

Dorota Hall

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

BISEKSUALNOŚĆ W AKTYWIZMIE CHRZEŚCIJAN I CHRZEŚCIJANEK LGBT W POLSCE

Artykuł dotyczy biseksualności jako kategorii, która wymyka się strategiom tożsamościowego aktywizmu chrześcijan i chrześcijanek LGBT w Polsce. Ów aktywizm jest tożsamościowy z dwóch względów: po pierwsze, czerpie ze wzorców politycznej walki o uznanie prowadzonej przez organizacje LGBT, i po drugie, jawi się jako konieczny model działania w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego, który wydaje się nie dostrzegać nienormatywnych tożsamości seksualnych, co przez katolików i katoliczki definiujących się jako geje i lesbijki odbierane jest jako umniejszające ich podmiotowość. Tożsamościowy aktywizm LGBT prowadzony w obrębie chrześcijaństwa nie jest w stanie reprezentować osób określających się jako biseksualne przede wszystkim w tej mierze, w jakiej reprodukuje on dychotomię homo–hetero. Tekst naświetla zatem specyficzną sytuację biseksualnych chrześcijan i chrześcijanek oraz mechanizmy ich wykluczania z działalności Wiary i Tęczy, jedynej ogólnopolskiej grupy, która określa się jako „chrześcijanie LGBT”. Relacjonuje on wyniki badań socjologicznych prowadzonych przez autorkę w latach 2011–2014.

Główne pojęcia: religia; chrześcijaństwo; Kościół katolicki; LGBT; biseksualność; polityka tożsamościowa.

W artykule podejmuję kwestię biseksualności, traktując ją jako kategorię tożsamościową niedoreprezentowaną w obrębie aktywizmu chrześcijan i chrześcijanek LGBT w Polsce. Staram się ustalić, jakie mechanizmy dyskursywne decydują o tym, że biseksualność jest tu marginalizowana, i jak pracują one w konkretnym środowisku społecznym, które działa na rzecz uznania oraz dowartościowania różnicy seksualnej przez Kościoły, zwłaszcza przez Kościół rzymskokatolicki.

Prezentację związanych z tym zagadnień rozpoczynam od uwag dotyczących polityki tożsamościowej, która wydaje się dominować w działalności emancypacyjnej LGBT rozmaitych środowisk i instytucji. Choć badaczki i badacze akademicy dostrzegli, że polityka ta marginalizuje biseksualność, to świadomość tego faktu nie przełożyła się dotychczas na pogłębioną refleksję na temat biseksualności w obrębie studiów nad chrześcijaństwem i problematyką LGBT.

W dalszej części artykułu koncentruję się zatem na omówieniu mechanizmów wykluczania osób deklarujących się jako biseksualne z działalności Wiary i Tęczy, jedynej ogólnopolskiej grupy, która określa się jako „chrześcijanie LGBT” i która w swym aktywizmie wyraźnie sprzymierza się ze strategiami emancypacyjnymi LGBT wdrażanymi w obrębie całkowicie świeckiej walki o prawa i polityczne uznanie. Korzystam tu z materiałów zebranych podczas badań socjologicznych, które prowadziłam w projekcie na temat religii i nieheteronormatywności w Polsce w latach 2011–2014¹. Przedstawiam ustalenia, które w sposób kompleksowy i znacznie mocniej skontekstualizowany zawarłam w książce *W poszukiwaniu miejsca: chrześcijanie LGBT w Polsce*, opublikowanej w Wydawnictwie IFiS PAN (Hall 2016).

Krytyka polityki tożsamościowej i biseksualność w badaniach społecznych

Polityka tożsamościowa, stosowana tak w obrębie feminizmu, jak i aktywizmu gejowsko-lesbijskiego, stała się przedmiotem dość rozległej krytyki ze strony środowisk akademickich – ze strony badaczy i badaczek, którzy częstokroć sami zaangażowani byli w działalność polityczną i społeczną i dostrzegali niedostatki walki emancypacyjnej, stawiającej w punkcie wyjścia znaturalizowaną tożsamość czy to „kobiety”, czy „geja”, czy „lesbijki”. Można mówić o dwóch głównych przestrzeniach, w których ową krytykę wytwarzano.

Z jednej strony, wyrosła ona z potrzeby naświetlenia faktu, że marginalizowane grupy społeczne charakteryzowane są poprzez rozmaite kategorie tożsamościowe, związane nie tylko z identyfikacją płciową („kobieta”), ale także na przykład rasową czy klasową – ów nurt rozpoznań zapoczątkowały czarne feministki w Stanach Zjednoczonych, pod postacią analizy interseksjonalnej wszedł on do badań akademickich za sprawą Kimberlé Crenshaw (1989, 1991; szerzej na ten temat zob. w polskiej literaturze Mizielińska 2012a). W doświadczeniu grup i jednostek złożenie rozmaitych kategorii tożsamościowych wytwarza specyficzne problemy i nierówności, które sprawiają, że z innymi kłopotami związanymi z kulturą marginalizacją mierzą się, dajmy na to, białe kobiety z klasy średniej, a z innymi czarne kobiety z klasy robotniczej; innych i specyficznych działań naprawczych wymagają też poszczególne rodzaje defaworyzacji.

