Omosessualità e Sacra Scrittura

Sintesi e direzione

Michele Gaudio

2ª edizione

Trieste 2017

Ai miei amati genitori
Mario e Dina

ai miei cari piccoli
Nadège e Jonathan

alla mia dolce Valentina

RINGRAZIAMENTI

Ogni lavoro di ricerca non può che essere un lavoro di gruppo. Per questa ragione desidero ringraziare tutti coloro che mi hanno permesso, ognuno con i loro rispettivi contributi, di finire questo saggio. *In primis* e in maniera tutta particolare, vorrei rivolgere un pensiero al Signore, fonte di ogni forza, ispirazione e sostegno, grazie al quale ho potuto cominciare e finire. Un doveroso ringraziamento a mia moglie Valentina, compagna di viaggio nella vita e nel ministero, che mi ha sostenuto e incoraggiato, e che è stata fonte di serenità e dolcezza. Ringrazio Veronica Balaur ed il pastore Gianfranco Irrera per l'aiuto nelle traduzioni dall'inglese, e Sara Minò per aver letto e corretto il manoscritto e aver contribuito al miglioramento stilistico. Un pensiero anche a coloro che con le loro osservazioni mi hanno permesso di precisare e affinare l'approfondimento e la redazione. Tra questi un grande ringraziamento al dott. Giovanni Leonardi, autore dell'ampia prefazione che seguirà. Le sue annotazioni teologiche sono state utilissime per definire ulteriormente il mio pensiero. A ognuno di essi è indirizzato il mio più sentito affetto e senso di riconoscenza.

PREFAZIONE
Dott. Giovanni Leonardi[1]

Questo scritto è politicamente scorretto e anche pericoloso, soprattutto per il suo autore.

Il Dott. Michele Gaudio, pastore della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno, ha scritto recentemente due saggi, uno dedicato alla consacrazione delle donne al ministero pastorale, sulla quale si dichiara convintamente favorevole; e un altro sulla questione della legittimazione biblica dell'omosessualità – di cui questa è la seconda edizione - verso la quale esprime un parere benevolo sul piano umano ma nettamente avverso sul piano esegetico.

Così facendo, il Dott. Gaudio, rischia di inimicarsi buona parte di quanti leggeranno entrambe le due opere. Sulla consacrazione delle donne avrà certamente il consenso di quanti con termine ormai abusato e troppo generico vengono definiti liberali e che plauderanno alla sua forte difesa della dignità delle donne e della legittimità, se non anche l'opportunità, del loro possibile accesso al ministero pastorale. Al contrario, rischia di essere visto come un distorsore della verità biblica e della chiesa da parte di quanti si tende a definire conservatori. Le posizioni si invertiranno totalmente riguardo al tema dell'omosessualità, con i conservatori plaudenti e i liberali schierati sul fronte opposto. Siccome i sentimenti di avversione sono generalmente più forti e persistono più a lungo di quelli di simpatia, ho quindi paura che l'autore perderà diversi amici.

È però anche possibile il miracolo che molti, provenienti da entrambi gli schieramenti accettino, non necessariamente di lasciarsi convincere - cosa che non attiene alla volontà ma alla percezione dei fatti - ma di mettere in discussione i presupposti alla base delle loro convinzioni e giungano a valorizzare le ragioni per sostenere entrambe le posizioni.

Diversi potrebbero chiedersi c1ome sia possibile sostenere due tesi apparentemente così contrastanti su due temi che, nella cultura comune, sono visti entrambi nell'unica prospettiva del rifiuto di ogni discriminazione e dell'allargamento pieno dei diritti umani a quanti ne sono stati fino a non molto tempo fa più o meno parzialmente esclusi. L'autore, arriva però a conclusioni diverse sui due argomenti, perché si pone su un piano diverso, che non è quello esclusivamente sociologico ma su quello della verità specifica ad ognuna delle due questioni, soprattutto da un punto di vista biblico. Ed appare a lui che la Bibbia, sui due temi, non solo nelle sue espressioni dottrinali minute ma nelle sue linee di fondo, porti a

---

[1] Il Dott. Giovanni Leonardi è un pastore emerito della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno. Laureato in lettere antiche presso l'Università di Torino, licenziato in Teologia presso la Faculté Adventiste de Théologie (Francia), consegue un *Master of Arts in Religions* presso la Andrews University (USA). È stato professore e decano dell'Istituto Teologico Avventista «Villa Aurora» (Firenze), insegnando Dogmatica, Introduzione all'Antico e Nuovo Testamento, Storia d'Israele e Greco biblico. Autore di numerosi articoli e pubblicazioni a carattere religioso e teologico dell'Edizioni ADV e dell'Istituto Teologico Avventista, come anche di manuali ad uso degli studenti di teologia.

conclusioni opposte unificate sulla basa comune del progetto di Dio per il senso e la natura della vita umana. Sono totalmente d'accordo.

La ricerca della verità non è un'esperienza facile e indolore. Il credente cristiano sa che può portare alla sofferenza, ma non è per questo da evitare. Anzi. Il cristiano ha ragionevolmente imparato che al di sopra della propria verità soggettiva, ne esiste una più grande, corrispondente alla Persona che ha osato dire, e sostenere fino alla morte sulla croce: «*Io sono la via, la verità, la vita*». E sa perciò che anche se la verità può condurre alla crocefissione, ha in sé una potenza di risurrezione, perché dopo la croce c'è la resurrezione e le lacrime saranno mutate in sorrisi (Salmo 126). Questa convinzione è fondamento della propria scelta di vita e della proposta che fa agli altri.

Venendo al tema specifico dell'omosessualità, la questione non è facile perché è resa complessa da una rete di elementi divenuti profondamente radicati e quasi inestricabili nel nostro animo. Come l'autore accennerà, la posizione di ognuno è intessuta con l'esperienza personale, la propria rete familiare amicale e sociale, la percezione dei legami dell'omosessualità con questioni psicologiche, genetiche, culturali, religiose. In questa rete complessa non basta tagliare un filo per condurre ad una convinzione diversa. Bisognerebbe riuscire ad agire su tutti i fili della trama, ma siccome questo è impossibile farlo in contemporanea, anche se si crea il dubbio su un aspetto del problema, gli altri rimarranno a sostenere la convinzione vecchia con la forza che hanno le convinzioni rese forti e indiscutibili dalla continua ripetizione e dalla loro presunta universalità. Oggi si è verificato un ribaltamento culturale: se una volta l'atteggiamento verso gli omosessuali era pregiudizialmente contrario, discriminatorio, offensivo o commiseratorio, quando non violento; almeno nel mondo occidentale è diventato ora pregiudizialmente favorevole e legittimante, con l'aggravante di una giustificazione apparentemente scientifica che capovolge l'intolleranza, almeno su un piano morale e intellettuale, contro coloro che manifestano una sia pur minima valutazione critica del fenomeno. Il dovere della vergogna si è così trasferito da un campo all'altro ma in modo non meno discutibile.

Ricerca di normalizzazione legittimante

A mio parere, assistiamo oggi ad una ricerca spasmodica di «verità» normalizzatrici e legittimanti della posizione omosessuale, anche addomesticando la realtà per farla corrispondere ai propri presupposti o al proprio essere. Poiché mi dilungherò un poco nello sviluppare questa mia tesi cercando di delineare il quadro più ampio della problematica che specificamente affrontata dal saggio del Dott. Gaudio, chi non fosse interessato alle mie divagazioni, si senta libero di saltare a piè pari verso la fine di questo mio contributo, dove presenterò più direttamente lo scritto che ci interessa.

È necessario osservare che le mie osservazioni non riguardano la dignità e la legittimità della persona omosessuale e neppure della sua esperienza. Noi riconosciamo negli omosessuali l'esistenza di tutti i possibili beni che possono esistere negli altri, le stesse aspirazioni di fondo e anche molte simili problematiche. Noi consideriamo gli omosessuali compagni di viaggio nel cammino della vita, e li giudichiamo sulla base delle loro virtù e dei loro difetti personali come avviene per chiunque altro. Riteniamo solo che la verità della loro esperienza in quanto esseri umani omosessuali sia diversa da quella che generalmente e ufficialmente si attribuiscono e viene loro attribuita. E discuto di quella che considero una

ideologia omosessuale tesa a modificare il concetto di naturalità, di persona, di famiglia, di genitorialità, di bene e di male, cose che non attengono solo alla libertà e alla dignità dell'omosessuale costituendo invece dei riferimenti di fondo della vita di tutti.

Una tendenza normalizzante e quindi legittimante è quella che vuole vedere la causa dell'omosessualità in fattori genetici e/o ormonali.[2] Varie ricerche hanno preteso di confermare questa tesi, ma ricercatori successivi le hanno smentite e sono comunque oggetto di interpretazioni diverse. Noi non abbiamo ragioni per negare l'onestà delle intenzioni dei vari ricercatori e non neghiamo che ogni ricerca della verità su un fenomeno che investe la vita di milioni di persone sia un fatto altamente positivo. Abbiamo però il sospetto che lo scopo di queste ricerche non fosse esclusivamente scientifico, mentre abbiamo la certezza che la loro interpretazione fosse influenzata dal desiderio ideologico di creare le condizioni per l'accettazione sociale dell'esperienza omosessuale.

Attualmente nessuno può dire se ci sono e quali siano le cause specifiche della realtà omosessuale, ed è ragionevole pensare che possano essere diverse, non sempre univoche e non sempre universali.[3] Rimane comunque il fatto che nessuno studio di questo tipo può decretare la normalità e naturalità, intese come positività, dell'omosessualità più di quanto possa farlo per la grande varietà di situazioni geneticamente e medicalmente determinate che però impediscono o limitano il normale fluire delle potenzialità umane specificamente legate a queste variazioni. Anche qualora si provasse l'esistenza di un condizionamento genetico dell'atteggiamento omosessuale, come avviene in altri ambiti medicali, questo costituirebbe probabilmente un fattore predisponente ma non coercitivo. Lo sviluppo delle potenzialità genetiche trova molte volte la sua attuazione nelle condizioni e nelle scelte della vita, mentre la loro valutazione in termini di positività o negatività non dipende mai dal fatto in sé della loro origine ma dalle loro conseguenze. Sembra in questo senso che l'unica eccezione a questo ovvio dato di fatto sia quella che riguarda l'omosessualità: le ragioni non dipendono dalla scienza genetica o medica ma dalla sociologia.

Il Dott. Gaudio accenna nel suo saggio alla problematica della valutazione psicologica e psichiatrica dell'omosessualità. Mi permetto di riprendere anch'io la questione come parte del quadro complessivo che sto cercando di delineare.

Dalla fine dell'800 al 1973 l'omosessualità era considerata uno tra i disordini mentali, ma in quest'ultima data l'Associazione Psichiatrica Americana (APA) cancellò la sua variante egosintonica (quando il soggetto vive serenamente la sua condizione) da questa lista con una votazione per corrispondenza che vide 5.816 a favore e 3.817 contro (59% a favore, 41% contro). Nel 1987 la cancellazione si estese alla versione egodistonica (quando esiste un conflitto tra realtà psichica e fisica). Nel 1992, continuando ed estendendo questo

---

[2] Ad esempio: «*Sono sicuro che l'omosessualità è predeterminata. Penso sinceramente che ci sia molto lavoro da fare in questo ambito, ma sono fermamente convinto che molto di quello che siamo ci viene dato attraverso i nostri geni*», cf. T. D. PERRY, *The Lord is My Shepherd and He Knows that I'm Gay, Los Angeles, Nash Pablishing,* 1972, p. 10.

[3] «*Attualmente, cosa provochi l'orientamento omosessuale di un individuo rimane qualcosa di misterioso. Spesso, nella determinazione di una condizione, sono certamente all'opera più di un fattore. Bisogna quindi parlare di una eziologia multipla*», cf. R. M. SPRINGETT, *Homosexuality in History and the Scriptures*, Washington DC, Biblical Research Institute, 1988, p. 25. Non mi sembra che dall'epoca in cui questo libro è stato pubblicato, ci siano ricerche suscettibili di cambiare le sue conclusioni.

processo, fu l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) a fare sua la stessa posizione.[4] È evidente che non si procede a maggioranza nella determinazione delle questioni scientifiche. Lo si fa invece di fronte a questioni ideologiche, politiche, amministrative, o anche religiose se si vuole. Come scrive lo psicanalista Giancarlo Ricci: «*La decisione di derubricare l'omosessualità dal [Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali dell'APA] non è stato il frutto di un dibattito scientifico, ma di una operazione ideologica*».[5]

Ma come non si elimina il problema dell'inquinamento delle falde acquifere innalzando amministrativamente l'indice di tollerabilità per renderne legale l'uso[6], così non si elimina la problematicità dell'omosessualità modificando la legislazione che la definisce. L'unico risultato ottenibile è quello di variare la percezione del problema, non l'essenza della realtà. I risultati sono evidenti sul piano dell'autoconsapevolezza degli stessi omosessuali e dell'accettazione sociale, e in questo ci sono certamente aspetti positivi. La nostra convenzione è che ce ne siano però anche di negativi, e non di poco conto. Ad esempio, nel campo della potabilità delle acque, l'innalzamento dell'indice di tollerabilità, consente di avere più acqua legalmente disponibile ma crea le condizioni per una assuefazione al problema dell'inquinamento e impedisce quindi un miglioramento della qualità della vita per gli stessi cittadini.

Un argomento molto comune per sostenere la naturalità-legittimità dell'omosessualità fa ricorso all'esistenza di molteplici forme di sessualità all'interno della natura. Esistono infatti in natura manifestazioni sessuali che vanno al di là del concetto di maschio-femmina. Le lumache, ad esempio, sono bisessuali. In alcune specie di pesci, in determinate condizioni, c'è un possibile passaggio da femmina a maschio o viceversa. Un esempio è dato dal piccolo *Anthias*: quando il maschio muore, la più grande tra le femmine dell'harem ne prende il posto e le funzioni.[7] Non si tratta di trasformazioni solo psicologiche o comportamentali occasionali, ma biologiche e anatomiche universali all'interno delle specie coinvolte. A parte queste specifiche caratteristiche di alcune poche specie, è del tutto evidente che tutti gli esseri viventi sessuati sono distintamente maschi o femmine. Per restringere il caso alla realtà biologica in cui sono inseriti gli umani, tra i mammiferi, non sono finora visibili mutazioni configuranti nuove forme di sessualità, almeno sull'unico piano oggettivamente determinabile che è quello fisico. Quello che può succedere, come in ogni ambito della variabilità naturale, è solo l'insorgere di variazioni prive di significato funzionale o anomalie debilitanti[8]. Questo pone l'omosessualità su un piano evidente di a-normalità naturale.

Diverso è il caso in cui atteggiamenti sessuali diversificati esistano al di fuori della norma strutturale che caratterizza una specie. In questo senso sembra a molti di potere parlare legittimamente di una omosessualità diffusa tra i vari viventi, a partire dagli insetti

---

[4] Traggo queste informazioni sulla classificazione dell'omosessualità in ambito psicologico o psichiatrico da Aspetti psicologici legati all'omosessualità, uno scritto preparato e diffuso in forma digitale dall'amico Dr. Giuseppe Castro nel 2011. Sono comunque dati universalmente noti.

[5] G. RICCI, *Il padre dov'era. Le omosessualità nella psicanalisi*, Sugarco Edizioni, Milano 2013, p. 54.

[6] Così ricordo che accadde tempo fa per le acque potabili in Lombardia.

[7] A proposito dell'Anthias e di altri pochi esempi, vedi l'articolo del 28 giugno 2002, *Esistono animali che cambiano sesso?* su *Focus.it*: http://www.focus.it/ambiente/animali/esistono-animali-che-cambiano-sesso.

[8] Nel senso che priva di una abilità o che ne riduce la funzione.

fino ai mammiferi più vicini agli umani. Questa argomentazione ha trovato il suo massimo splendore con la pubblicazione del biologo Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*, 1999. La tesi è stata poi ripetutamente ripresa da altri ed è diventata un elemento di forza dei movimenti LGBT e loro sostenitori. Io non sono in grado di valutare obiettivamente la realtà animale, ma, anche se ho dei forti dubbi sulla consistenza e sul significato del fenomeno, non ho difficoltà di principio ad accettarne l'esistenza. Certamente, comunque stiano le cose a livello animale, si debbono sottolineare diverse problematiche sull'uso di questa argomentazione.

La prima è quella della interpretazione dei dati e del loro accostamento all'omosessualità umana. Non è accettabile l'equivalenza automatica di significato tra comportamenti simili in specie diverse. Una grattatina sulla schiena di un gattino da parte di un umano è segno di affettuosità; quella di un cervo sulla mia schiena con le sue corna è invece preparazione alla mia uccisione.

Quando mio figlio era ragazzino giocavamo spesso al pallone con Lucky, il nostro cane. E lui si accaniva contro la palla, cercando di intercettarla, sottrarcela e spingerla altrove con una passione non inferiore alla nostra. Ma ho il sospetto che mentre noi giocavamo a palla, lui giocasse alla caccia. Peccato non avere avuto la possibilità di chiederglielo!

Lo stesso si può dire per l'aspetto sessuale. Il dubbio ce l'hanno anche molti sostenitori della tesi dell'omosessualità animale. Ad esempio, il giornalista Roberto Furlan, non contrario all'idea, ammonisce:

> «*Ci vuole […] prudenza nel dichiarare gay un animale, in quanto un comportamento apparentemente omosessuale, può essere a volte finalizzato alla trasmissione di uno specifico messaggio. Succede tra i leoni. Un giovane maschio si avvicina a un adulto recitando la parte di una femmina in calore, un meccanismo che tipicamente serve a bloccare l'aggressività. Una bella tattica, utilizzata per non essere aggredito. Ai nostri occhi, però, quel felino è gay*».[9]

Come fanno notare molti studiosi, le cause e le spiegazioni di comportamenti per noi omosessuali o equivoci possono avere spiegazioni diverse ed essere frutto di nostri fraintendimenti.

Non ha certamente valore sessuale la mimica copulativa che i cani hanno a volte con le gambe dei loro padroni anche se il gesto fa parte – lo dico con parole mie - del nucleo sessuale del loro comportamento.

Non è neppure accettabile l'equivalenza assoluta tra naturalità e bontà. Non tutto è buono nella natura. In una prospettiva cristiana, tutti i viventi partecipano ad un processo corruttivo scaturito dal peccato (Romani 8,19-23) e non ogni aspetto del loro essere e del loro comportamento può essere ascritto alla bontà originale del progetto del Dio creatore (Genesi 1,31) ed usato come legittimazione di equivalenti comportamenti umani. Tra gli animali la corruzione si esprime anche attraverso l'infanticidio, la predazione ed altri comportamenti che nessuno si sognerebbe di raccomandare agli umani. Esiste oggi come un

---

[9] R. FURLANI, *Il bisonte? È il più gay tra gli animali*, Corriere della Sera, Scienze, 12 dicembre 2006.

equilibrio violento e terribile tra diverse esigenze della natura. Il leone ha certamente diritto a mangiare ma il modo in cui lo fa non è per questo considerabile buono da parte della gazzella. Gli uomini non si sono rassegnati all'*homo homini lupus* e cercano di creare condizioni di esistenza e coesistenza improntate a solidarietà, giustizia, armonia. L'uomo è un essere etico e in quanto tale si distingue dal resto della natura. Ricorrere quindi alla naturalità dell'omosessualità significa sminuire il valore della nostra dignità e responsabilità umana. La Bibbia si esprime a questo riguardo descrivendo la specificità dell'essere umano nell'essere stato creato ad immagine di Dio (Genesi 1,26.27) e in quanto tale chiamato a rappresentare Dio e il suo progetto in mezzo al resto della creazione: egli è signore della natura, non suo servo. Sono concetti facilmente accettabili anche da un punto di vista laico.

Tra i sostenitori della naturalità omosessuale si pone un recente articolo del *National Geographic* che riprendiamo come esempio qualificato di questo orientamento. L'articolo recita:

> «*[…] un terzo delle coppie di albatros delle Isole Hawaii è costituito da due femmine che allevano insieme la prole, anno dopo anno, poiché è una specie fedele e monogama. Un quarto delle coppie di cigni neri australiani è costituito da due papà, e il loro successo riproduttivo è maggiore di quello delle coppie eterosessuali*».[10]

Nulla è detto sul fatto che queste coppie fedeli e dal forte successo «riproduttivo» abbiano comunque dovuto vivere un'esperienza sessuale al di fuori della loro coppia senza la quale non solo non avrebbero avuto successo ma neppure una pur minima possibilità riproduttiva. In alcuni casi, degli uccelli «omosessuali» rubano le uova al proprio partner o si impossessano di altri nidi dai quali scacciano i legittimi proprietari. Non mi sembrano atteggiamenti raccomandabili. E non mi sembra molto obiettivo il modo giornalistico di raccontare i fatti. La realtà descritta è molte volte una realtà opportunamente addomesticata per inquadrarla nella ideologia che si vuole sostenere. Valutazioni e interpretazioni diverse trovo in un articolo del poeta e biologo Veniero Scarselli. Per lui non esiste una omosessualità animale quale attrazione per un essere avente il proprio sesso. Quello che sembra atteggiamento omosessuale nascerebbe invece, seguendo le intuizioni dell'etologo K. Lorenz, dall'esercizio del modulo comportamentale «cavalcamento» per esprimere anche significati diversi da quello sessuale. Tra questi quello del dominio, dell'affettività, del gioco preparatorio all'età adulta. La monta tra maschi, sottolinea Scarselli, non si concretizza mai né con la penetrazione né con l'eiaculazione.[11]

Tornando al filo principale del discorso, nessuno può negare che il senso «pieno» della sessualità si ritrovi solo nell'incontro del maschile e del femminile progettati per l'incontro reciproco, e che senza questo incontro non avrebbero senso. In termini più espliciti, le ovaie femminili con la loro produzione di ovoli hanno senso solo perché esistono le gonadi maschili ed i loro spermatozoi. La vagina femminile trova il suo evidente e necessario complemento nel pene maschile e viceversa. Lo stesso si può dire di tutti gli altri

---

[10] L. SIGNORILE, *Cos'è veramente contro natura?,* rubrica "L'orologiaio miope", in *National Geografic* online del 23 Novembre 2013. http://lorologiaiomiope-national geographic.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/11/23/cosa-e%E2%80%99-veramente-contro-natura/.

