

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maja Maroša

Analiza odnosa do homoseksualnosti v katoliški moralni doktrini

Magistrsko delo

Ljubljana, 2012

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maja Maroša

Mentor: izr. prof. dr. Roman Kuhar

Somentorica: red. prof. dr. Tanja Rener

Analiza odnosa do homoseksualnosti v katoliški moralni doktrini

Magistrsko delo

Ljubljana, 2012

Analiza odnosa do homoseksualnosti v katoliški moralni doktrini

Rimskokatoliška cerkev poskuša preko naukov moralne teologije regulirati spolne prakse posameznika. Sodobna moralna teologija je skozi zgodovino razvila sistem pravil, ki določajo katera spolna praksa je moralno sporna ali ne. V okviru takšne sistematizacije RKC jasno zavrača kontracepcijo, splav, spolne odnose izven zakonske skupnosti, samozadovoljevanje in homoseksualnost. Sodobno stališče rimskokatoliške cerkve do homoseksualnosti je izrazito historičen konstrukt, ob tem pa so vzroki za aktualno stališče cerkve trije. Prvi dejavnik, ki je vplival na trenutne artikulacije RKC do homoseksualnosti je družbena organizacija zgodnjih Judov, ki so zaradi ogroženosti s strani sovražnih ljudstev potencirali pomen prokreacije. Drug razlog za sovražen odnos do homoseksualnosti s strani cerkve so politične strukture, ki so v času rimskega imperija, ko je krščanstvo postalo njegova uradna religija, zavračale vse manjšine, saj so predstavljale grožnjo uradnim oblastem. Tretji razlog za cerkveno zavračanje homoseksualnosti pa temelji na pisanju zgodnjekrščanskih veljakov, ki so homoseksualnosti nasprotovali zaradi njene nezmožnosti prokreacije in jo zato postavljali na pol, ki je nenaraven. Sodobno stališče rimskokatoliške cerkve do homoseksualnosti je problematično, ker v svojih argumentih ne upošteva historičnosti krščanskih interpretacij homoseksualnosti. Za cerkveno stališče glede homoseksualnosti je v zadnjih desetletjih značilno, da se oddaljuje od samega nasprotovanja homoseksualnosti kot usmerjenosti, moralno oporečna pa takšna usmerjenost postane, ko se izvrši v spolnih odnosih med osebama istega spola. Ker osnovo analize predstavljajo vsakdanje izkušnje vernih ali nekoč vernih gejev in lezbijk, je v analizo potrebno zajeti tudi značilnosti stališč in verskih praks v sodobnem katolištvu. Raziskave kažejo, da so za sodobno katolištvo značilna zmanjšana frekvenca obiskovanja verskih obredov, odrekanje duhovnikovega posredništva med verniki in bogom ter individualizacija verskih praks. Na podlagi zavračanja homoseksualnosti s strani RKC je mogoče trditi, da se pri vernih gejih in lezbijkah pojavlja identitetna napetost, saj cerkev, kot posrednik pri oblikovanju njihove katoliške identitete, nasprotuje njihovi homoseksualni identiteti. Zaradi predpostavke napetosti ključno točko analize predstavlja določitev strategij s katerimi verni geji in lezbijke lajšajo napetost glede dveh lastnih identitet, ki sta v nasprotju. Rezultati empirične raziskave kažejo, da verni geji in lezbijke svojo homoseksualno identiteto razumejo esencialistično, zato verjamejo, da je tudi takšna usmerjenost posledica božjega načrta. Napetost pa lajšajo tudi z iskanjem pozitivne izkušnje s specifičnimi predstavniki cerkve ali preko informiranja javnosti. Kot ključno značilnost lajšanja napetosti pa je mogoče navesti prilagoditev katoliške identitete – udeleženci raziskave so prilagodili religijski vzorec na način, da z bogom vstopajo v individualni odnos, na individualni način izvajajo verske obrede, zavračajo avtoriteto cerkve na različnih področjih, tudi na področju morale. Vendar šele fiksacija homoseksualne identitete omogoča ponovno vzpostavljanje katoliške identitete.

Ključne besede: homoseksualnost, rimskokatoliška cerkve, identiteta, verske prakse, moralna teologija.

Analysis of catholic moral doctrine's attitudes towards homosexuality

Through the teachings of moral theology the Roman Catholic Church tries to regulate sexual practices of individuals. Through the history contemporary moral theology has developed system of rules that define which sexual action is moral and which is immoral. Church's systematization of action results in rejection of contraception, rejection of abortion, rejection of sex intercourse outside marriage, rejection of masturbation and rejection of homosexuality. The modern Church's view towards homosexuality is distinctly historic construct, while the causes of the current position of the Church are three. The first factor that has influenced the current articulation of the Roman Catholic Church towards homosexuality is a social organization of early Jews. Because they were constantly threatened by hostile people, they potentiated the importance of procreation. Another reason for the Church's hostility towards homosexuality is the political structure, which at the time of the Roman Empire, when Christianity became its official religion, refused all minorities because they represented a threat to official authorities. The third reason for the Church's rejection of homosexuality is based on the writings of early Christian worthies who were opposed to homosexuality because of its inability to procreation and therefore marked as unnatural. Modern Roman Catholic Church's position towards homosexuality is problematic, because the Church's argument does not take into account the historicity of Christian interpretations of homosexuality. The Church's position towards homosexuality in recent decades is characterized by moving away from the opposing homosexuality as orientation, but such sexual orientation becomes morally incorrect when it is realized in sexual intercourse between two persons of the same sex. As the basis of analysis are everyday experiences of Catholics and former Catholics who are gays and lesbians, the analysis of religious attitudes and practices in contemporary Catholicism has to be included in discussion. Research data shows that in the typical modern Catholic practices the frequency of attendance at religious services is reduced, priests are no longer seen as mediator between the faithful and God, and individualization of religious practices occurs. Because of the rejection of homosexuality by the Roman Catholic Church it is possible to argue that the religious gays and lesbians are aware of identity tension, as the church, as a mediator in the development of their Catholic identity, rejects their homosexual identity. Because of the tension between catholic and homosexual identity, strategies to reduce this tension which are used by religious gays and lesbian have to be determined. The results of empirical research prove that religious gays and lesbians understand their homosexual identity as essential and therefore believe that such an orientation is a result of God's plan. The tension is also reduced trough interaction with priests who do not reject homosexuality rigorously and with public activism. As the main strategy to reduce tension it is possible to determine Catholic identity adaptation – study participants adapt new religious forms, their interaction with God and their religious practices are individual, they reject the authority of the Church in various areas, including in the field of morality. However, only homosexual identity fixation allows reestablish of Catholic identity.

Keywords: homosexuality, the Catholic Church, identity, religious practices, moral theology.

KAZALO

1 UVOD	7
1.1 DELOVNE HIPOTEZE	10
1.2 RAZISKOVALNE METODE.....	11
2 OPREDELITEV TEMELJNIH KONCEPTOV	12
3 SPOL, SEKSUALNOST IN POZNA MODERNA	16
3.1 VPLIV INDIVIDUALIZACIJE NA KONCEPT SEKSUALNOSTI.....	18
3.2 RELACIJA SPOL – SEKSUALNOST	23
3.3 POMEN IN FUNKCIJE SPOLNOSTI V (POZNI) MODERNI	29
3.3.1 SPOLNOST IN SPOLNI NAGON V (POZNI) MODRENI	29
4 SODOBNI DRUŽBENI DISKURZI HOMOSEKSUALNOSTI	35
4.1 HOMOSEKSUALNOST KOT KONCEPT.....	37
4.2 OBLIKOVANJE IN RAZKRITJE HOMOSEKSUALNE IDENTITETE	39
4.3 FLUIDNOST (HOMO)SEKSUALNE IDENTITETE.....	42
5 VIDIKI SODOBNEGA KATOLIŠTVA	44
5.1 DEFINICIJA IN FUNKCIJE RELIGIJE.....	44
5.2 POLOŽAJ RELIGIJE V SODOBNEM SVETU	47
5.3 VERSKE PRAKSE IN STALIŠČA V SODOBNEM KATOLIŠTVU.....	49
6 PREGLED SODOBNIH VIDIKOV RKC O (HOMO)SEKSUALNOSTI	53
6.1 RAZVOJ KRŠČANSKEGA NASPROTOVANJA HOMOSEKSUALNOSTI.....	55
6.2 OPREDELITEV MORALNE TEOLOGIJE	59
6.2.1 SODOBNA MORALNA TEOLOGIJA IN SPOLNOST	60
6.2.2 LIBERALIZACIJA IN RELIGIOZNE PODSKUPINE	63
6.2.3 AKTUALNA IZREKANJA RKC O HOMOSEKSUALNOSTI	66
7 VSAKDANJE ŽIVLJENJE VERNIH GEJEV IN LEZBIJK	69
7.1 RKC IN POMEN SEKSUALNOSTI.....	69
7.2 KATOLIŠKE REPREZENTACIJE HOMOSEKSUALNOSTI	72
7.3 ANALIZA RAZISKAV VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA VERNIH GEJEV IN	
LEZBIJK.....	74
7.4 METODOLOŠKI OKVIR EMPIRIČNE RAZISKAVE	76
7.5 IZKUŠNJE VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA VERNIH GEJEV IN LEZBIJK	81
7.5.1 KATOLIŠKA IDENTITETA UDELEŽENCEV IN UDELEŽENK.....	81
7.5.2 HOMOSEKSUALNA IDENTITETA UDELEŽENCEV	86
7.5.3 PREPLETANJE HOMOSEKSUALNE IN KATOLIŠKE IDENTITETE	92
8 ZAKLJUČEK.....	109

9 LITERATURA 117

PRILOGA: TRANSKRIPCIJE INTERVJUJEV 126

1 UVOD

Oblikovanje družbenih entitet je pogojeno s socialno-zgodovinskim kontekstom. Posledično so se stališča do homoseksualnosti oblikovala in spreminjala glede na širše družbene značilnosti posamezne družbe. Tematiziranje homoseksualnosti ima zato dolgo in pestro zgodovino. Stališča do te spolne prakse so se sicer v družbi pojavljala z različno intenziteto, brez dvoma pa je mogoče reči, da so okupirala že razmišljanja zgodnjekrščanskih dostojanstvenikov. Krščanstvo je kot prevladujoča religija v Evropi imelo enormen vpliv na družbeno strukturo in tako je posledično vplivalo tudi na samo oblikovanje vrednotenja homoseksualnosti v družbi. Cerkveni dostojanstveniki so se z regulacijo spolnih praks (in s tem tudi homoseksualnosti¹) ukvarjali precej aktivno tudi v predindustrijskih družbah. Veliko stvari pa se spremeni predvsem z nastankom in razvojem industrijske družbe, ki je v prvi vrsti poudarila razlikovanje med javno in zasebno sfero. Tako se je spremenilo tudi tematiziranje in analiziranje določenih konceptov. Splošni razvoj moderne² in pozne moderne družbe je s seboj prinesel poudarjanje pomena individualizma in razmah sekularizacije. V srednjem veku pridobljena moč cerkve se je tako z modernizacijo začela manjšati, večji pomen pa so pridobile liberalne težnje. Tako se je oblikovanje identitete posameznika umaknilo javnosti in prešlo v zasebno sfero. Med ključne identitete posameznika pa spadata tudi njegova spolna in seksualna identiteta. Seksualnost je tako konec 19. stoletja z demokratičnimi vzvodi in s poudarjanjem pomena individualizma postajala vse bolj stvar posameznika.

Razvoj seksualne identitete kljub vsemu ni zaprt sistem, ki ga premiki zunaj ne dosežejo. Seksualne preference, izbire, dejanja namreč pogojujejo številni zunanji dejavniki, ki na prvi vtis delujejo kot povsem interne tendence posameznika. Dogajanja v spalnicah posameznikov

¹ Koncept homoseksualnosti nastane konec 19. stoletja, ko ga oblikuje novonastala znanost psihiatrija. Tudi oznaki »homoseksualnost« in »heteroseksualnost« sta produkt tistega časa. Pred tem se za oznako nereproduktivnih oblik seksualnosti uporablja izraz sodomija – ta vključuje tudi heteroseksualne spolne prakse, ki niso namenjene reprodukciji.

² Soglasja o tem, od kdaj naprej je mogoče govoriti o moderni družbi, ni. Začetek vzpona modernosti nekateri pripisujejo pojavu reformacije v 16. stoletju. Na drugi strani so nekateri mnenja, da se je modernizacija pričela v 17. stoletju z znanstvenimi (Galilejo Galilej, Newton) in intelektualnimi odkritji (Descartes). Spet tretji pogoje za nastanek moderne družbe pripisujejo dogajanjem ob francoski revoluciji v 18. stoletju (Jamnik 1998, 258–259). Kljub različnim teorijam o časovnem začetku modernizacijskih procesov pa so rezultati le-teh jasni. Modernizacijski procesi so se v začetku odvijali v Evropi in Severni Ameriki. Ključne značilnosti moderne družbe so oblikovanje kapitalizma in liberalne demokracije, izkoriščanje resursov (naravnih virov, delovne sile) za večanje dobička, sekularizacija, razvoj tehnologije in industrializacija, nastanek nacionalnih držav, urbanizacija in birokratizacija (Ule 2000, 5–7, Jamnik 1998: 257). Na drugi strani je konec klasične moderne in pojav reflektivne oz. pozne moderne, kot novo obdobje imenuje Beck (2001, 12–13), viden v sedemdesetih letih 20. stoletja (Jamnik 1998, 259) s pričetkom modernizacije moderne industrijske družbe.

pa so močno vpeta v širši družbeno–kulturni kontekst. Spremembe v razmerjih moči, med javno in zasebno sfero, modernizacijski procesi in predvsem proces individualizacije so namreč tiste komponente, ki definirajo, usmerjajo in oblikujejo posameznikovo identiteto, njegove družbene vloge (tudi tiste, ki so vezane na identiteto spola) in tako tudi potek njegovega vsakdanjega življenja, del katerega predstavljajo tudi intimna razmerja.

Homoseksualna spolna usmerjenost je zaradi svoje neskladnosti s prevladujočimi vzorci, ki spolno identiteto posameznika usmerjajo na bipolarnost, ki ji ustrezajo obratno spolne preference, koncept najmočnejše povezan s samo identiteto spola, saj je družbeni okvir tisti, ki determinira v prvi vrsti moški in ženski spol ter posledično hetero ali homoseksualno seksualno identiteto. Družba dihotomijo zahteva, posebej na področju najbolj intimnih elementov posameznika. S kategorizacijo se namreč lajša negotovost.

Homoseksualnost je kot posebna seksualna praksa širšo javnost začela zanimati prav z razvojem individualizma in liberalnosti. Homoseksualnost je posebej aktualna postala v zadnjih desetletjih, ko so nekatere liberalne države omogočile sklenitev zakonske zveze med partnerjema istega spola. Prav ti dogodki pa so na drugi strani sprožili ogorčenje v rimskokatoliški cerkvi (v nadaljevanju tudi RKC, katoliška cerkev ali cerkev), ki je pospešeno izkazovala svoje neodobravanje homoseksualnosti.

Katoliško nasprotovanje homoseksualnosti ni nekompleksno in se ni razvilo v zgolj enih socialno-zgodovinskih okvirjih, zato je mogoče reči, da se je specifičen odnos sodobne RKC do homoseksualnosti prav tako razvijal zelo počasi in postopoma ter da je imel izvore v različnih družbenih kontekstih, na katere je naletel. Prav spolnost je ena izmed tematik, ki je kmalu prišla v interesno polje katoliške cerkve. Cerkvi pravico do ukvarjanja s spolnostjo in ljubeznijo podeljuje dejstvo, da ta dva elementa bistveno vplivata na opredeljevanje človekove osebnosti (Laun 1999, 85). Človek pa predstavlja osnovni predmet analize moralne teologije. Skozi svoj razvoj je moralna teologija razvila sistematizacijo in ovrednotenje človeške spolne aktivnosti. Tako se je oblikoval bolj ali manj tog sistem zapovedi, ki seksualne prakse uvršča v zaželene ali nezaželene. Ena izmed bistvenih značilnosti katolištva v odnosu do spolnosti je zavračanje homoseksualnosti. Zavračanje homoseksualnosti s strani RKC izvira iz katoliškega prepričanja glede namena spolnih odnosov. Po katoliškem prepričanju je namreč bog spolnost ustvaril z namenom prokreacije, katere pa homoseksualni spolni odnosi ne omogočajo in so zato nesprejemljivi (Pucelj 2000, 60). Po prepričanju

katoliške moralne teologije sta torej samo ženska in moški tista, ki sta sposobna telesne in duhovne združitve, ki izpolnjuje pričakovanja božjih določil.

Namen pričujočega raziskovanja je tako osvetliti ključne značilnosti odnosa RKC do homoseksualnosti v sodobnem času. Ker pa je trenutna interpretacija in dojetje homoseksualnosti tesno povezana s socialno-zgodovinskim okvirom, se bo del naloge dotaknil tudi kratkega pregleda le-tega. Na eni strani obstaja cerkvena dogma, ki se sicer v zadnjem obdobju distancira od eksplicitnega nasprotovanja homoseksualnosti kot spolni usmerjenosti. Vendarle pa RKC jasno poudarja, da homoseksualnost postane konfliktna praksa, ko pride do artikulacije takšne spolne usmerjenosti preko spolnega odnosa (Pucelj 2000, 37, Uran, 2005). Seksualnost oz. razvoj seksualne identitete in predvsem prepoznanje ter sprejetje določene oblike te identitete je neobhoden moment v formiranju posameznikove celostne in predvsem funkcionalne identitete (Ziherl 2008, 11–13, Isay v McNeill 1993, XV). Opredelitev seksualne identitete in njena artikulacija v spolnih odnosih je torej pomembna za posameznikovo opredeljevanje v različnih situacijah iz vsakdanjega življenja. Zato je argument RKC, da homoseksualnost ni slaba sama po sebi, da pa je nesprejemljiva, ko se izvrši v spolni odnos, nesprejemljiv, saj predpostavlja homoseksualno identiteto, ki se ji ni potrebno artikulirati preko seksualnih odnosov. Človekova potreba po seksualnosti eksplicitno izstopa iz področja nuje po reprodukciji, saj je tudi družbeno pogojena. Težava seveda nastopi, ko se srečata dve identiteti: na eni strani homoseksualna identiteta in na drug strani katoliška identiteta. Ključno raziskovalno vprašanje naloge tako predstavljata koncept homoseksualne identitete in koncept sodobnega katolištva oz. odnos med njima in nadalje, ali je mogoča združitev homoseksualne identitete in pripadnosti RKC in če da, pod kakšnimi pogoji.

Na podlagi ključnega raziskovalnega vprašanja je mogoče določiti dva koncepta, ki tvorita celotno nalogo. Gre za koncept homoseksualnosti in sodobnega katolištva. Koncepta sta v nalogi analizirana tako inkluzivno kot ekskluzivno. Vsak sistem je najprej analiziran posamično, v zadnjih dveh vsebinskih sklopih pa razprava temelji na vidikih njunega prepletanja.

Naloga sestoji iz šestih vsebinskih sklopov. Prvi sklop je namenjen opredelitvi osnovnih konceptov spola, seksualnosti in identitete. Analiza omenjenih konceptov je potrebna zaradi samega tematiziranja homoseksualnosti. Drugi sklop sestavlja opredelitev povezave med

spolom in seksualnostjo v (pozni) moderni. Opredelitve povezave med spolom in seksualnostjo je pomembna z vidika sprememb, ki se v (pozni) moderni odvijajo in pomembno vplivajo na spremenjene spolne vloge in spremembe v diskurzih o seksualnosti. Drugi vsebinski sklop vsebuje tudi krajše poglavje o pomenu in funkcijah spolnosti. Sklop je pomemben z vidika opredelitve pomena spolnosti za integracijski razvoj posameznika. Sledi sklop opredelitev sodobnih diskurzov o homoseksualnosti, ki so pomembni z vidika predhodne obravnave spola, seksualnosti in identitete. Ker je družbeni spol historično relativen, je historični diskurz potrebno vpeljati tudi pri analizi samega koncepta homoseksualnosti. Sledi poglavje o vidikih stanja religije v sodobnem svetu, pri čemer je izrazit poudarek na katolištvu. Naslednje poglavje je prvo poglavje, kjer se v analizi močno prepletata homoseksualnost in katolištvo. Poglavje namreč obravnava sodoben pogled rimskokatoliške cerkve na vprašanje homoseksualnosti. V razpravo je vključen tudi krajši pregled izvorov stališča sedanje rimskokatoliške cerkve glede istospolne usmerjenosti. Zadnje poglavje temelji na empirični kvalitativni raziskavi vsakdanjega življenja vernih gejev in lezbijk. V pričetku je predstavljen krajši pregled dosedanjih raziskav o tem vprašanju. Sledi krajši opis uporabljene metodologije. Glavnino poglavja pa predstavlja kvalitativna analiza globinskih polstrukturiranih intervjujev z vernimi ali nekoč vernimi geji in lezbijkami.

Pomen naloge leži predvsem v dejstvu, da se redke analize ukvarjajo z obema osebnima okoliščinama hkrati, manko je predvsem pri analizi prepletanja homoseksualnosti in katolištva na ravni vsakdanjega življenja. V primeru istospolne usmerjenosti je tako le redko upoštevana religija kot osebna okoliščina, ki v signifikantni meri vpliva na vsakdanje življenje posameznikov, ki živijo znotraj teh dveh opredelitev.

1.1 DELOVNE HIPOTEZE

Na podlagi ključnega raziskovalnega vprašanja je mogoče postaviti naslednji hipotezi:

- Seksualne identitete in njene artikulacije oz. materializacije ne gre ločevati. Ker sama seksualna identiteta ni fiksni koncept, je v njeno oblikovanje zmeraj vključeno tudi njeno praktično artikuliranje. Hkrati pa je materializacija del procesa prepoznavanja morebitne homoseksualne identitete in je pogoj za manj konfliktov na polju vsakdanjega življenja posameznikov. Zato je argument RKC, da je homoseksualnost sprejemljiva, samo če se ne izrazi v spolnih odnosih, nesprejemljiv.

- Trk homoseksualne in katoliške identitete zmeraj predstavlja konflikt, reševanje konflikta pa predstavlja majanje posameznih identitetnih elementov. Rešitev konflikta ni nujna, v vsakem primeru pa pride do nadvlade določene identitete, medtem ko se mora posameznik drugi odpovedati oz. prilagoditi določena lastna pravila, preko katerih je ustvaril svojo identiteto.

1.2 RAZISKOVALNE METODE

Ključna uporabljena raziskovalna metoda je sekundarna analiza teoretičnih dognanj o oblikovanju seksualne identitete in povezava s konceptom spola. Vključitev koncepta oz. relacije med spolno in seksualno identiteto je pri analizi odnosa med homoseksualnostjo in RKC nujno, saj se oba koncepta definirata drug preko drugega. S sekundarno analizo virov je mogoče ugotoviti, preko katerih elementov se seksualna identiteta začenja razvijati, kako avtonomen je ta proces oz. ali je zmeraj ali samo na posameznih točkah odvisen od širšega družbenega koncepta. Sledi sekundarna analiza virov, ki se dotikajo koncepta seksualnosti in dognanja o pomenu razkritja (homo)seksualne identitete, ki je povezano tudi s pretvorbo seksualne energije v spolni odnos. Analiza primarnih in sekundarnih virov je primerna metoda tudi za konceptualiziranje trendov v sodobni religijski pripadnosti in moralni teologiji RKC. Ta analiza omogoča definiranje temeljnih elementov katoliške identitete, ki so povezani s področjem moralnih in seksualnih dogem, ugotavljanje trendov na področju odnosa RKC do (homo)seksualnosti in preverjanje, v kolikšni meri, če sploh, je prišlo na področju moralne teologije seksualnosti do demokratizacije pogledov. Analiza virov omogoča definiranje točke/točk, kjer med obema konceptoma prihaja do razhajanj in pokaže kakšne so strategije za razrešitev konflikta.

Polstrukturirani globinski intervjuji predstavljajo empirični del naloge, s katerim bom teoretska dognanja poskusila preveriti na empirični ravni. Intervjuji so potekali z vernimi in nekoč vernimi geji in lezbijkami. Skozi intervjuje sem poskusila ugotoviti, kakšne so izkušnje vsakdanjega življenja vernih homoseksualcev oz. kaj je najprej lastno soočanje s homoseksualno usmerjenostjo, pozneje pa morebitno razkritje, pomenilo za njihovo versko oz. katoliško prepričanje in identiteto ter obratno: kako je njihovo versko prepričanje vplivalo na njihovo seksualno identiteto.

2 OPREDELITEV TEMELJNIH KONCEPTOV

Seksualnost oz. spolnost že po svoji terminologiji implicira povezavo s spolom. Razumevanje relacije med spolom in seksualnostjo in kasneje njena artikulacija je torej mogoča samo, če v analizo vključimo najprej vsak koncept posebej in jih naknadno povežemo. Osnovni okvir razprave tako najprej predstavlja opredelitev osnovnih pojmov, kot so spol, spolna identiteta, spolna vloga, seksualnost in identiteta na splošno. Vsi koncepti so v največji meri teoretizirani v smislu kasnejše analize homoseksualne identitete. Ker so vsi zgoraj naštetih koncepti tudi posledica družbenih struktur, je njihova sodobna pojavnost rezultat trendov, ki jih je prinesel najprej razvoj sodobne postindustrijske družbe, trenutno pa jih opredeljujejo kapitalistični trendi. V družbi je še vedno prisotno lepljenje družbenega spola in določenega subjekta seksualne želje na biološki spol. Zato je opredeljevanje relacije med spolom in seksualnostjo tista točka, ki je potrebna, da koncept seksualne želje in seksualne identitete razumemo na način, ki je večdimenzionalen in nujno ne predpostavlja seksualne ter spolne binarnosti.

Če se biološki spol povezuje s fizičnimi značilnostmi posameznika in ga tako razdelimo na moški spol in ženski spol, je družbeni spol rezultat družbenih, kulturnih, psiholoških dejavnikov. Enako kot je biološki spol v sodobni družbi še vedno bipolaren koncept, je bipolaren tudi družbeni spol – moškost ali ženskost. Srednje poti ni. Vendar se zgodba o bipolarnosti ne konča pri družbenem spolu. Tretja stopnja delitve na dva pola je tudi delitev vlog. Spolne vloge so bipolarne in tako lajšajo posameznikovo samoopredelitev in posameznikovo opredelitev s strani drugih. Razlike znotraj koncepta spolnih vlog nastajajo predvsem pri opredeljevanju pomena in vpliva, ki ga ima biološki spol na prevzem določene družbene vloge določenega spola.

Raziskovalci, ki zagovarjajo stališče, da so družbene vloge spolov biološko opredeljene, svoje teze zagovarjajo na podlagi raziskav, ki temeljijo na hormonskih in genskih razlikah med moškimi in ženskami, ki vplivajo na fizično konstitucijo spolov in posledično vodijo v lažje opravljanje določenih vlog. Biološke razlage se pozicionirajo okoli reprodukcije, ki je skozi razvoj človeštva vloga delila na materinsko oz. gospodinjsko vlogo za ženske in lovsko za moške (vloga preskrbovalca). Natančnejši pregled biosocioloških teorij pokaže, da naj bi evolucija človeka v najdaljšem obdobju temeljila na lovsko-nabiralniški strukturi. Takšni geni so zaradi dolge časovne komponente še danes prisotni v posameznikih in poskrbijo, da je delitev vlog po spolu jasna. Zaradi družbenih sprememb posamezniki seveda sedaj delujejo v

povsem drugačnem okviru, vendar pa reprodukcija in endokrinološki elementi ostajajo tista točka, ki določa sodobno delitev vlog po spolu. Možnost rojevanja na fiziološki ravni preko hormonov ženskam omogoča večjo navezanost na otroka in večjo izraznost na področju čustev (Rossi, Tiger in Fox v Černigoj Sadar 1991, 49–51). Vendar pa biologija vendarle ni tista, ki edina producira delitev na ženske in moške vloge. Tiger in Fox, Archer in Lloyd (v Černigoj Sadar 1991, 51–52) ter Ivy in Backlund (1994, 37) opozarjajo, da so razlike v biologiji zgolj osnova, ki jih potem posamezna kultura adaptira na lastne družbene sisteme. Ivy in Backlund (1994, 43) se ob tem upravičeno vprašata, kako je lahko življenje primitivnih ljudstev, kjer so ženske skrbele za otroke, ker so imele sposobnost rojevanja, in kjer so moški lovili, temelj za razlago različnih spolnih vlog v sodobnosti, ko pa meje med njimi postajajo vse bolj zabrisane (ženske se zaposlujejo, moški skrbijo za otroke in gospodinjstvo). Prav tako je sporna tudi delitev vlog med moškimi in ženskami na podlagi fizične moči. Če fizično moč razumemo tudi v smislu ranljivosti, Carol Jacklin (v Ivy in Backlund 1994, 44) z raziskavami dokazuje, da so moški na začetku in koncu življenjske poti bolj ranljivi: novorojeni fantki umirajo pogosteje, moški umirajo prej kot ženske. Ženska čustvena ekspresivnost in moška racionalnost sta torej, po mnenju tistih, ki spol primarno razumejo skozi biološko dimenzijo, rezultat bioloških dejavnikov, ki se jih tekom razvoja družbe ni bilo mogoče znebiti oz. zmanjšati njihovega vpliva, predvsem zaradi bioloških zakonitosti reprodukcije. Ostanki genov in hormonov iz pradavnine ženskam onemogočajo odcepitev od funkcije gospodinje in matere, moškim pa od funkcije racionalnega hranilca.

Ostra nasprotnica reduciranja razlik med moškimi in ženskimi vlogami na biološke dejavnike je bila Ann Oakley. Oakley pravi, da so vloge strogo družbeni konstrukt, in to razlaga z različnimi mehanizmi posredovanja določene vloge. Socializacija v moškega ali žensko tako poteka preko usmerjanja v določene aktivnosti in besednega izrazja. Rezultat pa so spolno različno vedenje, spolno različne sposobnosti in razpoloženje (Oakley 2005, 9–12, 32–33). Chodorow (v Černigoj Sadar 1991, 60) podobno opozarja, da je eden izmed mehanizmov, s katerim poteka učenje vlog, sam proces vzgoje deklic. Deklice namreč matere vzgajajo na način, ki vpeljuje željo po materinstvu, negi. Čustvena ekspresivnost se tako pri ženskah oblikuje zaradi vzgoje že v zgodnjem otroštvu. Dečki svojo identiteto in vloge razvijajo s procesom razlikovanja od matere.

Etnometodologija večji vpliv kot socializaciji pri prevzemanju spolnih vlog pripisuje določitvi spola s strani drugih posameznikov. Kessler in McKenna govorita o pripisovanju spola kot o

procedurah, ki pomagajo druge označiti kot moške ali ženske. Hkrati posameznik v vsakdanjih situacijah izvaja spolne pripise in producira vedenje, da je moški ali ženska. Dodajata, da ko je spolni pripis narejen, bo skoraj vse, kar posameznik naredil, v skladu s tem pripisom. Spolno pripisovanje je tako hkrati ahistorično (vsak pripis se zgodi v konkretni situaciji) in historično (ko je pripis narejen, ni več potrebno nadaljnje izvajanje moškega ali ženskega spola za pripisovanje). Garfinkel dodaja, da je pri spolno "normalnih" posameznikih spol razumljen kot samoumeven in služi kot podlaga interakcijam. Kessler in McKenna ter Garfinkel so kot etnometodologi dokazali, da posamezniki pridobivajo dihotomne spolne pripise kot objektivno dejstvo (Speer 2005, 67–69).

Opredelevanje spolnih vlog je močno povezano s samo spolno identiteto posameznika. Ta naj bi bila namreč skladna s spolnimi vlogami, ki jih ima posameznik oz. obratno: posameznik bo zaradi premagovanja konfliktov na polju lastne identitete deloval v skladu z vlogami, ki bodo njegovo identiteto potrjevale. V skladu s tem Južnič (1993, 11–12) ugotavlja, da je osebna identiteta, ki se nanaša na posameznika, sestavljena iz dveh elementov: avtoidentifikacije, ki je rezultat posameznikovega lastnega dožemanja sebstva ali dela sebstva, in določene identifikacije, ki se nanaša na pripisano identiteto ali njen del.

Analiza spola in seksualnosti ne more potekati brez vključitve koncepta telesa. Preko telesnih značilnosti izražamo sebe, še posebej svoj spol. Ena izmed najpomembnejših identitet, ki izhajajo iz telesne identitete, je spolna identiteta. Pomembna je predvsem zaradi tega, ker posamezniku pomaga kategorizirati svet okoli njega ter hkrati pomaga določiti norme in vloge, ki tej identiteti pripadajo.

Identifikacija z določenimi telesnimi lastnostmi je osnova za dodelitev spolne identitete, ki je v večini primerov določena ob rojstvu, prav tako po večini nespremenljiva in zatorej precej vsiljena identiteta. Spolna identiteta je zapleten sistem, sestavljen iz različnih elementov, ki delujejo oz. se pojavljajo na različnih ravneh. Vse se prične pri genetskem spolu, ki je rezultat kromosomskega zapisa. Pot poteka preko vpliva hormonov na spolne gonade, katerih rezultat je fizična spolna identiteta, ki jo pojasnjujemo s primarnimi in sekundarnimi spolnimi znaki. Vpliv hormonov določa možganski spol, ki je način doživljanja spola. Le-ta pa rezultira v vedenjskem oz. psihološkem spolu. Rezultat pripisane spolne identitete je viden okoli drugega leta starosti, ko se spolna identiteta prične stabilizirati. Med ključnimi značilnostmi telesne identitete je tudi dejstvo, da predstavlja osnovo za razvoj, dodelitev, izbor številnih drugih

identitet samemu sebi. Hkrati pa je telesna identiteta tista točka, ki posamezniku omogoča lastno percepcijo sebe in mu hkrati omogoča konceptualizacijo drugih. Na isti ravni so telesa drugih mehanizem za opredelitev lastnih identitet. Če povzamemo prejšnja razmišljanja o vplivu bodisi biologije bodisi družbe na spolne vloge posameznika, je mogoče trditi, da je posameznikov spol seštevek kromosomskega zapisa ob spočetju, hormonov in družbe. Vendar pa v trenutku, ko dopustimo, da igra pri spolni identiteti vlogo tudi družba, dopustimo tudi nefiksno spolno identiteto. Pridobivanje in pripisovanje spolne identitete je namreč življenjski proces. Nestabilna identiteta je mogoča le z nastankom modernih družb. V predmodernih družbah je namreč obstajala skupinska identiteta, individualna identiteta ni obstajala oz. je bila zmeraj pogojena s skupinsko identiteto. Individualizacija je tako omogočila ločevanje posameznikovega obstoja glede na družbo. Dogajanja v sodobni družbi so identiteto naredila za fluidni koncept zaradi osebnih identitetnih sprememb, ki jih je posameznik lahko deležen zaradi splošnih družbenih sprememb. Napetost nastane, ko spolna identiteta ne sovпада s spolnimi vlogami oz. ko se spolne vloge ne izražajo v skladu s spolno identiteto, ki jo je posamezniku pripisalo okolje, pripisovanje spola namreč vedno poteka (tudi) na družbeni ravni. Identiteta tako postane možen razlog za etiketiranje, diskriminacijo in marginalizacijo, s čimer se pojavijo manjšine (Južnič 1993, 17–55, 107, 116, 127). Konflikt na polju identitete pa ne nastane samo zaradi neskladja med lastnim dojetjem identitete in dojetjem drugih. Ker posameznikovo življenje v sodobni družbi regulirajo številni sistemi (pravo, religija, socialna država, medicina itd.), lahko do napetosti pri posamezniku pride tudi zato, ker ga ti različni sistemi lahko naslavljajo na različne načine (Foucault v Weeks 2003, 56).

Relacija seksualnost – spol na prvi pogled in predvsem v okviru stereotipnega diskurza spolov deluje povsem samoumevno: spol opredeljuje način posameznikove erotične želje oz. njen subjekt. Seksualnost je sistem, ki posameznikom podaja navodila glede načina življenja in glede izražanja lastnega telesa oz. uživanja v njem oz. njegovega zanikanja. Seksualnost je kulturni konstrukt, preko katerega izražamo telesne užitke in telesne želje (Weeks 2003, 13, 41). Prav zaradi bipolarnosti, tako seksualnosti kot spola, se pojavlja vprašanje, kje ležijo temelji za povezovanje oz. v konkretnem primeru ločevanje spolne identitete in spolne usmerjenosti. Za razumevanje relacije med seksualnostjo in spolom je potrebno najprej razumeti sam proces ustvarjanja, potrjevanja in igranja spolne identitete. Ker sta moškost in ženskost v prvi vrsti družbeni konstrukta, je potemtakem logična posledica, da je tudi sama spolna usmerjenost družbeni konstrukt.

3 SPOL, SEKSUALNOST IN POZNA MODERNA³

Živeti vsakdanje življenje v pozni moderni od posameznika terja številne (samo)opredelitve. Spremembe v razmerjih moči, med javno in zasebno sfero, modernizacijski procesi in predvsem proces individualizacije so ključne komponente, ki definirajo, usmerjajo in oblikujejo posameznikovo identiteto, njegove družbene vloge in tako tudi potek njegovega vsakdanjega življenja, del katerega predstavljajo tudi partnerska oz. intimna razmerja. Koncepta spolne in seksualne identitete sta močno vpeta v realnosti in ideologije zahodne družbe pozne moderne. Povsod nas spremljajo različna komunikacijska sporočila, ki jasno nakazujejo na vpliv, ki ga imajo intimna partnerska čustva na vsakdanje življenje posameznika in posameznice. Na voljo je nešteto priročnikov, ki posameznikom s svojimi nasveti pomagajo uresničevati zadovoljivo partnersko zvezo, ki je posledično postala vrednota. Hkrati pa dajejo navodila, kako naj subjekt primerno oblikuje samega sebe in svojo seksualnost ter spolno identiteto, da bo zadostil vsem družbenim normam. Koncept seksualnosti se spreminja. Ne gre za koncept, ki je, gledano v socialno-zgodovinskem kontekstu, statičen. Spremembe razumevanja partnerskih razmerij, intimnih čustev in z njimi povezanih seksualnih ter spolnih opredelitev so tesno povezane z družbenimi spremembami.

Weeks (2003, 22–27) ugotavlja, da je za razumevanje koncepta seksualnosti potrebno v analizo vključiti pet elementov. Najprej gre za sisteme sorodstva, saj na le-te radikalno vpliva tabu incesta. Skupaj s spremembami na polju incesta se spreminjajo tudi koncepti seksualnosti. Drug pomemben vidik razumevanja seksualnosti je splošna ekonomska in družbena organizacija. Zaradi ekonomskih sprememb se intenzivno spreminjajo tudi družinski vzorci, odnos med moškimi in ženskami pa je nenehno rezultat ekonomskih razmer. Tretji pomemben faktor so novi diskurzi o seksualnosti, ki so posledica sistema družbene regulacije. Koncept seksualnosti je bil v zadnjih desetletjih deležen sprememb, saj je prišlo od moralnih regulacij religije do sekularne regulacije, ki jo formirajo medicina, izobraževalni sistem, socialna država. Morala se je sicer umaknila v sfero privatnosti. Nove formalne in neformalne strukture, ki regulirajo posameznikovo življenje v pozni moderni, igrajo tudi močno povezovalno vlogo, saj dvigujejo stopnjo zavedanja skupne identitete posameznih skupin.

³ Različni avtorji za opredeljevanje trenutnega historično-družbenega časa uporabljajo različne opredelitve. Giddens (1991, 14–15) kot ključne značilnosti moderne navede industrializacijo, kapitalizem in vzpostavitev sistema nadzora. Ker koncept "post" pomeni popolni prelom s prejšnjim sistemom (moderna je tako post-tradicionalna družba), procesi, značilni za moderno, pa še potekajo, le da v spremenjenih, radikalnejših oblikah, je primernejši naziv visoka ali pozna moderna. S tem se strinja tudi Beck (2001), ko govori o procesu individualizacije v pozni moderni.

Hkrati z družbeno regulacijo se vzpostavlja tudi specifičen sistem politične intervencije v seksualnost posameznikov. Hkrati je pri opredeljevanju seksualnosti potrebno upoštevati, da je seksualnost vedno tudi rezultat opozicijskega gibanja proti določenim moralnim sistemom.

Tako pri opredeljevanju spola kot pri opredeljevanju seksualnosti je potrebno vključevati biološke in širše družbene elemente, ki oblikujejo oba koncepta. Pri konceptualiziranju seksualnosti je namreč vedno potrebno upoštevati družbo s svojim lastnim sistemom institucij in kulture. Hkrati pa je nujno v obzir vzeti tudi nezavedno, ki na različne načine povezuje družbeno in biološko. Seksualnost je večdimenzionalen koncept, je preplet življenjskih situacij, omejena je z biološkimi imperativi, spreminja se v skladu z družbenimi sistemi in je istočasno podvržena konstruktom nezavednega (Weeks 2003, 64).

Seksualnost je za strokovno javnost postala zanimiva, ko se je pokazalo, da ne gre samo za individualne težnje posameznika, pač pa da jo (delno) usmerja zapleten mehanizem družbenih vzgibov. Pomembno oz. bolje rečeno konceptualno mesto v družbi je seksualnost posameznika dobila v 18. stoletju, ko se je pričel razvijati sistem meščanske družbe. S pričetkom procesov industrializacije in modernizacije je prišlo do temeljitih sprememb na področju intimnih razmerij in spolnih vlog. Najintimnejši odnosi ter seksualnost so se torej pojavili na stičišču javnega in zasebnega. Zaradi svoje vpetosti koncepta seksualne identitete v širok socialno-zgodovinski in politični-ekonomski krogotok je seksualnost danes tako javna kot zasebna lastnina. Pozna moderna kaže svoje številne obraze in številni vplivajo na oblikovanje, razvoj in prestrukturiranje seksualnih identitet.

Foucault (2000, 7–10) ugotavlja, da je nenaden umik seksualnosti v zasebnost posledica vzpona kapitalizma in posledično vzpostavitve posebne logike, ki je znotraj kapitalističnih odnosov v ospredje postavila boj za ekonomsko, kapitalistično moč. Znotraj takšnega sistema prioritet, kjer je vse, kar šteje, usmerjenost v potenciranje dobička, intima posameznika oz. vdajanje čutnim užitekoma nima nobenega mesta. Zaradi tega se je v 18. stoletju seksualnost morala umakniti s področja javne sfere. Prestavila se je na področje zasebnosti, natančneje družine. S tem se je podredila funkciji reprodukcije, ki je poskrbela za večanje potencialov kapitalizma. Ker pa seksualnost okvire reprodukcije a priori presega, se je moral vzpostaviti dualni sistem opredeljevanja seksualnosti. Oba sta sicer bila podvržena zasebnosti. Vendar pa je reprodukcija ostala element, ki skrbi za doseg višjih kapitalističnih ciljev. Na drugi strani

polo se nahaja deviantna seksualnost. To je tista, ki reprodukcije ne omogoča, zato se mora zaviti v molk, v embalažo neobstoja.

Če je bila ključna značilnost 18. stoletja v odnosu do seksualnosti poskus devizualizacije koncepta seksualnosti, se pojavi vprašanje, od kod toliko diskurzov o seksualnosti, ki smo jim priča danes in ki nimajo tako kratke zgodovine. Seksualnost je do splošne javnosti prišla preko precej premišljenega sistema vzpostavljanja potrebe po artikuliranju in vpeljevanju seksualnosti v vsakdanje življenje posameznikov.

Seksualnost je v sistem argumentacije prišla preko sistema spovedi v 17. stoletju, kjer je meniški red zapovedoval natančne opise grešenja, kamor je nereproduktivna seksualnost vsekakor sodila. V 18. stoletju pa je seksualnost v politične in ekonomske diskurze prišla preko novega pomena demografije, ki je v ospredje prišla zaradi ustanavljanja civilne družbe oz. bolje rečeno, zaradi zavedanja pomena le-te za primeren kapitalistični razvoj. Seksualnost je tako postala analizirana in govorjena. Posledično so se razvili številni diskurzi o seksualnosti (Foucault 2000, 24–37).

Vendar pa vzpostavljanje diskurzov o seksualnosti ni bilo samo sebi namen. Ključni moment v vseh diskurzih, ki so se v 18. stoletju oblikovali okoli spolnosti, je bil ekonomični sistem reprodukcije. Prav zaradi tega se je razvil bipolarni sistem, kjer je bila na eni strani dobra, zaželena, torej reproduktivna spolnost. Na drugem polu pa so se pojavile neželene, deviantne oblike spolnosti, ki so bile podvržene želji po pregonu. Dopuščanje možnosti obstoja deviantnih oblik seksualnosti in njihove opredelitve skozi različne diskurze pomenijo vzpostavitev sistema seksualne identitete. Opredeljevanje deviantne seksualnosti pomeni tudi edino možnost za poskus odprave le-te. Česar ni, kar ni realizirano skozi govor, ni mogoče odpraviti (Foucault 2000, 40–48).

3.1 VPLIV INDIVIDUALIZACIJE NA KONCEPT SEKSUALNOSTI

Eden izmed temeljnih vzgibov, ki je pripeljal do koncepta seksualne identitete, kot ga zaznavamo dandanes, je brez dvoma proces individualizacije. U. Beck (2001, 188–195) proces individualizacije zaznava kot tridelno kompozicijo. Individualizacija po njegovem poteka kot prepleten proces osamosvajanja od družbenih kontekstov, ki segajo vse od norm

do predpisov ekonomskega delovanja. Drug konstitutivni element individualizacije je spreminjanje občutka varnosti v sistemu norm, vrednot. Tretji element individualizacije pa predstavlja novim razmeram prilagojeno podružabljanje. Prepletanje pa po Beckovem mnenju poteka še na eni ravni. Prvi notranji konflikt novonastalega individualiziranega subjekta, ki si po novem principu formira svoje vsakdanje življenje, nastane, ko ta subjekt pride v stik z institucijami, ki delujejo po togem in jasno določenem principu. Ker je posameznik odvisen od uspešnega dogovora o sodelovanju s temi institucijami in ker je identitetno bistvo posameznika povsem drugačno od bistva institucij, je prav identiteta posameznika v večji meri občutljiva za krizne situacije, ki se pojavljajo znotraj njegovega vsakdanjega sveta.

Zaradi socialno-ekonomskih značilnosti sodobne zahodne družbe je uspešno delovanje posameznika še vedno v veliki meri odvisno od njegove sposobnosti po prilagoditvi in sprejetju institucionalnih pravil. In prav v institucionalnih elementih družbe ponovno pride do trka javne in zasebne sfere oz. do ponovne zabrisanosti meje med obema. Posameznik sicer živi svoje vsakdanje življenje povsem avtonomno in neodvisno od okolja. Njegove odločitve so njegove lastne, za njih ne potrebuje več ne/formalne potrditve družbe. Vendar pa še zmeraj obstajajo pravila, ki so sicer nekoliko bolj zabrisana. Prav ta pravila v končni fazi določijo, kako bo potekala individualizacija posameznika oz. v kakšni smeri se bodo zavrtle posameznikove vsakdanje odločitve, ki seveda prihajajo tudi s področja partnerstva, seksualnosti, spolne identitete in spolnih vlog.

Ločitve med svetom posameznika in zunanjim svetom ni mogoče opredeliti. Zasebna sfera je tako zgolj refleksija procesov, ki potekajo zunaj nje, v javnosti. Ker pa je ta zunanji svet poln sprememb, napetosti in dinamike, je potrebna prilagoditev tudi na področju načina izgradnje identitete posameznika. Posameznik svojo življenjsko biografijo sestavlja na temelju dogajanja zunaj. Ker zunanji svet ponuja nešteto možnosti, posameznik odlomke biografije izbira po principu samoodločitve. Prirojena biografija postane tako pridobljena. Pridobljenost pa zahteva pozornega in aktivnega posameznika. V množici kombinacij izbir mora namreč izbrati tiste, ki mu bodo znotraj institucionalnih družbenih okvirov omogočale delovanje. Posameznik je torej aktivni upravitelj svoje intimne biografije. Preden je pridobil pravico nad uravnavanjem ljubezni, partnerstva, seksualnosti, je bilo le-to pod pristojnostjo morale in prava (Beck 2001, 195–198, Beck in Beck–Gernsheim 2006, 215–216).

Hkrati pa posameznik postane aktiven akter še na enem področju, ki ima korenite vplive na značilnosti oblikovanja in poteka partnerskega oz. intimnega življenja. Giddens (2000, 38) ugotavlja, da se je v moderni tudi koncept telesa osvobodil tradicionalnih postavk. Posameznikovo telo je tako postalo ekspliciten del njegove identitete, s katerim lahko avtonomno upravlja, ne glede na pravno-moralne, torej družbene, koncepte.

Na pomen nove konceptualizacije telesa opozori tudi Foucault (2000, 112, 121), ki sicer na telo v (pozni) moderni gleda z druge strani. Telo posameznika naj bi namreč bilo ves čas pod oblastjo mehanizma seksualnosti, katerega bistvena funkcija je nadzor nad družbo. Konec 18. stoletja naj bi se ta proces nadzora še okrepil, ko seksualnost posameznika postane tudi stvar države.

V trenutku, ko dovolimo, da družba stopi na polje spolnosti (ali obratno), se v koncept spolnosti vpletejo družbeni procesi in zato govorimo o seksualnosti. Družbene spremembe so vplivale na dojetje in konceptualiziranje spolnosti. Pozna moderna pa je spolnosti prinesla nove vloge. Foucault (v Giddens 2000, 29) ugotavlja, da se je o seksualnosti kot konceptu začelo govoriti v 19. stoletju, pri čemer je potrebno opozoriti, da se seksualnost razume kot spolno aktivnost, ki človeka določa v celoti, tudi njegovo identiteto.

Pozna moderna je seksualnosti prinesla predvsem odprtost. Ni mogoče več govoriti o seksualnosti v ednini, pač pa o seksualnostih. Seksualnost ni zaprt sistem, ampak gre za koncept, ki ga sicer poseduje vsak izmed nas, ampak ga oblikuje po svoje. Ena izmed glavnih funkcij seksualnosti v pozni moderni je, da povezuje telo, identiteto in družbo.

Pred tem je obstajal zgolj erotični užitek, ne pa spolnost. Seksualnost se torej osvobodi zgolj biološkega izvora in se povzpne na polje moči. Dokončna osvoboditev biološkosti pa spolnost zadane, ko se znanost razvije do te točke, da lahko pride do oploditve tudi brez seksa (Giddens 2000, 22–34).

Pri razumevanju seksualnosti v pozni moderni se ne moremo izogniti pojavi romantične ljubezni v 18. stoletju, ki je korenito spremenila koncepte spolnosti in partnerstva. Ključna značilnost romantične ljubezni, ki se aplicira na sodobna partnerska razmerja, je dejstvo, da se je romantična ljubezen v 18. stoletju vsaj deloma lahko odmaknila od družbeno-ekonomskih predispozicij. Znotraj nekega odnosa je z romantično ljubeznijo začelo na pomenu pridobivati

individualno usmerjanje partnerskega odnosa. Ljubezen je tako v 18. stoletju prvič od posameznika zahtevala premišljevanje, prevpraševanje (Giddens 2001, 46–49). S tem ko intimne odločitve niso več podrejene družbenim in ekonomskim zakonitostim, seksualnost ni več podrejena reprodukciji in tako dobi povsem nove podobe. Giddens (2000, 34) to novo obliko seksualnosti, ki nima več zveze z reprodukcijo, imenuje plastična seksualnost.

Pozna moderna pa je za seksualnost in njeno organizacijo prinesla še eno spremembo. Seksualnost je zaradi svoje družbenosti hierarhično organizirana, kjer so na eni strani superiorne prakse, ki imajo boljše posledice za posameznika – so bolj zdrave, bolj naravne in bolj skladne s težnjami telesa (Weeks 1995, 43).

Zaradi socialno-ekonomskih značilnosti sodobne zahodne družbe je uspešno delovanje posameznika še vedno v veliki meri odvisno od njegove sposobnosti po prilagoditvi in sprejetju institucionalnih pravil. In prav v institucionalnih elementih družbe ponovno pride do trka javne in zasebne sfere oz. do ponovne zabrisanosti meje med obema. Posameznik sicer živi svoje vsakdanje življenje povsem avtonomno in neodvisno od okolja. Njegove odločitve so njegove lastne, za njih ne potrebuje več ne/formalne potrditve družbe. Vendar pa še zmeraj obstajajo pravila. Ki so sicer nekoliko bolj zabrisana. Vendar prav ta pravila v končni fazi določijo, kako bo potekala individualizacija posameznika oz. v kakšni smeri se bodo zavrtele posameznikove vsakdanje odločitve, ki seveda prihajajo tudi s področja partnerstva, spolnosti, starševstva.

Skozi analizo koncepta seksualnosti in homoseksualnosti v (pozni) moderni lahko ugotovimo, da je seksualnost koncept, ki je močno vpet v družbene tokove ter da prav zaradi teh tokov seksualna identiteta ni fiksni fenomen. Hkrati pa je potrebno ponovno opozoriti, da je vzpostavitev seksualne identitete pomemben element za celotni identitetni sistem posameznika.

So telo posameznika, njegova seksualnost, njegove spolne vloge in spolne opredelitve zares avtonomna komponenta ali gre za prefinjen sistem oblasti ter nadzora družbe in njenih diskurzov? Za pozno moderno je značilna precejšnja obsedenost s seksualnostjo, ki je rezultat razsežne vpletenosti družbe v ekonomske, nacionalne in zdravstvene strukture, vse to zaradi moralne uniformiranosti. Seksualnost tako postane družbeni, politični in moralni konstrukt (Weeks 2003, 32).

Avtonomnost posameznika postane vprašljiva, ko se v opredeljevanje njegove seksualnosti, družbenega spola in posledično njegove identitetne celote vključi sistem oblasti. Posameznikova identiteta namreč variira. Teorije stopenjskega oblikovanja (homo)seksualne identitete namreč te stopnje opredeljujejo predvsem z ozirom na posameznikovo razmerje s pomembnimi drugimi in širšo okolico. Tako je skoraj nemogoče potrditi Giddensovo trditev, da je posameznikovo telo v pozni moderni povsem avtonomno. Nadzor in oblast nad telesom najbrž delujeta veliko bolj subtilno, zato se ustvarja zgolj navidezna realnost, da je seksualnost posameznika zares v njegovih rokah. Foucault (2000, 165) namreč pravi, da se znotraj mehanizma seksualnosti odvija ironija – diskurzi in mehanizmi seksualnosti pozne moderne namreč subjektu vsiljujejo prepričanje, da se skozi seksualnost odvija proces osvobajanja posameznika od tradicionalnih vezi.

Dogajanje na politično-ekonomskem področju je bilo tisto, ki je najbolj korenito spreminjalo biografije posameznikov. Boj za materialne dobrine, ki omogočajo preživetje, ostaja tudi pri individualizaciji in partnerskih razmerjih na osrednjem mestu. Ker ne obstajajo več tradicionalni mehanizmi, s katerimi bi si posameznik zagotovil svoj materialni obstoj, mora posameznik v procesu oblikovanja izbirne biografije sebe postaviti na prvo mesto (Beck 2001, 106).

In prav tukaj se pojavi tista točka, ki seksualno identiteto v pozni moderni dela za bojišče. Postaviti sebe na prvo mesto in hkrati vzajemno ter kompromisno delovati v širši družbi, ki identitetne kompozicije razvija po lastni logiki, je na prvi pogled povsem nezdržljivo. Prav zaradi tega je pozna moderna zahtevala novo konstituiranje seksualnosti in spola posameznika oz. novo konstituiranje koncepta seksualnosti in spolne identitete. Če seksualnost in spolna identiteta predstavljata bojišče, potem posledično samo vzpostavljanje relacije med obema konceptoma prav tako ni neproblematično. Postavlja se vprašanje, ali se vzpostavitev družbenega spola odvija skozi vzpostavitev določene oblike seksualnosti (homoseksualnosti, heteroseksualnosti, biseksualnosti), ali je proces obraten in se določena oblika seksualnosti oblikuje preko primarno vzpostavljenega družbenega spola. Obstaja seveda še tretja pot in sicer, da se seksualnost in spolna identiteta razvijata ločeno, da en identitetni sistem torej ne vpliva na način oblikovanja oz. izražanja drugega. Ali pa da sta oba identitetna kompleksa tako prepletena, da ni mogoče ločiti, kateri sistem je primarno razvit in kateri sekundarno.

3.2 RELACIJA SPOL – SEKSUALNOST

Spola in seksualnosti ne gre misliti ločeno. Nujno je potrebno upoštevati, da je seksualnost koncept, ki je konstruiran in analiziran v spolno definiranem svetu. Zato je seksualnost tesno vpeta v spolne strukture, spol in seksualnost pa sta opredeljena preko heteroseksualne predpostavke. Binarnost pri spolu in seksualnosti je nujna, saj omogoča pozicioniranje seksualnih subjektov in opredeljuje seksualno željo. Vse to pa se dogaja na marginalizaciji enega spola in ene seksualnosti: žensk in homoseksualnosti (Weeks 2003, 36–37).

Pri razumevanju koncepta spola v povezavi do seksualne usmerjenosti je pomembno v ospredje postaviti dejstvo, da se seksualne in spolne regulacije izražajo tudi preko telesnih artikulacij subjekta. Ker je telo v pozni moderni zavzelo nove oblike izražanja in mišljenja, so se posledično pojavile nove oblike realnosti, tudi nove oblike seksualne in spolne realnosti, ki zahtevajo posebne, na novo organizirane oblike institucionalizacije. Družbene norme glede seksualnosti in spola se artikulirajo preko specifičnega telesnega vedenja oz. preko specifičnega izražanja telesa, telesnosti. Spol in seksualnost ter njuna regulacija torej gresta z roko v roki, tudi nadzor nad obema je povezan. S to razliko, da se seksualnost regulira na eksplicitni, spol pa na implicitni ravni. Kljub temu pa regulacija spola poteka preko regulacije seksualnosti (Butler 2004, 29, 53). Vendar pa s tako tesnim povezovanjem seksualnosti in spola oz. z vključitvijo procesov regulacije obeh konceptov stopimo na nevarna tla. Relacijo med seksualnostjo in spolom je mogoče razumeti v okviru hierarhično vzpostavljene neenakosti med spoloma, ki heteroseksualnost postavlja v okvire samoumevnosti. Takšna hierarhična struktura, ki se opira na heteroseksualne odnose med neenakima spoloma, vzpostavlja koncept spola. Kar pomeni, da se seksualizacija odvija na polju spolne neenakosti in tako se vzpostavi koncept spola (MacKinnon v Butler 2004, 53). Povezava med spolom in seksualnostjo v pozni moderni je vidna tudi na točki pomena moškosti. Moškost se mora namreč ves čas potrjevati, to pa poteka z način zavračanja tistega, kar v okvir prave zaželene moškosti ne spada – homoseksualnost. Družbeni konstrukt se naknadno pozicionira kot biološki imperativ. Heteronormativnost postane nevprašljiva in univerzalna, saj se prezrcali tudi na druga področja družbene sfere (Kuhar in drugi 2011, 32).

Vendarle pa je reduciranje spola na oblike seksualnosti problematično. Kako je lahko seksualnost pred spolom? Zdi se namreč, da je najprej potrebno definirati spol, da je potem

mogoče govoriti o seksualnosti. Kako se potemtakem spol definira znotraj neheteroseksualnih razmerij, v okviru katerih ne moremo govoriti o razlikah med spoloma? Če razlika med spoloma primarno temelji na biološki komponenti, je določitev oz. vzpostavitev družbenega spola preko sistema hierarhije skorajda nemogoča.

Če se odmaknemo še korak dalje – v zadnjem obdobju je veliko mogoče slišati o konceptu aoseksualnosti. Aoseksualnost je sicer mogoče deliti na homo-, hetero- in biseksualnost, vendar je objekt aoseksualca vzpostavljen na čustveni ravni, ne pa na seksualni (Kovačič 2011, 22–23). Aoseksualnost ponovno onemogoča opredeljevanje posameznikovega družbenega spola glede na njegovo seksualno usmerjenost oz. prakso.

Podobne argumente proti potencirani redukciji spola na seksualnost predstavi tudi J. Butler (2004, 54), ki ugotovi, da je radikalno reduciranje spola na seksualnost nevarno. Zato spol in seksualnost vključi v queerovsko teorijo in pravi, da je relacijo med seksualnostjo in spolom bolje misliti na dva načina. In sicer: primerno je spol misliti tako, da pripisati posamezniku določen spol ne implicira, da se vključuje v določeno obliko seksualnih odnosov in da vključenost v določene seksualne prakse še ne pomeni, da je posameznik določenega spola. Še korak naprej pa se pri osmišljanju redukcije spola na seksualnost naredi, ko se spol izvzame iz hierarhične heteroseksualne ureditve in se ga razume kot koncept, ki v pozni moderni in v teoriji (queer) seksualnosti zavzema številne forme. V tem primeru spolna binarnost ni možna, spol pa postane nestabilna konstitucija.

Nestabilnost spola in nevarnost omejevanja znotraj spolne binarnosti se ne pojavlja samo ob upoštevanju queer gibanja, ampak se na drugi strani prevpraševanje spolne ter seksualne identitete pojavi še pri kontekstualiziranju t. i. *interseksualnega gibanja* in pri transseksualcih. Interseksualnost v biološkem oz. medicinskem smislu pomeni, da se posamezniki rodijo s spolno nedoločenimi genitalijami oz. mešanimi, torej ženskimi in moškimi, kromosomskimi zapisi, medtem ko gre pri transseksualcih za neskladje med biološkim spolom in spolno identiteto.

Glavna značilnost delovanja interseksualnega gibanja na področju spolnih in seksualnih opredelitev je prizadevanje, da se interseksualcev ne bi prisilno uvrščalo v eno izmed spolnih kategorij. Spolne kategorije je namreč izumila družba, kljub jasnim dokazilom narave, da obstajajo tudi vmesne poti (Butler 2004, 64–65). Kate Bornstein (v Butler 2004, 65) se

binarnosti v konceptu transeksualnosti loti na način vpeljevanja fluidnosti. Spola tako ne dojemata kot fiksne predpostavke, pač pa kot element spola dojemata že sam proces prehoda od enega k drugemu spolu.

Ključnega pomena pri transeksualnosti, katere cilj je sprememba biološkega spola, je postavitve znanstvene oz. profesionalne diagnoze, da posameznik ali posameznica s svojim biološkim spolom ne more živeti primernega življenjskega sloga. Vendar pa je samo diagnosticiranje dvorezen meč. Na eni strani je diagnoza nujna za vzpostavitev spolne avtonomije posameznika/posameznice, hkrati pa je ta avtonomija zmeraj ustvarjena s potrditvijo družbe. Spolna avtonomija posameznika je zato zmeraj družbeno pogojena. Hkrati pa postavljanje diagnoze pomeni še vpeljevanje fiksnosti in bipolarnosti na polje spolne identitete, kar pa je z vidika poststrukturalizma nemogoče. Postavljanje diagnoze ljudi s t. i. motnjo spolne identitete implicira heteroseksualno matrico, po kateri se na področju seksualnosti normalna relacija lahko zgodi samo med moškim in žensko, v biološkem smislu seveda. S tem se potencira heteronormativnost (Butler 2004, 77–81).

Če torej že sam koncept spola ni fiksni, je potem sploh smiselno razmišljati o fiksnosti seksualne identitete? Smiselno se zdi, da bi se namesto povezovanja samega spola s seksualnostjo s slednjo povezovala spolna identiteta ali še primerneje spolna vloga. Samo tako bi sicer problematičen odnos lahko sproducirali na področje nekonfliktnosti. Vendar je to seveda neizvedljivo. Na ta način bi se namreč porušile številne družbene institucije, ki temeljijo na dihotomnem biološkem spolu, ki ima za posledico še dihotomnost na področju družbenega spola in normativno heteroseksualnost.

Pri opredeljevanju temeljnih relacij na odnosu seksualnosti ter spola se je nujno navezati tudi na institucijo zakonske zveze. Zakonska zveza je povezana z družinskimi formami, ki pa so ponovno normativno heteroseksualne. V sodobnem času možnost sklepanja istospolnih partnerskih zvez oz. različne oblike pravnega priznanja le-teh pod vprašaj postavlja procese legitimiranja določenih vrst partnerskih in posledično seksualnih odnosov. Ker se legitimacija nikoli ne dogodi brez določenih pogojev, je posameznikova spolna in seksualna identiteta oz. njena avtonomija ponovno odvisna od zunanjih dejavnikov, v tem primeru od legitimacije, in ne od samega oz. lastnega prepoznanja. Zaradi tega je tudi sama legitimacija dvorezen meč – hkrati naj bi omogočala družbeno in na zunaj prepoznano avtonomijo "nestandardnim" oblikam seksualnosti, na drugi strani pa istočasno določa pravila primarno zakonske zveze in

sekundarno seksualnosti ter spola. V sodobnih časih polimorfni identitet je zato samo institucijo zakonske zveze nujno konceptualno močno razširiti. Vendar pa se normalizacija heteroseksualnosti in spolne diade ne odvija primarno znotraj zakonske zveze, pač pa se ta proces prične odvijati že pri sami formaciji seksualnih odnosov, ki naj bi temeljili na tabuju incesta. Preko tega tabuja se namreč formirajo spolne vloge in spolne razlike, ki služijo kot mehanizem normalizacije določenega spola in določene oblike seksualnosti (Butler 2004, 105–117, 153). Heteronormativnost se razvija tudi preko sistema patriarhata – ključne vloge ne igra več spol, temveč heterospol. Heteroseksualnost preko institucije zakona postane središčna točka v sistemu delitve dela po spolu. Heteronormativnost tako preko institucije zakona naturalizira heteroseksualnost in regulacijo seksualnosti. Heteroseksualnost je torej preko zakona institucionalizirana, opredeljuje odnos med spoloma in tako posredno ohranja obstoj koncepta družbenega spola (Ingraham 1996, 179–180, 188).

Heteronormativnost in vzpostavitev heteroseksualne matrice se pogosto povezuje s konceptom želje oz. z opredelitvijo seksualnega objekta, ob čemer se ne moremo izogniti Freudovi psihoanalizi. Freud seksualnost razume večdimenzionalno in procesualno. Ljudje smo izvorno biseksualni, biseksualnost pa se z razvojem spremeni v monoseksualnost, ki je lahko heteroseksualna ali homoseksualna. Homoseksualna nagnjenja oz. spolna inverzija se lahko odvija po treh različnih poteh: absolutno invertirane osebe so izključno istospolno orientirane, amfigeno orientirane si za seksualni objekt izberejo osebe obeh spolov (biseksualnost), priložnostno invertirane pa za seksualni objekt izberejo osebe istega spola, ko jim trenutna specifična situacija onemogoča dostop do spolnega objekta nasprotnega spola. Heteroseksualnost naj bi po Freudovem mnenju bila primerna razrešitev Ojdipovega kompleksa, kjer se posameznik identificira s staršem istega spola in za seksualni objekt izbere nasprotni spol (Freud 1995, 18–22).

Koncept želje je neizogiben tudi pri poststrukturalističnemu razumevanju relacije med seksualnostjo in spolom. E. Sedgwick (v Butler 2004, 138–139) namreč pravi, da je heteroseksualna želja nič drugega kot formacija implicitne homosocialne veze med moškimi. Ko moški (oče) žensko preda drugemu moškemu, ne samo formira oz. celo determinira heteroseksualno vezo med njima in opredeli njuno heteroseksualno identiteto, ampak hkrati "podari" svoje konotacije moškosti in tako se med njima ustvari homosocialna zveza. O pomenu homosocialnih vezi za ohranjanje t. i. hegemonične moškosti govori tudi M. Kimmel (v Brod in Kaufman ur. 1994, 122–133), ki ugotavlja, da je sam koncept moškosti fluiden

predvsem v odnosu do drugih moškosti in da se ustvarja oz. potrjuje preko homosocialnih vezi, ki potekajo predvsem na način tekmovanja. Ker hegemonična moškost pomeni tudi heteroseksualno usmerjenost, je seksualna usmerjenost izraz uspešne spolne identitete. Homofobija zato ni zgolj strah pred tujo homoseksualnostjo, ampak predvsem pred lastno. Posledično strah pred odkritjem morebitne lastne homoseksualne identitete povzroča potenciranje izražanja moških vlog in/ali vedenj.

