

**Queering Religion, Religiously Queer:
De verhouding tussen homoseksualiteit en religie herdenken
- Sarah Bracke**

Het uitgangspunt van mijn bijdrage is het volgende: het debat over de relatie tussen religie en seksuele geaardheid vindt doorgaans vaak plaats binnen een kader dat uitgaat van een tegenstrijdigheid tussen twee sferen: er is religie aan de ene kant, en alles wat niet binnen heteronormatieve seksualiteit valt (en dat is wat ik hier *queer* noem) aan de andere kant, en deze verhouden zich tot elkaar als water en vuur. Ik wil hier de veronderstellingen waarop dat kader gebaseerd is problematiseren, en ben allesbehalve de eerste die dat doet.¹

Als een voorafgaande wijze van problematiseren, wil ik de aandacht trekken op de manier waarop dat kader gesitueerd is en omwille van een aantal historische redenen sterker aanwezig is in sommige contexten dan in andere. Voor ons debat hier en nu is het belangrijk te beseffen dat de Belgische context (zoals vele Europese contexten, maar lang niet allemaal) er een is waar het gewicht van dat uitgangspunt van tegenstrijdigheid erg voelbaar is. Laat mij ter contrast een snelle indruk delen van hoe dat landschap van religiositeit en seksuele geaardheid er uitziet in de plaats waar ik deze woorden op papier zet: hier in “New England”, het noordoosten van de Verenigde Staten, hebben vele kerken een regenboogvlag prominent vlak boven de ingang hangen; de officiële kerk van de universiteit waar ik werk, de Harvard Memorial Church, heeft een werkgroep rond seksualiteit waarbij homoseksualiteit uitgebreid aan bod komt, en de homoseksuele Afro-Amerikaanse auteur James Baldwin, die in zijn jonge jaren ooit nog als predikant begon, is er een vaak gehoorde referentie op de preekstoel. Aan de Harvard Divinity School, dus de faculteit theologie en religiewetenschappen, zijn meerdere LGBT groepen actief, waaronder een *queer Muslim* groep; en toen niet zo lang geleden een aantal studenten naar de decaan van de school trokken om te vragen om opnieuw een leerstoel in *queer* theologie op te richten, werd die eis onmiddellijk ingewilligd.

Daarmee is uiteraard niet gezegd dat alles koek en ei is als het over religie en seksuele geaardheid gaat in de VS, dat is pertinent niet het geval. Er zijn kerken die oproepen tot homofobie en cursussen ter “genezing” van homoseksuelen organiseren, en er zijn christelijke universiteiten waarbij het duidelijk is dat zij die zich buiten de contouren van de heteronormativiteit bevinden niet welgekomen zijn, enzovoort. Maar het is wel zo dat de breuklijn tussen institutionele en dagdagelijkse heteronormativiteit en homofobie enerzijds, en acceptatie en emancipatie van andere seksuele geaardheid anderzijds, niet op inherente of noodzakelijke wijze samenvalt met de breuklijn religieus vs. niet-religieus of seculier. Die ontkoppeling is een meer adequaat uitgangspunt om het

¹ Een paar referenties uit een bredere literatuur over dit thema: Rebecca Alpert, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition* (New York: Columbia University Press, 1998); Patrick Cheng, *Radical Love: Introduction to Queer Theology* (Seabury Books, 2011); Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (Oneworld Publication, 2010); en Kathleen T. Talvacchia, Michael F. Pettinger & Mark Larrimore, *Queer Christianities: Lived Religion in Transgressive Forms* (New York: New York University Press, 2015).

over religiositeit en seksuele geaardheid te hebben – religiositeit en seksuele geaardheid zijn immers analytisch gezien twee onderscheiden zaken, en hoewel ze in een gegeven maatschappelijke context op vele manieren met elkaar verbonden (kunnen) zijn, zijn die concrete en belichaamde banden precies gekenmerkt door een maatschappelijke context. Dat wil zeggen, de banden zijn niet inherent, en ze kunnen significant verschillen van de ene maatschappelijke context tot de andere. Onze taak, als onderzoeksters maar ook als activisten en beleidsmakers, is precies die context mee in overweging te nemen, als we effectief tot inzicht willen komen en tot maatschappelijke daadkrachtige interventies. Ik hoop dat dit seminarie kan bijdragen om de discussie ook bij ons op deze manier te herkaderen.