[11] Cf. V. SCARSELLI, *Sulla presunta omosessualità animale*, http://www.literary.it/dati/literary/s/scarselli/sulla_presunta_omosess.html, letto l'8 Dicembre 2016. Personalmente non sono in grado di valutare, al presente, la realtà dell'ultima sua affermazione, ma il concetto d'insieme è certamente condivisibile e lo si ritrova descritto, anche se con termini diversi, in altri autori.

componenti della fisica della sessualità. A questa realtà fisica si associa una propensione all'incontro del diverso complementare anche sul piano psicologico, costituendo un insieme unitario che dà origine alla nostra identità personale e sociale.

L'essere umano viene sempre più considerato in una prospettiva olistica in cui i vari aspetti del suo essere si intersecano e si armonizzano in un tutto armonico indivisibile. Solo in ambito omosessuale si assiste ad un fenomeno inverso. Infatti, in quest'ambito sta avvenendo una dissociazione significativa tra le componenti psichica e corporea dell'identità sessuale.

È evidente che su queste basi non si può accettare l'omosessualità come una variante naturale positiva – nel senso di avente uguale significato e valore – della normale sessualità umana, a meno di accettare come normale una disarmonia all'interno del suo essere, cosa che ufficialmente si vuole invece negare. La giustificazione naturalistica dell'omosessualità deve anche dare la preminenza all'identità psicologica su quella fisica ma questo non si concretizza in un amore platonico perché del fisico sente fortemente l'attrazione obbligando ad un uso innaturale dei corpi. Anche per questo aspetto non si può onestamente considerare l'omosessualità un valore naturale e positivo.

Un aspetto di questo processo di dissociazione riguarda il fatto che la sessualità, in quanto tale, è intrinsecamente e naturalmente collegata alla possibilità della procreazione che invece manca per natura nell'esperienza omosessuale. Si pensa allora di risolvere il problema affermando la non coincidenza di queste due realtà: il sesso rimane come luogo affettivo ed emotivo di incontro, come luogo di gioia sensuale, ma staccato dalla capacità riproduttiva, tranne a volere poi godere dello stesso privilegio per via suppletiva (adozioni o generazione eterologa). Nella nostra società opulenta, in cui la presenza di figli tende spesso ad essere più un problema economico che una benedizione, tali prospettive trovano un facile consenso. Lo stesso avviene dal punto di vista edonistico della sessualità anch'esso così presente nella nostra cultura. Idem anche nella prospettiva della sessualità generalizzata al di fuori del matrimonio, a partire da età sempre più giovanili. Tuttavia, in nessuna, di queste altre manifestazioni della sessualità, si nega o si riduce il legame organico tra sessualità e capacità riproduttiva; caso mai si cerca di controllarlo, limitarlo, ma non negarlo. Per evitare il disagio psicologico della innaturalità del rapporto, la negazione avviene solo in ambito omosessuale.

Non stiamo qui difendendo la legittimità della sessualità solo a scopo riproduttivo come sfortunatamente è avvenuto per troppi secoli nell'ambito della religiosità cristiana ortodossa o eretica, e come avviene ancora oggi nell'ambito di alcune religioni orientali. La Bibbia e la natura non negano ma esaltano il valore di incontro gioioso tra la diversità sessuale complementare. La generazione della vita non è l'unico scopo, o la tassa da pagare per godere delle sue gioie. La sessualità ha già in sé stessa, quando vissuta nell'ambito di un rapporto libero, consapevole e responsabile, il suo premio e la sua logica. Né per la Bibbia né per la natura il rapporto sessuale è, per l'essere umano possibile solo in vista della riproduzione. Abbiamo qui una evidente diversità tra sessualità umana e animale[12]. E tuttavia è innegabile che la sessualità è naturalmente, costituzionalmente legata al miracolo

[12] La pubblicistica omosessuale enfatizza la presenza di una sessualità ricreativa in alcune specie animali. Vanno però verificati la sua estensione e il suo significato.

della trasmissione della vita. Senza questo legame la sessualità rischierebbe di diventare solo un gioco erotico e perderebbe gran parte della sua grandezza e del suo fascino.

La ricerca di una normalizzazione dell'omosessualità nasce soprattutto dal bisogno di legittimare di fronte a sé stessi la propria esperienza. C'è nell'essere umano un bisogno profondo di armonia, di pace, che non riguarda solo i rapporti con gli altri, ma soprattutto con la propria coscienza e il proprio cuore. La vecchia favola della volpe e dell'uva nella quale l'animaletto, non riuscendo a raggiungere l'agognato grappolo, si consola dicendosi che in fondo non era ancora matura e che non meritava di essere raccolta è una antica esemplificazione di questo processo auto-giustificatorio. Non sempre questo atteggiamento nasce per un artificio strategico consapevolmente attivato. Nasce soprattutto dal bisogno di non sentirsi sconfitti, di non soffrire, di trovare un senso diverso là dove non riusciamo a cogliere quello naturale, di compensare il bisogno non soddisfatto o non soddisfacibile con altre gratificazioni. Nasce dal bisogno di difendersi dalle ingiustizie della vita. Non è necessariamente un atto di disonestà o di ipocrisia. Può però esserlo quando diventa letto di Procuste, paradigma ufficiale e totalizzante, sovvertitore legale della struttura della società. In questo caso rischia di essere deleterio per la società ma anche per la persona che così facendo racchiude la realtà sua e del mondo dentro una prigione di irrealtà impedendo al suo cuore di sognare e ricercare una verità più oggettivamente vera, anche se questo comporta l'accettazione preliminare di un dolore.

A me appare, come valutazione del tutto personale, che l'attuale ricerca della normalizzazione dell'omosessualità, sia fondata sulla normalizzazione di una grande bugia, detta a se stessi con il consenso della società, anzi, tesa a convincere, a obbligare, la società a dirla insieme a loro. Questa bugia si manifesta quando si chiede che sia ufficializzata la diversità omosessuale definendola e accettandola come normalità; quando per evitare il disagio della diversità di alcuni si impone la negazione dell'esistenza della paternità e della maternità soppiantandola con una genitorialità asessuata amministrativamente decisa: non più padri e madri ma genitore 1 e genitore 2. Si manifesta quando la legittimazione della propria diversità omosessuale pretende poi di essere assimilata all'eterosessualità attraverso la possibilità dell'adozione dei bambini o l'inseminazione eterologa. La si manifesta nella sfera diversa ma problematicamente assimilabile della transessualità o della bisessualità pretendendo da una parte la legittimazione della propria diversità ma includendola nel quadro legislativo dell'eterosessualità, per cui il transessuale chiede di essere dichiarato, in base al caso, maschio o femmina sulla propria carta di identità, trovando discriminante una dichiarazione ufficiale corrispondendo alla verità della propria storia e del proprio essere. Tutto questo potrà rasserenare le coscienze e le emozioni, ma abbiamo il chiaro sospetto che non sempre sia così, e che la sofferenza di tanti cuori e di tanti corpi non sia annullata dalle operazioni chirurgiche, mediatiche e legislative.

Qualche sera fa rivedevo per l'ennesima volta il primo film della serie su Rocky Balboa. Dopo essere stato sbeffeggiato in pubblico da chi fingeva di esaltarlo, il protagonista dice a se stesso e alla sua donna: «*Non mi ha toccato! Non mi importa!*». Salvo poi, in un momento di maggiore consapevolezza, a riconoscere: «*Non era vero. Mi ha toccato!*» Ognuno potrà riconoscere o meno la verità che lo concerne, non sugli schermi cinematografici o televisivi, nelle aule giudiziarie o legislative, ma, come direbbe Gesù, nel segreto del proprio cuore. Non pretendiamo che i cuori degli altri riconoscano la nostra verità, ma che sinceramente cerchino la loro, qualunque essa sia.

L'aspetto religioso della problematica omosessuale

Se le questioni psicologiche e scientifiche sono forse discutibili, non dovrebbe esserlo invece quella religiosa. Ma non è più così. La Bibbia, su cui gran parte della cultura occidentale è fondata, era vista come una condanna senza appello verso l'omosessualità. Il processo di normalizzazione legittimante doveva perciò eliminare anche questo ostacolo per vincere la sua battaglia culturale. L'unico modo di riuscirci era quello di negare o relativizzare la prospettiva biblica e le sue normative.

È a questo aspetto dell'attuale discussione che si rivolge la ricerca del Dott. Gaudio. Scopo fondamentale del suo studio è innanzitutto quello di verificare cosa veramente dica la Bibbia riguardo all'omosessualità e all'esperienza omosessuale. Si chiede poi se gli insegnamenti biblici nascano solo – come dicono molti - da un contesto diverso dal nostro, dalla diversa percezione della realtà che i suoi autori avevano, percezione erroneamente determinata da fattori religiosi e culturali diversi dai nostri, da una diversa visione antropologica scientificamente limitata e quindi da superare nel nostro contesto scientificamente e culturalmente più avanzato; o se nascono invece da valori di fondo divinamente ispirati e fondati sulla verità perenne della vita e dell'uomo come voluti dal Creatore.

Sarebbe del tutto inutile e sciocco non dichiarare da subito che la tesi del Dott. Gaudio è la seconda. Il problema non è quello di lasciare strategicamente in sospeso la questione di quale sia il suo pensiero per invogliare alla lettura del suo testo. Una tale strategia ha senso di fronte alla presentazione di un romanzo o di un giallo. La suspense rimane anche di fronte a questo saggio, ma sul piano dell'analisi del problema e dei dati, e sulla solidità delle argomentazioni. Io sono convinto che la tesi dell'autore sia sviluppata con ottimi argomenti e che sia convincente. Ma forse io posso essere giustamente considerato prevenuto. Spero solo che non lo siano gli altri lettori. Spero che ognuno possa seguire l'Autore nella sua analisi in totale libertà da pregiudizi, accettando di lasciarsi onestamente mettere in discussione anche se pensa di avere moltissime frecce all'arco della sua tesi eventualmente contraria. Alla fine, lo scopo dell'Autore non è quello di dimostrare che l'omosessualità sia da accettare o da respingere, da legittimare o da condannare, ma quello di esaminare e mostrare semplicemente quello che dice la Bibbia. Al limite, anche se avesse ragione sul piano biblico, nulla impedisce di assumere e difendere una posizione diversa da quella della Bibbia. Porre le Sacre Scritture a base del proprio comportamento implica un atto di fede, e la fede ha bisogno di libertà. Uno può legittimamente rifiutare l'insegnamento biblico ma non sarebbe intellettualmente lecito far dire alla Bibbia quello che non vuole dire a dispetto dell'evidenza.

Invito anche a non giudicare negativamente il Dott. Gaudio per non avere discusso altri aspetti importanti della questione. Pur essendo egli un pastore, non affronta, ad esempio, se non per cenni indiretti la questione pastorale, di come cioè bisogna umanamente, ecclesiasticamente, affettivamente relazionarsi con gli omosessuali. Come qualche amico gli ha rimproverato, questo è certamente un limite del suo scritto. Ritengo però che sia un limite legittimo perché o la questione la si affronta seriamente e con completezza o è meglio demandarla ad altri o ad altri tempi. Qualche cenno al problema esiste soprattutto all'inizio dello scritto. Non manca la testimonianza del suo sentimento personale. Riconosco insieme ai critici che si poteva fare qualcosa di più, ma riconosco anche che non si poteva pretendere di trasformare una ricerca specifica in una trattazione

onnicomprensiva. Io stesso, pur avendo cercato di ampliare la gamma delle considerazioni, non oso entrare nell'ambito delicato dell'atteggiamento da avere verso le persone omosessuali: non è cosa da potersi affrontare sbrigativamente con qualche battuta.

Al di là della sostanza della tesi, di questo saggio ho molto apprezzato la ricerca costante della contestualizzazione letteraria e teologica dei brani esaminati; la convinzione che al di là delle circostanze specifiche in cui i vari testi biblici nascono, tutti sono collegati da un evidente filo conduttore che supera le differenze – anche quella tra Antico e Nuovo Testamento - per affermare i valori perenni della creazione vista nell'ottica cristiana; la considerazione seria delle interpretazioni alternative dei testi biblici.

Se delle osservazioni posso fare all'amico Gaudio, queste riguardano alcuni aspetti formali. È un dato certo dell'esegesi biblica che molti testi, da interi libri a singoli brani, non siano strutturati casualmente ma seguano una organizzazione artisticamente, retoricamente, logicamente ricercata. La percezione di questo fatto può aiutare molte volte a capire le intenzioni dello scrittore ispirato e quindi il suo insegnamento. C'è però il rischio dell'esagerazione che porta a scoprire strutture forse a volte forzate. Sarà il lettore a valutare la coerenza delle varie analisi strutturali. Invito però a tenere conto del fatto che praticamente mai la sostanza delle conclusioni dipende da queste analisi strutturali: esse possono evidenziare ma non determinare la validità o meno delle tesi sostanziali.

C'è anche una significativa tendenza al linguaggio tecnico-specialistico che trova la sua legittimità in una ricerca universitaria ma che potrebbe rendere difficile la lettura agli inesperti e ai laici comuni ai quali questo lavoro vuole anche indirizzarsi. È evidente anche una notevole attenzione prestata ai dati testuali dei manoscritti biblici considerati. Anche questo, per l'inevitabile ricorso a dati concetti e termini non abituali per il comune lettore, può rendere difficile la lettura di molti. In quest'ultimo caso, però, si tratta di una questione di sostanza perché la sicurezza della comprensione del significato dei testi non può prescindere dalla sicurezza su ciò che i testi oggettivamente dicono. Questa analisi contribuisce anche a trasmettere l'impressione, insieme ad altri elementi, della serietà della ricerca proposta. Avremmo solo auspicato un linguaggio più accessibile a tutti. Le persone interessate veramente all'argomento sapranno però superare senza troppe difficoltà questi eventuali impedimenti saltando gli elementi esegetici più tecnici e andando all'esame delle considerazioni più discorsive e teologiche.

Noto infine una certa difficoltà nel gestire emozionalmente il confronto con la sensibilità del nostro mondo. L'Autore tiene a sottolineare che la sua intenzione non è polemica verso le persone omosessuali; le sue valutazioni iniziali sono sfumate riguardo all'esperienza omosessuale, ma non riesce ad evitare l'impressione di una maggiore nettezza e durezza nel corso della ricerca. Le due cose potrebbero non essere necessariamente in conflitto ma mi sembra denotino un certo disagio – dal mio punto di vista, del tutto comprensibile – di fronte all'esigenza di affermare il principio dell'amore di fronte a quello della verità. Ognuno troverà, a volte anche a fatica, il suo punto di equilibro a questo riguardo.

Immensamente utile, infine, nell'ultimo capitolo, la possibilità di conoscere la posizione di diverse confessioni cristiane lasciando parlare ognuna con il suo linguaggio e sulla base dei propri documenti ufficiali. Ognuno confronterà queste posizioni con quanto ha compreso dell'insegnamento biblico, anche forse, grazie allo studio qui presentato.

L'ideologia omosessuale

Alla fine di queste mie considerazioni, mi permetto di ritornare brevemente sulla questione dell'ideologia omosessuale contemporanea. La tendenza omosessuale più emergente non chiede solo comprensione e accoglienza, rispetto personale o tutela dei loro diritti umani e sociali, sui quali posso essere ampiamente d'accordo anche se non su tutto in modo acritico. Quello che chiede è una rivoluzione antropologica e culturale che comporta un cambiamento epocale sulla comprensione di ciò che sono l'essere umano e la famiglia … con vaste ripercussioni sul senso della vita, dell'etica, della religiosità. Non si tratta quindi di una semplice aspirazione alla liberta, ma della richiesta di una modifica del pensiero, delle convinzioni profonde, della visione della realtà da parte di tutti.

La non accettazione di questo percorso, agli occhi degli omosessuali militanti e della cultura maggioritaria contemporanea, rischia di essere percepita come un attentato alla propria libertà e legittimazione, alla propria dignità personale. Il rischio già ampiamente realizzato è quello – già vissuto nella mia personale esperienza - di una intolleranza di segno contrario a quella omofoba: chi non accetta la ricostruzione omosessuale o omosessuofila rischia di essere visto e descritto automaticamente come un intollerante ignorante che non comprende e non ama. Alla realtà dell'intolleranza omofoba rischia di sostituirsi così una intolleranza uniformatrice culturale, sociale e anche religiosa, che potrebbe diventare un giorno anche intolleranza legale. Combattere per la libertà, significa combattere anche per la libertà del dissenso non violento, della ricerca libera da condizionamenti culturali verso la ricerca tesa a stabilire la verità in tutti gli ambiti della vita. Anche in questa prospettiva accolgo con riconoscenza la ricerca del collega Gaudio.

L'amore vero, il rispetto sincero, non ha bisogno di ridurre l'altro ad immagine di se stessi. Se Gesù ci ha insegnato ad amare i nemici, tanto più dobbiamo amare chi ci è soltanto diverso. L'amore può anche essere difficile da realizzare, in una realtà difficile e complessa come la nostra. Amare può, in casi estremi, significare anche piangere insieme senza sapere offrire soluzioni, ma cercando con ogni mezzo legittimo di offrire ragioni per sorridere.

A tutto questo si associa e ne scaturisce una difficoltà di linguaggio. Alla ricerca di un linguaggio che esprima meglio la dignità delle persone, si è passati dallo «spazzino» all'«operatore ecologico»; dal «disabile» al «diversamente abile», dal «cieco» al «non vedente» ecc. Nell'ambito della presente discussione non è più possibile usare termini quali «depravazione» o «malattia». In parte siamo d'accordo perché si tratta di termini troppo connotati in senso dispregiativo, intollerante e violento. Ma non si può neppure ricorrere al linguaggio dell'innaturalità, del disagio, dell'anomalia perché ritenuti offensivi. La mia ricerca personale di una terminologia adatta, che onori le convinzioni del mio animo e sia quanto più rispettosa degli altri, mi ha portato a vedere l'omosessualità come una esperienza, un corpo, un cuore che hanno smarrito la strada: alcuni scoprono che su questa strada diversa ci si può anche camminare comunque con gioia e soddisfazione, altri sognano invece ancora quella perduta. Molti omosessuali non saranno d'accordo, ma forse alcuni sì. È comunque quello che posso offrire.

Giovanni Leonardi
Trecastagni (CT), 16 gennaio 2017

PREMESSE

- **Finalità**

La nostra appartenenza alla Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno, comunità cristiana che pone particolare enfasi su determinate istanze etiche nell'esperienza di fede del credente, il dialogo che esiste al suo interno in rapporto al tema in questione e la rilevanza che l'argomento sta assumendo nella società post-moderna e nell'ambito delle altre comunità cristiane, ci hanno spinti a riflettere e ad assumerci la responsabilità di un parere su una questione così importante e dalle conseguenze così determinanti per la vita di alcuni e per la consapevolezza di tutti.[13]

Per la redazione di questo studio abbiamo considerato il pensiero di autori appartenenti alle più diversificate correnti teologiche, a volte anche contrapposte. Ci rendiamo conto che il problema del rapporto tra omosessualità e Sacra Scrittura resta complesso e che molto è stato detto.[14] Coscienti di questo, abbiamo ugualmente proceduto a proporre un nostro contributo personale alla discussione con l'obiettivo preciso di offrire una sintesi e proporre una direzione.

Riteniamo il nostro lavoro solo un *work in progress*, la prima tappa di un percorso più ampio, articolato e delicato che potrà sempre essere migliorato, approfondito e precisato. Ci accostiamo all'argomento consapevoli delle difficoltà e della delicatezza del tema. Condividiamo dunque quanto scrive B. Forte riguardo all'equilibrio che dovrebbe caratterizzate lo studioso delle Scritture:

---

[13] Segnaliamo che esistono altri studi di livello universitario che si collocano nel panorama descrittivo e argomentativo della teologia dogmatica avventista, tra questi ne ricordiamo alcuni: cf. J. ZURCHER, *L'homme, sa nature et sa destinée: Essai sur le problème de l'union de l'âme et du corps,* Thèse de Doctorat, Faculté des lettres, Université de Genève, Genève 1953; cf. S. BACCHIOCCHI, *Un esame dei testi biblici e patristici dei primi quattro secoli allo scopo d'accertare il tempo e le cause del sorgere della Domenica come giorno del Signore*, Tesi di Laurea, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974; cf. J. B. DOUKHAN, *The Genesis Creation Story, its Literary Structure*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation, Berrien Springs 1978; cf. J.-C. VERRECCHIA, *Le Sanctuaire dans l'Epîitre aux Hébreux: Etude exégétique de la Section Centrale,* Thèse de Doctorat, Faculté de Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1981; cf. R. BADENAS, *Christ the End of the Law; Romans 10:4 in Pauline Perspective,* Andrews University Seminary Doctoral Dissertation, Berrien Springs 1983; cf. B. SAUVAGNAT, *Le lavement des pieds. Etude exégétique de Jean 13:1-20,* Mémoire dactilografiée pour l'obtention du Diplôme Supérieur d'Etudes Bibliques, Faculté de Théologie, Institut Catholique de Paris, Paris 1986; cf. R. MEYER, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection d'après 1 Corinthiens 15*, Thèse de Doctorat, Faculté de Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1987; cf. M. GUTIERREZ, *L'homme crée à l'image de Dieu, dans l'ensemble littéraire et canonique. Genèse, chapitres 1-11,* Thèse de Doctorat. Faculté de Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1993; cf. M. GAUDIO, *Analisi letteraria e teologica del discorso escatologico lucano (Lc 21.5-38),* Tesi di dottorato. Facoltà Teologica di Lugano, Lugano 2012; cf. C. EGASSE, *Presque tous ont transgressé cet ordre-là: la pratique du lavement des pieds dans la littèrature chrétienne ancienne*, Thèse de doctorat, Faculté de Théologie et de Sciences des Religions, Université de Lausanne, Lausanne 2014.