Nedvomno se v sodobnem času pluralizacije (seksualnih) identitet podobna težnja po potenciranju spola kaže tudi pri ženskah. To lahko zaznamo tudi pri spremljanju množičnih medijev, saj le-ti standarde in norme "prave" moškosti in ženskosti jasno izražajo (Kuhar 2003, 860). Ule (1993, 57) pri medijskih reprezentacijah spolov ugotavlja, da se žensko vlogo potencira v dveh vidikih: na eni strani kot seksi žensko, ki intenzivno skrbi za svoj zunanji izgled, na drugi strani pa kot skrbno mater in gospodinjjo.

Se pa pojavlja vprašanje, v katero kategorijo spadajo novi življenjski slogi posameznikov. Vedno več se namreč govori o t. i. metroseksualcih, ki so sicer po seksualni usmerjenosti heteroseksualni, njihov življenjski stil pa je bližje tipično ženskemu. Mogoče je domnevati, da je pluralizacija seksualnih oblik vendarle postala v določeni meri del vsakdanjosti, tako da potrditev o lastni heteroseksualni usmerjenosti ni več potrebna, predvsem pa je ni več mogoče iskati preko potenciranja stereotipnih spolnih vlog in vedenj. Mogoče se v zadnjih letih potrditev še zmeraj tako zaželene heteroseksualnosti vrši preko drugih mehanizmov.

Dejstvo je, da je tudi zaradi pojava diskurzov o homoseksualnosti postalo jasno, da je sam koncept spola definiran preozko. Posledično je preozko definirana sama seksualnost. In če se počasi odpira pri prepoznanju vedno več raznolikih partnerskih/intimnih oblik, se zdi logično, da bo do tega preskoka prišlo tudi pri preseku diadnega razumevanja spola in seksualnosti. Prepoved določenih oblik seksualnosti ali pa vsaj potiskanje le-teh v ozadje sicer deluje kot ontološki mehanizem. Z novimi oblikami seksualnosti, z novimi spolnimi vlogami, s prepletanjem razlik med spoloma prihaja na polje realnosti in vsakdanjega življenja mehanizem, ki producira prevpraševanje najprej lastnih, potem pa še drugih, identitetnih elementov. Dejstvo je, da sta spol in seksualnost družbeno in kulturno konstruirana fenomena. In ker družba ni statična, ker gre za prepleten proces relacij med konstitutivnimi elementi, je smiselno predvidevati, da tudi sam koncept seksualne identitete ne more biti fiksni.

Seksualna in spolna identiteta sta inherentno povezani. Seksualne identitete so spolno definirane. Spolno v tem kontekstu, da dogajanje na področju odnosov moči med spoloma oz. na področju samega konstruiranja spolnih vlog vpliva na kontekstualno opredeljevanje seksualne identitete. Prav zaradi tega je na tej točki potrebno omeniti koncept *homoseksualne vloge* (McIntosh 1996, 35–36), ki bi bil primernejši konceptualni izraz kot homoseksualna identiteta. Takoj ko opredeljujemo vlogo namesto identitete, pridemo do točke, ki dopušča večje premike zaradi zunanjih okoliščin. Hkrati se oddaljimo od dualnega sistema opredeljevanja spolov in seksualnosti. Nova pravila oblikovanja spolnih vlog posredno vplivajo na seksualne vloge in opredeljevanje seksualnih identitet.

Bipolarno razumevanje spolne in seksualne identitete je neupravičeno v okolju, kjer se vloge, norme, pravila mešajo in kjer igranje določene vloge še ne pomeni iste identitete. Različne identitete pa so tako prepletene in soodvisne, da je rojstvo novih oblik neizbežno. Individualizacija v okviru pozne moderne pomeni proces dekonstrukcije identitet. Ampak to ne pomeni ničesar dokončnega. Identitete v pozni moderni se rojevajo, živijo in propadajo. In potem se rodijo nove. Predvsem pa so te identitete odvisne od vsakega posameznika. Posameznik namreč sam sestavlja nabor identitet, ki mu v danem trenutku prinašajo koristi ali jih preprosto izbere kot nujo. Ironično je, da je še vedno družba tista, ki producira vso to množico nabora. Identitetna trgovina je postala dobro založen prostor, kjer ima posameznik občutek, da so odločitve avtonomnega značaja.

Identiteta z vzponom queerovskega gibanja postane stvar odločitve (Stein v Epstein 1996, 154). Na tej točki se pojavlja vprašanje, ali je identitete resnično lahko misliti tako racionalno. Posledično sta seksualna in spolna identiteta koncepta pogajanj, zaradi tega so premiki nestandardni, neklasični. Ker je rezultat pogajanj vnaprej neznan, je nemogoče vnaprej določiti, kakšne bodo posledice novovzpostavljenih pogojev na področju kulture, politike, družbene sfere na splošno, za vzpostavitev ali/in nadaljnji razvoj seksualne in spolne identitete. Posameznik mora tako svoje identitete vedno na novo konstruirati, jih kombinirati, reakcije pa prilagajati družbenim kategorizacijam in hkrati svojim, tako da še ostane na polju formulirane, vzpostavljene identitete. Vsak postavlja svoja pravila, svoboda pomeni tudi svobodo na področju opredeljevanja značilnosti hetero/homoseksualne ter moško/ženske/interseksualne identitete.

3.3 POMEN IN FUNKCIJE SPOLNOSTI V (POZNI) MODERNI

Seksualnost predstavlja bistveno sestavino posameznikovega življenja. V vsakdanje procese je tako vpeta, da se pogosto kaže kot samoumevna in predvsem kot neodvisna od zunanjih vplivov. Živimo v kulturi, ki je obsedena s spolnostjo, ki nas spremlja povsod: v medijih, v službi, v šoli, ob preživljanju prostega časa. Povsod je z nami. Hkrati se zdi, da zanima prav vse, da se z njo prav vsi bolj ali manj eksplicitno ukvarjamo. Tako čisto na prvi pogled nam je vsem jasno, kaj spolnost je. Preprost mehanizem za nadaljevanje vrste. Ampak v trenutku, ko ugotovimo, da zadovoljevanje spolnih potreb prinaša užitek in da je seks v pozni moderni nemogoče opredeljevati brez opredeljevanja družbe, v kateri se odvija, je jasno, da je seks veliko več. S samim konceptom seksa znotraj določene družbene enote preidemo na polje seksualnosti, za katero pa smo že dokazali, da jo je nemogoče stlačiti samo v biološke opredelitve in da jo opredeljujejo tudi številni drugi diskurzi. Na podlagi socialno-zgodovinskih opredelitev seksualnosti je mogoče ta fenomen konceptualirati tudi znotraj RKC. Na področju seksualnosti namreč RKC izvaja določeno argumentacijo, ki temelji na preživetih sistemih in se ne prilagaja spremembam, ki jih je tudi na področje spolnosti prinesla sodobna družba. Posebej problematično je cerkveno konceptualiziranje homoseksualnosti. Na eni strani se RKC sicer distancira od nasprotovanja homoseksualnosti kot spolne usmerjenosti. Vendarle pa RKC jasno poudarja, da homoseksualnost postane konfliktna praksa, ko pride do artikulacije takšne spolne usmerjenosti preko spolnega odnosa. Seksualnost oz. razvoj seksualne identitete in predvsem prepoznanje, sprejetje in tudi artikulacija določene oblike te identitete, pa je nujna pri formiranju identitet.

3.3.1 SPOLNOST IN SPOLNI NAGON V (POZNI) MODRENI

Ključen prelom znotraj diskurza obravnavanja seksualnosti v sodobnosti predstavlja psihoanalitična teorija Sigmunda Freuda. Freud pravi, da je gon tisti, ki v največji meri vpliva na človekovo seksualnost. Gon je tisti, ki ga opredeljuje način socializacije oz. družba na splošno. Freud spolni nagon razume kot dražljaj notranjega vira in potemtakem omogoči razmejevanje telesnega in duševnega. Spolni nagon sam po sebi nima nobene funkcije, pač pa dobi vrednost šele, ko se združi z drugimi elementi. Spolni nagon ima fizični vzrok, saj ga proizvaja vzdraženje v določenem organu. Njegova funkcija, torej funkcija spolnega nagona,

pa je, da odpravi dražljaj. Vendar pa spolni nagon ni neodvisna enota. V posameznikovem razvoju in odraščanju se na določeni stopnji pojavijo zunanji elementi, ki spolni nagon predrugačijo oz. ga poskušajo predrugačiti. V največji meri gre za koncepte gnusa, sramu. Spolni nagon se poskuša torej odvracati od doseganja seksualnih ciljev in se ga usmeriti k drugim ciljem, kar se imenuje sublimacija, s tem pa se uresničuje cilje kulture oz. družbe. Ključna značilnost razvoja seksualnega nagona do pubertete je, da je pretežno avtoerotičen. Prelom se zgodi, ko posameznik najde seksualni objekt, h kateremu so obrnjeni vsi seksualni cilji. Če je bila do sedaj funkcija seksualnosti v samem ugodju, se z vzpostavitvijo seksualnega objekta funkcija seksualnosti preusmeri k razmnoževanju. V času avtoeroticizma gre za t. i. vnaprejšnje ugodje, ki se z določitvijo seksualnega subjekta preusmeri v končno ugodje, ki je zadnje ugodje in je po svoji intenzivnosti najmočnejše. Povzroči občutek popolne zadovoljitve in razbremenitve ter tako začasno omogoči ukinitvev oz. izginitev libida oz. spolnega nagona. Libida sicer ni mogoče uničiti. Če pa se spolni nagon zaradi zunanjih dejavnikov odvrne od subjekta, se libido spremeni v libido jaza oz. v narcistični libido, ki se pa zaradi tega, ker nima pravega subjekta, izrazi v psihičnih motnjah (Freud 1995, 18–22, 47–58, 85–95). Že na sami psihoanalitični ravni dobi seksualnost ključno vlogo, in sicer kot ovira pred psihičnimi motnjami. Na tej točki se v Freudovi teoriji o spolnem nagonu in njegovem pomenu pojavlja moment, ki se zdi pomemben pri pomenu seksualne identitete. Za razvoj psihično zdravega posameznika je nujna fiksacija seksualnega objekta. Če do te fiksacije ne pride, se tudi seksualni nagon od pubertete dalje ne bi mogel izražati. Zato na tej točki še kako pomembno vlogo igra seksualna identiteta, preko katere oz. s katero je o seksualnem objektu šele mogoče govoriti.

Freudu pri konceptu pomena najdenja objekta oporeka T. Reik, ki sicer velik pomen pripisuje spolnemu nagonu, vendar razvoj seksualnosti pri človeku razume nekoliko drugače kot Freud. Če je Freud prepričan, da je seksualnost človeka prisotna od rojstva, pri otrocih izražena kot avtoeroticizem, ki se s puberteto usmeri k subjektu, Reik na drugi strani trdi, da otroci seksualnosti nimajo oz. je ne morejo izražati, ker še nimajo izoblikovanega individuuma. Seksualna potreba ima torej po Reiku povsem biološki izvor in nima nobene veze z objektom (Reik v Jerotić 1990, 99).

Teoretiziranje Freuda in Reika ponovno dobi globlji smisel, če se navežemo na koncept seksualne identitete oz. bolj natančno homoseksualne identitete. Teorije stopenjskega razvoja homoseksualne identitete (Cass 1984, Plummer 1996, Troiden v Kuhar 2001) namreč

opredeljujejo korake, stopnje, preko katerih naj bi šel homoseksualen posameznik in preko teh stopenj bi se njegova homoseksualna identiteta razvila do popolnosti oz. bi bila popolnoma izražena. Postavlja se vprašanje, na kak način so z vključitvijo te teorije povezani spolni nagon, spolna identiteta in fiksacija objekta. Stopenjske teorije namreč predpostavljajo, da se ob samem začetku razvoja homoseksualne identitete posamezniku postavlja vprašanje o seksualnem objektu (ali je isto- ali raznospolen). Če torej v psihoanalitično teorijo vključimo koncept razvoja (homo)seksualne identitete, se zdi veliko bolj smiselna teza Reika, ki seksualni objekt in seksualni nagon ločuje. Ampak kako lahko govorimo o seksualnem nagonu, katerega cilj je potešitev, če ne vemo, proti komu je usmerjen?

Za samo razumevanje spolnosti v smislu primarne človekove potrebe je poleg prej omenjene psihoanalitične ravni potrebno vključiti tudi sistem potreb, ki jih je razvil Abraham Maslow, ki na področju človekovih potreb opredeli petstopenjsko lestvico človekovih potreb, ki se delijo na temeljne potrebe in potrebe, ki so vezane na rast posameznika. Med ključne osnovne fiziološke potrebe poleg zraka, vode, hrane, zavetja in spanja sodi tudi spolnost. Temeljne potrebe so univerzalne in na prvi ravni fiziološke. Na drugi ravni pa se fiziološkosti pridruži psihološki element, saj so kljub svoji pristnosti labilne in v največji meri občutljive na tradicijo, nova spoznanja, skratka na kulturo in družbo. Klub temu pa Maslow opozarja, da so potrebe neuničljive, ne more jih uničiti niti kultura, nad njimi lahko izvaja samo represijo. Osnovne potrebe oz. njihovo zadovoljevanje je bistveno povezano s psihofizičnim počutjem in stanjem posameznika, saj njihova nerealizacija vodi v bolezen, njihova uresničitev oz. zadovoljitev pa bolezen onemogoča. Ljudje potrebe zadovoljujejo po posameznem kompleksnem ključu pred vsemi ostalimi faktorji zadovoljevanja. Fizične potrebe so po svoji naravi najmočnejše in hkrati tudi najbolj bistvene za posameznikovo preživetje. Hierarhična zasnova potreb terja sprva zadovoljitev fizičnih potreb, ko so le-te zadovoljene, se lahko prične realizacija druge stopnje, in sicer zadovoljevanje potrebe po varnosti, in tako naprej do končne zadovoljitve potreb, ki so vezane na posameznikovo rast (npr. potreba po lepoti, pravici itd.). Kljub temu da so fiziološke potrebe lažje opredeljive in delujejo bolj samostojno, jih ne gre ločevati od potreb na višji ravni. Maslow namreč opozarja, da je občutenje fiziološke potrebe lahko prevara oz. da gre v resnici za potrebo na višji ravni, ki se pa kaže kot fiziološka potreba. Fiziološkim potrebam sledi potreba po varnosti, le-tej pa potreba po ljubezni, naklonjenosti in pripadnosti. Po Maslowu je nujno ločevanje potrebe po ljubezni in potrebe po spolnosti. Na seksualno vedenje naj bi vplivala množica dejavnikov, tudi potreba po ljubezni in naklonjenosti. Vendar pa se na tej točki ne sme ljubezni izpeljevati iz spolnosti,

kot to počne Freud. Ljubezen je za Maslowa samostojna entiteta, ki pomaga pri posameznikovi rasti in vpliva na njegovo samouresničitev. Gre za zdrav odnos med dvema posameznikoma, ki pa nujno vključuje medsebojno zaupanje (Goble 2004, 50–56). Freud in Maslow sicer spolni nagon oz. spolno potrebo konceptualizirata bolj z vidika posameznika in se v manjši meri opirata na družbene procese, ki vplivajo na seksualnost posameznika. Vendar pa se je na neločljivost družbenih tendenc in seksualnosti posameznika oprla tudi novejša psihiatrija. Sodobni svet ima samo eno stalnico, in sicer diskontinuiteto. Le-ta močno vpliva tudi na posameznikovo identiteto, ki jo je zaradi vseh sprememb težje ohraniti.

Psihiater Miodrag Pavlović ugotavlja, da je seksualnost v pozni moderni manj povezana s posameznikom in bolj z družbo. Seksualnost je namreč zaradi vseh sprememb, ki se dogajajo, postala tisti element, ki posameznika povezuje s kolektivnim. Spolnost pomeni sicer biološko združljivost posameznika z drugimi, s katerimi se zaradi povečane individualizacije drugače ne bi mogel srečati. Spolnost torej v pozni moderni pomeni novo obliko podružabljanja (Pavlović v Jerotić 1990, 94). Spolnost in njeni vplivi na posameznika in posledično tudi družbo so vse do danes ostali predvsem pod okriljem psihiatrije in deloma psihologije, saj gre za prepletanje človekovih potreb, zadovoljitev katerih neposredno vpliva na njegovo samorealizacijo.

Poseben pomen je spolnosti pripisal tudi slovenski psihiater Marijan Košiček. Košiček je prepričan, da je spolnost nujen predpogoj za srečno in izpolnjujoče življenje. Spolnost je neposredno povezana z ljubeznijo in zato ima tako pomembno vlogo pri uresničevanju srečnega in predvsem popolnega življenja. Sama ljubezen, ki jo seveda v tem primeru razumemo kot intimno ljubezen med dvema partnerjema, ne more vključevati seksualne komponente, če med partnerjema ne pride do spolne intimnosti v obliki spolnega odnosa (Košiček 2000, 11, 83).

Kljub temu da sta ljubezen in seks povezana pa je koncepta vendarle potrebno ločevati. Sploh v pozni moderni zaradi družbenih teženj pogosto prihaja do spremenjenega vrednotenja in opredeljevanja ljubezni in tudi spolnosti. Poseben primer so t. i. zasvojenosti z odnosi, pri čemer pride do zamegljene slike glede seksualnosti in ljubezni.

Svojo seksualnost živimo ves čas, od vsega začetka, torej rojstva. Spolna identiteta se začne z rojstvom, že ob sami opredelitvi (biološkega) spola novorojenčka. Na podlagi te opredelitve

se naše seksualno življenje že prične, saj v otroštvu na nezavedni ravni navezujemo stike z drugimi posamezniki, z najdenjem subjekta, kot pravi Freud, pa se naša seksualnost začne izražati eksplicitno (Carnes 2006, 321). Za zdrav razvoj posameznika je nujno sprejetje spolnosti kot integralnega dela življenja. Spolnost je primarna življenjska energija, ki je ne gre uničiti. Zavračanje te sile pomeni zavračanje dela sebe oz. dela identitete, ki se ustvarja preko posrednega ali neposrednega izražanja seksualnosti. Ne samo da z zavračanjem, skrivanjem (dela) seksualnosti posameznik onemogoča optimalni razvoj identitete, pač pa uničuje tudi kreativne sposobnosti za ustvarjanje izpolnjujočega življenja. Zavračanje seksualnosti in njeno neizražanje na ta način postane za posameznika destruktivno (Rozman v Carnes 2006, 18).

Podobno o spolnosti razmišlja psiholog Rainer, ki posebej poudarja, da se v primeru človeške spolnosti ne sme sklicevati na kakršnekoli norme, ki bi vplivale na njeno omejevanje, saj se na ta način uničuje pomen same seksualnosti. S seksualnostjo se doseže najvišjo stopnjo odnosa med dvema posameznikoma, ki sta v njej vključena. Ne samo da opredeljevanje stališč do drugih elementov, ki so vpeti v posameznikovo življenje, vpliva na konceptualiziranje spolnosti, ampak tudi obratno. Negativno konceptualiziranje spolnosti, ki vključuje predsodke, strahove in omejitve, vpliva na ravnanje v vsakdanjih situacijah in posledično posameznikovo življenje na vseh ravneh zaznamuje omejevanje. Če osebnost posameznika sestavljata telo in duševnost, je posebna povezanost duševnosti in telesa v tem, da je duševnost izpopolnjena le ob predhodni izpopolnjenosti telesa, le-to pa se lahko optimalno razvija le ob sproščeni in neobremenjeni spolnosti. Bežanje pred takšno spolnostjo in vdajanjem predsodkom močno vpliva na zmanjšano kvaliteto življenja (Rainer 2000, 7–19, 112–113). Rainer pri pomenu spolnosti opredeli še en moment, ki je pri ostalih psihiatrično-psiholoških konceptih ostajal nekoliko v ozadju. Ne samo da je seks pomemben za posameznikovo realizacijo. Pomembna je tudi kakovostna komponenta. Za izkoriščanje spolnosti v celotnem pomenu ni pomembno samo izvrševanje le-te, pač pa je enako pomembno, da je seks sproščen in predvsem izven vpliva zunanjih pravil in sodb.

Na spolnosti in ljubezen pa je s psihiatrično–psihološkega vidika mogoče pogledati tudi iz druge perspektive. Za človekovo razvijanje identitete ni pomembno samo zavedanje seksualnosti, pač pa tudi izražanje le-te. Osebnostna rast je lahko uspešna samo ob vključevanju seksa v posameznikovo življenje. Raziskave namreč kažejo, da je neizživeta in potlačena spolnost pogosto lahko vzrok bolezni (Holroyd in Holroyd 1987, 30–31). Kot pravi

S. Zihlerl (2008, 11–13), je ključna značilnost spolnosti ravno v tem, da gre na osnovni ravni za biološko potrebo, ki pa je nadgrajena s čustvenimi elementi. Prav zaradi tega je potlačitev nemožna, še manj pa je možna pretvorba v neko drugo obliko. Podobnega mnenja je psihiater R. Isay (v McNeill 1993, XV), ki pravi, da zatrtje spolnega nagona ni mogoče in da lahko močno vpliva na samopodobo posameznikov, ki se te strategije lotijo, predvsem v smislu nesprejetja istospolne usmerjenosti.

Življenje v pozni moderni je prineslo potrebo po novih opredelitvah. In posledično nove opredelitve zahteva tudi spolnost. Ker gre za kompleksen sistem, je za njeno razumevanje potrebno upoštevati biološke, subjektivne in družbene vidike. Biološki vidik se upošteva predvsem pri opredeljevanju spolnega nagona, ki je univerzalen in ki ima za svoj cilj potešitev želje. S potešitvijo se znotraj posameznika in med posameznikom in okolico vzpostavi novo ravnotežje. Z biološkega vidika je funkcija seksa zgolj in samo reprodukcija. Subjektivnost spolnosti se izraža kot posameznikovo intimno doživetje in kot sposobnost za čustvovanje in grajenje osebnosti. Spolni nagon med drugim namreč ne omogoča izgradnje celostne osebnosti, če je potlačen (Požarnik 1984, 9–10).

Na tej točki se biološki in individualni pomen spolnosti deloma že prelivata v pomen spolnosti za družbo. Ker realizacija spolnosti omogoča posameznikovo samorealizacijo in ker omogoča tudi vzpostavljanje ravnovesja z zunanjim okoljem, je spolnost na nek način družbeni varnostni ventil. Uporaba spolnosti je v teh kontekstih primerna in prinaša užitek. Seveda pa lahko na drugi strani uporaba spolnosti prinaša negativne posledice. Gre za posledice, ko je spolnost zlorabljena oz. se jo uporabi iz napačnih razlogov. Rozman (v Carnes 2006, 15–16) je namreč mnenja, da je duhovna rast preko spolnosti mogoča samo, ko je spolnost uporabljena kot izraz ljubezni. Če ljubezni pri tem ni, lahko spolnost privede do občutka nezadovoljstva in notranje izpraznjenosti.

4 SODOBNI DRUŽBENI DISKURZI HOMOSEKSUALNOSTI

V pozni moderni torej ni mogoče reduciranje seksualnosti in elementov spola na biološke in naravne sisteme. Seksualnost in spol sta zmeraj pogojevana in ustvarjena preko različnih konceptov, ki so historični. To dejstvo je posebnega pomena pri konceptualiziranju homoseksualnosti. Weeks (1996, 41–50) opozarja, da je tudi zaradi historičnega značaja spolnih in seksualnih konceptov potrebno ločevati med določenim seksualnim vedenjem in seksualnimi vlogami ter identitetami. Seksualnost je v (pozni) moderni opredeljena preko spolnih in seksualnih regulacij. Zato diskurzov homoseksualnosti ni mogoče razumeti brez opredeljevanja odnosa med spoloma. Zgodovinsko prelomnico pri opredeljevanju homoseksualnosti po Weeksovem mnenju predstavlja 19. stoletje. Do takrat je bila namreč homoseksualnost razumljena kot greh, po tej prelomnici pa kot (mentalna) bolezen. Podobno kot neofreudizem, ki homoseksualnost opredeli z ozirom na historično pogojene družinske in družbene komponente, se tematiziranja homoseksualnosti v poznem 20. stoletju loti tudi interakcionistični pristop.

Interakcionizem temelji na predpostavki, da je seksualnost oz. homoseksualnost neodtuljivi delček posameznikovega življenjskega izkustva in ga zato ne gre ločiti od širšega konteksta, ki tvori celoto posameznikovih življenjskih izkustev in relacij. Ker je homoseksualnost vedno odvisna od interakcij z ostalimi sistemi, je ne moremo uvrstiti v fiksne sisteme, pač pa se konstantno spreminja z ozirom na interakcijo z drugimi elementi, subjekti. Prav zaradi tega je homoseksualnost mogoče razumeti kot vlogo (Plummer 1996, 65–68). Podoben pomen drugim pri opredeljevanju homoseksualne spolne usmerjenosti pripisuje tudi Steven Epstein, saj pravi, da se homoseksualna identiteta ne ustvarja v tolikšni meri preko homoseksualnih spolnih praks kot preko posameznikove reakcije na svojo oznako. Pri čemer pa v veliki meri vplivajo drugi (Epstein 1996, 149).

Za opredeljevanje homoseksualnosti v pozni moderni pa ni nujna samo njena suplementarnost heteroseksualnosti, ampak pomembno vlogo igra tudi vzpon queer gibanj, katerih ključna značilnost je, da pozornosti ne namenjajo samemu konceptu homoseksualnosti, pač pa se posvečajo družbi kot celoti in organizaciji konceptov seksualnosti, teles, želja. Diana Fuss ugotavlja, da vključenost homoseksualnosti v medicinski in pravni koncept, ki se je počasi začela odvijati konec v 19. stoletja, pomeni v pozni moderni svojevrsten paradoks. Na eni

strani namreč vpetost v omenjena diskurza pomeni začetek boja za človekove pravice, na drugi strani pa se povečuje zaprtost v "klozet". V pozni moderni se homoseksualnost tako ne opredeljuje samo glede na svoje diametralno nasprotje na heteroseksualnost, pač pa tudi glede na svojo vidnost oz. skritost (Fuss v Namaste 1996, 199).

Če je seksualnost historičen konstrukt, se seveda postavlja vprašanje, kateri so tisti neposredni in tudi morebitni posredni dejavniki, ki so sprožili spremembe v konceptualiziranju seksualnosti in povzročili ustvarjanje novih oblik zasebne sfere. Ključna dejavnika, ki sta vplivala na sodobno razmerje med spoloma in na seksualnost, sta po mnenju Bravmana (1996, 335) in D' Emilia (v Bravman 1996, 336) naraščajoča industrializacija in vzpon kapitalistične etike. Ta dva elementa sta namreč tista, ki sta korenito spremenila sorodstvene strukture, razmerje med spoloma in na novo opredeljene vloge. Hkrati je prišlo do spremenjenih urbanističnih situacij, ki so omogočile razvoj (seksualnih) manjšin. Spremenjeni pogoji se nanašajo predvsem na novo organizacijo zasebne sfere, ki jo je prinesla industrializacija. Ker otroci niso predstavljali več delovne sile, so v času industrializacije heteroseksualni odnosi postali sredstvo za izražanje čustev, seksualnost pa je tako postala sredstvo za doseganje užitka in zadovoljstva. Podobno kot za Bravmana in D' Emilia je ključni moment v razvoju sodobnega konceptualiziranja homoseksualnosti kapitalizem tudi za Greenberga in Bystryn (1996, 87–97). Pomembno vlogo ponovno igra zatiranje čustvenega izražanja, ki je za moške kot glavno delovno silo v začetnem razmahu kapitalizma bilo nujno za uspešno konkurenčnost v javni, torej delovni, sferi. Kapitalistična etika je poleg zatiranja čustev v težnji po čim večji konkurenčnosti prinesla tudi težnjo po maksimiranju moči delovne sile. Seveda je bila ta moč namenjena zgolj produkciji dodane vrednosti. Druge aktivnosti, ki bi pomenile zmanjšane kapacitet energije, so bile tako nezaželene. Med te se je seveda uvrščala tudi spolnost, ki je bila potemtakem zgolj sredstvo pri reprodukciji. Vzpon kapitalizma in njemu pripadajoče posebne etike je imel za posledico tudi spremenjeno oz. na novo vzpostavljeno institucijo birokracije. Le-ta na konceptualiziranje (homo)seksualnosti v pozni moderni vpliva, saj je na nov način opredelila družbene norme in posledično principe socializacije. Hkrati se za kapitalistično birokracijo predvideva, da jo vodijo racionalni, nečustveni moški uradniki, saj se le tako povečujejo možnosti njenega učinkovitega delovanja. Zaradi kompetitivne narave birokrati čutijo tesnobo ob intimnih odnosih med dvema osebama moškega spola. Pri homofobiji v pozni moderni torej ne gre za konkretne gejevske preference, pač pa za načine izkazovanja le-teh, ki lahko ogrožajo delovanje birokratskih institucij in uspešnega kapitalizma. Vlogo birokracij, ki v pozni moderni

nadzorujeta seksualnost, sta prevzeli cerkev in država. Kapitalizem in kapitalistična birokracija torej radikalno vplivata na opredeljevanje strogo ločenih in komplementarnih spolnih vlog.

Urbanizacija je za razvoj manjšinskih identitet pomembna predvsem z vidika ustvarjanja pogojev za družbeni aktivizem. Zaradi svojih fizičnih značilnosti urbana okolja omogočajo anonimnost, kar spet privede po eni strani do možnosti za aktivistično delovanje, po drugi strani pa za umeščenost v "klozet". Berman (v Bravman 1996, 338) sicer pravi, da je pozna moderna s svojimi spremenjenimi družbenimi okoliščinami omogočila temelje za razvoj stabilne identitete. Kljub temu pa Berman očitno ne upošteva dejstva, da so tudi vplivi pozne moderne vidni na dveh nivojih. Če na eni strani sploh omogočajo razvoj identitete, na drugi strani omogočajo tudi pluralnost le-teh oz. možnosti za izbiranje med njimi.

4.1 HOMOSEKSUALNOST KOT KONCEPT

Z vzponom kapitalizma je družba pridobila ključno značilnost obsedenosti z zbiranjem demografskih podatkov, s pomočjo katerih bi kapitalistične tendence dobile še večjo moč. Država tako nenadoma postane intervenirajoča sila, ki poskuša družbo očistiti vseh deviantnih oblik seksualnosti, ki negativno vplivajo na splošno družbeno kohezijo. Z obsedenostjo zbiranja demografskih podatkov se pojavi tudi obsedenost z definiranjem deviantnega seksualnega vedenja. Pri opredelitvi tega pa ključno vlogo igrata medicinski in psihiatrični/psihološki diskurz. Zaradi posebnega statusa medicine znotraj znanosti ta diskurz na prelomu stoletja predstavlja primat v opredeljevanju (normalne in nenormalne) seksualnosti. Posledično pride do preobrata – homoseksualec postane subjekt oz. objekt raziskovanja. (Homo)seksualna identiteta posameznika je tako zares rojena z medicinskim diskurzom.

Znotraj medicine je za sedanje razumevanje homoseksualne identitete posebnega pomena psihiatrija, ki sicer konec 19. stoletja homoseksualno vedenje razume kot posledico bioloških neravnovesij oz. odklonov. Homoseksualnost se torej razlaga z vidika vzrokov. Ključna značilnost psihiatričnega začetnega diskurza o homoseksualnosti je dejstvo, da je homoseksualnost seksualna deviantnost, ki ima svoje vzroke v biološkem oz. genetskem neravnovesju ali kolapsu. Posledično je homoseksualnost mogoče tretirati v okviru psihične

bolezni. Na prelomu 19. in 20. stoletja je v okviru medikalizacije seksualnosti in posledično psihiatrizacije homoseksualnosti in vseh drugih odklonskih oblik spolnosti prišlo do preobrata v samem družbenem tretiranju homoseksualnosti. Le-ta je s področja kršenja moralnih norm (greha) prešla pod okrilje duševne bolezni.

Medikalizacija homoseksualnosti in ukvarjanje medicine s tem konceptom je pomenilo predvsem v prvi fazi sklicevanje na biološko determiniranost homoseksualne identitete. Homoseksualnost je tako na koncu 19. stoletja bila posledica prirojenih genetskih zasnov (Kennedy 1997, 26–45), težav z živčnim sistemom (Oosterhuis 1997, 67–88).

Ključen prelom znotraj medicinskega diskurza obravnavanja homoseksualne identitete predstavlja psihoanalitična teorija Sigmunda Freuda. Freud je prvi, ki se oddalji od biološkega determinizma pri razumevanju koncepta. Pri tem največjo vlogo pri opredeljevanju narave človekove seksualnosti igra gon, ki za razliko od instinkta ni biološko opredeljen, ampak je skupek družbenih, socializacijskih komponent. Posameznikova seksualnost je sicer odvisna od obeh elementov. Freud sicer homoseksualnost še zmeraj opredeljuje kot odklonsko seksualno variacijo človeka, vendar pa homoseksualno identiteto razume veliko bolj fluidno kot prejšnji analitiki. Homoseksualne identitete posameznika ne določi več a priori kot znamenje splošne deviantnosti, saj s svojimi raziskavami dokaže, da je intelektualna stopnja lahko enako visoka pri obeh seksualnih usmerjenostih. Homoseksualnost je namreč nasprotna heteroseksualnosti, ki naj bi bila razumljena kot primerna razrešitev Ojdipovega kompleksa. Homoseksualnost sodi v seksualne odklonskosti, ki pod to terminologijo spadajo zaradi obratov pri opredelitvi objekta seksualne privlačnosti. Freudovo razumevanje homoseksualne identitete temelji na dopuščanju prehodov znotraj homo/hetero seksualne identitete. Obstajajo namreč absolutno, amfigeno (biseksualno) in priložnostno homoseksualne identitete. Razločevanje treh tipov homoseksualne identitete je bistveno, saj je mogoče le na podlagi te delitve opredeliti razlike pri vzrokih seksualne inverzije. Absolutna seksualna invertiranost naj bi sicer bila prirojena (drugi dve obliki sta posledica zunanjih vplivov), vendar pa je to težko dokazati, saj naj bi vsaka oblika homoseksualnosti bila ozdravljiva s hipnozo. Freud se tako razlaganja vzrokov homoseksualnosti loti z vidika anatomije, saj trdi, da je pri obeh spolih mogoče zaznati (brezfunksijske) organe drugega spola, ki naj bi bili vzrok, da je človekova seksualna identiteta primarno biseksualna. Le-ta pa se seveda kasneje z (ne)rešitvijo Ojdipovega kompleksa projektira v hetero oz. homoseksualnost (Freud 1995, 18–23).

Če je prvo veliko prelomnico predstavljal prehod od konceptualiziranja homoseksualnosti kot moralnega prekrška h konceptualiziranju koncepta kot duševne bolezni, je drugo veliko prelomnico, ki je najbrž bila eden izmed implicitnih vzrokov, ki so privedli, da so v 70-ih letih 20. stoletja homoseksualnosti izbrisali s seznama psihičnih bolezni, predstavljal začetek ločenega konceptualiziranja homoseksualnega vedenja, usmerjenosti in identitete. Zdi se, da je takšno ločevanje lahko deloma posledica pomembne pa tudi škandalozne in razvpite Kinseyjeve študije o seksualnih navadah Američanov iz prve polovice 50-ih let 20. stoletja. Ker je Kinseyeva študija pokazala, da je velik delež odraslih moških že kdaj sodeloval v homoseksualnem spolnem odnosu, bi seveda bilo nedopustno, da bi lahko tolikšen del populacije označili za homoseksualnega. Tako je v medicinski oz. psihiatrični ter kasneje psihološki diskurz prišla delitev na homoseksualno vedenje, usmerjenost in identiteto. Kinsey celo sam uporablja izraz homoseksualno vedenje in ne identiteta. Ta delitev je tudi temelj opredeljevanja stopenj oblikovanja in dokončne realizacije homoseksualne identitete.

Z 20. stoletjem je raziskovanje, opredeljevanje vzrokov homoseksualnosti porinjeno v ozadje. V ospredje pa pride socialno-konstruktivistična analiza koncepta. Zanimivo se zdi, da medikalizacija homoseksualnosti in homoseksualne identitete v tistem času še ni opredelila jasnega in nujnega ločevanja na homoseksualno identiteto, vedenje in usmerjenost.

4.2 OBLIKOVANJE IN RAZKRITJE HOMOSEKSUALNE IDENTITETE

Razločevanje med homoseksualno identiteto, vedenjem in usmerjenostjo je pomenilo nove pristope pri konceptualiziranju homoseksualne identitete. Prav slednja je postala ena izmed bistvenih točk, okoli katere se vrtijo polemike, ki se na takšen ali drugačen način dotikajo homoseksualnosti. Od razlage vzrokov homoseksualnosti je tako prišlo do temelja koncepta, pri katerem osrednjo vlogo igra simbolični interakcionizem, ki proces razvoja in oblikovanja posameznikove identitete postavlja v okvir interakcij. Posameznikova seksualna identiteta, ki jo lahko na nek način razumemo kot eno izmed najbolj osebnih komponent posameznika, na ta način postane še bolj zunanje dejstvo. Vendar pa seksualna identiteta ni koncept sam zase. Povezana je z množico drugih družbenih, političnih, ekonomskih in kulturnih mehanizmov. Šele v kombinaciji s temi lahko govorimo o idealnotipskem konceptu (homo)seksualne identitete.

Vivienne Cass (1984, 144–152) razvoj homoseksualne identitete povezuje z osrednjim mestom tipologijske identitete, kar naj bi seksualna identiteta bila. Bistveno pri identiteti takšne vrste je, da se razvija v okviru posameznikovega interpretiranja tega dela sebe. Vendar ne samo interpretiranja potencialno homoseksualnega posameznika, pač pa gre za interpretacije vseh posameznikov znotraj neke družbeno-kulturne entitete. Tipologijska homoseksualna identiteta oz. njen razvoj naj bi bil šeststopenjski postopek, v katerem najprej nastopi domneva o možnosti homoseksualne identitete oz. bolje rečeno domneva o možnosti homoseksualne usmerjenosti. Sledi sprejetje potencialne homoseksualnosti, ki pa pomeni tudi večanje bipolarnosti homoseksualnosti in heteroseksualnosti z vsemi pripadajočimi vlogami, pričakovanji, konceptualnimi zasnovami. Sledi iskanje možnosti za zadovoljevanje potreb, ki jih s seboj prinaša določena seksualna identiteta. Izgradnja socialnih mrež znotraj manjšine pomeni sprejetje identitete, ki se stopnjuje v peti stopnji in privede tudi do pretirane lojalnosti identitetni skupnosti. Zadnjo stopnjo predstavlja umestitev seksualne identitete na enakovredno pozicijsko raven drugih identitet.

Kognitivno razumevanje homoseksualne identitete se zdi sprejemljivo pri opredeljevanju seksualne identitete posameznika. Se pa pri študiji razvoja homoseksualne identitete po V. Cass nehote dozdeva, da je študija, ki je temeljila na anketnih vprašalnikih, preveč kvantitativno usmerjena in da je za opredeljevanje tako občutljivega koncepta, kot je (homo)seksualna identiteta, potreben globlji pogled v kognitivne sheme posameznikov.

Kognitivna dogajanja v okviru identitete posameznika, ko gre za vprašanje seksualne identitete, opaža tudi K. Plummer, ki razvoj homoseksualne identitete razdeli na tri stopnje. Za razliko od Cassove Plummer prvo stopnjo zaznavanja potencialne homoseksualnosti opredeli že v splošnem procesu oblikovanja seksualne identitete. Gre za proces senzibilizacije, ko posameznik zaradi določenih momentov sebe začne artikulirati kot *drugačnega*. Na tej točki igrajo pomembno vlogo predpostavke o natančnem sledenju pravil pri igranju vloge "pravega" moškega ali "prave" ženske. Prav te predpostavke namreč pomembne druge in tudi konkretnega posameznika napeljejo na morebitno neskladje z družbeno sprejetim modelom moškosti ali ženskosti. Sledi proces signifikacije in dezorientacije, ko posameznik začne svojo neheteroseksualnost jasneje zaznavati. Na stopnji dezorientacije se odvija anksioznost zaradi morebitne homoseksualne identitete, medtem ko signifikacija pomeni višanje stopnje zavedanja homoseksualnih izkustev in (samo)artikulacij.

V okviru druge stopnje razvoja in razkritja homoseksualne identitete Plummer opredeli še problem transformacije homoseksualnosti v skrivnost. Prav zaradi tega je subjekt bolj zaskrbljen zaradi tujih opredelitev, saj je prepričan, da je njegova spolna usmerjenost vsem vidna. Ker se boji razkritja, svojo vlogo še bolj zavija v skrivnost, kar pomeni tudi omejenost pri dostopu do informacij, izkustev, ki bi mu lahko pomagala pri njegovi opredelitvi. Ključni elementi za premostitev druge stopnje so rešitev problema dostopa oz. morebitne izolacije, rešitev problema krivde zaradi deviantne spolne usmerjenosti in rešitve problema identitete, ki se nanaša na razvoj pozitivne samopodobe. Predzadnja stopnja je proces razkritja, ko posameznik razrešuje težave, s katerimi se je soočil na stopnji signifikacije. Zadnjo stopnjo pri uspešno rešenem vprašanju homoseksualne identitete predstavlja stabilizacija identitete, ki se nanaša predvsem na prevzete seksualno identitetnih specifičnih vlog. Najmočnejši vpliv drugih je na stopnji senzibilizacije in signifikacije (Plummer 1996, 70–81).

Ključna komponenta za razumevanje razvoja homoseksualne identitete, ki jo v svojo analizo vključi Richard Troiden, je že obstoječa kategorizacija, ki posamezniku in družbi omogoča samoopredeljevanje in opredeljevanje drugih v določene koncepte. V prvi stopnji oblikovanja homoseksualne identitete naj bi prišlo do zaznavanja "atipičnih" seksualnih vzorcev, ki pa posameznika še ne napeljejo na opredeljevanje samega sebe kot potencialno homoseksualnega. Potencialna homoseksualna identiteta preko drugačnih percepcij, homoseksualnega vedenja ipd. nastopi v drugi fazi in zato pride do krize (seksualne) identitete, ki jo subjekt razreši na različne načine. Uspešna rešitev krize identitete privede do prevzema identitete, ki se konča v identitetni predanosti (Troiden v Kuhar 2001, 164–180).

Stopenjske modele razvoja homoseksualne identitete je mogoče razumeti kot osnovo za raziskovanje konkretnih primerov oz. postopkov oblikovanja, razvoja in razkritja homoseksualne identitete. Če pa se ustavimo na sami teoretični ravni in te modele apliciramo na heteronormativnost, spolne vloge in spolno identiteto, se ustvarja vtis, da takšni pristopi k reševanju vprašanja (homo)seksualne identitete niso skladni. Kaj pa, če se razvoj seksualne identitete ustavi nekje vmes? Kako tretirati takšnega posameznika? Namen takšne teoretske razprave sicer ni kvantitativno štetje posameznikov s takšno ali drugačno seksualno identiteto. Res je tudi, da gre za idealnotipske modele razvoja homoseksualne identitete. Ampak vendarle se zdi, da seksualne identitete posameznika ni mogoče diagnosticirati tako enoznačno in tako neproblematično umestiti v nekakšne stopenjske sisteme, ki so sicer povezani, ampak kljub temu med seboj ločeni. Če predpostavimo, da je rešitev določitve

lastne seksualne identitete nujna za formacijo stabilne in funkcionalne kompozicije vseh identitetnih shem posameznika, se zdi nujno, da mora seksualna identitetna opredelitev doseči zadnje stopnice v stopenjskih modelih razvoja homoseksualne identitete. Zanimivo se zdi, da se homoseksualno identiteto, njen razvoj in tudi razkritje zmeraj pozicionira v odnosu do heteroseksualne identitete. Kar je kontradiktorno z dveh ravni. Najprej zato, ker takšna konceptualizacija seksualne identitete a priori predpostavlja bipolarnost na tem področju, ki je sama po sebi problematična predvsem z vidika spolne identitete. Na drugi strani pa analiza homoseksualne identitete s stališča stopenj zaide v kontradiktornost, ker precej jasno vključuje heteronormativnost. Homoseksualna identiteta se razvija v relaciji do heteroseksualnosti. Kar pa slednjo postavlja na, če smemo uporabiti izraz, prvo razvojno stopnjo. Zakaj se tako nenavadno sliši, da bi se heteroseksualna identiteta pozicionirala preko negacije homoseksualne identitete? Mora posameznik najprej ugotoviti, kaj ni, da bi vedel, kaj je? Z vidika heteronormativnosti mora to zares narediti samo homoseksualec. Se potemtakem heteroseksualna identiteta zares razvija tako neproblematično?

4.3 FLUIDNOST (HOMO)SEKSUALNE IDENTITETE

Dejstvo je, da je seksualnost in posledično homoseksualnost družbeno in kulturno konstruiran fenomen. In ker družba ni statična, ker gre za prepleten proces relacij med konstitutivnimi elementi, je smiselno predvidevati, da tudi sam koncept seksualne identitete ne more biti fiksni. Prav na konceptu nestabilnosti seksualnih identitet temelji queer ideja. Z vzponom boja za človekove pravice homoseksualna identiteta ni ostala več samo na polju zasebne sfere. Oblikovati se je začela kolektivna identiteta, ki deluje po principih prave etnične skupine, z vsemi simboli, ki utrjujejo njen obstoj. Kolektivna identiteta je tudi predpogoj za uspešen političen aktivizem. V okviru klasičnih družbenih gibanj se koncept identitete razume kot predpogoj za uspešno politično akcijo. Torej je identitetna fiksna tista, ki takšno akcijo omogoča. Vendar pa queer gibanje zavrača idejo prvotnega obstoja kolektivne identitete in kasnejšega nastanka upora.

Melucci (v Gamson 1996, 398) opozarja, da je identiteta, tudi kolektivna, zaradi svojega historičnega značaja v kontinuiranem procesu nastajanja, preoblikovanja in spreminjanja, zato je lahko tudi posledica kolektivne akcije, ne pa predpogoj za le-to.

Kolektivna homoseksualna identiteta, ki jo na nek način tiho predpostavljajo stopenjski modeli oblikovanja homoseksualne identitete, v pozni moderni zato ne more funkcionirati. Delujejo lahko samo elementi, ki predpostavljajo, da se imaginarni koncepti identitetnega sebstva proizvajajo pod najširšimi možnimi kontekstualnimi koncepti. Sebstvo, katere del je seksualna identiteta, je vedno na razpotju. Klasične in toge opredelitve propadajo. Množica variacij na polju intimnih identitet nakazuje na dejstvo, da enkratna umestitev v okvire identitete ni več dokončna.

Ker je osnovna naloga razprave pojasniti odnos med sodobno rimskokatoliško cerkvijo in (homo)seksualno identiteto posameznika, v nadaljevanju prehajamo najprej na vidike sodobnega katolištva in kasneje na katoliško konceptualiziranje (homo)seksualnosti in hkrati pregled socialno-zgodovinskih dejstev, ki so pripeljala do trenutnih stališč RKC do homoseksualnosti.

5 VIDIKI SODOBNEGA KATOLIŠTVA

Religija je vidik človekovega življenja, ki ima družbene predispozicije in kot del določene družbe opravlja funkcije, ki vplivajo na delovanje in stanje družbe kot celote. Istočasno pa na njene pojavne oblike vpliva družba. Religija se tako spreminja. Prav zaradi tega je stališče, da religija v zahodnih poznomodernih družbah izginja, zmotno. Spreminjajo se pojavne oblike religije, funkcije religije, spreminjajo se verske prakse in stališča.

5.1 DEFINICIJA IN FUNKCIJE RELIGIJE

Da bi razumeli vloge, ki jih religija v sodobnih družbah nosi pri posameznikih, jo je v prvi vrsti potrebno opredeliti. Ob tem je potrebno predhodno poudariti, da je religija večrazsežnostni koncept.

Durkheim (v Smrke 2000, 24) v definiciji religije v ospredje postavi ločnico med svetim in profanim. Religijo namreč pojasni kot sistem verovanj in praks. Ta verovanja in prakse so vezana na svete objekte, ki pa imajo posebno značilnost restrikcije. Hkrati so ti objekti jasno ločeni od profanih. Izvajanje religioznih praks ljudi tudi integrira v celoto. Posebej se na praktične izraze religije v svoji definiciji religije naveže Vernon (v Smrke 2000, 25–27) in religijo od ostalih kulturnih praks loči po značilnostih verovanja v nadnaravno, verovanja v sveto. Naslednji distinktivni faktor ločevanja religije je to, da gre za organiziran sistem verovanj in praks, ki se konzumira, izvaja na družbenem nivoju. Hkrati pa religijski sistem za razliko od ostalih kulturnih opredelitev vsebuje tudi sistem moralnih opredelitev, ki je lahko bodisi antroponomen ali pa teonomen⁴. Ob tem je potrebno poudariti še to, da religija ni prirojena, ampak gre za sistem, ki se prenaša preko socializacije. Edwards (v Smrke 2000, 29) ob tem značilnostim sistema religije doda še nekaj postavk. Prepričan je, da religija posameznikom ponuja odgovore na ontološka vprašanja (vprašanja rojstva in smrti, smiselnosti življenja), sistem religije vključuje opredeljena sveta mesta in objekte ter resnice, ki znotraj posamezne religije veljajo za razodete.

⁴ Antroponomnost oz. teonomnost pri značilnosti posamezne religije predstavlja distinkcijo glede na izvor sestavnih delov religije. V konkretnem primeru govorimo o izvoru etičnih oz. moralnih predpisov, ki jih zapoveduje določena religija. Npr. v primeru krščanstva je moralni kodeks dan od boga in zato teonomen. Etični kodeks pozna recimo tudi budizem, ki pa ne vsebuje koncepta boga, etični kodeks je delo človeškega faktorja (Smrke 2000, 24–25).

Ob upoštevanju kolektivnega deleženja religijskih vsebin se pojavi koncept interakcije. Znotraj fenomenološke teorije religije je prav interakcija vezni člen, preko katerega posamezniki delijo pomene, ki so produkt notranjega subjektivnega delovanja (Smrke 2000, 32).

Na drugi strani je možno religijo razumeti v smislu stroškov in koristi, ki jih potrošnja določene religije prinaša za posameznika. Stark in Bainbridge sta prepričana, da je glavni cilj delovanja posameznikov v tem, da težijo k pridobivanju koristi, nagrad in izogibanju stroškov. Religija je zanju sistem kompenzatorjev, nadomestkov za nedosegljive ali izgubljene nagrade iz vsakdanjega življenja. Hkrati pa religija preko svoje integracijske funkcije omogoča tudi sama po sebi nagrade – druženje (Stark in Bainbridge 2007, 89–91). Pri razumevanju moralnega nauka, ki ga posreduje rimskokatoliška cerkev, je eden izmed ključnih kompenzatorjev, ki jih religija nudi, ponujen občutek moralne večvrednosti. Kljub človeški minljivosti in majhnosti, religija (oz. v konkretnem primeru tudi katolištvo, ki ga posreduje rimskokatoliška cerkev) istemu posamezniku ponuja za ta manjvrednostni položaj kompenzator – posebno izbranost od boga (Stark in Bainbridge v Smrke 2000, 37). Pri Starkovi in Bainbridgeovi teoriji izmenjave, kjer se vrši preračunavanje koristi in stroškov in predvsem ob upoštevanju posredovanja sporočila moralne večvrednosti, se jasno izpostavi koncept diferenciacije. Zaradi določene religije se njeni pripadniki počutijo superiorne glede na pripadnike drugih religij ali pa tiste, ki se opredeljujejo za nereligiozne. Kot bomo v nadaljevanju videli v podpoglavju o predsodkih in diskriminacijah, pa je razdelitev, ločitev na mi – drugi ključna za vzpostavitev prakse stigmatiziranja in diskriminiranja.

Pri razumevanju koncepta spolnih vlog, ki je pomemben za pojasnitev sodobnih stališč RKC do homoseksualnosti, se je potrebno navezati tudi na feministične teorije religije, ki religijo razumejo kot odsev vzorcev v družbi. To pomeni, da sistem družbe, ki temelji na patriarhalnosti, vpliva na značilnosti religije, ki jo ta specifična družba razvije. Torej bodo vsebinske značilnosti takšne religije tudi patriarhalne (Smrke 2000, 39).

Ker je religija pojav, ki družbo opredeljuje na različnih ravneh, je v analizo smiselno vključiti tudi funkcije, ki jih opravlja za družbo. Kot posebna pojavna razsežnost religija namreč v družbi opravlja določene naloge, ki na različne načine vplivajo na delovanje družbe kot celote.

Ninian Smart (v Smrke 2000, 50–66) opredeli sedem glavnih razsežnosti oz. družbenih funkcij religije. Kot že iz definicije religije izhaja pomen skupnih religijskih praks, je skupno deleženje religije ena izmed njenih funkcij. Gre za povsem praktični vidik, ki posameznike v določeni praksi povezuje, hkrati se preko ritualov gradi odnos z nadnaravnim. Preko ritualne razsežnosti se vzpostavlja že integracijska funkcija religije. Cazeneuve (v Smrke 2000, 51) še dodaja, da se preko ritualov zmanjšuje tesnoba, strah pred neznanim. Pri emocionalni funkciji religije se v ospredje postavlja prav kompenzacija – religija je kompenzator za številna življenjska prikrajšanja. Ob tem se lahko navežemo že na legitimizacijsko funkcijo, ko religija legitimira določeno ideološko usmeritev. Ob tem je potrebno dodati, da se ob tej razsežnosti religije lahko zgodi tudi, da religija ponuja kompenzatorje za deprivacijo, ki jo z legitimiziranjem določenega sistema ustvarja sama. Ena izmed razsežnosti religije je njena mitska razsežnost, ki vključuje raznolik nabor pripovedi. S tem se navežemo na etično oz. družbeno kontrolno funkcijo, saj religija prav preko številnih zgodb posreduje navodila za pravilno in nepravilno ravnanje, s tem določa greh, kazen za katerega v krščanskih religijah pa posameznik doživi po smrti. Morton in Lawton (v Smrke 2000, 60–61) ob tem ugotavljata, da religija svoja moralna, etična pravila postavlja predvsem na področjih identitete, zasebnega, družine, pomena življenja, pravega ravnanja, enakosti, vojne in globalnega dogajanja. Ob upoštevanju, da religijo opredeljujejo tudi specifična mesta, objekti, ki so sveti, religija ob tem izvršuje tudi materialno funkcijo oz. se kaže na materialnem nivoju.

Kot smo poprej pri vzpostavljanju občutka moralne večvrednosti kot religijskega kompenzatorja ugotovili, da se na ta način (lahko) oblikujeta deprivilegirana in privilegirana skupina, je pri opredeljevanju predvsem integracijske funkcije religije mogoče dodati, da lahko prav zaradi jasne delitve na dva dela religija nastopa tudi kot dezintegracijski dejavnik in ob tem izvaja dejavnosti, ki eno skupino še bolj potiskajo v okvirje manjvrednosti in stigmatiziranosti, drugo pa še bolj postavlja na stopnico večvrednosti. Podobno se pri etični razsežnosti religije pogosto pojavlja enačenje "prave" etike s "pravo" religijo. Kot ugotavlja S. Dragoš (2003, 41), se v slovenski katoliški cerkvi še vedno pojavlja miselnost, da je katolištvo pri posredovanju moralnih norm superiorno in da je zaradi tega le ravnanje "pravega" katolika moralno neoporečno.

5.2 POLOŽAJ RELIGIJE V SODOBNEM SVETU

Kot smo ugotovili že v predhodnem poglavju, religija zavzema številna področja posameznikovega življenja, zato je predvsem pri analizi pomena religije za posameznika v sodobnem času potrebno razumeti tendence, ki vplivajo na posameznikovo opredelitev, položaj tako v javni kot v zasebni sferi. Nove religije in nove oblike starih religij so rezultat družbenih sprememb, ki so razvidne tako v spremembah na trgu dela, spremenjenih delovnih in tehnoloških procesih, v novih oblikah prostorskih ureditev, povečevanju mobilnosti, razmahu novih komunikacijskih procesov. Če religijo ali duhovnost razumemo kot eno izmed identitetnih razsežnosti posameznika, je kaj kmalu jasno, da je tudi religija posameznika močno podvržena spremembam, negotovosti, nestabilnosti. Religiozna heterogenost je torej samo odraz heterogenosti na širšem družbenem področju. Prav tako pa odraža tudi heterogenost posameznikovih identitet.

V pozni moderni Starkova in Bainbridgeova (2000) teorija o religijski izmenjavi pride še toliko bolj do izraza, saj poudarja prav množico izbir, ki jih posameznik trenutno ima na voljo, in dejstvo, da je ena izbira za posameznika zadovoljiva samo, dokler mu prinaša koristi (nagrade), ko pa se izkaže, da njegovih potreb in želja ne zadovoljuje več, posameznik to izbiro zavrže in se poda iskat novo, ki mu v tistem trenutku prinaša večje koristi. Zaradi modernizacije je ponudba na religijskem trgu toliko večja, religijska pluralnost pa posamezniku omogoča vedno nove opredelitve.

Sekularizacijo je na preprost način mogoče opredeliti kot upadanje religijskega vpliva. Do takšnega procesa je v največji meri privedel splošen pojav modernizacije, ki je postregla z industrializacijo, urbanizacijo, razvojem znanosti, fragmentacijo in vzponom racionalizacije (Greeley 2003, IX–X, Bruce 1996, 36). Splošen družbeni napredek je pomenil tudi premik od vprašanja preživetja k vprašanju samorealizacije in s tem k poudarjanju individualizacije (Inglehart in Welzel 2005, 134–137). Ontološka vprašanja in problemi tako izgubijo na pomenu, krepí pa se občutek potrebe po tuzemski realizaciji in uspehu. Bruce (1998) opredeljuje samo strukturo cerkve (kot prevladujočo religijsko obliko v zahodnem svetu pred modernizacijo) kot tisti dejavnik, ki je povzročil upadanje njenega vpliva. Hierarhične in rigidne strukture namreč ne vzdržijo modernizacije, saj kulturna heterogenost ruši njeno moč. Ob tem je jasno, da so glavni razlogi za proces sekularizacije izven same religije.

Princip izbire pa vendarle ne pomeni, da se posameznik v pozni moderni odloča samo med religijskimi opredelitvami kot celotami. Izbira lahko tudi med posameznimi elementi religije, jih vzdržuje, dokler mu zadostujejo. Ko pa mu ne prinašajo več zadovoljstva, nove elemente uporabi iz kakšne druge religije ali pa stare vidike predrugači na sebi lasten način. Religija tako v pozni moderni postane individualna, relativna in selektivna izbira. Zaradi fragmentacije religijskih elementov pa velike univerzalne religijske naracije propadajo (Smrke 2000, 45–47). Stark in Bainbridge (2007, 223) temu pravita religijsko iskateljstvo, saj je posameznik ves čas v iskanju novih opredelitev in identitetnih struktur. Kljub temu pravita, da je v religiji ostal en vidik univerzalnosti – vsi ljudje namreč iščejo kompenzatorje, zato je religioznost oz. duhovnost univerzalna. Bruce (1996, 230–235) ob tem dodaja, da religija ni več zapovedan, rigidni sistem, ampak je postala sestavljanka, kjer si vsak posameznik v skladu s svojimi preferencami, življenjskim slogom, zanimanji izbere tiste elemente religioznega, ki ga zanimajo.

Upadanje religijskega vpliva se na vsakdanji ravni vernikov v največji meri zrcali v zmanjševanju obiskovanja verskih obredov (Greeley 2003, X). Religija ni več v popolni meri v roki verskih dostojanstvenikov, ampak je prešla v roke vsakega posameznika. Mešanje religijskih vsebin je omogočilo istočasen proces deregulacije religijske realnosti in poudarjanja svobode in izbire. Religija v pozni moderni ni več izrazito sveta, meja med svetim in profanim se briše. Religija opravlja zato bolj pragmatične funkcije, njeni miti izgubljajo pozicijo avtoritativnosti. Pragmatičnost pomeni to, da se ljudje osredotočajo na samo religijsko izkustvo, ki pa ni več nujno v skladu z religijskim prepričanjem (Heelas 1998, 5). Bauman (1998, 66–72) ob tem dodaja še, da je religijska pripadnost za sodobnega posameznika, ki je v popolnosti osredotočen na iskanje tuzemske uspešnosti, pogosto odveč in naporna. Zato se na vzpostavljanje in ohranjanje religijske identitete osredotoči takrat, ko mu dopušča to čas. Vedno več časa nameni iskanju odgovorov na tuzemsko realizacijo, zaradi česar se je v velikanskem obsegu razmahnila pojavnost novih duhovnih vodij – svetovalcev za doseganje uspeha v tem življenju, ki nam v množici izbir pomagajo izbrati tisto pravo. Religija tako na nek način hkrati postaja potrošno blago, je materializirana. Hkrati nam nove religijske prakse omogočajo odmik od kapitalističnih zahtev in možnost za iskanje lastne identitetne pozicije.

Grace Davie (2005, 52–61, 93–97, 114) je za nove oblike religijskih verovanj oblikovala termin 'verovanje brez pripadanja', ki se nanaša na situacijo v sodobni družbi, kjer je religija

oz. verovanje izrazito subjektivna stvar in ne predpostavlja tudi nujne institucionalne pripadnosti. Institucionalnost religije je tista raven, ki izgublja na moči, krepki pa se individualna komponenta. Vendar zavračanje določenih postavk religije še ne pomeni zavračanje religije kot celote. Ob tem prehodu je nujno omeniti tudi družino kot glavno religijsko socializacijsko enoto. Do sprememb v religijskih praksah je prišlo namreč tudi zaradi sprememb v sami sestavi in funkciji družin oz. v spremembah demografskih kazalcev zahodne družbe. Institucionalnost religije pa vendarle tudi v pozni moderni igra pomembno vlogo, saj samo institucionalne religije omogočajo nadaljevanje formalnih ali neformalnih elementov.

5.3 VERSKE PRAKSE IN STALIŠČA V SODOBNEM KATOLIŠTVU

Kot smo videli v prejšnjem podpoglavju, je za sodobno religijsko področje v največji meri viden jasen upad pomena religije za vsakdanje življenje posameznikov. Vendar teoretska in empirična dognanja dokažejo, da se je ta upad pomena religijskega zgodil v najbolj opazni meri samo pri upadanju pomena institucionalne religije. Religija se še zmeraj zrcali v vsakdanjih praksah posameznikov, le da je subjektivizirana, individualizirana in fragmentizirana in da se jo v manjši meri konzumira na institucionalnih ravneh (Bauman 1998, Bruce 1998, Davie 2005, Greeley 2003, Heelas 1998).

Ker je religijska identiteta samo eden izmed elementov identitete posameznika, je jasno, da vse, kar vpliva na identiteto kot celoto, pomeni tudi spremembe v sami religijski identiteti. Sodobne identitete niso stabilne, zato niti religijske identitete ne moremo obravnavati z esencialističnega stališča, ampak jo je treba razumeti pozicijsko. V pozni moderni so identitete močno fragmentirane, istočasno močno interseksijske, lahko pa pride tudi do napetosti med njimi (Hall 1996, 3–4).

Ker nas zanimajo vsakdanje izkušnje vernih (katoliških) gejev in lezbijk, se v nadaljevanju razprave dotikamo značilnosti stališč in verskih praks v sodobnem katolištvu, pri čemer se v določenih primerih navezujemo na podatke javnomnenjskih raziskav.

Znotraj krščanstva so se tekom zgodovine oblikovale tri cerkve: katoliška, protestantska in pravoslavna. Kljub temu da je rimskokatoliška cerkev daleč največja med krščanskimi

cerkvami, se ravno znotraj nje kaže eno protislovje. Prav v katolištvu je razkorak med tistimi, ki so cerkveno verni, oz. tistimi, ki katolištvo prakticirajo na vsakodnevni ravni, in tistimi, ki so krščeni (to pomeni formalno pripadniki RKC), največji. Za Slovenijo, državo, kjer reformacijsko gibanje ni prevladalo, je zato značilen večinski tip medreligijskih razmerij, protestantska cerkev pa ne igra bistvenejše vloge. RKC deluje kot avtoritativna hierarhična institucija, ki kaže težnje po obvladovanju različnih področij družbenega življenja. Martin (v Smrke 2000, 248) ugotavlja, da se prav zaradi avtoritativnosti lahko razvijeta dva močna pola – na eni strani so tisti, ki zagovarjajo vpletanje katolištva na družbena področja, na drugi strani antiklerikalistični pol temu močno nasprotuje. Na položaj RKC v sodobni družbi je v veliki meri vplival II. vatikanski koncil, ki se je odvijal med letoma 1962 in 1965. Koncil je pomemben predvsem s tega vidika, ker je katoliška cerkev posodobila nekatera svoja stališča (npr. priznanje protestantskih in pravoslavnih organizacij cerkve, RKC se je odrekla monopolni pravici na vero, strpnejše odobravanje ateizma, dovoljenje za svobodo vere). Eno izmed ključnih posodobitev katoliške cerkve, ki jo je prinesel II. vatikanski koncil, je opustitev monopola na humanizem, s čimer je cerkev priznala, da humanistične vrednote lahko živijo tudi izven katoliških opredelitev. Kljub temu po mnenju Smrketa (2000, 34, 246–256) prilagoditev na družbene spremembe ni bila izpeljana v popolnosti, saj je monopol na določenih področjih težko opustiti po stoletjih jasne nadvlade.

Za sodobno katolištvo je torej v največji meri značilno zmanjševanje izvajanja verske prakse, predvsem v obliki udeleževanja verskih obredov. Je pa nujno omeniti, da je to značilno samo za družbe, kjer obstaja večinski religijski vzorec z eno monopolno religijo. Warner ter Fink in Stark (v Greeley 2003, X) namreč ugotavljajo, da je v družbah, za katere je značilna pluralna religijska struktura, zaznati rast religijskih trendov, vključno z rastjo obiskovanja verskih obredov.

Javnomnenjske raziskave (npr. ISSP, EVS) v evropskih večinsko katoliških državah kažejo, da respondenti, tudi tisti, ki se opredeljujejo za cerkveno verne, RKC odrekajo pravico do izražanja stališč o moralnih vrednotah. Respondenti kot glavni razlog navajajo splošno nezaupanje v cerkev kot institucijo. Parcialnega sprejemanja določenih cerkvenih nauk (tu je mišljeno predvsem nestrinjanje z nekaterimi moralno etičnimi opredelitvami RKC) ne razumejo kot spornega, saj kljub temu svojo versko pripadnost oz. svojo katoliško identiteto razumejo povsem polnovredno (Greeley 2003, 80–86).

Ne samo da katoličani odrekajo RKC pravico do izražanja glede moralnih vprašanj, vsakdanja praksa glede moralnega področja se kaže še na neki drugi ravni. Cerkev izgublja nadzor nad tem, ali njeni verniki živijo moralno neoporečno življenje ali ne. Dokler ni pričela izgubljati svojega vpliva, je cerkev (ne)moralna dejanja svojih vernikov nadzirala preko sistema spovedi. Le-te pa se v obdobju nekih novih religioznih praks udeležuje vse manj ljudi. V Italiji so verniki kot glavni razlog za neudeležbo pri spovedi navedli, da je njihov odnos z bogom vzpostavljen na osebni ravni in da zato tudi kesanje opravijo neposredno v interakciji z bogom. Za kesanje torej ni potreben več posrednik – duhovnik. S tem se izgublja ne samo simbolni, temveč tudi avtoritativni pomen duhovnika. Etične in moralne opredelitve posameznikov niso več strogo vezane na opredelitve RKC. Individualizacija sicer poteka, vendar pomeni samo individualizacijo verovanja, ne pa individualizacijo religije. To pomeni, da opredelitev za katolika ne pomeni, da je posameznikovo vsakdanje življenje z vsemi njegovimi dejanji popolnoma v skladu z zahtevami cerkve. Katolištvo kot skupna religija bo tako mogoče samo, če bo enost oblikovalo na podlagi upoštevanja raznolikosti (Pace 2007, 39–46).