Met dit doel voor ogen, wil ik het uitgangspunt dat een *queer* seksuele oriëntatie en religiositeit tegenstrijdigheden zijn onder de loep nemen, en verder ingaan op de veronderstellingen van dit uitgangspunt. Deze veronderstellingen kunnen als volgt analytisch onderscheiden worden: Ten eerste, de meeste of zelfs alle religieuze tradities zijn “schadelijk” voor mensen met een seksuele geaardheid die afwijkt van de maatschappelijke heteronorm. Ten tweede, zij die zich buiten de heteronormatieve klijtlijnen van seksualiteit en gender bevinden kunnen hun emancipatie of bevrijding slechts waarmaken als ze afstand nemen van hun eventuele religieuze achtergrond of affiliatie. Ten derde, en in samenhang met de vorige veronderstelling, de emancipatie of bevrijding van zij die niet binnen de maatschappelijke heteronorm passen, speelt zich noodzakelijkerwijs in een seculiere context af.

Deze veronderstellingen blijken echter op vele vlakken de toets van een kritische blik niet te doorstaan. Religieuze tradities hebben doorgaans iets, of zelfs veel, te zeggen over seksualiteit en moreel gepast tegenover moreel verwerpelijk gedrag op het vlak van seksualiteit (veel breder dan homoseksualiteit). En doorgaans staat die “morele code” niet erg positief tegenover homoseksualiteit. Maar daar houdt het verhaal niet op; religieuze tradities zijn immers meerlagig, dynamisch en niet op een simpele wijze te herleiden tot de geschriften. Anders gezegd: tradities en teksten worden beleefd, geïnterpreteerd, en gecreëerd door mensen die heel verschillende ervaringen, blikken en interpretatiekaders binnen een religieuze traditie brengen. Die lezingen die vasthouden dat er slechts een interpretatie mogelijk is, of sterker nog, die de bemiddeling van interpretatie uitschakelen, noemen we doorgaans (hoezeer de term ook problematisch is) fundamentalistisch. Mijn punt hier is: dergelijke “fundamentalistische” benaderingen van religie vinden we niet enkele binnen religieuze tradities terug, maar evenzeer in seculiere benaderingen van religie die insisteren dat de betekenis van een bepaald vers (dat refereert naar seksualiteit bijvoorbeeld) reeds gekend is want het staat zo “letterlijk geschreven”.

Elke religieuze traditie is gekenmerkt door een niet aflatende strijd over interpretatie zowel als emancipatie, een strijd die eveneens gevoerd wordt door gelovigen die zich buiten de maatschappelijke heteronorm geplaatst weten. Er ontstaat een ernstig probleem wanneer men het bestaan van die strijd ontkent, of die strijd onzichtbaar maakt (en dat houdt in: zichtbaar maken op een manier die die gelovigen zelf niet zien zitten!), en dus impliciet of expliciet verwacht dat gelovigen hun religieuze traditie moeten verlaten om als *queer* subject (h)erkend en ondersteund te worden. Deel van het probleem ligt bij de “*you’re either with us, or against us*” boodschap – of die boodschap nu komt vanuit een religieus perspectief, of vanuit een seculier perspectief gefocust op

holebi-emancipatie. Politieke en intellectuele praktijken van solidariteit hebben een radicaal ander uitgangspunt: stellen dat iemand iets moet achterlaten wat dierbaar is voor een persoon, en nauw verweven is met hoe die persoon haarzelf in de wereld begrijpt, staat haaks op alle beginselen van bevrijdingspedagogiek waarbij men begint daar waar mensen zich gesitueerd weten.