W toku rozwoju refleksji nad interseksjonalnością zaczęto uwzględniać rozliczne kategorie tożsamościowe produkujące nierówności społeczne, w tym

¹ Projekt *Institutionalny 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.

kategorię orientacji seksualnej (zob. Taylor, Hines i Casey red. 2010). Zwróć uwagę na to, że tożsamościowe strategie emancypacyjne środowisk gejowsko-lesbijskich, podobnie jak krytykowane przez czarne feministki dominujące strategie feministyczne zorganizowane wokół kategorii „kobieta”, zapoznają wewnętrzne zróżnicowanie tych środowisk, a przez to mają tendencję do reprezentowania uprzywilejowanych społecznie gejów i lesbijek (białych, wielkomiejskich, z klasy średniej) i zaniedbywania interesów osób nienormatywnych seksualnie czy płciowo, które zajmują niskie położenie w strukturze społeczno-ekonomicznej (zob. radykalny głos w polskiej literaturze: Majka 2014).

Z drugiej strony, zdystansowane spojrzenie na emancypacyjne strategie tożsamościowe środowisk gejowsko-lesbijskich pojawiło się jako emanacja inspirowanej postmodernizmem krytyki podmiotu, która w dziedzinie studiów nad problematyką gejowsko-lesbijską znalazła swój wyraz w teorii queer (w polskiej literaturze zob. np. Kochanowski 2004; Mizielińska 2006). Figura „geja” czy „lesbijki” traktowana jest tutaj jako produkt historycznych przeobrażeń kulturowych, które regulują kwestię normy społecznej. Ze skonsolidowanymi dzięki tym przeobrażeniom tożsamościami mogą się odtąd identyfikować osoby, które rozpoznają w sobie homoerotyczne pragnienie – część ich doświadczeń umyka jednak kategoriom tożsamościowym związanym z homoseksualnością, a aktywizm emancypacyjny uwypuklający tożsamość homoseksualną tylko wzmacnia tendencję do unieważniania tych doświadczeń.

Wciąż środowiska LGBT w Polsce, reprezentowane przez rozmaite organizacje, choćby Kampanię Przeciw Homofobii, w swej działalności mocno trzymają się polityki tożsamościowej opartej na esencjalizacji orientacji seksualnej oraz tożsamości „geja” i „lesbijki”. Wiele zarazem wskazuje na to, że – przynajmniej do niedawna – nie wykonywały one pogłębionej pracy intelektualnej w dziedzinie aplikacji „zachodniej” trajektorii emancypacyjnej do specyficznej polskiej sytuacji, a w szczególności nie poddawały refleksji własnych strategii, które pomimo tożsamościowej dominacji, zawierają w sobie koncepcje i działania nawiązujące do perspektywy queer (Mizielińska 2012b). Jedną z głównych sił napędowych owej polityki tożsamościowej jest niewątpliwie nadzieja na zmianę polityczną dotyczącą praw gejów i lesbijek, zwłaszcza formalizacji jedнопłciowych związków partnerskich.

Postulowana w środowiskach LGBT zmiana dotyczyć ma nie tylko prawnych uregulowań, ale też szerszej rzeczywistości społecznej, manifestującej się i reprodukowanej w rozmaitych instytucjach, między innymi w Kościołach. Działalność na rzecz tego rodzaju zmiany również wykorzystuje wzorce polityki tożsamościowej, co wytwarza konkretne problemy, specyficzne dla aktywizmu w obrębie poszczególnych instytucji. W swej zasadniczej części artykuł ten koncentruje się zatem na problemach, jakie się wiążą z wykorzystaniem strategii tożsamościowej w działalności emancypacyjnej LGBT w obrębie Kościoła

rzymskokatolickiego w Polsce. Uwypukla on kwestię wykluczenia biseksualności, gdzie owo wykluczenie rozumiane jest jako swego rodzaju produkt uboczny tożsamościowej walki o uznanie.

W obrębie badań społecznych biseksualność stała się już przedmiotem akademickiej refleksji. Jak znakomicie pokazał anglosaski kulturoznawca Steven Angelides (2001), w gejowsko-lesbijskiej trajektorii emancypacyjnej 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. W Stanach Zjednoczonych z rzecznictwa w sprawie biseksualności zrezygnowano niemal całkowicie w dobie AIDS, kiedy to wyobraźnia społeczna zaczęła ujmować zachowania biseksualne 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 anglosaskich aktywistów i aktywistki oraz badaczy i badaczki akademickie (Kulpa i Mizielińska red. 2011; Mizielińska 2012b), 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. Niedostrzeganie 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 zatem swoistą niechęć samych osób homoseksualnych w Polsce wobec osób biseksualnych (Grabowski 2009: 134; Głowania 2009: 172–173). Można więc uznać, że za uwzględnieniem B w akronimie LGBT niewiele się kryje i polski aktywizm LGBT w gruncie rzeczy dotyczy homoseksualności, czasem także transpłciowości (por. Mizielińska 2012b).

