. o katowickich spotkaniach w lokalnym wydaniu „Gazety Wyborczej”: Goślińska 2014). Do działalności Wiary i Tęczy nawiązał tygodnik „Wprost” w materiale na temat kiełkujących trendów reformatorskich w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce (Dzierżanowski 2013) oraz w artykule na temat aktywizmu polskich lesbijek (Socha-Jakubowska 2014).

Grupa nie poprzestała na przygotowaniu listu do papieża, a zaczęła zajmować stanowisko w konkretnych sprawach. Zaprotesto-

wała przeciwko listowi pasterskiemu na Adwent 2012 skierowanemu przez arcybiskupa Józefa Michalika do kościołów Archidiecezji Przemyskiej, w którym autor wygłosił opinię, że promocja związków jedнопłciowych jest zamachem na podstawy ludzkiego istnienia. Zapelowała także do biskupów o zmianę nastawienia w reakcji na ich publiczne wypowiedzi, w których wzywali do odrzucenia w Sejmie projektów ustaw o związkach partnerskich. Wystąpienia Wiary i Tęczy pozostały bez odpowiedzi, ale to drugie zauważyli czujni redaktorzy portalu Fronda i poddali je krytyce (Brzezińska 2013). Z kolei „Tygodnik Powszechny” opublikował w całości listy przesłane mu przez grupę. Chodzi tu zwłaszcza o reakcję na zamieszczony w tym piśmie artykuł *Gej i krzyż* Mariusza Sepioła (2012):

Autor, opisując tytułowy „krzyż” dźwigany przez wierzących homoseksualistów zdaje się upatrywać jego źródeł wyłącznie w orientacji psychoseksualnej. Zaskakuje nas brak jakiegokolwiek refleksji i wątpliwości, czy tychże cierpień nie przysparza takim osobom także postawa Kościoła katolickiego, nakazującego im rezygnację z fizycznego aspektu miłości. Konsekwencją takiego podejścia jest ewidentnie lansowana w artykule recepta na szczęście wierzących gejų i lesbijek – rezygnacja z relacji partnerskiej albo tzw. „biały związek”. Takie podejście musi dziwić na łamach pisma, które słusznie cieszy się opinią najbardziej otwartego na intelektualnej mapie polskiego katolicyzmu. (Wiara i Tęcza 2012a)

„Tygodnik Powszechny” oddał też miejsce grupie, gdy w odpowiedzi na artykuły Stefana Ingvarssona (2013) oraz Jacka Prusaka (2013), które traktowały o homoseksualności duchownych, przypominała ona, że „należy apelować o zniesienie wydanego przez Watykan zakazu wyświęcania na księży i przyjmowania do zakonów ludzi o orientacji homoseksualnej” (Wiara i Tęcza 2013b).

„Tygodnik Powszechny” generalnie wydaje się sprzyjać grupie. Sprzyja jej także „Znak”, który w 2013 roku wydrukował wywiad z duszpasterzem związanym z Wiarą i Tęczą. Ów duszpasterz mówił tu odważnie o autonomii sumienia, która daje wszystkim, a więc w sposób oczywisty także osobom homoseksualnym, zdolność rozeznawania własnej grzeszności, popierał również ideę prawnego uregulowania kwestii związków partnerskich (Kozłowska i Zdanowska 2013). Półtora roku wcześniej „Znak” opublikował też cykl tekstów o homoseksualności, zapoznając czytelnika między innymi z założeniami teologii queer (Woszczyk 2011). Z kolei w 2014 roku „Znak” podjął temat transsek-

sualności i opublikował wywiad z transseksualną uczestniczką Wiary i Tęczy, przeprowadzony zresztą przez jej kolegę z grupy (Dzierżanowski 2014b)²⁶. Życzliwość okazują wspólnie także Jabłońska i Gawryś ze środowiska „Więzi”, którzy w swej najnowszej książce o homoseksualności *Wyzywająca miłość* uwzględnili wywiady z uczestniczkami Wiary i Tęczy (Jabłońska i Gawryś red. 2013b).

Nie da się w tym wszystkim nie zauważyć drobnych pęknięć: Jabłońska i Gawryś wciąż wydają się kierować postawą troski o osoby homoseksualne, a „Znak” zachowuje pewną ostrożność w upublicznianiu nowatorskiego spojrzenia na kwestie LGBT i zarówno do materiału o teologii queer, jak i do wywiadu z transkobietą dodał rozmowę z „ekspertem” z szeregów kleru Jackiem Prusakiem, choć trzeba przyznać, że dość przychylnie nastawionym do poruszanych kwestii (Kozłowska i Zdanowska 2011; Kozłowska 2014), tak jakby chrześcijanie i chrześcijanki LGBT nie mogli mówić sami za siebie. Podobnie uczynili zresztą Jabłońska i Gawryś, którzy do *Wyzywającej miłości* włączyli, w ich opinii życzliwe (choć z pozycji liberalnego katolicyzmu krytykowane choćby przez Marka D. Jordana 2000: 43–49), przesłanie Komisji ds. Małżeństwa i Rodziny Episkopatu USA do rodziców osób homoseksualnych *Przecież to nasze dzieci*, a także – znowu – wypowiedzi „ekspertów”: Jacka Prusaka SJ, Bogusława Szpakowskiego SAC, Jacka Bolewskiego SJ i ks. prof. Andrzeja Szostka MIC. Tak czy inaczej jednak, istotną, wypowiadającą się publicznie

²⁶ Po 2010 roku w publikacjach prasowych znaleźć można także coraz więcej materiałów na temat niezwiązanej ściśle z Wiarą i Tęczą Ewy Hołuszko, która jeszcze jako Marek, była działaczką opozycji antykomunistycznej, a po transformacji ustrojowej dokonała korekty płci i nadal działa na rzecz praw człowieka, choć jednocześnie boryka się z różnymi przejawami społecznego wykluczenia. W niemal wszystkich tych materiałach Hołuszko występuje jako głęboko wierząca wyznawczyni prawosławia (zob. np. Bielas 2012 w „Dużym Formacie”, dodatku do „Gazety Wyborczej”; Gumowska i Szulc 2012 w „Newsweeku”; Hołuszko i Jabłońska 2014 w „Więzi”). Ewa Hołuszko została także bohaterką filmu dokumentalnego *Ciągle wierzę* (reż. Magdalena Mosiewicz) z 2011 roku oraz sztuki teatralnej *Ciała obce* (reż. Kuba Kowalski) wystawionej w sopockim Teatrze Wybrzeże w 2012 roku (wobec sposobu przedstawienia jej w tej sztuce bohaterka się dystansowała, zob. Baran 2012). W filmie i sztuce teatralnej jej życie zaprezentowane zostało jako emblematyczne dla najnowszej historii Polski. Obrazuje ono fakt, że po 1989 roku zabrakło miejsca dla wielu osób, które przyczyniły się do demokratycznej zmiany.

część inteligencji katolickiej można już uznać za ewidentnych sojuszników Wiary i Tęczy.

Wsparcie ze strony inteligencji katolickiej Wiara i Tęcza zyskała także w związku z III Nadzwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów *Wyzwania duszpasterskie dla rodziny w kontekście nowej ewangelizacji*, który odbył się w Watykanie w październiku 2014 roku. To, że synod zajął się między innymi sprawą homoseksualności, było dla grupy dobrą okolicznością w sytuacji, gdy dyskusji na ten temat w zasadzie nie dopuszczano dotychczas w rodzimych strukturach Kościoła rzymskokatolickiego. Ponieważ temat wzbudził wśród uczestników obrad kontrowersje, był on szeroko komentowany w polskiej prasie. Wówczas dążenia do poprawy sytuacji osób homoseksualnych w Kościele wsparła Halina Bortnowska na łamach „Newsweeka” (Tomczuk i Holzer 2014), wsparł je także Jan Turnau w „Gazecie Wyborczej” (Jonasz 2014) i „Metrze” (Turnau 2014) – i obydwójce nawiązywali w swych wypowiedziach do działalności Wiary i Tęczy.

Na łamach „Wprost”, o potrzebie zmiany podejścia Kościoła rzymskokatolickiego do osób homoseksualnych mówili redaktorka naczelna „Znaku” Dominika Kozłowska i wiceprezes warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej Marek Zajac. Pytano ich o tę kwestię w związku z publikacją przedsynodalnej ankiety, którą zwierzchnicy Kościoła skierowali do wiernych i która zawierała pytania o opiekę duszpasterską nad osobami żyjącymi w związkach jedнопłciowych (Bratkowska i Dzierżanowski 2013). Kozłowska opowiedziała też o dyskusji, jaka towarzyszyła przygotowaniu odpowiedzi na ankietę przez koordynowany przez nią zespół, wyłoniony ze środowisk katolickich skupionych wokół redakcji „Znaku”, „Więzi”, „Tygodnika Powszechnego” oraz klubów „Tygodnika Powszechnego” i Klubów Inteligencji Katolickiej. „Uznaliśmy, że potrzebna jest radykalna zmiana w podejściu do osób homoseksualnych. Wielu podkreślało, że przy obecnym podejściu kościelnym lesbijki i geje nie mogą się cieszyć i być wdzięcznymi Bogu, że stworzył ich takimi, jakimi są” – mówiła. Zgodnie z jej relacją, uczestnicy dyskusji zgodzili się także w tym, że teologia moralna Kościoła „do jednego worka” wrzuca postawy tak różne jak „krótkotrwałe relacje seksualne i trwałe związki jedнопłciowe obejmujące wzajemną troskę o partnerów”, zapoznając przez to wartość tych drugich. I zwrócili uwagę na problem – sankcjonowanego niekiedy przez księży – odrzucenia osób homoseksualnych przez

rodziców oraz na jeszcze większy problem, z jakim mierzą się w tym względzie osoby transpłciowe (Dzierżanowski 2014c)²⁷.

Poprzez budowanie aliansu z pozycjami podmiotowymi o silniejszej pozycji w polu dyskursywnym, Wiara i Tęcza nabiera zatem zdolności artykułacyjnych, wpisując się jednocześnie w nurt katolicyzmu reprezentowany przez „inteligencję katolicką”. Pytaniem otwartym pozostaje, na ile sojusznicy skłonni będą ten alians podtrzymywać, i do jakiego stopnia „chrześcijanie LGBT” będą zdolni rozszerzać ciąg równoważności. Zwłaszcza w sytuacji, gdy prezentują się jako reformatorski nurt w Kościele i chrześcijaństwie przy zasadniczym braku lub ogromnej słabości artykulacji, które wpisywałyby się w tego rodzaju silnie reformatorski nurt w Polsce – na przykład tworzonych w obrębie katolickiego feminizmu, który domagałby się wprowadzenia kapłaństwa kobiet. Innym problemem jest to, że inteligencja katolicka, która miała niewątpliwie duży posłuch w polskim społeczeństwie w poprzednich latach, dziś wydaje się ten posłuch tracić, choćby z uwagi na to, że z wartościami zbliżonymi do tych, które ona reprezentuje, wydają się utożsamiać środowiska, które nie chcą wprost nawiązywać do katolicyzmu – tymczasem rozległe obszary terenu dyskursywnego zajęte są przez konserwatywne artykulacje katolickie, z którymi z kolei sprzymierza się instytucjonalny Kościół.

Trzeba jeszcze powiedzieć, że pewne zmiany dokonują się także w obrębie środowiska LGBT. O ile w dalszym ciągu artykułuje ono swe dążenia w opozycji względem Kościoła i religii, to pod wpływem zainteresowania aktywistów LGBT teorią queer coraz bardziej uwidoczniła się w nim dążność do rozpoznania swego wewnętrznego

²⁷ Tego rodzaju poglądy na problematykę LGBT przedstawiała także Joanna Świącicka, prezeska warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej i uczestniczka dyskusji zrelacjonowanej przez Kozłowską, w wywiadzie dla tygodnika internetowego „Kontakt” (Budzyńska i Chankowski 2014; fragmenty tego wywiadu przedrukowano w *Magazynie Świątecznym* „Gazety Wyborczej” z 25.10.2014). W okresie, w którym objęłam monitoringiem prasę „Kontakt”, niszowa inicjatywa młodego pokolenia osób związanych z warszawskim Klubem Inteligencji Katolickiej, które określa się – nie bez autoironii – jako „katolewica” (por. Dzierżanowski 2013), raz na jakiś czas publikował materiały przychylnie osobom homoseksualnym i idei pełniejszego włączenia ich w Kościół („Kontakt” 2014; Popiołek 2014). Kontynuuje tę praktykę po roku 2014, kiedy zakończyłam już monitoring (zob. zwłaszcza nr 27/2015 magazynu papierowego „Kontakt”, w którym argumentowano na rzecz prawnego usankcjonowania jedнопłciowych małżeństw – nie zaś związków partnerskich).

zróznicowania. Coraz więcej mówi się tu zatem o rodzinach, w których pary jednopłciowe wychowują dzieci, o rodzicach osób homoseksualnych (założyli oni nawet własne stowarzyszenie Akceptacja), o różnych wariantach transpłciowości, o związkach monogamicznych i poligamicznych, o rozmaitych tożsamościach, które trudno sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika w rodzaju zgrabnie brzmiącego akronimu LGBT (zob. choćby Konarzewska i Pacewicz 2010). Jak się wydaje, chrześcijanie i chrześcijanki LGBT mogliby stanowić równoważny element takiej układanki.

Ewolucja stosunku organizacji LGBT do religii widoczna jest na łamach dwumiesięcznika społeczno-kulturalnego LGBTQ „Replika” redagowanego przez osoby związane z Kampanią Przeciw Homofobii. Tematowi religii redakcja poświęciła jeden z numerów pisma w 2006 roku. Opublikowano w nim trzy artykuły dotyczące tej kwestii, przy czym tylko jeden z nich był świadectwem osoby, która opowiadała o tym, jak pogodziła homoseksualność z religijnością (mTV 2006) – dwa pozostałe były spojrzeniem „z zewnątrz”: jeden podjął problem homoseksualności wśród kleru (Oliwa 2006), a drugi, autorstwa Roberta Biedronia (2006), był krytyką działalności Kościoła rzymskokatolickiego. Przez następne lata „Replika” zachowywała milczenie w sprawach związanych z religią. Tylko w 2011 roku, w krótkiej sondzie zapytała ona osoby ze środowiska LGBT o komentarz do wspomnianej przeze mnie we Wprowadzeniu sytuacji, jaka miała miejsce podczas mszy świętej zamówionej w intencji zmarłej aktywistki tego środowiska, kiedy to ksiądz zdecydował się wyrazić swoje poglądy niechętnie homoseksualności w kazaniu. O wypowiedź poproszono między innymi reprezentantkę Wiary i Tęczy (Wells 2011). Temat religijności osób LGBT powrócił na łamy pisma w 2014 roku – i tym razem zaczął być obszernie dyskutowany: najpierw opublikowano wywiad z transpłciowym współzałożycielem Wiary i Tęczy (Konarzewska 2014), a potem, w związku z zakończonym właśnie watykańskim synodem o rodzinie, wywiad z uczestnikiem grupy, który koordynował przygotowanie odpowiedzi na ankiety skierowane do wiernych (Kurc 2014)²⁸.

Organizatorzy dyskusji czy imprez LGBT zapraszają też aktualnie uczestników i uczestniczki Wiary i Tęczy do udziału w tych

²⁸ Później, w związku z watykańskim synodem o rodzinie zapowiedzianym na 2015 rok, „Replika” opublikowała też jego własny tekst (Dzierżanowski 2015).

wydarzeniach. Co więcej, w 2014 roku w swej kampanii społecznej *Popieram związki*, która obejmowała emisję spotu *Najbliżsi obcy* w kilku kanałach telewizji publicznej, Kampania Przeciw Homofobii uwzględniła kwestię wiary osób żyjących w jednopłciowych związkach. Spot przedstawia bowiem dzień z życia młodej kobiety oglądanej z perspektywy najbliższej osoby. W tym dniu jest miejsce na wspólną radość i wspólny smutek, na spacer, zabawę w klubie – ale też na modlitwę. Komentarz narratorki stanowi kontrapunkt dla intymności obrazu: „budzę się przy kimś obcym...”, „śmieję się z kimś obcym...”, i gdzieś między tym właśnie „modlę się z kimś obcym”. I w końcu: „z kimś obcym obchodzę kolejną rocznicę naszego związku. Dlaczego z kimś obcym? Bo w świetle polskiego prawa osoby żyjące w związkach partnerskich są dla siebie zupełnie obce”²⁹. Jednak na łamach ogólnopolskiej prasy, przynajmniej do roku 2014, do kiedy ją monitorowałam, te przeobrażenia są mało uchwytnie. Wydaje się, że opozycja między religią a nienormatywnością seksualną czy płciową nadal wyznacza komentatorom i komentatorkom horyzont tego, co możliwe lub atrakcyjne do skomentowania. W „Gazecie Wyborczej” niezauważony więc został udział uczestnika Wiary i Tęczy w zorganizowanej przez tę gazetę debacie *Sąd nad homofobią* – skoncentrowano się raczej na omówieniu starcia między zwolennikami poszerzania praw osób homoseksualnych a ich, związanymi z „prawicą”, przeciwnikami (Suchecka 2013).

Przeobrażenia dyskursywne

Okres od upadku komunizmu w Polsce pokazuje, że pozycje podmiotowe związane z kwestiami religii i homoseksualności tworzyły się i przekształcały zgodnie z logiką różnicy oraz równoważności, które według teorii dyskursu zaproponowanej przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe (2007) strukturyzują pole społeczne. Dynamizm sytuacji nieodłącznie związany z praktykami artykulacyjnymi w przestrzeni antagonizacyjnej sprawiał, że tworzone ciągi równoważności i różnicy ulegały ciągłemu przekształcaniu, a wraz z nimi przekształ-

²⁹ <http://www.popieramziazki.pl/>

caniu ulegały pozycje podmiotowe, takie jak „inteligencja katolicka”, „prawica”, „liberalna lewica”, „organizacje LGBT”.

Wydarzenia tak partykularne, jak choćby parada gejowsko-lesbijska w Rzymie w 2000 roku czy skandal z udziałem arcybiskupa Patezta dwa lata później, znacznie modyfikowały interesujące mnie tutaj artykulacje, kształtując warunki możliwości do ich dalszego rozwoju. Procesy artykulacyjne dynamicznie produkowały opozycję między religią a nienormatywnością seksualną i płciową, zwłaszcza homoseksualnością. Symboliczna zawartość tej opozycji ulegała zmianom, zgodnie z tym, jakie formy przybierały łańcuchy równoważności i różnicy i jak łańcuchy te funkcjonowały w danym momencie historycznym. W układzie chronologicznym przedstawiało się to następująco:

(1) Istnienie „lesbijek i gejów chrześcijan” w układzie dyskursywnym, którzy jednak nie mogą zdobyć pozycji silnego znaczącego ze względu na oddelegowywanie „homoseksualistów” na pozycję Innego przez Kościół i brak możliwości zbudowania łańcucha równoważności (lata 90. XX wieku);

(2) Kurczenie się miejsca w strukturze dyskursywnej dla „lesbijek i gejów chrześcijan” w związku z tym, że „homoseksualiści” jako Inny stają się antagonistami i Kościoła, i polskiego narodu, a stosunek do homoseksualności staje się elementem znaczącym potrzebnym do wypełniania „pustego znaczącego” pod postacią „demokracji”. Problematyka homoseksualności zostaje wciągnięta w antagonistyczny układ artykulacji „liberalnej lewicy” i „prawicy” (rok 2000);

(3) Zanik możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT” w obliczu zdominowania pola dyskursywnego przez zdążający do hegemonii projekt terapii reparatornej oraz artykulacji organizacji LGBT w opozycji względem Kościoła i „prawicy” (pierwsze lata XXI wieku);

(4) Dalszy brak możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT” w wyniku stabilizacji antagonizmu między środowiskami LGBT a religią i „prawicą”, z którą odtąd związany jest projekt reparacji (druga połowa pierwszej dekady XXI wieku, z apogeum w okresie rządów PiS 2005–2007);

(5) Pojawienie się możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT” w związku z wciąganiem problematyki homoseksualności w antagonistyczny układ relacji między inteligencją katolicką a katolickimi konserwatystami oraz lekką destabilizacją *stricte* tożsamościowej polityki środowisk LGBT poprzez wzbogacenie jej o perspektywę queer (od roku 2010).

Nie jest to historia całkowicie linearna, jeśli wziąć pod uwagę, że „chrześcijanie LGBT”, nazywani wówczas „lesbijkami i gejami chrześcijanami”, funkcjonowali w obrębie układu dyskursywnego w latach 90. XX wieku. Wówczas mieli jednak słabą pozycję, a później nawet i tę utracili w związku z przeobrażeniami dyskursu. W ostatnich latach „chrześcijanie LGBT” na nowo wkraczają w antagonistyczny układ artykulacji. Ich szanse na zaistnienie jako pozycja podmiotowa są większe niż przed dwudziestu laty. Mają bowiem możliwość wejść w łańcuch ekwiwalencji zarówno z inteligencją katolicką, jak i z „organizacjami LGBT”, które dziś odgrywają nieporównanie istotniejszą rolę polityczną niż dwie dekady wcześniej.

DYSKURS A DOŚWIADCZENIE

Widoczna w debacie publicznej opozycja między problematyką LGBT a religią nie jest specyficznie polskim zjawiskiem. W krajach anglosaskich nabrała ona wagi zwłaszcza po 11 września, kiedy zagadnienie islamu oraz wzajemnych relacji między reprezentantami kultury „Zachodu” a kontestującymi „zachodnie” wartościami muzułmanami zaczęło być powszechnie dyskutowane zarówno w kręgach publicystów, jak i w środowiskach akademickich. Na uniwersytetach spostrzeżono, że islam, wraz z przypisywanymi mu zacofaniem, partykularyzmem i tendencją do zniewalania, stał się doskonałym Innym rzeczników praw osób LGBT, sytuujących się po stronie sekularnego postępu, uniwersalności, wolności oraz – paradoksalnie – tolerancji (Puar 2007). Joan Wallach Scott (2009) zaproponowała nawet termin seksularyzm, by oddać pokrewieństwo dyskursu emancypacyjnego, w tym przypadku feministycznego, z sekularyzmem, który dowartościowuje świeckość i oddelegowuje problem nierówności do odległych społeczeństw, inaczej zorganizowanych niż społeczeństwa państw zeświecczonych.

Warto jednak dodać, że sekularystyczne artykulacje przypisują zacofanie wraz z całym ciągiem znaczeniowym (partykularyzm, zniewolenie) nie tylko islamowi, lecz wszelkim religijnym światopoglądom (Jakobsen i Pellegrini 2008). Lokalną specyfiką Polski byłoby to, że po pierwsze, z uwagi na strukturę wyznaniową mieszkańców kraju oś antagonizmu ustawiona jest na linii problematyka LGBT

– rzymski katolicyzm, a po drugie, Kościół rzymskokatolicki zajmuje wyjątkowo silną pozycję w polu dyskursywnym i z tego właśnie miejsca tworzy konserwatywne artykulacje, które dominują, jak się wydaje, nad tendencjami sekularystycznymi, z jakimi się sprzymierza artykulacja emancypacyjna organizacji LGBT.

Badacze i badaczki środowisk wierzących osób nieheteroseksualnych często definiują cel własnych studiów jako przełamanie widocznej publicznie dychotomii homoseksualność–religia poprzez przedstawienie wspólnot, które same ją kwestionują, oraz osób, które ucieleśniają ową *coincidentia oppositorum*. Deklaracje tego rodzaju zaangażowania autorów i autorek pojawiają się co i raz, także w najnowszych publikacjach na omawiane tematy (np. Browne 2010: 231). Paradoks polega jednak na tym, że dekonstrukcyjna moc tego zaangażowania jest natychmiast osłabiana – w momencie, gdy źródło opresji religijnie zorientowanych osób nieheteroseksualnych umiejscawia się przede wszystkim w religijnych tradycjach. Dalsze rozważania akademickie koncentrują się wówczas na naświetlaniu konfliktu między tymi tradycjami a nieheteroseksualnością i na sposobach jego rozwiązywania. Mówi się wtedy głównie o krytyce i adaptacji wybranych aspektów religii oraz o tworzeniu wyspecjalizowanych wspólnot. To, jak silnie jednostka uwikłana jest w dychotomię homoseksualność–religia, która funkcjonuje nie tylko w obrębie tradycji wyznaniowych, ale też w szerokim społecznym kontekście, i jak się to przekłada na jej osobiste doświadczenia, pozostaje tematem niezgłęzionym. Podobnie na marginesie analiz pozostaje kwestia zanurzenia jednostki w relacje władzy, które wykraczają poza obszar wyznaczony stanowiskiem decydującym konkretnych Kościołów.

Owe braki mają wiele wspólnego ze wskazanym już przeze mnie zainteresowaniem badaczy i badaczek indywidualistycznym wymiarem tworzenia zgodności między religijnością a nieheteroseksualnością. W kwestii doświadczeń, które wiązałyby się z funkcjonowaniem wierzących osób nieheteroseksualnych poza ściśle religijnym kontekstem, przestaje się zwykle na spostrzeżeniu niechęci, jaką osoby te odbierają od aktywistów i aktywistek organizacji LGBT, którzy wytykają im swego rodzaju kolaborację z Kościołami, „sypianie z wrogiem” (Yip 2005a). Wskazuje się zatem na to, że ujawnienie w środowiskach „branżowych” (gejowsko-lesbijskich) własnego poczucia identyfikacji z religią ma charakter coming outu (np. Wilcox 2003). To samo relacjonują zresztą uczestnicy i uczestniczki moich badań:

Jak ja się wyautowałam... Znaczy, bo to jest wyautowanie się u nas w środowisku [w jednej z najbardziej znanych w Polsce organizacji LGBT – DH], że ja jestem katoliczką, że modłę się codziennie, to wiele moich znajomych popatrzyło się tak na mnie i tak: ale serio? Ale co ty? Ale to nie taka poza medialna? Ja mówię: nie, naprawdę się modłę codziennie. To był dla nich szok, tak? No, bo jak lesbijka może się codziennie modlić? [...] Przez to, że się wyautowałam jako katoliczka, to niejako ja jestem atakowana przez moich znajomych za to, co robi Kościół katolicki, tak? [3]

Wielokrotnie czułem, naprawdę, w środowisku gejów, że mówienie o tym, że jestem osobą wierzącą, miało całą dynamikę coming outu takiego, który większość przeżywa właśnie w pracy, w domu, gdzie ja akurat z tym nie miałem problemu zupełnie. Natomiast w kwestii wiary, to rzeczywiście przeżyłem kilkanaście coming outów klasycznych. [12]

Tymczasem osobiste doświadczenie dyskursywnie skonstruowanego rozdzwiewku między religią a nieheteroseksualnością nie wiąże się tylko i wyłącznie z interakcjami wewnątrz środowisk religijnych lub „branżowych”, lecz staje się codziennością osób, które ten rozdzwiewek starają się we własnym życiu eliminować:

Mnie to nieraz boli, wiesz. Nawet w pracy, jak o tym mówię. Bo mówię śmiało, coś tam: a, byliśmy z X [partnerem – DH] w kościele i coś tam. I zaraz reakcja: jak to? W kościele? – Ale ja przecież jestem wierzący! – Ale jesteś gejem! [8]

Podobnie na poziomie osobistych rozterek doświadczany konflikt wykracza poza sferę tak precyzyjnie i jednoznacznie umiejscawianą przez badaczy i badaczki na osi napięcia między tekstami biblijnymi czy tradycją kościelną a pragnieniem homoseksualnym. Wiele osób, które wzięły udział w moich badaniach, rzeczywiście potrafiło dokładnie wskazać tego rodzaju źródło konfliktu wewnętrznego między wiarą a seksualnością: „no, listy Pawłowe w tym względzie znałam, tak? No, ja czytałam Biblię, nie? I na te fragmenty różnego rodzaju też jakby natrafiałam” [22]. Wydaje się jednak, że takie wskazanie nie wyczerpuje sprawy. Aby to unaocznić, przywołam fragment wywiadu, w którym mój rozmówca opowiadał, jak to w pewnym momencie, zmęczony równoczesnym przeżywaniem homoerotycznych pragnień oraz wiary religijnej, zdecydował się podjąć psychoterapię:

Już się czułem, że ta miarka się przebrała trochę. Że ja nie będę w stanie normalnie żyć, jak ja nie podejmę tej decyzji po prostu, co z moją seksual-

nością. To było dla mnie tak... jakies absolutnie niezrozumiale. A jednocześnie wybór między katolicyzmem a homoseksualizmem był dla mnie nie do... Po prostu, nie do podjęcia znowu.

Uważałeś go za jakiś sztuczny? Sam wybór?

Nie, właśnie czułem... Czułem, że wszyscy mówią, że to jest wybór. Że to jest albo rybka, albo pipka. Że muszę coś wybrać. Że nie mogę być przecież katolikiem, jeżeli wybieram aktywne życie homoseksualne. Jeżeli nie akceptuję nauki społecznej w sprawach seksualności.

Ale kto „wszyscy”? Bo to jest dla mnie bardzo ciekawy wątek...

Hm... Nikt mi nie przychodzi do głowy. Chyba tak powiedziałem, ale myślałem o sobie samym. [10]

Cytat ten sugeruje, że omawianą problematykę należy widzieć w perspektywie wyznaczonej przez Michela Foucaulta (np. 2000). Jednostka ulega bowiem dyskursywnemu ujęciu spraw związanych z religią i nieheteronormatywnością, sama je ucieleśnia i reprodukuje: jest niejako wrzucona w podległość wobec opozycyjnego ustawienia tych kwestii i nie bardzo już potrafi rozdzielić formy nacisku zewnętrznego, wywieranego na nią przez konkretne instytucje, od zinternalizowanej presji. Proponuję w ten właśnie sposób oglądać uwikłanie dyskursywne uczestników i uczestniczek moich badań.

Dodatkowo wydaje mi się istotne, by nie wyizolowywać problematyki konfliktu między kwestiami LGBT a religią z innych, zanurzonych w antagonizmach i równoważnościach elementów rzeczywistości dyskursywnej. Konflikt między nieheteroseksualnością czy transpłciowością a chrześcijaństwem przeżywany był bowiem przez moich rozmówców i moje rozmówczynie na rozmaite sposoby. Zetknęłam się z osobami, które go niemal nie doświadczyły. Zetknęłam się również z takimi, które doświadczyły go w sposób silnie angażujący kościelne artykulacje tworzone w oparciu o inne znaczące niż, powiedzmy, homoseksualizm – przykładem będzie tu zaraz masturbacja. Spotkałam i takie osoby, dla których przeżywany konflikt między nienormatywnością seksualną czy płciową a religią był zaledwie jednym z wymiarów ogólnego skonfliktowania między dążeniem do funkcjonowania w zgodzie ze społeczną normą a niemożnością sprostanania temu dążeniu, przy czym okazywało się niekiedy, że układ sił dyskursywnych nakazywał pochwyć to skonfliktowanie w języku innym niż ten, który nawiązywałby do spraw religii.

Seksualność i wiara: uzgadnianie

Rozdział 3 pokazał, że antagonistyczne rozwarstwienie między religią a homoseksualnością (o transpłciowości mniej tu można powiedzieć) było dynamicznie tworzone i pojawiało się w różnych ciągach znaczeniowych na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat w Polsce. Analiza materiałów prasowych pozwoliła tę dynamikę zaprezentować. Tutaj trzeba dodać, że biografie moich rozmówców i rozmówczyń dają równie dobry wgląd w to zagadnienie. Na poziomie osobistym konflikt między wiarą a nieheteroseksualnością przybierał rozmaite postaci, a możliwości rozwiązania tego konfliktu pozostawały w ścisłym związku ze wzorcami dyskursywnymi, które funkcjonowały w danym momencie historycznym w szeroko rozumianej przestrzeni politycznej i ucieleśniane były przez jednostkę. Istotnym elementem różniącym doświadczenia uczestników i uczestniczek moich badań był zatem ich wiek.

Niedookreślenie

Osoby w wieku trzydziestukilku lat i starsze nieraz opowiadały mi o nieumiejętności nazwania swoich pragnień w przeszłości. Dotyczyło to zwłaszcza nieheteroseksualnych kobiet, przez bardzo długi czas niezauważanych społecznie jako lesbijki (por. Mizielińska 2006). Nieheteroseksualni mężczyźni byli pod tym względem w nieco innej sytuacji. Narażeni byli jeśli nie na większy, to przynajmniej na bardziej uchwytny ostracyzm społeczny, na nazwanie piętnujące, które jednak nadawało konkretne imię. Jak mówił mój najstarszy, siedemdziesięciosiedmioletni rozmówca, „wtedy funkcjonowało określenie homo. Słowo gej się pojawiło po przemianach ustrojowych w Polsce dopiero” [36]. Inny cismężczyzna dopowiadał: „jeżeli mówiło się o tym, to jedynie w kontekście żartu, złośliwości czy bardzo negatywnych ocen, jednoznacznie negatywnych” [29]. W obliczu skąpych zasobów dyskursywnych, które pozwalałyby kobietom utożsamiać się z lesbianizmem i tworzyć środowiska lesbijek, miały one tendencję do tego, by prowadzić życie zgodne ze społeczną normą nakazującą, na przykład, wejście w związek małżeński. Ciskobieta, która ma za sobą takie doświadczenie, a dziś jednoznacznie deklaruje się jako lesbijka, mówi zatem:

W tamtym czasie nie było obok mnie żadnej osoby, nikogo, kto by... Nie wiem, kogoś starszego ode mnie, tak? Kogoś, kto by mi powiedział, jak, w jakim miejscu, kim ja jestem, co to znaczy. Że nie powinnam wychodzić za mąż, że nie powinnam się zadawać z chłopakami, dopóki sobie nie odpowiem na pewne rzeczy. Nie było obok mnie takiej osoby, rozumiesz? Ja po prostu byłam z tym cholernie sama. [25]

W przypadku większości osób, z którymi się zetknęłam, rozpoznaną sprawą pozostawały jednak nienormatywne pragnienia erotyczne, nawet jeśli nie do końca nazwane: „nie nazywałam tego lesbijką, że homoseksualizm, no, ale, no, wiedziałam, że jest ta skłonność” [22]. Biorąc pod uwagę to, że niemal wszystkie te osoby pochodziły z religijnych rodzin, a przynajmniej same w okresie nastoletnim wiązały się ze środowiskami mocno zorientowanymi na sprawy wiary, jak również to, że w przestrzeni dyskursywnej istniały zaledwie szczątkowe propozycje dotyczące tego, jak należy myśleć o owych pragnieniach, osoby te kierowały się ku religii, która jakichś wskazówek w tym względzie dostarczała. Były to jednak wskazówki dość ogólne, a zatem nie bardzo odpowiadały na pytania pojawiające się w związku z poczuciem odstawania od normy.

Jeśli ostatecznie moi rozmówcy i rozmówczynie uznawali swe pragnienia za grzeszne czy zakorzenione w grzechu, to wcale niekoniecznie dlatego, że wprost została im taka interpretacja przedstawiona – czy to za pośrednictwem Pisma świętego, czy duchownych, czy też innych „życzliwych” osób. Dochodzili do tego na przykład drogą swoistej dedukcji, wnioskując na podstawie tego, że Kościół aprobuje aktywność seksualną tylko po ślubie, a ten przysługuje jedynie parom heteroseksualnym:

Ja patrzyłem na to przez pryzmat grzechu, że właśnie życie z mężczyzną czy nawet chociażby uprawianie seksu z mężczyzną jest grzechem, i że od grzechu trzeba uciekać, że grzechu trzeba się wyzywać, że trzeba się wyzywać okazji do grzechu. To taka jest ładna terminologia właśnie religijna. Unikać okazji do grzechu. [...] Tak ja to rozumiałem z tego, co usłyszałem w kościele, czy gdzieś tam doczytałem, czy z religii, czy z rekolekcji, że seks tylko po ślubie. To był właściwie taki leitmotiv nauczania religijnego, chociażby kiedy ja byłem w szkole średniej, że seks tylko po ślubie. No, więc, wnioskując logicznie z takich argumentów, no, nie było... Nawet gdyby sam homoseksualizm jako taki nie był zakazany, a nie ma czegoś takiego, jak ślub dwóch mężczyzn, to było jasne, że to nie przechodzi, według tego, co ja wtedy słyszałem, i według tego, jak byłem nauczany. [29]

Jeśli o homoseksualności w środowiskach kościelnych mówiono, to też niekoniecznie wprost w kategoriach grzechu, lecz z wykorzystaniem innych figur dyskursywnych, na przykład takich, które kazały homoseksualizm kryminalizować. Rezultat był jednak taki, że osoby nastoletnie, które zastanawiały się nad swoimi pragnieniami, mogły się nie czuć adresatami nauczania Kościoła na ten temat. Z kolei te, które potrafiły swoje pragnienia powiązać ze zjawiskiem homoseksualności, były przerażone takim postawieniem sprawy, a Kościół w żaden sposób tego przerażenia nie łagodził, bo nie sugerował innej możliwości realizacji homoseksualności niż ta skryminalizowana. W czasie wywiadu jeden z moich rozmówców sięgnął po broszurę zatytułowaną *Kto nam powie prawdę? Lektura dla chłopców*, opatrzoną biskupim imprimatur, którą wraz z innymi uczniami siódmej klasy szkoły podstawowej otrzymał od katechety na przełomie lat 80. i 90. XX wieku. Przeczytał mi fragment:

Jesteśmy obarczeni grzechem pierworodnym, a przeto nie powinniśmy dopuścić do tego, by ktoś snuł jakieś nieprzyzwoite myśli wokół naszych narządów płciowych. Każdy chłopiec powinien dbać o higienę tych części ciała. Wszystkie związane z tym czynności są dozwolone, ale bez potrzeby w żadnym wypadku nie powinniśmy tych części ciała dotykać i innym na to pozwalać. Muszę ci tu udzielić pewnej przestrogi. Istnieją mężczyźni zbrojeńcy, którzy zaczepiają młodych chłopców i namawiają ich do niedozwolonych czynów ze sobą. Aby wykorzystać chłopaka do złego, starają się oni najpierw zdobyć jego zaufanie przez przyjazne rozmowy, opowiadanie, małe podarunki, przez zapraszanie na spacer czy przejażdżkę motorem lub samochodem. Takich zbrojeńców nazywamy homoseksualistami, a zbrojenie – homoseksualizm. Opisuje Pismo Święte, że powodem zagłady Sodomy i Gomory były te przestępstwa. Przestępców takich ściga również prawo państwowe. Gdyby taki człowiek przyczepił się do ciebie, zwróć się o pomoc do milicjanta i powiedz o tym rodzicom. [45]

Komentarz mojego rozmówcy wydawać by się mógł przewidywalny: „to było pierwsze zetknięcie moje z tym, co Kościół mówił o homoseksualizmie. [...] Na pewno to było źródłem moich nerwic i różnych rzeczy. Przede wszystkim, że to taki straszny grzech i w ogóle” [45]. Jednak tym, co przykuwa uwagę w tej wypowiedzi, jest jednoznaczne skojarzenie własnej homoseksualności – w tym okresie jeszcze przez mojego rozmówcę nierealizowanej – z grzechem. Broszura wyraźnie sugerowała grzeszność „homoseksualizmu” nawiązaniem do historii Sodomy i Gomory oraz do przestępczości, grzesznej niejako

z definicji. Z tekstu nie wynikało jednak, by grzechem miało być samo pragnienie homoseksualne, broszura kładła nacisk raczej na realizację tego pragnienia – i to w formie homoseksualnej pedofilii. Pokazała homoseksualność jako rzecz skryminalizowaną, nie zaproponowała jednak systematycznego wykładu na ten temat, żadnego choćby rozróżnienia na homoseksualne „skłonności” i „czyny”. Ostateczną interpretację własnych tęsknot homoerotycznych pozostawiła zatem odbiorcy – notabene odbiorcy męskiemu, nie zetknęłam się z żadną relacją na temat tego, by podobny przekaz kierowano do nastolatków.

Okazuje się zatem, że nie trzeba było wskazywać palcem i nazywać spraw związanych z doświadczaniem pragnień homoerotycznych grzechem, by dać osobie wierzącej poczucie, że rysują one na jej egzystencji grzeszną skazę. Wydaje się, że pracował tu cały dyskurs kościelny, który w osobistym namyśle moich rozmówców, ale także rozmówczyń, kazał wciąż powracać do kwestii winy i potępienia, zwłaszcza w sprawach dotyczących seksualności. Często relacjonowano mi uwikłanie w taki rodzaj myślenia: „miałem bardzo neurotyczne podejście do tych rzeczy” [45]. W sposób niezwykle dramatyczny o uwikłaniu tym opowiedział mi mój najstarszy rozmówca, cismężczyzna urodzony w 1935 roku, a zatem wychowywany w czasach przedsoborowych. Trydenckie imaginarium, z którym się zetknął, stało się dla niego źródłem psychicznego rozstroju i wieloletnich zmagania. Mówił on o tym, co go spotkało podczas okupacji hitlerowskiej w prowincjonalnym miasteczku na Kielecczyźnie, do którego trafił wraz z matką i bratem:

Mianowicie to było niedługo po przyjechaniu na wieś, czyli gdzieś, nie wiem, około maja czterdziestego drugiego roku. Ja wszedłem do takiego sklepiku w rynku, jedyne spożywcze sklepiku w miasteczku, i tam zobaczyłem taki ścienny kalendarz na rok czterdziesty drugi z jakimś obrazkiem oleodrukowym. Podszedłem bliżej, żeby ten obrazek zobaczyć, i okazało się, że obrazek przedstawiał śmierć potępionego. Ja się wpatrywałem długo w ten obrazek. Przedstawiał on jakiegoś umierającego mężczyznę, tak raczej odsłoniętego. Spod długiego łóżka buchały morza płomieni i diabli takimi czarnymi, kosmatymi łapami trzymali za prześcieradło i ściągali to prześcieradło w płomienie. Słuchaj, ta scena, ten obrazek wywołał we mnie nieprawdopodobnie silny szok psychiczny. [...] Ja byłem tak strasznie przerażony i zniszczony tym odkryciem potępienia i piekła, że właściwie chyba się na parę dni ciężko rozchorowałem psychicznie. To znaczy, poleciałem do matki, która pracowała w aptece i żądałem od niej, żeby powiedziała, że piekła nie ma. Matka nie mogła na to odpowiedzieć;

nie chciała, nie mogła, coś tam jakieś... W każdym razie ja wyleciałem z tej apteki od matki w stanie takim, że mi się w głowie dosłownie gotowało. Wiesz, to jest coś niesłychanego. Ja miałem wrażenie, że mi po prostu gotuje się w głowie wszystko. Chodziłem po tym miasteczku, powtarzając pytanie, jak Bóg mógł stworzyć świat z czymś tak potwornym jak piekło. To była taka sytuacja, która właśnie odbijała się grubo później. W każdym razie pytanie, jak Bóg mógł stworzyć świat z czymś tak potwornym jak piekło. [36]

Mężczyzna opowiadał dalej, równie plastycznie, o kolejnych obrazach związanych z potępieniem, które tym razem zrodziły się w jego wyobraźni i które ostatecznie skojarzył z homoseksualnością: „w jakimś sensie potem uważałem, że [...] porwanie mnie przez Szatana było powodem potem mojego gejostwa. Tak sobie to potem układałem” [36]. „Widzenie” – jak je określił mężczyzna – dotyczące „porwania przez Szatana” wyglądało w ten sposób:

Jest noc, my jesteśmy w naszym pokoju w Wodzisławiu. Akurat tam wtedy byliśmy wszyscy troje: matka, brat i ja. I mnie budzi w nocy coś i ja widzę, że w tym dużym pokoju jest Szatan, który jest tak ogromny, że musiał się w pół zgiąć, żeby się w ogóle pod sufitem zmieścić. Takie ogromne błoniste skrzydła czarne. Bierze mnie tak pod pachy i unosi się ze mną w przestrzeń. Przelatujemy przez dach i on mnie unosi bardzo wysoko, bo to już jest tak, że ja zaczynam widzieć kolistość ziemi, czyli musiałem być bardzo wysoko. I jednocześnie cała sceneria to jest dopalający się las. To znaczy, stoją takie przepalone pnie drzew, które walą się wskutek przepalenia. Jakieś takie kaskady iskier strzelają wtedy, kiedy jedno przepalone drzewo pada na drugie. Jakaś taka zupełnie niesamowita sceneria, która potem, grubo później, okazała się prawie tożsama z wizją piekła świętej Teresy z Avila. W każdym razie cechą tej sytuacji porwania mnie przez Szatana było kompletne porażenie woli i mowy. [...] Rzecz polega na tym, że ja przerażony tym lotem ponad ziemią, już takim bardzo wysoko gdzieś, wiedziałem, że ratunkiem jest odmówienie modlitwy *Ojcze Nasz*, ale... Było niemożliwe wymówienie słowa *Ojcze*, i niemożliwa była myśl odpowiadająca słowom modlitwy. To było coś nieprawdopodobnego, takie uczucie właśnie porażenia wszystkiego, myśli, mowy. I w takim stanie okropnej zgrozy ja usiłuję dokonać jakiegoś gigantycznego wysiłku w kierunku jednak odmówienia tej modlitwy i z najwyższym, no, nieprawdopodobnym zupełnie wysiłkiem próbuję powiedzieć choćby literę *O*. To nie wychodzi, ten paraliż jest za silny. I wreszcie... przepraszam, że ja tak pokazuję: *O, O, O, Oj, Oj, Oj, Ojcze...* I z chwilą, kiedy już wymówiłem słowa *Ojcze Nasz*, zaczyna mi wracać mowa. Składność myśli i mowa, czyli zdolność wypowiedzenia tych słów. Kiedy wymówiłem pierwsze wersety modlitwy,

ten lot, czyli ten Szatan, zaczął jakoś tak pikować ze mną na ziemię z powrotem, i odmawiając modlitwę, tak przy końcowi, byłem już z powrotem w swoim pokoju. [36]

Później ów mężczyzna miał jeszcze jeden sen, który zinterpretował w kontekście homoseksualności:

Dwa tygodnie później po tym śnie miałem sen zupełnie inny, że idę do Chrystusa. To było w takiej scenerii okolic Wodzisławia, która to okolica jest górzysta. [...] W stronę Jędrzejowa wiodła szosa, która do takiego wzgórza, które się nazywało Klemencką Górą, trzy kilometry od Wodzisławia, szła pod górę. To była taka szosa, asfalt, taka klasyczna szosa asfaltowa. Potem zrobiono obwodnicę, ale to już są późniejsze sprawy. I ja miałem sen, że jestem u stóp tej szosy idącej w górę i mam iść po tym, tyle tylko, że to nie jest asfalt, tak jak było w rzeczywistości, że to jest asfalt, tylko że ta szosa jest wysypana takim jakimś żużlem, czymś, co dzisiaj mógłbym nazwać jakimś odpadami hutniczymi. Taki pokruszony żużel po wytopie żelaza, coś takiego. O takim kolorze ciemnobrązowo-czarnawym. I ten żużel jest taki jakiś gruby, że jak się po nim idzie, to on się zapada. Czyli, że iście po tym w górę jest cholernie ciężkie, jest takie utrudzające. I ja z jakąś taką ogromną determinacją idę pod górę i kiedy dochodzę mniej więcej do połowy tej góry, tej Klemenckiej Góry, zaczynam dostrzegać za tym... Za garbem zaczynam dostrzegać wizję Chrystusa siedzącego na majestacie, ale w takim obramieniu jak z mandorli, trochę tak jak na miniaturach romańskich ta mandorla wokół Chrystusa. To jest określenie z dziedziny sztuki na taką właśnie formę obrysu majestatu chrystusowego w sztuce romańskiej, mandorla i Chrystus w majestacie. Sens tego wszystkiego jest taki, że ja widziałem we śnie coś, czego nie znałem z życia, bo tę formę poznałem dopiero później na studiach historii sztuki, czyli byłaby to jakaś forma archetypiczna, która gdzieś była zakodowana w głębi psychiki i ujawniła się w postaci takiego właśnie kształtu snu. No, i ja, zobaczywszy już tego Chrystusa, idę przez tą górną część szosy, tej właśnie takiej okropnej, żużlowej, i zbliżając się do Chrystusa, padam przed nim na twarz, ale spostrzegam, że jasność Chrystusa ogranicza się tylko do niego samego, a cała przestrzeń dookoła pozostaje czarna. I teraz jaką rolę to odegrało w moim życiu. Niedługo potem sobie uświadomiłem moje gejostwo, które wiązałem, po pierwsze, z tym porwaniem przez Szatana, że to to spowodowało, a po drugie, że... No właśnie, że jako grzesznik straszny idę tą drogą w górę, ale to jest droga jakaś pokutna, ten żużel, to wszystko to jest taka sceneria czyszcowo-pokutna, coś takiego. [...] Tak logicznie biorąc, to można sobie postawić pytanie, że stając się, czy będąc gejem, niekoniecznie jest się Szatanem, tylko jest to jakaś kondycja trudna, zła, która może być wynikiem działania Szatana w takim sensie, w jakim może być choroba, cierpienie, obarczenie cierpieniem czy coś takiego. [36]

W okresie, w którym wzrastała większość moich rozmówców i rozmówczyń, dyskurs religijny, zarówno w sferze słowa, jak i obrazu, nie epatował już wyobrażeniami piekła i Szatana tak powszechnie jak kilka dekad wcześniej. Ale wydaje się zarazem, że Kościół w Polsce nie robił wiele, by dyskurs trydencki całkowicie przeformułować, by wyciągnąć wnioski z lekcji Drugiego Soboru Watykańskiego, który dokonał odrotu od punitywnej wizji Boga. Stąd praca religijnego dyskursu wciąż wciskała wszelkie przejawy homoseksualności w grzech. Warto jednak jeszcze raz podkreślić, że Kościół za sprawą swoich funkcjonariuszy nie dawał moim rozmówcom i rozmówczyniom jednoznacznych wskazań co do tego, jak należy konceptualizować własną nieheteroseksualność i się z nią obchodzić. Nawet w momencie, gdy Watykan rozpoznał już antagonistę pod postacią „ruchów prohomoseksualnych”, które sięją „oszukańczą propagandę” (Kongregacja Nauki Wiary 1986), sytuacja nie wydawała się jaśniejsza: w Polsce owo rozpoznanie w zasadzie wyprzedziło pojawienie się rodzimych organizacji gejowsko-lesbijskich, które tworzyłyby dobitne artykulacje emancypacyjne. Zresztą w parafiach wciąż dominowało milczenie na ten temat: „wtedy homoseksualizm nie funkcjonował ani w wypowiedziach księży, ani w kazaniach. Specjalnie nie funkcjonował, przy najmniej ja tego nie pamiętam” [45].

Później, kiedy u progu XXI wieku pojawił się w mediach obraz homoseksualności jako zjawiska obcego polskiej kulturze i jako zagrożenie płynące z krajów zachodnich, „homoseksualizm” cały czas mógł się wydawać abstrakcją: „ja w ogóle całego takiego środowiska gejowskiego nie widziałem, albo nawet nie szukałem” [17]. Sprawiało to niekiedy, że na poziomie jednostkowym konflikt między wiarą a nieheteroseksualnością miał niewielką przestrzeń do ujawnienia się. Stąd jeden z moich rozmówców, trzydziestokilkulatek, wyznał, że w okresie nastoletnim był wprawdzie lekko zaniepokojony swoim homoerotycznym pragnieniem, jednak to nie homoseksualność, lecz masturbacja stanowiła dla niego największe źródło rozterek związanych z wiarą: „to [seksualność – DH] w ogóle nie było przeżywane z wiarą, dopóki... Kiedy, wiesz, odkryłem, co to jest masturbacja, i kiedy mi katechetka powiedziała, że to jest grzech ciężki” [17]. Walki wewnętrzne związane z zainteresowaniem chłopakami w tej sytuacji odeszły u niego na dalszy plan.

Niebezpośrednie wypowiedzi osobiście spotkanych reprezentantów Kościoła na temat homoseksualności uruchamiały niekiedy

dociekliwość, która kazała szukać dalej. Nie było to zadaniem łatwym, bo księża wykazywali się zwykle nieporadnością w opiece duszpasterkiej. Wśród nich „nie było wiedzy ani pozytywnej ani negatywnej. Nie wiedzieli, czy to można leczyć, czy nie można leczyć. Raczej, że to jest przejściowe, ignorowanie raczej to było problemu” [45]. Z ową nieporadnością stykali się także ci uczestnicy i uczestniczki moich badań, którzy zwierali się spowiednikom ze swoich rozterek i pierwszych doświadczeń erotycznych:

Chodzi mi o potępienie, że nie było jakiegos wielkiego ze strony księży. Tylko raczej takie podejście jak właśnie do niepełnosprawnego, takie z przymrużeniem oka: daj spokój, jesteś młoda, no, co ty, nie wiem... Coś ci zrobił jakiś mężczyzna? Aaa, jeszcze może ci się uda. Nawet takie zupełnie... Zero jakiejś konstruktywnej rozmowy. I właściwie przez szereg lat sama sobie jakoś to starałam ułożyć. [6]

„Układanie” sobie samej czy samemu spraw związanych z homoseksualnością i wiarą często skazane było na porażkę w obliczu braku dostępu do zasobów dyskursywnych, takich jak rozwijana w krajach anglosaskich teologia gejowsko-lesbijska, które ułatwiałyby dokonanie uzgodnienia w tym zakresie. Zanim polskie organizacje LGBT wkroczyły na scenę społeczną ze swą emancypacyjną artykulacją, trudności dotyczyły też samego pochwycenia kwestii homoseksualności. Kryminalizacja zjawiska mogła się wydawać nieadekwatna, jeśli ją złożyć z osobistym doświadczeniem, uęgotycznianie homoseksualizmu jako zepsucia kwitnącego na Zachodzie też nie pomagało. Poza religią, jedyną przestrzenią, w której można było poszukiwać odpowiedzi na pytania o nienormatywność własnych pragnień seksualnych, była medycyna. Ta z kolei do lat 90. XX wieku patologizowała sprawę: dopiero w 1990 roku Międzynarodowa Organizacja Zdrowia wykreśliła homoseksualizm z klasyfikacji chorób i problemów zdrowotnych (ICD-10); klasyfikacja ta obowiązuje w Polsce od 1997 roku.

Zatem dość długo medyczne leczenie z homoseksualizmu nie budziło w naszym kraju szczególnych kontrowersji, choć jednocześnie nie było specjalnie propagowane, tak jak nie były szeroko rozpowszechniane żadne informacje dotyczące homoseksualności (por. Kościańska 2014). Jeśli jednak ktoś na systematyczną terapię się decydował, to trudno się dziwić, że swe największe zmagania wiązał właśnie z obszarem medycyny, nie zaś religii, która stawiała sprawę znacznie mniej wyraźnie. Mój sześćdziesięcioośmioletni rozmówca

w wieku młodzieńczym zwierzył się spowiednikowi ze swoich pragnień homoerotycznych, lecz nie otrzymał od niego żadnych konkretnych wskazań, poza poradą, by stronić od osób o podobnych skłonnościach: „pierwszy raz to powiedział: tylko wystrzegaj się tego środowiska, bo to takie zepsute, że tego, okropne, i tak dalej” [21]. Zainspirowany literaturą medyczną, zdecydował się więc na karkołomne leczenie, jeżdżąc po całej Polsce w poszukiwaniu skutecznych metod i poddając się rozmaitym, mocno angażującym psychicznie i emocjonalnie technikom terapeutycznym, łącznie z hipnozą. Po piętnastu latach, nie widząc efektów takich zabiegów, zrezygnował. Co ciekawe, to właśnie silna medykalizacja problemu doprowadziła go w końcu do względnej akceptacji aktywnej homoseksualności w perspektywie wiary:

Czy każdy może żyć w celibacie? [...] Ja mam takie doświadczenie konkretnie z lekarzami. Bo kilkakrotnie mi lekarze mówili: weź się wreszcie ożeń. A konkretnie urolog, to mówił, że już powinienem mieć regularne stosunki. Że jak nie będę, to że mi to zbutwieje, czy coś takiego. [...] Były stany zapalne i mi podawał ten urolog antybiotyki. I w końcu się zdenerwował, mówi: ano wie pan, weźmie żonę, ten, tego, i kobietę, i współżyje, i będzie w porządku. No. Więc dlatego, mówię, czy każdy może się po prostu w tym celibacie jakoś... Znaczy, nie tyle, że może, czy: bez narażenia zdrowia. Przecież święci są świętymi dlatego, że z narażeniem zdrowia, życia wyznawali wiarę. No, ale czy aż tak...? Od każdego wierzącego należy tego wymagać? [21]

Leczenie

Od pierwszych lat XXI wieku środowiska katolickie same zaczęły medykalizować czy, może ściślej, psychologizować, temat homoseksualności, co widoczne jest zwłaszcza we wsparciu, jakim obdarzyły terapię naprawczą. W rezultacie interpretacja homoseksualności w kategoriach „wewnętrznego nieuporządkowania”, które naznacza stygma, i choroby lub czasowej niedyspozycji przemieszała się ze sobą i takiemu przemieszaniu języków uległo na pewnym etapie życia całkiem sporo moich rozmówców i rozmówczyń, zwłaszcza tych, którzy dziś mają trzydzieści kilka lat:

Miałem poczucie, że jestem jakiś, wiesz, przetrącony. Bardziej, pamiętam, postrzegałem jakoś ten problem w kategoriach choroby niż jakiegoś zła,

które czynię na przykład. Znaczący, nie miałem chyba problemu takiego, że jestem zły i nic nie mogę z tym zrobić. I to jest zło, które jest niesprawiedliwe. Raczej mi się wydawało, że to jest jakieś cierpienie. [10]

Propozycje interpretacyjne dotyczące homoseksualności tworzone przez zwolenników terapii naprawczej mogły się wówczas wydawać w jakiś sposób adekwatne:

W ogóle w moim przypadku ten mit nieobecnego ojca, który jest przez tych wszystkich reparatorów bardzo pielęgnowany, jest w nim dużo... W tym sensie się sprawdza, że ja miałem pewne, nie wiem, tendencje genetyczne, natomiast w bardzo dużej mierze to jest jakby ten właśnie paradygmat chłopaka, który nie miał ojca, zdradzony przez mężczyzn, właśnie bez wzorców i tak dalej. Być może to się w ten sposób utrzymało po prostu. [10]

Wiele nieheteroseksualnych kobiet i wielu nieheteroseksualnych mężczyzn miało więc nadzieję na „uzdrowienie”. Jak się wydaje, dotyczyło to w pierwszej kolejności osób związanych z Odnową w Duchu Świętym – ów charyzmatyczny nurt chrześcijański stawia bowiem uzdrowienie, tak cielesne, jak i duchowe, w zasadzie w centrum swych kategorii koncepcyjnych i praktyk. Osoby te marzyły więc o „uzdrowieniu”, jeszcze zanim dowiedziały się o możliwościach terapii reparatornej. Jedna z uczestniczek Odnowy w ten sposób opowiadała o tym, jak szukała wyjścia z trudnej sytuacji, kiedy to pozostawała w naznaczonym swoistą szamotaniną związku jednopłciowym:

Żyłymy w poczuciu winy, tak? [...] Jak się bzyknęłam z nią, to się z tego spowiadałam, tak? No, to po prostu, wiesz, to było takie... No, rozdarcie. To było takie rozdarcie, niepokodzenie, tak? Niepokodzenie. [...] Pod koniec naszego związku już pojechałam na te rekolekcje ignacjańskie do jezuitów. [...] Mówię: no, nie mogę już. Po prostu nie mam siły. Nie mam siły, nie mam siły. To coś trzeba z tym zrobić wreszcie, no. Wtedy pamiętam, że się bardzo mocno modliłam o takie uwolnienie, uzdrowienie wewnętrzne, tak? W które jakoś chciałam wierzyć, rozumiesz. No, bo byłam tym karmiona. Ale jednocześnie chciałam wierzyć, tak? [22]

Modlitwa nie przyniosła oczekiwanych rezultatów w rodzaju „uzdrowienia wewnętrznego”, przyczyniła się jednak do decyzji o zakończeniu tej konkretnie relacji. Później moja rozmówczyni podjęła jeszcze próbę terapii skierowanej na wygłuszenie dążeń homoseksualnych, nawiązując w tym celu kontakt z terapeutką z kręgów katolickich. Szybko jednak z tego zrezygnowała („ten pomysł przestał mi się po-

dobać, gdzieś tam wewnętrznie czułam jakiś taki bunt wobec niego, [...] przestałam chyba też w to wierzyć” [22]) i zdecydowała się realizować swoją seksualność niejako w oddzieleniu od spraw wiary, a zatem w modelu kompartmentalizacji, jak by to nazwano w obrębie studiów nad relacjami między tożsamością religijną i homoseksualną. Wysilek integrowania wiary z homoseksualnością podjęła jeszcze później.

Interpretacja homoseksualności w kategoriach choroby, zgodna z tym, z czym uczestnicy i uczestniczki moich badań stykali się na początku XXI wieku w środowiskach religijnych, na jakiś czas dostarczała im ram koncepcyjnych, które pozwalały organizować wyobrażenia na temat własnej kondycji oraz kierować się ku konkretnym praktykom mającym tę kondycję odmienić, takim jak terapia. Osoby, które wciąż interpretowały swe nienormatywne pragnienia seksualne raczej w kategoriach grzechu niż choroby, miały bardziej ograniczone możliwości działania:

Nie wiadomo jak, ale trzeba coś z tym zrobić. No, a wiadomo, co się robi, kiedy jest się osobą wierzącą i nie wie się, co z tym trzeba zrobić. No, to co trzeba z tym zrobić? No, modlić się. [...] Nie było innej alternatywy, jak ta modlitwa, no, bo co jeszcze można z tym zrobić? O terapii pewnie nawet nie słyszałem wtedy jeszcze. [...] No, to był na tyle duży problem, na tyle skomplikowany, że poza modlitwą nie widziałem żadnych innych możliwości. [...] Ja modliłem się w ten sposób, modliłem się o to, żeby takie skłonności zostały ode mnie zabrane, żeby one minęły, no, i żebym był taki jak inni chłopcy, żebym mógł mieć dziewczynę, żebym mógł się ożenić, mieć dzieci, i tak dalej, żeby to życie właśnie potoczyło się według takich dobrze znanych, bezpiecznych wzorców, które tam gdzieś się zawsze obserwowało, chociażby wśród rodziny czy innych osób, czy z telewizji. [29]

Modlitwa nieprzynosząca rezultatów stawała się wówczas źródłem frustracji. Kilku uczestników moich badań, cismężczyzn, zdecydowało się w końcu podjąć zorganizowaną terapię naprawczą, niekiedy idąc za wskazaniem zaufanego księdza:

Ksiądz powiedział, że to być może wszystko problemy z matką, z ojcem. Że tam... Coś o drogach krzyżowych zaczął mówić, żeby się modlić bardziej. On też obiecał modlitwę. I właśnie zalecał kontakt z tym księdzem, Dziewieckim. Ja go znalazłem pośrednio, czy... Nie pamiętam, kontakt z Pomocą 2002. I Pomoc 2002 miała spotkania też w Warszawie. [20]

Choć zorganizowana terapia naprawcza okazywała się nieskuteczna, jeśli jej wyniki mierzyć przypadkami „wyleczeń z homoseksualizmu”, co ostatecznie kazało moim rozmówcom zarzucić pomysł leczenia, to zetknęłam się z relacjami o tym, że działała ona dobroczynnie. Mogli to odczuć ci, którzy zanim na terapię trafili, wciąż obracali się w zakłętym kręgu poczucia winy i samopotępienia, nie odnajdując w swoim środowisku żadnego wsparcia. Jak mówił jeden z mężczyzn, „trochę mnie to [terapia] nabawiło takiego neurotyzmu do mojej seksualności, ale ja już go trochę miałem wcześniej, no, w związku z tym, że chodziłem do kościoła” [20]. I dalej komentował działalność lidera Pomocy 2002:

Próbował dawać jakieś wsparcie chłopakom, to było dobre. Czy to była uluda wsparcia, czy rzeczywiście, ja już w to nie wnिकam tak. Dla mnie na początku było to ważne, że jest jakaś osoba, które powie mi, że nie jest źle. To było ważne. [20]

Terapia naprawcza działała też dobroczynnie na fundamentalnym poziomie psychologicznej pracy nad sobą, z którą moi rozmówcy nie mieli okazji zetknąć się wcześniej. Dotyczyło to zwłaszcza sytuacji, gdy terapię prowadzili wykwalifikowani terapeuci. Mężczyzna, który trafił do Odwagi na etapie studiów teologicznych w zgromadzeniu zakonnym, opowiadał mi o tym w ten sposób:

Prowadził to zresztą mój wykładowca, Bogusław Szpakowski. Nie wiem, czy kojarzysz. On się zajmuje terapią właśnie gejów, ale nie tylko. Po prostu psychologią, jest psychoterapeutą certyfikowanym przez Polskie Towarzystwo Psychoterapeutyczne. Tak, że to była taka rzetelna terapia robiona przez certyfikowanych psychoterapeutów z praktyką. I zresztą, co mi się bardzo podobało to to, że tak naprawdę oni do tego mieli podejście takie, że coś tam się zadziewa w przeszłości, w dzieciństwie, czy jakkolwiek, co ma swój objaw. I u jednych to jest objaw homoseksualny, u innych będzie inny objaw. [...] [Książd Bogusław mówi:] My pracujemy po prostu nad problemem, a nie nad jego objawami. No, i faktycznie było tak, że ta terapia to było dla mnie bardzo ważne przeżycie i bardzo pozytywne przeżycie. [...] Ja wtedy rozwiązałem mnóstwo rzeczy. Przede wszystkim relacje z moją matką. Ja nie przypuszczałem, że ja mam w sobie tyle agresji wobec niej. To była taka psychodrama, gdzie właśnie postacią główną była moja matka. Jeszcze Małgosia, która prowadziła tą terapię z Bogusławem, była tak fizycznie do mojej matki podobna, że wiesz, uwolniła tyle rzeczy. Bo moja mama jest niewysoka, taka pulchna blondynka. I Małgosia to identyczny typ. Jeszcze ona stała na stole, a ja miałem wobec niej wyrazić swo-

je emocje. I jak poszło... Po prostu takimi chujami i kurwami leciało, że aż Bogusław pozamykał okna, bo to osiedle domków jednorodzinnych, a ja tam wrzeszczałem: ty kurwo, rozpierdołę cię w drobny mak, spierdołę cię z tego stołu i rozjebię! I w ogóle tak waliłem pięściami w stół, że miałem później czerwone, popuchnięte dłonie. Małgosia... Później tylko słyszałem komentarz, że aż się bała, że był moment, że się bała. Ale w tej psychodramie był taki moment, że ona na koniec... Ona jako moja matka mnie przepraszała za to wszystko. I we mnie się uruchomił znowu ten odruch jak zwykle: będę przytulał i pocieszał, że nic się nie stało, dobrze, wszystko jest okej. Wtedy Bogusław mnie zatrzymał. I to było dla mnie bardzo znaczące. Bo ja faktycznie od tego momentu mogę patrzeć na moją matkę, która tam chlipie i się maże, i w ogóle. I mogę najwyżej powiedzieć: przykro mi. Tak, że na tej terapii nastąpiło takie odseparowanie od mojej matki, to jedno. A drugie, ja zobaczyłem, że życie to ryzyko i że ja muszę podejmować swoje decyzje. I tak się w tym rozbuchałem, w tym podejmowaniu decyzji, że odszedłem z zakonu pół roku po. [44]

W przypadku cytowanego tu rozmówcy bezpośrednim rezultatem terapii naprawczej było zatem podjęcie decyzji o opuszczeniu zgromadzenia zakonnego oraz – paradoksalnie – zaniechanie prób „leczenia z homoseksualizmu”, a w konsekwencji: skierowanie wysiłków na integrację aktywnej homoseksualności z wiarą w życiu świeckim. Terapia dała temu mężczyźnie poczucie sprawczości, które mógł dalej rozwijać, korzystając z emancypacyjnych zasobów dyskursywnych i utożsamiając się z coraz wyraźniej konstruowaną w antagonistycznych tarcjach pozycją podmiotową pod postacią „geja”.

Nie prowadziłam badań dotyczących kolei losu osób, które mają za sobą uczestnictwo w programach naprawczych, więc nie wiem, na ile realizowany przez mojego rozmówcę w toku biografii wzorzec uzgadniania wiary z seksualnością jest powszechny. Z jednej strony, publiczne wypowiedzi Cezarego Gawrysia, na które powoływałam się w rozdziale 3, pochodzące z okresu, w którym ów publicysta zdystansował się już wobec idei reparacji, każą sądzić, że trajektoria życiowa tego mężczyzny nie jest wyjątkowa. Z drugiej strony, współzałożyciel Wiary i Tęczy wspominał mi kilka razy o trudnych rozmowach telefonicznych, jakie odbył z kontaktującymi się z nim osobami owładniętymi myślą samobójczą, które nie potrafiły sobie poradzić z ugruntowanym w nich w terapii naprawczej dążeniem do zrepresjonowania seksualności.

Tak czy inaczej, przytoczona przeze mnie historia każe interpretować terapię reparacyjną zgodnie z kierunkiem wyznaczonym

w literaturze anglojęzycznej przez Tanyę Erzen (2006), a w literaturze polskiej przez Michała Kocikowskiego (2011), a zatem z uwzględnieniem perspektywy szerszej niż ta zakreślona przez jej oponentów wypowiadających się w przestrzeni publicznej, którzy kładą nacisk na skandaliczną niezgodność założeń terapii naprawczej ze stanowiskiem profesjonalnych organizacji psychologów i psychiatrów, a niekiedy także na finansowe wykorzystywanie uczestników programów reparacyjnych¹. Z punktu widzenia jednostek, które wzięły udział w takich programach, mogły one bowiem przynieść rezultaty, których nie da się ująć ani w kategoriach sukcesu w dokonaniu zmiany orientacji z homoseksualnej na heteroseksualną, ani w kategoriach krzywdy, jaka się wiąże z rozbudzeniem iluzorycznych nadziei na dokonanie takiej zmiany.

Trzeba tu jeszcze dodać, że choć w pierwszych latach XXI wieku zwolennicy terapii naprawczej zdominowali układ dyskursywny w sposób omówiony w rozdziale 3, to owa dominacja już wtedy nie była całkowita. Idea „leczenia z homoseksualizmu” nie do końca przeniknęła do świadomości wiernych, tak kleru, jak i laikatu, a przynajmniej nie wszystkich przekonała. Księża prezentowali zatem różne wizje dotyczące zasadności terapii naprawczej. Obok tych, którzy pomysł leczenia wspierali, byli tacy, którzy się wobec niego dystansowali: „nawet ten mój znajomy ksiądz, on tak mi mówił o tej Odwadze, ale jakoś bardzo nie namawiał. Jakby czułem, że on mnie tam nie wepchnął. Znaczy, po prostu sam nie był do końca przekonany” [10].

Inna sprawa, że organizacje oferujące terapię naprawczą nie rozwinęły się instytucjonalnie w sposób, który mógłby odpowiedzieć na zapotrzebowanie wynikające z szerokiej promocji ich działalności, dokonywanej najpierw przez rozmaite kręgi publicystów katolickich, a później przez publicystów zdecydowanie konserwatywnych i polityków związanych z Ligą Polskich Rodzin. Zetknęłam się z relacjami o tym, że w nadziei na podjęcie zorganizowanej terapii usiłowano się z tymi organizacjami skontaktować, pisano do nich, zwłaszcza do najbardziej rozpoznawalnej Odwagi, nie doczekano się jednak odpowiedzi. Opowiadały mi o tym przede wszystkim kobiety, co może wskazywać nie tylko na braki instytucjonalne, takie jak choćby niedobór

¹ Jak dziennikarze, którzy złożyli do prokuratury doniesienie na działalność Stowarzyszenia Pomoc 2002, o czym wspominałam już w rozdziale 1.

personelu, w Odwadze, ale też na to, że priorytetem tej organizacji – podobnie jak priorytetem Paschy czy Pomocy 2002 – było kierowanie oferty do mężczyzn, których homoseksualność znacznie mocniej niepokoiła opinię publiczną niż homoseksualność kobiet.

