

Dorota Hall
Polska Akademia Nauk

RELIGIA I NIEHETEROSEKSUALNOŚĆ: STAN DEBATY AKADEMICKIEJ I WYBRANE WĄTKI BADAŃ PROWADZONYCH W POLSCE

Debata akademicka na temat „chrześcijan LGBT” skoncentrowana jest na zagadnieniu konfliktu między wiarą a homoseksualnością oraz na sposobach jego rozwiązywania. Źródło tego konfliktu umiejscawia się zwykle w obrębie tradycji religijnych, które wykreowały i podtrzymują negatywny obraz homoseksualności. Z kolei jednostkę przedstawia się jako zindywidualizowanego aktora, który uruchamia olbrzymią sprawczość, uzgadniając ze sobą religijny i seksualny wymiar swojego życia. Badania autorki prowadzone w Polsce, zwłaszcza w środowisku Wiary i Tęczy, grupy „chrześcijan LGBT”, każą jednak przesunąć ciężar analiz z indywidualnej sprawczości na społeczną strukturę i na wiele sposobów umiejscawiać doświadczenia uczestników tej grupy w sieci dyskursywnych i społecznych zależności. Propozycja interpretacji uwzględnia zatem uwikłanie jednostek w dyskursy religijne, medyczne, emancypacyjne oraz w grę pomiędzy nimi. Zwraca także uwagę na różnice w sposobach integrowania wiary i nienormatywności seksualnej na poziomie osobistym, które uwarunkowane są wiekiem i płcią poszczególnych osób oraz ich pochodzeniem społecznym i wyznaniowym.

Główne pojęcia: religia; chrześcijaństwo; Kościół katolicki; LGBT; homoseksualność; emancypacja.

Niniejszy artykuł przedstawia zasadniczy kształt debaty akademickiej na temat religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, i nienormatywności seksualnej w krajach euroamerykańskiej Północy. Konfrontuje on wybrane wątki wyłaniające się z tej debaty ze wstępnymi ustaleniami niezakończzonego jeszcze projektu badawczego, który poświęcony jest kwestiom religii i nieheteronormatywności w Polsce¹. Tekst uwypukla problem uwikłania jednostki w struktury dyskursywne, które rządzą wyobraźnią społeczną, oraz jej zakorzenienia w lokalnych uwarunkowaniach społecznych i kulturowych.

Moje badania polegają przede wszystkim na prowadzeniu wywiadów biograficznych tematycznych (skoncentrowanych na sprawach związanych z wiarą i seksualnością/płciowością) z osobami, które deklarują się jako wierzące, nie mieszczą się w heteroseksualnej i/lub płciowej normie, a jednocześnie nie starają się represjonować swej nienormatywności, jak również na obserwacji uczestniczącej na nabożeństwach i spotkaniach organizowanych przez środowiska określające się jako „chrześcijanie LGBT” lub im bliskie. Dotychczas wzięłam udział w niemal dwu-

Instytut Filozofii i Socjologii, e-mail: dhall@ifispan.waw.pl

¹ Realizowany przeze mnie projekt „Instytucjonalny i indywidualny wymiar religijności osób LGBT w Polsce” (2011–2014) finansowany jest przez Narodowe Centrum Nauki. Środki przeznaczone na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS6/03877.

dziesięciu spotkaniach warszawskiego oddziału grupy Wiara i Tęcza, imprezach okolicznościowych, na których obecni byli uczestnicy tej grupy (np. warszawska Parada Równości w czerwcu 2012 roku), kilku nabożeństwach Zjednoczonego Kościoła Chrześcijańskiego i Reformowanego Kościoła Katolickiego, czyli wspólnot religijnych pozostających w więzi z Wiarą i Tęczą, w rekolekcjach zorganizowanych przez Kościół Episkopalny, które odbyły się w 2012 roku pod Poznaniem, gdzie większość uczestników (dziewięciu z dwunastu) było związanych z Wiarą i Tęczą, w dwóch rekolekcjach katolickich prowadzonych w 2012 roku dla Wiary i Tęczy w zakonnych ośrodkach rekolekcyjnych na południu Polski, z których każde zgromadziły około trzydziestu osób pochodzących z różnych części kraju, oraz w licznych nieformalnych spotkaniach uczestników tej wspólnoty.

Wiara i Tęcza jest, by tak rzec, naturalnym terenem rozpoznań z uwagi na podjęty temat, gdyż definiuje się jako grupa „chrześcijan LGBTQ”. Powstała ona pod koniec 2010 roku, kiedy to blog prowadzony przez osobę poruszającą temat wiary i nienormatywności seksualnej oraz płciowej wyewoluował w stronę internetową Wiara i Tęcza. Odbyło się to za namową sympatyków bloga i 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 i Szczecinie. Wiara i Tęcza funkcjonuje także jako zamknięty profil dyskusyjny na Facebooku, na którym zarejestrowanych jest aktualnie ponad dwustu uczestników. Działa jako swego rodzaju grupa wsparcia, ale ma także aspiracje reformatorskie. Na stronie internetowej przedstawia się ona w następujący sposób:

„Zmieniając świadomość wewnątrz Kościoła, przyczyniamy się do zwiększenia tolerancji, a następnie akceptacji w całym społeczeństwie, oraz do zwiększenia poziomu wzajemnej życzliwości. Jesteśmy grupą polskich chrześcijan LGBTQ (lesbians, gays, bisexuals, transsexuals, queers) oraz rodzin i przyjaciół. Większość z nas jest wyznania rzymskokatolickiego, ale jesteśmy grupą szeroko otwartą ekumenicznie – dla ludzi różnych wyznań, a także poszukujących i niewierzących. Uważamy, że oparte na miłości związki jednopłciowe oraz związki osób transpłciowych są źródłem dobra i powinny być zaakceptowane w społeczeństwie i w każdym Kościele”².

Z Wiarą i Tęczą związanych jest – przez uczestnictwo w spotkaniach, rekolekcjach, a przynajmniej w grupie na Facebooku – większość, bo 35 osób, z którymi odbyłam, nagrywane, rozmowy na użytek relacjonowanych tu badań. Do pozostałych respondentów docierałam przez własne kontakty i znajomości – i dalej, metodą kuli śniegowej. Dotychczas przeprowadziłam w sumie 49 wywiadów z osobami, które deklarują się jako wierzące, współtworzą związki jednopłciowe i/lub uważają się za gejów, lesbijki lub osoby biseksualne (23 mężczyzn i 16 kobiet), lub też sytuują się w obszarze transpłciowości (10 osób, z których trzy dokonały korekty płci w kierunku kobieta-mężczyzna, trzy w kierunku odwrotnym, dwie to transwestyci, i dwie uważają się za mężczyznę w ciele kobiety, lecz nie dokonały żadnych zmian

² Strona internetowa Wiary i Tęczy: <https://sites.google.com/site/wiaratecza/home> (dostęp: 10.05.2013).

chirurgicznych, ani nie stosują terapii hormonalnej – część z tych osób określa się dodatkowo jako geje, lesbijki lub osoby biseksualne)³.

Moi rozmówcy byli w wieku od 19 do 77 lat, z przewagą dwudziestokilku- i trzydziestokilkulatków. Pochodzą z miast i miasteczek rozsianych po kraju, a dziś mieszkają przede wszystkim w Warszawie lub pod Warszawą (30 osób), Krakowie, Poznaniu i aglomeracji śląskiej; dwóch wyemigrowało z Polski (obydwaj związani są z Wiarą i Tęczą). Niemal wszyscy mają za sobą studia akademickie lub studiują, a w dzieciństwie i/lub wczesnej młodości przeszli silną socjalizację religijną. Zwykle kształtowano w nich katolicki światopogląd i wzorce uczestnictwa w katolickich praktykach religijnych: normę stanowiło regularne uczestnictwo w niedzielnych mszach oraz w katechezie. Wielu było ministrantami, bielankami, lektorami, śpiewało w chórze, brało udział w tzw. oazie (Ruch Światło-Życie) czy też duszpasterstwie młodzieży, a później w duszpasterstwie akademickim. Niektórzy mężczyźni żywe zainteresowanie sprawami wiary decydowali się realizować w seminariach duchownych, z których w końcu rezygnowali, niekiedy pod naciskiem przełożonych i w bezpośrednim związku ze swoją nieheteroseksualnością, lub na studiach teologicznych. Wiele osób związało się też w którymś momencie z Odnową w Duchu Świętym, niektóre brały udział w rekolekcjach ignacjańskich organizowanych przez jezuitów. Jeśliby chcieć wyliczyć wszystkie wspólnoty katolickie, w których moi rozmówcy uczestniczyli, 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, na przykład Rodziny Nazaretańskie, Ruch Akademicki „Pod Prąd”, Wspólnota Życia Chrześcijańskiego. Dziś jednak mało kto jest nadal związany z tymi środowiskami – niektórzy zostali z nich bezpośrednio wykluczeni ze względu na nienormatywność swych relacji lub pragnień, których nie chcieli temperować, inni sami zrezygnowali z uczestnictwa, odczuwając niewygodę związaną z ukrywaniem własnego sposobu życia.