W nurcie studiów społecznych nad chrześcijaństwem i problematyką LGBT biseksualności nie poświęcono dotychczas zbyt wiele uwagi (Hall 2013). Warto tu jednak wskazać na pracę Aleksa Tofta (2014), który prowadził badania nad biseksualnymi chrześcijanami w Wielkiej Brytanii i ich sytuacją w obrębie Kościołów. Toft pokazał niezrozumienie Kościołów chrześcijańskich dla specyfiki biseksualności. W swych oficjalnych wystąpieniach w zasadzie nie wypowiadają się one w tej sprawie, jeśli już jednak się na to decydują – jak Kościół

Anglikański – to ciasno wiąże biseksualność z promiskuityzmem i jednoznacznie zalecają osobom biseksualnym realizację seksualności w relacji heteroseksualnej. W odpowiedzi na taki stan rzeczy osoby biseksualne stosują rozmaite strategie uzgadniania wiary z własną nienormatywnością seksualną, co niektórych prowadzi do wycofania się z aktywności seksualnej, a innych – do reinterpretacji przekazu religijnego.

Choć doceniam wysiłek Tofta, by upomnieć się o obecność osób biseksualnych w studiach nad nienormatywnością seksualną i religią, to jednocześnie uznaję, że jego praca w nie dość zadowalający sposób uwypukla kwestię wykluczenia osób biseksualnych z dyskursu kościelnego oraz z aktywizmu chrześcijan i chrześcijanek LGBT. Toft zauważył wprawdzie specyficzne dla osób biseksualnych okoliczności zaangażowania religijnego – na przykład to, że część z nich we własnej wspólnocie z sukcesem może uchodzić za osoby heteroseksualne (dotyczy to zwłaszcza tych, którzy współtworzą związki różnopłciowe), albo to, że niektóre osoby biseksualne czują się marginalizowane w grupach religijnych otwartych na różnicę seksualną, takich jak Metropolitan Community Church. Koncentrując się na sprawczości jednostek w dziedzinie uzgadniania biseksualności z wiarą, Toft nie naświetlił jednak mechanizmów, które wyznaczają tym jednostkom specyficzne usytuowanie na styku nienormatywności seksualnej i religii. Własnymi rozpoznaniem pragnę zapełnić powstałą w ten sposób lukę.

Obszar i metodologia badań

Etnograficzną część badań na temat chrześcijaństwa i nieheteronormatywności w Polsce prowadziłam przede wszystkim w środowisku osób skupionych wokół Wiary i Tęcz², grupy definiującej się jako „chrześcijanie LGBT”, a zatem już w swej autoprezentacji nawiązującej do konkretnych kategorii tożsamościowych objętych akronimem LGBT. Wiara i Tęcza powstała pod koniec 2010 roku, a dziś posiada oddziały w Warszawie, Krakowie, Poznaniu, Gdańsku, Katowicach, Wrocławiu, Rzeszowie, Lublinie i Olsztynie. Ta niesformalizowana organizacja prowadzi działalność dwutorowo: z jednej strony jest swego rodzaju grupą wsparcia dla osób, które pragną harmonijnie godzić nieaprobowaną w Kościołach aktywność seksualną w relacjach jedнопłciowych 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

² Wiara i Tęcza: <http://www.wiara-tecza.pl/>.

rzymskokatolickiego – o wdrożenie postulatu dostępu osób LGBT do wszystkich sakramentów, niezależnie od stopnia, w jakim osoby te realizują się w dziedzinie aktywności seksualnej czy ingerują zabiegami medycznymi w kwestie płci. Wiara i Tęcza stanowiąc ma propozycję alternatywną wobec działających w Polsce, inspirowanych przekazem religijnym (głównie katolickim) grup reparacyjnych, które proponują „wyleczenie” z homoseksualności, a przynajmniej przeżywanie jej w zgodzie z katechetycznym wezwaniem do celibatu.

W ramach badań prowadziłam dość intensywną obserwację uczestniczącą: w latach 2012–2014 wzięłam udział w ponad trzydziestu cyklicznych spotkaniach warszawskiego oddziału Wiary i Tęczy, a także w rozmaitych imprezach środowisk LGBT, na których obecni byli przedstawiciele i przedstawicielki grupy (np. warszawskie Parady Równości), w publicznych wykładach i dyskusjach organizowanych przez warszawską wspólnotę, w spotkaniach grupy, które miały charakter organizacyjny, oraz w czterech weekendowych ogólnopolskich rekolekcjach katolickich prowadzonych dla wspólnoty w różnych ośrodkach rekolekcyjnych na terenie kraju. Ponadto uczestniczyłam w licznych nieformalnych spotkaniach uczestników i uczestniczek Wiary i Tęczy, przede wszystkim w Warszawie.