Muszę jednak natychmiast powiedzieć, że szeroko propagowana w pierwszych latach XXI wieku (i do dziś niewytarta z debat publicznych) idea reparacji odbierana bywała przez uczestników i uczestniczki moich badań jako wybitnie represyjna, szczególnie jeśli mieli możliwość zetknąć się już z dowartościowaniem homoseksualności w obrębie dyskursu emancypacyjnego i zwłaszcza jeśli do „leczenia” natarczywie namawiali ich członkowie najbliższej rodziny czy wspólnoty religijnej. Zanim o terapii naprawczej zrobiło się głośno, otoczenie rodzinne czy wspólnotowe nie miało adekwatnego języka do tego, by wyrazić niechęć wobec homoseksualności.

Być może problem polegał na tym, że w perspektywie religijnej, która dostarczała jakichś form konceptualizacji homoseksualności, trudno było wytykać komukolwiek grzeszność i abstrahować od popularnej ewangelicznej nauki o dostrzeganiu źdźbła w oku bliźniego. Zresztą wówczas w sprawie homoseksualności moi rozmówcy i rozmówczynie zachowywali zwykle tajemnicę. Milczenie obejmowało także tych uczestników i uczestniczki najbliższego otoczenia społecznego moich rozmówców i rozmówczyń, którzy zdawali sobie sprawę z tego, że pod ich boki homoseksualność jest realizowana. Kobieta zaangażowana wówczas w działalność Odnowy w Duchu Świętym i związana z inną kobietą poznaną w tej wspólnotcie wspominała to w ten sposób: „no, właśnie ta nasza koleżanka X [imię jeszcze jednej kobiety ze wspólnoty – DH] wiedziała, tak? o tym. Wiedziała, ale o tym nigdy się nie rozmawiało. Nigdy głośno nie rozmawialiśmy, nie? Na takiej zasadzie” [22].

To późniejsza promocja terapii naprawczej dała język do tego, by do osób wchodzących w jednopłciowe związki osobiste czy definiujących się jako homoseksualne, kierować oczekiwanie co do eliminacji ich homoseksualnych pragnień. Prowadziło to niekiedy do trudnych sytuacji rodzinnych, kiedy na osobę ujawnioną presję wywierali różni członkowie rodziny i w rozmaity sposób, raz przekonując do udziału w terapii w emocjonalnej rozmowie, a kiedy indziej wykorzystując inne formy nacisku, takie jak własny udział w grupie wsparcia dla rodzin w Odwadze:

Miałem taką ciężką rozmowę z moim rodzeństwem [znacznie starszym od mojego rozmówcy – DH], które bardzo było takie... no, bardzo konfrontacyjnie do mnie nastawione. Że dlaczego nie powiedziałem wcześniej, bo wcześniej można by to łatwiej wyleczyć. Moja siostra zaczęła w ogóle mieć takie wspomnienia z dzieciństwa, jak to się przytulałem do niej. I zaczęła mi mówić, że ona mnie jak matka traktowała jak gdyby. Okej, tylko co to wnosi, tak? Zaczęła mi mówić, żebym się nie ubierał tak, jak się ubieram, bo... Bo tata zwraca uwagę, że to jest takie zbyt kolorowe. No, i moja siostra mi powiedziała, i mój brat, że jest taka grupa w Lublinie, Odwaga, i że mógłbym tam pojechać. Oni proponują, żebym tam pojechał. Ja im powiedziałem: słuchajcie, ja do Odwagi nie pojadę. [...] I oni mówili, że może z wujkiem X [ksiądz zajmujący wysoką pozycję w strukturach Duszpasterstwa Rodzin – DH] powinienem porozmawiać. Mówię: nie. X ma i tak swoich spraw naprawdę dużo na głowie i nie chcę mu dokładać kolejnych. [...] To w ogóle bardzo fajny facet, tylko, że dość mocno konserwatywny w swoich poglądach. No, i moja siostra powiedziała, że ona nie chciałaby, żeby to było nasze ostatnie spotkanie, nasza ostatnia rozmowa. I ja powiedziałem, że ja też bym nie chciał. Bardzo mi na niej zależy, ale jeżeli będą podejmowali jakiegokolwiek próby kontaktowania się z kimś w celu jakiegoś załatwienia tej sprawy, wyleczenia mnie lub spotkania mnie z jakimiś zakreconymi katolickimi terapeutami, to będzie nasza ostatnia rozmowa. Jeśli się o tym dowiem, to to będzie nasza ostatnia rozmowa. I oczywiście nie podejmowali takich prób. Zapytali tylko, czy mama może spotkać się z panią Grażynką z Odwagi. [...] No, i potem moja mama i mój brat pojechali na spotkanie z panią Grażynką, która była akurat w Warszawie i miała takie spotkanie. Po czym moja matka ze trzy razy pojechała na takie spotkanie dla matek do Lublina. Fascynujące wydarzenie. Jak wróciła, to dostałem książeczki, tak? Richarda Cohena, który tłumaczy właśnie tą całą... Jak to należy sobie ojca wyobrazić i go buch poduszka. Bardzo to było... bardzo to było dziwne, ale jakby nie ironizując... Widziałem, że wcale mojej mamie się nie polepsza po tych spotkaniach. [...] Ale właściwie ona liczyła na to, że ja tam pojadę. Że ja zacznę terapię, to było jej oczekiwanie. [8]

Zdarzało się też, że wyrażane pod adresem moich rozmówców i rozmówczyń żądanie poddania się reparacji pochodziło z religijnych wspólnot. Jeśli spotykało się z odmową, to prowadziło ostatecznie do wykluczenia. Było to doświadczenie dla wykluczonych niezwykle bolesne:

[Jeden z uczestników wspólnoty] powiedział: chcielibyśmy z tobą utrzymywać relacje, ale poza Kościołem, czyli świeckie, gdzieś na kawę i tak dalej. Ale w Kościele już tak jakby nie. Ja mówię: okej, to jest cholernie

dwulicowe i w tym uczestniczyć w takim razie nie chcę i nie będę. [...] Szczerze mówiąc, ja czułem się tak, jakbym trochę umarł, bo poza kilkoma osobami [...] to ich miałem co tydzień. Później [po formalnym spotkaniu w kościele – DH] chodziliśmy do McDonalda na kawę, rozmawialiśmy. I potem było takie nic, po prostu wielkie, totalne, kompletne nic. Przez trzy miesiące się zbierałem. [48]

Dowartościowanie

W ostatniej dekadzie, za sprawą aktywnie działających organizacji LGBT, łatwo stały się dostępne informacje, które negują obraz homoseksualizmu jako choroby. Młode, dwudziestokilkuletnie osoby, z którymi rozmawiałam, miały możliwość zapoznać się z nimi i je zinternalizować na stosunkowo wczesnym etapie życia: „gdzieś tam jakieś właśnie strony [internetowe] ogólnie o takiej tematyce, gdzie było to poruszane, zacząłem sobie po prostu przeglądać, czytać, że to nie jest choroba, że to jest normalne” [28]. Dopiero od tego miejsca zaczynały one tworzyć uzgodnienia między seksualnością a wiarą. Niektóre już w punkcie wyjścia nie odczuwały skonfliktowania wewnętrzznego w tym zakresie, choć nieraz otoczenie, włączając w to społeczność wiernych, boleśnie dawało im do zrozumienia, że odstają od normy:

Ja widziałem, że ja jestem w mniejszości, ale mnie to nie przeszkadzało, że jestem w mniejszości, nie? [...] Wiesz, zaczęły się jakieś szykany, ktoś się dowiedział, wytykał palcami, jakieś prześladowania, jakieś dziwne gesty, jakieś wyzwiska. Z liceum musiałem uciekać przed kamieniami, bo we mnie rzucano. Były takie przypadki, nie? Ale ja ciągle podchodziłem do tego: facet – ty masz ten problem. Mnie to bolało, mnie to raniło, to było obraźliwe, to było krzywdzące, ja się z tym źle czułem, ale nie miałem wewnętrznego przekonania... Ja nigdy nie myślałem o tym, że: kurwa, dlaczego ja się taki urodziłem, dlaczego mnie, dlaczego tyle, dlaczego to, dlaczego tamto. Nie, to nie tak działało u mnie. Wkurzałem się bardziej: dlaczego akurat musieli się zebrać w takiej grupie po prostu, dlaczego na takich trafiłem, nie? Dlaczego to po prostu nie włączy tego mózgu, bo jego podstawową funkcją jest myślenie, naprawdę to nie boli. [7]

W sferze *stricte* religijnej poczucie wartości wzmocnione elementami dyskursu emancypacyjnego, osobistą relacją ze sferą sakralną i własnym namysłem nad przekazem biblijnym pozwalało dumnie zareagować i stwierdzić, że błąd interpretacyjny leży po stronie tradycyjnych komentatorów Pisma:

Szesnaście, siedemnaście lat – człowiek szperał w tym Internecie, po tych biologach, po tych teoriach wszystkich, psychoanalizach i coś tam, nie? I się doczytywał. Był lepiej wykształcony niż te księżulki. Ja sobie myślę: no, jeśli byśmy według tamtej teorii jakby mieli żyć, to byśmy nie chodzili do lekarza, tylko rany trzeba byłoby tam wypalić, tam nogę sobie odjąć, a nie, że tam umieć, nie? I jeśli całe nasze życie podlega jakby, no, coraz większym odkryciom naukowym, które my przyjmujemy, bo są dobre... No, a tą najpiękniejszą sferę życia, dzielenia samego siebie, swojej seksualności, swojej miłości z drugą osobą, traktujemy jeszcze z punktu widzenia gwałcicieli, zdobywców sprzed trzech tysięcy lat, to ja się w to nie bawię. No, ja uważam, że to WY się mylicie, no. [30]

W końcu nowy, akceptujący sposób myślenia o seksualności udało się przyjąć także starszym uczestnikom i uczestniczkom moich badań, choć nie wszystkich doprowadziło to do gładkiego zszycia seksualności z wiarą. Najwięcej wątpliwości w tym zakresie mają chrześcijanie i chrześcijanki niezwiązani z Wiarą i Tęczę, jak również moi najstarsi rozmówcy i rozmówczynie, do czego wrócę jeszcze w rozdziale 5. Przedstawiony tu materiał pozwala tymczasem na konstatację, że koleje biograficzne moich rozmówców i rozmówczyń związane z dynamiką godzenia sfer seksualności i wiary są niezwykle mocno uzależnione od ich wieku, od tego, w jaką i przez kogo zagospodarowaną przestrzeń dyskursywną wkroczyli w momencie rozpoznania swych homoseksualnych pragnień.

Z uwagi na to, że w Polsce przestrzeń ta ulegała w ostatnich latach istotnym przeobrażeniom, stosunkowo łatwo jest uchwycić różnice pokoleniowe w dominujących wzorcach radzenia sobie z dysonansem między seksualnością i religijnością na poziomie indywidualnym. Osoby, które rozpoznały w sobie pragnienie homoerotyczne w ubiegłym stuleciu, w czasach poprzedzających publiczne dyskusje nad sprawą homoseksualności, miały problemy, by owo pragnienie pochwycić w języku, i jeszcze większe problemy z tym, by owo pragnienie pozytywnie zwaloryzować. Miały więc silne tendencje do tego, by jednoznacznie umiejscawiać je po stronie grzechu, czemu sprzyjało to, że Kościół w Polsce, choć nie mówił wiele na temat homoseksualności, to ogólnie tworzył wokół niej atmosferę grzeszności, a niekiedy nawet przestępczości, i wciąż wydawał się podtrzymywać trydencką wizję Boga jako karzącego sędziego.

Nie znaczy to jednak, że harmonijna integracja wiary z seksualnością nie była możliwa. Możliwości otwierały się właśnie w związku

z milczeniem, jakie otaczało homoseksualność, także w Kościele, i z poszukiwaniami prowadzonymi na własną rękę, poza kontekstem ściśle religijnym. Zatem cytowany przeze mnie starszy rozmówca, który powoływał się na wizyty u urologa, w obrębie dyskursu medycznego dokonał względnego uzgodnienia między homoseksualnością a wiarą. Tego rodzaju możliwości zostały mocno ograniczone w momencie, gdy przedstawiciele Kościoła weszli na teren szeroko pojętej medycyny, obejmującej terapię psychologiczną, i zaczęli promować terapię naprawczą. Wówczas w interpretacji części moich rozmówców i rozmówczyń homoseksualizm zaczął się jawić jako choroba. Zaraz potem pojawiła się jednak możliwość kolejna: za sprawą organizacji LGBT, które wkroczyły w przestrzeń publiczną ze swą emancypacyjną artykulacją, można było przyjąć pozytywnie waloryzowaną tożsamość geja czy lesbijki i krytycznie spojrzeć na te propozycje interpretacyjne dotyczące homoseksualności, które umiejscawiają ją po stronie grzechu, „wewnętrznego nieuporządkowania” czy choroby, nie odrzucając jednak w całości religijnego przekazu.

Obszary milczenia

Emancypacyjna artykulacja organizacji LGBT wiele zmienia w doświadczeniu chrześcijan i chrześcijanek nierealizujących się w heteroseksualnej normie, wiele im daje. Daje przede wszystkim język, którym można już nie tylko nazwać swoje pragnienia, ale też je dowartościować, uprawomocnić, skonsolidować w obrębie pozycji podmiotowej pod postacią „geja” czy „lesbijki”, z którą odtąd można się utożsamić. Stanowi to zresztą logiczną konsekwencję wcześniejszego nazwania, jakiego dokonano w obrębie dyskursu seksuologicznego, które – jak pokazywał Harry Oosterhuis (2000), dyskutując z Michélem Foucaultem – już u zarania posiadało emancypacyjny potencjał. W tym sensie artykulacja emancypacyjna organizacji LGBT działa na jednostki wyzwalająco.

Od niedookreślenia do nazwania

Język nie tylko jest odtąd nadany bezpośrednio zainteresowanym, ale też przesiąka wszelkie możliwe elementy układu dyskursywnego.

go. „Homoseksualizm” funkcjonuje w szerokim obiegu, w tym w wypowiedziach reprezentantów Kościoła. Fakt, że w tych artykulacjach jednoznaczne nazwanie sprawy ujawnia swą opresyjną moc, otwiera przestrzeń do tego, aby się zmobilizować i owej opresji się przeciwstawić. Początek działalności Wiary i Tęczy wiązał się zatem z przygotowaniem listu do Benedykta XVI, a impulsem do tego wystąpienia była wypowiedź papieża na temat homoseksualizmu jako zagrożenia, przed którym należy chronić ludzkość w podobny sposób, w jaki chroni się lasy tropikalne. Zresztą konieczność zgłoszenia sprzeciwu można wówczas uzasadniać samą tradycją chrześcijańską – jak to czyni współzałożyciel Wiary i Tęczy:

W wielu sprawach chrześcijanin nie może być posłuszny. No, bo nie. Przez całe wieki musieliśmy być nieposłuszni w różnych sprawach. I to jest normalne, że w każdym prawie wieku trzeba było się czemuś sprzeciwiać. I raczej trzeba sądzić, że to jest obrona prawdy i... No, wtedy jesteśmy prawdziwymi chrześcijanami, jeżeli bronimy, a nie słuchamy jak głupki. [...] To nie jest tak, że tylko oni [hierarchowie Kościoła – DH] mają prawo głosu. Każdy z nas ma nie tylko prawo, ale i obowiązek tego głosu. Niezależnie od tego, czy jest teologiem, czy nie. Każdy ma powiedzieć, ze swojego punktu widzenia, jeżeli uważa, że coś jest nie tak. No, i najwyższa pora, żeby zacząć to tak widzieć. [1]

Upřednie niedookreślenie sprawy w obrębie całego układu dyskursywnego nie skutkowało opresją bezpośrednią, pozwalało na przykład sytuować główne napięcie między seksualnością a wiarą nie w obrębie pragnień homoerotycznych, lecz praktyk masturbacyjnych, nie było jednak od tej opresji wolne, a jednocześnie zamykało możliwość jakiegokolwiek dyskusji, a tym bardziej politycznej gry o hegemonię. W tym kontekście interesująca jest opowieść wcześniej już obszernie cytowanego, blisko osiemdziesięcioletniego cismężczyzny o tym, jak w latach 70. XX wieku związał się on z Klubem Inteligencji Katolickiej, gdzie w atmosferze niedookreślenia, ale w jednoczesnym poczuciu, że „wszyscy wiedzą”, nie było mu dane swobodnie rozwijać działalności:

W takiej jednej z pierwszych rozmów ze mną [osoba z kierownictwa KIK] powiedziała... Tak trochę nie do mnie, tylko tak w przestrzeń powiedziała: o panu to panie w KIK-u uprzedzają mnie, że „on jest taki... no taki, no taki, no taki”... Przepraszam, że tak mówię, ale ona to tak powtarzała jak zacięta płyta i nie potrafiła wyjść poza to powiedzenie, jaki. On jest

no taki, no taki, no taki... – i tak w kółko. [...] Skuliłem ogon pod siebie, no, co miałem zrobić? Przecież nie zaprzeczę, ani nie potwierdzę. Czyli wszyscy wiedzą. [...] Ja byłem raczej tak bardzo z daleka od wszystkiego trzymany. [36]

W tej konkretnie opowieści nie bez znaczenia była jeszcze rzecz, którą trudno byłoby zrozumieć poza specyficznym polskim kontekstem. Wygląda bowiem na to, że środowiska inteligencji katolickiej, zaangażowane w działalność opozycyjną w okresie komunizmu, z rezerwą odnosiły się do osób homoseksualnych, obawiając się ich związków ze służbami bezpieczeństwa. Mój rozmówca w tym właśnie upatrywał przyczyny odczuwanego dystansu:

Trudno było ufać takiemu człowiekowi w sprawach konspiracji, bo on może łatwo ulec jakimś tam naciskom esbeckim. Jest po prostu niepewny taki człowiek, a więc automatycznie wykluczony z takiej silnej ekipy pracy naprzód w sprawach politycznych. Tak, że to była jakaś ukryta forma dyskryminacji, usunięcia na bok z powodu orientacji. Że taki jest niepewny, może wejść w jakieś kontakty esbeckie, lepiej go trzymać z daleka, czy w ogóle mieć do niego daleko. Co ja bardzo odczułem, że moja pozycja w KIK-u była taka... no, żadna po prostu. [36]

Cała sytuacja wiązała się zresztą z piętrzącymi się niedopowiedzeniami wokół spraw homoseksualności. Zanim mężczyzna zaangażował się w katolicką religijność i przystąpił do KIK, przeżył okres zerwania więzi z Kościołem, czy wręcz, jak o tym mówił, z Bogiem. Zbuntował się bowiem wobec podsuwanej mu przez katolicyzm wizji grzeszności i potępienia. Zdecydował się Boga odrzucić, czego zresztą dokonał w sposób ceremonialny, przemawiając w kierunku ołtarza: „ja ciebie odrzucam, wychodzę ze sfery twojego działania. I w ten sposób nie będziesz mógł mnie potępić, bo ja nie przyjmuję twoich kategorii” [36]. Swoich motywacji związanych z odrzuceniem religii nie zdecydował się jednak ujawnić w nowym środowisku:

Mówiłem jej [osobie z kierownictwa KIK; dalej występuje ona w tym cytacie jako X – DH], że straciłem wiarę pod koniec klasy przedmaturalnej, a to był czterdziesty dziewiąty rok... początek lat pięćdziesiątych, ale apogeum stalinizmu. W każdym razie X spuentowała moje wyznanie w ten sposób: no tak, uległ pan propagandzie komunistycznego materializmu. Stuliłem uszy po sobie i pomyślałem, że akurat nie o to chodziło, nie na tym to polegało. Ale X uważała, że ja uległem propagandzie komunistycznej i odrzuciłem wiarę na tym tle. [36]

Przemilczenia, na które nakładała się wprawdzie niewysłowiona przez nikogo, ale podskórnie funkcjonująca wiedza na temat homoseksualnych zainteresowań mężczyzny, tylko mogły się przyczynić do pogłębiania dystansu.

To, jak opresja związana z nienazwaniem w przeszłości pracowała, wyraźnie odsłaniały też opowieści wszystkich innych osób, które, zapewniając miejsca dyskursywnie niedookreślone, ujmowały własną homoseksualną kondycję w kategoriach grzeszności oraz jednoznacznego potępienia. Jeśli osoby te w końcu doczekały się nazwania dokonanego w obrębie Kościoła, zwłaszcza nazwania stosunkowo neutralnego, za którym nie szła od razu na przykład sugestia leczenia, choć nie szła też jakakolwiek aprobata, to odbierały je jako wyzwalające, przynoszące ulgę:

Pamiętam taką spowiedź, jaką miałem między liceum a studiami, w Licheńniu, gdzie jakimś cudem się znalazłem, bo jakaś kuzynka mnie tam zabrała. I taki prosty dość był ksiądz, który mówi do mnie... Bo ja oczywiście używam ezopowego języka, mówię: grzeszne czyny samotnicze, jakieś tam myśli niezgodne z naturą. A on mówi: czekaj, czekaj, ty jesteś GIEJEM? Pamiętam, że to bardzo, wbrew pozorom, rozładowało napięcie duże we mnie. I pamiętam drugą taką spowiedź, też jakoś na pierwszym roku [studiów], u jakiegoś starego jezuitę. On mówi: słuchaj, nigdy ci to nie przejdzie, to będziesz miał do końca życia. Są ludzie, którzy z tym żyją bardzo pięknie, w czystości. To było blisko czasowo, i to, że jeden ksiądz to nazwał, a drugi powiedział, że to jest niezmiennie, to jakoś mi to bardzo pomogło, wbrew pozorom. [...] Oni nie dali żadnej recepty, ale po prostu człowiek może żyć w takim napięciu, tak naprawdę, takiego nieogarnięcia, i ktoś to nazwie, wystarczy, że to nazwie nawet, i przez to jakoś oswoi, wbrew pozorom. Nawet jeżeli to nazwie. Ale też, że w ogóle KSIĄDZ nazywa to po imieniu. [...] Jest to jakaś forma akceptacji dla kogoś, kto w ogóle nawet nie ma z kim o tym porozmawiać, bo ja oczywiście nie byłem wyautowany przed nikim zupełnie. [45]

Kwestia nazwania, w tym przypadku dokonanego w obrębie jakiegokolwiek dyskursu i przez kogokolwiek, była podstawowa także dla osób, które rozpoznawały własną nieprzystawalność do dominujących koncepcji płci. O ile w latach poprzedzających artykulację polskich organizacji LGBT temat homoseksualności funkcjonował na obrzeżach dominującego układu dyskursywnego, o tyle kwestie związane z transpłciowością w zasadzie pozostawały w nienazwaniu i istniały niemal wyłącznie w specjalistycznych publikacjach medycznych

i prawnych. Historie, które usłyszałam od osób transpłciowych, zawierają zatem charakterystyczny element wyzwalającego odkrycia, że istnieje coś takiego jak transpłciowość czy, ściślej, transseksualność:

W „Na przełaj” znalazłem artykuł, który dotyczył osób transseksualnych. I po prostu dla mnie to była... to była rewelacja, bo ja po prostu czytałem ten artykuł i oczy mi się tak otwierały i mówię: Boże, przecież to jestem ja! To było tak: Przecież to jestem ja! To o mnie jest artykuł! I to był pierwszy, pierwszy zupełnie sygnał, że w ogóle coś takiego jest jak zamiana płci. I od tego momentu się jakby zaczął ten proces próby dogrania jednego z drugim, że tak powiem. [58]

Po dokonaniu takiego odkrycia osoby te wchodziły w krąg oddziaływania dyskursu medycznego, seksuologicznego. Przy czym w Polsce, co znakomicie pokazały Agnieszka Kościańska (2014) w odniesieniu do seksuologii i Maria Dębińska (2015) w odniesieniu do seksuologii zainteresowanej konkretnie transseksualnością, był to szczególny rodzaj dyskursu tworzonego na podstawie inteligentnego etosu i humanistycznej wrażliwości na losy jednostek. Dębińska doskonale przy tym zobrazowała proces, w którym tworzone w obrębie dyskursu seksuologicznego z lat 80. XX wieku narracje o błędzie natury czy uwięzieniu w obcym ciele pozwalały umiejscowić transseksualizm po stronie choroby – przy czym odbywało się to kosztem powielania stereotypów na temat homoseksualizmu, traktowanego tu jako zбочenie, a więc coś od choroby gorszego. Transseksualizm był zatem faworyzowany w stosunku do homoseksualizmu: potraktowanie go jako choroby pozwalało wręcz domagać się społecznego wsparcia dla osób nim dotkniętych – i takie postulaty wyraźnie zgłaszali ówczesni seksuolodzy. Zatem medykalizacja transseksualności poza tym, że niewątpliwie marginalizowała osoby transseksualne (i stygmatyzowała homoseksualność), to również transseksualność normalizowała. Osobom bezpośrednio zainteresowanym dawała jednocześnie język do wyrażania swej kondycji. Przy czym w języku tym uwidoczniło się napięcie między transseksualizmem a homoseksualizmem – stąd w narracjach autobiograficznych osób transseksualnych z lat 80. XX wieku opublikowanych w antologii *Apokalipsa płci* pod redakcją seksuologów Stanisława Dulko i Kazimierza Imielińskiego (1989) pobrzmiewają wątki homofobiczne.

W tym kontekście czytelna staje się opowieść jednego z moich rozmówców, mężczyzny, który przeszedł tranżycję w latach 90. XX

wieku, o tym, że nigdy nie odczuwał osobistego skonfliktowania angażującego wiare i transpłciowość, swoją transseksualność traktował bowiem zgodnie z wypracowanym już dyskursem seksuologicznym w sposób znormalizowany, jako chorobę, którą należało poddać leczeniu przez operację chirurgiczną. Silny konflikt pojawił się w nim dopiero wtedy, gdy po tranzycji odkrył swoją homoseksualność – ów konflikt dotyczył niezgodności założeń wiary katolickiej z realizacją tej seksualności. W pewnym momencie zdecydował się on nawet na kontakt z Odwagą w nadziei na to, że terapia reparacyjna pozbawi go homoerotycznych pragnień. Kontakt ten nie przyniósł jednak rozwiązania, bo działaczka Odwagi, z którą się spotkał, dostrzegła w nawiązaniu współpracy z transmężczyzną szansę na wprowadzenie tematu transpłciowości do programów tej organizacji, a na taką współpracę mój rozmówca nie chciał się zgodzić:

Powiedziałem jej [że jestem gejem i osobą transseksualną], licząc na jakieś wsparcie i tam pokierowanie. I wiesz, co usłyszałem? Ale trzymaj się. Ona mówi: to świetnie, bo my właśnie ciebie potrzebujemy! Bo ponieważ my jesteśmy jedyną taką organizacją w Polsce, to zwracają się tu też osoby transseksualne i rodzice takich osób. I gdybyś ty tak powiedział, że to nie jest dobra droga i że to niczego dobrego nie przyniesie, to by to zupełnie inaczej było odebrane niż jak my... A jak tak: hello, ale tego to ja absolutnie nie powiem! Ja mogę mieć problem ze sobą, bo jestem gejem, ale akurat... Mówię, że nie, w mojej opinii jest to nieetyczne, to chyba nie będziemy mieli o czym rozmawiać. [5]

Jak pokazała Agnieszka Kościańska (2014), relacje między seksuologią a Kościołem rzymskokatolickim były w okresie PRL dość skomplikowane, jednak ze zdaniem przedstawicieli Kościoła i ogólnie z tą instytucją liczyli się czołowi polscy seksuolodzy. Zatem w założonym w 1981 roku Zakładzie Seksuologii i Patologii Więzi Międzynarodowych w Warszawie, pierwszej placówce seksuologicznej w naszym kraju, w charakterze duszpasterza zatrudniony był ksiądz (Kościańska 2014: 50). Otaczał on swą opieką między innymi osoby transpłciowe, które z całej Polski zjeżdżały do Zakładu w nadziei na uzyskanie diagnozy. Księża brali też udział w toczonych w Zakładzie dyskusjach na temat moralnych i duchowych aspektów transseksualizmu, przy czym ich postawa charakteryzowała się życzliwością i współczuciem – nawoływali oni do okazywania miłości osobom dotkniętym „nieszczęściem transseksualizmu”, choć ich stosunek do operacji chirurgicz-

nych nie był już tak otwarty. Tak czy inaczej, można było się zetknąć z wyrażanym przez księży poglądem, że to sumienie jest ostateczną instancją, która w sprawach dotyczących płci i seksualności powinna stanowić drogowskaz. W latach 80. i 90. XX wieku osoby po tranżycji mogły zatem zawrzeć ślub kościelny – księża uznawali zaświadczenia lekarskie, które stwierdzały, że pacjent czy pacjentka urodzili się w „nieswojej” płci (Dębińska 2015: 118–120).

Ślub kościelny zawarł też jeden z transmężczyzn, którzy wzięli udział w moich badaniach. Dokonał tego już na początku obecnego stulecia, przy czym jego sytuacja była o tyle nietypowa, że dopiero po tranżycji, pod nowym imieniem i nazwiskiem, przystąpił do sakramentu chrztu, wcześniej nie był ochrzczony. Jego decyzja o ślubie nie pociągała zatem za sobą konieczności uzgadniania jego aktualnej sytuacji z tym, co zapisano w księgach kościelnych. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że ów mężczyzna spotkał się z życzliwością ze strony duszpasterza w swojej parafii, który nie uznał za zasadne, by wnikać w zawiłości jego życiorysu. Zatem odbyło się to za cenę pewnych przemilczeń:

Trafiłem na takiego księdza, który nie pytał o nic. Próbowałem coś powiedzieć, ale stwierdził, że to nie jest aż tak istotne. Pomimo tego, że jest pełna spowiedź potrzebna do chrztu, komunii i bierzmowania. Więc faktycznie nie pytało mnie o to, ja nie odpowiadałem. To był najbezpieczniejszy układ. A uważam, że i tak i tak dla mnie ta spowiedź była ważna, bo świadomie wchodziłem w Kościół i to było dla mnie najważniejsze. Z tych grzechów oczywiście, które uważam, że są grzechem, wypowiadałem się, jak najbardziej. Z całego życia. [15]

W wywiadach z osobami transpłciowymi mogłam się też zetknąć ze świadectwami dużej, zbudowanej na współczuciu, otwartości kleru na specyficzną sytuację tych osób. Świadectwa te dotyczyły nie tylko odległej przeszłości, ale także jak najbardziej aktualnych doświadczeń. Owa współczująca postawa nie była raczej odbierana przez moich transpłciowych rozmówców i rozmówczynie jako uprzedmiotawiająca: w sytuacji, gdy sami umiejscawiali swoją kondycję po stronie choroby, zgodna ona była z ich oczekiwaniem co do tego, że funkcjonariusze Kościoła okażą miłosierdzie wobec nieszczęścia, jakie ich dotknęło. Tym bardziej że to nieszczęście było przez nich realnie przeżywane w sposób, który stawiał na ostrzu noża problem „być albo nie być”, i w przypadku aż połowy osób transpłciowych, które wzięły

udział w moich badaniach, prowadziło do prób samobójczych. Wyrzumiwały ksiądz mógł wówczas dać nieocenione wsparcie:

Opowiadałam mu też o tym, że mój związek [małżeński] się po prostu rozpada, że to, ten moment, nadejdzie i nieuchronnie. No, on mówił, że no, niestety, no, trzeba się z tym liczyć, ale muszę po prostu działać, w tym sensie, że trzeba to po prostu doprowadzić do końca, leczyć się, bo inaczej się po prostu funkcjonować nie da. Z drugiej strony, wiesz, jeśli się miało cztery próby samobójcze za sobą, to nie ma sensu czekać na piątą, szóstą, która może się w końcu powieść. No, bo to chyba będzie większym grzechem, niż to, że się leczę. [14]

W tej sytuacji konflikt między wiarą a transpłciowością miał niewielką przestrzeń do ujawnienia się. Ów konflikt powstaje w momencie, gdy na scenę społeczną wkracza dyskurs emancypacyjny LGBT z jego propozycją, by odpatologizować transpłciowość. Choć nie wszystkie osoby transpłciowe, a na pewno nie wszystkie osoby transpłciowe, które uczestniczyły w moim projekcie, z tą propozycją wyraźnie się utożsamiają, to niewątpliwie dowartościowuje ona doświadczenie tych, którzy i które w medycznych konceptualizacjach transpłciowości dostrzegają schematyzm, ich nieprzystawalność do osobistych kolei losu, zauważają opresyjny charakter instytucji medycznych oraz – czerpiących z medycznej diagnozy – instytucji sądowych, a także sprzeciwiają się marginalizacji związanej z jednoznacznym umiejscowieniem transpłciowości po stronie choroby.

Po drugiej stronie konfliktu sytuują się wówczas instytucje religijne, które w odpatologizowaniu transpłciowości widzą zagrożenie dla nauczania o binarnym porządku płci i biologicznym determinizmie, wcześniej już uwypuklanego w stanowisku Kościoła rzymskokatolickiego wobec homoseksualności. W wypowiedziach reprezentantów Kościoła na temat „ideologii gender” miesza się zatem ze sobą potępienie homoseksualności i transpłciowości. Krytyka transpłciowości wchodzi też do repertuaru kazań. A w moich transpłciowych rozmówcach i rozmówczyniach rodzi się bunt wobec uwidocznionego nagle odrzucenia. Mówi działaczka Wiary i Tęczy w wywiadzie, jakiego udzieliła miesięcznikowi „Znak”:

Chcę zrobić coś dla innych osób trans, które uważają, że nie ma dla nich w Kościele miejsca. [...] Ostatnio słuchałam z płyty jednego z najpopularniejszych polskich rekolekjonistów. W trakcie konferencji wyśmiewał

się z Anny Grodzkiej, na nagraniu słycać głośny rechot wiernych. To jest przerażające, czy on nie rozumie, że w kościele mogą być także osoby transseksualne? (Dzierżanowski 2014b: 68)

Od nazwania do niewypowiedzenia

Siłę do przeciwstawienia się przekazowi Kościoła osoby transpłciowe, tak jak cisplciowe osoby nieheteroseksualne, czerpią ze świeckiej artykulacji emancypacyjnej, która, wydobywając sprawy LGBT z mroków nienazwania i przeciwdziałając marginalizacji, zdolna jest wzmacniać w tych osobach poczucie wartości. Trzeba jednak dodać, że świecka artykulacja emancypacyjna, wraz z całym układem dyskursywnym, którego jest częścią, otwiera kolejne pola niewypowiedzeń i trudności artykulacyjnych. Dotyczą one na pewno relacjonowanych już przez badaczy i badaczki, i potwierdzanych przez moich rozmówców i moje rozmówczynie, doświadczeń wierzących osób nieheteroseksualnych w środowiskach „branżowych”. Na tę rzecz wskazywały także osoby transpłciowe:

Ja na grupie [wsparcia] Trans-Fuzji, bywa, że nawet występuję w obronie religii. Bo mnie denerwuje, jak ktoś na przykład szydzi z mojej religii, mówiąc, że to jest, cytuję, Żyd na patyku. To jest dla mnie przesada. [...] Ja po prostu nienawidzę, jak ktoś wykorzystuje czyjeś problemy, czyjeś odchylenia, i po prostu domaga się porzucenia Kościoła, mówi: no, skoro jesteś taki, to po co jesteś w Kościele? [18]

Jak przyjechałam do Warszawy, zaczęłam to środowisko w ogóle poznawać całe, bo jestem nietutejsza. Mnie to właśnie przeraziło, że ci wszyscy, właśnie LGBT z Warszawy, że oni są tacy strasznie niechętni Kościołowi. [...] Z jednej strony, wiesz, tu się odezwiesz na forum tam wspólnym [internetowym dla osób trans], czy na transwieczorku [cykliczna impreza towarzyska dla osób trans w Warszawie – DH], o Kościele, to: nie zwracaj głowy. Albo się nabijają z wiary. Wiesz, a pójdę do kościoła, to tam się od razu krzywo na ciebie patrzy. [16]

Podejmowane przez chrześcijan i chrześcijanki LGBT próby wyrażenia swego przywiązania do religii w środowiskach LGBT mogą być zatem całkiem nietrafione. Taki głos okazuje się nieprawomocny w obrębie dyskursu emancypacyjnego, a zatem nieusłyszany. Tym, co pozostaje, jest dojmująca cisza:

Było wydanie książki *Zakazane miłości* [pod redakcją Marty Konarzewskiej i Piotra Pacewicza (2010) – DH] w Nowym Wspaniałym Świecie [ówczesna siedziba Krytyki Politycznej w Warszawie – DH]. I byłam na tym i było w ogóle... Wszyscy w środowisku ważni, wszyscy byli na tym. I różne pytania były od widowni tam potem. Różne pytania. No, i ja jakoś tak na koniec powiedziałam, że ja właśnie jestem z WiT-u [Wiary i Tęczy – DH] i że też właśnie proszę... Czy tam w tej książce, bo tak pobieżnie przejrzałam, czy tam w tej książce może ktoś mówił też o tym właśnie, jak łączyć wiarę i bycie queerowym? No, i od razu padły takie bardzo agresywne teksty. No, na zasadzie, że jak wiarę, no, to tylko w zły sposób. [...] Oni mnie wyśmiali, mnie udupili, w sensie... No, tak odzywali się do mnie w sposób bez szacunku, chamski. Jakby taki... Jak by to powiedzieć... No, taki – jak ja coś mówiłam, to mówili: ooo... Bo oni chyba zrozumieli, że mi chodziło o to, że ja... Mimo, że mówiłam, że chodzi o osoby LGBT, które NIE wyrzekają się seksualności. Że można być wierzącym i NIE wyrzekać się tego. A oni, po prostu, tak jakby w ogóle... jak do ściany, tego nie złapali. Ale mi chodziło o takie osoby, które NIE. A oni coś tam: o, znowu chrześcijaństwo. [...] Cała sala po prostu zamarała, jak były te komentarze. Taka cisza po prostu. No, i to było takie strasznie... To jest dla mnie przykra sytuacja. [24]

Wobec tego, przynajmniej w niektórych okolicznościach, w obawie przed byciem nieusłyszanym czy nieusłyszaną, albo też niezrozumianym czy niezrozumianą, wierzące osoby LGBT wybierają autocenzurę i wycofanie:

Ja w pewnym momencie wyszłam już z tego spotkania [osób związanych z Wiarą i Tęczą ze znanym działaczem LGBT – DH], bo stwierdziłam, że nie jestem w stanie rozmawiać z takim gościem. [...] Oczywiście on uważał, że on nas prowokuje, pytając o to, i tak dalej, ale tak naprawdę wyśmiewał się z nas. [...] Myślę, że to się troszkę też wymknęło mu, bo on tego też nie planował, ale dyskusja się tak potoczyła. Po prostu jest antychrześcijański, tak? Jego myślenie, jego sposób myślenia jest dla mnie po prostu nie... Znaczący, akceptuję, ale jest też w tym totalny brak szacunku wobec mnie. [...] Nie chodzi o antyklerykalizm, tak? Ja też jestem antyklerykalna w sensie takim, że mam dużo złych emocji, jeśli chodzi o instytucję. Natomiast chrześcijaństwo, dla mnie, w swojej czystej postaci, w swoim przesłaniu ewangelicznym, jest po prostu cholernie wartościowe, tak? Na końcu powiedział, że, no, nie, on uważa, że Boga nie ma, że jesteśmy naiwniakami. Rozumiesz. Że jesteśmy załośni, że oczekujemy od tego Kościoła, żeby nas tak bardzo, wiesz, zaakceptował, nasze idee są takie po prostu zakompleksione. Rozumiesz. Że nie myślimy sami. Że przecież Kościół to już od wieków to jest po prostu instytucja polityczna. Rozumiesz. On nie rozumie tego na przykład... Słuchaj, dla mnie na przykład Kościół jest też... to tak

zabrzmiał, ale ciałem mistycznym Chrystusa, nie? [śmiech] Ale tego mu nie powiedziałam, bo by tego na pewno nie zrozumiał. [22]

Struktura dyskursywna, w której ważne miejsce zajmuje artykulacja tworzona przez organizacje LGBT, związana z walką o prawa, choć dowartościowuje samą nienormatywność seksualną czy płciową osób wierzących, to wcale nie ułatwia definitywnego pogodzenia tej nienormatywności z wiarą. Aktywizm LGBT, poprzez wbudowany weń antyklerykalizm i poprzez to, że powstaje w opozycji do artykulacji związanej z homoseksualnością czy transpłciowością wytwarzanej przez instytucje religijne, tylko utrwała produkowany przez te instytucje rozłam między nienormatywną seksualnie lub płciowo samorealizacją a wzorcem bycia prawowiernym chrześcijaninem czy prawowierną chrześcijanką.

Jak wskazałam w rozdziale 3, problem przenosi się na możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” jako pozycji podmiotowej: chrześcijanom i chrześcijankom LGBT trudno wyrazić ewidentną różnicę wobec instytucji religijnych, które wciąż są im bliskie, i równie trudno ją wyrazić wobec świeckich środowisk LGBT, których dążenia są w znakomitej mierze zbieżne z dążeniami osób wierzących i niewpisujących się w seksualną lub płciową normę. Miejsca niemożności artykulacyjnej ujawniały się zatem także w prowadzonych przeze mnie wywiadach. Jak już powiedziałam, wielu moich rozmówców i wiele rozmówczyń formułowało jakiś rodzaj krytyki wobec środowisk „branżowych” – dotyczyła ona przede wszystkim kompletnego braku zrozumienia dla wrażliwości religijnej, jaką osoby te ucieleśniały. Jednak świadome politycznej wagi spraw podnoszonych przez te środowiska zastrzegały, że nie chcą z takiej krytyki czynić narzędzia własnej walki o uznanie. „Ja tego nie będę mówił osobom niezyczliwym” [8] – powtarzał jeden z uczestników badań, opowiadając o tym, jak jego partner pewnego razu uchronił krzyż przed profanacją ze strony kilku działaczy jednej z najbardziej znanych w Polsce organizacji LGBT.

Miejsc ciszy i niewypowiedzenia ujawniało się w prowadzonych przeze mnie rozmowach więcej. Okazywało się wówczas, że ta sama machina dyskursywna, która pozwala nazwać i uprawomocnić swe pragnienia, a nawet dokonać coming outu, wpycha z powrotem do szafy, gdy pojawia się kontekst religijny. Nie chodzi tu już tylko o niewygodę związaną z ujawnieniem się jako osoba wierząca w środowiskach „branżowych”, rzecz bowiem daleko wykracza poza te środowiska. Ilustruje to

opowieść cismężczyzny, który ukrywa swoją homoseksualność w miejscu pracy – wcale jednak nie dlatego, że obawia się niechęci współpracowników wobec nienormatywnej seksualności, przeciwnie: jest przekonany o ich otwartości w tej dziedzinie. Powodem, dla którego nie zdecydował się na coming out, jest to, że owi współpracownicy wiedzą już o jego wcześniejszych studiach teologicznych i pobycie w zgromadzeniu zakonnym. W tej sytuacji obawia się on automatyzmu skojarzeń i niemożliwego do przełamania w ich myśleniu ciągu przyczynowo-skutkowego między rezygnacją z życia zakonnego i odkryciem homoseksualności, który w sposób dla mojego rozmówcy bolesny zakłamywałby prawdę o jego rzeczywistych kolejach losu i decyzjach życiowych. Obawia się też, że będzie podejrzewany o hipokryzję związaną z jednoczesnym realizowaniem się w sferze religijnej i homoerotycznej:

Nie mogę się ujawnić jako gej. Ale dlaczego? Bo dla większości osób prawdopodobnie byłby to sygnał, że: odszedł, bo był gejem. A moje odejście z seminarium było związane w bardzo nikłym stopniu z orientacją. [...] Nikt by tego nie zrozumiał, byłoby bardzo proste utożsamienie. Albo pewnie byłbym posądzony o dwulicowość, o zakłamanie, że taki święty, taki pobożny, taki kleryk, były kleryk, taki teolog, a tutaj pedał, że prowadzi podwójne życie. I w sumie wpychają mnie jeszcze bardziej w podwójne życie. Przynajmniej ja tak to czuję. [44]

Milczenie, czy raczej swoiste niedopowiedzenie, wyłaniające się ze złożonego układu dyskursywnego jest także udziałem uczestników i uczestniczek Reformowanego Kościoła Katolickiego (RKK), który deklaruje daleko posuniętą otwartość na przejawy wszelkiej różnorodności społecznej. Ta otwartość skłania osoby, którym daleko do samorealizacji w obrębie heteroseksualnych związków, do przystąpienia do wspólnoty lub uczestnictwa w jej nabożeństwach. Widoczne jest jednak, choćby na stronie internetowej RKK, że organizacja ta w swej misji nie uwypukla specjalnie aprobaty dla różnicy seksualnej i różnorodności płciowej – choć taka aprobata jest przecież ewenementem na tle funkcjonujących w Polsce grup chrześcijańskich. Na archiwalnej stronie internetowej RKK można się było za to zapoznać z ekspertyzą naukową, która zatytułowana została *Czy Reformowany Kościół Katolicki (RKK) jest sektą?* i odpowiada przecząco na to pytanie². Uczestnicy

² Archiwalna strona internetowa Reformowanego Kościoła Katolickiego: <http://apostolski.files.wordpress.com/2007/07/rkk-kosciol-a-sekta.pdf> (dostęp: 10.05.2013).

RKK niewątpliwie obawiają się społecznej stygmatyzacji, związanej z przynależnością do nowopowstałej organizacji religijnej. Nie jest to obawa bezzasadna: jak powiedziałam w rozdziale 3, prasa przedstawiała RKK właśnie jako „sektę”. Zamieszczone w „Fakcie” artykuły o związku lesbijskim pobłogosławionym przez RKK, powstałe na skutek ukrytej obserwacji przeprowadzonej przez reporterów, przysporzyły niemałych zmartwień prezbiterowi Kościoła:

To było kilka miesięcy po moich święceniach. To była dla mnie trauma. [...] Ja się wtedy nabawiłem tego, że straciłem włosy. Byłem strasznie zestresowany, bo nie wiedziałem, jak to się skończy, jak to się wszystko potoczy. O mały włos nie straciłem pracy, cudowali, cyrki robili. To też po prostu z niewiedzy. To nie było szczególnie przyjemne. Tym bardziej że nam nie zależało, żeby robić reklamę, że RKK to Kościół, który udziela ślubów gejowskich. I niestety przez to wydarzenie już taka łatka została przypięta. [41]

W konsekwencji całego zamieszania RKK wprowadził restrykcyjne regulacje dotyczące sakramentu małżeństwa – aktualnie tylko pary, w których przynajmniej jedna osoba jest ściśle związana ze wspólnotą, mogą liczyć na stosowne błogosławieństwo.

Napięcie między homoseksualnością czy transpłciowością a wiarą w doświadczeniu chrześcijan i chrześcijanek kwestionujących seksualną i płciową normę nie rozgrywa się zatem tylko i wyłącznie w wyizolowanej sferze skonfliktowania stworzonego wewnątrz tradycji religijnej. Angażuje ono cały dynamiczny układ dyskursywny, w obrębie którego zidentyfikować można, obok religijnych, między innymi dyskursy medyczne czy emancypacyjne, pozostające względem siebie w złożonej relacji, i z którego wyłaniają się publiczne dyskusje nie tylko o prawach osób LGBT, ale także inne, choćby te – prowadzone w atmosferze skandalu – o „homo klerze” oraz o mniejszościowych organizacjach religijnych.

Układ dyskursywny produkuje przy tym miejsca ciszy i niemożności artykulacyjnej. Na przestrzeni lat owe miejsca zmieniały swoją lokalizację, a wraz z ich przesunięciem zmieniała się specyfika trudności, z jakimi mierzyły się – i wciąż się mierzą – osoby zaangażowane religijnie, które nie mieszczą się w heteroseksualnej normie. Ogląd sprawy od strony doświadczeń tych osób potwierdza rzecz uwidocznioną dzięki analizie debat prasowych: przeobrażenia dyskursywne są nieliniarne – w tym sensie, że nie pozwalają ujmować

kwestii harmonijnego uzgodnienia wiary z nienormatywnością seksualną i płciową jako ideału niegdyś nieosiągalnego, a dziś coraz bardziej możliwego do zrealizowania, na przykład dzięki wzrostowi społecznej świadomości dotyczącej spraw LGBT.

Nie ulega kwestii, że wykształcane w ostatnich latach emancypacyjne zasoby dyskursywne pozwalają osobom odczuwającym pragnienie homoerotyczne czy transpłciowość na identyfikację z coraz wyraźniej manifestującą się w układzie dyskursywnym pozycją podmiotową pod postacią „geja”, „lesbijki” czy „osoby transpłciowej” i zyskać dzięki temu poczucie wartości, które daje odwagę do tego, by przeciwstawić się dyskursywnej i społecznej opresji, w tym opresji produkowanej i podtrzymywanej przez instytucje religijne. W układzie diachronicznym sytuacja dotycząca uzgadniania nienormatywności seksualnej i płciowej z wiarą wydaje się jednak bardziej skomplikowana: z jednej strony nie jest tak, by w przeszłości rzeczą niemożliwą było zintegrowanie religijnej sfery życia ze sferą nienormatywnej seksualności czy płci (impuls do owej integracji mógł pochodzić zwłaszcza z medycyny), a z drugiej strony nie jest tak, by aktualny układ dyskursywny nie opierał się próbom dokonania takiego uzgodnienia (przede wszystkim z uwagi na antagonistyczną relację między emancypacyjną artykulacją LGBT i artykulacjami religijnymi).

Emancypacyjnie zorientowane osoby wierzące, które wychodzą poza seksualną i płciową normę, na własnej skórze odczuwają swe umiejscowienie w przestrzeni dyskursywnie wyciszonej. W związku z tym strategię artykulacyjne chrześcijan i chrześcijanek LGBT koncentrują się na przełamywaniu milczenia. Sytuacja przedstawiona w tym rozdziale wyraźnie wskazuje jednak na to, że zyskiwanie głosu wiązać się będzie z wikłaniem się w relacje z funkcjonującymi w obiegu dyskursywnym artykulacjami, pomiędzy którymi istnieją rozmaite zależności, a władza rozłożona jest nierównomiernie. Podstawę artykulacji „chrześcijan LGBT” stanowić będzie świecka artykulacja emancypacyjna. Już w tym rozdziale zarysował się jednak problem, że raczej młodsze osoby niż starsze zdolne będą się z nią utożsamiać. Pora zobaczyć, jakie inne kategorie osób posiadać będą w tym zakresie szczególne możliwości.

USYTUOWANIE SPOŁECZNO-EKONOMICZNE I OSOBISTE NARRACJE

Marzenie emancypacyjne jest ze swej natury linearne w tym sensie, że wydobywa się z mroków przeszłości i kieruje się ku przyszłości, z którą wiąże nadzieje na przezwycięzenie zniewolenia. Marzenie emancypacyjne chrześcijan i chrześcijanek LGBT dotyczy więc będzie wychodzenia z opresji, która nie dawała szans na harmonijne uzgodnienie nienormatywności seksualnej czy płciowej z religią, ku wyzwalamucemu zjednoczeniu jednego z drugim. Już poprzednie rozdziały książki pokazały jednak, że przeobrażenia historyczne nieco opierają się takiemu linearnemu schematowi. Tutaj proponuję głębiej wniknąć w zawiłane relacje między dyskursywnie tworzonym projektem emancypacyjnym chrześcijan i chrześcijanek LGBT a rzeczywistością społeczną, a konkretnie: uwarunkowaniami materialnymi dającymi o sobie znać w kolejach biograficznych osób, których ów projekt mógłby dotyczyć, i zastanowić się nad tym, czyje warunki materialne nadają się do tego, by powiązać je z owym emancypacyjnym projektem lepiej, a czyje gorzej. Pora zatem przedstawić Wiarę i Tęczę jako środowisko osób usytuowanych w określony sposób względem nierówno rozkładającego się w rzeczywistości społecznej dostępu do rozmaitych zasobów, zwłaszcza do zasobów związanych z różnorodnością wyznaniową i czynnikami społeczno-ekonomicznymi.

Znaczna część poniższych rozważań dotyczy uwarunkowań strukturalnych nakładających się na indywidualne wybory w sferze

wiary, przy czym mówiąc o wyborach, niejako zawieszam pytanie na temat istnienia indywidualnej sprawczości. Umiejscawiam bowiem ową sprawczość, po pierwsze, w perspektywie wyznaczonej przez Pierre'a Bourdieu, który działanie jednostki widział w sprzężeniu zwrotnym z siłami działającymi w obrębie poszczególnych pól produkcji władzy (społecznym, ekonomicznym, symbolicznym) i mocno przeciwstawiał się wszelkim rozpoznaniom sytuacji społecznej, w tym sytuacji w dziedzinie religii, nawiązującym do ekonomicznej racjonalności, takim jak teoria racjonalnego wyboru (Bourdieu 1990; Robertson 1992). Wskazywał więc na to, że indywidualne decyzje są silnie uzależnione od okoliczności społecznych związanych z dostępnością do rozmaitych zasobów. Po drugie, siły kształtujące preferencje i wybory jednostek widzę zgodnym z tym, jak władza rozumiana jest przez Michela Foucaulta i w obrębie teorii queer – jako dyskursywny czynnik strukturalny, który te jednostki produkuje i czyni możliwymi zarówno spójne narracje o sobie, a zatem indywidualną podmiotowość, jak i dążenia do oporu wobec społecznej rzeczywistości.

Kwestię wyborów dokonywanych przez jednostki przedstawiam tu w dwóch odstępach. Najpierw skupiam się na wyborach w dziedzinie przynależności wyznaniowej. Następnie koncentruję się na wyborach dokonywanych przez osoby, które decydują się zachować związek z Kościołem rzymskokatolickim – chodzi tu o wybory dotyczące uczestnictwa w praktyce religijnej, zwłaszcza w sakramentach pokuty i eucharystii. W końcu zastanawiam się nad zależnością między postulowanym w obrębie aktywizmu chrześcijan i chrześcijanek LGBT uzgodnieniem nienormatywności seksualnej czy płciowej z wiarą na poziomie indywidualnym a możliwościami narracyjnymi konkretnych osób, kształtowanymi przez ich koleje biograficzne silnie zakorzenione w warunkach społecznych. Owe możliwości narracyjne rozumiem jako tworzywo możliwości artykulacyjnych „chrześcijan LGBT”.

W Kościele rzymskokatolickim i poza nim

Indywidualizm religijny, jaki w anglosaskiej literaturze socjologicznej przypisano osobom wierzącym, które nie realizują się w obrębie seksualnej normy, stanowić ma o swobodzie wyboru spośród palety możliwości wyznaniowych, jakie daje jednostce współczesna kultura,

jak również o sukcesie w dokonaniu uzgodnienia między religijnym a seksualnym wymiarem życia. Zasugerowano zatem, że to przede wszystkim od jednostki zależy, jaki kształt przybierze dokonana integracja wiary z seksualnością, które wierzenia sobie ona dobierze, czy też z którą wspólnotą zacznie się identyfikować, w odpowiedzi na własne potrzeby związane z późnonowoczesnym dążeniem do autentyczności (zob. zwłaszcza Wilcox 2002).

Jak jednak zaznaczyłam, powołując się już w rozdziale 1 na badania Matthew Wooda (2007), a przed chwilą na sprzeciw Pierre'a Bourdieu (1990) wobec ujmowania decyzji jednostkowych w perspektywie racjonalnego wyboru, rzekoma swoboda w dokonywaniu wyborów w sferze wiary jest iluzoryczna i współczesne poszukiwania duchowe mają niewiele wspólnego z nieskrępowanym dobieraniem sobie duchowych smakołyków z bufetu kultury religijnej. Nawet w Stanach Zjednoczonych, których dotyczy większość studiów na temat nienormatywności seksualnej i religijności, gdzie pluralizm religijny jest silnie zakorzeniony w kulturze, wybór wydaje się mocno uwarunkowany ograniczeniami strukturalnymi – zwłaszcza szansami jednostki na to, że w ogóle zetknie się ona z odpowiednimi wspólnotami religijnymi, jak również społecznie ukształtowanymi dyspozycjami jednostki do tego, by uznać ofertę owych wspólnot za prawomocną.

Refleksję związaną z dokonywaniem poszukiwań duchowych w wyznaniach chrześcijańskich podjęła Martine Gross (2008), która prowadziła studia nad nieheteroseksualnymi chrześcijanami i chrześcijankami we Francji. Wskazała ona na istotną różnicę między francuską i amerykańską sytuacją religijną, która dotyczy usytuowania Kościoła rzymskokatolickiego w obydwu krajach. Kulturowa dominacja tego Kościoła we Francji sprawia, że francuscy nieheteroseksualni chrześcijanie i chrześcijanki, inaczej niż Amerykańscy, podejmując decyzję o zaangażowaniu religijnym w jakiegokolwiek wyznanie inne od rzymskiego katolicyzmu, zmuszeni są jednocześnie zerwać więź z religijnym i kulturowym dziedzictwem własnego kraju; owa decyzja wymaga zatem od nich wyraźnego aktu konwersji.

Niewiele spośród uczestniczek i uczestników jej badań zdecydowało się na taki ruch. Znakomita większość wolała zachować związek z tradycyjnym Kościołem, choć niektórzy jednocześnie rezygnowali z uczestnictwa w nabożeństwach, a przynajmniej zachowywali krytycyzm wobec nauczania Watykanu na temat homoseksualności.

Pomimo tych spostrzeżeń, Gross podkreślała indywidualistyczny wymiar radzenia sobie z napięciem między religijnością a homoseksualnością, a zatem wzbogacając dotychczasowe rozpoznania akademickie o spostrzeżenia dotyczące strukturalnych uwarunkowań wpisanych w lokalny kontekst kulturowy, nie przeciwstawiła się wyraźnie dominującemu nurtowi refleksji nad religijnością osób homoseksualnych. Moje własne rozpoznania i sympatie teoretyczne każą dokonać bardziej radykalnego zerwania w tym zakresie.

Wiara i Tęcza jest wspólnotą ekumeniczną, co zresztą chętnie podkreśla współzałożyciel grupy: „o tym ekumenizmie się gada, ale rzadko jest tak, żeby znajomi czy przyjaciele różnych wyznań się razem modlili. A tu właśnie tak jest” [1]. Sugerowałoby to dużą różnorodność wyznaniową uczestników i uczestniczek wspólnoty. Tymczasem różnorodność ta jest ograniczona, ewidentnie dominują tu bowiem osoby związane z rzymskim katolicyzmem. Nie należy się temu zbyt dziwić: jeśli chrześcijanie i chrześcijanki poszukujący poza rzymskim katolicyzmem pragną pełnej akceptacji struktury wyznaniowej dla realizowanych przez siebie pragnień związanych z homoseksualnością czy też dla nienormatywnej ekspresji płciowej, to w Polsce mają niewielkie możliwości wyboru odpowiedniej wspólnoty – warto przypomnieć, że żaden z zarejestrowanych w naszym kraju Kościołów czy związków wyznaniowych nie zaproponował na poziomie doktryny czy praktyki instytucjonalnej jakichkolwiek rozwiązań, które mogłyby przyciągnąć te osoby.

Niektórzy cisplściowi uczestnicy i uczestniczki moich badań (o specyficznych kwestiach związanych z transpłciowością powiem później, w podrozdziale *Historie możliwe i niemożliwe do opowiedzenia*) zdecydowali się przystąpić do Kościołów protestanckich, pomimo braku wyraźnej zachęty, jaką Kościoły te mogłyby względem nich formułować. W protestantyzmie dostrzegli bowiem większe możliwości prowadzenia wewnętrznej dyskusji o sprawach doktrynalnych i mniejszą dążność do kontrolowania sfery seksualności wiernych, niż ma to miejsce w Kościele rzymskokatolickim. Inne osoby, w duchu ekumenicznym, po prostu z wyznaniem protestanckimi sympatyzują i chętnie uczestniczą w niedzielnych nabożeństwach protestanckich wspólnot. Kilkakrotnie im zresztą towarzyszyłam. W 2013 roku paręnaście osób z Wiary i Tęczy wzięło też udział w specjalnie dla nich zorganizowanych rekolekcjach adwentowych w parafii luterańskiej, z którą związany jest jeden z uczestników grupy.

Jeśli Gross mówiła o dominacji kulturowej Kościoła rzymskokatolickiego we Francji, to tym bardziej o takiej dominacji można mówić w Polsce. Moi rozmówcy czy rozmówczynie, którzy decydowali się na konwersję, zwykle poprzedzali ów akt ważnym namysłem nad doktryną poszczególnych wyznań: „myślę, że to nie jest taki proces, taki hop siup, że przeczytam, zrozumiem – fajnie” [9]. Trzech uczestników badań, w tym inicjator stworzenia polskiej wspólnoty episkopalnej, dokonywało owego namysłu w ramach studiów na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Wszyscy trzej zrezygnowali jednak z zakończenia tych studiów. Jeden uznał, że woli się skupić na nauce rozpoczętej na uniwersytecie w innym mieście, a dwóch zniechęcił przede wszystkim dostrzeżony konserwatyzm wykładowców związanych z tą uczelnią. Warto też przypomnieć, że prezbiter Reformowanego Kościoła Katolickiego ma za sobą studia w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu, w trakcie studiów w tej uczelni była także członkini tego Kościoła, która przygotowywała się do diakonatu, kiedy z nią rozmawiałam.

Nawet jeśliby wziąć pod uwagę, że w praktyce podejście Kościołów protestanckich w Polsce do problematyki LGBT wyróżnia się na korzyść na tle sytuacji, jaka ma miejsce w Kościele rzymskokatolickim, to znalezienie satysfakcjonującej wspólnoty religijnej wcale nie jest rzeczą łatwą. Bariery może się okazać choćby brak dostępu do wyznań alternatywnych wobec rzymskiego katolicyzmu w miejscu zamieszkania poszukujących chrześcijan i chrześcijanek. Z kolei gdy wyznania te znajdują się w zasięgu ręki, to nie zawsze są w stanie odpowiedzieć na wysokie oczekiwania ewentualnych konwertytów i konwertytek. Mężczyzna, który mieszka w Warszawie, opowiadał zatem o swoich peregrinacjach w ten sposób:

Miałem takie podejście do życia: jak jest ten Bóg, to On stawia sobie za cel jakąś opiekę roztrzącać, tak zwaną Opatrzność, tą instytucję Opatrzności. Ja jej doświadczyłem. Takie mam wrażenie, że jej doświadczyłem w kilku momentach w życiu. No, i właśnie od tych dwóch lat jej nie doświadczam, jeśli chodzi o wspólnotę. No, więc czekam, tak? Będę czekał, nie wiem, ile jeszcze lat. Ale nie dostałem jakiegoś takiego wyraźnego wskaźnika: idź do kalwinów, idź do, nie wiem, metodystów, luteran. No, nie ma tego, tak? [...] [U kalwinów] podobno trafiłem na fatalnego księdza i w ogóle. Poszedłem do luteran – też podobno trafiłem na fatalnego księdza. Napisałem do metodystów – nie odpowiedzieli. Nie wiem, gdzie jeszcze tam mógłbym... A, i poszedłem do... Raz, właśnie z moim byłym, do parafii anglikańskiej,

tej anglojęzycznej na Starym Mieście. I tam mnie troszeczkę coś przyciągało, gdyby nie to, że nie znam angielskiego. [...] Tam byłem raz i nie wiem, czy tam jeszcze pójdę. No, i właśnie nitka idzie dalej, właśnie do episkopalian. No, oni też się pojawili w Krakowie, tak? I że niby będą coś tam budować, ale nie chcą podkopywać innych Kościołów, chociażby starokatolickiego. Więc jeszcze tak pewno to potrwa kilka lat. Mi się coś widzi, że to tam może bym przyszedł. [...] U mnie na razie ta kwestia kościelna jest zostawiona tak na boku. Dopóki się nie pojawi taka wspólnota już, żeby można było stwierdzić, że ona jest rzeczywiście przyjazna. [20]

Tym, co skłania do poszukiwań, jest niewątpliwie poważne rozczarowanie Kościołem rzymskokatolickim, związane zwłaszcza z poczuciem odtrącenia ze względu na nienormatywną seksualność. Krytyka Kościoła, jaką przedstawiali moi rozmówcy i rozmówczynie, jest jednak szersza – dotyczy nie tylko stanowiska tego Kościoła wobec kwestii LGBT, ale także, a może nawet przede wszystkim, sposobu zorganizowania kościelnej instytucji, w której zbyt dużą rolę przypisuje się przedstawicielom kleru, a zbyt małą laikatowi, i ogólny jej konserwatyzm, sprzymierzanie się z ksenofobicznymi nurtami politycznymi w Polsce. Poszczególne elementy tej krytyki z różną siłą uwypuklane były przez moich rozmówców i rozmówczynie, a to, na co poszczególne osoby kładły nacisk, ściśle się wiązało z ich osobistymi doświadczeniami zakorzenionymi w warunkach społeczno-ekonomicznych – zwłaszcza z doświadczeniami w kontakcie z klerem i parafią, które inaczej przebiegały w małej miejscowości, a inaczej w dużym mieście (do czego wrócę jeszcze w tym rozdziale), ale nie tylko.

Na przykład cisplciowa matka trójki dzieci podkreślała rozdział między nauczaniem księży a zdobyczami współczesnych nauk społecznych, co obrazowała nie stosunkiem kleru do homoseksualności, lecz nieporadnością Kościoła w sprawowaniu opieki duszpasterskiej nad dziećmi. Z kolei osoba transplciowa, która urodziła dziecko, kiedy jeszcze podejmowała próby pełnego realizowania się w roli żeńskiej, krytykowała Kościół przede wszystkim za rygorystyczny moralny. W swej krytyce powoływała się na własne doświadczenie – ale związane nie z surową oceną transplciowości przez Kościół, lecz z bolesną dla niej sytuacją dotyczącą tego, że dwa razy odmówiono jej rozgrzeszenia, ponieważ była matką nieślubnego dziecka. Na tym przykładzie widać zarazem, jak bardzo wielowymiarowy jest konflikt z Kościołem w przypadku osób o nienormatywnej seksualności czy płci – zdarza się, że ogniskuje się on na sprawie, która wcale nie dotyczy

oficjalnego nauczania kościelnej instytucji na tematy LGBT, a jednak w jakiś sposób może się z nim wiązać: choć było wiele powodów, dla których transmężczyzna, o którym tu powiedziałam, nie zawarł ślubu kościelnego z ojcem dziecka, to jego transpłciowość była jednym z nich. A zatem okazała się istotnym czynnikiem kształtującym krytyczne spojrzenie mojego rozmówcy na Kościół.

Samo poczucie odrzucenia przez Kościół rzymskokatolicki można jakoś ukoić w Wiarze i Tęczy, która oferuje przyjazną przestrzeń do rozwijania duchowych zainteresowań i wspiera proces samoakceptacji. Jednak niektórym osobom życzliwość wewnątrz wspólnoty wyspecjalizowanej w tematach LGBT nie wystarcza, czym właśnie tłumaczy prowadzenie poszukiwań struktury wyznaniowej alternatywnej wobec rzymskiego katolicyzmu. Osoby te zniecierpliwione są zwłaszcza brakiem oficjalnego wsparcia Kościoła dla Wiary i Tęczy oraz atmosferą tajemnicy tworzoną wokół duchownych, którzy współpracują z grupą:

Szukanie spowiednika, wybieranie go gdzieś tam przez znajomości, kontakty, umawianie się na spowiedź – tak nie powinno być, to nie jest Kościół dla mnie, to jest trochę żenujące. [9]

To kiedyś X [kolega z Wiary i Tęczy – DH] nawet powiedział ładnie, że nie chce wchodzić do Kościoła tylną bramą, tak? Jakimiś kruczkami prawnymi się bawić, że jest kwestia sumienia, że jest kwestia dojrzewania. Jeszcze kwestia niepełnej doktryny. Że to jakieś są kwestie. Ale Kościół mówi: nie. Wyraźnie mówi: nie. Więc ja nie będę szedł pod prąd. No. Jeżeli ludzie chcą, to oczywiście przecież mogą iść, tak? Jeżeli mają to w swoim sumieniu w porządku. Ja jestem przeciwny temu. Nie mogę pójść do spowiedzi, bo sam jestem przeciw. A jeżeli Kościół mi powie, że jest w porządku i mogę, będąc z partnerem, przyjmując sakramenty... Jeżeli to powie Kościół, tak? Nie jeden ksiądz z WiT-u [Wiary i Tęczy – DH]. Jeśli to powie Kościół. Jakaś wspólnota, nawet warszawska, tak? Ale żeby to była wspólnota, a nie jednostki, tak? To to w porządku będzie. Ale póki co – no, nie. [20]

Trzeba tu jednak zwrócić uwagę na ważną rzecz: otóż poszukiwania duchowych w wyznaniach chrześcijańskich innych niż rzymski katolicyzm dokonują osoby, które łączy coś więcej niż tylko chęć realizowania wiary w odpowiedniej przestrzeni doktrynalnej. Szczególnie ciekawą sytuację mogłam zaobserwować wśród osób poszukujących w chrześcijańskich wspólnotach wyznaniowych o ustabilizowanej tra-

dycji (luteranie, kalwini, do pewnego stopnia także polscy episkopalianie, którzy działali w obrębie misji prowadzonej z ramienia Kościoła o silnej pozycji i strukturze instytucjonalnej poza naszym krajem). W czasie badań w środowisku Wiary i Tęczy spotkałam siedem takich osób. Wszystkie one ucieleśniają jeden z dwóch wzorców. Albo pochodzą z rodzin należących do mniejszości wyznaniowych – choć niekoniecznie tych samych, w których dziś poszukują swego miejsca: rodzice kobiety, która związała się z kalwinizmem, są grekokatolikami, ojciec mężczyzny żywo zainteresowanego dziś Kościołem Episkopalnym jest świadkiem Jehowy, spośród zaś dwóch osób najaktywniej zaangażowanych w tworzenie wspólnoty episkopalnej w Polsce, jedna wywodzi się z rodziny prawosławnej, a druga z rodziny całkowicie zdystansowanej wobec religii, w której jednak matka miała korzenie ewangeliczne, a ojciec mariawickie. Albo przynajmniej wychowywali się w wielowyznaniowych społecznościach. Od najmłodszych lat mieli zatem kontakt z różnorodnością religijną:

Mieszkałem w Białymstoku, skąd pochodzę, i tam miałem na co dzień też kontakt z cerkwią prawosławną. I z ciekawości, pomyślałem sobie, że jeżeli jestem tutaj, czemu by nie zajrzeć tam. [9]

Jestem z takiej rodziny, że mama była prawosławna do czasu ślubu w Kościele. A więc to też są rejony, gdzie prawosławie jest dosyć silnie zakorzenione, i jakby połowa rodziny, jak by nie było, jest prawosławna. [23]

Ja pochodzę z Górnego Śląska, z typowej górnośląskiej rodziny, gdzie jest religia bardzo wymieszana. [...] Mama i tata są katolikami obydwójce. Z kolei wujkowie i ciocie są ewangelikami i zielonoświątkowcami. I to po prostu w tej mieszance religijnej wyrosłem. [30]

Dla wzorców dzisiejszego uczestnictwa we wspólnocie religijnej, jakie można zaobserwować wśród osób związanych z Wiarą i Tęczą, nie do przecenienia wydają się zatem warunki kulturowe obecne na etapie wychowania. Tendencję do dokonywania poszukiwań religijnych poza Kościołem rzymskokatolickim mają te osoby, które wzrosły w pluralizmie wyznaniowym. Stały się oni nosicielami habitusu, który pozwala na elastyczność w kwestii wyznaniowej przynależności. Niejednokrotnie był to habitus związany także ze stylem praktyki religijnej. Ostatnią z przytoczonych tu wypowiedzi, pochodzącą od mężczyzny z Górnego Śląska, można więc wzbogacić innymi komentarzami rozmówcy na temat charakteru katolickiej religijności, w której wzrastał.