[14] Segnaliamo una relazione di ecclesiologia avventista di V. FANTONI, *L'omosessualità e la coscienza cristiana*, [s.l], [s.a.].

«…Se io pensassi di possedere la verità, allora considererei gli altri, tutto sommato, come superflui rispetto alla mia ricerca; se io so che la verità mi supera sempre e che io ne sono un servo, allora chiunque mi viene incontro è in qualche modo un messaggero della verità e la mia fatica è di ascoltarlo e di ascoltare la voce del profondo che, attraverso di lei o di lui, mi raggiunge».[15]

- **Problematica**

Parlare di omosessualità oggi, sia in ambito laico che religioso, significa entrare in un'area delicatissima. È un argomento che affascina e inquieta allo stesso tempo, che unisce e divide. Un tema attuale destinato molto probabilmente a restare tale molto a lungo. Un tema che suscita grandi emozioni e sul quale esistono significative diversità di vedute, sia sul fronte di chi la giustifica, sia su quello di chi vi si oppone. Purtroppo, la sua trattazione è spesso accompagnata da una buona dose di disinformazione e di luoghi comuni, per entrambi gli schieramenti, che non facilitano un dialogo sereno e costruttivo. È evidente che nella nostra società postmoderna, accettare l'omosessualità sia diventato, nell'immaginario collettivo, un segno di progresso culturale, di evoluzione positiva del pensiero e di avanzamento nelle conoscenze intellettuali, una sorta di acquisizione di *status symbol*. Al contrario, chi la comprende diversamente rischia di apparire come ancora relegato nel lontano passato, un inetto, qualcuno in ritardo con i tempi. Ognuna di queste posizioni estreme genera conseguenze dal forte impatto sociale, culturale e religioso. Dal fronte di chi è polarizzato a favore si può generare un'accettazione acritica, mentre da parte di coloro che la rifiutano possono avere origini sentimenti d'intolleranza. Forse è doveroso un invito a cercare una mediazione, una riflessione attenta che bilanci e che eviti gli assolutismi con le relative conseguenze.

Riteniamo che una genuina e attenta ponderazione sui veri motivi alla base dell'accettazione o del rifiuto sia necessaria. In generale le argomentazioni addotte da coloro che sono favorevoli spaziano tra i temi del rispetto, dell'accoglienza, dell'uguaglianza sociale e della parità dei diritti. Noi riconosciamo la legittimità di queste esigenze, anche se le esprimiamo in misura e con motivazioni diverse. Ma le motivazioni possono essere anche altre, e non sempre rivelate o consce. Troviamo coloro i quali non sono sufficientemente informati sulla tematica o addirittura disinteressati e quindi seguono il *trend*. Può capitare che, per alcuni, schierarsi dal lato di chi difende l'omoerotismo possa essere il frutto di pressioni o convenzioni sociali; in altre parole, un metodo per essere al passo con i tempi e con la massa. Essere diversi spesso crea, in soggetti deboli, imbarazzo e disagio, molti preferiscono adeguarsi. Inoltre, non essere in linea con un'intera comunità scientifica può essere intellettualmente e professionalmente pregiudizievole, per cui potrebbe a parere di alcuni valere la pena adeguarsi anche in questo caso. Non è improbabile ritrovare anche chi difende l'omosessualità per motivi di vicinanza affettiva a una persona cara. Abbiamo anche chi l'accetta per anticonformismo o addirittura anticlericalismo. Alcuni costruiscono la propria identità personale sul contrasto e la differenza, sulla polemica verso i valori, la

---

[15] B. FORTE, *La fede e il problema della verità,* Brescia, p. 1; cf. anche E. G. WHITE, in *R&H*, 25 marzo, 1890; ID, C*ounsels on Sabbath School Work*, 1892, p. 34; ID, in *R&H*, 20 Dicembre, 1892; ID, in *R&H*, 7 Agosto, 1894; cf. H. KUNG, *Perché un'etica mondiale?*, Brescia, 2004, p. 22; cf. J. MOLTMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Brescia, 1995, p. 115.

chiesa o il sentire civico comune. Possono essere presenti anche altri motivi ma evitiamo di prolungare l'elenco. È fondamentale allora capire fino in fondo, o almeno provarci, a prescindere dagli *slogan* e dalle influenze dei media, e chiedersi in tutta coerenza perché scegliamo una posizione anziché un'altra. Chiedersi, da cosa e da chi siamo orientati o guidati nelle nostre scelte.

Riscontriamo che il discorso sull'omosessualità è diventato anche una sorta di movimento ideologico-culturale, spesso strumentalizzato a livello politico in quanto portatore di altri ideali. A volte assume i toni non tanto di una sensibilizzazione verso il rispetto di un'alterità, ma piuttosto urla di pretesa legittimazione. Perfino il linguaggio ne risulta minato e sospetto. Il vocabolario che si usa, nonostante le buone intenzioni di fondo, rischia di prestarsi facilmente a fraintendimenti.

- **Limiti**

Il tema dell'omosessualità può essere affrontato da diverse prospettive: psicologica, clinica, storica, antropologica, giuridica, sociologica, politica, etica, religiosa, ecc. Noi scegliamo in questo breve studio la prospettiva religiosa. Ma anche questa è troppo ampia, dobbiamo ancora compiere delle scelte. Tutte le dimensioni della prospettiva religiosa ci interessano: biblica, pastorale ed ecclesiale, ma non possiamo affrontarle tutte, per ovvi motivi di tempo, spazio e competenze. In questa sede, riteniamo indispensabile, opportuno e prioritario affrontarla unicamente dal profilo testuale, da un'angolatura prettamente biblica,[16] versante sul quale non mancano le idee più diversificate.[17] Ci rendiamo conto delle importanti restrizioni che imponiamo alla nostra ricerca e che ciò possa non essere condiviso, ma è inevitabile compiere delle scelte e prendere una posizione. Secondo i principi della Riforma di *Sola Scriptura*, dal profilo testuale dipendono le altre dimensioni della prospettiva religiosa.[18] Seguendo questa via, non siamo dimentichevoli del dramma

---

[16] A nostro avviso, per un credente, la prospettiva biblica, proprio per ciò che essa significa e implica nell'esperienza di fede che coinvolge l'intera persona, non può che influenzare e illuminare gli altri campi d'indagine precedentemente menzionati. Ci chiediamo se sia legittimo e opportuno che un credente scinda totalmente ogni riflessione sociale, etica, giuridica, psicologica o altre in rapporto all'omosessualità dalla rivelazione di Dio. L'uomo di fede è interamente proteso a comprendere la Parola di Dio e a viverla con coerenza, di riflesso è inevitabile che questa dinamica lo porti a leggere con una mente religiosa altri campi d'interesse umano. Ciò, a nostro giudizio, non pregiudica l'obbiettività, al contrario ogni riflessione alla luce della presenza di Dio viene rivalutata e migliorata.

[17] Anche in ambito avventista le posizioni variano. Ad esempio, una posizione che noi non possiamo condividere è presentata da I. T. BLAZEN, (*Spectrum*, the Journal of Adventist Forum, Vol. 40, n° 3 – 2012) il cui articolo tradotto da Claude Bosdedore appare nel seguente documento ufficiale: Union franco-belge et Fédération de la Suisse romande et du Tessin, Commission éthique, Dossier sur l'homosexualité, Mars 2013, pp. 5-19. Nella stessa direzione va anche *Christianity and Homosexuality. Some Seventh-Day Adventist Perspectives,* a cura di D. FERGUSON, F. GUY, D. LARSON, Adventist Forum, Roseville CA 2008.

[18] A nostro parere per una pastorale efficace, seria e completa nei confronti di una problematica relativamente giovane su cui le chiese oggi sono interpellate è necessario beneficiare di contributi pluridisciplinari. La pastorale è efficiente quando è capace di coniugare armoniosamente una molteplicità di dati. Prescindere da questi, a nostro giudizio, comporterebbe seri danni. Ci auguriamo che altri continuino la nostra ricerca analizzando gli altri profili, in modo da offrire alla chiesa, mediante contributi plurimi e diversificati, un supporto solido e olistico.

vissuto da tanti che vivendo una esperienza omosessuale soffrono profondamente per le conseguenze del loro diverso orientamento. Bisogna certamente considerare le sofferenze umane di chi vive l'omosessualità da una parte, e le mutazioni antropologiche, sociologiche, psicologiche che una totale accettazione implica dall'altra. Come pastore avventista ho il dovere di riempire di grazia la legge di Dio, e di valorizzare la legge in ogni discorso sulla grazia. C'è tra queste due esigenze una tensione che spesso diventa lacerazione, ma è insopprimibile per chiunque voglia fare un discorso onesto davanti agli uomini e davanti al loro Creatore e Padre.

Ci rivolgiamo a un pubblico eterogeneo, non pretendendo in primo luogo di convincere, ma sperando in tutta sincerità di condividere in modo convincente. Ci indirizziamo soprattutto a coloro per i quali le Sacre Scritture hanno ancora importanza come orientamento etico-spirituale per l'individuo e la società. Siccome gran parte dell'orientamento favorevole all'accoglienza dell'omosessualità si sostiene anche su una interpretazione neutrale o favorevole dei dati biblici, vorremmo in maniera molto semplice verificare questa comprensione. Vorremmo capire se la Scrittura parla dell'omosessualità e, se sì, in che termini, limiti, modalità e prospettive. Ci chiediamo se la Parola di Dio offra all'uomo delle indicazioni, una strada da percorrere o da evitare. Per un credente è importante conoscere il pensiero del proprio tempo, ma ancor più il messaggio che proviene dalla rivelazione divina. Riteniamo che i paradigmi che devono guidarci non possano essere le mode, il *trend* moderno, le novità applaudite dai media, ma la santa Parola di Dio. L'apostolo Paolo scrivendo a Timoteo afferma che la Scrittura ha il compito di «*…correggere ed educare alla giustizia*».[19] Non è quindi la Bibbia che deve adeguarsi alle tendenze dell'uomo. Il credente compie un movimento centrifugo quando parte dalla Parola di Dio e cerca di trarre degli insegnamenti etici per l'oggi, ma ne compie uno centripeto quando cerca di comprendere il presente riportando tutto alla luce della Scrittura. Noi vorremmo leggere la Scrittura restando in continua dialettica tra questi due movimenti.

- **Distinguo e preoccupazioni**

Prima di iniziare desideriamo dire che in questo studio noi scindiamo le persone dai loro comportamenti. Come credenti, partiamo dal presupposto che tutti gli esseri umani sono degni di stima, rispetto, accoglienza, onorabilità, e godono indifferentemente di ogni diritto. Siamo tutti figli di Dio a pieno titolo, beneficiari della grazia e della mansuetudine di Cristo. Il cristiano, le chiese, qualunque religione che abbia come riferimento Dio, la politica, e la società civile nel suo insieme devono bandire ogni forma di omofobia[20] o discriminazione di qualsiasi natura ed entità. Nessun giudizio[21] di valore sulla persona in quanto tale dovrebbe

---

[19] 1 Ti 3.16-17.

[20] Il termine d'origine greca significa letteralmente: «paura dello stesso», ed ha nel suo etimo come riferimento la persona, l'essere. Indica i sentimenti d'intolleranza, di fastidio, violenza e tutto ciò che può essere di negativo verso le persone omosessuali. Oggi però, la stragrande maggioranza delle persone usa il termine «omofobia» per indicare anche la semplice non condivisione dell'omosessualità. Noi rifiutiamo quest'ultima accezione del termine, nonostante d'uso corrente. Riteniamo che si possa benissimo amare ed accettare una persona in quanto tale, senza necessariamente condividerne le ideologie, le scelte o le propensioni.

essere pronunciato. Cogliamo anche l'occasione per manifestare la nostra piena solidarietà verso quanti subiscono umiliazioni o vessazioni di ogni sorta a causa delle loro scelte e per la loro diversità.

[21] Anche sulla nozione di «giudizio» occorre un chiarimento. Spesso la si associa in maniera unilaterale all'atto della condanna, ricordando a chiunque si dovesse esprimere in modo contrario all'omosessualità che tale azione spetta unicamente a Dio e non agli uomini. Anche questo uso esclusivo e radicale del vocabolo a nostro giudizio è improprio. Il termine giudizio è complesso e dipende da quale prospettiva lo si vuole comprendere. Esso può avere in sé l'idea dell'emanazione di una sentenza (che teologicamente resta peculiarità divina), ma esprime anche l'idea della valutazione dei dati, l'analisi, la riflessione e l'approfondimento in rapporto ad un punto di riferimento, che è una determinata legge. L'uso quindi di un'accezione parziale del lessema non rende giustizia a quanto il vocabolo in realtà esprime.

LISTA DELLE ABREVIAZIONI

1. Abbreviazioni bibliografiche

Le abbreviazioni delle riviste e collane sono secondo S.H. SCHWERTNER, *International Glossary of Abbreviations for Theology and Related Subjects. Periodicals, Series, Encyclopedia, Sources with Bibliographical Notes*, Berlin – New York 1992.

ADV	*Adventus*
ANET	*The Ancient Near Eastern Text*
Bib	*Biblica*
BRI	*Biblical Research Institute*
JRE	*Journal of Religious Ethics*
LTP	*Laval théologique et philosophique*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
JATS	*Journal of Adventist Theological Society*
R&H	*The Review and Herald*
RB	*Revue Biblique*
SR	*Sciences Religieuses*
VC	*Vigiliae Christianae*

2. Abbreviazioni e citazioni dei libri biblici

Le abbreviazioni dei libri biblici come le citazioni degli stessi sono tratti dalla versione *La Sacra Bibbia - versione nuova riveduta*. SBBF. Roma. 2000.

3. Avvertenze e irregolarità.

In rari casi l'autore appare con un solo nome (es. J. DOUKHAN) mentre in altri con i suoi due nomi (es. J.B. DOUKHAN). Il lettore troverà entrambe le forme in quanto, per correttezza, abbiamo riprodotto esattamente il nome dell'autore nella forma in cui appariva sull'opera consultata.

Alcune referenze bibliografiche appaiono senza numero di pagina. In questo caso intendiamo fare riferimento all'opera nella sua totalità.

Segnaliamo inoltre che in alcuni casi citiamo di un autore sia l'opera nella sua lingua originale, sia in un'edizione tradotta. Questo perché non sempre ci è stato possibile reperire la stessa opera al momento in cui ci occorreva.

Informiamo che le opere citate nella prefazione del dott. G. Leonardi non sono state da noi verificate, le pubblichiamo in piena fiducia. Esse non compariranno nella bibliografia finale della nostra ricerca.

Infine, avvertiamo che in rari casi la referenza bibliografica non è completa: ce ne scusiamo, ma ciò significa che l'opera consultata mancava delle prime pagine o le stesse erano danneggiate.

INTRODUZIONE GENERALE

Metodologia

Forse qualche parola può essere spesa in merito alla metodologia che utilizzeremo nel nostro lavoro. Noi riteniamo che la Bibbia rappresenti la Parola di Dio incarnata in parole umane. Ellen G. White al riguardo afferma che:

> «*La Bibbia indica Dio come suo autore, nondimeno è stata scritta da mani umane. Nella differenza di stile dei suoi vari libri, essa presenta le caratteristiche dei suoi scrittori. Le verità rivelate sono state date per ispirazione di Dio (II Tim 3:16), però sono espresse con le parole degli uomini. L'Essere infinito, mediante il suo Spirito, ha fatto risplendere la sua luce nelle menti e nei cuori dei suoi servitori. Egli ha dato sogni e visioni, simboli e figure; e coloro ai quali la verità fu così rivelata la concretizzarono con un linguaggio umano. I dieci comandamenti furono enunciati da Dio stesso e scritti dalla sua stessa mano. Essi, perciò, sono redazione divina e non umana. La Bibbia, invece, con le sue verità divine espresse con il linguaggio degli uomini, presenta l'unione del divino con l'umano. Questa unione esisteva nella natura di Cristo che era allo stesso tempo il Figliolo di Dio e il Figliolo dell'uomo. Della Bibbia si può dire quello che fu detto di Gesù: «La Parola è stata fatta carne ed ha abitato per un tempo fra noi» Gv 1:14*».[22]

> «*La Bibbia è scritta da uomini ispirati, ma non è identificabile con il modo di pensare e di esprimersi di Dio, bensì con quello dell'umanità. Dio, nella veste di scrittore, non viene rappresentato… Gli autori biblici furono gli scrivani di Dio, non la sua penna. Guardiamo i diversi uomini che hanno scritto. Non sono le parole della Bibbia a essere ispirate, ma gli uomini che le hanno scritte. L'ispirazione non agisce sulle parole e le espressioni dell'uomo, ma sull'uomo stesso, il quale, sotto l'influsso dello Spirito Santo, viene permeato di concetti. Ma le parole ricevono l'impronta della mente dell'individuo. La mente e la volontà divine si diffondono e si combinano con la mente e la volontà umana; quindi le espressioni dell'uomo diventano parola di Dio*».[23]

Questa visione dell'ispirazione rappresenta lo strumento principale mediante il quale ci avvicineremo al testo biblico. La rivelazione divina implica un intervento soprannaturale da parte di Dio che irrompe nella storia umana e decide di entrare in relazione con le sue creature, comunicando la sua volontà, in armonia con la cultura, le categorie e il linguaggio del loro tempo. La letteratura biblica rappresenta il prodotto di questa interazione dialogica tra l'umano e il divino. Ci rendiamo conto che prescindendo da questi postulati gli stessi testi possono ricevere letture diverse e per conseguenza interpretazioni discordanti.

Un altro strumento d'analisi sarà dato dalla lettura sincronica e canonica dei testi. Ciò significa che considereremo il messaggio biblico secondo la redazione finale, secondo la stesura con la quale ci è stato trasmesso e seguendo la progressione e disposizione dei libri.[24]

---

[22] E. G. WHITE, *Il Gran Conflitto*, Falciani 1979, p. 7.

[23] E. G. WHITE, *Selected Messages*, vol. 1, p. 21.

[24] Non terremo conto della diacronia del testo. L'ipotesi documentaria classica (JYDP), nel passato fortemente acclamata come scientifica e degna di fiducia, oggi è sconfessata da moltissimi studiosi. Concentrarsi unicamente sul

Detto questo crediamo sia doveroso a livello metodologico chiarire fin dall'inizio alcuni termini della discussione sulla pertinenza delle referenze bibliche nel complesso mondo dell'omosessualità. Se da un lato va evitata una lettura acritica, ingenua e incontrollata, dall'altro lato va evitata una lettura totalmente relativizzante e sterile. Sappiamo come la preoccupazione principale della rivelazione divina sia d'ordine soteriologico. La Bibbia, non è un trattato di teologia sistematica, né un'opera religiosa a carattere enciclopedico. Nella Scrittura l'omosessualità è trattata solo a titolo di referenza e d'illustrazione in un quadro più ampio e maggiormente riguardante il piano della salvezza. Tuttavia riteniamo che lo *status* referenziale abbia con l'insegnamento un rapporto di pertinenza, di opportunità e di legame. L'illustrazione, nonostante resti tale, non è mai totalmente sganciata o dissonante da ciò che vuole chiarire, altrimenti perderebbe la sua funzione. Il tema dell'omosessualità sarà trattato e analizzato come una referenza, ma come una referenza qualificante e significativa, che indica comunque una direzione morale da percorrere. Riteniamo che comprendere in misura maggiore l'illustrazione ci permetterà di comprendere meglio il messaggio di fondo di cui è portatrice.