Poniższe rozważania koncentrują się na sytuacji osób, które rozpoznają w sobie pragnienia homoseksualne i pomija specyficzne kwestie, jakie się wiążą z transpłciowością. Jest tak z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na ograniczenia dotyczące długości artykułu. Po drugie, z uwagi na zakreślony obszar tematyczny tego tekstu: chodzi tu o wyraźne nawiązanie do dotychczasowych badań nad religią i nieheteronormatywnością, a te skupiały się na problematyce nieheteroseksualności. Żegnając się w tym miejscu z wątkiem transpłciowości, dodam jeszcze tylko, że wydaje się interesujące, iż osoby transpłciowe w sposób widoczny z Wiarą i Tęczą są związane, inicjator grupy jest zresztą osobą transpłciową. W ten sposób w dążeniach emancypacyjnych „chrześcijan LGBT” w Polsce komponent „T” rzeczywiście znajduje swoje miejsce, choć niewątpliwie znajduje je z trudem pod naporem gejowsko-lesbijskiej większości. Koresponduje to z szerszymi tendencjami w dziedzinie samoorganizacji środowisk LGBT, które można obserwować w naszym kraju

³ Ściśle rzecz biorąc, sześć spośród wywiadów z osobami transpłciowymi przeprowadziła Maria Dębińska, doktorantka Szkoły Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, która przygotowuje rozprawę doktorską na temat transpłciowości.

i które tworzą nieco inną trajektorię emancypacyjną niż ta, jaka zdominowała narracje akademickie na temat nieheteronormatywności za sprawą badaczy amerykańskich (Mizelińska 2011).

Dotychczasowe badania w Polsce

O ile badania socjologiczne dotyczące zagadnień związanych z nienormatywnością seksualną i płciową rozwijają się w Polsce prężnie, o tyle problematyka religii podejmowana była dotychczas raczej na marginesie akademickich rozpoznaw prowadzonych w tym nurcie. Owszem, wskazywano na rolę Kościoła rzymskokatolickiego w kształtowaniu wzoru praworządnego obywatela, mającego obowiązkowo realizować heteroseksualność (Mizelińska 2006), opisywano kontrowersje wokół imprez w rodzaju marszów równości, w których ważne miejsce zajmowały artykulacje narodowo-katolickie (Kubica 2006; Gruszczyńska 2007), omawiano także wizerunek homoseksualności przedstawiany na łamach prasy wyznaniowej (Kościańska 2012). Do rzadkości należą jednak publikacje, w których szerzej analizowano by uwikłanie wierzących osób niewpisujących się w heteroseksualną normę i niestarájących się represjonować swej nienormatywności w szersze struktury dyskursywne. Albo publikacje skoncentrowane na doświadczeniach tych, którzy uwypuklają kwestie związane z wiarą i nieheteroseksualnością, formułując opowieść o sobie.

Dorota Majka-Rostek (2002) uwzględniła stosunek gejów 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. Podobnie Jacek Kochanowski (2004), na podstawie analizy listów czytelników do czasopism gejowskich z lat 1996–2001 spostrzegł, że religia jest tematem wzbudzającym dyskusje, 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 on zarówno selektywną akceptację nauki kościelnej, jak i przemykanie oczu na homofobię Kościoła, a także podejście reparatorne, tj. dążenie do „wyleczenia się” z homoseksualizmu. Kochanowski naświetlił napięcia pomiędzy poszczególnymi postawami, co potwierdziło jego tezę o braku spójnego czy stabilnego modelu „tożsamości gejowskiej”, którą rozwijał w duchu teorii queer w całej książce. Problematykę jednoczesnego doświadczania religijności oraz nieheteroseksualności podjęto też w kilku artykułach relacjonujących badania jakościowe (wywiady i obserwacja uczestnicząca): Kamil Orłowski (2006) omówił Ekumeniczną Grupę Lesbijek i Gejów Chrześcijan „Berith”, która działała w Warszawie w latach 1994–2006, a Michał Kocikowski (2011) – narracje biograficzne uczestników lubelskiej grupy reparatornej *Odwaga*.

Należy też odnotować, że istnieją raporty z przeprowadzonych w Polsce badań ilościowych, w których przedstawiono relacje osób LGBT z Kościołem w kontekście dyskryminacji. Zespół Ireneusza Krzemińskiego ustalił mianowicie, 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 homo- i biseksualnych, rozdystrybuowanego pod koniec 2006 roku przez Kampanię Przeciw Homofobii oraz Lambdę 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 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).

Ponadto dość oryginalne opracowanie przygotował Wojciech Szot (2010), który na podstawie krótkiego kwestionariusza rozesłanego do zarejestrowanych w Polsce Kościołów i związków wyznaniowych zestawiał ich stanowiska wobec problematyki homoseksualności. Niestety liczba omówionych instytucji religijnych jest stosunkowo niewielka, co wiąże się z niską stopą zwrotu wypełnionych ankiet (30 na 170 rozesłanych; zabrakło odpowiedzi między innymi z Kościoła rzymskokatolickiego). Na podstawie zgromadzonego materiału Szot stwierdził, że w Kościołach i związkach wyznaniowych w Polsce w zasadzie nie podejmuje się głębszej refleksji nad homoseksualnością, a w szczególności nie publikuje się na ten temat dokumentów. Najbardziej przyjazne osobom homoseksualnym wydają się związki wyznaniowe, które nawiązują do tradycji buddyjskiej i hinduistycznej. Reprezentanci tych związków zaznaczyli jednak w formularzach, że nie spotkali się do tej pory z zainteresowaniem ze strony osób homoseksualnych, które afirmatywnie traktowałyby swoją orientację.

Na brak pogłębionej refleksji nad homoseksualnością i opieki duszpasterskiej dla osób homoseksualnych w obrębie mniejszościowych wyznań chrześcijańskich w Polsce wskazały także Katarzyna Formela i Joanna Szczepankiewicz-Battek (2008). Odnotowały one obawę duszpasterzy przed napływem do ich parafii osób odpowiadających 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, z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego i Polskokatolickiego, a więc z instytucji o nastawieniu stosunkowo liberalnym, samo-

ograniczających się w ingerencji w życie intymne wiernych. Respondenci należeli do parafii wielkowiejskich i wskazywali na to, że przez duszpasterzy i współpracowników traktowani są z dużą sympatią.

Przytoczone publikacje niewątpliwie otwierają dyskusję nad problematyką religii i nieheteronormatywności w Polsce. Wskazują na wagę tematu oraz różnorodność doświadczeń związanych z wiarą, jakie są udziałem osób nierealizujących się w obrębie heteroseksualnej normy. Ogólnie rzecz biorąc, należy jednak uznać, że obszar badań dedykowanych specjalnie tej problematyce jest wciąż mało zagospodarowany.

Badania zagraniczne

Pierwsze publikacje akademickie, które podejmowały problematykę homoseksualności i religijności z perspektywy nauk społecznych, powstały w Stanach Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych XX wieku (Enroth i Jamison 1974; Bauer 1976). Koncentrowały się one na gejach i ich praktykach religijnych realizowanych w obrębie Metropolitan Community Church (MCC), chrześcijańskiej organizacji religijnej skierowanej do osób homoseksualnych, założonej przez byłego pastora zielonoświątkowego i zdeklarowanego geja Troya Perry'ego, która wówczas dynamicznie się rozwijała, tworząc coraz to nowe oddziały w kolejnych amerykańskich miastach. Paul F. Bauer, antycypując kolejne studia nad tymi zagadnieniami, zwrócił uwagę na ważną funkcję, jaką ta organizacja pełni dla tych, którzy 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 sprawami seksu, a MCC jako nowa i bardziej wysublimowana forma pikiety.