Zaradi novega, drugačnega participiranja pri verskih obredih in enako drugačnega sprejemanja cerkvenih naukov, so se oblikovali trije koncepti religioznosti. Posamezniki so lahko nereligiozni (ne pripadajo nobeni religiji, se ne udeležujejo verskih obredov), avtonomno religiozni (določene elemente religije – bodisi stališča, bodisi prakse – predrugačijo glede na lastne potrebe, kljub temu pa se štejejo za pripadnike določene veroizpovedi) in cerkveno verni (gre za sprejemanje vseh vidikov institucionalne cerkve) (Toš 1999, 11, 71).

Čeprav smo prej kot značilnost religijske pripadnosti v pozni moderni navedli ohranjanje verskih prepričanj, ki pa se odražajo izven konfesionalne pripadnosti, Potočnik (1999, 90–91, 99) za Slovenijo na podlagi raziskave Aufbruch zaznava določeno razliko. Za Slovenijo naj bi namreč bila v večji meri značilna obratna situacija – torej pripadnost brez vere. Hkrati pa so pričakovanja respondentov, da bi se morala cerkev v večji meri angažirati na duhovni oskrbi posameznikov in se manj vpletati na druga družbena področja.

Določena religijska (v konkretnem primeru katoliška) identiteta pomeni, da posameznik določene interakcije z družbo izvaja na relativno ustaljen način. Katoliška identiteta posameznika pomeni, da se le-ta identificira s simbolnimi elementi, ki jih podaja katoliška

cerkev. Prav identifikacija z nečim pa hkrati pomeni tudi identifikacijo od nečesa. Pri opredeljevanju sodobne katoliške identitete ključno vlogo igrajo pričakovanja katoliškega klera o značilnostih verske identitete posameznika, pozicija (ne)skladnosti pričakovanj in obstoječih identitetnih vzorcev in strategije prilagoditve/zavrnitve pričakovanj ali obstoječega identitetnega vzorca. Pričakovanja slovenske RKC o katoliški identiteti temeljijo na enačenju katolištva z etiko, moralo, kulturo, narodnostno pripadnostjo. To se izraža predvsem preko postavljanja katolištva na superiorno mesto in s stigmatizacijo ter zavračanjem ne samo nevernih ali pripadnikov druge religije, pač pa tudi necerkveno vernih. Na drugi strani raziskave kažejo, da se cerkve ne dojema več tako ortodoksno in da je verovanje postalo individualna praksa. Identitetni katoliški vzorec Slovencev se bo težko prilagodil pričakovanjem katoliških klerikov, saj široka religijska ponudba in splošna modernizacija pomenita še večjo avtonomnost pri izražanju verskih stališč in praks. Razlik v stališčih ni med nevernimi in vernimi, temveč samo med laiki in kleriki. Na podlagi tega bi morala RKC svoje vzorce predrugačiti v smislu priznavanja avtonomije, s prilagoditvijo določenih pravil in z večjo dejavnostjo na solidarnostnih skupnostnih področjih. Slednje pa je možno samo z realizacijo prvih dveh postavk (Dragoš 2003, 41–51).

Kljub določitvam II. vatikanskega koncila, ki naj bi pomenil posodobitev cerkvenih nazorov in njihovo prilagoditev splošnim dogajanjem v sodobni družbi, številna področja opredeljevanja RKC še zmeraj ostajajo izven prilagoditve. To je predvsem vidno na področju moralnih stališč cerkve, kjer je bilo predrugačenje izpeljano v zanemarljivi meri. Prav opredeljevanje moralnih norm pa je tisto področje, pri katerem sodobni katoliki po raziskavah javnega mnenja izražajo največje nestrinjanje s cerkvijo in cerkvi odrekajo tudi pravico do podajanja sodb. Sprejemanje individualnosti vsakega posameznika bi bilo edina strategija, ker bi se zmanjšalo neskladje v številu med tistimi, ki so sicer s krstom postali del katoliške cerkev, in tistimi, ki svojo katolištvo živijo na vsakodnevni ravni.

6 PREGLED SODOBNIH VIDIKOV RKC O (HOMO)SEKSUALNOSTI

Vpliv rimskokatoliške cerkve na obstoj in delovanje družbe je velikanski, kljub sekularizaciji, ki intenzivno poteka že desetletja. Vpliv oz. poskusi vpliva se kažejo tudi na političnem področju ali pa na zasebnem področju posameznika. Spolno usmerjenost oz. spolno identiteto posameznika se je začelo z nastankom moderne družbe vedno pogosteje uvrščati v sfero zasebnosti. Politična oblast je z liberalizacijo postajala vedno bolj laična in tako se je odpovedala (vsaj delno) regulaciji zasebnega življenja državljanov, kamor spadajo tudi družina, spolna nagnjenja itd. Laična oblast se je tako prilagajala dogajanju v družbi. Tega pa ni mogoče trditi za rimskokatoliško cerkev. Vsaj na področju moralne teologije, ki je konstitutivni del cerkve in ki je v največji meri namenjen urejanju spolnosti, saj je rimskokatoliška cerkev aktivna na področju (poskusa) reguliranja spolnih praks posameznika. V prid temu govori že velikansko število uradnih cerkvenih dokumentov, ki se dotikajo problematike človekove spolnosti. Prav tako se cerkveni dostojanstveniki (predvsem zadnja dva papeža Janez Pavel II. in Benedikt XVI.) v svojih javnih govorih pogosto dotaknejo katoliške moralne teologije ter določil le-te glede človekovega življenja, kamor spada problematika nedotakljivosti človeškega življenja (splav) in smrti (evtanazija), družine in spolnosti.

Nasprotovanje RKC homoseksualnosti se kaže v cerkvenih spisih in tudi v neposrednih govorih. Vprašanje, ki je potrebno podrobnejšega razmisleka, se nanaša na načine cerkvenega posredovanja svojega stališča o neprimernosti homoseksualnosti. S svojim sklicevanjem na moralo določenega dejanja se cerkev, vsaj v primeru spolnosti, pogosto zapleta v lastne zanke, saj je argumentacija pogosto protislovna. To se nanaša predvsem na problem prokreacije, ki jo cerkev postavlja na prvo in edino mesto, ko gre za spolnost. Ob tem se v večini cerkvenih dokumentov in na splošno v cerkvenem pisanju pojavljajo izjave, da samo spolni odnos, ki se zgodi zaradi zaploditve otroka, omogoča resnično in vzajemno ljubezen med partnerjema. Spolni odnos, ki pa je namenjen le samemu sebi, pa na drugi strani ne more vsebovati iskrene ljubezni. Na tej točki cerkev vzpodbuja mehanizacijo, objektivizacijo in racionalizacijo spolnosti, saj je le-ta namenjena zgolj in samo prokreaciji.

Ob tem je mogoče zaznati tradicionalno patriarhalno razumevanje družine in vloge ženske v sodobni družbi s strani RKC. Skozi svoj razvoj vse do današnjih dni je RKC temeljila tudi na

dominantnosti moških in zapostavljanju žensk, takšno stanje pa opravičuje kot rezultat božje volje (Ranke – Heinemann 1992, 127–129). Jogan (1994, 85) in Furlan (2006, 113) se strinjata, da sodobno utrjenost seksizma podpira tudi RKC s svojimi tradicionalnimi androcentričnimi postavkami. Vzroki za dominanten status moških v razmišljanju RKC naj bi bili trije in izhajajo iz krščanskega razumevanja nastanka sveta. Moški so pozicionirani večvredno, ker je bil moški prvi človek, ki ga je bog ustvaril, ženska je zato postavljena na drugo mesto. Hkrati je bila ženska kriva za izgon iz raja, kar pomeni nezaupanje do vseh žensk. Tretji razlog ženske podrejenosti moškemu pa je dejstvo, da ne samo da je bila ženska ustvarjena iz moškega, ampak tudi za njega. Zato je moškemu a priori podrejena (Furlan 2006, 149–150). Patriarhalnost se zrcali tudi pri stališčih RKC glede družine.

Če nasprotovanje homoseksualnosti cerkev izvaja tako na eksplicitni kot na implicitni ravni, pa se cerkvena homofobičnost pojavlja izrazito prikrito. Tako RKC navidezno zmanjšuje stopnjo svoje homofobičnosti, ki pa se v samem ravnanju oz. opredeljevanju homoseksualnosti kot nemoralne avtomatično pojavi.

Z visoko stopnjo homofobičnosti cerkev izvaja še en proces, ki močno vpliva na dojetanje homoseksualnosti v širši družbi. Gre za povečevanje stigmatiziranosti in "nenormalnosti" homoseksualcev. S trditvami, da je homoseksualnost nemoralna, v nasprotju z naravnim zakonom ter objektivna motnja, se povečuje stopnja "drugačnosti" homoseksualcev. Tako cerkev negativno vpliva na splošno dojetanje oz. razumevanje homoseksualnosti v družbi. RKC sicer svoj položaj utrjuje tudi s pozicijo institucije, ki uči ljubezni do bližnjih. Religije na podlagi svojih posebnosti oblikujejo specifične institucije, ki do drugih skupin izkazujejo večjo ali manjšo sprejemljivost. Zaradi globalizacije se je možnost stika z drugimi/drugačnimi skupinami še povečal, religije pa ob tem lahko pomembno vplivajo na (ne)strpnost do drugih skupin.

Raziskava EVS (Evropska raziskava vrednot) je pokazala, da splošna evropska in tudi slovenska populacija največjo socialno distanco pokaže do Romov, homoseksualcev in ljudi z aidsom. Za Slovenijo je še posebej značilno, da ateisti in neverni izražajo nižjo socialno distanco od vernih. Na vprašanje "katerih ljudi iz naštetih skupin ne bi želeli imeti za soseda", je 51,1% vernih odgovorilo, da ne bi želeli imeti za soseda homoseksualca. Homoseksualca ne bi želelo za soseda 27,9% nevernih in 29,1% prepričanih ateistov (Smrke in Hafner-Fink 2008, 286–295).

6.1 RAZVOJ KRŠČANSKEGA NASPROTOVANJA HOMOSEKSUALNOSTI

Zapise svetega pisma kot temeljne knjige krščanstva, je mogoče razumeti kot prvo stopnjo v razvoju krščanskega/katoliškega nasprotovanja homoseksualnosti, s katero se soočamo skozi vso zgodovino in je še v pozni moderni eden izmed najostrejših moralnih argumentacij RKC. Gre za razloge, ki so privedli k zapisu biblije v taki obliki, kot jo poznamo danes. Tako gre za svetopisemske spise, ki se spolnih odnosov med osebama istega spola⁵ dotikajo precej neposredno. V svetem pismu pa se nahaja še vrsta odlomkov, ki v veliki meri posredno razlagajo odnos krščanstva do takšne spolne prakse.

Ključna svetopisemska zgodba, ki se domnevno dotika homoseksualnosti, je zgodba o Sodomi oz. meščanu Lotu, od katerega drugi meščani zahtevajo, da "spoznajo" gosta v njegovi hiši. Zaradi domnevne homoseksualnosti, ki se dogaja v mestu, bog Sodomo uniči (Sveto pismo stare in nove zaveze 2002, 17). Cerkev zgodbo o Sodomi uporablja kot dokaz nasprotovanja homoseksualnosti s strani katoliškega boga. Vendar pa se ob tem pojavijo problemi prevodov in interpretacij, saj je nemogoče trditi, da je termin "spoznati" v svetem pismu mišljen v seksualnem smislu. RKC razumevanje termina "spoznati" kot spolnega dejanja opredeli z opombo.

Crompton (2003, 40–43) se pri stališču sodobne RKC do homoseksualnosti prav tako naveže na problematične primere prevodov. Ob tem izpostavi koncept *kadešim* za moškega in *kadeša* za žensko. Kadeša pomeni sveta ženska in se navezuje na žensko prostitucijo, ki se je v okviru religijskih praks odvijala na področju Bližnjega vzhoda. Hebrejski original Mojzesovega Devteronomija naj bi v zapisih vključeval tudi opise kadešimov, moških prostitutov, ki pa so kot transvestiti bili vključeni v religijske prakse, ob spolnih odnosih pa naj bi prevzeli igranje ženskih vlog. Termin kadešim dobi negativno konotacijo z grškim in latinskim prevodom svetega pisma, saj oba prevoda svete prostitute prevedeta kot enostavno prostitute oz. prešuštnike.

Na pomen družbenih oblik v zgodnjem judaizmu za zgodnjekrščansko nasprotovanje istospolnim spolnim praksam opozori tudi Andrew Sullivan (1996, 25–26), ki je mnenja, da

⁵ Ker je o homoseksualnosti kot konceptu mogoče govoriti šele z 19. stoletjem, pri opredeljevanju zgodnjekrščanskega odnosa do spolnih odnosov z osebami istega spola še ni mogoče govoriti kot o odnosu do homoseksualnosti. Hkrati takšnega odnosa še ni mogoče označiti kot homofobnega.

zgodnjekrščansko nasprotovanje istospolnim praksam izvira iz značilnosti zgodnejjudovskih zakonov, ki so v ospredje postavljali družino.

John Boswell (2005, 120–129) se za razliko od Cromptona in Sullivana pri raziskovanju izvorov katoliškega nasprotovanja homoseksualnosti oddalji od iskanja zgodnejjudovskih vzrokov in postavi tezo, da tudi zgodnjekrščanski zapisi niso osnova sodobni homofobni poziciji RKC. Ob tem se opre na pisanje svetega Pavla, ki spolnim odnosom med osebama istega spola nasprotuje na podlagi trenutnih moralnih standardov. Hkrati pa Pavel takim odnosom po mnenju Boswella nasprotuje samo v primeru, če gre za priložnostne spolne odnose med dvema osebama istega spola, medtem ko stalnim istospolnim praksam ne nasprotuje. Pavel naj bi bil prvi, ki različne spolne prakse vrednoti glede na zakone naravnega reda. Istospolne spolne prakse Pavel sicer postavi na polje nenaravnosti, vendar pa nenaravnost v tem primeru pomeni prakso, ki ni pričakovana, je nenavadna, ne pa zaradi tega nemoralna.

Sodobna stališča RKC do homoseksualnosti imajo svoje izvore v rimskem imperiju, katerega uradna religija je v prvem stoletju postalo krščanstvo. Sočasno z vzponom krščanstva se je v Rimu začelo predrugačenje vrednotnega sistema, kar je prineslo tudi povišano stopnjo netolerantnosti. Boswell (2005, 131–133) razlog za takšno situacijo vidi v vpadih neurabnih struktur v rimski red, s čimer je prišlo do strožjih opredelitev primerne in neprimerne seksualne prakse, te prakse pa so bile naknadno tudi podvržene strožjemu nadzoru. Crompton (2003, 130) povišano stopnjo nestrpnosti v rimskem imperiju poveže z naravo nove uradne religije. Krščanstvo je v rimske strukture pripeljalo idejo onostranskega življenja, ki je bolj ugodno, če se človek odpove tuzemeljskim užitkom (tudi spolnosti). V Rimu se je tako začelo nasprotovati strukturam, ki bi tuzemeljsko askezo in onostransko uresničitev ogrozilo.

Skupaj z novo religijo in novim nadzorom se je v Rimu spremenil sistem zakonov, ki so v vedno večji meri posegali na zasebno sfero. Seksualne prakse so postale stvar zakonskih določil, primarni pomen je izgubilo uživanje v spolnosti, naraščal pa je pomen spolnosti za namen prokreacije. S tem se je spolne prakse začelo uvrščati na zaželene in nezaželene, saj se je v 3. stoletju istospolno spolno prakso označilo kot neprimerno, v 4. pa so bila istospolne prakse uradno prepovedane. Nadzor nad istospolnimi spolnimi praksami je v prvih stoletjih pripadal rimskim civilnim zakonskim strukturam. Cerkev je z obsodbami istospolnih spolnih praks pričela v 13. stoletju (Boswell 2005, 133–140, 186).

V prvih stoletjih v Rimu pride v ospredje skrb posameznika zase. Takšna skrb v največji meri temelji na strogi disciplini oz. strogem nadzoru nad telesom, s čimer se posameznik odpove tudi spolnim užitek oz. so le-ti sprejemljivi samo v smislu reprodukcije. Težnje po t. i. skrbi zase pa niso nič drugega kot posledice oslabiljenega političnega nadzora. S strogim nadzorom nad sabo, nad telesnimi užitki se je tako lahko izvajal tudi nadzor v smislu družbene oblasti (Foucault 1993, 30, 67). Prav tako se je v krščanskem rimskem imperiju pojavil tudi pomen nasprotujočega si vedenja spolov, ki ga pa istospolne prakse ne omogočajo in so zaradi tega nesprejemljive (Boswell 2005, 169).

Podobno na pomen dveh polov pri intimnih odnosih opozarja Ranke – Heinemann (1992, 332–333), ko opredeljuje razliko med starogrškim in krščanskim (judovskim) odnosom do spolnih odnosov z osebo istega spola. Judovska in grška tradicija vključujeta idejo o nepopolnosti enega človeka, to nepopolnost pa lahko dopolni samo drug človek. Vendar pa antična grška ideja dovoljuje tako izpopolnitev z osebo istega ali različnega spola. Za judovsko-krščansko in posledično tudi starorimsko izročilo pa je na drugi strani možna popolnost samo med dvema osebama različnega spola.

V 10. stoletju so se ponovno začele krepiti urbane strukture, ki so prinesle svobodnejši sistem vrednot, le-ta pa je omogočil tudi svobodnejšo izbiro na področju spolnih praks. Zaradi želje po krepitvi moči, je papeštvo težilo k trdnim duhovniškim strukturam, ob tem pa so se z manjšo intenzivnostjo ukvarjali z nadzorom in obsodbo spolnih praks (Boswell 2005, 219–223). Zaostren odnos do manjšin je mogoče zaznati ponovno v 12. stoletju, ko se je manjšine (torej tudi osebe, ki so imele spolne odnose z osebami istega spola) začelo enačiti s krivoverci (pripadniki manjšin so bili pogosto člani heretičnih organizacij zaradi njihove večje strpnosti), kar pomeni začetek zatiranja in ostrega obsojanja istospolnih spolnih praks s strani krščanstva (Boswell 2005, 287–303). Osebe, ki so bile vključene v istospolne spolne prakse, so tako v srednjem veku začele predstavljale skupino, ki bi moč cerkve utegnile ogroziti.

V 13. stoletju se je zaradi nove krepitve naravnih struktur razvila posebna naklonjenost do narave. To je pomenilo, da se je v argumente zoper istospolne spolne prakse začelo vključevati koncept nenaravnosti (Boswell 2005, 322). Tomaž Akvinski istospolnim spolnim praksam eksplicitno nasprotuje zaradi njihovega nasprotja z naravnim redom. Takšne spolne prakse so z naravnim redom v nasprotju, ker ne omogočajo prokreacije. (Crompton 2003, 187).

Vendar pa se je sklicevanje na nenaravnost spolnih odnosov z osebo istega spola pričelo že v Rimu v prvih stoletjih našega štetja. Zapisi pričajo, da so v tistem obdobju spolni odnosi med moškimi (navajajo se predvsem odnosi med starejšimi moškimi in dečki) tretirani kot nenaravni, saj ne omogočajo nadaljevanja vrste (za nadaljevanje vrste pri odnosih med moškimi in ženskami poskrbi narava). Odnosi med dvema moškima se povežejo tudi s prevzemom ženske vloge s strani pasivnega partnerja, prevzem vlog pa je v nasprotju z naravo. Argument proti spolnim odnosom med osebama istega spola naj bi bilo tudi dejstvo, da v živalskih vrstah tega vedenja ni zaznati. Hkrati spolni odnosi z osebo istega spola niso v skladu z zaželeno skrbjo zase, saj naj bi vključene v take odnose prevzela strast (Foucault 1993, 138, 142, 148–149).

Osebe, ki so imele spolne odnose z osebami istega spola, se nasprotovanja cerkve niso otresle niti v času reformacije v 15. stoletju, saj je cerkev nastopila z močnim protireformacijskim gibanjem. Nov zagon je predstavljalo razsvetljenstvo, ki je prineslo razvoj znanosti, hkrati pa se je začelo poudarjati pomen svobode, tudi pri osebnih izbirah posameznika. S francosko revolucijo so bili spolni odnosi z osebo istega spola izbrisani s seznama zločinov (Crompton 2003, 245, 501).

V okviru socialno–zgodovinskih okoliščin je mogoče opredeliti tri elemente, ki so vplivali na trenutno pozicijo RKC do homoseksualnosti. Prva situacija, ki je privedla k sodobni poziciji katolištva, je politična in družbena organizacija zgodnjih Judov. Drug razlog za sodobno nasprotovanje homoseksualnosti s strani RKC je nasprotovanje naravnim zakonom. Kot tretji razlog pa je mogoče opredeliti značilnosti družbenih struktur, ki so pomembno vplivale na stopnjo strpnosti v določeni družbi.

Louis Crompton (2003) vzroke za nasprotovanje homoseksualnosti najprej poišče v teritorialnih težnjah zgodnjih Judov, ki so povezane s težnjo po ohranitvi vrste. Drugi element, ki rezultira v sodobni homofobni poziciji RKC, ima prav tako osnove v prvotnem judaizmu: katolištvo naj bi homoseksualnosti nasprotovalo zaradi prevodov hebrejskega originala svetega pisma, ki so določenim konceptom podali negativno konotacijo.

Na drugi strani se John Boswell (2005) osredotoči na rimske strukture, krščansko nasprotovanje istospolnim spolnim praksam pa se je razvijalo sočasno s samo religijo in ni toliko povezano z nastankom krščanstva. Nestrpnost naj bi se tako začela šele v 12. stoletju.

Ne glede na to, ali se je krščanska nestrpnost do istospolnih spolnih praks začela razvijati v zgodnjem judaizmu ali šele v 12. stoletju, je mogoče trditi, da gre za kompleksen sistem, ki je rezultat različnih političnih, kulturnih, vojaških kontekstov. Ter da je trenutna pozicija RKC izrazito historičen konstrukt.

6.2 OPREDELITEV MORALNE TEOLOGIJE

Moralna teologija se je razvila kot del teologije, ki je odgovorna za moralna vprašanja, greh, določanjem moralno dobrega/pravilnega in slabega/nepравilnega ravnanja. Z razvojem moralne teologije in njenim delovanjem, se je nadzor katoliške cerkve širil tudi na področje reguliranja zasebnih praks posameznika.

Steiner (1977, 12, 13) moralno opredeljuje kot ravnanje, za katerega se je posameznik odločil in s katerim želi doseči nek cilj. Moralna teologija v svoj predmet vključi krščanske vrednote, preučuje torej človekovo ravnanje v skladu s temi vrednotami. Osnova moralne teologije so torej krščanske vrednote, preko katerih se oblikuje sistem navodil za življenje skladno s krščanskim naukom.

Vest, ki temelji na krščanskih vrednotah, posamezniku omogoča odločitev, ali je njegovo ravnanje dobro ali slabo. Če posameznik konstantno deluje v nasprotju s krščanskimi vrednotami, je njegova vest zmanipulirana. Manipulacijo vesti naj bi v veliki primeri povzročila družba z različnimi mehanizmi (npr. mediji), ki določeno ravnanje prikazujejo kot moralno sprejemljivo, čeprav ni takšno (Pucelj 2000, 12). Ravnanje, ki je v nasprotju s krščanskimi vrednotami, je opredeljeno kot greh. Kljub temu pa moralni teologi opozarjajo, da gre pri vsakem ravnanju za zavestno odločitev posameznika (Schallenberg 2005, 60–61).

Moralna teologija ima svoj izvor v svetih dokumentih: v svetem pismu, evangelijih, papeških okrožnicah ipd. Ključna osnova sodobne moralne teologije in njenih izpeljav je novozavezni nauk Jezusa Kristusa, kar pomeni, da je sodobna moralna teologija kristocentrična. Vendar

kljub osnovam v svetih dokumentih moralna teologija ni fiksna, temveč se njeni nauki dopolnjujejo in spreminjajo. Osnovna načela moralne teologije so manj spremenljiva in predstavljajo cerkveno tradicijo (Steiner 1977, 14–31, 47–48).

Steiner (1977, 51, 71–89) trdi, da moralna teologija v času sv. Avguščina (5. stoletje) postane znanost. V 13. stoletju je Tomaž Akvinski začel sistematično oblikovati moralno teologijo. Moralna teologija po postane samostojen sistem v 17. stoletju, ko se je ločila od dogmatične in biblične teologije.

6.2.1 SODOBNA MORALNA TEOLOGIJA IN SPOLNOST

Schallenberg (2005, 42–50) na področje moralne teologije vključi koncept kreposti, ki so nasprotje strasti. Kreposti so pozitivne, strasti negativne. Osnovna človekova krepost naj bi bila zmernost, ki onemogoča prevelikim vdajanjem strastem.

Ko se v predmet moralne teologije vključi koncept strasti in zmernosti pri vdajanju strastem, na področje moralne teologije vstopi tudi seksualnost in z njo različne spolne prakse. Katoliška moralna teologija opravičuje svoje ukvarjanje s spolnostjo in ljubeznijo z dejstvom, da gre za ključne elementa posameznikove osebnosti (Laun 1999, 85).

Sodobna moralna teologija je razvila jasno sistematizacijo, na podlagi katere različne spolne prakse uvršča kot moralno nesporne ali sporne, pravilne ali nepravilne, torej v skladu ali v nasprotju s katoliškimi vrednotami.

a) Katolištva moralna teologija nasprotuje *kontracpciji*.

Nasprotovanje kontracpciji s strani RKC temelji na zavračanju nenaravnih pripomočkov pri spolnosti, saj z njimi spolnost stopi na polje, kjer ni del naravnega reda. Po mnenju Ranke – Heinemann (1992, 72, 149) je zavračanje kontracpcije posledica zavračanja vsega kar je bilo povezano s poželenjem s strani Avguščina. Kontracpcija je bila zaradi tega v tistem času velik greh, ki mu je sledila kazen.

b) Moralna teologija zavrača *spolnost izven zakonske skupnosti*.

Zakonska zveza je edini prostor, v katerem lahko pride do spolnega odnosa, saj je le-ta v skladu s katoliškimi nauki le, če se odvija med dvema osebama, ki sta se pred tem pred bogom zavezali druga drugi (Laun 1999, 143).

c) Katoliška moralna teologija nasprotuje *samozadovoljevanju*.

Samozadovoljevanje oz. masturbacija je nemoralna zaradi dveh razlogov. Prvič zato, ker ne omogoča prokreacije in je zato v nasprotju z naravnim redom. Nemoralna je tudi zaradi tega, ker ne vključuje dveh partnerjev, zavezanih drug drugemu, ki sta v zakonu (Pucelj 2000, 37).

d) Katolištvo v okviru spolnosti zavračanje *splava*.

Splav sicer ni neposredno povezan s spolnimi praksami, vendar mu RKC nasprotuje, saj gre za kontrolo zanositve.

Zavračanje splava po mnenju Ranke – Heinemann (1992, 68–69) izvira iz judovskega nasprotovanja ubijanja nerojenih otrok. Laun (1999, 167–168) ob tem dodaja, da katolištvo pri nasprotovanju splavu temelji na simultani teoriji pridobivanja duše, po kateri se duša naseli že v združene spolne celice moškega in ženske.

e) Moralna teologija nasprotuje *homoseksualnosti*.

Moralni teologi so mnenja, da je homoseksualnost v nasprotju z moralno, saj ne omogoča prokreacije, ki je edini cilj spolnega odnosa. Hkrati sta samo moški in ženska sposobna združitve na psihični in duhovni ravni (Pucelj 2000, 60).

Kuhar (2004, 33–34) ugotavlja ključno spremembo v cerkvenem razumevanju homoseksualnosti. Vrsto časa je cerkev homoseksualnost razumela kot trenutno značilnost oz. ravnanje, ki se ga lahko poslužujejo tudi prvotno heteroseksualnosti. V zadnjih desetletjih cerkev homoseksualnost sicer dojema bolj esencialistično.

Kljub delnem priznavanju homoseksualnosti kot esencialističnega elementa posameznika, pa takšna spolna praksa s strani RKC ni nikoli opravičljiva. Katoliška moralna teologija tukaj na isto raven s spolno usmerjenostjo postavlja tudi npr. jezo, egoizem, sovraštvo. Vendar je svobodna odločitev posameznika tista, ki omogoča, da se odloči za moralno nesporno ravnanje, torej za nejezo, nesovraštvo in heteroseksualnost. (Pucelj 2000, 61).

Ker se po katoliški moralni teologiji za grešno, nemoralno ravnanje predpostavlja kazen, se je ob tematiziranju homoseksualnosti mogoče navezati na problem bolezni AIDS oz. virusa HIV. Cerkev okužbo s smrtonosnim virusom opredeljuje kot božjo kazen za greh v situacijah, ko je do okužbe prišlo zaradi zavestnega grešnega življenja, torej homoseksualnosti. Božja kazen naj bi v takšnih primerih opravljala tudi vzgojno funkcijo (Laun 1999, 209–226).

Katoliška moralna teologija se je po mnenju McNeilla (1993, 196–198) v svojem nasprotovanju homoseksualnosti osredotočila na tri dejstva, zaradi katerih je homoseksualnost nezaželena in prepovedana. V prvi vrsti RKC homoseksualnost tretira kot problematično, ker naj bi bila nasprotna božji volji. Argument cerkve o nenaravnosti je nesprejemljiv, saj je spolnost produkt družbe in ne narave. Na drugi stopnji RKC zagovarja stališče, da nenaravna homoseksualnost ogroža tradicionalne družinske vrednote. Tudi ta razlog je po mnenju McNeilla neutemeljen, saj homoseksualno usmerjeni v družbo prinašajo novo zavedanje vrednosti odnosov med spoloma, le-to pa je primarnega pomena za pozitivno delovanje družinskih in tudi širših družbenih vrednot. Tretji razlog cerkve za zavračanje homoseksualnosti, da spolna združitve dveh oseb istega spola le-ti vodi v greh in s tem v pogubo, je po McNeillovem mnenju nesprejemljiv, saj dokaz za nasprotno predstavljajo homoseksualci, ki so ohranili svojo pripadnost rimskokatoliški veri.

RKC homoseksualnost dojema kot patološka in v nasprotju z božjimi zapovedmi. Heteroseksualnost se na drugi strani postavlja v središče katoliške družbe zgolj zato, ker omogoča reprodukcijo. Zaradi ostrega zavračanja homoseksualnosti kot nečesa, kar si zasluži kazen, je cerkev mogoče označiti kot homofobno organizacijo. Zaradi sovražnega stališča RKC sodobno moralno teologijo težko označimo kot kristocentrično, saj je prav strpnost ena izmed ključnih Jezusovih navodil.

Groneberg (v Kuhar in drugi 2011, 26–27) homofobijo razume kot rezultat treh možnih situacij. V prvem primeru je sodobna homofobija zgolj rezultat neprenehnega zgodovinskega zavračanja homoseksualnosti, sodobna družba preprosto zaradi močne vgnezenosti določenih elementov le-te še vedno uporablja. Homofobija je lahko rezultat trenutnih družbenih diskurzov, ki pa homoseksualnost zaradi vseprisotne heteronormativnosti in patriarhalnosti potiskajo na področje diskriminacije. Tretji vidik homofobije le-to prav tako razlaga preko historičnih elementov, vendar v obravnavo vključuje tudi njihovo diskurzivnost.

Sodobno cerkveno homofobijo lahko razumemo kot prepletanje vseh treh dejavnikov, vendar je pri analizi trenutne pozicije cerkve do homoseksualnosti zaradi kompleksnega koncepta seksualnosti potrebno posebej natančno pojasniti strukturne historične razloge za trenutno stanje.

6.2.2 LIBERALIZACIJA IN RELIGIOZNE PODSKUPINE

Radford Ruether in Bianchi (1992, 7–12) ugotavljata, da se nasprotniki demokratizacije znotraj RKC sklicujejo na naravo cerkvene oblasti, ki naj bi bila božanska oblast in potemtakem nima s človeškimi regulacijami, normami nobene zveze. Ob tem pa nasprotniki demokratizacije RKC pozabljajo, da kljub vsemu gre za papeško oblast, ki je rezultat družbenih tendenc. Cerkev še danes zavrača historičnost papeške monarhije in vseh ostalih struktur, sklicuje se na nadnaravno oz. božansko kreacijo le-te ter spoštovanje pravic posameznika ločuje od demokratičnih načel.

Če papeško monarhijo razumemo kot božji konstrukt, ki prav zaradi te značilnosti ne more in ne sme biti podvržen družbenim vplivom in procesu demokratizacije, na drugi strani obstaja množica konstruktov, ki pa so družbeni in potemtakem so podvrženi družbenim vplivom. Eden izmed takšnih konstruktov je zagotovo seksualnost, pri kateri se posebej močno kaže problem oz. nasprotje cerkvenega in sekularnega konceptualiziranja. Če je individualizacija eden izmed ključnih procesov, ki se odvija v pozni moderni, katere značilnost je liberalizacija, je mogoče trditi, da cerkveno nasprotovanje "deviantnim" spolnim praksam ne sloni na "nenaravnosti" le-teh, pač pa gre za eksplicitni strah pred izgubo moči.

Curran (1992, 100–107) opozarja, da v katolicizmu obstajata dva zakona, ki vplivata na ravnanje ljudi. Obstaja božji zakon, ki je nespremenljiv in se v praksi realizira v t. i. naravnem zakonu, ki je obvezujoč za vse. Človeški zakon oz. red pa specificira zahteve naravnega zakona v vsakdanjih situacijah oz. aktualizira naraven red. Ker t. i. naravni red tudi zaradi vzpona individualizacije v sodobnosti izgublja na pomenu, liberalizacija pa je močno povezana z individualizacijo oz. svobodnim odločanjem posameznika, so načela liberalizma v RKC trenutno le delno implementirana. Cerkev torej delno priznava človekove pravice – zgolj z ozirom na politično in ekonomsko področje. Popolna liberalizacija RKC pa bi bila možna le ob priznavanju civilnih pravic posameznika.

Racionalizacija je povzročila, da kohezija med člani določene družbe ne temelji več na vrednotah in normah, ki so samoumevne in postavljene od zgoraj. Zaradi tega cerkev tudi na področju moralne teologije in determiniranja seksualnih praks izgublja na moči. Ker je seksualnost historični konstrukt, ki se sicer kaže kot koncept, ki ga posameznik ureja po lastnih željah, ga je nemogoče uvrščati na področje naravnega reda in ga s tem generalizirati.

Ker katolicizem ni institucija, ki bi bila neodvisna od zunanjih struktur, sta posledično tudi proces in stopnja liberalizacije znotraj RKC odvisna od religijsko kulturnih vzorcev. Zato je tudi konceptualiziranje (homo)seksualnosti odvisno od odnosa med cerkvijo in državo in zato so se lahko znotraj ameriškega religijsko kulturnega vzorca oblikovale religiozne "podskupine". Gre za skupine, ki so se oblikovale predvsem v protestantskem okolju in so sicer del cerkve, delujejo pa na področju človekovih pravic. Takšna združenja sicer priznavajo organizacijsko strukturo, vendar so zunaj hierarhičnega nadzora in so posledično bližje liberalni smeri. V protestantski Evropi nastanek takšnih skupin onemogoča večinski položaj protestantizma (Radford Ruether 1992, 201–205). Podobno je v katoliškem delu Evrope, kjer prevladuje katoliški oz. zdaj že postlatinski (latinski vzorec preide v postlatinskega z II. vaticanskim koncilom) religijsko kulturni vzorec. Prevladujoči položaj RKC v tem primeru pomeni, da se področja pod domeno cerkve širijo močno preko meje svetega v območje profanega. Tako je cerkev hierarhična organizacija, ki svoje sisteme nadzora širi tudi na nereligiozna vprašanja (npr. politika, gospodarstvo) (Smrke 2000, 248). Protestantizem sicer večjo sposobnost integracije liberalnih načel kaže zaradi uveljavljenega odnosa med božjo oblastjo in okolico. Božja oblast po protestantski etiki, tako kot nobena druga forma, ni stalna in absolutna, pač pa je fleksibilna in se prilagaja določenim situacijam (Dale Dunlap 1992, 208).

Ker so religijski kulturni vzorci predvsem v katoliškem delu Evrope povsem drugačni, tudi proces prevzema liberalnih načel s strani RKC poteka povsem na drugačni ravni. Značilna je močna polarizacija na pro in kontra klerikalizem. Za prvega pa še zmeraj v veliki meri velja, da ima težnje po celostnem obvladovanju posameznika.

RKC sicer kot organizacija ni demokracija, saj se pri slednji vodstvo določa od spodaj navzgor. Se pa zlasti po II. vaticanskem koncilu etos demokracije delno vpeljuje tudi v delovanje katoliške cerkve. Glavni principi demokracij, ki cerkev vodijo do statusa demokratične institucije, pa so enakost pred zakonom, antiabsolutizem, ustavnost in javno oblikovanje mnenj (Coleman 1992, 228–230).

Manko v popolnem oz. vsaj v večjem implementiranju demokratičnih načel na področju seksualnosti v RKC se kaže na vseh štirih kriterijih demokracij. Enakost pred (cerkvenim) zakonom in ustavnost sta za posameznike z istospolnimi identitetami kršeni na vsakodnevni ravni. Na drugi strani pa gresta prav tako z roko v roki absolutizem in zapora do javnega oblikovanja mnenj na področju nasprotovanja homoseksualnosti. Absolutna vladavina stališč cerkve, ki nasprotujejo homoseksualnosti, pomeni tudi ostro zavračanje možnosti za dialog s skupinami na drugi strani in hkrati zavračanje pluralnosti form zunaj in posledično tudi znotraj lastne institucije.

Proces modernizacije in racionalizacije je RKC v najmanjši možni meri vpeljala prav na področjih seksualne morale. Charles Curran (v Connelly 1994, 260–261) ugotavlja, da obstajajo trije možni razlogi, zakaj ni prišlo do jasne evolucije na področju moralne teologije. Prvi izmed razlogov je lahko Pavlova in Avguštinova zapuščina, saj sta v svetem pismu oba trdila, da se je spolnosti dobro odpovedati, ker ne prinaša odrešitve. Drugi razlog se povezuje s papeško avtoriteto, ki se lahko ohranja tudi s striktnimi in fiksnimi pogledi na področje človeške spolnosti. Tretji razlog leži v težnji po ohranitvi patriarhalnega sistema. Prav zadnji razlog pa se ponovno veže na nasprotovanje modernizacijskim tokovom, ki v ospredje postavljajo avtonomnega posameznika.

6.2.3 AKTUALNA IZREKANJA RKC O HOMOSEKSUALNOSTI

Kljub močni sekularizaciji religija ostaja močna legitimacijska sila za posameznike, ki po različnih opredelitvah in samokategorizacijah pripadajo določeni religiji. Do konflikta pride, ko se na polju posameznikovih opredelitev srečata dve identiteti, ki sta si radikalno različni. Tak primer je na eni strani identiteta katolika in na drugi strani homoseksualna identiteta. Na eni strani namreč obstaja cerkvena dogma, ki se sicer v zadnjem obdobju distancira od eksplicitnega nasprotovanja homoseksualnosti kot spolni usmerjenosti. Vendarle pa RKC jasno poudarja, da homoseksualnost postane konfliktna praksa, ko pride do artikulacije takšne spolne usmerjenosti preko spolnega odnosa. Seksualnost oz. razvoj seksualne identitete in predvsem prepoznanje ter sprejetje določene oblike te identitete pa je nujno za oblikovanje stabilne in funkcionalne identitete. Homoseksualnost je posebej aktualna postala v zadnjih desetletjih, ko so nekatere liberalne države omogočile sklenitev zakonske zveze med partnerjema istega spola. Prav ti dogodki pa so na drugi strani sprožili ogorčenje v RKC, ki je pospešeno začela izdajati odloke o nesprejemljivosti homoseksualnosti, papeži pa so nemoralnost še posebej poudarjali v svojih javnih nastopih.

S svojimi dokumenti se je Vatikan obračal tudi na zakonodajno oblast in tako posredovanje svojih tez o homoseksualnosti postavil na še nekoliko bolj problematično polje. Če same izjave RKC o homoseksualnosti niso neposredno diskriminatorne oz. so odvisne od interpretacij, pa diskriminatorno postane pozivanje zakonodajne oblasti za nesprejem zakonov, ki bi na določenih področjih izenačili položaj homoseksualnih oseb s položajem heteroseksualnih. Gre za neposreden poziv k drugačni obravnavi homoseksualnih (Kuhar 2004, 36).

Uradna vatikanska dokumenta, ki sta se neposredno dotikala problema uradnega sklepanja istospolnih partnerstev, sta predvsem Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami⁶ in dokument, ki je bil izdan ob govoru papeža Benedikta XVI. na zasedanju Papeškega sveta za družino⁷.

⁶ Congregation for the doctrine of the faith (2003): Considerations regarding proposals to give legal recognition to unions between homosexual persons.

⁷ Benedikt XVI. (2006): Address of his holiness Benedict XVI to the participants in the plenary assembly of the pontifical council for the family.

Kongregacija za verski nauk je leta 2003 izdala dokument z naslovom Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami. Podpisnik uradnega vatikanskega dokumenta oz. dokumenta Kongregacije za nauk vere je takrat še kardinal Joseph Ratzinger. Namen dokumenta je predstaviti doktrinarna stališča cerkve glede homoseksualnosti (vprašanje katere je neposredno povezano z naravnim moralnim redom), družine in zakona, ki jih je potrebno preslikati v sedanje situacije in ki omogočajo ohranjanje stabilnosti družine ter s tem družbe. V Premisleku Kongregacija v uvodu opredeli problem homoseksualnosti. Homoseksualnost naj bi po pisanju dokumenta predstavljala kritičen moralni in družbeni problem. Problematičnost je še toliko večja v državah, ki v zakonodajni postopek vpeljujejo registracijo zvez med istospolnimi partnerji. Registracija istospolnih partnerstev je v največji meri problem, kar lahko pripelje celo do omogočanja posvojitve otrok takšnim partnerjem. Ob tem Kongregacija pojasni, da je zakon zveza med moškim in žensko, saj le takšna zveza lahko omogoča medsebojno izpopolnitev, ki je po božjem načrtu bistven namen zakona. Po božjem načrtu je bistven namen zakona tudi reprodukcija. V okviru tega se homoseksualne zveze, ki kršijo naravni moralni red, nikakor ne morejo uvrščati v okvirje božje predstave o zakonu. Kljub resni motnji družba homoseksualcev ne sme diskriminirati. Vendar pa uradna oblast prav tako ne sme dovoliti legalizacije istospolnih partnerstev. Zaradi večje omejenosti civilnega zakona le-ta ne bi smel negirati določil iz moralnega zakona, kot to v določenih primerih počne na področju dopuščanja homoseksualnosti oz. legalizacije istospolnih partnerstev. Dovoljevanje oz. legalizacija istospolnih partnerstev z vidika moralnega zakona ni sprejemljiva predvsem zaradi tega, ker je takšna zveza nasprotna zvezi med moškim ter žensko in samo takšen zakon lahko prispeva k skupnemu dobremu. Homoseksualne zveze z uradno registracijo postanejo del družbene strukture in na tak način lahko s svojimi značilnostmi vplivajo na celotno družbo. Uveljavitev znotraj civilnih zakonov, ki imajo v družbi enormen vpliv, bi lahko pomenila preslikavo tega vedenja na širšo družbo. Homoseksualni partnerji prav tako niso primerni za vzgojo otrok, ki bi v takšni družini pogrešali materinsko ali očetovsko dimenzijo. Država bi z registracijo istospolnih partnerstev ogrozila sebe kot družbo, saj bi z registracijo primarno ogrozila družino kot osnovno družbeno celico. Dokument na tej točki sicer opozori na možnost, da bi cerkvenim stališčem glede homoseksualnosti bilo mogoče oporekati, saj vsi zakoni dopuščajo svobodo tudi na področju avtonomnega odločanja za določeno ravnanje. Vendar pa ta svoboda velja samo za ravnanje, ki ni kontradiktorno splošnemu družbenemu dobremu, ki omogoča razvoj družbe in tudi posameznika. Zaradi vseh naštetih razlogov je seveda samoumevno, da morajo katoliški

politiki v vsakem primeru ostro nasprotovati predlogom o registraciji istospolnih partnerskih zvez, kar je njihova moralna obligacija (Kongregacija za nauk vere).

Na tej točki izstopa stališče uradnega Vatikana, da bi morebitna pravna ureditev homoseksualnih partnerstev pomenila razširitev homoseksualnosti v družbi. S takšnimi argumenti cerkev homoseksualnost uvršča na polje odločitve oz. osebne izbire.

Problema zakonskega sklepanja istospolnih partnerstev se dotakne tudi Joseph Ratzinger kot papež Benedikt XVI. Papež je spregovoril na koncu zasedanja Papeškega sveta za družino, na katerem so cerkveni dostojanstveniki razpravljali predvsem o družini, ki je vrednota, ki prispeva k družbenemu dobremu. Zaradi pomena, ki ga za družbo nosi družina, je potrebno poskrbeti, da se z vsemi močmi ohranja pomen družine. Le-tega med drugim hromijo znanstvene raziskave, ki prevzemajo vlogo boga, in tako človek sam ustvarja nova življenja. Ustvarjanje življenja mora namreč po katoliškem moralnem nauku vedno biti ujeto v medsebojni spolni odnos zakoncev. Pomen družine hromijo tudi težnje nekaterih laičnih oblasti, da bi legalizirale partnerstva med osebami istega spola. Takšna dejanja bi pomenila tudi padeč rodnosti, ki je trenutno pereča problematika v številnih državah. Zaradi tega je izrednega pomena, da se mladim vrne zaupanje, da je prokreacija naloga ljubezni, ki jo je dobro izpolniti. Prav na posredovanju tega sporočila dela Papeški svet za družino (Benedikt XVI.).

V Sloveniji se je v zadnjem obdobju povečalo izrekanje predstavnikov RKC proti homoseksualnosti v času sprejetja družinskega zakonika v Državnem zboru Republike Slovenije in kasneje pred naknadnim referendumom o zakoniku. Zakonik se je v največji meri osredotočal na izenačevanje pravic otrok znotraj različnih tipov družin, tudi otrok, ki živijo v istospolnih družinah. Referendum je bil na pobudo Civilne iniciative za družino in pravice otrok izveden 25. marca 2012, kjer so ga volivci zavrnil s 55 odstotki. Sprejetje zakonika bi po prepričanju RKC pomagalo k uničenju tradicionalne družine, zakonik naj bi negiral pomen materinstva in očetovstva, promoviral istospolno usmerjenost in ne upošteval dejstva, da sta za funkcionalno vzgojo potrebna starša obeh spolov. RKC je tudi aktivno sodelovala pri pozivanju vernikov za podpis pobude za referendum, ki bi in ki je sprejetje družinskega zakonika preprečil (Strehovec v Ivelja 2011, Borko 2011, Cestnik 2011, Hočevnar 2011).

7 VSAKDANJE ŽIVLJENJE VERNIH GEJEV IN LEZBIJK

Katoliška moralna teologija zavrača homoseksualnost predvsem zaradi prokreacije, ki je takšna seksualna praksa ne omogoča. Cerkev je sicer v zadnjem času svoje stališče do homoseksualnosti predrugačila v takšni smeri, da same seksualne usmerjenosti ne obsoja, obsoja pa izvajanje seksualnih praks med dvema osebama istega spola (Pucelj 2000, 37, Uran 2005, Yip 1997b, 171). V nadaljevanju razprave se zato osredotočamo na konkretne posledice, ki jih ima takšno stališče RKC na vsakdanje življenje vernih gejev in lezbijk. Začetek poglavja zajema kratek pregled psiholoških, psihiatričnih in socioloških pogledov, ki v okviru izgradnje celovite identitete posameznika izraz spolne usmerjenosti (tudi preko spolnih odnosov) postavljajo na pomembno mesto. V nadaljevanju se osredotočamo tudi na katoliške reprezentacije homoseksualnosti in na ugotovitve nekaterih do sedaj opravljenih študij o vsakdanjem življenju vernih gejev in lezbijk. Osrednji del predstavlja analiza empirično pridobljenih podatkov o situacijah vsakdanjega življenja vernih ali nekoč vernih gejev in lezbijk. Ob tem je v analizi vsakdanjih izkušenj respondentov in respondentk najprej zajeta vsaka identiteta posebej – torej homoseksualna in verska. In kot nadgradnja intersekcijska analiza obeh identitet. Zanima nas, kakšne strategije respondenti in respondentke ubirajo za sestavo in izgradnjo vsake identitete posebej in skupaj. Na kak način torej združujejo svojo istospolno opredeljenost s svojo versko opredeljenostjo. Ker je ena izmed možnih strategij zavrnitev ene identitete, analiza vključuje tudi osebe, ki so se nekoč opredeljevale za katolike, a so katolištvo (morda) opustile prav zaradi svoje istospolne usmerjenosti.

7.1 RKC IN POMEN SEKSUALNOSTI

Z modernizacijo, vzponom individualizma in ostalimi poznomodernimi procesi je prišlo do zmanjševanja religioznega vpliva, kar je seveda imelo za posledico spremembe znotraj cerkvene organizacije in prav tako potrebo po novih konceptualiziranjih s strani RKC. Proces posodabljanja oz. bolje rečeno prilagajanja sistema novim družbenim, političnim in ekonomskim okoliščinam je tako na področju moralne teologije zajel tudi cerkev. RKC velja za institucijo, ki je predvsem na področju reguliranja vprašanj, ki se vežejo na moralo, ostala v veliki meri vpeta v svoje (preživete) koncepte. Kljub temu da je sicer na določenih

področjih zaznati spremembe konceptualiziranja, pa končni argumenti RKC, sploh glede seksualnosti, ostajajo neomajni.

RKC spolnost v sodobnem času sicer opredeljuje kot neločljiv del posameznika, ki je nujen za njegovo srečo v zakonski zvezi. Vendar pa pogosto opozarja, da je poudarjanje pomena spolnosti preveliko in da se seksu pripisuje prevelik vpliv. RKC izhaja iz teze, da se precenjuje vpliv in moč spolnega nagona. Le-ta sicer je vpet v posameznika, vendar ga na psihološko-fiziološki ravni ni mogoče primerjati z ostalimi osnovnimi človekovimi potrebami, kot je npr. hrana. RKC se ob tem opira na tezo, da "zanemarjenje" oz. neizvajanje seksualnega nagona oz. nezadovoljevanje spolne potrebe ne vodi v fizično bolezen oz. slabše počutje, kot to lahko pomeni odtujevanje hrane. Pri konceptualiziranju spolnosti je potrebno ločevati človeka in živali, saj so slednje brez razuma, njihova razmnoževalna dejavnost pa je vnaprej opredeljena z razmnoževalnimi cikli, torej je posledica naravnih zakonitosti. Človekovo seksualnost pa opredeljuje vsak posameznik s svojo lastno voljo in vedenjem (Hauer 1987, 39, 97).

Na eni strani je homoseksualnost greh zoper naravo, s čimer seksualnosti ni mogoče ločiti od naravnih zakonitosti. V isti sapi pa RKC trdi, da spolni nagon človeka nima s spolnim nagonom živali nobene zveze, da je torej od naravnih zakonitosti ločen ter da ga usmerja zgolj in samo človek s svojo voljo. Hkrati je argumentacija RKC glede pomena spolnosti za posameznikovo življenje slaba, saj navajanje dejstev (npr. da nezadovoljevanje potrebe po spolnosti nima vpliva na posameznikovo psihofizično počutje, kot ga ima nezadovoljevanje drugih fizičnih potreb), izhaja zgolj iz lastnih stališč RKC in nima nobene znanstvene osnove. Skozi psihološko, psihiatrično in tudi sociološko teoretiziranje je mogoče trditi, da je realizacija spolnega nagona oz. sama seksualnost nujna za posameznikovo identiteto.

Z vidika simboličnega interakcionizma pa je za popolni razvoj seksualne identitete potrebno ne samo izražanje potrebe po seksu, ampak tudi potrebe po ljubezni, ki se aktualizira preko romantičnih odnosov. Z vključenostjo v partnersko razmerje se izjasni posameznikovo sebstvo, hkrati pa le-to postane bolj vidno tudi drugim (Kaufman in Johnson 2004, 824–828).

Tako psihiatrični in psihološki kot sociološki vidiki spolnosti le-to implicitno povezujejo s posameznikovo identiteto. Spolnost in njena artikulacija pa je nujna tako za fizično zdravje kot za emocionalno rast in na drugi strani za vzpostavljanje stabilne identitete in za

ustvarjanje družbene realnosti. Ker RKC trdi, da se je homoseksualnim spolnim odnosom potrebno odpovedati, človekovo spolnost uvršča na področje objektivnosti. Uvršča jo torej zgolj na polje reprodukcije. Slednja lastnost je kontradiktorna številnim napotkom moralne teologije s področja spolnosti, ki za le-to ne dopuščajo padca na področje mehanskosti in ki ne dopuščajo njenega enoznačnega dojemanja. Cerkev navsezadnje počne prav slednje: spolnost tematizira in vrednoti zgolj v okviru reprodukcije.

Seksualni nagon je vrojen v posamezniku, čeprav ne pri vseh na enak način. Vendar pa je način njegovega izražanja odvisen v polni meri od družbe in kulture. Spolni nagon je torej eksteren in na polju konceptualiziranja njegovega pomena za posameznika in družbo nima nobene veze z naravnim. Razprava o človeških instinktih, posebej če ob tem mislimo spolni nagon, nehote vodi v razmišljanje, da med instinkti, ki so biološki, in kulturo, v kateri se realizirajo, obstaja konflikt. Pozno moderna družba nam na področju seksualnosti (in tudi na vseh ostalih področjih) omogoča individualizacijo. Deindividualizacijo seksualnosti ustvarjamo posamezniki sami, ko se v določenih pogojih podredimo vplivom institucionalnih dogem. Če je spolni nagon univerzalen in biološki, pa je njegova realizacija odvisna od vsakega posameznika. Če je eden izmed ključnih značilnosti pozne moderne možnost izbire, potem je možnosti izbire tudi pri obliki spolnosti. Sodobna psihiatrija pri opredelitvi normalnosti in nenormalnosti v spolnosti gre v tej smeri, saj spolne prakse, ki so izraz soglasja vpletenih, tretira kot normalne. Možna izbira je celo aseksualnost. Čeprav številni psihiatri trdijo, da obstoj le-te zaradi prej opisane narave spolnega nagona in spolne potrebe ni možen. Deindividualizacijo vrši RKC. Predvsem pri opredeljevanju moralnih konceptov. Vse je pod vplivom boga ali narave. Posameznikove potrebe pri tem ne igrajo nobene vloge. Če je realizacija seksualnosti tako močno povezana z zdravjem, potem je ob konceptu seksualnega zdravja mogoče trditi, da je zdrava seksualnost ne samo tista, ki posamezniku omogoča fizično zdravje, pač pa tudi tista, ki mu omogoča osebno rast. Takšna seksualnost pomeni skladnost med seksualno identiteto in (seksualnim) vedenjem.

7.2 KATOLIŠKE REPREZENTACIJE HOMOSEKSUALNOSTI

V poglavju o stališčih RKC glede homoseksualnosti je razvidno, da katoliška cerkev homoseksualnost obsoja. Obravnava jo kot nenormalno, nenaravno in nemoralno oz. z nasprotovanjem seksualnim odnosom z osebo istega spola (kar je opredeljeno kot greh), ustvarja jasno ločnico med dvema skupinama – 'pravimi' in 'nepravimi' verniki. Torej med tistimi, ki živijo po naukih cerkve, in tistimi, ki na določenih področjih pričakovanj cerkve ne uresničujejo. Analiza sodobnih cerkvenih dokumentov, ki se posredno ali neposredno dotikajo tudi homoseksualnosti, je pokazala, da cerkev homoseksualnost diskriminira ter da se znotraj RKC oblikujejo predsodki do homoseksualnosti in stigmatizacija homoseksualnosti. S tem se odvija diskriminacija, saj RKC homoseksualnost postavi na področje, ki zahteva posebno obravnavo.

Predsodki RKC o homoseksualnosti v cerkvenih opredelitvah dobijo značilnosti predsodkov v pozni moderni, saj se le-ti izražajo na simbolni in potemtakem bolj prikriti ravni. S tem postajajo samoumevni v vsakdanjem življenju in služijo kot opravičilo za diskriminatorna ravnanja. Predsodki predstavljajo podlago za izgradnjo identitet obeh vpletenih – tiste skupine ali posameznika, ki ima predsodke, in tiste skupine ali posameznika, ki je tarča predsodkov (Ule 1999, 7–8). Hkrati gre pri sistemu predsodkov vedno tudi za opredeljevanje razmerja moči, ki se tvori bodisi preko homogenizacije tuje skupine ali preko homogenizacije lastne skupine. Podeljevanje predsodkov namreč poteka na način, da se vsem članom skupine, ki so žrtve predsodkov, pripisuje enake lastnosti, lastni skupini pa se priznava raznolikost. Skupina, ki oblikuje predsodke in izvaja diskriminacijo, svojo sestavo opredeli za homogeno v situacijah, ko je v manjšini in je zato prisiljena vzpostaviti sistem zaščite same sebe (Brown 1999, 36, 38). Na podlagi takšne opredelitve lastne in druge skupine je mogoče reči, da cerkve v primeru izvajanja predsodkov do homoseksualnosti homogenizira tujo skupino, torej skupino istospolno usmerjenih. Predmet poenotenja je greh – prakticiranje spolnih odnosov z osebo istega spola.

Homogenizacija tuje skupine (torej v konkretnem primeru homoseksualcev) se odraža tudi preko neupoštevanja individualnih razlik posameznikov, ki so člani te skupine. S tem se vrši proces stereotipizacije homoseksualcev. Zaradi družbenih sprememb, relativnosti življenjskih pojavnosti in novih konceptualizacij teh pojavnosti je razvoj stereotipov neomejen. Nove

družbene razmere prinašajo nove opredelitve, s tem pa nastajajo tudi novi stereotipi (Oakes, Haslam, Turner 1999, 62, 73). Glede na to, da so predsodki cerkve do homoseksualnosti precej rigidne tvorbe, ki so bile deležne le malo sprememb, je mogoče reči, da cerkev družbenih kontekstov ne dojema relativno in jim pripisuje absolutne značilnosti. Stereotipi tako predstavljajo sodbe o določenih lastnostih določenega posameznika ali skupine. Ti stereotipi producirajo predsodke, ki so osnova za vzpostavljanje sistema diskriminacije skupin ali posameznika, ki se ji/mu je določen stereotip pripisal.

Ker se homoseksualnost v katoliški moralni doktrini razume kot greh in je posledično nezaželena, je jasno, da gre za stigmatizacijo skupine oz. posameznika, ki nosi to lastnost. Cerkev se zato v tem primeru na področju opredeljevanja moralnih sodb postavlja na položaj dominantne skupine, saj določa pravilno in nepravilno ravnanje ter s tem postavlja vrednostne sodbe. Ponovno se poudarjajo razlike med nami in drugimi, ki vodijo v opredeljevanje dominantne in diskriminirane skupine, cerkev pa na ta način ohranja svoje koristi (Coleman 1999, 199–206). Homoseksualci so zato v okviru cerkvene diskriminacije postavljeni v slabši položaj, imajo otežen dostop do dobrin in/ali storitev. Vendar pa diskriminacija cerkve poteka na posredni ravni. Posredna diskriminacija pomeni, da so sicer merila za opredeljevanje statusa določene skupine na videz nediskriminatorna, vendar pa je končni rezultat odrinjanje teh posameznikov na rob družbe (Kogovšek in Petrović v Kuhar 2009, 16–17). To se pri opredelitvah cerkve sicer pojavlja, ko na deklarativni ravni vse obravnava kot t. i. božje otroke, na praktični ravni pa homoseksualcem odreka enakopravni položaj v družbi. Na podlagi jasnega neodobravanja homoseksualnosti oz. homoseksualnih spolnih praks je mogoče izpeljati, da je pozicija cerkve homofobna, saj homofobnost pomeni splošno nestrinjanje z enimi ali vsemi izmed vidikov homoseksualne identitete (Kuhar in drugi 2011, 21). Cerkev na deklarativni ravni izraža nestrinjanje z enakopravnim položajem homoseksualcev v družbi in tako izvaja diskriminacijo.

7.3 ANALIZA RAZISKAV VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA VERNIH GEJEV IN LEZBIJK

Kot ugotavlja že Hall (1996), je za identitete v pozni moderni značilna fragmentacija, relacijski položaj in intersekcijskost. Identiteto v tem pomenu lahko razumemo kot nadpomenko, opredelimo jo lahko kot neke vrste nadidentiteto, ki jo sestavlja množica identitet, ki se ves čas spreminjajo glede kombinacije pričakovanj družbe ter izbire in potrebe samega posameznika. Prav intersekcija dveh osebnih okoliščin je tista situacija, ki nas v pričujočem delu najbolj zanima. Gre za intersekcijo homoseksualne identitete in katoliške identitete. Kuhar (2009, 109–110) ugotavlja, da je ta relacija posebna, saj v primeru katolištva obe identiteti nista združljivi oz. njuno združevanje zahteva določene strategije vzpostavljanja potrebnega skladja med obema identitetama. Strategije gredo najpogosteje v smeri prilagoditve religijskega vzorca. Zaradi napetosti med obema, načeloma nezdružljivima identitetama, verni geji in lezbijke izražajo večjo stopnjo stresa in tesnobe kot neverni istospolno usmerjeni (Weinberg in Williams, Gonsiorek, Wagner v Yip 1997b, 166). Prav zaradi tega naj bi med homoseksualnimi katoliki bila opazna večja stopnja odpovedi institucionalni religiji in prevzem individualnih verskih praks in verovanj (Bell in Weinberg, Mendola v Yip 1997b, 166), kljub temu pa verni geji in lezbijke izkazujejo težnjo po pozitivni rešitvi konflikta med dvema identitetama, s katero bi ohranili bistvene elemente obeh (Yip 1997a, 113).

Posluževanje različnih strategij pri katoliškem nasprotovanju homoseksualnosti dokazujejo tudi empirične raziskave. Ob tem sta možni krovni strategiji lajšanja napetosti med tema dvema kategorijama dve: prilagoditev homoseksualne identitete ali prilagoditev verske identitete. Prva strategija soočanja z napetostmi lahko rezultira bodisi kot skrivanje homoseksualne usmerjenosti pred versko skupnostjo zaradi strahu pred stigmatizacijo bodisi kot poskus izničenja moči seksualnega nagona (to poteka predvsem s pomočjo t. i. strokovnjakov, ki izvajajo t. i. reparativne terapije spreobrnitve iz homo- v heteroseksualce). Druga strategija pomeni spremembo/prilagoditev verske identitete in se lahko odvija kot popolna zavrnitev verovanja religije, ki nasprotuje homoseksualnosti, ali kot poskus distanciranja od institucionalnih religijskih struktur ter ohranjanje in vzpodbujanje individualnega verovanja (Yip, Mahaffy, Safra Project, Dillon v Yip 2005, 48). Yip (2005, 51–61, 1997a, 188–119) v svoji raziskavi o strategijah homoseksualnih pripadnikov islamske

in krščanske vere ugotavlja, da je v največji meri prisotna strategija ohranjanja vere, vendar prilagoditve religijskega vzorca lastnim potrebam in željam, predvsem v smislu zmanjševanja napetosti zaradi svoje istospolne usmerjenosti. Ob tem se prilagoditev odvija predvsem v okviru interpretacije svetih tekstov (svetega pisma), ki ga cerkev opredeljuje kot primarni vir nasprotovanja homoseksualnosti. Prvo možno reakcijo znotraj te strategije predstavlja kritika tradicionalnih interpretacij. Obramba posameznikove homoseksualnosti se tako odvija preko poudarjanja nuje po interpretacijah svetega pisma znotraj historičnega konteksta ali pa preko zavračanja pravih interpretacij in oblikovanju lastnih razlag. Možno je tudi močno poudarjanje pomena odlomkov, ki poudarjajo pomen nediskriminacije. Druga reakcija se od principa obrambe obrača k principu napada, predvsem v smislu napada na verske avtoritete, ki naj bi bodisi homoseksualnosti nasprotovale zgolj zaradi strahu pred lastno homoseksualnostjo bodisi kot preusmeritev interpretacij od cerkvenih avtoritet k sebi. Pristop obrambe in napada se v večji meri osredotočata na moralni moment, medtem ko se kreativni pristop opira na poskuse poudarjanja drugih pozitivnih naukov iz svetih testov ali pa celo na vključevanje interpretacije homoseksualnosti določenih odsekov iz svetega pisma. Strategija novega lastnega intepretiranja se odvija tako na individualni, medosebni in skupinski ravni. Empirični rezultati potrjujejo ugotovitve, da se religija oz. verovanje v pozni moderni odraža predvsem preko individualnih opredelitev.

Če se ob tem vrnemo na stališče cerkve, ki pravi, da homoseksualnost sama po sebi ni sporna, da postane neprimerna šele, ko se artikulira preko spolnih odnosov, je pričakovati, da verni geji in lezbijke izražajo posebne strategije soočanja tudi s tem argumentom cerkve.

Ker cerkev v svojih moralnih naukih poudarja pomen ljubezni, dobrote, naklonjenosti, v svoji prilagoditveni strategiji te vidike poudarjajo tudi verni geji in lezbijke. To se kaže predvsem preko težnje po enakem obravnavanju različnih oblik spolnosti (vse oblike spolnih odnosov so božji produkt in zato enakovredne – ontogenerično stališče) ter preko zavračanja spolnosti kot edinega ali najpomembnejšega vidika partnerskega razmerja. Prav drugo pozicijo lahko razumemo kot razlago empiričnih rezultatov, da respondenti samega spolnega odnosa z osebo istega spola ne vidijo kot problematično, vendar le, dokler gre za spolni odnos z osebo, s katero so v resnem partnerskem razmerju. Če se spolni odnos zgodi izven takšnega razmerja, respondenti izražajo potrebo po iskanju odveze pri bogu (Yip 1997b, 171–176).

Zaradi same narave cerkve, ki homoseksualnosti nasprotuje tako zaradi tradicij, izraženih v svetem pismu, kot zaradi nasprotovanja zakonom narave, verni geji in lezbijke sprejemajo določene strategije, ki jim olajšajo neskladje med njihovim verskim prepričanjem in versko pripadnostjo ter njihovo seksualno usmerjenostjo. Kljub temu da cerkev izraža svojo moralno avtoriteto, je prav odrekanje pravice do tega med vernimi geji in lezbijkami največje. Le-ti namreč ne priznavajo univerzalnosti in nerelativnosti moralnih stališč, ki jih je moč najti v svetem pismu. Glede na to, da je ena izmed možnih strategij tudi skrivanje homoseksualne identitete znotraj verske skupine, je mogoče trditi, da se participacija v katoliški skupnosti ne more izpeljati v popolni meri. Hkrati pa je polnovredno 'članstvo' ovirano zaradi strahu pred stigmatizacijo. Verniki se od cerkve oddaljujejo tudi zaradi njenega reduciranja istospolnih zvez samo na seksualno področje in so mnenja, da bi bilo potrebno namesto narave spolnih odnosov poudarjati čustvene vidike partnerstev (npr. ljubezen, zaupanje, spoštovanje). Mehanični pogled na seksualnost, ki je značilen za cerkev, namreč izloča iz analize tudi druge vidike.