La Bibbia è rivelazione di Dio espressa attraverso la narrazione della vita e dell'esperienza dell'uomo. L'attività omosessuale appare nel percorso storico della redazione biblica, in momenti occasionali e storicamente circoscritti. Quindi, qualunque sia la nostra posizione, deve essere chiaro che non possiamo porre problemi o interrogazioni alla Bibbia che sono solo tipiche del nostro tempo, né prescindere dalle conoscenze scientifiche oggi acquisite, ma sconosciute all'autore biblico. Il confronto con la Bibbia non può essere immediato, deve per forza essere mediato. Non si può usare la Bibbia come un manuale e avere una lettura semplicistica e riduttiva. La distanza

---

passato del testo è rischioso e sterile. I suoi possibili strati letterari, fonti presunte, lavori di compilazioni, interpolazioni, aggiunte e modifiche varie eseguite in epoche e autori diversi, sono sempre state e restano allo stato di congetture. Non esiste alcuna documentazione storica certa e inequivocabile, allo stato attuale, che certifica l'evoluzione dettagliata del testo biblico, così come postulato dai sostenitori dell'ipotesi documentaria classica. Per questo motivo l'esegesi moderna, senza rigettare integralmente lo studio del passato del testo per quanto esso sia tracciabile, si sofferma maggiormente sulla dimensione sincronica (analisi narrativa, retorica, semiotica, canonica, ecc.), ciò sul testo attuale che abbiamo tra le mani. In definitiva esso costituisce l'unica certezza che abbiamo! Oggi, la nuova ipotesi documentaria rifiuta le fonti un tempo riconosciute come unitarie (JYDP) e propende per la teoria dei frammenti e dei completivi. Si parla dell'esistenza di redazioni, D (redazione deuteronomista, pre-esilica) datata all'epoca della riforma di Giosia del 622 a.C., e P (redazione sacerdotale, esilica e post-esilica) che si estende per tutta l'era persiana. Tutto inizia postulando l'esistenza di frammenti di tradizioni circolanti oralmente e poi messi per iscritto, che D avrebbe raccolto. Successivamente, P avrebbe creato i collegamenti e le armonizzazioni tra tutte queste tradizioni. Applicata al Pentateuco, D sarebbe all'origine del libro del Deuteronomio, mentre P di tutto il resto. Tra le due redazioni molta importanza è data a P, (ritenuta maggiormente riconoscibile per il suo stile ripetitivo, esposizione e cura dei dettagli, ritmo regolare e metodico). Successivamente a P, si ritiene che in epoca ellenistica una successiva redazione avrebbe fatto dei ritocchi letterari (redazione post-P) arrivando dunque all'epoca greca. Infine, una successiva e ultima redazione avrebbe dato al testo la forma che ha oggi (redattore finale). Qualcuno propende ad unire post-P con l'editore finale. Tutto ciò che non è catalogabile come D o P è riposto in E (Redazione Elohista) e J (Redazione Jawista): entrambi sono per la nuova ipotesi documentaria dei contenitori di scarto. Non mancano altre congetture, tra le quali chi parla di «Tetrateuco» (si esclude il Deuteronomio considerandolo un'opera introduttiva), «esateuco» (si associa il libro di Giosuè) e infine chi ipotizza un «Ennateuco» (si giunge fino alla 2 R). Tutti questi passaggi sono ipotizzati e non esiste alcun consenso tra gli studiosi sull'attribuzione dei testi alle relative redazioni. Questo approccio congetturale, pseudoscientifico, fa astrazione dalla realtà storica, riduce o elimina il concetto d'ispirazione divina, disgregando il testo biblico in particelle e creando confusione e frustrazione. Per approfondire l'esegesi diacronica, cf. J. A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento,* Biblioteca di Cultura Religiosa n° 14, Paideia, Brescia 1987; cf. J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco,* EDB, Bologna, 2000; cf. ID, *Il cantiere del Pentateuco,* voll. 1-2, EDB, Bologna 2014; cf. T. ROMER, *Introduction à l'Ancien Testament,* Labor et Fides, Genève 2004. La teoria documentaria esposta finora è fortemente presente nel cosiddetto metodo storico-critico, e per certi versi lo caratterizza quasi identificandosi con esso. Noi vogliamo a questo punto fare un distinguo importante. Una lettura seria e responsabile del testo biblico non può permettersi di non avere un approccio critico sul testo. Ciò che non possiamo condividere del metodo storico-critico è il suo abuso, i suoi eccessi, l'uso maldestro e totalitario. Occorre però dire che non essendo questo un metodo monolitico e contenendo al suo interno anche procedure analitiche di pregio (analisi storica, dei generi letterari, ecc.), di queste non possiamo non tenerne conto.

culturale, sociale, religiosa, ideologica, linguistica che ci separa dai testi va sempre tenuta presente nella nostra ricerca di cosa questi testi antichi e ispirati ci vogliono indicare.

Ci rendiamo conto quindi che sviluppare un discorso etico a partire dalla Scrittura sia un percorso che implica sforzo e maturità. Un cammino che è sempre perfezionabile e precisabile. È una nostra responsabilità e non una soluzione preconfezionata che troviamo già formulata, sistematizzata e pronta all'uso. Nella Bibbia in alcuni casi troviamo indicazioni precise, in altri rintracciamo piuttosto una direzione che ci guida. Nel nostro studio la focalizzazione non sarà solo sui testi biblici in sé, pur concentrandoci su essi, ma piuttosto su quanto essi sono portatori, sul loro orientamento e sui rapporti con i grandi punti di riferimento che la Bibbia ci offre.[25] È questa direzione etico-teologica che in maniera trasversale copre l'intera rivelazione divina che noi vogliamo cercare e seguire nella nostra breve esposizione.

Piano

Per quanto riguarda il piano che seguiremo, diciamo che struttureremo il nostro lavoro in quattro capitoli. Nel primo evidenzieremo ciò che abbiamo chiamato il paradigma biblico fondamentale, cioè le linee teologiche di fondo e basilari su cui tutta la riflessione successiva si fonderà. Nel secondo e terzo capitolo passeremo in rassegna sei testi biblici: tre dell'AT e tre del NT. Sono stati scelti quelli che noi riteniamo siano i più importanti e significativi per comprendere la problematica che ci accingiamo ad affrontare. Faremo delle considerazioni d'ordine letterario e tematico-teologico limitate e finalizzate al nostro obbiettivo. Per i testi dell'AT presenteremo insieme alla traduzione italiana anche il testo ebraico, la LXX[26], la Vulgata[27] ed in nota segnaleremo quanto riportano i Targum[28], il Pentateuco Samaritano[29] e la Peshitta[30]. Questo ampio

---

[25] Teniamo a sottolineare e precisare che una verità biblica non è data solo dalla collezione di testi che vanno in una direzione o nell'altra. La volontà del Signore non è inscrivibile in maniera radicale e assoluta in solo ciò che è formalmente scritto, ma anche verso cui ciò che è scritto ci vuole condurre. Può capitare che in merito ad alcuni argomenti si abbiano dei testi che vadano univocamente in una direzione, mentre per altri temi, potremmo trovare testi che formalmente sembrano andare in un senso, ma che alla luce del contesto locale e delle relazioni con l'insieme della rivelazione devono essere compresi diversamente. Nella ricerca della volontà di Dio potremmo incorrere in brani che sono tappe umane di un percorso di crescita, e ciò perché Dio non è definibile in una o più frasi accostate. Queste variazioni d'ampiezza devono essere considerate. L'attenzione e la sensibilità dell'ermeneuta deve essere non solo e esclusivamente su quanto è fissato per iscritto, ma anche su ciò che esso significa e dove l'intera Scrittura vuole portare il lettore. Cf. G. LEONARDI, *La consacrazione delle donne al ministero pastorale,* relazione per il convegno pastorale dell'UICCA, svoltosi presso la Facoltà Avventista di Teologia di Firenze il 03.09.13, pp. 22-23.

[26] Traduzione greca dell'AT, iniziata nel III sec. a.C. Le sue origini leggendarie sono raccontate nella Lettera di Aristea. Ha conosciuto diverse revisioni tra le quali Aquila, Simmaco, Teodozione, Luciano ed Esichio.

[27] Versione latina della Bibbia ad opera di Girolamo (IV-V sec. d.C), sostituì la precedente Vetus Latina e rimase la versione ufficiale della Chiesa cattolica fino al Concilio Vaticano II. Conobbe due grandi revisioni, la Sisto-Clementina (XVI sec.) e la Nova Vulgata (XX sec.).

[28] Il vocabolo significa «traduzione, interpretazione». Si tratta di parafrasi in lingua aramaica del testo ebraico con aggiunte tratte dalla tradizione orale e destinate ad uso liturgico sinagogale, considerato che in epoca postesilica l'ebraico non era più compreso da tutti. Inizialmente orale e successivamente messo per iscritto. Le tre recensioni che utilizzeremo nel nostro studio sono: il Targum di Onqelos o babilonese (è la recensione meno parafrastica), il Targum Neofiti 1 ed il Targum dello Pseudo-Jonathan o Yerushalmi I (recensione più parafrastica). Esistono altri Targum come quello di Jonathan (o di Ben Uzziel), degli Agiografi ed il frammentario (o Yerushalmi II). In merito a quest'ultimo segnaliamo fin da adesso che i versetti che studieremo non vi compaiono e neppure li troviamo nella raccolta di quelli della Gheniza del Cairo. Cf. M. L. KLEIN, *The Fragment-Targums of the Pentateuch. According to their Extant Sources,* Volume I Texts, Indices and Introductory Essays, Biblical Institute Press, Rome 1980; cf. M. L. KLEIN, *The Fragment-Targums of the Pentateuch. According to their Extant Sources,* Volume II Translation, Biblical Institute Press, Rome 1980; cf. M. L. KLEIN, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch,* Volume One – Volume Two, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1986. L'importanza dei Targum risiede nel fatto che sono le prime

spettro di confronto testuale avrà lo scopo di rilevare e eventualmente valutare se i versi che studieremo hanno subito comprensioni e quindi letture differenti nel corso della storia e che le differenti versioni antiche potrebbero aver registrato. Lo stesso per i testi del NT, presenteremo oltre alla versione italiana, il testo greco e la Vulgata, in nota riporteremo la Peshitta. Ciò permetterà al lettore che dispone di competenze specifiche di operare le dovute verifiche e continui rimandi per approfondimenti ulteriori e personali. Infine, in un quarto capitolo presenteremo la posizione ufficiale di alcune confessioni cristiane riguardo al tema dell'omosessualità, tra le quali quella della Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno.

---

interpretazioni del testo ebraico. Una loro raccolta parziale può essere trovata in A. SPERBER, *The Bible in Aramaic,* voll.1-2, Brill, Leiden 1959-1973, oppure in B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*. Voll.1-6, T. Roycraft, London 1655-57. La traduzione/interpretazione targumica appare nel NT, un celebre caso è quello di 2 Ti 3.8 che afferma: «*E come Ianné e Iambré si opposero a Mosé, così anche costoro si oppongono…*». I personaggi di Ianné e Iambré non appaiono nell'AT ebraico, ma solo nella sua versione aramaica del Targum dello Pseudo-Jonathan o Yerushalmi I in tre casi: Es 1.15, 7.11 e Nu 22.22. Cf. M. MCNAMARA, MSC – R. HAYWARD – M. MAHER, MSC, *Targum Neofiti 1: Exodus, Translated, with Introduction and Apparatus - Pseudo-Jonathan: Exodus, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 2, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994, pp. 162, 178. Cf. M. MCNAMARA, MSC – E. G. CLARKE, *Targum Neofiti 1: Numbers, Translated, with Apparatus and Notes - Pseudo-Jonathan: Numbers, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 4, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1995, p. 253. Paolo dunque li conosce ed usa nella sua epistola. Compaiono anche nella letteratura di Qumran (CD 5.18) ed in altri scrittori antichi (Plinio ed altri). Cf. W. D. MOUNCE, *Pastoral Epistles*, in Word Biblical Commentary, vol. 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000, p. 550.

[29] I Samaritani videro origine quando il Regno del Nord d'Israele (10 tribù), con capitale Samaria, fu oggetto della deportazione assira operata da Sargon II nel 721 a. C. Questi ebrei finirono per mescolarsi con altre popolazioni perdendo così la pura discendenza ebraica. Una tale condizione non fu accettata dal resto della popolazione del Regno del Sud d'Israele (2 tribù) anche dopo il ritorno di quest'ultimi dalla deportazione babilonese (605-539 a.C.). L'avversione la si ritrova ancora ai tempi del Nuovo Testamento e successivamente continuerà verso i cristiani. Il Pentateuco Samaritano, unico loro testo canonico, fu scritto in caratteri fenici e scoperto a Damasco all'interno di una comunità samaritana nel 1616 da Pietro Della Valle. Il manoscritto più antico e completo in nostro possesso è d'epoca medioevale ed è datato del 1149-1150. La caratteristica di questa versione del Pentateuco è data dalla teologia stessa dei Samaritani i quali riconoscono il Monte Garizim come monte sacro scelto da Dio e luogo del vero Tempio (Gv 4.20-21). Tempio costruito nel 328 a.C. e distrutto da Giovanni Ircano nel 128 a.C. Nel loro testo sacro sono presenti interpolazioni ed espansioni varie che giustificano questa loro convinzione. Secondo alcune informazioni offerte da Girolamo sembrerebbe fosse esistita anche una versione greca chiamata *Samaritanicon*. Una traduzione autorevole del Samaritano è possibile ritrovarla in B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2013. Per un approfondimento cf. anche J. T. BARRERA, *La Biblia judia y la Biblia Cristiana. Introduccion a la historia de la Biblia,* Biblioteca de Ciencias Biblicas y Orientales 2, Editorial Trotta, Madrid 1998, pp. 232-239; Cf. R. T. ANDERSON & T. GILES, *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012; Cf. J. D. PURVIS, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, Cambridge, Harvard University Press, 1968; Cf. J. A. MONTGOMERY, *The Samaritans, the earliest Jewish Sect*, Filadelfia 1907; Cf. J. W. ROTHSTEIN, *Juden und Samaritaner*, Lipsia 1908; Cf. A. COWLEY, *The Samaritan Liturgy*, voll. 2, Oxford 1909; Cf. M. GASTER, *The Samaritans*, Oxford 1926; Cf. J. JEREMIAS, *Di Passahfeier der Samaritaner*, Giessen 1932; Cf. M. GASTER, *Samaritan Eschatology*, I, Londra 1932. Per un'edizione critica cf. A. VON GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samar*., voll. 2, Giessen 1914-1918.

[30] Il termine significa «semplice, comune». L'AT venne tradotto verso il II sec. d. C., mentre per una versione completa dell'intera Bibbia occorrerà attendere il V sec. La Peshitta non contiene i libri neotestamentari di 2 P; 2-3 Gv; Gd ed Ap, Per la traduzione dal siriaco utilizzeremo due fonti. Per i testi levitici l'edizione di G. A. Kiraz, della quale, allo stato attuale risultano pubblicati solo 14 libri dell'AT e nessuno del NT, quindi il nostro volume di riferimento sarà il: *Leviticus*, English Translation by James D. Moore; Text Prepared by George A. Kiraz, Joseph Bali, Piscataway (N.J.): Gorgias Press, 2015; Per i testi del NT dobbiamo attenerci alla traduzione latina del siriaco riportata in B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*. Voll.1-6, T. Roycraft, London 1655-57.

Risposte a questioni generali

Durante l'esame dei testi biblici presenteremo anche le obiezioni che vengono avanzate dai difensori dell'omosessualità nelle loro apologie, e cercheremo di offrire ai lettori delle risposte. Tuttavia, per evitare di dilungarci troppo in quel momento, presenteremo in questo paragrafo, a titolo di sintesi, l'elenco delle motivazioni addotte da diversi studiosi per sostenere la correlazione tra la scelta omosessuale e la Bibbia.[31] Eccone alcune:

1. La condanna dell'omosessualità nella Bibbia, presentata come legge di Dio, in realtà è il riflesso di antiche usanze israelitiche e di pregiudizi.

2. La condanna dell'omosessualità era relegata al popolo d'Israele e all'economia vetero-testamentaria. L'avvento di Cristo ha abolito le prescrizioni antiche.

3. La condanna dell'omosessualità era in realtà il rigetto della pederastia.[32] Cioè l'atteggiamento di sfruttamento sessuale ed emotivo dei giovani da parte degli adulti.

4. La condanna dell'omosessualità era riferita alla prostituzione cultuale. La storia delle religioni antiche rivelano prassi simili identificabili come espressioni idolatriche.

5. La condanna dell'omosessualità era in rapporto ad attività di violenza che si esercitavano sull'altro.

6. La condanna dell'omosessualità era dovuta alla confusione dei ruoli che si innescava quando un eterosessuale aveva atti omosessuali. Tale scambio di ruoli era umiliante per il maschio perché assumeva una posizione femminile, inaccettabile in una società in cui la differenziazione era essenziale.

7. La condanna dell'omosessualità era dovuta alla mancanza delle conoscenze scientifiche che spingeva a classificarla come perversione. Oggi invece la si ritiene parte della sfera naturale come un'alternativa dettata dalla genetica, una condizione. Essa non è più considerata un'anomalia.

8. La Bibbia non conosce il termine omosessualità e quindi il suo significato e i suoi riflessi moderni. Essa non distingue la pratica omoerotica dall'orientamento sessuale e dalla relazione amorosa, monogama e consenziente tra due parner dello stesso genere aventi un impegno e una progettualità comune.

Non possiamo rispondere nel nostro lavoro a tutte le obiezioni in uguale misura, sia per motivo di tempo e spazio, ma ancor più per il fatto che non tutte sono critiche solide. Tuttavia desideriamo almeno spendere una parola per ognuna. La prima obiezione non tiene conto della rivelazione e dell'ispirazione divina secondo il modello da noi adottato. Per costoro la Bibbia è pura

---

[31] Per una discussione più particolareggiata cf. F. LONG, *Protestanti e Sessualità*, Claudiana, Torino 1998; Cf. W. L. COUNTRYMAN, *Sesso e morale nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1998; Cf. G. LETTINI, *Omosessualità*, Claudiana, Torino 1999; Cf. T. ROMER – L. BONJOUR, *L'omosessualità nella Bibbia e nell'Antico Vicino Oriente*, Claudiana, Torino 2007.

[32] Nell'antichità la pederastia era la relazione, spesso omoerotica, tra un adulto e un adolescente. Essa si distingue dalla pedofilia che concerne il rapporto adulti-bambini. La pederastia era molto praticata nell'antica Grecia, ma si ritrova anche presso numerosi altri popoli, tra cui i romani. Presso quest'ultimi troviamo anche l'omosessualità, tra l'altro praticata da alcuni imperatori romani. Cf. R. H, MOUNCE, *Romans,* in The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture, vol. 27, Broadman & Holman Publishers, [s.l.], 1995, p. 82.

testimonianza umana. La seconda obiezione risente della dialettica legge-grazia e del rapporto tra le due economie, Antico e Nuovo Testamento. Ciò che Cristo abolisce alla croce non è la legge mosaica nella sua totalità, ma tutto il sistema cerimoniale e sacrificale che lo rappresentava e anticipava. Gli autori del NT inoltre obiettano anche contro una comprensione deviata della legge di Dio finalizzata a produrre meriti.[33] Leggi civili, igieniche, giuridiche, sociali, presenti nella legge mosaica, erano per loro natura circostanziali: esse vennero con il tempo mutate e adattate ai cambiamenti di nuove condizioni. Il Decalogo per sua natura intrinseca è atemporale in quanto espressione di assunti universali.[34] Il divieto delle attività omosessuali non rientra in ciò che Cristo avrebbe dovuto abolire o modificare con la sua morte. La terza obiezione non trova riscontro oggettivo nel testo biblico. Non esistono indicazioni terminologiche né allusioni di alcun tipo che gli autori biblici facessero riferimento alla pederastia. Questo aspetto sarà parzialmente trattato nel nostro studio. La quarta, quinta e sesta obiezione invece meritano una maggiore considerazione e saranno i punti che maggiormente tratteremo nella nostra esposizione. La settima obiezione esula dalle nostre competenze e lasciamo che se ne occupino gli specialisti in materia. Registriamo solo il dato che allo stato attuale della ricerca scientifica non esistono studi che inequivocabilmente e senza appello dimostrino che l'omosessualità sia una condizione genetica predeterminata.[35] Ricerche in

---

[33] Cf. Ga 5.4.

[34] L'AT distingue due grandi *corpus* legali, senza però esplicitarli nominalmente. In questo distinguo il Decalogo è posto su un piano diverso, maggiormente autorevole e rappresentativo rispetto alle altre raccolte di leggi. Ecco cosa si dice dei Dieci Comandamenti: *«Quando ebbe finito di parlare con lui sul monte Sinai, diede a Mosè due tavole della testimonianza, tavole in pietra, scritte con il dito di Dio»* (Es 31.18), e ancora si precisa che: *«Prese e pose la testimonianza nell'arca, mise le stanghe all'arca, pose il coperchio sull'arca»* (Es 40.20). A fronte di quanto citato, ecco invece come vengono presentate l'insieme delle altre leggi: *«Quando Mosè ebbe finito di scrivere su un libro tutte le parole di questa legge, ordinò ai leviti, che portavano l'arca dell'alleanza del Signore: «Prendete il libro di questa legge e mettetelo a fianco dell'arca dell'alleanza del Signore vostro Dio: vi resterà come testimonio contro di te»*. (De 31.24-26). La Bibbia non dà spiegazioni riguardo a questa differenziazione. Il contrasto fra le due leggi è comunque palese, sia a livello di soggetti (Dio/Mosè) che di materiale scrittorio (Pietra/libro), che di posizionamento nei confronti dell'Arca (dentro/fuori). Da queste osservazioni ci pare legittimo concludere che già all'epoca in cui furono date, queste non erano sullo stesso livello.

[35] In ambito avventista segnaliamo due relazioni a carattere psicologico, ma non pubblicate. Una prima è di L. ALTIN, *Omosessualità. Possibili fattori causali e loro implicazioni*, [s.l.], relazione per la Commissione Etica dell'UICCA del 15.10.09, e una seconda è di G. CASTRO, *Aspetti psicologici legati all'omosessualità*, [s.l.], [s.a.]. Quest'ultima riporta un interessante *excursus* storico su come l'omosessualità venne tolta dal *DSM* (*Diagnostic and Statistic Manual*). Si tratta del *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*, oggi alla IV edizione. Tale manuale è stato redatto dall'*Associazione Psichiatrica Americana* (*APA*) a partire dal 1952. Riportiamo sommariamente l'accaduto, vista la sua estrema importanza, rimandando però il lettore alla relazione completa e alla bibliografia di G. Castro. L'omosessualità venne classificata come un disordine mentale verso la fine dell'800 dallo psichiatra von Richard Krafft-Ebing. Vi rimase fino al 1973 momento in cui l'*APA* cancellò dal *DSM* l'omosessualità egosintonica (accettata dall'individuo) e nel 1987 quella egodistonica (non accettata dall'individuo). Conseguentemente l'*OMS* (l'*Organizzazione Mondiale della Sanità*), nel 1992 cancellò anch'essa dal suo manuale diagnostico, l'*ICD* (*International Classification of Disease*), l'omosessualità maschile e femminile dall'elenco dei disordini mentali. Pochi conoscono però la vera storia, è cioè che questa cancellazione non è stata il frutto di una ricerca scientifica, ma di un'operazione politica, ideologica e sociale negli Stati Uniti. Successe che a partire dal 1968 gli attivisti gay manifestarono alle riunioni della Commissione Nomenclatura dell'*APA*, chiedendo e infine ottenendo di partecipare agli incontri. Da quel momento il dibattito scientifico fu sospeso e sostituito da discussioni di carattere politico e ideologico che sfociarono nel 1973 nella decisione di mettere ai - voti per corrispondenza - la questione omosessuale. Il risultato fu di 5.816 a favore e 3.817 contro, cioè 59% a favore, 41% contro. Irving Bieber commentò la votazione del 1973 dichiarando: «*Non si può davvero sostenere che la nuova posizione ufficiale riguardo l'omosessualità sia una vittoria della scienza. Non è ragionevole votare su questioni scientifiche come se si trattasse di mettere i voti se la terra sia piatta o rotonda*». (Cf. [s.a], *Per capire l'omosessualità*, [s.e.], Cinisello Balsamo 2005, p. 32). Robert Spitzer, che nel 1973 era presidente della Commissione Nomenclatura dell'*APA*, in seguito a una ricerca sull'efficacia della terapia riparativa, (indagine del 2001 e confermata nel 2003), afferma di aver cambiato idea in merito alla possibilità di un cambiamento dell'orientamento sessuale, dichiarando: «*Nel 1973, opponendomi all'opinione prevalente dei miei colleghi, appoggiai la rimozione dell'omosessualità dalla lista ufficiale dei disordini mentali. Per questo motivo ottenni il rispetto dei liberals e della comunità gay, anche se ciò fece infuriare molti dei miei colleghi. Sostenevo che gli omosessuali potessero vivere felicemente e sentirsi completamente realizzati. Se dichiaravano di sentirsi a proprio agio*

campo biologico e endocrinologico dimostrano che «non esiste il gene dell'omosessualità», non esiste l'identità cromosomica omosessuale, e che sebbene la genetica sia importante e predisponga, essa non è assolutamente determinante, selettiva e predittiva. Fattori esterni quali, esperienze familiari, influenze ambientali-sociali, formazione e ruolo delle scelte dovute al libero arbitrio individuale, posono invece «attivare» fin dai primi anni di vita alcuni comportamenti o orientamenti[36]. Da credenti noi riteniamo che l'elemento spirituale, in concerto con ausili psicologici e medici, possano intervenire affinchè questa «attivazione anomala» possa essere ripristinata e ri-orientata. Le testimonianze di quanti sono riusciti in questo potrebbero suggerire che il percorso è possibile. La Scrittura insegna che le nostre condizioni, anche quelle più intime, profonde e innate, sono inquinate dal degrado del peccato. La bontà e legittimità di un sentimento in cui la vita e l'esperienza ci colloca va verificato alla luce della volontà di Dio, e non il contrario. La rivelazione divina prevede che pensieri, progetti, emozioni e parole, vadano costantemente rivisti alla luce di un etica illuminata dal Signore[37]. Per cui la spinta sentimentale di matrice omosessuale, anche se non scelta deliberatamente e in piena coscienza, corrisponderebbe meglio a una propensione di squilibrio e di deriva dalla condizione di normalità, prevista da Dio alla creazione.