Z biegiem lat odchodzono jednak od tego rodzaju interpretacji. Temat podejmowano coraz częściej – od lat dziewięćdziesiątych 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 gdzie indziej, między innymi w Wielkiej Brytanii, a incydentalnie – także w innych krajach europejskich⁴. Interesowano się już nie tylko gejami, ale też lesbijkami i osobami biseksualnymi – stosunkowo rzadko jednak decydowano się uwypuklać specyfikę doświadczeń osób objętych poszczególnymi kategoriami tożsamościowymi; mówiąc o religijności osób nieheteroseksualnych używano zwykle zbiorczego akronimu LGB. Religijność osób transpłciowych w zasadzie nie była dotąd przedmiotem pogłębionych analiz socjologicznych.

O lesbijkach i ich zaangażowaniu religijnym najobszerniej wypowiedziała się Melissa M. Wilcox (2009). Zebrała ona dotychczasowe ustalenia na temat uczest-

⁴ Osobny nurt rozpoznania stanowią badania antropologiczne prowadzone w rozmaitych kulturowych kontekstach, przede wszystkim w kulturach zdominowanych 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.

nictwa kobiet w organizacjach religijnych, które kierują swe przesłanie do osób nierealizujących się w przestrzeni normatywności seksualnej, i na podstawie własnych badań przeprowadzonych w Kalifornii przedstawiła interpretację poszukiwań duchowych tych kobiet w kategoriach indywidualizmu. Spostrzegła bowiem rzecz także wcześniej relacjonowaną przez badaczy: że w tego rodzaju wspólnotach, powstałych na gruncie chrześcijaństwa czy też w obrębie tradycyjnych denominacji, kobiety są zwykle niedoreprezentowane. Zostawiając na razie na boku kwestię indywidualizmu, wypada wspomnieć, że podawano już kilka interpretacji tego faktu. Ich omówienie i powiązanie ich z badaniami prowadzonymi w Polsce, gdzie także – w grupie Wiara i Tęcza – daje się zauważyć, że kobiety są mniejszością, jest tematem na osobny artykuł. W każdym razie jednym z proponowanych wyjaśnień jest to, że lesbijki, przede wszystkim ze względu na swą orientację feministyczną, nie są skłonne angażować się we wspólnoty religijne i te religijne tradycje, w których liderami są mężczyźni. Zauważono bowiem, że w środowiskach, w których można mówić o przywództwie kobiet, rzecz przedstawia się zgoła odmiennie: spośród dwóch kalifornijskich kongregacji MCC, którym Wilcox przyglądała się wcześniej, 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); z kolei 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). 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 gejów. W tym kontekście dużej wagi nabiera też fakt, że uczestniczki Wiary i Tęczy, lesbijki, które w Kościele rzymskokatolickim zdecydowały się jednak pozostać, domagają się wzmocnienia pozycji kobiet w tej instytucji w co najmniej równym stopniu, w jakim chcą działać na rzecz pełnego włączenia w nią osób nienormatywnych seksualnie czy płciowo.

Wracając do literatury akademickiej, należy powiedzieć, że na warsztat wzięto cały zakres tematów. Wciąż prowadzono badania nad różnymi kongregacjami MCC (Warner 1995; Lukenbill 1998; Rodriguez i Ouellette 2000; Wilcox 2001, 2003), ale interesowano się także licznymi, tworzonymi od końca lat sześćdziesiątych XX wieku, wspólnotami działającymi 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; Robinson i Spivey 2007; Gerber 2008), podejmowano też problematykę homoseksualności wśród kleru: katolickiego w Stanach Zjednoczonych (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), ortodoksyjnych żydów (Yaakov 2007) oraz w amerykańskich „czarnych” Kościołach chrześcijańskich (James i Moore red. 2006; Pitt 2010).

Badacze w swych zainteresowaniach niekiedy wychodzili poza wspólnoty religijne osób LGB oraz problematykę funkcjonowania tych osób w obrębie tradycyjnych denominacji i szeroko zakreślali obszar namysłu nad tematem religii i nieheteroseksualności. Przyglądali się na przykład wzajemnym wizerunkom tworzoneym 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; Fetner 2008; Hunt 2009). Na osobną wzmiankę zasługuje też uważne studium etnograficzne Dawne Moon (2004), która przedstawiła dyskusje toczone w dwóch różnych kongregacjach metodystycznych na temat pełnego włączenia osób homoseksualnych (z dostępem do małżeństw i ordynacji) w Zjednoczony Kościół Metodystyczny. Moon zwróciła uwagę na zbiorową produkcję władzy w języku i codziennych interakcjach członków 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.

Choć wspomniane tu prace niewątpliwie otwierają przestrzeń rozważaniom na temat współzależności struktur dyskursywnych rządzących wyobraźnią społeczną oraz konkretnych doświadczeń, praktyk i przekonań osób LGB, które realizują się w sferze religijnej, to problematyka ta nie była dotąd zbyt eksponowana. Poprzestawano 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 tradycyjnych 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 przyzwyczajajcie! (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 (kompartmentalizacja), 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 tęczowe 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 rozdzwiku 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 queer (Thumma 1991; Drumm 2005; Yip 1997, 1999, 2005b, 2010). Zwrócono uwagę na to, że Bóg postrzegany jest w badanych środowiskach jako miłujący i sprawiedliwy, a nie prawodawczy i kontrolujący, Jezus zaś widziany jest przede wszystkim jako ten, który akceptuje odmienność oraz kwestionuje tradycyjny porządek społeczny (Bardella 2001; Sherkat 2002; Wilcox 2002; Gross i Yip 2010; Yip 2002, 2003). 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; O'Brien 2004); przekonanie, że skoro Bóg stworzył homoseksualność, to należy ją głęboko akceptować, zyskało w literaturze socjologicznej miano argumentu ontogenerycznego (Yip 1997, 2005a). 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 są to niekiedy poszukiwania wykraczające poza kontekst judeochrześcijański (Kubicek i in. 2009; Wilcox 2002, 2003, 2009; Browne red. 2010; Aburrow 2009).

Badacze zazwyczaj traktowali te tematy dość opisowo, niekiedy opatrując swe rozważania wyliczeniami i statystykami (np. Rodriguez i Ouellette 2000; Gross 2008). Niektórzy podchodzili jednak do sprawy bardziej analitycznie i decydowali się umiejscowić swój wywód w obrębie szerszej teorii społecznej. Wówczas najchętniej uwypuklali indywidualizm religijny reprezentantów omawianych środowisk. Badacze amerykańscy odwoływali 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; Kubicek i in. 2009; O’Brien 2004). Z kolei u badaczy 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, dostrzegli zatem wyraźne ślady „zwrotu subiektywistycznego” (por. Heelas i Woodhead 2005) w dziedzinie religii, który uznawali za znamię kultury 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 kluczową 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 konsumencką” (Yip 2002: 207, 210).