Religijność ta od początku ciążyła ku luterzańskiemu protestantyzmowi, z którym w końcu mężczyzna się związał:

A jeśli chodzi o praktykę religijną, nie wiem, chodzenie do kościoła co niedzielę, takie rzeczy – czy to u ciebie w domu było silne?

Tak. W niedzielę tak, majowe nie. To życie kościelne, katolickie, było też bardzo takie luterskie. Tą religijność wykonywano w pracy, dobrze wykonując swoje obowiązki, pracowicie – to było chwalenie Boga. A nie bieganie co pięć minut na adorację i majowe i gaiki, i inne takie. Więc to niedziela była tym dniem od kościoła. [...] W sobotę wieczorem trzeba było czytać Biblię u nas.

W domu?

Tak.

Tak? Czytaliście Biblię razem?

Już potem tak z rodzicami, to już rodzice tego mniej pilnowali, ale babcia, ona nawet nie kazała, ona tylko popatrzyła. I wszyscy lecieli. No, nawet słowa nie pisnęła. I to było normalne, że się wieczorem... tam w sobotę czy w piątek, to zależy tam. Biblia i... I co. Trzeba, to nie było dyskusji. I to ten rodzaj pobożności, właśnie o dziwo katolickiej, na Górnym Śląsku jest taki w zasadzie luterski. [30]

Inni chrześcijanie i chrześcijanki decydują się pozostać w Kościele rzymskokatolickim, choć trudno byłoby wychwycić różnicę pomiędzy nimi a tymi osobami, które zdecydowały się na poszukiwania duchowe poza rzymskim katolicyzmem, w stopniu, w jakim zachowują krytycyzm wobec tego Kościoła, czy w jakim dane im było odczuć marginalizację, wynikającą z zainteresowania nieaprobowaną przez ten Kościół ekspresją seksualności. Silna socjalizacja religijna w rzymskim katolicyzmie, inaczej niż w przypadku osób, które pochodzą z rodzin należących do mniejszości wyznaniowych lub które wychowane były w wielowyznaniowych społecznościach, zaowocowała u nich habitusem, który nie pozwala uznać mniejszościowych wyznań za prawomocne i własne. Działanie owego habitusu świetnie ilustruje wypowiedź jednej z moich rozmówczyń:

Często się mnie pytają, dlaczego nie zmienię Kościoła, skoro on mnie tak nie lubi. To jest tak, żeby dać taki przykład: ja się wychowałam na siódmym piętrze w szarym, strasznym bloku i pomimo tego, że teraz przyjeżdżam tam jako osoba już dorosła i widzę ten straszny, szary blok i strasznych mieszkańców w tym bloku, to nadal czuję, że to jest mój dom, mój jedyny dom. To znaczy, ja mam tam emocje, jakbym była dzieckiem i jakby czas stanął. I tam dla mnie się wszystko wydarzyło. To znaczy, tam miałam

swoich kolegów i koleżanki, tam miałam tę pierwszą miłość i nie mam innego domu; teraz mam większy i lepszy, ale gdyby ktoś się mnie zapytał, gdzie jest mój dom, to na siódmym piętrze w strasznym blokowisku. I tak jest trochę z Kościołem katolickim. Że ja oczywiście mogę pójść do miłszego Kościoła, to znaczy do takiego Kościoła, który być może mnie zaakceptuje, który będzie miał ładniejsze obrzędy, cokolwiek. Tylko, że jak się mnie ktoś spyta: kim jesteś?, to w mojej krwi naprawdę płynie katolicyzm. To znaczy, ja czuję, że ja jestem... Ja to wszystko znam na pamięć, te wszystkie pieśni, te wszystkie lata, one są mną. [...] Ja nie mam nic innego, ja jestem tym. To znaczy, te obrzędy... Ja nie wiedziałabym, jak spędzać święta, oprócz tego, że wierzę w Chrystusa, tak? Też nie wiedziałabym jak pochować, jak spędzić święta, jak się odnieść do całego mojego życia. Ja nie mam nic innego. [60]

Rzymski katolicyzm wyznaczył więc większości osób, z którymi się zetknęłam, w zasadzie jedyny horyzont życia duchowego. Przynależność do rzymskokatolickiej tradycji osoby te niekiedy naturalizowały, traktowały jako rzecz oczywistą i wręcz biologicznie z nimi zrośniętą. „W mojej krwi naprawdę płynie katolicyzm” – mówiła cytowana właśnie kobieta. Dominującą tendencją w środowisku moich badań było zatem dystansowanie się wobec pomysłu prowadzenia poszukiwań duchowych poza Kościołem rzymskokatolickim. Niekiedy kojarzono zresztą takie poszukiwania ze swego rodzaju „pójściem na skróty” czy „łatwiznę”: „każdy ma wolny wybór, no. Mogą sobie zakładać te Kościoły, odchodzić, gdzie chcą, ale ja uważam, że to jest trochę pójście na skróty, że wiesz, coś mi się tu nie podoba, to już teraz... Wiesz, takie pójście na łatwiznę” [50]. Kojarzono je też z oddawaniem pola konserwatom, albo ze sprzeniewierzeniem się misji prowadzenia koniecznych działań na rzecz reformy dominującego Kościoła. Jedna z moich rozmówczyń wypowiedziała się w tej sprawie ostro:

Osoby homoseksualne też są wierzące! Też są osobami religijnymi, też są osobami duchowymi, tak? I nie wolno tym osobom tego zabierać! Po prostu: nie. Kościół nie ma prawa tego nikomu zabrać. I między innymi dlatego ja osobiście nie przejdę do RKK. Nie przejdę do żadnej innej wspólnoty, tak? Protestantkiej, czy jakiegokolwiek innej, bo dla mnie to jest po prostu tchórzostwo, nie? Dla mnie. Dla mnie. Wszyscy wychodzimy, większość, dziewięćdziesiąt procent, czy dziewięćdziesiąt dziewięć procent ludzi z WiT-u [Wiary i Tęczy – DH], bo mówimy o WiT-cie, to są ludzie, którzy wyszli z rzymskokatolickiego Kościoła, tak? [...] I jakby wychodzenie i obrażanie się na Kościół rzymski... [...] Ja z tego Kościoła nie wyjdę, chociażby mnie wyrzucali, zamykali drzwi, to będę ich wrzodem na

tyłku, po prostu – taki jest mój cel. Rozumiesz. Dlatego ja się upieram przy tym Kościele, chociaż nikt tego nie rozumie. Wszyscy uważają, że to jest głupota. Ale ja uważam: nie, właśnie tchórzostwem jest chodzenie sobie tu, tam, siam. Co wam to daje, tak naprawdę? Mnie to nic nie daje. [25]

Jeśli chodzi o uczestnictwo w małych wspólnotach wyznaniowych, Zjednoczonym Kościele Chrześcijańskim (ZKC) i Reformowanym Kościele Katolickim (RKK), to wiąże się ono zwykle z bliską przyjaźnią z osobami, które daną wspólnotę tworzą. W ZKC dodatkową motywacją do działalności, zwłaszcza do sprawowania funkcji duchownych, wydaje się zniechęcenie do Kościoła rzymskokatolickiego, wynikające z rozczarowania pobytem w seminariach duchownych, albo wręcz z trudnym doświadczeniem wykluczenia z takich seminariów. W 2011 roku, kiedy rozmawiałam ze zwierzchnikiem tego Kościoła, w skład personelu ZKC wchodziło poza nim dwóch księży i dwóch diakonów. Zgodnie z informacją udzieloną mi w czasie wywiadu, wszyscy oni mieli za sobą pobyt z seminariach diecezjalnych lub zakonnych. W czasie moich wizyt na nabożeństwach w tym Kościele spotkałam zaledwie kilka osób spoza personelu ZKC, a i sam personel pojawiał się na nich w okrojonym składzie. Osoby obecne były nieregularnymi uczestnikami nabożeństw, odnajdywały tu jednak przyjazne miejsce na modlitwę.

Podobnie wśród osób zainteresowanych działalnością RKK spotkałam takie, które podchodziły z sympatią do tworzenia alternatywnych przestrzeni religijnych niedających miejsca jakimkolwiek przejawom homofobii. Skłaniało to te osoby do mniej lub bardziej regularnego uczestnictwa w nabożeństwach. Przy czym część z nich łączyła owe uczestnictwo z praktyką w Kościele rzymskokatolickim – udział w mszy RKK traktowały one jako dodatkową formę realizacji duchowości niezależnie od zachowywania związku z dominującym Kościołem. W ich opinii wspólnota RKK jest szczególnie wartościowa ze względu na więzy przyjaźni, jakie łączą jej uczestników i uczestniczki, a też ze względu na to, że wydaje się ona wolna od ułomności instytucjonalnych, jakimi obarczony jest Kościół rzymskokatolicki:

Tam jest takie bardziej przyjazne jednak środowisko i lubię w ogóle tą wspólnotę ludzi. [...] Tam jest akceptowana jednak moja orientacja, ale podobają mi się też inne rzeczy, które mi się na przykład nie podobają w Kościele rzymskokatolickim. Że na przykład jest kapłaństwo kobiet, że nie ma celibatu, że jest spowiedź powszechna. No, to mi się na przykład

nie podoba w Kościele rzymskokatolickim, że jest taka dyskryminacja kobiet, że jest spowiedź taka indywidualna, a mi się wydaje, że raczej powinno się przed Bogiem wyznać grzechy niż przed księdzem. A ksiądz najwyżej powinien być takim doradcą, że jak masz na przykład problem i chcesz porozmawiać, to tak. Bo oni też tak do końca nie trzymają tajemnicy spowiedzi. Na przykład mój tata kiedyś opowiadał, że słyszał, jak sobie księża opowiadają grzechy swoje i się śmieją. Nie swoje, tylko tych, co usłyszeli. I się śmiali z tego. Więc po prostu, no, też nie wiadomo, na jakiego księdza się trafi, czy on później nie będzie jakichś takich śmiechów czy coś. [39]

Kilka osób, z którymi zetknęłam się w czasie badań, mówiło mi o tym, że jednorazowo uczestniczyły w nabożeństwie ZKC, nawet z myślą o ewentualnym przystąpieniu do wspólnoty. Spotykał je jednak zawód, który zazwyczaj wiązał się z niskim poziomem uczestnictwa w ZKC, w ich przekonaniu nienadającym powagi temu Kościołowi: „przychodzisz, a masz dwa koty po prostu, dwóch nawiedzonych ludzi po prostu, i ty, nie?” [7]. Podobną krytykę formułowano pod adresem RKK:

Poszedłem tam raz i jak ich zobaczyłem... Po prostu dzieci, które się bawią nie wiem w co i jakby... nie tego szukam, wiesz? Myślę, że coś, czego szukałem, to jakaś głębia, a nie towarzystwo wzajemnej adoracji, które nalepi sobie etykietkę Kościół, żeby co? Żebyśmy byli akceptowanymi wierzącymi homoseksualistami? Sorry, to nie mój klimat. [5]

Jeśli chodzi o ZKC, to niektórym moim rozmówcom i rozmówczynom trudno też było przejść do porządku dziennego nad tym, jak się prezentował Szymon Niemiec, przyodziany w szaty liturgiczne i nawiązujący w stylu mówienia do księżowskich wystąpień – dostrzegali w tym teatralizację, nie potrafili zobaczyć w Niemcu prawomocnego duchownego, pomimo święceń, jakie odebrał. Trzeba też powiedzieć, że generalnie rzecz biorąc, uczestnicy i uczestniczki moich badań zachowywali ostrożność, jeśli idzie o ewentualną przynależność do niezarejestrowanych oficjalnie wspólnot religijnych. Wyrażany w wywiadach dystans nie był przy tym wolny od popularnych i swego czasu (zwłaszcza w latach 90. XX wieku) wyraźnie forsowanych przez przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego i publicystów wyobrażeń na temat „sekt”, które zwabiają do siebie wyznawców, obiecując im pełnię akceptacji, a następnie wykorzystują naiwność nowicjuszy i pozbawiają ich możliwości samodzielnego myślenia:

Ja nie lubię takich wytworów, ja się takich wytworów trochę boję. Być może nie powinnam się wypowiadać, bo ja tak naprawdę nie wiem, co on [Szymon Niemiec – DH] reprezentuje, ja nic nie wiem na temat tego Kościoła. Nie wiem, to może nie powinnam... [...] Ale rzeczywiście ja takie rzeczy uważam za podchodzące pod sektę. Mnie to przeraża.

Co masz na myśli, jak mówisz „sektą”?

Coś, co niby jest pod przykrywką czegoś dobrego, ale co zabiera ci możliwość sterowania własnym życiem? Nie wiem, jakoś tak, wiesz, przygarnia te wszystkie biedne owieczki, które tam są odrzucone, czują się pokrzywdzone i potem: dam im to, co chcą, ale jednocześnie czegoś będę od nich chciał, nie? Ja nie mówię, że on tak działa, absolutnie nie. [...] [Ale takie skojarzenia] gdzieś są i rzeczywiście tak jakoś... Ja już nieraz powiedziałam, że ja się go po prostu boję, ja nie wiem, dlaczego, ja się po prostu boję. Ja nie wiem, czy ten człowiek ma złe intencje, być może ma same dobre intencje. [50]

Nieufny stosunek do nowoutworzonych wspólnot należy zatem wiązać z brakiem kulturowo wypracowanego przyzwolenia w Polsce na oddolne tworzenie organizacji religijnych, które byłyby alternatywne wobec istniejących struktur kościelnych i których działalności nie sankcjonowałaby lokalna, polska tradycja wyznaniowa. Problem wydaje się dotyczyć zwłaszcza ZKC, którego zwierzchnik stanowił już wdzięczny temat dla mediów, przypisujących mu jakiś rodzaj dziwactwa. Szymon Niemiec przyodziany w tęczową stułę mógłby świetnie się wpisać w koloryt, powiedzmy, amerykańskich parad gejowsko-lesbijskich, maszerując choćby obok duchownych MCC, którzy prezentują się podobnie. Jednak w Polsce jego wystąpienia nabierają wyraźnych cech happeningu, który gra na konserwatywnych, bo nieprzyzwyczajonych do różnorodności wyznaniowej, uczuciach uczestników i uczestniczek kultury zdominowanej przez rzymski katolicyzm – w tym osób z kręgów LGBT. Z moich wywiadów wynika zatem, że Niemiec spotyka się raczej z niezrozumieniem niż z aprobatą:

Happening może być jednorazowy, krótkotrwały. Jeżeli happening trwa, i trwa, i trwa, to staje się nudny i w ogóle niezrozumiały. Bo wtedy staje się po prostu kimś, kto jednak naśladuje kogoś nieudolnie. Bo chciał być kimś, a nie wyszło – taki jest ludzki odbiór. [7]

Ja nie mam nic przeciwko, jak dla mnie Szymon może nawet się podcierać tą stułą, to jest dla mnie inna sprawa, tak? Natomiast wiem, że dużo osób to odrzuca i dużo osób z tego powodu ma problem, tak? Bo dla nich to

jest właśnie taki element, gdzie uważają, że Szymon się właśnie napierdala z katolików, a nie, że tam inaczej podchodzi do tematu. [3]

Ostrożność, jaką uczestnicy i uczestniczki moich badań zachowują wobec ZKC i RKK, ale także wobec pomysłu prowadzenia poszukiwań duchowych poza rzymskim katolicyzmem, niewątpliwie wiąże się zatem, jak już powiedziałam, z działaniem habitusu. Ów habitus, decydujący o trwałości rzymskokatolickiej afiliacji wyznaniowej, jest tym silniejszy wśród tych osób, że niemal wszystkie one w młodości socjalizowane były do uczestnictwa w Kościele rzymskokatolickim za pośrednictwem rozmaitych instytucji. Przede wszystkim – przez najbliższą rodzinę. Zdarzało się wprawdzie, że oceniały one zaangażowanie religijne rodziców jako „letnie” czy „klasycznie polskie”, tak czy inaczej jednak zwracały uwagę na to, że kształtowano w nich wzorce katolickiego życia religijnego – w domu rodzinnym zazwyczaj normę stanowił regularny udział w niedzielnych mszach oraz w katechezie. Nad rozwojem religijnym dziecka czuwali zwykle rodzice, a przynajmniej jeden z nich:

Dla mnie to było takie oczywiste, że jest Bóg, bo kto inny miał stworzyć świat. I dostałam taki komiks, książkę *Dzieje Apostolskie*, i to była moja ulubiona książka w dzieciństwie. [...] Chodziłam oczywiście do kościoła już od najmłodszych lat, znaczy rodzice po prostu prowadzili nas [rozmówczynię i jej rodzeństwo – DH] do kościoła. Tata był taki bardzo wierzący, ale tak dobrze wierzący, że on naprawdę był bardzo dobrym człowiekiem. [...] I to on nas głównie uczył właśnie paciorka tak zwanego. Codziennie wieczorem klękaliśmy jako dzieci właśnie odmawiać paciorek, w niedzielę – do kościoła. [31]

Spółeczna przestrzeń, w jakiej budowano więzi z religią we wczesnej młodości, zwykle wykraczała poza dom rodzinny. Niektórzy uczestnicy i uczestniczki moich badań uczęszczali do szkół katolickich, co sprawiało, że ich codzienne działania i koleżeńskie relacje były w sprawach wiary niejako zanurzone:

Fajne mam takie skojarzenia takiej swojej wiary tej dziecięcej, tego klimatu. Mieliśmy w szkole oratorium, to się tak nazywało, taka to była, nie wiem, kaplica. Tam jakoś tak fajnie pachniało i w ogóle. I tam się chodziło, ja z koleżankami śpiewałam *Czarną Madonnę*, uwielbiałam taki jakiś klimat tajemnicy, sprawiało mi to... A potem tam z chłopakami, pamiętam, wtedy to żeśmy jakieś tam sobie liściki zostawiali pomiędzy organami. W niczym nie odczuwałam, że... Znacząca ta wiara... Nie wiara, tylko

ta cała otoczka religijności w tamtym okresie, czy w tej szkole, to było dla mnie nie dość, że coś naturalnego, to coś takiego fajnie przyjemnego, co mi się dobrze kojarzyło. [6]

Podczas opowieści o latach szkolnych, wskazywano też niekiedy na bardzo dobre doświadczenia z księżmi we własnej parafii, zwykle odpowiedzialnymi za duszpasterstwo dzieci i młodzieży w ramach Ruchu Światło-Życie, i szkolnymi katechetami, którzy rozbudzali zainteresowanie tematami religijnymi. Warto dopowiedzieć, że wejście w silny związek z Kościołem za pośrednictwem świeckiej szkoły publicznej nie byłoby możliwe przy innej sytuacji religijnej, przy słabszej pozycji kulturowej i politycznej Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Spotkałam się zatem z opowieścią kobiety o przełamaniu jej obojętności religijnej w czasie wycieczki klasowej: w latach 90. XX wieku, kiedy kończyła ona szkołę podstawową, wychowawczyni klasy zabrała swych podopiecznych do ośrodka rekolekcyjnego na dni skupienia prowadzone przez animatorów z Ruchu Światło-Życie. Moja rozmówczyni, zafascynowana atmosferą panującą w ośrodku, od tamtej pory zaczęła myśleć o większym zaangażowaniu religijnym i ostatecznie na siedem lat związała się z Oazą.

Realizowane w parafiach zaangażowanie religijne było dość intensywne. Większość osób, z którymi rozmawiałam, było ministrantami, bielankami, lektorami, śpiewało w chórze lub grało w parafialnej orkiestrze, brało udział nie tylko w działalności lokalnej grupy Oazy, ale też w duszpasterstwie młodzieży, jeśli takie w danym miejscu funkcjonowało, lub w innych parafialnych przedsięwzięciach:

Byłem ministrantem, byłem kościelnym, byłem animatorem grupy do bierzmowania, no. Plac kościelny zamiatalem, w grupie teatralnej młodzieżowej brałem udział, ba, nawet z sukcesami, bo wygraliśmy wspólnie międzynarodowy festiwal. Można było się realizować. I co tam jeszcze... No, różne rzeczy, absolutnie przeróżne różniste. W Oazie to może nie tak bardzo, w takim ruchu Światło-Życie, ale ta grupa, która była u mnie w kościele, to była związana, więc ja, że byłem z nimi związany, no, to gdzieś tam ja też. [7]

W parafii zawiązywano przyjaźnie, przyjaciele i przyjaciółki – czy to z parafii właśnie, czy po prostu ze szkoły lub z sąsiedztwa – motywowali do przystąpienia do religijnych wspólnot. Udział w duszpasterstwie młodzieży przeradzał się z biegiem lat w uczestnictwo w dusz-

pasterstwie akademickim. Wiele osób angażowało się też w którymś momencie w działalność Odnowy w Duchu Świętym. Przynależność do ruchów katolickich wiązała się z regularnymi sesjami modlitewnymi, ale też z pielgrzymkami i wyjazdowymi spotkaniami formacyjnymi. Niektóre osoby pogłębiały swą duchowość, uczestnicząc w rekolekcjach ignacjańskich organizowanych przez jezuitów, niektóre wraz z przyjaciółmi jeździły na Europejskie Spotkania Młodych organizowane przez Wspólnotę Taizé czy też do siedziby Wspólnoty we Francji.

Jeśliby chcieć wyliczyć wszystkie wspólnoty religijne, o których opowiadano mi w wywiadach, lista byłaby niezwykle długa. Znalazłyby się na niej i powszechnie rozpoznawalne ruchy, jak wspomniane już Oaza czy Odnowa w Duchu Świętym, i inne mniej lub bardziej znane grupy o różnym charakterze, działające zarówno na skalę ogólnopolską, na przykład Ruch Rodzin Nazaretańskich czy Wspólnota Życia Chrześcijańskiego, jak i lokalnie, na przykład Wojsko Gedeona. Nawiasem mówiąc, to w tych właśnie wspólnotach, silnie organizujących codzienne życie uczestników i uczestniczek moich badań, doświadczano pierwszych uczuć miłosnych, a niekiedy odnajdywano pierwszych partnerów i partnerki: „poznaliśmy się, notabene, na imieninach u księdza. U księdza na imieninach. U księdza, który też jest znaną postacią, [...] który jest liderem od wielu, wielu lat [...] akademickiej wspólnoty Odnowy w Duchu Świętym” [22].

Udział w tych inicjatywach niewątpliwie ukształtował pobożność osób z kręgu Wiary i Tęczy, a dodatkowo wpłynął na styl ich modlitw. Podczas wspólnych nabożeństw śpiewają one zatem kantyny z Taizé i inne pieśni religijne popularne w katolickich ruchach religijnych, a organizatorzy rekolekcji wakacyjnych w 2013 roku zdecydowali się włączyć w program modlitwę uwielbienia zaczerpniętą z praktyk Odnowy w Duchu Świętym. Spotkało się to z jednoznaczną aprobatą uczestników i uczestniczek zjazdu rekolekcyjnego.

Zaangażowanie religijne

Jak już wskazałam w rozdziale 4, wiek moich rozmówców i rozmówczyń okazał się czynnikiem, który istotnie różnicował ich doświadczenia związane z radzeniem sobie z dysonansem między religią a nienormalnym pragnieniem seksualnym (na podstawie badań nieco trudniej ów czynnik wyodrębnić w przypadku osób o nienormalnej ekspresji płci, choć dało się zaobserwować, że osoby młodsze na wcześniejszym etapie życia niż osoby starsze miały możliwość zetknąć się z informacjami o transseksualności, zidentyfikować się jako osoba transseksualna i podjąć działania w kierunku uzgodnienia płci). Jak powiedziałam wyżej, kolejną istotną zmienną okazało się pochodzenie wyznaniowe – decyduje ono o przyjętych wzorcach w dziedzinie prowadzenia poszukiwań duchowych w obrębie chrześcijańskich tradycji. Następny czynnik, o którym trzeba tu powiedzieć, dotyczy doświadczeń wyniesionych z kontaktu z reprezentantami kleru i środowiskiem religijnym. Owe doświadczenia podlegały oddziaływaniu sił strukturalnych, związanych zwłaszcza z dostępem do różnych form kapitału, już nie tylko symbolicznego, ale też społecznego i ekonomicznego, w różnych okresach życia. Z kolei ten dostęp warunkował możliwości harmonijnego zintegrowania seksualności z wiarą. Żeby tę rzecz wytłumaczyć, proponuję przyjrzeć się najpierw zróżnicowaniu uczestników i uczestniczek moich badań pod tym względem w punkcie wyjścia, w ich młodości.

Miejscowość pochodzenia

Bogate życie religijne było przez moich rozmówców i rozmówczynie rozmaicie realizowane w zależności od tego, w jak dużej miejscowości się wychowywali i jakim kapitałem ekonomicznym i społecznym dysponowały ich rodziny. W małych miejscowościach zaangażowanie religijne rozwijano w parafiach i to parafie dawały ewentualny dostęp do rozmaitych grup i ruchów religijnych, w których można było rozwijać duchowość. Jednocześnie to od lokalnych księży zależało, jak osoby poszukujące owego zaangażowania oceniać będą instytucjonalny wymiar działalności Kościoła. Nierzadko zdarzało się, że księża zawodzili nawet nie tyle w sprawach związanych z poradą duszpasterską dotyczącą seksualności, bo mało kto w okresie nastoletnim de-

cydował się rozmawiać z nimi na ten temat, ile ogólnie w tworzeniu atmosfery zaufania do kościelnej instytucji:

Ja wtedy odczuwałem chyba po raz pierwszy jakiś taki dysonans wobec Kościoła, że coś jest nie tak, że coś tu nie gra, że coś tu jest niespójne i nielogiczne, kiedy ja zaangażowałem się w Wielką Orkiestrę Świątecznej Pomocy. [...] Było dla mnie dziwne takie bardzo negatywne stanowisko większości hierarchów wobec tej Orkiestry, która jednak pomagała tym dzieciakom. [...] Byłem wolontariuszem, i kiedy usłyszałem w kościele pod którym tam zbierałem do tej puszki, że jestem w ogóle osobą nie wiadomo skąd i nie wiadomo na jaki cel zbieram, to coś we mnie pękło i ja się wtedy bardzo zbuntowałem. Do tego stopnia, że ja nawet napisałem do lokalnej gazety o tym moim buncie. Jako że to było małe miasto, to się zaraz oczywiście rozniosło i później chyba redakcja żałowała, że mi to puściła, chyba tam mieli jakieś problemy, bo zaraz później były... Na drugi tydzień były artykuły polemiczne, które w ogóle napisały, że to, co ja napisałem, to w ogóle jakies absurdalne. Zaraz się z tego wycofano. W każdym razie to pokazało mi, że ten Kościół to jednak nie zawsze ma rację tak, jak ja wcześniej myślałem. Coś tutaj właśnie pękło, coś się zmieniło. [29]

Ja pochodzę z dosyć małego miasteczka i ja widzę, jak to naprawdę działa. Ja też znam różnych księży, ja też znam ich życie tak naprawdę i nie podobają mi się, że ktoś, kto nie postępuje, nie wiem, zgodnie z nauką Kościoła, ktoś, kto właściwie powinien być wzorcem albo prawie wzorcem, bo takich typowych wzorców nie ma, mówi mi, jak ja mam żyć, a sam na przykład tak nie postępuje. Chodzi mi o to, że w tej małej miejscowości było przynajmniej dwóch księży, którzy mieli baby na boku. Ja mam iść do kogoś takiego wypowiadać się? [...] Ja mam mu powierzyć moje tajemnice, życie, coś, co dla mnie jest najbardziej istotne? [...] Jak plebania jest w centrum miasta albo gdzieś tam, gdzie ludzie przechodzą i widzą, kto do niego przyjeżdża i w ogóle, albo nawet z opowieści tych kobiet, bo ja akurat znam jedną historię z opowieści kobiety księdza... Znaczą, nawet nie wiem, jak ją nazwać, kobieta księdza? Nie wiem, wiesz, dla mnie to jest po prostu chore. Kościół jako instytucja padł dla mnie dawno. [50]

Ponieważ w niedużej miejscowości parafia stanowiła podstawowy punkt odniesienia dla spraw związanych z religią, złe doświadczenia z lokalnymi księżmi, ale też z całą strukturą lokalnych relacji władzy, w której Kościół jawił się jako hegemon kształtujący choćby miejscową debatę (jak w opowieści mężczyzny o dyskusji wokół Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy), sprawiały, że zaufanie do Kościoła jako instytucji, pomimo indywidualnej orientacji na sprawy duchowe, bywało mocno nadszarpnięte.

Sytuacja przedstawiała się diametralnie odmiennie w dużym mieście. Uczestnicy i uczestniczki moich badań, którzy z takich miast się wywodzą, mieli warunki do tego, aby zrezygnować z działalności religijnej w obrębie własnej parafii i poszukiwać przestrzeni dla realizacji własnego zaangażowania w katolicyzm w parafiach sąsiednich, czy w parafiach w pewnym sensie wyspecjalizowanych w opiece duszpasterskiej nad wiernymi, którzy poszukują impulsów do pogłębionego rozwoju duchowego, popartego dodatkowo intelektualnym namysłem. A takimi właśnie wiernymi byli moi rozmówcy i rozmówczynie już w okresie młodości. Opowiadano mi zatem zwłaszcza o dobrych doświadczeniach w tej materii zdobytych w parafiach dominikańskich czy w kościołach akademickich. Jednocześnie część moich rozmówców i rozmówczyń z rodzin wielkomiejskich już za sprawą zaangażowania religijnego rodziców od wczesnego dzieciństwa wychowywała się w klimacie intelektualnego katolicyzmu:

Nasz dom się różnił o tyle od innych domów moich rówieśników, że moja mama była mocno związana z Kościołem, ale też z Solidarnością i z jakimś tam... No, ja jako dziecko znałem Wacka Oszajcę. [...] Moja mama i krąg jej znajomych byli związani z takim nieformalnym ruchem ekumenicznym, co w tamtych czasach to jeszcze było stosunkowo raczkujące. Ja tak naprawdę zostałem wychowany z jednej strony w pewnej rzeczywistości religijnej, mówię o katolicyzmie, ale z drugiej strony z bardzo dużym szacunkiem dla innych wyznań i dla niewierzących. I to było pewnie takie tradycyjne, gdzieś tam wzrosłem w pewnej kulturze, wyjeżdżaliśmy na przykład na rekolekcje dla rodzin, gdzie dzieciaki też miały jakieś swoje miejsce, i to było fajne. [5]

Ta cała rodzina mamy była bardziej zaangażowana. [...] Wiara [...] była przeżywana tam jakoś też świadomie, bo pamiętam, że dziadkowie jeździli do Lasek na jakieś dni skupienia, wiesz. [...] Moi dziadkowie byli, ze strony mamy, właśnie z KIK-iem związani i moja mama potem była w tej sekcji rodzin KIK-u i w samym KIK-u, no, i to było takie trochę, wiesz, po prostu naturalne, no, że ona tam... Znaczący, ona też zachęcała nas w ten sposób, że opowiadała nam po prostu mnóstwo strasznie fajnych historii z obozów KIK-owskich. [...] Spotykaliśmy się w niedzielę i zawsze szliśmy na mszę, a potem robiliśmy coś wspólnie, jechaliśmy do Kampinosu na przykład, wiesz, rozpalić ognisko. Jeździliśmy na obozy jakieś razem. Potem byłem w takim klubie żeglarskim, KIK-owskim właśnie, no, i to był klub żeglarski po prostu, no, a w niedzielę chodziliśmy do kościoła. [10]

Dostęp do kapitału społecznego, który w dziedzinie religii przejawiał się w dostępie do środowisk, w jakich można swobodnie integrować wiarę z codziennym życiem, a także rozwijać ją w sposób w dużym stopniu odpowiadający indywidualnym zainteresowaniom i dążeniom, szedł niejednokrotnie w parze z dostępem do innych form kapitału, które pozwalały na swobodne korzystanie z bogatej oferty dotyczącej duchowej aktywności. Mężczyzna z Warszawy, zapytany o doświadczenia w ruchach katolickich, opowiedział mi o swoim mocnym zaangażowaniu w Oazę, a następnie dodał:

Ale to, że tak powiem, nie zaspokajało moich potrzeb, miałem dużo szersze. Przy okazji, że tak powiem, podróżowałem po całej Warszawie i chodziłem na spotkania Neokatechumenatu. Chodziłem na spotkania Chemin Neuf, Emmanuela, Odnowy w Duchu Świętym, na spotkania wszystkie Taizé jeździłem. Oczywiście byłem też tam na miejscu, prowadziłem jakieś zajęcia i tak dalej. Także... Wiara i Światło. Muminki też miałem [osoby z niepełnosprawnościami; zamieszkuje się z nimi w ramach ruchu Wiara i Światło – DH]. Wszystko po prostu. Dominikanie, bo to oczywiste. [...] Ale też cały czas byłem w bliskich kontaktach z jezuitami, jeździłem na rekolekcje ignacjańskie. Z benedyktynami... tam jeździłem do Tyńca i do Jana Berezy, do Lubinia. [...] Jeździłem do Wspólnot Jerozolimskich do Paryża. [12]

W tej opowieści dostęp do kapitału społecznego, który umożliwia tak szeroki zakres aktywności duchowej, zbiega się z dostępem do kapitału ekonomicznego, dzięki któremu można swobodnie podróżować nie tylko po Polsce, ale też za granicę, oraz z dostępem do kapitału intelektualnego, który zdecydował o – wprost tutaj nie wspomnianych, a jednak koniecznych przy tak szerokim spektrum działalności – umiejętnościach językowych pozwalających na komunikowanie się poza krajem. Swoboda duchowej samorealizacji, która przebija z cytowanej wypowiedzi, jaskrawo kontrastuje z relacjami osób, które wskazywały na przykład na duży wysiłek finansowy, na jaki zdobyli się rodzice, wysyłając syna na Światowe Dni Młodzieży do Rzymu, czy też na to, że dopiero udział we wspólnotach religijnych umożliwił im – dzięki przystępności finansowej – jakiegokolwiek wakacyjne wyjazdy. Rodziny nie wszystkich osób z małych miejscowości borykały się z problemami finansowymi, z drugiej jednak strony niemal wszyscy moi rozmówcy i rozmówczynie, którzy o niedostatku materialnym opowiadali, pochodzili spoza wielkomiejskich centrów.

Uprzywilejowanie, jakie się wiąże ze wzrastaniem w środowisku wielkomiejskim, w którym dostępne są rozmaite, w tym stosunkowo otwarte i intelektualnie zorientowane, formy katolicyzmu, okazywało się szczególnie istotne w momencie, gdy uczestnicy i uczestniczki moich badań pilnie szukali odpowiedzi na pytania związane z wiarą i pragnieniem homoerotycznym. Mężczyzna z podwarszawskiej miejscowości opowiedział mi o tym, jak w okresie nastoletnim zrezygnował z wyjawienia swoich sekretów księdzu parafialnemu, a zamiast tego udał się do dominikanów, bo wziął pod uwagę szeroko rozpowszechnioną opinię o tych zakonnikach, która każe traktować ich jako wyrozumiałych i otwartych na indywidualne doświadczenia wiernych. Mówił on o tym w ten sposób:

Kiedy się zorientowałem, że coś jest nie tak, że jestem, wiesz, homoseksualistą... Co mogłem zrobić? Poszedłem do spowiedzi. No, ale co ja mogłem zrobić przy tym wachlarzu możliwości, które miałem wtedy? Stwierdziłem, że nie pójdę do księdza proboszcza w parafii, tylko poszedłem do dominikanów. Udałem się do takiego właśnie jakiegoś tam ojca... On był gdzieś za murkiem, w ogóle go nie widziałem na szczęście i powiedziałem mu, co mi leży na sercu. I on powiedział, że w takim razie przydałby mi się stały spowiednik. No, i miałem naprawdę szczęście wielkie, że na niego trafiłem. [...] Bardzo mądry człowiek, który po prostu był dla mnie przez jakieś dwa lata swego rodzaju terapeutą. Pomagał mi jakby też przechodzić taki, wiesz, ważny etap tych lat szczenięcych, wiesz, szesnastego, siedemnastego do osiemnastu lat. [...] Przez te dwa lata regularnie się spotykaliśmy. I to było na spowiedź, ale też po spowiedzi było takie... No: co u ciebie słyhać? Też miałem ustalone, że ja na przykład będę sobie... Różne wątpliwości, pytania religijne spisywałem sobie na kartce. I z tą kartką przychodziłem, tam były pytania. No, i ciach, on mi odpowiadał na te pytania i to było strasznie fajne. Wszystkie swoje jakieś, wiesz, takie na przykład rzeczy... Na przykład: przeczytaj ewangelię od tego do tego rozdziału, jak będziesz miał jakieś pytania, no to je zapisz. No, i ja miałem mnóstwo, no. Po prostu były wypisane maczkiem. Najróżniejsze rzeczy. Było tam o wszystkim, bo to takie banalne pytania w stylu: co się stało z Józefem w pewnym momencie? I tak dalej. No, więc to było dla mnie bardzo ważne, że miałem taką osobę, do której miałem totalne zaufanie. [8]

W niedużych miejscowościach brakowało alternatywy dla kontaktu z księżmi w lokalnej parafii. Trudno było postąpić w sposób, który właśnie opisałam: uniknąć ryzyka związanego z wtajemniczeniem parafialnego księdza we własne rozterki i w innym miejscu szukać duchownego, po którym w dodatku można się spodziewać zrozumie-

nia. Jeden z uczestników moich badań w ten sposób tłumaczył zatem, dlaczego nawet nie rozważał rozmowy z księdzem na temat własnych pragnień homoerotycznych:

Oczywiście, miałem ochotę, tylko tak jakby nie miałem odwagi. Też nie jestem człowiekiem, który jest jakoś tam odważny bardzo. Raczej cichy, nieśmiały. [...] Też wiedziałem, że to są ludzkie bardzo sprawy. No, X [nazwa miejscowości] jest bardzo małym miasteczkiem, tam wieści się bardzo szybko rozchodzą. I nie chciałem też trochę kusić losu, nie?, tak naprawdę. Że ktoś się dowie i oczywiście potem nie powie wprost, że to ja, ale jednak wieść pójdzie. [48]

Obawa przed niedyskrecją księdza zmaterializowała się w historii innego mojego rozmówcy z niewielkiej miejscowości, dziś związanego z ZKC. Opowiedział mi on o tym, jak proboszcz odmówił jego matce wydania aktu chrztu i bierzmowania syna, które w pewnym momencie postanowiła zgromadzić we własnej dokumentacji:

Powiedział mojej mamie w kancelarii, jak przyszła po dokumenty: to pani nie wie? – bo nie chciał jej wydać moich dokumentów – że pani syn żyje w związku z innym homoseksualistą w Warszawie? Że wzięli gejowski ślub? Moja mama ma siedemdziesiąt lat, to nie była dobra forma przekazania jej tego w kancelarii z tego takiego... z tej pozycji, prawda, uprzywilejowanej, nie? To było przed wakacjami, w sumie w wakacje, kiedy ja byłem w Londynie. Nawet nie mogłem ani przyjechać, ani nic. Potem mama nie chciała ze mną rozmawiać za bardzo, nie chciała powiedzieć, co się stało i tak dalej. Też potem przeżywała, nie spała i w ogóle. No, tak to wygląda, nie? [...] I to jeszcze kto – twój proboszcz, nie? A ty jesteś starej daty, rozumiesz, nie? To zupełnie inaczej brzmi, nie? Jak mama widzi, że ja z X [partnerem] żyję już od trzech i pół roku, i tak dalej, i tak dalej, to jest co innego, my tego nie nazywamy. A jak ci proboszcz powie prawdę, że nie wyda ci dokumentów, bo twój syn jest homoseksualistą – wtedy to czujesz, nie? Wtedy to czujesz. [7]

Moi rozmówcy i rozmówczynie z dużych miast w miastach tych studiowali i wciąż mniej lub bardziej intensywnie obracali się w katolickich kręgach społecznych, z którymi budowali więź od wczesnej młodości. Osoby z mniejszych miejscowości wyjeżdżały na studia do dużych ośrodków akademickich i tu, w nowych środowiskach, od nowa budowały swój społeczny kapitał. Jeśli osoby te dziś mają dwadzieścia- lub trzydzieścikilka lat (a w takim wieku była większość uczestników i uczestniczek moich badań), to miały już wówczas

możliwość zetknąć się z emancypacyjnym dyskursem LGBT. Wyjście z małej miejscowości dawało im jednocześnie poczucie wartości, które w nowym miejscu pozwalało mocno zdystansować się wobec tych przejawów działalności Kościoła, które i wcześniej budziły ich niezadowolone:

Ja czułem się w Kościele źle traktowany, obrażany, wykluczany, dyskryminowany, znieważany, i tak dalej, i tak dalej. I stwierdziłem, że dość. Że to... Już mając też trochę jakieś większe poczucie własnej wartości, bardziej ugruntowane poprzez studia czy inne rzeczy, stwierdziłem, że, no, nie mogę w ten sposób pozwalać, żeby inni mnie traktowali. Tak jak nie pozwalam na to innym osobom, nie wiem, świeckim znajomym, żeby ktoś tak mnie traktował. No, to tym bardziej nie będę... To również nie ma powodu, żebym pozwalał na to księżom, którzy będą to robić z ambony czy w konfesjonale. [...] A ksiądz nie jest ostatecznym autorytetem. Moje przekonania i moje doświadczenia łaski Bożej są równie ważne. [29]

W tym miejscu zawieszam na chwilę opowieść o różnorodności doświadczeń, warunkowanej wielkością miejscowości pochodzenia moich rozmówców i rozmówczyń. Do tej kwestii wrócę przy omówieniu wzorców uczestnictwa w praktyce religijnej, zwłaszcza w sakramentach pokuty i eucharystii. Tymczasem proponuję przyjrzeć się jeszcze typowemu dla cisplciowych uczestników i uczestniczek moich badań procesowi integrowania nienormatywnej seksualności z wiarą.

Praca na rzecz integracji seksualności z wiarą

Dokonywanie wysiłku uzgodnienia seksualności z wiarą było ciężką pracą, naznaczoną niekiedy zerwaniami z kościelną instytucją („przeżywałem okres jakiegoś buntu wobec Kościoła. To było rzeczywiście związane z kwestią mojego bardziej już świadomego homoseksualizmu” [29]) i powrotami:

Po jakimś czasie wróciłem. Wróciłem, dlatego że ja nigdy nie straciłem wiary. I mimo tych kwestii właśnie... tego, że nie rozumiemy się nawzajem z Kościołem, że nie ma tego dialogu absolutnie w tych kwestiach, no, czyli w istotnych kwestiach, ja nigdy nie straciłem wiary, nigdy nie straciłem miłości do Boga. Nigdy nie zacząłem się czuć przez Boga odrzucony i niekochany. To znaczy, przez cały czas jednak tej miłości Bożej doświadczałem. [29]

Niektóre osoby przez jakiś czas starały się realizować seksualność i wiarę w modelu kompartmentalizacji, co jednak nie było satysfakcjonującym rozwiązaniem na dłuższą metę:

Miałam poczucie takiego wyrzutu sumienia troszeczkę. Że, no tak, no, nie jestem jednak idealna. Ale z drugiej strony pomyślałam: Boże, no, ja potrzebuję miłości. Potrzebuję człowieka, tak? Po prostu jestem jaka jestem, tak? Nie będę już dłużej z tym walczyć. Po prostu potrzebuję laski i tyle. Ja te sprawy religijne jakby odłożyłam na półkę, rozumiesz. Te wszelkie dylematy, takie jakby... Nie to, że one przestały istnieć we mnie, tylko tak jakbym je trochę, wiesz, zakopała, odcięła się delikatnie od nich, rozumiesz. To nie jest tak, że mogłam się kompletnie od nich odciąć, bo one do mnie wracały. Przy okazji świąt, tak? Jak na przykład nie... Wydawało mi się, że nie mogłam... Znaczący, wydawało mi się – tak, no, nie mogłam przeżywać tych świąt tak, jak chciałam, bo wtedy już nie chodziłam do spowiedzi, jak byłam z X [partnerką]. Ponieważ nie chciałam się spowiadać. [22]

W końcu podejmowano próby harmonijnego łączenia aktywności homoseksualnej z religijnością. Na tej drodze pojawiali się sojusznicy. Należeli do nich na przykład przyjaciele i przyjaciółki, zwłaszcza partnerzy i partnerki, którzy dawali przykład własnym przeżywaniem tych kwestii. Znacznie częściej jednak wsparcie dawała psychoterapia realizowana pod okiem profesjonalnych terapeutów niezwiązanych z nurtem terapii naprawczej. Jak wspomniałam w rozdziale 2, zdecydowała się na nią nie mniej niż połowa moich cisplciowych rozmówców i rozmówczyń.

Główną motywacją do podjęcia terapii była zwykle pilna potrzeba nawet nie tyle uzgodnienia homoseksualności z wiarą, ile porażenia siebie z homoseksualnością: „dotknąłem takiego dna w sensie depresji jakiejś, myśli samobójczych, takich dość poważnych, i zdecydowałem się pójść na terapię. [...] To był mój sposób na jakieś takie pogodzenie się z homoseksualizmem, ja się wtedy wyautowałem przed praktycznie wszystkimi znajomymi” [45]. Niektóre osoby liczyły na początku na to, że w wyniku tego rodzaju działania ich pragnienia homoerotyczne ustaną: „to, co ja jej [terapeutce] powiedziałam na wejściu, to była koncepcja taka, że jeżeli kiedykolwiek za tym [homoseksualnością] pójdę, to popełnię samobójstwo” [49]. Jednak ta motywacja w toku terapii się zmieniała. Ostatecznym rezultatem pracy z psychologiem czy psycholożką bywało całkowite uzgodnienie nieheteroseksualności z religijnością przy jednoczesnym zdystansowaniu się wobec oficjalnej nauki Kościoła:

Terapia była dla mnie czymś bardzo, bardzo ważnym. To jest, można powiedzieć, jeden z bardziej przełomowych momentów mojego życia. [...] Terapia to jest jakby przebudowanie ciebie. Jakby wejście głęboko w siebie i tam jakby przepracowanie wielu, wielu trudnych tematów, włącznie z tematem mojej jakby samoakceptacji, mojej relacji z Bogiem, tak? I to był ten moment, tak? Kiedy na terapii ten temat, który był zakopany, był odstawiony, wiesz, gdzieś tam na tą półkę boczną, musiał się pojawić, bo to był jeden z elementów. [...] Przez tą terapię prowadziłam jakiś jakby dialog z Bogiem, tak? Jeśli chodzi o moją seksualność. Czy to jest rzeczywistość coś, co jest be, co jest złe, co jest po prostu... co się Bogu nie podoba, rozumiesz. Rozumiesz? No, i efekt był taki, że Bóg mnie chce, tak? Że Bóg mnie chce. Że ja po prostu nie mogę się zastawiać tym homoseksualizmem. Ciągłe go stawiać pomiędzy mną i Bogiem, tak? Tylko ja po prostu... Ja po prostu muszę to zostawić i muszę po prostu wrócić do tego mojego Boga, nie? [...] Przede wszystkim jakby moje doświadczenie życia pokazało mi, że to [homoseksualność – DH] nie jest coś, czego mogę się po prostu pozbyć, tak? Że to jest jakby coś bardzo głębokiego we mnie, tak? [...] Mój homoseksualizm towarzyszy mi od zawsze, tak? Jest tak naturalny jak heteroseksualizm dla moich przyjaciół, znajomych, tak? Jakby argumenty o charakterze naukowym, świata nauki, do mnie przemawiają, tak? Dzisiaj nikt nikogo nie leczy z homoseksualizmu. Ja byłam na terapii – nikt, żaden psycholog nie próbował mnie leczyć z homoseksualizmu. Wręcz przeciwnie – namawiał mnie do tego, żeby zaakceptować swój homoseksualizm, tak? Więc to jest głos nauki, który dla mnie jest jednoznaczny, tak? Te niszowe poglądy, no, są dla mnie totalnie niszowe. Więc... No, i przekonanie, takie wewnętrzne, że, no, ja mam prawo do szczęścia, tak? Mam prawo do tego, żeby czuć się ze sobą dobrze, tak? I ta terapia [...], ona mi jakby pokazała, że mam do tego prawo i powinnam do tego dążyć, tak? Znaczący, zobaczyłam, że ten pogląd Kościoła, pogląd na homoseksualizm, jest po prostu archaiczny, tak? Jakby, z której strony na to nie popatrzeć – jest archaiczny. Jest krzywdzący. Ale ja żyję tu i teraz. I ja nie mogę czekać kolejnych stu lat aż Kościół zmieni, wiesz, strategię. Ja po prostu... To jest moje życie, tak? Relacja z Bogiem jest ważna i nie mogę się od niej odciąć. Nie mogę jej znowu schować gdzieś tam i udawać albo po prostu, że jej nie ma, albo że ja jestem, prawda, no, tą grzesnicą, która nie jest do końca godna być przed Panem, w cudzysłowie, nie? Nie. Właśnie nie. No, po prostu pootwierałam wszystkie drzwi i okna, tak? I mówię, że, no, po prostu chcę żyć pełnią, tak? Tu gdzie jestem. Taką osobą, jaką jestem dzisiaj. [22]

Zanim moi rozmówcy i rozmówczynie mieli możliwość związać się z Wiarą i Tęczę w ostatnich kilku latach, od kiedy grupa ta funkcjonuje, byli już wstępnie przygotowani do tego, by podejmować dalsze

wysiłki uzgadniania nieheteroseksualności z wiarą czy też cementować owo świeżo dokonane uzgodnienie. Niektórzy osiągnęli już w tej sprawie takie zaawansowanie, że gotowi byli dawać wsparcie innym osobom, które wciąż, pomimo doświadczanych impulsów do samoakceptacji, borykają się z rozdzwieniem pomiędzy obydwoma sferami życia, lub niosą w sobie bolesne przeżycia związane z wykluczeniem ze wspólnoty religijnej ze względu na homoseksualność.

Owo przygotowanie dotyczyło przede wszystkim postrzegania własnej homoseksualności w kategoriach tożsamościowych i, przynajmniej wstępnie odarcia jej z negatywnych konotacji aktywizowanych dotychczas zwłaszcza w religijnym kontekście. Do takiego rozumienia spraw można było dojść na różne sposoby, rzeczą niemożliwą do przecenienia wydaje się jednak uczestnictwo w psychoterapii. Niezależnie od tego, czy i na ile owa terapia doprowadzała do harmonijnego uzgodnienia nieheteroseksualności z wiarą, jej bezpośrednim rezultatem było zbudowanie pozytywnej i silnej tożsamości gejo-wskiej czy lesbijskiej, związanej z naturalizacją i esencjalizacją orientacji seksualnej. „Mój homoseksualizm towarzyszy mi od zawsze, tak? Jest tak naturalny jak heteroseksualizm dla moich przyjaciół, znajomych” – mówiła cytowana właśnie kobieta o samozrozumieniu zyskanym dzięki uczestnictwie w terapii.

Przed osiągnięciem takiego samozrozumienia trudno byłoby uznać za adekwatną myśl o jakimkolwiek wiązaniu się z grupą, która, po pierwsze, waloryzuje pozytywnie nienormatywną seksualność, po drugie, proponuje łączenie homoseksualności z wiarą w sposób inny od ukształtowanych przez Kościół wyobrażeń na temat relacji między realizacją homoseksualności i wiary, i po trzecie, w gruncie rzeczy wymaga jakiegoś rodzaju „przepracowania” silnych lęków, „neurotyzmu”, jak to określano, związanych z odkryciem własnych pragnień hom erotycznych i umiejscawianiem ich po stronie grzechu.

Nie bez znaczenia jest tutaj i to, że same spotkania Wiary i Tęczy odbywają się zwykle w siedzibach organizacji LGBT lub sprzyjających ich misji. Uczestnictwo w spotkaniach wiąże się zatem z odwagą do tego, by poprzez wejście w progi organizacji dać się określić jako gej czy lesbijka, by przyjąć i zaakceptować homoseksualną tożsamość. Jeden z aktywistów Wiary i Tęczy opowiadał mi zatem o rezerwie, z jaką za czasów działalności Grupy Lesbijek i Gejów Chrześcijan odniósł się do propozycji jej uczestnika, aby wziąć udział w rekolekcjach organizowanych przez grupę – ta rezerwa odeszła w niebyt właśnie po terapii:

Pamiętam, że mi proponował, żebym tam pojechał, ale nie pojechałem. Nie miałem takiej odwagi, nie byłem gotowy na to też. Na pewno miałem potworną... No, może nie potworną, ale dużą uwewnętrzną homofobię, bo pamiętam, że właśnie uważałem, że oni przesadzają, tak? Ci koleś z tej grupy, tak? Po co o tym mówią głośno, no. W cudzysłowie, nie? I w tym sensie to się u mnie mocno zmieniło po tej psychoterapii. [45]

Z identyfikacją z wykształconą w obrębie artykulacji emancypacyjnej LGBT pozycją podmiotową „gej” czy „lesbijka” wiąże się wygłaszana przez uczestników i uczestniczki grupy apoteoza coming outu, wzorca wypromowanego przez tę artykulację. W środowisku Wiary i Tęczy można obserwować duże zrozumienie dla tych, którzy i które na coming out przed rodziną, znajomymi czy wspólnotą religijną się nie zdecydowali, panuje raczej przekonanie, że na taki akt powinna przyjść odpowiednia pora w życiu poszczególnych osób. Jednak sama wartość coming outu nie jest tu kwestionowana. A nawet więcej: ujawnienie się w środowiskach chrześcijańskich postrzega się w Wiarze i Tęczy jako element działania na rzecz pełnego włączenia osób LGBT w społeczność wiernych – choć zwraca się jednocześnie uwagę na równie ważny, pozostający w relacji zwrotnej do ujawnienia się, aspekt działalności aktywistycznej, jakim jest tworzenie ze środowisk chrześcijańskich miejsc przyjaznych osobom LGBT¹.

Na poziomie jednostkowym apoteoza coming outu przeradza się w kierowany wobec siebie nakaz moralny, który powstaje ze złożenia świeckiej perspektywy emancypacyjnej z perspektywą religijną. „»Wychodzenie z szafy«, »coming out«, to tak naprawdę stawanie w prawdzie, przed Bogiem, przed samym sobą, a także przed bliskimi ludźmi” – tłumaczył jeden z uczestników ankiety przeprowadzonej w związku z soborem poświęconym sprawom rodziny, który odbył się w 2014 roku (Wiara i Tęcza 2013a: 21). Podobnie jedna z moich rozmówczyń mówiła o swojej motywacji do podjęcia pracy terapeutycznej, która w ostatecznym rozrachunku doprowadziła ją do

¹ Szczególnie mocno zachęta do ujawnienia się wybrzmiała podczas panelu dyskusyjnego *Osoby trans w Kościele*, zorganizowanego w siedzibie stowarzyszenia Lambda Warszawa po publikacji wywiadu z transpłciową uczestniczką Wiary i Tęczy w miesięczniku „Znak” (Dzierżanowski 2014b; spotkanie miało miejsce 4 grudnia 2014 r.). Owa zachęta, kierowana zarówno pod adresem osób transpłciowych, jak i cisplłciowych osób nieheteroseksualnych, pochodziła wówczas od współzałożyciela Wiary i Tęczy.

postrzegania własnej homoseksualności w aspekcie tożsamościowym: „postanowiłam się z tym zmierzyć i przestać uciekać. Również zgodnie z koncepcją, że prawda nas wyzwoli. Czyli ewangelicznie” [49].

Uczestnictwo w sakramentach pokuty i eucharystii

Moi rozmówcy i rozmówczynie, niezależnie od tego, jak bardzo zaawansowani na ścieżce godzenia nieheteroseksualności z wiarą, relacjonowali mi niejednokrotnie ulgę związaną z odnalezieniem wspólnoty, która po pierwsze, wspierać będzie już podjęte przez nich dążenia, a po drugie, da poczucie pełnego uczestnictwa w Kościele po latach doświadczania odrzucenia, a przynajmniej marginalizacji – właśnie w Kościele, ale też, w przypadku wielu osób, w rodzinie czy w kręgu znajomych:

Te rekolekcje [organizowane przez Wiarę i Tęczę – DH] to jest świetna sprawa, te pierwsze zwłaszcza bardzo przeżyłem właśnie tak duchowo, w tym sensie, że to było takie wow, że to właśnie... I tak daleko już te sprawy poszły do przodu. Nawet nie spodziewałem się, że jest już w Kościele tak dużo właśnie zrozumienia też wśród duchowieństwa. [29]

Dla mnie po prostu całym szokiem była ta msza święta. Nawet tam nie te rekolekcje, ani te rozmowy, tylko po prostu ta msza święta, gdzie tak naprawdę stanęli przed nami księża Kościoła katolickiego, rzymskokatolickiego, którzy wiedząc, co za osoby przed nimi stoją, podchodzą właśnie do nich z tą taką... taką pełną nauką Jezusa Chrystusa. Nie Kościoła, nie powiedzą ci, że grzeszysz, tylko powiedzą ci: Bóg cię kocha. [28]

Wiara i Tęcza wspiera proces integracji wiary z homoseksualnością na rozmaite sposoby. Obok tego, że w rytuale mszy i w czasie wspólnej modlitwy pozwala performatywnie tworzyć włączenie w Kościół, to otacza swoich uczestników i uczestniczki silną akceptacją – do czego przyczynia się postawa zarówno kolegów i koleżanek z grupy, jak i rekolekcjonistów, którzy proponują naukę o prymacie sumienia, teologicznie uzasadniającą możliwość dokonania osobistego uzgodnienia między wiarą a homoseksualnością. W wywiadzie dla „Znaku” duchowny współpracujący z Wiarą i Tęczę tłumaczył sprawę sumienia w ten sposób:

Chrześcijanin to przede wszystkim ten, kto jest wolny, głos jego sumienia ma pierwszeństwo przed doktryną, autorytetem. Wynika to z Tomaszowej teologii moralnej zakładającej osąd praktycznego rozumu. Tomasz jednak

nie jest jedynym takim głosem. Również wśród innych teologów i papieży byli zwolennicy tezy mówiącej, że grzeszy ten, kto postępuje wbrew sumieniu, swojemu przekonaniu. Papież Innocenty III (1215 r.) mówił: „Co nie płynie z przekonania, jest grzechem, cokolwiek dzieje się wbrew sumieniu, wiedzie ku piekłu”. Korzenie takiego myślenia mają podstawę biblijną, umocowane są w myśli hebrajskiej. [...] Idąc tym tropem, przyjmujemy, że osoba, w swojej szczerości, poprzez modlitwę, poprzez wnikliwe rozeznawanie, szuka i dokonuje wyboru w zgodzie z samą sobą. Obowiązkiem chrześcijanina jest kształtowanie swojego sumienia. Ten kształtuje sumienie, kto jest gotowy na wysłuchanie drugiej strony, wysłuchanie tego, co Kościół ma do powiedzenia, zna nauczanie Kościoła, nie absolutyzuje swojego rozumu i swojego sumienia. Przyjmuje, że może błędzić, także kiedy szuka Prawdy i kiedy kieruje się miłością. My idziemy za tym rozumieniem nauki o sumieniu, które niestety jest w dużej mierze pomijane przez wielu księży. Wynika to zapewne z braku zaufania do człowieka, z braku przekonania, że Bóg dał człowiekowi rozum i wolną wolę i że sumienie jest ostateczną i jedyną instancją między mną a Bogiem. [...] Sumienie może być źle uformowane, ale ostatecznie człowiek odpowiada przed Panem Bogiem. To ten człowiek podejmuje decyzje, nie ktoś z zewnątrz. To jest jego życie i jego odpowiedzialność. Wiara nie jest stanem, w który się zanurzamy i w nim tkwimy. Wiara jest drogą, na której chcemy być przy Bogu. Wsłuchując się w głos sumienia, idziemy ku Niemu. Gdybyśmy nie podejmowali własnych decyzji, ale zrzucali odpowiedzialność na innych, byłibyśmy marionetkami. (Kozłowska i Zdanowska 2013: 13)

Nauka o prymacie sumienia ściśle się wiąże z kwestią uczestnictwa w sakramentach spowiedzi i eucharystii. Pełne przyjęcie tej nauki zazwyczaj oznacza, że uczestnicy i uczestniczki Wiary i Tęczy, zwłaszcza ci, którzy realizują się w związkach jednopłciowych, i zwłaszcza jeśli są to związki wierne, monogamiczne, nie uznają swojej aktywności seksualnej za grzeszną, czują się zatem zwolnieni z informowania o niej swoich spowiedników. W takich przypadkach swój nowy sposób działania rozumieją jako przejaw „dojrzałej wiary” w stosunku do tej, jaką realizowali wcześniej, mocno borykając się ze spowiedzią:

Zacęły się te łóżkowe takie... takie ekscesy. To zacząłem sobie tak myśleć właśnie: muszę iść do spowiedzi. Co ja mam powiedzieć? Co ja mam powiedzieć? Wtedy też nie byłem chyba może tak do końca dojrzały na etap spowiedzi „nazwijmy wszystko po imieniu”. Więc to było takie troszeczkę... Z mojej strony powiem, że coś już tam się dzieje, ale niedokładnie powiem, co się dzieje. [...] Ja wtedy mówiłem po prostu, że cudzołożę. I to dla mnie po prostu było takie... Wiem, że się w tym też uprawia seks, też tam się w tym mieści. Ale już nie będę mówił, jaki, nie będę się tłumaczył.

czył. [...] Przez długi czas używałem właśnie tego stwierdzenia: cudzołżeństwo. Natomiast później, pamiętam, byłem właśnie chyba u kilku spowiedzi, gdzie nazywałem po prostu faktycznie rzecz po imieniu. Że po prostu jestem w związku z chłopakiem i uprawiamy seks. I to było na tej zasadzie, że zdarzył się ksiądz, który faktycznie mi powiedział... Nie, że: nie dam ci rozgrzeszenia. Ale powiedział, że powinienem po prostu żałować tego i powinienem, tak naprawdę, nie uprawiać seksu. [...] Natomiast, pamiętam, później gdzieś czytałem... później w internecie. [...] Nie pamiętam, mówię, czyje to były jakieś artykuły. Jakiegoś księdza na pewno. [...] Że tak naprawdę czasami powinienem się bardziej spowiadać z tego, jaki jestem ewentualnie dla swojego chłopaka, a nie z tego, że mam chłopaka. Jak go traktuję. I tak naprawdę też zacząłem się właśnie zastanawiać, czy faktycznie to, że my uprawiamy seks, to faktycznie, nie wiem, w oczach Pana Boga po prostu jest grzechem? Bo tutaj, odnosząc się później faktycznie jakby do takiej swojej bardziej dojrzałej wiary, oparłem się faktycznie, też jak chyba część osób z WiT-u [Wiary i Tęczy – DH], na swoim sumieniu. I tutaj faktycznie, w chwili obecnej, jeżeli jestem w stałym związku, ze stałym partnerem, jest to związek faktycznie oparty na miłości, a nie jest to po prostu żaden wyskok w bok albo taka jednorazowa przygoda, to w tym momencie nie spowiadam się z tego już. Nie spowiadam się z uprawiania seksu. Jeżeli już, to spowiadam się z tego, jaki jestem dla swojej bliskiej osoby. Że, nie wiem, po prostu, że jestem niemiły, arogancki i nie szanuję czasami po prostu zdania innej osoby. Faktycznie, z tego – tak. Z tego, jaki jestem dla tej drugiej osoby. Natomiast ze sfery seksualnej w tym momencie nie spowiadam się, bo nie czuję w swoim sumieniu, żebym popełniał grzech. [28]

Ewolucja w podejściu do spowiedzi wiąże się z odejściem od trzymania się drobiazgowych katechetycznych reguł i wskazań, od „skrupulanctwa”, jak to niekiedy określano w rozmowach ze mną. Wiąże się z całym procesem akceptacji homoseksualności i zdobywania umiejętności widzenia jej w kategoriach tożsamościowych, które pozwalają zdystansować się wobec wcześniejszego sposobu przeżywania religijności, w przypadku wielu osób – skoncentrowanego na sprawach erotycznego pragnienia. Jak pokazał rozdział 4, owa koncentracja była niejako wymuszona przez układ dyskursywny, który sprawom homoseksualności nie dawał wiele miejsca, a jednocześnie kazał piętnować przejawy odstawiania od seksualnej normy – wywierał więc olbrzymią presję na osobę wierzącą, która starała się jakoś pochwycić swe homoseksualne pragnienie. Patrząc wstecz, wielu moich rozmówców i wiele rozmówczyń oceniało więc swoje życie duchowe jako ubogie w tym sensie, że sprawy związane z seksualnością przesłaniały im inne kwe-

stie związane z odpowiedzialnym realizowaniem się w roli chrześcijanina czy chrześcijanki. Jeden z mężczyzn złożył w tej sprawie następującą samokrytykę:

Moje chodzenie do Komunii czy niechodzenie tylko i wyłącznie zależało od tego, czy nie wiem, czy popełniłem masturbację, czy poszedłem z kimś do łóżka, czy coś takiego. Wszystkie inne aspekty życia duchowego odchodziły na bok i nigdy nie były, wiesz, patrzona. A, wiesz, szacunek dla drugiego człowieka? Jak się zachowuję w pracy, podejście do bliźniego, do biednych, do bezdomnych? [...] I podejście w ogóle ekologiczne do życia? Jak żyjesz, jak szanujesz, wiesz, naturę? I tak dalej. [...] Zrobiłem to dzisiaj, no, to już nie mogę iść do Komunii. I później czekasz na następną spowiedź. I to tak, wiesz, od jednego do drugiego, nie? [17]

Pomiędzy stosunkiem do spowiedzi i eucharystii zachodzi ścisły związek i ci, którzy uczestniczą w jednej z tych praktyk, zwykle uczestniczą też w drugiej. Zdarzyło mi się jednak spotkać w środowisku Wiary i Tęczy osoby na tyle zniechęcone do sakramentu spowiedzi poprzednimi doświadczeniami, związanymi zwłaszcza z wyjawianiem swych homoseksualnych zainteresowań lub praktyk spowiednikom, którzy nie wykazywali zrozumienia dla tych kwestii, że zbudowały one w sobie przekonanie co do prawomocnego uczestnictwa w sakramencie eucharystii z pomięciem udziału w sakramencie pokuty:

Dla mnie to był samogwałt, jak musiałem iść [do spowiedzi], się katować, że muszę coś zrobić. I tak naprawdę na tyle czuję się jakoś uświadomiony religijnie, że ja czuję tego Jezusa i że On... Jakby czuję tą działalność Boga w sobie i wokół mnie, że ja wiem, że ja nie muszę, że jakby tutaj nie ma takiego musu, że dla mnie to jest... Że powinno być to dla mnie przywilejem, a dla mnie to był bardzo przykry obowiązek. [...] Świętokradzkie spowiedzi, Komunie – dla mnie jest to całkowicie nie do przyjęcia. [...] Jak mogłem nie iść do Komunii? Bo ja tak sobie pomyślałem: no, Panie Jezu, potrzebuję Ciebie. Czy siedzę w tym grzechu, czy mam wysprząta-
ne tak mieszkanie. Jak nie wiem co. No, i tak, i tak – chcę, żebyś był, nie? To tak nie jest, że nie wiem... Jak mam swoich najlepszych przyjaciół – fajnie, jak ich ugoszczę, jak mam czyste mieszkanie, upieczone ciasto, zrobiony obiad. Ale jeżeli przyjdą i będę mieć brudno w tym domu, no, to wiem, że się na mnie nie obrażą, a nawet mogą mi pomóc posprzątać. I nie będę się czuć skrępowany. No, to tak samo tutaj. Traktowałem to bardzo osobowo, nie? Że przyjdiesz Panie Jezu, jakby obecny w trzech osobach, usprzątamy to szybciej niż [gdy] ja będę się bawił sam z tym. I nie muszę mieć poczucia winy, że mi pomogłeś, nie. Że zaprosiłem Cie-

bie do tego brudnego mieszkania. Ale potrzebowałem tej pomocy, pomóż mi to usprzątnąć. [23]

Duchowni związani z grupą legitymizują wolną od „neurotyzmu” i „skrupulanctwa” postawę wiernych swoim podejściem duszpasterskim wrażliwym na kwestie odrzucenia i marginalizacji oraz nauczaniem, w którym wiele miejsca poświęcają wykształceniu w uczestnikach i uczestniczkach Wiary i Tęczy przekonania o działaniu łaski Bożej, wyrastającej poza rygorystyczną ocenę grzeszności. Podczas wykładu, w którym uczestniczyłam w czasie rekolekcji adwentowych w 2012 roku, duszpasterz mówił o grzechu ciężkim i przekonywał, że w gruncie rzeczy trudno go popełnić, bo jest on w pełni świadomym, dobrowolnym, radykalnym i wypływającym z głębi serca zaprzeczeniem Bogu i drugiemu człowiekowi. Tymczasem pozostałe grzechy gładzi eucharystia. Wynika z tego, że po pierwsze, Komunię należy traktować nie jako nagrodę za dobre sprawowanie, lecz jako lekarstwo, a po drugie, nie ma potrzeby, by często przystępować do sakramentu pokuty. Tym bardziej że istnieją niesakramentalne drogi odpuszczenia grzechów, do których należą zwłaszcza miłość, zrozumienie i przebaczenie okazywane drugiemu człowiekowi, wsłuchanie się w Ewangelię oraz codzienna pokuta (której, jak zaznaczał prelegent, nie należy mylić z ascezą – chodzi o naśladowanie Chrystusa w byciu dla bliźniego). W podobnym duchu wypowiadał się inny rekolekcjonista podczas innych rekolekcji, w których wzięłam udział – w wakacje 2014 roku. Powołując się na szereg zapisów Nowego Testamentu, uwypuklał on inkluzywny charakter nauczania Chrystusa i – znowu – zachęcał, by jak najczęściej przystępować do Komunii, bo nie jest ona „cukierkiem dla grzesznego dziecka”, lecz lekarstwem.