In merito all'ottava obiezione, è vero, la Bibbia non ha un vocabolario specifico per l'omosessualità. Esso comincia ad affacciarsi, con tutti i suoi distinguo tra orientamento e pratica, nel XIX sec. Il termine «Omosessualità» fu coniato nel 1869 dal letterato ungherese di lingua tedesca Karl-Maria Kertbeny (1824-1882), il quale, militando verso questa tendenza, inventò anche i vocaboli «Normosessualità» e «Bisessualità». Tuttavia la nostra attenzione non dovrebbe essere la ricerca della terminologia moderna, ma piuttosto la ricerca e lo studio del peculiare vocabolario biblico, per esaminare se nonostante la mancanza di termini tecnici precisi, esso indichi ugualmente aspetti che noi oggi esprimiamo, specifichiamo e distinguiamo con termini diversi. Molti altri vocaboli oggi in uso non sono presenti nella Bibbia (trinità, teocrazia, teologia, escatologia, ecclesiologia, cristologia, ecc.), ma ciò non significa che i concetti che esprimano non siano biblici.

Infine, riguardo al fatto che la Bibbia non distingua orientamento sessuale da pratica omoerotica occorre prendere consapevolezza che la mentalità semitica antica non avrebbe mai

---

nella loro condizione non dovevano essere accusati di mentire o essere rifiutati… Ora, nel 2001, ho mutato opinione e questo ha fatto sì che venissi presentato come un nemico della comunità gay e così la pensano in molti all'interno della comunità psichiatrica e accademica» (Cf. *Wall street Journal*, il 23 maggio 2001, citato da [s.n.], *Per capire l'omosessualità*, [s.e.], Cinisello Balsamo 2005, p. 32), G. J. M. van den Aardweg afferma: «*L'APA nel 1973, senza la minima motivazione scientifica, si è arresa all'assalto di un'aggressiva lobby gay, sostituendo la descrizione classica, scientificamente fondata, di omosessualità come "disturbo" con quella di "condizione". E questo nonostante che la schiacciante maggioranza degli psichiatri americani pensasse il contrario. Un'associazione che si comporta così è ormai un gruppo di interesse politico, non è più un'associazione di scienziati e professionisti indipendenti*». (G. J. M. VAN DEN ARDWEG, *Studi Cattolici* 535 settembre 2005, pp. 616–622). Anche Berger ha fornito alcuni retroscena sulla rimozione dell'omosessualità dal DSM nel 1973. Egli ha fatto notare che: «*Quello di cui la maggior parte della gente non è consapevole è che quando un gruppo dell'American Psychiatric Association all'inizio propose lo stralcio dell'omosessualità dal DSM nel 1973, fu esposto molto chiaramente sul "protocollo" che la cancellazione era semplicemente una risposta a quegli omosessuali che dichiaravano di subire un marchio d'infamia per il fatto che l'omosessualità era inserita tra i disordini psichiatrici. Venne dichiarato molto chiaramente che la cancellazione proposta non intendeva essere una dichiarazione scientifica sull'omosessualità per sé stessa*» (Intervista al dott. SPITZER, *Christianity Today*, 5 aprile 2005, citata in http://www.narth.com/index.html (vedi anche www.acquaviva2000.com, voce omosessualità) del 29 gennaio 2008). Questi retroscena, se confermati, sarebbero inquietanti. Dimostrerebbero come non esista, allo stato attuale delle ricerche e conoscenze, nessuna prova scientifica che l'omosessualità possa essere una condizione naturale, come anche nessuna legittimazione per averla rimossa dal DSM. Del resto, il dibattito tra gli esperti è già segno dell'inesistenza di prove univoche. Se così fosse, allora l'omosessualità dovrebbe essere ri-considerata come un disturbo, un trauma nel processo di sviluppo dell'identità sessuale, verso il quale si potrebbe intervenire con terapie riabilitative, al pari dell'handicap o di una malattia.

[36] Cf. L. ALTIN, *Omosessualità. Possibili fattori causali e loro implicazioni*, [s.l.], relazione per la Commissione Etica dell'UICCA del 15.10.09, pp. 8-13.

[37] Cf. Ge 8.21; 1 Cr 28.9; Pr 15.7; Eb 4.12; Fl 4.7-9; Mr 7.20-23; Mt 12.36-37.

operato una tale distinzione in quanto essa era incline alla pragmaticità e non alla teorizzazione, all'astrazione o alle descrizioni filosofiche.[38] Nella Bibbia non troviamo descrizioni di Dio, né descrizioni della sua relazione con l'uomo/popolo, troviamo piuttosto narrazioni che traducono in atti concreti ciò che invece una mentalità greca avrebbe esplicitato con definizioni, argomentazioni e sillogismi. L'argomentazione proposta quindi denota una lettura metodologicamente anacronistica e fuori contesto culturale della Bibbia. Lo scrittore biblico non concettualizza come noi avremmo fatto o sperato, si preoccupa piuttosto dell'effetto finale, tangibile, su ciò che è visibile e percepibile ad un osservatore esterno, e l'atto omoerotico è in genere la conclusione, l'espressione esterna, dell'orientamento-relazione omosessuale, come del resto lo è nell'eterosessualità. Alla luce di quanto detto, ne potrebbe conseguire, che la trattazione e la valutazione dell'orientamento omosessuale nella Bibbia possa essere *in nuce* già compreso nella condanna della pratica omoerotica.

[38] Altri autori invece presuppongono che i veti siano giustificati in base al principio che ogni violazione equivaleva a un furto di proprietà. Avere relazioni carnali con un altro uomo significava averne la proprietà e il possesso. Cf. J. ROMNEY-WEGNER, Levitico, in *La Bibbia delle donne*, a cura di Carol A. Newons e Sharon H. Ringe, Claudiana, Torino 1996, p. 87. Anche questa argomentazione non trova alcun riscontro nel testo biblico in quanto esplicitamente il brano stesso motiva l'interdizione dicendo che «…*è cosa abominevole*».

CAPITOLO 1

PARADIGMA BIBLICO FONDAMENTALE ED UNIFICANTE

1.1. Introduzione

Identificare un paradigma mediante il quale comprendere un insegnamento biblico significa riconoscere l'esistenza di un archetipo a cui tutto si può ricondurre. Questo noi lo identifichiamo nel racconto della creazione. Le origini sono il modello, la falsariga su cui si muove la rivelazione e su cui è fondata la confessione di fede cristiana: «*Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili…*».[39]

Condividiamo il pensiero di J. Doukhan quando afferma che il testo della creazione pone le basi per la vera adorazione, cioè quella che vede l'uomo in una relazione di dipendenza da Dio. Non a caso esso è all'inizio della Bibbia. Le ragioni non sono solo d'ordine cronologico ma essenzialmente teologiche per ricordarci, prima di continuare la lettura, della nostra posizione di creature nei confronti di Dio creatore.[40] L'estrema importanza della creazione e di tutto ciò che ad essa è riconducibile è data dal fatto che costituisce un modello letterario che verrà ripreso per narrare gli altri tre grandi eventi dell'AT, il diluvio, l'esodo ed il rimpatrio dall'esilio.[41] Inoltre da una prospettiva più ampia il racconto della creazione è ripreso anche quando si considera che la Scrittura finisce con un atto creativo (Ap 21-22). L'inizio (protologia) e la fine (escatologia) della Scrittura si corrispondono come una grande inclusione.[42] Il tema della creazione è nell'AT connesso alla nozione di liberazione, attraverso l'istituto del sabato. In effetti, tale istituzione è legata e motivata con la creazione del mondo in Es 20 e con la liberazione dall'Egitto in De 5, creazione del popolo. La creazione è nell'Apocalisse legata alla nozione di culto: «*Temete Dio e dategli gloria, poiché è giunta l'ora del suo giudizio. Adorate colui che ha fatto il cielo, la terra, il mare e le fonti delle acque*»[43]. Da questa prospettiva, reagire ai valori e all'ordine della creazione significa minare il concetto di culto e la stessa adorazione. Oltre all'escatologia dunque la protologia è in relazione

---

[39] Simbolo niceno-costantinopolitano (381 d.C.)

[40] Cf. J. DOUKHAN, *Le cri du ciel. Etude prophétique sur le livre de l'Apocalypse,* Dammarie-lès-Lys, Vie et Santé 1996, p. 176.

[41] Non possiamo in questa sede evidenziare i numerosi punti di contatto, come anche le novità in ognuno, che emergono dal confronto redazionale tra questi eventi biblici. Sommariamente diciamo che nei primi due Dio crea e ricrea l'umanità (creazione e diluvio), mentre nei due successivi crea e ricrea un popolo (esodo e ritorno dall'esilio).

[42] Numerosi, e noi riteniamo intenzionali, sono i punti di connessione tra questi due poli estremi della Scrittura. Evidenziamo solo a titolo d'esempio la seguente struttura parallelistica:

Ge 1.1-2.1	Ap 21.1-5
A. Nel principio Dio crea cieli e terra	A. Vidi nuovi cieli e nuova terra
B. Spirito di Dio sulle acque	B. Il mare non c'era più
C. - Creazione	C. - Nuova Gerusalemme
- Dio con l'uomo	- Dio con il suo popolo
B[1]. Tutto era molto buono	B[1]. Assenza di sofferenza, male e morte
A[1]. Furono compiuti i cieli e la terra	A[1]. Dio fa tutto nuovo

[43] Ap 14.7.

con la soteriologia. A questo riguardo non va dimenticato come il linguaggio soteriologico del NT è evocativo della creazione: «*nascere di nuovo* […] *nuove creature*»[44]. La creazione dunque costituisce una grande tela che intreccia in maniera inestricabile e trasversalmente diversi concetti teologici basilari della Bibbia.

Alla luce della creazione si comprendono le nostre origini, il nostro destino, la natura dell'uomo, il progetto di bene che Dio aveva per le sue creature, e molto altro. L'ideale divino è racchiuso nel mondo delle origini. Tra i vari aspetti del programma di Dio si trova anche la differenziazione dei generi, maschio-femmina e la loro candidatura a diventare una cosa sola attraverso un'unione completa e indissolubile. La creazione potrebbe allora a giusto titolo essere definita un «paradigma teologico fondamentale ed unificante», da cui far partire tutte le nostre riflessioni e cui tutto dovrebbe convergere. Al contrario, abbattere questo archetipo teologico significherebbe in qualche modo far risentire delle conseguenze a tutto ciò cui esso è associato.

1.2. Il testo di Genesi 1.27, 2.24 // Matteo 19.4-5

1.27 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים׀ אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃
2.24 עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד׃

1.27 καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς᾽…
2.24 ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

1.27 et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos
2.24 quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una

1.27 *Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina*
2.24 *Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne*

19.4 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ᾽ ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς[5] καὶ εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

---

[44] Gv 3.3; 2 Co 5.17; Ga 6.15.

19.4 qui respondens ait eis non legistis quia qui fecit ab initio masculum et feminam fecit eos 5 et dixit propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una

19.4 *Ed egli rispose loro: «Non avete letto che il Creatore, da principio, li creò maschio e femmina e che disse:* 5 *"Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre, e si unirà con sua moglie, e i due saranno una sola carne*?

1.3. Considerazioni tematico-teologiche

Questi due testi costituiscono dei monumenti sulla base dei quali si attiva ogni riflessione teologica e antropologica.[45] Si tratta di dati oggettivi imprescindibili nella Rivelazione. Su di essi si dovrebbe fondare e sviluppare ogni discorso inerente alla morale, alla pastorale della famiglia e alla sessualità[46]. Noi costruiremo le nostre riflessioni sul tema dell'omosessualità a partire da queste indicazioni teologiche di fondo.[47] Riteniamo anche che ogni altro sviluppo presente nelle Scritture deve essere compreso alla luce di questo manifesto programmatico.

Un distinguo però è necessario, occorre differenziare l'ideale divino rappresentato dal modello della creazione, dall'ideale incarnato che corrisponde al mondo successivo alla caduta. Non sempre vi è corrispondenza tra i due mondi: tra la volontà di Dio originaria e la volontà circostanziale, ovvero tra ciò che lui avrebbe voluto o vorrebbe e quanto di fatto tollera e permette. Sperimentiamo tutti come non sempre l'uomo riesca a vivere o solo avvicinarsi all'ideale di Dio,

---

[45] Cf. G. MICHELINI, «*Maschio e femmina li creò (Gen 1,27). Identità e alterità nei racconti della creazione dell'uomo e della donna*», in *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana,* a cura di M. GRILLI – J. MALEPARAMPIL, EDB, Bologna 2013, p. 29.

[46] Iniziamo da questo brano a segnalare quanto riportano i Targum e il Pentateuco Samaritano. Cominciamo con il Targum Neofiti 1 della Genesi il quale afferma: «*E la Memra del Signore ha creato l'uomo nella sua (propria) somiglianza; in una somiglianza davanti al Signore lo ha creato; maschio e il suo partner li ha creati*» (1.27); «*Per questa ragione l'uomo separerà il suo letto da quello del suo padre e della sua madre e aderirà a sua moglie e loro due diventeranno una carne*» (2.24). Cf. M. MCNAMARA M.S.C, *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with apparatus and Notes,* in The Aramaic Bible, vol. 1A, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1992, pp. 55, 59. Il Targum dì Onqelos invece riporta quanto segue: «*Adesso il Signore ha creato Adamo a sua immagine, a l'immagine di Dio lui l'ha creato, maschio e femmina li ha creati*» (1.27); «*Quindi un uomo lascerà la dimora di suo padre e di sua madre e si unirà a sua moglie, in modo che diventeranno una carne*» (2.24). Cf. B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis. Translation, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 6, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1988, pp. 43, 55. Il Targum dello Pseudo-Jonathan invece recita: «*E Dio ha creato Adamo a sua propria somiglianza, all'immagine di Dio l'ha creato; con 248 membra e 665 nervi, e ha formato una pelle su di lui, e l'ha riempito con carne e sangue; maschio e femmina nel loro aspetto li ha creati*» (1.27); «*Quindi un uomo lascerà e si separerà dalla camera da letto di suo padre e di sua madre e sarà unito a sua moglie e tutti e due diventeranno una carne*» (2.24). Cf. M. MAHER MSC, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translation, with Introduction and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 1B, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1992, pp. 20, 24. La tradizione samaritana rende i due versi nella maniera seguente: «*E Eloowwem creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Eloowwem egli creò l'uomo. Maschio e femmina egli li creò*» (1.27). Cf. B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2013, p. 6; «*Perciò un uomo lascerà suo padre e sua madre, e sarà unito a sua moglie, e da loro insieme sarà una carne*» (2.24). Cf. B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah,* p. 8. Dal raffronto delle diverse tradizioni emerge una sostanzialità di fondo. A parte le diverse formulazioni tipiche delle rispettive prospettive teologiche, alcune volte parafrastiche, non appaiono elementi testuali di particolare rilevanza tali da avere conseguenze sulla dimensione contenutistica.

[47] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 12.

per cui nella sua infinita accondiscendenza il Signore abbassa l'ideale in attesa che l'uomo maturi.[48] Dio accompagna l'uomo non per legittimarne ogni scelta, ma per indicargli una rotta, una prospettiva più elevata verso cui da solo non arriverebbe. È importante che il credente sia consapevole di questa tensione, ma senza rimanerne prigionieri, né abusarne, o usarla come alibi. Noi dovremmo tendere verso l'ideale divino. Nella Bibbia vengono presentate famiglie ed unioni imperfette, ma queste a titolo di esempi da non imitare (Ro 15.4). Il Signore vede non solo i nostri risultati, ma anche gli sforzi e la direzione che intraprendiamo. Gesù afferma questo orientamento teologico nel seguente brano:

> «[3] *Dei farisei gli si avvicinarono per metterlo alla prova, dicendo: «È lecito mandar via la propria moglie per un motivo qualsiasi?»* [4] *Ed egli rispose loro: «Non avete letto che il Creatore, da principio, li creò maschio e femmina e che disse:* [5] *"Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre, e si unirà con sua moglie, e i due saranno una sola carne"?* [6] *Così non sono più due, ma una sola carne; quello dunque che Dio ha unito, l'uomo non lo separi».* [7] *Essi gli dissero: «Perché dunque Mosè comandò di scriverle un atto di ripudio e di mandarla via?»* [8] *Gesù disse loro: «Fu per la durezza dei vostri cuori che Mosè vi permise di mandare via le vostre mogli; ma da principio non era così*».[49]

L'indicazione di Gesù a rivolgersi alle origini diventa per l'interprete della Scrittura anche un solido orientamento ermeneutico. Dovrebbe essere chiaro che il nostro obbiettivo ultimo non è l'ideale incarnato, esso è piuttosto una tappa che rinvia all'ideale divino e verso cui dovrebbe condurre. E' quest'ultima la destinazione finale. Fermarsi all'ideale incarnato significherebbe fare una teologia del ribasso o degli sconti, perdere di vista la meta finale. Non dovremmo fermarci alla volontà circostanziale, per la quale Gesù disse che fu data «*…per la durezza dei vostri cuori…*», ma a quella originaria. Gesù rimanda i suoi ascoltatori a quest'ultima quando li invita a considerare che nel «*…principio non era così*».[50]

Nel campo della sessualità l'ideale biblico dato in Ge 1.27 è che il Signore «*…creò maschio e femmina*». Interessante che nel testo ebraico del v. 27 troviamo un'insistenza su quest'atto divino che si registra attraverso una triplice ripetizione del verbo בָּרָא – *barah* (creare). La LXX segue questa ridondanza ripetendo tre volte il verbo ἐποίησεν – *epoiesen* (fare). Questa peculiarità non sarà seguita in Mt 19.4 quando l'evangelista riprende questo verso genesiaco, e ciò rende ancora più singolare e meritevole di attenzione la formulazione di Ge 1.27. L'insistenza per una tale diversità (maschio-femmina) è comunque progettata a muoversi e tendere all'unificazione. Il termine זָכָר - *zakar* (maschio) deriva dalla radice *zqr* che rimanda al «puntuto, sesso maschile, pene/fallo»,[51] mentre נְקֵבָה - *nekebah* (femmina) deriva dalla radice *nqb* che significa «forare, bucare, deflorare».[52] L'idea trasmessa è che l'uno rappresenta il necessario complemento dell'altro.

---

[48] La poligamia dell'AT è un esempio di come Dio soprassiede all'ideale, aspettando che l'uomo riesca a comprendere.

[49] Mt 19.3-8.

[50] Lo stesso approccio può essere utilizzato per tutto ciò che noi sappiamo dalla Scrittura in merito alle origini. Ad esempio, nel campo dell'alimentazione l'ideale divino era un regime vegetariano (Ge 1.29-30), le prescrizioni di Ge 9.3-4 e Le 11 sono espressioni di tolleranza. Una riflessione può essere fatta anche in merito ai miracoli di Gesù. Questi possono essere visti non solo come recupero di un'integrità psico-fisica perduta, ma dal profilo teologico come tentativi di ricordare all'uomo la condizione in cui «*tutto era molto buono*» (Ge 1.31). Noi dobbiamo tendere a essere collaboratori di Dio, per quanto possibile puntare in alto, verso il benessere di tutti e di tutto.

[51] Cf. R. E. – CLEMENTS, «זָכָר», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 2002, col. 632. In Ez 16.17 indica un idolo, con l'evidenza del sesso maschile.

[52] Cf. J. – SCHARBERT, «נָקַב», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 1023-1024. In Is 51.1 la radice indica la bocca del pozzo.