Badacze zauważyli wprawdzie, że 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 „kontr-odrzczenia”, w której reinterpreteracje doktryny chrześcijańskiej są ich bezpośrednią reakcją na poczucie odrzucenia, jakiego doświadczają za sprawą Kościołów. Wilcox (2002, 2003) podkreślała natomiast, że dla chrześcijan, którzy aprobują swą nienormatywność seksualną i dążą do samospelnienia w sferze wiary, indywidualizm jest nie tyle wyborem, ile koniecznością. Dobrze to zresztą ilustrują materiały

z moich badań – rozmówcy wskazują na to, że indywidualne poszukiwania i interpretacje wcale nie są dla nich wymarzoną sposobem działania:

Cały czas zadaję sobie pytanie, co to znaczy „nie cudzołóż” w moim kontekście. Znaczący, jakby muszę interpretować te dziesięć przykazań zawsze też w swoim prostym kontekście, który jest taki a nie inny, i te pytania sobie zadaję. I chciałbym, żeby ktoś mi też mógł w tym zakresie odpowiedzieć. A nie powiedzieć, że: tutaj w twoim przypadku w ogóle tego pytania nie ma właściwie. Wiesz, o co chodzi. Bo jestem w sytuacji, która jest z gruntu, wiesz, przekreślona, nie? [1]

Należy tu dodać, że indywidualne poszukiwania odpowiedzi na pytania związane z wiarą nie wynikają tylko i wyłącznie z poczucia odrzucenia oraz z buntu wobec oficjalnego poglądu Kościoła rzymskokatolickiego na temat homoseksualności, ale wiążą się niejednokrotnie ze zwykłą ignorancją duchownych, którzy wykazują się nieporadnością w opiece duszpasterskiej nad wiernymi kwestionującymi heteroseksualną normę, podtrzymywaną przez Kościół. Tę rzecz dobrze ujmuje jedna z moich rozmówczyń, która w ten sposób wspomina spowiedzi odbywane w okresie nastoletnim:

Chodzi mi o potępienie, że nie było jakiegoś 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. [2]

Ogólnie problem leży jednak w fakcie, że badacze umiejscawiają indywidualizm w centrum swych socjologicznych interpretacji, a co za tym idzie, umniejszają wagę strukturalnych ograniczeń, z jakimi przychodzi się mierzyć jednostce. Odwołując się do autorów takich jak Heelas, który wpisuje się w myśl Anthony'ego Giddensa i esencjalizuje *self*, podmiot, oraz obdarza go olbrzymią władzą w warunkach późnej nowoczesności, przedstawiają wizję jednostki, która coraz bardziej odrywa się od społecznych struktur. Tymczasem wydaje się, że tego rodzaju widzenie sprawy nieco zniekształca obraz uczestników środowisk tworzonych przez nieheteronormatywnych chrześcijan i stoi w niejkiej sprzeczności z ich doświadczeniem.

Obszary niemożności artykulacyjnej

Koncentracja badaczy na zagadnieniach konfliktu – między nieheteroseksualnością i religijnością – jako zjawisku wytworzonym przez tradycje religijne, jak również na sposobach minimalizacji tego konfliktu, sprawia, że temat religii i seksualności jest wyizolowywany z szerszych zagadnień, które dotyczą społecznie funkcjonujących relacji władzy. Izolacja ta dotyczy wąskiego namysłu, z jednej strony, nad strukturami dyskursywnymi, które organizują społeczne wyobrażenia o homoseksualności i religii, a z drugiej – nad strukturami społecznymi, zwłaszcza związanymi z wiekiem oraz pochodzeniem społecznym.

Badacze dość powszechnie zauważają, że działalność organizacji LGBT w dziedzinie politycznej emancypacji podszyta jest sekularyzmem oraz że w debacie publicznej istnieje wyraźna tendencja do postrzegania środowisk LGBT i organizacji

religijnych jako funkcjonujących w opozycji względem siebie. W związku z tym często definiują cel własnych studiów jako przełamanie tej dychotomii poprzez przedstawienie wspólnot, które same ją kwestionują, i osób, które ucieleśniają ową *coincidentia oppositorum*. Deklaracje tego rodzaju zaangażowania autorów pojawiają się co i raz, także w najnowszych publikacjach na omawiane tematy (zob. np. Browne 2010: 231). Paradoks polega jednak na tym, że autorzy ci, sytuując źródło opresji religijnie zorientowanych osób nieheteroseksualnych przede wszystkim w religijnych tradycjach, osłabiają dekonstrukcyjną moc własnego argumentu. Nie pogłębiają bowiem rozważań na temat tego, jak silnie jednostka uwikłana jest w ową społecznie funkcjonującą dychotomię i jak się to przekłada na jej osobiste doświadczenia. Zwykle poprzestają na konstatacji, że przyznanie się w środowiskach „branżowych” (gejowsko-lesbijskich) do własnego poczucia identyfikacji z religią ma charakter coming outu (np. Wilcox 2003). Co zresztą potwierdzają uczestnicy moich badań:

Jak ja się wyoutowałam... Znaczy, bo to jest wyoutowanie 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 wyoutowałam jako katoliczka, to niejako ja jestem atakowana przez moich znajomych za to, co robi Kościół katolicki, tak? [3]

Tymczasem osobiste doświadczenie dyskursywnie skonstruowanego rozdźwięku między religią a nieheteroseksualnością nie wiąże się tylko i wyłącznie z interakcjami wewnątrz środowisk „branżowych”, lecz staje się codziennością osób, które ten rozdźwięk 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! [4].* Z kolei na poziomie osobistych rozterek doświadczany konflikt wykracza poza sferę tak precyzyjnie i jednoznacznie umiejscawianą przez badaczy akademickich na osi napięcia między tekstami biblijnymi czy tradycją kościelną a pragnieniem homoseksualnym. Wiele osób biorących udział w moich badaniach rzeczywiście potrafi dokładnie wskazać tego rodzaju źródło konfliktu wewnętrznego między wiarą a seksualnością: *No, listy Pawłowe w tym względzie znalazłam, tak? No, ja czytałam Biblię, nie? I na te fragmenty różnego rodzaju też jakby natrafiałam [5].* Wydaje się jednak, że takie wskazanie nie wyczerpuje sprawy. Rzecz należy widzieć raczej w perspektywie Foucaultiańskiej i uznać, że władza dyskursu jest większa. Jednostka jej ulega, czuje się niejako wrzucona w tę podległość i nie bardzo już umie rozdzielić formy nacisku zewnętrznego, produkowanego przez konkretne instytucje, od zinternalizowanej presji. Świetnie to obrazuje wypowiedź jednego z moich rozmówców, który opowiadał o tym, jak w pewnym momencie zdecydował się podjąć psychoterapię:

Już się czulem, 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 seksualnością. To było dla

mnie tak... jakieś absolutnie niezrozumiałe. A jednocześnie wybór między katolicyzmem a homoseksualizmem był dla mnie nie do... Po prostu, nie do podjęcia znówu.

Uważałeś go za jakiś sztuczny? Sam wybór?

Nie, właśnie czulem... Czulem, 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. [6]

Położenie nacisku w dotychczasowych badaniach na zagadnienia związane z konfliktem między homoseksualnością a wiarą niejako umniejsza wagę doświadczenia tych, którzy tego konfliktu w sposób dramatyczny nie przeżywali. Albo przeżywali go w sposób, który silnie angażował inne dyskursy niż tylko te związane z niechętnym stosunkiem instytucji religijnych konkretnie do homoseksualności, albo niechętnym stosunkiem do homoseksualności konkretnie ze strony religijnych instytucji. Takie uwikłanie dyskursywne z całą mocą daje o sobie znać w Polsce, gdzie problematyka homoseksualności funkcjonuje w szerokim obiegu społecznym od niedawna.

Moji rozmówcy w wieku trzydziestukilku lat i starsi nieraz opowiadali o nieumiejętności nazwania swoich pragnień w przeszłości. Pragnienia seksualne, które w sobie rozpoznawali (*nie nazywałam tego lesbijką, że homoseksualizm, no, ale, no, wiedziałam, że jest ta skłonność* [5]), właśnie za sprawą niemożności domknięcia ich w języku, lokowali w perspektywie religijnej, która wydawała im się bliska, a zarazem dawała jakieś wskazówki dotyczące tego, jak należy o owych pragnieniach myśleć. Jeśli ostatecznie uznawali je za grzeszne czy zakorzenione w grzechu, to wcale niekoniecznie dlatego, że wprost została im taka interpretacja przedstawiona – czy to przez Pismo Święte, czy duchownych, czy też inne „życzliwe” osoby. Niejednokrotnie dochodzili do tego drogą swoistej dedukcji, wniosku na przykład na podstawie tego, że Kościół aprobejuje aktywność seksualną tylko po ślubie, a ten przysługuje jedynie parom heteroseksualnym: *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* [7]. Nie można zatem ulec złudzeniu, że Kościół za sprawą swoich funkcjonariuszy dawał moim rozmówcom jednoznaczne wskazania co do tego, jak należy konceptualizować własną nieheteroseksualność i się z nią obchodzić. Ostre i szeroko nagłaśniane wypowiedzi Kościoła na temat homoseksualności są fenomenem zaistniałym dopiero pod koniec XX wieku, a w Polsce – wręcz w ostatniej dekadzie, kiedy to ruch LGBT zaczął rosnać w siłę i walczyć o polityczne uznanie. Wcześniejsze osłonięcie tematu znacznym milczeniem sprawiało niekiedy, że na poziomie jednostkowym konflikt między wiarą a nieheteroseksualnością miał niewielką przestrzeń do ujawnienia się. Stąd jeden z moich rozmówców wyznał, że w okresie nastoletnim 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 [8]. Walki wewnętrzne związane z zainteresowaniem chłopakami w tej sytuacji odeszły u niego na dalszy plan.