Realizacja religijności w obrębie Wiary i Tęczy wiąże się zatem z ugruntowaniem tożsamości seksualnej, a zarazem pomaga się oderwać od koncentracji na sprawach seksu. Proces zdobywania szerszej perspektywy w dziedzinie osobistej relacji z Bogiem przebiega wielotorowo: wspierany jest nie tylko na poziomie teologicznym, poprzez naukę o prymacie sumienia, działaniu łaski Bożej i inkluzywności przesłania ewangelicznego, ale także na poziomie społecznym, związanym z samym uczestnictwem w grupie. Chodzi tu o to, że przestrzeń do rozwijania duchowości tworzona przez osoby LGBT i przyjaznych reprezentantów kleru pozwala czuć się bezpiecznie – w tym sensie, że nie naraża na ewentualne wytknięcie palcem, czy to

w kazaniu, czy w interakcji z innymi wiernymi, a przez to umożliwia wzięcie w nawias własnej nienormatywności i skupienie się na duchowym wymiarze praktyk religijnych. Jedną z regularnych uczestniczek warszawskich spotkań Wiary i Tęczy tłumaczyła zatem, że podczas modlitewnego skupienia realizowanego metodą *lectio divina* w grupie osób LGBT istnieją warunki do tego, żeby w pełni skorzystać z chrześcijańskiej medytacji, nie zaprzatając myśli kwestiami związanymi z własną odmiennością od ogółu. Podobnie tę rzecz przedstawiał inny uczestnik Wiary i Tęczy, opowiadając o swoim uczestnictwie w rekolekcjach:

W pewnym momencie tak się poczułem... Opadł ze mnie taki cały stres. Przeważnie jak gdzieś tam wkraczam w jakieś grupy albo, nie wiem, jadę właśnie na ten wyjazd z tymi osobami niepełnosprawnymi [w stowarzyszeniu działającym przy parafii, z którą związany jest rozmówca – DH], zawsze jest takie napięcie, że muszę dać się poznać tak, żeby, nie wiem, nie dać po sobie poznać, że jestem osobą homoseksualną. Że ktoś może popatrzeć przez ten pryzmat od razu. Nie, że „poznam cię jako człowieka”, tylko od razu „a, gej, to nie warto” na przykład, albo „to jest zły człowiek” już od razu. Więc zawsze mam takie, mniej więcej, pierwsze takie... To są takie chwile dość ciężkie dla mnie. Żeby zdążyć po prostu pokazać siebie jako człowieka. [...] [Na rekolekcjach] mogłem się poczuć bardzo otwartą osobą. Mogłem się po prostu od razu otworzyć, nie udawać. Że najpierw muszę pokazać, jakim jestem człowiekiem, a dopiero później mogę tam zasugerować, że „a, bo fajnie, że mnie poznaliście, polubiliście, jestem gejem”. Nie muszę tego robić. [28]

Należy tutaj jednak wrócić do kwestii pochodzenia uczestników i uczestniczek moich badań. Otóż okazuje się, że Wiarę i Tęczę tworzą przede wszystkim osoby mobilne geograficznie – po przeprowadzce z mniejszych miejscowości. Spośród około dwudziestu osób, które w czasie moich badań regularnie uczestniczyły w warszawskich spotkaniach grupy, tylko trzy pochodziły z Warszawy, reszta przeprowadziła się do stolicy z mniejszych miast i miasteczek. Podobnie w grupach krakowskiej i poznańskiej, gdy prowadziłam w nich rozpoznanie, większość osób związanych z Wiarą i Tęczą wychowywała się w mniejszych miejscowościach. Wydaje się, że osoby mobilne geograficznie bardziej skłaniają się do tego, by brać udział w działalności grupy przyjaznej osobom LGBT niż te, które od lat dysponują istotnym kapitałem społecznym w dużym mieście, gdzie współtworzyły rozmaite środowiska, w których czują się u siebie, niezależnie od

tego, jak bardzo różnią się od przyjaciół w sprawach religijności czy realizacji norm dotyczących seksualności. Mówi mężczyzna urodzony w Warszawie:

Mam po prostu grupę wspólnych przyjaciół, z którymi oczywiście poznałem się w Kościele i dzieli nas... Różnimy się różnymi kwestiami, ale też mamy wiele wspólnych poglądów. I jakby kultywowanie [wspólnotowości] tego typu jest dla mnie jakieś takie fajne, bo to jest takie integralne. Że ja jakby integruję ich ze swoim chłopakiem, ze swoim życiem zawodowym i swoim życiem nie wiem jakim. [...] Ja z tymi ludźmi co tydzień się spotykam. Mamy takie kolacje wspólne. No, i to jest środowisko, w którym znamy się. Wiadomo, że nie rozmawiamy o Biblii na tych spotkaniach, ale my się spotykamy potem też na mszy i mamy stały kontakt. [...] Ja nie potrzebuję jakby szukać grupy na zewnątrz jakiejś takiej, z którą mógłbym się spotkać i porozmawiać na jakieś tematy, bo jak mam ochotę, to mogę z każdą z tych osób przedyskutować wszystkie aspekty, które mi pasują. I w których będę zrozumiany i tak dalej, nie? [...] Trzon tego stanowi grupa z duszpasterstwa właściwie, z którą się znamy stamtąd. Więc trzymamy się bardzo tak ściśle można powiedzieć. Wakacje spędzamy, sylwestry i tak dalej, wyjazdy, takie rzeczy. Tylko to się odbywa bez asysty księdza, czy kogoś takiego, co wcześniej nie miało bardziej miejsca, ale właściwie niczym się nie różni faktycznie. [12]

Nie jest to jednak jedyne wytłumaczenie dysproporcji między osobami mobilnymi i niemobilnymi geograficznie w Wierze i Tęczy. Trzeba jeszcze dodać, że osoby, które doświadczyły przeprowadzki, niosą w sobie także doświadczenie zmiany pozycji społecznej. Podjęły one bowiem studia i znakomita ich większość jest lepiej wykształcona od rodziców. Zmiana statusu społecznego koresponduje tutaj ze swego rodzaju odwagą w kwestionowaniu kościelnej ortodoksji w sprawach dotyczących homoseksualności, w tym tradycyjnych wyobrażeń na temat możliwości uczestnictwa osób realizujących pragnienie homoerotyczne w sakramencie eucharystii. Wygląda na to, że mobilność społeczna i geograficzna ułatwia najpierw wypracowanie oporu wobec władzy Kościoła, a potem – zwińconą sukcesem integrację religijności z seksualnością. Związek mobilności z oporem, a później ową integracją, został bezpośrednio zasugerowany w cytowanej wcześniej (tj. na końcu podrozdziału *Miejscowość pochodzenia*) wypowiedzi jednego z moich rozmówców o tym, jak w mieście, do którego przeprowadził się na studia, ugruntował poczucie wartości, sprzeciwił się dyskryminacyjnemu traktowaniu osób homoseksualnych w Kościele

i uznał, że autorytet własnego doświadczenia jest co najmniej równie ważny jak autorytet księdza.

Uczestnicy i uczestniczki moich badań, których rodzice nie lokowali się najwyżej w hierarchii społecznej, pochodzący z małych miejscowości, w młodości mieli ograniczony dostęp do kapitału społecznego, a zarazem religijnego, ucieleśnianego przez wyrozumiałych duchownych. Mieli oni ograniczone możliwości, by na co dzień się stykać z satysfakcjonującymi intelektualnie przejawami katolicyzmu. W okresie nastoletnim stanowiło to jedną z barier dla uzgadniania religijnego i seksualnego wymiaru życia. W obliczu braku wyraźnego wsparcia ze strony Kościoła osoby te stały się podatne na to, by poszukiwać heterodoksyjnych sposobów takiego uzgadniania. Możliwości otworzyły się w momencie, gdy przeprowadziły się one do dużego miasta i zaczęły wyrastać poza status społeczny przynależny ich rodzinom pochodzenia. Obydwie formy mobilności pozwoliły im wzbogacić kapitał intelektualny (poprzez studia), jak również religijny i społeczny, których zaczęły poszukiwać w nowym środowisku, aż w końcu odnalazły – zwłaszcza w Wierze i Tęczy, dzięki uczestnikom i uczestniczkom grupy oraz duchownym, którzy z nią współpracują. Zmiana wiązała się zwykle z rosnącym poczuciem sprawczości i rosnącą samooceną, co wsparło gotowość tych osób do kwestionowania kościelnej ortodoksji.

Osoby niemobilne, nawet jeśli związane są z Wiarą i Tęczą, to zachowują więcej napięcia w sprawach dotyczących wiary i seksualności. Regularna uczestniczka wspólnotowych rekolekcji, która od urodzenia mieszka w Warszawie, zapytana o naukę o prymacie sumienia, odpowiedziała, że jest ona dla niej wręcz niewygodna: „dla mnie to jest właśnie największy problem!” [34]. Bo to właśnie sumienie, subiektywna ocena sytuacji, jest jej najsurowszym cenzorem – wciąż podpowiada, że wiedzie ona życie grzeszne:

Po spowiedzi, po rozmowie z X albo Y [duchowni związani z Wiarą i Tęczą, spotkani podczas rekolekcji – DH] miałam taki stan ducha, który pozwolił mi przystąpić do Komunii. To było dla mnie strasznie ważne. To jest to, czego mi brakuje przede wszystkim, tak? Możliwości przyjmowania eucharystii. [...] No, więc po rozmowie z X, czy po spowiedzi u X czy Y, ja czułam, że ja mogę przystąpić do tej eucharystii, tak? Ale im dalej od tych rekolekcji, im dalej od tego momentu, tym [bardziej] wraca to moje potępiające ja. Coraz bardziej silne, tak? I nawet, jeżeli ja jakoś tam szczególnie nie nagrzeszę w życiu, to i tak to moje potępiające ja mnie potępia

na tyle, że nie pozwala mi normalnie w kościele pójść do Komunii. No, więc jakkolwiek by to nie zabrzmiało może obłudnie, tak? Że jeśli jestem tam, to tak, mogę. A później nie. A co się zmieniło? Nic się nie zmieniło. Ja mam tego świadomość, ale to jakby nie zmienia postaci rzeczy. No, gdzieś mam taką blokadę. Po prostu włącza się. Włącza się to ja, które mówi: tak, tak, ty grzeszysz – tobie nie wolno. [34]

Wydaje się, że utrzymywana przez całe życie wysoka pozycja społeczna, związana z pochodzeniem z rodzin o znacznym kapitale intelektualnym i z miast dających dostęp do rozległego kapitału społecznego stanowi przeszkodę dla harmonijnej integracji religijności z nienormalną seksualnością. Zgodnie z rozpoznaniem Pierre'a Bourdieu na temat przenikania się rozmaitych form kapitału pochodzącego z różnych pól jego produkcji, owa wysoka pozycja społeczna wiązała się z dobrą pozycją w polu religijnym – dawała dostęp do licznych środowisk katolickich i do księży reprezentujących intelektualne nurty katolicyzmu. Te środowiska i konkretni księża, wyrozumiali i zniuansowani w swym podejściu do wiernych, kształtować mogli perspektywę religijną dobrze usytuowanych społecznie uczestników i uczestniczek moich badań. Widać to było świetnie w opowieści mężczyzny o stałym spowiedniku, dominikaninie, którego mu przydzielono. Ów ksiądz nie koncentrował się szczególnie w opiece duszpasterskiej na sprawach homoseksualności, traktował jednak swojego podopiecznego podmiotowo, a przy tym prezentował poglądy całkowicie zgodne z głównym nurtem nauczania Kościoła. W rezultacie ukształtował w młodym mężczyźnie ogromny szacunek wobec tej instytucji i zminimalizował jego potencjał do kwestionowania ortodoksji, kościelnej doktryny.

Uczestnicy i uczestniczki moich badań, którzy mają za sobą podobne doświadczenia, rozwinęli zatem w sobie habitus, który oddala od heterodoksji, zniechęca do tego, by jednoznacznie podważać stanowisko Watykanu w sprawach dotyczących seksualności i by poszukiwać duchownych, którzy w jakiś sposób legitymizowaliby ich sposób życia:

Ja powiem szczerze, że mam taką pokusę. Znaczy, nie myślałam o tym od dawna, ale miałam. Żeby wynaleźć sprytnie jakiś fajny kościół [parafialny], czy fajnego księdza, który by mi powiedział, że wszystko jest w porządku, że moje życie jest fantastyczne i... No, po prostu, żeby mi ktoś z kręgu Kościoła bezpośrednio powiedział, że jestem w porządku. Takie to by było fajne, by poklepał po plecach. No, ale mam wrażenie, że to jest jakieś takie trochę śmieszne. [6]

Przy czym wypracowywany od wczesnej młodości szacunek do instytucji Kościoła nie oznacza braku poczucia niesprawiedliwości związanego z tym, że Kościół instytucjonalny nie aprobuje związków jednopłciowych: „uważam, że płacę zbyt wysoką cenę, no. Nie jestem w pełni praw w Kościele. Wiesz, nie mogę wejść w małżeństwo, a żyję w związku, jestem z kims” [10]. Oznacza jednak przyjęcie sformułowanych przez Watykan zasad i wyciągnięcie wniosków z jednoznacznego uznania „aktów homoseksualnych” za grzeszne, a także z warunków spowiedzi, wśród których znajduje się wzbudzenie żalu za grzechy. Oznacza zatem rezygnację i z sakramentu spowiedzi, i konsekwentnie, eucharystii:

Ja jestem przekonany jakoś, że... Taka pakietowość. To znaczy, że po prostu bierzesz pakiet katolicki z całym dobrodziejstwem inwentarza, tak? [...] Nie idę [do Komunii – DH]. No, takie są reguły. Syf straszny. [10]

[Religia] nie jest supermarketem, czyli jeżeli przynależę do grupy, która ma pewien kodeks zasad, no, to nie bardzo z tego koszyka mogę według własnego widzimisię pewne zasady wyrzucać. Ja mogę pracować nad tym, żeby te zasady się zmieniły, tak, to mogę. Znaczą, nie mogę powiedzieć, że jestem rzymskim katolikiem, a generalnie rzecz biorąc, nauka moralna Kościoła zupełnie jak po głęsi po mnie sływa. [4]

Szacunek dla kościelnej doktryny okazuje się w tym przypadku co najmniej równie silny jak poczucie tożsamości gejowskiej czy lesbijskiej, ukształtowane czy to w wyniku terapii, czy w związku z przebywaniem w kręgach społecznych wspierających dążenia emancypacyjne środowisk LGBT.

Osoby, które wyciągnęły takie wnioski z nauki o prymacie sumienia, że decydują się na udział w sakramencie eucharystii (a zazwyczaj także pokuty), nazywały swą postawę „dojrzałą wiarą”, wiązały ją ze swoistym uświadomieniem religijnym. Paradoksalnie osoby, które z udziału w sakramentach zrezygnowały, odwoływały się w tym miejscu także do swej religijnej wiedzy: „ja za dużo wiem, żeby uznać, że mogę się spowiadać” [4]. Jeden i drugi rodzaj wiedzy jest wiedzą szczególną, zdobytą w konkretnych środowiskach katolickich, które motywowały bądź nie motywowały do tego, by poszukiwać nieortodoksyjnych sposobów uzgadniania wiary z seksualnością – przy czym o uczestnictwie w jednym lub drugim typie środowisk decydowały względy biograficzne ściśle związane ze społeczno-ekonomicznym usytuowaniem.

Historie możliwe i niemożliwe do opowiedzenia

Pomimo wychwyconej w badaniach zależności pomiędzy mobilnością geograficzną i społeczną a gotowością do kwestionowania tradycyjnych katolickich zasad dotyczących prawomocnego udziału w sakramentach pokuty i eucharystii, byłabym ostrożna w formułowaniu całkowicie wiążących wniosków, które by tej zależności dotyczyły. Przedstawiona tu sytuacja jest w dużej mierze modelowa i wskazane ograniczenia związane z dostępem do wyrozumiiałych księży w społecznościach małomiasteczkowych nie mogą przesłonić faktu, że z jednej strony, nawet w tych społecznościach możliwa była satysfakcjonująca realizacja zaangażowania religijnego w parafiach, zwłaszcza w funkcjonujących tam ruchach religijnych w rodzaju Oazy, możliwe też było spotkanie duchownych, z którymi nawiązywano silną więź i którzy motywowali do duchowego rozwoju, odsuwającego na daleki plan kwestię niedoskonałości wpisanych w działalność instytucji Kościoła. A z drugiej strony, w środowiskach wielkomiejskich wcale nie było łatwo znaleźć przedstawicieli kleru, z którymi systematycznie i otwarcie można by było dzielić się swoimi sprawami osobistymi, zwłaszcza rozterkami związanymi z homoseksualnością.

W mojej analizie przecinanie doświadczeń uczestników i uczestniczek badań kategoriami pochodzącymi z socjologicznych studiów nad stratyfikacją społeczną i wykorzystywanymi w podejściu intersekcyjnym, takimi jak położenie społeczno-ekonomiczne i związana z nim mobilność, niesie zatem w sobie pewną siermiężność, a ewentualne wnioski okazują się szyte grubymi nićmi, niezależnie od tego, że ogólnie rzecz biorąc, oddają badaną rzeczywistość. Możliwe wydaje się jednak wysubtelnienie rozpoznań – poprzez wzbogacenie ich o perspektywę dyskursywną związaną z produkcją podmiotowości, tutaj przede wszystkim: podmiotowości (wierzącej) osoby homoseksualnej czy transpłciowej – bo i do sytuacji osób transpłciowych wypada w końcu nawiązać. Wynik takich rozpoznań trudno będzie zmieścić w siatce kategorialnej, którą można by nałożyć na uczestników i uczestniczki moich badań i która wszystkie te osoby pokryje, wskaże on jednak na pewne tendencje, na możliwości i ograniczenia związane z tworzeniem pozycji podmiotowej pod nazwą „chrześcijaństwo LGBT”.

Opowieści o progresie

Jak już wskazałam, psychoterapia prowadzona poza nurtem naprawczym sprzyja wykształceniu stabilnej i pozytywnie waloryzowanej tożsamości gejowskiej i lesbijskiej. Ze sprawą pozycji społeczno-ekonomicznej wiąże się to o tyle, że terapeutyczna autorefleksja przynależy określonym warstwom społecznym – mianowicie tym uprzywilejowanym. Chodzi tu już nie tylko o to, że podjąć pracę z psychologiem lub psycholożką oznacza zwykle dysponować środkami finansowymi na ten cel, czy też o to, że namysł prowadzony w czasie terapii wymaga dostępu do kapitału intelektualnego i emocjonalnego², które umożliwiają swobodne komunikowanie własnych przemyśleń i stanów uczuciowych. Rzecz raczej w tym, że jak pokazuje Beverley Skeggs (2004), sam nurt autorefleksji i jego dowartościowanie są wytworami historycznymi, które powstały w wyniku przeobrażeń wycierających z dyskursu politycznego kwestie klasy społecznej. Skeggs dyskutuje przy tej okazji z komentatorami kultury „późnonowoczesnej”, zwłaszcza z Ulrichem Beckiem i Anthonym Giddensem, którzy z refleksyjności uczynili modelową strukturę ujmowania współczesnej sytuacji kulturowej. Zwraca uwagę na to, że ustawienie refleksyjności w centrum kategorii koncepcyjnych zapoznaje klasową nierówność społeczeństw i mówi więcej o badaczach – o tym, z jakiej pozycji sami się wypowiadają, nie poddając refleksji własnego usytuowania – niż o tym, co charakteryzuje dzisiejsze stosunki społeczne.

Można więc powiedzieć, że rację ma Giddens (2002, 2006), kiedy dostrzega w tworzeniu tożsamości gejowskiej i lesbijskiej zjawisko kultury współczesnej – pod warunkiem jednak, że będziemy postrzegać ową tożsamość jako przynależną określonej, uprzywilejowanej warstwie społecznej (wielkomiejskiej, białej, pełnosprawnej), specyficznie kształtującej podmiotowość opartą na autorefleksji, w tym autorefleksji, która czerpie ze wzorców wypracowanych przez psychologiczną terapię. Taka autorefleksja wiązać się będzie z wiarą w możliwość emancypacji – ale emancypacji specyficznie rozumianej, dotyczącej wyzwolenia autonomicznych i sprawczych jednostek. I tego dotyczy polityka tożsamościowa, w tym polityka tożsamościowa

² Na temat kapitału emocjonalnego i jego wagi we współczesnej kulturze euroamerykańskiej (nazywanej przez nią kapitalizmem emocjonalnym) wypowiedziała się obszernie Eva Illouz (2010).

wa LGBT, którą poddawano krytyce właśnie ze względu na to, że koncentrując się na wyzwaniu jednostek charakteryzowanych przez określoną cechę, która stanowi źródło ich cierpień, nie bierze pod uwagę aspektów społeczno-ekonomicznych (krytyka ta realizowana jest zwłaszcza przez badaczki zainteresowane perspektywą interseksjonalną).

Emancypacyjna tożsamość gejojska i lesbijska jest zatem tworzona siłą dyskursu strukturyzującego pole społeczne, co sprawia, że podatne na owo utożsamienie stają się określone warstwy społeczne. Należą do nich zazwyczaj osoby dobrze wykształcone, posiadające dostęp do różnych zasobów kapitałowych, związanych zwłaszcza z możliwością podjęcia regularnej autorefleksji, zwykle mieszkańcy dużych miast. To nie przypadek, że w badaniach społecznych prowadzonych w nurcie studiów gejojsko-lesbijskich, a zatem w nurcie badań społecznych zainteresowanych sytuacją gejów i lesbijek, których istnienie jest przedustawnie zakładane, mamy zazwyczaj do czynienia z nadreprezentacją takich osób – trudno jest bowiem dotrzeć do respondentów i respondentek słabo wykształconych, starszych czy zamieszkujących małe miejscowości, którzy czuliby się adresatami i adresatkami studiów nad „gejami” czy „lesbijkami”. By poprzestać na rozpoznaniach prowadzonych w Polsce, taki problem odnotowywano na przykład w raportach z badań prowadzonych przez Kampanię Przeciw Homofobii i Lambdę Warszawa (Abramowicz 2007, 2012). Popularna w środowiskach LGBT narracja mówiąca o tym, że osoby słabo wykształcone, starsze czy zamieszkujące małe miejscowości nie mają tendencji do takich utożsamień, bo też nie mają odwagi do coming outu ze względu na wrogość otoczenia, jest tu co najwyżej częścią prawdy – obok tego można bowiem wskazać na fakt, że osobom tym nie jest bliska polityka tożsamościowa LGBT i to, co ona ze sobą niesie – wyobrażenie o autonomii jednostek. W narracjach tworzonych w obrębie tożsamościowego aktywizmu LGBT wieś i małe miasteczka jawią się zatem jako swoista „szafa” – potrzebują jej ci, którzy i które z „szafy” wyszli, dokonali coming outu i identyfikują się z linearną opowieścią o emancypacji, o zdobywaniu coraz większej osobistej wolności (por. Gray 2010)³.

³ O problemach, jakie się wiążą z takim postawieniem sprawy, pisali Travis S. K. Kong, Dan Mahoney i Ken Plummer (2001: 246): „podział na tych, którzy i które są »w szafie«, i tych, którzy i które »z szafy« wyszli, ma swoją cenę: nie tylko

W kontekście strukturyzowania pola społecznego przez artykulację organizacji LGBT należy widzieć Wiarę i Tęczę jako środowisko osób z wyższym wykształceniem oraz studentów i studentki, jako szczególną grupę kobiet i mężczyzn związanych dążeniem emancypacyjnym i predysponowanych do udziału w specyficznych, zgodnych z usytuowaniem społeczno-ekonomicznym praktykach, oraz praktyki te kształtujących. Mam tu na myśli nie praktyki ściśle religijne, przynależne (przede wszystkim katolickiemu) rytuałowi, lecz inne formy wspólnotowego zaangażowania uczestników i uczestniczek grupy: po pierwsze, udział w wykładach prowadzonych w czasie rekolekcji przez wysoko wykształconych duchownych, których odbiór wymaga przygotowania intelektualnego; po drugie, spotkania dyskusyjne i modlitewne, gdzie rozważania na tematy teologiczne, społeczne czy związane z osobistymi doświadczeniami wymagają dostępu do kapitału zarówno intelektualnego, jak i emocjonalnego; i po trzecie, samo rzecznictwo w zakresie poprawy sytuacji osób LGBT w instytucjach religijnych, a zatem udział w rozmaitych panelach dyskusyjnych oraz przygotowywanie stosownych wystąpień i opracowań – do prowadzenia takiej działalności znowu potrzebne są określone zasoby, przede wszystkim intelektualne (nie mówiąc o zasobach ekonomicznych, o bezpieczeństwie finansowym, które pozwala poświęcić wolny czas na aktywizm). Różne formy kapitału potrzebne są też do każdego rodzaju działalności w obrębie aktywizmu LGBT, która wymaga coming outu, a zatem podjęcia ryzyka związanego z publiczną rozpoznawalnością – ryzyka marginalizacji w otoczeniu społecznym czy utraty pracy.

Dzięki dyskursowi emancypacyjnemu, z którym można się zidentyfikować zwłaszcza za sprawą uczestnictwa w psychoterapii, która – jak by wynikało z relacji moich rozmówców i rozmówczyń – daje poczucie sprawczości, poszerza osobistą wolność i kształtuje autonomię jednostki, zyskuje się opowieść o sobie strukturyzowaną poprzez wzorcową w obrębie tego dyskursu narrację o coming outie, narrację

definiuje on doświadczenia lesbijek i gejów w zawężony sposób, ale też stygmatyzuje tych pierwszych, tych »w szafie«, jako nieszczęśliwych, a uprzywilejowuje tych drugich, »ujawnionych«, jako rzekomo bardziej usatysfakcjonowanych swym życiem i tożsamością” (zob. też Seidman 2002, a w polskiej literaturze Struzik 2014, która odnosi się konkretnie do tego, jak dychotomia „szafa”-ujawienie nakłada się na rozróżnienie wieś-miasto).

optymistyczną i linearną, która da nadzieję na przełamanie ograniczeń, na osiągnięcie jednostkowego wyswobodzenia. Osoby, dla których istotnym wymiarem życia jest ten związany z wiarą, które mają dostęp do narracji emancypacyjnej i się z nią utożsamia (niezależnie od tego, czy już dokonały coming outu i na jaką skalę, czy też mają go w planach), będą dążyć do tego, by w osobistą opowieść włączyć własną religijność.

Rezultat takiego włączenia zaowocuje mniej lub bardziej spójną historią biograficzną, w której położenie społeczno-ekonomiczne będzie na różne sposoby opowiadane. Czasami będzie ono przemilczane i wówczas na plan pierwszy wysunie się kwestia godzenia seksualności z religijnością. Przy czym przemilczeń dotyczących położenia społeczno-ekonomicznego będą mogły dokonać te osoby, których usytuowanie społeczne w żaden sposób nie uwiera i którym nie rzuca ono wyzwiań, a zatem osoby uprzywilejowane. Taką osobą był na przykład pochodzący z Warszawy architekt przed czterdziestką:

Do pewnego momentu moje życie to były takie jakby koleiny. Mi się wydawało, że jedyna rzecz, która nie pasowała do tych kolein, to była moja tożsamość seksualna właśnie. Kurde, i tu był zgrzyt, bo wiedziałem, że jestem w liceum. I wiedziałem, że pójdę na studia, bo się idzie na studia. Wiedziałem, że skończę i dostanę pracę, bo się dostaje pracę. Wiedziałem, że to wszystko się tak, wiesz, będzie układało, że ja nic nie muszę robić, tylko muszę na bieżąco wszystko odfajkować. I nagle po prostu ta tożsamość to tam... Wiesz, jakoś po prostu zgrzytała na zakrętach i nagle po prostu powodowała, że ja się wykolejałem. [10]

Dalej rozmówca ten opowiadał o swoich zmaganiach z seksualnością, decyzji o wstąpieniu do zakonu, późniejszym wystąpieniu z zakonu, w końcu o akceptacji swojej seksualności przy zachowaniu wiary. Była to wspaniała opowieść dla tych, którzy chcieliby badać napięcie między nienormatywną seksualnością a religią wyizolowane z szerszego kontekstu społecznego (a jak już kilkakrotnie wspomniałam, tak te kwestie zwykle badano). W przypadku tej osoby akceptacja seksualności w kontekście religijnym jest jednak o tyle niecałkowita, że wciąż rysuje się na niej pewne pęknięcie, które w osobistym rozumieniu spraw nie daje prawa do uczestnictwa w sakramentach pokuty i eucharystii. Z uwagi na to, co opisałam już wcześniej, czyli na swoisty szacunek dla kościelnej instytucji ukształtowany w osobach doświadczających od lat młodości społecznego uprzywilejo-

wania, w opowieściach tych osób pojawi się w końcu niepewność w kwestiach dotyczących seksualności i wiary, pojawią się wątpliwości i niekonsekwencje:

Ja szukałem u Szymona Niemca, którego pewnie znasz. Jakiś czas tam się pałętałem po jego Kościółku i tam można było... Tam się przyjmuje Komunię, no, po prostu na tej zasadzie, że się ją chce przyjąć, a przyjęcie Komunii poprzedza po prostu jakiś akt skruchy za grzechy czy za zło. Tam się przyjmuje, że życie seksualne nie jest grzechem, prawda? Wobec tego jest taka trochę schizoidalna sytuacja, że ja idąc na mszę do Szymona, ja przyjmuję z rąk Szymona Komunię, ale w Kościele katolickim jej nie przyjmę. Nie przez wstręt do Kościoła, tylko przez świadomość tego, że na własną rękę zakazu złamać – nie złamię. [36]

Z kolei biografie, których elementem jest mobilność geograficzna i społeczna, mobilność „w górę”, dostarczą tworzywa do tego, by zbudować silną, linearną opowieść o progresie. Korzystne przesunięcie w dziedzinie pozycji społeczno-ekonomicznej związane z przełamywaniem materialnych ograniczeń nada dodatkowej mocy, z jednej strony, linearnej narracji o coming outcie, której podstawowym składnikiem jest odkrywanie nienormatywnej seksualności i jej stopniowe akceptowanie, a z drugiej, równie linearnej narracji o zdobywaniu poczucia wartości w relacji ze sferą sakralną, o odchodzeniu od silnego poczucia grzeszności. Złożenie ze sobą różnych form osobistego postępu będzie mogło w końcu zaowocować zdolnością dokonania pełnej, harmonijnej integracji nienormatywnej seksualności z religijnością, w której będzie miejsce na udział w sakramentach pokuty i eucharystii.

Skojarzenie spraw związanych z usytuowaniem społeczno-ekonomicznym i mobilnością w tej dziedzinie z dostępem do zasobów dyskursywnych związanych z seksualnością nie jest moim autorskim pomysłem. Na możliwości prowadzenia analiz w tym zakresie wskazała już Yvette Taylor. W wielu swoich tekstach domagała się ona uzupełnienia socjologicznych studiów empirycznych nad seksualnością o wymiar pochodzenia klasowego, dostrzegając, że kategoria klasy jest tu najsłabiej reprezentowana spośród kategorii objętych tradycyjną triadą „płeć, rasa, klasa”, która zainaugurowała nurt analiz intersekcyjnych. Taylor (2009a) przedstawiła narracje biograficzne homoseksualnych rodziców i zwróciła uwagę nie tylko na to, że położenie klasowe jest w nich zawsze w jakiś sposób opowiadane, ale

i na to, że ostatecznie spójną „historię do opowiedzenia” będą mieli ci ojcowie i te matki, którzy z własnych kolei losu będą potrafili wydobyc osobistą sprawczość, którzy w jakiś sposób będą mogli opowiedzieć o sukcesie, także, lecz nie wyłącznie, w dziedzinie samorealizacji w rodzicielstwie. Modelowa opowieść o takiej samorealizacji będzie zawierała wątki związane z udanym coming outem, ale też z przesuwaniem się do góry w hierarchii społecznej. Osoby, których koleje losu będą się opierać takiej narracji, jak podany przez nią przykład ojca z klasy średniej, który w wyniku coming outu stracił dom i rodzinę, stał się bezdomnym mężczyzną z ograniczonym dostępem do dzieci, nie będą miały możliwości, by sięgnąć po istniejącą w polu dyskursywnym spójną narrację na swój temat, pozostaną bez „historii do opowiedzenia”. Ich opowieści będą niespójne i rwane.

Wyniki moich badań, korespondujące w tym miejscu ze spostrzeżeniami Taylor, wskazują, jak właśnie powiedziałam, na to, że bardziej lub mniej wyraźna transgresja w dziedzinie statusu społecznego, jeśli wiąże się z przekraczaniem materialnych ograniczeń, sprzyja zbudowaniu spójnej, osobistej opowieści emancypacyjnej, a w rezultacie – harmonijnemu uzgodnieniu seksualności z wiarą w sposób, który oficjalnie nie jest aprobowany przez Kościół. Najważniejsza w tym procesie jest właśnie narracja, „historia do opowiedzenia”, której tworzywem jest biografia zakorzeniona w warunkach społeczno-ekonomicznych.

Możliwość dokonania identyfikacji z odpowiednio silną, linearną opowieścią wiąże się zatem z czynnikami strukturalnymi, jednak oddając sprawiedliwość zindywidualizowanym kolejom losu, muszę dopowiedzieć, że kształtowana ona jest przez całą płataninę indywidualnych doświadczeń, w stosunku do których nie zawsze łatwo jest ustalić strukturalne determinanty, a tym bardziej wskazać na te, które w konkretnych sprawach dotyczących godzenia religijności z nie-normatywną seksualnością staną się decydujące. Mój najstarszy rozmówca, cismężczyzna, pochodził z inteligentkiej rodziny z Warszawy, zatem trudno mu było dokonać mobilności społecznej w górę. Samo to osłabić już mogło jego zdolność do stworzenia linearnej autonarracji. Ale wspominał on też o innych istotnych elementach biografii, które sprawiały, że o zdecydowanym progresie nie mogło być mowy. Przede wszystkim – o jego opiece nad starszym bratem: „brat ma różne problemy nerwicowe [...]. To zaważyło na moim życiu, ponieważ jednak moje życie w dużym stopniu było opiekowaniem się nim” [36].

Powracające epizody nasilenia choroby brata w dużym stopniu organizowały życie mojego rozmówcy i była to sytuacja, która nie dawała nadziei na satysfakcjonujące, wyzwalające rozwiązanie. Mężczyzna mówił również o swoim niespełnieniu zawodowym. Pomimo że wiele lat pracował jako historyk sztuki, nie miał poczucia pełnej samorealizacji w tej dziedzinie, a w wyniku rozmaitych perturbacji zawodowych w pewnym momencie zrezygnował z działalności, w której mógłby być w pełni doceniony, i podjął pracę jako redaktor w czasopiśmie katolickim.

W końcu – co może najłatwiej powiązać z czynnikiem strukturalnym, mianowicie przynależnością pokoleniową – mężczyzna ten, w czasie moich badań blisko osiemdziesięcioletni, niemal całe życie mocno borykał się z homoseksualnością, której nie potrafił zaakceptować i której nie potrafił opowiedzieć w optymistyczny sposób. Jego zetknięcie się dopiero w ostatnich latach z dyskursem emancypacyjnym doprowadziło do tego, że wykształcił w sobie tożsamość gejowską w dużym stopniu z tym dyskursem zgodną, jednak nowa opowieść nie jest już w stanie przekreślić, czy na nowo zorganizować narracyjnie, poprzednich lat różnorodnych doświadczeń, kiedy to funkcjonował poza tym dyskursem. Ów mężczyzna niejednokrotnie dawał wyraz swojemu niepokojeniu wiary z seksualnością na spotkaniach Wiary i Tęczy, jeśli w nich uczestniczył, czy w otwartych dyskusjach organizowanych przez grupę.

Czynnik generacyjny wydaje się nie do przecenienia, przynależność pokoleniowa w dużym stopniu kształtuje bowiem możliwości zintegrowania wiary z nienormatywną seksualnością, zwłaszcza na poziomie uczestnictwa w sakramentach. Innemu starszemu cismężczyźnie, który wziął udział w moich badaniach, trudno jest przyjąć naukę o prymacie sumienia. Wręcz ją odrzuca i kojarzy z pokładaniem zbyt dużego zaufania we własne możliwości oceny sytuacji: „ja myślę, że samemu nie należy, dlatego że samemu to można zbłądzić” [21]. Korzysta on z sakramentu spowiedzi, jednak jego sposób działania znacznie różni się od sposobu działania innych osób związanych z Wiarą i Tęczą, które – niezależnie od tego, czy w celu odbycia spowiedzi udają się do spowiedników związanych z grupą, czy do innych duchownych – mają tendencję do tego, by nie uznawać własnej aktywności seksualnej za grzeszną, a zatem, by nie spowiadać się z niej. Starszy mężczyzna stosuje w to miejsce rozbudowane strategie związane z chęcią uniknięcia sytuacji, w której spowiednik odmówi roz-

grzeszenia. Dobiera spowiedników ze względu na ich wiek, dba też o odpowiednią częstotliwość udawania się do konfesjonału:

Zdarzało się, że się nie dostało rozgrzeszenia. Ale zwróciłem uwagę, że akurat to było tam wtedy, jak był taki w bardzo podeszłym wieku spowiednik, albo bardzo młody. Młody, niedoświadczony. [...]

A do spowiedzi pan chodzi do swojej parafii?

Nie, nigdy nie chodzę.

A dlaczego?

Nie chodzę, bo nie chcę... Bo jeżeli będą jakieś szczegółowe pytania, to będzie mi trudno odpowiedzieć. A tak, jak jestem gdzieś, no, to... To w każdym razie swobodnie sobie odpowiem, nie? Właśnie dlatego tak unikam nawet takich osób... Patrzą, kto tam spowiada, jak tam widzę, że magluje przy tej spowiedzi, to rezygnuję nawet. Bo mówię: o, jak taki bardzo dociekliwy, to nie ma co iść do niego. [...] To tylko kilka razy się zdarzyło, że nie dostałem rozgrzeszenia, to ci starsi, to po prostu prawie że na głos mnie wykrzyczeli. Więc prawdę mówiąc, jakby ktoś się tak uparł, to by wysłuchał nawet to, co oni tam gadają. Tak, że ja mówię, już wolę być ostrożnym. [...]

A jak często pan chodzi do spowiedzi? Raz w roku? Częściej?

Dwa, trzy razy w roku. Bo rzadziej to nie należy chodzić, bo wtedy rzeczywiście się narażam na bardzo szczegółową. A dlaczego nie przyszedłem wcześniej, albo tego... A jak za często to... no, to nie chcę. Bo to jest... No, jednak zawsze z nerwami się trochę idzie, nie? Nie wie się, na kogo się trafi. [...] Już tak do tych starsuszków nie chodzę, tylko tak do w średnim wieku, to najlepiej, bo to tak już mają pewne doświadczenie i tak po prostu bardziej życiowo do tego podchodzą. [...] Staram się, to co mówię, unikać zarówno tych starsuszków, jak i tych bardzo niedoświadczonych. [21]

Przedstawiony tu tryb działania związanego ze spowiedzią koresponduje z wiekiem rozmówcy i jego poprzednimi doświadczeniami: przez całe lata wiele energii poświęcał on wypracowywaniu rozmaitych modeli postępowania związanych czy to z ukrywaniem swej homoseksualności, czy po prostu z jak najmniej dokuczliwym funkcjonowaniem w heteronormatywnej kulturze, w której o jakimkolwiek dowartościowaniu różnorodności ze względu na seksualność nie mogło być mowy, tak jak nie mogło być mowy o tworzeniu oporu wobec tej kultury z pozycji pozytywnie waloryzowanej tożsamości nieheteroseksualnej, w kulturze, w której nie istniała opowieść emancypacyjna LGBT. Można zatem zaryzykować pociągnięcie paraleli między jego ogólnym doświadczeniem życia społecznego i brakiem dostępu do linearnej narracji, a niezwykle dbałością o zapewnienie sobie sprzyjają-

cych okoliczności spowiedzi, przy jednoczesnej akceptacji „reguł gry” dyktowanych przez Kościół, które nakazują do spowiedzi uczęszczać i z czynów grzesznych – jakimi niewątpliwie są w myśl dokumentów Kościoła „akty homoseksualne” – się spowiadać.

Wśród nieheteroseksualnych, cisplciowych uczestników i uczestniczek moich badań znalazły się tylko dwie osoby, które w dorosłości zamieszkiwały swe rodzinne duże miasto i o których można powiedzieć, że w pełni harmonijnie przeżywają swoje zaangażowanie religijne, uczestnicząc w sakramentach, oraz swoją aktywność homoseksualną. Jedną z tych osób to młody, dwudziestokilkuletni mężczyzna, który bardzo szybko, już na etapie pierwszego namysłu nad odczuwanym pragnieniem homoerotycznym, zetknął się z dyskursem emancypacyjnym LGBT i się z nim zidentyfikował. Silna autonarracja o progresie i coming outcie nie wymagała już w jego przypadku wsparcia ze strony mobilności geograficznej czy społecznej: na własną rękę mógł dokonać wstępnej integracji religijności z seksualnością, a dalej pielęgnował ową integrację w środowisku Wiary i Tęczy. Pozostałe osoby niemobilne geograficznie i społecznie, które spotkałam, miały co najmniej trzydzieści lat i nie od początku swojego namysłu nad homoseksualnością miały dostęp do emancypacyjnej narracji. Kiedy już ten dostęp uzyskały, zdążyły ugruntować w sobie respekt wobec kościelnej instytucji, a biografia nie dostarczyła im tworzywa do tego, by zaczerpnąć z doświadczenia progresu i na tym doświadczeniu zbudować optymistyczną wizję możliwości całkowitego uzgodnienia wiary z nieheteroseksualnością.

Druga spotkana przeze mnie osoba z dużego miasta, która dokonała takiej integracji seksualności z wiarą, że pozwala jej ona na swobodny udział w sakramentach (w tym sensie swobodny, że oparty na pracy sumienia, które daje przyzwolenie na tworzenie związku jednopłciowego), to kobieta dość nietypowa na tle uczestników i uczestniczek moich badań. Urodziła ona bowiem dziecko, na które zdecydowała się wraz ze swoją partnerką – była jedyną osobą spośród moich rozmówców i rozmówczyń, która została rodzicem nie dzięki uprzedniemu związkowi heteroseksualnemu, lecz w wyniku zapłodnienia pozaustrojowego, a zatem już przed zajściem w ciążę podjęła decyzję co do nienormatywnej realizacji macierzyństwa. W tym przypadku istotny jest fakt, że pełnego uzgodnienia homoseksualności z wiarą udało się jej dokonać dopiero w okresie ciąży, co nadal wskazuje na to, że transgresja jest podstawowa dla pełnej integracji seksualnego i reli-

gijnego wymiaru życia – choć tutaj owa transgresja dotyczy nie zmiany statusu społecznego w szeroko rozumianym aspekcie ekonomicznym, związanym z usytuowaniem klasowym, lecz radykalnego wyjścia poza heteronormatywną regulację zachowań i stylów życia, które wiąże się już nie tylko ze stworzeniem związku jednopłciowego, ale także z zamiarem wychowania dziecka w tym związku. Konieczny dla owego uzgodnienia wydaje się przy tym optymizm, pełne poczucie samorealizacji związane z nienormatywnym macierzyństwem, jakim charakteryzowała się ta kobieta.

Tego optymizmu brakowało dwóm innym cisplciowym rodzicom, kobiecie i mężczyźnie, z którymi rozmawiałam – obydwójce na etapie wywiadu relacjonowali silne poczucie winy, które wynikało z porażki, jaką odnieśli w małżeństwie. Spowodowany przez nich rozpad rodziny stanowił tu barierę do tego, by harmonijnie przeżywać nienormatywną seksualność i wiarę. Pojęcie „poczucia winy” należy oczywiście do języka moich rozmówców – używając własnych kategorii analitycznych, powiedziałabym raczej, że ich sytuacja życiowa nie pozwalała na zbudowanie linearnej „historii do opowiedzenia” w momencie prowadzenia wywiadu, ich historie naznaczone były zerwaniami, niespójnościami. O ile mężczyzna przez cały czas, w jakim prowadziłam badania, miał duże trudności z tym, by wyrwać się z zakłętego kręgu poczucia winy i porażki (nawet jeśli potrafił się odnaleźć w obrębie narracji o homofobii otoczenia, która przed laty nie pozwoliła mu zrealizować się w homoseksualności i wepchnęła go w małżeństwo), o tyle kobieta podjęła intensywną pracę psychologiczną pod okiem terapeutów i pod koniec moich badań, półtora roku po tym, jak przeprowadziłam z nią wywiad, posiadała już na tyle stabilną narrację o sobie, wzmocnioną spełnieniem w nowym, tym razem jednopłciowym, związku, że pozwalało jej to bez większych rozterek wewnętrznych brać udział w sakramentach pokuty i eucharystii.

Poza linearnością

Ciskobieta, która została matką dzięki procedurze in-vitro, zasugerowała jeszcze inne wytłumaczenie dotyczące własnej samorealizacji zarówno w sferze seksualności, jak i wiary, którego nie należy lekceważyć. Otóż ciążę przechodziła ona bardzo ciężko, znaczną część tego czasu spędziła w szpitalu. Otoczona tu była przez pacjentki, których ciąża była zagrożona, przedwcześnie zakończona i skutkująca śmier-

cią nowonarodzonego dziecka, albo obarczona innymi patologiami. Zetknięcie się ze śmiercią i cierpieniem pozwoliło jej zobaczyć własne borykanie się z godzeniem seksualności i wiary jako drugorzędne wobec spraw ostatecznych, w kontekście których zaczęła odtąd postrzegać własną więź z Bogiem:

Przełomem była moja wizyta w szpitalu i zajęcie w ciąży, że jakoś tak znalazłam się w takiej sytuacji życia i śmierci. Dlatego, że dowiedziałam się, że straciłam ciążę, tak na początku, w siódmym tygodniu dostałam takiego krwotoku i zawieźli mnie do szpitala. No, i tam zrobili USG i powiedzieli, że: nie ma echa zarodka, nie ma akcji serca, poroniła pani. Dwa razy mi tak zrobili, więc po jakichś takich krwotokach, leżąc... Ja prawie całą ciążę leżałam. Przychodził ksiądz, więc ja się zaczęłam spowiadać. I w zasadzie chyba od tego momentu zaczęłam przyjmować Komunię świętą. Ale nie spowiadałam się już, że jestem lesbijką. To znaczy, powiedziałam księdzu, że jestem lesbijką, ale nie w tej fazie wyznania grzechów. [...] On mi dawał rozgrzeszenie i w zasadzie przez cały pobyt mój w szpitalu to codziennie przyjmowałam Komunię. [...] Jak się leży na łóżku, nie można wstać i się krwawi i jest zagrożenie życia, nawet mojego, i dziewczyny się dowiadują, że rozszczepienie podniebienia, że ta straciła, i że takie rzeczy się dzieją, to naprawdę ta wiadomość o tym, że jestem lesbijką i że przychodzi do mnie partnerka, spada na jakiś dalszy... Żaden plan, to nie był żaden plan, po prostu w ogóle się o tym nie dyskutowało. [...] Kompletnie nikt się tym nie zajmował, nawet ksiądz. I mogę powiedzieć, że teraz jestem w takiej sytuacji, że nie wiem, dlaczego miałabym nie brać Komunii świętej. Znaczący, żałuję tylko moich straconych trzydziestu lat na to, żeby oddzielać się od Jezusa Chrystusa. Tego żałuję i uważam, że to był rzeczywiście mój dramat, że ja tyle lat oddzielałam się, myśląc, że te dwie drogi nie są do połączenia, że ja muszę wybrać pomiędzy miłością Chrystusa a swoim życiem, że ja nie mam prawa. Kiedy czytałam cały czas, że „przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy udręczeni jesteście, a ja was pokrzepię”, wielokrotnie, no, gdzieś tam czułam podskórnie, że Jezus mnie nie wyklucza. Ale tamten autorytet Kościoła działał w taki sposób, że ja nie dawałam sobie prawa, że ja cały czas żyłam w poczuciu winy, że ja cały czas myślałam, że jestem kimś złym, że ja cały czas chciałam jakoś odkupić swój grzech, w różny sposób. [...] Teraz wiem, że jeśli nie dostanę rozgrzeszenia, to pójdę do innego księdza i nic się nie wydarzy. I nie ma takiej siły, żeby jakiś ksiądz oddzielił mnie od miłości Chrystusa. Naprawdę uważam, że oddzielanie mnie całe życie było już wystarczającym grzechem i wystarczającym brzemieniem, które już nosiłam i już więcej nie chcę. [60]

Radykalnej transgresji norm dokonały lub wciąż dokonują także transpłciowi uczestnicy i uczestniczki moich badań, podążając za roz-

poznany w sobie pragnieniami związanymi z realizacją nienormalności płciowej. Większość tych osób również otarła się o sprawy ostateczne, już nawet niekoniecznie podczas pobytu w szpitalu w związku z operacjami korekty płci, ale poprzez podejmowane lub rozważane próby samobójcze.

Muszę tu powiedzieć, że pisanie o osobach transpłciowych sprawia mi szczególny kłopot. O ile w przypadku osób cisplciowych bez zbytniego trudu potrafiłam wyodrębnić czynniki społeczno-ekonomiczne, które decydują o ich specyficznych kolejach losu związanych z uzgadnianiem sfery wiary ze sferą seksualności i stanowią tworzywo dla mniej lub bardziej linearnej narracji o sobie, o tyle tutaj sytuacja nie przedstawia się jednoznacznie. Już w czasie prowadzenia wywiadów miałam poczucie, że historie osób cisplciowych borykających się ze zintegrowaniem wiary z homoseksualnością są w dużym stopniu powtarzalne – przy całej różnorodności doświadczeń poszczególnych moich rozmówców czy rozmówczyń, układają się one w możliwy do wychwycenia schemat. Takiego poczucia nie miałam w wywiadach z osobami transpłciowymi.

Niewątpliwie ma to związek z faktem, że osoby te w niezwykle różnorodny sposób realizowały swoją nieprzystawalność do dominujących koncepcji płci. Niektóre deklarowały transwestytyzm i nie identyfikowały się transseksualnością. Niektóre określały się jako transseksualne, ale nie zdecydowały się na tranzycję. Z kolei wśród osób, które się na nią zdecydowały, byli transmężczyźni i były transkobiety, zwykle silniej doświadczające ostracyzmu społecznego w przeszłości lub ze względu na wciąż uchwytną dla otoczenia niejednoznaczność płciową. Osoby, z którymi rozmawiałam, były mniej lub bardziej zaawansowane w procesie tranzycji, różniły się też od siebie deklarowaną orientacją seksualną. Na to wszystko nakładały się oczywiście kwestie związane z wiekiem (osoby te na różnym etapie życia zdołały nadać nazwę swojej kondycji) i ze społeczno-ekonomicznym usytuowaniem, ale także z dość wyrazistym poczuciem społecznego odrzucenia, które przecinało sprawy społeczno-ekonomiczne w poprzek i nierzadko prowadziło do wspomnianych już prób samobójczych czy do pobytów w szpitalu psychiatrycznym.

Wydaje się jednak, że niezależnie od tak dużej różnorodności doświadczeń, problem leży wciąż po stronie narracji – o ile osoby cisplciowe z kręgu Wiary i Tęczy dość jednoznacznie wpisywały swą historię w opowieść emancypacyjną, o tyle w przypadku osób trans-

płciowych sytuacja była nieco bardziej skomplikowana. Nadzieję na wyswobodzenie większość moich rozmówców i rozmówczyń umiejscawiała w obrębie wypromowanej przez instytucje medyczne narracji o uwieszeniu w obcym ciebie, z którego ma wyzwolić tranzycja. Osoby te przyjmowały ją więc za własną, jednak nie bez zastrzeżeń, bo dostrzegały schematyzm tej narracji, jej niezdolność do ostatecznego pochwycenia ich kolei losu. Miały więc tendencję do tego, by oscylować między narracją medyczną a emancypacyjną, która ma przeciwdziałać marginalizacji transpłciowości.

W przypadku osób transpłciowych, z którymi się zetknęłam, trudno mi zatem mówić o poprzecinanych pozycją społeczną czy doświadczeniami mobilności wzorcach integrowania wiary z własnym sposobem przeżywania płci, czy też o wzorcach dotyczących gotowości do uczestnictwa w Wierze i Tęczy. W tym sensie transpłciowość można traktować jako tę kategorię intersekcyjnej płataniny tożsamościowej, która wystarcza do tego, by mówić o specyfice tej grupy osób na tle chrześcijan i chrześcijanek LGBT. Wciąż o możliwościach uzgodnienia wiary z nienormatywnością oraz o kształcie tego uzgodnienia decydować tu będą rozmaite czynniki, w mniejszym lub większym stopniu zależne od strukturalnych uwarunkowań, i wciąż dużą rolę będzie tu pełnić możliwość zbudowania linearnej opowieści o sobie.

Tej możliwości w zasadzie nie mieli obydwaj mężczyźni, którzy opowiadali o swoim transwestytyzmie. Obydwaj mówili o tym jako o swoim „odchyleniu” i trudno im było owo „odchylenie” wpisać w jakąkolwiek progresywną narrację poza tą, która dotyczyła zdobywania się na coraz większą odwagę, by występować w damskich ubraniach. Jeden z mężczyzn, ponadpięćdziesięcioletni, sporo mówił jednocześnie o kłopotach rodzinnych związanych z jego upodobaniami: ważyły się losy jego małżeństwa, trudna sytuacja odbijała się na zdrowiu psychicznym syna. W jego opowieści pełno było śladów rozterek i niespełnienia. Wciąż zachowywał jednak silne związki z Kościołem rzymskokatolickim, między innymi za sprawą zaufanych, wyrozumiałych spowiedników. Drugiemu mężczyźnie, trzydziestokilkulatkowi, Kościół również wydawał się bliski. Ten z większym optymizmem wydawał się traktować transwestytyzm, który dotychczas ani nie stanął w kolizji z jego religijnością, ani nie przysporzył mu problemów wśród współwyznawców:

Czuję się akceptowany [w środowisku kościelnym] o tyle, że ja nie afiszuję się z tym, jaki jestem, bo na przykład nie krzyczę głośno: jestem transwestytą, jestem biseksualny! Tego nie krzyczę. Po prostu to jest to, że nie chodzę też przebrany. Co najwyżej założę rajstopy albo pończochy, ale to jest pod spodniami, więc tego nie widać. [18]

Wyrażał jednak obawy co do tego, że napięcia między nienormatywnością a wiarą dane mu będzie wkrótce doświadczyć – a to dlatego, że właśnie rozpoznał w sobie erotyczne zainteresowanie osobami tej samej płci i zakładał, że w możliwej do przewidzenia przyszłości będzie chciał je zrealizować.

W obydwu mężczyznach drzemie pragnienie, by swoistą autentycznością, jaką osiągają, prezentując się w damskim ubraniu, móc integrować z różnymi sferami życia. Starszy mężczyzna zdecydował się póki co na kompromisowe, a więc nie w pełni zadowalające, rozwiązanie i w miejscu pracy występuje w szkockiej spódnicy. Siłą rzeczy, ponieważ dla obydwu kwestia religijności katolickiej jest istotna, także w kościele pragną prezentować się *en famme*. Dotychczas jednak zdobyli się na to tylko za granicą: „za granicą bardzo często człowiek jest śmielszy, bo za granicą to i tak cię nie znają” [18].

Żaden z nich nie jest zainteresowany uczestnictwem w Wierze i Tęczy. Przy czym o ile w przypadku młodszego z mężczyzn można to wiązać z brakiem doświadczeń skonfliktowania wewnętrznego na tle religii i transwestytyzmu, o tyle w przypadku starszego rzeczą szczególnie istotną wydaje się jego brak nadziei na znalezienie satysfakcjonującego rozwiązania, niezależnie od tego, czy poszukiwać by go miał w jakiegokolwiek grupie czy poza nią: małżeństwo i tak chyli się ku upadkowi, a transwestytyzm, inaczej niż transseksualność, opiera się umiejscowieniu w obrębie linearnej narracji, słabiej się wiąże z możliwością dokonania radykalnego kroku, po którym wszystko można zacząć od nowa: „bycie transwestytą to jest zdecydowanie gorsza sytuacja psychiczna niż bycie transseksualną osobą” [19].

Ze zorganizowaniem swej biografii w liniową, progresywną narrację miał także problem jeden z transmężczyzn, którzy zrezygnowali z dokonania tranzycji. Ten zrezygnował z niej przede wszystkim ze względu na córkę, która, jeszcze jako dziecko, gorąco go prosiła o niedokonywanie zmiany. Nie zdołał on też harmonijnie zintegrować ze sobą sfery wiary i nienormatywności i po tym, jak dwa razy, jako matce nieślubnego dziecka, odmówiono mu rozgrzeszenia, zrezygnował z uczestnictwa w sakramentach.

Linearną opowieść o progresie o wiele łatwiej było zbudować osobom transseksualnym, które podjęły decyzję o korekcie płci. Mogły się one wówczas odwołać do narracji o uwiezieniu w obcym ciele, z którego w końcu udało im się wyswobodzić: „już jestem w tej chwili szczęśliwym człowiekiem, bo mogę wreszcie być sobą” [58]. Poczucie „nowego życia”, jakie zyskały dzięki tranzycji, pozwalało im zaangażować się religijnie, tym razem w poczuciu pełnej autentyczności, która rzutowała na relacje ze sferą sakralną:

Częściej chodzę do kościoła, co miesiąc się spowiadam. Przystępuję do Komunii. To widać to... Taki pozytywny efekt tego wszystkiego. Po prostu pogłębiła się moja wiara na skutek właśnie zmiany. [...] [To] może wynikać z tego, wiesz, że dla takich osób, takich jak ja, taka zmiana płci to jakby nowe życie. Wiesz, radość, satysfakcja z tego wszystkiego. Tak mi się wydaje, że właśnie z tej radości, satysfakcji, że się wyzwoliłam z tego. Też właśnie, nie wiem, może dlatego zaczęłam po prostu głębiej wierzyć. Taki naturalny efekt. Wiesz, konsekwencja tego wszystkiego. [16]

Optymistyczna, linearna narracja o wychodzeniu z więzienia niewłaściwej płci nie jest jednak w stanie pomieścić doświadczeń wszystkich osób transseksualnych, z którymi się zetknęłam. Nie zawsze będzie adekwatna do tego, by pochwycić losy nawet tych, którzy i które silnie się identyfikują z medyczną konceptualizacją transseksualności. Kwestią nie poddającą się łatwo włączeniu jest zwłaszcza – jak w przypadku osób cispłciowych – dotychczasowe życie rodzinne, w małżeństwie, z własnymi dziećmi. Przedstawiana mi osobista narracja zaczyna się wówczas gubić w niespójnościach, trudne do pochwylenia stają się też sprawy związane z religią.

W rozdziale 4 cytowałam transkobietę, która wspominała o swoich próbach samobójczych i relacjonowała wsparcie, jakie otrzymuje ze strony księdza. Rozwiodła się ona w związku z decyzją o tranzycji, rozwód wymagany jest bowiem w procedurze sądowej dotyczącej uzgodnienia płci. Opowiadała o tym, że żeby sprawę przyspieszyć, przy rozwodzie formalnie zrzekła się praw do dzieci, a z byłą żoną umówiła się, że opieką będą się dzielić. Na krótko przed wywiadem okazało się jednak, że matka utrudnia dostęp do dzieci, co pogłębiło depresję transkobiety, w którą popadła w związku ze swoją sytuacją. Szukała pomocy we wszelkich możliwych środowiskach, między innymi na regularnych spotkaniach grupy osób transseksualnych, ale także w Kościele. Nie potrafiła pogodzić transseksualności z religijno-

ścią, wpisać w plan wiary zarówno rozpadu rodziny, jak i prób samobójczych. Jej opowieść o wierze naznaczona była olbrzymim cierpieniem, a wyrozumiały ksiądz służył jej w tym cierpieniu w zasadzie za jedyną podporę. W jej przypadku integracja wiary z transpłciowością odbywa się zatem na fundamentalnym poziomie dotyczącym wypracowania jakiegokolwiek sposobu życiowego funkcjonowania, który okaże się znośny. Nie ma tu miejsca na ewentualne kwestionowanie kościelnej doktryny w dziedzinie płci, podważanie praktyki instytucjonalnej związanej z niedawaniem pełni praw osobom transseksualnym, albo wykształcanie wzorców jakiegoś rodzaju obchodzenia kościelnych reguł.

Na życzliwość reprezentantów kleru wobec osób transseksualnych, która blokowała ujawnienie się osobiście przeżywanego konfliktu między wiarą a transpłciowością wskazywałam już w rozdziale 4. Sama siła dyskursu medycznego, w obrębie którego moi rozmówcy i rozmówczynie umiejscawiali swoją transseksualność, stanowiła o tym, że ów konflikt mógł się nie pojawić: „ja osobiście nie uważam tego za grzech. [...] Nie trzeba leczenia się z ciężkiej choroby uważać za grzech, wiesz. Raczej nieleczenie się to jest grzech” [16]. Na takiej konstatacji nie można jednak poprzestać. Choć osoby transpłciowe wielokrotnie relacjonowały mi kontakty z wyrozumiałym księdzem, to zwracały uwagę także na niechęć, jaką odebrały czy to od przedstawicieli duchowieństwa, czy od społeczności wiernych:

Szczerze powiedziawszy, spotkałam się kilka razy z takimi... Wiesz, nie takimi reakcjami. Już ci powiem. Na początku przemiany, właśnie, no... jeszcze tak wyglądałam bardziej jak on niż ona. No, i pamiętam taką sytuację. Do Komunii poszłam, to było przed świętami Bożego Narodzenia. Chodziłam właśnie tam jako kobieta i tak dalej. No, i poszłam właśnie do kościoła. Ksiądz mi udziela Komunii, spojrzął na mnie, pamiętam. W ogóle trzymał tą komunię w ręku tak, żeby... Niesie z takim niesmakiem mi tą komunię. I to mi się strasznie przykro zrobiło, bo to jest taki moment, wiesz, taki podniosły. Ja to bardzo przeżywam, przyjęcie Komunii świętej, wiesz, i spowiedź i to wszystko. On mnie tak potraktował, wiesz, jak jakąś trędowatą. Żeby jej nie dotknąć. Wiesz, tą komunię tak mi dał. No, i też miałam taką sytuację w X [rodzinnym miasteczku – DH], w kościele. Przed świętami poszłam do kościoła. No, i tam wiesz, wiadomo, przecież znali mnie jeszcze z tamtej strony, wiesz, jak żyłam. No, i też tak, pamiętam, siedzę w ławce, a ten ksiądz z takim niesmakiem się patrzył. Cały czas na mnie, wiesz, że ja się w ogóle ośmieliłam przyjść do kościoła, coś w tym stylu. [16]

Zacząłem szukać, zacząłem czytać moralistów [katolickich]. No, i moralści mieli bardzo różne zdanie. Dotarłem do różnych ludzi, do takich, którzy byli skłonni zaakceptować. Ale też się spotkałem... Przecudowne to było spotkanie, mówię ironicznie, co chcę podkreślić, z obecnym biskupem lubelskim Józefem Wróblem, on się zajmuje bioetyką. I spotkałem się z nim. I po prostu do dzisiaj pamiętam, to była najlepsza rozmowa, którą wtedy miałem. Bo ja mu powiedziałem, że to jest moja osobista sytuacja, więc nie rozmawiamy abstrakcyjnie jakoś tam. On mówi: proszę się nie czuć dotkniętym i to nie jest jakoś tam przeciwko panu, ale czy pan uważa, że jeżeli niewolnik się czuje królem, to należy go koronować i dać mu królestwo? Do dziś go nie lubię. [...] Mieszkałem tam, gdzie mieszkałem, nie przeprowadziłem się. Zresztą teraz uważam, że to było dobre. Wtedy to było trudne. Straciłem dużą część ludzi i przestałem mieć kontakt z parafią, bo zostałem stamtąd wykluczony. Może nie przez wszystkich, ale przez dużą część. Więc odwróciłem się i odszedłem.

A co to znaczy wykluczony?

To znaczy, że na przykład jeden z moich lepszych kumpli przechodził na drugą stronę [ulicy] i odwracał ostentacyjnie wzrok, równocześnie będąc pobożnym... i później klerykiem również, tak? Bo wstąpił do seminarium. [5]

Ponieważ wystąpienie przeciwko binarnemu porządkowi płci i biologicznemu determinizmowi narusza fundamentalne wyobrażenia społeczne, to nie powinno specjalnie dziwić, że także środowiska kościelne na różne sposoby bronią się przed zdekonstruowaniem tych wyobrażeń. W osobach transpłciowych narasta wówczas poczucie odrzucenia.

Większość osób transseksualnych, które wzięły udział w moich badaniach, realizowała swoją religijność w sposób odbiegający od tego, jak swą religijność realizowały nieheteroseksualne osoby cispłciowe, które dbały o uczestnictwo w niedzielnej mszy czy Komunii świętej i o ogólną zgodność własnej postawy z tym, co mieści się w zestawie katolickich wierzeń. Osoby te miały też silniejszą tendencję od nieheteroseksualnych osób cispłciowych do tego, by określać się jako chrześcijanie, chrześcijanki czy osoby wierzące, bez wskazywania na konkretną tradycję wyznaniową. Wiązałabym to przede wszystkim właśnie z silnym poczuciem wykluczenia, jakiego doświadczyły. Rzecz podsumowuje jeden z transmężczyzn:

Myślę, że dla żadnego transseksualisty Kościół nie jest ważny aż tak bardzo jak wiara indywidualna. [...] Bo myślę, że ktoś, kto jest trans, zdaje sobie doskonale sprawę, że Kościół go nie przyjmie w całości. Gdybym chciał się centralnie otworzyć na Kościół – nie mam takiej możliwości, bo

zostanę odrzucony. A osoba trans z natury boi się odrzucenia, bo całe życie byliśmy odrzucani. I nie sądzę, żeby każdy z nas, osób transseksualnych, czy w ogóle LGBT, chciał się wystawiać po raz kolejny na odrzucenie, na przykrości, których mamy w cholerę w życiu. [15]

Doświadczane już w okresie wczesnonastoletnim odrzucenie społeczne związane z odstawaniem od normy, było bardziej jednoznaczne w przypadku osób transpłciowych niż cisplciowych, które albo były mniej lub bardziej akceptowane w swoim otoczeniu, albo z większym sukcesem niż osoby transpłciowe zdolne były ukrywać swoją nienormalność. Dla osób transpłciowych stawało się ono wyraźną przesłanką do tego, by od młodych lat budować religijność bardzo osobistą i w nikłym stopniu związaną z nauczaniem instytucji kościelnej. Unikanie związków z Kościołem, ze środowiskiem wiernych i z kościelną praktyką, stawało się odruchem obronnym, służącym minimalizacji cierpienia wpisanego we wszelką towarzyską interakcję. Wiąż z Bogiem nawiązywano więc w samotności wynikającej ze społecznej marginalizacji i ogólnego poczucia nieadekwatności:

Ja generalnie od dzieciństwa poprzez uwielbienie modlitwy czułam bardzo głęboką więź z Bogiem i że on mnie jednak kocha taką, jaka jestem. Problem pojawił się z tym całym poczuciem miłości, gdy to skonfrontowałam z realiami. Wiesz co, generalnie mieszkam w dosyć takim homofobicznym środowisku i dokuczano mi. Dokuczano mi. Rzeczywiście, byłam tym delikatniejszym chłopcem, no, i wiadomo, że jeżeli chodziłam do kościoła, to było w latach wczesnych dziewięćdziesiątych, to było pogrupowane, nie wiem, po jednej stronie dziewczynki, po drugiej stronie chłopcy, nie wiem, czy kojarzysz to. Było coś takiego, no, i dokuczano mi, przestałam w ogóle lubić chodzenie do kościoła. W taki bardzo ludzki sposób, po prostu było to... Kojarzyło mi się to z czymś nieprzyjemnym, gdzieś tam oddalało mnie to od tego, co powinno być najważniejsze, kontakt z Bogiem. [...] To było straszne. To, co jest najważniejsze, gdy idziemy do kościoła, wsłuchanie się w słowa księdza, to ja myślałam, że ktoś mnie tam szturchnął, ktoś mi tam coś robił, ktoś mi tam szepcze coś do ucha, ktoś na mnie pluje. [...] Nie mówiąc w ogóle o masakrze, jaka się rozgrywała w szkole, gdzie generalnie cały czas się modliłam... Po prostu, przestałam chodzić do kościoła. [...] Ja się czułam po prostu odrażona. Że ja bym chciała, ale nie mam właściwie miejsca, bo gdzieś tam nie dopasowuję się do tego schematu. Jednocześnie gdzieś tam cały czas, mając ten kontakt z Bogiem... [...] Potrafiłam się modlić, nie wiem, idąc, nie wiem, gdzieś do sklepu, stojąc na przystanku, w sytuacjach jakiegoś silnego stresu. Zawsze modlitwa była dla mnie jakimś takim... jakąś taką, nie

wiem, może to dziwnie zabrzmieć, odskocznią, ucieczką, nie wiem, formą może takiej medytacji. [43]

Trudności w pogodzeniu się z własną kondycją w dziedzinie płci, niemożność znalezienia remedium na cierpienie, czy też opór rodziny przed podjęciem tranzycji doprowadzały w końcu wiele osób jeśli nie do prób, to przynajmniej do intensywnych myśli samobójczych. W tak krytycznych sytuacjach perspektywa sakralna okazywała się w jakiś sposób istotna. W obliczu spraw ostatecznych, związanych ze śmiercią, aktywowano wszelkie możliwe zasoby symboliczne i mogło się zdarzyć, że wykraczały one poza obrazy sacrum kreślone przez instytucję Kościoła, czy też katolickie wyobrażenia na temat antropologii czy kosmologii. Tym bardziej że – na co właśnie wskazałam – osoby transpłciowe już we wczesnej młodości miały tendencję do tego, by tworzyć religijność własną, niekształtowaną w systematyczny sposób przez Kościół. „Ja po prostu jestem pewien, że taki kontakt bezpośredni z Bogiem jest dla mnie najlepszy. Ja po prostu nie ufam generalnie ludziom” [58] – mówiła inna osoba transpłciowa niż cytowana przed chwilą kobieta. W osobistych wyobrażeniach mogła się mieścić choćby wiara w reinkarnację, z którą nie zetknęłam się w relacjach cispłciowych uczestników i uczestniczek badań:

Nie da się ukryć, że były momenty, kiedy, no, chciałem ze sobą skończyć. [...] Jest moment, kiedy to mówisz, że już nie masz... masz dosyć, że po prostu nie jesteś w stanie tego wytrzymać, nie? Ale ponieważ ja wiem, że to jest grzech i to grzech śmiertelny, ja nie chciałem tego zrobić. Mówię: to będzie ostateczność. Ale nie wiem, to jest wszystko takie... Cały czas walka ze sobą, z tym, że jest, jak jest, czy chcę zmienić, czy poczekać, aż dostanę sygnał [od Boga], czy skończyć ze sobą. I to jest tak naprawdę... Ciągle w takim bagnie się człowiek tapla, nie? Do momentu, kiedy nie podejmie jakiejś decyzji. Tak, że byłem kilka razy bliski tego. Jeżdżę samochodem, więc wybierałem sobie drzewa, nie? Na które walnę się. No, ale na szczęście do tego nie doszło, bo mówię, wiem, że... Wracając do mojej filozofii, filozofii reinkarnacji, gdybym się zabił, to prawdopodobnie w następnym życiu miałbym gorzej niż w tym. Więc tej myśli jak gdyby się uczepiłem, że nie dość, że to jest grzech, to jeszcze będę miał gorzej niż w tej chwili. [58]

Dość swobodne traktowanie katolickich wyobrażeń mogło się więc nasilać w kontekście spraw ostatecznych. Dystans wobec tych wyobrażeń, ale też kościelnych reguł, mógł również narastać generalnie w związku z dramatycznymi kolejami losu, po których, dzięki tran-

zycji, osoby transseksualne zyskiwały wreszcie autentyczność. Jeden z uczestników badań, mężczyzna, który zanim dokonał medycznego i prawnego uzgodnienia płci doświadczył bezdomności, a także rocznego pobytu w szpitalu psychiatrycznym, do którego, jeszcze przed osiągnięciem pełnoletności, został wysłany przez rodzinę, w ten sposób komentował swój brak obowiązkowości w dziedzinie regularnego uczestnictwa w niedzielnych mszach:

Muszę czuć potrzebę, nie lubię sam siebie okłamywać. Wystarczająco siebie sam okłamywałem przez iks lat i uważałem, że robię coś złe, później twierdziłem, że dobrze, później znowu, że źle, sam nie wiedziałem, czego chcę. To było, wiesz... Chcę być ze sobą w zgodzie. Jak coś chcę, no, to zrobię wtedy. Zresztą stwierdziłem, że jestem wolny, nie? W końcu. Mogę zdecydować. [15]

Mocno zindywidualizowane wzorce przeżywania religijności przez osoby transpłciowe są jednym z powodów, dla których wśród tych osób istnieje niska gotowość do uczestnictwa w Wierze i Tęczy, zorganizowanej grupie religijnej o profilu emancypacyjnym. W Wierze i Tęczy aktywnie działają tylko dwie transpłciowe osoby. Różnica między osobami transpłciowymi a osobami cispłciowymi, które potencjalnie mogłyby być zainteresowane przystąpieniem do grupy, są uchwytne zarówno na poziomie praktyki religijnej (czyli w stopniu, w jakim osoby te skłonne są realizować swą religijność w sposób wspólnotowy), jak i na poziomie doktryny. Z jednej bowiem strony, żadna z transkobiet i niemal żaden z transpłciowych mężczyzn, którzy wzięli udział w moich badaniach, z uwagi na poczucie odrzucenia, nie mieli za sobą uczestnictwa we wspólnotach religijnych w okresie nastoletnim, nawet w Ruchu Światło-Życie, który w tak wielu cispłciowych reprezentantach i reprezentantkach Wiary i Tęczy kształtował przyzwyczajenie do zaangażowania religijnego. Osoby transpłciowe nie wykształciły zatem w sobie tendencji do przeżywania wspólnotowej religijności, a zatem nie są zbyt chętni do tego, by wiązać się z grupą, która wspólnotowe wzorce realizuje. Z drugiej strony, skłonność osób transpłciowych do czerpania z wszelkich możliwych zasobów symbolicznych w sferze duchowości, włączając w to na przykład wiarę w reinkarnację, niejednokrotnie powoduje, że osoby te w wymiarze doktrynalnym odchodzą od nauki Kościoła tak daleko, że trudno im się zidentyfikować z duchowością reprezentowaną przez nienormatywnych seksualnie chrześcijan niedoświadczających trans-

pliciowości, w gruncie rzeczy stosunkowo zbieżną z formami duchowości aprobowanymi przez Kościół.