7.4 METODOLOŠKI OKVIR EMPIRIČNE RAZISKAVE

Analiza polstrukturiranih globinski intervjujev v nadaljevanju razprave predstavlja empirični del naloge, s katerim teoretska dognanja glede združevanja homoseksualne in katoliške identitete preverjamo na empirični ravni. Intervjuji so potekali z vernimi in nekoč vernimi geji in lezbijkami, ki so se tako glede svoje katoliške kot glede svoje homoseksualne ali biseksualne identitete opredelili sami. Analiza intervjujev temelji na osnovnem vprašanju celotnega dela: kakšne so vsakdanje izkušnje vernih homoseksualcev oz. kaj je najprej lastno soočanje s homoseksualno identiteto, pozneje pa morebitno razkritje, pomenilo za njihovo versko oz. katoliško prepričanje in obratno: kako je njihovo versko prepričanje vplivalo na njihovo homoseksualno usmerjenost.

V empiričnem delu naloge smo uporabili metodo polstrukturiranega globinskega intervjuja kot kvalitativne metode raziskovanja. V konkretnem primeru je uporaba te metode primerna, saj je ključna značilnost kvalitativnega raziskovanja osredotočenost na raziskovanje vsakdanjih okoliščin posameznikov ali skupine. Hkrati pa te okoliščine, situacije predstavljajo pomemben vidik življenja preučevanih posameznikov ali skupin. Ker je za kvalitativno metodo značilna usmeritev zanimanja na manjše število enot in posledično primerjava med

njimi, izbor respondentov in respondentk temelji na teoretski ali pa praktični ustreznosti (Mesec 1998, 29–32, 43). Respondenti in respondentke so torej v konkretnem primeru izbrani na podlagi opredelitev katoliške veroizpovedi in opredelitev istospolne usmerjenosti. Zanimale so me torej osebne situacije iz vsakdanjega življenja, v katerih so udeleženci in udeleženke v intervjujih izražali bodisi svojo homoseksualno bodisi svojo katoliško identiteto. Seveda pa so ključna točka interesa situacije sovpadanja obeh.

Odločitev za kvalitativno analizo pa temelji tudi na značilnostih preučevanega problema. Ker nas zanima kontekst trka istospolne in katoliške identitete in ker so ob tem prisotni različni vidiki, ki ti dve stvarnosti opredeljujeta, je kvalitativna metoda primerna zaradi svojega upoštevanja različnih perspektiv. Rezultati oz. analiza pa temelji na indukcijskem principu. Prav zaradi tega reprezentativnost vzorca ni bistvena (Mesec 1998, 40). Ker nas zanimajo konkretne situacije, je število enot v vzorcu temeljilo na principu zasičenosti. Ob tem je potrebno še dodati, da je empirični del nereprezentativen tudi zaradi specifične preučevane skupine. Gre za majhno skupino posameznikov, ki zadostujejo obema kriterijema izbora. Hkrati pa gre za t. i. skrito socialno skupino, ki ni jasno razvidna iz vsakodnevnih situacij, interakcij, procesov.

Samo kvalitativno raziskovanje je v pričujočem delu potekalo po sledečih raziskovalnih fazah (Mesec 1998, 54–57):

- **opredelitev problema** – kot že navedeno je v konkretnem primeru glavni predmet raziskovanja združljivost ali nezdružljivost homoseksualne identitete s katoliško identiteto; ključno vprašanje je, ali so za koeksistenco obeh potrebne prilagoditve in če da, kakšne so te prilagoditve;
- **teoretični okvir** – teoretični okvir sestavljajo teoretska dognanja glede oblikovanja homoseksualne identitete, značilnosti katoliškega stališča do homoseksualnosti, ter vloge in značilnosti verskega pripadanja v sodobnem svetu;
- **izbor enot raziskovanja** – izbor enot temelji na dveh istočasnih kriterijih – istospolna usmerjenost in katoliška veroizpoved; ker nas zanimajo vsakdanje izkušnje in pojavnosti obeh identitet, so v raziskovanje vključeni tudi posamezniki, ki so se svoji katoliški identiteti odpovedali;
- **zbiranje empiričnega gradiva** – zbiranje empiričnega gradiva je potekalo preko polstrukturiranih globinskih intervjujev, katerih ključna značilnost je, da je vprašalnik

le v grobem strukturiran, vprašanja in njihov vrstni red pa so prilagojena vsakemu intervjuju posebej;

- **urejanje gradiva** – v primeru globinskih intervjujev urejanje gradiva pomeni transkripcijo intervjujev, ki omogoča analizo s pripisovanjem pomenov;
- **kvalitativna analiza** – analiza vsebine je omogočila, da sem pripisane pomene opredelila, jih med sabo relacijsko povezala in hkrati navezala na teoretični okvir;
- **poročanje** – poročanje je skupek vseh analiz in teoretičnih opredelitev.

Posebej pri opredelitvi izbora enot in zbiranju gradiva je potrebnih še nekaj dodatnih pojasnitev. Intervjuji so bili izpeljani na podlagi dveh osebnih okoliščin posameznikov: istospolne usmerjenosti in pripadnosti katolištvu. Ob tem so bili v raziskavo vključeni tudi posamezniki, ki so se opredelili kot nekoč verne, saj je ključno raziskovalno vprašanje vpliv verskega prepričanja na vidike istospolne usmerjenosti ter obratno, torej vpliv istospolne usmerjenosti na (ne)spremembe katoliške pripadnosti. Najprej sem k intervjuju povabila znance, za katere sem vedela, da ustrezajo obema kriterijema. Ker je bil odziv ničn, sem po metodi snežne kepe pridobila nekaj drugih respondentov in respondentk. Istočasno sem povabilo za sodelovanje pri raziskavi poslala na društvi Legebitra in DIH. V primeru Legebitre so povabilo objavili na Facebook profilu društva. Na drugi strani so na društvu DIH povabilo preko elektronske pošte posredovali posameznikom, ki bi kriterijem izbora utegnili ustrezati. Ob tem v primeru društva DIH do novih udeležencev in udeleženek intervjuja nisem prišla. Obraten pa je bil učinek v primeru Legebitre.

V končni fazi sem intervju opravila z 10 osebami. Glede na spolno strukturo so bile v analizo vključene tri ženske in sedem moških. Intervjuji so bili izpeljani med 23. oktobrom 2011 in 27. februarjem 2012 in vsi so potekali na osebni neposredni ravni – z udeleženci in udeleženkami raziskave sem se srečala v živo. Prostor oz. lokacija in čas izvajanja intervjujev je bila prilagojena željam respondentov in respondentk in je v večini primerov (sedem izvedb) potekala v gostinskem lokalu, ki je omogočal dovolj zasebnosti. V treh primerih sem intervju opravila na domu respondentov. Geografsko gledano so bili trije intervjuji izpeljani v Mariboru ali okolici, ostalih sedem pa v Ljubljani. Pred vsakim intervjujem sem udeležence in udeleženke povprašala tudi po demografskih opredelitvah. Starostni razpon udeležencev in udeleženek je od 18 do 47 let. Dva udeleženca sta kot kraj bivanja navedla ruralno okolje, ostalih osem trenutno živi v urbanem okolju. Ker druge demografske opredelitve za analizo niso bistvene, sem jih izpustila. Udeleženci in udeleženke so bili z namenom raziskave

seznanjeni že pri prvem stiku. Nekoliko podrobnejšo razlago pa sem jim ponudila pred začetkom vsakega intervjuja. Prav tako so bili seznanjeni z zagotovilom anonimnosti. Dolžina intervjujev je variirala od 27 minut do 1 ure in 45 minut. Povprečna dolžina intervjuja je bila okoli 50 minut.

V večini primerov so bili načrtovani intervjuji tudi izvedeni uspešno. Izjeme so bile tri. Eden izmed udeležencev je v času dogovarjanja za intervju večkrat zahteval precej natančne razlage glede samega teoretskega okvira raziskave kot tudi glede poteka in strukture intervjujev. Dokončno odločitev za nesodelovanje je sprejel ob dejstvu, da se intervju snema. Z drugim udeležencem sem se sicer dogovorila za srečanje, vendar ga na srečanje ob dogovorjeni uri ni bilo. Kasneje mi je sporočil, da je bil zadržan zaradi nujnega opravka. Na poziv k določitvi novega termina njegovega odgovora nisem več dobila. Tretji primer je primer udeleženca, ki ni ustrezal kriteriju katoliške opredelitve – niti trenutne, niti nekdanje. Intervju sem kljub neustreznosti zaradi odgovornosti izpeljala do konca, vendar ga nisem upoštevala v analizi.

Po opravljenih intervjujih je sledila transkripcija. Jezik je bil preveden v knjižno slovenščino, vendar pa sem ob tem pazila, da se s prevodom v knjižni jezik niso izgubili pomeni. V primeru, da določenega dela povedanega zaradi možnosti izgube pomenov ni bilo mogoče prevesti, sem v prepisovanju ohranila dobesedne izraze udeležencev in udeleženek.

Če posameznikovo versko (ne)pripadnost določimo na treh ravneh: nereligiozni, cerkveno religiozni in avtonomno religiozni (Toš 199, 11, 71), analiza sodelujočih kaže, da šest udeležencev in udeleženek neposredno pripada opredelitvi avtonomne religioznosti – nekatere prvine katolištva so ohranili, verujejo v boga in v posmrtno življenje, na drugi strani pa njihov odnos z bogom poteka na bolj individualni ravni, katoliških obredov se ne udeležujejo pogosto, cerkvi pa odrekajo pravico vpletanja na področja, ki niso skrb za posameznika. Ob tem je potrebno dodati, da se ena udeleženka sicer na začetku opredeli kot agnostik, vendar skozi pogovor neposredno nakaže, da verjame v boga oz. da ima z bogom določeno vrsto odnosa, zato je v analizo vključena kot avtonomno religiozna. Ena udeleženka se prav tako na začetku intervjuja opredeli kot agnostik in skozi intervju izraža dvom v (ne)obstoj boga. V analizo je vključena kot agnostik tudi zaradi neopravljanja verske prakse in prenehanja udeleževanja pri verskih obredih. Eden izmed udeležencev po zgornjih kriterijih ustreza opredelitvi nereligioznosti (taka je tudi njegova samoopredelitev), je pa bil vzgojen v katoliških okvirjih, njegova družina orientacije pa katolištvo še zmeraj prakticira na vsakdanji

ravni. Ker raziskave (Greeley 2003, 80–86) kažejo, da tudi cerkveno verni katoliki cerkvi odrekajo pravico postavljanja moralnih sodb, kot cerkveno vernega štejem udeleženca, ki se s stališči cerkve ne strinja zgolj pri njenih moralnih opredelitvah, drugače pa je njegova forma in vsebina katolištva skladna s cerkvenim vzorcem. Drugi udeleženec, ki ga opredeljujem kot cerkveno vernega, stališča in opredelitve cerkve sprejema v popolnosti in jih praktično ne preproušuje, zato tudi ni opaznih vidikov individualizacije določenih religijskih elementov.

Pregled opredelitve spolne usmerjenosti udeležencev in udeleženek kaže, da se jih osem opredeljuje za homoseksualne, ena udeleženka kot biseksualka. Ena izmed udeleženek se sicer ves čas intervjuja opredeljuje kot lezbijka, vendar istočasno večkrat omeni, da se njena čustva in seksualna privlačnost lahko razvijejo tako do moških kot do žensk, zato jo v nadaljnji analizi opredeljujem kot biseksualko.

V nadaljevanju analize so imena udeležencev in udeleženek zaradi zagotavljanja anonimnosti izmišljena. V oklepaju ob izjavah udeležencev in udeleženek je tako navedeno izmišljeno ime, starost udeleženca/udeleženke, spolna usmerjenost in religiozna opredelitev.

Vsebinsko je bil intervju sestavljen iz treh osnovnih delov. Prvi del se je v celoti navezoval na versko (katoliško) identiteto udeležencev in udeleženek. Zanimala me je vsakdanja verska praksa udeležencev in udeleženek (frekventnost obiskovanja verskih obredov, frekventnost individualne verske prakse – molitev, verska opredelitev družine, v kateri so odraščali, verska socializacija preko institucionalne forme – verouka). Katoliške opredelitve družine orientacije udeležencev in udeleženek me zanimajo zato, ker se religija prenaša preko socializacije, ob čemer pomembno vlogo igra družina (Davie 2005, 93–96, Vernon v Smrke 2000, 20–27). Če so udeleženci in udeleženke navedli, da se je njihova verska pripadnost bodisi zmanjšala ali okrepila, me je zanimalo, katere konkretne razloge navajajo za ta premik.

Drugi del intervjuja je temeljil na osebni izkušnji istospolne usmerjenosti. Ponovno so me zanimale vsakdanje izkušnje, preko katerih so se udeleženci in udeleženke začeli zavedati svoje istospolne usmerjenosti. Zanimali so me tako kognitivni procesi odkrivanja homoseksualne usmerjenosti kot praktične vsakodneвне situacije, ki so posamezniku dajale potrditve glede njihove usmerjenosti. V to so vključeni tudi spolni odnosi z osebami istega spola. Sami seksualni odnosi z osebami istega spola so v tej točki raziskave pomembni, saj

želim dokazati, da se homoseksualna identiteta potrjuje tudi preko praktične seksualnosti. Na drugi strani pa cerkev prav takšnemu artikuliranju homoseksualnosti močno nasprotuje.

Zadnji del intervjuja je bil zasnovan kot prepletanje prejšnjih. Zanimale so me praktične izkušnje udeležencev in udeleženk pri združevanju obeh identitet. Zanimali so me občutki posameznikov ob deklariranem nasprotovanju homoseksualnosti s strani cerkve, morebitni primeri, ko obe identiteti nista mogli biti izraženi, strategije odpravljanja napetosti v takšnih primerih, občutki ob artikulacijah homoseksualnosti preko spolnih odnosov z osebami istega spola in napovedi prihodnjega stanja glede stališča cerkve do homoseksualnosti ter morebitnega vpliva te opredelitve bodisi na njihovo seksualno bodisi na katoliško življenje.

7.5 IZKUŠNJE VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA VERNIH GEJEV IN LEZBIJK

V nadaljevanju sledi analiza opravljenih intervjujev, pri čemer je interpretacija trislojna. Najprej opredelim značilnosti katoliške identitete posameznikov, nato spolno usmerjenost, na tretji ravni pa obe strukturi povežem.

7.5.1 KATOLIŠKA IDENTITETA UDELEŽENCEV IN UDELEŽENK

Analiza religiozne pripadnosti katolištvu kaže, da je en udeleženec nereligiozen, dva sta cerkveno religiozna, ena udeleženka je agnostik, ostalih šest udeležencev ali udeleženk pa kaže tipične primere avtonomne religioznosti.

Cerkvena religioznost se pri respondentih kaže predvsem preko udeleževanja tradicionalnih cerkvenih obredov in preko razumevanja boga kot avtoritete, v odnosu s katerim ne izražata individualne, osebne ravni. Katoliške forme sprejemata neselektivno.

Odraščal sem v klasični katoliški družini. Nismo bili blazno verska katoliška družina. /.../ To smo prakticirali bolj kot ne kot nedeljske maše, kot je pač na vasi navada. /.../ V cerkvi sem vsako nedeljo dejaven pri maši, ker sem organist. Pa še kakšne druge stvari pomagam v cerkvi. /.../ Sem normalno veren, nič posebnega. Jaz si to čisto tako v skladu s cerkvijo, s katolištvom predstavljam. Nimam nekih svojih idej. (Rok, 36, gej, cerkveno religiozen).

Oba respondenta, ki sta cerkveno religiozna, tudi ne navajata, da bi se tekom njunega odraščanja ali pa kasneje v odrasli dobi njuno pripadanje katoliški veri in prakticiranje vere bistveno spremenilo. Prav tako jima niso blizu nove strategije iskanja duhovnosti.

No, pač sem od nekdaj že tako čutil glede vere. Tudi če ne bi bil organist, bi vseeno šel k maši. Ker tudi če sem v Ljubljani, ker sem na Štajerskem organist, grem v nedeljo k maši. /.../ Jaz nimam nekega posebnega odnosa z bogom. Saj zato sem pa rekel, da sem normalen katoličan, nisem fanatik. /.../ (Rok, 36, homoseksualec, cerkveno religiozen).

Zdaj pa hodim še k maši. Sicer ne tako, da bi šel vsako nedeljo. Pa tudi to ne, da bi šel samo ob kakšnih posebnih priložnostih. /.../ Jaz grem v cerkev, da si olajšam dušo. Mi je neumnost, da bi plačal recimo 10.000 € za čiščenje čaker. Če pa lahko grem brezplačno v cerkev. Žal mi je, da se to ne poudarja. Krivda za to pa je na obeh straneh. Obe strani bi morali biti bolj odprti. Cerkev pač mora zagovarjati nekaj, kar je ideal. /.../ Pa pokrižam se. Če grem s psom na sprehod, če nimam kaj početi, je rožni venec pri meni. Jaz pač vmes zmolim. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Povsem z drugimi besedami svojo nereligioznost izraža udeleženec, ki nereligioznost razlaga preko upadanja religioznosti znotraj lastne družine in tudi v družbi na splošno. Hkrati svojo katoliško socializacijo označuje kot zunanjo prisilo.

/.../ Drugače pa nisem veren, ne hodim v cerkev, tudi ne za glavne praznike. /.../ Po mojem ni bilo nobenega nasprotovanja, ampak na splošno smo se vsi oddaljili, celotna družba. Noben od mojih prijateljev ni nadaljeval z obiskovanjem cerkve. To je tako ali tako že trend pri nas. /.../ Hodil sem še za birmo v cerkev, ampak samo zato, ker sem moral. To je tista logika, da je družba rekla, da moram iti. Drugače sploh ne vem, če bi šel. Ni bila moja želja, da grem. /.../ (Aleš, 26, gej, nereligiozen)

Ključna razlika pri razlogih oddaljevanja od cerkvene religioznosti in sprejetja bolj personificiranih oblik verovanja med nereligioznim udeležencem raziskave ter avtonomno religioznimi ali agnostikom je v razlogih predrugačenja oz. opustitve določenih oblik cerkvenega katolištva. Če nereligiozen udeleženec navaja družbeni trend upadanja religioznosti kot razlog lastne oddaljitve, avtonomno religiozni v ospredje postavljajo bolj individualne vidike, hkrati pa v nekaterih primerih izražajo samoiniciativni pristop h katolištvu.

/.../ Sem pa sicer samoiniciativno pristopila k veri. Nekje v sedmem razredu osnovne šole. Pred tem nisem hodila v cerkev. Čeprav sta me mama in babica vzgajali v duhu vere, ampak nismo hodili v cerkev. Potem pa sem sama izrazila željo in sem v Ljubljani začela hoditi k verouku na koncu osnovne šole in celo srednjo šolo. In sem

nadaljevala s prakticiranjem vere, precej intenzivno. /.../ Hodila sem na neka srečanja enega gibanja, ki je sicer začelo delovati v okviru katoliške cerkve, ampak je bilo razširjeno na vsa prepričanja. In nekako so mi bile vseč ideje, ki so se tam podpirale in gojile. In precej ljudi tam je bilo vernih, je obiskovalo cerkev in potem sem si tega želela tudi jaz. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Religiozna praksa (molitev) in odnos do boga pri avtonomno religioznih in agnostični udeleženci sta izrazito individualizirana. Če se poslužujejo institucionalnih religioznih praks, je to skoraj povsem zaradi navade ali tradicije.

Včasih sicer molim, ampak bolj zaradi tega, ker sem navajena, ne zaradi tega, ker bi mislila, da bo kaj pomagalo. /.../ Uporabljam en okvir teh naučenih molitev, ponavadi pa to izpeljem bolj kot nek pogovor. (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

/.../ Mama pa izhaja iz zelo verne družine. Pri njih smo živeli vse do moje srednje šole. In verjetno je zato bilo to, da so potencirali, da so hodi k maši vsako nedeljo. To je bil pri nas pač družinski obred. In potem sem jaz to, da se hodi k maši, povezovala z neko družinsko tradicijo, to je bil pač del našega vsakdanjika. /.../ (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

Avtonomno religiozni in agnostična udeleženka tudi poudarjajo lastno odgovornost za življenje in svojega življenja ne dojemajo kot odločitev boga. Enako zavračajo vlogo duhovnikov kot posrednikov pri odnosu med njimi in bogom.

Ne verjamem, da bog o vsem odloča. Ker imam rada občutek, da imam jaz življenje v svojih rokah. In kar mene najbolj moti pri krščanski veri je, da se vse prepušča nekomu drugemu, za kar pa ne vemo, kaj je. /.../ (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

/.../ Pomembno je, da gradiš na sebi, da si ti odgovoren za sebe, za boga v sebi./.../ (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

/.../ Recimo spoved. Zakaj bi jaz šel k spovedi, če pa meni to nič ni dalo? Nič mi ni odleglo, če sem šel k spovedi. Zakaj bi jaz navadnemu človeku, ki je sicer posvečen, govoril moje osebne stvari, ki naj ne bi bile prav po krščanski vzgoji? /.../ (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

/.../ Za mašo sem pa ugotovil, da jaz tega ne potrebujem. Maša je zmeraj nek ritual. Vse vem že skoraj na pamet, kateri evangelij bodo brali. Pa pridiga ... Zmeraj govorijo "bodite dobri". Saj to jaz vem. Ne rabiš še potem k maši hodit. Tega se jaz držim in ne potrebujem posrednika med mano in bogom. (Luka, 47, gej, avtonomno religiozen)

Med cerkveno religioznimi in avtonomno religioznimi ter agnostikom ni zaznati razlike glede upravičenosti moralnih stališč, ki jih posreduje cerkev. Oboji so namreč mnenja, da v osnovi moralna stališča rimskokatoliške cerkve temeljijo na Jezusovih napotkih za življenje, ki pa so bili precej splošni. Vendar je rimskokatoliška cerkev ta stališča priredila in jih predruščila. Udeleženci in udeleženke so mnenja, da takšna predruščena pravila ne bi smela vplivati na vsakdanje življenje katoličanov. Hkrati navajajo, da je to problematično tudi iz tega vidika, da se cerkev sama v zadnjih desetletjih zapleta v moralne škandale.

Jaz pa tu ne bi rekel, da je kaj narobe v smislu izvirnih naukov, ki so tudi moralni. Ampak recimo ljubi svojega bližnjega, starše, ne ubijaj. Lepe stvari so v teh naukih. Oni si samo prisvajajo te lepe nauke in potem prodajajo vse kaj drugega. S temi nauki ni nič narobe. Temeljijo na načelu ljubezni. Ampak cerkev še premalo naredi, so vmes tudi kakšne spletke. (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

Tu so se dogajale številne nemoralne zadeve. /.../ Jaz mislim, da nimajo škofje kaj pisati o moralnosti. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Razlika med cerkveno religioznimi na eni strani ter avtonomno religioznimi in agnostikom na drugi strani se kaže tudi na točki stališč glede pravice rimskokatoliške cerkve, da je dejavna tudi na drugih področjih (npr. gospodarstvo). Cerkveno religiozni dopuščajo cerkvi vpletanje v gospodarstvo predvsem iz opredeljevanja različnih funkcij, ki jih ima cerkev, medtem ko so avtonomno religiozni in agnostik prepričani, da je funkcija cerkve samo v tem, da preko posredovanja določene religije nudi oporo posameznikom.

Vera kot vera nima pri teh stvareh čisto nič. Institucija kot institucija je pa takšna kot vsaka institucija. /.../ In duhovniki so samo ljudje in so 'zafurali', kar se je 'zafurat' dalo. Očitno so pač nepravilno vlagali in nepravilno delali in glede na recesijo je pač šlo k vragu. Vera je vera, cerkev pa je institucija, so ljudje. Saj cerkev še vedno posreduje vero. Ampak problem je v tem, da je cerkev v Sloveniji dobila nazaj toliko in toliko objektov, denarja z obveznicami. In problem je v tem, da so pač nepravilni ljudje ta denar vlagali in ga hoteli oplemenititi. In jim je spodletelo. /.../ Cerkev ima pač svoje funkcije, posreduje vero in ... Saj ima vsaka korporacija več vej ... Saj tudi mormoni imajo versko, imajo finančno, imajo vse... Muslimani ravno tako, tudi pravoslavni. /.../ (Rok, 36, gej, cerkveno veren)

Cerkev ima veliko povedati. Ima vpliv, moč, ima vpliv na politiko. Politika pa je povezana z gospodarstvom. Ni pa prav, da se cerkev vpleta. Če bi cerkev hotela kaj narediti, bi lahko delala dobro na drugih področjih. Poskrbela, da ne bi bilo lačnih. To bi lahko cerkev počela. To je bil tudi prvotni namen Jezusa. /.../ (Luka, 47, gej, avtonomno religiozen)

Ravno pred kratkim sem bila pri maši zaradi enega pogreba. In so govorili nekaj v smislu, da molimo, da bomo izbrali dobro vodstvo (intervju je potekal nekaj dni pred predčasnimi parlamentarnimi volitvami 2011; op. M. M.). Cerkev se ne bi smela v te stvari vtikati. Ostati bi morala na tem področju vere in opore ljudem, ne pa na ostalih stvareh, pa naj bodo ekonomske ali moralne. (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

Nereligiozen udeleženec je do vprašanja vpletanja cerkve v splošne družbene zadeve popolnoma indiferenten.

/.../ Niti me ne zanima, sploh ne spremljam tega, kje ima cerkev vpliv. /.../(Aleš, 26, homoseksualec, nereligiozen)

Ob iskanju vzrokov za opustitev cerkvene religioznosti in sprejetjem bolj individualnih praks in stališč glede vere, vsi udeleženci in udeleženke, ki jih lahko označimo za avtonomno religiozne in kot agnostika, kot enega izmed razlogov navajajo stališče cerkve do homoseksualnosti. Nekateri izmed udeležencev in udeleženk negativno stališče cerkve do homoseksualnosti štejejo kot edini razlog, zakaj so se oklenili bolj osebnih katoliških praks.

Oddaljil sem se zaradi uradnega stališča RKC do vprašanja homoseksualnosti, vplivanja na pomembna družbena vprašanja, kot so npr. oplojevanje samskih žensk z biomedicinsko pomočjo. Bolj me motijo ta stališča RKC do nekih zasebnih odločitev posameznikov. /.../ (Janez, 23, homoseksualec, avtonomno religiozen)

Nimam nobene slabe izkušnje, ampak ne najdem se več tako v teh formalnih okvirih. To pa zato, ker ti formalni okviri delujejo proti meni. Počutim se kot izobčenec v teh krogih. Če bi odkrito vsem povedala vse o sebi, bi verjetno začeli iskat zdravilo za mojo bolezen. V teh krogih se me obravnava kot nekoga, ki ima težave, ki jih je treba rešiti. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Na podlagi zgornjih religioznih opredelitev udeležencev in udeleženk je mogoče skleniti, da verovanje udeležencem in udeleženkam predstavlja pomemben del njihovega vsakdanjega življenja. Večinoma se verskih praks poslužujejo samoiniciativno in jim le-te prinašajo pozitivno izkušnjo. Kot je mogoče razbrati iz zgornjih ugotovitev, so vsi avtonomno religiozni udeleženci in udeleženke prevzeli bolj individualne religijske vzorce: verske obrede (molitev) opravljajo bolj na individualni ravni in ob tem ne sledijo zapovedanim normam. Nekateri skupinske obrede pa razumejo bolj kot tradicijo, navado in ne kot izraz lastne vere. Verjamejo v boga, vendar ga ne dojemajo kot avtoriteto, ampak ga dojemajo bolj sebi enakega. Hkrati poudarjajo, da je njihovo življenje odvisno od njih samih, da božje posredovanje ne igra vloge. Verjamejo tudi v posmrtno življenje, čeprav si ga ne razlagajo

povsem kot nebesa in pekel, sploh pa ne v obliki, ki jo predstavlja RKC. Zavračajo tudi pomembno funkcijo duhovnikov kot božjih posrednikov, saj poudarjajo, da za odnos z bogom ne potrebujejo posrednika. Nasprotujejo tudi vpletanju rimskokatoliške cerkve tako na področje morale, kot na področje gospodarstva, politike, izobraževanja. Udeleženka, ki je agnostik, v obstoj boga sicer dvomi, vendar pa omeni vero v neko nedefinirano energijo. Na drugi strani cerkveno religiozna udeleženca spoštujeta formo ritualov, ki jih podaja RKC, in svoje vernosti ne prevprašujeta.

Na podlagi tega je mogoče v skladu z že opredeljenimi funkcijami religije (Cazeneuve v Smrke 2000, 51, Smart v Smrke 2000, 50–66) reči, da za avtonomno religiozne in agnostika religija v največji meri izvaja kompenzacijsko funkcijo, saj se religije v največji meri poslužujejo, ko se nahajajo v težjih življenjskih situacijah in potrebujejo emocionalno oporo, religija pa jim predstavlja kompenzator za trenutno deprivilegirano situacijo. V določeni meri jim religija predstavlja tudi integracijsko funkcijo, predvsem v smislu povezovanja s skupnostjo preko določenih religijskih praks, ki jih razumejo kot del tradicije, družinskih navad. Kljub temu da religijske obrede, kot je molitev v veliki meri subjektivizirajo, preko njih zmanjšujejo tesnobne situacije.

Cerkveno religiozna v zanemarljivi meri izražata, da bi jima religija predstavljala kakšno posebno izkustveno razsežnost. Razvidno je tudi, da vsi avtonomno religiozni cerkvi oz. katoliški veri odrekajo pravico do izvajanja etične oz. družbeno kontrolne funkcije, medtem ko tega ni zaznati pri cerkveno religioznih.

7.5.2 HOMOSEKSUALNA IDENTITETA UDELEŽENCEV

Glede na samoopredelitev udeležencev in udeleženk v raziskavi je mogoče določiti, da se osem udeležencev oz. udeleženk opredeljuje kot homoseksualnih. Ena udeleženka sebe opredeljuje kot biseksualno. Ena udeleženka se je sicer samoopredelila kot lezbijka, vendar ves čas pogovora poudarja, da lahko čustveno in seksualno privlačnost čuti tako do moških kot do žensk in da je bila že zaljubljena v moškega. Zato jo v analizo vključujem kot biseksualko.

Če primerjamo izjave udeležencev in udeleženk v tem, kdaj so se začeli zavedati, da so istospolno usmerjeni⁸, je mogoče ugotoviti, da vsi izražajo, da se je njihova homoseksualnost začela izražati že v otroštvu. Ker pa si tega takrat še niso znali razložiti, je do izrazitejše artikulacije prišlo proti koncu osnovne ali v začetku srednje šole, torej v obdobju, ko se začenja razvijati seksualni nagon.

Pa v bistvu to veš že od malega, že od vrtca. Pač v vrtcu, čisto posplošeno, mi niso bile všeč punčke, ampak fantki. Ampak takrat ti to ni pomembno, ne razmišljaš o tem. Potem pa v sedmem, osmem razredu pa ti to postane pomembno. In potem sem videl, da se razlikujem, da je to nekaj drugačnega. Potem pa je vedno bolj začelo prihajati na dan ... /.../ (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

V bistvu se je vse začelo že v osnovni šoli. Takrat, ko so vse punce gledale fante, sem jaz gledala punčke. Ampak takrat nisem vedela, da je s tem kaj narobe. Šele kasneje, ko smo malo odrasli, sem naletela na te neke izraze, da je to slabo, da punčke morajo gledati fantke. In potem sem začela razmišljati, da mogoče z mano ni vse OK. Začela sem dojemati, da nisem ista kot ostali in da to ni v redu. /.../ (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

To je bilo že v osnovni šoli, ko sem gledal fante in ne punc. In sem pač vedel. Nisem pa se imel za drugačnega, ker ne maram tega "predalčkanja". Potem pa v najstniških letih je obstajal Salamonov oglasnik in sem si dopisoval s fanti, poročenimi moškimi, ki so bili veliko starejši od mene. In je bilo kar zanimivo. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Razliko pri prvih zavedanjih istospolne usmerjenosti je mogoče zaznati le pri udeleženci, ki je biseksualna.

Pač, ko sem se prvič zaljubila v eno punco. To je bilo kar pozno, pri 21 letih. Pred tem pa se mi ni niti sanjalo, da bi bilo to v meni. Pred tem sem bila zaljubljena v fante. Jaz sem to punco sicer poznala že nekaj časa, ampak sva vmes prekinili stik. Potem sva ga pa zaradi enih skupnih aktivnosti spet bolj navezali. In potem sva bili vedno boljši prijateljici, vedno več sva se družili. In se je potem zgodilo čisto spontano, ne da bi karkoli razmišljala o tem ali načrtovala. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

⁸ Kljub opredelitvi dveh udeleženk raziskave kot biseksualni tekom nadaljnje analize v opredelitvah uporabljam termine istospolna usmerjenost, homoseksualen/a ali homoseksualec/ka, razen tam, kjer je to posebej navedeno, ker ločevanje med heteroseksualnostjo in homoseksualnostjo za analizo predstavlja pomembno točko distinkcije. S tem nočem zanemarjati pomena biseksualnosti ali je preprosto zreducirati na homoseksualnost. Ker so za analizo prvotnega pomena homoseksualne izkušnje, se osredotočam na homoseksualna čustva in spolno privlačnost. Biseksualni udeleženci sta bili med intervjujem s tem seznanjeni, hkrati pa sta bili seznanjeni, da me zanimajo njune izkušnje z osebami istega spola. Če je njuna biseksualnost pomembna za analizo, to v razpravi izrecno navedem.

Respondenti in respondentke v večini navajajo, da so se svojih istospolnih nagnjenj zavedali že veliko prej, preden so se podali v seksualne odnose z osebami istega spola. Seksualni odnos jim torej ni predstavljal nobenega predpogoja za potrditev lastne homoseksualne usmerjenosti in je bil zgolj logična posledica, ne pa kriterij za opredelitev homoseksualnosti. Spolni odnos z osebo istega ali drugačnega spola torej ni nujen za potrditev homoseksualnosti ali heteroseksualnosti.

Zavedal sem se že prej, pred spolnimi odnosi, avanturami. Sem pa zaradi tega začel tudi bolj uživati v tem, kar sem. (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

/.../ Glede na to, da sem živel na podeželju, niti ni bilo nekih revij pornografskih, ni bilo teh stvari na TV. V bistvu sem spolnost začel prakticirati zelo pozno. Sem že prej vedel, da sem gej, preden sem začel prakticirati. Ne vem, nikoli nisem kaj o tem razmišljal. To je bilo skozi v meni. Simpatije so že bile v osnovni šoli. Nikoli pa nisem nič kaj upal, ker je bilo takrat malo čudno vse skupaj. Nikoli nisem ničesar poskušal. Ja, simpatični so mi bili fantje. Ampak nikoli, da bi kaj... (Rok, 36, gej, cerkveno religiozen)

/.../ V neke odnose, avanture sem se spustil šele takrat, ko sem se sprijaznil, ko sem se popolnoma zavedal, da ni šlo za prehodno fazo. (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

Ena od udeleženk še ni bila spolno aktivna, vendar zaradi tega ne kaže neprepičanosti v svojo biseksualno usmerjenost.

Pri enem izmed udeležencev je mogoče zaznati, da je sicer razmišljal tudi o zvezi z žensko in da bi se z moškimi hkrati spuščal samo v seksualne odnose. Vendar je to možnost opustil ob srečanju sedanjega partnerja, s katerim je ustvaril čustveno zadovoljujoč in dolgotrajen odnos.

/.../ Je pa res, da sem še dolgo časa verjel, da bom imel pravzaprav žensko, otroke, družino. Pa to (seksualne avanture z moškimi; op. M. M.) še tako malo za zraven. Nisem nikoli resno razmišljal o tem, da bi prav živel s fantom, da bi si rekel "pozabi na žensko, to je zdaj to, vzamemo plan B". Dokler ni prišel on (sedanji partner; op. M. M.). /.../ (Luka, 47, gej, avtonomno religiozen)

Osem udeležencev oz. udeleženk raziskave je svojo homoseksualno identiteto razkrilo pred starši, ožjimi sorodniki. Nekateri pa celo pred znanci, ljudmi iz skupne župnije. Visoka stopnja razkritja pred precej široko skupino ljudi je sicer presenetljiva. Vendar ob tem domnevam, da so rezultati posledica dejstva, da so bili na intervju pripravljene posamezniki,

ki so svojo istospolno usmerjenost sprejeli, ki imajo zaradi tega pozitivnejšo samopodobo in zato je tudi razkritje pogostejša praksa.

Ja, pred večino sem razkrit. Ni to, da bi mi bilo pomembno, da bi nekdo moral vedeti. Ampak pomembno mi je, da se lahko sproščeno pogovarjam, da se mi ni potrebno pretvarjati. (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

Pred prijatelji in starši sem razkrita. Če me kdo direktno vpraša, povem po resnici. /.../ (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

Razkrit sem pred vsemi, pred mojo družbo. Ni me bilo strah se razkriti, ker to sem jaz, to je del mene. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Če družino orientacije razumemo kot enoto, ki ji udeleženci in udeleženke pripisujejo največji pomen pri procesu (ne)razkritja, pri dveh udeležencih opazimo rahel odmik od zgornjih situacij razkritja. Ena udeleženka raziskave pravi, da je pred staršema hkrati razkrita in hkrati nerazkrita. S tem je mišljena situacija, da je do razkritja prišlo, vendar pa ni prišlo do normalizacije njene identitete v okviru interakcije s staršema.

Starša vesta, ampak ne vesta. To je pač tema, o kateri se ne govori in to že od vsega začetka. Nehala pa sta me že vpraševati, če imam fanta, če ga bom pripeljala domov. Sem jima povedala že, ko sem bila dosti mlajša. Ampak sta verjetno mislila, da gre za fazo, ki jo bom prerasla. Takrat me še nista jemala tako resno. Vem, da vesta, ampak se delamo, da ne vesta. Nekako kolektivno nezavedno. Obe sestri pa vesta in vsi moji prijatelji tudi. (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

V primeru zgornje udeleženke je opažena prisilna samocenzura kot strategija soočanja s homofobijo, kar pomeni, da je do razkritja sicer prišlo, vendar je bila homoseksualnost potem zavita v skrivnost (Kuhar in drugi 2011, 92–93)

Drugi udeleženec je v družini orientacije razkrit samo pred očetom. Pred mamo se ni razkril zaradi pričakovanj, ki ga ima le-ta do njega, ki pa jih on ne more izpolniti. Nerazkritje je torej strah pred razočaranjem, ki ga utegnejo starši zaradi njegove usmerjenosti čutiti.

/.../ Tisti, ki morajo vedeti, pač vedo. Ne bom pa zdaj šel razlagat vsem "jaz sem gej". V družini pa vesta oče in brat. Pa nihče več. Mama recimo ne ve. Mami pač nisem tega povedal, ker ima to idejo o vnukih, družini. O tem, kako naj bi bilo... /.../ (Aleš, 26, gej, nereligiozen)

Ker stopenjske teorije razvoja homoseksualne identitete pri izgradnji identitete upoštevajo tudi pomen interakcij oz. iskanje podpornih skupin in izgradnje socialnih mrež znotraj iste skupine (Cass 1984, 144–152), se je del raziskovalnega vprašanja navezoval tudi na iskanje informacij glede lastne istospolne usmerjenosti. Pri tem ugotavljam, da se procesi znotraj tega lahko odvijajo na tri načine.

Ena izmed možnih situacij je, da so se posameznik zavije v skrivnost in da zaradi tega tudi ne išče informacij o lastni usmerjenosti (Plummer, 1996, 70–81)

Čisto z nikomer se nisem o tem pogovarjala. Jaz takrat nikogar na svetu nisem poznala, ki bi bil istospolno usmerjen. Tako da se nisem mogla z nikomer pogovoriti. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Ob tem je potrebno omeniti, da se kažejo rahle razlike med starejšimi in mlajšimi udeleženci oz. udeleženkami in pomenom spleta kot medija. Starejši so svojo homoseksualno usmerjenost začeli odkrivati, ko dostop do interneta in s tem do splošnih informacij (tudi glede homoseksualne usmerjenosti) še ni bil tako vsakdanja praksa. Mlajši so na drugi strani o svoji usmerjenosti dobivali informacije na spletu sočasno z razvojem identitete, zato pri njih zaznavam manjšo stopnjo zavijanja v skrivnost. Pomen interneta v iskanju informacij in podpornih skupin v nadaljevanju izpostavi tudi eden izmed udeležencev.

Druga možnost pri oblikovanju, iskanju podpornih skupin je strategija iskanja predvsem emocionalne podpore pri neprofesionalnih posameznikih, torej pri najožjih prijateljih.

Ja, v bistvu sem se o tem (o istospolni usmerjenosti; op. M. M.) s prijateljicami pogovarjala. Ampak zmeraj sem imela prijateljice, ki so bile "strejt". Tako da nekega odziva glede tega nisem dobila, edino pač razumevanje. Tako da nisem vedela, kaj bi s sama sabo glede tega. Sem pa o tem govorila s svojima sestrama, imam mlajšo in starejšo sestro, in oni sta za to vedeli že od nekdaj, ker smo imele precej odprto komunikacijo, kar se tega tiče in sta me vedno podpirali. (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

Tretja strategija soočanja s homoseksualno usmerjenostjo in morebitno izgradnjo določenih socialnih mrež pa je vključevanje v profesionalne podporne skupine, ki so posameznikom v prvi vrsti nudile informacijsko oporo, posledično pa tudi emocionalno.

/.../ In sem začel hoditi v Ljubljano, v Tiffany (klub, namenjen homoseksualni populaciji; op. M. M.). In sem prijatelje tako dobival, bral sem Legebitrina Oznanila.

Sem prebral Oznanila in sem potem šel na njihov tabor. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

/.../ Z društvom sem se povezal. In potem so se tam ustvarile simpatije, ne ljubezenske, tako čisto prijateljske. /.../ Tam je bilo nekaj ljudi, ki so bili tudi mojih let. /.../ Pa tudi preko interneta. Internet je v LGBT skupinah izredno pomemben. OK, mogoče v Ljubljani ne. V Mariboru pa je, ker ni nobenega prostora, kjer bi se lahko LGBT populacija zbirala. In so pač forumi, strani, tudi mali oglasi. /.../ (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

Ključno vlogo pri iskanju informacij glede istospolne usmerjenosti igra težnja po normalizaciji svojega stanja kot situacije, ki ni edinstvena samo pri njih.

Komplementarnost heteroseksualnosti in homoseksualnosti zaznavajo tudi udeleženci in udeleženke raziskave, saj je mogoče zaznati, da so svojo homoseksualno usmerjenost opredelili preko neobstoja heteroseksualne strukture.

Jaz sem že prej vedela, da nekako ne bi funkcionirala s fantom. /.../ Sem pa že od nekdaj imela občutek, da ta okvir ni zame. Že v srednji šoli. Takrat si nisem predstavljala, da bi bilo takšno življenje zame smiselno. Nisem si pač znala predstavljati življenja z moškim. Nisem pa vedela sploh, na kak način bi živela, ker še nisem imela predstave o tem od nikjer. (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

Ker teoretska dognanja pravijo, da je identiteta močno večplasten koncept – še posebej v pozni moderni (Bauman 1998, Hall 1996), je za samo raziskovanje homoseksualne identitete zanimivo vprašanje evalvacije pomena lastne homoseksualne identitete. Čeprav to vprašanje med intervjujem ni izpostavljeno neposredno, udeleženci in udeleženke v veliki meri sami izpostavljajo stališče, da se njihova osebna vrednost ne dojema samo skozi homoseksualno usmerjenost in da gre pri tej usmerjenosti samo za en vidik izredno širokega polja različnih opredelitev, vlog in zatorej identitet.

/.../ Moja spolna usmerjenost ni edina stvar, ki me opredeljuje. Mene opredeljuje tudi to, kaj sem po poklicu, da imam rada nasmeh na obrazu, da rada pojem. Veliko stvari me opredeljuje. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

/.../Ne maram pa, da kdo drug namesto mene naredi "coming out". Se je to že večkrat zgodilo, da je kdo na kavi rekel "ta je pa gej". A je to važno? /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Zanimivo in posebej izstopajoče pri interpretaciji homoseksualne identitete udeležencev in udeleženk v raziskavi se zdi dejstvo, da so svojo istospolno usmerjenost zaznali že v zgodnjem otroštvu, prepoznali kot homoseksualno pa v najstniških letih, ko so se pojavili spolni nagoni. Nihče izmed udeležencev ali udeleženk trenutno ne izraža posebnih težav pri sprejemanju lastne seksualne usmerjenosti. V primeru ene udeleženke so težave povezane bolj z razpadom partnerske zveze kot s težavo same spolne usmerjenosti⁹. Same potrditve homoseksualne identitete torej ne moremo specificirati preko njene artikulacije s spolnimi odnosi.

V primeru nerazkritja ali pa samo delnega razkritja pred najbližjimi družinskimi člani je to v največji meri rezultat strahu pred nezmožnostjo izpolnjevanja pričakovanj staršev glede vnukov, tradicionalne poroke ipd. Na podlagi tega je mogoče sklepati, da je razkritje v družini prokreacije močno povezano z (ne)obstojem tradicionalnih patriarhalnih vzorcev, kjer se od posameznika pričakuje prevzem klasičnih spolnih vlog materinstva ali očetovstva.

Na podlagi analiziranih izkustev je mogoče potrditi tezo, da je za razvoj homoseksualne identitete izrednega pomena obstoj podpornih skupin. V nekaterih primerih sicer te skupine predstavljajo samo posamezniki, ki nudijo emocionalno podporo. V nekaterih primerih pa se je izkazala težnja po iskanju stika s sebi enakimi.

Udeleženi v raziskavi močno zavračajo generalizacijo njihove homoseksualne usmerjenosti. Poudarjajo, da gre samo za en del njihove identitete, ki ni bistven in ne odraža smisla njihovega življenja. Zato izražajo nestrinjanje s posamezniki, skupinami, ki njihovo homoseksualno usmerjenost postavljajo na determinirajoči položaj njihove celotne osebnosti.

7.5.3 PREPLETANJE HOMOSEKSUALNE IN KATOLIŠKE IDENTITETE

V nadaljevanju se analiza nanaša na prepletanje obeh identitet: katoliške in homoseksualne. V začetku se analiza usmerja predvsem na problem razkritja in raziskuje razlike med načini razkritja pred vernimi in nevernimi posamezniki. Nadalje nas zanima, ali so udeleženci in

⁹ /.../ *Potem, ko se je pa veza končala in ko pride bolečina, potem je pa še bolj hudo. In tudi takrat nisem imela nikogar za pogovoriti se in je bilo za umret težko. (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)*

udeleženke doživeli občutno različne reakcije zaradi njihove istospolne usmerjenosti od vernih in nevernih. Osrednjo točko analize predstavlja trk homoseksualne in katoliške identitete. Zanima nas, ali udeleženci in udeleženke zaradi katoliškega nasprotovanja homoseksualnosti občutijo napetost, če da, na kak način jo rešujejo. Hkrati nas zanima, ali se zaradi stališča cerkve počutijo diskriminirani. Primerjava trka identitet na koncu predstavlja analizo vsake posamezne osebne okoliščine: ali je prišlo do sprememb homoseksualnega ali katoliškega vzorca. Nadaljevanje vključuje analizo mnenj udeležencev in udeleženk, od kod izvira sodobno katoliško stališče do homoseksualnosti oz. če ga sploh dojemajo kot problem. Končni del analize načinov prepletanja homoseksualne in katoliške identitete pa predstavlja evalvacija stanja za prihodnost: v kakšno smer se bo razvijal odnos RKC do homoseksualnosti in kaj to utegne prinesiti za religiozno pripadnost udeležencev in udeleženk ali/in za njihovo istospolno usmerjenost.

Primerjava izbire strategije razkritja pred vernimi in nevernimi posamezniki kaže, da udeleženci in udeleženke ob tem niso izbrali posebnih prilagojenih načinov razkritja pred bližnjimi, ki so verni, in tistimi, ki niso.

Nisem jaz nikoli sam povedal. Zmeraj je bilo, da če je bilo kakšno vprašanje, da sem tako obrnil, da sem povedal. Sploh se nisem ukvarjal s tem, če je nekdo veren, hodi v cerkev ali pa če je popolni ateist. (Rok, 36, gej, cerkveno religiozen)

Je pa mogoče zaznati povezavo med odločitvijo za nerazkritje zaradi katoliške opredeljenosti bližnjega zaradi strahu pred zavračanjem, stigmatizacijo. Hkrati pa velik problem predstavljajo patriarhalni in seksistični vzorci, ki se pogosteje pojavljajo pri bližnjih udeležencev in udeleženk, ki so religiozni.

/.../ Mama recimo ne ve. Mami pač nisem tega povedal, ker ima to idejo o vnukih, družini. O tem, kako naj bi bilo... Reakcija mame bi potem bila kombinacija vere in družbe (mama udeleženca je religiozna; op. M. M.). Vera in družba pa tako gresta z roko v roki. (Aleš, 26, gej, nereligiozen)

Ja, mislim, da je povezava med tem, da nisem čisto razkrita in da je moja mama verna. Ker imajo neka pričakovanja, kako boš ti naredil to svoje življenje. Že to, da sem ostala v Ljubljani, je bilo moteče. Ker treba se je vrniti domov, si tam najti nekoga in si ustvariti družino. To je eno tako pričakovanje. Pri mami mogoče še toliko bolj. Pri očetu pa... On se je zmeraj trudil "zvoziti" s temi krščanskimi obredi kljub temu, da je ateist. Se mi pa recimo zdi on pri tem nezavednem, ko moram tlačiti svojo spolno usmerjenost, dosti bolj odprt kot mama. (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

/.../ Je bilo težko za starša, da sta to sprejela. Sem prepričan, da če bi bila ateista, da bi lažje sprejela. Cerkev je imela tak vpliv nanju, da sta razmišljala, da to ne gre. To je bilo kar nekaj časa, preden sta to sprejela. Mogoče me oče sprejme, razume pa ne. Pač nima smisla, da bi mu pri teh letih razlagal o pravicah in težavah gejev. Bi rekel, da ima cerkev tukaj vpliv. /.../ (Luka, 47, gej, avtonomno religiozen)

Težavo pri reakcijah na razkritje lahko predstavlja že močna vpletenost katoliške cerkve na področja vsakdanjega življenja, torej tudi na področje seksualnosti, kar se kaže tudi preko homofobne države RKC.

/.../ Pri nas je cerkev zelo vpletena v življenje. Če tako pogledaš, povsod so zraven, pri krstu so, pri smrti so, pri vseh večjih obredih in so pač del življenja. Ljudje zelo gledajo na cerkev glede ustvarjanja svojih mnenj. Večina ljudi je vernih. Se mi zdi, da če ne bi bilo tega pritiska, da bi veliko manj ljudi bilo tako sovražno nastrojenih. (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

Na podlagi izkušenj udeležencev in udeleženk pri razkritjih svoje homoseksualne usmerjenosti in zaradi deloma večjega občutka napetosti zaradi njihove hkratne homoseksualnosti in katoliške vere, se analiza v nadaljevanju osredotoča prav na točke konflikta med tema dvema identitetama, ki jih v svojem vsakdanjem življenju zaznavajo udeleženci in udeleženke.

Rimskokatoliška cerkev homoseksualnost obsoja preko stališč o njeni nenaravnosti, nenormalnosti in predvsem zaradi njene nemoralnosti. Nemoralna je zaradi tega, ker je božji načrt reprodukcija, življenje v skladu s tem božjim načrtom pa edino pravilno. Zaradi tega je stališče RKC o homoseksualnosti polno predsodkov in rezultira v stigmatizaciji in diskriminaciji. Težnja RKC po posebni obravnavi homoseksualnih oseb v svojih vsakdanjih izkušnjah izražajo tudi udeleženci in udeleženke raziskave. Hkrati pa ob tem poudarjajo, da je splošna nestrpnost v družbi v veliki meri rezultat vplivov RKC, ki homoseksualce (lahko tudi precej eksplicitno) etiketira.

/.../ Tu gre včasih v cerkvi za takšno dvoličnost, ko pravijo "te sprejemem, takšnega kot si", potem pa se za tabo obračajo in vpijejo "glej, homoseksualec!" /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

/.../ Večina ljudi je vernih. Se mi zdi, da če ne bi bilo tega pritiska, da bi veliko manj ljudi bilo tako sovražno nastrojenih. /.../ Težko je biti v nekem okolju, kjer veš, da bi ljudje drugače gledali nate, če bi vedeli, da si biseksualno usmerjen. /.../ (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

*/.../ Minilo me je, da bi sodeloval v nečem, da bi verjel v nekaj, kar mene ne sprejema.
/.../ (Gregor, 18, gej, avtonomno religiozen)*

Težavo pa predstavlja tudi heteronormativnost, katere medij je tudi RKC.

Ampak tisti moment, ko postaneš deklarirani gej, sam sebe v heteronormativni družbi tako degradiraš. Jaz se trenutno počutim kot drugo- ali tretjerazredni državljani. To pa je moj osebni občutek. /.../ To je res pritisk. /.../ V glavnem, tako se degradiraš v tem trenutku, ko priznaš, da si gej, tako si ponižan, da je to res škoda in žalostno. (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

Nesprejemanje homoseksualnosti s strani RKC lahko pomeni tudi hude težave pri vzpostavljanju celotne identitetne strukture. Kritično ni samo za homoseksualno ali katoliško identiteto, ampak lahko pomeni tudi majanje celotnega identitetnega sistema posameznika, kar lahko vodi v hude identitetne eksistencialne težave.

/.../ Če bi odkrito vsem povedala vse o sebi, bi verjetno začeli iskat zdravilo za mojo bolezen. V teh krogih (cerkvenih; op. M. M.) se me obravnava kot nekoga, ki ima težave, ki jih je treba rešiti. Jaz pa sem pet ali pa deset let rabila, da sem ponovno našla samo sebe, da sem se ponovno zgradila. In se ne počutim bolno, ampak končno zdravo. (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Takšne izkušnje potrjujejo moč stigmatizacije na vsakdanje življenje posameznika. Stigmatizacija namreč lahko povzroči negativno identiteto, kar vpliva na zastoj pri razvoju drugih delov osebnosti. Hkrati stigma deluje v smeri težnje po odkritju faktorja t. i. normalnosti. Ta proces se odvija toliko časa, dokler stigmatizirani ne dojamemo, da univerzalne definicije normalnosti ne obstajajo (Coleman 1999, 208).

Udeleženci in udeleženke raziskave stigmatiziranost zaradi svoje seksualne usmerjenosti, ki jo ustvarja rimskokatoliška cerkev, čutijo na različne načine, v večini pa jo izražajo precej neposredno.

Ja, v cerkvi se absolutno počutim diskriminirana, ker cerkev govori proti meni. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

V večji meri izražajo osebno užaljenost in notranjo napetost, ko pride do cerkvenega izražanja stališč do homoseksualnosti. Kar posledično pomeni tudi nekoliko prilagojene vzorce vsakdanjega življenja. Kljub temu pa se v manjši meri odločajo za jasno kontriranje

argumentom RKC ali za kakšen drug vidik aktivnega delovanja. Razlog za nekonfrontacijo je mogoče pripisati ohranjanju cerkvene avtoritete. V večji meri je rezultat umik iz napete situacije ali pa pogovor z bližnjimi, ki so njihovo seksualno usmerjenost sprejeli.

/.../ Enkrat je tudi pri verouku prišlo do tega (napete situacije; op. M. M.), ker je župnik rekel, da to (homoseksualnost; op. M. M.) ni v redu. Takrat je bil to še tabu. Takrat je vrelo v meni, da bi kaj rekel, pa nisem, ker je bil župnik avtoriteta. /.../ Jezi me. Jezi me to, da se po eni strani govori o ljubezni do sočloveka, medsebojni pomoči. Po drugi strani pa takšne stvari, ki niso nič takšnega, pa so še vedno proti. /.../ Nikoli pa nisem naredil nič, da bi šel proti cerkvi. Pač imajo svoja prepričanja. Potem se pač ta jeza umiri. /.../ (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

/.../ Če pa grem domov, pa pač ne morem o vseh stvareh odprto govoriti, ker so moji verni in vem, da je to za njih greh. Problem je takrat, ko se dobimo s kakšnimi sorodniki in me potem vprašujejo, kdaj bom pripeljal punco. Mi ni prijetno takrat. Ker vem, da o tem govoriti ne morem, hkrati pa jim ne morem lagat. Se ne počutim prijetno. (Aleš, 26, gej, nereligiozen)

/.../ Počutim se prikrajšanega, ker če se hočem z nekom zavezati, ne morem dobiti dopusta na ta dan. Pa nekam te zaprejo, v neko sobo v ozadju, za tistih pet minut. Še poljubiti se ne moreš normalno. Normalno, da se počutim potem prikrajšanega, če se hočem poročiti in imeti ta pravo poroko. Želim, da se pač spoštuje ta moja želja. (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Če udeleženci in udeleženke stigmatizacije in diskriminacije ne dojemajo na osebni ravni, je to zato, ker ne čutijo posebne prikrajšanosti pri pravicah, ki jih imajo kot homoseksualci.

/.../ Če je samo to (homoseksualnost; op. M. M.) problem na celem svetu, potem res nimajo (cerkev; op. M. M.) veliko dela. Nisem užaljen ali jezen. Ne vidijo, to je vse. Osebno mi zaradi tega ne morejo nekaj strašno škodovati. OK, ne morem se poročiti. Ampak lahko se registrirava, moj partner lahko deduje po meni. Ta registracija je sicer za nekatere ponižanje, češ da nismo avtomobili. Ampak jaz tega ponižanja ne čutim. In sem srečen, da lahko moj partner po meni deduje. Da za naju velja enak zakon, da imava to pravico. Meni je vseeno, če se reče poroka ali registracija. (Luka, 47, gej, avtonomno religiozen)

Pri analizi stigmatiziranih vernih ali некоč vernih homoseksualcev pa posebno izstopa dejstvo, da pogosto izražajo problem dvojne diskriminacije, ki so je zaradi svojih dveh osebnih okoliščin deležni. Če je na eni strani uradno stališče cerkve, ki homoseksualnosti oz. njenega prakticiranja ne sprejema in zaradi tega verni homoseksualci ne morejo brez občutka napetosti enakovredno participirati pri katoliškem vsakodnevnem življenju, ki vključuje tudi verske obrede, se na drugi strani čuti diskriminacija vernih homoseksualcev znotraj gejevskih

in lezbičnih skupnosti zaradi njihove verske pripadnosti. Dvojna diskriminacija tako še otežuje nekatere vsakdanje vidike življenja udeležencev in udeleženk in jih v podrejen, konflikten ter diskriminiran položaj postavlja tako zaradi njihove seksualne kot zaradi njihove verske usmerjenosti.

Dostikrat se zgodi, da kdo napade koga in mu reče: "Kako? Oni so proti nam, zakaj si ti pri njih?" Eni tega ne znajo združiti, ampak strogo ločijo. Sem gej, ampak to ne vpliva na mojo pripadnost veri. Mene je to zmotilo. (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

/.../ Osebno sem zelo prizadet. Prizadet sem z obeh strani. Homoseksualci včasih nesramno tolčejo čez cerkev. In cerkev tolče po homoseksualcih. To je igra med dvema ognjema. Kje sem pa jaz? To me boli. Normalno, da me boli. Prihaja tudi do diskriminacije vernih znotraj gejevske skupnosti. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Nujnost omembe in analize dvojne diskriminacije je v tem, ker dvojna diskriminacija pomeni vzpostavljanje nove realnosti, saj na vsakdanje življenje posameznika ne vpliva diskriminacija v smislu seštevka obeh diskriminacij. Intersekcijaska analiza mora torej vključevati razumevanje tako diskriminacije zaradi istospolne usmerjenosti kot zaradi pripadnosti katolištvu. Le na tak način je namreč mogoče celostno razumeti življenjske pogoje posameznika, ki je diskriminiran zaradi dveh osebnih okoliščin (Crenshaw v Kuhar 2009, 26–27).

Če udeleženec ali udeleženka posebne diskriminacije zaradi svoje homoseksualne identitete s strani rimskokatoliške cerkve ne čuti, je to v največji meri rezultat striktno deklarativne ločitve njegove homoseksualne in katoliške identitete.

Ja, po mojem to (biti katolik in homoseksualec hkrati; op. M. M.) ni v nasprotju. /.../ (Rok, 36, gej, cerkveno religiozen)

Če je stigmatizacijo in diskriminacijo udeležencev in udeleženk raziskave zaradi njihove istospolne usmerjenosti v okviru RKC mogoče zaznati v precejšnji meri, pa so strategije soočanja s temi vidiki precej subjektivne in odvisne od širših življenjskih okoliščin posameznika. V prvi fazi, ko verni homoseksualci zaznajo neskladje med homoseksualno in katoliško identiteto, se zamaje njihova celotna identitetna struktura, številne identitetne strukture so pod vprašajem. Za uspešno soočanje s takšnim položajem mora posameznik ubrati določene strategije, s katerimi lahko ponovno sestavi ali pa brani določen del svoje

identitete. Stabilnost posameznih identitetnih struktur je potrebna za celovito identitetno pozicioniranje.

Prva situacija iz vsakdanjega življenja, ko so udeleženci in udeleženke zaznali neskladje med homoseksualno in katoliško identiteto, je bil strah. Strah je bil namreč prisoten ob zaznavanju majanja identitetnih struktur in potrebi po vzpostavljanju novih identitet, prilagojenih novi situaciji.

/.../ In takrat sem čutila, da moram biti tiho o teh stvareh, ker me je bilo strah, da bi kdo začel drugače name gledati, da bi imela probleme zaradi tega. Najprej je bil strah. Ker ne moreš verjeti, da nekdo lahko čuti toliko sovraštva, samo zaradi tega, ker si, kar si in česar ne moreš spremeniti. /.../ (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

/.../ Je pa res, da si mogoče kakšnega fanta nisem upal dovolj dobro pogledati v cerkvi, da me ne bi kdo videl. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

Prav občutek strahu je pri konceptu stigmatizacije izrednega pomena, saj se preko strahu stigma ohranja (Coleman 1999, 203).

Zaznavanje nuje po vzpostavljanju novih identitetnih struktur in sam proces nove izgradnje osebnosti zaradi stalne konfrontacije z nasprotovanjem homoseksualnosti s strani RKC ne poteka enostavno.

/.../ Že od začetka, ko sem začutila to (istospolno usmerjenost; op. M. M.) v sebi, je bil moj največji problem ravno vera. Ni mi predstavljala velikega problema družba, družina, okolica, ampak vera. Ker sem bila prepričana, da delam nekaj proti bogu, proti božji volji. In to me je v bistvu najbolj bremenilo. /.../ Zaradi tega mi je bilo najbolj težko. /.../ Jaz pa sem pet ali pa deset let rabila, da sem ponovno našla samo sebe, da sem se ponovno zgradila. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Ker nihče izmed udeleženih v raziskavi trenutno ne kaže posebnega konflikta zaradi svojih dveh osebnih okoliščin, je potrebno definirati strategije, s pomočjo katerih so ta konflikt rešili in preko katerih so vzpostavili/vzpostavljajo identiteto.

- a) **Uporaba ontološkega argumenta** – ontološki argument pomeni sklicevanje na enakopravnost vseh oblik (spolnosti), ki jih je bog ustvaril. S tem se boga postavlja tudi v pozicijo stvarnika določene oblike seksualnosti.

Slabo vest sem imela dolgo časa, dokler nisem prišla do spoznanja, da me je bog naredil takšno, kakršna sem. To mi je bila velika razbremenitev, to osebno spoznanje. (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

/.../ Tudi malo jeze je bilo takrat, ker sem si mislil: zakaj mene bog ne mara, če pa vse ljudi enako ljubi in zakaj je mene naredil drugačnega, če pa je vse naredil po svoji podobi. (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

/.../ Ne predstavljam si, da bi bil bog tako zelo krivičen, da bi me prvič takšnega naredil in drugič rekel "glej, kakšen si zdaj". To ne bi bilo v skladu z ničemer. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

- b) **Iskanje in poudarjanje pozitivne osebne izkušnje** – posamezniki, ki jim cerkveno nestrinjanje s homoseksualnostjo povzroča napetosti pri njihovi osebni strukturi, to napetost poskušajo premagati tudi tako, da se osredotočijo na osebno izkušnjo s predstavnikom RKC, kjer ta napetost ni bila prisotna. To je lahko bodisi izkušnja, kjer določen predstavnik RKC homoseksualnosti ne nasprotuje, bodisi izkušnja s predstavnikom RKC, ki na splošno izraža manj radikalna stališča glede morale.

Jaz sem zaradi tega enkrat prav šel do duhovnika in mu rekel, da naj mi pove, če sem jaz satanovo seme. Po eni strani sem vernik, po drugi strani pa homoseksualec s spolnimi potrebami. Ali sem zato izmeček? Pa je rekel, da seveda nisem. Je odprl sveto pismo oz. knjigo kraljev, kjer piše o Jonatanu in Davidu, kjer eden drugemu reče "tvoja ljubezen mi je bližja kot ženska ljubezen". In tega mi še pred tem nikoli ni pokazal. Je pa bil to občutek moči, da sem to potem tudi mami doma prebral. Potem je tudi ona nekako razumela. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

/.../ Je pa vse skupaj bolj odvisno od posameznikov, odvisno od tega, kako posamezni duhovnik to interpretira. /.../ Jaz sem sicer imela kar srečo, ker sem bila v šoli, ki so jo vodili salezijanci, ki imajo majčkeno drugačen pogled na svet kot običajni duhovniki. Se jim sicer zdi, da se ne bi smelo prakticirati. Se jim pa ne zdi nič narobe, če je nekdo tak in na to ne gledajo kot na greh, ampak kot na test. In večina salezijancev tako gleda na to. Smo se veliko pogovarjali o teh stvareh. Ampak nikoli tako, da bi nas duhovniki želeli usmerjati. Je pač vedno bil nek pogovor, so hoteli, da sami pridemo do nekih zaključkov. /.../ (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

- c) **Akcija** – posamezniki utegnejo, ko naletijo na konflikt med homoseksualno in katoliško identiteto, začutiti potrebo po aktivnem spreminjanju stališča rimskokatoliške cerkve oz. stališč njenih institucij ali pa po informiranju posameznikov glede neutemeljenosti stališča rimskokatoliške cerkve do homoseksualnosti.

Enkrat je bilo na hrvaški televiziji. Je bil pogovor z neko skupino mladih katoličanov, ki se zavzema za tradicionalno družino. Totalno pod vplivom katoliške institucije. In me je predstavnik te skupine tako prizadel, ko je rekel, da geji otrok ne moremo vzgajati enako dobro. Sem poiskal njihovo spletno stran in jim poslal e-mail. In sem jim napisal, ne sovražno, ampak tako, da bi mene prizadelo, če bi to bral. Sem napisal "to me je zelo prizadelo" ... Ker to dejansko ni res. Jaz bi se zamislil, če bi to bral. Ker nisem mogel biti ravnodušen. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

/.../ Sicer pa sam tudi delam na področju aktivizma, tako da sam na nek način delujem s kakšnimi družbenimi akcijami, npr. z deljenjem reklamnega materiala. Tam potem dam ven te svoje frustracije. (Janez, 23, gej, avtonomno religiozen)

Gre za senzibilizacijo kot strategijo soočanja s homofobijo (Kuhar in drugi 2011, 94), ko diskriminiran posameznik poskuša homofobijo preseči preko informiranja javnosti. V okviru strategije, kjer se napetosti rešujejo preko informiranja, poskusov vplivanja na spremembo stališč, je mogoče zaznati tudi potenciran občutek nemoči. To pomeni, da posameznik sicer začuti dolžnost po delovanju, vendar se mu izvedba akcije in pozitivni rezultati zdijo nemogoči, zato samo akcijo dojema kot nepotrebno.