Ponadto niebezpośrednie wypowiedzi reprezentantów Kościoła, z którymi moi rozmówcy mieli styczność, na temat homoseksualności skłaniały do poszukiwań w interpretacjach innych niż katolickie. Wobec braku organizacji LGBT, które dopiero w ostatnich latach wypracowują w Polsce alternatywny wobec religijnego dyskurs o homoseksualności, jedyną przestrzenią, w której można było poszukiwać odpowiedzi na pytania o nienormalność własnych pragnień seksualnych, była medycyna. Przy czym należy pamiętać, że dopiero w 1990 roku Międzynarodowa Organizacja Zdrowia wykreśliła homoseksualizm z klasyfikacji chorób i problemów zdrowotnych (ICD-10; klasyfikacja ta obowiązuje w Polsce od 1996 roku). Wcześniej leczenie z tej „przypadłości” nie budziło w naszym kraju szczególnych kontrowersji. Jeśli ktoś na systematyczne leczenie się decydował, to trudno się dziwić, że swe największe zmagania wiązał właśnie z obszarem medycyny, a nie religii, która stawiała sprawę nieco mniej wyraźnie niż medycyna. Sześćdziesięcioośmioletni mężczyzna w wieku młodzieńczym zwierzył się spowiednikowi ze swoich pragnień homoseksualnych, 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* [9]. Zainspirowany literaturą medyczną, zdecydował się on 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 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. Znaczy, a konkretnie jak 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? [9]

Dziś sytuacja wygląda o tyle inaczej, że z jednej strony, Kościół chętnie medykalizuje temat homoseksualności, zwłaszcza udzielając wsparcia terapiom naprawczym. W rezultacie interpretacja homoseksualności w kategoriach „wewnętrznego nieuporządkowania”, które prowadzi do grzechu, i choroby lub czasowej niedyspozycji miesza się ze sobą i takiemu przemieszaniu języków uległo na pewnym etapie życia wielu moich rozmówców. Interesowali się oni publikacjami z nurtu reparacyjnego, nieliczni decydowali się nawet podjąć zorganizowaną terapię

naprawczą (nieskuteczną, jeśli jej wyniki mierzyć przypadkami „wyleczeń” z homoseksualizmu). Z drugiej strony, przede wszystkim za sprawą aktywnie działających organizacji LGBT, łatwo są dziś dostępne informacje, które negują obraz homoseksualizmu jako choroby. Młodzi, dwudziestokilkuletni rozmówcy mieli możliwość zapoznać się z nimi (*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* [10]) i dopiero od tego miejsca zaczynali tworzyć uzgodnienia z religijnym wymiarem swego życia. Niektórzy już w punkcie wyjścia nie odczuwali wewnętrznego konfliktu między seksualnością a wiarą, choć nieraz otoczenie, włączając w to społeczność wiernych, boleśnie dawało im do zrozumienia, że odstają od normy. Poczucie wartości wzmocnione elementami dyskursu emancypacyjnego, osobistą relacją ze sferą sakralną i własnym namysłem nad przekazem biblijnym pozwalało jednak dumnie zareagować i stwierdzić, że błąd interpretacyjny leży po stronie tradycyjnych komentatorów Pisma:

Szesnaście, siedemnaście lat – człowiek szperał w tym Internecie, po tych biologiach, 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. [11]

Dynamika godzenia sfer seksualności i wiary jest zatem niezwykle mocno uzależniona od wieku rozmówców, od tego, jak i przez kogo zagospodarowaną przestrzeń dyskursywną wkroczyli w momencie rozpoznania swych homoseksualnych pragnień. Z uwagi na to, że w Polsce przestrzeń ta uległa 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.

Polityczny dyskurs emancypacyjny wiele zmienia w doświadczeniu chrześcijan nierealizujących się w heteroseksualnej normie. Trudno już od niego abstrahować, choć jak pokazał przykład starszego mężczyzny, ów dyskurs wcale nie był mu konieczny do tego, by dokonać względnego uzgodnienia między homoseksualnością a wiarą na poziomie kognitywnym – owo uzgodnienie odbyło się w jego przypadku w ramach dyskursu medycznego. Świecki dyskurs emancypacyjny coś jednak daje i coś zabiera. Daje niewątpliwie język, którym można już nie tylko nazwać swoje pragnienia, ale też je dowartościować, uprawomocnić, co stanowi zresztą logiczną konsekwencję wcześniejszego nazwania, jakiego dokonano w obrębie dyskursu seksuologicznego, które – jak pokazał Harry Oosterhuis (2000), dyskutując z Michelelem Foucaultem – już u zarania posiadało emancypacyjny potencjał. W tym sensie dyskurs emancypacyjny działa na jednostki wyzwalająco. Język nie tylko jest odąd nadany bezpośrednio zainteresowanym, lecz przesiąka wszelkie możliwe

elementy układu społecznego. „Homoseksualizm” funkcjonuje w szerokim obiegu, w tym w wypowiedziach reprezentantów Kościoła. Fakt, że w tych artykulacjach nowy język ujawnia swą opresyjną moc, otwiera przestrzeń do tego, aby się zmobilizować i owej opresji się przeciwstawić. Wcześniejsze niedookreślenie sprawy nie skutkowało bowiem opresją bezpośrednią, pozwalało na przykład sytuować główne napięcie między seksualnością a wiarą w obrębie nie pragnień homoseksualnych lecz praktyk masturbacyjnych, nie było jednak od tej opresji wolne, a jednocześnie zamykało możliwość jakiegokolwiek dyskusji czy grze o hegemonię. W tym kontekście interesująca jest opowieść blisko osiemdziesięcioletniego mężczyzny o tym, jak w latach siedemdziesiątych związał się 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-u] powiedziała... Tak trochę nie do mnie, tylko tak w przestrzeń powiedziała: o panu to panie w KIK-u sprzedają 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. [...] Co ja bardzo odczułem, że moja pozycja w KIK-u była taka... no, żadna po prostu. [12]

Ale świecki dyskurs emancypacyjny, wraz z całym układem dyskursywnym, którego jest częścią, otwiera kolejne pola niewypowiedzeń. Jak już wspomniałam, dzisiejsza struktura dyskursywna, w której ważne miejsce zajmują artykulacje tworzone przez organizacje LGBT, związane z walką o prawa, choć dowartościowuje samą seksualność nienormatywnych seksualnie osób wierzących, to wcale nie ułatwia definitywnego pogodzenia ze sobą sfer seksualności i wiary. Artykulacje aktywistów LGBT, poprzez wbudowany w nie antyklerykalizm i poprzez to, że powstają w opozycji do artykulacji na temat homoseksualności wytwarzanych przez instytucje religijne, tylko utrwalają produkowany przez te instytucje rozłam między homoseksualną samorealizacją a wzorcem bycia prawowiernym chrześcijaninem. Problem przenosi się na możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT”. Jest to temat obszerny, domagający się osobnego omówienia; osobiście widzę tę problematykę w świetle teorii proponowanej przez badaczy tzw. szkoły Essex (Ernesto Laclau, Chantal Mouffe i inni), którzy uznają, że rzeczywistość społeczna rządzona jest antagonizmem i konfliktem, w ramach którego – w sposób relacyjny, na mocy różnicy w artykulacjach wyrażanych przez poszczególne pozycje podmiotowe – definiowane są indywidualne i zbiorowe tożsamości (Laclau i Mouffe 2007). Jeśli uznać za szkołę Essex, że zdolność do zwieńczonej sukcesem emancypacyjnym artykulacji zależy od możliwości zbudowania łańcucha ekwiwalencji oraz łańcucha różnicy wobec innych artykulacji tworzonych w polu społecznym, to w przypadku „chrześcijan LGBT” sytuacja staje się problematyczna. Nie wchodząc w szczegóły, warto zauważyć, że trudno tu wyrazić ewidentną różnicę wobec artykulacji instytucji religijnych, które wciąż „chrześcijanom LGBT” są bliskie, i równie trudno ją wyrazić wobec artyku-

lacji świeckich środowisk LGBT, których dążenia są w znakomitej mierze zbieżne z dążeniami osób wierzących i niewpisujących się w heteroseksualną normę. Miejsca niemożności artykulacyjnej ujawniały się zatem w prowadzonych przeze mnie wywiadach. Wielu moich rozmówców formułowało jakiś rodzaj krytyki wobec środowisk „branżowych” – dotyczyła ona przede wszystkim kompletnego braku zrozumienia dla wrażliwości religijnej, jaką sami ucieleśniali. Jednak świadomi politycznej wagi spraw podnoszonych przez te środowiska zastrzegali, że nie chcą z takiej krytyki czynić narzędzia własnej walki o uznanie. *Ja tego nie będę mówił osobom niezyczliwym* [4] – powtarzał jeden z mężczyzn, opowiadając o tym, jak jego partner pewnego razu uchronił krzyż przed profanacją ze strony kilku działaczy jednej z najbardziej znanych w Polsce organizacji LGBT.