Innym powodem niskiego uczestnictwa osób transpliciowych w Wierze i Tęczy jest niewątpliwie to, że jak już powiedziałam, niektóre te osoby nie identyfikują osobistego skonfliktowania wiary z transpliciowością, co nie daje im impulsu do działania na rzecz zażegnania tego konfliktu – dotyczy to zwłaszcza tych, którzy i które w Kościele odnajdują wsparcie w trudnej sytuacji życiowej związanej z ich nienormalnością płciową. Kolejną przyczyną jest oczywiście rzeczywistość statystyczna, a zatem fakt, że transpliciowość jest słabiej reprezentowana społecznie niż homoseksualność. I jeszcze jedną: niechęć sporej części osób po korekcie płci do jakiegokolwiek działalności w środowiskach LGBT powodowana ich dążeniem do wtopienia się w normalny płciowo tłum: „ja bym chciał być już w tej chwili po tej drugiej stronie, jak to się mówi. Nie chciałbym mieć powiązań zbyt dużo z tym światem generalnie, który się nazywa LGBT. Chciałbym być już normalnym człowiekiem, który jest od początku do końca w jakichś tam ramach” [58]. Nadzieję na sukces w tej dziedzinie mogli mieć zwłaszcza ci, którzy i które po transycji deklarowali swoją heteroseksualność.

Wreszcie, co wydaje się szczególnie istotne dla moich rozważań, mniejszościowy status osób transpliciowych w Wierze i Tęczy wiąże się z problemem po stronie narracji. Osoby transpliciowe mają bowiem kłopot z umiejscowieniem swojej biografii w obrębie linearnej narracji emancypacyjnej, która strukturyzuje aktywizm chrześcijan i chrześcijanek LGBT. Dotyczy to nie tylko tych transkobiet i transmężczyzn, którzy borykają się z poważnymi problemami rodzinnymi, albo z tych czy innych powodów nie zdecydowali się na transycję. Ów kłopot mają także te osoby, które dokonały medycznego i prawnego uzgodnienia płci i w zasadzie identyfikują się z medyczną wizją tego uzgodnienia, która buduje na opowieści o uwęzieniu w obcym ciele i organizuje w sposób liniowy doświadczenie wychodzenia z choroby ku zdrowiu.

Badania Marii Dębińskiej (2015) wskazują, że osoby transseksualne doskonale zdają sobie sprawę ze schematyzmu tej opowieści – nawiązują jednak do niej strategicznie, by uwiarygodnić się przed instytucjami medycznymi i sądowymi, i z sukcesem przejść przez niezwykle opresyjny proces transycji. By zaradzić niedostatkom schematycznego ujęcia sprawy, jedna z transkobiet, które wzięły udział w moich badaniach, uczestniczka Wiary i Tęczy, zdecydowała się pisać bloga, w którym z perspektywy osoby transpliciowej porusza mię-

dzy innymi tematy związane z wiarą. Niewątpliwie sam pomysł, by w ten sposób ujmować własne doświadczenie, wiąże się z umiejętnością opowiadania o sobie, wykształconą, czy też może ugruntowaną, przez dyscyplinujące instytucje, które czuwają nad przebiegiem tranzycji. W opowiadaniu już poza instytucjonalnym kontekstem można widzieć odruch, którego spontaniczność jest następstwem tej dyscypliny. Owa spontaniczność bierze się jednak przede wszystkim z potrzeby zbudowania takiej opowieści, która obejmie elementy pomijane w obrębie silnie ustrukturyzowanych instytucjonalnych narracji:

U źródła pomysłu, żeby zacząć pisać bloga, było to, żeby uporządkować sobie pewne rzeczy w głowie, wiesz. Bo w moim życiu było tak, że jakoś o wielu sprawach nie miałam z kim po prostu porozmawiać. Że zawsze ludzie pewne rzeczy upraszczali. A spotkałam się parę razy z tym, że jeżeli decydujesz się na to i jeżeli podejmujesz decyzję o tranzycji i wszystkie kroki za tym idące, to gdy jesteś już po, to to jest po problemie, to właściwie powinnaś już, wiesz, fruwać, skakać i twoja przeszłość to już, nie wiem, powinnaś się od niej odciąć. Mówię o punktach widzenia, z jakimi się wtedy spotykałam, a mi to gdzieś tam zawsze nie pasowało, jakoś ja tego nie miałam przepracowanego. Na tej zasadzie, że coś mnie zawsze... czegoś mi brakowało. Nie potrafiłam jakby sama dojść tak w sobie, w jakimś takim kontakcie duchowym z samą sobą, o co mi właściwie chodzi. I postanowiłam: kurczę, może rzeczywiście, jak zacznę pewne myśli przelewać na papier, to gdzieś tam mi to wszystko zacznie współgrać, te różne elementy, które gdzieś tam błąkały się takie odcięte. Może gdzieś tam jak je przeleję na papier, to zacznie to wszystko się krystalizować i ja też sama zrozumieć siebie bardziej. Także to jakby tkwiło u podstaw tego, że zdecydowałam się. [43]

Narracja o wychodzeniu z więzienia obcego ciała nie ma tak silnego potencjału emancypacyjnego jak narracja o coming oucie w odniesieniu do homoseksualności. Narracja o coming oucie wypracowana została w obrębie aktywizmu gejowsko-lesbijskiego, co uprawomocnia ją w oczach osób, które deklarują się jako lesbijki czy geje. Tymczasem narracja o wyzwoleniu z niewłaściwej cielesności przez tranzycję wydaje się dziś podtrzymywana przede wszystkim przez instytucje kontroli, medyczne i sądowe (por. Dębińska 2015). Osoby transpłciowe nie tak dobrowolnie jak nieheteroseksualne osoby cisplciowe wchodzi więc w oddziaływanie dyskursu terapeutycznego, wraz z całą jego wizją budowania podmiotowości opartej na liniowym ustrukturyzowaniu doświadczenia. Zatem w działalności transpłciowej uczestniczki Wiary i Tęczy, którą właśnie cytowałam, wyraźnie uwidoczni się

napięcie związane, z jednej strony, z potrzebą, osobistą i aktywistyczną, opowiedzenia optymistycznej, linearnej historii sukcesu, podobnie linearnej jak historii opowiadane przez jej cispłciowych kolegów i koleżanki z grupy, a z drugiej strony – z chęcią wydobycia i dowartościowania osobistej narracji, która wymyka się linearności tworzonej i podtrzymywanej przez instytucje kontroli. Z wpisu na jej blogu łatwo wyczytać optymizm związany z samorealizacją, jaką w końcu osiągnęła, wiążąc się z Wiarą i Tęczę:

Po tylu latach przerwy oficjalnie zasiadłam w ławie kościelnej, patrząc na ołtarz z otwartym sercem i poczuciem przynależności. Od wielu lat zmagam się z fobiami społecznymi i wewnętrznymi kompleksami. Otoczona ludźmi z świata lgbtq czułam się swobodnie i mogłam skupić się na tym, co dla mnie najistotniejsze.⁴

Tymczasem w rozmowie ze mną zachowywała ona ostrożność co do zbytniego uwypuklania linearności swych doświadczeń:

Wróciłam... Mi się wydaje, że może to być taki początek, że gdzieś tam może być jakiś długotrwały proces. Tak sobie czasami myślę, że gdzieś to jest tam powrót, który wolnymi krokami gdzieś tam następuje, aczkolwiek może się zatrzymać, może będzie odwrót, ja nigdy nie wiem, co się wydarzy. [43]

Podobnej rozbieżności między publicznie przedstawianymi narracjami a narracjami prezentowanymi mi w wywiadach nie obserwowałam wśród osób cispłciowych. W trosce o dowartościowanie doświadczenia nielinearnego, aktywistka zdecydowała się jednak sukcesywnie je upubliczniać, za cenę pęknięć i niespójności. Jeszcze w rozmowie, którą prowadziłam z nią na początku 2013 roku, mówiła o próbach samobójczych, jakie miała po tym, gdy przeszła już operację korekty płci, w ten sposób:

Po tranzycji ja byłam bardzo niezadowolona ze swojego wyglądu, ja myślałam, że wyglądam jak facet. Ja się próbowałam zabić dwa razy po operacji. Dopiero po. [...] No, to jest bardzo ciekawe, dlatego, że zawsze jak ktoś mi opowiada swoją historię, to ja mówię: ja lepiej nie [opowiem], bo ja jeszcze zaszkodzę transseksualistom. Historia jest taka troszeczkę nietypowa. Aczkolwiek, no, jest moją historią, no, i jest jaka jest. [...] Wtedy to był najcięższy chyba okres w moim życiu, bo ja nawet nie... Wszyscy mi właśnie zadawali to pytanie, jak poznawali moją historię, że na pewno żałuję, nie? że popełniłam błąd. Słuchajcie, nie popełniłam błędu, tylko, co to

⁴ <http://transbloggerka.salon24.pl/446593,droga-duszy>

jest, nie? W sumie tak mi się wydawało, że zrobili ze mnie takiego trochę eunucha, ale nie było we mnie tej takiej kobiecości. [43]

Ostatecznie jednak potrzeba opowiedzenia własnego doświadczenia zwyciężyła nad obawami związanymi z „zaszkodzeniem transeksualistom” i kobieta odważyła się, zresztą pod własnym imieniem i nazwiskiem, uwzględnić historię o próbach samobójczych w wywiadzie, jakiego udzieliła miesięcznikowi „Znak” (Dzierżanowski 2014b). Kiedy ją o to zapytałam, powiedziała, że ma świadomość różnorodności doświadczeń osób transpłciowych i jej świadectwo może pomóc komuś, kto, tak jak ona, miał trudności, by wpasować się w obowiązujący schemat opowiadania o sukcesie tranzycji.

Nie umniejszając zatem wagi innych, wskazanych wcześniej czynników, w problemach narracyjnych osób transpłciowych widzę jeden z powodów, dla których w Wierze i Tęczy osoby te nie są licznie reprezentowane. Istnieje bowiem różnica pomiędzy tym, z jakich zasobów dyskursywnych mogą czerpać osoby transpłciowe, budując o sobie opowieść, a tym, do czego odwołać się mogą nieheteroseksualne osoby cisplciowe. Osoby cisplciowe mogą zachować większą jednoznaczność w identyfikacji z progresywną, linearną narracją, która nadaje siłę artykulacji emancypacyjnej „chrześcijan LGBT”.

Wiara i Tęcza jest zatem środowiskiem specyficznych osób: silnie związanych w okresie młodości z Kościołem, przede wszystkim rzymskokatolickim, w zasadzie nie starszych niż czterdziestolatnie, wykształconych, zamieszkujących duże miasta, zwykle mających za sobą doświadczenie mobilności „w górę” w społecznej hierarchii, przede wszystkim cisplciowych. Biografie tych osób ułożyły się w „historie do opowiedzenia”, dostarczyły im materii do tego, by zidentyfikować się z linearną narracją emancypacyjną LGBT i zwieńczyć całkowitym sukcesem wysiłki integracji wiary z nienormatywnością, gdzie owa integracja pozwala na uczestnictwo w sakramentach pokuty i eucharystii. Postulaty tworzone przez to środowisko, uwidoczniane w kielkującej artykulacji „chrześcijan LGBT”, będą zatem reprezentować przede wszystkim taką kategorię osób. Osobiste „historie do opowiedzenia” przerodzą się tu w opowieść możliwą do wyartykułowania w kontekście instytucjonalnym, w szerokim polu dyskursywnym. O kształcie tej artykulacji decydować będzie jednocześnie to, że chrześcijanie i chrześcijanki LGBT sprzymierzają się z polityką tożsamościową LGBT – a zatem uwikłani są we wszystkie problemy, które polityka ta ze sobą niesie.

STRATEGIE ARTYKULACYJNE

Jak wskazałam w poprzednich rozdziałach, artykulacja emancypacyjna organizacji LGBT jest jedną z najważniejszych sił umożliwiających ukonstytuowanie się „chrześcijan LGBT” jako pozycji podmiotowej, niezależnie od tego, że istnieje pewne napięcie między „chrześcijanami LGBT” a tą artykulacją. Napięcie związane z tym, że w sieci dyskursywnych zależności relacja między Kościołem i religią a sprawami LGBT naznaczona jest antagonizmem. Tak czy inaczej, kielkująca artykulacja „chrześcijan LGBT” jest mocno zabarwiona świecką emancypacyjną artykulacją środowisk nieheteroseksualnych i transpłciowych.

W związku z tym zwróciłam też uwagę na to, że jest to artykulacja uklasowana. Polityka tożsamościowa stosowana przez organizacje LGBT niweluje wewnątrzgrupowe różnice, co ostatecznie sprawia, że reprezentuje ona przede wszystkim osoby należące do konkretnych, uprzywilejowanych warstw społecznych. Można liczyć się z tym (lub liczyć na to), że artykulacja emancypacyjna, rosnąc w siłę, zdolna będzie wciągać w orbitę związanych z nią utożsamień osoby mniej uprzywilejowane pod względem położenia społeczno-ekonomicznego, jednak takie rozszerzanie zasięgu bezpośredniego oddziaływania tej artykulacji napotka w końcu na opór. Tożsamościowa strategia nie obejmie bowiem tych, którzy i które z różnych względów, w tym wciąż ekonomicznych, nie będą się czuli przez nią reprezentowani.

Różnice społeczno-ekonomiczne nie są jedynymi różnicami zaniedbywanymi przez emancypacyjną, tożsamościową artykulację.

W grupie definiującej się jako chrześcijanie LGBT różnorodność dotyczy utożsamień włączonych w akronim LGBT. Dotyczy też innych kwestii, choćby tej związanej z realizacją seksualności w formach monoamorycznych i poliamorycznych. Zarówno w codziennej działalności Wiary i Tęczy, jak i w publicznej autoprezentacji grupy, a zatem w jej strategiach artykulacyjnych, można obserwować, jak niektóre elementy wewnątrzgrupowej różnorodności są marginalizowane, a niekiedy wręcz wykluczane, na rzecz innych, co odbywa się z mniejszym lub większym rezultatem i z mniejszym lub większym oporem ze strony konkretnych osób, które czują się poddawane marginalizacji. Artykulacja krystalizuje się przez wykluczenia, a zatem proces konstytuowania pozycji podmiotowej pod postacią „chrześcijan LGBT” nie jest wolny od wewnątrzgrupowych napięć, które – znowu – przenikane są przez struktury dyskursywne organizujące społeczną wyobraźnię, także wyobraźnię uczestników i uczestniczek moich badań, przez struktury, które w końcu stanowią o instytucjonalnym i dyskursywnym kształcie, jaki „chrześcijanie LGBT” przybierają.

Wykluczenia

Dostępne w polu dyskursywnym elementy znaczące, dzięki którym „chrześcijanie LGBT” się konstytuują, przynależne są także innym artykulacjom. Tutaj pojawiają się one jednak w specyficznej konfiguracji, która stanowi o wyjątkowości wyłaniającej się pozycji podmiotowej. Na przykład znacząca taka jak „wierność” zachowuje związek z tym, jak owa wierność funkcjonuje w obrębie artykulacji emancypacyjnej LGBT, gdzie stanowi istotny element walki politycznej o prawne uznanie związków jednopłciowych. Jednocześnie w przypadku „chrześcijan LGBT” kwestia wierności obudowywana jest symboliką chrześcijańską, lokowana jest w chrześcijańskiej perspektywie.

„Otwarte” związki

Z kwestią poliamorii czy też „otwartych” związków (otwartych na aktywność seksualną poza związkiem) rozprawiono się w Wierze i Tęczy dość jednoznacznie. Wykorzystując figurę wierności, a zwłaszcza czerpiąc obficie ze społecznych wyobrażeń na temat seksualności, które

właśnie w wierności każą widzieć normę, aktywiści i aktywistki grupy wskazują na wartość związków jedнопłciowych i wzywają do akceptacji oraz błogosławieństwa takich związków przez Kościoły (przede wszystkim przez Kościół rzymskokatolicki). Widoczne to było już na początku działalności Wiary i Tęczy, już w pierwszej inicjatywie grupy skomentowanej przez prasę – chodzi o list do ówczesnego papieża Benedykta XVI, przedłożony reprezentantom i reprezentantkom wspólnot zrzeszonych w Europejskim Forum Chrześcijańskich Grup LGBT i ostatecznie wysłany do Watykanu w imieniu tego Forum. Sformułowana w wystąpieniu prośba o akceptację i błogosławieństwo dotyczyła związków opartych „na miłości, wierności i wzajemnej trosce” (Wiara i Tęcza 2011).

Pod takim konkretnie postulatem od razu podpisali się także sojusznicy grupy. A zatem Cezary Gawryś w swym życzliwym komentarzu do listu wskazywał na to, że „są pary jedнопłciowe, które z oddaniem wspierają się aż do śmierci”, dodawał: „znam parę starszych gejów, z których jeden przeszedł operację neurologiczną, jest sparaliżowany, a drugi się nim troskliwie opiekuje” i przypominał o związku tworzonym przez Jerzego Zawieyskiego „ze swoim wieloletnim przyjacielem”, który doczekał się swoistej legitymizacji ze strony kardynała Wyszyńskiego („nie krępował się poświęcić [ich] willi”) i w którym mężczyźni – znowu – „wspierali się przez całe życie aż do śmierci” (Sporniak 2011). Wsparcie dla idei wiernych związków jedнопłciowych wybrzmiewało też w wypowiedziach przedstawicieli środowiska inteligencji katolickiej w związku z synodem biskupów poświęconym tematowi rodziny z 2014 roku, do których nawiązałam w rozdziale 3.

Sposób, w jaki grupa pozycjonuje się od początku swego istnienia, przyciąga do niej osoby zainteresowane właśnie kultywowaniem wierności. Niemal wszyscy uczestnicy i uczestniczki moich badań uważają zatem niemonogamiczne relacje za grzeszne i kojarzą je z krzywdą wyrządzaną partnerowi lub partnerce: „grzechem jest krzywdzenie drugiego człowieka. Nie wiem, czy kulturowo czy biologicznie, ale jest tak, że ludzie nie chcą być zdradzani i nie chcą być w trójkątach” [45]. Postrzeganie „otwartych” relacji w perspektywie zdrady, grzechu i krzywdy zdecydowanie dominuje w środowisku Wiary i Tęczy, a niezwykłą zgodność w tej materii mogłam obserwować już na jednym z pierwszych spotkań warszawskiej grupy, w którym wzięłam udział.

Wierność była wówczas tematem wiodącym dyskusji. Mówiono niemal jednym głosem o tym, że wierność to podstawa miłości, i krytykowano „otwarte” związki za ich koncentrację na przyjemności, która odsuwa na daleki plan kwestię odpowiedzialności za partnera czy partnerkę, wzajemnych zobowiązań budujących silną więź. Przypisywano takim związkom jakiś rodzaj kłamstwa, na którym są zasadzone. W wypowiedziach pojawił się też wątek wiary – argumentowano, że właśnie w orientacji na Boga tkwi zobowiązanie do wierności i lojalności wobec partnera czy partnerki.

Tylko jeden uczestnik spotkania, odwołując się do własnej znajomości z parą mężczyzn tworzących „otwarty” związek, zasugerował, że rzecz można by widzieć inaczej. Opowiedział on o tym, że był pod wielkim, pozytywnym wrażeniem wzajemnej wrażliwości, jaką obserwował w relacji między mężczyznami, oraz przyjacielskiego stosunku, z jakim odnosili się oni do osób z gejowskiego środowiska. Nie bez znaczenia w tej opowieści było i to, że dla uczestnika Wiary i Tęczy samo zetknięcie się z tego rodzaju relacją partnerską było niesłychanie odkrywczym po tym, jak przez kilka lat usiłował nie dopuścić do realizacji własnej nienormatywnej seksualności, związał się nawet w tym celu z grupami reparacyjnymi, gdzie przedstawiano mu wizję kompletnego moralnego zepsucia środowisk LGBT. Wspominał mi o tym później w wywiadzie:

Stwierdziłem, że nie jest tak źle, że coś mnie okłamali [w grupach reparacyjnych], ten Cohen cały, tak? [...] Nie było tak źle, jak to opisywali. [...] Poznałem parę, która deklarowała, że już są dziesięć lat ze sobą. O tym zawsze, wszędzie mówię, bo to był przełom dla mnie. No, i przyjechałem do nich. No, i zobaczyłem dwóch gejów. I to mnie tak... to mnie ścięło zupełnie. No, i zobaczyłem, że oni ze sobą żyją tak. I ile, dziesięć lat? Mają tam jakichś partnerów, nie na boku, tylko razem. Czasem mają jakieś trójki. Ale właśnie widziałem, że no, rzeczywiście ten związek między nimi jest. Nie jest to koleżeństwo, ale rzeczywiście, no, wspólnota. [...] Kilka razy się z nimi widziałem. Pomagałem, bo mieli jakiś ogródek, to pomagałem im tam jakoś w tym ogródku, pilnowałem domu, bo wyjeżdżali. Właśnie to mnie zdziwiło strasznie, że znałem ich może dwa dni i oni mi zostawili mieszkanie na weekend. [...] Strasznie mi się to podobało właśnie, że ktoś mi tak zaufał. I tego właśnie nie spotkałem w żadnej tej grupie, ani w Pomocy [2002], ani w Passze. [20]

W czasie spotkania Wiary i Tęczy tego rodzaju dysydencki głos pozostał jednak bez odpowiedzi. Przy innej okazji z odpowiedzią spo-

tkał się natomiast głos aktywisty LGBT ze środowiska akademickiego, osoby, która z grupą chrześcijańską sympatyzuje, lecz się z nią nie identyfikuje. W artykulacji uwypuklającej kwestię wierności osoba ta dostrzegła niebezpieczeństwo wykluczeń. Jednak jej punkt widzenia nie zyskał zrozumienia. Mówi współzałożyciel Wiary i Tęczy:

Na zesłym marszu równości, jeszcze sprzed [powstania] Wiary i Tęczy, poszłam¹ sama z koleżanką i zrobiłam wielki transparent z hasłem *Miłość i wierność zawsze te same*. Generalnie się ludziom podobał. No, ale X napisał mi maila, że ja w ten sposób dyskryminuję tych niewiernych [śmiech]. To mnie tak zabolalo, że napisałam na Doctor Mousie [blog prowadzony wówczas przez rozmówcę – DH] wierszyk o zielonym misiu Kownackiej, zacytowałam. O chłopczyku, co miał starego zielonego misia, a potem dostał nowego żółtego, ale wieczorem jednak ten żółty siedział na stołku, a zielony spał z nim w łóżku.² [1]

Monogamiczność relacji partnerskiej sugeruje odpowiedniość między związkiem jednopłciowym a heteroseksualnym małżeństwem. Owa odpowiedniość pozwala z kolei umiejscowić własną homoseksualność w perspektywie religii – w sposób, który nie będzie wydawał się burzyć doszczętnie norm kształtowanych przez kościelne regulacje i który nie naruszy osobistej wrażliwości na kwestie związane z grzesznością:

Ja myślę sobie, że ja chciałbym poznać kogoś takiego [mężczyznę, z którym mój rozmówca mógłby stworzyć związek – DH], bo jestem w stanie to pogodzić sobie w mojej głowie tak, że jeżeli na przykład jestem w związku z facetem, którego kocham, którego szanuję, któremu jestem wierna, to tak naprawdę się to niewiele różni od małżeństwa heteroseksualnego, tak? [...] To jest tylko hipotetycznie, bo jeszcze tego nie doświadczyłem, ale wydaje mi się, [...] że ja nie czułbym wtedy wyrzutów sumienia. To, co teraz jest moim wyrzutem sumienia, to jest to, że ja po prostu się puszcza, no, co tu dużo mówić. [44]

¹ Kiedy w 2011 roku prowadziłam z nim wywiad, współzałożyciel Wiary i Tęczy, mówiąc o sobie, posługiwał się żeńską formą gramatyczną, zgodną z jego płcią metrykalną. W czasie moich badań zmienił jednak tę praktykę i w sytuacjach towarzyskich oraz publicznych, związanych z jego działalnością w Wierze i Tęczy, używa już formy męskiej, zgodnej z płcią, z którą się identyfikuje.

² Rozmówca powołuje się tutaj na swój post pt. *O wierności* z 11.07.2010: <http://doctor-mouse.blogspot.com/search?updated-max=2010-11-21T17:59:00%2B01:00&max-results=10>

W obrębie aktywizmu Wiary i Tęczy skojarzenie wierności związku jednopłciowego z wiernością heteroseksualnego małżeństwa jest istotne dlatego, że stanowi argument na rzecz formalnej akceptacji związków jednopłciowych przez Kościoł. Uczestnicy i uczestniczki grupy, nie podważając dominującej normy społecznej, która monogamię stawia najwyżej w hierarchii seksualnych relacji (por. Rubin 1984), przekonują, że obydwa rodzaje związków Kościoł winien oceniać według tych samych kryteriów:

Dla mnie niemonogamiczny związek homoseksualny jest tym samym, czym niemonogamiczny związek heteroseksualny, tak? Czyli skoro chcemy być w Kościele, to jeżeli zdradę uważamy za grzech, to i w tym układzie, i w tym. [45]

W kontekście strategicznego działania na rzecz zmiany nauczania kościelnego należy więc widzieć fakt, że niezależnie od tego, iż ideał tworzenia wiernego związku odpowiada osobistym dążeniom uczestników i uczestniczek grupy, jest on ciągle uwypuklany w publicznych wystąpieniach Wiary i Tęczy. Na przykład w odpowiedzi udzielonej metropolicie przemyskiemu arcybiskupowi Józefowi Michalikowi na jego list pasterski na Adwent 2012 *Być solą ziemi w Roku Wiary*, w którym potępiono „promocję związków jednopłciowych”: „związki jednopłciowe są ofiarą stereotypowego spojrzenia poprzez pryzmat prowokacji i ekstrawagancji. Jako grupa osób wierzących pragniemy zaznaczyć, iż popieramy związki stałe, oparte na wzajemnej miłości i wierności” (Wiara i Tęcza 2012b). W tym samym duchu grupa wypowiedziała się w liście do biskupów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, w którym sprzeciwiła się temu, że nawołują oni posłów do odrzucenia projektów ustawy o związkach partnerskich. Wiara i Tęcza wyraziła żal, że biskupi nakazują osobom homoseksualnym „praktykować czystość rozumianą jako przymusowy celibat” zamiast zalecać im „wierność kochanej osobie” (Wiara i Tęcza 2013c).

Opowiedzenie się za wiernością jest tu ważne tym bardziej, że ma dać odpór popularnym wyobrażeniom, w których homoseksualność kojarzona jest z rozwiązłością. W Polsce to skojarzenie funkcjonowało już w okresie komunizmu (Fiedotow 2012; Tomasik 2012), a w 2000 roku, w związku z paradą gejowsko-lesbijską w Rzymie, zostało poparte i wzmocnione rozbudowaną ikonografią – dzięki publikowanym przez prasę zdjęciom, które jednoznacznie sugerowały wyuzdanie. Tego rodzaju obrazy towarzyszyły doniesieniom na temat

aktywizmu LGBT także w kolejnych latach, a kwestia rozwiążności środowisk gejowsko-lesbijskich, zwłaszcza gejowskich, wciąż stanowi leitmotiv wystąpień konserwatywnych publicystów (zob. choćby Terlikowski 2010).

Od wyobrażeń na temat rozwiążności środowisk LGBT nie są jednak wolne ani osoby, które rozpoznają w sobie homoerotyczne pragnienie, ani publicyści z nurtu innego niż konserwatywny. Sami aktywiści i aktywistki Wiary i Tęczy zauważają, że figura dyskursywna, która każe wiązać homoseksualność z dewiacją, w tym z seksualnym rozpasaniem, przenika środowiska gejowsko-lesbijskie. Starają się przeciwstawić tej sile, nawiązując do pojęcia „zinternalizowanej homofobii”. W broszurze *Wiara w kolorach tęczy* czytamy więc: „osoby LGBT postrzegane są jako odbiegające od normy, nienormalne, dewiacyjne lub chore. Bardzo często w taki negatywny sposób postrzegają się też same osoby nieheteroseksualne, co może się wiązać z tzw. homofobią uwewnętrzną” (Wiara i Tęcza 2014a: 7).

Jednocześnie, dowodząc, że przekonanie o niewierności, jaka cechować ma związki jednopłciowe, jest z gruntu fałszywe („jeden z najczęściej powtarzanych stereotypów na temat osób homoseksualnych dotyczy nietrwałości ich związków uczuciowych oraz rzekomo szczególnej trudności z zachowaniem przez te osoby wzajemnej wierności. Jest to kolejny fałsz”; tamże, s. 25), odwołują się do pozytywnych przykładów, zwłaszcza do wieloletniego związku Jerzego Zawieskiego ze Stanisławem Trębaczkiwiczem, na który w broszurze wskazano po to, „by pokazać, że takie pary zdarzają się także wśród polskich elit Kościoła rzymskokatolickiego” (tamże, s. 26). Grupa wspiera zatem tradycyjny rozdział tego, co normatywne (wierność), od tego, co normatywne nie jest (niewierność, nietrwałość związku), i opowiada się po stronie normy. Próby podważania tego rozdziału traktowane są w środowisku Wiary i Tęczy jako przeciwnskuteczne dla emancypacyjnych dążeń.

Niechęć uczestników i uczestniczek Wiary i Tęczy do podważania systemu normatywnego, w którym wierność związku przeciwstawiana jest nietrwałości relacji, widoczna jest także w interakcji grupy z jej sojusznikami i sojuszniczkami. Można ją było obserwować w czasie rekolekcji wakacyjnych w 2014 roku, na które została zaproszona Halina Bortnowska. Znana publicystka i działaczka na rzecz praw człowieka poprowadziła warsztat, w którym zaproponowała pracę nad sformułowaniem celów grupy i jej oczekiwań pod adresem

Kościół rzymskokatolickiego oraz nad wyznaczeniem metod działania. Bortnowska otwarcie wyrażała swoje poparcie dla idei pełnego włączenia osób LGBT w społeczność Kościoła, solidaryzowała się zwłaszcza, jak się wydaje, z głośno wyrażoną w czasie warsztatu potrzebą przełamania paradoksu polegającego na tym, że w swej instytucjonalnej działalności Kościół wyraźnie odtrąca osoby LGBT – przy czym najbardziej czują się tym dotknięte nie te osoby, które w Kościele nie dostrzegają możliwości jakiegokolwiek samorealizacji, lecz właśnie te, które wciąż z Kościołem czują się związane na tyle, że bardzo pragną w nim pozostać³. Na koniec warsztatu Bortnowska zdradziła się jednak ze swą wątpliwością dotyczącą środowisk gejowsko-lesbijskich – przy całym swoim poparciu dla dążeń emancypacyjnych tych środowisk skrytykowała rzekomą tendencję ich uczestników i uczestniczek do tworzenia niezobowiązujących relacji, związków nie zaszczepionych na ideale wierności.

Do odpowiedzi poczuł się wywołany współzałożyciel grupy. Podkreślił, że wierność w relacji partnerskiej jest jedną z naczelnych zasad, jakimi kierują się osoby związane z Wiarą i Tęczą, i większość z nich odnosi sukces w tej dziedzinie. Zauważył, że wierność, poparta założeniami nauki chrześcijańskiej, jest ideałem, na który nakierowane jest ich dążenie, ale też przyznał, że w szeroko rozumianym środowisku osób homoseksualnych są takie, którym do tego ideału jest daleko. Tę ostatnią rzecz jednoznacznie powiązał z nieumiejętnością stworzenia trwałego związku, za którą odpowiedzialne są deficyty psychiczne osób od lat borykających się z niechęcią społeczną wobec własnej, nienormatywnej orientacji seksualnej – a zatem, argumentował, to homofobia otoczenia stanowi przeszkodę w budowaniu dojrzałych, wiernych relacji.

Wypowiedź współzałożyciela grupy spotkała się z aplauzem zgromadzonych na warsztacie, jednak później, gdy komentowano rekolacje na warszawskim spotkaniu Wiary i Tęczy, jedna z uczestniczek dyskusji ujawniła wobec niej swój dystans. W wątpliwość podała retoryczną moc argumentu o homofobii otoczenia, jego zdolność do przekonania adwersarzy, i dostrzegła niewiarygodność zapewnień o tym, że osobom związanym z Wiarą i Tęczą przyświeca ideał wierności, podczas gdy układ dyskursywny jest w zasadzie zdominowa-

³ Publicystka niewiele później dała wyraz swojej sympatii do grupy w wywiadzie dla „Newsweeka”: Tomczuk i Holzer 2014.

ny przez wizerunek rozwiązłych osób LGBT. Zniecierpliwiała się: „ja mam już dosyć ciągłego udowadniania, że nie jestem wielbłądem!”⁴.

Tego rodzaju głos pokazuje, że osoby związane z Wiarą i Tęczą w jakiś sposób przeczuwają, że asymilacyjna strategia, wskazywanie na to, że „przecież jesteśmy tacy sami jak wy (a jeśli ktoś z nas nie jest, to ze względu na homofobię, z jaką zmuszony jest się mierzyć)”, ma poważne ograniczenia. Zresztą w Wierze i Tęczy wyraźnie widać niechęć do występowania z własnymi postulatami z pozycji uniżenia, a tej niechęci daje wyraz sam współzałożyciel grupy, gdy w dyskusjach publicznych żąda afirmacji osób LGBT przez Kościół, a nie prosi o nią, i podkreśla, że właśnie o afirmację mu chodzi, a nie tylko o akceptację czy tolerancję⁵. Asymilacyjna strategia w wielu przejawach działalności grupy jest zatem zastępowana tożsamościową strategią emancypacyjną, która wykorzystuje figurę i energię „dumy gejowskiej”. Jaka by jednak była, strategia ta nie jest radykalna na tyle, by miała prowadzić do całkowitego zdekonstruowania heteronormatywnej struktury dyskursywnej. Głos krytyczny, jaki pojawił się w dyskusji nad reakcją współzałożyciela grupy na wypowiedź Bortnowskiej, dotyczył asymilacyjnego wydzwisku tej reakcji, nie podważał jednak przesłania, które wciąż przypisywało najwyższą wartość wierności w związku partnerskim, wierności korespondującej z wyobrażeniami na temat idealnego, w pełni normatywnego związku heteroseksualnego.

W środowisku Wiary i Tęczy zarówno nacisk na wierność, jak i oddelegowywanie relacji niemonogamicznych w sferę psychicznej niedojrzałości zamykają więc dyskusję nad możliwością włączenia w codzienną działalność grupy, a także w jej artykulację, osób czy głosów, które w jakikolwiek sposób dowartościowałyby poliamorię czy „otwarte” związki. W 2012 roku, gdy jeden z uczestników grupy dyskusyjnej na Facebooku ujawnił się ze swoim wsparciem dla idei „otwartych” związków i w swoich postach nie krył się z tym, że jest to model partnerstwa, w którym sam się odnajduje, spotkał się z bardzo agresywnymi komentarzami. Od tamtej pory nie uczestniczy już w dyskusjach.

⁴ Notatki ze spotkania warszawskiej grupy Wiary i Tęczy, 2.10.2014 r.

⁵ Na przykład w czasie spotkania pt. *Z szacunkiem, współczuciem i delikatnością, czyli – jak?* poświęconego promocji książki *Wyzywająca miłość* (Jabłońska i Gawryś red. 2013b), które odbyło się w warszawskim Klubie Inteligencji Katolickiej 5 listopada 2013 r. (zob. zapis debaty: „Kontakt” 2014).

Biseksualność

Kolejną kwestią marginalizowaną zarówno w codziennych praktykach, jak i w publicznych wystąpieniach Wiary i Tęczy jest biseksualność. Nie jest to szczególnie dziwne, biorąc pod uwagę fakt, że Wiara i Tęcza sprzymierza się z artykulacją emancypacyjną organizacji LGBT. Tymczasem w trajektorii emancypacyjnej, co znakomicie pokazał Steven Angelides (2001), widać wycieranie, unieważnianie biseksualnych tożsamości jako tych, które nie służą domaganiu się praw do zawierania związków jedнопłciowych, nie pozwalają tworzyć wizji takich związków jako wynikających z niemożności partnerów czy partnerek do zbudowania satysfakcjonujących związków heteroseksualnych, niemożności związanej z tym, że ich orientacja seksualna jest radykalnie odmienna od heteroseksualnej, nie podlega wyborowi i w perspektywie biograficznej jest niezmienna. Dodatkowo w Stanach Zjednoczonych rzecznictwo w sprawie biseksualności mogło się okazać szczególnie przeciwnie skuteczne w dobie AIDS, kiedy to zachowania biseksualne zaczęto postrzegać jako zagrażające heteroseksualnej większości, przenoszące chorobę ze środowisk homoseksualnych na niewinnych obywateli.

Nawet jeśli uznać, że polska trajektoria emancypacyjna różni się od „wzorcowej” trajektorii przedstawianej przez amerykańskich aktywistów i aktywistki oraz badaczy i badaczki akademickie (Kulpa i Mizielińska red. 2011; Mizielińska 2012a), to pozostaje faktem, że tożsamościowa walka o prawa i polityczne uznanie, tak w Stanach Zjednoczonych jak i w Polsce, nieuchronnie konstruuje dychotomię homo-hetero i ją ugruntowuje. Niedostrzeżenie biseksualności, podawanie w wątpliwość jej istnienia, traktowanie tożsamości biseksualnej jako fazy przejściowej w autodeklaracji osób, które, funkcjonując w heteronormatywnym otoczeniu, z lękiem rozpoznają w sobie homoerotyczne pragnienie, przenika więc nawyki myślowe i możliwości percepcyjne społeczeństw, w których artykulacja emancypacyjna LGBT dochodzi do głosu. Raport z badań socjologicznych przeprowadzonych pod kierunkiem Ireneusza Krzemińskiego ujawnił swą istotną niechęć samych osób homoseksualnych w Polsce wobec osób biseksualnych (Grabowski 2009: 134; Głowania 2009: 172–173). Za uwzględnieniem B w akronimie LGBT niewiele się zatem kryje i aktywizm LGBT w gruncie rzeczy dotyczy homoseksualności, czasem także transpłciowości (por. Mizielińska 2012a).

Osoby deklarujące się jako biseksualne są niewidoczne w Wiery i Tęczy, i jest tak z kilku powodów. Przede wszystkim wydają się one bezradne wobec dominującej w dyskursie emancypacyjnym dychotomii homo-hetero i przy słabości pozycji podmiotowej pod postacią „osoby biseksualnej”, mają problemy, by się z nią utożsamić, niezależnie od tego, że dostrzegają zafalszowanie biseksualnego doświadczenia w obrębie emancypacyjnego dyskursu: „to podobno tak jest, że z upływem czasu biseksualiści stają się jednoznacznie homoseksualistami. Tylko, że na to jest potrzebny czas, żeby sobie uświadomiły, że tak jest. Ja nie bardzo w to wierzę, prawdę mówiąc” [34].

W przypadku kilku uczestników i uczestniczek moich badań biseksualność stanowi słaby wyznacznik tożsamości także z tego względu, że osoby te dopiero od niedawna tworzą jednopłciowe związki. Jest zatem prawdopodobne, że przez długi okres życia nie były one interpelowane w żaden sposób, który ich nienormatywną tożsamość powoływałby do istnienia. Dodatkowo w przypadku większości moich rozmówców i rozmówczyń, którzy nawiązywali do doświadczeń biseksualnych, kwestia biseksualnego utożsamienia odeszła na dalszy plan, odkąd funkcjonują w nienormatywnych związkach, a zatem tak w społecznym kontekście, jak i w kontekście religijnym mierzą się z problemami charakterystycznymi dla osób homoseksualnych, które takie związki tworzą – takie przemieszczanie się osób biseksualnych na pozycje homoseksualne zauważał także Alex Toft (2014), który prowadził badania nad biseksualnymi chrześcijanami w Wielkiej Brytanii i ich sytuacją w obrębie Kościołów.

Samo jednak zdominowanie układu dyskursywnego w sprawach dotyczących nienormatywnej seksualności przez dychotomię homo-hetero powoduje, że w środowisku tworzonym przede wszystkim przez osoby deklarujące się jako geje i lesbijki nawet gdy ktoś zdecyduje się zaanonsować swoją tożsamość biseksualną, stanie się niesłyszalny. W każdym razie tak jest w przypadku jednego z uczestników warszawskiej grupy Wiary i Tęczy, cismężczyzny, który swoją seksualność umiejscawia właśnie w obrębie biseksualności, czy też panseksualności, jak to częściej nazywa. Osoby związane z grupą traktują z dystansem tę autodeklarację. Wiążą ją zwłaszcza z ekscentryzmem mężczyzny, z oryginalnością, której niejednokrotnie daje on wyraz, choćby wtedy gdy – nieco prowokacyjnie – zdradza się ze swoją sympatią do środowisk narodowo-katolickich. Tym, co sprzyja widzeniu mężczyzny jako ekscentryka, jest ogromna swoboda intelektualna,

poparta wykształceniem filozoficznym i erudycją, z którą decyduje się on wyrażać przekonania idące w poprzek potocznym wyobrażeniom i wiedzy na rozmaite tematy. Część osób, przy całej sympatii do mężczyzny, którą niewątpliwie jest on otoczony, traktuje więc z przymrużeniem oka jego samookreślenia w dziedzinie seksualności, kwitując rzecz spostrzeżeniem, że dotychczas nie ujawnił się on wobec rodziny i wielu znajomych. Kilkakrotnie usłyszałam przy tym komentarz: „po coming oucie mu się to zmieni”.

Osoby, które usiłują umiejscowić swoją tożsamość w sferze biseksualności, wciąż mierzą się zatem z oporem ze strony układu dyskursywnego. Wynikająca z tego opresja przenika zarówno relacje społeczne, w których osoby te funkcjonują, jak i – mniej lub bardziej dotkliwie – osobistą narrację. Biseksualność przeżywana więc bywa jako brzemień związane z niemożnością pochwycenia swej sytuacji przy użyciu bardziej jednoznacznych kategorii, skazuje na brak możliwości rozwiązania wewnętrznego napięcia, na osiągnięcie ulgi związanej z jednoznaczną identyfikacją:

W tym był jakiś problem, że ja tak nie do końca właśnie potrafiłem się nazwać. Bo ja właśnie... No, ja wiedziałem, ja naprawdę wiedziałem, że nie jestem gejem, i wiedziałem, że nie jestem heterykiem. I starałem się, starałem się nawet zostać jednym albo drugim. W sumie to mi nawet było wszystko jedno, czy jednym, czy drugim. To taka potrzeba każdego kundla, żeby zostać psem rasowym, nie? [26]

Dlaczego, Panie Boże, ja jestem biseksualny? Czy nie możesz, żebym był normalnym homoseksualistą albo heteroseksualistą? No, powiedz, co ty ode mnie chcesz? Zrób tak, żebym był albo to, albo to, a nie jakiś zawieszony w próżni... [27]

Zawsze bardzo mocno dyskutowałam z moimi znajomymi na temat sprawy biseksualizmu, bo wiadomo, że i heteroseksualne osoby i homoseksualne osoby uważają, że właściwie czegoś takiego nie ma. [...] Bo wiesz, część osób [deklarujących się jako biseksualne] się ubezpiecza, że: nie, nie jestem lesbijką, bo jednak, wiesz, jest trochę we mnie pierwiastka normalności. Ale, no... po prostu tak czuję, no. [...] Ja właściwie przez bardzo długi czas chciałam się obudzić i wykrzyknąć: jestem lesbijką! Pomogłoby mi to strasznie. [...] Byłoby mi trochę łatwiej, gdyby pewne rzeczy ułożyć, określić, niż gdzieś tam z tyłu głowy na przykład myśleć: słuchaj, nie masz jakiegoś, nie wiem, niechęci szczególnej [do mężczyzn], byłoby ci łatwiej, czemu nie? Szczególnie jak się rozstałam z moją pierwszą dziewczyną. [...] Jezu, tak jak sobie myślałam, żeby los o mnie zdecydował, to

pomyślałam: wiadomo, że się chcę zakochać w tym, w kim się zakocham, nie z premedytacją, ale byłoby łatwiej. No, zdarzyło się inaczej, czego nie mówię, że żałuję [rozmówczyni związała się z kobietą – DH]. Ale czasami mam poczucie, że nie chciałabym mieć w głowie alternatywy. [6]

Rozterki, jakie biorą się ze swoistego niedookreślenia, na które skazane są osoby zdolne odczuwać pragnienie erotyczne zarówno w stosunku do kobiet, jak i do mężczyzn, przybierają na sile w kontekście religijnym. Problemem staje się to, że nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego piętnuje „akty homoseksualne”. Tymczasem skoro w osobach, o których tu mowa, drzemie potencjał do uniknięcia homoseksualnych relacji, mają one tendencję do tego, by postrzegać swoją aktywność homoseksualną jako świadome i dokonane z premedytacją opowiedzenie się po stronie grzechu i potępienia:

Tutaj mam dużo takich myśli ze względu na to, że mam gdzieś poczucie, że to nie jest tak, że ja wiem?... że jestem skazana niejako na kobiety. No, bo przypuszczam, wtedy bym myślała inaczej troszeczkę. A w tym momencie, kiedy wiem na przykład, no... Takie myśli mi przychodzą, że na przykład jest dla mnie ratunek, dla mojego zbawienia, a ja z tego nie korzystam. Dlatego, że nie wiem, że ktoś jest fajny. Znaczy, ja teraz to oczywiście słyszę, bo naturalnie nie o to chodzi, żebym ci opowiadała, jaki mój związek jest wspaniały. Wiesz, że mam dziewczynę, która, nie wiem, jest przy mnie, daje mi prezenty, coś tam. No, przecież nie dlatego [z nią] jestem. No nie, to jest jakaś bzdura, no. Jednym słowem chodzi mi o to, że jestem z nią z wyboru, no. Z wyboru emocjonalnego, no, ale z drugiej strony sobie myślę, że gdzieś tam... gdzieś tam mój wybór mógł być inny. [6]

Osoba, którą tu właśnie zacytowałam, nie jest związana z Wiarą i Tęczę. Choć zetknęła się z nauką o prymacie sumienia, nie jest skłonna zdecydowanie przeciwstawić się kościelnej doktrynie w sprawach związanych z realizacją nienormatywnej seksualności: „uczestniczymy w jakiejś instytucji, którą jest Kościół, i podporządkowanie się niejako jej zasadom... Możesz zgłaszać sprzeciw, albo nie zgadzać się ze wszystkim, ale musisz się podporządkować. Też to jest trudna do zaakceptowania myśl przewodnia katolicyzmu: pokora” [6]. Zresztą pochodzi ona z warszawskiej rodziny wysoko usytuowanej społecznie i w Warszawie mieszka, co – jak pokazałam w rozdziale 5 – nie wydaje się bez znaczenia dla sposobu, w jaki realizuje dziś swoje zaangażowanie religijne. Nie rozstrzygając proporcji, w jakich w jej doświadczeniu mieszają się rozmaite składniki tożsamości, bo

takie rozstrzygnięcie uznawałabym za inwazyjną operację na organizmie, w którym owe składniki w izolacji nie występują, tutaj chcę wskazać na to, że sama kwestia biseksualności wydaje się stanowić istotny czynnik, który stoi na przeszkodzie możliwości zbudowania linearnej narracji o sobie, narracji, która mogłaby sprzyjać harmonijnemu uzgodnieniu seksualności z religijnością. Moja rozmówczyni wręcz w modelowy sposób ujawniała to, że nie dysponuje spójną „historią do opowiedzenia”:

Ja też mam tak, że sama sobie czasami zaprzeczam, nawet jak teraz mówię, co i jak, chwilę się zawiesiłam, mówię: zaraz, chyba się kręcę w kółko. Ale, no, coś w tym jest takiego, że... No, że gdzieś tam mogłam pójść inaczej. Mam takie poczucie, że jest gdzieś dla mnie ratunek, a z drugiej strony... Ja rządę swoim życiem, właśnie nikomu nie robię krzywdy, wszyscy jesteśmy równi, ona zasługuje na moją miłość, to jest fantastyczny człowiek, ja zasługuję na jej miłość, i tak dalej. [6]

Wiara i Tęcza nie wydaje się mieć wiele do zaproponowania osobom, których rozterki i trudności narracyjne wiążą się z kwestią biseksualności. Problemem jest wskazane już tutaj samo niedostrzeżenie osób biseksualnych przez gejowsko-lesbijski „mainstream” w grupie. Ale nie tylko. Problem tkwi także w strategii artykulacyjnej stosowanej przez Wiarę i Tęczę. Przyjęcie perspektywy tożsamościowej w sprawach związanych z homoseksualnością przekłada się na argumentację stosowaną przez aktywistów i aktywistki grupy, która ma uzasadnić domaganie się pełnego włączenia osób nienormatywnych seksualnie w Kościół.

Centralny wydaje się tu argument, który Andrew K.T. Yip (1997, 2005a) nazywa ontogenerycznym: homoseksualność przynależy do porządku boskiego Stworzenia, a skoro tak, to ani nie może, ani nie powinna być poddawana reparacji i wszelkie formy realizacji seksualności, na które świadomie zgadzają się partnerzy czy partnerki, są w pełni akceptowalne moralnie. Esencjalizacja orientacji homoseksualnej, traktowanie jej jako rzeczy niewynikającej z wyboru, lecz wpisanej w naturę, a zatem w Boży plan, obecnej od urodzenia, ma więc uzasadnić pełną akceptację osób homoseksualnych w społeczeństwie w ogólności i w Kościele w szczególności. W wywiadach mówiono mi zatem:

Chyba nikt nie jest z wyboru homo- albo heteroseksualny, bo to nie ma takiego wyboru, że teraz na przykład wybieram sobie to, a potem to. Myślę, że tutaj jest właśnie jakaś taka rola Kościoła, może nie zmieniać rady-

kalnie zdanie albo przeinaczyć to nauczanie, ale żeby, nie wiem, mieć jakieś miłosierdzie, albo jakoś pomyśleć o tym drugim człowieku, który stoi po drugiej stronie. Niekoniecznie jest zły i niekoniecznie jest jakimś tam wyrzutkiem społeczeństwa, tylko jest normalnym, zdrowym człowiekiem, któremu to się przydarzyło. Nie dano mu wyboru. [50]

Argument ontogeneryczny używany jest także w publicznej działalności Wiary i Tęczy. Choćby w przywołanym już przeze mnie liście do arcybiskupa Józefa Michalika: „wierzymy i doświadczamy, że Bóg stworzył nas właśnie w taki sposób i błogosławi kochające się pary” (Wiara i Tęcza 2012b). Czy też w liście do biskupów Kościoła rzymskokatolickiego: „apelujemy po raz kolejny – w imię Boga, który stworzył nas wszystkich, a każdego w wyjątkowy sposób – nie odrzucajcie trzech procent wiernych i nie nakładajcie na nich krzyża, który ma uspokoić Wasze sumienia!” (Wiara i Tęcza 2013c). Albo w liście do papieża Franciszka:

Pragniemy pozostać wierni wspólnocie Kościoła, jednak nie widzimy możliwości, aby wyrzec się specyfiki życia miłosnego, jaka przypadła nam w udziale. Wierzymy, że tą szczególną naturą życia miłosnego obdarzył nas zgodnie ze swoją wolą sam Bóg, abyśmy mogli odkrywać Jego przedziwną obecność na drogach odmiennych niż większość ludzi. Wierzymy także, a wspiera nas w tym przekonanie oparte na współczesnej naukowej wiedzy o człowieku, że taka droga życia miłosnego jest równoprawna z drogą osób heteroseksualnych. (Wiara i Tęcza 2013d)

Argument ontogeneryczny nie obejmuje jednak osób, które rozpoznają w sobie biseksualność. „Ja tej furtki nie mam w żaden sposób” [34] – z niejaką rezygnacją w głosie rzecz podsumowywała uczestniczka Wiary i Tęczy, która współtworzy związek jednopłciowy i ma trudności z samookreśleniem się w kategoriach tożsamości seksualnej. Nie ma ona przekonania co do tego, że to „Bóg ją taką stworzył”, nie może więc stosować tego uzasadnienia, by harmonijnie godzić własny sposób realizacji seksualności z wiarą. Nie czuje, by jej sytuację oddawały listy i apele formułowane przez grupę, zwłaszcza te, które bezpośrednio wskazują na brak możliwości wyboru. Jak list przygotowany w odpowiedzi na ankietę na temat homoseksualności przygotowaną przez redakcję miesięcznika „Znak”: „w przypadku orientacji seksualnej trudno mówić o jakimkolwiek wyborze. Żaden człowiek nie wybiera swojej orientacji seksualnej, lecz może co najwyżej ją zaakceptować, lub nie” (Wiara i Tęcza 2012c).

Gdy znaturalizowana orientacja seksualna nie daje wyboru w kwestii płci obiektu pragnień erotycznych, można przeciwstawić heroizm narzucanego przez Kościół celibatu prawu do realizacji miłości. I takie przeciwstawienie stosują zarówno uczestnicy oraz uczestniczki Wiary i Tęczy, jak i sojusznicy i sojuszniczki grupy. Osoby, które rozpoznają w sobie biseksualność, znajdują się jednak poza takim przeciwstawieniem i poza taką argumentacją. W samym argumencie ontogenerycznym tkwi dodatkowa pułapka, która natychmiast umniejsza emancypacyjne ambicje: w gruncie rzeczy nie dekonstruuje on rzekomego zła czy grzeszności „aktów homoseksualnych”, mówi tylko tyle, że moralnie akceptowalny jest ten rodzaj aktywności homoerotycznej, który wynika z orientacji homoseksualnej. Jeśli więc Wiara i Tęcza, zgodnie z tym, jak się przedstawia, reprezentować ma osoby biseksualne, to ostatecznie tego nie czyni. Specyficzna sytuacja tych osób gubi się bowiem w artykulacji „chrześcijan LGBT”.

W świetle podtrzymywanej przez grupę dychotomii homo-hetero należy też widzieć pewne zamieszanie powodowane przez literkę Q – Wiara i Tęcza definiuje się raz jako Grupa Chrześcijan LGBT, a kiedy indziej jako Grupa Chrześcijan LGBTQ. Za opuszczaniem elementu Q stoją, po pierwsze, względy praktyczne: Wiara i Tęcza w swoich publikacjach, zwłaszcza krótkich, w rodzaju listów, chce w sposób zrozumiały komunikować swoją misję. O ile akronim LGBT jest coraz powszechniej stosowany – w publikacjach organizacji, która działają na rzecz praw osób LGBT, na przykład Kampanii Przeciw Homofobii, w dokumentach politycznych (choćby w *Krajowym programie działań na rzecz równego traktowania na lata 2013–2016*), ale też w doniesieniach medialnych – o tyle wzbogacanie go o dodatkowe literki nie weszło do powszechnego obiegu informacji. Rozszerzanie skrótu LGBT (o Q, które ma sygnalizować tożsamości queer, czy też o I, które stosuje się niekiedy w obrębie aktywizmu związanego z seksualnością i płcią i które ma dotyczyć osób interseksualnych) zaciemniałoby zatem przekaz i domagałoby się wyjaśnień, na które w zwięzłych wystąpieniach nie ma miejsca.

Po drugie, osoby związane z Wiarą i Tęczą same nie są pewne, co owo Q miałyby oznaczać. Dyskusja na ten temat przetoczyła się przez grupę przed publikacją broszury *Wiara w kolorach tęczy*. W obliczu rozbieżności stanowisk co do znaczenia, jakie należy przypisywać komponentowi Q, pojawili się rzecznicy i rzeczniczki poglądu, że należy zrezygnować z tej literki. Inne osoby argumentowały, że nale-

ży zachować Q, aby zasygnalizować inkluzywność grupy. Ostatecznie autorstwo broszury przypisano Grupie chrześcijan LGBTQ Wiara i Tęcza, i w tekście zachowano Q wszędzie tam, gdzie pojawia się pełna nazwa wspólnoty. Gdzie indziej mowa jest już tylko o osobach LGBT, przy czym wyjaśnienie tego faktu zawarto w słowniczku pojęć:

LGBT – skrót oznaczający lesbijki, gejów, osoby biseksualne i transpłciowe. Niekiedy przyjmuje postać LGBTQ, gdzie Q (z ang. queer) oznacza ogół osób nieheteronormatywnych, także tych, którzy z różnych przyczyn nie identyfikują się z kategoriami tożsamościowymi oznaczonymi jako L, G, B i T. Coraz częściej Q oznacza też osoby heteroseksualne wspierające emancypacyjne dążenia osób LGBT. Ze względu na nieostrość definicji, w niniejszej publikacji używany jest skrót LGBT, nie ma to jednak na celu pomijania lub dyskryminowania kogokolwiek. (Wiara i Tęcza 2014a: 4)

W przypisie zaznaczono jeszcze, że „Q bywa też odnoszone do osób mających wątpliwości co do swojej płci, tożsamości płciowej czy orientacji psychoseksualnej (ang. *questioning* – kwestionowanie)” i chętnych do zgłębiania tej problematyki odesłano do podręcznika kursu queer studies organizowanego przez Kampanię Przeciw Homofobii (Kochanowski, Abramowicz i Biedroń 2010).

Co jednak z mojego punktu widzenia najistotniejsze, włączenie Q, nawet jeśli się odbywa, jest tylko nominalne. Nie zmienia bowiem zasadniczego kształtu artykulacji „chrześcijan LGBT”, silnie związanej z kategoriami tożsamościowymi, którym Q stoi niejako w poprzek.

Pozorów związanych z włączeniem kwestii queer czy biseksualności w orbitę zainteresowań Wiary i Tęczy nie usiłowano za to zachować w raporcie przygotowanym w odpowiedzi na pytania skierowane do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego przed nadzwyczajnym synodem biskupów, który odbył się na jesieni 2014 roku. Tytuł tego raportu brzmi *Położenie homoseksualnych i transpłciowych katolików w polskim Kościele* (Wiara i Tęcza 2013a), co oddaje zawartość publikacji. Stawiając sprawę w ten sposób, czyli odnosząc się do katolików homoseksualnych i transpłciowych, Wiara i Tęcza dokonała jednocześnie przesunięcia problematyki w kierunku spraw tożsamościowych w stosunku do tego, w jaki sposób przedsynodalne pytania były sformułowane. A pytania dotyczyły nie tożsamości, lecz związków. Pięć spośród 38 pytań, na które Wiara i Tęcza zdecydowała się odpowiedzieć, brzmiało następująco:

5. Związki między osobami tej samej płci

- a. Czy prawo w Twoim kraju uznaje związki jedнопłciowe i czy zrównuje je w jakiś sposób z małżeństwem?
- b. Jaka jest postawa Kościołów partykularnych i lokalnych wobec państwa promującego związki jedнопłciowe i wobec osób pozostających w takich związkach?
- c. Jaka opieka duszpasterska może być zapewniona ludziom, którzy wybrali życie w takim związku?
- d. W przypadku par jedнопłciowych adoptujących dzieci, co można zdziałać na niwie duszpasterskiej w zakresie przekazu wiary?

[...]

9. Inne wyzwania i propozycje:

Jakie inne wyzwania i propozycje związane z tematyką powyższych pytań uważasz za naglące i warte podjęcia?⁶

Przesunięcie znaczeniowe dokonane przez Wiarę i Tęczę nie jest szczególnie zaskakujące. Wiąże się ono nie tylko z tym, że przez działalność chrześcijan i chrześcijanek LGBT prześwieca polityka tożsamościowa organizacji działających na rzecz praw i politycznego uznania osób LGBT. Należy je także łączyć z bolesnym dla osób związanych z Wiarą i Tęczę faktem, że Kościół wciąż wydaje się nie dostrzegać nienormatywnych tożsamości seksualnych i tożsamości dotyczących nienormatywnej ekspresji płci. W świetle trudnych doświadczeń biograficznych związanych z nienazwaniem i niedopowiedzeniem, które przedstawiłam w rozdziale 4, ciągłe unikanie odniesień do kwestii tożsamościowych, zwłaszcza do orientacji homoseksualnej (w miejsce tego mówi się tu o „skłonnościach”), w dokumentach Kościoła i w praktyce duszpasterskiej jego reprezentantów uznawane jest w środowisku Wiary i Tęczy za krzywdzące. Nic dziwnego, że aktywiści i aktywistki grupy chcą zmienić ten stan rzeczy.

Jak z kolei powiedziałam w rozdziale 5, uczestnicy i uczestniczki moich badań traktują rezygnację z koncentrowania się na sprawach związanych z zachowaniami seksualnymi w kontekście religijnym jako duże osobiste osiągnięcie związane z przełamaniem wyolbrzymionego poczucia winy i grzeszności, które blokuje rozwój duchowy. Kiedy jednak zachęta do tej rezygnacji pochodzi od duszpastery, pojawia się podejrzenie, że stoi za nią tendencja do umniejszania

⁶ Ankieta popularyzowana w języku polskim przez „Tygodnik Powszechny”, przekład: Katarzyna i Piotr Sikorowie, 5 listopada 2013 r., dostępne na: <http://tygodnik.onet.pl/wiara/ankieta-franciszka/2nyhv>

podmiotowości osób, które realizują się w sferze nienormatywności seksualnej, nie zaś ich dowartościowanie. Podejrzenie to jest mocno wsparte spostrzeżeniami co do tego, w jaki sposób Kościół formułuje swe przesłanie dotyczące homoseksualności, w którym nie ma miejsca na uznanie homoseksualnej orientacji. Mówiono mi o tym w wywiadach. Jeden z moich rozmówców w ten sposób komentował tego rodzaju podejście księży do osób homoseksualnych:

Seks jest szósty, tak? Dużo księży tak bredzi, że to jest szóste dopiero, a nie pierwsze przykazanie. Ale ja akurat uważam, że to w ich ustach często jest [...] takie oswajanie, tak? Oswójmy tych gejów, a później ich nawrócimy. Na razie o tym nie mówmy, jakoś ten problem się zagłaszcze, tak? Trochę tak, jak w duszpasterstwie małżeństw pozasakramentalnych, że: na razie zajmijmy się innymi rzeczami, przybliżmy ich do Kościoła, ale tam gdzie na końcu, no, to ich namówimy, żeby oni byli białym małżeństwem i żeby mogli przystępować już do Komunii. [45]

Zauważana przez uczestników i uczestniczki Wiary i Tęczy tendencja przedstawicieli Kościoła do umniejszania podmiotowości osób homoseksualnych budzi sprzeciw zwłaszcza wtedy, gdy zasilana jest miłosiernym pochylaniem się nad „słabością” homoseksualizmu:

[Księża mówią niekiedy:] seksualność nie jest na pierwszym miejscu, pamiętajcie, seksualność nie jest na pierwszym miejscu. To jest takie pocieszanie osoby, która ma straszny problem z tą seksualnością. Oni nie są w stanie wyjść poza takie przekonanie... Uznać, że ktoś może nie mieć problemu z seksualnością, po prostu. Tak naprawdę to oni mają problem z seksualnością, a nie my. Oczywiście, ja nie mogę tego też uniwersalizować, bo to jest moje doświadczenie. Są ludzie, którzy mają problem z seksualnością i dla których takie słowa mogą być: wow! Ja też tak miałem, że takie słowa, gdyby ktoś mi je powiedział, byłyby dla mnie czymś dużym. [...] Na pewnym etapie to bagatelizowanie problemu jest fajne, ale w pewnym momencie jakby sobie uświadamiasz, że to jednak nie jest przyjmowanie ciebie w całości. [45]

Dlatego grupa stara się o to, by w swoich działaniach czy publicznych wypowiedziach na wszelkie możliwe sposoby dowartościowywać tożsamość osób homoseksualnych. Tożsamość związaną z cierpieniem tylko o tyle, o ile owo cierpienie dotyczy marginalizacji społecznej. W innym przypadku chodzi tu o uwypuklenie pozytywnych aspektów homoseksualnej tożsamości. W zamieszczonej na stronie internetowej Wiary i Tęczy relacji z dyskusji, jaka odbyła się w Olszty-

nie w związku z promocją książki Katarzyny Jabłońskiej i Cezarego Gawrysia *Wyzywająca miłość*, napisano więc:

W książce Gawrysia i Jabłońskiej uderza smutek. Nic dziwnego, przeważają opowieści o kłopotach, wątpliwościach, rozczarowaniach, zagubieniu, bólu, zawiedzionych nadziejach, przeszkodach na drodze do przemiany. W tej perspektywie tożsamość homoseksualna boli i trzeba jej okazywać współczucie. Między „wiarą” a „tęczą” z trudem zabliźnia się rana. Wiara i Tęcza istnieje po to, aby pomagać w trudnościach, ale także po to, aby dzielić się radością. Radością z naszej wiary religijnej i z naszej tęczącej tożsamości, a dodatkowo jeszcze radością z ich harmonijnego połączenia. Stąd wyzwała się optymistyczna energia, którą można obserwować m.in. na naszych rekolekcjach. Próbuje się sobie wyobrazić trzecią książkę Gawrysia i Jabłońskiej [po *Męskiej rozmowie i Wyzywającej miłości* – DH], w której opisana zostanie także taka radość, a tęcza naprawdę rozświetli ciemną powłokę chmur. (Wiara i Tęcza 2014b)

Stosowaną przez Wiarę i Tęczę strategię tożsamościową należy zatem rozumieć jako odruch samoobrony w kontekście wypowiedzi przedstawicieli środowisk katolickich i praktyki duszpasterskiej, które odbierane są jako wciąż umniejszające godność osób realizujących swoje homoerotyczne pragnienie. Nie zmienia to jednak faktu, że poprzez uwypuklenie kwestii tożsamości Wiara i Tęcza wikała się w aporie, w które strategia tożsamościowa jest uwikłana. Związana z nią inwestycja w wierność może się nie zwrócić, bo jest próbą zdekonstruowania normy, kiedy się działa w jej obrębie. Z kolei budowanie przekazu na pozytywnie waloryzowanej tożsamości homoseksualnej nieuchronnie ugruntowuje wypracowaną w obrębie polityki tożsamościowej dychozomię homo-hetero, a zatem nie pozwala trzymać się ideału inkluzywności, wyklucza biseksualność i wszelkie tożsamości, które w kwestii seksualności są niedookreślone i takimi pragną pozostać.

Włączenia

Tworzenie strategii artikulacyjnych przez chrześcijan i chrześcijanki LGBT wiąże się z kwestią przywództwa. Od kiedy Wiara i Tęcza zaistniała, pręźnie ruszyła z działalnością rzeczniczą. Pierwsze wystąpienia przygotowywał w imieniu grupy jej współzałożyciel, później w redagowanie publikacji aktywnie włączyli się inni uczestnicy

i uczestniczki wspólnoty. Dla wielu osób związanych z Wiarą i Tęczą ustalanie struktury decyzyjnej nie było palące, biorąc pod uwagę fakt, że widziały one swoje zaangażowanie w grupę przede wszystkim jako działalność religijną, zainteresowane były tworzeniem wspólnoty, w której można się swobodnie rozwijać duchowo, w bezpiecznej niszy chroniącej przed stygmatyzacją, i zasadniczo zgadzały się z przesłaniem zawartym w wystąpieniach aktywistów i aktywistek. Jednak rozwój Wiary i Tęczy w kolejnych miastach wytworzył potrzebę wprowadzenia mechanizmów kontroli, które zapewniłyby przynajmniej minimalną spójność wszystkich oddziałów w obszarze ich misji i podejmowanych działań. W 2014 roku stworzono zatem platformę komunikacji, tak zwaną Grupę Aktywną, w skład której wchodziły osoby odpowiedzialne za prowadzenie grup Wiary i Tęczy w poszczególnych miastach. Przyjęto też zasadę, że dwie osoby, które założyły tę wspólnotę, będą kontrolować treści ogłaszane publicznie i sygnowane nazwą grupy.

Podobna potrzeba wprowadzenia spójności w przesłaniu zarysowała się już wcześniej w grupie dyskusyjnej na Facebooku. W miarę, jak Wiara i Tęcza się rozrastała, na facebookowy profil zapraszano coraz to nowych uczestników i uczestniczki. Ponieważ mogła ich zapraszać każda osoba, która do profilu ma dostęp, to nikt w gruncie rzeczy nie panował nad kompozycją internetowej wspólnoty. Rosła liczba postów, które stoją w sprzeczności z misją Wiary i Tęczy, na przykład takich, które propagują ideę reparacji, czy też takich, które nawołują do porzucenia wiary ze względu na homofobiczną naturę religijnych instytucji. Do tego okazało się, że niektóre osoby z niezwykłą częstotliwością publikowały rozmaite informacje, przez co profil tracił funkcjonalność. W 2013 roku postanowiono w końcu zapanować nad sytuacją. Na spotkaniu organizacyjnym podczas wakacyjnych rekolekcji wytypowano osoby, które zajmą się sprawą. W rezultacie powstał regulamin uczestnictwa w grupie na Facebooku, w którym za treści przeciwne założeniom Wiary i Tęczy uznano zwłaszcza zachętę do podjęcia terapii naprawczej i do rezygnacji z zaangażowania religijnego. Regulamin nie został ostatecznie przyjęty, jednak część internautów dostrzegła w próbie jego wprowadzenia uzurpację kilku osób do sterowania dyskusją i zrezygnowała z udziału w wirtualnej wspólnocie.

Instytucjonalny rozwój Wiary i Tęczy prowadzi jednak nie tylko do (samo)wykluczeń, ale także do mniej lub bardziej wyraźnych tarć wewnętrznych, które mają jednak charakter produktywny. Z jed-

nej strony, kształtują one główny nurt działalności grupy, a z drugiej – pozwalają wyraźniej zmanifestować się konkretnym tematom i tożsamościom.

Swoje strategie artikulacyjne Wiara i Tęcza wypracowuje w różny sposób, przede wszystkim jednak w wewnątrzgrupowych dyskusjach i w codziennej interakcji między uczestnikami i uczestniczkami grupy. Większość przedsięwzięć jest wprost dyskutowana. Na przykład w czasie weekendowego spotkania organizacyjnego w 2013 roku, na które zjechali przedstawiciele i przedstawicielki niemal wszystkich grup lokalnych, zajmowano się między innymi zdefiniowaniem form działania w związku ze zbliżającą się publikacją książki pod redakcją Katarzyny Jabłońskiej i Cezarego Gawryśia *Wyzywająca miłość* (2013b). Pytanie polegało na tym, czy i w jaki sposób Wiara i Tęcza powinna się włączyć w promocję tej publikacji. Był to problem istotny: podejrzewano, że przesłanie książki dotyczące religijności osób homoseksualnych będzie zbyt mało radykalne jak na to, czego domaga się grupa, czyli pełnej afirmacji osób LGBT w Kościele. Pojawiły się zatem głosy, by w żaden sposób nie firmować tego przedsięwzięcia. Ostatecznie jednak zwyciężyło przekonanie, że promocja książki przygotowanej przez znanych redaktorów „Więzi” stanowi doskonałą okazję do tego, by zaprezentować szerokiej publiczności Wiarę i Tęczę oraz jej stanowisko w sprawach dotyczących pełnego włączenia osób LGBT w społeczność Kościoła.