Dit is een oud verhaal dat reeds op vele manier herteld werd: het is een variatie op het verhaal van vrouwen, van mensen die geracialiseerd worden als zwart, of bruin, of “allochtoon” in onze contreien, die gevraagd worden om stil te blijven over hun feministische en burgerrechteneisen binnen bredere sociale bewegingen (“tot na de revolutie”). Het is het verhaal van mensen die gevraagd worden om een deel van hun levens, hun strijd, stilletjes op zij te zetten, die gevraagd worden om een deel van wie ze zijn en waar ze zich mee verbonden voelen aan de drempel achter te laten als ze de kerk of de vergadering van een sociale bevrijdingsbeweging binnenstappen. Wat hier op het spel staat, werd erg krachtig samengevat in een slogan waar zwarte lesbiennes in de jaren 1970 in de VS zich achter schaalden: *We cannot live without our lives*. Of om het in een religieus register uit te drukken, met een beeld uit de christelijke bevrijdingsleer: hoe zorgen we ervoor dat de tafel een open tafel is, waarbij iedereen welgekomen is, en niemand bij voorbaat gevraagd wordt om een deel van zichzelf af te schudden. Een open tafel is geen eindpunt, geen “goh, hier zitten we nu gezellig met al onze diversiteit.” Nee, een open tafel is een beginpunt, en vaak een begin van moeilijke gesprekken, van conflicten, van vallen en opstaan, maar hopelijk ook een beginpunt van engagement en solidariteit. Vele kerken, en ook moskeeën en synagogen, zijn geen open tafels – daar moet echt niemand gelovigen die zich buiten de heteronorm bevinden van overtuigen! Maar de vraag is ook: hoe open zijn de tafels van onze holebibewegingen, of van het beleid rond holebi’s en transgenders?

Dit doet mij denken aan een anekdote van mijn collega Mark Jordan, over de interviews die hij deed met homoseksuelen in San Francisco (deels overlappend met de etnografie van een van de pioniers van de hedendaagse gendertheorie, Gayle Rubin, in de leather bars in San Francisco) over religie en homoseksualiteit.² Hij vond dat in de leefwereld van zijn respondenten het makkelijker was om een “coming out” te doen als homo (en in dit geval vaak specifiek als iemand die deel uitmaakte van de BDSM scene), in allerhande omgevingen, inclusief de religieuze gemeenschap waar ze banden mee hadden, dan “out” te zijn als gelovige in LGBT-omgevingen. Deze bevinding heeft uiteraard weer een specifiek maatschappelijke context: de Bay Area staat gekend als een plek waar de LGBT beweging erin geslaagd is om de dominante cultuur significant te beïnvloeden (wat niet wegneemt dat homofob geweld een probleem blijft), en het Amerikaanse religieuze landschap is op vele vlakken anders dan het Europese. Maar dit stemt wel tot nadenken, zowel over de dominante maatschappelijke opvattingen over religie en seksuele geaardheid, alsook over de “cultuur” van onze LGBT-bewegingen, en met name de relatie tot geloof en religie.

Het is mijn hoop dat we het debat over religie en seksuele geaardheid voorbij het kader van de vermeende tegenstrijdigheid kunnen tillen. Een cruciaal uitgangspunt om dit te

² Mark Jordan is onder meer auteur van: *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism* (Chicago: University of Chicago Press, 2002) en *Recruiting Young Love: How Christians Talk about Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

bewerkstelligen is om een religieus niet-heteronormatief standpunt, of dus een *queer* gelovig perspectief, centraal te stellen. Met andere woorden, laten we zij die zich bevinden op het kruispunt van religiositeit en homoseksualiteit centraal stellen in onze discussies over religie en homoseksualiteit; dit zijn immers de levens en ervaringen die doorgaans miskend en gemarginaliseerd worden, zowel binnen de formele structuren van religieuze tradities in het algemeen, alsook binnen seculiere progressieve bewegingen voor gelijke rechten en seksuele emancipatie in onze contreien.