Dio non ha creato degli esseri da «accostare» l'un l'altro, ma da «incastrare».[53] Nella loro diversità psico-fisica devono incontrarsi per formare l'unità di un unico essere: l'uomo. Dio ha voluto e creato l'alterità dei generi, la pluralità, in modo che l'uno tenda verso l'altro, diventandone il complemento. Questa alterità è stata voluta anche nel resto del creato animato. Dio ha ritenuto che ci debba essere il maschio e la femmina. Questo primo dato ci pare inamovibile. Esso è il modello e il punto di riferimento. Paradossalmente il nostro studio potrebbe fermarsi davanti a questo assioma. La bipolarità sessuale è per vocazione divina chiamata ad attrarsi e a unirsi: «*Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre, e si unirà con sua moglie, e i due saranno una sola carne"*?».[54]

Secondo questo testo l'unione deve essere solo eterosessuale e monogama. Queste due caratteristiche sono le fondamenta su cui si costruisce il concetto biblico di famiglia. Ogni tentativo di omologare, ridurre, sminuire queste distinzioni, proponendo di fatto unioni alternative al binomio maschio-femmina, significa biblicamente andare contro il Creatore, sostituirsi a esso, andare contro natura. L'uomo appare alle origini come un essere dialogico nella sua unità plurale maschio-femmina, sulla base della quale è possibile la riproduzione, ma ancor più la definizione di sé. In effetti il testo biblico recita: «*…non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che gli sia convenevole*».[55] La dualità appare essenzialmente d'ordine relazionale. L'identità personale è messa in rapporto a un essere differente che «*gli sta di fronte*» (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ).[56] Dio crea quindi degli esseri corrispondenti. La LXX rende questa espressione con ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν - *poiesomen auto boeton* (gli farò un aiuto), che in qualche modo si discosta dalla sfumatura che l'ebraico vuole imprimere. La solitudine dell'uomo non appare come questione di soddisfacimento nell'accoppiamento, ma cessa solo con la presenza di un essere diverso da sé, che gli si oppone. Nella dinamica maschio-femmina l'uomo trova il suo corrispondente, per cui le nozioni di diversità, alterità e identità sono nel racconto della creazione tenute costantemente in tensione.[57] Nell'«altro», l'uomo riconosce e prende consapevolezza di se stesso. Su questo fronte quindi, un'unione alternativa quale l'omosessualità è disconoscenza di se stessi, destabilizzante oltre che sul piano teologico, anche sul piano dello sviluppo della personalità e delle relazioni. Ci sembra appropriata

---

[53] Questa nozione è presente anche nell'espressione: «*…e s'unirà a sua moglie…*» di Ge 2.24. Il verbo «unire» (דָּבַק - *davaq*) indica «unirsi fortemente, incollarsi, saldarsi». Le due parti sono permanentemente fuse l'una nell'altra. Cf. F. M. HASEL, «Le concept biblique du mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, p. 13. Cf. F. M. HASEL, «Le concept biblique du mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, p. 21.

[54] Mt 19.5. Facciamo notare come Matteo in questo caso segue la LXX, la quale aggiunge l'aggettivo numerale «*due*», assente nel testo ebraico di Ge 2.24 «*…e saranno una sola carne*». L'assenza di questo aggettivo nel testo fonte marca ulteriormente l'unità profonda che dovrebbe caratterizzare esseri di sesso opposto. Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, pp. 13-14. Giovanni Crisostomo, uno dei primi commentatori cristiani, s'esprime riguardo a questo testo della genesi, ma commentando Ro 1.26-27, che è il diavolo che divide questa unica carne in due. Cf. J. P. BURNS Jr, *Romans*, *Interpreted by Early Christian Commentators*, in The Church's Bible, a cura di R. L. WILKEN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2012, pp. 34-35.

[55] Ge 2.18, 20b.

[56] Traduzione letterale dell'espressione «*aiuto convenevole*». Il termine «*aiuto*» (עֵזֶר) non è da intendersi nella sua accezione di subalterno o di servile, ma ne senso positivo di «*sostegno, soccorso, protettore*». Frequentemente nell'AT il vocabolo ha come soggetto Dio. Dalla stessa radice deriva il nome di cornice e recinto. Cf. E. LIPINSKI, « עֵזֶר», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VI, Paideia, Brescia 2006, coll. 616-617. Inoltre, esso è meglio definito e qualificato dal suo associato, reso con «*convenevole*» (כְּנֶגְדּוֹ) ma la cui radice significa «*fronte, faccia*». L'idea trasmessa dall'espressione ebraica è quella di un essere con cui confrontarsi, opporsi, dialogare. Cf. F. GARCIA LOPEZ, «נֶגֶד », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 559-560. Cf. P. D. NYERGES, *Una visione biblica della sessualità nel racconto della creazione,* Tesi di Laurea in Teologia, Istituto Avventista di Cultura Biblica «Villa Aurora», Facoltà di Teologia, Firenze 2005, pp. 11-13. Troviamo quindi nel sintagma il concetto dell'uguaglianza e dell'essere adeguato e speculare.

[57] Cf. G. MICHELINI, «*Maschio e femmina li creò (Gen 1,27).* pp. 33-37.

la riflessione di F. Genuyt il quale osserva che Dio ha posto nella creazione la «*differenza*», l'uomo con l'omosessualità ha introdotto la «*contraddizione*», perché spiega: «*…essi sono nelle loro azioni ciò che non sono nel loro essere*»[58].

Dio è ordine[59] e crea ogni cosa «*secondo la loro specie*».[60] Interessante osservare come l'espressione secondo la quale l'uomo sarebbe stato creato a «*immagine e somiglianza*» di Dio, elemento che lo contraddistingue dal resto del creato, è nel testo originale ebraico riferita alla coppia maschio-femmina, e non alle singole unità isolate.[61]

L'alterità sessuale è un modello profondamente radicato non solo nel progetto di Dio per il creato, ma oseremmo dire nella sua stessa realtà ontologica. Dio in effetti è unità e pluralità/diversità allo stesso tempo (tri-unità). Sullo sfondo di queste prime dichiarazioni bibliche, allontanarsi da un progetto di sessualità che vede coinvolti entrambi i generi significa innescare un disordine strutturale, uno squilibrio nella natura,[62] con conseguenze nefaste e irreversibili sulla stessa.[63] G. Deina si esprime in termini di offesa a Dio.[64] Il finale del racconto della creazione «*E*

---

[58] Cf. F. GENUYT, *L'épitre aux Romains. L'instauration du sujet, Lecture sémiotique*, Cerf, Paris 2008, p. 32.

[59] Cf. 1 Co 14.33,40.

[60] Ge 1.11-12, 21, 24-25.

[61] Cf. F. M. HASEL, «Le concept biblique du mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, p. 13. Facciamo notare che il vocabolo הָאָדָם (*ha'adam – l'uomo*) in Ge 1.26-27 è un termine generico per indicare l'essere umano (l'umanità) nella sua completezza: maschile e femminile. Il testo originale gioca sull'ambivalenza singolare-plurale. Il pronome singolare אֹתוֹ (lui) è usato per riferirsi all'uomo (הָאָדָם- *ha'adam – l'uomo/umanità*), mentre riserva il plurale אֹתָם (loro) quando specifica l'essenza maschile e femminile. Il v. 27 è redatto in ebraico attraverso un parallelismo climatico in maniera da sottolineare l'alterità singolare-plurale con un crescendo narrativo:

A. «*Dio creò l'essere umano a sua immagine…*» — וַיִּבְרָא אֱלֹהִים | אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ (immagine)

↓

B. «*a sua immagine Dio lo creò…*» — בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ (lui) (Immagine)

↓

C. «*maschio e femmina creò loro*» — זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם: (maschio e femmina creò loro)

Una costruzione poetica del genere in cui l'ultima parola di una frase è formalmente (A-B) o concettualmente (B-C) ripresa all'inizio della successiva mette in rilievo come la creazione del maschio e della femmina (C) è già compresa e non scindibile dalla menzione della creazione dell'uomo (B). Solo tale insieme può essere considerato ad immagine e somiglianza di Dio. Cf. A. WENIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2014; Cf. S. J. BAEZ, *l'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3,* in Antropologia Cristiana, Bibbia, Teologia, Cultura (a cura di Bruno Moriconi), Città Nuova Editrice, Roma 2001, p. 179. Alcune tradizioni rabbiniche segnalano che dei traduttori avevano usato nella frase C un pronome singolare: «*egli lo creò maschio e femmina*», ma non esistono attestazioni a riguardo. Cf. *La Bible d'Alexandrie,* Vol. 1, La Genèse, traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par M. HARL, Cerf, Paris 1986, pp. 96-97.

[62] Questo è il motivo per cui probabilmente il Levitico vieta l'accoppiamento tra specie diverse. Esso costituisce, come principio intrinseco, una violazione della creazione; disporre un altro ordine, in pratica, equivale a sostituirsi al Creatore. Nel linguaggio apocalittico, un essere ibrido (bestie di Da 7, Ap 13, ecc) indica secondo questa logica biblica poteri che sono per definizione contro Dio, in quanto violano l'ordine della Creazione (fa eccezione Da 8 in quanto era teologicamente necessario presentare animali puri (capro e montone) per far riferimento alla purificazione del Santuario Israelitico, festa ebraica nella quale si usava esclusivamente appunto un capro e un montone).

[63] La realtà vuole che se si fossero rispettate queste disposizioni, molte delle malattie, disfunzioni e disagi sociali di cui oggi soffriamo, non sarebbero esistiti.

Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono»,[65] assume il tono di una chiusa che esclude autorevolmente ogni successiva variazione.

Un'altra riflessione che scaturisce da questi tre brani (Ge 1.27, 2.24 e Mt 19.4-5) è che entrambi annullano i condizionamenti culturali. Alla creazione non esistevano le culture. Al tempo di Gesù invece esse esistevano e condizionavano, oggi ancora di più. In Mt 19.3-8 con il sintagma «*…ma da principio non era così*» (v. 8) Gesù invita a sforzarsi di superare le barriere del condizionamento culturale e rimanda alla creazione.[66] Così dicendo Gesù, nonostante non si sia mai espresso esplicitamente su tali questioni, lascia capire la sua posizione contraria all'omosessualità.[67] Le origini sono il punto di convergenza di tutte le culture e mentalità. Il richiamo alla creazione rappresenta il luogo d'incontro dove tutti sono invitati ad essere protesi, per contemplare e condividere il progetto di Dio riguardo all'uomo e alla famiglia.

Un ultimo aspetto da rilevare, ma non per questo meno importante, è che il paradigma matrimoniale «sposo-sposa», quindi di fatto uomo-donna, nella Bibbia è usato come modello per rappresentare il paradigma «Dio-uomo».[68] Il modello sponsale diventa il quadro contestuale, la cornice referenziale per raffigurare il modo in cui Dio vuole relazionarsi con le sue creature. L'unione e l'intimità sessuale che si sperimenta nell'unione matrimoniale di un uomo con una donna sono usati da Dio come categoria di riferimento per raffigurare quell'unione e quell'intimità spirituale che Dio desidera con le sue creature. Questa associazione è trasversale nella Scrittura, ed è segno che il progetto iniziale di Dio è rimasto immutato. Tutto ciò contribuisce a valorizzare e a supportare la grande valenza dell'alterità dei generi maschio-femmina quale unico ed esclusivo luogo d'incontro per sperimentare l'unità, l'intimità e la volontà di Dio.

---

[64] Cf. G. DEIANA, *Levitico*, Edizioni San Paolo, Milano 2005, p. 203.

[65] Ge 1.31.

[66] Cf. S. K. PIPIM, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html.

[67] Diversi autori hanno studiato l'atteggiamento di Gesù verso una tale pratica sessuale e si è giunti alla conclusione che essa è incompatibile con l'insegnamento globale del Cristo. R. Gagnon afferma: «*Il detto in Mc 7.15-19 su ciò che contamina una persona è spesso citato come prova che Gesù aboliva le leggi sul cibo. È più probabile che Gesù intendesse effettuare un contrasto iperbolico: quello che conta di più non è quello che entra ma quello che esce da una persona… se Gesù non ha abrogato perfino queste piccole cose come le leggi sul cibo e la fedeltà nella restituzione della decima, allora è impossibile che egli abbia ribaltato un divieto d'immoralità sessuale tanto serio come quello di un rapporto tra uomo e uomo*» (Cf. D. O. VIA – R. A. J. GAGNON, *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), p. 69). Interessante l'analisi di E. Mueller in merito all'incontro di Gesù con alcune donne: «*Gesù non tollerava varie forme di sessualità diverse dalla relazione matrimoniale tra un uomo e una donna. Benché lui frequentasse i peccatori e si prendesse cura di loro non giustificava il loro comportamento. Questo è abbastanza chiaro nei confronti di tre donne che avevano commesso peccati a sfondo sessuale: la donna peccatrice di Lc 7.36-50, che lo unse, la donna samaritana con i suoi diversi partner in Gv 4, la donna colta in adulterio in Gv 8.3-11 "Vai e non peccare più". Le loro vite furono capovolte… Nel sermone sul monte pronunciò due antitesi che trattavano di questioni sessuali, approfondì la legge. L'adulterio comincerebbe già nei nostri pensieri. L'atto di divorzio è abolito e il divorzio e il ri-matrimonio non sono più scelte possibili se non in caso di fornicazione. In Mt 19.18 e Mc 10.19 Gesù di nuovo confermò il settimo comandamento*». (Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 13). Illuminante anche la referenza alle categorie degli eunuchi. Sempre E. Mueller dichiara: «*In Mt 19.12 Gesù parla di tre gruppi di eunuchi: (1) quelli che sono eunuchi di nascita; (2) quelli che sono stati resi eunuchi dagli uomini; (3) quelli che si son fatti eunuchi per amore del regno dei cieli. L'ultimo gruppo probabilmente non si riferisce a eunuchi veri e propri ma a persone come Giovanni Battista che sono rimasti non sposati per amore del proprio ministero. Questo implicherebbe che gli esseri umani hanno la capacità di rimandare il rapporto sessuale all'infinito, e ciò è vero tanto per le persone con inclinazioni eterosessuali che per quelle con inclinazioni omosessuali. In Mt 19.1-12 Gesù permette soltanto due alternative: essere sposati con una persona del sesso opposto o rimanere single. Come il divorzio non è un'opzione così non lo è neppure l'omosessualità. In Mc 7 Gesù afferma che il male viene dal cuore e specifica, tra altri peccati, la porneia. Porneia ha un ampio spettro di significati come menzionato sopra, ivi inclusa l'omosessualità*». (Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 14).

[68] Cf. Is 61.10; 62.4; Gr 7.34; Gl 1.8; 2.16; Os 2.1-23; Mt 9.15; 25.1-12; 2 Co 11.2; Ap 21.2.

1.4. Conclusione

Concludiamo questa parte riprendendo in sintesi quanto detto. Il racconto della creazione è il paradigma a cui dobbiamo far riferimento e tendere per comprendere la volontà ideale di Dio, la quale è espressa inequivocabilmente nella formula «*Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne*». Questo è sia modello di riferimento che limite, tutto ciò che va oltre è classificabile come sovversione. Gesù ha confermato questo movimento di ritorno alle origini per capire e valutare il presente, ovvero una creazione purtroppo mutata dal peccato. La creazione dei generi «*maschio-femmina*» è segno che Dio ha deliberatamente voluto per le sue creature una relazione plurale e differenziata, al punto da inscriverla nel creato stesso. Nel confrontarsi con un essere «diverso» l'uomo tende a uscire da se stesso decentrandosi, accettando una sfida che lo porterà a crescere e maturare.[69] Ogni unione diversa che mina questo ricco progetto divino d'alterità è in realtà da considerarsi un anti-programma, un tentativo di creare una realtà deviata e parallela, una copia falsata dell'originale,[70] in definitiva una reazione contro Dio stesso. L'omosessualità appare fin da queste poche indicazioni bibliche come una «riduzione della creazione», un voler far andare le cose diversamente da come Dio le ha previste[71], un fenomeno di autoreferenzialità e chiusura in se stessi[72]. La vocazione umana voluta da Dio si espleta solo nell'alterità e non nella duplicazione di sé[73].

Ora, visto che creazione e culto sono legati e dipendenti tra loro (Ap 14.7), ne consegue che, rispondere ai valori della creazione con l'omoerotismo significa teologicamente creare un nuovo paradigma cultuale, un'adorazione parallela. Questo è il motivo teologico per cui l'omosessualità sarà nei testi successivi che vedremo, sia nell'AT che nel NT, associata al culto idolatrico.

---

[69] Cf. G. MICHELINI, «*Maschio e femmina li creò (Gen 1,27).* p. 46.

[70] F. M. HASEL, «Le concept biblique du mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, p. 16.

[71] Cf. P. CASTELLINA, *Che cosa dice la Bibbia sull'omosessualità?* Articolo tratto dal web e datato il lunedì 19 giugno 2006, p. 2.

[72] Un modello teologico di autoreferenzialità lo rintracciamo nel racconto della torre di Babele (Ge 11.1-9). La volontà divina era quella di disperdersi e riempire la terra, sia prima che dopo il diluvio. Il progetto di Babele invece fu quello di fermarsi in una località e costruire la torre. Da un progetto divino a sviluppo orizzontale si passa ad uno verticale voluto dagli uomini, essi preferirono fermarsi anziché disperdersi (vv. 2,4). Da questa prospettiva una struttura che raggiungesse il cielo è inquadrabile come il segno di una rivolta verso il cielo stesso, un attacco a Dio ed al suo programma. Non è a caso che la redazione biblica risponda alla torre di Babele con l'immediata chiamata di Abramo al quale gli venne chiesto di «disperdersi» (Ge 12-13), incarnando e riprendendo dunque l'originale progetto divino. In tal modo l'alterità abramitica si contrappone teologicamente all'autoreferenzialità degli uomini di Babele.

[73] Cf. Documento della Commissione etica e teologia dell'Alleanza Evangelica Italiana (AEI), votato dal Consiglio Esecutivo Federale l'8.11.2003.

CAPITOLO 2

L'OMOSESSUALITÀ NELL'ANTICO TESTAMENTO

2.1. Introduzione

I testi in cui si fa riferimento a una attività omosessuale nell'AT e che meritano di essere tenuti in considerazione sono pochi e succinti.[74] Noi riconosciamo tre testi della letteratura canonica: Ge 19.1-11; Le 18.22 e 20.13 e un testo della letteratura deuterocanonica: Sap 14.26.

---

[74] Nel nostro elenco non compariranno: Ge 9.20-23; De 23.18-19; Gc 19.22-25; Ru 1.16-18 e tutte le allusioni rintracciabili nell'amicizia tra Davide e Gionatan (1 S 18.1; 2 S 1.19-26). Il primo testo è il seguente: «*Noè, che era agricoltore, cominciò a piantare la vigna e bevve del vino; s'inebriò e si denudò in mezzo alla sua tenda. Cam, padre di Canaan, vide la nudità di suo padre e andò a dirlo, fuori, ai suoi fratelli. Ma Sem e Iafet presero il suo mantello, se lo misero insieme sulle spalle e, camminando all'indietro, coprirono la nudità del loro padre. Siccome avevano il viso rivolto dalla parte opposta, non videro la nudità del loro padre*». Il secondo testo recita: «*Non vi sarà alcuna prostituta fra le figlie d'Israele, né vi sarà alcun uomo che si prostituisca tra i figli d'Israele. Non porterai nella casa del Signore tuo Dio, il guadagno di una prostituta né il prezzo di un cane, per sciogliere un qualsiasi voto, poiché sono entrambi abominevoli per il Signore tuo Dio*». Questo è l'unico brano biblico che fa riferimento alla prostituzione cultuale femminile e maschile (cane). Il terzo brano riporta una storia molto simile, quasi da somigliare a un doppione, a Ge 19.1-11, ma con esito tragico per la donna. In questo racconto si registra l'equivalenza «conoscere//abusare» (v. 25) ed è un caso d'omosessualità. Ecco il testo: «*Stavano rimettendosi dalla fatica del viaggio, quando alcuni uomini della città, gente di Belial, circondarono la casa e bussarono alla porta. Si rivolsero al vecchio padrone di casa dicendo: «Consegnaci l'uomo che è venuto in casa tua, ché vogliamo conoscerlo». Il padrone di casa venne fuori e disse a quella gente: «No, fratelli, non commettete il male; ché quest'uomo è ospite mio. Non commettete una simile infamia! Piuttosto c'è qui mia figlia, che è ancora vergine, e la concubina di quest'uomo. Ve le consegnerò: usatene e fatene quel che vi pare. Ma su quest'uomo non commettete un'infamia simile!». Ma quelli non vollero dargli retta. Allora l'uomo prese la sua concubina e la condusse fuori da loro. Quelli la conobbero e la violentarono per tutta la notte, fino al mattino, quando, sul far dell'aurora, la lasciarono andare*». Non consideriamo questo episodio in quanto in esso non compare alcun elemento di valutazione o divieto, a eccezione della precisazione che quegli abitanti erano: *«gente perversa»* (v. 22). Il quarto testo riguarda la relazione tra Noemi e Ruth, ecco il testo: «*Ma Rut rispose: «Non pregarmi di lasciarti, per andarmene via da te; perché dove andrai tu, andrò anch'io; e dove starai tu, io pure starò; il tuo popolo sarà il mio popolo, e il tuo Dio sarà il mio Dio; dove morirai tu, morirò anch'io, e là sarò sepolta. Il Signore mi tratti con il massimo rigore, se altra cosa che la morte mi separerà da te!». Quando Naomi la vide fermamente decisa ad andar con lei, non gliene parlò più.*». Infine, troviamo il caso di Davide e Gionatan. Si tratta di allusioni che vengono paragonate a frasi che nel Cantico dei Cantici sono riferite alla relazione uomo-donna. Alcuni ritengono che tra i due amici vi fosse stata una relazione omoerotica! Sono a titolo d'esempio l'espressione: «*…così legata all'anima sua…*» (1 S 18.1), è una fraseologia biblica che esprime amore profondo. Da questa dipende il sintagma parallelo successivo: «*…l'amò come l'anima sua…*». Che la frase non contenga accezione sessuale, lo prova il fatto che la prima espressione è identica a Ge 44.30 nel quale si esprime l'amore filiale di Giacobbe verso suo figlio Beniamino. Studi moderni di antropologia culturale dimostrano come l'omosociabilità ai tempi biblici era diversa dalla nostra. Davide e Gionatan sono esempi di un'amicizia profonda, sincera, genuina, disinteressata e altruistica. Il linguaggio biblico, per sua natura, a volte forte ed espressivo, si presta a equivoci per quanti non sono familiari a questo tipo di letteratura. La natura di questo legame è esplicitato nel v. 4 che afferma: «*Quindi Gionatan si tolse di dosso il mantello, e lo diede a Davide; e così fece delle sue vesti, fino alla sua spada, al suo arco e alla sua cintura*». Troviamo qui anche il simbolismo legale del trasferimento e riconoscimento d'autorità politica. E' documentato che il verbo ebraico «amare» era usato anche nel campo semantico politico per esprimere una forte alleanza tra persone appartenenti a ranghi sociali diversi al fine della gestione del potere su un territorio. Per un approfondimento su tutti questi brani, cf. R. M. SPRINGETT, *Homosexuality in History and the Scriptures*, Biblical Research Institute, Review and Herald, Hagerstown 1988. Questo testo costituisce la prima ricerca ufficiale della Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno riguardo al tema dell'omosessualità. Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005.