Później postępowano zgodnie z tym ustaleniem. Wiara i Tęcza aktywnie włączyła się w promocję książki w różnych miastach, w niektórych miejscach organizowała spotkania z autorami, gdzie indziej jej reprezentantki lub reprezentanci brali udział w panelach dyskusyjnych, a przynajmniej zgłaszali swoje uwagi w formie głosów z publiczności. Chwalili autorów za podjęcie tematu w sposób, który zdecydowanie wykracza poza dominujący w Kościele nurt przedstawiania homoseksualności, a jednocześnie zachęcali ich do większej odwagi w zgłaszaniu postulatów, które mają przyczynić się do poprawy sytuacji osób homoseksualnych w tej instytucji. W tym też duchu jeden z uczestników grupy uwypuklił pozytywny wymiar publikacji w swej recenzji opublikowanej w „Znaku”, wytknął jednak autorom to, że wciąż się posługują „przedemancypacyjnym językiem”, który bije po oczach zwłaszcza gdy mowa o homoseksualności jako „udręce” czy „trudnym wyzwaniu egzystencjalnym”, z jakim przychodzi się „zmagać” (Dzierżanowski 2014a).

Ustalenia dotyczące form działania podejmowane są także na zakończenie rekolekcji, w dyskusji, do której zapraszane są wszystkie osoby biorące udział w zjeździe. W Warszawie, gdzie grupa działa wyjątkowo prężnie, na jesieni 2014 roku powstał pomysł, by sprawom organizacyjnym poświęcać comiesięczne spotkania, niezależne od regularnych spotkań wspólnoty, które odbywały się w cyklu dwutygodniowym.

Okazją do wykształcania strategii są jednak nie tylko spotkania organizacyjne i dyskusje dotyczące planu działań. Pomysły mogą się też rodzić niejako mimochodem, bo myślenie strategiczne towarzyszy wielu uczestnikom i uczestniczkom grupy przy jakimkolwiek wspólnym działaniu. Może się zatem zdarzyć, że narodzą się z aktywności o charakterze religijnym. Na przykład hasło Wiary i Tęczy z banera, którym grupa posługuje się na imprezach w rodzaju marszów równości, *Nie trwóźcie się! W domu Ojca mego jest mieszkań wiele...*, jest owocem warszawskiego spotkania w formule *lectio divina*, kiedy to rozmawiano o fragmencie z Ewangelii według św. Jana, która zawiera właśnie to wezwanie (J 14,1–2). Mówiono wówczas o niezwyklej inkluzywności tego wersetu i ktoś w końcu zaproponował, by wykorzystać go w aktywizmie Wiary i Tęczy. W ciągu kilkunastu dni baner był gotowy.

Lectio divina stanowi doskonały przykład tego, jak, w działaniu, orientacja na aktywizm przenika się z osobistymi doświadczeniami. Podczas spotkania Wiary i Tęczy w Warszawie w październiku 2012 roku ów namysł modlitewny dotyczył fragmentu Ewangelii według św. Jana, który opisuje rozmowę Nikodema z Jezusem (J 3,1–21; spotkanie to prowadzone było przez przyjaciółkę jednej z aktywnych uczestniczek grupy, teolożkę, absolwentkę Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). Trzeba przyznać, że fragment ten jest wyjątkowo bogaty w metaforykę i otwarty na rozmaite interpretacje. Rozmawiano więc na przykład o „powtórny narodzeniu się”, nawiązując do znanego passusu: „zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3,3). Niektóre osoby wspominały konkretne sytuacje z własnego życia, które powodowały silne zaangażowanie w sprawy wiary – rozpoznawano w nich właśnie owo „powtórne narodzenie”. Jeden z uczestników dyskusji mówił z kolei o tym, że „powtórne narodzenie” rozumie w kontekście wiary jako proces, rzecz każdego dnia przeżywaną na nowo. Ale najwięcej czasu poświęcono rozważaniom na temat tego, że dialog

Nikodema z Jezusem odbył się w nocy. Jedną z osób, kojarząc nocną rozmowę z intymnością, zwróciła uwagę na wagę osobistego kontaktu z Jezusem, od którego zaczyna się podążanie za Ewangelią. Ktoś inny dodał, że taki kontakt staje się na tyle istotnym doświadczeniem, że nie sposób później zrezygnować z zadzierzgniętej dzięki niemu więzi – niezależnie od sposobu realizowania się w sferze seksualnej.

Bezpośrednie nawiązania do seksualności, a także sposobu jej przeżywania w kontekście religijnym i społecznym, jak również do strategii Wiary i Tęczy, wyzwoliło zderzenie rozważanego fragmentu z innym miejscem w Ewangelii według św. Jana, w którym Nikodem się pojawia (J 7,50–53). Tu zastajemy go już nie w sytuacji osobistego kontaktu z Jezusem, lecz w momencie, gdy dystansuje się on wobec niezadowolenia arcykapłanów i faryzeuszy – niezadowolenia związanego z tym, że strażnicy nie pojmali kontrowersyjnego nauczyciela. Nikodem pyta: „Czy Prawo nasze potępia człowieka, zanim go wpierv przesłucha i zbada, co czyni?” (J 7, 51).

Jeden z uczestników dyskusji skojarzył to wystąpienie Nikodema, dokonane już w świetle dnia, z sytuacją, w której gej-chrześcijaнин, wierny własnemu doświadczeniu więzi z Bogiem, przyznaje się w towarzystwie innych gejów do swojej wiary: „Nikodem przyznaje się, już bez lęku występuje: tak, ja właśnie trzymam z tym motłochem, który jest mu wierny!”⁷. W swojej interpretacji połączył też publiczną wypowiedź Nikodema – wcześniej spotykającego się z Jezusem pod osłoną nocy – z coming outem. Drugi – nieco inaczej – zauważył, że we fragmencie J 7, 50–53 Nikodem wcale wprost nie zmanifestował swojej przynależności do grupy wiernych Jezusowi, choć niewątpliwie wstawił się za nim, podjął działanie na jego rzecz. Ten uczestnik spotkania zaproponował więc interpretację, w której praca na rzecz Jezusa oraz osób marginalizowanych społecznie ze względu na seksualność niekoniecznie powinna się odbywać w sposób jawny, związany z głośnym i wyraźnym coming outem, lecz co najmniej równie dobrze może być prowadzona i bez tego.

Za dwiema przedstawionymi tu, odmiennymi interpretacjami stoi niejaka rozbieżność stanowisk uczestników i uczestniczek Wiary i Tęczy wobec aktywizmu LGBT realizowanego choćby w formie marszów równości. Stanowiska te wciąż się ze sobą ścierają, przy czym jest kwestią niewątpliwą, że po pierwsze, poparcie dla tego

⁷ Notatki ze spotkania warszawskiej grupy Wiary i Tęczy, 19.10.2012 r.

aktywizmu dominuje w grupie, a po drugie, rozszerza ono swoje wpływy – przywoływany tu mężczyzna, który w 2012 roku wyrażał ostrożność w tej sprawie, dwa lata później sam mocno się zaangażował w aktywizm LGBT.

„Katolicki-lesbijki”

Wewnątrzgrupowe interakcje doprowadziły też do wykrystalizowania się dwóch podgrup tożsamościowych w obrębie Wiary i Tęczy: „katolick-lesbijek” oraz „chrześcijan transpłciowych”. Współzałożycielka Wiary i Tęczy w ten sposób opowiadała o początkach działalności grupy w dyskusji na temat duchowości, jaka odbyła się podczas skierowanego do lesbijek Festiwalu O’Less w Warszawie na jesieni 2012 roku:

W Wierze i Tęczy pojawili się mężczyźni. Mężczyzna, mężczyzna, mężczyzna – sami mężczyźni. Młodzi, średni, starzy. Mężczyzna, mężczyzna, mężczyzna. Gej, gej, gej, gej, gej, gej. Raz na jakiś czas jedna kobieta weszła, potem znowu jakaś tam. Gdzieś tylko co któraś [osoba] jest kobietą, tak? I nagle się pojawił problem, że w tej Wierze i Tęczy są poruszane tematy mężczyzn.⁸

Na szczególną sytuację kobiet w chrześcijańskich grupach LGBT zwrócono już uwagę w literaturze akademickiej. Badaczkom i badaczom, którzy prowadzili rozpoznania terenowe w obrębie tego rodzaju społeczności, rzuciło się w oczy, że kobiety są w nich niedoreprezentowane (ponieważ osoby studiujące temat rzadko uwzględniały rozróżnienie cis-trans, można założyć, że wypowiadały się przede wszystkim o dysproporcji między ciskobietami i cismężczyznami). Leonard Primiano (1993), który interesował się filadelfijskim oddziałem Dignity w latach 80. XX wieku, spostrzegł, że kobiety stanowiły nie więcej niż 5% osób związanych z grupą. Działo się tak, choć liderzy grupy podejmowali wysiłki na rzecz przyciągnięcia kobiet i do liturgii wprowadzili język inkluzywny genderowo. Wciąż w czasie homilii i zgromadzeń uczestników dominowała „gejowska kultura”, uchwytna w specyficznych żartach, odniesieniach i aluzjach, a także w doborze miejsc spotkań towarzyskich, jakimi były nieuczęszczane

⁸ Nagranie z dyskusji *W poszukiwaniu duchowości lesbijskiej*, Festiwal O’Less, Warszawa, 7.10.2012 r.

przez kobiety kluby gejowskie. Plan włączenia lesbijek w filadelfijską Dignity się zatem nie powiódł. Na fakt, że kulturowo-towarzystwie aspekty wspólnotowej działalności nie są bez znaczenia, wskazała współzałożycielka Wiary i Tęczy w cytowanej właśnie wypowiedzi – spostrzegła ona poruszanie „tematów mężczyzn” w grupie, co w świetle rozpoznania Primiano mogłoby stanowić pewną przeszkodę dla wzrostu uczestnictwa kobiet w grupie.

Primiano podniósł dodatkowy problem: nacisk liderów filadelfijskiego Dignity na to, by msze odprawiane były przez ordynowanych księży rzymskokatolickich. A zatem inaczej niż w niektórych oddziałach tej organizacji, nie zdecydowano się tutaj, by dopuścić kobiety do ołtarza. Tymczasem kwestia przywództwa wydaje się niezwykle istotna dla omawianych tu zagadnień. Niskiego poziomu uczestnictwa kobiet nie zaobserwowano bowiem w środowiskach religijnych LGBT, w których kobiety pełniły funkcje liderki: jak wynika z rozpoznania Melissy M. Wilcox dotyczących dwóch kalifornijskich kongregacji MCC, w jednej, prowadzonej przez pastorkę, w nabożeństwach brały udział niemal wyłącznie kobiety, podczas gdy w drugiej, prowadzonej przez pastora, kobiety stanowiły na nabożeństwach między 25% a 40% zabranych (Wilcox 2003: 20–23). Podobnie zresztą badania prowadzone w gejowsko-lesbijskiej synagodze Beth Simchat Torah w Nowym Jorku ujawniły gwałtowny wzrost uczestnictwa kobiet w 1992 roku, kiedy to rabinką została kobieta (Shokeid 2001). Wilcox (2009) wiązała to między innymi z feministyczną orientacją kobiet nieheteronormatywnych, która decyduje o tym, że unikają one struktur instytucjonalnych naznaczonych męską dominacją.

Biorąc pod uwagę, że krajobraz religijny Polski zdominowany jest przez Kościół rzymskokatolicki, w którego strukturach supremacja mężczyzn nie ulega kwestii, idąc tym tropem, można się spodziewać odpływu lesbijek z tego Kościoła, a co za tym idzie, osłabienia ich zainteresowania jakąkolwiek wyraźnie zinstytucjonalizowaną działalnością religijną, na większą skalę, niż ma to miejsce w przypadku nieheteroseksualnych mężczyzn. Stąd też obserwacja współzałożycielki Wiary i Tęczy dotycząca mniejszościowego udziału kobiet w grupie.

Z moich rozpoznania wynika jednak, że dysproporcja między ciskobietami i cismężczyznami nie jest tu bardzo duża. Prawdopodobnie wiąże się to, po pierwsze, z niską świadomością feministyczną wielu ciskobiet związanych z Wiarą i Tęczą (gdzie feminizm rozumiany by był jako sprzeciw wobec patriarchalnych struktur domina-

cji), czemu dalej poświęcę jeszcze miejsce. Owa niska świadomość stanowiłaby o tym, że nie razi ich aż tak bardzo patriarchalna struktura katolicka, więc zachowują związek z Kościołem. Po drugie, niezależnie od pierwszego, Wiara i Tęcza charakteryzuje się dość płaską hierarchią władzy, wciąż jednak kilka ciskobiet jest tu wyjątkowo aktywnych, zdolne są więc one przyciągać do grupy inne uczestniczki. Osobą niezwykle aktywną jest sama współzałożycielka wspólnoty. Nawiasem mówiąc, na tle organizacji chrześcijan i chrześcijanek LGBT, które funkcjonują w innych krajach, jest rzeczą dość nietypową, że w Polsce współzałożycielką Wiary i Tęczy jest właśnie ciskobietą, a nie cismężczyzną. Współzałożycielem jest z kolei transmężczyzna, co sprawia, że Wiara i Tęcza jest wśród takich organizacji ewenementem. Wiązałabym to z różnicą w trajektorii aktywistycznej LGBT pomiędzy krajami Europy Zachodniej a Polską (czy szerzej, krajami Europy Środkowo-Wschodniej). O ile „zachodni” aktywizm organizował się wokół problematyki homoseksualności i praw gejów, do której dopiero później zaczęto włączać specyficzne kwestie dotyczące praw lesbijek i transpłciowości, o tyle w Polsce stosunkowo szybko rozpoznał on swoje wewnętrzne zróżnicowanie – choć można dyskutować, w jak dużym zakresie tego rozpoznania dokonał (por. Mizielińska 2011, 2012a).

Melissa M. Wilcox (2009) zasugerowała jeszcze inne wyjaśnienie nadreprezentacji mężczyzn wobec kobiet w grupach religijnych, zarówno tych związanych z wyznaniem wyspecjalizowanymi w sprawach LGBT (chodzi tu głównie o MCC), jak i w grupach związanych z wyznaniem głównego nurtu. Jest to wyjaśnienie, by tak rzec, socjo-psychologiczne. Wilcox wyszła od złożenia ze sobą dwóch faktów: po pierwsze, zasadniczo kobiety w późniejszym wieku niż mężczyźni odkrywają swoje homoerotyczne pragnienie; po drugie, wśród nastolatków i nastolatek, niezależnie od tego, jaki kształt przybierają ich erotyczne fantazje, obserwuje się spadek zainteresowania działalnością religijną – owo zainteresowanie powraca dopiero po okresie dojrzenia, zwłaszcza wtedy, gdy zostaną już rodzicami. Wówczas, doceniając kulturową i/lub duchową wartość religii, decydują się zwykle, by socjalizować dzieci do uczestnictwa w instytucji religijnej i wraz dziećmi do niej powracają.

Wilcox rozumuje następująco: mężczyźni odkrywają swoją homoseksualność, jeszcze zanim wejdą w wiek, w którym rozluźnią związek z Kościołem. W tej sytuacji już w młodości skazani są na

trudne doświadczenie uzgadniania ze sobą seksualności z religijnością i sprawy z tym związane stanowią istotny budulec ich tożsamości. Jeśli nawet później zdecydują się zerwać więź z Kościołem, to wielu z nich będzie miało tendencję do tego, by do spraw dotyczących religijności powracać, by kontynuować pracę na rzecz integrowania seksualności z wiarą, tak silnie wpisaną w ich samorozumienie – zwłaszcza jeśli będą mieć możliwość, by dokonywać tego w środowisku otwartym na kwestie związane z homoseksualnością. Modelowa trajektoria życiowa kobiet wygląda inaczej. Najpierw, jako nastolatki, ulegają one kulturowej tendencji, by odsunąć się od religijnej instytucji, a dopiero później odkrywają homoseksualność. W tej sytuacji nie doświadczają one tak silnych rozterek jak mężczyźni w związku z dążeniem do uzgodnienia seksualnego i religijnego wymiaru swojego życia. Ostatecznie funkcjonują w związkach jedнопłciowych, nie wchodząc w ożywiony kontakt z Kościołem. I nawet jeśli mają dzieci, to nie decydują się raczej na ich religijną socjalizację, przy czym nie bez znaczenia jest tu także ich dążenie do ochrony dzieci przed niechętnym homoseksualności przekazem, z jakim mogłyby się one zetknąć w tradycyjnej kościelnej instytucji.

Nie byłam w stanie zweryfikować wyjaśnień Wilcox w moich badaniach, przede wszystkim ze względu na to, że osoby, z którymi rozmawiałam, zarówno ciskobiety, jak cismężczyźni, rzadko miały za sobą epizod wyraźnego poluzowania więzi z Kościołem. A nawet jeśli go doświadczyły, to dopiero w okresie, w którym wiązały się ze środowiskami gejowsko-lesbijskimi.

Niezależnie od wysuniętej przez siebie propozycji interpretacyjnej, Wilcox (2009) uwypukliła inną sprawę: w swoich kalifornijskich badaniach wśród nieheteronormatywnych kobiet spostrzegła, że wprawdzie niewiele z nich decyduje się, by na co dzień zachowywać związek ze wspólnotami religijnymi, jednak sporadyczne uczestnictwo jest wśród nich całkiem popularnym wzorcem (Wilcox mówiła w tym miejscu zarówno o ciskobietach, jak i o transkobietach). Samo to skłoniło ją do przypuszczeń, że zafałszowaniem byłoby widzieć duchowość kobiet ze środowisk LGBT jako mniej rozwiniętą względem duchowości mężczyzn z tych środowisk. I być może różnica między mężczyznami a kobietami nie polega na stopniu zaangażowania duchowego, lecz na tym, że jest ono w inny sposób realizowane. W przypadku kobiet w taki sposób, który umyka rozpoznaniom socjologów i socjolożek prowadzących badania w konkretnych grupach religij-

nych. W swojej książce Wilcox poświęciła więc wiele miejsca przedyskutowaniu różnych form duchowości, w jakich realizują się nieheteronormatywne kobiety. Okazała się to duchowość bogata, lecz w nikłym stopniu zinstytucjonalizowana, co Wilcox zinterpretowała za pomocą teorii socjologicznych, które uwypuklają wagę indywidualizmu dla współczesnego społeczeństwa amerykańskiego.

Osobiście, na co już wielokrotnie w tej książce wskazywałam i co na różnorodne sposoby uzasadniałam, nie jestem skłonna czerpać z teorii podszytych neoliberalnym spojrzeniem na sprawczość jednostek. Bardziej mnie przekonują inne, wyżej omówione czynniki składające się na dysproporcję między uczestnictwem kobiet i mężczyzn w chrześcijańskich grupach LGBT. Samo jednak spostrzeżenie co do tego, że zaangażowanie duchowe nieheteronormatywnych kobiet i mężczyzn jest inaczej realizowane, uważam za wartościowe poznawczo.

Moje własne badania skoncentrowane były na Wierze i Tęczy, i nie dotyczyły szerszej problematyki duchowości osób LGBT. Jednak podczas imprez kulturalnych skierowanych do lesbijek i poświęconych zagadnieniu duchowości mogłam obserwować, że kobiety, które nie wpisują się w heteroseksualną normę, rzeczywiście realizują się w tej sferze na rozmaite sposoby i często poza zinstytucjonalizowanymi religiami. W czasie badań nie zetknęłam się z tym, by organizowano podobne imprezy skierowane do homoseksualnych mężczyzn, co może świadczyć o nieco mniejszym ich zainteresowaniu dyskusją nad tym zagadnieniem⁹. Tymczasem miałam okazję wziąć udział w dwóch edycjach Festiwalu O'Less w Warszawie, zainicjowanego przez Damski Tandem Twórczy, parę niezwykle kreatywnych lesbijek związanych z teatrem, zainteresowanych duchowością, a jednocześnie mocno zdystansowanych wobec Kościoła rzymskokatolickiego¹⁰.

Pierwsza edycja festiwalu, w 2012 roku, obejmowała między innymi pokaz filmu dokumentalnego zrealizowanego przez ciskobie-

⁹ Na jesieni 2015 r., po tym, jak zakończyłam badania, pod hasłem *Test ducha* zorganizowano w Warszawie szóstą edycję festiwalu queerowego Pomada (zob. <http://www.pomadapomada.pl/>) Wydaje się jednak, że przyciągnęła ona mniej uczestników i uczestniczek niż edycje festiwalu w poprzednich latach. Pomysłodawcą *Testu ducha* był artysta Karol Radziszewski, którego twórczość znana jest z nawiązań zarówno do duchowości, jak i do nieheteronormatywności (zob. <http://www.karolradziszewski.com/>).

¹⁰ <http://dtandemt.blogspot.com/>

ty z Wiary i Tęczy, wykład na temat duchowości boginicznej, dyskusję między uczestniczkami spotkania na tematy zainicjowane przez film i wykład, a także rytuał boginiczny, w którym tworzono więź ze zmarłymi działaczkami lesbijskimi, druga zaś edycja, w 2013 roku, poświęcona była w całości tematowi duchowości i obejmowała wystawę prac malarskich i instalacji oraz wykłady. Miałam też okazję uczestniczyć w projekcie *Kobieta nieheteronormatywna* organizowanym w Fundacji Feminoteka przez Damski Tandem Twórczy oraz aktywistki Wiary i Tęczy. Na ów projekt składały się comiesięczne spotkania o rozmaitej formie (wykłady, warsztaty, panele dyskusyjne, pokazy filmów, wystawy, porady prawne, a nawet przedstawienie teatralne) – duchowości dotyczyło jedno ze spotkań w 2014 roku. Odbyła się wówczas dyskusja panelowa z udziałem publiczności, pokazano też film dokumentalny na temat amerykańskich lesbijek związanych z konserwatywnym nurtem judaizmu.

Jeden z najważniejszych wątków dyskusji prowadzonych podczas tego rodzaju imprez dotyczy możliwości autoekspresji i rozwoju kobiet zdystansowanych wobec heteroseksualnej normy w obrębie różnych nurtów religii i duchowości, możliwości ograniczanych przez fakt, że znakomita większość struktur religijnych naznaczona jest zarówno niechęcią do nienormatywnych form realizacji seksualności, jak i patriarchalizmem. Wśród publiczności można wówczas obserwować różnorodność postaw i rozbieżność poglądów w tej materii. Świetnie to ilustruje fragment rozmowy uczestniczek pierwszej edycji Festiwalu O'Less:

A: Ja mam takie wrażenie podczas całej dyskusji, od godziny szesnastej, od której siedzimy, nad duchowością, jakbym była w ogromnym sklepie obuwniczym. Porównanie biorę stąd, że gdzieś jakiś tam szaman porównał religie wszelkie, czy buddyzm tu się pojawił, czy wiccanizm, cokolwiek, świadków Jehowy, katolików wszelkiej maści, do butów, których używa się do tego, żeby iść tą samą drogą, do tego samego celu. Że wszystkie religie tak naprawdę mają... mają to samo sedno: bezwarunkową miłość. Wybaczenie oczywiście i... Wiadomo, jak instytucjonalnie to wygląda w Kościele katolickim. Natomiast inny obraz buta jest w bardzo popularnym micie o Kopciuszku. Ja mam wrażenie, że próbując włożyć nogę do buta tego Kopciuszka, tego ślicznego pantofelka, obcinamy sobie palce. Nasze lesbijsstwo... Gdzieś tutaj był przykład ze świadków Jehowy: tu te palce się – przepraszam – upierdala, żeby zmieścić tę piętę do końca. I to, co ja wybieram, to się łączy z nurtem boginicznym, ale ja zdejmuję buty jakiegokolwiek. Czuję zagrożenie, że ktoś mnie będzie chciał wsadzić

w jakieś buty, bo z tego buta... Jako osoba wychowana w kulturze katolickiej, chrześcijańskiej, jakkolwiek by tego nie nazwać, w rodzinie areligijnej, dostałam z tego buta nie raz w szkole na przykład. No. Więc biegam boso. Na trawę zapraszam.

B: To jest właśnie ta różnica, która jest między religią a duchowością.

A: Właśnie. Ja to nazywam taką duchowością areligijną.

B: Tak. Że religia to jest jakby rzecz, do której musisz się wpasować. Tam są... Reguły jakby masz określone.

[...]

A: Ja nie kupuję nic z tego sklepu. Wybaczcie.

C: Ja ci powiem tak, że ja osobiście jestem nadwrażliwcem dotykowym. Ja totalnie bez butów nie mogę chodzić [rozbawienie na sali]. Natomiast nie jestem w stanie chodzić w butach, które robią mi krzywdę. I stąd właśnie moje pogaństwo.

A: To znaczy... wiesz co? Jeszcze jest dla mnie coś ważnego, co odkryłam stosunkowo niedawno. Tak naprawdę odkryłam, że nigdzie nie trzeba iść. Żadnej ścieżki, żadnych butów nie potrzeba, bo ja stoję w miejscu tak naprawdę. I Boginię, Wielką Boginię, odkrywam w sobie. Pozdrawiam [macha do zebranych, śmiech na sali].

[...]

D: Ja mam tylko słowo zakończenia. Żeby dodać może coś od siebie, może coś o Wierze i Tęczy. Mianowicie po to powstała też Wiara i Tęcza, żeby nie pchać się i nie poobcinać sobie palców. Ale po prostu powiększyć buty. To nie jest tak, że na przykład ja się zmieszczę w butach, bo ja się w tych butach nie mieszczę. [...] Odnajduję się w chrześcijaństwie, jak najbardziej, w katolicyzmie, natomiast te buty chcę powiększyć. One mi są... dla mnie są za ciasne, tak? Zdecydowanie za ciasne. I nie podoba mi się to. Ja się z tym nie zgadzam.¹¹

Z punktu widzenia związanych z Wiarą i Tęczą uczestniczek dyskusji, katoliczek, „powiększanie butów” jest konieczne przede wszystkim ze względu na niesłyszany patriarchalizm struktur Kościoła rzymskokatolickiego. Dotyczy ono zatem działań na rzecz nie tylko pełnej afirmacji osób homoseksualnych w Kościele, ale także wzmocnienia pozycji kobiet w tej instytucji. Cispłciowe aktywistki Wiary i Tęczy prowadzą więc projekty, w których, podejmując temat struktur religijnych, na różne sposoby uwypuklają perspektywę kobiet (zazwyczaj ograniczają się tu do perspektywy ciskobiet). Jedną z takich inicjatyw były wykłady oraz panele dyskusyjne, które wraz z nimi organizo-

¹¹ Nagranie z dyskusji *W poszukiwaniu duchowości lesbijskiej*, Festiwal O'Less, Warszawa, 7.10.2012 r.

wałam w 2012 i 2013 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w okolicach 8 marca – do udziału w nich zaprosiłyśmy reprezentantki świata akademickiego (teolożka, socjolożki) i kobiety pełniące przywódcze role w swych religijnych wspólnotach.

Aktywnie działające przedstawicielki Wiary i Tęczy nie dziwią się zbytnio temu, że wśród koleżanek z „branży” obserwują dystans wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Same dostrzegają, że aktualna oferta Kościoła nie wydaje się skierowana do nich – i widzą olbrzymią dysproporcję, porównując swoją sytuację z sytuacją gejów. Współzałożycielka Wiary i Tęczy mówiła mi zatem:

Zauważ, że w WiT-cie jest... Siedemdziesiąt procent to jest chłopców, tak? Mężczyzn i chłopców. Jakby temat religijności dotyka chłopców. Znaczący, on ich dotyka bardzo mocno, ponieważ to jest jakby sfera mężczyzn. Religijność jest sferą mężczyzn, tak? Ponieważ ksiądz jest facetem. Zawsze. Gej idzie do kościoła, patrzy na księdza i widzi w nim również faceta, tak? Rozumiesz. Potencjalny obiekt seksualny, miłości. Po prostu faceta widzi i czuje z nim jakąś bliskość. Czuje z nim jakieś pokrewieństwo, powiązanie z nim, tak? To są mężczyźni. A mężczyźni w ogóle, nie tylko geje, bardzo podkreślają swoją inność od kobiet, nie? To wojsko, czy takie, wiesz... Taką inność, po prostu: ja jestem facetem. Wyższość też przy okazji, tak w domyśle. I lubią, mężczyźni bardzo lubią mieć swoje kluby. Jakby takie, wiesz, miejsca, w których są tylko oni. Ja myślę, że takim miejscem, takim klubem, jest też Kościół dla faceta geja. On tam idzie jak do siebie. [...] A teraz wyobraź sobie lesbijkę. Idzie do kościoła, gdzie pozycja kobiety w Kościele jest... No, nie jest pozycją wysoką, tak? Bądźmy szczerzy. Masz być w miarę uległa, w miarę poddana. Możesz być służebną zakonnicą, mieć pięć tysięcy obowiązków. Masz rodzić dzieci. W ogóle, wiesz, nie ma... W opowieściach jest zawsze... wiesz, no, jest przedmiotem, tak? Nawet jak ostatnio, wczoraj czy przedwczoraj, słuchałam Piotra Pawlukiewicza... To jest ksiądz, opowiada w kościele, spotykają się ludzie na jakichś rekolekcjach, takich, wiesz, jednodniowych. I on opowiada, jak to widzi. Jaka jest relacja, jakie są małżeństwa. O małżeństwie, musiało coś być o małżeństwie. I jak on opowiada, to on cały czas prawie mówi do facetów w tym kościele. Opowiada, mówi do nich, że jacy wy macie być dla kobiet. Bo kobiety są inne od nas. I daje przykłady, śmieszne przykłady, nie? Oczywiście z życia wzięte, ja nie mówię, że nie. To nie będę się o to oburzać, bo tak jest. Natomiast jakby on... on nie mówi do kobiet. Te kobiety są... Właściwie można je wsadzić na taki babiniec, jak u żydów w synagodze. Wy sobie słuchajcie, jacy my jesteśmy dobrzy. Jak my was dobrze będziemy traktować. Jak ja was uczę, że wy, mężczyźni, macie dobrze traktować te kobiety. Rozumiesz, nie? I teraz taka lesbijka pójdzie do kościoła i po prostu krew ją zalewa od razu i po prostu co robi? Trzaska

drzwiami i wychodzi stamtąd. No, nie może się utożsamić. No, heteryczka się utożsami, bo kocha tego faceta, który stoi tam na dole gdzieś, czy jest obok, tak? Dla niej to będzie... no, ksiądz z ambony mówi, że ją mąż ma traktować dobrze i w ogóle zrozumieć jej stany dziwne. [...] Gej, no, w ogóle on idzie do siebie, tak? No, a lesbijka nie idzie tam do siebie, to jest pomylenie. [25]

Konsekwentnie, podczas dyskusji panelowej o duchowości zorganizowanej w cyklu *Kobieta nieheteronormatywna*, cytowana właśnie działaczka wprost definiowała własne priorytety w ten sposób, że pracą na rzecz poprawy sytuacji osób LGBT w Kościele ustawiła na dalszym miejscu w stosunku do pracy na rzecz poprawy sytuacji kobiet:

Kiedy cztery lata temu zaczęłam funkcjonować, działać w WiT-cie, to wówczas byłam na takim etapie, że kwestia osób homoseksualnych w Kościele była najważniejszą kwestią dla mnie. Po czterech latach jestem w takim miejscu, w którym widzę, że dla mnie, dla kobiety-lesbijki, okazuje się, że najważniejszą kwestią jest kobieta w Kościele. Już nawet nie osoba homoseksualna. Bo nasz papież obecny już dość dużo mówi o osobach homoseksualnych w Kościele. Ja mam wrażenie, że on mówi o gejach generalnie. Znaczy, oczywiście, on mówi o kobietach-lesbjkach, ale jest jedna zasadnicza różnica: *gay* zawsze jest mężczyzną. I zawsze zostanie mężczyzną. Więc jeżeli papież mówi o homoseksualistach w Kościele, to on tak naprawdę otwiera szeroko drzwi dla gejów, którzy posiadają pełnię praw w tym momencie, tak to nazwijmy. Natomiast ta lesbijka – ona do tego Kościoła wejdzie tylko tylnymi drzwiami jako kobieta, tak? Ciekawe, że ten sam papież mówi już nie tak otwarcie o kobietach w Kościele. I to jest bardzo niepokojące.¹²

Przy spojrzeniu na aktualną rolę i miejsce kobiet, zwłaszcza kobiet-lesbijek, w Kościele, jakie tu zaprezentowałam, palącą kwestią staje się działanie na rzecz kapłaństwa kobiet. Najbardziej feministycznie zorientowane uczestniczki Wiary i Tęczy poszukują sojuszniczek w tej sprawie, innych feministycznie zorientowanych katoliczek, ale w czasie, gdy prowadziłam badania, nie odniosły sukcesu. Tymczasem w ich przekonaniu dopuszczenie kobiet do sprawowania funkcji księdza pozwalałoby ogółowi wyznawczyń katolicyzmu na pełniejsze uczestnictwo w Kościele. Owo uczestnictwo mogłoby być wzmocnione performatywnym odgrywaniem włączenia w rytuale mszy świętej. Póki co, korzystają one z dostępnych środków w tej dziedzinie:

¹² <http://www.knh.vxm.pl/czwarta.html>

w czasie mszy odprawionej w ramach wakacyjnych rekolekcji Wiary i Tęczy w 2014 roku dwie ciskobiety dołączyły do ministranta, który służył przy ołtarzu, wystąpiły jako ministrantki. W dyskusji z cyklu *Kobieta nieheteronormatywna*, jaka później odbyła się w Feminotece, jedna z nich wspominała to doświadczenie w następujący sposób:

Na przedostatnich rekolekcjach WiT-u bardzo poprosiłam księdza, i w sumie okazał się to fantastyczny, fajny ksiądz, żeby dopuścił kobiety do bycia ministrantkami. Niby taka rzecz, która jest w Kościele dopuszczalna i generalnie nie powinno być problemu z tym, że kobieta może być ministrantką. No, i tak też się stało. Dwie kobiety, w tym ja, po prostu kompletnie zielone, niemające zielonego pojęcia o tym, na czym polega ministrantura, stanęłyśmy przy tym ołtarzu, zakadziłyśmy kościół na amen, nie znając się na tym, co się robi z kadzidłem [śmiech, rozbawienie wśród uczestniczek panelu i publiczności – DH]. Uczył nas trzeci ministrant w postaci mężczyzny ze Słowacji, który ledwo się porozumiewał, więc ja kompletnie nie wiedziałam, co on do mnie mówił. W związku z tym robiłam wszystko po swojemu, na jakieś wyczucie ewentualne. Więc biłam w dzwon nie w tym czasie, kiedy trzeba, ale głośno. Ale do czego zmierzam. Oprócz tego śmiechu przy tym, co się okazało. Bardzo mnie interesowało to, co ja czuję przy tym i co inni czują, ci, którzy stali po drugiej stronie. Znaczy, ja powiem najpierw, co ja czułam. Ja czułam coś takiego niesamowitego, że się nagle okazuje, że to bycie ministrantem to nie jest tylko służenie. Ja miałam wrażenie, że głównymi rozdawcami kart jesteśmy my, trzej ministranci-ministrantki, natomiast ksiądz – tylko wykonawcą. Bo to my żeśmy układali liturgię. Że my chcemy to, chcemy tu światło, tu chcemy kadzidło, tu chcemy coś tam, coś tam, coś tam, a ksiądz: dobrze, dobrze, tylko nie zapomnijcie tego, o Jezus! Wicie, on był przerażony, ale się godził na to, co my żeśmy tam reżyserowali. Słuchajcie, to było niesamowite. Ja reżyserowałam po prostu mszę. I to było bardzo interesujące doświadczenie, bo nagle się okazało, że ten ministrant to nie jest tylko służący księdza, tylko że ksiądz jest wykonawcą, jest aktorem w reżyserii czegoś, co robią ministranci. Tak to wyglądało z mojej perspektywy. Druga strona, czyli ludzie, którzy zakadzili się w kościele: feedback był taki, że wszyscy byli zachwyceni. To znaczy, nie wiem, te głosy, które nie były zachwyczone, po prostu nie dotarły do mnie, nikt mi tego nie powiedział. Ale ci, którzy powiedzieli, że było super... Przede wszystkim zrobiła się trochę luźniejsza atmosfera mszy, to znaczy, msza stała się takim... [głos z sali: może od kadzidła...] Może od kadzidła. Ja myślę, że od śmiechu po prostu, wszyscy się rozluźnili tym śmiechem. Ale doświadczenie było takie, że zrobiło się rodzinie. Nie wiem, czy to dlatego, że dziewczyny, czy dlatego, że dużo śmiechu, czy jedno i drugie.¹³

¹³ <http://www.knh.vxm.pl/czwarta.html>

Praca na rzecz zmiany sytuacji lesbijek w Kościele wymaga zatem niestandardowych działań, bo też do zdekonstruowania jest tu coś więcej niż tylko heteroseksualna norma – trzeba także rozmontować patriarchyzm. Kobiety nie boją się więc stosować strategii wywrotowych. O ile wraz z mężczyznami z grupy, a także niezależnie od nich, organizują debaty i prelekcje na temat chrześcijaństwa i problematyki LGBT z udziałem publicystów i publicystek oraz reprezentantów i reprezentantek świata akademickiego, o tyle dodatkowo, inaczej niż mężczyźni, podejmują działania o charakterze artystycznym na rzecz swego rodzaju promocji homoseksualności, a ściślej, lesbiizmu w Kościele.

W 2012 roku nakręciły one krótkometrażowy film dokumentalny na temat ciskobiet związanych z Wiarą i Tęczą *Mniejszość w mniejszości* (reż. Martyna Jąder), a rok później zorganizowały sesję zdjęciową i wystawy, w których elementy kultury katolickiej, historyczne postaci świętych kobiet, zinterpretowały, z jednej strony, w świetle współczesności, a z drugiej – z nawiązaniami do wątków lesbijskich. Nie próbowały tu rozstrzygać, czy i na ile można mówić o lesbiizmie w przypadku kobiecego lineażu świętych Kościoła rzymskokatolickiego. Zderzając ze sobą historię ze współczesnością i tradycję Kościoła z kobiecością, otwierały możliwości interpretacyjne związane z formami istnienia i zaangażowania duchowego różnorodnych kobiet w strukturach patriarchalnych. Podpis pod jedną z prac, fotografią didżejki, brzmiał zatem:

Św. Hildegarda: Ceniła sobie... przyjaźń. Szczególną sympatią darzyła zakonnicę Richardis von Stade, która była jakby jej osobistą sekretarką. Gdy Richardis otrzymała propozycję zostania przeoryszą w innym klasztorze, Hildegarda wszystkimi siłami starała się ją przy sobie zatrzymać. By nie dopuścić do wyjazdu Richardis, udała się nawet do papieża. Nie przyniosło to skutku. Niedługo potem Richardis, która zaczęła żałować decyzji, śmiertelnie zachorowała.

Wystawa *Święte* (zdjęcia autorstwa Martyny Buźniak) stanowiła część szerszego projektu *Siostry Matki Boskiej: odzyskiwanie pamięci*, w którym chrześcijanie oglądani są – jak to ujmują jego twórczynie – „pod feministyczno-lesbijską lupą”. Projekt ten realizowany jest we współpracy z Damskim Tandemem Twórczym. Film *Mniejszość w mniejszości* pokazywany był na pierwszej, zaś wystawa *Święte* na drugiej edycji imprezy O’Less, w Warszawie oraz w objazdowych odsłonach

Festiwalu w innych miastach¹⁴. Warto wspomnieć, że wystawie towarzyszyły referaty, między innymi członkini Wiary i Tęczy o śladach miłości lesbijskiej w starożytnym i średniowiecznym Kościele chrześcijańskim, jak również członkiń Tandemu: na temat haitańskiej bogini Erzuli widzianej jako patronka lesbijek i kobiet doświadczających przemocy ze strony mężczyzn, której wizerunek powstał ze złożenia lokalnych wyobrażeń z obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej przywiezionym na Haiti przez polskich legionistów, którzy wzięli udział w tamtejszej rewolucji z przełomu XVIII i XIX wieku¹⁵, a także na temat skandalu wokół kolażu Almy López, artystki z kręgu *chicanas*, która przetworzyła wyobrażenie Matki Boskiej z Guadelupe w sposób, który wydobyl kulturową podległość kobiet wobec mężczyzn (por. Gaspar de Alba i López 2011).

Pojawia się tu jednak pewien problem. Swoisty radykalizm aktywistek Wiary i Tęczy nie spotyka się ze specjalnym odzewem w obrębie grupy, czy też z wyraźną zachętą do działań ze strony jej uczestników i uczestniczek. W inicjatywy, o których tu powiedziałam, zaangażowane są przede wszystkim dwie ciskobiety. Otrzymują one wsparcie głównie ze strony ciskobiet spoza Wiary i Tęczy i kilku ciskobiet z grupy, przy czym te ostatnie są o tyle nietypowe na tle osób z tego środowiska, że choć przekonane są co do konieczności zmiany w obrębie Kościoła, która zdecydowanie wzmocniłaby pozycję lesbijek, same, powodowane niezgodą między innymi na patriarchalną strukturę, nie czują się z Kościołem zbytnio związane, niezależnie od tego, czy i na ile związki ten zachowywały w przeszłości.

W obrębie Wiary i Tęczy aktywistki spotykają się ze swoistym oporem, czy może raczej indyferencją, ze strony ciskobiet w dwóch aspektach. Po pierwsze, niewiele z nich ma tak silnie jak one rozwiniętą tożsamość lesbijską. Jest to problem wykraczający poza środowisko Wiary i Tęczy – chodzi o to, że kobiety, które nie realizują się w obrębie normy heteroseksualnej, wydają się mieć słabszą tendencję niż mężczyźni znajdujący się w podobnej sytuacji do tworzenia homoseksualnych utożsamień. Być może należy to wiązać ze wspomnianym już w tej książce faktem, że kobiety te są mniej widoczne i, co za tym idzie, mniej stygmatyzowane społecznie niż mężczyźni,

¹⁴ <http://olessfestiwal.blogspot.com/>

¹⁵ Szerzej o globalnym nurcie symbolicznego wykorzystania Erzuli przez lesbijki zob. Boutros 2013.

a to osłabia ich zdolność do autoidentyfikacji w kategoriach orientacji seksualnej. Może i z tym, że jak sugerują badania socjologiczne prowadzone w Stanach Zjednoczonych (Diamond 2009), kobieca seksualność doświadczana jest jako mniej zdeterminowana, bardziej płynna niż seksualność męska.

Tymczasem tożsamościowy aktywizm wymaga silnie ukonstytuowanej tożsamości jego rzeczników czy rzeczniczek. Angażując się w swoje projekty, kobiety z Wiary i Tęczy, z jednej strony, mają świadomość wykonywania „pracy u podstaw”, która zanim doprowadzi do nadrzędnego celu, jakim jest emancypacja lesbijek w Kościele rzymskokatolickim, ma wzmacniać lesbijską tożsamość wśród kobiet, które praktykują nieheteroseksualność. Z drugiej strony, muszą się liczyć z aktualnym stanem rzeczy i zachęcać kobiety do aktywizmu na różne sposoby. Jednym z zastosowanych przez nie wybiegów było nadanie takiej nazwy projektowi *Kobieta nieheteronormatywna*, że nie wypułka ona tożsamości lesbijskiej. W audycji *Homolobby* w Radio RDC, która poświęcona była wydarzeniom związanym z projektem, organizatorki tłumaczyły, że jak wynika z ich doświadczeń, bezpośrednio odwołanie się do tożsamości lesbijskiej w tytule przedsięwzięć środowiskowych znacznie ogranicza uczestnictwo kobiet¹⁶.

Po drugie, indyferencja ciskobiet związanych z Wiarą i Tęczą wobec radykalnych form aktywizmu lesbijskiego ściśle się wiąże z ich niską świadomością feministyczną, która wyrażałaby się w wyraźnym sprzeciwie wobec patriarchalnej normy kulturowej. Nie chcę tu powiedzieć, że nastawienie uczestniczek Wiary i Tęczy do tego rodzaju aktywizmu jest z gruntu niezycliwe, chodzi tu raczej o pewną niemożność zidentyfikowania się z takimi formami działalności. Owa niemożność manifestuje się zwykle deklaracją moich rozmówczyń co do tego, że sprawy zbyt „nie czują”, czy też „nie mają zdania na ten temat”. Widać ją najwyraźniej, gdy mowa o kapłaństwie kobiet:

Ja nie jestem fanem tam, nie wiem, żeby teraz nagle kobiety były kapłanami. Ja nie wiem, ja nawet nie mam zdania na ten temat. Nie mam zdania. Ja jakoś nie neguję, nie odrzucam tego. Nie jestem jakaś otwarta na to, no, bo ja też potrzebuję czasu, żeby to przepracować tak naprawdę. Bo zawsze facet był księdzem. Ja nie mówię, że ja to popieram i w ogóle, ja w tej chwili wyrabiam sobie na to zdanie. [50]

¹⁶ Audycja z 15 grudnia 2014 r., dostępna na: <http://www.rdc.pl/publikacja/homolobby-projekt-kobieta-nieheteronormatywna/>

Nie odczuwam jakiegś takiej potrzeby walczenia, że tam nie wiem, kobieta powinna być księdzem. Nie mam takiego poczucia. Czy pastorką, czy kimś tam. Chce, to jest, w innym wyznaniu. Nie wiem, czy to jest dobre. Kiedyś się nad tym zastanawiałam, ale my, kobiety, mamy jakąś inną konstrukcję i wydaje mi się, że niekoniecznie byłybyśmy dobre. Nie wiem. Na pewno nie mam tak jak one [dwie aktywistki z Wiary i Tęczy – DH]. Nie mam zdania tutaj wyrobionego. Może kiedyś dojrzeję do tego. Nie jestem przeciwna, ale nie jestem też pro bardzo. [63]

Druga z cytowanych tu rozmówczyń rozwinęła myśl o tym, że kobiety mają „jakąś inną konstrukcję”, która stanowi o tym, że postulat równego dostępu kobiet i mężczyzn do sprawowania funkcji duchownych przestaje być oczywisty. Zasugerowała, że jej przekonania wiążą się ze stosunkiem do ról płciowych, jaki zaszczerpiono jej w organizacji religijnej, z którą przez lata była związana:

Ja miałam trochę tych oazowych doświadczeń. [...] I to w takim okresie, kiedy się jeszcze kształtowałam tak naprawdę. Więc ja widziałam to bardziej, że kobieta to ma być żona i matka. [...] Dużo było takich zajęć typowo kobiecych i o kobiecości i oczywiście tam przykład Marii i innych świętych kobiet. Ale jakoś tak faktycznie, to dzięki Oazie zaczęłam się cieszyć tym, że jestem kobietą. Mimo iż to nie doprowadziło mnie do związku heteroseksualnego. [...] Ja miałam cały czas, wiesz, tą wizję, że ja nie powinnam być kobietą, tak? Że ja powinnam się urodzić chłopcem. Co prawda nie czuję, że ja jestem trans, ale wtedy pewnie z racji mojej orientacji miałam taki mętlik, nie umiejąc tego zdefiniować. A tutaj pokazano mi właśnie zalety. No, nie umiem tego nazwać, tak? Ale po prostu zdefiniowano mi, czym się różni kobieta od mężczyzny w takim pięknym znaczeniu. Co to znaczy być kobietą, jakie z tego płyną wartości i zalety. I jakby ja, faktycznie, tak się otworzyłam na tą swoją kobiecość wtedy. No, choćby czystość i takie tam... Ale głównie przez to macierzyństwo chyba. Ja wtedy miałam straszną fazę, że ja chciałam mieć dzieci. [63]

Konserwatywne i esencjalizujące rozumienie ról płciowych przez ciskobiety związane z Wiarą i Tęczą ściśle się zatem wiąże z ich biografiami, zwłaszcza z zaangażowaniem religijnym realizowanym przez znaczną część życia w ruchach katolickich. W tym kontekście nie bez znaczenia jest i to, że spora część tych kobiet w owych ruchach pełniła funkcje animatorek, a więc, wprawdzie na małą skalę, ale dane im było doświadczać przywództwa. W pewnym sensie zadowolowały się tym i nie sprzyjało to wykształcaniu w nich silnej świadomości feministycznej. Biorąc pod uwagę, że niemal wszystkie osoby związa-

ne z Wiarą i Tęczę mają za sobą uczestnictwo w ruchach religijnych, nie należy się zbytnio dziwić ich silnie ugruntowanym przekonaniom, które powodują pewną bezradność w ocenie aktywizmu katoliczek-lesbijek.

Sama katoliczka-lesbijka, kiedy podczas dyskusji, jaka odbyła się w projekcie *Kobieta nieheteronormatywna*, dzieliła się swoim doświadczeniem z pełnienia funkcji ministrantki, przedstawiła ten problem w wersji naznaczonej wyrozumiałością wobec takiego stanu rzeczy i w świetle silnego przekonania o kulturowej nierówności, która daje kobietom mniej możliwości w dziedzinie, by tak rzec, publicznej samorealizacji niż mężczyznom. Zwróciła bowiem uwagę na to, że struktury i praktyka instytucjonalna Kościoła nie obdarzają kobiet odpowiednim przygotowaniem w tym zakresie: „dziewczynki są tego pozbawione, to jest na dzień dobry już obce dla nich”¹⁷.

Jeśli ostrożność w ocenie specyficznego aktywizmu lesbijskiego w Wierze i Tęczy zachowują ciskobiety, to tym bardziej nie są od niej wolni cismężczyźni. Oni także przechodzili formację w ruchach katolickich, a nawet więcej – jak wspomniałam we Wprowadzeniu, wielu z nich ma za sobą pobyt i naukę w seminariach diecezjalnych, zakonach czy zgromadzeniach zakonnych. Do dziś cechują się oni konserwatywnym w sprawach religijnych, poza tym oczywiście, że domagają się uznania przez Kościół związków jedнопłciowych. Tutaj – znowu – trudno byłoby mówić o jakiejś szczególnej nieżyczliwości wobec aktywizmu lesbijskiego, choć muszę przyznać, że zetknęłam się z bezpośrednio zakomunikowanym przez cismężczyznę oporem, zwłaszcza wobec postulatu kapłaństwa kobiet. Ów mężczyzna ujawnił wręcz modelowy sprzeciw wobec feministycznej emancypacji, który wiąże dążenia kobiet z ich rzekomą agresją i nie dostrzega słuszności ich gniewu na kulturową podległość wobec mężczyzn:

Ja jestem bardzo sceptycznie nastawiony do zapędów reformatorskich, które wyrastają z buntu i niezgody, wiesz, na gwałcenie, krzywdzenie praw czyichś, tak? Bo tego typu rzeczy jak posługa [kapłańska]... Ona nie jest skierowana na mnie, na zaspokojenie moich ambicji i moich pragnień, moich dążeń i tak dalej, tylko to jest skierowane na człowieka. Jak ktoś walczy o coś, żeby mu coś dać, to we mnie się, wiesz, krew kipi i gotuje. Bo ostatecznie, jeżeli będzie kobieta-lesbijka, która będzie tak skierowana na innych, że uargumentuje mi, że ona może służyć temu człowiekowi tylko

¹⁷ <http://www.knh.vxm.pl/czwarta.html>

jako kapłanka – to okej, tak. Ale jak długo będę słyszał, wiesz, argumenty, że to jest gwałcenie praw kobiet i w ogóle, to jest po prostu, wiesz, takie skierowane na siebie i tak egoistyczne i tak egocentryczne, że ja się nie mogę z tym zgodzić. [44]

Wyrażany przez cismężczyzn opór wobec idei kapłaństwa kobiet stoi zresztą u źródeł wyraźnej aktywizacji ciskobiet w Wierze i Tęczy, o której powiedziałam wcześniej. W czasie Festiwalu O’Less w 2013 roku aktywistka w ten sposób opowiadała o swoich motywacjach do stworzenia projektu Święte:

Dużym policzkiem w moją dumę i godność było to, kiedy dwóch gejów z naszej grupy, nie będę wymieniać imienia i nazwiska, powiedziało wprost i oburzyło się, jak ja powiedziałam, że kobiety powinny zostać księżmi. Kapłankami, tak? Po prostu uderzenie. Bo oni byli oburzeni: no jak? Kobieta? To jest niemożliwe! Tego nie ma w tradycji! Słuchajcie, to był policzek. Mówię: jak to? To jest gej, który należy do tej grupy, która przeciwstawia się Kościołowi, a oni sami z tym Kościołem dokładnie teraz idą. Wyobrażacie sobie? Konflikt się tu pojawia. Straszny, straszny, potworny konflikt. No, więc rozłożyłam ręce, stwierdziłam: dobrze, no, to trzeba się zająć trochę historią kobiet.¹⁸

Muszę jednak dopowiedzieć, że w wywiadach z cismężczyznami nie-rar spotykałam się także z dużym zrozumieniem dla dążeń emancypacyjnych kobiet, w tym w sferze religii. A nieporównanie częściej niż z wyraźną negacją w sprawach dotyczących kapłaństwa kobiet, stykałam się z bezradnością w ocenie. Niejednokrotnie się zdarzyło, że to dopiero wywiad wyzwał w owych mężczyznach namysł nad sytuacją kobiet w Kościele, doprowadzał do spostrzeżenia, że istnieje analogia między dążeniem emancypacyjnym środowisk LGBT a działalnością feministyczną, czy choćby prowokował do uznania, że ich własne opinie formułowane są z męskiego punktu widzenia, nieuwzględniającego perspektywy kobiecej:

Pewne rzeczy się nie zmieniają, tak? Że, nie wiem... Może mówię jakieś głupie rzeczy, ale wydaje mi się, że... Znaczy, ja nie widzę kobiety jako księdza. [...] Wiesz, Pan Bóg mógł się wcielić w kobietę lub w mężczyznę, no. W tamtych czasach wcielił się w mężczyznę.
Może w kobietę też się wcielił, ale tego nikt nie zauważył?...

¹⁸ Nagranie z rozmowy *Czy duchowość lesbijek jest bezdomna? Notatki z poszukiwań duchowców*, Festiwal O’Less, Warszawa, 23.11.2013 r.

[śmiejemy się – DH] To dopiero skucha, ale dobra, pójdźmy za tym. „Z Córką nikt nie chciał gadać, to posłę Syna”. Może Bóg jest kobietą, więc tak nie przesadzajmy od razu. [Dalej już z powagą w głosie – DH] Natomiast, no, nie wiem. Może pewne rzeczy się nie będą mogły zmienić, tak? [...] Myślę, że znacznie większą dyskryminacją jest dyskryminacja ze względu na orientację seksualną niż, wiesz, to, że nie pozwalasz kobiecie, nie wiem, sprawować eucharystii, tak? Bo ona może robić tak naprawdę tysiące innych rzeczy w Kościele też. Może... Słuchaj, no, nie wiem. Nie... Nie jest to temat naszej rozmowy. Nie mam tego przemyślanego jakoś zupełnie. I też nie jestem dyskryminowaną kobietą, więc jakby trudno mi się na ten temat wypowiadać. [10]

W tej sytuacji aktywizm ciskobiet z Wiary i Tęczy nie tylko skierowany jest na zewnątrz, wychodzi z postulatami katoliczek-lesbijek do jak najszerzej publiczności, ale adresowany jest także do wewnątrz, do uczestników i uczestniczek grupy. Ma tu podnosić świadomość co do specyfiki sytuacji lesbijek w Kościele i ich dążeń. Trudno dokładnie ocenić rezultaty tego aktywizmu. Niewątpliwie jednak perspektywa ciskobiet w Wierze i Tęczy jest dostrzegana: w raporcie *Położenie homoseksualnych i transpłciowych katolików w polskim Kościele* poświęcono ich sprawom osobny rozdział. Ale też nie zgłoszono w nim żadnych radykalnych postulatów w rodzaju kapłaństwa kobiet, uwypuklono raczej milczenie, jakim są otoczone w Kościele (Wiara i Tęcza 2013a: 56–57). Tak czy inaczej wydaje się, że samo wyraźne postawienie problematyki kobiet w Wierze i Tęczy skłania osoby związane z grupą do zastanowienia się nad tym tematem.

„Chrześcijanizm transpłciowy”

Wzajemnemu uwrażliwieniu na specyficzne sprawy związane z różnymi formami wykluczenia sprzyja w Wierze i Tęczy fakt, że jest to grupa tworzona przez osoby charakteryzowane przez kilka różnych tożsamości dotyczących seksualności i płci. Jest to niebagatelna kwestia: we wspólnotowych działaniach, zwłaszcza w dyskusjach czy spotkaniach modlitewnych, które składają się do zwierzeń, można się zetknąć z różnorodnymi perspektywami spoglądania na religię i nieheteronormatywność. I można się z tymi perspektywami oswoić. Jeden z cismężczyzn opowiedział mi więc o tym, jak to dopiero Wiara i Tęcza dała mu możliwość, by w dziedzinie spraw związanych z nie-normatywnością seksualną wyjść poza środowisko gejów, a zarazem otworzyła go na punkt widzenia lesbijek oraz osób transpłciowych:

Ja znałem właściwie tylko gejów. [...] Ja chyba nie znałem żadnej lesbijki, a już o transach nie wspomnę. Chyba najfajniejsze spotkanie [Wiary i Tęczy], jakie ja pamiętam, to było właśnie jak X [transkobieta związana z grupą, deklarująca się jako lesbijka – DH] zaczęła opowiadać o sobie. To było takie bardzo, wiesz, otwierające oczy na wiele rzeczy. Bo ja miałem jakieś uprzedzenia w stosunku do lesbijek, przed WiT-em. Do transseksualistów jeszcze bardziej, tak? W sensie, nie mówię tu, broń Boże, o jakichś wielkich uprzedzeniach. Po prostu miałem taki... Jakiś taki, nie wiem, wewnętrzny opór, z którym się nie ujawniałem nawet, tak? Po prostu tego nie znałem i mi się wydawało, że to jest coś na przykład obrzydliwego, tak? Tak estetycznie. Na przykład seks między lesbijkami wydawał mi się obrzydliwy. Broń Boże tego nie przekładałem na nic i uważałem, że to jest nie w porządku z mojej strony, że tak myślę, ale miałem przed WiT-em takie myśli. [...] I tak samo z transseksualistami. To jest jeszcze większy opór, tak? Bo tutaj to ci się kojarzy z jakimś zaburzeniem psychicznym ewidentnie. Znaczy nie ci, tylko osobie, która się nigdy nie zetknęła. I to zupełnie nie mam, nie mam w ogóle w tej chwili problemu z tym, żadnego. I jakby to zupełnie otworzyło moje... Zupełnie pozbaawiło mnie tych fobii wszelkich. Więc to jest bardzo, bardzo fajna rzecz, nieplanowana, tak? [45]

O specyficznej sytuacji osób transpłciowych powiedziałam już w rozdziale 5. Nie angażują się one specjalnie w działalność Wiary i Tęczy – czy to dlatego, że religii nie odbierają jako opresyjnej, czy dlatego, że w swych przekonaniach i sposobie realizowania religijności znacznie wykraczają poza to, co dominuje w grupie, czy dlatego, że nie chcą zachowywać związków ze środowiskiem LGBT i wybierają raczej wtopienie się w tłum i funkcjonowanie tu w odczuwanej formie i roli płciowej, czy też dlatego, że mają większe od cisplciowych osób nieheteroseksualnych trudności z narracyjnym zorganizowaniem swojego doświadczenia.

Wciąż Wierze i Tęczy wiele energii poświęcają dwie transpłciowe osoby. Jedna z nich to współzałożyciel grupy. Wyraźnie wprowadza on transpłciowość do artykulacji „chrześcijan LGBT”, zwłaszcza w swych wypowiedziach publicznych, kiedy to podkreśla, że Wiara i Tęcza jest grupą osób nie tylko homoseksualnych, ale i transpłciowych, albo nawiązuje do własnej sytuacji. Druga osoba to transkobieta, regularna uczestniczka rekolekcji i aktywistka w jednym z lokalnych oddziałów grupy. Początkowo szukała ona w Wierze i Tęczy przestrzeni dla realizacji swej religijności i ukojenia doświadczeń związanych z silnym odrzuceniem społecznym – i niewątpliwie otrzymała

w grupie wsparcie. Nie uszło jednak jej uwadze to, że jest jednocześnie marginalizowana:

Powiem ci jedno, takie moje spostrzeżenie, co zauważyłam. Że jeżeli mówimy o związkach partnerskich i ja, pomimo że mnie gdzieś tam to nie dotyczy... Bo ja mogę wziąć ślub cywilny, już jak poznam jakiegoś mężczyznę, i powinnam gdzieś, no, olać w sumie związki partnerskie, bo dla mnie to... no, co mi z tego. Ale jednak popieram to. Uważam, że rzeczywiście jestem w stanie wspierać wszelkie działania zmierzające ku temu i wszystko jest okej. Wypowiadam się czasami na WiT-cie i tam w ogóle na różnych forach na Facebooku, co o tym myślę. A z chwilą gdy wspomnę: „ale są też problemy osób trans”, to: „nie, to twój problem. My nic nie wiemy, wiesz, my tam ten...” No, to jak to? To ja potrafię wesprzeć na przykład związki partnerskie pomimo, że mnie to nie dotyczy, a piszę, że tam jest ustawa o ustalaniu płci. „Nie, my nie wiemy, my tam... To jest twój problem gdzieś tam, wasz, znajdź sobie osoby trans, które też będą chciały działać”. No, jak to? Nie mówię, że tak wszyscy [reagują]. [...] Jest to dość takie bolesne, że umieścisz czasami post i w ogóle zero komentarzy, zero jakiegoś odzewu, jakby gdzieś tam w wypowiedzeniu było: to jest twój problem. [...] Raz poruszyłam też problem zmiany w księgach kościelnych danych osobowych, że to też jest problem. O tym też pisałam na WiT-cie i też się nikt nie odezwał. [43]

Kobieta nie zniechęciła się jednak do działania. Dostrzegła też pojawiające się niekiedy głosy świadczące o tym, że jej aktywność jest doceniana. Na przykład głos ze strony jednego z uczestników grupy, innego zresztą niż ten, którego wcześniej cytowałam i który relacjonował swoje stopniowe otwieranie się na lesbijki i osoby transpłciowe w Wierze i Tęczy:

Powiedział mi coś fajnego: czy ty wiesz, że to, co ty powiedziałaś, to, co piszesz, potrafi zmienić czyjaś... taką optykę czy spojrzenie w ogóle na sprawy trans? Mówił, że sam nie miał jakby nigdy do czynienia tak bezpośrednio. To mi gdzieś tam uświadomiło, że to faktycznie może być ważne i istotne. [43]

Aktywistka założyła więc stronę internetową poświęconą konkretnie problematyce chrześcijaństwa i transpłciowości¹⁹. Wcześniej jednak zaczęła pisać bloga i udzielać wywiadów, o czym powiedziałam już

¹⁹ <http://transwit.manifo.com/>

w rozdziale 5²⁰. Pisanie bloga czy zabieranie głosu w innej formie stanowi dla niej działalność tyleż osobistą co aktywistyczną:

Tak sobie myślę: ile osób jest takich jak ja, które też potrzebują tego? Dlatego trochę się uaktywniłam. Piszę o tym transseksualizmie. Niektórzy myślą, że pewnie już jej odbiło po prostu, że już nawija w kółko o tym samym. A ja mam w myślach, wiesz, gdzieś tam jakąś osobę, która też potrzebuje tego i może to przeczyta, może coś ten... [43]

Podobnie jak w przypadku działalności cisplciowych lesbijek, działalność osób transplciowych w Wierze i Tęczy przekłada się na kształt, jaki przybiera artykulacja „chrześcijan LGBT”. Sytuację osób transplciowych omówiono więc oddzielnie i dość obszernie w przedsynodalnym raporcie *Położenie homoseksualnych i transplciowych katolików w polskim Kościele* (Wiara i Tęcza 2013a: 58–62). A także w broszurze antydyskryminacyjnej *Wiara w kolorach tęczy* (Wiara i Tęcza 2014a: 46–51), gdzie akurat lesbijkom nie poświęcono osobnego miejsca. I podobnie jak w przypadku aktywizmu lesbijek, dbałość o skierowanie należytej uwagi na komponent T w działaniach strategicznych Wiary i Tęczy wyrosła z tarć wewnętrznych w obrębie grupy. A zatem element antagonizmu jest podstawowy dla kształtu, jaki przybiera artykulacja „chrześcijan LGBT” – przy czym chodzi tu nie tylko o antagonizm uchwytny „z lotu ptaka”, dzięki obserwacji tego, jaki kształt przybierają i jak w całym układzie dyskursywnym rozkładają się rozmaite pozycje podmiotowe, ale także o antagonizm dostrzegalny „od wewnątrz”, w wykluczeniach, jakich – nie bez związku z całą strukturą dyskursywną – dokonuje się w obrębie artykułującego się komponentu pola dyskursywnego, ale także w owych tarciach, które mobilizują nowe partykularyzmy i nadają dynamizmu artykulacji.

²⁰ W 2015 roku, po zakończeniu moich badań, udzieliła ona wywiadu „Tygodnikowi Powszechnemu” (Kosińska i Strzelczyk 2015). Ów wywiad nominowano do nagrody dziennikarskiej MediaTory, co z kolei zachęciło kobietę do napisania i publikacji autobiograficznej książki (Kosińska 2015).

ZAKOŃCZENIE

Kiedy kończę pracę nad książką, w mediach milkną właśnie echa coming outu księdza Krzysztofa Charamsy, który dotychczas pełnił funkcję sekretarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary. Jak się wydaje, głównym problemem dla jego zwierzchników oraz katolickich komentatorów tego wydarzenia okazało się nie to, że Charamsa swoim aktem zdemaskował homoseksualność w szeregach kleru, bo rozmaite doniesienia na ten temat co i raz pojawiały się już wcześniej w przestrzeni publicznej, lecz to, że Charamsa ujął swoją homoseksualność w kategoriach tożsamościowych, powiedział dumnie: „jestem gejem”. W ten sposób wystąpił przeciwko tradycji Kościoła, która wciąż nie chce dostrzec istnienia homoseksualnych tożsamości, a przez to ich dowartościować.

Tymczasem moje badania pokazują, jak podstawową kwestią dla chrześcijan i chrześcijanek rozpoznających w sobie homoerotyczne pragnienie jest dokonanie identyfikacji z wykształconą dzięki artykulacji emancypacyjnej LGBT pozycją podmiotową pod postacią „geja” czy „lesbijki”. Taka identyfikacja przynosi ulgę po latach zmagania, pozwala wykształcić w sobie poczucie godności i z nowej perspektywy dokonywać uzgodnień między seksualnym a religijnym wymiarem życia. To właśnie z tej identyfikacji bierze się działalność emancypacyjna LGBT w obrębie instytucji religijnych, w tym w Kościele rzymskokatolickim. Moje badania wskazują zatem na wartość, jaka w kontekście pracy na rzecz poprawy sytuacji osób LGBT w obrębie chrześcijaństwa, zwłaszcza rzymskiego katolicyzmu, wiąże się z tożsamościowym ujęciem nienormatywności seksualnej i płciowej. Zarazem jednak uwypuklają rozmaite problemy, które takiemu tożsa-

mościowemu ujęciu spraw towarzyszą. Owe problemy nie tylko dotyczą oporu ze strony kościelnej hierarchii, ale wpisane są w samą logikę strategii tożsamościowych.

Przy okazji dyskusji wokół coming outu księdza Charamsy przedstawiciele i przedstawicielki rozmaitych mediów kontaktowali się z *Wiarą i Tęczą* z prośbą o komentarz do sytuacji. Wskazywałoby to na fakt, że istnienie grupy polskich chrześcijan i chrześcijanek LGBT powoli przenika do świadomości dziennikarzy, że grupa ta znajduje dla siebie miejsce w rozkładzie sił dyskursywnych, które dynamicznie konstruują rozmaite pozycje podmiotowe. Ale media zainteresowane były przede wszystkim tym, by *Wiara i Tęcza* oceniła księdza, a na takie wystawianie mu cenzurki grupa nie chciała się zgodzić. Zamiast tego opublikowała więc – niespecjalnie przez media dostrzeżone – oświadczenie, w którym wyraziła Charamsie wdzięczność za poruszenie problemów, które wymagają pilnej dyskusji w Kościele (chodzi tu zwłaszcza o ponížanie osób LGBT i traktowanie ich bez zrozumienia), i przypomniała o swoim postulatcie, „aby Kościół publicznie uznał dobro, jakim są stabilne i oparte na miłości związki dwóch osób tej samej płci, pozostawiając im decyzję odnośnie życia intymnego” (*Wiara i Tęcza* 2015b).

Sytuacja ta pokazuje, jak złożoną kwestią jest zdobywanie możliwości artykulacyjnych w przestrzeni dyskursywnej. Dalsze i bardziej szczegółowe aspekty tego skomplikowania, związane z zyskiwaniem możliwości artykulacyjnych zarówno w kontekście dyskursywnych przeobrażeń, które produkują poszczególne pozycje podmiotowe i rozmaicie je ze sobą wiążą, jak i w kontekście zdolności mobilizacyjnych wewnątrz grupy, która pragnie zaistnieć publicznie jako „chrześcijanie LGBT”, było głównym tematem tej publikacji.

W namyśle nad możliwościami artykulacyjnymi „chrześcijan LGBT” dokonałam połączenia analizy dyskursu z analizą intersekcyjną, która każe zwrócić uwagę na materialne, osadzone w strukturach społeczno-ekonomicznych, uwarunkowania związane z produkowaniem narracji stanowiących tworzywo dla działań artykulacyjnych. Wypracowaniu tego rodzaju perspektywy teoretycznej poświęciłam dwa pierwsze rozdziały książki. W rozdziale 1 omówiłam zatem literaturę akademicką poświęconą kwestiom LGBT i chrześcijaństwa i wskazałam na braki w dotychczasowych ujęciach tematu. W rozdziale 2 zaprezentowałam własny warsztat koncepcyjny, ściśle powiązany z metodologią zrealizowanych przeze mnie ba-

dań i zorientowany na wydobycie problematyki relacji władzy, jakie stoją u podstaw rzeczywistości społecznej, oraz zakorzenienia sprawczości grup i jednostek w tych relacjach.

Analiza prasy, jaką zaprezentowałam w rozdziale 3, ujawniła, że na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat w Polsce antagonistyczne tarcia angażujące problematykę nienormatywności seksualnej i płciowej oraz religii tworzyły i/lub transformowały rozmaite pozycje podmiotowe, takie jak „inteligencja katolicka”, „prawica”, „liberalna lewica”, „organizacje LGBT”. Procesy artykulacyjne z niezwykłym dynamizmem produkowały opozycję między religią a nienormatywnością seksualną i płciową, przede wszystkim homoseksualnością. Symboliczna zawartość tej opozycji ulegała zmianom, zgodnie z tym, jakie formy przybierały łańcuchy równoważności i różnicy, które, zgodnie z teorią dyskursu zaproponowaną przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe, strukturyzują pole społeczne, i jak łańcuchy te funkcjonowały w danym momencie historycznym.

Na początku lat 90. XX wieku dychotomia religia–homoseksualność budowała na katolickiej wizji homoseksualności jako „nienaturalnego” zjawiska, które zagraża „wartościom rodzinnym”. W przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej homoseksualność okazała się także zagrożeniem dla wartości narodowych i suwerenności kraju. Najostrzejszy konflikt między adwokatami spójności narodowej a rzecznikami praw osób LGBT ujawnił się w latach 2004–2005, kiedy Polska przystępowała do Unii Europejskiej, a „organizacje LGBT” zaistniały już w polu dyskursywnym jako pozycja podmiotowa produkująca swą artykulację w opozycji względem Kościoła. Następnie prawicowy radykalizm spowodował rozwarstwienie angażujące problematykę homoseksualności w obrębie artykulacji katolickich. „Inteligencja katolicka” i katolicy konserwatyści zajęli przeciwstawne pozycje, ci pierwsi, ustawiając się w jednym rzędzie z liberalnymi nurtami politycznymi, ci drudzy, kontynuując swą artykulację niechętną kwestiom LGBT i przeciwstawiającą się liberalnym tendencjom.