/.../ Nek aktivizem zaradi tega me nikoli ni mikal, ker mislim, da se da stvari izražati na drugačen način. Čutim pač samo nek notranji odpor. Vem, da ni prav. Ampak ne vem, kaj naj bi drugega naredila. (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

- d) **Poudarjanje funkcionalnosti homoseksualnosti** – napetost zaradi konfrontacije načeloma nezdružljive homoseksualne in katoliške identitete se lahko rešuje tudi preko iskanja funkcij oz. pozitivnih posledic, ki jih za družbo potencialno prinaša homoseksualnost.

/.../ Jaz verjamem, da obstaja neka funkcija. Nisem pa še ugotovil kaj, jaz se to še zmeraj vprašujem. Kaj je funkcija tega, da je bog ustvaril homoseksualce? Meni je v redu sam s sabo. Mislim, da ima vsak svoj namen, tudi mi. Mogoče pa to, da tisti, ko naredijo otroke in jih zapustijo ... Mogoče pa zato, banaliziram, da bomo posvojili vse tiste otroke, ki so na ulici. Tega namena še nismo razvozlali. Ne bi bili tako narejeni, če ne bi bilo namena. Vsak fizikalni zakon je z nekim namenom narejen, tudi gravitacija. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

Homoseksualnost preko poudarjanja njenega pomena postane prednost, saj družbi in tudi posamezniku prinaša pozitivne rezultate (Kuhar 2009, 119).

- e) **Generaliziranje cerkvene diskriminacije** – generaliziranje cerkvene diskriminacije pomeni, da se posameznik oklene cerkvenega stigmatiziranja in diskriminiranja drugih skupin, s čimer sebi olajša tesnobo, saj diskriminacijo cerkve razume kot stalno prakso.

/.../ Moj prijatelj Goran ... Njegova družina pa je bila čisto verna, vedno so bili v cerkvi ob nedeljah. Do Gorana sem gojil samo prijateljska čustva. /.../ Enkrat, ko sem bil na počitnicah na Hrvaškem in sem Gorana poklical na telefon ... Takrat sem bil Hare Krišna. Pa se je oglasila njegova babica in je rekla: "Gorana pa ti ne bom dala, ker se ne strinjam s tem, da si ti Hare Krišna." To je hipokrizija katolištva, zavračanje vsega, kar je drugačno. (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

- f) **Prilagoditev identitete** – ker ob trku homoseksualne in katoliške identitete lahko pride do napetosti, je ena izmed strategij soočanja s to napetostjo akomodacija ene izmed identitet do te mere, da konflikt med njima ni več tako oster in da več ne vodi k majanju celotnih identitetnih struktur. Udeleženci in udeleženke raziskave so za zmanjšanje konflikta v končni situaciji prilagodili značilnosti svoje katoliške identitete. Vendar je mogoče zaznati, da je v prvi fazi bila zamajana tudi njihova homoseksualna identiteta oz. bolje rečeno njeno sprejetje.

Slabo vest sem imela dolgo časa, dokler nisem prišla do spoznanja, da me je bog naredil takšno, kakršna sem. To mi je bila velika razbremenitev, to osebno spoznanje. (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

/.../ Jaz sem s slabo vestjo opravil. Sem imel probleme, ampak sem dal to skozi. Meni je tu res pomagalo, da sem bil v tujini. Ko sem začutil spolno potrebo, sem se pač z nekom dobil in potem je bilo to to. Potreben je pač čas, da to daš skozi. (Aleš, 26, gej, nereligiozen)

Yip (1997, 175–176) pri problemu slabe vesti zaradi spolnih odnosov z osebo istega spola zaznava, da respondenti v njegovi analizi občutka moralne spornosti njihovega ravnanja ne občutijo, dokler imajo spolne odnose s partnerjem. Ko pa gre za priložnostne odnose z osebo istega spola, so izražali potrebo po božji odvezi.

Respondenti in respondentke v pričujoči analizi sicer omenjajo občutek slabe vesti, vendar je pogojen bolj s stabilizacijo homoseksualne identitete, ne reducirajo pa ga na problem priložnostnih spolnih odnosov.

/.../ Sem sicer imel malo slab občutek v času, ko še nisem bil prepričan, kaj je to, da imam spolne odnose s fanti. Takoj tisti trenutek ja, ampak potem je to šlo. (Janez, 23, gej, avtonomno religiozen)

Kljub prvotnemu prevpraševanju seksualne identitete pa udeleženci in udeleženke ne izražajo možnosti, da bi lahko svojo seksualno usmerjenost spremenili, in s tem seksualnost razumejo esencialistočno.

Zase nisem nikoli mislil, da bi bilo možno, da ne bi bil gej. To, ko jih poskušajo spreobrniti, je pranje možganov. (Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen)

Čeprav občutka slabe vesti, ker počnejo nekaj, kar katoliška cerkev obsoja, ni mogoče opredeliti neposredno, pa je ta vpliv mogoče zaznati preko izražanja stališča glede močnega vpliva RKC na številna področja človekovega življenja.

Imela sem slabo vest. Ampak zato, ker je bilo neustrezno družbenim merilom na splošno, in ne zato, ker bi bilo povezano s krščansko vero. /.../ Mislim, da je v ljudeh in družbi ostalo toliko zakoreninjenega krščanstva, da se stališča v njih ne bi spremenila. /.../ (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

Ker se udeleženci in udeleženke raziskave pri razumevanju homoseksualne identitete poslužujejo ontološkega argumenta in svojo istospolno usmerjenost dojemajo kot prirojeno in nespremenljivo, so v težnji po večji skladnosti med homoseksualno in katoliško identiteto ubrali pot akomodacije katoliške identitete.

Nimam nobene slabe izkušnje, ampak ne najdem se več tako v teh formalnih okvirih. To pa zato, ker ti formalni okvirji delujejo proti meni. Počutim se kot izobčenec v teh krogih. /.../ Vero ohranjam čisto na osebni ravni. Če sem vesela, si rečem "o, bog, hvala ti, da si mi pomagal tole izpeljati". Če me kaj skrbi, rečem "pomagaj mi, da bom tole izpeljala". Gre za izražanje prošnje za pomoč, za zahvalo za lepe reči. Pa tudi tako skozi vsak dan, skozi odnos do sočloveka. /.../ Jaz živim v svoji iskreni veri v boga. (Anja, 32, biseksuaka, avtonomno religiozna)

Oddaljil sem se zaradi uradnega stališča RKC do vprašanja homoseksualnosti, vplivanja na pomembna družbena vprašanja, kot so npr. oplojevanje samskih žensk z biomedicinsko pomočjo. Bolj me motijo ta stališča RKC do nekih zasebnih odločitev posameznikov. /.../ Vero pa ohranjam bolj na osebni ravni. Ni toliko povezano s samo institucijo. Sicer za te večje praznike grem k maši. Ampak daleč od tega, da bi moral iti v cerkev zato, da bi ohranjal vero v boga. (Janez, 23, gej, avtonomno religiozen)

Zaradi osebnih razlogov sem se odmaknil od vsega skupaj. Tu gre včasih v cerkvi za takšno dvoličnost, ko pravijo "te sprejemem, takšnega kot si", potem pa se za tabo obračajo in vpijejo "glej, homoseksualec!" Me je minilo. /.../ Pa pokrižam se. Če grem s psom na sprehod, če nimam kaj početi, je rožni venec pri meni. Jaz pač vmes zmolim. OK, če imam kakšne težave, potem še toliko bolj s kakšnimi prošnjami. Če molim rožni venec, potem so to pač naučene molitve. Pa v cerkvi je skupinska molitev. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Akomodacija religijskega vzorca se kaže predvsem preko individualnega odnosa z bogom, individualizacije verskih obredov in preko zavračanja potrebe po posrednikih med bogom in vernikom. Čeprav zmanjšanje (cerkvene) religioznosti neposredno pri določenih udeležencih in udeleženkah naj ne bi bilo rezultat neskladja homoseksualne in katoliške identitete, je mogoče zaznati upad cerkvene religioznosti in začetek posluževanja individualnih religioznih konceptov sočasno z zavedanjem istospolne usmerjenosti.

Kriza katoliškega identitetnega vzorca se lahko kaže preko treh različnih ravneh. Če gre za krizo cerkvenega menedžmenta, uradni predstavniki RKC želijo verske vzorce posredovati in ohranjati na način, ki jih javnost oz. verniki odklanjajo. V tem primeru ne gre za krizo katolištva, pač pa za krizo njegovega predstavništva, torej cerkve. Druga možna kriza se lahko kaže kot kriza legitimnosti, kar pomeni, da je identitetni vzorec vernikov sicer katoliški, vendar se v določenih pogledih ne sklada s predstavljenim vzorcem RKC. To se odraža v individualizaciji vere. O krizi legitimnosti cerkve pa govorimo zato, ker identiteta klerikov ni enaka identiteti vernikov – religijo izražajo na različne načine. Tretja možnost je popolni razpad katoliškega identitetnega vzorca, kar pomeni, da na vsakdanjih ravneh posameznikov ni mogoče več zaznati vplivov katoliškega nauka (Dragoš 2003, 46). Vsakdanje izkušnje vernih gejev, lezbijk in biseksualcev kažejo, da se kriza identitetnega vzorca katolištva pri njih izraža na prvih dveh ravneh. Zaznati je namreč njihovo zavračanje strategij cerkve pri širjenju oz. ohranjanju vere, zavračajo vpletanje cerkve na moralne, gospodarske in politične ravni. Krizo legitimnosti katoliškega identitetnega vzorca pa izražajo preko močne individualizacije verskih praks in verovanj.

Čeprav udeleženci in udeleženke v raziskavi na eksplicitni ravni ne izražajo slabše splošne kvalitete življenja zaradi katoliškega nestrinjanja s homoseksualnostjo, pa je na implicitni ravni zaradi tega kljub temu mogoče zaznati določene deprivacije, ki se izražajo preko

nezmožnosti celostne identitetne realizacije na vseh področjih vsakdanjega življenja. V konkretnem primeru se to kaže predvsem s slabšimi medosebnimi odnosi z bližnjimi, ki homoseksualnosti ne sprejemajo zaradi svoje verske pripadnosti.

Pri odnosu z mamo čutim napetosti. Zato, ker imava še veliko dela. Ta tema je še precej tabu med nama. In to veva. Ampak ne znava se pogovarjati o teh stvareh. In potem je še vera vmes. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Ko imamo kakšne obletnice v srednji šoli, je bolj problem. Tam, kjer so ljudje verni, nikoli ne morem biti tako "out". Takrat pač ne govorim o teh stvareh. /.../ (Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna)

Če respondenti in respondentke zaznavajo konflikt, napetost ob trku homoseksualne in katoliške identitete, je prav tako mogoče opredeliti enotnost glede vzroka za konflikt na strani rimskokatoliške cerkve. Napetost naj ne bi bila v nobenem primeru povezana s kakršnokoli problematičnostjo istospolne usmerjenosti niti s problematičnostjo njene artikulacije preko spolnih odnosov z osebami istega spola, na kar je mogoče sklepati zaradi odsotnosti slabe vesti pri takšnih spolnih odnosih.

Seveda je problematično, da mi nekdo v tem stoletju reče, da je prepričan, da je homoseksualnost motnja v osebnem razvoju. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Mislím, da ima cerkev konflikt s homoseksualci, obratno pa ne. /.../ (Luka, 47, gej, avtonomno religiozen)

Definitivno pri cerkvi nastaja problem. Pri cerkvi se veliko težav pričinja, ne samo zaradi homoseksualnosti. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

Pri razlagah, od kod izvira nasprotovanje homoseksualnosti s strani rimskokatoliške cerkve, je mogoče zaznati sklicevanje na problem interpretacije svetopisemskih besedil in na drugi ravni na prokreacijo kot edini smisel seksualnih odnosov, kar pa se povezuje s težnjo cerkve po bogatenju.

- a) **Problem interpretacije svetih tekstov** – cerkev se pri svojem nasprotovanju homoseksualnosti zanaša na zapise v svetih tekstih, ob tem pa ne upošteva njihove historičnosti.

To nasprotovanje izvira recimo iz zgodovine, iz svetega pisma. Tam nekaj piše, naj moški ne ležejo v posteljo skupaj z moškim. Čeprav je po mojem mnenju ...To je bilo toliko let nazaj napisano. Pa to je bila druga, judovska kultura. Zato mislim, da je treba brati prevod v grščini in ne latinščini. Drugače je treba interpretirati. Saj nihče ne pozna tako dobro judovske kulture, da bi lahko interpretiral. (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

/.../ Sem raziskoval malo zapise v svetem pismu o homoseksualnosti in ugotovil, da gre za problematične prevode. Šlo je samo za nečistovanje v hebrejskem izvirniku, prevedeno pa je bilo kot homoseksualnost. /.../ (Janez, 23, gej, avtonomno religiozen)

- b) **Problem prokreacije in težnja RKC po bogatenju** – cerkev nasprotuje homoseksualnosti zaradi tega, ker le-ta ne omogoča prokreacije, ki je najvišji cilj spolnih odnosov. Vendar je želja po prokreaciji le krinka za željo po bogatenju, saj večje število vernikov pomeni tudi večje dobičke cerkve.

Jaz mislim, da je problem itak družina. Jaz razumem cerkev zelo materialno. Recimo, nekoč je imela neka družina v posesti veliko premoženja in so potem, recimo, zapustili to RKC. To se je delalo skozi celotno zgodovino. Na ta način je prišla RKC do tega bogastva. Zato mislim, da ni več toliko povezano z neko duhovnostjo, kot pa z nekim materializmom in pridobivanjem dobrin, ki jim ne pripadajo. /.../ In večja kot je bila družina, več je bilo možnosti, da oni kaj od tega imajo. Zato se je podpirala neka vsesplošna plodnost. Jaz bi to gledala bolj iz materialnega stališča. Več kot imaš gorečih pripadnikov, več imaš možnosti, da od tega kaj potegneš. /.../ (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

/.../ Cerkev kot institucija je izjemno pametna. Ker če bi cerkev podprla manjšino, bi verjetno naletela na odpor pri večini. In zato prevzame večinsko stališče, tisto, ki je najbolj normalno, najbolj povprečno in tako ima privrženca. In če ima več privrženca, ima več finančnih sredstev. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Kljub temu da respondenti in respondentke med homoseksualno in katoliško identiteto čutijo neskladje, zaradi katerega prilagajajo določene identitetne vzorce, pa se od katolištva ne odmaknejo v smislu popolne zapustitve katoliškega vzorca. Razlogi za vztrajanje v veroizpovedi, ki je homofobna, so predvsem v tem, da religija zanje v veliki meri še opravlja emocionalno funkcijo (Cazeneuve v Smrke 2000, 51, Smart v Smrke 2000, 50–66), saj jo dojemajo kot oporo, pomoč pri vsakodnevnih situacijah. Hkrati pa pomemben faktor igra tudi vsečna tradicija.

/.../ Jaz ne bom zagovarjal katoliške cerkve. Jaz bom zagovarjal svojo osebno vero. /.../ Človek očitno pač rabi nekaj za svojo dušo, da si olajša dušo. Jaz grem v cerkev, da si olajšam dušo. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Molitev je moja osebna molitev. Vsak dan imam vsaj eno molitev. Pa je to moja osebna stvar. S svojimi besedami vse povem. Ta tradicija mi je fajn, se ne upiram. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

Kot eden izmed razlogov za vztrajanje v pripadnosti katolištvu je tudi sklicevanje na ontološki argument. Ker je posameznik božje delo, je božjega izvora tudi homoseksualnost. Homoseksualnosti zaradi tega ni mogoče spremeniti, ohranjanje katolištva oz. nekaterih vidikov le-tega pa posledično ni problematično.

/.../ Ne predstavljam si, da bi bil bog tako zelo krivičen, da bi me prvič takšnega naredil in drugič rekel "glej, kakšen si zdaj". To ne bi bilo v skladu z ničemer. /.../ (Marko, 32, gej, avtonomno religiozen)

Podobno v svojih raziskavah odkrivata tudi Yip in Gross (Gross in Yip 2010, 54–55), saj pravita, da verni geji in lezbijke stik s cerkvijo ohranjajo zaradi esecialističnega razumevanja njihove istospolne usmerjenosti. Ker je seksualnost narejena od boga, je zato božja in je ne gre ločevati od duhovnosti oz. ni v nasprotju z njo.

Ker gre za področje človekovega vsakdanjega življenja, je za razumevanje situacije pomembna tudi evalvacija za prihodnost. Udeleženci in udeleženke raziskave izražajo tako mnenje, da se v prihodnosti stališče cerkve do homoseksualnosti ne bo bistveno spremenilo in da bodo premiki na boljše oz. na manj radikalno pozicijo možni kvečjemu na mikroravnih zaradi aktivacije posameznikov, kot mnenje, da bo cerkev v želji po neizgubi vernikov sprejela manj radikalna stališča.

Ja, glede na to, da se mi zdi, da je ljudi vedno težje dobiti v cerkev, da družba postaja vedno bolj hiteča, spreminjajo se neki odnosi, ki se tičejo morale, družine, se mi zdi, da je tudi dosti manj vernikov. In če cerkev ne bo poskusila narediti koraka v to smer, da se bo poskušala vernikom približati s spremembami v določenih moralnih in etičnih naukih, ki jih imajo, bodo imeli vedno manj vernikov. Sčasoma bodo opazili, da izgubljajo ljudi in jih bodo morali na nek način pritegniti. In to bo tako, da bodo morali iti v korak s časom in ponuditi stvari, ki jih ljudje pričakujejo. /.../ (Pika, 24, lezbijka, agnostik)

Jaz mislim, da cerkev še vsaj 1000 let ne bo odstopila od stališča, da je istospolnost proti božji volji. Ampak mogoče pa se bodo na mikro ravni stvari spreminjale. Ne da bi podpirali. Ampak da enostavno ne bo več takšnega zatiranja. Verjetno se bo to

spreminjalo v družbi in temu bo morala cerkev slediti. /.../ (Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna)

Podobnega mnenja so udeleženci raziskave, ki jo je opravil A. T. Yip, saj so mnenja, da bo cerkve omilila svoja stališča, tako kot je npr. omilila stališča glede nekaterih drugih moralnih tematik (npr. suženjstvo). Vendar pa bo ob tem nujna aktivacija posameznikov (Yip 1997b, 176).

Kljub eventuelnim premikom cerkve k manj radikalnim stališčem glede homoseksualnosti pa ta premik ne bi vplival na samo vero posameznikov. Njihovo individualno verovanje ni toliko pogojeno z zunanjimi vplivi kot zgolj z njihovimi lastnimi trenutnimi potrebami in željami. Večja pripadnost institucionalnemu katolištvu bi se pokazala bolj v smislu želje po integraciji, ki jo religija lahko prinese.

/.../ In ja, bi večkrat hodil v cerkev. Mogoče si bo cerkev želela imeti čim več dobrih ljudi med sabo. Da bi ljudem dajali voljo in ljubezen. Zakaj pa ne bi potem šel v cerkev, če bo valuta ljubezen? /.../ (Luka, 47, gej, avtonomno religiozen)

/.../ So samo želje in hotenja, se poročiti v cerkvi z mojim fantom. To bi pač rad opravil. To pa ne bi pomenilo, da bi drugače verjel. /.../ In si tudi jaz želim, da če se zaljubiš, da te nekdo podpira. Pač to je moja želja: imeti nekoga rad in iti z njim k maši, potem pa iti na kakšno družinsko kosilo, ki ga skuha mama ali pa tašča. /.../ (Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen)

Udeleženci in udeleženke raziskave se s stigmatiziranostjo zaradi svoje homoseksualne usmerjenosti soočajo na različen način in na različen način upravljajo s svojo stigmo. Goffman (v Kuhar 2009, 113–120) ugotavlja, da so temeljne strategije upravljanja s stigmo poskus popravila le-te; kompenzacija, ki pomeni poskus opravljanja aktivnosti, ki jih posameznik predvidoma zaradi stigme ne bi mogel početi; pripisovanje stigmatizirani novih vrednosti ter umik iz realnosti, ki stigmatizira. Na podlagi izkušenj vernih gejev in lezbijk je mogoče sklepati, da le-ti v procesu poskusa združevanja homoseksualne in katoliške identitete s stigmo v največji meri upravljajo preko pripisovanja stigmatizirani nove vrednosti in preko umika iz situacij, ki utegnejo povzročiti konflikt. Racionalizacija in relativizacija stigme pomeni sklicevanje na nezmožnost spremembe stigme ter zavračanje poudarjanja pomena zgolj stigme, saj je le-ta zgolj en vidik osebnih okoliščin (Kuhar 2009, 115–116). V vsakdanjih izkušnjah verni geji in lezbijke uporabljajo tako racionalizacijo stigme preko sklicevanja na ontološki argument ter relativizacijo stigme, ko poudarjajo, da je homoseksualna usmerjenost

samo del njihove osebnosti, in ob tem ne pristajajo na posploševanja. Skrivanje stigme zaradi strahu pred socialno izključenostjo (Kuhar 2009, 117) in prilagajanje stopnje razkritosti svoje homoseksualne identitete (Kuhar in drugi 2011, 95) je v primeru vernih gejev in lezbijk prav tako ena izmed možnih strategij upravljanja s stigmo. To se kaže predvsem preko nerazkritja ali delnega razkritja pred posamezniki ali skupinami, ki bi zaradi katoliškega nasprotovanja homoseksualnosti utegnili diskriminirati tudi njih.

8 ZAKLJUČEK

Vpliv rimskokatoliške cerkve na obstoj in delovanje družbe je velikanski in se kaže na različnih ravneh. Pogosto pride tudi do vplivanja ali pa vsaj poskusa le-tega s strani cerkve na politično področje ali pa na zasebna področja posameznika.

Spolno usmerjenost oz. spolno identiteto posameznika se je začelo z nastankom moderne družbe vedno pogosteje uvrščati v sfero zasebnosti. Politična oblast je z liberalizacijo postajala vedno bolj laična in tako se je odpovedala (vsaj delno) regulaciji zasebnega življenja državljanov, kamor spadajo tudi družina, spolnost, delitev vlog ipd. Laična oblast se je tako prilagajala dogajanju v družbi. Dogajanja v okviru rimskokatoliške cerkve pa temu trendu niso sledila. Vsaj na področju moralne teologije ne, ki predstavlja področje nauka RKC, ki se v največji možni meri dotika vsakdanjega življenja posameznikov.

Analiza cerkvenih dokumentov in druge javne artikulacije predstavnikov rimskokatoliške cerkve kažejo tendenco cerkve k (poskusu) reguliranja spolnih praks posameznika. Predstavniki rimskokatoliške cerkve se področja moralnega nauka dotaknejo ob številnih priložnostih in ob tem izražajo svoje opredelitve primernosti določenih intimnih izbir posameznika in primernosti določenih življenjskih izbir na splošno. Rimskokatoliška cerkev tako v zbir svojih moralnih opredelitev vključuje nedotakljivost človeškega življenja (splav, evtanazija), svetost prokreacije (spolni odnos mora in sme izvrševati le sveti cilj – prokreacijo). Tako se opredelitve cerkve vsiljujejo posredno tudi na področje družinskega življenja posameznikov in njihovih seksualnih opredelitev ter praks.

Cerkev na vsakodnevni ravni izraža nasprotovanje homoseksualnosti, včasih povsem eksplicitno, spet drugič gre za implicitne oblike nasprotovanja, s čimer poskuša nekatera svoja radikalna stališča prikazati manj ostro. Vse s ciljem ohranjanja monopola. Vprašanje, ki je pri cerkvenem stališču glede homoseksualnosti potrebno podrobnejšega razmisleka, se nanaša na načine cerkvenega posredovanja svojega stališča o neprimernosti homoseksualnosti. Medtem ko je eksplicitno artikuliranje neprimernosti homoseksualnosti povsem jasno razvidno iz številnih cerkvenih dokumentov in govorov, pa cerkev svoja stališča o homoseksualnosti implicitno izraža tudi preko stališč glede spolnosti in družine. Če se torej jasno opredeli proti spolnosti pred vstopom v zakonsko zvezo, je logična posledica, da ne odobrava spolnih

odnosov med dvema osebama istega spola, saj cerkvena sklenitev takšne zveze ni mogoča. S svojim sklicevanjem na moralo določenega dejanja se cerkev, vsaj v primeru spolnosti, pogosto zapleta v lastne zanke. Trditve so pogosto protislovne. To se nanaša predvsem na problem prokreacije, ki jo cerkev postavlja na prvo in edino mesto, ko gre za spolnost. Ob tem se v večini cerkvenih dokumentov in na splošno v cerkvenem pisanju pojavljajo izjave, da samo spolni odnos, ki se zgodi zaradi zaploditve otroka, omogoča resnično in vzajemno ljubezen med partnerjema. Spolni odnos, ki pa je namenjen le samemu sebi, pa na drugi strani ne more vsebovati iskrene ljubezni. Na tej točki cerkev vzpodbuja mehanizacijo, objektivizacijo in racionalizacijo spolnosti, saj je le-ta namenjena zgolj in samo prokreaciji. Cerkev spolni odnos v okviru tematiziranja homoseksualnosti razume zgolj kot spolni akt, ob tem pa v razpravo ne vključuje čustvenega elementa.

Kot ugotavlja Ranke – Heinemann (1992, 127–129) cerkev družino in vloge ženske v sodobni družbi razume patriarhalno. Udeleženci in udeleženke pričujoče raziskave prav tako omenjajo patriarhalnost kot vzrok za nerazkritje svoje homoseksualne usmerjenosti pred bližnjimi, ki so bolj religiozni. Cerkev je tista, ki patriarhalne vzorce posreduje. Tako lahko sklepamo na tradicionalno patriarhalno razumevanje družine s strani RKC. Cerkev ne pristaja na relativizacijo spolnosti in družine. Ta dva koncepta torej naj ne bi bila odvisna od širšega kulturno-socialnega in historičnega okvira. Pomen prokreacije se poudarja tudi z zapisi, kjer cerkev trdi, da so zaradi homoseksualnosti ogrožena življenja. Tako kot v primeru masturbacije gre tudi tukaj za nanašanje na "izgubljeno" moško semensko tekočino, ki pri masturbaciji oz. homoseksualnem spolnem odnosu gre v nič, saj ne omogoča oploditve. Ustvarja se vtis, da cerkev koncepta začetka človeškega življenja ne enači s trenutkom, ko se združita ženska in moška spolna celica (tako kot to trdi pri nasprotovanju splavu), pač pa kot človeško življenje oz. bitje razume že sam obstoj spolnih celic. Če nasprotovanje homoseksualnosti cerkev izvaja tako na manifestni kot latentni ravni, pa se cerkvena homofobičnost pojavlja izrazito prikrito. Tako RKC navidezno zmanjšuje stopnjo svoje homofobičnosti, ki pa se v samem opredeljevanju homoseksualnosti kot nemoralne avtomatično pojavi. Osebe z osebno izkušnjo homoseksualnosti so tako skozi etiketo nemoralnosti stigmatizirane in diskriminirane predvsem v smislu omejenega in/ali oteženega dostopa do določenih storitev, dobrin. Zaradi homofobnega značaja katoliške cerkve verni geji in lezbijke težje v popolnosti participirajo pri njenih storitvah. Z visoko stopnjo homofobičnosti cerkev povečuje stigmatiziranost in "nenormalnost" homoseksualcev. S trditvami, da je homoseksualnost nemoralna, v nasprotju z naravnim zakonom ter objektivna

motnja, se povečuje stopnja "drugačnosti" homoseksualcev. Tako cerkev negativno vpliva na splošno dojetje oz. razumevanje homoseksualnosti v družbi, saj zelo jasno kaže svojo težnjo po obvladovanju celotnega družbenega prostora.

Cerkev se pri svojem nasprotovanju homoseksualnosti v največji meri sklicuje na svete zapise, kjer naj bi bilo jasno zapisano, da spolni odnosi z osebo istega spola niso po božjem načrtu, so zato greh in zaslužijo kazen. Vendar je sklicevanje na nasprotovanje homoseksualnosti v svetih zapisih problematično vsaj z vidika neupoštevanja socialno-zgodovinskega konteksta.

Cerkev se pri zavračanju homoseksualnosti sklicuje tudi na njeno nenaravnost, s čimer pa utrjuje heteronormativnost, saj heteroseksualnost ostaja merilo za (ne)primernost vsega ostalega. Sklicevanje na naravni red je pri homoseksualnosti neupravičeno, saj je seksualnost kategorija, ki je vezana na opredelitve družbe (Butler 2004, Foucault 2000, McNeill 1993).

Ker je homoseksualnost za cerkev greh, je za njo predvidena kazen, hkrati pa jo je mogoče ozdraviti, saj gre zgolj za stvar odločitve. Z definiranjem moralno nespornega in moralno spornega ravnanja se oblikujeta dve družbeni skupini, pri čemer je ena izrazito superiorna, druga pa inferiorna in podvržena stigmatizaciji in diskriminaciji (Sullivan 2008, 22–26). Občutki etiketiranosti in diskriminacije so tisti, ki jih verni geji in lezbijke v pričujoči analizi v veliki meri izražajo. Zato je sklicevanje na svete tekste sporno z vidika enakopravnosti in zagotavljanja izvajanja človekovih pravic, po katerih diskriminacija zaradi osebne okoliščine posameznika ni dovoljena. Ločevanje na prave in neprave vernike pa cerkev v Sloveniji vrši še na drugi ravni. Kljub določilom II. vatikanskega koncila, s katerim se je cerkev odpovedala monopolu na humanistične vrednote (Smrke 2000, 34, 246 – 256), pa je enačenje katolištva z etiko in moralno še vedno prisotno (Dragoš 20003, 41–51). Vrednota enakopravnosti, enake obravnave ter spoštovanja človekovih pravic je za sodobno katoliško cerkev deklarativna forma, ki pa je na določenih ravneh neizrazna. Prav to v določene vidike vsakdanjega življenja vernih gejev in lezbijk prinaša dodatne napetosti.

Pričakovanja slovenske RKC o katoliški identiteti temeljijo na enačenju katolištva z etiko, moralno, kulturo, narodnostno pripadnostjo. To se izraža predvsem preko postavljanja katolištva na superiorno mesto, vse ostale oblike (nereligioznost in avtonomna religioznost) so stigmatizirane, cerkev pa jih jasno zavrača.

Kljub določenemu napredku je pri stališčih RKC glede morale opaznega le malo napredka. Toge pozicije rimskokatoliške cerkve glede moralnih zadev so nespremenljive, cerkve vztraja in ponavlja svoje stališče zaradi težnje po dajanju vtisa stabilnosti. Hkrati skozi zgodovino vztraja na stereotipnem pogledu. Zaradi težnje po splošnem obvladovanju ne samo vseh družbenih enot, pač pa tudi vseh enot posameznikovega življenja, cerkev temelji na prepričanju, da mora vsak koncept, ki se pojavi, natančno definirati in ovrednotiti (Jordan 2000, 55–58)

Pri tematiziranju homoseksualnosti na drugih, nekrščanskih področjih je mogoče zaznati pomembne spremembe v razumevanju tega koncepta. Homoseksualnost je najprej spadala pod moralni prekršek, z medicinskim diskurzom se jo je kasneje pozicioniralo kot duševno bolezen. Z 20. stoletjem v ospredje pride socialno-konstruktivističen pogled, preko katerega je sploh mogoče govoriti o homoseksualni identiteti. Posledično je pri konceptualiziranju potrebno ločevanje med homoseksualno identiteto, vedenjem in usmerjenostjo. Stopenjski modeli razvoja homoseksualne identitete razdelitve na identiteto, vedenje in usmerjenost upoštevajo ter opredelijo stopnje, ki jih posameznik preide v procesu zaznavanja in stabilizacije homoseksualne identitete. Nestandardno seksualno vedenje, ki se ne sklada s heteronormativnimi zahtevami družbe, je eden izmed korakov v procesu oblikovanja homoseksualne identitete. Stopenjske teorije namreč temeljijo na interakcionistični predpostavki, pri kateri je za opredeljevanje določenega koncepta zmeraj potrebna interakcija z drugimi. Na tej točki pa za sodobno stališče katoliške cerkve glede homoseksualnosti nastane konflikt. V zadnjih letih je bil sicer viden premik stališča katoliške cerkve od splošnega zavračanja homoseksualnosti k nasprotovanju homoseksualnosti samo, kadar se realizira preko spolnih odnosov z osebo istega spola. Takšno stališče cerkve je problematično z vidika vsakdanjega življenja vernih gejev in lezbijk, saj je za njihovo uspešno stabilizacijo homoseksualne identitete posebnega pomena tudi opredeljevanje homoseksualnosti preko spolnih odnosov oz. pri udeležencih in udeleženkah raziskave preko zaznavanja spolnega poželenja do oseb istega spola. Ker seksualna usmerjenost oz. homoseksualna identiteta predstavlja le en vidik njihove celotne identitete, lahko majanje enega dela identitete pomeni splošno problematičnost celotnega identitetnega vzorca, kar lahko pripelje do napetosti in do slabše kvalitete življenja.

Homoseksualna spolna usmerjenost je zaradi svoje neskladnosti s prevladujočimi vzorci, ki spolno identiteto posameznika določajo bipolarno, koncept, ki je najmočnejše povezan s samo identiteto spola, saj je družbeni okvir tisti, ki determinira v prvi vrsti moški in ženski spol ter posledično hetero ali homoseksualno seksualno identiteto. Družba dihotomijo zahteva, posebej na področju najbolj intimnih elementov posameznika. S kategorizacijo se namreč lajša negotovost. Posamezniki z opredelitvijo drugih lahko opredelijo sami sebe, svoj (družbeni) spol in seksualno usmerjenost. Za heteroseksualne posameznike je proces oblikovanj svoje seksualne identitete nevprašljiv, njihova seksualna socializacija poteka na rutinski ravni. Gre tako za dokaj avtonomen proces, posledično je tudi samo razkritje spolne usmerjenosti neproblematično in artikulacija le-te nikoli ni vprašljiva.

Ključno vprašanje naše analize je bilo, kakšne strategije uberejo verni geji in lezbijke, da premostijo težave, na katere naletijo v okviru uresničevanja svoje katoliške identitete zaradi svoje istospolne usmerjenosti. Če namreč med obema identitetama obstaja konflikt, obstajajo načini, kako ta konflikt, napetost odpraviti.

Splošno gledano se lahko napetost odpravi z obrambnim pristopom, kjer se pozornost od diskriminirajočih struktur preusmeri na novo interpretacijo teh struktur. Obraten je pristop napada, kjer diskriminiran posameznik ali skupina napade tistega, ki diskriminira in mu odreče pravico do avtoritete. V tretjem primeru pa se osredotočenost usmeri od moralnih sodb k spiritualnosti. Raziskave kažejo, da sta pogostejša pristopa prvi ali drugi (Yip 2005, 52–56), kar lahko potrdimo tudi z empirično raziskavo v okviru te naloge, saj udeleženci in udeleženke izražajo spornost cerkvenih interpretacij svetih tekstov, ki nasprotujejo homoseksualnosti. Ker cerkvena interpretacija ne upošteva historičnosti in specifičnega konteksta besedil, verni geji in lezbijke v svetih tekstih iščejo bolj splošne smernice kot pa odobravanje lastnega ravnanja (Stuart v Yip 2005, 56).

Udeleženci in udeleženke raziskave, poleg problematičnosti interpretacij, napetost in diskriminacijo znotraj katoliških okvirov čutijo tudi zaradi katoliške generalizacije seksualnosti. Generalizacija seksualnosti v tem primeru pomeni vpeljevanje specifične osebne okoliščine (torej homoseksualnosti) na druga neseksualna področja vsakdanjega življenja, zaradi česar ta okoliščina vpliva tudi na konstrukcijo drugih identitet. Sama generalizacija seksualnosti je sporna že zaradi svojega historičnega konstrukta. Udeleženci in udeleženke pa generalizacijo zavračajo, saj poudarjajo, da homoseksualna usmerjenost oz. homoseksualna

identiteta predstavlja samo en del njihove osebnosti in da zaradi tega sodba o njihovi nemoralnosti ni upravičena.

Generalizacija homoseksualnosti s strani RKC pa se odvija še na enem drugem področju. Homofobija ima izkustveno funkcijo, kar pomeni, da RKC sodbe o homoseksualnosti daje na podlagi svojih preteklih izkušenj s homoseksualci oz. z osebami, ki so prakticirale spolne odnose z osebami istega spola (Herek v Kuhar in drugi 2011, 27). V primeru cerkve imajo te sodbe svoj izvor v zgodnjem judaizmu, ko so Izraelci zaradi obrambe nasprotovali vsakdanjim praksam sovražnih ljudstev (Crompton 2003). Generalizacijo homoseksualnosti s strani cerkve pa je v sodobni družbi mogoče zaznati še preko pravil ekskluzivnosti, ki veljajo za duhovniški poklic. Zaradi odmevnih seksualnih pedofilskih škandalov, ki so se v zadnjih desetletjih odvijali tako po Evropi kot po ZDA, rimskokatoliška cerkev možnosti odločitve za duhovniški poklic ne priznava homoseksualcem.

Posredno z generalizacijo pa rimskokatoliška cerkev homoseksualce diskriminira še na ravni seksualizacije njihove identitete. Kot problematičen element posameznika zaznava samo njegovo istospolno usmerjenost, vendar pa prav ta element predstavlja kot osrednjo karakteristiko posameznika. Ob tem pa zanemarja in pogosto povsem spregleda druge (katoliške) vrednote, ki se v okviru partnerske zveze utegnejo izražati, ne glede na to, kakšna je sestava te zveze. Yip (1997b, 173) ugotavlja, da verni geji in lezbijke poudarjajo, da je sama spolnost le en vidik odnosa in da se je potrebno osredotočiti na ljubezen in spoštovanje, saj sta le-ti edini pravi merili za primernost ali neprimernost nekega odnosa.

Kot smo ugotovili, se cerkev na deklarativni ravni izraža za spoštovanje človekovih pravic, vendar sama določenih vidikov enake obravnave ne glede na določeno osebno okoliščino ne izvaja. Veliko bolj smiselna bi bila torej generalizacija človekovih pravic kot pa generalizacija homoseksualnosti.

Diskriminacija homoseksualcev, ki jo izvaja cerkev, pa deluje kot začarani krog. Ker so jim zaradi njihove osebne okoliščine odvzeti nekateri resursi znotraj RKC (npr. cerkvena poroka), se vidik "drugačnosti" še bolj povečuje in s tem se diskriminacijski krog prične od začetka. Težavo pri cerkveni diskriminaciji homoseksualcev pa predstavlja neobstoj strokovne pomoči. Ker se pri diskriminaciji zaradi dveh osebnih okoliščin hkrati vzpostavlja nova struktura, je ta nova struktura potrebna posebne obravnave. Verni posamezniki, ki se soočajo

s tesnobo zaradi svoje istospolne usmerjenosti, pa so v veliki meri obravnavani zgolj zaradi osebne okoliščine homoseksualnosti, medtem ko se osebno okoliščino vere pogosto zanemarja.

Kljub temu da udeleženci in udeleženke raziskave izražajo napetost zaradi svoje hkratne homoseksualnosti in katoliške identitete, pa je mogoče trditi, da jim religiozna identiteta pomeni pomemben osebnostni element in da so pripravljene, s ciljem, da združijo obe identiteti, v akomodacijo vložiti precej napora. Čeprav so se zaradi začetnega majanja identitete na začetku v določeni meri izolirali od homofobnega okolja rimskokatoliške cerkve, pa so predvsem s fiksacijo svoje homoseksualne identitete počasi ponovno začeli vzpostavljati tudi katoliško identiteto. Končni rezultat je tako prilagoditev katoliške identitete v smislu individualizacije verovanja in religijskih praks. Pace (2007, 45) temu pravi individualizacija verovanja (ne individualizacija religije), saj se posamezniki še vedno izrekajo za katolike, vendar pa njihovo deklariranje za katolika ne vpliva na njihovo vsakodnevno ravnanje. Vpogled v vsakdanje življenje vernih gejev in lezbijk kaže, da ohranjajo kulturni vidik katolištva (katolištvo kot tradicija), sam verski vidik pa so predrugačili v skladu s svojimi potrebami.

Cerkev svojega nauka ne bi smela širiti preko prisile, ampak bi ga morala prilagoditi do te mere, da bi se čim bolj prilagodila heterogenosti svojih vernikov. McNeill (1993, 107) je celo prepričan, da je svobodna izbira identitetnih vzorcev del božjega načrta in da je zato nesmiselno ljudi, ki ne sprejmejo večinskih vzorcev, odrivati od boga oz. od samega verovanja in da je treba poudarjati pozitiven prispevek, ki ga lahko s svojo drugačnostjo prinesejo k družbi.

Diskurzi o seksualnosti predstavljajo med drugim tudi osnovo za oblikovanje samoidentitete. Zaradi družbenih vzvodov, ki producirajo negotovosti, avtoritete v pozni moderni ne morejo več vzpostavljati univerzalnih modelov in konceptov, saj je tako možnosti za konfliktno situacijo med pluralnimi identitetami veliko več. Selektivni katolicizem se zato sklada s procesi, ki od posameznika terjajo vedno nove prilagoditve. Demokratizacijski proces znotraj RKC lahko prinese spremenjeno pozicijo cerkve, ki bi v manjši meri izvajala moralno avtoriteto.

Na podlagi teoretskih spoznanj glede razvoja homoseksualne identitete in pomena seksualnosti je mogoče hipotezo, da seksualne identitete in njene artikulacije ni mogoče ločevati, potrditi. Analiza vsakdanjih okoliščin vernih gejev in lezbijk sicer ni pokazala, da bi bila materializacija preko spolnih odnosov z osebo istega spola nujen predpogoj za opredelitve istospolne usmerjenosti. Kljub temu pa so intimni stiki z osebami istega spola pomenili potrditev homoseksualne usmerjenosti in stabilizacijo identitete. Stališče cerkve, da ne sme priti do homoseksualnih spolnih odnosov, je sporno s tega vidika, ker identitetne študije poudarjajo, da je za celotno identiteto posameznika izrednega pomena, da učinkovito funkcionira vsak identitetni vzorec. Ker cerkev ne odobrava materializacije homoseksualnosti preko spolnih odnosov, prispeva k identitetnim neskladnostim posameznika, kar lahko vodi v slabšo kvaliteto življenja in eventualno tudi k osebnostnim psihičnim težavam. Psihološke in psihiatrične raziskave namreč ugotavljajo, da je za primerno kvaliteto življenja in pozitivno samopodobo pomembno tudi izražanje seksualnega poželenja (Isay v McNeill 1993, Rainer 2008, Zihel 2008)

Prav tako je mogoče potrditi hipotezo, da trk homoseksualne in katoliške identitete predstavlja konflikt, reševanje konflikta pa zahteva oblikovanje na novo spogajanih identitetnih vzorcev. Kvalitativna analiza vsakdanjih situacij vernih in nekoč vernih gejev in lezbijk kaže, da je zmeraj katoliška identiteta tista, ki je na novo vzpostavljena in prilagojena novi realnosti. V začetku konflikta je sicer zaznati tudi majanje temeljev homoseksualne identitete, vendar je prisotno esencialistično razumevanje homoseksualnosti, zaradi česar spreminjanje/ukinjanje istospolne usmerjenosti ni mogoče. Nova katoliška identiteta se manifestira predvsem preko individualizacije verovanja in verskih praks.

Zdi se, da je pri nekonfliktnem sobivanju katoliške in homoseksualne identitete odločujočega pomena esencialistično razumevanje homoseksualnosti. V kolikor je istospolna usmerjenost božji produkt, je posledično prisotno sklepanje, da so vsi vidiki te usmerjenosti (tudi materializacija preko spolnih odnosov) božja volja. Sprejetje seksualne identitete pa je pomembno za celotno identitetno integracijo. Esencialistično razumevanje homoseksualne usmerjenosti lajša tesnobe ob cerkvenem nasprotovanju homoseksualnosti in zato je omogočeno ohranjanje stika s cerkvijo kljub njeni homofobični usmerjenosti. Ohranjanje stika s homofobno organizacijo pa je pokazatelj, da je novo strukturiranje spogajane identitete uspešno, saj le-ta vključuje tako homoseksualno kot katoliško identiteto.

9 LITERATURA

- Bauman, Zygmunt. 1998. Postmodern religion? V *religion, modernity and postmodernity*, ur. Paul Heelas in David Martin, 55–78. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.
- Beck, Ulrich. 2001. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- Beck, Ulrich in Elisabeth Beck–Gernsheim. 2006. *Popolnoma normalni kaos ljubezni*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Benedikt XVI. 2006. *Address of his holiness Benedict XVI to the participants in the plenary assembly of the pontifical council for the family*.
Dostopno prek:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060513_pc-family_en.html (15. september 2011).
- Borko, Manca. 2011. Nič še ni, pa že na nož. *Žurnal*, 30. avgust 2011.
Dostopno prek:
<http://www.zurnal24.si/nic-se-ni-pa-ze-na-noz-clanek-133752> (15. september 2011).
- Boswell, John. 2005. *Krščanstvo, družbena strpnost in homoseksualnost, geji in lezbijke v Evropi od začetka krščanstva do štirinajstega stoletja*. Ljubljana: Škuc.
- Bravman, Scott. 1996. Postmodernism and Queer Identities. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 333–361. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- Brod, Harry in Michael Kafaman, ur. 1994. *Theorizing Masculinities*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Brown, Rupert. 1999. Socialna kategorizacija in predsodek. V *Predsodki in diskriminacije: izbrane socialno-psihološke študije*, ur. Mirjana N. Ule, 24–61. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Bruce, Steve. 1996. *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- --- 1998. From cathedrals to cults: the evolving forms of the religious life. V *Religion, Modernity and Postmodernity*, ur. Paul Heelas in David Martin, 19–35. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.

- Butler, Judith. 2004. *Undoing gender*. New York, London: Routledge.
- Carnes, Patrick J. 2006. *Ne recite temu ljubezen: pot iz seksualne zasvojenosti*. Ljubljana: Studio moderna storitve.
- Cass, Vivienne. 1984. Homosexual identity formation: testing a theoretical model. *The journal of sex research* 20 (2): 143–167.
Dostopno prek:
<http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/3812348?seq=2&Search=yes&searchText=cass&searchText=vivienne&list=hide&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dvivienne%2Bcass%26acc%3Don%26wc%3Don&prevSearch=&item=1&tll=260&returnArticleService=showFullText&resultsServiceName=null> (12. september 2012).
- Cestnik, Lucija . 2011. Cerkev za družinski referendum. *Žurnal*, 1. september 2011.
Dostopno prek:
<http://www.zurnal24.si/cerkev-za-druzinski-referendum-clanek-133902> (15. september 2011).
- Coleman, John A. 1992. Not democracy but democratization. V *A democratic Catholic Church: the reconstruction of Roman Catholicism*, ur. Eugene C. Bianchi in Rosemary Radford Ruether, 226–247. New York: The Crossroad.
- Coleman, Lerita M. 1999. Stigma – razkrita enigma. V *Predsodki in diskriminacije: izbrane socialno-psihološke študije*, ur. Mirjana N. Ule, 198–214. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Congregation for the doctrine of the faith. 2003. Considerations regarding proposals to give legal recognition to unions between homosexual persons.
Dostopno prek:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html (15. september 2011)
- Connelly, Robert J. 1994. Letter to my children about sex and Catholic Church. *Journal of Religion and Sex* 33 (3): 259–267.
Dostopno prek:
<http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/27510821?&Search=yes&searchText=letter&searchText=connelly&list=hide&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dconnelly%2Bletter%26gw%3Djtx%26acc%3Don%26prq%3Dconnelly%26hp%3D25%26wc%3Don&prevSearch=&item=>

3&ttl=2127&returnArticleService=showFullText (12. september 2012).

- Crompton, Louis. 2003. *Homosexuality & Civilization*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Curran, Charles E. 1992. What catholic ecclesiology can learn from official catholic social teaching V *A democratic Catholic Church: the reconstruction of Roman Catholicism*, ur. Eugene C. Bianchi in Rosemary Radford Ruether, 94–112. New York: The Crossroad.
- Černigoj Sadar, Nevenka. 1991. *Moški in ženske v prostem času: socialne in psihološke dimenzije preživljanja prostega časa*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Dale, Dunlap E. 1992. The protestant experience and democratic ecclesiology. V *A democratic Catholic Church: the reconstruction of Roman Catholicism*, ur. Eugene C. Bianchi in Rosemary Radford Ruether, 207–225. New York: The Crossroad.
- Davie, Grace. 2005. *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Dragoš, Srečo. 2003. Katoliška identiteta Slovencev. *Annales*, 13 (1): 39–54.
- Epstein, Steven. 1996. A queer encounter: sociology and the study of sexuality. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 145–167. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- Foucault, Michel. 1993. *Zgodovina seksualnosti 3, skrb zase*. Ljubljana: ŠKUC.
- --- 2000. *Zgodovina seksualnosti 1, volja do znanja*. Ljubljana: ŠKUC.
- Freud, Sigmund. 1995. *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC.
- Furlan, Nadja. 2006. *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales.
- Gamson, Joshua. 1996. Must identity movements self-destruct?: a queer dilemma. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 395–420. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- --- 2000. *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: cf*.
- Goble, Frank G. 2004. *The third force: the psychology of Abraham Maslow*. Richmond: Maurice Bassett Publishing.

- Greely, Andrew M. 2003. *Religion in Europe at the end of the second millennium: the sociological profile*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Greenberg, David F. in Marcia H. Bystry. 1996. Capitalism, bureaucracy, and male homosexuality. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 83–110. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- Hall, Steve. 1996. Introduction: who needs 'identity'? V *Questions of cultural identity*, ur. Steve, Hall in Paul du Gay, 1–17. London: Sage Publications Ltd.
- Hauer, Gerhard. 1987. *Hrepenenje po nežnosti: odgovorna spolnost pred poroko*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravljje.
- Heelas, Paul. 1998. Introduction: on differentiation and dedifferentiation. V *Religion, modernity and postmodernity*, ur. Paul Heelas in David Martin, 1–18. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.
- Hočevar, Barbara. 2011. Cerkev aktivno agitira proti družinski ustavi. *Delo*, 22. junij 2011.
Dostopno prek:
<http://www.delo.si/novice/slovenija/cerkev-aktivno-agitira-proti-druzinskiustavi.html>
(15. september 2011).
- Holroyd, Stuart in Susan Holroyd. 1987. *Ljubezen in spolnost*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Inglehart, Ronald in Christian Welzel. 2005. *Modernization, cultural change, and democracy: the human development sequence*. New York: Cambridge University Press.
- Ingraham, Chrys. 1996. The heterosexual imaginary: feminist sociology and theories of gender. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 168–193. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- Ivelja, Ranka. 2011. Družinski zakonik: laži, manipulacije in izmišljije. *Objektiv*, 3. september 2011.
Dostopno prek:
http://www.dnevnik.si/objektiv/v_objektivu/1042470060 (15. september 2011)
- Ivy, Diana K in Phil Backlund. 1994. *Exploring genderspeak: personal effectiveness in gender communication*. New York: McGraw – Hill Inc.
- Jamnik, Anton. 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

- Jerotić, Vladeta. 1990. *Čovek i njegov identitet: psihološki problemi savremenog čoveka*. Beograd: Dečje novine.
- Jogan, Maca. 1994. The Catholic Church, recatholization and gender hierarchy. *Družboslovne razprave* 15–16: 84–97.
Dostopno prek:
<http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr15-16Jogan.PDF> (12. september 2012).
- Jordan Mark D. 2000. *The silence of Sodom: homosexuality in modern Catholicism*. Chicago, London: Chicago Press.
- Južnič, Stane. 1993. *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kaufman, Joanne M. in Cathryn Johnson: Stigmatized individuals and the process of identity. *The Sociological Quarterly*, 45 (4): 807–833.
Dostopno prek:
<http://www.jstor.org/nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/4121211?&Search=yes&searchText=Joanne&searchText=Kaufman%2C&searchText=M.&list=hide&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3DKaufman%252C%2BJoanne%2BM.%26gw%3Djtx%26acc%3Don%26prq%3Dconnelly%26hp%3D25%26wc%3Don&prevSearch=&item=1&ttl=2096&returnArticleService=showFullText> (12. september 2012).
- Kennedy, Hubert. 1997. Karl Heinrich Ulrichs first theorist of homosexuality. V *Science and homosexualities*, ur. Vernon A. Rosario, 26–45. London, New York: Routledge.
- Košiček, Marijan. 2000. *Ne boj se ljubiti!* Radovljica: Didakta.
- Kovačič, Tanja. 2011. O spregledani barvi v mavrici. *Narobe* 5 (17): 22–23.
- Kuhar, Metka. 2003. Odraščanje v kulturi vitkosti: kako mlade ženske doživljajo nezadovoljstvo s telesom. *Teorija in praksa* 40 (5): 858–871.
Dostopno prek:
<http://dk.fdv.uni-lj.si/db/pdfs/tip20035kuhar.PDF> (12. september 2012).
- Kuhar, Roman. 2001. *Mi, drugi: oblikovanje in razkritje homoseksualne identitete*. Ljubljana: ŠKUC.
- --- 2004. Pravična in nepravična diskriminacija: odnos rimskokatoliške cerkve do homoseksualnosti. V *Poroči se, kdor se more, poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*, ur. Tomaž Trplan, 28–55. Ljubljana: Mirovni inštitut.

- --- 2009. *Na križiščih diskriminacije: večplastna in intersekcijska diskriminacija*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Kuhar, Roman, Neža Kogovšek Šalamon, Živa Humer in Simon Maljevac. 2011. *Obrazi homofobije*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Laun, Andreas. 1999. *Aktualni problemi moralne teologije*. Đakovo: Forum bogoslova.
- McIntosh, Mary. 1996. The homosexual role. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 33–40. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- McNeill, John J. 1993. *The church and the homosexual*. Boston: Beacon Press.
- Mesec, Blaž. 1998. *Uvod v kvalitativno raziskovanje v socialnem delu*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo.
- Namaste, Ki. 1996. The politics of inside/out: queer theory, poststructuralism, and a sociological approach to sexuality. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 194–212. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- Oakes, Penelope J., S. Alexander Haslam in John C. Turner. 1999. Politika, predsodki in mi v preučevanju stereotipov. V *Predsodki in diskriminacije: izbrane socialno-psihološke študije*, ur. Mirjana N. Ule, 62–91. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Oakley, Ann. 2005. *The Ann Oakley reader: gender, women and social science*. Bristol: The Policy Press.
- Oosterhuis, Harry. 1997. Richard von Krafft-Ebing's "step-children of nature": psychiatry and the making of the homosexual identity. V *Science and homosexualities*, ur. Vernon A. Rosario, 67–88. London, New York: Routledge.
- Pace, Enzo. 2007. Religion as communication: the changing shape of Catholicism in Europe. V *Everyday religion: observing modern religious lives*, ur. Nancy Ammerman, 37–50. New York: Oxford Universtiy Press.
- Plummer, Ken. 1996. Symbolic interactionism and the forms of homosexuality. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 64–82. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- Potočnik, Vinko. 1999. Katoliška cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev. V *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Niko Toš et al, 81–108. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

- Požarnik, Hubert. 1984. *Zdrava in motena spolnost: običajno spolno vedenje, spolne motnje in odkloni, zdravljenje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pucelj, Jože. 2000. *Ko bi ljubezni ne imel...: pereča vprašanja iz krščanske etike*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana – Dravlje.
- Radford Ruether, Rosemary. 1992. Spirituality and justice: popular church movements in the United States. V *A democratic Catholic Church: the reconstruction of Roman Catholicism*, ur. Eugene C. Bianchi in Rosemary Radford Ruether, 189–206. New York: The Crossroad.
- Radford Ruether, Rosemary in Eugene C. Bianchi. 1992. Introduction. V *A democratic Catholic Church: the reconstruction of Roman Catholicism*, ur. Eugene C. Bianchi in Rosemary Radford Ruether, 7–13. New York: The Crossroad.
- Ranke – Heineman, Uta. 1992. *Katoliška cerkev in spolnost*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rainer, Eugen. 2000. *Spola si je nekdo izmislil*. Ljubljana: Blodnjak.
- Schallenberg, Peter. 2005. *Moralna teologija*. Ljubljana: Družina.
- Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Smrke, Marjan in Mitja Hafner – Fink. 2008. (Ne)religioznost in socialna distanca do izbranih družbenih manjšin v postsocialistični Evropi. *Teorija in praksa* 45 (3–4): 285–300.
Dostopno prek:
http://dk.fdv.uni-lj.si/db/pdfs/tip20083-4_Smrke_Hafner-Fink.pdf (12. september 2012).
- Speer, Susan A. 2005. The interactional organization of the gender attribution process. *Sociology* 39 (1): 67–87.
- Stark, Rodney in William Sims Bainbridge. 2007. *Teorija religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Steiner, Štefan. 1977. *Uvod v moralno teologijo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Sullivan, Andrew. 1996. *Virtually normal, an argument about homosexuality*. London: Picador.
- --- 2008. *Domala normalen: argument o homoseksualnosti*. Ljubljana: Krtina.
- Sveto pismo stare in nove zaveze. 2002. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

- Toš, Niko. 1998. (Ne)religioznost Slovencev v primerjavi z drugimi srednje- in vzhodnoevropskimi narodi. V *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Niko Toš et al, 1–80. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Ule, Mirjana N. 1993. *Psihologija vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, Mirjana N. 1999. *Predgovor*. V *Predsodki in diskriminacije: izbrane socialno-psihološke študije*, ur. Mirjana N. Ule, 7–9. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, Mirjana N. 2000. *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Uran, Alojz. 2005. Intervju: Greh ni homoseksualnost kot nagnjenje, ampak to, da dva ležita skupaj. greh je prakticiranje homoseksualnosti. *Mladina*, 27. januar 2005.
Dostopno prek:
http://www.mladina.si/tednik/200504/clanek/slo-intervju--jure_trampus_ursa_matos/
(12. september 2012).
- Weeks, Jeffrey. 1995. History, desire, and identities. V *Conceiving sexuality: approaches to sex research in a postmodern world*, ur. Richard G. Parker in John G. Gagnon, 33–50. New York, London: Routledge.
- --- 1996. The construction of homosexuality. V *Queer Theory/Sociology*, ur. Steven Seidman, 41–63. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers.
- --- 2003. *Sexuality*. New York, London: Routledge.
- Yip, Andrew K. T. 1997a. Attacking the attacker: gay Christians talk back. *The British Journal of Sociology* 48 (1): 113–127.
Dostopno prek:
<http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/591913?&Search=yes&searchText=attack&searchText=yip&list=hide&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dyip%2Battack%26gw%3Djtx%26acc%3Don%26prq%3Dsusan%2Bspeer%26hp%3D25%26wc%3Don&prevSearch=&item=2&ttl=526&returnArticleService=showFullText> (12. september 2012).
- --- 1997b. Dare to differ: gay and lesbian catholics' assessment of official catholic positions on sexuality. *Sociology of Religion* 58 (2): 165–180.
Dostopno prek:
<http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/3711875?&Search=>

yes&searchText=yip&searchText=dare&list=hide&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dyip%2Bdare%2Bto%26gw%3Djtx%26acc%3Don%26prq%3Dyip%2Battack%26hp%3D25%26wc%3Don&prevSearch=&item=4&ttl=143&returnArticleService=showFullText (12. september 2012).

- --- 2005. Queering religious texts: an exploration of British non-heterosexual Christians' and Muslims' strategy of constructing sexuality-affirming hermeneutics. *Sociology* 39 (1): 47–65.

Dostopno prek:

http://eprints.nottingham.ac.uk/757/2/Queering_Religious_Texts.pdf (12. september 2012).

- Zihlerl, Slavko. 2008. Intervju: Pretvoriti spolno energijo v neko drugo energijo je larifrari. *Narobe* 6 (2): 11–14.

Dostopno prek:

<http://www.narobe.si/stevilka-6/tema-intervju-slavko-zihlerl.html> (12. september 2012).

PRILOGA: TRANSKRIPCIJE INTERVJUJEV

1 - Aleš, 26, gej, nereligiozen

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelil svojo pripadnost RKC. Si veren ali nisi veren, v kakšnem verskem okolju si odraščal, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

A: Bil sem krščen, hodil sem k verouku, narejeno imam birmo in obhajilo. Poroke tako ali tako ne bom imel, sploh ne v tem krščanskem duhu. Družina po mamini strani je bila zelo verna, brat od moje stare mame je bil župnik. Tako da oni so bili precej verni. Ampak po očetovi pa ne. Jaz ne vem, če bi to, karkoli sem že, peder ali gej, vplivalo na mojo opredelitev do cerkve, ker vrstniki so se tudi odcepili, zato to ne vem, če bi bil glavni razlog. Drugače pa nisem veren, ne hodim v cerkev, tudi ne za glavne praznike. Ampak ne zato, ker bi nasprotoval ideologiji, ampak na splošno. Tudi v družini so se odmaknili. Tudi mama ne hodi več, včasih je hodila vsako nedeljo. Zdaj pa gre tudi samo za večje praznike.

M.M.: Kakšni pa so bili tvoji razlogi? Kdaj si se oddaljil od RKC in zaradi česa?

A: Po mojem ni bilo nobenega nasprotovanja, ampak na splošno, vsi smo se oddaljili, celotna družba. Noben od mojih prijateljev ni nadaljeval z obiskovanjem cerkve. To je tako ali tako že trend pri nas.

M.M.: Kdaj se je pa to pri tebi zgodilo?

A: Hodil sem še za birmo v cerkev, ampak samo zato, ker sem moral. To je tista logika, da je družba rekla, da moram iti. Drugače sploh ne vem, če bi šel. Ni bila moja želja, da grem.

M.M.: Pa lahko opredeliš kakšen konkretni mejnik?

A: Takoj po birmi, torej nekje proti koncu osnovne šole.

M.M.: Katere so bile kakšne konkretne situacije v tvojem vsakdanjem življenju, ko si se začel zavedati, da si istospolno usmerjen?

A: To že veš od vsega začetka. Potem pa si moraš najti čas ali pa trenutek, da si priznaš. Meni je zelo pomagalo, da sem šel v tujino za 2 leti, ker sem se lahko osvobodil in sem šel čez to in sem se lahko sprijaznil. Ne verjamem pa, da če ne bi šel na študij v tujino, da pa ne bi prišel

do te ugotovitve, da bi mogoče zdaj imel punco. To se pogosto dogaja in je veliko tega, ker je veliko ljudi takih.

M.M.: Kaj pa kakšne konkretne situacije, ko si se začel zavedati, da si istospolno usmerjen? Zanimajo me kakšne bolj vsakdanje situacije, ko si pomislil, da si mogoče gej.

A: V bistvu so mi že v osnovi bili bolj zanimivi fantje. Že v osnovni šoli. Ampak takrat tega sploh ne moreš razumeti, ne znaš določiti zakaj. Si misliš, da mine, ampak to nikoli ne mine. Ni pa, da bi bil poseben dogodek, da rečeš, to je to. Nisem imel nobene izkušnje ali pa karkoli. Jaz sem imel kasneje izkušnjo s fantom, ko sem se že zavedal. Ni bila prva izkušnja in potem zavedanje.

M.M.: Kakšna pa je bila ta izkušnja?

A: Ja, to je bilo recimo to, da sem se dobil s tipom, ki sem ga spoznal na internetu, samo zaradi spolnosti.

M.M.: Kaj pa glede na to, da je tvoja družina bila oz. je verna, si glede te svoje usmerjenosti zbiral kakšne informacije o tem, kako cerkev dojema homoseksualnost? Si bil bolj pozoren na izražanja cerkve?

A: Ne, niti ne. Nikoli se nisem pretirano s tem ukvarjal. Ne dam veliko na to.

M.M.: Kaj pa zdaj, ko slišiš preko medijev izražanje cerkve do homoseksualnosti? Kakšni so tvoji občutki v teh situacijah?

A: To je pač njihova ideologija. Ne moremo od njih pričakovati, da bodo pro gejevsko usmerjeni. Treba se je pač zavedati, da religije so v načelu v nasprotju s tem. Meni gre bolj na bruhanje, ko slišiš, kaj se dogaja znotraj teh cerkvenih krogov. Sploh pedofilija in to... Pa to, ko sem slišal, da se župniki prodajajo. Pa isto mnenje bi imel tudi, če ne bi bil gej. Jasno mi je, da morajo duhovniki nadaljevati svojo ideologijo. Ker je tako vedno bilo. Ves čas govorijo o družini kot o celici družbe in zato ne pričakujem, da bi spremenili odnos do homoseksualnosti, da bi dopustili poroke.

M.M.: Praviš, da si se oddaljil od cerkve. Na kakšnem nivoju oz. v kakšnem odnosu z vero pa si trenutno?

A: Nimam prav nobenega odnosa. Pa nisem se oddaljil zaradi svoje usmerjenosti. To je pač tako samo od sebe prišlo do tega. Po mojem tudi, če ne bi bil to, kar sem, bi to potekalo podobno. Tudi ne prakticiram ničesar, nobenih obredov, nič.

M.M.: Pa čutiš kakšno napetost med tem, da si gej in da si odraščal v katoliškem okolju, da si bil katoliško vzgojen? Si čutil ali pa čutiš kakšne prepreke, da se tvoja istospolna usmerjenost ne more tako udejanjiti kot bi se, če tega verskega ozadja ne bi imel?

A: Seveda, da ima to vpliv. Ne moreš svojega ozadja kar izključiti. Ampak preprosto sem se zdaj pač začel družiti z ljudmi, ki drugače gledajo. Če pa grem domov, pa pač ne morem o vseh stvareh odprto govoriti, ker so moji verni in vem, da je to za njih greh. Problem je takrat, ko se dobimo s kakšnimi sorodniki in me potem vprašujejo, kdaj bom pripeljal punco. Mi ni prijetno takrat. Ker vem, da o tem govoriti ne morem, hkrati pa jim ne morem lagati. Se ne počutim prijetno.

M.M.: Pa si se kdaj s kom pogovarjal o teh svojih občutkih?

A: To je del življenja, ki ga vsak homoseksualec pač mora sprejeti. Ne pričakujem, da bi zdaj vsem razlagal. Pač to je moja stvar. Povem tistim, ki se mi zdi, da morajo vedeti.

M.M.: Pred kom pa potem si razkrit in pred kom nisi?

A: Mislim, če me kdo konkretno vpraša... Recimo v službi vsi vedo. Prijatelji vsi vedo. Tisti, ki morajo vedeti, pač vedo. Ne bom pa zdaj šel razlagat vsem "jaz sem gej". V družini pa vesta oče in brat. Pa nihče več. Mama recimo ne ve. Mami pač nisem tega povedal, ker ima to idejo o vnukih, družini. O tem, kako naj bi bilo... Reakcija mame bi potem bila potem kombinacija vere in družbe. Vera in družba pa tako gresta z roko v roki.

M.M.: Pa se ti zdi, da ta delna nerazkritost vpliva na tvojo kvaliteto življenja?

A: Včasih ja. Včasih ja, ker ne moreš biti 100 procentno ti z določenimi ljudmi. Včasih se potem raje izogibam kakršnimkoli pogovorom ali pa taki družbi, kjer govorijo o porokah, otrocih. Ni pa nekaj strašnega to. Se potem tudi ne pogovarjam o tem z drugimi. Sem se sprijaznil s tem, da tako pač je. Stara mama pač najbrž ne bo nikoli vedela, ker se mi zdi nesmiselno, da bi o tem govoril z njo, ker ne bo razumela. Zato o tem govorim z mlajšimi, ki to razumejo, z drugimi pa pač ne, ker ni potrebe, da bi razlagal o svojem življenju.

M.M.: Kaj pa ti preprečuje, da bi bil veren? Da bi bil pripadnik RKC?

A: Preprosto sem prekinil z verjetjem v boga. No, mogoče sploh nikoli nisem verjel. Pač vzgojen sem bil tako, pričakovalo se je od mene, da hodim k verouku, da grem k maši. Ko si star okoli 10 let, se najbrž ne vprašaš, če verjameš v boga, če hodiš k maši, ker verjameš.