Miejsca niewypowiedzenia ujawniało się w prowadzonych przeze mnie rozmowach więcęj. Niekiedy były one silnie zakorzenione w osobistym doświadczeniu: okazywało się wówczas, że ta sama machina dyskursywna, która pozwala nazwać i uprawomocnić swe pragnienia, a nawet dokonać coming outu, odwraca emancypacyjną tendencję, gdy pojawia się kontekst religijny. Nie chodzi tu tylko o niewygodę związaną z ujawnieniem się jako osoba wierząca w środowiskach „branżowych”, rzecz bowiem daleko wykracza poza te środowiska. Ilustruje to opowieść mężczyzny, który ukrywa swoją homoseksualność w miejscu pracy – wcale jednak nie dlatego, że obawia się niechęci współpracowników wobec zjawisk nienormalnych, przeciwnie: jest przekonany o ich otwartości na nie. 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. [13]

Milczenie, czy raczej swoiste niedopowiedzenie, wyłaniające się ze złożonego układu dyskursywnego jest także udziałem uczestników Reformowanego Kościoła Katolickiego (RKK), małej wspólnoty religijnej powstałej w 2007 roku i deklarującej 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 – choć taka

aprobata jest przecież ewenementem na tle funkcjonujących w Polsce grup chrześcijańskich. Na archiwalnej stronie internetowej RKK można się za to zapoznać z ekspertyzą naukową, która zatytułowana została *Czy Reformowany Kościół Katolicki (RKK) jest sektą?* i odpowiada przecząco na to pytanie⁵. Uczestnicy RKK niewątpliwie obawiają się społecznej stygmatyzacji, związanej z przynależnością do nowopowstałej organizacji religijnej. I mogą zasadnie podejrzewać, że ta stygmatyzacja będzie większa, jeśli ją złożyć z wątkiem homoseksualności: wszak atmosfera skandalu towarzyszy Zjednoczonemu Kościołowi Chrześcijańskiemu, którego lider współorganizuje Parady Równości, a w społecznej wyobraźni powiązanie nowotworzonych organizacji religijnych z wszelkiego rodzaju nienormatywnością seksualną i seksualnym wyuzdaniem wyraźnie dało już o sobie znać – i okazało się całkiem nośne – w panice moralnej związanej z „sektami” w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w Polsce (Goldberger i in. 2010).

Przytoczone tu przykłady pokazują zatem, że napięcie między homoseksualnością a wiarą w doświadczeniu chrześcijan kwestionujących heteroseksualną normę nie rozgrywa się tylko i wyłącznie w wyizolowanej sferze skonfliktowanego stworzonego wewnątrz tradycji religijnej. Angażuje ono bowiem cały dynamiczny układ dyskursywny, w obrębie którego zidentyfikować można, obok religijnych, między innymi dyskursy medyczne czy emancypacyjne, pozostające względem siebie w złożonej, często antagonistycznej, 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.

Poszukiwania duchowe

Jak już wspomniałam, w literaturze akademickiej nie poświęcono wiele miejsca namysłowi nad relacją pomiędzy problematyką skonfliktowania wiary i homoseksualności a strukturą społeczną. O ile płeć stanowiła przedmiot studiów, o tyle do analiz niezwykle rzadko włączano kwestię wieku oraz pochodzenia społecznego i etnicznego. Melissa M. Wilcox (2009) przedstawiła wprawdzie różnorodność doświadczeń kobiet, a zaobserwowane różnice wiązała z klasą społeczną i etnicznością swoich respondentek. Jej zapewnienia o tym, że są to istotne zmienne, nie znajdują jednak odzwierciedlenia na poziomie analitycznym, gdzie spostrzeżenia o różnorodności zostały ostatecznie wprzęgnięte w nadrzędną interpretację w kategoriach indywidualizmu religijnego. Z kolei publikacje na temat homoseksualności wśród amerykańskich chrześcijan o pochodzeniu afrykańskim mają charakter studiów przypadku i raczej pozbawione są szerszych odniesień do teorii dotyczących struktury społecznej: omawiano sposoby radzenia sobie z dysonansem między wiarą i nieheteroseksualnością w konserwatywnym otoczeniu poszczególnych kongregacji, niekiedy badania te służyć miały wypracowaniu odpowiedniej polityki zdrowotnej skierowanej do afroamerykańskich chrześcijan, wśród których duży problem stanowi zwal-

⁵ Archiwalna strona internetowa Reformowanego Kościoła Katolickiego: <http://apostolski.files.wordpress.com/2007/07/rkk-kosciol-a-sekta.pdf> (dostęp: 10.05.2013).

czanie i profilaktyka AIDS (Wilson i in. 2011). Wyjątkiem na tym tle jest analiza interseksjonalna przedstawiona przez Kristę 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. Zauważyła ona, że jej respondenci 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.

Moje badania także sugerują, że dynamika osobistego przeżywania konfliktu między seksualnością a wiarą oraz godzenia tych sfer jest uzależniona od umiejscowienia jednostki w strukturze społecznej oraz jej dostępu do kapitału symbolicznego czy kulturowego, a także ekonomicznego. Rzecz ta wymaga jeszcze uważniejszego rozpoznania w toku badań. Wydaje się na przykład, że – przynajmniej wśród osób, z którymi zetknęłam się dzięki mojemu projektowi – istnieje pewien związek między mobilnością geograficzną i społeczną oraz odwagą i konsekwencją w kwestionowaniu autorytetu tradycji religijnej: osoby podlegające tej mobilności (po przeprowadzce z mniejszych miejscowości, lepiej wykształcone od swoich rodziców) bardziej jednoznacznie od tych, które jej nie podlegają, skłonne są przyswajać nowe schematy wchodzenia w relację z tradycją religijną, pozwalające im zlikwidować dysonans między dążeniem do samospełnienia w sferze religijnej i seksualnej. Na przykład wyciągają radykalne wnioski z nauki o prymacie sumienia i nie uznają własnej aktywności seksualnej za grzeszną, zwłaszcza jeśli realizują ją w wiernym związku. Pozwala im to uniknąć kłopotów w konfesjonale, a następnie, po uzyskaniu rozgrzeszenia z wyznanych grzechów, przystępować do eucharystii. Osoby niepodlegające mobilności mają z kolei więcej pytań i wątpliwości dotyczących osobiście przeżywanej relacji między wiarą a seksualnością oraz silniejsze tendencje do wycofywania się z życia sakramentalnego Kościoła ze względu na swoiste uszanowanie stanowiska tej instytucji wobec homoseksualności – choć same tego stanowiska raczej nie podzielają.

Zostawiając tymczasem ten temat do dalszego rozstrzygnięcia, za to nawiązując ponownie do literatury przedmiotu, wskażę na inną sprawę, tematowi temu pokrewną. Chodzi mianowicie o poszukiwania duchowe, jakich w myśl dotychczasowych rozpoznań badaczy podejmują się osoby zniechęcone dezaprobatą dla homoseksualności ze strony tradycji religijnych, z których się wywodzą. Opisując to zjawisko, badacze kładą nacisk na możliwości, jakie daje zindywidualizowanej jednostce współczesna kultura. Stwarzają przez to iluzję, że owa jednostka dokonywać może swobodnych wyborów. Tymczasem swoboda nie jest nieograniczona – uwarunkowana jest ona choćby dostępnością do zasobów symbolicznych w danej przestrzeni kulturowej, na co mało który badacz wydaje się zwracać szczególną uwagę, jakkolwiek Martine Gross (2008) odnotowała, że oferta religijna dla osób pragnących realizować się w homoseksualności jest znacznie bardziej uboga we Francji niż w Stanach Zjednoczonych czy Wielkiej Brytanii. Ta sytuacja jest także łatwo uchwytna w Polsce.