Historia ta, oglądana przez pryzmat formowania się „chrześcijan LGBT” rozumianych jako pozycja podmiotowa obejmująca utożsamienia z chrześcijaństwem i pozytywnie waloryzowane utożsamienia z kategoriami sygnalizowanymi w akronimie LGBT, ujawnia swą nielinearność. W latach 90. XX wieku w polskim krajobrazie dyskursywnym istniała przestrzeń dla „chrześcijan LGBT”, określanych wówczas jako „lesbijki i geje chrześcijanie”. Później jednak przestrzeń

ta gwałtownie się skurczyła w związku z dyskusjami wokół światowej parady gejowsko-lesbijskiej, jaka miała miejsce w Rzymie w 2000 roku, ze skandalem związanym z działalnością arcybiskupa Juliusza Paetza w 2002 roku, który zapoczątkował publiczną promocję terapii reparacyjnej, i z debatą na temat akcesji Polski do Unii Europejskiej. Chrześcijanie LGBT na jakiś czas stracili możliwości artykulacyjne w obliczu dominacji pola dyskursywnego przez projekt reparacji oraz coraz bardziej uchwytnego antagonizmu między organizacjami LGBT a Kościołem. Zdolność do zmanifestowania się jako pozycja podmiotowa odzyskali oni w ostatnich latach – i zdolność ta jest większa niż latach 90. XX wieku. Aktualnie „chrześcijanie LGBT” mają bowiem szansę wejść w łańcuch równoważności zarówno z „inteligencją katolicką”, jak i „organizacjami LGBT”, które dziś odgrywają znacznie istotniejszą rolę polityczną niż dwie dekady wcześniej.

Kwestia ewentualnego wykorzystania możliwości artykulacyjnych przez środowisko chrześcijan i chrześcijanek LGBT wiąże się jednak nie tylko z przeobrażeniami pola dyskursywnego, ale także z potencjałem mobilizacyjnym tego środowiska. Obserwacja uczestnicząca i wywiady biograficzne, jakie przeprowadziłam w tych kręgach społecznych, zwłaszcza wśród osób związanych z grupą Wiara i Tęcza, ujawniły, że ten potencjał istnieje, jest jednak silnie strukturyzowany zarówno przez dyskursywne uwarunkowania, jak i uwarunkowania społeczne, związane z nierówną dystrybucją władzy przenikającej rozmaite kategorie hierarchizacji społecznej, takie jak wiek, płeć, czy status społeczno-ekonomiczny.

Badania o charakterze etnograficznym pozwoliły zaobserwować, jak uwarunkowania te przenikają doświadczenie konkretnych osób, które mierzą się z dysonansem między religią a nienormalnością seksualną i/lub płciową. W rozdziale 4 omówiłam zatem zakorzenienie kolei biograficznych w strukturach dyskursywnych. W przypadku nienormalności seksualnej dynamika godzenia sfer seksualności i wiary okazała się niezwykle mocno uzależniona od wieku osób, które wzięły udział w moich badaniach, od tego, w jak i przez kogo zagospodarowaną przestrzeń dyskursywną wkroczyły one w momencie rozpoznania swych homoerotycznych pragnień. Z uwagi na to, że w Polsce przestrzeń ta ulegała w ostatnich latach istotnym przeobrażeniom, stosunkowo łatwo udało się wychwycić różnice pokoleniowe w dominujących wzorcach radzenia sobie z dysonansem między seksualnością a religijnością na poziomie indywidualnym.

Cisplściowi uczestnicy i uczestniczki moich badań doświadczają trudności w zakomunikowaniu swojej religijno-homoseksualnej identyfikacji, trudności związanych zwłaszcza z ciągłą dominacją pola dyskursywnego przez opozycję między religią a kwestiami LGBT, jednak mają oni możliwości, by dokonać harmonijnego uzgodnienia w tym zakresie. Dotyczy to przede wszystkim osób, którym warunki biograficzne pozwoliły na identyfikację z artykulacją emancypacyjną organizacji LGBT. Zasadniczo są to osoby nie starsze niż czterdziestoletnie. Sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana w przypadku osób transplciowych, bo struktura dyskursywna, w której funkcjonowały przez dłuższą część życia, w zasadzie nie stwarzała aż tak dużego napięcia między religią a nienormatywnością płciową jak między religią a homoseksualnością. To napięcie ujawniło się dopiero w ostatnich latach. Trudno tu zatem mówić o różnicach pokoleniowych we wzorcach niwelowania dysharmonii między transplciowością a osobistym zaangażowaniem religijnym.

Osoby, które identyfikują się z „chrześcijanami LGBT” poprzez przeświadczenie o możliwości całkowitego uzgodnienia wiary z nienormatywnością seksualną i płciową, stanowią szczególną grupę, ale nie tylko pod względem pokoleniowym. Jak pokazałam w rozdziale 5, są to osoby, które, z uwagi na środowisko społeczne, gdzie funkcjonowały od młodych lat (rodzina, ruchy religijne), wykształciły w sobie habitus związany z silnym zaangażowaniem religijnym. Ze względu na kulturową dominację Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, ów habitus dotyczy zazwyczaj zaangażowania konkretnie w rzymski katolicyzm i pozwala trwać w więzi z Kościołem rzymskokatolickim. Co więcej, są to osoby wykształcone, zamieszkujące duże miasta, zwykle mające za sobą doświadczenie mobilności „w górę” w społecznej hierarchii, przede wszystkim cisplciowe. Mają one możliwość, by z osobistej biografii uczynić tworzywo dla linearnej autonarracji o progresie, która korzysta ze struktur narracji emancypacyjnej opartej na wzorcowej opowieści o coming outcie, a także z poczucia sprawczości związanego z podniesieniem statusu społeczno-ekonomicznego, jakiego osoby te doświadczyły. Linearna narracja biograficzna sprzyja takiemu uzgodnieniu wiary z nienormatywnością seksualną, które pozwala przyjąć za własną naukę o prymacie sumienia i wyciągnąć z niej wnioski pozwalające na udział w sakramentach pokuty i eucharystii. Sytuację tę należy rozumieć w kategoriach sprzężenia zwrotnego, gdzie z jednej strony uwarunkowania dyskursywne pozwalają

tylko szczególnej kategorii osób na dokonanie utożsamienia z pozycją podmiotową pod postacią „chrześcijan LGBT”, a z drugiej strony poszczególne biografie stanowią budulec dla tej, wylaniającej się, pozycji podmiotowej.

Uwikłanie zdolności narracyjnych uczestników i uczestniczek moich badań we wzorce tworzone w obrębie opowieści emancypacyjnej LGBT, jak również fakt, że zdolności te dotyczą określonej kategorii osób, przekładają się z kolei na dyskursywny i instytucjonalny kształt, jaki „chrześcijanie LGBT” przybierają. Przyjrzałam się temu bliżej w rozdziale 6. Ceną, jaką chrześcijanie i chrześcijanki LGBT płacą za swe możliwości artykulacyjne, za możliwość zaistnienia w aktualnym układzie dyskursywnym, jest to, że dokonują oni wykluczeń. Najbardziej ewidentne wykluczenia dotyczą utożsamień związanych z aprobatą związków „otwartych” czy poliamorycznych, a także utożsamień związanych z biseksualnością. W obrębie tworzonej pozycji podmiotowej pod postacią „chrześcijan LGBT” marginalizowane są także lesbianizm i transpłciowość – w tym przypadku jednak marginalizacja napotyka na silny opór ze strony osób jej poddawanych, co z kolei produkuje nowe pozycje podmiotowe, „katoliczek-lesbijek” i „chrześcijan transpłciowych”, i przyczynia się do dynamizmu procesu artykulacyjnego.

Przedstawiona w tej książce analiza wychodzi poza nurt refleksji, który dominuje w obrębie studiów nad chrześcijaństwem i problematyką LGBT i który ujmuje tożsamość religijną oraz seksualnie nie-normatywną w kategoriach statycznych, jako pozostające względem siebie w napięciu składniki podmiotowości. W namyśle nad tymi zagadnieniami uwypuklam bowiem perspektywę diachroniczną. Dzięki temu pokazuję tożsamość jako rzecz dynamicznie tworzoną. Zarazem jednak dystansuję się wobec kwestii linearności, jaka wiązać by się mogła z diachronicznym ujęciem spraw. W linearności indywidualnych doświadczeń biograficznych dostrzegam mianowicie konstrukcję narracyjną, tworzoną przez osoby, które uwypuklając doświadczenie progresu, zdolne są przeciwstawić się niechętniej kwestiom LGBT tradycji religijnej i dokonywać odważnych połączeń własnej nieheteronormatywności z praktyką religijną. Jestem także ostrożna w przedstawianiu przeobrażeń historycznych, dyskursywnych, w perspektywie linearnej – takie podejście wydaje mi się zresztą zbieżne z propozycjami interpretacyjnymi dotyczącymi historii aktywizmu LGBT w Europie Środkowo-Wschodniej, wysuniętymi, z wykorzystaniem

perspektywy postkolonialnej, przez Roberta Kulę i Joannę Mizie-lińską (2011). Muszę dopowiedzieć, że konsekwencją takiego ujęcia tematu jest uznanie, że pozycja podmiotowa pod postacią „chrześcijan LGBT”, wokół której zorganizowałam swoje rozpoznania, nie jest jakimś zwińczeniem historycznych przeobrażeń dyskursu i nie jest dana raz na zawsze. Kolejne transformacje dyskursywne, nowe artykulacje i nowe antagonizmy w każdej chwili mogą zawęzić tej pozycji przestrzeń arykulacji. Także zdolności mobilizacyjne istniejące wewnątrz grupy chrześcijan i chrześcijanek LGBT, która podejmuje wysiłki artykulacyjne, nie muszą być trwałe, przy czym problemy mogą się okazać całkiem prozaiczne, mogą się na przykład wiązać ze swego rodzaju „wypaleniem” aktywistycznym najbardziej aktywnych uczestników i uczestniczek grupy, ze zniechęceniem do działalności, która wciąż – w wymiarze postulowanej zmiany – przynosić będzie marne rezultaty.

Łącząc ze sobą analizę dyskursu z perspektywą intersekcjonalną, wprowadzam intersekcjonalność nie na poziomie opisowym, gdzie miałabym dowodzić, że dostrzegam specyfikę doświadczeń poprzecinanych kategoriami takimi jak wiek, płeć czy położenie społeczno-ekonomiczne, lecz na poziomie analitycznym, gdzie intersekcjonalność wykorzystuję do tego, by ujawnić skomplikowanie działania dyskursu i wskazać, jak strukturyzuje ona możliwości artykulacyjne. Interekcjonalność w moim ujęciu mówi zatem nie tyle o statusie, ile o uwikłaniu tego statusu w dyskursywne przeobrażenia. Jednocześnie moja publikacja, wykorzystując zdobycze studiów nad dyskursem, wychodzi poza rozumienie pracy dyskursu, inspirowane zwłaszcza myślą Michela Foucaulta, tylko i wyłącznie w kategoriach opresji, której poddane są dyskursywnie uwikłane jednostki. Takie rozumienie uznawałabym, w ślad za Eve Kosofsky Sedgwick (2003), za „paranoiczne odczytywanie” rzeczywistości społecznej. Moja książka dekonstruuje relacje władzy, które rządzą tą rzeczywistością, ale wskazuje także na rozmaite możliwości. Możliwości dotyczące najpierw nawigowania wśród dyscyplinujących zasobów dyskursywnych, które w różnych momentach historycznych, paradoksalnie z wykorzystaniem właśnie owych dyscyplinujących zasobów, otwierało jednostkom różnego rodzaju przestrzeń na dokonanie uzgodnień między religijnym a nienormatywnym seksualnie czy płciowo wymiarem życia. A potem – możliwości dotyczące tworzenia nowej pozycji podmiotowej.

Na koniec chcę powiedzieć, że niezależnie od tego, co sugerowałby rozdział 6, w którym poddałam niejakej krytyce tożsamościowe strategie chrześcijan i chrześcijanek LGBT, nie odmawiam tym osobom radykalizmu, w analizach akademickich i w działalności aktywistycznej wiążanego raczej ze strategiami queer, które tożsamości odesencjalizowują, niż z koncepcjami walki emancypacyjnej, które wspierają się na dowartościowaniu konkretnych tożsamości, a w konsekwencji przynoszą asymilacyjne rezultaty (por. zapoczątkowane przez Lisę Duggan 2003 studia na temat „homonormatywności”). Moje analizy wyraźnie pokazują, jak hegemoniczną pozycję w polskiej strukturze dyskursywnej zajmuje Kościół rzymskokatolicki, promujący konserwatywne spojrzenie na płć i seksualność. Odwaga chrześcijan i chrześcijanek LGBT do podjęcia pracy na rzecz liberalizacji tego spojrzenia, choć posiada pewne asymilacyjne cechy, które uwidoczniają się, zwłaszcza gdy mowa o wierności związków, z dążeniem do asymilacji ma więc niewiele wspólnego. Jest właśnie radykalnym opowiedzeniem się po stronie dążeń do poszerzania zakresu wolności osób LGBT.

Jednocześnie fakt, że środowisko społeczne, które przedstawiłam, pragnie lokować się po stronie religii chrześcijańskiej czy wręcz rzymskokatolickiej, otwiera możliwości, by tożsamościowy ton polityki emancypacyjnej LGBT nieco złagodzić, a przez to działać na rzecz osób, które doświadczając nienormatywności seksualnej czy płciowej, z różnych względów, przede wszystkim związanych z ich społeczno-ekonomicznym usytuowaniem, nie identyfikują się w pełni z tą polityką ani z wyrażającymi ją środowiskami. W wakacyjnych re-kolekcjach Wiary i Tęczy w 2015 roku, na które na chwilę zawitałam już po zakończeniu badań, wzięły udział dwie ciskobiety z widocznymi niepełnosprawnościami – jedna poruszająca się na wózku inwalidzkim i jedna niewidoma. Uważam to za nieprzypadkowe, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę, że podczas imprez środowiskowych LGBT niezmiernie rzadko zetknąć się można z jakąkolwiek łatwo uchwytną niepełnosprawnością. Nie chodzi tu jednak o to, że działalność w obrębie tradycji chrześcijańskiej może dawać nadzieję na takie przeformułowanie tej tradycji, by na plan pierwszy wyprowadzić obecną w niej przecież inkluzywność – trzeba bowiem optymizmu, który zaniedba perspektywę radykalnej polityki demokratycznej, by wierzyć, że do społecznej realizacji możliwy jest jakikolwiek w pełni inkluzywny projekt, czy to religijny, czy polityczny, czy jakikolwiek inny.

Rzecz raczej w tym, że działalność w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego ma w Polsce olbrzymi potencjał właśnie ze względu na silną pozycję tego Kościoła. I, z jednej strony, może przyczynić się do zmiany postaw, tak duchowieństwa, jak i laikatu, na takie, które zaowocują poprawą sytuacji osób, dla których nienormatywność seksualna czy płciowa jest zaledwie jednym z wymiarów społecznej marginalizacji. A z drugiej strony, stwarza możliwość działania na rzecz osób LGBT opartego nie na tradycyjnych postulatach emancypacyjnych, takich jak regulacja prawna związków partnerskich czy dostęp do małżeństw, ale z wykorzystaniem języka religijnego i religijnej symboliki, które są doskonale zrozumiałe dla uczestników i uczestniczek życia społecznego w naszym kraju. Jak zapytała współzałożycielka Wiary i Tęczy, zresztą zaangażowana także w całkowicie świecki aktywizm LGBT, odnosząc się do motywacji, które stały za tym, że podjęła działania w obrębie tradycji chrześcijańskiej, „czy prawo, że będą możliwe zalegalizowane związki homoseksualne, czy to prawo na wsi, tam gdzieś na Rzeszowszczyźnie czy Zamojszczyźnie, czy ono będzie spełniało swoją rolę?”. I zaraz sama udzieliła sobie, i mi, odpowiedzi: „Ono się zamknie w czterech ścianach dla ludzi z dużego miasta. Bądźmy szczerzy” [25].

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz, Marta. 2007. *Sytuacja społeczna osób biseksualnych i homoseksualnych. Analiza danych z badania ankietowego*. W: M. Abramowicz (red.). *Sytuacja społeczna osób biseksualnych i homoseksualnych w Polsce: raport za lata 2005 i 2006*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, Stowarzyszenie Lambda Warszawa, s. 11–34. Dostępne na: http://www.kph.org.pl/images/stories/raporty/raport_sytuacja_bi_homo_2007.pdf
- Abramowicz, Marta. 2012. *Sytuacja społeczna osób LGB. Analiza danych z badania ankietowego*. W: M. Makuchowska, M. Pawłęga (red.). *Sytuacja społeczna osób LGBT: raport za lata 2010 i 2011*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, Stowarzyszenie Lambda Warszawa, Fundacja Trans-Fuzja, s. 11–104. Dostępne na: http://www.kph.org.pl/publikacje/Raport_badania_LGBT_do_netu.pdf
- Aburrow, Yvonne. 2009. *Is it Meaningful to Speak of 'Queer Spirituality'? An Examination of Queer and LGBT Imagery and Themes in Contemporary Paganism and Christianity*. W: S. Hunt (red.). *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 139–156.
- Alexander, Claire. 1996. *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain, 1968–1990 by Anna Marie Smith (review)*. „Feminist Review” 53: 113–115.
- American Psychiatric Association. 2000. *Position Statement on Therapies Focused on Attempts to Change Sexual Orientation (Reparative or Conversion Therapies)*. Dostępne na: http://web.archive.org/web/20071217023940/http://www.psych.org/psych_pract/copptherapyaddendum83100.cfm

- American Psychoanalytic Association. 1999. *Position Statement on Reparative Therapy*. Dostępne na: http://web.archive.org/web/20120510061517/http://www.apsa.org/About_APsaA/Position_Statements/Reparative_Therapy.aspx
- American Psychological Association. 2009. *Appropriate Affirmative Responses to Sexual Orientation Distress and Change Efforts*. Dostępne na: <http://www.apa.org/about/policy/sexual-orientation.pdf>
- Angelides, Steven. 2001. *A History of Bisexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arcimowicz, Krzysztof, Aleksander Wasiak-Radoszewski i Katarzyna Dębska. 2014. *Polski dyskurs publiczny dotyczący rodzin z wyboru w latach 2003–2013*. „Studia Socjologiczne” 215(4): 79–110.
- Bardella, Claudio. 2001. *Queer Spirituality*. „Social Compass” 1: 117–138.
- Basiuk, Tomasz. 2004. *Niech nas usłyszają: słuszny gniew jako strategia zwalczania homofobii w sferze publicznej*. W: Z. Sypniewski, B. Warkocki (red.). *Homofobia po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, s. 189–199.
- Bauer, Paul F. 1976. *The Homosexual Subculture at Worship: A Participant Observation Study*. „Pastoral Psychology” 2: 115–127.
- Berger, Peter Ludwig. 1997. *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Berlant, Lauren i Michael Warner. 1998. *Sex in Public*. „Critical Inquiry” 24: 547–566.
- Białas-Zielińska, Klaudyna. 2010. *Polscy przeciwnicy Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 4: 425–438.
- Bieńkowska, Małgorzata. 2012. *Transseksualizm w Polsce: wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Boswell, John. 2006. *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do końca XIV wieku*. Tłum. J. Krzyszpień. Kraków: Nomos.
- Bourdieu, Pierre. 1986. *The Forms of Capital*. W: J. Richardson (red.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press, s. 241–258.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion*. Tłum. z jęz. francuskiego Chris Turner. W:

- S. Lash, S. Whimster (red.), *Max Weber, Rationality, and Modernity*, London: Allen and Ulwin, s. 119–136.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *In other words: Essays towards a reflexive sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Genesis and Structure of the Religious Field*. Tłum. z jęz. francuskiego Jenny B. Burnside, Craig Calhoun i Leah Florence. „Comparative Social Research” 13: 1–44.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *Szkic teorii praktyki: poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Tłum. Wiesław Kroker. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bourdieu Pierre, Loïc J. D. Wacquant. 2001. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Tłum. Anna Sawisz. Warszawa: „Oficyna Naukowa”.
- Boutros, Alexandra. 2013. *Lwa like me: gender, sexuality and Vodou online*. W: M. Lövheim (red.). *Media, Religion and Gender: Key Issues and New Challenges*. London–New York: Routledge, s. 96–110.
- Broad, Kendal. 2010. *Sexualities Sociologies and the Intersectional Potential of Two Qualitative Methodologies*. W: Y. Taylor, S. Hines, M. E. Casey (red.). *Theorizing Intersectionality and Sexuality*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, s. 193–211.
- Browne, Kath. 2010. *Queer Spiritual Spaces: Conclusion*. W: K. Browne, S.R. Munt, A.K.T. Yip (red.). *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 231–245.
- Browne, Kath, Sally R. Munt i Andrew K.T. Yip (red.). 2010. *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- Capo, Richley H. 2005. *Latter-day Saint Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered Spirituality*. W: S. Thumma i E. R. Gray (red.). *Gay Religion*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, s. 99–114.
- Chase, Susan E. 2009. *Wywiad narracyjny: wielość perspektyw, podejść, głosów*. Tłum. Filip Schmidt. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.). *Metody badań jakościowych*, tom 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 15–56.
- Clarke, Adele E. 2005. *Situational Analysis: Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Clifford, James i George E. Marcus (red.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

- Cooley, Dennis R. i Kelby Harrison (red.). 2012. *Passing/Out: Sexual Identity Veiled and Revealed*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 1989. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. „University of Chicago Legal Forum” 130: 139–167.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 1991. *Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. „Stanford Law Review” 43(6): 1241–1299.
- Desperak, Iza. 2006. *Homofobia, czyli dwugłós o prawach gejów i lesbijek na łamach „Gazety Wyborczej”*. W: T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora (red.). *Parametry pożądania: kultura odmieńców wobec homofobii*. Kraków: Universitas, s. 113–126.
- Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln. 2009. *Wprowadzenie: dziedzina i praktyka badań jakościowych*, przeł. Krzysztof Podemski. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.). *Metody badań jakościowych*, tom 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–62.
- Dębińska, Maria. 2015. *Prawo, seksuologia a transpłciowość. Przemiany społeczno-kulturowych praktyk konstruowania płci w Polsce (1964-2012)*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Anny Wieczorkiewicz. Uniwersytet Warszawski, Wydział Historyczny.
- Diamond, Lisa M. 2009. *Sexual Fluidity: understanding women's love and desire*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Dillon, Michele. 1999. *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drumm, René. 2005. *No Longer an Oxymoron: Integrating Gay and Lesbian Seventh-day Adventist Identities*. W: S. Thumma i E. R. Gray (red.). *Gay Religion*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, s. 47–65.
- Duggan, Lisa. 2003. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Enroth, Ronald M. i Gerald E. Jamison. 1974. *The Gay Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Erzen, Tanya. 2006. *Straight to Jesus: Sexual and Christian Conversion in the Ex-gay Movement*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

- Fetner, Tina. 2008. *How the Religious Right Shaped Lesbian and Gay Activism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fiedotow, Agata. 2012. *Początki ruchu gejowskiego w Polsce (1981–1990)*. W: M. Kula (red.). *Kłopoty z seksem w PRL: rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 241–258.
- Fontana, Andrea i James H. Frey. 2009. *Wywiad: od neutralności do politycznego zaangażowania*. Tłum. Marta Skowrońska. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.). *Metody badań jakościowych*, tom 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 81–128.
- Formela, Katarzyna i Joanna Szczepankiewicz-Battek. 2008. *Sytuacja osób homoseksualnych w Kościołach mniejszościowych w Polsce*. W: M. Patalon (red.). *Tolerancja a edukacja*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 465–475.
- Foucault, Michel. 2000. *Historia seksualności*, tom I: *Wola wiedzy*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.
- Ganzevoort, R. Ruard, Mark van der Laan i Erik Olsman. 2011. *Growing up Gay and Religious: Conflict, Dialogue and Religious Identity Strategies*. „Mental Health, Religion, and Culture” 3: 209–222.
- Gaspar de Alba, Alicia i Alma López. 2011. *Our Lady of Controversy: Alma López’s “Irreverent Apparition”*. Austin: University of Texas Press.
- Gąsior-Niemiec, Anna. 2008. *Teoria dyskursu Laclau i Mouffe jako narzędzie analizy socjologicznej – przypadek dyskursu „osiedli grodzonych”*. W: A. Horolets (red.). *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 291–316.
- Gerber, Lynne. 2008. *The Opposite of Gay: Nature, Creation, and Queer-ish Ex-Gay Experiments*. „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 4: 8–30.
- Giddens, Anthony. 2002. *Norwoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, Anthony. 2006. *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Tłum. Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Głowania, Małgorzata. 2009. *Rodzina, tożsamość, światopogląd. Sytuacja osób LGBT w ich własnych oczach*. W: I. Krzemiński (red.). *Naznaczeni: mniejszości seksualne w Polsce. Raport 2008*. Warszawa: Instytut Socjologii UW, s. 149–172.

- Goldberger, Goran, Dorota Hall i in. 2010. *Societal Reactions to New Religious Movements in Poland, Croatia and Slovakia*. W: D. Hall i R. Smoczyński (red.). *New Religious Movements and Conflict in Selected Countries of Central Europe*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 29–94.
- Gowin, Jarosław. 1995. *Kościół po komunizmie*. Kraków: Znak.
- Górak-Sosnowska, Katarzyna (red.). 2012. *Queer a islam: alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich*. Sopot: Smak Słowa.
- Grabowska, Magdalena. 2014. *Between Gender Studies and "Gender Ideology": gender education in Poland*. Dostępne na: http://pl.bo-ell.org/sites/default/files/downloads/Magda_Grabowska_gender_education.pdf
- Grabowski, Marek. 2009. *Świat czy światy osób ze środowiska LGBT? Obraz własnego świata wartości i obraz świata społecznego w wynikach badania „fokusowego”*. W: I. Krzemiński (red.). *Naznaczeni: mniejszości seksualne w Polsce. Raport 2008*. Warszawa: Instytut Socjologii UW, s. 130–148.
- Graff, Agnieszka. 2006. *We are (not all) homophobes: A report from Poland*. „Feminist Studies” 32(2): 434–449.
- Graff, Agnieszka. 2008. *Rykoszetem: rzecz o płci, seksualności i narodzie*. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Graff, Agnieszka. 2010. *Looking at Pictures of Gay Men: Political Uses of Homophobia in Contemporary Poland*. „Public Culture” 22(3): 583–603.
- Graff, Agnieszka. 2014. *Report from the gender trenches: war against „genderism” in Poland*. „European Journal of Women’s Studies” 21(4): 431–435.
- Graff, Agnieszka i Elżbieta Korolczuk. 2016. *‘Worse than communism and nazism put together’: War on Gender in Poland*. W: R. Kuchar, D. Paternotte (red.). *‘Gender Ideology’: Mobilization of Conservative Groups Against Gender Equality and Sexual Citizenship in Europe*. Lanham – Plymouth: Rowman & Littlefield (w druku).
- Gray, Mary L. 2010. *From Website to Wal-Mart: Youth, Identity Work, and the Queering of Boundary Publics in Small Town, USA*. W: Ch. Pullen, M. Cooper (red.). *LGBT Identity and Online New Media*. New York – London: Routledge, s. 288–298.
- Green, Adam Isaiah. 2007. *Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies*. „Sociological Theory” 25(1): 26–45.

- Gross, Martine. 2008. *To Be Christian and Homosexual: From Shame to Identity-Based Claims*. „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 4: 77–101.
- Gross, Martine i Andrew K. T. Yip. 2010. *Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay and Bisexual Christians in France and Britain*. „Social Compass” 1: 40–59.
- Gruszczyńska, Anna. 2004. *Wściekłość i wrzask*. W: *Homofobia po polsku*, Z. Sypniewski, B. Warkocki (red.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!, s. 139–149.
- Gruszczyńska, Anna. 2007a. *Living ‘La Vida’ Internet: Some Notes on the Cyberization of Polish LGBT Community*. W: R. Kuhar, J. Takács (red.). *Beyond the Pink Curtain: everyday life of LGBT people in Eastern Europe*. Ljubljana: Peace Institute, s. 95–115. Dostępne na: <http://www.mirovni-institut.si/Publikacija/Detail/en/publikacija/Beyond-the-Pink-Curtain-Everyday-Life-of-LGBT-People-in-Eastern-Europe/>
- Gruszczyńska, Anna. 2007b. *Homo-obywatel maszeruje: strategie mniejszości seksualnych w przestrzeni publicznej*. W: M. Baer, M. Lizurej (red.). *Z odmiennnej perspektywy: studia queer w Polsce*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, s. 61–78.
- Grzebalska, Weronika. 2015. *Poland*. W: E. Kováts, M. Poim (red.). *Gender as Symbolic Glue: the position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*. Budapest: Foundation for European Progressive Studies, s. 83–103. Dostępne na: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf>
- Hall, Dorota. 2013a. *Religia i nieheteroseksualność: stan debaty akademickiej i wybrane wątki badań prowadzonych w Polsce*. „Studia Socjologiczne” 210(3): 123–150.
- Hall, Dorota. 2013b. *Religion and psychology in the age of emotional capitalism: the case of the Master Academy of Love*. „Social Compass” 60(2): 174–188.
- Hall, Dorota. 2015a. *Individual choices revisited: non-heterosexual Christians in Poland*. „Social Compass” 62 (2): 212–224.
- Hall, Dorota. 2015b. *Antagonism in the making: Religion and homosexuality in post-communist Poland*. W: S. Sremac, R. R. Ganzevoort (red.). *Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe: Gods, Gays, and Governments*. Leiden: Brill, s. 74–92.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.

- Haraway, Donna. 2008. *Wiedze usytuowane: kwestia nauki w feminizmie i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy*. Tłum. Agata Czarnacka. Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego. Dostępne na: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/haraway1988.pdf>
- Haritaworn, Jin. 2008. *Shifting Positionalities: Empirical Reflections on a Queer/Trans of Colour Methodology*. „Sociological Research Online” 13(1)13. Dostępne na: <http://www.socresonline.org.uk/13/1/13.html>
- Haschemi Yekani, Elahe, Beatrice Michaelis i Gabriele Dietze. 2010. *‘Try Again. Fail Again. Fail Better.’ Queer Interdependencies as Corrective Methodologies*. W: Y. Taylor, S. Hines, M. E. Casey (red.). *Theorizing Intersectionality and Sexuality*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, s. 78–99.
- Heaphy, Brian. 2008. *The Sociology of Lesbian and Gay Reflexivity or Reflexive Sociology?*. „Sociological Research Online” 13(1)9. Dostępne na: <http://www.socresonline.org.uk/13/1/9.html>
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead i in. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell.
- Hines, Sally. 2010. *Sexing Gender; Gendering Sex: Towards an Intersectional Analysis of Transgender*. W: Y. Taylor, S. Hines, M. E. Casey (red.). *Theorizing Intersectionality and Sexuality*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, s. 140–162.
- Howarth, David. 2008. *Dyskurs*. Tłum. Anna Gąsior-Niemiec. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Howarth, David i Yannis Stavrakakis. 2000. *Introducing Discourse Theory and Political Analysis*. W: D. Howarth, A. Norval, Y. Stavrakakis (red.). *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and social Change*. Manchester: Manchester University Press, s. 1–23.
- Hunt, Stephen. 2009. *Human Rights and Moral Wrongs: The Christian ‘Gay Debate’ in the Secular Sphere*. W: S. Hunt (red.). *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 104–121.
- Illouz, Eva. 2010. *Uczucia w dobie kapitalizmu*. Tłum. Z. Simbierowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Jacyno, Małgorzata. 2007. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jacyno, Małgorzata i Alina Szulżycka. 1999. *Kościół i strategię polityki tożsamościowej: przypadek Radia Maryja*. W: M. Kempny, G. Woroniecka (red.). *Religia i kultura w globalizującym się świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 285–305.
- Jakobsen, Janet R. i Ann Pellegrini. 2008. *Introduction: Times Like These*. W: J. R. Jakobsen, A. Pellegrini (red.). *Secularisms*. Durham – London: Duke University Press, s. 1–35.
- James, G. Winston i Lisa C. Moore (red.). 2006. *Spirited: Affirming the Soul and Black Gay/Lesbian Identity*. Washington: Redbone Press.
- Jordan, Mark D. 2000. *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Józko, Marcin. 2009. *Mniejszości seksualne w Polsce w świetle badań ankietowych*. W: I. Krzemiński (red.). *Naznaczeni: mniejszości seksualne w Polsce. Raport 2008*. Warszawa: Instytut Socjologii UW, s. 95–129.
- Keenan, Michael. 2009. *The Gift (?) that Dare not Speak its Name: Exploring the Influence of Sexuality on the Professional Performances of Gay Male Anglican Clergy*. W: S. Hunt (red.). *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 23–37.
- Kincheloe, Joe L. i Peter McLaren. 2009. *Teoria krytyczna i badania jakościowe: rewizja*. Tłum. Przemysław Pluciński. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.). *Metody badań jakościowych*, tom 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 431–486.
- Klimczak-Ziółek, Jolanta. 2006. *Queer w zwierciadle polskich mass mediów*. W: T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora (red.). *Parametry pożądania: kultura odmieńców wobec homofobii*. Kraków: Universitas, s. 99–112.
- Kochanowski, Jacek. 2004. *Fantazmat zróżNICowany: socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Kraków: Universitas.
- Kochanowski, Jacek, Marta Abramowicz i Robert Biedroń (red.). 2010. *Queer studies: podręcznik kursu*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii. Dostępne na: http://www.kph.org.pl/publikacje/queerstudies_podrecznik.pdf
- Kocikowski, Michał. 2011. *Eksgej – mężczyzna „ponowoczesny”: rola autonarracji w terapii osób homoseksualnych*. W: R. Chymkowski

- i M. Mostek (red.). *Pongo, Tom 4: Tekst i działanie*. Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW, s. 180–195.
- Kong, Travis S. K., Dan Mahoney i Ken Plummer. 2001. *Queering the Interview*. W: J. F. Gubrium, J. A. Holstein (red.). *Handbook of Interview Research*. London: Sage, s. 239–258.
- Kościańska, Agnieszka. 2012. *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce wobec osób LGBT*. W: M. Makuchowska i M. Pawłęga (red.). *Sytuacja społeczna osób LGBT: raport za lata 2010 i 2011*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, Stowarzyszenie Lambda Warszawa, Fundacja Trans-Fuzja, s. 145–165. Dostępne na: http://www.kph.org.pl/publikacje/Raport_badania_LGBT_do_netu.pdf
- Kościańska, Agnieszka. 2014. *Płeć, przyjemność i przemoc: kształtowanie wiedzy eksperckiej o seksualności w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Krytyka Polityczna. 2014. *Gender: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kubica, Grażyna. 2006. *Tęczowa flaga przeciwko wawelskiemu smokowi: kulturowa interpretacja konfliktu wokół krakowskiego Marszu dla Tolerancji*. „Studia Socjologiczne” 4: 69–106.
- Kubicek, Katrina, Bryce McDavitt i in. 2009. “God Made Me Gay for a Reason”: *Young Men Who Have Sex With Men’s Resiliency in Resolving Internalized Homophobia From Religious Sources*. „Journal of Adolescent Research” 5: 601–633.
- Kugelmann, Robert. 2005. *An Encounter between Psychology and Religion: Humanistic Psychology and the Immaculate Heart of Mary Nuns*. „Journal of the History of the Behavioral Sciences” 4: 347–365.
- Kulpa, Robert. 2012. *Nation Queer? Discourses of Nationhood and Homosexuality in Times of Transformation: case studies from Poland*. Praca doktorska. Londyn: Birkbeck University of London. Dostępne na: http://bbktheses.da.ulcc.ac.uk/20/1/cp_Fullversion-2012KulpaRphdBK.pdf
- Kulpa, Robert. 2016. *Unlikely analogies: Homophobia, anti-Semitism, and Polish national identity*. „National Identities” (w druku).
- Kulpa, Robert i Joanna Mizielińska (red.). 2011. *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- Lacan, Jacques. 1993. *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955–6*, London: W.W. Norton & Company.

- Laclau, Ernesto. 2000. *Foreword*. W: D. Howarth, A. Norval, Y. Stavrakakis (red.). *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*. Manchester: Manchester University Press, s. x–xii.
- Laclau, Ernesto. 2004. *Emancypacje*. Tłum. Lotar Rasiński i in. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Laclau, Ernesto. 2009. *Rozum populistyczny*. Tłum. zespół pod kierunkiem Tomasza Szkudlarka. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Tłum. S. Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Loseke, Donileen R. i James C. Cavendish. 2001. *Producing Institutional Selves: Rhetorically Constructing the Dignity of Sexually Marginalized Catholics*. „Social Psychology Quarterly” 4: 347–362.
- Linneman, Thomas J. 2003. *Weathering Change: Gays and Lesbians, Christian Conservatives, and Everyday Hostilities*. New York – London: New York University Press.
- Luckmann, Thomas. 1996. *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Tłum. L. Bluszcz. Kraków: Nomos.
- Lutz, Helma, Maria Teresa Herrera Vivar i Linda Supik. 2011. *Framing Intersectionality: an Introduction*. W: H. Lutz, M. T. Herrera Vivar, L. Supik (red.). *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-faceted Concept in Gender Studies*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 1–22.
- Lukenbill, W. Bernard. 1998. *Observations on the Corporate Culture of a Gay and Lesbian Congregation*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 3: 440–452.
- Mahaffy, Kimberly A. 1996. *Cognitive Dissonance and Its Resolution: A Study of Lesbian Christians*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 4: 392–402.
- Majewska, Ewa. 2012. *Ekonomia w badaniach inspirowanych teorią queer w Polsce*. W: M. Kłosowska, M. Drozdowski, A. Stasińska (red.). *Strategie queer: od teorii do praktyki*. Warszawa: Difin, s. 136–149.

- Majka-Rostek, Dorota. 2002. *Mniejszość kulturowa w warunkach pluralizacji: socjologiczna analiza sytuacji homoseksualistów polskich*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- McQueeney, Krista. 2009. "We are God's Children, Y'All": Race, Gender, and Sexuality in Lesbian- and Gay-Affirming Congregations. „Social Problems” 1: 151–173.
- Mizielińska, Joanna. 2006. *Płeć, ciało, seksualność: od feminizmu do teorii queer*. Kraków: Universitas.
- Mizielińska, Joanna. 2011. *Travelling Ideas, Travelling Times: On the Temporalities of LGBT and Queer Politics in Poland and the 'West'*. W: R. Kulpa i J. Mizielińska (red.). *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 85–105.
- Mizielińska, Joanna. 2012a. *Idee pogubione w czasie – polityka LGBT vs teoria queer w Polsce i na Zachodzie*. „Przegląd Kulturoznawczy” 3: 287–301.
- Mizielińska, Joanna. 2012b. *Niebezpiecznie związki? Płeć, rasa i seksualność w ramach teorii interseksjonalności i teorii queer*. „Societas/Communitas” 1: 171–202.
- Mizielińska, Joanna, Marta Abramowicz i Agata Stasińska. 2014. *Rodziny z wyboru w Polsce: życie rodzinne osób nieheteroseksualnych*. Warszawa: Instytut Psychologii PAN. Dostępne na: http://rodzinyzwyboru.pl/wp-content/uploads/2014/10/Raport_Rodziny-z-wyboru-w-Polsce.-%C5%BBycie-rodzinne-os%C3%B3b-nieheteroseksualnych.pdf
- Mizielińska, Joanna i Agata Stasińska. 2013. *Od „wroga rodziny” do jednej z jej form: Rodziny z wyboru we współczesnym polskim dyskursie prasowym*. „Interalia” 8: 105–128.
- Moon, Dawne. 2004. *God, Sex, and Politics: Homosexuality and Everyday Theologies*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Moore, Henrietta L. 2012. *Sexuality Encore*. W: P. Aggleton, P. Boyce, H. L. Moore, R. Parker (red.). *Understanding Global Sexualities: new frontiers*. London – New York: Routledge, s. 1–18.
- Munt, Sally R. 2010. *Queer Spiritual Spaces*. W: K. Browne, S.R. Munt, A.K.T. Yip (red.). *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 1–33.
- Namaste, Viviane. 2000. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago: University of Chicago Press.

- O'Brien, Jodi. 2004. *Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities*. „Culture and Religion” 2: 179–202.
- Olesen, Virginia. 2009. *Feministyczne badania jakościowe u progu milenium: zarys i wyzwania*. Tłum. Monika Bobako. W: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.). *Metody badań jakościowych*, tom 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 341–398.
- Oosterhuis, Harry. 2000. *Stepchildren of Nature: Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Orłowski, Kamil. 2006. *Świątynie sodomy, albo w kim się objawia boża miłość*. W: T. Basiuk (red.). *Parametry pożądania: kultura odmieńców wobec homofobii*. Kraków: Universitas, s. 73–87.
- O'Rourke, Michael. 2011. *Series Editor's Preface "X"*. W: M. do Mar Castro Varela, N. Dhawan, A. Engel (red.). *Hegemony and Heteronormativity: Revisiting 'The Political' in Queer Politics*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. xiii–xxiv.
- Ostolski, Adam. 2007. *Spiskowcy i gorszyciele: judaizowanie gejów w polskim dyskursie prawicowym*. W: M. Głowacka-Grajper i E. Nowicka (red.). *Jak się dzielimy i co nas łączy? Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim*. Kraków: Nomos, s. 156–178.
- Pitt, Richard N. 2010. *"Killing the Messenger": Religious Black Gay Men's Neutralization of Anti-Gay Religious Messages*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 1: 56–72.
- Plummer, Ken. 1995. *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*. London: Routledge.
- Plummer, Ken. 1998. *Afterward: The Past, Present and Futures of the Sociology of Same-Sex Relations*. W: P. Nardi, B. E. Schneider (red.). *Social Perspective in Lesbian and Gay Studies: A Reader*. New York: Routledge, s. 605–614.
- Primiano, Leonard Norman. 1993. *'I Would Rather Be Fixated on the Lord': Women's Religion, Men's Power, and the 'Dignity' Problem*. „New York Folklore” 19(1-2): 89–103.
- Primiano, Leonard Norman. 2005. *The Gay God of the City: The Emergence of the Gay and Lesbian Ethnic Parish*. W: S. Thumma i E. Gray (red.). *Gay Religion*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, s. 7–30.
- Puar, Jasbir K. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham – London: Duke University Press.

- Pullen, Christopher i Margaret Cooper (red.). 2010. *LGBT Identity and Online New Media*. New York – London: Routledge.
- Renkin, Hadley Z. 2009. *Homophobia and Queer Belonging in Hungary*. „Focaal – European Journal of Anthropology” 53: 20–37.
- Rey, Terry. 2007. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. Durham: Acumen.
- Robertson, Roland. 1992. *The economization of religion? Reflections on the promise and limitations of the economic approach*. „Social Compass” 39(1): 147–157.
- Robinson, Christine M. i Sue E. Spivey. 2007. *The Politics of Masculinity and the Ex-Gay Movement*. „Gender and Society” 5: 650–675.
- Rodriguez, Eric M. i Suzanne C. Ouellette. 2000. *Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 3: 333–347.
- Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Rubin, Gayle S. 1984. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. W: C. S. Vance (red.). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London, UK: Routledge, s. 267–319.
- Schnoor, Randal F. 2006. *Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities*. „Sociology of Religion” 1: 43–60.
- Scott, Joan W. 2009. *Sexularism*. Florence: European University Institute. Dostępne na: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: affect, pedagogy, performativity*. Durham – London: Duke University Press.
- Seidman, Steven. 2002. *Beyond the closet: The transformation of gay and lesbian life*. New York: Routledge.
- Sherkat, Darren E. 2002. *Sexuality and Religious Commitment in the United States: An Empirical Examination*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 2: 313–323.
- Shokeid, Moshe. 2001. *‘The Women Are Coming’: The Transformation of Gender Relationships in a Gay Synagogue*. „Ethnos: Journal of Anthropology” 1: 5–26.
- Skeggs, Beverley. 2004. *Class, Self, Culture*. London – New York: Routledge.

- Smith, Anna Marie. 1994. *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain, 1968–1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anna-Marie. 1998. *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*. New York: Routledge.
- Smoczyński, Rafał. 2007. *Satanistyczna panika moralna w dobie późnej nowoczesności*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Zbigniewa Mikołejki. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Smoczyński, Rafał. 2011. *ISKCON Fights Back. The Dynamics of Counter-Stigmatization Strategy*. W: A. Mate-Toth, C. Rughinis (red.). *Spaces and Borders: Current Research on Religion in Central and Eastern Europe*. Berlin: De Gruyter, s. 49–63.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2011. *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*. Tłum. Ewa Majewska. „Krytyka Polityczna” 24/25: 196–239.
- Struzik, Justyna (red.) 2012. *Niewidoczne (dla) społeczności: sytuacja społeczna lesbijek i kobiet biseksualnych mieszkających na terenach wiejskich i w małych miastach w Polsce. Raport z badań*. Kraków: Fundacja Przestrzeń Kobiet. Dostępne na: http://www.przestrzenkobiet.pl/images/DOWNLOAD/nds_pages.pdf
- Sypniewski, Zbyszek i Błażej Warkocki (red.). 2004. *Homofobia po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Śmietana, Marcin. 2005. *Wizerunek publiczny homoseksualistów w Polsce*. W: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana (red.). *Homoseksualizm: perspektywa interdyscyplinarna*. Kraków: Nomos, s. 265–280.
- Takagi, Dana Y. 1996. *Maiden Voyage: Excursion into Sexuality and Identity Politics in Asian America*. W: S. Seidman (red.). *Queer Theory/Sociology*. Cambridge, MA – Oxford, UK: Blackwell, s. 243–258.
- Tarkowska, Elżbieta. 2006. *Ubóstwo i wykluczenie społeczne. Koncepcje i polskie problemy*. W: J. Wasilewski (red.). *Współczesne społeczeństwo polskie: dynamika zmian*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 319–366.
- Taylor, Yvette. 2007. *Working-Class Lesbian Life: Classed Outsiders*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan.
- Taylor, Yvette. 2009a. *Complexities and Complications: Intersections of Class and Sexuality*. „Lesbian Studies” Special Issue 13(2): 189–203.
- Taylor, Yvette. 2009b. *Lesbian and Gay Parenting: Securing Social and Educational Capital*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan.

- Taylor, Yvette, Sally Hines i Mark E. Casey (red.). 2010a. *Theorizing Intersectionality and Sexuality*, Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan.
- Taylor, Yvette, Sally Hines i Mark E. Casey. 2010b. *Introduction*. W: Y. Taylor, S. Hines, M. E. Casey (red.). *Theorizing Intersectionality and Sexuality*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, s. 1–12.
- Taylor, Yvette i Ria Snowdon (red.). 2014. *Queering Religion, Religious Queers*. New York – London: Routledge.
- Thomas, Calvin (red.). 2000. *Straight with a Twist: Queer Theory and the Subject of Heterosexuality*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Thumma, Scott. 1991. *Negotiating a Religious Identity: The Case of the Gay Evangelical*. „Sociological Analysis” 4: 333–347.
- Toft, Alex. 2009. *Bisexual Christians: the life-stories of a marginalised community*. W: S. Hunt (red.). *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 67–86.
- Toft, Alex. 2014. *Re-imagining Bisexuality and Christianity: the negotiation of Christianity in the lives of bisexual women and men*. „Sexualities” 17(5/6): 546–564.
- Tomasik, Krzysztof. 2008. *Homobiografie*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Tomasik, Krzysztof. 2012. *Gejery: mniejszości seksualne w PRL-u*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Torring, Jacob. 1999. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Warkocki, Błażej. 2004. *Biedni Polacy patrzą na homoseksualistów*. W: Z. Sypniewski, B. Warkocki (red.). *Homofobia po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, s. 151–170.
- Warner, R. Stephen. 1995. *The Metropolitan Community Churches and the Gay Agenda: The Power of Pentecostalism and Essentialism*. W: M.J. Neitz i M.S. Goldman (red.). *Sex, Lies, and Sanctity: Religion and Deviance in Contemporary North America*. Greenwich, CT – London: JAI Press, s. 81–108.
- Weston, Kath. 1996. *Render Me, Gender Me: Lesbians Talk Sex, Class, Color, Nation, Studmuffins*. New York: Columbia University Press.
- Więch, Arkadiusz Stanisław. 2005. *Różowy odcień PRL-u: zarys badań nad mniejszościami seksualnymi w Polsce ludowej*. W: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana (red.). *Homoseksualizm: perspektywa interdyscyplinarna*. Kraków: Nomos, s. 257–264.

- Wilcox, Melissa M. 2001. *Of Markets and Missions: The Early History of the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches*. „Religion and American Culture: A Journal of Interpretation” 1: 83–108.
- Wilcox, Melissa M. 2002. *When Sheila's a Lesbian: Religious Individualism among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered Christians*. „Sociology of Religion” 4: 497–513.
- Wilcox, Melissa M. 2003. *Coming Out in Christianity: Religion, Identity and Community*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Wilcox, Melissa M. 2009. *Queer Women and Religious Individualism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilson, Patrick A., Natalie M. Wittlin i in. 2011. *Ideologies of Black churches in New York City and the public health crisis of HIV among Black men who have sex with men*. „Global Public Health” 6, Supplement 2.
- Wood, Matthew. 2007. *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot, UK – Burlington, USA: Ashgate.
- Woszczyk, Marek. 2013. „Ogród pośród płomieni”. *Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa*. „Praktyka Teoretyczna” 8(2): 163–194.
- Woszczyk, Marek. 2014. *Czy rabbi Jezus przyjął do nas „suczki”? Epistemologia obelgi i queerowo-postkolonialne strategie w studiach biblistycznych*. W: J. Kochanowski, T. Wrzosek (red.). *Nowe studia kulturowe*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 143–170.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- Valocchi, Stephen. 2005. *Not Yet Queer Enough: The Lessons of Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality*. „Gender and Society” 19(6): 750–770.
- Vance, Laura L. 2008. *Converging on the Heterosexual Dyad: Changing Mormon and Adventist Sexual Norms and Implications for Gay and Lesbian Adherents*. „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 4: 56–76.
- Yaakov, Ariel. 2007. *Gay, Orthodox, and Trembling: The Rise of Jewish Orthodox Gay Consciousness*. „Journal of Homosexuality” 3–4: 91–109.

- Yip, Andrew K.T. 1997. *Attacking the Attacker: Gay Christians talk back*. „British Journal of Sociology” 1: 113–127.
- Yip, Andrew K.T. 1999. *The Politics of Counter-Rejection: Gay Christians and the Church*. „Journal of Homosexuality” 2: 47–63.
- Yip, Andrew K.T. 2000. *Leaving the Church to Keep My Faith: The Lived Experiences of Non-Heterosexual Christians*. W: L.J. Francis i Y.J. Katz (red.). *Joining and Leaving Religion: Research Perspectives*. Leominster: Gracewing, s. 129–146.
- Yip, Andrew K.T. 2002. *The Persistence of Faith Among Non-heterosexual Christians: Evidence for the Neosecularisation Thesis of Religious Transformation*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 2: 199–212.
- Yip, Andrew K.T. 2003. *Spirituality and Sexuality: The Religious Beliefs of Non-heterosexual Christians in Great Britain*. „Theology and Sexuality” 2: 137–154.
- Yip, Andrew K. T. 2005a. *Religion and the politics of spirituality/sexuality: reflections on researching British lesbian, gay, and bisexual Christians and Muslims*. „Fieldwork in Religion” 1(3): 271–289.
- Yip, Andrew K.T. 2005b. *Queering religious texts: An exploration of British non-heterosexual Christians’ and Muslims’ strategy of constructing sexuality-affirming hermeneutics*. „Sociology” 1: 47–65.
- Yip, Andrew K. T. 2008a. *Researching Lesbian, Gay, and Bisexual Christians and Muslims: Some Thematic Reflections*. „Sociological Research Online” 13(1)5. Dostępne na: <http://www.socresonline.org.uk/13/1/5.html>
- Yip, Andrew K. T. 2008b. *The quest for intimate/sexual citizenship: lived experiences of lesbian and bisexual Muslim women*. „Contemporary Islam” 2(2): 99–117.
- Yip, Andrew K.T. 2010. *Coming Home from the Wilderness: An Overview of Recent Scholarly Research on LGBTQI Religiosity/Spirituality in the West*. W: K. Browne, S.R. Munt, A.K.T. Yip (red.). *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Spaces*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 35–50.
- Yip, Andrew K. T. i Amna Khalid. 2010. *Looking for Allah: Spiritual quests of queer Muslims*. W: K. Browne, S. R, Munt, A.K.T. Yip (red.). *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 81–109.
- Yip, Andrew Kam-Tuck i Peter Nynäs. 2012. *Reframing the Intersection between Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life*. W:

- P. Nynäs, A. K. T. Yip (red.). *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 1–16.
- Zielińska, Iwona. 2009. *Panika moralna, mniejszości seksualne i mowa nienawiści*. W: P. Binder, H. Palska i W. Pawlik (red.). *Emocje a kultura i życie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 187–200.
- Zielińska, Iwona. 2015. *Panika moralna: homoseksualność w dyskursach medialnych*. Kraków: Nomos.

ŹRÓDŁA

Wywiady

- 1: transmężczyzna, ur. 1961 r., zamieszkały w Krakowie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 22.03.2011 r.
- 2: cismężczyzna, ur. 1977 r., zamieszkały w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 24.03.2011 r.
- 3: ciskobieta, ur. 1987 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 28.03.2011 r.
- 4: cismężczyzna, ur. 1975 r., zamieszkały w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 6.04.2011 r.
- 5: transmężczyzna, ur. 1978 r., zamieszkały w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 10.04.2011 r.
- 6: ciskobieta, ur. 1978 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 22.11.2011 r.
- 7: cismężczyzna, ur. 1987 r., zamieszkały w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 15.12.2011 r.
- 8: cismężczyzna, ur. 1986 r., zamieszkały w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 12.01.2012 r.
- 9: cismężczyzna, ur. 1992 r., zamieszkały w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 14.01.2012 r.
- 10: cismężczyzna, ur. 1975 r., zamieszkały w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 17.01.2012 r.
- 11: ciskobieta, ur. 1964 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 18.01.2012 r.
- 12: cismężczyzna, ur. 1979 r., zamieszkały w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 23.01.2012 r.

- 13: transmężczyzna, ur. 1989 r., zamieszkały w Krakowie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 28.01.2012 r.
- 14: transkobieta, ur. 1973 r., zamieszkała w mieście ok. 20 tys. mieszkańców w południowej Polsce (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 29.01.2012 r.
- 15: transmężczyzna, ur. 1971 r., zamieszkały w Krakowie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 29.01.2012 r.
- 16: transkobieta, ur. ok. 1977 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 8.02.2012 r.
- 17: cismężczyzna, ur. 1979 r., zamieszkały za granicą (Wielka Brytania; po przeprowadzce), wywiad z dn. 8.05.2012 r.
- 18: mężczyzna określający się jako transwestyta, ur. 1980 r., zamieszkały w Łodzi (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 25.05.2012 r.
- 19: mężczyzna określający się jako transwestyta, ur. 1955 r., zamieszkały w Łodzi (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 15.06.2012 r.
- 20: cismężczyzna, ur. 1987 r., zamieszkały w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 29.06.2012 r.
- 21: cismężczyzna, ur. 1944 r., zamieszkały pod Warszawą (miejscowość pochodzenia), wywiad z dn. 29.06.2012 r.
- 22: ciskobieta, ur. 1976 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 4.07.2012 r.
- 23: cismężczyzna, ur. 1990 r., zamieszkały w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 7.07.2012 r.
- 24: ciskobieta, ur. 1978 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 17.08.2012 r.
- 25: ciskobieta, ur. 1973 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 25.08.2012 r.
- 26: cismężczyzna, ur. 1971 r., zamieszkały za granicą (Holandia; po przeprowadzce), wywiad z dn. 1.09.2012 r.
- 27: cismężczyzna, ur. 1972 r., zamieszkały w Poznaniu (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 2.09.2012 r.
- 28: cismężczyzna, ur. 1985 r., zamieszkały w Krakowie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 10.09.2012 r.
- 29: cismężczyzna, ur. 1983 r., zamieszkały w Krakowie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 11.09.2012 r.
- 30: cismężczyzna, ur. 1982 r., zamieszkały w Krakowie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 12.09.2012 r.
- 31: ciskobieta, ur. 1978 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 22.09.2012 r.

- 32: ciskobieta, ur. 1993 r., zamieszkała w mieście ok. 40 tys. mieszkańców w centralnej Polsce (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 6.10.2012 r.
- 33: ciskobieta, ur. 1975 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 10.10.2012 r.
- 34: ciskobieta, ur. 1973 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 11.10.2012 r.
- 35: ciskobieta, ur. 1972 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 9.11.2012 r.
- 36: cismężczyzna, ur. 1935 r., zamieszkały w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 7.01.2013 r.
- 37: cismężczyzna, ur. 1986 r., zamieszkały w Szczecinie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 8.02.2013 r.
- 38: transmężczyzna, ur. 1969 r., zamieszkały w Szczecinie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 9.02.2013 r.
- 39: ciskobieta, ur. 1989 r., zamieszkała w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 10.02.2013 r.
- 40: ciskobieta, ur. 1989 r., zamieszkała w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 10.02.2013 r.
- 41: cismężczyzna, ur. 1987 r., zamieszkały w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 10.02.2013 r.
- 42: cismężczyzna, ur. 1977 r., zamieszkały w aglomeracji śląskiej (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 13.02.2013 r.
- 43: transkobieta, ur. 1982 r., zamieszkała w aglomeracji śląskiej (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 14.02.2013 r.
- 44: cismężczyzna, ur. 1981 r., zamieszkały w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 26.02.2013 r.
- 45: cismężczyzna, ur. 1977 r., zamieszkały w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 27.02.2013 r.
- 46: cismężczyzna, ur. 1989 r., zamieszkały w mieście ok. 50 tys. mieszkańców w północnej Polsce (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 5.03.2013 r.
- 47: ciskobieta, ur. 1976 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 12.03.2013 r.
- 48: cismężczyzna, ur. 1990 r., zamieszkały w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 17.03.2013 r.
- 49: ciskobieta, ur. 1973 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 18.04.2013 r.
- 50: ciskobieta, ur. 1978 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 24.04.2013 r.

- 51: ciskobieta, ur. 1962 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 1.06.2013 r.
- 52: ciskobieta, ur. 1984 r., zamieszkała w Warszawie (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 19.06.2013 r.
- 53: cismężczyzna, ur. 1984 r., zamieszkały w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 7.07.2013 r.
- 54: ciskobieta, ur. 1983 r., zamieszkała w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 8.07.2013 r.
- 55: ciskobieta, ur. 1986 r., zamieszkała w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 8.07.2013 r.
- 56: ciskobieta, ur. 1983 r., zamieszkała w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 8.07.2013 r.
- 57: cismężczyzna, ur. 1984 r., zamieszkały w Poznaniu (po przeprowadzce), wywiad z dn. 9.07.2013 r.
- 58: transmężczyzna, ur. 1968 r., zamieszkały w Poznaniu (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 20.07.2013 r.
- 59: cismężczyzna, ur. 1988 r., zamieszkały na wsi na południu Polski (miejscowość pochodzenia), wywiad z dn. 28.07.2013 r.
- 60: ciskobieta, ur. 1977 r., zamieszkała w Gdańsku (miasto pochodzenia), wywiad z dn. 18.09.2013 r.
- 61: ciskobieta, ur. 1991 r., zamieszkała w mieście ponad 200 tys. mieszkańców w centralnej Polsce (po przeprowadzce), wywiad z dn. 22.09.2013 r.
- 62: cismężczyzna, ur. 1986 r., zamieszkały w mieście ok. 20 tys. mieszkańców w centralnej Polsce (po przeprowadzce), wywiad z dn. 14.10.2013 r.
- 63: ciskobieta, ur. 1981 r., zamieszkała w Warszawie (po przeprowadzce), wywiad z dn. 26.06.2014 r.

Wywiady nr 13–16 oraz 19 i 20 przeprowadziła Maria Dębińska. Wszystkie pozostałe wywiady przeprowadzone zostały przez Dorotę Hall.

Publikacje prasowe¹

- A.R. 2001. *Biskup uciska pedały*. „Nie” 18.10.2001 (nr 42).
- ALF. 1994. *Watykan kontra Parlament Europejski*. „Trybuna” 21.02.1994.
- Andrzejewska, Beata. 2004. *Przebłaganie za haniebną ustawę Senatu*. „Nasz Dziennik” 21.12.2004.
- Andrzejewska, Beata. 2005. *Polacy przeciw dewiacji*. „Nasz Dziennik” 15.03.2005.
- ASA, KAI. 2000. *Homoseksualiści w Wiecznym Mieście*. „Życie” 26.05.2000.
- Augustyn, Aneta. 2004. *Nowe imię, nowe życie*. „Wieża Ciśnień” – dodatek do „Gazety Wyborczej – Wrocław” 05.11.2004.
- Augustyn, Józef. 2002a. *Brak odwagi*. „Tygodnik Powszechny” 30.06.2002 (nr 26).
- Augustyn, Józef. 2002b. *Grupy wsparcia i pustynia*. „Tygodnik Powszechny” 14.07.2002 (nr 28).
- Baran, Mirosław. 2012. *Ewa Holuszko: co wieczór umieram na scenie w Sopocie. Rozmawiał Mirosław Baran*. *Gazeta.pl Kultura* 9.06.2012. Dostępne na: http://kultura.gazeta.pl/kultura/1,114532,11890530,Ewa_Holuszko__co_wieczor_umieram_na_scenie_w_Sopocie.html
- Baranowska, Kamila. 2010. *Nie wstydzę się swoich poglądów: rozmowa z Elżbietą Radziszewską, pełnomocnikiem rządu do spraw równego traktowania*. „Rzeczpospolita” 23.09.2010.
- Baranowski, Zenon. 2004. *Chcą zmienić podręczniki*. „Nasz Dziennik” 29.01.2004.
- Bartosik, Marek. 2002. *Żeby nie martwić Ojca Świętego, rozmowa z Jarostawem Gowinem, publicystą, redaktorem naczelnym miesięcznika „Znak”*. „Gazeta Krakowska” 5.04.2002.
- Bartoś, Tadeusz. 2005. *Homoseksualizm w publicznej debacie*. „Gazeta Wyborcza” 25.06.2005.
- Basara, Zbigniew. 1996. *Krakowiaczek homoseksualista*. „Gazeta Wyborcza” 8.10.1996.

¹ Informacja bibliograficzna nie zawiera danych o numerze stron, bo taką informacją nie zostały opatrzone wycinki prasowe, z których korzystałam w Archiwum Akt Nowych.

- Biedroń, Robert. 2006. *Grzech i nienawiść*. „Replika” nr 4, s. 5–6.
- Biedroń, Robert. 2010. *Po pierwsze, nie demonizować*. Tezeusz.pl 7.11.2010. Dostępne na: <http://debaty.tezeusz.pl/blog/201872.html>
- Bielas, Katarzyna. 2012. *Skrzetuski to mamałyga. Z Ewą Hołuszką, kiedyś Markiem Hołuszką, działaczem „Solidarności”, rozmawia Katarzyna Bielas*. „Duży Format” – dodatek do „Gazety Wyborczej” 11.12.2012.
- Biuletyn Prasowy KAI nr 55 (566) 11.07.2000. *Dossier: Nauczanie kościoła na temat homoseksualizmu*.
- Biuletyn Informacyjny KAI nr 46/2003. *G. Górny pozwany do Trybunału Praw Człowieka za film o leczeniu homoseksualistów*.
- Bogucka, Katarzyna. 2012. *Kobieta, lesbijka, wierząca? Rozmowa z Agnieszką, uczestniczką Wiary i Tęczy*. „Express Bydgoski” 23.06.2012.
- Boniecki, Adam. 2000. *Perwien kłopot*. „Tygodnik Powszechny” 11.06.2000 (nr 24).
- Boniecki, Adam. 2003. *Dokument stary i staromodny*. „Tygodnik Powszechny” 10.08.2003 (nr 32).
- Boniecki, Adam. 2005. *Po paradzie*. „Tygodnik Powszechny” 19.06.2005 (nr 25).
- Borkowski, Tomasz. 2000. *Gejbenna*. „Głos Wybrzeża” 13.07.2000.
- Bortnowska, Halina. 2002. *Prawa Kościoła, człowieka, geja*. „Gazeta Wyborcza” 9.08.2002.
- Bortnowska, Halina. 2005. *Szacunek, nie litość*. „Gazeta Wyborcza” 4.06.2005.
- Bratkowska, Marta i Marcin Dzierżanowski. 2013. *Ankieta Franciszka*. „Wprost” nr 48, 25.11.–1.12.2013, s. 56–60.
- Bruski, Ireneusz St. 1987. *Moralna ocena homoseksualizmu*. „Tygodnik Powszechny” 30.08.1987.
- Brzezińska, Marta. 2013. *Chrześcijanie(?) LGBT piszą do polskich biskupów: Nie odrzucajcie nas!* Fronda.pl 27.02.2013. Dostępne na: <http://www.frona.pl/a/chrzescijanie-lgbt-pisza-do-polskich-biskupow-nie-odrzucacie-nas,26512.html?page=3&>
- Budzyńska, Natalia. 2003. *Odrzucona nadzieja: wywiad z Grzegorzem Górnym, publicystą „Przewodnika Katolickiego”, redaktorem naczelnym „Frondy”*. „Przewodnik Katolicki” 29.06.2003 (nr 26).
- Budzyńska, Ala i Staś Chankowski. 2014. *Święcicka: rodzina z wizytą w Watykanie. Wywiad z Joanną Święcicką, prezesem warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej*. Tygodnik Internetowy

- „Kontakt”, 20.10.2014. Dostępne na: <http://magazynkontakt.pl/swiecicka-rodzina-z-wizyta-w-watykanie.html>
- Burnetko, Krzysztof. 2005. *Nie chodzi o Biedronia*. „Polityka” 13.08.2005 (nr 32).
- Cegielska, Katarzyna. 2003a. *Z homoseksualizmu można się wyleczyć: z Richardem Cohenem, prezesem International Healing Foundation w Waszyngtonie, rozmawia Katarzyna Cegielska*. „Nasz Dziennik” 3.04.2003.
- Cegielska, Katarzyna. 2003b. *Dewiacyjna kampania*. „Nasz Dziennik” 6.03.2003.
- Chmielewska, Karolina. 2003a. *Szyszkowska kontra Watykan*. „Trybuna” 3.09.2003.
- Chmielewska, Karolina. 2003b. *Skazani na ból*. „Trybuna” 5.08.2003.
- Chmielewska, Karolina. 2003c. *Kara za poglądy*. „Trybuna” 21.08.2003.
- Cioch, Adam. 2001. *Za wolność... naszą i waszą, wywiad z Robertem Biedroniem, przewodniczącym Kampanii Przeciw Homofobii*. „Fakty i Mity” 30.11.2001 (nr 48).
- Czachorowski, Marek. 2002. *Homo-Unia*. „Nasz Dziennik” 6.03.2002.
- Czaczkowska, Ewa K. 2002. *Wobec homoseksualizmu*. „Rzeczpospolita” 3.07.2002.
- Czaczkowska, Ewa K. 2003. *Biskup gej nie pomoże, Watykan nie zaszkodzi*. „Rzeczpospolita” 13.08.2003.
- Czajka, Andrzej. 2008. *Śluby homoseksualne liczą się tylko dla sekty*. „Dziennik” 19.08.2008.
- D.Z. 2005. *Papieski czyn lewicy*. „Nie” 19.05.2005.
- daga. 2005. *Poniżyła gejów czy nie?*. „Gazeta Olsztyńska” 19.03.2005.
- Daszczyński, Roman. 1994. *Zdrowy seks geja to dla innych chore obyczaje*. „Życie Warszawy” 16.05.1994.
- DK. 2004. *Geje się bronią*. „Trybuna” 20.02.2004.
- DNT. 2005. *Obraził katolików?*. „Trybuna” 3.08.2005.
- Domino, Olgierd i IZA. 2000. *Geje pod Koloseum*. „Super Express” 10.07.2000.
- Dowdo, Lucyna. 1997. *„Ślub” litewskich gejów*. „Trybuna” 27.11.1997.
- Dueholm, Natalia. 2003. *Homoseksualiści chcą się leczyć!*. „Najwyższy Czas” nr 50, 13.12.2003, s. 37–38.
- „Dziennik Łódzki” 18.08.2003 (zawiera informację – za PAP – *To koniec państwa. Abp Damian Zimoń o legalizacji małżeństw homoseksualnych*).

- „Dziennik Polski” 26.11.1996 (zawiera notkę alg: *Dla kogo Kościół?*).
- Dzierżanowski, Marcin. 2013. *Jesteśmy Kościołem*. „Wprost” nr 29, 15–21.07.2013, s. 24–27.
- Dzierżanowski, Marcin. 2014a. *Przeciwko nauczaniu pogardy*. „Znak” nr 4.
- Dzierżanowski, Marcin. 2014b. *Bóg odnalazł mnie w mroku. Opowieści Kingi Kosińskiej wysłuchał Marcin Dzierżanowski*. „Znak” nr 12, s. 62–69.
- Dzierżanowski, Marcin. 2014c. *Kościelna rewolucja*. „Wprost” nr 41, 6–12.10.2014, s. 36–39.
- Dzierżanowski, Marcin. 2015. *Kościół bez LGBT?* „Replika” nr 53, s. 20–22.
- EWES. 1995. *Lesbijki i geje mają swój ośrodek*. „Życie Warszawy” 11.06.1995.
- Fabjański, Marcin. 1998. *W końcu stworzył mnie Bóg*. „Gazeta Wyborcza” 7.09.1998.
- Filanowicz, Marek. 1992. *Inni czy zboczeńcy?*. „Głos Poranny” 21–22.11.1992.
- Fons, Adam. 2002a. *Odwaga „Odwagi”*. „Tygodnik Powszechny” 30.06.2002 (nr 26).
- Fons, Adam. 2002b. *Kozetka i kamienna twarz*. „Tygodnik Powszechny” 14.07.2002 (nr 28).
- „Forum” 30.08.1992 (zawiera artykuły z nagłówkiem: *Ta dyskryminacja „nie jest niestuszna”. Najnowszy, surowy dokument Watykanu w sprawie homoseksualistów wzburzył nie tylko tych, których on dotyczy...*).
- „Forum” 2.07.1995 (zawiera artykuł: *Fakt historyczny? Czy w średniowieczu Kościół błogosławił związki homoseksualne?*).
- „Frona” nr 6 (1995 r.) (zawiera kilka tekstów o homoseksualności, w tym fragment książki Gerarda van den Aardwega *Homoseksualizm i nadzieja*).
- „Frona” nr 9/10 (1997 r.) (zawiera informacje o progresywnych nurtach w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego w Holandii oraz wywiad z prymasem Holandii, który odcina się od idei, że homoseksualność jest w sensie moralnym równa heteroseksualności).
- Gałaszka, Jacek. 1997. *Echa naszych publikacji. Homoseksualizm: dar czy grzech*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 2.01.1997.
- Gawryś, Cezary. 2002. *Jak z tym żyć...* „Więź” nr 7, s. 32–49.