M.M.: Kako pa dojemaš izražanja cerkve na drugih področjih, npr. gospodarstvo, politika? Ali cerkev po tvojem tu ohranja kredibilnost?

A: Ne, cerkev... Sploh ne. Niti me ne zanima, sploh ne spremljam tega, kje ima cerkev vpliv. Sama religija ni nič slabega, saj ne uči nič slabega.

M.M.: Pa imaš kdaj občutek krivde, ker imaš spolne odnose z osebo istega spola?

A: Ne. Jaz sem s slabo vestjo opravil. Sem imel probleme, ampak sem dal to skozi. Meni je tu res pomagalo, da sem bil v tujini. Ko sem začutil spolno potrebo, sem se pač z nekom dobil in potem je bilo to to. Potreben je pač čas, da to daš skozi.

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri stališču cerkve do homoseksualnosti? Od kod izvira to nasprotovanje?

A: Homoseksualnost je vedno obstajala, že v Grčiji. Ampak nikoli se to ni spojilo z religijo. Vedno je bila družina, sta bila moški in ženska zaradi prokreacije. In tu ni logike. Nikoli ne bi pričakoval, da bi kakšna religija to odobraval. Prokreacija je tista... Nisem pa se nikoli poglobljaj, zakaj je prokreacija tako pomembna.

M.M.: Sodobni nauk cerkve naj bi temeljil na zapovedih Jezusa. Ki pa po Svetem pismu sprejema različnost. Kako pa si to razlagaš?

A: Pa mene to niti ne zanima. Jaz se nikoli nisem v to poglobljaj. Nikoli si nisem želel, da bi v cerkvi našel svoj prostor. Nisem sploh več hotel imeti z religijo nobenega opravka. To glede Jezusa... To so pač bile vedno neke razlage svetega pisma, ki so se obdržale do danes. Ne spoznam se toliko na to. Saj najbrž obstaja več teorij glede tega. In je problem verjetno pri duhovnikih, ki pač tako interpretirajo sveto pismo.

M.M.: Kako pa misliš, da bo v prihodnosti glede stališča cerkve do homoseksualnosti?

A: Po moje se ne bo kaj veliko spremenilo, najbrž bo kar podobno.

M.M.: Kaj pa, če se ta odnos še bolj zaostri, boš ti še bolj nasproti cerkvi, boš še bolj izgubil vero v obstoj boga? In če se izboljša – se lahko spet najdeš v vlogi katolika?

A: Da bi bil veren, to ne, to se ne more spremeniti. Jaz sem, tako kot sem glede tega. Ampak se mi zdi, da bi cerkev rada imela nek vpliv, recimo, pri tem družinskem zakoniku zdaj pozivajo ljudi naj podpišejo za referendum.

M.M.: V katero smer pa misliš, da se bo razvijal odnos cerkve glede odnosa med spoloma?

A: Tu je katolištvo bilo kar močno, ampak zdaj ni več tako. Islam je recimo bolj strikten glede tega, kaj je vloga ženske in kaj moškega. Ampak v katolištvu pa se to spreminja in se bo spreminjalo. Je pa verjetno tu družba igrala pomembno vlogo, da je prišlo do teh sprememb na bolje. Se mi zdi, da se v zadnjem času to vedno bolj ločuje, družba in cerkev. Vpliv še vedno je, vendar vedno manjši. Se mi pa zdi, da se vedno več ljudi vrača k religiji. Religija jim predstavlja neko rešitev.

2 - Anja, 32, biseksualka, avtonomno religiozna

M.M.: Za začetek me zanima, iz kakšnega okolja prihajaš: ruralnega ali urbanega?

A: Ja, zdaj živim v Ljubljani. Prej sem pa živela na vasi, v okolici Ljubljane. Sem pa v Ljubljani že 14 let.

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelila svojo pripadnost RKC. Si verna ali nisi verna, v kakšnem verskem okolju si odraščala, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

A: Opredeljujem se kot verno. Imam tudi vse zakramente. Ampak se iz leta v leto bolj oddaljujem od cerkvenega nauka. Sem pa sicer samoiniciativno pristopila k veri, nekje v sedmem razredu osnovne šole. Pred tem nisem hodila v cerkev. Čeprav sta me mama in babica vzgajali v duhu vere, ampak nismo hodili v cerkev. Potem pa sem sama izrazila željo in sem v Ljubljani začela hoditi k verouku na koncu osnovne šole in celo srednjo šolo. In sem nadaljevala s prakticiranjem vere precej intenzivno. Dokler se nisem soočila sama s sabo, s svojo usmerjenostjo.

M.M.: Zakaj si se pa odločila za obiskovanje verouka?

A: Hodila sem na neka srečanja enega gibanja, ki je sicer začelo delovati v okviru katoliške cerkve, ampak je bilo razširjeno na vsa prepričanja. In nekako so mi bile vseč ideje, ki so se tam podpirale in gojile. In precej ljudi tam je bilo vernih, je obiskovalo cerkev in potem sem si tega želela tudi jaz. Zdaj pa kot sem rekla, se oddaljujem, sicer vsake toliko še grem k maši. Molitev pa bolj dojemam, da je nekaj, kar se dogaja vsak trenutek. Tudi zdajle. Nekih predpisanih obrazcev molitve se sicer poslužujem ponavadi, ko prosim za koga drugega, če vem, da je v stiski. Zase pa se z bogom pogovorim bolj po domače. Se mi zdi, da bi se teh obrazcev poslužil, če bi te bilo v enem trenutku strah, da bi si pomagal, zamotil z molitvijo.

M.M.: Zaradi česa pa si zmanjšala svojo pripadnost cerkvi? Kakšni pa so bili tvoji razlogi?

A: Nimam nobene slabe izkušnje, ampak ne najdem se več tako v teh formalnih okvirih. To pa zato, ker ti formalni okviri delujejo proti meni. Počutim se kot izobčenec v teh krogih. Če bi odkrito vsem povedala vse o sebi, bi verjetno začeli iskat zdravilo za mojo bolezen. V teh krogih se me obravnava kot nekoga, ki ima težave, ki jih je treba rešiti. Jaz pa sem pet ali pa

deset let rabila, da sem ponovno našla samo sebe, da sem se ponovno zgradila. In se ne počutim bolno, ampak končno zdravo.

M.M.: Katere so bile konkretne situacije v tvojem vsakdanjem življenju, ko si se začela zavedati, da si istospolno usmerjena?

A: Pač, ko sem se prvič zaljubila v eno punco. To je bilo kar pozno, pri 21 letih. Pred tem pa se mi ni niti sanjalo, da bi bilo to v meni. Pred tem sem bila zaljubljena v fante. Jaz sem to punco sicer poznala že nekaj časa, ampak sva vmes prekinili stik. Potem sva ga pa zaradi enih skupnih aktivnosti spet bolj navezali. In potem sva bili vedno boljši prijateljici, vedno več sva se družili. In se je potem zgodilo čisto spontano, ne da bi karkoli razmišljala o tem ali načrtovala. Na koncu je sicer bolelo in sem potem šele ugotovila, da sem se najbrž že pred tem zaljubila, ampak se nisem tega zavedala. Jaz sem mislila samo, da je dobra prijateljica. Nisva pa imeli nič intimnega.

M.M.: Pa si se takrat s kom pogovarjala o teh svojih čustvih?

A: Čisto z nikomer se nisem o tem pogovarjala. Jaz takrat nikogar na svetu nisem poznala, ki bi bil istospolno usmerjen. Tako da se nisem mogla z nikomer pogovoriti. In ni bil tak problem, ker je bila čisto OK izkušnja. Potem, ko se je pa veza končala in ko pride bolečina, potem je pa še bolj hudo. In tudi takrat nisem imela nikogar za pogovoriti se in je bilo za umreti težko.

M.M.: Kako si pa potem ozavestila to svojo istospolno usmerjenost?

A: Težko. Že od začetka, ko sem začutila to v sebi, je bil moj največji problem ravno vera. Ni mi predstavljala velikega problema družba, družina, okolica, ampak vera. Ker sem bila prepričana, da delam nekaj proti bogu, proti božji volji. In to me je v bistvu najbolj bremenilo. Zaradi tega mi je bilo najbolj težko. Potem je bila ta resna veza, potem sem ostala sama in je bilo še bolj težko. Pač, počutila sem se, da bi najraje umrla, kot da ne spadam nikamor.

M.M.: Kako si pa preživela to obdobje?

A: Jaz imam še kar močan karakter po naravi in vem, da hočem živeti, in vem da se hočem boriti in najti smisel v življenju. In itak je vedno bil bog smisel mojega življenja. Ampak v tej dilemi sem potem šele po dolgem času prišla do spoznanja, da si nisem sama tega izmislila, da me je bog ustvaril takšno. In jaz zaupam vanj, da ve, kaj dela. Če on ne bi vedel, kaj dela, potem pa res ne vem... Tako močno zaupam vanj, da je on vedel, kaj dela, ko me je ustvaril

takšno, kot sem in je dopustil, da so se stvari zgodile nekako kot so se. In verjamem, da me ima rad in da vse kar se zgodi, ima svoj smisel. In potem sem se pomirila sama s sabo. In on me je naredil takšno z nekim smislom. In jaz bom poskusila biti dober človek v tem življenju, ampak bom to, kar sem, ne bom se pretvarjala, da sem nekaj drugega.

M.M.: Kako pa si, glede na to, da si rekla, da nisi imela nobenih informacij o homoseksualnosti, prišla ugotovitve, da si istospolno usmerjena?

A: Po več takšnih izkušnjah, ko... Jaz sem namreč skozi v svojem razumu bila odprta za vse. Vedno sem namreč bila prepričana, da imaš odnos z osebo, ne glede na to katerega spola je, vere, narodnosti. Bila sem odprta za vse in sem celo v nekem trenutku prosila boga, da naj mi pripelje enega fanta, da bom začutila to, kar pač moram začutiti. Pa se to ni zgodilo. Ampak se je naslednjič zgodilo spet z žensko. Sčasoma sem pač ugotovila, da se mi to lahko zgodi z žensko. Čeprav sem še danes odprta. Lahko, da se jutri zaljubim v moškega, pa se poročim in imam otroke in vse... Drugače pa, po tisti velik vezi, ki me je zaznamovala, ker je bila res nekaj resničnega. In ko sem se po nekaj letih "spravila k sebi", sem pa gledala malo po internetu in odkrila en forum, kjer mi je bilo všeč, da so imeli neko skupino popotnic in se je hodilo vsake toliko časa na kakšne izlete, v hribe. Punce same. Verjetno je bilo tudi kaj takšnega za fante. Lezbijke, ne. In sem se opogumila in šla na en izlet in sem potem tam začela spoznavati krog ljudi. In sem spoznala en krog prijateljev in prijateljic, s katerimi imam "fajn" odnos še danes. In ko sem spoznavala te ljudi, sem šla tudi čez nekaj vez, nekaj bolj, druge manj resne...

M.M.: Pa zbiraš ali si zbirala kakšne informacije o tem, kako cerkev dojema homoseksualnost? Si bila bolj pozorna na izražanja cerkve glede tega vprašanja?

A: Ja, ja, sem zbirala.

M.M.: Kakšne pa so bile tvoje ugotovitve? Si zaznala kak premik v stališčih?

A: Od začetka sem bila kar precej pozorna na to. In sem dobivala signale, da je to pač narobe. Zdaj v zadnjih letih pa se bolj tako sliši, da kakšne ločine znotraj krščanske cerkve, da to pač ne predstavlja več tabu in je čisto normalno. Ampak... Ne vem. Dvomim, da se bo znotraj tega ozkega kroga katoliške cerkve ta vidik spremenil. Mogočno dvomim o tem.

M.M.: Kako pa si se začela oddaljevati od katolištva?

A: V bistvu, najprej sem se oddaljila od tega gibanja, preko katerega sem sploh prišla v stik z vero, s cerkvijo, bolj s tisto institucionalno obliko vere. Te ideje glede odnosa do drugih ljudi so mi bile všeč in so mi še danes všeč in še danes živim po teh idejah. Ampak najbolj sem se od tega gibanja oddaljila zato, ker vem, da to gibanje istospolne usmerjenosti ne podpira, čeprav se trudi sprejemati vse ljudi, ne glede na to, kakšni ti so. Ampak vedela sem, da ne morem biti protagonist tega gibanja, če živim... Če me ne podpira. Nisem sicer nikomur povedala. Ampak sem se čisto počasi, neopazno vedno bolj oddaljila. Ker jim nisem hotela delati škode, ker jih spoštujem. Potem sem pa vedno manj v cerkev hodila in tako naprej. Recimo, moja mama je pa zelo verna... Ona se je potem za mano cerkvi spet zelo približala. Verjetno bi bila vesela, če bi se jaz vrnila na stara pota.

M.M.: Pa čutiš kdaj konflikt med tema dvema tvojima identitetama? So kakšne situacije, ko čutiš napetost?

A: Pri odnosu z mamo čutim napetosti. Zato, ker imava še veliko dela. Ta tema je še precej tabu med nama. In to veva. Ampak ne znava se pogovarjati o teh stvareh. In potem je še vera vmes. Dejansko bi potrebovali mediatorja, da bi nama pomagal komunicirati. In tukaj je zelo velik problem vera. Kot je bil največji moj problem z istospolno usmerjenostjo ravno vera, božja volja, moj odnos do boga, tako je tudi za mojo mamo največja bolečina to, da jaz delam nekaj proti božji volji. In to je problem med nama. Tako to zaznavam, drugače pa ne. Drugače pa zadnja leta sem si ustvarila nek krog ljudi, kjer se lahko pokažem takšna, kot sem. Recimo, moji cimri, mojim najožjim prijateljem, kjer je tudi nekaj lezbijk, pa tudi enemu paru, mojima zelo dobrima prijateljema, ki pa sta zelo verna človeka. Ampak se zelo odprto pogovarjamo med sabo in se imamo zelo radi. Tukaj nič ne skrivam. V mojih prostočasnih aktivnostih pojem v eni skupini, kjer tudi vsi vejo zame, bivše sodelavke iz prejšnje službe... Tako da v bistvu je kar velik krog ljudi pred katerimi mi ni potrebno ničesar skrivati in jim lahko mirno povem, da sem lezbijka in da sem verna. In to razumejo in tukaj ni nobenega konflikta. Če se pa gibam v krogu ljudi npr. iz gibanja, cerkve, se pa seveda kažem samo v eni luči. Tega pač nikakor ne povem. Tam sem pač veren človek.

M.M.: Pa si kdaj začutila diskriminacijo, nasprotovanje med lezbijkami, geji, ker si verna?

A: Ja, v cerkvi se absolutno počutim diskriminirana, ker cerkev govori proti meni. In če bi popustila temu pritisku, bi se počutila zelo slabo. Ampak enostavno preslišim to, pustim, da gre mimo mene. Jaz živim v svoji iskreni veri v boga. Enostavno se ne ukvarjam s tem.

Obratno pa ne. Ti moji prijatelji me spoštujejo takšno kot sem, tudi če se ne strinjajo z mano. Ne gibljem se pa toliko znotraj gejevskih in lezbičnih krogov. Mogoče bi tam uspela naleteti na kakšen konflikt v zvezi s tem.

M.M.: Pred kom pa si razkrita?

A: Pred sodelavci v zdajšnji službi nisem. Razkrita sem pred mojo mamo, svojima polbratoma in njuno mamo. Pred ostalimi sorodniki ne. Pred očetom tudi nisem bila, ampak on je umrl eno leto nazaj. Drugače pa ja.

M.M.: Pa ima tvoja nerazkritost pred vernimi sorodniki kakšno vezo s tem, da so oni verni in se zato nočeš razkriti?

A: Ne, pri njih konkretno ne. Bolj gre za to, da nimam občutka, da bi me razumeli.

M.M.: Kdaj si se pa razkrila?

A: Počasi. Mami sem se, ko sem bila v drugi resni vezi. Polbratoma in njuni mami tudi v času te veze. Tako je bilo tudi drugače, ko sem mislila, da bo kaj resnega, sem povedala komu. Tudi prijateljem. To pa zato, kot sem že rekla, če bi bila samska, bi dopuščala možnost, da bi se lahko zaljubila v moškega. Jaz torej ne promoviram svojega lezbištva, ampak pač povem, da imam partnerja in kdo je ta partner.

M.M.: Kako pa ohranjaš svojo vero, odnos z bogom?

A: Vero ohranjam čisto na osebni ravni. Če sem vesela, si rečem "o, bog, hvala ti, da si mi pomagal tole izpeljati". Če me kaj skrbi, rečem "pomagaj mi, da bom tole izpeljala". Gre za izražanje prošnje za pomoč, za zahvalo za lepe reči. Pa tudi tako skozi vsak dan, skozi odnos do sočloveka. Že prej, ko sem bila mlajša, sem ugotovila, da je pomembno, da imaš sočloveka rad, da ga obravnavaš tako kot samega sebe oz. da gledaš na druge tako, kot si želiš, da oni gledajo nate. To je Jezus vedno govoril, pa tudi druge verske osebnosti. To je ena obča človeška morala, ki se lahko izrazi npr. v božjih zapovedih. In se trudim vsak dan živeti po teh principih. Kakšen dan mi uspe bolj, kak dan manj. Ampak zmeraj je v ozadju bog.

M.M.: Kako pa se sedaj počutiš, ko se kakše verski dostojanstvenik izraža proti homoseksualnosti?

A: Nimam nekih posebnih čustev, osebno me ne prizadene. Ampak na neki ravni si pa žalosten in si mislim: "kako ne morete razumeti, da sem jaz človek kot ti in da z mano ni nič

narobe, da moja spolna usmerjenost ni edina stvar, ki me opredeljuje". Mene opredeljuje tudi to, kaj sem po poklicu, da imam rada nasmeh na obrazu, da rada pojem. Veliko stvari me opredeljuje. In tudi to, da sem lezbijka.

M.M.: Pa poskušaš ljudem pokazat še drugo plat zgodbe, po tem, ko cerkev napade?

A: Jaz v bistvu rečem, da jaz nisem samo lezbijka. Rečem mami, da sem tudi vse ostalo, kar ima ona rada pri svoji hčerki in da je to, da sem lezbijka samo en del mene, ki ga mora spoštovati. Kar se pa tiče tega obveščanja... Ja, na neki posredni ravni me prizadene, da govorijo proti meni. Koga pa ne bi prizadelo? Kar se pa tiče tega osveščanja... Na enem področju imam interes. To je to, kako družbo na sploh osvestiti, da obstaja tudi ta sorta ljudi na tem svetu in da so to ljudje, ki jih sicer družba spoštuje. To so sodniki, učitelji, zdravniki... In starši svojega otroka pošljejo v šolo k učitelju, za katerega menijo, da je dober učitelj, pa mogoče ne vedo, da je lezbijka ali gej. Jaz to vidim kot idealno reklamo, ki bi pomagala gejem in lezbijkam normalizirati razmere v družbi. Da bi našel recimo pet ljudi, ki bi predstavili svoje običajno življenje, poklic, delo, potem pa bi mimogrede povedali, da so geji ali lezbijke. To bi bila dobra reklama v mojih očeh. Enako bi bilo potrebno v cerkvi. Da bi se jim pokazalo, da so to čisto "fejst" ljudje. Bog je pač tako naredil. Jaz ne vem, kako cerkev gleda na to. Verjetno misli, da je to hudič naredil. Ali pa družba. Ampak, če bi prišli do spoznanja, da je to naravno v svetu, tako kot vse ostalo, da je treba sprejet, ne pa zdraviti. Sprejeti in uporabiti. To se mi zdi pomembno. Drugače pa močno dvomim, da bo kdaj prišlo do spremembe. Samo sveto pismo se da interpretirati na tisoč načinov. In če bi to hotel pravilno narediti, bi moral natančno poznati družinske razmere časa v katerem je nastalo. In tega nihče ne more vedeti. In zato sigurno obstaja veliko napak pri interpretaciji, ki se danes uporabljajo, zlorablajo.

M.M.: Pa je še kakšno drugo stališče cerkve, ki ti prepričuje, da bi bila bližje njej?

A: Recimo eno takšna bolj pomembna stvar zame je bila... Npr. prejem obhajila. Meni je to pomenilo veliko. Vedela sem, da ne moreš prejeti obhajila, če nimaš čiste duše, če te kaj bremeni. To pomeni, da si poskušal popraviti svoja napačna ravnanja, da boš s čistim srcem sprejel obhajilo. In meni je to ogromno pomenilo. In potem tega več nisem mogla početi, ker na spovedi moraš reči, da se boš potrudil ne več delati tisto, kar je bilo narobe. Jaz pa nisem mogla tega reči. A naj se trudim biti ne več jaz? In zaradi tega nisem mogla več hoditi k obhajilu. Pa mi je žal, ker mi je to nekoč ogromno pomenilo. Pa sedaj zelo aktualna tema, otroci. Jaz bi imela otroka, seveda, da bi ga imela. Ampak ga mogoče ne bom imela. Saj se ne

gre za zadovoljevanje želja... Ampak, jaz mislim, da bi s to svojo sedanjo punco lahko enega v redu človeka vzgojili.

M.M.: Pa si kdaj čutila oviro pri razvoju, sprejemanju same sebe kot istospolno usmerjene?

A: Ja, ovirala me je vera. Sicer pa tudi družba in družina. Lepo je, če lahko svojim staršem pripelješ svojega partnerja in vse poteka idealno. Ampak istospolno usmerjeni tega ponavadi ne morejo. Čeprav nekateri starši to popolnoma sprejemajo. Sigurno tudi družina ovira. Ali pa v službi, ko se pogovarjamo o ženah, možeh, bi tudi rada povedala kaj o moji partnerki. Pa ne morem. Pa me sprašujejo "kdaj boš pa ti koga pripeljala?", pa se zlažem in si nekaj izmišljujem.

M.M.: Pa si kdaj mislila, da je tvoja kvaliteta življenja zaradi tega prikrivanja, kaj slabša?

A: Ne, to pa nikoli. Ampak to je moj karakter. Jaz vem, da hočem živeti. Dostikrat, ko me kaj zelo boli, hočem živeti še naprej.

M.M.: Pa imaš zdaj še kdaj občutek krivde, da počneš nekaj, česar ne bi smela?

A: Ne. Slabo vest sem imela dolgo časa, dokler nisem prišla do spoznanja, da me je bog naredil takšno kakršna sem. To mi je bila velika razbremenitev, to osebno spoznanje.

M.M.: Kako pa si prišla do tega spoznanja?

A: Ne spomnim se natančno. Sigurno pa sem razmišljala veliko o tem. In potem sem se tudi oddaljila od tistega gibanja. Tam imaš ves čas "inpute", ki ti povzročajo občutek slabe vesti. Nekako moraš preživeti in svoje rešitve najti. Mogoče to moje spoznanje ni nujno resnično, mogoče je to moja osebna utvara. Ampak mene je razbremenilo. In jaz sem hodila dolgo časa po odgovore v cerkev in so mi skozi govorili, da to ni prav. Ampak če bi to bila utvara, potem to najbrž ne bi funkcioniralo. Po moje je bil razlog, da sem prišla do tega spoznanja, zgolj želja po preživetju. Na začetku je bilo res hudo za umreti. Nisem pa človek, da bi sama sebi kaj naredila. Nimam pa tega v sebi. Sem pač mogla preživeti. In sta dve možnosti. Ali boš ves čas trpel ali pa boš našel v sebi neke odgovore, ki te bodo pomirili in boš potem lahko mirno živel. Ta moja pomiritev je torej neka želja po preživetju...

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri stališču cerkve do homoseksualnosti? Od kod izvira to nasprotovanje? Je problem pri cerkvi ali pri sami istospolni usmerjenosti?

A: Cerkev kot institucija sledi načelom, sledi svetemu pismu in tam črpa ta izhodišča, ki jih potem prenaša v svoje cerkvene akte. Se mi zdi, da ko so te stvari zatipane, in potem cerkev ob določenih družbenih dogodkih interpretira. In verjetno... Kje je interes cerkve, razen tega, da sledi svetemu pismu? Če so še kakšni drugi interesi, tega ne vem. Vem pa, da ta ideja, to stališče pade v družbi na zelo plodna tla. Ker družba pa se pač boji drugačnosti. Vse kar je manjšina, je drugačno. In če se bojimo drugačnosti, se bojimo manjšin in jih posledično zavračamo in šikaniramo. In cerkev tukaj povsem dobiva rezultate na svojo stran. Cerkev kot institucija je izjemno pametna. Ker, če bi cerkev podprla manjšino, bi verjetno naletela na odpor pri večini. In zato prevzame večinsko stališče, tisto, ki je najbolj normalno, najbolj povprečno in tako ima privrženca. In če ima več privrženec, ima več finančnih sredstev. Saj, zakaj pa je celibat? To sem tudi prepričana, da je celibat samo zaradi denarja. Kje pa piše v svetem pismu, da se duhovniki ne smejo poročiti? Saj protestanti tudi sledijo svetemu pismu, pa se lahko poročijo.

M.M.: Od kod pa to pehanje s strani cerkve za materialnimi sredstvi?

A: To je normalna človeška lastnost. Kdo pa nima tega v sebi?

M.M.: Ampak na vrhu cerkve je bog, ki pa ni človek.

A: Bog je vrhunski politik. Je alfa in omega najboljše politične stranke - cerkve. Fenomenalno jim uspeva. Ampak jaz osebno verjamem, da je bog res bog, da ni samo vodja stranke. Je pa cerkev kot stranka tako sposobna, da zlorabi ta svoj ideal za širjenje svoje politike.

M.M.: Kako pa dojemaš izražanja cerkve na drugih področjih, npr. gospodarstvo, politika? Ali cerkev po tvojem tu ohranja kredibilnost?

A: Jaz mislim, da cerkev, kar se tiče teh materialnih zadev, ne ravna najbolj modro. Pehanje za denarjem ni ideal, ki bi bil znak vere. Odraz vere bi bil to, da cerkev modro ravna z denarjem in tako ustvari več denarja, ki ga kot višek lahko da tistim, ki ga potrebujejo. To bi bil idealen način ravnanja v sodobnem svetu. Ne more cerkev danes predstavljati frančiškanski način življenja, kjer si v natikačih in brez premoženja. Danes je pač svet drugačen. Ni nič narobe, če ima duhovnik avto, pa ipad, to je pač danes potreba. Ampak bi potrebovali zelo dobre gospodarstvenike, ki bi ustvarili presežek, ki bi ga dali tistim, ki ga potrebujejo. Kar se pa tiče moralnih vrednot, je pa cerkev v zadnjih letih izgubila ogromno

kredibilnosti zaradi teh pedofilskih afer znotraj cerkve. Ampak kaj bi pa bilo drugače, če bi jih cerkev priznala? Če bi pa jih, bi pa rekli "ja, res so takšni". Tako da idealne rešitve tukaj ni. Cerkev ima to moč. Jaz mislim, da imam to moč, da živim božjo voljo in da se trudim imeti rada boga. Ampak če se midve dobiva in obe hkrati se trudiva imeti radi boga, potem pride on in je on med nama, je to kar naenkrat druga realnost. Potem ne delujeva več midve, ampak deluje on, bog. In cerkev ima v tem skupnostnem smislu izjemno moč. Če se več ljudi trudi za isti ideal, je potem to nek višji nivo, kot sam posameznik. Vera potem lahko prispeva k večji kvaliteti, če se stvari ne zlorabijo. Jaz mislim, da tisti, ki je veren, ima več vzpodbud, da večkrat dobi opomnik, da nekaj dobrega stori. Lahko pa te vzpodbude pridejo tudi iz družine in je tak neveren še boljši.

M.M.: Kakšno pa se ti zdi stališče cerkve glede vloge moškega in ženske?

A: Za to pa cerkev ni primerno poskrbela. Že v osnovi. Ne vem, zakaj ženske ne bi mogle biti duhovnice. Če bi to uvedli, bi že na enem osnovnem načelu dali večjo veljavo ženski in tudi na družbo bi to vplivalo. Pa ne toliko zdaj, kot v preteklosti. Zunaj cerkvenih krogov pa mislim, da je spet problem v napačnih interpretacijah. Pogosto slišiš, da mora biti žena pokorna svojemu možu, mož pa mora skrbet za njo. In to se da različno interpretirati. Če to razumeš, da mora bit žena podrejena, to ni prava interpretacija. Če pa razumeš v smislu, da žena ne sme zavajati svojega moža, to pa je bolj v pravi smeri. Duhovniki pa to narobe interpretirajo. In če en duhovnik reče "žena mora v vsem ubogati svojega moža", kakšno veljavo to potem da ženski? Tukaj je veliko anomalij.

M.M.: Pa imajo po tvojem duhovniki, ki ne podajajo klasičnih razlag, kakšno moč?

A: Imajo. Ampak vsi morajo slediti Vatikanu. Moja mama dosti posluša Radio Vatikan. In je rekla, da je dolgo mislila, da je Vatikan zastarel v svojem razmišljanju. Ampak da je sedaj ugotovila, da so naši duhovniki zaostali v razmišljanju. Ker naj bi imeli v Vatikanu, kolikor je ona slišala, izredno napredne ideje. Ampak očitno ta spoznanja ne pridejo do posameznikov. Če pa je kak bolj napreden duhovnik v Sloveniji, pa je verjetno odvisno od njegovega nadrejenega, ali bo lahko naprej prodajal te napredne ideje ali ne. Pa saj duhovnikom ni potrebno, da bi podpirali homoseksualnost. Dovolj bi bilo, da rečejo, da so to čisto normalni ljudje in da jih je treba sprejeti in imeti rad in da to ni noben problem. Po moje bi veliko naredili že s tem.

M.M.: V katero smer pa misliš, da se bo v prihodnosti razvijal odnos cerkve do homoseksualnosti?

A: Jaz mislim, da cerkev še vsaj 1000 let ne bo odstopila od stališča, da je istospolnost proti božji volji. Ampak mogoče pa se bodo na mikro ravni stvari spreminjale. Ne da bi podpirali. Ampak da enostavno ne bo več takšnega zatiranja. Verjetno se bo to spreminjalo v družbi in temu bo morala cerkev slediti. Problem je v tem, da smo istospolni manjšina. Vprašanje je, kako se bo odzivala večina, povprečje. Če bo družba sprejela istospolnost enako kot danes sprejema ženski spol, pa emancipacijo žensk, kar se nam danes zdi povsem enako, ne glede na vero... Jaz mislim, da bo potem lahko to enako... Cerkev se pa lahko zelo spremeni. Ogromno se lahko spremeni. Cerkev ogromne korake dela, hoče biti sodobna, moderna, napredna. Ampak malo zaostaja. In če bo družba to sprejela, mislim, da bo cerkev morala slediti, ker drugače bo ostala samo okostje institucije brez globine.

M.M.: In če se ta premik na bolje vendarle zgodi v krajšem časovnem obdobju, bi lahko to vplivalo na tvojo vero oz. da bi se ponovno čutila pripadnica cerkve?

A: Ja, verjetno ja. Vera se sicer ne bi spremenila. Ker vidim ogromno pozitivnih stvari, ki se v cerkvi odvijajo in mi je žal, da ne morem biti del njih. In verjetno ne bom mogla biti, mogoče bodo naši zanamci lahko.

3 - Gorazd, 18, gej, avtonomno religiozen

M.M.: Za začetek me zanima iz kakšnega okolja izhajaš: ruralnega ali urbanega?

G: Trenutno živim v mestni skupnostni mladostnikov. To je vzgojno izobraževalna ustanova, mladinski dom. Tukaj živim že kakšna tri ali štiri leta. Pred tem sem živel pri mami na vasi, v vaškem okolju.

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelil svojo pripadnost RKC. Si veren ali nisi veren, v kakšnem verskem okolju si odraščal, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

G: Vzgojen sem bil v dokaj krščanskem okolju, s tem, da pač nikoli ni bilo neke prisile. Od zakramentov imam krst, potem obhajilo in birmo. Po birmi pa se je bolj ali manj končalo s krščansko cerkvijo. Po birmi, konec osnovne šole, sem se začel zavedati svoje identitete, usmerjenosti in vidiš, da tebe cerkev ne sprejema. Ko vidiš, da neke stvari, ki jih oni govorijo, ne držijo oz. ne "gredo skozi". Nekatero stvari se prepletajo, pa se ne morejo zaplesti... Minilo me je, da bi sodeloval v nečem, da bi verjel v nekaj, kar mene ne sprejema, kar mene ne more izpolnjevati. Ja, sem veren, verujem. Ampak ne določujem, v kaj verjamem bolj ali v kaj manj. Verujem, da nekaj je, verjamem v posmrtno življenje. Ampak nočem se pridružiti ali prilagoditi nobeni veri ali religiji, ker se mi ne zdi to v redu. To vero ohranjam preko meditacije, skupinskih ali posameznih srečanj, z naravo, na sebi, da gradiš. Da ni neka višja sila, tako kot je v krščanstvu bog, ampak je pomembno, da gradiš na sebi, da si ti odgovoren za sebe, za boga v sebi. Tudi stik z naravo. Ali pa pisanje poezije. Pa to ni neka religija. Ampak meni to pomaga obdržati stik z nekim višjim jazom. Krščanstvo se vedno dojema, da se ločiš od sebe in da je bog nekdo drug, neka druga oseba, ki je ne moreš videti, ampak on ti pomaga. Jaz verjamem, da je v meni tisto, recimo notranje božanstvo. In potem se pogovarjaš, v bistvu moliš. Ampak ni klasična krščanska molitev, ampak delaš neke vaje.

M.M.: So bili poleg zavedanja istospolne usmerjenosti še kakšni drugi razlogi, zaradi katerih si se oddaljil od katoliške vere?

G: Vedno bolj, ko sem razmišljal... Recimo spoved. Zakaj bi jaz šel k spovedi, če pa meni to nič ni dalo? Nič mi ni odleglo, če sem šel k spovedi. Zakaj bi jaz navadnemu človeku, ki je sicer posvečen, zakaj bi mu govoril moje osebne stvari, ki naj ne bi bile prav po krščanski vzgoji? Tudi, ko sem bral o zgodovini cerkve, o čarovništvu, o pedofiliji, ko sem poslušal o tem, je vedno bolj upadala ta pripadnost, vedno bolj sem se oddaljeval.

M.M.: Katere so bile pa konkretne situacije v tvojem vsakdanjem življenju, ko si se začel zavedati, da si istospolno usmerjen?

G: Pa v bistvu to veš že od malega, že od vrtca. Pač v vrtcu, čisto posplošeno, mi niso bile vseč punčke, ampak fantki. Ampak takrat ti to ni pomembno, ne razmišljaš o tem. Potem pa v sedmem, osmem razredu pa ti to postane pomembno. In potem sem videl, da se razlikujem, da je to nekaj drugačnega. Potem pa je vedno bolj začelo prihajati na dan... Recimo v družini, pride kdo na obisk in vprašuje, če že imaš kakšno punco in to. Rečeš ne. Tega pač ne boš povedal, ker te je strah odziva. Ker dokler sebe ne sprejmeš, ne moreš nekomu drugemu povedati. Tam nekje 9. razred, ko smo se začeli pogovarjat o tem fantje-punce, spolnost. Potem pa vidiš, da ni pri tebi isto kot pri večini ljudi. Vem, da sem se potem, ko sem v srednji šoli prišel v Maribor, povezal z enim društvom za istospolno usmerjene. Tam sem tudi spoznal ostale ljudi, vedno bolj sem se zavedal, vedno več sem tudi vedel o tem, kako nekatere stvari funkcionirajo. Nikoli ni bilo nekega problema, da se ne bi sprejel. Je bilo v 1. letniku edino... Večina fantov, sošolcev, je to slabo sprejela, negativno. Takrat je bilo malo "sem, ampak nočem biti". Potem pa sem padel en letnik. Je bilo dosti tega verbalnega nasilja, besednih napadov. Potem pa, ko sem prišel v okolje, v katerem sem se počutil sprejet, sem ugotovil, da to sploh ni pomembno, da mene to ne določa. Tako da sem postal čisto odprt za to.

M.M.: Kakšni pa so bili tvoji kontakti z drugimi geji, lezbijkami?

G: Ne vem, kako naj to rečem, če grdo rečem "pes psa navoha"... Z društvom sem se povezal. In potem so se tam ustvarile simpatije, ne ljubezenske, tako čisto prijateljske, si si z nekom blizu. Tam je bilo nekaj ljudi, ki so bili tudi mojih let, tudi v šoli sem se povezal z nekaj lezbijkami, geji. Smo se začeli družiti, se pogovarjati. Pa tudi preko interneta. Internet je v LGBT skupinah izredno pomemben. OK, mogoče v Ljubljani ne. V Mariboru pa je, ker ni nobenega prostora, kjer bi se lahko LGBT populacija zbirala. In so pač forumi, strani, tudi mali oglasi. Greš na kavo, spoznaš druge ljudi. So bile tudi neke simpatije. Ampak na začetku te je tako strah se komu približati, da ni bilo nič iz tega. Sem si samo želel. Potem, ko sem se sprijaznil s sabo, sem šel v neki odnos. So bile neke avanture, ampak čisto takšne spontane. Recimo, na morju v koloniji, ko si s samimi fanti v sobi. Itak da se zgodi, pač spolni odnosi. Ampak ne, da bi karkoli načrtoval. To je bilo vedno spontano. V neke odnose, avanture sem se spustil šele takrat, ko sem se sprijaznil, ko sem se popolnoma zavedal, da ni šlo za prehodno fazo.

M.M.: Pa zbiraš ali si zbiral kakšne informacije o tem, kako cerkev dojema homoseksualnost? Si bil bolj pozoren na izražanja cerkve glede tega vprašanja?

G: Ja, ja, tudi v medijih, ko se je kaj govorilo. S tistimi prijatelji, ki so vedeli zame, smo se o tem pogovarjali. Sam sem razmišljal veliko o tem. Bog je ustvaril vse po svoji podobi, pa bog ima vse ljudi enako rad. Zakaj pa mene ne sprejema? Potem sem pa ugotovil, da v originalnih zapisih svetega pisma ni niti enega dela o tem, da je homoseksualnost greh. V zdajšnjih verzijah je sicer napisano, da je greh, če moški moškega ljubi. Ampak to je s prevodi prišlo...

M.M.: Kako pa si se začel oddaljevati od katolištva?

G: Škoda mi je bilo energije, časa. Deset let sem vlagal v neko skupnost, kjer nikoli nisem bil sprejet. Po birmi ni bila več to obveza. Do takrat je bilo tudi pričakovanje domačih, da narediš birmo. Potem pa pač sam nadaljuješ pot z vero. Takrat sem jaz nehal hoditi v cerkev. Na začetku sem hodil samo še za večje praznike. Potem pa tudi na eni stopnji, ko sem prišel v cerkev, da nisem več znal molitev, so se mi zdele prazne. Tudi malo jeze je bilo takrat, ker sem si mislil: zakaj mene bog ne mara, če pa vse ljudi enako ljubi in zakaj je mene naredil drugačnega, če pa je vse naredil po svoji podobi?

M.M.: Pa si kdaj čutil napetost, ker si hkrati veren in hkrati gej?

G: V cerkvi v bistvu ne. Bolj to, ko je prišlo do pogovora z izredno vernimi ljudmi. Takrat mi je bilo zelo nelagodno. Drugače pa z leti vedno manj. Enostavno se nisem čutil povezanega s skupnostjo in potem je bilo tudi meni manj nelagodno, ker se mi ni zdelo več pomembno. Sem imel sošolko, je bilo res neprijetno, ker je ona res zelo, zelo ostro začela nasprotovati temu, takrat so že vedeli za mene. Enkrat je tudi pri verouku prišlo do tega, ker je župnik rekel, da to ni v redu. Takrat je bil to še tabu. Takrat je vrelo v meni, da bi kaj rekel, pa nisem, ker je bil župnik avtoriteta.

M.M.: Pred kom pa si razkrit?

G: Ja, pred večino sem razkrit. Ni to, da bi mi bilo pomembno, da bi nekdo moral vedeti. Ampak pomembno mi je, da se lahko sproščeno pogovarjam, da se mi ni potrebno pretvarjati.

M.M.: Pa se ti zdi, da si se lažje razkril pred nevernimi ali pa da so neverni bolj reagirali na tvoje razkritje?

G: V bistvu je bolj odvisno od tega, kako blizu smo si bili. Ljudje, ki jih nisem zelo poznal, ni bilo problema. Če pa so bili kakšni bolj verni ljudje, pa sem to bolj previdno povedal.

Večinoma se potem sprejeli. Ali smo ostali prijatelji, ampak se nismo o tem pogovarjali, ker to ni bilo pomembno, ali smo se o tem pogovarjali, ker so želeli več zvedeti o tem, ali pa smo prekinili stike, ker jih je to preveč obremenjevalo. Razlike pa so bile majhne. Tisti, ki so bili bolj liberalni in tisti, ki niso hodili k verouku, jim je bilo to bolj OK. Tisti, ki so bili krščansko vzgojeni, pa so potrebovali malo več časa, eni več, eni manj.

M.M.: Kako pa se sedaj počutiš, ko se kak verski dostojanstvenik izraža proti homoseksualnosti?

G: Jaz sem sprejel sebe in zato zdaj še toliko težje poslušam, ko nekdo govori o tem. Enkrat je bila debata o eni paradi ponosa, kjer je bil transparent "tudi bog je gej". In potem je polemiko najprej sprožila Svetlana Makarovič, ki je rekla, da se s tem žali kristjane. Potem pa smo se pogovarjali z eno skupino, če je prav, da je Makarovičeva tako reagirala. In sem jaz rekel, da če krščanstvo zagovarja, da je bog človeka ustvaril po sebi... Ali pa zdaj, ko je aktualen ta družinski zakonik. Nasprotniki zakona so klerikalci, ustanovljeni so na temelju RKC. Jezi me. Jezi me to, da se po eni strani govori o ljubezni do sočloveka, medsebojni pomoči. Po drugi strani pa takšne stvari, ki niso nič takšnega, pa so še vedno proti. Pa je kljub temu ogromno župnikov, ki imajo radi moške... Nikoli pa nisem naredil nič, da bi šel proti cerkvi. Pač imajo svoja prepričanja. Potem se pač ta jeza umiri. S prijatelji, z družbo pa govorim o tem. Tudi s profesorji.

M.M.: Pa je še kakšno drugo stališče cerkve, ki ti prepričuje, da bi bil bližji njej?

G: Ja, na prvem mestu je to, da me ta vera ne sprejema. Da so nasprotja med tem, kaj učijo in tem, kaj delajo. To prikrivanje. Pa nazadnjaškost RKC. To mi najbolj prepričuje, da bi se sploh poskusil približati nazaj cerkvi. Recimo to, da pravi RKC, da kondomi niso OK. To je nazadnjaško. Ljudi sili cerkev v to, da jih ne uporabljajo. Ampak v Afriki so ljudje pokristjanjeni in če bi uporabljali kondome, se AIDS ne bi tako širil. Ampak poslušajo papeža in ker je papež rekel, da ne, potem so kot ovce šli za papeževimi besedami. Vsaj večina.

M.M.: Pa si kdaj čutil oviro pri razvoju, sprejemanju samega sebe kot istospolno usmerjenega zaradi katoliške vzgoje ?

G: Ne, to pa mislim, da ne. Ne, to nisem preveč osebno jemal, da nasprotujejo meni. Tako ali tako se je pa moja identiteta razvijala takrat, ko sem jaz že prenehal hoditi v cerkev. Bolj sem čutil kak pritisk, ko me je kdo vprašal, če že imam kakšno punco. Ne smeš reči, da ne, ker je to greh. Bolj to, drugače pa ne.

M.M.: Se ti zdi, da so lahko istospolno usmerjeni diskriminirani zaradi svoje verske pripadnosti?

G: Dostikrat se zgodi, da kdo napade koga in mu reče: "Kako? Oni so proti nam, zakaj si ti pri njih?" Eni tega ne znajo združiti, ampak strogo ločijo. Sem gej, ampak to ne vpliva na mojo pripadnost cerkvi. Mene je to zmotilo.

M.M.: Pa imaš zdaj še kdaj občutek krivde, da počneš nekaj, česar ne bi smel? Imaš slabo vest zaradi odnosov z moškimi?

G: Ne. Na začetku sem se sicer vpraševal, če je to prav, ali delam narobe. Potem pa je ta vest vedno bolj izginjala. Enostavno sem odrezal prepričanje, da to ni vredno. Enostavno sem cerkev pri miru pustil in pustil, da se je moja istospolna identiteta razvijala. Sem bolj v stiku z LGBT populacijo in se mi je pač krepil ta občutek.

M.M.: Kakšna pa se ti zdi praksa cerkve, ko se lotevajo poskusov spreobrnjenja?

G: Zase nisem nikoli mislil, da bi bilo to možno, da ne bi bil gej. To, ko jih poskušajo spreobrniti, je pranje možganov.

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri stališču cerkve do homoseksualnosti? Od kod izvira to nasprotovanje? Je problem pri cerkvi ali pri sami istospolni usmerjenosti?

G: Bolj ali manj nastaja zaradi samega katoliškega prepričanja. Cerkev kot vera ni nič kriva, kriva je cerkev kot institucija. Vsi ti papeži... Vera kot taka nikoli ni imela nič proti temu. To je prišlo z ljudmi.

M.M.: Od kod pa to izvira? Kje je začetek tega problema?

G: Dobro vprašanje. Mogoče iz krščanskih zapisov, ki si jih je nekdo narobe razlagal. Mogoče iz samega začetka, iz Adam in Eve, ko se je pokazalo, da sta moški in ženska edino pravilno. Verjetno bi bilo čisto drugače, če bi bila na začetku svetega pisma Adam in Adam.

M.M.: Kakšno pa se ti zdi stališče cerkve glede odnosov med spoloma?

G: Imam občutek, da je veliko patriarhalnosti prisotne. Da je še vedno moški tisti, ki dela in služi, ženska pa čisti in rojeva. Karikiram. Se mi zdi, da cerkev zapostavlja... Že to, da ženske ne morejo biti duhovnice. Se mi zdi, da ženske še veliko bolj zapostavlja cerkev, v primerjavi z moškimi.

M.M.: Pa verjameš, da te je bog ustvaril takšnega kot si? Kakšen odnos imata?

G: Mene kot človeka, kot strukturo... Mislim, da je to posledica nekega... Genov... Mislim, da bog z mojim rojstvom nima nič. Tudi z mojo istospolno usmerjenostjo ne. Boga jemljem kot nek pripomoček, da jaz lažje živim. Ne pa kot nekaj ključnega, da bi to imelo vpliv na moje življenje. Če jaz nič ne naredim, mi tudi bog ne more pomagati.

M.M.: Kako pa dojemaš izražanja cerkve na drugih področjih, npr. gospodarstvo, politika? Ali cerkev po tvojem tu ohranja kredibilnost?

G: Cerkev je eno, nekaj svetega, politika pa nekaj drugega. To bi moglo biti ločeno. Cerkev se ne bi smela vpletati. Župnik nima pravice, da pri maši govori in polni glave ljudem s prepričanji, ki jih zastopa krščanska cerkev. Če so že vzgojeni tako, da je vse greh, kar naredijo v nasprotju s tem, kar župnik reče. Krščanstvo je bilo zgrajeno na takratnih zakonih, družbenih normah. Rimski zakoniki so v bistvu preslikava desetih božjih zapovedi.

M.M.: Kakšna pa se ti zdijo ta cerkvena načela?

G: Recimo 10 božjih zapovedi. Saj to ni nič slabega. Saj vera sama ni slaba. Če nekoga vzgajaš v tem, je dobro, da se mu pokaže, kaj je prav in kaj ni prav. Splošne stvari... To je prav, da učijo.

M.M.: Pa se trudiš živeti po teh nekih zapovedih?

G: Ja, bolj ali manj. Ubijal nisem nikoli. Ostale zapovedi pa sem verjetno že prekršil. Jezus je učil neke ljubezni, spoštovanja. Ne razumem pa, zakaj se zdaj ne zajema vseh ljubezni, ki obstajajo. Če je Jezus živel v času rimske države, ko je bila homoseksualnost zelo razširjena, ne vem, zakaj cerkev potem ljubezen strogo ločuje samo na odnos med moškim in žensko. Na sploh pa se mi to učenje o odnosih ne zdi slabo. Te stvari lahko pomagajo.

M.M.: V katero smer pa misliš, da se bo v prihodnosti razvijal odnos cerkve do homoseksualnosti?

G: Mislim, da bo prej ali slej prišlo do neke reforme v cerkvi. Ker so ljudje vedno bolj liberalni, vedno bolj odpirajo teme, ki so bile do sedaj tabu. Tako da mislim, da bodo ljudje pritisnili na cerkev, da bo začela sprejemati. Mogoče ne bo v celoti tega sprejela, ampak bo malo zmanjšala napetost.

M.M.: Pa glede na to, da misliš, da bo nek pozitiven premik, ali se lahko spremeni spet tvoja pripadnost, da se spet bolj povežeš s katolištvom?

G: Ne, mislim, da ne več. Enostavno sem zaključil s cerkvijo. Saj so bile tudi zelo dobre stvari, imam lepe spomine. Ampak enostavno sem našel nekaj, kar mene drži pokonci. Nekoga pač drži pokonci, da gre v cerkev, da razmišlja o Jezusu, se pogovarja... Pri meni je pač to drugače. Mislim, da sem zaenkrat našel... Mogoče pa enkrat, ko bom starejši. Včasih tudi na stara leta kak ateist postane veren.

4 - Iztok, 32, gej, cerkveno religiozen

M.M.: Za začetek me zanima iz kakšnega okolja izhajaš: ruralnega ali urbanega?

I: Živim na vasi, tudi rojen sem na vasi.

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelil svojo pripadnost RKC. Si veren ali nisi veren, v kakšnem verskem okolju si odraščal, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

I: Sem veren. Molim tako... Po potrebi. Saj ni treba, da ko se pogovarjaš z bogom, da imaš to neke litanije. Moji starši so verni, so me tudi vzgajali v tem. Vpisali so me k verouku. S tem, da pri nekaterih starši pošljejo otroka v cerkev, sami pa ne gredo nikamor. Pri nas tega ni bilo. Pri nas pa, ko se je šlo, smo šli vsi. Smo šli vsi skupaj. Zdaj pa hodim še k maši. Sicer ne tako, da bi šel vsako nedeljo. Pa tudi to ne, da bi šel samo ob kakšnih posebnih priložnostih.

M.M.: Zakaj pa ne hodiš več tako pogosto v cerkev?

I: Zaradi osebnih razlogov sem se odmaknil od vsega skupaj. Tu gre včasih v cerkvi za takšno dvoličnost, ko pravijo "te sprejmem, takšnega kot si", potem pa se za tabo obračajo in vpijejo "glej, homoseksualec!". Me je minilo. Potem tudi kakšni pogovori s kakšnim duhovnikom, ki uči dvojno moralo. To me je odvrnilo. Vmes sem za nekaj časa čisto prekinil. Ampak sem se potem nazaj vrnil. Sem bil sicer pred tem v nekih katoliških skupinah in je bilo "fajn". Ampak potem sem spoznal enega fanta in mi je odprl en nov svet. Je sicer bil veren, ampak je šlo za čisto drugače stvari. Od tega, da jaz pred tem nisem bil navajen hoditi na kavice. In se je vse skupaj malo obrnilo proti cerkvi. Sem bil pred tem kar bolj zaprt, nisem upal govoriti, imel sem neke svoje ideale o cerkvi. Se mi zdi, da sem si zaradi njega upal živeti. Čeprav sem takrat še bil v nekih birmanskih skupinah, pa so za mano vpili "peder, peder".

M.M.: Pa si se proti cerkvi nekoliko obrnil še zaradi katerih njenih drugih stališč, ne samo glede istospolne usmerjenosti?

I: Ne. Samo za to je šlo.

M.M.: Kdaj pa si prekinil?

I: Tam okoli 20. leta. Potem sem se pa čez 5 let približno začel počasi vračati. Ampak tudi sedaj, če grem v cerkev, grem samo zaradi sebe, ker to potrebujem.

M.M.: Katere so bile kakšne konkretne situacije v tvojem vsakdanjem življenju, ko si se začel zavedati, da si istospolno usmerjen?

I: To je bilo že v osnovni šoli, ko sem gledal fante in ne punc. In sem pač vedel. Nisem pa se imel za drugačnega, ker ne maram tega "predalčkanja". Potem pa v najstniških leti je obstajal Salamonov oglasnik in sem si dopisoval s fanti, poročenimi moškimi, ki so bili veliko starejši od mene. In je bilo kar zanimivo. Jaz nisem imel nikoli s tem problemov. Mogoče me je majčkeno skrbelo, kakšna bo doma reakcija. Sploh glede na to, da sem iz krščanske družine in se je že vedelo, kakšno je stališče uradne cerkve. Ker je pač razlika med uradno in neuradno cerkvijo. Uradna cerkev kot institucija mora uradno nekatere stvari zagovarjati. Neuradno pa je to tudi pogovor z nekim duhovnikom, ki mene sprejema tak kot sem. In je to tudi duhovnik, ki jaz verjamem v njega. In delam razlike. Jaz sem imel veliko srečo, da sem pač bil v Legebitri, kjer je bil čisto drugačen pristop. Kjer sem se lahko tudi pogovarjal o tem. Da nisem imel občutka, da sem edini, sam. Pred tem je bilo vse na skrivaj. To je bilo res že kar zgodaj, pri šestnajstih. Drugače pa so bila ta srečanja čisto seksualna, ni šlo za nič osebnega. Neka sila me je gnala. Bolj neka spolna sla. To je bilo zgolj seksualno.

M.M.: Pa si se zaradi teh seksualnih stikov bolj začel zavedati svoje usmerjenosti?

I: Zavedal sem se že prej, pred spolnimi odnosi, avanturami. Sem pa zaradi tega začel tudi bolj uživati v tem, kar sem.

M.M.: Pa si s kom od svojih bližnjih govoril o teh svojih čustvih? Če ne vključujemo Legebitre.

I: Potem čez čas, ja. Na začetku pa nisem z nikomer govoril. Tudi nikoli nisem čutil potrebe po tem... Sem pa vedno si želel v tistem obdobju spoznati meni podobne prijatelje. Mi je Legebitra veliko pomagala. Na Kersnikovi je bila sejna soba čisto polna. Ker pač ni bilo toliko te ponudbe, kot je zdaj. Legebitra mi je dala eno korajžo, da sem tudi izven tega začel govoriti o tem, da sem se razkril.

M.M.: Pa zbiraš ali si zbiral kakšne informacije o tem, kako cerkev dojema homoseksualnost? Si bil bolj pozoren na izražanja cerkve glede tega vprašanja?

I: Jaz sem zaradi tega enkrat prav šel do duhovnika in mu rekel, da naj mi pove, če sem jaz satanovo seme. Po eni strani sem vernik, po drugi strani pa homoseksualec s spolnimi potrebami. Ali sem izmeček? Pa je rekel, da seveda nisem. Je odprl sveto pismo oz. knjigo kraljev, kjer piše o Jonatanu in Davidu, kjer eden drugemu reče "tvoja ljubezen mi je bližja

kot ženska ljubezen". In tega mi še pred tem nikoli ni pokazal. Je pa bil to občutek moči, da sem to potem tudi mami doma prebral. Potem je tudi ona nekako razumela. Zdaj pa ne moreš, da ne bi spremljal teh izrekov cerkve. Zdaj sem razočaran, sploh po tej kampanji. Osebnost sem zelo prizadet. Prizadet sem z obeh strani. Homoseksualci včasih nesramno tolčejo čez cerkev. In cerkev tolče po homoseksualcih. To je igra med dvema ognjema. Kje sem pa jaz? To me boli. Normalno, da me boli. Prihaja tudi do diskriminacije vernih znotraj gejevske skupnosti. Leta nazaj je bila na Metelkovi ena delavnica o posmrtnem življenju. Tam je bil tudi en duhovnik, ki se je jasno izrazil proti homoseksualnosti. In sem bil jaz šokiran nad duhovnikom. Ker ni niti malo potrdil tega, kar uči njegova institucija. Jaz ne bom zagovarjal katoliške cerkve. Jaz bom zagovarjal svojo osebno vero. Se mi zdi, da sta v zadnjem času obe strani postali bolj agresivni. Boli me, da je cerkev prisotna v tej kampanji. In se sklicujejo na neke raziskave iz tujine o nekaterih nasilnih partnerskih istospolnih odnosih. Pa to ni res. Vse je bolj agresivno postalo, zelo očitna razlika je. Zgleda, da je ta zakonik kar pripomogel k tej agresivnosti. Ker nekje se ščiti tradicionalna slovenska družina, čeprav več kot polovica ljudi na naših straneh je poročenih. Kdo potem napada tradicionalno slovensko družino? Sama od znotraj pelje v propad. Ne pa en zakon, ki bi urejal neke zadeve. In ne gre mi v račun vse skupaj. Šokantno je. Potem pa nekateri moji prijatelji homoseksualci na Facebooku pišejo, kako moramo sovražiti cerkev. A potem mene tudi sovražiš? Kako si potem lahko z mano dober in smo prijatelji, sovražiš pa en del mene? Na drugi strani pa: kako si lahko moj prijatelj, še zmeraj pa misliš, da je homoseksualnost ena motnja? Obe strani imata malo zmešana polja. Mene lahko potem to osebno prizadenejo. In če to prizadene mene, ki sem se sprejel, kako potem to lahko šele prizadene nekoga, ki se še išče? Slišiš napade proti cerkvi in slišiš napade proti homoseksualnosti. Če bi se zdaj iskal, bi se obesil. Ker je res hudo. Sem se kar kmalu začel zavedati te napetosti. Prideš v stik s homoseksualno populacijo, ki jasno izraža svoja stališča. Kar pa mene osebno boli. Ko sploh nimajo izkušenj in na pamet udrihajo npr. proti cerkvi. Pač jaz povem svoje osebno mnenje v takih primerih. Sama vera ni slaba. Za moje potrebe zadostuje. Moj prijatelj hodi vsako leto na duhovne vaje v Indijo. Človek očitno pač rabi nekaj za svojo dušo, da si olajša dušo. Jaz grem v cerkev, da si olajšam dušo. Mi je neumnost, da bi plačal recimo 10.000 € za čiščenje čaker. Če pa lahko grem brezplačno v cerkev. Žal mi je, da se to ne poudarja. Krivda za to pa je na obeh straneh. Obe strani bi morali biti bolj odprti. Cerkev pač mora zagovarjati nekaj, kar je ideal. Ampak lahko bi priznali, da so tudi oni krvavi pod kožo. Ko mi je sam župnik govoril, kako dober seks je doživel. In potem sem doma rekel, da naj mi nikoli več nihče ne reče, da naj grem k maši, ker

bom bruhal. Tako se je potem začel moj osebni spor. Sem moral prestat to. Ne gre za duhovnika. Verjamem, da tam dobim neke milosti. Je pa težko narediti prestop.

M.M.: Prej si omenil, da cerkev zagovarja nek ideal. Od kod pa misliš, da ta ideal, recimo družine, izhaja?

I: To nasprotovanje izvira recimo iz zgodovine, iz svetega pisma. Tam nekaj piše, naj moški ne ležejo v posteljo skupaj z moškim. Čeprav je po mojem mnenju... To je bilo toliko let nazaj napisano. Pa to je bila druga, judovska kultura. Zato mislim, da je treba brati prevod v grščini in ne latinščini. Drugače je treba interpretirati. Saj nihče ne pozna tako dobro judovske kulture, da bi lahko interpretiral.

M.M.: Pa so kdaj situacije, ko ne moreš združiti svoje istospolne usmerjenosti in katolištva?

I: Težko izražam svojo celoto. Je vera. Ampak... Ne, jaz sem zmeraj oboje, to je v meni, to sem jaz. Ne morem izbrisati ne enega, ne drugega. Normalno sem se včasih skrival, ko sem se še iskal, ko sem pisal tista pisma. To je delno zatajevanje samega sebe.

M.M.: Pred kom si pa razkrit? Pa so bile reakcije vernih drugačne od nevernih?

I: Razkrit sem pred vsemi, pred mojo družbo. Ni me bilo strah se razkriti, ker to sem jaz, to je del mene. S strani nekaterih prijateljev, ki so bili v tistem katoliškem društvu, pa sem doživel šok. Sem potem slišal, da so me nekateri potem obrekovali za hrptom. Ko sem eni zelo dobri prijateljici povedal, sem jo tudi šokiral, je rekla, da ji je slabo. Ne maram pa, da kdo drug namesto mene naredi "coming out". Se je to že večkrat zgodilo, da je kdo na kavi rekel "ta je pa gej". A je to važno? Ja, so bile razlike v reakcijah med vernimi in nevernimi. Med vernimi sem doživel to dvoličnost. Take stvari so me prizadele.

M.M.: Pa si se pred obojimi enako razkril, na enak način?

I: Mislim, da ne. Nisem takrat razmišljal o tem, da bi se pred vernimi razkril tako, pred nevernimi pa tako. Razkril pa sem se prvič v osmem razredu. Me je oče razkril. Bila so pisma. Takrat sem si dopisoval s starejšim moški, bil je star 40 let, jaz pa sem bil v osmem razredu. In mi je pošiljal svoje fotografije, so bili določeni deli telesa na teh slikah. Sem jih raztrgal, vrgel v smeti, nisem pa jih potlačil. In sem en dan prišel domov in me je čakal oče s temi slikami. In takrat sva se pogovorila in sem mu jasno povedal. Pa peljal me je k nemu duhovniku, da se moram z njim pogovoriti. Po tem pogovoru mi je tudi duhovnik rekel, da je

naš kraj od nekdanj znan po homoseksualnosti in da poznam vnuke nekaterih za katere on ve, da so homoseksualci. Potem se pa nismo o tem pogovarjali, se je pometlo pod preprogo. Čez 2 ali 3 leta sem jaz to iz svetega pisma prebral mami in je bila presenečena. Z mamo sva se potem o tem normalno pogovarjala. Je hodila tudi na Legebitrina srečanja, je bila včasih tam edina mama. Na parado ponosa je tudi šla z mano. Čeprav je praktičen katolik. Tudi moj bratranec je recimo najprej moji mami povedal, da je homoseksualec. Z mojo mamo se je mogoče pač normalno pogovarjati. Jaz se spomnim, da je bil en fant na Legebitri, ki je komaj čakal, da se dobimo, je ves teden živel za ta srečanja. Potem sem ga čez nekaj let srečal na nekem duhovnem srečanju. In je bil čisto drugačen. In je rekel, da ve, da to ni zdravo, da mora iti preko tega. In se je prav fanatično vrgel v cerkev. Pa sploh ne vem, če veruje. Kar je žalostno. Moj oče je pred 6 leti umrl in mi je takrat pred smrtjo rekel, da naj bom pozoren pred ljudmi. In sem mu rekel, da naj ne skrbi, da itak vsi vedo. Ni me obsojal, mi je z ljubeznijo to rekel. Glede tega imam res srečo.

M.M.: Prej si rekel, da ste hodili na Legebitro. Se je kaj govorilo o problemu katolištva oz. nestrpnosti cerkve?

I: Kolikor vem, sem bil jaz edini. Ampak jaz takrat mogoče nisem čutil problema glede tega. Prvič sem to napetost začutil, ko je prišel na čelo nadškof Rode. On pa je bil še bolj proti. Je pa bil problem, ker je bila takrat parada in je nekdo napisal na transparent "tudi Rode nosi kiklo". In sem jaz rekel, da pod tem sloganom jaz ne bom šel na parado. In se mi zdi, da je povsod toliko blatenja, tudi na osebnem nivoju. Saj ne morem govoriti "bodi toleranten do mene", če jaz nisem toleranten do nekoga.

M.M.: Kako pa ohranjaš svojo vero?

I: Pa pokrižam se. Če grem s psom na sprehod, če nimam kaj početi, je rožni venec pri meni. Jaz pač vmes zmolim. Ampak to čisto odvisno kdaj. OK, če imam kakšne težave, potem še toliko bolj s kakšnimi prošnjami. Če molim rožni venec, potem so to pač naučene molitve. Pa v cerkvi je skupinska molitev. Meni je vseč tudi moja, osebna molitev. Včasih pa so to kakšne moje besede hvaležnosti. Prej, na poti sem, se mi je ena gospa iskreno nasmejala. In sem rekel "hvala za to, ker si mi polepšal dan". Ker pač danes vsi bolj žalostno nekam strmijo. Imam en tak osebni odnos.

M.M.: Kako pa se sedaj počutiš, ko se kak verski dostojanstvenik izraža proti homoseksualnosti?

I: To čutim zelo osebno, ker se počutim napadenega. Čeprav se zdaj zelo bojim nadaljevanja te kampanje, bo še zelo zanimivo. Mi je nekdo rekel, da naj ne poslušam tega. Ampak me to res zanima. Čeprav bi bilo bolje, da ne bi slišal, da se ne bi obremenjeval. In ko slišim kakšne takšne napade, razmišljam, da bi nekaj napisal. Nisem pa nikoli nič še ukrenil. Mogoče je pri meni največ to, da se potem s kakšnim duhovnikom pogovorim. Mogoče nimam več toliko volje. V času Legebitre in parade je bilo drugače. Čakam, da pride neka volja spet bolj močna.

M.M.: Kaj pa ti preprečuje, da bi bolj pogosto sodeloval v cerkvenih obredih?

I: Pa ne, da ne čutim potrebe... Ne vem. Ni konkretnega razloga. Mogoče imam tega nekega napora dosti, ko poslušam obtožbe z vseh strani. Mogoče sem bolj dovzeten za to. Ne vem.

M.M.: Pa si kdaj čutil oviro pri razvoju, sprejemanju samega sebe kot istospolno usmerjenega zaradi katoliške vzgoje ?

I: Ne bi rekel. Mogoče sem tak človek, da se včasih požvižgam na kakšno stvar. Tudi to, da sem imel tako mamo, da sem se lahko pogovarjal o tem z njo. Da recimo ne bi mogel biti s fantom pri nas doma. Sva bila pogosto v mladosti en vikend pri njemu v Ljubljani in en vikend pri meni doma. Če ne bi imel te možnosti, bi lahko bilo drugače.

M.M.: Pa imaš zdaj še kdaj občutek krivde, da počneš nekaj, česar ne bi smel? Imaš slabo vest zaradi odnosov z moškimi?

I: Ne. Tudi na začetku je nisem imel.

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri stališču cerkve do homoseksualnosti? Od kod izvira to nasprotovanje? Je problem pri cerkvi ali pri sami istospolni usmerjenosti?

I: Seveda je problematično, da mi nekdo v tem stoletju reče, da je prepričan, da je homoseksualnost motnja v osebnem razvoju. To mogoče izvira iz tradicije, mogoče prepričanja. Mogoče ima res takšno prepričanje.

M.M.: Pa misliš, da je vajin odnos z bogom OK? Da te je on ustvaril takšnega?

I: Ja, mislim, da me ima bog zelo rad. Ali pa me ljubi, ne vem. Mogoče mi daje oporo ob teh napadih zoper homoseksualce. Počutim se prikrajšanega, ker če se hočem z nekom zavezati, ne morem dobiti dopusta na ta dan. Pa nekam te zaprejo, v neko sobo v ozadju, za tistih pet minut. Še poljubiti se ne moreš normalno. Normalno, da se počutim potem prikrajšanega, če se hočem poročiti in imeti ta pravo poroko. Želim, da se pač spoštuje ta moja želja.

M.M.: Kako pa dojemaš izražanja cerkve na drugih področjih, npr. gospodarstvo, politika? Ali cerkev po tvojem tu ohranja kredibilnost?

I: Jaz mislim, da nimajo škofje kaj pisati o moralnosti. Že če pogledamo, kaj se je v mariborski nadškofiji dogajalo. In pač tako je v sodobnosti. Sem zadnjič poslušal, kako je nek duhovnik govoril o tej finančni krizi, da so neki menedžerji pustili, da neko podjetje propade. Kaj se je pa v Mariboru zgodilo? Tako da nimajo o tem kaj za govoriti. Vse ima svoje meje. Meni te zadeve, npr. politika, ni za cerkev. To bi morala biti jasna meja.