Oprócz tego przeprowadziłam wywiady biograficzne tematyczne, skoncentrowane na sprawach związanych z wiarą i seksualnością oraz płcią, z osobami, które deklarują się jako chrześcijanie, współtworzą związki jednopłciowe i/lub uważają się za gejów, lesbijki lub osoby biseksualne, albo sytuują się w obszarze transpłciowości. Były to 63 rozmowy: 28 z mężczyznami i 24 z kobietami cisplciowymi, czyli – zgodnie ze znaczeniem przypisanym cisplciowości w obrębie studiów nad seksualnością i płcią – z osobami, które nie kwestionowały płci przypisanej im przy urodzeniu, oraz 11 z osobami transpłciowymi. Ze środowiskiem Wiary i Tęczy związanych było 46 osób. Spośród osób cisplciowych, których dotyczy dalsza część tego artykułu, czterech mężczyzn i trzy kobiety deklarowali się jako osoby biseksualne³.

Postulowane przez Wiarę i Tęczę harmonijne uzgodnienie nienormatywnej seksualności i płciowości z wiarą w doświadczeniu jednostek związanych z Kościołem rzymskokatolickim dotyczy takiego przeżywania seksualnej/płciowej nienormatywności i religii, które pozwala na uczestnictwo w sakramentach pokuty i eucharystii – przede wszystkim dzięki reinterpretacji doktryny Kościoła i przyjęciu nauki o prymacie sumienia⁴. Moje badania pozwoliły ustalić, że

³ Więcej na temat metodologii badań, a także na temat mojego osobistego zaangażowania w te badania, piszę w książce (Hall 2016).

⁴ Kwestię nauki o prymacie sumienia i ujmowania grzeszności w jej świetle tłumaczył duszpasterz związany z Wiarą i Tęczą w wywiadzie dla miesięcznika „Znak” (zob. Kozłowska i Zdanowska 2013).

punktem wyjścia do dokonania takiego uzgodnienia jest akceptacja i pozytywna waloryzacja własnej tożsamości homoseksualnej i/lub transpłciowej (w mniejszym stopniu tożsamości biseksualnej, o czym mowa w dalszej części tego artykułu). Osoby związane z Wiarą i Tęczą względnie jednoznacznie deklarują się zatem jako geje, lesbijki czy osoby transpłciowe i tego rodzaju autodeklaracja stanowi wręcz warunek progowy uczestnictwa w grupie.

Warunek progowy – w rozumieniu całkiem dosłownym, bo w różnych miastach Polski spotkania Wiary i Tęczy odbywają się w organizacjach LGBT lub organizacjach sprzyjających ich misji. Uczestnictwo w spotkaniach wiąże się zatem z odwagą do tego, by poprzez wejście w progi organizacji dać się określić jako gej, lesbijka czy osoba transpłciowa, by przyjąć i zaakceptować swoją tożsamość nienormatywną seksualnie i/lub płciowo. Tożsamościowy wymiar aktywizmu Wiary i Tęczy, widoczny choćby w aliansie ze środowiskami LGBT niewyspecjalizowanymi w aktywizmie na polu religijnym, jest zatem łatwo uchwytny w działalności tej grupy. Samo zresztą samookreślenie grupy jako „chrześcijanie LGBT” odsyła do aktywizmu LGBT prowadzonego w dziedzinie walki o prawa i polityczne uznanie – takiego samookreślenia nie stosują inne grupy chrześcijan i chrześcijanek nienormatywnych seksualnie w Polsce, które zachęcają do życia w celibacie lub do zmiany orientacji seksualnej. Do rozważenia pozostają jednak aporie, jakie się wiążą z tą sytuacją.

Kościół rzymskokatolicki i tożsamości homoseksualne

Kościół rzymskokatolicki w swoim oficjalnym stanowisku wciąż wydaje się nie dostrzegać nienormatywnych tożsamości seksualnych. W dokumentach poświęconych problematyce homoseksualności mówi nie – jak chcieliby uczestnicy Wiary i Tęczy (zob. publikacje przygotowane przez grupę, zwłaszcza: Wiara i Tęcza⁵ 2014a: 28) – o „gejach”, „lesbijkach” czy osobach o „orientacji homoseksualnej”, lecz o homoseksualnych „skłonnościach” oraz „czynach” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1998, ust. 2357–2359; Kongregacja Nauki Wiary 1975, 1986, 1992, 2003). I wzywa te osoby do „czystości”, czyli *de facto* do rezygnacji z życia seksualnego. „Homoseksualista” pojawia się wprawdzie w wypowiedziach reprezentantów kleru i publicystów katolickich – jednak zwykle jako figura siejąca zgorszenie i zagrażająca wartościom, zwłaszcza wartościom rodzinnym (Mizieleńska i Stasińska 2013; Arcimowicz, Wasiaś-Radoszewski i Dębska 2014; Hall 2015a).

⁵ Wiara i Tęcza podpisuje swoje publikacje i wystąpienia w sposób nieujednolicony. W moim artykule wszelkie jej publikacje sygnuję nazwą Wiara i Tęcza. Informację o podpisie w oryginale zamieszczam w bibliografii.