- Gawryś, Cezary. 2006a. *Kościół, homoseksualizm, człowiek*. „Więź” nr 1, s. 63–70.
- Gawryś, Cezary. 2006b. *Nie zatrzaszukujmy drzwi*. „Więź” nr 3, s. 94–98.
- Gawryś, Cezary. 2007. *Homoseksualizm i „uzdrawianie”*. „Znak” 11: 61–72. Dostępne na: <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3006>
- Gawryś, Cezary. 2010. *Bolesna inność: rodzina a osoby homoseksualne*. Dostępne na: <http://old.zjazd.eu/teksty/659.html>
- „Gazeta Wyborcza” 26.11.1996 (zawiera notkę ML, PAP: *Wzorem Ameryki*).
- „Gazeta Wyborcza” 1.08.2003 (w rubryce *Matżeństwa homoseksualne* zawiera komentarze do watykańskich *Uwag dotyczących projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi* ze strony Kursada Kahramanoglu z Międzynarodowego Stowarzyszenia Gejów i Lesbijek (IGLA) oraz ks. Józefa Augustyna).
- „Gazeta Wyborcza” 2–3.08.2003 (zawiera wypowiedzi Romana Giertycha, Bronisława Komorowskiego, Ludwika Dorna, Józefy Hennelowej i Marka Dyducha na temat watykańskich *Uwag dotyczących projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*).
- „Gazeta Wyborcza” 4.06.2005 (w dziale *Listy* zawiera list pt. *Nie chcemy takich tekstów* podpisany przez publicystów „Gazety Wyborczej”).
- Gębura, Rafał. 2014. *Jak Kościół wypędzał ze mnie geja*. „Newsweek” 17.02.2014.
- Giertych, Wojciech. 1994. *Gdzie Strasburg, gdzie Baganda?*. „Tygodnik Powszechny” 13.03.1994.
- GJ, PAP. 1994. *Jan Paweł II: Rodzinę stanowią mąż i żona*. „Życie Warszawy” 21.02.1994.
- Głuchowski, Piotr, Marcin Kowalski. 2008. *Katecheta z mężem*. „Duży Format” – dodatek do „Gazety Wyborczej” 31.03.2008.
- Godzwoń, Łukasz. 2010. *KAI i C. Gawryś manipulują danymi CBOS*. [Kosciol.pl](http://www.kosciol.pl) 9.07.2010. Dostępne na: <http://www.kosciol.pl/article.php/2010070913394377>
- Gomola, Aleksander. 1993. *Katolicy-homoseksualiści*. „Gazeta Wyborcza” 30.04.–3.05.1993.
- „Gość Niedzielny” 28.02.1999 (nr 9) (zawiera artykuł: *Problem homoseksualizmu*).
- „Gość Niedzielny” 23.07.2000 (nr 30) (zawiera artykuł: *Nauczanie Kościół nie może milczeć*).

- Goślińska, Małgorzata. 2014. *Pierwsze otwarte spotkanie nieoficjalnej wspólnoty chrześcijan LGBTQ*. „Gazeta Wyborcza” – Katowice 16.01.2014.
- Górny, Grzegorz. 2003. *Seksualne nawrócenie*. „Wprost” 8.06.2003 (nr 23).
- Graczyk, Roman. 2001. *Kościół – Unia – obawy. Bp Tadeusz Piernik i Roland Freudenstein – rozmowę prowadzi Roman Graczyk*. „Gazeta Wyborcza” 22–23.09.2001.
- Grygiel, Błażej. 2011. *Msza za lesbijkę: „Chrystus wzywa, żebyście odeszły od grzesznej miłości”*. „Tokfm.pl” (15.03.2011). Dostępne na: http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103085,9258396,Msza_za_lesbijke__Chrystus_wzywa__zebyscie_odeszly.html
- Gumowska, Aleksandra i Anna Szulc. 2012. *Ewa „Harda” Hołuszko: opozycjonista, który stał się opozycjonistką*. „Newsweek” 26.11.2012 (nr 48).
- Hennelowa, Józefa. 2003. *Przykro mi*. „Tygodnik Powszechny” nr 18.
- Hołuszko, Ewa i Katarzyna Jabłońska. 2014. *Boga nie okłamywałam: rozmowa*. „Więź” nr 1, s. 67–75.
- Hybel, Dariusz. 2000. *Skandal w Wiecznym Mieście*. „Niedziela” 20.02.2000 (nr 8).
- I.H. 2003. *Homoseksualiści poniżeni?*. „Gazeta Olsztyńska” 1.12.2003.
- IKA. 1995. *Gej wyciąga rękę do Boga*. „Trybuna” 12.06.1995.
- Ingvarsson, Stefan. 2013. *Miłość zwycięża wszystko*. „Tygodnik Powszechny” nr 22, 2.06.2013.
- J.S. 1994. *Po niedzielnej wypowiedzi Papieża. Echa prasy włoskiej*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 22.02.1994.
- Jabłońska, Katarzyna. 2002. *Ja to nie jestem ja*. „Więź” nr 7, s. 50–68.
- Jabłońska, Katarzyna i Cezary Gawryś. 2002. *Dodać odwagi*. „Tygodnik Powszechny” 14.07.2002 (nr 28).
- Jagalska, Ewa. 2002. *Zgubić się w tłumie. Z Ewą W., wolontariuszką dyżurującą przy telefonie zaufania dla gejów i lesbijek, rozmawia Ewa Jagalska*. „Trybuna” 15–16.06.2002.
- Jagodziński, Sławomir. 2005a. *Obrona równości czy promocja śmierci? Z ks. Markiem Dziewieckim, znanym duszpasterzem, psychologiem i autorem wielu publikacji na temat wychowania, rozmawia Sławomir Jagodziński*. „Nasz Dziennik” 28.11.2005.
- Jagodziński, Sławomir. 2005b. *Wychowawca nie może krzywdzić. Z ks. Markiem Dziewieckim, wicedyrektorem Europejskiego Centrum Powołań, znanym duszpasterzem, psychologiem i autorem wielu*

- publikacji na temat wychowania, rozmawia Sławomir Jagodziński. „Nasz Dziennik” 30.11.2005.
- Jagodziński, Sławomir. 2005c. *Wobec propagandy homoseksualizmu*. „Nasz Dziennik” 30.11.2005.
- Jankowiak, Krzysztof. 2002. Tekst w dziale *Listy do redakcji*. „Tygodnik Powszechny” nr 27.
- Jędrysik, Miłada. 2000a. *Parada i pielgrzymka*. „Gazeta Wyborcza” 31.05.2000.
- Jędrysik, Miłada. 2000b. *Wstrzemięźliwa rzymska parada*. „Gazeta Wyborcza” 10.07.2000.
- JK. 2003. *Model dla wszystkich*. „Trybuna” 8.08.2003.
- JK, JZ. 2003. *Homofobia pobłogosławiona*. „Trybuna” 23.10.2003.
- JON, AP, PAP. 2000a. *Lekcja tolerancji*. „Życie Warszawy” 3.07.2000.
- JON, AP, PAP. 2000b. *Potępienie homoseksualistów, pokrzepienie więźniów*. „Życie Warszawy” 10.07.2000.
- Jonasz. 2014. *Wiara i tęcza*. „Gazeta Wyborcza” 8.11.2014. Dostępne na: http://wyborcza.pl/magazyn/1,142069,16935352,Wiara_i_tecz.html
- JS. 2005. *Homoseksualizm można wyleczyć*. „Nasz Dziennik” 25.10.2005.
- KAI. 1994: *Watykan krytykuje decyzję Parlamentu Europejskiego*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 14.02.1994 oraz „Tygodnik Powszechny” 6.03.1994.
- KAI, depesza z 31.07.2003a. *O. Augustyn: Dokument nt. legalizacji związków homoseksualnych to pomoc dla polityków*.
- KAI, depesza z 31.07.2003b. *Warszawa: prezentacja dokumentu o legalizacji związków homoseksualnych*.
- KAI, depesza z 31.07.2003c. *Ks. Węclawski: dokument o związkach homoseksualnych wyjaśnia stanowisko Kościoła*.
- KAI, depesza z 31.07.2003d. *C. Gawryś: dokument Kongregacji to nie pretekst do ataków na homoseksualistów*.
- KAN. 2000. *Wyborcy muszą wiedzieć...* „Życie Warszawy” 15.07.2000.
- Kanecki, Roman. 2000. *Pielgrzym inaczej. „NIE” rozmawia z Bartkiem Kierzyckim – gejem*. „Nie” 20.07.2000 (nr 29).
- Kapela, Jaś. 2013. *Jaworowski: Wiara i Tęcza (rozmowa)*. Krytyka-polityczna.pl 23.07.2013. Dostępne na: <http://www.krytyka-polityczna.pl/artykuly/opinie/20130723/jaworowski-wiara-i-tecza>
- Karpieszuk, Wojciech. 2009. *Konferencja o homoseksualizmie i tak będzie*. „Gazeta Wyborcza” 06.05.2009.

- Karpieszuk, Wojciech. 2011. „*Kiedyś modliłem się, żeby nie być gejem*”. „Gazeta Wyborcza” – Warszawa 04.12.2011.
- Kasprzyk, Krzysztof. 2000. „*Zelżyć i zbeczczyć miasto papieży*”. „Rzeczpospolita” 5.07.2000.
- kb/ rv, obispadodecadizyceuta.org. 2015. *Kongregacja Nauki Wiary: transseksualiści nie mogą być chrześnymi*. Dostępne na: http://pl.radiovaticana.va/news/2015/09/03/kongregacja_nauki_wiarytransseksuali%C5%9Bci/1169449
- Kindziuk, Milena. 2003. *Właściwy związek małżeński: z biskupem Stanisławem Stefankiem rozmawia Milena Kindziuk*. „Niedziela” 10.08.2003 (nr 32).
- Kochanowski, Jacek. 2002. *Geje nie będą udawać małżeństw*. „Gazeta Wyborcza” 1.08.2002.
- Kochanowski, Jacek. 2004. *Konserwa uciska gejów*. „Trybuna” 15.12.2004.
- Komar, Jacek J. 1997. *Bulwersujący ślub*. „Trybuna Śląska” 6–7.11.1997.
- Konarzewska, Marta. 2014. *Bycie LGBTQ to dar od Boga. O Kościele katolickim, chrześcijanach LGBTQ i o transowym coming outie z Arturem Kapturkiewiczem (formalnie Barbarą Kapturkiewicz)* rozmawia Marta Konarzewska. „Replika” nr 47, s. 24–25.
- Konfederacja Stowarzyszeń Katolickiej Młodzieży Akademickiej. 2004. *Zgoda buduje*. „Gazeta Wyborcza” 9.06.2004.
- „Kontakt”. 2014. *Homoseksualiści w Kościele nie chcą współczucia. Zapis debaty*. Tygodnik Internetowy „Kontakt”, 13.01.2014. Dostępne na: <http://magazynkontakt.pl/8213.html>
- Konik, Roman. 2003. *Pod różowymi sztandarami*. „Opcja na Prawo” 17.05.2003 (nr 5).
- Kopińska, Justyna. 2011. *Gej twoim bratem w Kościele*. „Duży Format” – dodatek do „Gazety Wyborczej” 26.02.2011.
- Kordoń, Małgorzata. 1995. *Odchylenie od normy? Rozmowa z Andrzejem Kacprem Kalinem ze Stowarzyszenia Lambda, liderem grupy gejów i lesbijek chrześcijan w Warszawie*. „Gazeta Lubuska” 21.11.1995.
- Kordoń, Małgorzata. 1997. *Prawda mojego życia, rozmowa z Andrzejem Kacprem Kalinem z Grupy Gejów i Lesbijek Chrześcijan w Warszawie*. „Gazeta Lubuska” 6–7.09.1997.
- Kosińska, Kinga i Błażej Strzelczyk. 2015. *Trans z Jezusem*. „Tygodnik Powszechny” 19.07.2015 (nr 29).
- Koszulanis, Magdalena. 2005a. *Dziwna lewica*. „Trybuna” 5.05.2005.

- Koszulanis, Magdalena. 2005b. *Pięciu przeciw gejom*. „Trybuna” 6.05.2005.
- Kościańczuk, Marcela. 2013. *Czas na słowa hierarchów*. „Tygodnik Powszechny” 7.07.2013 (nr 27).
- Kościelska, Laura L. 2003. *Nie posłuchają apelu papieża: dokument w sprawie gejów wzbudził falę krytyki*. „Życie Warszawy” 2–3.08.2003.
- Koźmiński, Paweł. 2012. *Polak, biskup-homoseksualista? Tak, święcenia przyjął w Anglii*. „Gazeta Wyborcza” 9.09.2012, dostępne na: http://wyborcza.pl/1,76842,12451975,Polak_biskup_homoseksualista_Tak_swiecenia_przyjal.html
- Kowalczyk, Dariusz. 2002. *Czy homoseksualista może być księdzem?*. „Więź” nr 7, s. 80–88.
- Kowalewska, Anna T. 2000a. *Marsz gejów*. „Życie” 29–30.01.2000.
- Kowalewska, Anna T. 2000b. *Prowokacja w Wiecznym Mieście*. „Życie” 3.07.2000.
- Kowalewska, Anna T. 2000c. *Geje pod Koloseum*. „Życie” 10.07.2000.
- Kowalik, Wojciech. 2011. *Moja karta homoseksualisty (wywiad z Waldemarem Zboralskim)*. „Replika” nr 44, s. 12–13.
- Kozłowska, Dominika. 2014. *Boskie DNA. Z ks. Jackiem Prusakiem SJ, psychologiem i teologiem, rozmawia Dominika Kozłowska*. „Znak” nr 12, s. 70–73.
- Kozłowska, Dominika i Marzena Zdanowska. 2011. *Czy orientacja seksualna jest warunkiem zbawienia? Z o. Jackiem Prusakiem rozmawiają Dominika Kozłowska i Marzena Zdanowska*. „Znak” nr 12, s. 81–87.
- Kozłowska, Dominika i Marzena Zdanowska. 2013. *Nie błędzi ten, kto nie wyruszył w drogę. Z duszpasterzem osób homoseksualnych rozmawiają Dominika Kozłowska i Marzena Zdanowska*. „Znak” nr 4, s. 11–17.
- Kozuch, Mieczysław, Katarzyna Jabłońska i Cezary Gawryś. 2002. *Sięgać wysoko: rozmowa*. „Więź” nr 7, s. 69–79.
- van Kraainem, Katarzyna. 2000. *Unia Europejska robi postęp*. „Życie” 19.10.2000.
- Krajski, Stanisław. 2005. *Homoseksualizm jest dewiacją*. „Nasz Dziennik” 18–19.06.2005.
- Krasicki, Artur Cezar i Marcin Prokop. 2002. *Gejlandia po polsku*. „Machina” nr 1.
- Ks. Z.K. 2000. *Wyzwolenie w Chrystusie*. „Niedziela” 26.11.2000 (nr 48).

- Kurc, Mariusz. 2014. *Kościół powinien się nawrócić*. Z Marcinem Dzierżanowskim rozmawia Mariusz Kurc. „Replika” nr 52, s. 20–22.
- Kurowska, Ola. 2004. *Liga Polskich Rodzin chce wyleczyć gejów*. „Życie” 18.03.2004.
- Morawski, Jerzy. 2002. *Grzech w Pałacu Arcybiskupim*. „Rzeczpospolita” 23–24 lutego 2002.
- „L'Osservatore Romano” nr 10/1992 (zawiera *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*).
- Lew-Starowicz, Zbigniew. 1994. *Inni czy podobni?*. „Nowe Książki” nr 8.
- Libicki, Marcin. 2000. *Tekst wystąpienia w debacie nt. praw homoseksualistów na Forum Rady Europy 30 czerwca*. „Nasz Dziennik”, 3.07.2000.
- Lis, Marian. 1996. *Kochać inaczej: rozmowa z Robertem Pilarskim, członkiem organizacji „Ruch Gejów i Lesbijek”*. „Gazeta Olsztyńska” 12.04.1996.
- Lizut, Mikołaj. 2005. *Kościół gejów nie odrzuca*. Z Tadeuszem Bartosiem rozmawiał Mikołaj Lizut. „Gazeta Wyborcza” 11.06.2005.
- Lubawski, Mateusz. 2003. *Męska rozmowa*. „Tygodnik Powszechny” 16.11.2003 (nr 46).
- Łuczyńska, Renata. 1998. *Trójkąt gejoowski*. „Trybuna” 7.07.1998.
- Łupak, Sebastian. 2003. *Niech mnie wszyscy zobaczą* (wywiad z Marcinem Królem, który pozował do zdjęcia w akcji *Niech nas zobaczą*). „Gazeta Wyborcza” – Trójmiasto 16.05.2003.
- MAD. 2003. *Prymas Józef Glemp: Nie znoszę widoku całujących się mężczyzn. Propozycja legalizacji związków homoseksualnych wzburzyła episkopat*. „Życie Warszawy” 22.10.2003.
- MAGO. 2005. *Wycofują się z homozwiązków*. „Życie Warszawy” 20.05.2005.
- MAK. 2000. *Prowokacyjny Gay Pride*. „Gazeta Wyborcza” 3.07.2000.
- MAK. 2003. *Kościół nas dyskryminuje*. „Nowa Trybuna Opolska” 2.08.2003.
- Makowski, Jarosław i Jan Strzałka. 1999. *O homoseksualizmie*. „Tygodnik Powszechny” 21.11.1999 (nr 47).
- Malara-Mikos, Joanna. 1996. *Żagiel u konfesjonatu. Rozmowa z Andrzejem Kacprem Kalinem i Marcinem Piotrem Kutwinem, teologami, liderami Grupy Lesbijek i Gejów Chrześcijan*. „Sztandar” 23.12.1996.
- Marcol, A. (oprac.) 1991. *Moralna ocena homoseksualizmu*. „Gość Niedzielny” 30.06.1991.

- Melcer, Eryk. 1987. *Kościół i homoseksualiści*. „Państwo i Prawo” (brak dokładnej daty publikacji).
- Mikułko, Tatiana. 2003a. *Homo spór*. „Gazeta Lubuska” 6.09.2003.
- Mikułko, Tatiana. 2003b. *Mówią o nas homosie: rozmowa z Waldemarem Zboralskim, gejem i antyklerykałem z Nowej Soli*. „Gazeta Lubuska” 4.11.2003.
- Misiak, Iwona. 1991. *Jedna z barw tęczy. Rozmowa z szefem Lambdy – Kraków, pracownikiem naukowym jednej z krakowskich uczelni*. „Gazeta Krakowska” 5.04.1991.
- MJ. 2000. *Do Koloseum od Palatynu*. „Gazeta Wyborcza” 8–9.07.2000.
- MJ (wyb.). 2000. *Komentarze prasy włoskiej przed zaplanowaną na dziś w Rzymie wielką paradą gejów w ramach festiwalu World Gay Pride*. „Gazeta Wyborcza” 8–9.07.2000.
- MK, KB (APP). 2005. *Leczyć gejów za publiczne pieniądze: nowy pomysł Ligi Polskich Rodzin*. „Dziennik Bałtycki” 8.12.2005.
- Moskwa, Jacek. 2000. *Złot gejów w czasie pielgrzymki*. „Rzeczpospolita” 31.01.2000.
- Moszkowski, Waldemar. 2000. *Homoseksualista pouczy Kościół?*. „Nasz Dziennik” 28–29.10.2000.
- mp. 2011. *Skandal na pogrzebie polskiej lesbijki?*. „Fakt” 16.03.2011. Dostępne na: <http://www.fakt.pl/Skandal-na-pogrzebie-polskiej-lesbijki-,artykuly,98639,1.html>
- mTV. 2006. *Można mieć wszystko. Po prostu nie można mieć wszystkiego jednocześnie*. „Replika” nr 4, s. 3–4.
- Narewska, Dorota. 1996. *Homoseksualizm: dar czy grzech?*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 9.12.1996.
- Narewska, Dorota. 1997. *Życie z poczuciem winy. Piotr, Heniek i Stefan, którzy są homoseksualistami, mówią o sobie i religii*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 18.04.1997.
- „Niedziela” 29.09.1996 (zawiera artykuł: „L’Osservatore Romano” gratuluje Ameryce rozsądku).
- „Niedziela” 2.04.2000 (nr 14) (zawiera artykuł: *Watykan: Krytyka nowej rezolucji Parlamentu Europejskiego*).
- „Niedziela” 23.04.2000 (nr 17) (zawiera artykuł: *Policzek dla Kościoła katolickiego*).
- „Niedziela” 4.06.2000 (nr 23) (zawiera artykuł: *Włochy: Przeciwno zjazdowi homoseksualistów w roku świętym*).
- „Niedziela” 11.06.2000 (nr 24) (zawiera artykuł: *Włochy: Burmistrz Rzymu zgodził się na zlot homoseksualistów*).

- Nosowski, Zbigniew. 2002. *Od szoku do oczyszczenia?*. „Więź” nr 4, s. 66–79.
- Nowakowska, Ewa i Katarzyna Bojarska-Nowaczyk. 2003. *Homo-fobie, czyli czym jest homoseksualizm i co z tego wynika*. „Polityka” 9.08.2003 (nr 32).
- „Nowiny” 14.03.1994 (zawiera artykuł: *Kościół a homoseksualizm*).
- Ogiolda, Krzysztof. 2002. *Kościół nie rodzi homoseksualistów. Rozmowa z ojcem Józefem Augustynem, jezuitą, redaktorem naczelnym pisma „Życie Duchowe”*. „Głos Pomorza” 23–24.03.2002.
- Oko, Dariusz. 2005a. *Dziesięć argumentów przeciw*. „Gazeta Wyborcza” 28.05.2005.
- Oko, Dariusz. 2005b. *Godne ubolewania wypaczenie*. „Tygodnik Powszechny” 3.07.2005 (nr 27).
- Oliwa, Radek. 2005. *Geje bez szans na dialog*. „Gazeta Wyborcza” 31.05.2005.
- Oliwa, Radek. 2006. *Jak u Pana Boga za piecem*. „Replika” nr 4, s. 7.
- Oseka, Andrzej. 2000. *Sodoma wszędzie*. „Gazeta Wyborcza” 30.09.2000.
- Oseka, Andrzej. 2003. *Prostowanie gejów*. „Gazeta Wyborcza” 8.11.2003.
- Pabis, Mieczysław. 2004. *Zorganizowana kampania przeciwko rodzinie*. „Nasz Dziennik” 6.05.2004.
- Pacan, Jakub. 2012. *Czy da się połączyć bycie zaangażowanym katolikiem z odmienną orientacją? To możliwe*. „Newsweek” 25.09.2012. Dostępne na: <http://spoleczenstwo.newsweek.pl/czy-da-sie-polaczyc-bycie-zaangazowanym-katolikiem-z-odmienna-orientacja-to-mozliwe,96456,1,1.html>
- PAP. 1994. *Papież w obronie moralności*. „Polska Zbrojna” 21.02.1994.
- PAP. 1997. *Protest gejów-chrześcijan*. „Trybuna” 10.03.1997.
- PAP, Reuters, RG. 2000. *Gay Pride pod Koloseum*. „Trybuna” 8.07.2000.
- Pawlik, Urszula. 2005. *Dialog, nie agresja*. „Tygodnik Powszechny” 3.07.2005 (nr 27).
- Pietkiewicz, Barbara. 1988. *Co dziesiąty. Z W.Z., rzecznikiem na rzecz kobiet i mężczyzn homoseksualnych, rozmawia Barbara Pietkiewicz*. „Polityka” 30.01.1988.
- pjg. 1994. *Nieustępliwa miękkość papieskiego serca*. „Express Wieczorny” 7.03.1994.
- PM. 2006. *Bez obrazy: Biedroń wygrał z katolicką działaczką*. „Trybuna” 4.10.2006.
- Podgórska, Joanna. 2007. *Słowa kamienie*. „Polityka” 21.04.2007 (nr 16).

- Podgórska, Joanna. 2013. *Zawracanie geja*. „Polityka” 26.06.2013 (nr 26), s. 24–26.
- POL. 2000. *Ursus: Rada tępi męską miłość*. „Życie Warszawy” 30.06.2000.
- Polak-Pałkiewicz, Ewa. 2000a. *Kontrspoleczeństwo homoseksualistów I*. „Niedziela” 3.12.2000 (nr 49).
- Polak-Pałkiewicz, Ewa. 2000b. *Kontrspoleczeństwo homoseksualistów II*. „Niedziela” 10.12.2000 (nr 50).
- Popiołek, Piotr. 2014. *Dostrzegając osoby homoseksualne w Kościele*. Tygodnik Internetowy „Kontakt”, 3.11.2014. Dostępne na: <http://magazynkontakt.pl/dostrzegajac-osoby-homoseksualne-w-kościele.html>
- Pospieszalski, Jan. 2011. *Platformy jak czołgi*. „Uważam Rze” 19.06.2011.
- Pospiszyl, Kazimierz. 1994. *Dewiacja czy norma*. „Życie Warszawy” 22.01.1994.
- Pospiszyl, Kazimierz. 1995. *Mechanizm „gwizdania w ciemności”*. „Życie Warszawy” 11.11.1995.
- Potocki, Andrzej Rafał. 2000. *Droga donikąd*. „Życie” 15–16.07.2000. pp. 1994. *Papieski smutek*. „Gazeta Wyborcza” 21.02.1994.
- Prusak, Jacek. 2005. *Inni inaczej*. „Tygodnik Powszechny” 19.06.2005 (nr 25).
- Prusak, Jacek. 2006. *Tertium non datur?* „W Drodze” nr 1.
- Prusak, Jacek. 2009. *Kazus Camerona*. „Tygodnik Powszechny” 17.05.2009 (nr 20).
- Prusak, Jacek. 2013. *Homoseksualizm księży – kościelne tabu*. „Tygodnik Powszechny” 2.06.2013 (nr 22).
- PW. 2004. *Politycy kopiują protest*. „Gazeta Wyborcza” 1.12.2004. „Przegląd Katolicki” 13/20.03.1994 (zawiera artykuł: *W obronie ładu i godności*).
- Przewoźniak, Marcin. 2000. *Homoinwazja*. „Tygodnik Solidarność” 14.07.2000 (nr 28).
- pż. 2011. *Bez konferencji o leczeniu gejów*. „Gazeta Wyborcza” 03.09.2011.
- RAD. 2003. *Komisja Wspólna Rządu i Episkopatu: o aborcji i związkach homoseksualnych*. „Rzeczpospolita” 15.11.2003.
- Ratajczak, Dariusz. 2002. *Nie szerzyć nienawiści, wywiad z Ygą Kostrzewą, wiceprzewodniczącą i rzeczniką Stowarzyszenia „Lambda” Warszawa*. „Fakty i Mity” 27.11.2002 (nr 39).

- Reszka, Paweł P. 2006. *Ja cię, synu, naprawię*. „Duży Format” – dodatek do „Gazety Wyborczej” 14.06.2006.
- REUTERS, AP, MJ. 2000. *Nie tu i nie teraz*. „Gazeta Wyborcza” 31.01.2000.
- Reuters, PAP, AFP, ANR, DP. 2003. *Daleko od życia?*. „Gazeta Wyborcza” 2–3.08.2003.
- REY. 1998. *Ojciec Święty potępia derwiacje*. „Nasz Dziennik” 21/22.02.1998.
- RG, PAP, Reuters. 2000. *Gejowska дума pod Koloseum*. „Trybuna” 3.07.2000.
- Rola, Paweł. 2005. *Równo idą?*. „Nasz Dziennik” 11.06.2005.
- RPS. 1997. *Homoseksualiści mogą zostać świętymi*. „Gazeta Wyborcza” 24.04.1997.
- „Rzeczpospolita” 24.07.1992 (zawiera notkę: *Watykan: dyskryminacja homoseksualistów*).
- „Rzeczpospolita” 11.02.1994 (zawiera notkę: *Papież przeciw rezolucji Parlamentu Europejskiego*).
- „Rzeczpospolita” 21.02.1994 (zawiera notkę: *Papież przeciwko prawom dla homoseksualistów*).
- „Rzeczpospolita” 24.04.1997 (zawiera notkę: *Watykan: homoseksualiści mogą zostać świętymi*).
- Rzekanowski, Jakub. 2000. *Starszy niż chrześcijaństwo*. „Trybuna” 4.07.2000.
- Rzekanowski, Jakub. 2003. *Nie rzucajmy kamieniem. Z ks. Stanisławem Musiałem, jezuitą z Krakowa, rozmawia Jakub Rzekanowski*. „Trybuna” 23.10.2003.
- Sakowicz, Agnieszka. 2008. *Szok! Lesbijki wzięły ślub!*. „Fakt” 4.08.2008.
- Sakowicz, Agnieszka i Konrad Buraczewski. 2008. *Te lesbijki miały mężów*. „Fakt” 6.08.2008.
- Schulz, Henryk. 1999. *Cie choroba*. „Nie” 20.05.1999 (nr 20).
- Sebastian, nauczyciel. 1996. *Przemogłem grzech*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 4.12.1996.
- Semka, Piotr. 2000a. *Szkoła rzymska*. „Życie” 8–9.07.2000.
- Semka, Piotr. 2000b. *Idzie homoparada po Rzymie*. „Życie” 17.07.2000.
- Semka, Piotr. 2000c. *Polscy Murzyni z Radia Maryja*. „Życie” 16.06.2000.
- Semka, Piotr. 2000d. *Mądrość etapu*. „Życie” 7–8.10.2000.
- Semka, Piotr. 2003. *Wolność na wyłączność*. „Rzeczpospolita” 28.04.2003.

- Sepioło, Mariusz. 2012. *Gej i krzyż*. „Tygodnik Powszechny” 1.01.2012 (nr 1).
- Siedlecka, Ewa. 2005. *Proces jak u Kafki*. „Gazeta Wyborcza” 4.08.2005.
- SJ, KAI. 2000. *Afront dla katolików*. „Nasz Dziennik” 10.07.2000.
- Skała, Jan. 2000. *Utrudniona pielgrzymka*. „Kulisy” 6.07.2000 (nr 27).
- „Słowo. Dziennik Katolicki” 21.02.1994 (zawiera artykuł: *Dobrem nazywa się to, co jest złe: Ojciec Święty krytykuje uchwałę Parlamentu Europejskiego*).
- „Słowo. Dziennik Katolicki” 18.04.1997 (zawiera artykuł: *Kościół o płciowości i homoseksualizmie: akty nieuporządkowane z samej swej natury* oraz artykuł: *On mnie przemienia. Świadectwo geja*).
- Smaga, Dominik. 2006a. *Jestem gejem – nie, leczyc gejów – tak*. „Dziennik Wschodni” 25.02.2006.
- Smaga, Dominik. 2006b. *Geje mają iść na ryby*. „Dziennik Wschodni” 3.03.2006.
- Socha-Jakubowska, Paulina. 2014. *Lesbijki wychodzą z ukrycia*. „Wprost” nr 25, 16–22.06.2014, s. 54–57.
- Sowa, Kazimierz. 2004. *Geje prowokują*. „Życie Warszawy” 6.05.2004.
- Sporniak, Artur. 2010. *Niezdany test Turinga*. Tezeusz.pl 7.11.2010. Dostępne na: <http://debaty.tezeusz.pl/blog/201874.html>
- Sporniak, Artur. 2011. *Wiara w kolorach tęczy*. „Tygodnik Powszechny” 19.06.2011 (nr 25).
- Sporniak, Artur. 2013. *Marzenia świeckiego katolika*. „Tygodnik Powszechny” 17.11.2013 (nr 46).
- Sporniak, Artur. 2014. *Mateusz Dzieduszycki, rzecznik kurii warszawsko-praskiej o homoseksualizmie*. „Tygodnik Powszechny” 11.08.2014. Dostępne na: <http://tygodnik.onet.pl/wlasnym-glosem/mateusz-dzieduszycki-rzecznik-kurii-warszawsko-praskiej-o-homoseksualizmie/9yhr4>
- Starnawski, Witold. 2002. *Antykatolicka kampania*. „Głos” 9.03.2002 (nr 10).
- Starnawski, Witold. *Wojownicza ideologia*. „Głos” 29.11.2003 (nr 48).
- Starosta, Sławomir. 1994. *Seks – inaczej*, spisała Anita Dubińska. „Mozki i Ziemia” 28.09.1994.
- Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi. 2003. *Legalizacja związków homoseksualnych jako wyzwanie rzucone chrześcijańskiej Polsce*. „Rzeczpospolita” 8.12.2003.
- Suchecka, Justyna. 2013. *Debata „GW” i KPH o homofobii: „Więcej osób cierpi z powodu otyłości”*. „Gazeta Wyborcza” 12.10.2013.

- Sypniewska, Kamila. 1997. *Trzeba rozmawiać i rozumieć. Z księdzem Robertem Nugentem, duszpasterzem homoseksualistów w USA, rozmawia Kamila Sypniewska.* „Gazeta Wyborcza” 21–22.06.1997.
- Szczawiński, Augustyn. 1999. *Odrażający, brudni, źli?* „Nasz Dziennik” 19.05.1999.
- „Sztandar” 26.11.1996 (zawiera notkę PAP, br: *Homoseksualiści szukają księży*).
- Surdel, Tomasz. 2000. *Koloseum jest nasze.* „Gazeta Wyborcza” 10.07.2000.
- Szczygieł, Mariusz. 2003. *Nazajutrz po billboardzie.* „Duży Format” – dodatek do „Gazety Wyborczej” 10.04.2003.
- SZYM. 2000. *Z ziemi polskiej do włoskiej.* „Gazeta Wyborcza” (Wielkopolska) 28.06.2000.
- Szymaniak, Marcin. 2007a. *Błogostawione związki gejów.* „Życie Warszawy” 4.04.2007.
- Szymaniak, Marcin. 2007b. *Homoseksualiści katolicy mają żal do Kościoła.* „Życie Warszawy” 5.04.2007.
- Świątkiewicz, Wojciech. 2000. *Kościół katolicki naucza: Stosunki homoseksualne są deprawacją.* „Nasz Dziennik” 12.07.2000.
- T.T.S, AFP, REUTERS. 2000. *Wolność czy perwersja.* „Rzeczpospolita” 3.07.2000.
- Terlikowski, Tomasz. 2011a. *Jeśli ja obrażam Ann Grodzk, to kto obraża rozum?* Fronda.pl 1.10.2011. Dostępne na: http://www.fron-da.pl/news/czytaj/tytul/terlikowski:_jesli_ja_obrazam_ann_grodzk_to_kto_obraza_rozum__15813
- Terlikowski, Tomasz. 2011b. *Kiedy Grodzka (d. Grodzki) pozwie Kongregację Nauki Wiary?* Fronda.pl 13.10.2011. Dostępne na: http://www.fron-da.pl/news/czytaj/tytul/terlikowski:_kiedy_grodzka_%28d._grodzki%29_pozwie_kongregacje_nauki_wiary__16117
- Terlikowski, Tomasz P. 2013. *Próżne nadzieje „Wiary i Tęczy”.* Fronda.pl 30.07.2013. Dostępne na: <http://www.fron-da.pl/a/pi-prozne-nadzieje-wiary-i-teczy,29778.html>
- Tomczak, Joanna. 2003. *Powiedz to głośno. Wywiad z Robertem Biedroniem.* „Stolica” – dodatek do „Życia Warszawy” 16.08.2003.
- Tomczuk, Jacek i Ryszard Holzer. 2014. *Bortnowska o synodzie i dogmatach: Nie dam się wygryźć z Kościoła.* „Newsweek” 27.10.2014 (nr 44).
- Trojanowski, Jan. 2000. *Kim są geje?.* „Trybuna” 12.07.2000.

- „Trybuna” 9.12.1992 (zawiera list od Przewodniczącego Grupy Lambda w Piotrkowie Trybunalskim pt. *Gejowie do Niesiołowskiego*).
- „Trybuna” 26.11.1996 (zawiera notkę ALF: *Duszpasterstwo homoseksualistów?*).
- Trzciniński, Jan. 1998. *Wejście Exodusu*. „Nowe Państwo” 25.09.1998 (nr 39).
- Turnau, Jan. 2000. *Wolę ciszę*. „Gazeta Wyborcza” 10.07.2000.
- Turnau, Jan. 2014. *Wiara i Tęcza*. „Metro” 17–19.10.2014, s. 6.
- „Tygodnik Powszechny” 21.04.2002 (nr 16) (omówienie wypowiedzi Zbigniewa Nosowskiego *Od szoku do oczyszczenia?* opublikowanej na łamach „Więzi”).
- Ubertowska, Aleksandra. 1992. *Kochać inaczej: z Leszkiem i Rafałem rozmawia Aleksandra Ubertowska*. „Gazeta Gdańska” 10.09.1992.
- Urbaniak, Mike. 2005. *Oddech w debacie*. „Tygodnik Powszechny” 3.07.2005 (nr 27).
- Usidus, Mirosław. 1994. *Papieski list do rodzin: Wobec homoseksualnej słabości*. „Rzeczpospolita” 23.02.1994.
- Wasak, Anna. 2003. *„Nie” wobec związków homoseksualnych. Rozmowa z JE ks. bp. Zbigniewem Kiernikowskim, ordynariuszem siedleckim*. „Nasz Dziennik” 30.08.2003.
- Wells, Pamela. 2011. *Co z tym Bogiem?*. „Replika” nr 31, s. 8–9.
- Węlyczko, Maciej. 2000. *Nie jesteśmy zbrojcami. Z Jarosławem Błan-dzinskim, przewodniczącym Dolnośląskiej Grupy Gejów i Lesbi-jek „Tęcza”, rozmawia Maciej Węlyczko*. „Trybuna” 12.07.2000.
- Wielowieyska, Dominika i Paweł Wroński. 2014. *Kościół chce spokojnie rozmawiać o gender*. 24.01.2014. Dostępne na: http://wyborcza.pl/1,76842,15328198,Kosciol_chce_spokojnie_rozmawiac_o_gender.html
- Wiernikowska, Maria. 1993. *Gej znaczy wesoly*. „Magazyn Gazety” – dodatek do „Gazety Wyborczej” 11.06.1993.
- Wilczewski, Zbyszek. 1997. *Zranieni, obcy czy bliscy? Kościół katolicki zmienia swój stosunek do homoseksualistów*. „Gazeta Poznańska” 1.08.1997.
- Wilkanowicz, Stefan. 2004. *Trudne wychodzenie z podziemia*. „Gazeta Wyborcza” 30.10.2004 (pierwodruk w „Znaku” nr 10/2004).
- Wiśniewska, Katarzyna. 2009. *Homofobia Camerona niebezpieczna, także dla Kościoła. Rozmowa z ks. Jackiem Prusakiem*. „Gazeta Wyborcza” 12.05.2009.

- Wiśniewska, Katarzyna. 2012. *Chrześcijanin na Paradzie Równości, czyli lesbijka i gej w Kościele: rozmowa z Agnieszką i Maksymem z grupy polskich chrześcijan LGBT Wiara i Tęcza*. „Gazeta Wyborcza” 2.06.2012.
- Wiśniewska, Katarzyna i Jan Turnau. 2011. *Chrześcijanin i tolerancja*. „Gazeta Wyborcza” 20.06.2011. Dostępne na: http://wyborcza.pl/1,76842,9811692,Chrześcijanin_i_tolerancja.html
- Wiśniewski, Radomir. 2004. *Nawet nas nie znacie: rozmowa z Robertem Biedroniem, prezesem Kampanii Przeciw Homofobii*. „Dziennik Wschodni” 17.11.2004.
- Włodkowski, Piotr. 1998. *Oni też zostali wezwani do życia w czystości*. „Nasz Dziennik” 10.09.1998.
- WM. 2001. *Homokultura*. „Nasz Dziennik” 18.10.2001.
- Wojteczek, Justyna. 1996. *Kościół nie odmawia posługi duszpasterskiej homoseksualistom. Z bpem Tadeuszem Pieronkiem, sekretarzem Episkopatu Polski, rozmawiała Justyna Wojteczek, PAP*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 26.11.1996.
- Woods, Richard. 1991. *Kościół gejów*. „Wprost” 8.09.1991 (nr 36).
- Woszczyk, Marek. 2011. *Queerowanie teologii: projekt w realizacji*. „Znak” nr 12, s. 73–80.
- „Wprost” nr 36, 8.09.1991 (zawiera wprowadzenie redakcji do artykułu R. Woodsa: *Kościół gejów*).
- Wróbel, Józef. 2011. *Transpozycje płci*. „Nasz Dziennik” 28.10.2011.
- WŚ, KAI. 1999. *Oświadczenie ks. Kard. J. Ratzingera: Homoseksualizm niezgodny z obrazem człowieka*. „Nasz Dziennik” 17.02.1999.
- Wyp. 1994. *Przeciw decyzji Parlamentu Europejskiego*. „Słowo. Dziennik Katolicki” 23.03.1994.
- YASK, KAI. 2000. *Święto homoseksualistów za pieniądze Rzymu*. „Życie” 31.05.2000.
- Zabrzecki, Wojciech. 1966. *Homoseksualizm: grzech, zwyrodnienie, czy przestępstwo?*. „Prawo i Życie” 13.03.1966.
- Zaga, Grażyna. 1997. *Pedały na ołtarze*. „Nie” 15.05.1997 (nr 20).
- Zagórski, Sławomir. 2003. *Gej? Kiedyś nim byłem*. „Gazeta Wyborcza” 29.10.2003.
- Zagórski, Sławomir. 2009. *Cameron wśród gejów*. „Gazeta Wyborcza” 16.05.2009.
- Zalesiński, Jarosław. 2000a. *Potrzeba procesu. Rozmowa z Leszkiem, przewodniczącym stowarzyszenia „Inicjatywa Gdańska”*. „Dziennik Bałtycki” 21.07.2000.

- Zalesiński, Jarosław. 2000b. *W piekle subiektywizmów, rozmowa z księdzem Krzysztofem Niedałtowskim, gdańskim duszpasterzem środowisk twórczych*. „Dziennik Bałtycki” 21.07.2000.
- Zbytniewski, Krzysztof. 2003. *Niech nas zobaczą!*. „Super Express” 21.03.2003.
- Zubowicz, Beata. 2000. *Zelżyć i zbezczęścić miasto papieży*. „Rzeczpospolita” 1–2.07.2000.
- Żurawiecki, Bartosz. 2002. *O tym, którego nie ma*. „Bez Dogmatu” nr 54 (tekst przedrukowany w: Z. Sypniewski, B. Warkocki (red.). *Homofobia po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, s. 183–187). „Życie” 10.07.2000 (zawiera materiał: *Czystość i homoseksualizm*). „Życie Warszawy” 30.11.1996 (zawiera notkę DBB: *Smutek gejów: Homoseksualiści chrześcijanie nie są zadowoleni z decyzji Episkopatu*).
- Żychlińska, Ewa i Mariusz Szczygieł. 1986. *Rozgrzeszanie*. „Na przełaj” nr 51, s. 3–5.

*Popularne książki na temat homoseksualności
i transpłciowości*

- Aardweg, Gerard J.M. van den. 1999. *Homoseksualizm i nadzieja: psycholog opowiada o leczeniu i przemianie*. Tłum. Marek Sobieszczkański, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda.
- Aardweg, Gerard J.M. van den. 2007. *Walka o normalność: przewodnik do (auto)terapii homoseksualizmu. Konstruktywna pomoc i wsparcie dla mężczyzn i kobiet cierpiących na niechciane homoseksualne uczucia i/lub zachowania*. Tłum. Katarzyna Górskā-Łazarz. Warszawa: Fronda PL – Kraków: Wydawnictwo AA.
- Ange, Daniel. 1993. *Homoseksualizm: czym jest? Do czego prowadzi?*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Augustyn, Józef. 1997. *Homoseksualizm a miłość*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Catholic Medical Association USA. 2004. *Homoseksualizm i nadzieja: oświadczenie Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy USA*. Tłum. Maciej Giertych. Kraków: „Światło-Życie”.
- Cohen, Richard A. 2002. *Wyjść na prostą: rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*. Kraków: WAM – Krościenko: Wydawnictwo Światło-Życie.

- Cohen, Richard A. 2009. *Gdy twoje dziecko jest gejem: plan uzdrowienia rodziny*. Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie – Krościenko: Instytut im. ks. Franciszka Blachnickiego.
- Dulko, Stanisław i Kazimierz Imieliński. 1989. *Apokalipsa płci*. Szczecin: Glob.
- Hallman, Janelle. 2010. *W sercu kobiecego homoseksualizmu : kompleksowy podręcznik terapeutyczny*. Tłum. Katarzyna Nowak. Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie.
- Harvey, John. 1999. *Prawda o homoseksualizmie: wołanie wiernych*. Tłum. Mirosława Majdan. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Helminiak, Daniel A. 2002. *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*. Tłum. Jerzy Jaworski. Gdynia: Wydawnictwo Uraeus.
- Huk, Tadeusz (wyb.). 1996. *Kościół wobec homoseksualizmu: opracowania, świadectwa, dokumenty*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Huk, Tadeusz (red.). 2000. *Homoseksualizm: dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa*. Warszawa: Verbinum.
- Jabłońska, Katarzyna i Cezary Gawryś (red.). 2003. *Męska rozmowa: chrześcijaństwo a homoseksualizm*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Jabłońska, Katarzyna i Cezary Gawryś. 2013a. *Powiedz, jaka jest twoja udręka*. W: *Wyzywająca miłość: chrześcijaństwo a homoseksualizm*. K. Jabłońska, C. Gawryś (red.). Warszawa: Biblioteka „Więzi”, s. 7–17.
- Jabłońska, Katarzyna i Cezary Gawryś (red.). 2013b. *Wyzywająca miłość: chrześcijaństwo a homoseksualizm*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Konarzewska, Marta i Piotr Pacewicz. 2010. *Zakazane miłości: seksualność i inne tabu*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kosińska, Kinga. 2015. *Bрудny róż: zapiski z życia, którego nie było*. Warszawa: Nisza.
- Kożuch, Mieczysław i Barbara Badura. 2004. *Nie musisz być homoseksualistą*. Częstochowa: Pomoc – Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa.
- McNeill, John J. 1976. *The Church and the Homosexual*, Kansas City: Sheed Andrews and McMeel.
- Medinger, Alan P. 2005. *Podróż ku pełni męskości*. Poznań: W Drodze.
- Nicolosi, Joseph J. 2009. *Terapia reparatywna męskiego homoseksu-*

- alizmu: nowe podejście kliniczne*. Tłum. Krzysztof Sokołowski. Warszawa: Fundacja im. Mikołaja Reja.
- Nicolosi, Joseph J. 2011. *Wstyd i utrata przywiązania: praktyczne zastosowanie terapii reparatywnej*. Tłum. Anna Jetkowska. Bydgoszcz: Wydawnictwo Mateusza.
- Terlikowski, Tomasz P. 2004. *Tęczowe chrześcijaństwo: homoseksualna herezja w natarciu*. Halinów: Agencja Reklamowo-Wydawnicza „QLCO”.
- Terlikowski, Tomasz P. 2010. *Homoseksualista w Kościele*. Kraków: Salwator.
- Woods, Richard. 1993. *O miłości, która nie śmiała wymawiać swego imienia*. Tłum. Jerzy Jaworski. Poznań: Rebis.

Dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego

- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1998. Watykan.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1975. *Deklaracja o Niektórych Zagadnieniach Etyki Seksualnej* Persona humana. Watykan. Dostępne na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_pl.html
- Kongregacja Nauki Wiary. 1986. *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*. Watykan. Dostępne na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_pl.html
- Kongregacja Nauki Wiary. 1992. *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*. Watykan. Dostępne na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_pl.html
- Kongregacja Nauki Wiary. 2003. *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*. Watykan. Dostępne na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html
- Kongregacja Nauki Wiary. 1999. *Notification Regarding Sister Jeannine Gramick, SSND, and Father Robert Nugent, SDS*. Watykan. Dostępne na: <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfnuway.htm>

- Kongregacja Wychowania Katolickiego. 2005. *Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń*. Watykan. Dostępne na: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja-seminaria_04112005.html
- Papieska Rada do spraw Rodziny. 1994. *List do Przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy w sprawie rezolucji Parlamentu Europejskiego dotyczącej związków homoseksualnych*. Watykan.
- Pasterze Kościoła katolickiego w Polsce. 2013. *List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku*. Dostępne na: http://episkopat.pl/dokumenty/5545.1,List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny_2013_roku.html
- Relatio Synodi*. 2014. Watykan. Dostępne na: http://episkopat.pl/dokumenty/6230.1,quot_Relatio_Synodi_quot_III_Nadzwyczajnego_Zgromadzenia_Ogolnego_Synodu_Biskupow.html
- Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego, i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Calej Rusi Cyryla*. Warszawa, 17.08.2012. Dostępne na: <http://bi.gazeta.pl/im/6/12322/m12322186,PRZESLWERSPOL.pdf>

Publikacje Wiary i Tęczy

- Wiara i Tęcza. 2011. List do papieża Benedykta XVI z 7 maja 2011 r. Podpisano: European Forum of LGBT Christian Groups. Dostępne na: http://www.euroforumlgbtchristians.eu/images/statements/2011letter_pope_benedict.pdf
- Wiara i Tęcza. 2012a. *Skazani na krzyż*. „Tygodnik Powszechny” nr 2, 8.01.2012. Podpisano: Grupa Polskich Chrześcijan LGBTQ „Wiara i Tęcza”.
- Wiara i Tęcza. 2012b. List do księdza arcybiskupa Józefa Michalika z 3 grudnia 2012 r. Podpisano: Grupa Polskich Chrześcijan LGBTQ Wiara i Tęcza.
- Wiara i Tęcza. 2012c. *List do redakcji miesięcznika „Znak”*. 16 lutego 2012 r. Podpisano: Grupa Wiara i Tęcza.

- Wiara i Tęcza. 2013a. *Położenie homoseksualnych i transpłciowych katolików w polskim Kościele: refleksje oraz propozycje duszpasterskie będące odpowiedzią na sformułowane przez Stolicę Apostolską pytania do Kościołów partykularnych w związku z przygotowaniem do III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego rodzinie*. Podpisano: Marcin Dzierżanowski (red.). Dostępne na: <https://sites.google.com/site/wiaratecza/materialy-do-pobrania>
- Wiara i Tęcza 2013b. *Kościół zamknięty na LGBT*. „Tygodnik Powszechny” nr 23, 9.06.2013. Podpisano: Grupa Polskich Chrześcijan LGBTQ, „Wiara i Tęcza”.
- Wiara i Tęcza. 2013c. *List do Biskupów Kościoła Katolickiego w Polsce*. 25 lutego 2013 r. Podpisano: Grupa Polskich Chrześcijan LGBTQ Wiara i Tęcza.
- Wiara i Tęcza. 2013d. List do papieża Franciszka z 20 sierpnia 2013 r. Podpisano: Polscy Chrześcijanie LGBT z grupy Wiara i Tęcza.
- Wiara i Tęcza. 2014a. *Wiara w kolorach tęczy: jak pogodzić homoseksualność, biseksualność lub transpłciowość z byciem chrześcijaninem*. Podpisano: Grupa Chrześcijan LGBTQ Wiara i Tęcza. Dostępne na: <https://sites.google.com/site/wiaratecza/home/materialy-do-pobrania>
- Wiara i Tęcza. 2014b. *Pamiętka z Olsztyna: relacja z promocji książki Wyzywająca miłość. Chrześcijanie a homoseksualizm (Olsztyn, 21.10.2014)*. Podpisano: Witold Wit.
- Wiara i Tęcza. 2015a. *Katolicy homoseksualni w rodzinie i Kościele: głos w ramach konsultacji związanych z przygotowaniem do Zwyczajnego Synodu o rodzinie (2015 r.)*. Popisano: Marcin Dzierżanowski (oprac.).
- Wiara i Tęcza. 2015b. *Oświadczenie Grupy Polskich Chrześcijan LGBTQ Wiara i Tęcza w sprawie księdza Krzysztofa Charamsy*. 5 października 2015 r. Podpisano: Grupa Polskich Chrześcijan LGBTQ Wiara i Tęcza. Dostępne na: <http://www.wiara-tecza.pl/home/hot-news-1/oswiadczeniewitwskskrzysztofacharamsy>

INDEKS NAZWISK

- Abramowicz, Marta 27, 85, 264, 303
Aburrow, Yvonne 72
Alba, Gaspar de 322
Alexander, Claire 100
Andrzejewska, Beata 159, 160
Ange, Daniel 144
Angelides, Steven 296
Arcimowicz, Krzysztof 60, 81, 177
Augustyn, Aneta 179
Augustyn, Józef 144, 146, 147, 148, 158
- Badura, Barbara 171
Baran, Mirosław 182
Baranowska, Kamila 176
Baranowski, Zenon 163
Bardella, Claudio 72
Bartosik, Marek 145
Bartoś, Tadeusz 166–168
Basara, Zbigniew 127
Basiuk, Tomasz 151–153
Bauer, Paul F. 68
Beck, Ulrich 263
Benedykt XVI 58, 59, 179, 212, 289
Berlant, Lauren 99
Białas-Zielińska, Klaudyna 164
- Biedroń, Robert 11, 17, 151, 152, 161–164, 166, 172, 176, 185, 303
Bielas, Katarzyna 182
Bieńkowska, Małgorzata 84
Bogucka, Katarzyna 22, 180
Bojarska-Nowaczyk, Katarzyna 159
Boniecki, Adam 134, 158, 159, 169
Borkowski, Tomasz 137
Bortnowska, Halina 165, 168, 173, 183, 293–295
Boswell, John 48, 48, 126
Bourdieu, Pierre 41, 76, 89, 99, 108, 114–116, 226, 227, 260
Boutros, Alexandra 322
Bratkowska, Marta 183
Broad, Kendal 110
Browne, Kath 72, 190
Brugues, Jean-Louis 125
Bruski, Ireneusz St. 121
Brzezińska, Marta 181
Budzyńska, Ala 184
Budzyńska, Natalia 153
Buraczewski, Konrad 176
Burnetko, Krzysztof 163
Buźniak, Martyna 321

- Capo, Richley H. 69
 Casey, Mark E. 111, 112
 Cavendish, James C. 69
 Cegielska, Katarzyna 149, 156
 Chambers, Alan 53, 54
 Chankowski, Staś 184
 Charamsa, Krzysztof 331, 332
 Chase, Susan E. 30, 91
 Chmielewska, Karolina 156, 161, 170
 Cioch, Adam 152
 Clarke, Adele E. 92, 110
 Clifford, James 91
 Cohen, Richard A. 53, 65, 141, 145, 146, 148, 170, 171, 208, 290
 Cooley, Dennis R. 34
 Cooper, Margaret 27
 Crenshaw, Kimberlé Williams 111, 112
 Cyryl (Patriarcha Moskiewski i Catej Rusi) 177
 Czackowska, Ewa K. 148, 157
 Czajka, Andrzej 176
 Czajkowski, Michał 128, 133, 150, 167, 168

D
 Daszczyński, Roman 128
 Desperak, Iza 149
 Denzin, Norman K. 92
 Dębińska, Maria 5, 12, 32, 215, 217, 283, 284
 Dębska, Katarzyna 60, 81, 177
 Diamond, Lisa M. 323
 Dietze, Gabriele 112
 Dillon, Michele 47, 69, 71, 72
 Domino, Olgierd 136
 Dorn, Ludwik 157
 Dowdo, Lucyna 127
 Drumm, René 69, 72
 Duggan, Lisa 338

 Dulko, Stanisław 215
 Dyduch, Marek 157
 Dzierżanowski, Marcin 22, 180, 182, 183, 184, 185, 219, 251, 286, 308

 Ekes, Dorota 162, 163
 Enroth, Ronald M. 68
 Erzen, Tanya 52, 69, 70, 83, 206

F
 Fabjański, Marcin 128
 Fay, Brendan 20, 173
 Fetner, Tina 52, 69, 70
 Fiedotow, Agata 78, 119, 120, 292
 Filanowicz, Marek 126
 Fons, Adam 145–148
 Fontana, Andrea 94
 Formela, Katarzyna 85
 Foucault, Michel 76, 99, 100, 103, 192, 211, 226, 337
 Franciszek (papież) 59, 301
 Frasyniuk, Władysław 155
 Frey, James H. 94

G
 Gaillot, Jacques 135
 Gałuszka, Jacek 130, 133
 Ganzevoort, R. Ruard 71
 Gaspar de Alba, Alicia 322
 Gawryś, Cezary 65, 147, 148, 152, 153, 159, 166, 170–172, 180, 182, 205, 289, 295, 306, 308
 Gąsior-Niemiec, Anna 100, 101, 104
 Gerber, Lynne 69
 Gębura, Rafał 171
 Giddens, Anthony 74, 76, 263
 Giertych, Roman 157
 Giertych, Wojciech 124
 Glasspol, Mary 51
 Glemp, Józef 140, 162

- Głowania, Małgorzata 296
 Głuchowski, Piotr 174
 Godzwoń, Łukasz 172
 Goldberger, Goran 174
 Gomola, Aleksander 144
 Goślińska, Małgorzata 180
 Gowin, Jarosław 122, 145
 Górak-Sosnowska, Katarzyna 69
 Górny, Grzegorz 149, 153
 Grabowska, Magdalena 5, 178
 Grabowski, Marek 296
 Graczyk, Roman 150
 Graff, Agnieszka 41, 81, 143, 163, 173, 178
 Gramick, Jeannine 48
 Gray, Mary L. 264
 Green, Adam Isaiah 109, 110
 Grodzka, Anna 11, 176, 179, 219
 Gross, Martine 72, 73, 227–229
 Gruszczyńska, Anna 27, 81, 82, 155
 Grygiel, Błażej 12
 Grzebalska, Weronika 178
 Gumowska, Aleksandra 182
- H**
 Hall, Dorota 44, 52, 93
 Hallman, Janelle 171
 Hanegraaff, Wouter J. 52
 Haraway, Donna 98
 Haritaworn, Jin 111
 Harrison, Kelby 34
 Harvey, John 144
 Haschemi Yekani, Elahe 112
 Heaphy, Brian 76
 Heelas, Paul 73, 74
 Helminiak, Daniel A. 150
 Hennelowa, Józefa 155, 157
 Herrera Vivar, Maria Teresa 112
 Hines, Sally 35, 111, 112
 Holzer, Ryszard 183, 294
 Hołuszko, Ewa 182
- Howarth, David 101, 103, 104, 107, 108
 Huk, Tadeusz 144
 Hunt, Stephen 47, 51, 62
 Hybel, Dariusz 134
- I**
 Illouz, Eva 52, 263
 Imieliński, Kazimierz 215
 Ingvarsson, Stefan 181
- J**
 Jabłońska, Katarzyna 147, 148, 152, 172, 182, 295, 306, 308
 Jacyno, Małgorzata 52
 Jagodziński, Sławomir 169
 Jakobsen, Janet R. 158, 189
 James, G. Winston 69
 Jamison, Gerald E. 68
 Jan Paweł II 59, 125, 134, 135, 157, 169
 Janion, Maria 155
 Jankowiak, Krzysztof 147
 Jąder, Martyna 321
 Jędrysik, Miłada 133, 136
 Johansson, Nicke 157
 Jordan, Mark D. 69, 182
 Józko, Marcin 85
 Jurek, Marek 136
- K**
 Kaczyński, Jarosław 164
 Kaczyński, Lech 164, 173, 174
 Kahramanoglu, Kursad 158
 Kanecki, Roman 137
 Kapela, Jaś 180
 Karpieszuk, Wojciech 170, 180
 Kasprzyk, Krzysztof 136, 143
 Keenan, Michael 69, 73
 Khalid, Amna 74
 Kiernikowski, Zbigniew 159
 Kincheloe, Joe L. 92, 99
 Kindziuk, Milena 159
 Kisiel, Ryszard 119

- Klimczak-Ziółek, Jolanta 80
 Kochanowski, Jacek 84, 147, 151,
 155, 165, 303
 Kocikowski, Michał 83, 206
 Komar, Jacek J. 127
 Komorowski, Bronisław 157
 Konarzewska, Marta 185, 220
 Konik, Roman 149
 Kong, Travis S. K. 92, 264
 Kopińska, Justyna 11, 179
 Kordoń, Małgorzata 128
 Korolczuk, Elżbieta 178
 Kosińska, Kinga 330
 Kostrzewa, Yga 151, 161
 Koszulanis, Magdalena 157
 Kościańczuk, Marcela 22, 180
 Kościańska, Agnieszka 5, 60, 79,
 172, 177, 200, 215, 216
 Kościelska, Laura L. 158
 Kościński, Paweł 175
 Kowalczyk, Dariusz 148
 Kowalewska, Anna T. 133, 135,
 136
 Kowalik, Wojciech 163
 Kowalski, Kuba 182
 Kowalski, Marcin 174
 Kozłowska, Dominika 181–183,
 184, 253
 Kożuch, Mieczysław 148, 171
 Krajski, Stanisław 167
 Krasicki, Artur Cezar 152
 Król, Marcin 160
 Kubica, Grażyna 81, 82
 Kubicek, Katrina 72, 73
 Kugelmann, Robert 52
 Kulpa, Robert 5, 41, 46, 81, 142,
 163, 296, 337
 Kurc, Mariusz 185
 Kuroń, Jacek 155
 Kurowska, Ola 170
 Kurski, Jacek 173
 Lacan, Jacques 100, 105
 Laclau, Ernesto 15, 16, 41, 89,
 99, 100–109, 113, 120, 142,
 186, 333
 Legierski, Krystian 149
 Lew-Starowicz, Zbigniew 130,
 149
 Libicki, Marcin 139, 140
 Lincoln, Yvonna S. 92
 Linneman, Thomas J. 69
 Lis, Marian 128
 Lizut, Mikołaj 166
 López, Alma 322
 Loseke, Donileen R. 69
 Lubawski, Mateusz 148
 Lutz, Helma 112
 Lukenbill, W. Bernard 69
 Luzzati, Amos 138
 Łuczyńska, Renata 126
 Łupak, Sebastian 160
 Mahaffy, Kimberly A. 71, 72
 Mahoney, Dan 92, 264
 Majewska, Ewa 114
 Majka-Rostek, Dorota 82
 Makowski, Jarosław 128
 Malara-Mikos, Joanna 128, 128
 Marcus, George E. 91
 Marody, Mirosława 5
 McLaren, Peter 92, 99
 McNeill, John J. 20, 48, 78
 McQueeney, Krista 75
 Medinger, Alan P. 65, 171
 Melcer, Eryk 121
 Michaelis, Beatrice 112
 Michalik, Józef 177, 181, 292,
 301
 Mikołajko, Zbigniew 5
 Mikułko, Tatiana 156, 162
 Misiak, Iwona 127

- Mizielińska, Joanna 27, 46, 60,
79–81, 85, 111, 154, 155,
193, 296, 313, 337
- Morawski, Jerzy 145
- Moon, Dawne 70
- Moore, Henrietta L. 112
- Moore, Lisa C. 69
- Morozowski, Andrzej 173
- Mosiewicz, Magdalena 182
- Moskwa, Jacek 133
- Moszkowski, Waldemar 140
- Mouffe, Chantal 15, 16, 41, 89,
100–109, 113, 120, 186, 333
- Moulton, Thomas 173
- Munt, Sally R. 72, 73
- Musiał, Stanisław 160
- Namaste, Viviane 110
- Narewska, Dorota 129, 130
- Nicolosi, Joseph J. 171
- Nidorf, Patrick 47
- Niemiec, Szymon 23, 24, 174, 175,
236, 237
- Niesiołowski, Stefan 127, 132
- Nosowski, Zbigniew 145
- Nowakowska, Ewa 159
- Nugent, Robert 48, 129, 131, 133
- Nynäs, Peter 74
- Obirek, Stanisław 159
- O'Brien, Jodi 72, 73
- Ogiolda, Krzysztof 147
- Oko, Dariusz 167–169, 173, 177
- Oliwa, Radek 167, 185
- Olesen, Virginia 92, 94
- Oosterhuis, Harry 211
- Orłowski, Kamil 64, 83
- O'Rourke, Michael 99
- Osęka, Andrzej 138, 139, 142, 150
- Ostolski, Adam 81
- Ouellette, Suzanne C. 69, 71, 72
- Pabis, Mieczysław 149
- Pacan, Jakub 22, 180
- Pacewicz, Piotr 185, 220
- Paetz, Juliusz 80, 145, 146, 148,
187, 334
- Pałyga, Jan 159
- Pawlik, Urszula 169
- Pawlukiewicz, Piotr 318
- Pellegrini, Ann 158, 189
- Perry, Troy 46
- Pieronek, Tadeusz 126, 128, 129,
150–152
- Pietkiewicz, Barbara 121, 122, 162
- Pitt, Richard N. 69
- Plummer, Ken 76, 92, 109, 264
- Podgórska, Joanna 171, 174, 175
- Polak-Palkiewicz, Ewa 140
- Popiołek, Piotr 184
- Pospieszalski, Jan 149, 167, 175
- Pospiszyl, Kazimierz 126
- Potocki, Andrzej Rafał 137
- Primiano, Leonard Norman 69,
311, 312
- Prokop, Marcin 152
- Prusak, Jacek 168–170, 172, 173,
181, 182
- Przewoźniak, Marcin 137
- Puar, Jasbir K. 112, 158, 189
- Pullen, Christopher 27
- Radkowska-Walkowicz,
Magdalena 5
- Radziszewska, Elżbieta 176
- Radziszewski, Karol 315
- Ratajczak, Dariusz 152
- Ratzinger, Joseph 125
- Renkin, Hadley Z. 143
- Reszka, Paweł P. 171
- Rey, Terry 114
- Robertson, Roland 226
- Robinson, Christine M. 69

- Robinson, Gene 26, 51
 Rodriguez, Eric M. 69, 71, 72
 Rola, Paweł 168
 Roof, Wade Clark 72
 Rubin, Gayle S. 292
 Rzekanowski, Jakub 135, 160

 Sakowicz, Agnieszka 175, 176
 Salij, Jacek 158
 Salinas, Alex 63
 Schnoor, Randal F. 71
 Schulz, Henryk 126
 Scott, Joan W. 189
 Sedgwick, Eve Kosofsky 337
 Seidman, Steven 103, 265
 Sekielski, Tomasz 66, 173
 Selerowicz, Andrzej 119
 Semka, Piotr 137–140, 142, 155
 Sepioło, Mariusz 181
 Sherkat, Darren E. 72
 Shokeid, Moshe 312
 Siedlecka, Ewa 163
 Skąła, Jan 135
 Skeggs, Beverley 263
 Smaga, Dominik 170
 Smith, Anna Marie 100, 120
 Smoczyński, Rafał 100
 Snowdon, Ria 75
 Socha-Jakubowska, Paulina 180
 Sosnowska, Joanna 151
 Sowa, Kazimierz 164, 174, 176
 Spitzer, Robert L. 149
 Spivak, Gayatri Chakravorty 99
 Spivey, Sue E. 69
 Sporniak, Artur 63, 171, 172, 180, 289
 Starnawski, Witold 156
 Starosta, Sławomir 127
 Stasińska, Agata 27, 60, 80, 85, 155
 Stavrakakis, Yannis 103, 107
 Stefanek, Stanisław 125, 159

 Struzik, Justyna 114, 265
 Strzałka, Jan 128
 Strzelczyk, Błażej 330
 Suchecka, Justyna 186
 Supik, Linda 112
 Surdel, Tomasz 136
 Sypniewska, Kamila 129
 Sypniewski, Zbyszek 155
 Szczawiński, Augustyn 145
 Szczepankiewicz-Battek, Joanna 85
 Szulżycka, Alina 52
 Szczygieł, Mariusz 161
 Szulc, Anna 182
 Szymaniak, Marcin 174, 175
 Szyszkowska, Maria 154, 156–159

 Śmietana, Marcin 80
 Świątkiewicz, Wojciech 136
 Świącicka, Joanna 184

 Takagi, Dana Y. 111
 Tarkowska, Elżbieta 114
 Taylor, Yvette 75, 111–113, 267, 268
 Terlikowski, Tomasz P. 65, 149, 178, 293
 Thomas, Calvin 98
 Thumma, Scott 69, 71, 72
 Toft, Alex 62, 69, 297
 Tomasik, Krzysztof 20, 77, 292
 Tomczak, Joanna 161
 Tomczuk, Jacek 183, 294
 Tranda, Zdzisław 61
 Trojanowski, Jan 136, 139
 Trzciński, Jan 145
 Turnau, Jan 136, 180, 183

 Ubertowska, Aleksandra 129
 Urbaniak, Mike 169
 Usidus, Mirosław 125

- Wacquant, Loïc J. D. 115
Warkocki, Błażej 155
Warner, Michael 99
Warner, R. Stephen 69, 72
Wasak, Anna 159
Wasiak-Radoszewski, Aleksander 60, 81, 177
Weeks, Jeffrey 76
Wells, Pamela 185
Wełyczko, Maciej 140
Weston, Kath 111, 112
Węclawski, Tomasz 159
Wieczorkiewicz, Anna 5
Wielowieyska, Dominika 177
Wiernikowska, Maria 130
Więch, Arkadiusz Stanisław 77, 118
Wilcox, Melissa M. 69, 71, 72, 74, 190, 227, 312–315
Wilczewski, Zbyszek 131
Wilkanowicz, Stefan 165, 166
Wiśniewska, Katarzyna 22, 172, 180
Wiśniewski, Radomir 166
Włodkowski, Piotr 129
Wojteczek, Justyna 129
Wood, Matthew 75, 227
Woodhead, Linda 73
Woods, Richard 120, 130, 131, 148, 150
Woszczek, Marek 50, 181
Wroński, Paweł 177
Wróbel, Józef 178, 279
Wuthnow, Robert 72
van den Aardweg, Gerard J.M. 66, 144, 145, 171
van Kraainem, Katarzyna 140
Valocchi, Stephen 109, 110
Vance, Laura L. 69
Yip, Andrew K.T. 49, 50, 71–74, 190, 300
Zabrzewski, Wojciech 117
Zaga, Grażyna 126
Zagórski, Sławomir 150, 170
Zajac, Marek 183
Zalesiński, Jarosław 141
Zboralski, Waldemar 121, 122, 162
Zbytniewski, Krzysztof 159
Zdanowska, Marzena 181, 182, 253
Zielińska, Iwona 60, 79, 81, 168
Zimoń, Damian 159
Zubowicz, Beata 133, 136
Żurawiecki, Bartosz 152, 153
Życiński, Józef 59

Książka Doroty Hall jest – na pierwszy rzut oka – wąskoprofilowaną monografią dotyczącą jednej z niszowych grup społecznych, jaką tworzą chrześcijanie LGBT w Polsce. [...] [Jednak] zagłębiając się w lekturę książki odkrywamy, iż zaprezentowane w niej rozważania dotyczą znacznie szerszego zjawiska, jakim są możliwości artikulacyjne grup już to marginalizowanych w dyskursie publicznym, już to przedstawianych w nim w skrzywionej perspektywie dyskursów dominujących w danym obszarze. W wielogłosowej rzeczywistości współczesnego społeczeństwa, w której obecność poszczególnych aktorów w przestrzeni publicznej zależy nie tyle od ich instytucjonalnej siły i liczebności, ile od ich zdolności przedstawiania i narzucenia własnych ram dyskursywnych, jest to zagadnienie o pierwszorzędym znaczeniu.

Wychodząc z założeń teorii radykalnej polityki demokratycznej Laclaua i Mouffe, Autorka poddaje szczegółowej analizie uwarunkowania i dynamikę procesów kształtujących podmiotowość polityczną badanej grupy i stara się określić szanse jej zaistnienia jako publicznie rozpoznawalnego elementu rzeczywistości społecznej. Rekonstruuje stanowisko Kościoła katolickiego oraz innych denominacji chrześcijańskich i śledzi ewolucję dyskursu prasowego w Polsce, pokazując, w jaki sposób tworzona była dyskursywna opozycja między religią a nienormatywnością seksualną i płciową. Bogaty materiał zebrany w trakcie wywiadów biograficznych pozwala jej na uwzględnienie w analizie różnego typu bardziej specyficznych uwarunkowań dyskursywnych, które przenikają wyobraźnię samych chrześcijan LGBT, a tym samym podnoszą szanse lub ograniczają pojawienie się konkretnych artikulacji. Zdyscyplinowanie teoretyczne oraz głęboka samoświadomość metodologiczna Autorki sprawiają, iż książka dostarcza modelowego wręcz przykładu analizy możliwości artikulacyjnych nie tylko tej konkretnej grupy, lecz każdej innej, która zainteresowała by konkretnego badacza.

– z recenzji prof. dr hab. Mirosławy Marody

DOROTA HALL – antropolożka kultury, doktor socjologii, adiunkt w Zakładzie Badań nad Religią w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, autorka monografii *New Age w Polsce: lokalny wymiar globalnego zjawiska* (2007). Publikowała teksty w polskich i zagranicznych pracach zbiorowych oraz pismach naukowych (np. „Studia Socjologiczne”, „Social Compass”). W latach 2009–2012 pełniła funkcję krajowej ekspertki w ustanowionej przez Komisję Europejską Sieci Ekspertów ds. Społeczno-Ekonomicznych w dziedzinie przeciwdziałania dyskryminacji, od 2011 roku jest krajową ekspertką ds. badań terenowych w sieci FRANET koordynowanej przez Agencję Praw Podstawowych UE. Jest także wiceprezeską Międzynarodowego Stowarzyszenia Badań nad Religią w Europie Środkowo-Wschodniej (ISORECEA).



ISTNIEJE OD 1956 ROKU