Wiara i Tęcza jest wspólnotą ekumeniczną, czym się zresztą szczyci inicjator grupy: *o tym ekumenizmie się gada, ale rzadko jest tak, żeby znajomi czy przyjaciele różnych wyznań się razem modlili. A tu właśnie tak jest* [14]. Jeśli jednak chrześcijanie poszukujący poza rzymskim katolicyzmem pragną pełnej akceptacji struktury wyznaniowej dla realizowanych przez siebie pragnień związanych z homoseksualnością, to w Polsce mają niewielkie możliwości wyboru odpowiedniej wspólnoty. Żaden z zarejestrowanych w naszym kraju Kościołów i związków wyznaniowych nie udziela małżeństw parom jedнопłciowym, ani ich nie błogosławi, żaden też nie ordynuje osób zdeklarowanych jako homoseksualne. Istnieją tylko dwie niewielkie, wspomniane już wspólnoty w pełni otwarte na nienormatywność seksualną, Zjednoczony Kościół Chrześcijański oraz Reformowany Kościół Katolicki; sytuują się one w nurcie starokatolickim. Zwolennicy Kościoła Episkopalnego, Polacy mieszkający za granicą, podejmują też aktualnie próby przeszczepienia tego Kościoła na grunt polski. Na razie spotykają się jednak z ograniczonym zainteresowaniem. Niektórzy moi rozmówcy odnajdują się mimo wszystko w funkcjonujących w Polsce wyznaniach protestanckich, dostrzegając zwłaszcza większe możliwości prowadzenia wewnętrznej dyskusji o sprawach doktrynalnych w obrębie tych wyznań niż w Kościele rzymskokatolickim i mniejszą ich dążność do kontrolowania sfery seksualności wiernych. Inni, w duchu ekumenicznym, po prostu z wyznaniem tymi sympatyzują i chętnie uczestniczą w ich niedzielnych nabożeństwach.

Jeśli dochodzi do decyzji o konwersji, to zwykle poprzedzona ona jest uważnym namysłem nad doktryną poszczególnych wyznań: *myślę, że to nie jest taki proces, taki hop siup, że przeczytam, zrozumieć – fajnie* [15]. Trzech spośród moich rozmówców dokonywało go w ramach Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej – dwóch z nich zrezygnowało jednak z zakończenia tych studiów, przede wszystkim ze względu na dostrzeżony konserwatyzm wykładawców związanych z tą uczelnią. Poszukiwania duchowe poza Kościołem rzymskokatolickim budzą jednak pewne kontrowersje. Bywają one kojarzone ze swego rodzaju „pójściem na łatwiznę”, a niekiedy także ze sprzeniewierzeniem się misji prowadzenia koniecznych działań na rzecz reformy dominującego Kościoła. Jedna z moich rozmówczyń wypowiada się więc 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? Protestanckiej, 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... Oczywiście, słusznie, właśnie z X [partnerką – DH] dzisiaj mówiłam, że, no, to, co się wydarzyło tydzień temu w Warszawie, czyli biskup Michalik plus Cyryl [Patriarcha Moskwy; chodzi o apel o pojednanie Polaków i Rosjan podpisany przez nich w Warszawie 17 sierpnia 2012 roku – DH], te deklaracje... Osoby homoseksualne razem z aborcją i eutanazją w jednym worku – przecież to

się prosi o sprzeciw, tak? I właśnie prosiłam X, mówię: napiszmy coś, żeby zrobić oficjalny sprzeciw. To jest po prostu koszmarnie nadużycie, w ogóle to jest po prostu... To powinno być karane i kryminal w ogóle za to, tak? Rozumiesz. I żeby pokazać, że są takie osoby, które są wierzące i nie wolno ich z Kościoła wyrzucić. 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. [16]

Trzeba tu jednak zwrócić uwagę na ważną rzecz: otóż poszukiwania duchowe w wyznaniach chrześcijańskich innych niż rzymski katolicyzm dokonywane są przez osoby, które łączy coś więcej niż tylko chęć realizowania wiary w odpowiedniej przestrzeni doktrynalnej. Uczestnictwo w małych wspólnotach wyznaniowych, Zjednoczonym Kościele Chrześcijańskim i Reformowanym Kościele Katolickim, związane jest zwykle z bliską przyjaźnią z osobami, które daną wspólnotę tworzą. W Zjednoczonym Kościele Chrześcijańskim dodatkową motywacją do działalności, zwłaszcza do sprawowania funkcji duchownych, wydaje się zniechęcenie do Kościoła rzymskokatolickiego, wynikające z trudnego doświadczenia wykluczenia z seminarium duchownego. Jeszcze ciekawszą rzecz można zaobserwować w przypadku osób poszukujących w chrześcijańskich wspólnotach wyznaniowych o ustabilizowanej tradycji (luteranie, kalwini, episkopaliańskie). W czasie moich 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, które w 2012 roku zainicjowały 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 ewangelickie, 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. [15]

Ja pochodzę z Górnego Śląska, z typowej górnośląskiej rodziny, gdzie jest religia bardzo wymieszana. [...] Mama i tata są katolikami obydwoje. Z kolei wujkowie i ciocie są ewangelikami i zielonoświątkowcami. I to po prostu w tej mieszance religijnej wyrosłem. [11]

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 ci, którzy wzrosli w pluralizmie wyznaniowym. Inni raczej w tym Kościele pozostają, niezależnie od

tego, że niejednokrotnie nie mniej dotkliwie dane im było odczuć marginalizację, wynikającą z zainteresowania nieaprobowanymi przez Kościół praktykami seksualnymi. Sytuacja ta pokazuje, iż indywidualne wybory w sferze wiary są niezwykle silnie uzależnione od szerszych społecznych uwarunkowań strukturalnych, na tyle silnie, że skwitowanie ich koncepcją indywidualizmu religijnego byłoby nietrafione.

Podsumowanie

Badania społeczne nad religią i nieheteronormatywnością prowadzone w krajach zdominowanych przez chrześcijaństwo koncentrują się zwykle na doświadczeniach osób nieheteroseksualnych, zwłaszcza na przeżywanym przez te osoby konflikcie między homoseksualnością i religijnością. Główne źródło napięcia badacze umiejscawiają na ogół w obrębie tradycji religijnych, które wykreowały i podtrzymują negatywny obraz homoseksualności. Mało który badacz poświęca więcej miejsca rozważaniom na temat faktu, że nasilenie tego skonfliktowania przypadło na okres silnej mobilizacji emancypacyjnej środowisk gejowsko-lesbijskich, czyli w Stanach Zjednoczonych, których dotyczy większość studiów funkcjonujących w międzynarodowym obiegu, na lata siedemdziesiąte XX wieku. Być może przyjęto ów fakt za oczywistość. Niesie to jednak za sobą konkretne konsekwencje. Badacze wkroczyli ze swymi narzędziami badawczymi w pewną rzeczywistość zastaną, w której napięcie na osi wiara – homoseksualność było więcej niż ewidentne, i zaczęli się przyglądać przede wszystkim sposobom minimalizacji dysonansu, realizowanym na poziomie tak jednostkowym, jak i wspólnotowym. Uwypuklili zatem indywidualizm religijny w strategiach zarządzania konfliktem, nie analizując dogłębnie szerszego rozkładu sił dyskursywnych, ani uwarunkowań strukturalnych, które organizują życie społeczne. Wydaje się jednak, że ów indywidualizm nieco przecenili, co zresztą jest problemem szerszym w obrębie dyskusji prowadzonych w nurcie socjologii religii jako subdyscypliny badawczej (por. Repstad 2001–2002; Furseth i Repstad 2006: 124). Interpretacja współczesnych przemian religijnych w kategoriach religijnego indywidualizmu utrwaliła się tutaj za sprawą nawiązań badaczy najpierw do klasyków tej subdyscypliny, takich jak Peter L. Berger (1997) i Thomas Luckmann (1996), a potem między innymi do Anthony’ego Giddensa (2002) i jego wizji *self*, podmiotu, który w późnej nowoczesności staje się coraz bardziej autonomiczny względem społecznych struktur.