Zarówno w debacie publicznej, jak i – co wynika z relacji moich rozmówców i rozmówczyń – w praktyce duszpasterskiej, przedstawiciele duchowieństwa wydają się unikać nawiązań do nienormatywnych seksualnie tożsamości, które wypełnione by były jakąkolwiek pozytywną treścią. Ma to jednak swoje konsekwencje. Podtrzymując wyznaczoną oficjalnym stanowiskiem Watykanu niechęć do ujmowania kwestii związanych z orientacją seksualną w kategoriach tożsamościowych, duchowni niejako sprzymierzają się z perspektywą promowaną przez zwolenników terapii reparacyjnej, która głosi możliwość zmiany orientacji seksualnej, nawet jeśli osobiście owej propozycji terapeutycznej nie wspierają.

Chodzi o to, że u podłoża idei reparaacji stoi właśnie założenie, że nie istnieje orientacja seksualna rozumiana jako psychospołeczna, stała i niezmienna w perspektywie biograficznej dyspozycja jednostki do samorealizacji w dziedzinie seksualności, doboru obiektu zainteresowania seksualnego ze względu na jego płeć (Gerber 2008). Zwolennicy terapii reparacyjnej wyciągają z tego wniosek co do możliwości zmiany kierunku pragnień z homoerotycznych na heteroerotyczne, a wręcz czynią z tej możliwości nakaz moralny kierowany pod adresem osób, które rozpoznają w sobie homoerotyczne pragnienie – przy czym tego rodzaju idee są silnie krytykowane zarówno przez organizacje zrzeszające psychologów czy psychiatrów (np. American Psychoanalytic Association 1999; American Psychiatric Association 2000; American Psychological Association 2009)⁶, jak i przez środowiska działające na rzecz praw osób LGBT, w tym przez organizacje zrzeszone w Europejskim Forum Chrześcijańskich Grup LGBT (zob. np. Wiara i Tęcza 2011).

Z niechęcią instytucjonalnego Kościoła do ujmowania kwestii seksualności w kategoriach tożsamościowych wiąże się kolejny problem: osoby, które chciałyby o sobie w tych kategoriach mówić, są uciszane – sznuruje im się usta w imię zachowania idei o nieprawomocności owych kategorii. Uczestnicy i uczestniczki moich badań na własnej skórze odczuli narzucane im ograniczenia w dziedzinie autodeklaracji. Na jednym ze spotkań warszawskiej grupy działaczka Wiary i Tęczy podzieliła się z zebranymi swoim doświadczeniem z relacji z zaufanym księdzem, któremu opowiedziała o swojej homoseksualności. Jej wypowiedź uwzględniono później w raporcie *Położenie homoseksualnych i transpłciowych katolików w polskim Kościele*, który w 2013 roku grupa przygotowała w odpowiedzi na ankietę, jaką zwierzchnicy Kościoła skierowali

⁶ 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).

do wiernych w związku z planowanym nadzwyczajnym synodem poświęconym sprawom rodziny:

Mój przewodnik duchowy we wspólnocie oazowej poinformował mnie, że jako lesbijka mogę być nawet liderką. Grunt, żebyśmy się do swojej orientacji nie przyznawała. Ujawienie homoseksualizmu przed innymi członkami wspólnoty uniemożliwi mi nie tylko bycie animatorką, ale wręcz uczestnictwo w grupie. (Wiara i Tęcza 2013a: 27)

Warto dodać, że owa wypowiedź pojawiła się jako przykład „życzliwości” ze strony duchownych, których postawa i tak wyróżnia się stosunkową wyrozumiałością dla spraw homoseksualności na tle postaw, które wprost potępiają wszelkie przejawy seksualnej nienormatywności. Taka „życzliwość” ze zrozumiałych względów odbierana jest jednak jako wykluczająca, a także jako umniejszająca podmiotowość osób, które uznają się za homoseksualne. Osoby, które realizują się w sferze nienormatywności seksualnej, za równie krzywdzące uważają takie podejście księży, które – nadal w duchu „życzliwości” – uwypukla fakt, że homoseksualność jest zaledwie jednym ze składników egzystencji, a przez to ją lekceważy. Nie zgadzają się one na takie lekceważenie tym bardziej, że podejrzewają, iż za tego rodzaju podejściem kryje się, zamiast otwarcia na dialog, chęć „skolonizowania” osób homoseksualnych, narzucenia im reguł gry dotychczas dyktowanych przez Kościół. Mówił mi o tym jeden z rozmówców:

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 gdzieś na końcu, no, to ich namówimy, żeby oni byli białym małżeństwem i żeby mogli przystępować już do Komunii. [1]

Zauważana przez uczestników i uczestniczki Wiary i Tęczy tendencja przedstawicieli Kościoła do umniejszania podmiotowości osób homoseksualnych budzi sprzeciw zwłaszcza wtedy, gdy zasilana jest miłosiernym pochyleniem 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. [1]