M.M.: Pa se ti zdi, da se cerkev drži teh moralnih naukov, ki jih je Jezus učil?

I: Tu so se dogajale številne nemoralne zadeve, ampak ne bi o tem govoril.

M.M.: Kaj pa učenje cerkve glede odnosa med spoloma – uči cerkev enakopravnost?

I: Ja, mislim, da ja.

M.M.: V katero smer pa misliš, da se bo v prihodnosti razvijal odnos cerkve do homoseksualnosti?

I: Ne vem. Se mi zdi, da bodo mogoče recimo glede celibata sami duhovniki kaj premaknili. Nekaj je že bilo glede tega v Angliji, ko so poročene anglikanske duhovnike sprejeli v katoliško cerkev. Nekateri so se že uprli torej. Ampak, ne vem. Mogoče bodo pa še vedno živeli v celibatu. Glede homoseksualnosti, pa dvomim, da se bo kaj spremenilo. Mogoče bi morali kakšno skupnost mladi verni geji ustanoviti. Da bi to lahko pomagalo. Jaz pač upam in želim si, da bi se kaj spremenilo.

M.M.: In če se stališče cerkve spremeni na bolj odobravajoče – se lahko na kak način spremeni tudi tvoje vera?

I: Jaz se že zdaj čutim pripadnega RKC. Mogoče ne čisto, ker se z vsem pač ne strinjam, kar trdi RKC. Sploh glede homoseksualnosti. Zato pač mislim, da se pri meni ne bo nič spremenilo. So samo želje in hotenja, se poročiti v cerkvi z mojim fantom. To bi pač rad opravil. To pa ne bi pomenilo, da bi drugače verjel. Sem ravno prejšnji teden slučajno zašel k maši. In sta zraven mene sedela dva fanta, ki sta bila sigurno geja. In je bilo lepo. In si tudi jaz to želim, da če se zaljubiš, da te nekdo podpira. Pač to je moja želja: imeti nekoga rad in iti z njim k maši, potem pa iti na kakšno družinsko kosilo, ki ga skuha mama ali pa tašča.

5 - Janez, 23, gej, avtonomno religiozen

M.M.: Za začetek me zanima, v kakšnem okolju živiš (mestnem, vaškem) in v kakšnem okolju si odraščal, bil rojen?

J: Živim na vasi. Tukaj tudi živim od rojstva.

M.M.: Kako pa bi opredelil svojo pripadnost RKC. Si veren, nisi veren, v kakšnem verskem okolju si odraščal ipd.?

J: Verska vzgoja je bila dokaj temeljita. Verouk, ministrant sem bil nekaj časa, potem v srednji šoli tudi mladinski verouk. Tako, da sem kar sodeloval. Potem pa se je z razvojem moje spolne identitete ta pripadnost zmanjšala, ni bila več tako obsežna. Tako, da moja pripadnost RKC zdaj temelji bolj na tem, da grem k maši ob nekih praznikih in torej ni več tako pogosta, kot je bila prej.

M.M.: Kako pa so tvoji starši tebe vzgajali, si bil vzgojen v katoliškem smislu? Je bilo obiskovanje verouka njihova odločitev ali tvoja?

J: V bistvu je bila to odločitev staršev, ampak na nek način pa je šlo za neke družbene pritiske. In sicer na vasi se pričakuje, da moraš hoditi k verouku.

M.M.: Sam si omenil, da si zmanjšal svojo pripadnost RKC. Kateri pa so bili razlogi, da se je to zgodilo?

J: Oddaljil sem se zaradi uradnega stališča RKC do vprašanja homoseksualnosti, vplivanja na pomembna družbena vprašanja, kot so npr. oplojevanje samskih žensk z biomedicinsko pomočjo. Bolj me motijo ta stališča RKC do nekih zasebnih odločitev posameznikov. Kakšna so stališča cerkve do drugih področij se niti nisem nikoli zanimal. Torej bi rekel, da se je zmanjšalo moje zaupanje v institucijo. Moja vera je ostala na istem nivoju kot prej.

M.M.: Kateri pa so bili trenutki, vsakdanje situacije, ko si se zavedal, da si istospolno usmerjen?

J: To je bilo tekom srednje šole, ko vidiš, da odstopaš od tega, da se od tebe pričakuje, da pripelješ domov punco in vidiš, da tebe pač ne privlačijo punce, ampak je obratno in ti dejansko plavaš proti toku.

M.M.: Pa si se takrat, praviš, da je to bilo v času srednje šole, glede teh svojih občutij s kom pogovoril, posvetoval?

J: Niti ne. Jaz sem si takrat govoril, da to sploh ni res, da bo to minilo. Na internetu sem sicer bral neke članke. Nekje je pisalo, da to mine in sem si mislil, da bo mogoče minilo tudi pri meni, da je to samo začasno, samo neka faza. Potem pa sem prišel na stran od Legebitre in sem potem tam videl, da nisem edini.

M.M.: Pa so k temu tvojemu zavedanju, da si drugačen od ostalih, prispevali tudi kakšni telesni stiki s fanti?

J: Najprej je moja usmerjenost temeljila na telesnih odnosih in pač na sami spolnosti. Če tako pogledam, je bila kakšna avantura za eno noč in po tem sem bil jaz naprej heteroseksualen.

M.M.: Kako pa si potem ugotovil, da to niso bile samo avanture za eno noč?

J: To sem ugotovil s spoznavanjem ljudi, ki so podobno spolno usmerjeni. Ko sem spoznal nekatere, ki so že bili v kakšni resni partnerski zvezi, sem ugotovil, da se dejansko kljub vsemu da graditi nek odnos.

M.M.: Da se vrneva k RKC. Ali si zbiral/zbiraš informacije o stališčih RKC do homoseksualnosti? Si mogoče bolj pozoren, ko se taka tema pojavi v medijih?

J: Sem kar raziskoval precej na to temo, tudi v okviru študija. Na spletni strani kapis.org sem se soočil s tem, kakšno je stališče RKC do te teme.

M.M.: Pa si zaznal kakšne spremembe v zadnjih nekaj letih glede stališča cerkve do homoseksualnosti?

J: Problem je še zmeraj katekizem RKC v členih od 2752 do 2759, ko opredeli samo homoseksualnost in uraden odnos Vatikana. Tu se ni nič spremenilo. Se je pa dejansko spremenilo družbeno delovanje RKC kot take v nekih družbenih vprašanjih. Recimo, zdaj je večji pritisk pri družinskem zakoniku.

M.M.: Kako pa se počutiš, ko pride do kakšnih verbalnih napadov na homoseksualnost s strani RKC?

J: Ja, meni je to grozno slišati. Ne vem na podlagi česa sploh te teorije, ugotovitve cerkve temeljijo. Žal v sami cerkvi je tudi ogromno gejev, ki svoje identitete ne razkrijejo in njihova spolnost bazira na sami spolnosti. In iščejo neke kontakte. Hkrati pa pozivajo ljudi, da

nasprotujejo družinskemu zakoniku. Avtomatsko pade kredibilnost cerkve. Pa ko nadrejeni, sodelavci vedo za take duhovnike, pa nič ne naredijo. Verjetno so blazno razklani, tako kot sem bil jaz, ko sem se spuščal v neke avanture.

M.M.: Kako pa reagiraš, ko pride do kakšnih verbalnih napadov na homoseksualnost s strani RKC? Kako se počutiš?

J: To me na nek način precej prizadene. Sicer pa sam tudi delam na področju aktivizma, tako da sam na nek način delujem s kakšnimi družbenimi akcijami, npr. z deljenjem reklamnega materiala. Tam potem dam ven te svoje frustracije.

M.M.: Po tem, ko si ugotovil, da ne gre samo za avanture, kako si potem združil to, da si veren gej? Si čutil kakšne neprijetne občutke?

J: Jaz sem takrat spoznal partnerja s katerim sva dejansko začela graditi odnos. In potem sem bil zelo zmeden. Sem moral razdelati vse skupaj, na obeh straneh. Vse se mi je majalo. In potem, bolj kot sva se s partnerjem spoznavala, bolj sem spoznaval njegov pogled na vse skupaj. In potem sem počasi dojemal, da sem jaz lahko veren. Da moj odnos z bogom ne temelji na obiskovanju cerkve, pač pa da jaz lahko imam osebni odnos z bogom. Ki ne pogojuje obiska cerkve. Enkrat sem bil na eni poroki in sem se zavedal, da jaz pač ne bom mogel tega nikoli storiti zaradi stališča RKC do homoseksualnosti. Pa že pri navadni maši, ko duhovniki govorijo, da se je treba čim več poročati. Takrat pač ugotovim, da teh njihovih ukazov ne bom mogel izpolniti. Na začetku, ko je moja spolna identiteta temeljila na nekih telesnih osnovah, sem pač se spuščal v te odnose, potem pa sem dalje živel tako kot narekuje RKC.

M.M.: A si razkrit pred vsemi?

J: Ja, pred vsemi. Tudi pred sofarani.

M.M.: Kakšne pa so bile reakcije?

J: Jaz sem takrat izvajal tudi neke vaje, sem bil moderator v cerkvi za otroke. In ko sem se jaz razkril, je takratni župnik rekel, da zdaj ne morem več opravljati tiste funkcije. Potem pa je prišel novi župnik in sem lahko normalno delal dalje. Pa mislim, da je tudi vedel za mene. Nisva nikoli prišla na to področje moje zasebnosti.

M.M.: Kako ohranjaš svojo vero, svojo versko pripadnost?

J: Vero pa ohranjam bolj na osebnem nivoju. Ni toliko povezano s samo institucijo. Sicer za te večje praznike grem k maši. Ampak daleč od tega, da bi moral iti v cerkev zato, da bi ohranjal vero v boga.

M.M.: Kaj pa to pomeni osebna vera? Kakšne prakse so to?

J: To je tako - rečeš "uuu, imam probleme. Daj mi, prosim, pomagaj". Ali pa nekaj v tem smislu, da se direktno obrneš na boga.

M.M.: Kateri razlogi pa ti prepričujejo, da bi bil institucionalno, cerkveno veren?

J: Joj, to bi se moral cel Vatikan spremenit in se bi morala cerkev na novo vzpostaviti. Gre npr. za vprašanje pedofilije, celibata,...

M.M.: Pa imaš občutek, da se zaradi tega, ker si veren, tvoja gej identiteta ne more razviti do konca?

J: OK, jaz lahko sicer čisto normalno živim. Ampak, če pogledamo, recimo, poroko. Jaz se nikoli ne bom mogel poročiti.

M.M.: Pa obstajajo kakšne situacije iz tvojega vsakdanjega življenja, kjer si ti samo gej ali pa samo katoličan?

J: Ne. Jaz sem oboje. Znotraj gejevske skupnosti pač poveš na nek bolj ali manj jasen način, da si veren, da veruješ v boga. Je pa to lahko problematično, ker potem moraš pogosto razlagati, kako to, da si lahko veren, če pa ima RKC pač takšno odklonilno stališče. Si potem lahko dvojno stigmatiziran. Med gejevsko skupnostjo, ker si veren in med vernimi, ker si gej.

M.M.: Pa si bil kdaj v kakšnem takšnem konfliktu zaradi tega, ker si oboje?

J: Ja, pač tako kot sem rekel. Pač sem kdaj moral malo razložiti na kak način sem veren. Da moja vera s stališčem cerkve nima ničesar. Skoraj se mi zdi, da sta dva pola znotraj gejevske skupnosti: skupina vernih in nevernih.

M.M.: Si imel kdaj zaradi prakticiranja spolnih odnosov z osebo istega spola občutek slabe vesti, krivde, ker delaš nekaj, česar ne bi smel, kar ni dobro, kar nekdo obsoja?

J: Ne, sploh ne. Sem raziskoval malo zapise v svetem pismu o homoseksualnosti in ugotovil, da gre za problematične prevode. Šlo je samo za nečistovanje v hebrejskem izvirniku, prevedeno pa je bilo kot homoseksualnost. Sem sicer imel malo slab občutek v času, ko še

nisem bil prepričan, kaj je to, da imam spolne odnose s fanti. Takoj tisti trenutek ja, ampak potem je to šlo.

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri odnosu cerkve do homoseksualnosti: na kateri strani nastaja težava – je problem v cerkvi ali v sami homoseksualnosti? Zakaj pa cerkev sploh obsoja homoseksualnost?

J: Kot sem že prej omenil, problem je recimo pri prevodih, interpretacijah svetega pisma. Pa cerkev pravi, da ne obsoja usmerjenosti, da obsoja dejanje kot tako. Sprejmejo tvojo identiteto, ne sprejmejo pa, da bi ti to udejanjil. To je nesmisel. Če te nekdo samo na pol sprejme, to ni nič. Saj to je normalno, da ti imaš tudi spolne odnose. Gre za celotno identiteto.

M.M.: Pa misliš, da te je bog ustvari takšnega kot si? Da si OK tak kot si, da je vajin odnos OK?

J: Ja. Saj tu je bilo narejenih ogromno raziskav, ali je npr. homoseksualnost rezultat vzgoje, nerešenega Ojdipovega kompleksa. Ampak jaz sem tak, kot sem.

M.M.: Kako pa bi primerjal svoj odnos do boga in do cerkve?

J: Ja, do boga imam osebni odnos. S cerkvijo sem bolj v slabem odnosu. Ko sem se začel zavedati, da sem gej in ko sem videl, kakšno je stališče cerkve, je njena priljubljenost pri meni začela padati.

M.M.: Kako pa dojemaš avtoriteto, kredibilnost cerkve na kakšnih drugih področjih?

J: Cerkev nima nobene avtoritete. Pa tudi pri kakih znanostih, fizika, biologija, tu cerkev ne drži koraka z dognanji znanstvenikov. Tu se nima kaj za vpletati. Cerkvi potem na nobenem področju ne zaupam.

M.M.: Kaj pa stališče cerkve glede razmerja, enakosti med spoloma?

J: V tem smislu RKC izhaja iz svetega pisma o patriarhalni družini in da je moški glavni. To se mi ne zdi prav.

M.M.: Kakšna pa je tvoja napoved, v katero smer se bo razvijal odnos RKC do homoseksualnosti? In ali preobrat na bolj pozitivno stališče lahko pomeni povišanje stopnje tvoje vernosti?

J: Trenutno se bo najbolj pokazalo, kaj bo s tem družinskim zakonikom. Če bo Civilna iniciativa za zaščito otrok dosegla, da bo referendum, bo cerkev dobila moč še na drugih področjih in bo tam tudi bolj aktivna. Tudi na področjih, ki se je ne tičejo. Cerkev bo zastopala svoje interese na vprašanjih, ki se bodo pojavljala. Primer recimo biomedicinska oploditev samskih žensk. Če pa ta referendum ne bo uspel, pa bo mogoče cerkev malo začela spreminjati svoja stališča, da ne bo imela več takega vpliva. RKC izgublja na priljubljenosti, izgublja člane. Upam, da bodo začeli razmišljati z glavo. Ampak to bo trajalo leta in leta. Napovedovali so za leto 2018, da bi lahko ukinili celibat. Če se to uresniči, bo duhovnik lahko podajal svoja stališča, ker bo recimo imel družino.

6 - Luka, 47, gej, avtonomno religiozen

M.M.: Za začetek me zanima iz kakšnega okolja izhajaš: ruralnega ali urbanega?

L: Živim v Ljubljani, tu sem bil tudi rojen in že ves čas živim tukaj.

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelil svojo pripadnost RKC. Si veren ali nisi veren v kakšnem verskem okolju si odraščal, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

L: Jaz recimo verjamem v boga, sem veren. K maši pa ne hodim več že kar nekaj časa. Predvsem, ker sem zgubil tisto, ne vero, ampak... Ne verjamem, da ljudje to res verjamejo, ko hodijo k maši. Enkrat sem doživel takšno razsvetljenje na Brezjah. Tam je bila maša za bolnike in invalide in tam so tisti verni tako molili, tisti bolniki in invalidi... Ko je duhovnik rekel "zdaj pa zmolimo vero"... Mene je dvignilo, sem kar lebdel v zraku, solze so mi tekle, takšen občutek sem imel. To je bila takšna moč, zato pač hočem reči, da res verjamem, ker tudi nekaj mora biti. Ne hodim več k maši. Kakšno je pa moje stališče do RKC – mislim, da imajo kar dosti "sranja", da bi se lahko malo sprostili in bi lahko začeli malo realno življenjsko razmišljati. Kar pa je spet pogojeno s tem, da bi se morali odreči svojemu bogastvu. Ampak potem ne bi imeli več vpliva, ker potem izgubijo vpliv. In tako z denarjem ohranjajo svoj vpliv. Jaz sem prepričan, da bi vernike pritegnilo to, da bi cerkev sporočala samo še to "ljubite se med seboj", kar je tudi Jezus učil. Potem bi bilo čisto drugače. Odraščal sem pa v krščanskem okolju. Niti ne tako strogem. Držali pa smo se tega, da smo šli v nedeljo k maši, pa nismo preklinjali doma... Še danes molimo ob nedeljah pri kosilu doma. To smo obdržali.

M.M.: Kakšni pa so bili konkretni razlogi, da si zmanjšal to svojo vernost, religioznost?

L: Niti nisem opustil stopnje vernosti. Samo teh ritualov pa tega... Če razumeš, kaj je učil Jezus... Pač ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe... To je to. Če se samo tega držiš, ne boš škodoval nikomur. Dobro, saj ne rečem, da sem jaz svetnik. Včasih preklinjam za volanom, ko me kdo spravi ob živce.

M.M.: Zakaj si pa potem prenehal hoditi k maši?

L: Mlačnost. Takšno mlačnost sem občutil. Partner se smeji, da sem bil mogoče malo šikaniran, ampak jaz mislim, da ni to. Zmeraj so me poklicali, da sem bil za Miklavža hudič. Obraz sem si pobarval s črno in sem izgledal res kot satan. In otroci so se me zares bali. Jaz

sem se tako vživel v to vlogo. Nisem hotel nekaj blefirati, sem bil stoodstotno pri stvari. Je bolj to, kot to, ko pravi, da so me eliminirali, ker sem gej. Sem že pred tem nehal hoditi k maši in me verjetno zaradi tega niso več poklicali za hudiča. Za mašo sem pa ugotovil, da jaz tega ne potrebujem. Maša je zmeraj nek ritual. Vse vem že skoraj na pamet, kateri evangelij bodo brali. Pa pridiga ... Zmeraj govorijo "bodite dobri". Saj to jaz vem. Ne rabiš še potem k maši hodit. Tega se jaz držim in ne potrebujem posrednika med mano in bogom. Pa to, da sem gej. Sej ni še čisto dorečeno, če bog to obsoja ali ne. Bog definitivno ne obsoja nič. Obsojajo ljudje in tudi ljudje so te obsodbe pisali. Tudi Jezus ni, koliko se spomnim iz njegovega nauka, ni nič kritiziral tega. Nenazadnje je imel 12 apostolov okoli sebe. In ko je veliko fantov skupaj, se hitro kakšna neumnost naredi.

M.M.: Kdaj pa si se pričel zavedati, da si istospolno usmerjen?

L: Jaz sem bil še zelo mlad, tam 13, 14, 15 let sem imel. Pa takrat sem se še z obojimi ukvarjal, s punčkami in fanti. Ampak punčke niso hotele dati kaj veliko, fantje pa so bili drugačni in to me je že takrat zelo privlačilo. Potem sem se nekaj časa tako igral s fanti. Potem pa so začeli ti vici padat "pedri gor, pedri dol, pa pedri levo, pa pedri desno". In takrat sem šele dojel. Do takrat mi je bilo še čisto normalno. Takrat sem si tako rekel "aha, to potem ni čisto kul. Ne smem o tem preveč govoriti". Potem pa je bilo lažje, da sva se s kakšnim prijateljem napila, da so zavore popustile in se je marsikaj dogajalo. Rabil sem neko vzpodbudo, korajžo in to sem našel v alkoholu. Drugače si nisem upal. Pa ker so se že pojavili homoseksualci okoli nas in so jih moji prijatelji etiketirali. Uradno sem imel tudi punce, neuradno pa sem se še zmeraj s fanti dobival. Tam v prvih avanturah okoli 15. leta še nisem imel spolnih odnosov s fanti, več ali manj je šlo bolj za "fafanje" in "drkanje". Potem že dosti zgodaj, pri kakšnih 18-ih pa sem začel tudi seksat.

M.M.: Kakšni pa so bili potem občutki? Npr. naslednji dan po kakšni avanturi?

L: Fini. Najraje bi, da bi se spet takoj dobili. V moralnem smislu tudi nisem imel težav. Jaz sem pač že od nekdaj vedel, da je tako. Nisem imel nobene slabe vesti. Je pa res, da sem še dolgo časa verjel, da bom imel pravzaprav žensko, otroke, družino. Pa to še tako malo za zraven. Nisem nikoli resno razmišljal o tem, da bi prav živel s fantom, da bi si rekel "pozabi na žensko, to je zdaj to, vzamemo plan B". Dokler ni prišel on. Takrat sem bil star 27.

M.M.: Pa si se s kom pogovarjal o svojih občutjih? Si zbiral kakšne informacije o tem?

L: Informacije ne. No, včasih sem šel v K4. Pa še to je bilo čisto na začetku, ko sem šel s prijatelji, ko je to bila še ena luknjica. In notri je bil en tip v žensko oblečen. In mojim prijateljem je bilo to tako smešno. Meni pa je bil zanimiv tisti tip. Drugače pa... Jaz sem tako zelo čustven tip. In do takrat mi ne noben fant, ne nobena punca nista znala takšne ljubezni izkazati. Pač smo bolj seksali. Saj so bile zaljubljenosti, sem bil zaljubljen v punco in ona vame. Ampak take ljubezni hitro minejo. Potem pa sem si zaželel tiste ta prave, iskrene ljubezni. Sem bil star že 27 let. In to pravo ljubezen mi je on pokazal in mi je čisto zmešal glavo.

M.M.: Pa zbiraš ali si zbiral kakšne informacije o tem, kako cerkev dojema homoseksualnost? Si bil bolj pozoren na izražanja cerkve glede tega vprašanja?

L: Čakam, kdaj se jim bo posvetilo, da s tako hipokracijo ne morejo iti več naprej. In zato vse to preberem. Če hočeš premagati sovražnika, ga moraš dobro poznati. In seveda preberem tudi tisto, kar je o homoseksualcih. Cerkev še vedno to obsoja. Ni mi jasno. Saj ni pomembno, s kom ti spiš, niti ni bog rekel, da je treba spati z žensko ali pa da je treba seksati zaradi otrok. Ne verjamem, da vsi kristjani seksajo samo zaradi otrok. Potem mi je žal vseh moških. Ženske so lažje brez seksa, so bolj "farške", moški pa ne.

M.M.: Pa si v zadnjih letih zaznal kakšno razliko glede odnosa cerkve do homoseksualnosti?

L: Pa niti ne. Ne zdi se mi, da bi se to razmerje spremenilo. Pa problem je pri celibatu. Če bi oni priznali, da je celibat zgrešen. Pa da potem priznajo tudi med sabo, da so oni geji. Potem pa se sami sebe izničujejo, so kontradiktorni. Ni nekih gejevskih debat v okviru cerkve. V cerkvi jih ni in se o tem ne govori. Ampak saj nima veze, tudi, če je duhovnik gej, to ni vaš problem. Ali je dober duhovnik, ali poskrbi... V prvi vrsti: ali je on dober človek? Ja, je. OK. Ja in če je gej, ali zdaj to pomeni, da bo "pofukal" vaše otroke? Ne. On ni pedofil, ampak je gej. Si bo pač našel nekoga, če si bo hotel. Tako daleč gre. Če bi oni dopustili, da so pač oni geji, bi lahko imeli partnerje. Tako pa to prekrivajo in tlačijo in potem pride do pedofilije. Ravno v naši fari je imel duhovnik otroka z organistko. Pa se je to vedelo. Saj je logično, tudi on je človek, sama sta bila velikokrat in se zgodi. To je čisto človeško. In to me moti pri cerkvi, da hoče nekaj spreminjati naravo. To je narava, to je bog. To se je on spomnil, ne človeški um.

M.M.: Kako pa je zavedanje, da si gej, spremenilo tvojo vero?

L: Enostavno sem ugotovil, da mi ni treba biti tam vsako nedeljo. Pa to ne zato, ker sem ugotovil, da sem gej. Da se pokažem, da sem veren. To se mi zdi tako... Ker tudi veliko ljudi hodi k maši samo zato, da se potem pogovorijo o tem, kako je bil kdo oblečen, pa moški bolj o avtomobilih. Niso pa bolj srečni, ko so šli ven iz cerkve, da so prečiščeni in pripravljeni na nov teden. Tega ne razumejo. In zato tega jaz ne potrebujem. Jaz lahko verjamem v boga brez tega, da tam pokažem, da verjamem v boga. Moja vera se ni spremenila. Sem imel namreč nekaj takih dogodkov v življenju, ki so mi stoodstotno dali potrditev, da bog obstaja. Bog je samo beseda. Bog je pač tisto, kar mi sploh ne znamo opisati z besedami in smo rekli bog. Vsaka religija ima pač svoj izraz za boga in to je samo ime. V tisto kar verjamem pa je to, da sigurno obstaja neka energija, ki je spravila vse to skupaj. Tudi če je znanost ne more dokazati. In ta energija je bog in je nerazložljiva. In jaz verjamem, da to je. Tudi med ljudmi. Recimo nekdo, ko je jezen, mu ni treba nič reči in je samo vstopil v prostor in veš, da je slabe volje. Že tako človeško bitje lahko da takšno energijo. Imaš pa kot človek prirojeno spoznavanje, kaj je dobro in kaj je slabo. In ta energija, ki je to naredila mora biti pozitivna, ker drugače bi to uničila in ne ustvarila. Tudi ti moraš od sebe dajati pozitivno energijo in potem si spojen s to veličino in si srečen. Če si pa zloben, pa nisi srečen, če imaš negativno energijo. Poznam veliko ljudi, ki so zlobni in noben ni srečen. Se pretvarjajo in se prisiljeno smejiyo...

M.M.: Kakšna pa je podobnost med tem tvojo percepcijo boga in bogom, ki ga predstavlja katolištvo?

L: Oni za moje razumevanje preveč pravljичno predstavljajo boga. Jaz ne potrebujem podobice, da vem, da to obstaja. Kdo pa pravi, da je bog tisti sivolasi belobradi stari očka? A ga je že kdo videl? Za določene ljudi, če ne razumejo, če nimajo domišljije, jim pač moraš bolj pokazati "to je bog, to so angelčki". Ampak nisem verjel v tistega dedka. Verjamem, da je bil Jezus Kristus... Bog, no, malo sem skeptičen, da je bil božji sin, bog. Lahko si sicer predstavljam, da je Marija spočela brezmadežno, ker vidiš, da se dogajajo čudeži. Tudi meni so se zgodile neke takšne stvari. Zato ne bom zanikal.

M.M.: Kakšna pa je funkcija tvojega boga?

L: Pekel in raj si predstavljam tako: ko človek umre, če je bil vse življenje dober, s to pozitivno energijo, potem se spoji s to pozitivno energijo in to so nebesa. Če pa si bil negativen, pa se pripojiš s to negativno energijo. Tako si predstavljam. To, kako pa cerkev to prezentira, pa bi rekel, da...

M.M.: Pa si kdaj čutil napetost, ker si hkrati veren in hkrati gej?

L: Med gejevsko skupnostjo nisem nikoli čutil, da bi imel kdo kaj proti, ker sem veren. Drugače pa se spomnim, da se je nekaj ljudi, s katerimi smo imeli navado po maši kakšno reči, odločilo, da se ne bo več družilo z mano. To se je zgodilo. Ampak to se je tudi zgodilo med nevernimi prijatelji. Pač se naredi neka meja, ko nekateri rečejo "žal mi je, ampak s tabo se ne morem več družiti". Ni pa bilo žaljenj ali česa takšnega.

M.M.: Kako si se pa ob tem počutil?

L: V bistvu sem si mislil, da škoda. Ni me pa ne vem kako pretreslo. Če so se tako odločili, prav. Postavil sem si pa vprašanje, zakaj so se do takrat družili z mano. So mogoče se čutili ogrožene, ker sem jim bil vseč mogoče, da so mogoče biseksualni?

M.M.: Pred kom pa si razkrit?

L: Pred vsemi, vsi vejo zame.

M.M.: Pa se ti zdi, da si se lažje razkril pred nevernimi ali pa da so neverni bolj reagirali na tvoje razkritje?

L: So pač vedeli ljudje. Nisva šla po ulici z roko v roki, da bi to pač pokazala. Do mene ni nič prišlo, nikoli nisem slišal nobenega komentarja, ne pozitivnega, ne negativnega. Edino ena teta, ki je že pokojna, je ves čas govorila, da je srečna, da sem našel partnerja. Tako da je bil to edini tak izrazit komentar.

M.M.: Kako pa ohranjaš svojo vero?

L: Ja, za te večje praznike že še grem kdaj v cerkev. Recimo za veliko noč nesem na "žegen". Pa za božič. Pa molimo pred kosilom ob nedeljah. Drugače pa verjamem, da vse kar počnem v življenju, da ugajam tej energiji, tej masi. In zato, ker ji ugajam, to je nek odnos z njo. Drugače, da bi prav posebej molil... Vera uči, da boga ne smeš preveč obremenjevati z nepomembnimi stvarmi. OK, ko pride kakšna velika stvar, mislim na boga in recimo to pomaga pri odločitvi. Recimo zdaj, ko so starši šibkega zdravja, pomislim na to in se pogovarjam "daj, naj bodo še malo, rad bi, da še malo živijo". Klasičnih molitev pa ne... Saj, če molim oče naš, moram zraven razmišljati kaj molim, ker drugače hitro pozabim, kaj sledi. In se ne osredotočam več na odnos z bogom, ampak se osredotočam na samo molitev. In to je

neka blokada, ni več tako čisto, kot ko se pogovarjam. Bolj mi misli letijo in bolj sem lahko iskren.

M.M.: Kako pa se sedaj počutiš, ko se kak verski dostojanstvenik izraža proti homoseksualnosti?

L: Rečem, naj pometejo pred svojim pragom. Če je samo to problem na celem svetu, potem res nimajo veliko dela. Nisem užaljen ali jezen. Ne vidijo, to je vse. Osebnostno mi zaradi tega ne morejo nekaj strašno škodovati. OK, ne morem se poročiti. Ampak lahko se registrirava, moj partner lahko deduje po meni. Ta registracija je sicer za nekatere ponižanje, češ da nismo avtomobili. Ampak jaz tega ponižanja ne čutim. In sem srečen, da lahko moj partner po meni deduje. Da za naju velja enak zakon, da imava to pravico. Meni je vseeno, če se reče poroka ali registracija.

M.M.: Pa bi se na kak način lahko počutil bližje cerkvi? Kaj bi morala spremeniti?

L: Ne. Kot sem rekel, jaz ne vidim razloga, zakaj bi vsako nedeljo šel k maši. Jaz tega ne potrebujem. Saj grem v cerkev. Tako da sedem in gledam okoli in me tudi to lahko čisto prevzame. Razmišljam, mi je prijetno. Ne vem, zakaj bi moral hoditi ravno v nedeljo. Mogoče bom pa vsak dan pri maši, ko bo star 70. Pač v odnosu z bogom sem lahko brez posredovanja nekega zapovedanega rituala, brez duhovnika. Ampak, verjamem v Jezusa. On je bil v bistvu kul. On je bil tak prvi revolucionar.

M.M.: Pa se ti zdi, da cerkev uči Jezusove nauke?

L: Ja, saj to počnejo. Vsako nedeljo berejo te evangelije. Berilo je iz svetega pisma, evangelij pa je iz Jezusovega življenja. Oni posredujejo to Jezusovo sporočilo. Tu ni nič spornega. Ampak so dodali malo preveč dramaturgije. Ni mi jasno, zakaj prikazujejo boga kot enega malo jeznega gospoda. Pripisujejo mu človeške značilnosti, čustva. To me je zmotilo. Zaradi tega sem tudi nehal hoditi k maši. Tu se neke stvari tepejo. S cerkvijo samo ni nič narobe. Narobe je samo to, da se bi se morala bolj udeleževati pri odpravljanju revščine. Res se ne spomnim, da bi kdaj slišal, da bi cerkev iz svoje zakladnice, ker so res nesramno bogati, dala milijon evrov za reveže. Ne razumem, zakaj morajo imeti toliko denarja. Jezus pa je učil preproščine. Je recimo sovražil duhovnike, ker so se radi lepo oblačili, drago, da so se jim vsi klanjali. Jezus je to preziral. Duhovniki se še danes tako bleščeče oblačijo. To imajo radi, da so oboževani. To nima veze z Jezusovim naukom. To me moti, to ne gre skupaj. Oni učijo Jezusove nauke, živijo pa ne po njih. Pa da ne bomo vse v isti koš metali. Verjamem, da je

kje kak preprost župnik iz kakšne vasi, ki je res pri stvari. Ampak v stolnicah, ko ustoličijo kakšnega škofa. Kaj je to? Opera? Drama? Teater? Ne razumem. In kje je tu Jezus zraven? Ne vidim ga.

M.M.: Glede na to, da je slovenska družba in tudi tvoja družina močno vpeta v katolištvo, kjer ima cerkev močan vpliv, se ti zdi, da je to vplivalo na tvojo homoseksualno identiteto? Na tvoje razkritje?

L: Možno. Moji straši so sicer precej pozno to novico izvedeli. Oče je imel 56 let, mama pa 63. Oče je zelo veren človek. Saj mama tudi. Je bilo težko za starša, da sta to sprejela. Sem prepričan, da če bi bila ateista, da bi lažje sprejela. Cerkev je imela tak vpliv nanju, da sta razmišljala, da to ne gre. To je bilo kar nekaj časa, preden sta to sprejela. Mogoče me oče sprejme, razume pa ne. Pač nima smisla, da bi mu pri teh letih razlagal o pravicah in težavah gejev. Bi rekel, da ima cerkev tukaj vpliv. Če bi bila bolj tolerantna... V družbi ni bilo takšnih težav. Eni so se pač takrat distancirali. Z nekaterimi sem potem sicer po desetih letih spet prišel v kontakt in so rekli, da razumejo. Da so dobili informacije, da so se pozanimali. Možno tudi, da živijo ali pa delajo v nekem okolju, kjer so bolj tolerantni do gejev. Pač so dobili kakšne pozitivne informacije. So rekli, da saj smo vsi ljudje.

M.M.: Pa imaš zdaj še kdaj občutek krivde, da počneš nekaj, česar ne bi smel? Imaš slabo vest zaradi odnosov z moškimi?

L: Ne. Jaz sem imel samo enkrat neke slabe občutke, pa ne zaradi slabe vesti. Ena skupina je bila enkrat pijana in je bila malo bolj glasna. In me je bilo strah, da se bom moral stepsti. Na Hrvaškem je to bolj pogosto. To je predvsem v državah, ki gojijo bolj ta ideal "mačo" moškega. V takih državah sva midva "strejt", se ne drživa za roke in se ne poljubljava.

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri stališču cerkve do homoseksualnosti? Od kod izvira to nasprotovanje? Je problem pri cerkvi ali pri sami istospolni usmerjenosti?

L: Mislim, da ima cerkev konflikt s homoseksualci, obratno pa ne. Nestrpnost pa izhaja iz svetega pisma. To najdeš pri zapisih Pavla. No, saj so polemike, če je to sveti Pavel čisto tako mislil ali ne, kakšen je kontekst. On je pač rekel, da mora moški spat pri ženski. Ampak ni pa nikjer obsodil. On je dal bolj nasvet. Cerkev to uči in ne more zdaj kar naenkrat učiti nekaj drugega in to sprejeti. Ker potem bi lahko tudi kdo rekel, da če so to sprejeli, da ker so drugačni časi, lahko rečejo tudi, da ni boga. Pa družino vzpodbujajo. Sveta družina med Marijo, Jezusom in bogom. In tudi iz tega vidika. Oni so prepričani, da če bodo rekli, da je

homoseksualnost kul, pa bo svet kar naenkrat nehal živeti v družinah. Problem je drugje. Družine danes razpadajo zaradi drugih razlogov, ne zaradi homoseksualnosti. Problem torej ni v homoseksualnosti, ampak v družini. Ker pač homoseksualci ne morejo imeti otrok, jih ima cerkev za ničvredne. Kaj pa dva, ki ne moreta imeti otrok? A njiju pa bog ne bo obsodil, naju pa ja? Oni ne morejo preko tega. Družina – to je edina vrednota in moški-ženska, drugo ne obstaja. Z družino se pač lahko vera širi. Najbrž ne bi sprejeli, če bi 2 očeta prišla z otrokom do duhovnika in rekla, da bi njun otrok želel biti krščen. Tudi če bi imela oba očeta vse zakramente. Ker morata imeti oba zakonca vse zakramente, 2 moška pa ne moreta biti zakonca. Oni res verjamejo, da bi družine začele propadati, če bi priznali, da homoseksualci obstajajo. Da bi kar naenkrat bili vsi homoseksualci, če bi priznali, da obstajajo.

M.M.: Pa verjameš, da te je bog ustvaril takšnega kot si? Kakšen odnos imata?

L: Jaz mislim, da me je bog hotel ustvariti točno takšnega kot sem. Nenazadnje, kaj je bolj iskreno: da rečeš, da si gej ali pa da to skrivaš, imaš družino, zadovoljiš pričakovanja družbe, si pa hinavec in konec koncev še trpiš? Bog pa je ustvaril človeka po svoji podobi. Zakaj pa? Saj nismo edini v vesolju. Aja, pa še to – v moje primeru je potem bog gej. Woody Allen pa je rekel, da bi potem bog moral biti majhen, rdečelas in z očali.

M.M.: Kako pa dojemaš izražanja cerkve na drugih področjih, npr. gospodarstvo, politika? Ali cerkev po tvojem tu ohranja kredibilnost?

L: Cerkev ima veliko povedati. Ima vpliv, moč, ima vpliv na politiko. Politika pa je povezana z gospodarstvom. Ni pa prav, da se cerkev vpleta. Če bi cerkev hotela kaj narediti, bi lahko delala dobro na drugih področjih. Poskrbela, da ne bi bilo lačnih. To bi lahko cerkev počela. To je bil tudi prvotni namen Jezusa. To pa, da ona diktira politiko, to je pa čisto zgrešeno. Ampak to je spet zaradi denarja. In dokler se svet vrti... Dokler je ta monetarna politika tako močna, bo cerkev vpletena. Saj zato pa so najbolj sprti krščanska vera in islam. Ker vsi hočejo diktirati politiko. Tu je napačna usmerjenost cerkve. Namesto, da bi se ukvarjali s krizo identitete posameznika, se oni ukvarjajo s finančno krizo. Kaj ste vi? Banka?

M.M.: Kakšno pa se ti zdi stališče cerkve glede odnosov med spoloma?

L: Jaz mislim, da je cerkev v zadnjem stoletju preveč ostajala za svojimi zidovi in ni videla, kako hitro gre svet naprej. Pred 100 leti so lahko še na tak način vodili ljudi. Potem pa je prišla modernizacija. In se trudijo ohranjati to, kar je bilo pred 100 leti, ko ženske na splošno

še niso bile enakopravne v družbi. Zdaj pa je ženska lahko karkoli. Cerkev pa tukaj še kar zavira in zavira.

M.M.: Od kod pa izvira takšno stališče cerkve glede podrejenosti ženske?

L: To pa je že od vsega začetka. Ko so začeli s to cerkvijo, je bil njihov edini cilj širitev. Ženske pa so imeli samo kot neko osebje, da so jim kuhale. Duhovniki so na začetku imeli otroke in so ženske skrbele za njih. Potem pa je v 3. ali 6. stoletju prišlo do celibata. To pa zato, ker so ugotovili, da če duhovnik nima potomcev, po njegovi smrti njegovo imetje dobi cerkev. Od tukaj pač to zanemarjanje žensk v cerkvi. V zadnjih stoletjih pa gre človek pač bolj po svoje. Recimo problem s splavom izhaja iz tega, da cerkev seksa ne razume kot užitek, ampak služi samo za prokreacijo. Ker ti lahko seksaš samo, če hočeš otroka. So za družine z veliko otroki govorili, da je to božji blagoslov. Ja, niso pa imeli kaj za jesti. Cerkev ni pa nič prinesla. Cerkev bi morala dovoliti seks za užitek in tudi uporabo kondomov. Kot protestanti, ki lahko. Oni so šli od tega stran. To se mi zdi bolj zdravo, bolj normalno. Ker če ni seksa doma, ga ponavadi moški poišče drugje in pride do varanja. To je pa greh. Cerkev torej vzpodbuja tudi varanje.

M.M.: V katero smer pa misliš, da se bo v prihodnosti razvijal odnos cerkve do homoseksualnosti?

L: Recimo, če se bo to zgodilo, kar napovedujejo, da bo leta 2012 konec tega materialističnega sveta kot ga zdaj poznamo. Potem bo mogoče spet cerkev začela učiti, vzpodbujati vrednote dobrote, poštenost, iskrenost... Edino tako bi lahko ljudi pridobila nazaj. Če bo važno samo srce in se bo človeka sodilo samo po tem, potem bo dejansko... Bo prišlo do tega, da bodo rekli "ta človek je sicer gej, ampak je pa dober človek, nikomur noče nič slabega". Ko bodo razumeli te osnove, ki jih je Jezus učil. Recimo v hinduizmu bolj učijo to, da se spoštujejo med sabo. Mislim pa, da se odnos do homoseksualnosti ne bo zaostрил. Da jim to niti ni v interesu. Ponavljali bodo svoje iste besede. Dokler nas ne preganjajo, je meni vseeno. Razen, če cerkev zato, ker se ji bo manjšal vpliv, začne kazati s prstom na druge. Ko pride do takih kriz, potem vsi iščejo krivca. Saj ni nujno, da bo cerkev odprto preganjala. Ona bo samo s prstom pokazala na geje in lezbijke. Ljudstvo pa bo samo svoje naredilo, cerkev pa ima vpliv na njih. V tem smislu se lahko poslabša. V krizi je lahko vse mogoče.

M.M.: In če pride do tega premika leta 2012, lahko to spremeni tvojo pripadnost?

L: Saj jaz verjamem. Če bi se to zgodilo... To je tudi moja želja, da se imamo radi. In ja, bi večkrat hodil v cerkev. Mogoče si bo cerkev želela imeti čim več dobrih ljudi med sabo. Da bi ljudem dajali voljo in ljubezen. Zakaj pa ne bi potem šel v cerkev, če bo valuta ljubezen? Ampak mislim, da se to ne bo zgodilo za časa mojega življenja. To je dolgotrajen proces. Če se v 100 letih zgodi, bo to zelo hitro.

M.M.: Bi za konec še kaj dodal?

L: Ja. Imam en nasvet za ljudi za prihodnost. O teh zapovedih. Deset jih je, ampak dve sta najpomembnejši. To sta "ljubi svojega bližnjega" in "ljubi svojega boga". Ni rekel, katerega boga, ampak svojega boga.

7 - Marko, 32, gej, avtonomno religiozen

M.M.: Jaz sem danes na intervjuju z Markom. Marko je star 32 let. Pa najbolje, da kar začneva. Zdaj trenutno živiš v Mariboru, torej v nekem urbanem okolju. Kje pa si bil rojen oz. kje si odraščal?

M: Tudi tukaj v Mariboru sem bil rojen. Vmes sem se selil na Hrvaško, v manjše mesto, k očetu, ker sta ločena moja starša. Tako da sem bil tam pet let. Ampak dejansko pa sem večino življenja tukaj. Na Hrvaškem sem bil od 10. do 15. leta.

M.M.: Za začetek me zanima, kako bi opredelil svojo pripadnost RKC. Si veren, nisi veren, v kakšnem verskem okolju si odraščal, ali hodiš k maši, moliš?

M: V glavnem, jaz bi tako rekel. Jaz sem se pravzaprav sam opredelil za to vero šele takrat, ko sem šel živeti k očetu. Pa ne zaradi očeta, ampak ker sem bil takrat že toliko zrel. Prej pa... Moja mama je bila ateistka, to je še izhajalo iz Jugoslavije, moj dedek je bil partizan in so bili ateisti. Ampak jaz sem potem želel sam nekako... Seveda, moja babica na Hrvaškem je bila, ne bom rekel zelo verna, ampak tako da se ni na zunaj nekaj posebej videlo. Ona je bila bolj deklarirana katoličanka. Imela je pa vse tiste zakramente. Je pa res, da jaz... Ne vem... Moj oče je tudi zelo "načitan". Pa te stvari sem si prebiral malo, biblijo pa vse možno. In me je zamikalo, ker mi je bilo simpatično. Je pa res, da tam nekje so bolj verni, manjše mesto in to. Pa takšno obdobje je bilo, ko so vsi hodili k obhajilu pa to, pa potem k birmi. V glavnem tam sem se jaz pri 13. odločil, da se želim krstiti. Sem se krstil, skupaj še z enim prijateljem. Sva se krstila, pa na isti dan imela še obhajilo z ostalimi. Čez eno leto pa sva potem imela birmo, ko sva bila že toliko stara. In sva hodila tudi k verouku pred tem. Tako da v tem smislu institucionalno sem tam bil dejaven s temi zakramenti, k verouku sem hodil. Še pel sem v cerkvenem zboru. In to je bilo tako obdobje. Potem pa, ko sem prišel nazaj, pa nekako me nič ni premamilo v cerkev. Prav nič. Ne samo jezik. Mogoče tudi delno, ker je v slovenskem jeziku maša, pa mi to ni všeč, ker sem molil v hrvaščini. Ampak dejansko me ni nič pritegnilo. Je pa res, da ko sem odraščal, ko sem bil pubertetnik, sem se vedno bolj zavedal svoje usmerjenosti, čeprav se nisem s tem dosti ukvarjal do tistega prelomnega obdobja, trenutka, tam ko sem bil star 18, ko me je pa to grozno žrlo. Pa sem si rekel, da zgleda, da se nič ne bo spremenilo, ker v določenih knjigah znanstvenih je nekoč pisalo, da se to spremeni in ne vem kaj. In sem jaz čakal, da vidim, če se bo res spremenilo. Nič se ni spremenilo, sem rekel sebi, da samega sebe ne bom več vlekel za nos. Sem pa bil hkrati v taki grozni paniki znotraj sebe, da bodo vsi črtali, če bom komurkoli... Kako naj jaz zdaj sam s sabo? Tako da

to mi je bila naenkrat taka depresija pri 18. in tako naprej... Ampak je res, da sem vmes potem jaz malo zamenjal vero. Nekako pod vplivom prijateljice iz Hrvaške...V gimnaziji sva čez poletje hodila k Hare Krišni. Sva šla malo v tempelj oz. v njihov hram, pa sva tam pomagala zlagati te dišeče palčke pa tako. Pa sva tam dobila tudi za jesti. Pa tisti program, pa sva poslušala tisto filozofijo. In je bilo zelo prijazno, zelo simpatično, zelo zabavno, zelo interesantno, prepričljivo. Ker jaz vmes nisem tako zelo praktical nekega katolicizma institucionalnega. Ampak me je to tudi izpolnilo v tistem obdobju. In to je tudi bilo eno intenzivno obdobje treh let, ko sem bil... Tako da neko vero sem potem vseeno nekako iskal. Pa v tej obliki, da mi je prijateljica potem začela pisati neka pisma, verze, in sva tako raziskovala in prišla v to. Po obdobju Hare Krišna...Potem se pa enostavno nisem mogel več s toliko stvarmi ukvarjat. Hare Krišno sem moral pustiti. Ne moral pustiti, da me je kdo prisilil. Ampak enostavno se pri sebi nisem več mogel... Ker oni so pa zelo striktni, pa zelo moraš mantrat, torej moliti toliko in toliko ur. Jaz pa enostavno nisem bil zbran, ker sem enostavno bil v takšnem krču, neki depresiji zaradi spolne usmerjenosti. In tam tudi ni nekaj blazno opredeljeno. Bolj ne kot ja za homoseksualnost. Ker nič ne omenjajo v Hare Krišni, vsaj toliko kolikor sem jaz zasledil. Ni bilo nič možnosti, da bi se tam kaj našel. Ker se spolnost tako ali tako prakticira pri Hare Krišni samo... No, naj bi se, samo za spočetje otroka. Torej tudi heteroseksualni pari naj ne bi seksali tako samo zaradi užitka. Ampak če hočeš imeti otroka, pa še pred tem moraš en mesec mantrati. Eno obdobje, ko sem bil not, pa se nisem ukvarjal s svojo spolno identiteto, pa sem jo že imel. V času Hare Krišne sem jaz vedel, pa že prej sem jaz zelo zgodaj vedel, da sem malo drugačen. In so mi bili vseč že v času Hare Krišne kakšni fantje tam. Ampak se jaz s tem nisem ukvarjal, ker sem se bolj z vero. In potem... Tako da v tistem obdobju, ko še nisem bil tako obremenjen in sem odmisлил to lahko, sem bil zelo not in zelo zadovoljen tudi v Hare Krišni. Zelo lepo obdobje. Sem bil tudi v Londonu in sem tam živel en mesec v hramu, najlepše obdobje mojega življenja. Tako da to ni bila neka prisila, ampak sem se vedno samostojno odločal za vero. Potem pa so spremembe spet nastopile, da nisem enostavno več zmogel. Licememerstvo... Ker ne delam nekaj, kot bi moral. Pa tudi ne morem, ker ne čutim več odgovora za mene. Če sem homoseksualec je to pač del moje identitete, na katero odgovora tam res nisem našel. Potem sem jaz to moral pustiti, ker sem se že tako sam s sabo v mislih moral ukvarjat, s svojo identiteto, kako bom zdaj jaz sploh komu povedal. Da ne bom osamljen ali čisto izoliran. To je bila moja skrb. Tako da po tistem pa jaz več nisem spremljal, v smislu institucionalne vere. In v Sloveniji me tako ali tako ni nikoli zamikalo iti v cerkev. Jaz sicer tistega podstatu krščanstva nisem zgubil. V smislu, kar sem jaz vložil not. Tistega se vedno spominjaš, tisto je

vedno tvoje. V meni neka vera obstaja. Ne morem pa reči, da je to zdaj neka oseba... Lahko da je, lahko da ni, bolj da ne moreš vedeti, kaj točno je. Ampak bi rekel, da nekaj mora biti. Vsaj zato, da je tako usklajen ta univerzum, da funkcionira, da so zakoni, da ni vse kar tako, ampak da vse gre po nekem redu. Ampak s tem se jaz ne morem ukvarjati, ker tega ne bom nikoli ugotovil. Tako da lahko jaz molim. To zdaj počnem bolj osebno, po svoje in ne hodim v cerkev. Recimo je pa res, da praznujem te praznike. Ampak to je tudi malo bolj zaradi tradicije, ker imam rad tradicijo, pa to vse kar lepo prinašajo prazniki. Ampak ne bi rekel, da je to zdaj to samo zaradi tega. Vse kar je pozitivno, bi si jaz kar prevzel. Ampak vem, da je institucija cerkve veliko negativnega naredila v zgodovini, vsem možnim ljudem in vrstam ljudi. Homoseksualci smo samo ena izmed teh vrst, kateri cerkev še danes dela krivico in je delala skozi celo zgodovino. Izredne krivice in jaz se tega zelo dobro zavedam in zaradi tega institucionalne cerkve niti ne priznavam. Trenutnega papeža jaz ne morem enostavno sprejeti kot papeža. Prejšnji se je zdel bolj blizu meni osebno. Ampak ta trenutno mi je višek papeštva, mi je šlo čez glavo vse skupaj. To je samo hierarhija in pretvarjanje. Verjamem, da vmes so verniki, ki celo srce prinesejo v cerkev. Hkrati pa toliko pridiganja sovraštva, da če bi danes bil Jezus star 33 ali 32, pa da bi bil tukaj z nama, pa da bi šel okoli, ne vem kaj bi naredil. Začel bi s požiganjem cerkev, se meni zdi. Ne bi bil zadovoljen. Ta moja oblika boga je precej katoliška. To krščanstvo se mi je bolj usidralo kot Hare Krišna. Hare Krišna še zmerja odobravam, njihova filozofija je zelo utemeljena, filozofska, argumentirana. Ampak jaz se s tem trenutno ne ukvarjam. Je pa res, da ko sam pri sebi molim, da mi bolj v ospredje pride ta krščanska podoba boga. Ampak to je samo prispodoba, k nečemu pač moraš moliti. To je moj osebni stik z bogom in mi je vseeno, če je to Krišna ali Jezus.

M.M.: A v cerkev pa ne hodiš niti za te večje praznike? Glede na to, da prakticiraš neko krščansko tradicijo...

M: Ne, to pa ne. To pa da bi v cerkev hodil, razen, da si grem v kakšnem tujem mestu zaradi umetniške ali arhitekturne vrednosti ogledati katedralo. Drugače pa ne, ker se ne morem več poistovetiti s temi, ki hodijo v cerkev, ker vem, da če bi po maši jim rekel "a je vam vredno, da sem jaz gej?", pa vem, da bi me tako večina ljudi obsodilo. Ne, hvala lepa, jaz sem človek, jaz se z vami ne mislim poistovetiti, ker mogoče ste pa res nekje v razvoju zaostali. Imam res nekoliko grdo gledanje na to, ampak so res kot neke ovčke, ki slepo sledijo. Večina, ne bom rekel, da vsi. To kar zdaj dela ta Aleš Primc, da ne morejo posvojiti otrok iz prejšnjega zakona, to je hipokrizija in vem, da v ozadju tega so točno ti. In ti, hvala lepa, meni ne hodite niti na vrata. Ne morem, ker bi se sam sebe prizadel.

M.M.: Kateri pa so bili še drugi razlogi, da si zmanjšal svojo stopnjo vernosti? Prej si že omenil, da je vzrok za to tudi zavedanje svoje spolne usmerjenosti.

M: Jaz mislim, da je bil to tisti trenutek, ko sem bil že zrel... Mislim, da je bilo to več trenutkov. Ko zoriš in ko odraščáš in postaneš... Enostavno ne moreš vsega tako slepo sprejeti. Res pa je, da je bila ta stopnja prehoda preko Hare Krišna. Jaz nisem postal Hare Krišna, ker me katolištvo ne bi več izpolnjevalo, ampak ker recimo v Sloveniji nisem imel nič, recimo. Enostavno ni me pritegnila katoliška cerkev v Sloveniji. Tako da kakšnega pol leta nisem nič. Pa sem si mislil recimo "joj, kako dolgo že nisem šel k spovedi". Tu v gimnaziji nisem hodil v cerkev, ker tu nihče ni hodil, ker nimam takega zaledja. Mogoče bi bilo drugače, če bi imel katoliške starše. Jaz pa sem se za vse v življenju lahko sam odločil. Pa ko sem od prijateljice dobil v roke knjige od Hare Krišne, sem mi je zdelo, da so ponudile odgovore na moja vprašanja. Potem sem se sicer vrnil v Slovenijo in sem šel na ta program, ampak tu mi preprosto ni bilo tako simpatično. Ampak najbolj ključno, da nisem več tako prakticiral vere, je res to, da sem pri sebi skozi odraščanje pač ugotovil, da sem gej in da se to ne bo spremenilo. In da to pa res ne morem obojega "furat" istočasno, ker tam bi bil hipokritski, ker se ne bi dovolj posvetil, se dovolj koncentriral. Ampak to je bila Hare Krišna. Če je podstat katolištvo... Ampak tudi v Sloveniji nisem več hodil v cerkev. Je pa res, da verjetno, če bi še vedno živel na Hrvaškem, še vedno ne bi hodil v cerkev. Ker se ne bi "fajn" počutil med tistimi ljudmi, ki bi me obsodili, če bi jim karkoli o lastnem življenju povedal. Pa bi za mojega partnerja rekli, da je moj prijatelj. Jaz ne bi mogel trepeti, da bi rekli "tvoj prijatelj". To je moj fant. Jaz bi želel biti v stiku z resnico. Želel bi živeti resnico, ne pa zlaganost.

M.M.: Kateri pa so bili trenutki, vsakdanje situacije, ko si se zavedal, da si istospolno usmerjen?

M: Jaz bi rekel, da je to bilo kar precej zgodaj v otroštvu. In sicer v vrtcu. Sem tudi nekaj eksperimentiral z enim fantom, sva si kazala "luleka". Ampak to je, ko sem bil še res majhen, star sem bil 4 leta. Potem pa, ko sem bil star 6 let, pa sem bil še vedno v vrtcu, pa so prišli po mene in smo šli na obisk k eni punčki, ki je veljala za mojo ljubico. Ker jaz sem si takrat pod vplivom družbenih osnov in mreže predstavljal, da k meni pač sodi ena punčka. Ta je bila pač najlepša. Jaz sem se recimo z Barbikami igral, ne z avtomobili. Že tu se je videlo, da sem malo drugačen. In ko smo šli k tej punčki na obisk in so ugasnili luč in smo se "lupčkali". Pa meni tisti poljub nič ni pomenil. Pa sem si pri sebi mislil "kako pa bi bilo, če bi se jaz s

Tadejem poljubil". Ves čas me je to spremljalo, ampak mislim, da sem jaz takšen rojen. In potem sem se jaz vedno raje igral z Barbikami, pa risal, sem bil zelo kreativen. Za Barbiko sem šival oblekice iz vseh možnih materialov. Sem se pa mogoče zaradi tega, ker sem bil drugačen, vedno počutil malo na odstavnem pasu. Če bi se igrala z Barbikami, bi morala biti na isti osnovi, jaz bi moral biti punčka. Nisem si želel biti punčka. Me je bolj prepričala ta kreativna nota, da bi šival. Pa to sem lahko sam delal. Že ko sem bil majhen, sem malo bežal, bil sem malo asocialen. Malo sem bežal od družbe. Raje pa sem bil s punčkami kot s fanti. Ker so bile bolj nežne, pa ni bilo tega tekmovanja. Na dvorišče tudi nisem hotel iti. Ker oni so vedno... Nikoli nisi vedel, kje boš končal, ob nekem potoku. Pa nikoli ne veš, koliko se boš umazal. Pa en se bo delal "frajerja" in bo glavni, ti boš pa tam kot "cunj" zraven. Se mi je zdelo "vi se ne znate igrati". Pa žoga me tudi ni privlačila. V glavnem, vse kar je fante zanimalo, ena stvar me ni pritegnila. Raje sem gumitvist skakal. Sem bil drugačen že čisto od majhnega. Po vrtcu pa naravno in normalno, ko se razvijaš, ampak čutiš ves čas pričakovanja s strani okolice, ker tako je ta svet narejen, heteronormativen. Poleti smo zmeraj hodili na počitnice v Bohinj na taborjenje. Tam sem bil star 13, 14 let, ko sem čutil pritisk od drugih, da si moram najti punco. Ker so vsi nekaj "šmirali" kot najstniki, ko je čas za to. In potem sem jaz prav načrtno gledal, katera mi je všeč, ko smo bili tam. Ampak jaz sem si vizualno izbral punco, ki je imela svetle lase, je bila lepa, suha. Mi je bila všeč vizualno. Tudi za manekenke lahko zdaj povem, katera mi je všeč vizualno. Ampak ne da bi potešil neko spolno željo. In tam sem jaz imel občutek, da moram in da se bo mogoče nekaj zgodilo. Če bi bil "strejt", se to ne bi vpraševal, bi se to zgodilo. Bi me pritegnila kakšna in bi mi čisto zmešala glavo. To se ni zgodilo. Midva sva tam malo "šmirala" dva, tri dni. Ampak sem dejansko čutil, da potem, ko sva se za roke držala, da se nisem v redu počutil. Potem je bila pa še ena, ko smo se v diskoteki videli. Smo pobegnili v disko. In smo plesali v krogu. In je bila nasproti mene ena punca, črnolasa, kratko postrižena. In jo gledam in mi je takoj všeč postala. In potem nisem vedel ali je fant ali punca. Ker je bila tako neizrazita. Ni bila tipičen fant, niti punca. Tako da me je zaskrbelo "ne morem zdaj jaz očitno "flirtati" s fantom pred vsemi". Jaz sem misli, da je fant. Ampak se je ona tudi odzivala. Potem, ko smo šli s plesišča, pa se je predstavila in sem ugotovil, da je punca. In potem sva se "cartala". Sva si bila blizu. In sva si dala poljub za lahko noč. Naslednji dan pa sva se sprehajala in sva se držala za roke in v meni je takšen neugoden trenutek nastal. Čuden trenutek, ker ni bilo iskreno. Torej ni bila več ta oseba tista, za katero sem jo smatral, ko smo plesali. Ker sem očitno neko moško energijo iz nje čutil. Nekaj mi je bilo privlačnega na njej, ampak vse kar je bilo fantovskega. Ampak jaz sebi nisem hotel dovoliti te neiskrenosti, da bom "strejt" pred drugimi, ko mi pa ta punca ni bila

več vseč, ker je bila punca. Potem mi je bil vseč en fant v Londonu, ki se je na začetku malo čudno obnašal do mene. Potem pa se mi je drugi dan opravičil. Malo sem se "zatreskal". Ampak ni se nič prakticiralo. Ko sem bil v Bohinju, takrat sem vedel, da je z mano nekaj drugače, pa vedel sem, da so geji, pa nekaj sem bral o tem. Potem naslednje poletje, ko sem bil star recimo 15, pa sem se zatreskal v enega fanta. Ki je bil tako lep. Bi rekel, da sem se takrat že zavedal, da so mi fantje vseč. Sem si mislil, da mogoče se bo pa še to spremenilo. Potem v Londonu, nisva nič prakticirala. Sva bila čisto korektna, politično korektna. Takrat sem pa že izkristalizirano vedel, da so mi fantje vseč. Star sem bil 17. Prelomnica pa je bila pri 18, ko sem vedel, da bom moral nekaj glede tega narediti, da ne morem pustiti nepospravljeno. Da bom moral živeti sam s sabo, da ne bom imel punce, ne heteroseksualne družine. V bistvu sem jaz samega sebe degradiral. Niso bili to samo moji strahovi. So me kar sprejeli. Potem na fakulteti sem šele "prišel ven". Takrat pred razkritjem sem bil čisto zaprt. Sem povedal tudi mami, ki je rekla, da mogoče pa bom našel še kakšno punco. Pa sem ji kar rekel, da tega res ne bo. In sem dobil vročino, ker sem se tako sekiral. Hočem reči, da prej sem vedel, da sem gej, pa se nisem tako sekiral, ker sem mislil, da se to samo izravna. Pa posvečen sem bil bogu takrat. Ko pa sem bil star 18, pa sem rekel "zdaj pa ne morem več", ker mi je bil vsak drugi fant vseč. In pojavila se je seksualna potreba. Jaz prej nisem nič prakticiral, ko sem imel Hare Krišna obdobje. Potem pa sem se zavedal, da ne bo enako. In sem bil v stiski. Sicer niso odzivi prijateljev bili slabi. Ampak tisti moment, ko postaneš deklarirani gej, sam sebe v heteronormativni družbi tako degradiraš. Jaz se trenutno počutim kot drugo- ali tretjerazredni državljani. To pa je moj osebni občutek. Pa ne zaradi prijateljev, ki me sprejemajo. Ampak družba. Raje bi bil tiho. To je res pritisk. Recimo, da bi me kdo iz službe videl z mojim partnerjem. Ampak to je konfrontacija. V glavnem, tako se degradiraš v tem trenutku, ko priznaš, da si gej, tako si ponižan, da je to res škoda in žalostno.

M.M.: Prej si omenjal prakticiranje, da takrat še nisi imel spolnih odnosov s fanti. Pa je prakticiranje spolnih odnosov bilo povezano s tvojim zavedanjem, da si gej?

M: Ne bi rekel, da je samo prakticiranje toliko pripeljalo do tega, ker sem imel dolgo obdobje, ko vsi prakticirajo, ko pa jaz nisem imel spolnih odnosov. Je pa res, da ko sem bil mlajši, sem nekaj z bratrancem... Pa ne bi rekel, da je spolni odnos vplival na to, kar sem bil, ker sem se tega ves čas zavedal. Tudi takrat, ko vmes 8 let nisem. Jaz sem še vedno... Sošolec, sosošolec, fant iz Londona, so mi bili prav privlačni fantje. Pa tudi, če nisem v tistem obdobju 8 let nič prakticiral. Lahko gre mimo nekdo, pa mi je privlačen. Enako kot kak "strejt" fant opazi punco z velikim oprsjem. Zdaj zelo banaliziram... Tako je meni isto, če pride kak dober fant

mimo. Tako da tudi, če nisem prakticiral, je bilo še zmeraj isto. Potem, ko sem začel prakticirati, pa je bilo takrat, ko sem pa res začel prav prakticirati. Ampak, ko sem bil že čisto zrel. Pri 18-ih, oz. ko sem bil star že 20, ko sem že študiral. In sem začel hoditi v Ljubljano, v Tiffany. In sem prijatelje tako dobival, bral sem Legebitrina Oznanila. Sem prebral Oznanila in sem potem šel na njihov tabor. Že to mi je predstavljalo adrenalin. Pa da me ne bi kdo od sorodnikov v Ljubljani z nahrbtnikom videl, kako bi se zlagal, ker ne bi mogle reči, da grem zdaj jaz na "pedrsko" srečanje. To je bil strah brez veze, ker jih nikoli ne srečam. In mi je bilo na tem srečanju simpatično, en fant mi je bil tako lep. Ampak tam nisem še nič prakticiral. Potem, ko sem rekel, zdaj pa grem v disko, s takšnim namenom, da imam s kom spolne odnose, to mi ni bilo pomembno. Sem bil že povsem "out" in sem se že sprostil. In je bilo to obdobje, ko sem se začel zabavati, ko mi je bilo OK, da sem se končno malo sprostil.

M.M.: Da se vrneva k RKC. Ali si zbiral/zbiraš informacije o stališčih RKC do homoseksualnosti? Si mogoče bolj pozoren, ko se taka tema pojavi v medijih?

M: Take teme mi takoj padejo v oči, tudi če nisem posebej pozoren. Saj zelo jasno izražajo ta negativna stališča do homoseksualnosti. Tudi, če si "strejt", takoj zaslediš njihovo mnenje. Je pa res, da mene to bolj zaboli.

M.M.: Pa si zaznal kakšne spremembe v zadnjih nekaj letih glede stališča cerkve do homoseksualnosti?

M: Jaz bi rekel, da so šle spremembe samo na slabše. Ker včasih se o tem ni dosti govorilo, pa je bila bolj tabu tema. Dandanes pa je ta tema vsepovsod prisotna, ker je zanimiva in se pojavlja v medijih. Rekel bi, da mediji delajo pozitivno propagando, Cerkev pa poskuša udariti kontra z negativno propagando. Ker mediji zdaj to sprejemajo. Vidim na TV, razen mogoče te mehiške serije, kjer stališče do gejev ni dobro. Kjer pa je zaradi tabujev prostitucija toliko bolj cvetoča. Drugače pa te ameriške serije vključujejo dostikrat... Recimo Glee ima geja ali pa lezbijko. Pač ker je to tisto, kar ljudi pritegne. Ker tudi "strejt" ljudje se radi pogovarjajo o nas. Zelo smo zanimivi, ker smo posebna vrsta živali. Res kot neka posebna vrsta, ampak vedno bolj normalna vrsta, ker je tega vedno več, v medijih je to zelo zastopano. Ampak cerkev se mi zdi, da je mogoče malo šla v pozitivno smer, da se malo bolj sprejema, da se ne govori več "peder, peder"... No, to je diametralno nasprotno. Mediji so šli v pozitivno stran, cerkev pa v zadnjih 10 letih vedno bolj močno pritiska, da ne to in ne ono.

M.M.: Bi lahko opredelil kak trenutek, ko si se začel zavedati, da si istospolno usmerjen, ko si začutil napetost, zaradi svoje katoliške vzgoje in zaradi istospolne usmerjenosti?