In de tijd die mij nog rest wil ik vanuit dit perspectief ingaan op een drietal relevante punten voor de discussie over religie en seksuele geaardheid in België. Ten eerste, het feit dat het huidige debat over religie en homoseksualiteit in België doorgaans aangegaan wordt met islam in het achterhoofd. Islam is een minderheidsreligie, alsook de tweede grootste religieuze traditie in België (naar schatting 5% tot 6% van de Belgische bevolking is moslim, tegenover 58% rooms-katholiek). De focus op islam in discussies over homoseksualiteit is bedenkelijk om verschillende redenen, zoals sprekers deze ochtend al aangaven. Ik wil daar nog het volgende aan toevoegen: gegeven een bredere geopolitieke context waarin vrouwenrechten en holebirechten ingezet worden voor nationalistische en racistische agenda's – een punt dat ondertussen door velen verder uitgewerkt is, en ik denk specifiek aan Jasbir Puar's begrip van homonationalisme³ – is het belangrijk om die focus op islam telkens opnieuw te deconstrueren. Dit enerzijds vanuit anti-racistische overwegingen, maar evenzeer – en dat wordt vaker over het hoofd gezien – vanuit overwegingen die te maken hebben met het ondersteunen van een seksuele emancipatiestrijd. Als we denken vanuit het standpunt van *queer* gelovigen in het algemeen, en *queer* moslims in het bijzonder, dan staat die eenzijdige focus op islam, die de suggestie van onvereenigbaarheid van geloof en een niet-heteronormatieve seksuele geaardheid verder consolideert, de emancipatiestrijd van *queer* moslims simpelweg in de weg. Laten we daarentegen zorg dragen om: (1) debatten over religie en seksuele geaardheid te situeren in bredere kaders over, en een meer complex begrip van, religieuze tradities; en (2) een machtsanalyse in te brengen die niet voorbij gaat aan het feit dat in een gegeven maatschappelijke context meerderheids- en minderheidsreligies bestaan, zoals er meerderheids- en minderheids-etnische groepen bestaan. Feministische theorie heeft ons immers geleerd dat zowel gender als seksualiteit op verschillende manieren gevormd worden en op verschillende manieren onder druk komen te staan al naargelang die machtsdifferentiaties.⁴

Ten tweede, hoe moeten we de positionering ten aanzien van homoseksualiteit binnen de recente familiesynode in Rome begrijpen? De buitengewone synode (wat verwijst naar een algemene vergadering van bisschoppen) over de familie die in oktober 2014 in Rome plaatsvond, was het begin van een langer proces dat in een gewone synode in oktober 2015 zal culminereren, dus het is in ieder geval nog te vroeg om definitieve oordelen te vellen. Tot nog toe zagen we het volgende: Ten eerste, een moment van hoop voor katholieke holebi's nadat het eerste verslag van de synode uitkwam, waarin 3 artikels gewijd waren aan eerst “verwelkoming van homoseksuele personen” wat snel daarna gewijzigd werd in “het verstrekken van diensten aan homoseksuele personen”.

³ Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham: Duke University Press, 2007), zie ook mijn documentaire *Pink Camouflage* (2009).

⁴ Zie ondermeer Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation* (London: Sage, 1997).

Daarbij moet benadrukt worden dat de opening die sommigen hier meenden te bespeuren gesitueerd waren op het vlak van pastorale zorg, en niet dogma (dogma stond niet ter discussie). Ten tweede, een U-turn in het uiteindelijke verslag dat door de bisschoppen gestemd werd, waar de 2 artikels gewijd aan homoseksualiteit niets meer of minder doen dan het officiële standpunt van de kerk herhalen (inclusief een verwijzing naar een document uit 2003 van de congregatie voor de geloofsleer) – dus geen stap vooruit, ook niet op het vlak van pastorale zorg. Ten derde, een aantal vernieuwingen in het proces waarbij de paus duidelijk koos om dit meer publiek te maken dan de katholieke kerk gewoon is (waar iets publiek maken als snel als “de vuile was buiten hangen” gezien wordt), door deze “buitengewone” synode bijeen te roepen (en dus een jaar lang discussie op gang te brengen), door op voorhand de bisschoppen op te roepen om openhartig te zijn, en het aantal stemmen, per artikel, te publiceren (de tweede keer in de recente geschiedenis van de kerk). En tot slot, een duidelijke aanwakking van het debat in de Kerk alsook de strijd lustigheid bij katholieke holebi’s.