Wśród osób związanych z Wiarą i Tęczą nie ma zgody na takie stawianie sprawy. „Przyjmowanie w całości” osób LGBT w ich rozumieniu oznaczać by miało uznanie pełnego prawa tych osób do samookreślenia, a zarazem określenia ich, w kategoriach tożsamościowych. Jest to rzecz niezwykle ważna dla chrześcijan i chrześcijanek LGBT. To, że domagają się oni takiego rodzaju uznania, wynika nie tylko ze strategicznego sprzymierzenia się z polityką emancypacyjną środowisk LGBT, ale także z ich trudnych doświadczeń biograficznych: osobom związanym z Wiarą i Tęczą wiele lat zajęło pochwylenie własnej sytuacji życiowej w sposób, który dowartościuje je i nie będzie pozbawiać godności – dla wielu taka możliwość otworzyła się dopiero wtedy, gdy weszli w krąg oddziaływania dyskursu emancypacyjnego LGBT i się z nim utożsamili. Wykształcili w sobie wówczas coś na kształt „dumy gejowskiej” i wszelkie propozycje, które lekceważą homoseksualną podmiotowość, uznają za cofające ich w biograficznym rozwoju do okresu, w którym mierzyli się z silnymi rozterkami związanymi z trudnościami z dookreśleniem, a zarazem akceptacją własnej sytuacji.

Dlatego grupa stara się o to, by w swoich działaniach czy publicznych wypowiedziach na wszelkie możliwe sposoby dowartościowywać tożsamość osób LGBT. Tożsamość związaną z cierpieniem tylko o tyle, o ile owo cierpienie dotyczy marginalizacji społecznej. W innym przypadku chodzi tu o uwypuklenie pozytywnych aspektów tożsamości nienormatywnej seksualnie (czy też płciowo). W zamieszczonej na stronie internetowej Wiary i Tęczy relacji z dyskusji, jaka odbyła się w Olsztynie w związku z promocją książki publicystów katolickich Katarzyny Jabłońskiej i Cezarego Gawrysia *Wyzywająca miłość* (2013), 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 zbliznia 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 tęczowej tożsamości, a dodatkowo jeszcze radością z ich harmonijnego połączenia. Stąd wyzwala się optymistyczna energia, którą można obserwować m.in. na naszych rekolekcjach. Próbujemy 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)

Przyjęcie strategii tożsamościowej jest zatem kluczowe dla działalności Wiary i Tęczy. Należy je rozumieć jako wyraz sprzymierzenia się środowiska

chrześcijan i chrześcijanek LGBT ze świecką polityką emancypacyjną w dziedzinie seksualności, ale także jako odruch samoobrony w kontekście wypowiedzi przedstawicieli środowisk katolickich oraz praktyki duszpasterskiej, które odbierane są jako wykluczające i umniejszające godność osób realizujących swoje homoerotyczne pragnienie.

Biseksualność w działalności Wiary i Tęczy

Osoby deklarujące się jako biseksualne są niewidoczne w Wierze i Tęczy i jest tak z kilku powodów. Przede wszystkim wydają się one bezradne wobec dominującej w dyskursie emancypacyjnym LGBT dychotomii homo–hetero i przy słabości pozycji podmiotowej pod postacią „osoby biseksualnej”, mają problemy, by się z nią utożsamić, niezależnie od tego, że dostrzegają zafałszowanie 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” [2].

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.

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, mężczyzny, który swoją seksualność umiejscawia właśnie w obrębie biseksualności, czy też panseksualności, jak to częściej nazywa. Osoby związane z grupą traktują z dystansem tę auto-deklarację. 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 outcie 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? [3]

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. [4]

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 przede wszystkim „akty homoseksualne” – a w mniejszym stopniu homoseksualne „skłonności”. 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. Znaczący, ja teraz to oczywiście spłygam, 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. [4]

Osoba, którą tu właśnie zacytowałam, nie jest związana z Wiarą i Tęczą. Choć zetknęła się z nauką o prymacie sumienia, nie jest skłonna zdecydowanie przeciwstawiać się kościelnej doktrynie w sprawach związanych z realizacją nie-normatywnych 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” [4]. Zresztą pochodzi ona z warszawskiej rodziny wysoko usytuowanej społecznie i w Warszawie mieszka, co – jak pokazywałam gdzie indziej (Hall 2015b, 2016) – 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” (por. Taylor 2009; Hall 2016):

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 rządzę 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. [4]

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 gejosko-lesbijski „mainstream” w grupie. Ale nie tylko. Problem tkwi także w strategii artikulacyjnej 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, 2005), jeden z najbardziej znanych badaczy problematyki religii i nienormatywności seksualnej, 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 nie wynikającej 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 radykalnie 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. [5]

Wydaje się przy tym dość ciekawe, że powyższa wypowiedź pochodzi od kobiety, która określała się raczej jako biseksualna niż homoseksualna. Widać jednak, że władza dyskursu kazała jej co i raz zaniedbywać własne biseksualne doświadczenie, które „nie pasuje” do dostępnych sposobów opowiadania o seksualności i zaangażowaniu religijnym.