M: Pri meni je bilo tako, da jaz tega takrat še nisem izražal. Bil sem še popolnoma v "klozetu". Tako da bi mi lahko verjeli, da sem "strejt". Tega nisem doživel, ker nisem izstopal, ker nisem bil kot ena npr. možata lezbijka, ki bi zaradi svoje možatosti bolj čutila pritisk. Jaz pa nisem izstopal, bil sem bolj angelski fant, bolj nežen, ampak čisto normalen po videzu. Enega trenutka pa se spomnim. Moj prijatelj Goran... Njegova družina pa je bila čisto verna, vedno so bili v cerkvi ob nedeljah. Do Gorana sem gojil samo prijateljska čustva. Ampak me je zmotilo, ko sem se začel zavedati v cerkvi, sem se vpraševal, kako bi njegov družina sploh sprejela. Oni so tako lepo prihajali v cerkev. In to je bil moment, ko mi ni bilo več tako lepo. Ker če razmišljaš, ti ni več tako lepo, ker je zlagano. Ker če bi jaz rekel, da sem gej, potem pa bi bilo ne vem kaj... Enkrat, ko sem bil na počitnicah na Hrvaškem in sem Gorana poklical na telefon... Takrat sem bil Hare Krišna. Pa se je oglasila njegova babica in je rekla: "Gorana pa ti ne bom dala, ker se ne strinjam s tem, da si ti Hare Krišna." To je hipokrizija katolištva, zavračanje vsega, kar je drugačno.

M.M.: Kako si pa rešil to napetost, ker si rekel, da te njegova družina najbrž ne bi sprejela, če bi vedela, da si gej?

M: To jaz nisem nič reševal. Njegova družina mi je bila zelo simpatična, nisem pa nikoli k njim hodil na obiske. Me je pa prizadel odziv njegove babice. Nisem pa bil vpleten v njihovo družinsko življenje. Drugih takih situacij, ko bi si ti dve identiteti nasprotovali, pa se ne spomnim. Jih ni bilo.

M.M.: A si razkrit pred vsemi?

M: Ne pred vsemi. Stari teti nisem povedal, ker je ona zelo stroga kot oseba in neprizanesljiva. Nima svojih otrok in je že vse zapisala nekemu nečaku. Ona živi po mojem mnenju neko zlagano življenje. Ker navzven naj bi bilo vse nekako tako fino. A ona sploh ne da veliko na medčloveške odnose. Stari teti nisem izdal, mislim, da pa je nekako izvedela. Če bi me pa direktno vprašala, pa bi ji povedal. Drugače pa več ali manj sem razkrit.

M.M.: Pa je bila kakšna razlika pri načinu razkritja pred vernimi in nevernimi?

M: Jaz nimam veliko vernih prijateljev. Ker sem le v meščanskem okolju in tudi niso tako vpeti v življenje cerkve kot institucije. Ti so bolj verni zato, ker jim je "fajn" praznovati božič. Ampak niso tako, da bi molili in to.

M.M.: Kako ohranjaš svojo vero?

M: Molitev je moja osebna molitev. Vsak dan imam vsaj eno molitev. Pa je to moja osebna stvar. S svojimi besedami vse povem. Ta tradicija mi je "fajn", se ne upiram. Ampak v cerkev ne bi šel. Ne bi funkcioniralo, da bi s svojim fantom šel na polnočnico. In ker ne bi funkcioniralo, potem raje ne grem. Ker tam je doma hipokrizija.

M.M.: Kako pa reagiraš, ko pride do kakšnih verbalnih napadov na homoseksualnost s strani RKC? Kako se počutiš?

M: Enkrat je bilo na hrvaški televiziji. Je bil pogovor z neko skupino mladih katoličanov, ki se zavzema za tradicionalno družino. Totalno pod vplivom katoliške institucije. In me je predstavnik te skupine tako prizadel, ko je rekel, da geji otrok ne moremo vzgajati enako dobro. Sem poiskal njihovo spletno stran in jim poslal e-mail. In sem jim napisal, ne sovražno, ampak tako, da bi mene prizadelo, če bi to bral. Sem napisal "to me je zelo prizadelo"... Ker to dejansko ni res. Jaz bi se zamislil, če bi to bral. Ker nisem mogel biti ravnodušen. In odgovora seveda ni bilo. In tudi Ljudmili Novak sem poslal. Ker je imela v propagandi pred volitvami, da oni so za enakost pred zakonom. Prosim lepo, pa ne bodi tako hipokritska. Sem ji napisal na Facebooku "kako ste lahko tako licemerni, da propagirate enakost pred zakonom, dejansko pa ne more istospolna družina priznati svojih otrok, da ne podpirate tega zakona". In jaz to napišem in tudi nisem dobil odgovora. Nisem ravnodušen in ne morem biti tiho. In če je kaj takega po televiziji, potem jaz "bentim" po stanovanju in preklinjam. Včasih s prijateljem gejem "predebatiramo" kaj takega. Drugega načina za bolj aktivno vpletanje ne vidim. Razen, da si v politiki in da takšnim kontriraš. Ne moreš tako zlahka spremeniti mnenja ljudi. Edino jaz poskušam mnenja ljudi malo na boljše spremeniti. Imam Facebook profil. Malo objavim kak video o gejih, ki imajo posvojene otroke in ki predstavljajo svoje vsakdanje življenje, kakšna dejstva. Jaz malo objavim na Facebooku, če bo kdo gledal, pa naj.

M.M.: A misliš, da bi se tvoja seksualna identiteta drugače razvijala, če bi ves čas bil vzgajan v nekem povsem ateističnem okolju?

M: Mislim, da ne bi bilo lažje, niti težje. Sem sicer živel v katoliškem okolju, ampak je bilo urbano in ni bilo takih pritiskov. Sem živel v precej ateističnem okolju, ker sem se sam odločil za katolištvo. In takrat, ko sem hodil v cerkev, me še očitno ni tako zagrabilo "jaz sem gej". Če mi je bil kak fant všeč, sem to pospravil. Sem kasneje dozorel. Če bi pa živel v bolj

katoliški družini, pa bi bilo huje. Vprašanje, če bi si to sploh uspel priznat ali pa bi si veliko kasneje. Verjetno bi šel živeti kam v večje mesto, na primer v Ljubljano.

M.M.: Pa je bil kak trenutek, ko si hodil v cerkev, da si bil samo gej in v nekem trenutku samo katolik oz. veren?

M: Jaz bi brez problema sedaj lahko rekel, da sem veren. Moj fant se čudi, da sem lahko tako veren. Sicer ne hodim v cerkev. Mojih osebnih izkušenj z bogom pa ne delim z njim. Je pa res, da si mogoče kakšnega fanta nisem upal dovolj dobro pogledati v cerkvi, da me ne bi kdo videl. Jaz sem vedno kaj pogledal. Ampak izven cerkve pa si nisem upal, ne zaradi cerkve, ampak zaradi družbe, ki je zelo pod vplivom cerkvenega okolja. Vera ni problem. Pač pa vpliv cerkve kot institucije na splošno vzdušje. Cerkev ni vera, je samo hierarhija.

M.M.: Si imel kdaj zaradi prakticiranja spolnih odnosov z osebo istega spola občutek slabe vesti, ker delaš nekaj, česar ne bi smel, kar ni dobro, kar nekdo obsoja?

M: Ja, to samo takrat, ko sem bil še majhen in ko sem nekaj z bratrancem. Takrat sem si mislil, da naju nihče ne sme videti, ker ne vem, kaj bi bilo. Sedaj, ko sem odrasel, pa seveda ne. Se sicer zavedaš, da te nihče noče gledati. Tudi tebe ne, ko si s svojo osebo...

M.M.: Če vzamemo odnos cerkve do homoseksualnosti: na kateri strani nastaja težava – je problem v cerkvi ali v sami homoseksualnosti? Zakaj pa Cerkev obsoja homoseksualnost?

M: Definitivno pri cerkvi nastaja problem. Pri cerkvi se veliko težav pričinja, ne samo zaradi homoseksualnosti. Oni se ne morejo sprijazniti, da to obstaja kot naraven pojav. Oni mislijo, da se mi to odločimo. To je začaran krog. To je nekoč bilo, se ni priznavalo, nekaj pa so rabili za greh in ta greh se vleče. In niti ne razmišljajo o tem, da to ne bi bil več greh, ker je vedno bil in potem še to potencirajo. Jaz mislim, da to izhaja... Sicer nisem poznavalec. Ojačalo pa se je v času inkvizicije. To ni tako dolgo nazaj. Moja subjektivna ocena je, da je to v času inkvizicije bilo potencirano. Takrat so te zadeve razmah dobile. Plačevanje odpustkov in to... Tu je imela cerkev zmeraj svoj interes in ga še zmeraj ima. Hoteli so vse prikriti, kaj počnejo.

M.M.: Pa misliš, da te je bog ustvaril takšnega kot si? Da je to OK, da je vajin odnos OK in da ni nobenih zamer?

M: Jaz mislim, da ni nekih zamer. Ne predstavljam si, da bi bil bog tako zelo krivičen, da bi me prvič takšnega naredil in drugič rekel "glej, kakšen si zdaj". To ne bi bilo v skladu z

ničemer. Jaz verjamem, da obstaja neka funkcija. Nisem pa še ugotovil kaj, jaz se to še zmeraj vprašujem. Kaj je funkcija tega, da je bog ustvari homoseksualce? Meni je v redu sam s sabo. Mislim, da ima vsak svoj namen, tudi mi. Mogoče pa to, da tisti, ko naredijo otroke in jih zapustijo... Mogoče pa zato, banaliziram, da bomo posvojili vse tiste otroke, ki so na ulici. Tega namena še nismo razvozlati. Ne bi bili tako narejeni, če ne bi bilo namena. Vsak fizikalni zakon je z nekim namenom narejen, tudi gravitacija. Pa ti ne boš šla razvozlat, kakšen je ta namen. Cerkev se postavlja v pozicijo boga, da ona ve, čemu vse, kaj čemu služi. Pol pa naj reši to finančno in socialno krizo. Naj poskusi to rešiti, če ima odgovore na vsa vprašanja. Jaz trdim, da cerkev nima odgovorov na vsa vprašanja. Postavlja pa se v pozicijo boga. Ne upa si priznati, da nima avtoritete. Ta hierarhija je železna in si jo cerkev boji spodkopati.

M.M.: Kako pa dojemaš avtoriteto cerkve na kakšnih drugih področjih?

M: Cerkev naj se ne bi toliko s posvetnimi stvarmi ukvarjala. Ne bi se smela igrati, vlagati v sklade, kupovati delnice. To ne sodi v cerkev. Naj se ne vtika v ekonomijo. Lahko ureja gospodinjstvo njihovih samostanov. Naj pogledajo, da ne prihaja do zlorab. Lahko se ukvarja z nabavo hrane za semenišča. Ampak ne s tem, da bodo imeli T2 in s tem služili. To je čisto izven koncepta dovoljenega. Iz politike naj gre čim bolj stran, ven.

M.M.: Kaj pa stališče cerkve glede razmerja, enakosti med spoloma?

M: V tem smislu RKC še ni tako napredna, ker še ne more biti papežinja, lahko je samo župnik moškega spola. To je zelo nazadnjaško in bi morali malo popustiti. Drugače pa cerkev odnos med spoloma dojema zelo tradicionalno, pridiga pa čisto drugače – naj vsi delajo, naj vsi v službo hodijo. RKC hoče iti vstric s časom v tem smislu, da pridiga, da so vsi zaposleni. Dejansko pa nikoli ne razmišlja. Samo to, da bo všečna večini. Ampak ni napredna. Vidi se v primeru kondomov, to je zelo nazadnjaško.

M.M.: Kaj pa ta splošna življenjska načela cerkve?

M: Jaz pa tu ne bi rekel, da je kaj narobe v smislu izvirnih nauk, ki so tudi moralni. Ampak recimo ljubi svojega bližnjega, starše, ne ubijaj. Lepe stvari so v teh naukih. Oni si samo prisvajajo te lepe nauke in potem prodajajo vse kaj drugega. S temi nauki ni nič narode. Temeljijo na načelu ljubezni. Ampak cerkev še premalo naredi, so vmes tudi kakšne spletke. Ne bi se smelo mešetariti, npr. Karitas je imel neke probleme. Si ohranjajo pozicijo patrona: jaz ti to dam, ti pa tiho. Jaz tudi skušam živeti po teh nekih načelih, se trudim. Ampak mi še

manjka. Se še trudim. Nisem več toliko v tem notri, da bi vedel, zdaj je to neko načelo in se bom danes, ko bi prebral v svetem pismu, potrudil po tem živeti. Bolj taka splošna načela.

M.M.: Kakšna pa je tvoja napoved, v katero smer se bo razvijal odnos RKC do homoseksualnosti? In ali preobrat na bolj pozitivno stališče pomeni povišanje stopnje tvoje vernosti?

M: Tega ne vemo. Jaz mislim, da bo slabše, ker se bodo razvili nacionalizmi, nacionalni interesi na globalnem področju. In bo cerkev poskusila uveljaviti svoje interese. Če pa bo družba bolj zavedna postala, zmanjšala razslojevanje, recimo čez 100, 150 let, da bodo ta gibanja privedla v bolj pozitivno smer. Bo mogoče tudi Cerkev dovolila ženske kot duhovnice, pa da bo tudi homoseksualnost sprejeta kot normalna. Ampak to bo vsaj še 100 let. Če se bo pa zdaj čez noč spremenilo stališče cerkve do homoseksualnosti, pa bi mogoče lahko šel v cerkev in se čutil sprejeto. Ne morem pa reči, da zagotovo. Bi pa šel na polnočnico verjetno. Rad bi se tudi cerkveno poročil, če bi to bilo možno. Če bi bil protestant na Švedskem, kjer je nadškofinja lezbijka, bi se poročil, ker mi je ta tradicija všeč. Ampak ta RKC je načeta, je gnila, da ne bom raje imel opravka s tem. Če pa bi bilo to odstranjeno, pa bi vsekakor. Če pa bi se čutil sprejetega, pa bi se kake dobre ideje razvile, bi kaj pomagal. Bi bil dejaven verjetno. Morda, to je hipotetično, da bi skozi daljši čas cerkev, zaradi npr. škandalov, začela rapidno zgubljati vernike, da ne bo več tako pomembna kot je dandanes, da bo neka vera bolj prevladala. Da bi se Cerkev začela boriti za vernike, da jih pridobi, potem si mogoče predstavljam, da bi malo popustili, da bi malo spremenili mnenje, da bi se seveda obnašali koristoljubno, tako kot se sedaj obnašajo. Ali pa tudi ne. Ampak če bi bili res obupani, da bi začeli zgubljati na veljavi, pa bi bilo to povezano z denarjem. Takrat ja. Ker zdaj v prižnico gre kar ogromno denarja.

8 - Pika, 24, lezbijka, agnostik

M.M.: Za začetek me zanima iz kakšnega okolja izhajaš: ruralnega ali urbanega?

P: Izhajam iz ruralnega. Ampak zdaj živim v Ljubljani.

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelila svojo pripadnost RKC. Si verna ali nisi verna, v kakšnem verskem okolju si odraščala, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

P: Odraščala sem v zelo krščanskem okolju. Že od malega sem obiskovala verouk, imam vse svete zakramente, ki so možni do sedaj, se pravi krst, obhajilo in birmo. Moj ata se opredeljuje kot ateist, mama pa kot kristjanka, hodimo k maši ob velikih praznikih. Nekako smo se sedaj dogovorili, da jaz ne hodim, če se le da, se temu izogibam. Drugače pa se opredeljujem kot agnostik, prej kot ateist. Pri nas je pač tradicija, da se ob veliki noči nese jajca k maši, pa da se gre ob božiču k polnočnici. In sem se lani temu uprla... Lani je umrla ena izmed mojih najboljših prijateljic in smo šli na pogreb, ki je bil grozen. Župnik, ki je vodil obred... Moji mami se je prvič v življenju to zamerilo in je rekla, da razume, da se ne želim udeleževati takšnih stvari. Pred tem pa je bilo vse bolj kot ne pod neko prisilo oz. so to zagovarjali kot družinsko tradicijo, da se pri nas hodi k maši. Ata je recimo vedno nas spremljal do cerkve, je rekel, da mi moramo iti, ampak on je počakal zunaj. Mama pa izhaja iz zelo verne družine. Pri njih smo živeli vse do moje srednje šole. In verjetno je zato bilo to, da so potencirali, da se hodi k maši vsako nedeljo. To je bil pri nas pač družinski obred. In potem sem jaz to, da se hodi k maši, povezovala z neko družinsko tradicijo, to je bil pač del našega vsakdanjika. V srednji šoli sem še na lastno željo obiskovala verouk. Predvsem zaradi interesa, ker me je zanimalo, zakaj ljudje to verujejo. Zakaj sem zapustila to skupino? Ker sem vprašala, ker sem po nekih znakih sklepala, da je bil Jezus tudi gej, in sem vprašala župnika, če je to možno in je takrat meni in moji sestri prepovedoval obiskovanje te skupine.

M.M.: Katere so bile kakšne konkretne situacije v tvojem vsakdanjem življenju, ko si se začela zavedati, da si istospolno usmerjena?

P: V bistvu se je vse začelo že v osnovni šoli. Takrat, ko so vse punce gledale fante, sem jaz gledala punčke. Ampak takrat nisem vedela, da je s tem kaj narobe. Šele kasneje, ko smo malo odrasli, sem naletela na te neke izraze, da je to slabo, da punčke morajo gledati fantke. In potem sem začela razmišljati, da mogoče z mano ni vse OK. Začela sem dojemati, da nisem ista kot ostali in da to ni v redu. Pa takrat sem bila omejena z informacijami, interneta

še nisem imela. Sem bolj bila kot iz kamene dobe. Dokler nisem imela prve punce, sem bila prepričana, da sem edina na svetu. Nisem imela nobenih stikov s to sceno. Začela sem sicer brati knjige, ki so se nanašale na to temo in nisem razumela, zakaj ljudje v tem vidijo toliko grdega. Je pa res, ko gledaš to v družini, ko se pričakuje, da boš enkrat imel moža in otroke. Jaz pa sploh nikoli nisem imela te želje, da bi se temu približala. Ampak to je bilo preden sem spoznala to svojo prvo punco. Spoznala sem jo na šoli. Ampak, saj ni bilo to... Jaz sem že prej vedela, da nekako ne bi funkcionirala s fantom. Pri njej pa je bilo kot... Kaj pa vem... V bistvu sem takrat veliko negativnih stvari doživela, predvsem na to, da sva midve bile skupaj. Je bil kar en tak test. Jaz sem se preselila v Ljubljano, tako da je bila bolj kot ne veza na daljavo. Ona je bila pač moja prva punca. Jaz sem sicer bila že pred tem s puncami. Ampak večinoma so bile "strejt". Nisem si znala predstavljati, da bo nekje še ena punca, s katero bom jaz lahko imela zvezo. Da bo pač ena punca, ki čuti enako, da ne bo to samo še ena tista hihitava pijanska izkušnja v enem stranišču, ampak da gre za resno stvar in da bi trajalo še nekoliko dlje kot samo tisto eno noč.

M.M.: Kako pa je prišlo do teh avantur?

P: Večinoma je bilo tako, da smo bili zunaj, smo bili pijani. In potem se mi zdi, da gredo itak vse punce skozi fazo, da poskušajo ugotoviti, če so lezbijke, da poskušajo ugotoviti, kaj jim je všeč. In lahko jih ujameš kar nekaj v tej fazi.

M.M.: Pa so ta poznanstva vključevala tudi spolne odnose?

P: Ja.

M.M.: Pa si se s kom pogovarjala o svojih občutjih, o tem, da so ti bile všeč punce?

P: Ja, v bistvu sem se o tem s prijateljicami pogovarjala. Ampak zmeraj sem imela prijateljice, ki so bile "strejt". Tako da nekega odziva glede tega nisem dobila, edino pač razumevanje. Tako da nisem vedela, kaj bi s sama sabo glede tega. Sem pa o tem govorila s svojima sestrama, imam mlajšo in starejšo sestro, in oni sta za to vedeli že od nekdaj, ker smo imele precej odprto komunikacijo kar se tega tiče in sta me vedno podpirali.

M.M.: Pa zbiraš ali si zbirala kakšne informacije o tem, kako cerkev dojema homoseksualnost? Si bila bolj pozorna na izražanja cerkve glede tega vprašanja?

P: Stališča cerkve ne poznam točno. Mislim pa, da so opredeljeni proti. Saj prisluhnem, ko so kakšni prispevki o tem, saj se to dotika tudi mene, mojega življenja.

M.M.: Kako pa se počutiš, ko slišiš kakšne takšne napade s strani župnikov, škofov, mogoče papeža? Kako ravnaš v takih situacijah?

P: Katerakoli osebnost, ki je izpostavljena javnosti... V vsakem primeru bi čutila napetost, pa ni važno ali je to politik, naš župan ali pa župnik, če se opredeljuje. Nek aktivizem zaradi tega me nikoli ni mikal, ker mislim, da se da stvari izražati na drugačen način. Čutim pač samo nek notranji odpor. Vem, da ni prav. Ampak ne vem, kaj naj bi drugega naredila.

M.M.: Pa se je tvoja pripadnost cerkvi začela spreminjati sočasno s tem, ko si se začela zavedati, da si istospolno usmerjena?

P: Jaz to dvojje dojemam čisto ločeno. To da jaz nisem več na ta način verna sploh ni bilo povezano s tem, da sem istospolno usmerjena. Tista izkušnja z župnikom mi je sicer dala misliti, ampak na drugačen način. Nisem razumela, da lahko oni neko strpnost in enakost in to "klamfajo", potem pa glede homoseksualnosti opredelijo negativno stališče. Pri nas je bil dosti ta vpliv vaškega okolja. Recimo naš župnik je bil čisto odkrito zelo nastrojen proti črncem v svojih govorih. Ves čas je imel pripombe na ljudi, ki niso bili kristjani, ki niso hoteli otrok in družine.

M.M.: Se je kako izražanje zgodilo znotraj tvoje veroučne skupine v času srednje šole?

P: Ne, niti ne. Se ne spomnim, da bi se kaj takega zgodilo. Razen tega, kar se je zgodilo z župnikom. Ampak midve s sestro sva ves čas takšne bolj provokativne teme odpirali in ne vem, zakaj je takrat tako odreagirala.

M.M.: Kaj pa glede delitve vlog med spoloma oz. vloge ženske in vloge moškega v družbi?

P: Ja, to pa se spomnim, da smo se pogovarjali, kakšna je vloga ženske v družini in kakšna je vloga moškega v družini. Se mi zdi, da ima krščanstvo eno takšno zelo specifično idejo družine, da morata imeti moški in ženska čim več otrok. In ima to neko patriarhalno idejo. Moški naj bi delali, ženska pa naj bi bila doma gospodinja. Mene je dosti zmotilo to, da družina mora biti ne glede na vse. Vedno se je poudarjalo družinsko okolje, nikoli se ni poudarjalo individualnega človeka. Pričakovanja so bila, da boš imel otroke, da bodo hodili k maši itn. To so bila neka nepisana pravila, po katerih so se ravnali vsi sorodniki. Se pa recimo v mlajši generaciji ne podrejamo več temu toliko. Recimo bratranec ima otroka in sta se odločila, da ga ne bosta dala krstiti, tudi poročila se nista na primer. In je moja mama zadnjič

že vpraševala, če ga bosta krstila in sta rekla, da ne. In je mama rekla, da zakaj ne. In je punca od bratranca rekla, da tudi ona ni krščena. In je mama bila presenečena. Se mi zdi, da kdor pride v našo družino, pač mora biti kristjan. Sem pa že od nekdaj imela občutek, da ta okvir ni zame. Že v srednji šoli. Takrat si nisem predstavljala, da bi bilo takšno življenje zame smiselno. Nisem si pač znala predstavljati življenja z moškim. Nisem pa vedela sploh, na kak način bi živela, ker še nisem imela predstave o tem od nikjer.

M.M.: Si razkrita?

P: Starša vesta, ampak ne vesta. To je pač tema, o kateri se ne govori in to že od vsega začetka. Nehala pa sta me že vpraševati, če imam fanta, če ga bom pripeljala domov. Sem jim povedala že, ko sem bila dosti mlajša. Ampak sta verjetno mislila, da gre za fazo, ki jo bom prerasla. Takrat me še nista jemala tako resno. Vem, da vesta, ampak se delamo, da ne vesta. Nekako kolektivno nezavedno. Obe sestri pa vesta in vsi moji prijatelji tudi.

M.M.: Pa je kakšna povezava med tem, da nisi razkrita in tem, da tvoja družina izhaja iz precej strogega katoliškega okolja?

P: Ja, mislim, da je povezava med tem, da nisem čisto razkrita in da je moja mama verna. Ker imajo neka pričakovanja, kako boš ti naredil to svoje življenje. Že to, da sem ostala v Ljubljani, je bilo moteče. Ker treba se je vrniti domov, si tam najti nekoga in si ustvariti družino. To je eno tako pričakovanje. Pri mami mogoče še toliko bolj. Pri očetu pa... On se je zmeraj trudil "zvoziti" s temi krščanskimi obredi, kljub temu, da je ateist. Se mi pa recimo zdi on pri tem nezavednem, ko moram tlačiti svojo spolno usmerjenost, dosti bolj odprt kot mama.

M.M.: Pa imaš občutek, da je tvoja kvaliteta življenja kaj slabša, ker se ne moreš razkriti?

P: Ne, jaz mislim, da mi je čisto super tako kot mi je.

M.M.: Kaj ti pa preprečuje, da bi se bolj povezala s katolištvom? A je bila to samo tista izkušnja s pogreba in iz časa srednje šole zaradi vprašanja o Jezusu?

P: Ja, najbrž je glavna težava v tem, da jaz pač ne verjamem v takšnega klasičnega boga. Ne verjamem, da je tam en gospod na oblaku z dolgo sivo brado. Ne verjamem, da bog o vsem odloča. Ker imam rada občutek, da imam jaz življenje v svojih rokah. In kar mene najbolj

moti pri krščanski veri je, da se vse prepušča nekemu drugemu, za kar pač ne vemo, kaj je. Pač sama ideja boga mi ni blizu. Pa tudi sama ta stališča cerkve do splava, zaščite, celibata...

M.M.: Pa misliš, da se bodo ta stališča cerkve kdaj spremenila?

P: Mislim, da je v ljudeh in družbi ostalo toliko zakoreninjenega krščanstva, da se stališča v njih ne bi spremenila. Ne vem sicer, koliko se stališča spreminjajo. Ampak recimo, poznam mlado družino, ki ima 4 otroke in jih komaj preživljajo, ker so verni in mislijo, da morajo imeti toliko otrok, kot želi bog, da jih imata. In če bo še kak, pač bo. Tega jaz ne razumem. So pač pobrali prepričanje od vseh teh nedeljskih pridig, da bog pač to želi od njih in pač to počnejo.

M.M.: Si imela kdaj občutek slabe vesti, ker imaš spolne odnose z osebami istega spola?

P: Imela sem slabo vest. Ampak zato, ker je bilo neustrezno družbenim merilom na splošno, in ne zato, ker bi bilo povezano s krščansko vero.

M.M.: Od kod pa misliš, da izvira nasprotovanje RKC homoseksualnosti?

P: Jaz mislim, da je problem itak družina. Jaz razumem cerkev zelo materialno. Recimo, nekoč je imela neka družina v posesti veliko premoženja in so potem, recimo, zapustili to RKC. To se je delalo skozi celotno zgodovino. Na ta način je prišla RKC do tega bogastva. Zato mislim, da ni več toliko povezano z neko duhovnostjo, kot pa z nekim materializmom in pridobivanjem dobrin, ki jim ne pripadajo. Jaz tega ne odobravam. In večja kot je bila družina, več je bilo možnosti, da oni kaj od tega imajo. Zato se je podpirala neka vsesplošna plodnost. Jaz bi to gledala bolj iz materialnega stališča. Več kot imaš gorečih pripadnikov, več imaš možnosti, da od tega kaj potegneš. Edini problem je torej v tem, da se mi ne moremo reproducirati. Tako da propade ideja o eni veliki družini. Pozabljajo pa na to, da... Sploh pri ženskah, saj si lahko nekako daš narediti otroka. Jaz pač gojim prepričanje, da je cerkev bolj materialistično kot duhovno usmerjena in zaradi tega pride do te težave. Verskim prepričanjem to ne more nasprotovati. Glede na to, da oni spodbujajo enakost, vsi smo božji otroci ipd. Tista splošna načela, ki jih je učil Jezus so OK. Ni pa to tisto, kar cerkev uči. Potem pa pride do nekih izkrivljanj celotne podobe, ki se prilagaja na neke potrebe cerkve kot take.

M.M.: Kako pa dojemaš izražanja cerkve na drugih področjih, npr. gospodarstvo, politika? Ali cerkev po tvojem tu ohranja kredibilnost?

P: Ja, saj to je tisto, kar je meni pri cerkvi najbolj moteče. Cerkev naj bi bila glasnica neke vere, ki je splošno gledano dobra, ampak hoče to razširiti še na ostale stvari. To naj ne bi bila njena domena. Kot recimo šolstvo, to se meni zdi popolnoma nesprejemljivo. Ali pa da je cerkev lastnica nekega ozemlja. Zakaj? Saj bo bog poskrbel zate, ne? Pač, pomembna je svobodna volja. Saj, če se ljudje svobodno odločijo, da gredo podpisati za referendum, to pač ne moreš preprečiti. To ni sporno. Na mišljenje ljudi pač cerkev vpliva posredno.

M.M.: Kaj pa misliš, kaj se bo dolgoročno gledano zgodilo z odnosom cerkve do homoseksualnosti?

P: Ja, glede na to, da se mi zdi, da je ljudi vedno težje dobiti v cerkev, da družba postaja vedno bolj hiteča, spreminjajo se neki odnosi, ki se tičejo morale, družine, se mi zdi, da je tudi dosti manj vernikov. In če cerkev ne bo poskusila narediti koraka v to smer, da se bo poskušala vernikom približati s spremembami v določenih moralnih in etičnih naukih, ki jih imajo, bodo imeli vedno manj vernikov. Sčasoma bodo opazili, da izgubljajo ljudi in jih bodo morali na nek način pritegniti. In to bo tako, da bodo morali iti v korak s časom in ponuditi stvari, ki jih ljudje pričakujejo. Jaz upam, da bo postalo vse skupaj malo bolj pozitivno.

M.M.: Kaj pa se bo v primeru, da se ta odnos spremeni, zgodilo s tvojo vero? So tu možni kakšni premiki?

P: Ne, mislim, da ne. Ne. Zato, ker imam jaz neka čisto drugačna prepričanja v stvari, kot jih ima krščanska vera.

9 - Rok, 36, gej, cerkveno religiozen

M.M.: Za začetek me zanima iz kakšnega okolja izhajaš: ruralnega ali urbanega?

R: Odraščal sem na vasi, zdaj pa živim v Ljubljani. 8 let že živim v Ljubljani.

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelil svojo pripadnost RKC. Si veren ali nisi veren, v kakšnem verskem okolju si odraščal, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

R: Odraščal sem v klasični katoliški družini. Nismo bili blazno verska katoliška družina. Mama je učiteljica, oče privatnik. Bolj kot ne verska vzgoja s strani stare mame. To smo prakticirali bolj kot ne kot nedeljske maše, kot je pač na vasi navada. Imam vse zakramente, vse osnovne tri. V cerkvi sem vsako nedeljo dejaven pri maši, ker sem organist. Pa še kakšne druge stvari pomagam v cerkvi.

M.M.: Kako pa bi opredelil sebe – si veren, nisi veren?

R: Hmm... Po svoje sem veren, ker pač verujem v nekaj, kar je in kar bo. Da bi bil pa nek grozen pristaš nekih verskih stvari, kar se tiče "čredništva", tega ne. Na svoj način pa ja. Sem normalno veren, nič posebnega. Jaz si to čisto tako v skladu s cerkvijo, s katolištvom predstavljam. Nimam nekih svojih idej.

M.M.: Pa se je tekom tvojega življenja ta tvoja stopnja vernosti kaj zmanjšala ali povečala?

R: Veš, pri meni je problem, da se ne obremenjujem s temi stvarmi. Pač, kar je za moje življenje potrebno ja, z drugimi stvarmi pa se niti ne obremenjujem in niti jih ne razglabljam, ker se mi zdi to škoda časa. Kar se pa tiče gejevstva, pač nisem tiste vrste gej, ki bi na veliko razglašal vsakemu, ki pride mimo, da sem gej. Mislim, doma vejo, okolica pa ne. In niti se mi ne zdi, da bi jih to zanimalo, niti nisem jaz tak, da bi to razlagal.... No, pač sem že od nekdaj tako čutil glede vere. Tudi če ne bi bil organist, bi vseeno šel k maši. Ker tudi če sem v Ljubljani, ker sem na Štajerskem organist, grem v nedeljo k maši.

M.M.: Katere so bile kakšne konkretne situacije v tvojem vsakdanjem življenju, ko si se začel zavedati, da si istospolno usmerjen?

R: Mislim, da se je to vleklo že iz osnovne šole. Odkar se zavedam, je to že skozi v meni bilo. Ampak nikoli se nisem s tem obremenjeval in nikoli nisem nekega strahu na to polagal, kar

bo, pa bo. Sem malo preveč flegmatik v življenju, da bi se obremenjeval s tem. Tudi živim tako, kar bo, jutri bo jutri, kaj veliko dalje pa ne. In se nisem nikoli s temi stvarmi obremenjeval... Pač, fantje so mi bili všeč. Lepo mi je bilo videti moškega. Druga pa ne. Glede na to, da sem živel na podeželju, niti ni bilo nekih revij pornografskih, ni bilo teh stvari na TV. V bistvu sem spolnost začel prakticirati zelo pozno. Sem že prej vedel, da sem gej, preden sem začel prakticirati. Ne vem, nikoli nisem kaj o tem razmišljal. To je bilo skozi v meni. Simpatije so že bile v osnovni šoli. Nikoli pa nisem nič kaj upal, ker je bilo takrat malo čudno vse skupaj. Nikoli nisem ničesar poskušal. Ja, simpatični so mi bili fantje. Ampak nikoli, da bi kaj...

M.M.: Pa si se takrat s kom pogovarjal o tem? Zbiral kakšne informacije?

R: Ne. Vprašal nisem nikoli nikogar. Prvič so bili začetki v srednji šoli, ko sem v dobil kakšen Vroči Kaj in tam so bile neke informacije iz katerih se je dalo nekaj razbrati. Do interneta sem prišel v bistvu zelo pozno, nekje pri dvaindvajsetih, triindvajsetih, ko se je začel popularizirati. Nikoli pa nisem... Jaz sem šele potem, ko sem prišel v Ljubljano, ko sem bil v eni bolj kot ne nesrečni zvezi zaradi daljave, takrat sem se prvič eni kolegici zaupal, ker sem bil potr. To je bilo prvič, da sem sploh komu povedal, da sem gej. Mislim, da sem bil takrat star 26 let.

M.M.: Pa se je takrat v srednji šoli, kaj spremenila tvoja pripadnost katolištvu?

R: Ne.

M.M.: Pa si pozoren na to, kakšno je stališče cerkve do homoseksualnosti?

R: Ja, po navadi te stvari preberem, kar je, kar ni, kar piše o teh stvareh. Ampak nikoli pa se ne v te stvari poglobljam. Ker pač moje načelo je, da je moje zasebno življenje moje in s tem cerkev nima nič in nikoli ne bo imela.

M.M.: Kakšno pa se ti zdi stališče cerkve do homoseksualnosti?

R: Mogoče je malo pregrobo. Da bi bilo treba biti malo bolj fleksibilen.

M.M.: Kako pa se sedaj počutiš, ko se kak verski dostojanstvenik izraža proti homoseksualnosti?

R: Malo mi je "bad". Ampak... Vedno sprejemam to, da je to pač povedal nek človek. Velikokrat to niti ne pove institucija, ampak pove človek. Kar pa institucija misli, pa je spet

lahko velikokrat bolj milo in na drugačen način. Tudi, če poznamo malo zgodovino, po nekaterih virih so bile homoseksualne poroke v katoliški cerkvi dovoljene. Včasih, nazaj. Mislim, da se nikoli nisem obremenjeval s tem, kaj je nekdo rekel, neka oseba... Ampak nikoli nisem iskal, da bi poslušal striktno to. Meni je bilo vse drugo bolj pomembno.

M.M.: Pa kdaj svojim bližnjim poskušaš pokazati, da je stališče teh oseb zgrešeno?

R: Če bi bil v kakšni takšni situaciji, bi to poskusil. Ampak še nisem bil v taki situaciji. To recimo, če bi nekdo direktno govoril čez geje, bi želel braniti te stvari. Ampak nikoli nisem bil v takšni situaciji. To, ko gledam po TV, lahko pri sebi komentiram, drugje pa ne.

M.M.: Pa se ti zdi, da si lahko hkrati gej in veren katoličan?

R: Ja, po mojem to ni v nasprotju. Sicer jaz pred mojimi gej prijatelji jasno povem, da sem veren. Sem dobil kdaj kakšne... Ampak s temi stvarmi mi zelo hitro zaključimo, ker je moje mnenje, da je to moja stvar in se jaz tudi ne vtikam v nekoga, ki je npr. budist in gej ali pa ateist in gej, ker se mi zdi to brezveze. Meni to ni pogoj za prijateljstvo. Če pa nekoga tako zelo moti, pa je to njegov problem in se umaknem in nočem več kontaktirati z njim. Mislim, da zaenkrat nisem imel teh problemov.

M.M.: Pred kom si pa razkrit?

R: Doma vedo. Pa pred sodelavci tu v Ljubljani, jih veliko ve. Doma pa tudi, če kdo vpraša, potem povem. V bistvu že dosti ljudi ve.

M.M.: Kaj pa ti sovorniki, župnik, glede na to, da si precej aktiven?

R: Ja, vedo.

M.M.: Kakšna pa je bila reakcija?

R: Nič, to je moje življenje.

M.M.: Pa obstaja kakšna razlika načina razkritja pred vernimi in nevernimi?

R: Nisem jaz nikoli sam povedal. Zmeraj je bilo, da če je bilo kakšno vprašanje, da sem tako obrnil, da sem povedal. Sploh se nisem ukvarjal s tem, če je nekdo veren, hodi v cerkev ali pa če je popolni ateist.

M.M.: Kaj pa razlike v reakcijah?

R: Od katoličanov boljši kot od nevernih. Vem, da je bila ena gospa, ki je res zdrava, nefanatik katoličanka in je nekaj o otrocih govorila. In sem rekel, da tega pri meni ne bo. In je rekla: "Kako pa to? A si gej?" in sem rekel, da ja. In ona: "Super, to mi je pa ful všeč." In sem bil pozitivno presenečen nad njo. Mislim, da tisti, ki so proti, so tako ali tako proti vsemu karkoli je. Čeprav se meni zdi... Moja lastna izkušnja, da človek, ki je bil najbolj proti gejevstvu, ki je tolkel po gejih, se nazadnje izkaže, da je prikriti gej in hodi na takšne prostore, kjer se geji zbirajo. In to se je meni vse skupaj zamajalo pri teh ljudeh. In imaš občutek, da podnevi živijo tako, ponoči pa drugače ali pa si ne upajo. Ker morajo lajati in morajo pač proti temu biti.

M.M.: Kakšna pa je tvoja osebna verska praksa? Hodiš v cerkev, k maši? Kaj pa molitev?

R: Hodim k maši in samo tam tudi molim.

M.M.: Kakšen pa je tvoj odnos z bogom?

R: Jaz nimam nekega posebnega odnosa z bogom. Saj zato sem pa rekel, da sem normalen katoličan, nisem fanatik. Jaz pač ne čutim potrebe, da bi mogel te stvari zvečer, zjutraj, ne vem kdaj vse.. Pač ne. Če sem v kakšni družbi, kjer se pred jedjo in po jedi moli, pač tudi zraven molim. Nimam nič proti. Sam pa tega ne prakticiram.

M.M.: Obstajajo kakšni razlogi, da se ne poslužuješ bolj teh obredov z molitvami?

R: Ne, mislim, da je to čisto povezano z družino. Ker nekdo, ki je odraščal v družini, kjer so to prakticirali, to tudi naprej prakticira. Mi pa, ki tega nismo prakticirali, tega nisem navajen in bi se zelo težko navadil to. Pač ne čutim potrebe.

M.M.: Pa imaš občutek, da si se težje priznal, da si gej, ker si odraščal v katoliškem okolju?

R: Verjetno je malo bolj bilo, ker je to vas. V mestu je malo drugače, je drugačna situacija, so trgovine, so vse te stvari, kjer lahko srečuješ ljudi. Na vasi je pa to drugače.

M.M.: Pa imaš kdaj občutek slabe vesti, da počneš nekaj, česar ne bi smel, kar je slabo?

R: Ne. Ne.

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri cerkvenem odnosu do homoseksualnosti?

R: Mislim, da je problem v seksu po poroki. Torej poroka moški-ženska in seks po poroki za reprodukcijo. Takšen nauk je. Ne vem pa, od kod to izvira. Nisem nikoli razmišljal o tem. Verjetno je kaj v povezavi s sveto družino, božičem, Jožef, Marija, Jezus, kot nekaj svetega, kar si podarita mož in žena.

M.M.: V katero smer pa se ti zdi, da se razvija stališče cerkve glede odnosov med spoloma?

R: Mislim, da cerkev izenačuje počasi. Pač, ženske ne morejo biti duhovnice po njihovih zakonih, kakršni pač so. Vendar pa mislim, da se cerkev trudi, da daje ženskam ogromno veljave in ogromno možnosti. Tudi izven cerkvenih krogov. Vse kar je, je pač to da ženska ne more maševati, da ne more imeti maše. Pa da ne more biti škof, duhovnik. Ampak vse ostalo pa je odprto in na voljo.

M.M.: Pa misliš, da te je bog ustvaril takšnega kot si?

R: Ja.

M.M.: Kako pa dojemáš kredibilnost cerkve na drugih področjih, recimo na področju gospodarstva, politike?

R: Če se gremo cerkev kot cerkev ali cerkev kot institucijo?

M.M.: Oboje.

R: Vera kot vera nima pri teh stvareh čisto nič. Institucija kot institucija je pa takšna kot vsaka institucija. Jaz verjamem, da so bile napake v mariborski nadškofiji. In duhovniki so samo ljudje in so "zafurali", kar se je "zafurati" dalo. Očitno so pač nepravilno vlagali in nepravilno delali in glede na recesijo je pač šlo k vragu. Vera je vera, cerkev pa je institucija, so ljudje. Saj cerkev še vedno posreduje vero. Ampak problem je v tem, da je cerkev v Sloveniji dobila nazaj toliko in toliko objektov, denarja z obveznicami. In problem je v tem, da so pač nepravilni ljudje ta denar vlagali in ga hoteli oplemenititi. In jim je spodletelo. Nepravilne transakcije. Cerkev ima pač svoje funkcije, posreduje vero in... Saj ima vsaka korporacija več vej... Saj tudi mormoni imajo versko, imajo finančno, imajo vse... Muslimani ravno tako, tudi pravoslavni. To se je pač slučajno naredilo, javnost pa je pač javnost.

M.M.: Pa se ti zdi, da skušáš na drugih področjih biti bolj pravi katoličan?

R: Ne. Ampak trudim se pač živeti tako kot sam čutim. Vedno se trudim, da skozi sebe opominjam, da naj ne mislim o drugem človeku slabo, da mu ne želim slabo. To se moram opominjati, ker mi je to povsem brez veze. Ker tega negativizma je v Sloveniji in na svetu preveč. In pač ne želim nikakor ne nikomur slabo. Všeč mi je ta rek "kar ne želiš, da se tebi zgodi, ne želi drugemu".

M.M.: Pa te je te recimo temu dobrote naučilo preko vzgoje katolištvo?

R: Ja. Čeprav odvisno kakšno vzgojo imaš doma. Saj ni nujno, da je vera tista, ki vpliva na to. Mislim, da je tudi sama družina vpliv na človeka, kakšen je človek.

M.M.: V katero smer pa misliš, da se bo v prihodnosti razvijal odnos cerkve do homoseksualnosti?

R: Po moje bo to s strani cerkve postala stvar, ki jo bodo dali na stranski tir in se bodo čim manj vpletali. Razen, če bo šlo za kakšne posvojitve otrok. Ampak drugače pa mislim, da se ne bodo vpletali v te stvari. Je pa težko napovedovati. Mislim, da bo to še kakšnih 10, 15 let, da bodo veliko bolj tolerantni do gejevstva kot so zdaj.

M.M.: In če pride do teh sprememb – se lahko spremeni tudi tvoj odnos do vere?

R: Ne. Ker ne gre za to, da sem oboževalec institucije, ampak zato, ker sem veren.

10 - Tina, 20, biseksualka, avtonomno religiozna

M.M.: Za začetek me zanima iz kakšnega okolja izhajaš: ruralnega ali urbanega?

T: V bistvu se zelo veliko selim. Sem živela v večjih in manjših mestih. Trenutno pa živim v Ljubljani, že leto in pol.

M.M.: Najprej me zanima, kako bi opredelila svojo pripadnost RKC. Si verna ali nisi verna, v kakšnem verskem okolju si odraščala, katere zakramente imaš, se udeležuješ verskih obredov, če se jih, kdaj se jih, zakaj se jih, zakaj se jih ne?

T: Vzgojena sem bila katoliško. Sem hodila k verouku, imam krst, birmo in tako dalje. Bila sem tudi na katoliški gimnaziji. Sedaj se pa opredeljujem kot agnostik. Ne morem reči, da ne verjamem v boga. Mislim, da neka sila obstaja. Ne verjamem pa v boga kot ga predstavlja cerkev. Tudi se ne udeležujem več verskih obredov. Včasih grem kaj narediti za skupnost. Imam pač veliko prijateljev iz srednje šole, ki so verni. Grem mogoče včasih z njimi, če imajo kakšne maše za svoje pokojne, da sem jim v oporo. Da pa bi šla sama, ker bi sama hotela iti, to pa ne.

M.M.: Zaradi česa pa je prišlo pri tebi od vere v katoliškega boga do agnosticizma? Kakšni pa so bili tvoji razlogi?

T: V bistvu se je to zgodilo zelo počasi. Ko sem bila najstnica sem se veliko stvari vpraševala. Po tem, ko sem se razkrila svojim staršem in ostalim... Potem je pa bil ta proces... Že tam od začetka gimnazije nisem več verjela v boga. Ker se mi je zdelo nemogoče, da bi kakršenkoli bog lahko bil tako krut in tako dalje. Ena izmed prelomnih točk je bila recimo to, ko so imeli v Ljubljani proteste proti družinskemu zakoniku. Takrat je šlo ogromno ljudi iz naše šole na te proteste. In meni se je zdelo to tako proti krščanstvu in... Kako lahko nekdo nekomu sploh poskuša vzeti pravice? Saj ni problem v religiji, v veri. Problem je v tem, kaj so naredili iz tega. Kakorkoli so interpretirali sveto pismo, so se odločili, da se bodo osredotočili samo na določene stvari in na določene ne. To se mi zdi narobe. In tudi zaradi tega se ne opredeljujem kot kristjan. Ker slišim duhovnike govoriti takšne bedarije. Ne vem... Čisto konkretno: kako lahko nekdo reče, da boš šel v pekel, samo zaradi tega, ker si homoseksualen, ker tako piše v svetem pismu? V svetem pismu piše tudi, da ne smeš jest rib, da si ne smeš striči las in ne vem kaj še vse, pa se tega nihče ne drži.

M.M.: Katere so bile kakšne konkretne situacije v tvojem vsakdanjem življenju, ko si se začela zavedati, da si istospolno oz. biseksualno usmerjena?

T: Zdaj, ko pomislim za nazaj, sem bila zaljubljena v eno punco, ko sem bila stara okoli 12 let. Ampak tega si takrat nisem hotela priznati. Sploh zato, ker je bilo v tistem okolju, kjer sem takrat živela... Imela sem sošolce, ki so bili večinoma vsi verni, hodila sem k verouku, tudi moja družina je bila takrat še bolj verna kot so zdaj. Najbrž zaradi tega...

M.M.: Pa se je takrat v tem tvojem okolju kdo odkrito izražal proti homoseksualnosti?

T: V bistvu niti ne. Niti se ne spomnim, da bi takrat poznala koga, ki bi bil odkrito homoseksualen. Se mi zdi, da je bilo zmeraj prikrito. Da so vsi hoteli, da se to skrije, da ne pride v javnost. Noben ni hotel slišat o tem, noben ni hotel govorit o tem...

M.M.: Kako pa se je nadaljevalo potem to tvoje odkrivanje tvoje spolne usmerjenosti?

T: Ja, v prvem letniku gimnazije sem potem spoznala eno sošolko, sva postali zelo dobri prijateljici. Ona je bila tako zelo jasno razkrita, čeprav je bila tudi biseksualka. Mislim, da sem takrat bolj ali manj sebi priznala in sčasoma povedala tudi drugim. Na začetku nisem hotela, da bi preveč ljudi izvedelo, ker sem imela občutek, da bi imela probleme z ljudmi. Nisem hotela razlagati, če sem vedela, da odzivi ne bodo dobri. Povedala sem, ko sem "prišla ven" sem se počutila dovolj varno. Čeprav nekateri so že prej vedeli, predvsem prijatelji. Odzivi so bili eni slabi, eni dobri, različno. Staršem sem povedala lani. Zdaj pa večinoma vsi vedo. Mi je zdaj vseeno, kod ve in kdo ne. Ni me strah. Veliko ljudi je bilo strah, ko so povedali. Mene pa ni. No, s to sošolko sva se potem začeli veliko družiti, se pogovarjati. Sicer nikoli ni bilo nič v smeri romantičnega. Verjetno tudi zato, ker je ona bila takrat zaljubljena v enega fanta.

M.M.: Pa si se ali se s kom pogovarjaš o tej svoji usmerjenosti?

T: Ven ne hodim, da bi na nekih zabavah spoznavala ostale geje, lezbijke. Sem se pa lani vključila v eno mladinsko skupino, je bilo par srečanj, ampak je potem razpadla. Imam pa sostanovalca, ki je gej. Sicer pa se mi zdi, da pri nas niti ni toliko teh dogodkov, mest za geje. Je recimo Open, pa na Metelkovi. Ampak, ker ne hodim veliko ven... Tako da se potem s svojim cimrom več pogovarjam. Ali pa s kakšnimi svojimi prijatelji preko interneta, glede na to, da ne živijo v Ljubljani.

M.M.: Pa si imela s kom drugim kak seksualni, intimni odnos po tej sošolki?

T: V bistvu sem bila jaz 4 leta, skoraj vso srednjo šolo, v zvezi z enim fantom, takrat tega ni bilo. Zdaj trenutno pa nimam časa. Bilo je že prej... V osnovni šoli sem vedela, da mi je ena punca všeč. Ampak, ker si nisem hotela priznati, tudi nisem hotela ničesar narediti.

M.M.: Torej seksualno intimna nisi bila z nikomer?

T: Ne, nisem.

M.M.: Pa zbiraš ali si zbirala kakšne informacije o tem, kako cerkev dojema homoseksualnost? Si bila bolj pozorna na izražanja cerkve glede tega vprašanja?

T: Zdaj niti ne več, ker nimam več toliko stika s cerkvijo. V srednji šoli pa ja. Sem govorila s svojimi vzgojitelji, ki so bili večinoma vsi duhovniki, z ravnateljem doma. In večina ljudi, ki so verni in ki niso sovražno nastrojeni do homoseksualcev, ima mnenje, da s homoseksualnostjo ni nič narobe, dokler je ne prakticiraš. Se pravi, da jemljejo to kot nekakšen test. Vem pa, da je ravnatelj doma vedel, da je na šoli en lezbični par, preden sem jaz tja prišla. Pa nista imele nobenih problemov. Ni pa jima pustil, da bi se npr. v javnosti držali za roke, se poljubljali. Pač uradno stališče je, da se ne sme prakticirati. Je pa vse skupaj bolj odvisno od posameznikov, odvisno od tega, kak posamezni duhovnik to interpretira. Se mi pa zdi, da se je stališče cerkve v zadnjih letih še bolj zaostri. Se mi zdi, da zato, ker se vedno več ljudi oglašajo, ker jih ni več tako strah. Jaz sem sicer imela kar srečo, ker sem bila v šoli, ki so jo vodili salezijanci, ki imajo majčkeno drugačen pogled na svet kot običajni duhovniki. Se jim sicer zdi, da se ne bi smelo prakticirati. Se jim pa ne zdi nič narobe, če je nekdo tak in na to ne gledajo kot na greh, ampak kot na test. In večina salezijancev tako gleda na to. Smo se veliko pogovarjali o teh stvareh. Ampak nikoli tako, da bi nas duhovniki želeli usmerjati. Je pač vedno bil nek pogovor, so hoteli, da sami pridemo do nekih zaključkov. Edina stvar, ki je bila, je bila takrat, ko je bil protest proti družinskemu zakoniku, da so organizirali prevoz do tja. Druge stvari pa niti niso bile tako... Imela sem sicer neka predavanja z eno leto mlajšimi in oni so bili precej sovražno nastrojeni. In takrat sem čutila, da moram biti tiho o teh stvareh, ker me je bilo strah, da bi kdo začel drugače name gledati, da bi imela probleme zaradi tega. Najprej je bil strah. Ker ne moreš verjeti, da nekdo lahko čuti toliko sovraštva, samo zaradi tega, ker si, kar si in česar ne moreš spremeniti. Potem pa mi je bilo čedalje bolj vseeno. Ker pač takšni ljudje niso bili vredni moje pozornosti. Sem se umaknila iz situacij, sem zamenjala temo. V srednji šoli sem se potem o teh situacijah pogovarjala s to svojo prijateljico. Sva ugotovili, da se je ona zelo podobno počutila. Vedno potrebuješ nekoga, ki te razume, ne da bi mu moral kaj preveč razlagat.

M.M.: Pa je zavedanje, da si istospolno usmerjena spremenilo tvoje stališče do cerkve oz. do vere?

T: Predvsem do cerkve, ja. Težko je biti v nekem okolju, kjer veš, da bi ljudje drugače gledali nate, če bi vedeli, da si biseksualno usmerjen. Pa pogosto niso problem sami duhovniki. Ampak na splošno ljudje, ki so sovražno nastrojani. Ne razumem, kako je lahko nekdo, ki pravi, da je katolik, tako sovražen do nekoga drugega. To je sicer povezano z učenjem cerkve, ampak v največji meri pa z vzgojo. Če te nekdo uči, da je to narobe, da je to greh in tako naprej, je skoraj nemogoče spremeniti mnenje, če ti nekdo 20 let pere možgane. Čeprav ima cerkev velik vpliv pri tem. Se mi zdi, da ljudje, ki niso verni poslušajo sebe. Ljudje, ki pa so verni, pa pač poslušajo cerkev in jemljejo cerkvena mnenja za svoja.

M.M.: Pred kom pa si razkrita?

T: Pred prijatelji in starši sem razkrita. Če me kdo direktno vpraša, povem po resnici. Kar se pa nekega lokalnega verskega okolja tiče, fare recimo, pa najbrž ne vedo, ker nisem nikoli bila del naše fare. V srednji šoli sem bila v domu, tako da nisem bila doma in nisem bila v tistem okolju.

M.M.: Prej si omenila strah. Se ti zdi, da bi čutila manj strahu pred razkritjem, če bi bilo stališče cerkve drugačno?

T: Mislim, da ja. Pri nas je cerkev zelo vpletena v življenje. Če tako pogledaš, povsod so zraven, pri krstu so, pri smrti so, pri vseh večjih obredih in so pač del življenja. Ljudje zelo gledajo na cerkev glede ustvarjanja svojih mnenj. Večina ljudi je vernih. Se mi zdi, da če ne bi bilo tega pritiska, da bi veliko manj ljudi bilo tako sovražno nastrojenih.

M.M.: Prej si omenila, da si agnostik. Kako pa vzdržuješ odnos s to energijo, ki naj bi obstajala?

T: Niti nimam nekih posebnih obredov. Včasih sicer molim, ampak bolj zaradi tega, ker sem navajena, ne zaradi tega, ker bi mislila, da bo kaj pomagalo. Nekako zaradi tolažbe mogoče. Drugače pa ne. Uporabljam en okvir teh naučenih molitev, ponavadi pa to izpeljem bolj kot nek pogovor.

M.M.: Pa čutiš, da bi ti elementi vere, molitev, ki so jo omenjala, nudili oporo pri vsakdanjem življenju, pri konfliktnih zaradi svoje usmerjenosti?

T: Jaz mislim, da ne. Mislim, da mi molitve nudijo oporo predvsem zato, ker se jih navajena. Navajena sem jih iz otroštva in jih ves čas ponavljaš. Gre za bolj tak racionalen razlog. Težko je podreti nek star vzorec, stara mišljenja. Zaradi tega mi to je v tolažbo.

M.M.: Kako pa se sedaj počutiš, ko se kak verski dostojanstvenik izraža proti homoseksualnosti?

T: Ponavadi čutim predvsem prezir. Pa ne toliko na osebni ravni, ampak na splošno, ker imajo tako velik vpliv. In, če imajo toliko vpliva, lahko za sabo peljejo ogromno ljudi in to potem, na žalost, vpliva na moje vsakdanje življenje. Najprej čutim nek prezir, jezo, potem pa skušam čim več govoriti o tem, predvsem s svojimi starši. Moja mama je precej verna. Ampak tudi z drugimi ljudmi. Se mi zdi, da takrat vedno hočem več stvari narediti.

M.M.: A tvoj oče je tudi veren?

T: On bi rekel, da ja. Jaz pa mislim, da ne.

M.M.: Pa je bila kakšna razlika pri načinu razkritja pred mamo in očetom? Oz. ali je bila razlika pri reakciji?

T: Ja. Moja mami je bila zelo... Na začetku mi niti ni hotela verjeti. Jaz sem veliko o tem govorila, ampak nikoli nisem direktno povedala. Tako da mislim, da je vedela, ampak si ni hotela priznati. Ko sem ji povedala, je bila reakcija v stilu "saj nisi, samo misliš, da si". Potem ji je bilo sicer žal, da je tako reagirala. Ker se veliko o tem pogovarjava in ona nikoli ni bila homofobična. Zato sama ni mogla verjeti, da je tako reagirala. Z očetom pa nisem nikoli veliko govorila o tem. Sicer govoriva o tem, tako teoretično. Je trajalo nekaj let, da ni več tako homofobičen, kot je bil in podpira pravice homoseksualcev do poroke in posvojitvev itn. Noben od njiju ne bi imel nič proti, če bi imela punco. Ampak nočeta se veliko pogovarjati o tem.

M.M.: Kaj te pa omejuje pri tem, da bi se lahko opredelila kot cerkveno verna?

T: Predvsem zato, ker ljudje govorijo eno, delajo pa nekaj drugega. Poznam veliko ljudi, ki so zelo verni, gredo vsako nedeljo v cerkev, ne bodo pa nikoli pomagali svojemu bližnjemu, kar je ena od največjih zapovedi. Zdi se mi, da je zelo veliko zahrbtnosti in hinavščine. In zelo težko potem verjameš v take stvari.

M.M.: Glede na to, da si odraščala v precej vernem okolju – bi rekla, da se tvoja seksualna identiteta ni mogla izraziti v takšni meri kot bi se, če bi odraščala v nekem popolnoma ateističnem okolju? Ali pa da bi bila tvoja kvaliteta življenja zaradi teh okvirjev kaj slabša?

T: Mislim, da ja. Pa se mi ne zdi, da je to zaradi samo moje družine. No, deloma tudi. Ampak bolj zaradi verouka, maš, srednje šole. Zdaj vidim, ko imam prijateljico, ki je vzgojena čisto ateistično, ona je sicer "strejt", ampak njej je veliko lažje se določene stvari pogovarjati s svojimi starši. Pri nas pa na splošno je bilo vse bolj skrito. Že sama spolnost je nek tabu. V srednji šoli pa se s svojimi vrstniki o teh sploh nismo pogovarjali. Je bilo uradno, da se čaka do poroke.

M.M.: Ali pa da bi bila tvoja kvaliteta življenja zaradi teh okvirjev kaj slabša?

T: Kvaliteta življenja pa se mi ne zdi, da bi bila slabša. Zaradi tega ker se zdaj še bolj trudim, da se dobro počutim, ker sem se obremenjevala s svojo seksualnostjo. Se mi zdi, da če bi bila bolj sprejeta, da bi bila... Da bi se mi zdelo bolj normalno in da se niti ne bi toliko ukvarjala s temi stvarmi, da bi bilo čisto nekaj vsakdanjega. Zaradi tega pa sem pa se morala bolj boriti, da sem ljudem lahko povedala, kaj sem.

M.M.: Se ti kdaj zgodi, da v kakšni situaciji svoje istospolne usmerjenosti ne moreš izraziti? Da si samo biseksualka, da svoje vere ne omenjaš, ali pa da si samo katoliško vzgojena, na stran pa porineš svojo seksualnost?

T: Ko imamo kakšne obletnice v srednji šoli, je bolj problem. Tam, kjer so ljudje verni, nikoli ne morem biti tako "out". Takrat pač ne govorim o teh stvareh. V kakšnih takšnih situacijah pogosto pride do kakšnih pogovorov, kdo ti je všeč. In potem v takšni situaciji ne bom rekla, da mi je všeč en fant, če mi je všeč neka punca. Bom raje tiho.

M.M.: Pa kdaj s kom govoriš o teh občutkih, ko se ne moreš razkriti, ko se moraš skrivati?

T: Ja, s tem cimrom, ki je gej, veliko govorim o tem. Kot sem rekla, rabiš nekoga, ki te razume. Pa še z eno prijateljico govorim o tem. Z njima dvema največ. Ampak ona je "strejt".

M.M.: Pa imaš kdaj zaradi svoje spolne orientacije občutek slabe vesti?

T: Ja, včasih se zalotim, da namenoma gledam bolj fante. Ali pa da ne razmišljam o puncah kot o potencialnih partnerkah. Ampak ne več tako pogosto kot včasih.

M.M.: Kako si pa se znebila te slabe vesti?

T: Ja, to je bilo čisto zavestno. Predvsem zato, ker se več pogovarjam z ljudmi. Pa ob sebi imam večinoma takšne, ki mislijo, da s tem ni nič narobe. Prej sem pač živela v okolju, kjer so ljudje bolj mislili, da je to narobe, da je to greh. Zdaj pa se družim pač s takimi, ki s tem nimajo problemov. Tudi veliko pišem o tem. Pa gledam kakšne oddaje. Gledala sem serijo Queer as folk, kjer je večina likov homoseksualnih. In potem se ti ne zdi več tako narobe.

M.M.: Kje pa misliš, da nastaja problem pri stališču cerkve do homoseksualnosti? Od kod izvira to nasprotovanje? Je problem pri cerkvi ali pri sami istospolni usmerjenosti?

T: Pri cerkvi. Jaz mislim, da ima cerkev probleme. Ni problem, če nekdo misli, da je to narobe, da je greh. Ampak naj pustijo druge pri miru. Cerkve gleda na seks kot na nekaj, kar se mora izvajati samo zato, da dobiš otroke. In ker istospolna partnerja ne moreta imeti biološko svojih otrok, potem je s tem odnosom nekaj narobe.

M.M.: Zakaj pa je reprodukcija tako pomembna za cerkev?

T: Pojma nimam. Po moje zato, ker je družina nekaj najbolj svetega. Ampak Jezus se ni nikoli poročil, nikoli ni imel otrok. Tako da je to bolj narejeno, kot da bi imelo kak izvor.

M.M.: Glede na to, da verjameš v neko energijo. A meniš, da te je ta sila ustvarila takšno kot si? Ima ta sila kakšno vezo s tvojo usmerjenostjo?

T: Jaz mislim, da sem pač takšna narejena.

M.M.: Kako pa dojemáš izražanja cerkve na drugih področjih, npr. gospodarstvo, politika? Ali cerkev po tvojem tu ohranja kredibilnost?

T: Ja, zdaj sem ravno pred kratkim bila pri maši zaradi enega pogreba. In so govorili nekaj v smislu, da molimo, da bomo izbrali dobro vodstvo. Cerkev se ne bi smela v te stvari vtikati. Ostati bi morala na tem področju vere in opore ljudem, ne pa na ostalih stvareh, pa naj bodo ekonomske ali moralne.

M.M.: Pa se ti zdi, da na katerih drugih področjih skušaš živeti bolj po načelih cerkve, katolištva?

T: Se mi zdi, da nimam nekih takih ciljev, ki oni mislijo, da bi jih ljudje morali imeti. Nočem se poročiti, ničem imeti svojih otrok. To je že ena takšna stvar. Ne vem, se zdi bolj ne kot ja.

No, saj ne rečem, pri takšnih moralnih rečeh... Če pogledaš religijo kot tako, se mi zdi, da ni nič narobe v takšnih napotkih, da delaš dobre stvari in da poskušaš pomagati. Po teh stvareh že poskušam živeti.

M.M.: Kakšno pa se ti zdi stališče cerkve do vloge moškega in ženske?

T: Se mi zdi, da je veliko boljše, kot je bilo. Drugače ne vem toliko, kakšno je stališče splošne cerkve, ker sem bila večinoma pri salezijancih in oni so zelo za enakopravnost, z mladimi se pogovarjajo o tem, poskušajo vzgajati v tem duhu. Se mi pa zdi, da je vedno odvisno od duhovnika samega. Tudi od tega v kakšnem okolju je tudi on živel, kdo je bil njegov mentor itn.

M.M.: Koliko avtonomije pa ima nek posamezni duhovnik?

T: Ja, sploh pri salezijancih. Oni delajo predvsem na don Bosku, na njegovih načelih. Saj spoštujejo katoliški red in imajo neka načela, zmeraj morajo poslušati papeža itd. Ampak imajo tudi zelo veliko svojih načel.

M.M.: Pa prihaja do kakšnega odstopanja med salezijanci in uradno RKC?

T: Enakopravnost med spoloma je ena takšna stvar. Drugače pa imajo zelo drugačen pristop k spolnosti. Veliko smo se o tem pogovarjali v šoli in nikoli ni bila tako tabu tema. So pač govorili o tem, so pa postavili zelo jasne meje, da je npr. spolnost samo za v zakon.

M.M.: V katero smer pa misliš, da se bo v prihodnosti razvijal odnos cerkve do homoseksualnosti?

T: Jaz mislim, da se veliko ne bo spremenilo, sploh pa ne v zdajšnjem času. Papež ima na žalost še največji vpliv, on je še bolj konzervativen kot je bil prejšnji. Zato mislim, da se na ravni globalne cerkve kaj veliko ne bo spremenilo. Tudi ko tega papeža ne bo več... Se mi zdi, da zmeraj pridejo na oblast kardinali, ki so precej konzervativni, ker drugače ne bi prišli. Jaz mislim, da če se bo kaj spremenilo, bo to, da ljudje ne bodo hodili več v cerkev. In da se bo zaradi tega cerkev morala spremeniti, če bo hotela ohraniti vernike. Se mi zdi, da se samo od sebe ne bo. Se mi zdi, da tudi verni hodijo v cerkev samo za božič... Mislim, da se bo pri nas zaostri. Sploh zaradi tega družinskega zakonika vsi hočejo uveljavljati svojo voljo. Mislim, da če bo do referendumu prišlo, da družinski zakonik ne bo sprejet.

M.M.: In če se odnos RKC do homoseksualnosti zaostri, ali lahko to kako vpliva na tvoj odnos do cerkve ali do vere?

T: Do moje osebne vere ne. Lahko pa ima to vpliv na moje vsakdanje življenje. Če se bo to zaostri, se bom poskušala odseliti nekam ven, ker pri nas se ne bo nič spremenilo. Lažje bi mi bilo živeti v nekem verskem okolju, kjer ljudje niso tako sovražno nastrojeni. Sovražnost je namreč tudi posledica vpliva cerkve.