Quest'ultimo, ritenuto autorevole solo dalla tradizione cattolica, è comunque utile per avere un cenno di come l'attività omoerotica è considerata anche in altri contesti canonici.

Come abbiamo già detto nell'introduzione generale, considerato che i testi non rispondono agli interrogativi moderni della problematica, tenteremo di coglierne il messaggio e il valore che offrono, per poi vedere se ciò possa essere utile per illuminare le questioni dei nostri giorni.

2.2. Il testo di Genesi 19.1-11

וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֹמָה בָּעֶרֶב וְלוֹט יֹשֵׁב בְּשַׁעַר־סְדֹם וַיַּרְא־לוֹט וַיָּקָם לִקְרָאתָם וַיִּשְׁתַּחוּ אַפַּיִם
אָרְצָה:
2 וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא־אֲדֹנַי סוּרוּ נָא אֶל־בֵּית עַבְדְּכֶם וְלִינוּ וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁכַּמְתֶּם וַהֲלַכְתֶּם לְדַרְכְּכֶם
וַיֹּאמְרוּ לֹא כִּי בָרְחוֹב נָלִין:
3 וַיִּפְצַר־בָּם מְאֹד וַיָּסֻרוּ אֵלָיו וַיָּבֹאוּ אֶל־בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וּמַצּוֹת אָפָה וַיֹּאכֵלוּ:
4 טֶרֶם יִשְׁכָּבוּ וְאַנְשֵׁי הָעִיר אַנְשֵׁי סְדֹם נָסַבּוּ עַל־הַבַּיִת מִנַּעַר וְעַד־זָקֵן כָּל־הָעָם מִקָּצֶה:
5 וַיִּקְרְאוּ אֶל־לוֹט וַיֹּאמְרוּ לוֹ אַיֵּה הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־בָּאוּ אֵלֶיךָ הַלָּיְלָה הוֹצִיאֵם אֵלֵינוּ וְנֵדְעָה אֹתָם:
6 וַיֵּצֵא אֲלֵהֶם לוֹט הַפֶּתְחָה וְהַדֶּלֶת סָגַר אַחֲרָיו:
7 וַיֹּאמַר אַל־נָא אַחַי תָּרֵעוּ:
8 הִנֵּה־נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ אִישׁ אוֹצִיאָה־נָּא אֶתְהֶן אֲלֵיכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן כַּטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם רַק
לָאֲנָשִׁים הָאֵל אַל־תַּעֲשׂוּ דָבָר כִּי־עַל־כֵּן בָּאוּ בְּצֵל קֹרָתִי:
9 וַיֹּאמְרוּ| גֶּשׁ־הָלְאָה וַיֹּאמְרוּ הָאֶחָד בָּא־לָגוּר וַיִּשְׁפֹּט שָׁפוֹט עַתָּה נָרַע לְךָ מֵהֶם וַיִּפְצְרוּ בָאִישׁ בְּלוֹט
מְאֹד וַיִּגְּשׁוּ לִשְׁבֹּר הַדָּלֶת:
10 וַיִּשְׁלְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת־יָדָם וַיָּבִיאוּ אֶת־לוֹט אֲלֵיהֶם הַבָּיְתָה וְאֶת־הַדֶּלֶת סָגֵרוּ:
11 וְאֶת־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־פֶּתַח הַבַּיִת הִכּוּ בַּסַּנְוֵרִים מִקָּטֹן וְעַד־גָּדוֹל וַיִּלְאוּ לִמְצֹא הַפָּתַח:

ἦλθον δὲ οἱ δύο ἄγγελοι εἰς Σοδομα ἐσπέρας Λωτ δὲ ἑκάθητο παρὰ τὴν πύλην Σοδομων ἰδὼν δὲ Λωτ ἐξανέστη εἰς συνάντησιν αὐτοῖς καὶ προσεκύνησεν τῷ προσώπῳ ἐπὶ τὴν γῆν 2 καὶ εἶπεν ἰδού κύριοι ἐκκλίνατε εἰς τὸν οἶκον τοῦ παιδὸς ὑμῶν καὶ καταλύσατε καὶ νίψασθε τοὺς πόδας ὑμῶν καὶ ὀρθρίσαντες ἀπελεύσεσθε εἰς τὴν ὁδὸν ὑμῶν εἶπαν δέ οὐχί ἀλλ᾽ ἐν τῇ πλατείᾳ καταλύσομεν 3 καὶ κατεβιάζετο αὐτούς καὶ ἐξέκλιναν πρὸς αὐτὸν καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ ἐποίησεν αὐτοῖς πότον καὶ ἀζύμους ἔπεψεν αὐτοῖς καὶ ἔφαγον 4 πρὸ τοῦ κοιμηθῆναι καὶ οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως οἱ Σοδομῖται περιεκύκλωσαν τὴν οἰκίαν ἀπὸ νεανίσκου ἕως πρεσβυτέρου ἅπας ὁ λαὸς ἅμα 5 καὶ ἐξεκαλοῦντο τὸν Λωτ καὶ ἔλεγον πρὸς αὐτόν ποῦ εἰσιν οἱ ἄνδρες οἱ εἰσελθόντες πρὸς σὲ τὴν νύκτα ἐξάγαγε αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς ἵνα συγγενώμεθα αὐτοῖς 6 ἐξῆλθεν δὲ Λωτ πρὸς αὐτοὺς πρὸς τὸ πρόθυρον τὴν δὲ θύραν προσέῳξεν ὀπίσω αὐτοῦ 7 εἶπεν δὲ πρὸς

αὐτούς μηδαμῶς ἀδελφοί μὴ πονηρεύσησθε 8 εἰσὶν δέ μοι δύο θυγατέρες αἳ οὐκ
ἔγνωσαν ἄνδρα ἐξάξω αὐτὰς πρὸς ὑμᾶς καὶ χρήσασθε αὐταῖς καθὰ ἂν ἀρέσκῃ
ὑμῖν μόνον εἰς τοὺς ἄνδρας τούτους μὴ ποιήσητε μηδὲν ἄδικον οὗ εἵνεκεν
εἰσῆλθον ὑπὸ τὴν σκέπην τῶν δοκῶν μου 9 εἶπαν δέ ἀπόστα ἐκεῖ εἷς ἦλθες
παροικεῖν μὴ καὶ κρίσιν κρίνειν νῦν οὖν σὲ κακώσομεν μᾶλλον ἢ ἐκείνους καὶ
παρεβιάζοντο τὸν ἄνδρα τὸν Λωτ σφόδρα καὶ ἤγγισαν συντρῖψαι τὴν θύραν 10
ἐκτείναντες δὲ οἱ ἄνδρες τὰς χεῖρας εἰσεσπάσαντο τὸν Λωτ πρὸς ἑαυτοὺς εἰς τὸν
οἶκον καὶ τὴν θύραν τοῦ οἴκου ἀπέκλεισαν 11 τοὺς δὲ ἄνδρας τοὺς ὄντας ἐπὶ τῆς
θύρας τοῦ οἴκου ἐπάταξαν ἀορασίᾳ ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου καὶ παρελύθησαν
ζητοῦντες τὴν θύραν

veneruntque duo angeli Sodomam vespere sedente Loth in foribus civitatis qui cum vidisset
surrexit et ivit obviam eis adoravitque pronus in terra 2 et dixit obsecro domini declinate in
domum pueri vestri et manete ibi lavate pedes vestros et mane proficiscimini in viam
vestram qui dixerunt minime sed in platea manebimus 3 conpulit illos oppido ut deverterent
ad eum ingressisque domum illius fecit convivium coxit azyma et comederunt 4 prius autem
quam irent cubitum viri civitatis vallaverunt domum a puero usque ad senem omnis populus
simul 5 vocaveruntque Loth et dixerunt ei ubi sunt viri qui introierunt ad te nocte educ illos
huc ut cognoscamus eos 6 egressus ad eos Loth post tergum adcludens ostium ait 7 nolite
quaeso fratres mei nolite malum hoc facere 8 habeo duas filias quae necdum cognoverunt
virum educam eas ad vos et abutimini eis sicut placuerit vobis dummodo viris istis nihil
faciatis mali quia ingressi sunt sub umbraculum tegminis mei 9 at illi dixerunt recede illuc et
rursus ingressus es inquiunt ut advena numquid ut iudices te ergo ipsum magis quam hos
adfligemus vimque faciebant Loth vehementissime iam prope erat ut refringerent fores 10 et
ecce miserunt manum viri et introduxerunt ad se Loth cluseruntque ostium 11 et eos qui erant
foris percusserunt caecitate a minimo usque ad maximum ita ut ostium invenire non possent

*1 I due angeli giunsero a Sodoma verso sera. Lot stava seduto alla porta di Sodoma; come li
vide, si alzò per andar loro incontro, si prostrò con la faccia a terra, 2 e disse: «Signori
miei, vi prego, venite in casa del vostro servo, fermatevi questa notte, e lavatevi i piedi; poi
domattina vi alzerete per tempo e continuerete il vostro cammino». Essi risposero: «No,
passeremo la notte sulla piazza». 3 Ma egli fece loro tanta premura, che andarono da lui ed
entrarono in casa sua. Egli preparò per loro un rinfresco, fece cuocere dei pani senza
lievito ed essi mangiarono. 4 Ma prima che si fossero coricati, gli uomini della città, i
Sodomiti, circondarono la casa: giovani e vecchi, la popolazione intera venuta da ogni lato.
Chiamarono Lot e gli dissero: 5 «Dove sono quegli uomini che sono venuti da te questa
notte? Falli uscire, perché vogliamo conoscerli». 6 Lot uscì verso di loro sull'ingresso della
casa, si chiuse dietro la porta, e disse: 7 «Vi prego, fratelli miei, non fate questo
male! 8 Ecco, ho due figlie che non hanno conosciuto uomo: lasciate che io ve le conduca
fuori, e voi farete di loro quel che vi piacerà; ma non fate nulla a questi uomini, perché sono
venuti all'ombra del mio tetto». 9 Essi però gli dissero: «Togliti di mezzo!» E ancora:
«Quest'individuo è venuto qua come straniero e vuol fare il giudice! Ora faremo a te peggio
che a quelli!» E, premendo Lot con violenza, s'avvicinarono per sfondare la porta. 10 Ma
quegli uomini stesero la mano, tirarono Lot in casa con loro e chiusero la
porta. 11 Colpirono di cecità la gente che era alla porta della casa, dal più piccolo al più
grande, così che si stancarono di cercar la porta.*

L'apparato critico della BHS per l'intero brano presenta alcune segnalazioni[75]. Tuttavia a noi interessa in particolare il verbo יָדַע del v. 5 e del v. 8, per il quale nessuna annotazione di rilevanza testuale è riportata a riguardo.[76]

2.2.1. *Considerazioni letterarie*

Prima di ogni considerazione sul racconto riteniamo opportuno fare un accenno sulla collocazione del brano nel contesto letterario del libro della Genesi. È stato ormai raggiunto un consenso tra gli studiosi sull'articolazione del materiale narrativo. Due grandi blocchi costituiscono la struttura generale dell'opera: 1-11 e 12-50. Eccone la distribuzione suggerita da B. K. Waltke:[77]

---

[75] Il Targum Neofiti 1 della Genesi nei vv. 5-9 afferma quanto segue: «*Hanno chiamato Lot e gli hanno detto: "Dove sono questi uomini che sono venuti da te stanotte? Portali fuori da noi che possiamo conoscerli". E Lot è uscito fuori da loro ed ha chiuso e serrato la porta dietro di lui. E disse: "Vi prego, fratelli miei non fate male. Guardate, vi prego, ho due figlie che non conoscono uomo; ve li porterò fuori adesso, e fate loro cosa vi pare bene ai vostri occhi; soltanto non fate niente a questi uomini perché per questo sono venuti – passare la notte all'ombra del mio tetto". E dissero: "spostati!", e dissero: "Uno viene a soggiornare in mezzo a noi e, guarda, lui cerca di essere giudice dei nostri giudizi! Adesso siamo noi a farti male maggiore che a loro" e hanno spinto fortemente l'uomo contro Lot e si avvicinarono per sfondare la porta*» (19.5-9). Cf. M. MCNAMARA M.S.C, *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with apparatus and Notes,* in The Aramaic Bible, vol. 1A, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1992, pp. 55, 59. Il Targum di Onqelos dichiara: «*E loro hanno chiamato Lot e gli hanno detto: "Dove sono gli uomini che sono venuti da te stanotte? Portali fuori da noi che possiamo conoscerli". Poi Lot è uscito da loro all'ingresso ma ha chiuso la porta dietro di se e gli ha detto. "Per favore, adesso, fratelli miei non agite malvagiamente. Ecco adesso, ho due figlie che non hanno conosciuto uomo; lasciatemi adesso che ve li porti da voi e che possiate farle cosa vi sembra appropriato ai vostri occhi. Soltanto non fate nulla a questi uomini perché sono venuti sotto il riparo della mia dimora". Ma loro dissero. "Tirati indietro!" e loro dissero. "Questo è venuto a soggiornare, ed ecco esprime giudizi! Adesso ti danneggeremo più di loro." E hanno spinto fortemente contro l'uomo, Lot, e si sono avvicinati per sfondare la porta*» (19.5-9). Cf. B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis. Translation, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 6, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1988, pp. 78-79; Il Targum dello Pseudo-Jonathan invece riporta: «*Loro hanno chiamato Lot e gli hanno detto. "Dove sono gli uomini che sono entrati da te stanotte? Portali fuori da noi, che possiamo avere rapporti sessuali con loro". Quindi Lot è uscito da loro all'ingresso, ha chiuso la porta dietro di se, E ha detto. "Vi supplico, fratelli miei, non, vi prego, agite malvagiamente. Guardate, ho due figlie che non hanno mai avuto rapporti sessuali con un uomo. Lasciate che ve li porti fuori da voi e fate loro cosa vi sembra giusto; ma non fate male a questi uomini, perché sono venuti a passare la notte ed avere rifugio sotto il riparo di questo mio tetto". Ma loro dissero. "Stai indietro!" E dissero. "Questo tipo non è venuto da solo a soggiornare in mezzo a noi? E guarda, si è fatto da solo giudice e sta giudicando tutti noi. E adesso ti faremo peggio che a loro". E hanno spinto molto forte contro l'uomo, contro Lot, e si sono avvicinati per sfondare la porta*». Cf. M. MAHER MSC, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translation, with Introduction and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 1B, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1992, p. 70. Il Pentateuco Samaritano riporta il seguente testo: «*E chiamarono Lot e dissero, a lui, Dove sono gli angeli che sono venuti da te questa notte. Portali fuori a noi affinché avremo un rapporto con loro. E Lot uscì da loro alla porta, e loro chiusero la porta dietro di lui. Ed egli disse, per favore fratelli miei, non gridate. Guardate per favore, io ho due figlie che non hanno avuto relazioni con un uomo. Per favore, ve le porterò fuori da voi e le farete come è buono ai vostri occhi. Soltanto non fate niente a questi uomini, poiché sono venuti all'ombra del mio tetto. E dissero, fatti da parte. E dissero, questo è venuto a soggiornare e già egli sta giudicando come un giudice, adesso ti tratteremo peggio che a loro. E spinsero fortemente l'uomo Lot e si avvicinarono per sfondare la porta*». Cf. B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2013, p. 40. Dal confronto risultano due particolari. Il Targum Pseudo-Jonathan esplicita l'azione sessuale che i sodomiti volevano esercitare sugli ospiti di Lot, traducendo di fatto l'espressione ebraica, mentre il testo samaritano la presuppone implicitamente. Quest'ultimo è invece più esplicito nel riconoscere negli ospiti delle creature angeliche.

[76] Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* Stuttgart 1990, p. 26.

[77] Cf. B. K. WALTKE, *Genesis*, Zonderval, Grand Rapids 2001, pp. 17-21.

Storia primordiale (1.1 – 11.26)
Storia di Abramo[78] (11.27 – 22.24)
Materiale di collegamento (23.1 – 25.18)
Storia di Giacobbe (25.19 – 35.22)
Materiale di collegamento (35.23 – 36.43a)
Storia di Giuseppe (37.2 – 50.26)

A livello narrativo una caratteristica che incuriosisce è il decrescendo della presenza e dell'intervento di Dio nella narrazione. Il narratore mostra al lettore una presenza massiva e intrusiva di Dio nella sezione della storia primordiale (1.1-11.26), che diminuisce gradatamente, fino a quasi sparire del tutto con la storia di Giuseppe (37.2-50.26). Il testo che ci riguarda è contenuto nel secondo blocco del libro (12-50)[79] e precisamente nella storia d'Abramo: in esso la presenza e l'intervento di Dio inizia a diminuire, ma è ancora molto sentita dal narratore. Tutto il materiale sembrerebbe strutturato in maniera concentrica:

A. Generazione di Terah (11.27-32)
B. Promessa di un figlio e inizio della storia d'Abramo (12.1-9)
C. Abramo mente su Sara e protezione di Dio (12.10-20)
D. Lot si stabilisce a Sodoma (13.1-18)
E. Abramo intercede per Sodoma (14.1-24)
F. Patto con Abramo - Ismael (15.1-16.16)
F[1]. Patto con Abramo-Isacco (17.1-18.15)
E[1]. Abramo intercede per Sodoma (18.16-33)
D[1]. Lot fugge da Sodoma e va a Moab (19.1-38)
C[1]. Abramo mente su Sara e protezione di Dio (20.1-18)
B[1]. Nascita del figlio e climax della storia d'Abramo (21.1-22.19)
A[1]. Genealogia di Nahor (22.20-24)

Il brano che riferisce di un'attività omoerotica è contenuto nel punto D[1] del parallelismo antitetico D-D[1], e si estende fino al v. 38. L'architettura letteraria palesa due movimenti di Lot, uno d'ingresso a Sodoma (D), l'altro d'uscita (D[1]). Non ci occuperemo dell'insieme di questa delimitazione ma, considerato l'obbiettivo specifico che ci prefiggiamo, solo della sezione D[1] che riguarda l'incontro dei Sodomiti con gli ospiti di Lot, e in particolare della prima parte di questa sezione, compresa in 19.1-11. Eccone i limiti e la sua articolazione letteraria:

A. vv. 1-2 Lot accoglie i due angeli: ospitalità,
B. vv. 4-5 I sodomiti chiedono a Lot
C. vv. 6-8 Lot risponde ai sodomiti: proposta/offerta
B[1]. v. 9 I sodomiti rispondono a Lot
A[1]. vv. 10-11 I due angeli accolgono Lot: protezione

Dal punto di vista strutturale l'intera pericope ruota attorno al tema dell'offerta, del dono di sé (C). Lot da questa prospettiva letteraria è un precursore dell'esperienza di Abramo che sarà disposto a offrire a Dio suo figlio Isacco (Ge 22.1-19). Ecco i punti di contatto tra i due episodi:

---

[78] Normalmente viene usata la specifica «ciclo», la quale indica l'insieme di tradizioni che circolavano su un determinato personaggio o evento, usate poi come base da ipotetici compilatori futuri per dar vita al racconto oggi conosciuto.

[79] Per uno studio sulla seconda parte del libro della Genesi, cf. J. W. ROGERSON – R.W.L. MOBERLY – W. JOHNSTONE, *Genesis and Exodus,* Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, pp. 100-179.

Offerta delle figlie di Lot	Sacrificio di Isacco
1. I due angeli dialogano con Lot	1. Dio dialoga con Abramo
2. Lot è pronto a offrire le figlie	2. Abramo è pronto a sacrificare un figlio
3. Lot offre due figlie vergini	3. Abramo offre il figlio della promessa
4. Le figlie non obiettano	4. Il figlio non obietta
5. Salvate da due angeli	5. Salvato da un angelo
6. Figlie risparmiate	6. Figlio risparmiato
7. Lot e le figlie salgono su un monte	7. Sostituto offerto in olocausto (fuoco)
8. Sodoma distrutta (fuoco dal cielo)	8. Abramo e il figlio scendono dal monte
9. Referenza a nascite	9. Referenza a nascite

La sequenza dei due racconti appare invertita nella menzione degli elementi monte/fuoco, probabilmente per evidenziare la natura differente delle due offerte. Nel primo episodio si è trattato di un fuoco di giudizio[80] avente come luogo la valle - il basso. Nel secondo racconto è stato piuttosto un fuoco di lode e ha avuto come luogo il monte - l'alto. E' evidente dall'accostamento delle due narrazioni che, nonostante le loro differenze e specificità, sono presenti diverse similitudini, le quali, ci permettono di ipotizzare un modello redazionale comune e dunque un invito a leggere i due avvenimenti in parallelo.