Argument ontogeneryczny używany jest także w publicznej działalności Wiary i Tęczy. Choćby w liście do papieża Franciszka:

Pragniemy pozostać wierni wspólnotce Kościoła, jednak nie widzimy możliwości, aby wyrzec się specyfiki życia miłosego, jaka przypadła nam w udziale. Wierzmy, że tą szczególną naturą życia miłosego obdarzył nas zgodnie ze swoją wolą sam Bóg, abyśmy mogli odkrywać Jego przedziwną obecność na drogach odmiennych niż większość ludzi. Wierzmy także, a wspiera nas w tym przekonanie oparte na współczesnej naukowej wiedzy o człowieku, że taka droga życia miłosego jest równoprawna z drogą osób heteroseksualnych. (Wiara i Tęcza 2013b)

Argument ontogeneryczny nie obejmuje jednak osób, które rozpoznają w sobie biseksualność. „Ja tej furtki nie mam w żaden sposób” [2] – 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 2012).

Gdy znaturalizowana orientacja seksualna nie daje wyboru w kwestii płci obiektu pragnień erotycznych, można przeciwstawiać 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 argumentacie 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 tożsamościowej strategii grupy, która określa się jako „chrześcijanie 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, które 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 związanych 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 należy 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 Biedron red. 2010).

Co jednak z mojego punktu widzenia najistotniejsze, włączenie Q, nawet jeśli się odbywa, jest tylko nominalne. Nie zmienia bowiem zasadniczego kształtu aktywizmu chrześcijan i chrześcijanek LGBT, silnie związanego 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 wartość 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?⁷

Jak powiedziałam wcześniej, przyjęcie strategii tożsamościowej przez Wiarę i Tęczę jest zrozumiałe w kontekście praktyki duszpasterskiej przedstawicieli Kościoła. Jawi się ono jako konieczny wyraz oporu wobec tej praktyki. Widać jednak, że strategia tożsamościowa ma poważne ograniczenia. Budowanie przekazu na pozytywnie waloryzowanej tożsamości homoseksualnej nieuchronnie ugruntowuje wypracowaną w obrębie polityki tożsamościowej dychotomię homo–hetero, a zatem nie pozwala trzymać się ideału inkluzywności, wyklucza biseksualność i wszelkie tożsamości, które w kwestii seksualności są niedookreślone i pragną takimi pozostać.

Podsumowanie

Przyjęcie strategii tożsamościowej w aktywizmie Wiary i Tęczy wynika zarówno z tego, że grupa ta nawiązuje do dominujących wzorców walki politycznej wypromowanych przez organizacje LGBT, jak i z tego, że dostrzega ona konieczność włączenia pozytywnie waloryzowanych i nienormatywnych seksualnie tożsamości w nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego. Strategia ta otwiera możliwości w tym zakresie, lecz możliwości te są natychmiast ograniczane poprzez samą specyfikę tożsamościowego zaangażowania. Oparta na przesłankach tożsamościowych argumentacja na rzecz pełnego włączenia w społeczność Kościoła rzymskokatolickiego osób charakteryzowanych poprzez orientację seksualną, rozumianą jako niewynikająca z wyboru, stała, niezmienna w perspektywie biograficznej dyspozycja jednostki do samorealizacji w dziedzinie

⁷ 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>

erotycznej, reprodukuje wytwarzaną w obrębie świeckiego aktywizmu gejosko-lesbijskiego dychotomię homo–hetero, a przez to troszczy się wprawdzie o osoby identyfikujące się jako geje i lesbijki, lecz zaniedbuje tych, którzy i które sytuują się w obszarze biseksualności lub z różnych względów pozostawiają swą nienormatywność seksualną czy płciową w sferze niedookreślenia.

Przedstawione w tym artykule problemy, z jakimi mierzą się chrześcijanie i chrześcijanki doświadczający biseksualności, wzbogacają dotychczasową refleksję akademicką w tej dziedzinie. Zamiast bowiem koncentrować się na sposobach zarządzania tymi problemami przez osoby bezpośrednio zainteresowane, umiejscowiłam je na tle uwarunkowań dyskursywnych, które wytwarzają społeczną podmiotowość, przenikają świadomość aktywistów i aktywistek oraz kształtują ich działalność na polu religii i problematyki LGBT. Zgodnie z tą perspektywą marginalizację biseksualności powiązałam z niedostatkami zasobów dyskursywnych, które pozwalałyby samym osobom biseksualnym pochwycić i pozytywnie zwaloryzować własne doświadczenie, a chrześcijanom i chrześcijankom niewpisującym się w heteroseksualną normę trzymać się ideału inkluzywności.

Literatura

- 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.
- 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.