Tymczasem badania prowadzone w Polsce każą na wiele sposobów umiejscawiać doświadczenia wierzących osób, które nie realizują się w obrębie normy heteroseksualnej, w sieci dyskursywnych i społecznych zależności. Dysonans między homoseksualnością i religijnością angażuje złożony układ dyskursywny, którego częścią są artykulacje religijne, medyczne, emancypacyjne, ale także inne, powstałe na przecięciu tych artykulacji (jak te o „homo klerze”), albo stosunkowo niezależnie od nich (jak te dotyczące dewiacji przypisywanej nowym organizacjom religijnym). Ów układ dynamicznie się zmienia. Likwidując jedno pola milczenia, jak te związane z samą w sobie homoseksualnością, która odtąd zostaje nazwana i dowartościowana, produkuje on inne przestrzenie niemożności artykulacyjnej: harmonijne

połączenie homoseksualności i religijności staje się niezwykle trudne do wysłowienia, zarówno w przestrzeni publicznej, jak i w bliskim społecznym otoczeniu osób, które owego połączenia dokonują lub starają się dokonać. Przeobrażenia układu dyskursywnego decydują też o istotnych różnicach w przeżywaniu i minimalizacji dysonansu między nieheteroseksualnością i wiarą. Uwarunkowane one są choćby wiekiem poszczególnych osób bezpośrednio zainteresowanych tą minimalizacją, aczkolwiek wydaje się, że wiek nie stanowi tu jedynej zmiennej, jaką należałoby brać pod uwagę. Przykładowe inne zmienne wiążą się prawdopodobnie z wzorcami mobilności geograficznej i społecznej, a na pewno z pochodzeniem wyznaniowym osób, o których mowa była w tym artykule. Interpretacja tej sytuacji przede wszystkim w kategoriach indywidualizmu religijnego wydaje się nieszczególnie adekwatna. Bardziej owocne poznawczo jest przesunięcie akcentów interpretacyjnych z konfliktu między seksualnością a religijnością w napięcie między sprawczością jednostki a społeczną strukturą.

Literatura

- 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 (http://www.kph.org.pl/images/stories/raporty/raport_sytuacja_bi_homo_2007.pdf, dostęp: 10.05.2013).
- Abramowicz, Marta. 2012. *Sytuacja społeczna osób LGB. Analiza danych z badania ankietowego*. 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. 11–104 (http://www.kph.org.pl/publikacje/Raport_badania_LGBT_do_netu.pdf, 10.05.2013).
- 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.
- Bardella, Claudio. 2001. *Queer Spirituality*. „Social Compass” 1: 117–138.
- 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*. Przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Browne, Kath. 2010. *Queer Spiritual Spaces: Conclusion*. W: K. Browne, S.R. Munt i 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- Furseth, Inger i Pål Repstad. 2006. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, UK – Burlington, USA: Ashgate.
- 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.
- Gerber, Lynne. 2008. *The Opposite of Gay: Nature, Creation, and Queerish Ex-Gay Experiments*. „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 4: 8–30.
- Giddens, Anthony. 2002. *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: WN PWN.
- 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.
- Górak-Sosnowska, Katarzyna (red.). 2012. *Queer a islam: alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich*. Sopot: Smak Słowa.
- 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. 2007. *Homo-obywatel maszeruje: strategie mniejszości seksualnych w przestrzeni publicznej*. W: M. Baer i M. Lizurej (red.). *Z odmiennej perspektywy: studia queer w Polsce*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, s. 61–78.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead i inni. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell.
- 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.
- 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.
- Kochanowski, Jacek. 2004. *Fantazmat zróżnicowane: socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Kraków: Universitas.
- 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.
- Kościańska, Agnieszka. 2012. *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce wobec osób LGBT*. W: M. Makułowska i M. Pawługa (red.). *Sytuacja społeczna osób LGBT: raport za lata 2010 i 2011*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, Stowarzyszenie Lambda Warszawa, Fundacja Trans-Fuzja, s. 145–165 (http://www.kph.org.pl/publikacje/Raport_badania_LGBT_do_netu.pdf, dostęp: 10.05.2013).
- 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 et al. 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.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Przeł. 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*. Przeł. L. Bluszcz. Kraków: Nomos.
- 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.
- 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. *Ciało, płeć, 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.
- Moon, Dawne. 2004. *God, Sex, and Politics: Homosexuality and Everyday Theologies*, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- 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.
- O’Brien, Jodi. 2004. *Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities*. „*Culture and Religion*” 2: 179–202.

- 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.
- 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.
- Primiano, Leonard. 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.
- Repstad, Pål. 2001–2002. *Has the Pendulum Swung Too Far? The Construction of Religious Individualism in Today’s Sociology of Religion*. „Temenos” 37–38: 181–190.
- 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.
- Schnoor, Randal F. 2006. *Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities*. „Sociology of Religion” 1: 43–60.
- 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.
- Szot, Wojciech. 2010. *Stosunek Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce wobec osób homoseksualnych – raport* (<http://www.scribd.com/doc/36938573/Stosunek-Kościołow-i-związkow-wyznaniowych-w-Polsce-wobec-osob-homoseksualnych-raport>, dostęp: 25.11.2011).
- Thumma, Scott. 1991. *Negotiating a Religious Identity: The Case of the Gay Evangelical*. „Sociological Analysis” 4: 333–347.
- 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.
- 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.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.

- 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” 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. 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.

Cytowani rozmówcy

- 1: Mężczyzna, ur. 1979 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 23.01.2012 r.
- 2: Kobieta, ur. 1985 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 22.11.2011 r.
- 3: Kobieta, ur. 1987 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 28.03.2011 r.
- 4: Mężczyzna, ur. 1986 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 12.01.2012 r.
- 5: Kobieta, ur. 1976 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 4.07.2012 r.
- 6: Mężczyzna, ur. 1975 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 17.01.2012 r.
- 7: Mężczyzna, ur. 1983 r., mieszka w Krakowie, wywiad z dn. 11.09.2012 r.
- 8: Mężczyzna, ur. 1979 r., mieszka w Londynie, wywiad z dn. 8.05.2012 r.
- 9: Mężczyzna, ur. 1944 r., mieszka pod Warszawą, wywiad z dn. 29.06.2012 r.
- 10: Mężczyzna, ur. 1985 r., mieszka w Krakowie, wywiad z dn. 10.09.2012 r.
- 11: Mężczyzna, ur. 1982 r., mieszka w Krakowie, wywiad z dn. 12.09.2012 r.
- 12: Mężczyzna, ur. 1935 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 7.01.2013 r.
- 13: Mężczyzna, ur. 1981 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 26.02.2013 r.
- 14: Mężczyzna (odczuwana płeć), ur. 1961 r., mieszka w Krakowie, wywiad z dn. 22.03.2011 r.
- 15: Mężczyzna, ur. 1992 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 14.01.2012 r.
- 16: Kobieta, ur. 1973 r., mieszka w Warszawie, wywiad z dn. 25.08.2012 r.

Religion and Non-Heterosexuality: The Academic Debate and Selected Aspects of the Research Conducted in Poland

Summary

The academic debate on “LGBT Christians” focuses on the issue of conflict between religion and homosexuality and on the ways of solving it. The source of this conflict is usually located within religious traditions which have created and maintained the negative image of homosexuality. In this context, particular believers are presented as individualized actors who activate a huge agency, while harmonizing their religiosity with sexuality. However, the author’s research conducted in Poland, especially among members of Faith and Rainbow, which is a group of “LGBT Christians”, calls for shifting the focus of the analysis from the individual agency into the social structure and locating experiences of the members of this community within various discursive and social interdependencies. The proposed interpretation takes into account the individuals’ entanglement in religious, medical and emancipatory discourses, as well as in the interplay between them. It also highlights the differences in the ways of integrating religion with sexual non-normativity at the personal level, which are conditioned by the individuals’ age and gender, as well as their social and denominational background.

Key words: religion; Christianity; Catholic Church; LGBT; homosexuality; emancipation.