Ten derde, hoe zit het met de ontwikkelingen op het vlak van *queer* theologie binnen de gevestigde religieuze tradities? Patrick Cheng onderscheidt vier benaderingen binnen het brede veld van de *queer* theologie: (1) een apologetische theologie, die gericht is op aanvaarden dat men gelovig en *queer* kan zijn; (2) een bevrijdingstheologie, die geen genoegen neemt met simpelweg aanvaarden van homoseksualiteit, maar waarbinnen de religieuze traditie gezien wordt als een mogelijke grond voor de bevrijding van het juk van heteronormativiteit en homofobie; (3) een relationele theologie, waarbinnen God gezocht wordt in het erotische en de erotische verhouding tot de andere; en (4) de *queer* theologie *sensu strictu*, waarbij men een theologie tracht te formuleren die voorbij binaire onderscheidingen zoals m/v of hetero/homo gaat.⁵

Om het concreter te maken, sluit ik af met een aantal argumentaties die op verschillende wijze terugkomen binnen *queer* theologie en de leefwereld van *queer* gelovigen, zowel binnen verschillende religieuze tradities, alsook binnen de verschillende benaderingen die ik net schetste:

- (1) De (eerder apologetische) erkenning: “Ik ben door God geschapen; God houdt van mij op de wijze waarop ik geschapen ben.”
- (2) De herinterpretatie van de fragmenten in de gezaghebbende religieuze geschriften die ingeroepen worden om homoseksualiteit te verwerpen. Hierbij vallen twee zaken op: ten eerste, er zijn maar weinig verzen in de monotheïstische religies die uitdrukkelijk over homoseksualiteit gaan (er zijn er bijvoorbeeld veel meer die over de herverdeling van rijkdom gaan). Ten tweede, het cruciale verhaal waar homoseksualiteit aan bod komt in de monotheïstische religies – het verhaal van Lot/Loet, de neef van Abraham, dat deel uitmaakt van de Thora, het Oude Testament en de Koran – wordt aan een alternatieve hermeneutiek onderworpen, waarbij de nadruk komt te liggen op gastvrijheid (het volk van Lot wordt gestraft voor hun gebrek aan gastvrijheid), en/of op de verkrachting (het verhaal gaat niet om consensuele seksuele relaties, maar om verkrachting).
- (3) Een alternatieve lezing waarbij homo-erotiek en niet-heteronormatieve relaties binnen de geschriften zichtbaar gemaakt worden, zoals bijvoorbeeld de intense

⁵ Een dankbaar aanknopingspunt voor dit soort theologie binnen de islamitische traditie zijn de *mukhannathoun*, of zogenaamde vrouwelijke mannen, en hun vermelding en rol in de Koran.

relatie tussen David en Jonathan (“Ik ben benauwd om uwentwil, mijn broeder Jonathan! Gij waart mij zeer liefelijk; uw liefde was mij wonderlijker dan liefde der vrouwen.” 2 Samuel 1:26), of de relatie tussen Ruth en Naomi.⁶

Er valt uiteraard over al deze punten die ik hier kort aanhaal veel meer te zeggen, en vele hiervan zijn effectief elders meer uitgebreid besproken. Het is mijn hoop dat door deze punten hier op een rijtje te zetten, we alvast kunnen beginnen met het debat over religie en seksuele geaardheid voorbij het kader van de vermeende tegenstrijdigheid te tillen. En dat we ook snel verder kunnen gaan dan de “apologetische erkenning”, om even op Cheng’s begrippenapparaat beroep te doen, dat *queer* gelovigen bestaan. Het is immers mijn overtuiging dat het deconstrueren van dat kader van vermeende tegenstrijdigheid een betere garantie is om de strijd van *queer* gelovigen te ondersteunen en cultuurveranderingen binnen de religieuze tradities te bewerkstelligen, alsook om LGBT-bewegingen en beleid inclusiever te maken.

⁶ Zie Rebecca Alpert, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition* (New York: Columbia University Press, 1998).