- 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.
- 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.
- 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.
- Hall, Dorota. 2013. *Religia i nieheteroseksualność: stan debaty akademickiej i wybrane wątki badań prowadzonych w Polsce*. „Studia Socjologiczne” 210(3): 123–150.
- Hall, Dorota. 2015a. *Antagonism in the Making: Religion and Homosexuality in Post-communist Poland*. W: S. Sremac i R.R. Ganzevoort (red.). *Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe: Gods, Gays, and Governments*. Leiden: Brill, s. 74–92.
- Hall, Dorota. 2015b. *Individual Choices Revisited: Non-heterosexual Christians in Poland*. „Social Compass” 62(2): 212–224.
- Hall, Dorota. 2016. *W poszukiwaniu miejsca: chrześcijanie LGBT w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jabłońska, Katarzyna i Cezary Gawryś (red.). 2013. *Wyzywająca miłość: chrześcijanie a homoseksualizm*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1998. Watykan.
- Kochanowski, Jacek. 2004. *Fantazmat różNICowany: 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
- 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

- Kozłowska, Dominika i Marzena Zdanowska. 2013. *Nie błądzi ten, kto nie wyruszył w drogę. Z duszpasterzem osób homoseksualnych rozmawiają Dominika Kozłowska i Marzena Zdanowska*. „Znak” 4: 11-17.
- Kulpa, Robert i Joanna Mizielińska (red.). 2011. *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- Majka, Rafał. 2014. *W ślepych zaułku: homonormatywność i neoliberalizacja życia społecznego*. W: J. Kochanowski i T. Wrzosek (red.). *Nowe studia kulturowe*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 171–188.
- 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. *Niebezpiecznie związki? Płeć, rasa i seksualność w ramach teorii interseksjonalności i teorii queer*. „Societas/Communitas” 1: 171–202.
- Mizielińska, Joanna. 2012b. *Idee pogubione w czasie – polityka LGBT vs teoria queer w Polsce i na Zachodzie*. „Przegląd Kulturoznawczy” 3: 287–301.
- 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.
- Taylor, Yvette. 2009. *Complexities and Complications: Intersections of Class and Sexuality*. „Lesbian Studies” Special Issue 13(2): 189–203.
- Taylor, Yvette, Sally Hines i Mark E. Casey (red.). 2010. *Theorizing Intersectionality and Sexuality*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan.
- 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.
- 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.euroforumlgbt-christians.eu/images/statements/2011letter_pope_benedict.pdf
- Wiara i Tęcza. 2012. *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/materiały-do-pobrania>
- Wiara i Tęcza. 2013b. List do papieża Franciszka z 20 sierpnia 2013 r. Podpisano: Polscy Chryścijanie 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 Chryścijan LGBTQ Wiara i Tęcza. Dostępne na: <https://sites.google.com/site/wiaratecza/home/materiały-do-pobrania>

- Wiara i Tęcza. 2014b. *Pamiętka z Olsztyna: relacja z promocji książki* Wyzywająca miłość. Chrześcijananie a homoseksualizm (*Olsztyn, 21.10.2014*). Podpisano: Witold Wit.
- Yip, Andrew K.T. 1997. *Attacking the Attacker: Gay Christians talk back*. „British Journal of Sociology” 1: 113–127.
- Yip, Andrew K. T. 2005. *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.

Cytowane wywiady

- 1: cismężczyzna współtworzący związek jednopłciowy, deklarujący się jako gej, ur. 1977 r., zamieszkały w Warszawie, wywiad z dn. 27.02.2013 r.
- 2: ciskobieta współtworząca związek jednopłciowy, mająca trudności z określeniem się w kategoriach orientacji seksualnej, ur. 1973 r., zamieszkała w Warszawie, wywiad z dn. 11.10.2012 r.
- 3: cismężczyzna współtworzący związek jednopłciowy, deklarujący się jako biseksualny, ur. 1971 r., zamieszkały za granicą, wywiad z dn. 1.09.2012 r.
- 4: ciskobieta współtworząca związek jednopłciowy, deklarująca się jako biseksualna, ur. 1978 r., zamieszkała w Warszawie, wywiad z dn. 22.11.2011 r.
- 5: ciskobieta współtworząca związek jednopłciowy, deklarująca się jako biseksualna, ur. 1978 r., zamieszkała w Warszawie, wywiad z dn. 24.04.2013 r.

Bisexuality and the Activism of LGBT Christians in Poland

Summary

The paper addresses bisexuality as a category that is omitted from the activism of LGBT Christians in Poland. This activism is identity-based for two reasons. First, it draws on patterns of political struggle for recognition conducted by LGBT organizations. Second, LGBT Christians consider the identity model to be necessary for activism within the Roman Catholic Church. To this time the Church has not recognized non-normative sexual identities – a stance that is perceived by those defining themselves as gays and lesbians as belittling their subjectivity. Identity LGBT activism within Christianity is not able to represent people describing themselves as bisexual primarily because such activism reproduces the homo-hetero dichotomy. Thus the paper highlights the specific situation of bisexual Christians and the mechanisms of their exclusion from the activities of Faith and Rainbow, the only nationwide Polish group describing itself as ‘LGBT Christians’. Findings from the author’s sociological research conducted in 2011–2014 are presented.

Key words: religion; Christianity; Catholic Church; LGBT; identity politics.