2.2.2. *Considerazioni tematico-teologiche*

Una prima considerazione teologica che ci viene prospettata dalla disposizione letteraria del racconto di 19.1-11 e dalla sua associazione con quello successivo di Abramo (22.1-19), è la dimensione liturgica. Sia pure in maniera molto velata è un servizio di adorazione che è messo in scena. Troviamo anche la nozione di sostituzione, tipica dell'ambiente cultuale. Il successivo sistema rituale israelitico impostato sui sacrifici può trovare anche in questo episodio un suo antecedente. La proposta di Lot di offrire le figlie può configurarsi teologicamente come un vero e proprio sacrificio. Il brano mette allora in correlazione tale atteggiamento di culto con l'omosessualità, e ciò raggiunge le conclusioni a cui siamo arrivati nel capitolo precedente riguardante il paradigma biblico fondamentale: la creazione è legata al culto, reagire ad uno significa reagire all'altro. Protologia e soteriologia continuano a essere in correlazione. Alla proposta dei sodomiti di violare l'ordine naturale della creazione con l'omoerotismo, Lot risponde con un gesto di adorazione, offrendo/sacrificando parte di se, il meglio che egli possedeva: le due figlie vergini.

Il racconto della distruzione di Sodoma e Gomorra è il primo racconto biblico nel quale si accenna a un comportamento legato all'esercizio dell'omosessualità.[81] Questo è il parere della maggior parte dei commentatori e degli esegeti.[82] In questo primo testo è evidente come l'espressione semitica eufemistica del v. 5: «*…falli uscire, perché vogliamo conoscerli*» ha nel

---

[80] Abbiamo già notato come il tema del giudizio lo ritroviamo, a livello terminologico, in tutti i targum di questo episodio associato però all'intenzione violenta dei sodomiti.

[81] Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 12-50*, Edizioni San Paolo, Milano 2013, p. 68.

[82] Cf. G. J. WENHAM, *Word Biblical Commentary*, vol. 2, Genesis 16-50, Word Book Publisher, Dallas, Texas, 1971, p. 55. Cf. H.D.M. SPENCE – J. S. EXELL, *The Pulpit Commentary*, vol, 1, Virginia, Macdolnald Publishing Company, p. 252. Cf. *La Bible Annotée*, AT vol. 1, Genèse-Exode, St.-Légier, Edition Emmaus 1985, p. 227. Cf. D. KIDNER, *Genesis*, London, Inter-Varsity Press 1967, p. 134. Cf. F. MICHAELI, *Le livre de la Genèse*, Neuchatel, Delachaux&Niestle 1960, pp. 51-52. Cf. H. M. MORRIS, *The Genesis Record*, Michigan, Baker Book House 1996, pp. 347-348.

contesto una chiara connotazione sessuale. Il verbo ebraico ידע (*yada* - conoscere) è usato altre volte nella Genesi per parlare dell'intimità sessuale.[83] La LXX lo comprende in questa accezione e in effetti lo traduce con συγγενώμεθα αὐτοῖς – *sunghenometha autois* «*ci imparentiamo con loro», ci «congiungiamo con loro*»[84]. Nell'AT ricorre diciotto volte con questo significato.[85] Certo, questo verbo non ha solo questa accezione.[86] Sappiamo come nella lingua ebraica la polisemia sia molto accentuata, ma nel racconto troviamo l'indicazione che Lot lo riprende e lo usa in una prospettiva unicamente sessuale:[87] «*Ecco, ho due figlie che non hanno conosciuto uomo: lasciate che io ve le conduca fuori, e voi farete di loro quel che vi piacerà; ma non fate nulla a questi uomini,…*».[88]

Nei successivi testi biblici vetero-testamentari la menzione di Sodoma e Gomorra non viene più legata all'omosessualità, ma piuttosto all'inospitalità, all'ingiustizia, all'oppressione e all'idolatria.[89] A riguardo scrive il profeta Ezechiele:

> [49]«*Questa è stata la colpa Sodoma: era orgogliosa di vivere nell'abbondanza e nella sicurezza. Non aveva preoccupazioni, tuttavia non ha aiutato i poveri e gli oppressi.* [50] *È diventata arrogante e ha commesso azioni che io detesto. Allora io l'ho fatta scomparire dalla faccia della terra come tu sai*».[90]

Perfino, anteriormente all'episodio in questione, quando Dio annuncia la distruzione di Sodoma ad Abramo, dichiara: «*Siccome il grido che sale da Sodoma e Gomorra è grande e siccome il loro peccato è molto grave*»,[91] non compare alcuna allusione all'omosessualità. Alcuni vedono nel termine זַעֲקָת – *grido*, un parallelo con i testi di Mari nei quali un derivato di questo lessema indica una violenza verbale, una ribellione di violenti, e richiama le ribellioni delle confederazioni ammonite. Anche negli scritti di Mari queste insurrezioni erano considerate un peccato molto grave e punite con la morte dei colpevoli.[92]

Da queste referenze bibliche e storiche appare che il peccato di Sodoma e Gomorra non era solo limitato alla sfera sessuale. Tradizionalmente e popolarmente la trasgressione sessuale, forse proprio a seguito di questo episodio, è diventata quella che maggiormente si associa alle due città, ma non era certamente l'unica trasgressione.[93] Detto questo però, non possiamo *ipso facto* eclissare, sminuire o legittimare l'evidente devianza nel mondo morale benché riportata solo da Ge 19. Del

---

[83] Cf. Ge 4.1,17,25; 24.16.

[84] Cf. J. LUST, – E. EYNIKEL, – K. HAUSPIE, «συγγενης», in *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, Part II, Deutsche Bibelgeselisshaft, Stuttgart 1992, p. 443. Cf. *La Bibbia dei Settanta*, Pentateuco a cura di Paolo Lucca, Morcelliana, Brescia 2012, p. 169.

[85] Cf. M. GILBERT, «La Bible et l'homosexualité», in *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), p. 80.

[86] Cf. *La Bible d'Alexandrie*, Paris, Cerf 1994, p. 179.

[87] Cf. J. J. MCNEILL, *La Chiesa e l'omosessualità*, [s.e.], Milano 1979, p. 62.

[88] Ge 19.8. Questo testo, come quello di Gc 19.19-25, riflettono una sensibilità e una morale lontanissima dalla nostra e perciò incomprensibile. I due episodi sottolineano l'elevato grado di accoglienza e protezione che si offriva all'ospite nella società del Medio Oriente Antico. L'ospitalità era sacra e gli interessi dell'ospite dovevano avere la precedenza su tutto e tutti. Offrire la figlia o qualcuno dei propri affetti era un atto di sacrificio per l'altro.

[89] Cf. Is 1.10; 3.9; Gr 23.14.

[90] Ez 16.49-50.

[91] Ge 18.20.

[92] Cf. E. TESTA, Genesi, in *La Sacra Bibbia*, Marietti, Torino 1974, p. 36.

[93] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, Claudiana, Torino 2002, p. 201. Questa pluralità di colpe è evidente nella LXX quando al v. 15 si rende l'ebraico בַּעֲוֹן – *'awon*, con il plurale ταῖς ἀνομίαις – *tais anomiais* (le ingiustizie), cf. *La Bibbia dei Settanta*, Pentateuco a cura di Paolo Lucca, Morcelliana, Brescia 2012, p. 169.

resto Canaan era un paese già all'epoca di antica civiltà per cui le devianze sessuali dovevano essere già conosciute e correnti.[94]

2.2.2.1. *L'intertestualità.*

La situazione testuale cambia nel NT. I dati biblici forniti dall'intertestualità ci portano a evidenziare uno spostamento progressivo di focus riguardo alle loro trasgressioni. Il libro della II Pietro ci riporta che: «*…salvò il giusto Lot che era rattristato dalla condotta dissoluta di quegli uomini scellerati…*».[95] Il vocabolo *dissoluta* (ἀσελγείᾳ - *aselgheia*) ha in genere nel NT una connotazione di sfrenatezza sessuale.[96] E' considerato uno dei peggiori della lingua greca, in quanto non descrive solo l'immoralità, ma l'assenza di vergogna, coloro che non tentano neppure di nascondersi. Il termine indica la persona incatenata nella propria lussuria, che sfacciatamente pubblicizza cose indecorose ed inaccettabili per chiunque[97]. La semantica del termine qualifica la natura della condotta e non una sua modalità.

Dobbiamo giungere al libro di Giuda per trovare un sensibile mutamento di focalizzazione. Si afferma: «*Proprio come Sodoma e Gomorra e le città vicine, che come loro si erano abbandonate alla fornicazione e si erano date a perversioni sessuali contro natura, sono state poste davanti come esempio, subendo pena di un fuoco eterno*».[98] Questo versetto è il più completo perché delimita e precisa inequivocabilmente il significato della «*condotta dissoluta*» del brano precedente, attraverso la duplice espressione «*abbandonate alla fornicazione*» (ἐκπορνεύσασαι - *ekporneusasai - essendosi prostituite*), e «*perversioni sessuali contro natura*». (ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας – *apelthusai opiso sarkos eteras - essendo andate dietro a carne altra*). Da notare come per l'autore la prima descrizione «*essendosi prostituite*» non era sufficiente a descrivere e qualificare il grado di corruzione raggiunta, fu necessario rafforzare la descrizione con una seconda «*essendo andate dietro a carne altra*». Siamo davanti ad un parallelismo progressivo, in cui il secondo membro riprende e amplifica il primo. Inoltre, il legame tra le due espressioni è dato dai verbi greci coniugati, in entrambe le frasi, al participio aoristo attivo:

a) «*essendosi prostituite*»
b) «*essendo andate dietro a carne altra*»

Queste considerazioni letterarie e grammaticali permettono al campo semantico sessuale della prima espressione (a) di proiettarsi sulla seconda (b) di cui qualifica la natura aumentandone il dramma e orientandoci a leggere nel movimento di «andare dietro» un'allusione all'omosessualità. L'accento è concentrato sulla natura stessa della pratica omoerotica. Sia la semantica dei termini che quella della sintassi convergono a squalificare la natura del gesto e non una sua espressione. In questo testo il *focus* è quindi totalmente spostato dalla modalità (violenza) all'atto in sé (valenza morale).

---

[94] Cf. G. VON RAD, *Genesi*, Paidea, Brescia 1978, p. 287; Cf. E. MUELLER, «Homosexuality in History», in *BRI*, 1/2014, pp.1-4.

[95] 2 P 2.7.

[96] Il lessema ricorre 10 volte nel NT e in diversi casi ha una connotazione sessuale: Ro 13.13; 2 Co 12.21; Ga 5.21. È tuttavia usato per indicare anche sfrenatezze in senso lato. Cf. H. GOLDSTEIN, «ἀσελγείᾳ», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento,* a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 1, Brescia, Paideia 1995, coll. 450; Cf. O. BAUERNFEIND, «ἀσελγείᾳ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 1, Paideia, Brescia 1965, pp. 1303-1304.

[97] Cf. W. BARCLAY, *The letters to the Romans,* in The New Daily Study Bible, Westminster John Knox Press, Loursville 1975, p. 194. L'apostolo Paolo lo utilizza in Ro 13.12-13 come una manifestazione dei desideri della «carne» e «opere delle tenebre», in contrasto con le «armi della luce» e il «giorno».

[98] Gd 1.7.

La specificazione «*…contro natura…*» (σαρκὸς ἑτέρας - *sarkos eteras* - *altra carne*), potrebbe essere sia un eufemismo per indicare i rapporti omoerotici, sia una rilettura neotestamentaria del racconto di Ge 19.1-11 considerando che i destinatari delle attenzioni omosessuali erano creature angeliche.[99] Ricordiamo come il Pentateuco Samaritano in merito dice espressamente che erano angeli[100]. Tuttavia, il dato importante da sottolineare è che secondo il testo di Gd 1.7 la perversione non era circoscritta al solo gruppo di uomini che minacciarono la casa di Lot, ma all'insieme più ampio di: «*…Sodoma e Gomorra e le città vicine,..*».[101] Secondo il NT dunque l'atto di andare con «*altra carne*» era diventato un uso diffuso in quell'area geografica. L'accento non è dunque sull'episodio in sé, su un caso isolato di tentativo di violenza, ma su una condizione di perversione generalizzata.[102] Lo stato di diffusa illegittimità e incontrollate trasgressioni, su ogni fronte, in cui vivevano quelle città è percepibile anche nell'intercessione di Abramo per Sodoma. Il decrescendo: «*…forse se ne troveranno cinquanta…forse ce ne saranno trenta…forse se ne troveranno dieci…*»,[103] è indice dei dubbi e delle poche speranze che il patriarca nutriva per quelle città.[104]

Alla luce di queste considerazioni, noi riteniamo credibile che il sintagma σαρκὸς ἑτέρας - *sarkos eteras* (altra carne) di Gd 1.7 faccia riferimento al rapporto omosessuale, uomo-uomo, che è di fatto un rapporto con «altra carne» se consideriamo che la normalità prevede il rapporto uomo-donna. Così sembra essere stato compreso il problema di Sodoma da questi due autori neotestamentari.[105] Tutto ciò conferma la natura dello spostamento d'attenzione menzionato prima, che è sia d'ordine etico (violazione dell'alterità dei generi maschio-femmina) che teologico (alterazione del progetto divino).

Nella letteratura peritestamentaria[106] troviamo l'indicazione di una sorta «d'impurità» a Sodoma testimoniata nel libro dei Giubilei, che dichiara: «*Similmente, il Signore farà il giudizio nei luoghi dove agirono conforme all'impurità di Sodoma: conforme al giudizio di Sodoma*».[107] Non si capisce di che genere d'impurità si tratti ma molto probabilmente siamo su un registro morale.

---

[99] Nel considerare la rilettura, ricordiamo che questa operazione letteraria-redazionale presuppone la comprensione a posteriori che si ha di un determinato avvenimento. Al momento storico in cui l'episodio si svolse (Ge 19.1-5), nessuno era a conoscenza della natura angelica di quegli ospiti, tutti credevano che fossero uomini. Per cui le intenzioni dei sodomiti erano quelle di usare violenza, avendo rapporti omosessuali con semplici e normalissimi uomini. È anche probabile che la formula σαρκὸς ἑτέρας - *sarkos eteras* (altra carne) faccia riferimento al fatto che, sia la famiglia di Lot che i suoi ospiti, fossero stranieri.

[100] Cf. B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2013, p. 40.

[101] Cf. Ge 19.25.

[102] Non senza interesse è l'incesto tra Lot e le sue figlie (Ge 19.31-36) dopo l'uscita da Sodoma. Potrebbe questo atto essere un indicatore di una cultura, di una mentalità ormai acquisita e radicata a Sodoma, improntata verso la perversione e l'immoralità sessuale, così come la tradizione ebraica, cristiana e il NT ce la presentano?

[103] Ge 18.23-32.

[104] Significativo che la contrattazione si arresti al numero «*dieci*» (v. 32). Questo numero in effetti nel pensiero biblico è usato per rappresentare il minimo, la parte più piccola. In questo senso troviamo la nozione di «decima», come contributo umano per esprimere il senso di ringraziamento a Dio e sostegno per i servizi religiosi. Nella letteratura apocalittica di Daniele ed Apocalisse, «dieci», è il numero con cui si frantuma un'unità (cf. la statua di Da 2, quarta bestia di Da 7, la bestia che sale dal mare di Ap 13). Nella liturgia sinagogale, «dieci», è il numero minimo degli uomini che devono essere presenti per l'inizio dei servizi religiosi.

[105] Cf. D. O. VIA – R. A. J. GAGNON, *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), p. 59.

[106] Il termine «peritestamentaria» ci pare più corretto del più usuale e comune «intertestamentaria». E ciò perché questa letteratura precede, è parallela e segue quella neotestamentaria. L'aggettivo intertestamentaria invece evoca e inquadra questa letteratura in limiti temporali precisi, tra l'AT e il NT, e ciò non è sempre reale.

[107] *Il libro dei Giubilei,* XVI, 6. Traduzione e note di M. ERBETTA, edizione postuma a cura di G. RIZZI, *Frammenti di letteratura giudaica peritestamentaria*, in *Scriptura* 1, Edizione Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2009, p. 134.

Difficilmente gli altri peccati di Sodoma, menzionati in Ez 16.49-50, potevano essere classificati come «impuri». Inoltre, il testo dei Giubilei non può che fare eco al racconto della Genesi in cui si menziona un tentativo di unione omosessuale. Riportiamo un altro esempio tratto dal Testamento di Neftali nel quale si afferma: «*Ma voi miei figli, non dovete essere come tali: capite il Signore che ha fatto tutte le cose al fine di non divenire come Sodoma che si è allontanato dall'ordine della natura*».[108] In questo secondo caso la referenza all'omosessualità ci pare più evidente, come lo è per la sua condanna.

Una comprensione esplicitamente omosessuale è quella di Filone d'Alessandria (20 a. C. – 45 d.C. circa), il quale afferma: «*…si univano agli uomini, senza rispetto per la natura del sesso, che era lo stesso nel compagno passivo e attivo*».[109] In altre occasioni della sua letteratura si rileva un crescendo preoccupante di questo vizio dichiarando: «*una volta era una vergogna persino nominarlo, ora è cosa di cui si gloriano non solo coloro che svolgono un ruolo attivo ma persino i passivi*».[110] T. R. Schreiner[111] c'informa su come sia Giuseppe Flavio che Filone d'Alessandria, condannavano l'omosessualità e la sua pratica perché ritenuta contro natura.[112] Entrambi fondavano le loro convinzioni sulle Scritture ebraiche. L'associazione tra omosessualità e queste due città bibliche sono rinvenute a Pompei, distrutta nel 79 d.C. Dei graffiti e delle scritte, indicano dei paralleli tra le pratiche omosessuali esercitate nella citta con Sodoma e Gomorra[113].

2.2.3. *Obiezioni e risposte*

2.2.3.1. <u>*L'inospitalità e la violenza.*</u>

La principale, se non unica, obiezione che si fa riguardo alla lettura antiomosessuale di questo testo è quella che vede gli uomini di Sodoma colpevoli non tanto di essere omosessuali quanto di ledere i codici dell'ospitalità[114] della società mediorientale, visto che Lot propone loro le figlie. Questa mancanza di rispetto per l'ospite e il desiderio di infliggere una punizione allo straniero, implicando in tal modo subordinazione, è senz'altro presente.[115] Essa è certamente parte di quanto si può rimproverare a quegli uomini. Ed è anche vero che il comportamento omosessuale dei sodomiti appare di natura differente da quello cui noi siamo abituati, maggiormente improntato verso la scelta consenziente, amorosa, monogama e duratura. Ciò che è descritto in Ge 19.1-11 è paragonabile al nostro concetto di tentativo di stupro.

---

[108] *Testamento di Neftali,* 3.4, citato da *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth, Garden City: Doubleday, 1983, p. 812.

[109] FILONE DI ALESSANDRIA, *De Abrahamo*, 133.

[110] FILONE DI ALESSANDRIA, *De Specialibus Legibus*, III, 36-37. Altre referenze le troviamo in *De Specialibus Legibus* 1.325; 2.50; 3.37–42; *De Abrahamo,* 135–37; *Cont. Life* 59–62.

[111] Cf. Relazione presenta da T. R. SCHREINER, all'Evangelical Theological Society Annual Meeting in Valley Forge, Pennsylvania, il 17 novembre 2005, p. 2, dal titolo *A new Testament Perspective on Homosexuality*.

[112] Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità,* 1.200–201; *Ag.Ap.* 2.199.

[113] Cf. T. K. HUBBARD, *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of basic Documents*, University of California Press, Berkeley 2003, pp. 384, 422-423.

[114] Cf. G. LETTINI, *Omosessualità*, pp. 25-27. Alcuni inoltre fanno osservare come Gesù mise in rapporto l'inospitalità con il peccato di Sodoma (Lu 10.10-12; Mt 10.12-15). Questo rapporto è spesso invocato come prova che nello stato di corruzione di Sodoma non ci fosse l'omosessualità. A noi pare invece che Gesù non menzioni l'aspetto sessuale perché fuori dal contesto da ciò che stava trattando in quel momento.

[115] Diversi sono i commentatori che non si esprimono chiaramente ma ammettono che vi possa essere stato sia un problema di natura morale che sociale legato all'inospitalità: Cf. E. A. SPEISER, *Genesis*, Vol. 1, The Anchor Bible, Doubleday, p. 139. Cf. J. SKINNER, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, The international Critical Commentary, Edimburgh 1980, pp. 306-307.

Tuttavia, se il testo della Genesi enfatizza molto la dimensione modale (violenza), ciò non avviene, come abbiamo visto, nelle riprese neotestamentarie che fanno emergere una dimensione di corruzione morale di tipo sessuale e ciò è confermato anche nelle comprensioni peritestamentarie. E' l'insieme della rivelazione biblica che va tenuta in considerazione, non una parte di essa. Avanzare una lettura unicamente di tipo sociale di Ge 19, come se l'inospitalità e la violenza fossero gli unici problemi della vicenda, significa non dare valore alla qualità delle referenze squisitamente d'ordine etico che il NT offre su Sodoma e Gomorra, volere aggirare l'ostacolo e l'imbarazzo e rifiutare di affrontare il dramma morale-sessuale di Sodoma. Secondo il nostro brano, l'inospitalità non può essere separata dal palese approccio omoerotico dei sodomiti. Entrambi sono presenti nel racconto e, a prescindere da quale trasgressione abbia generato l'altra, entrambe sono stati tentativi per esercitare una violenza.[116] L'offerta delle figlie di Lot non elimina l'omosessualità dal racconto[117]: non solo essa è respinta ma tutta la scena indica che la corruzione di quelle città era fuori ogni limite e senza controllo. Tale offerta, ugualmente da condannare moralmente in quanto anch'essa fuori del progetto di Dio, fu un'iniziativa personale di Lot che non coinvolge il Signore. L'associazione di questo gesto con il sacrificio d'Isacco, da parte dell'autore della Genesi, permette di leggervi un atto di culto da parte di Lot. Sicuramente fu un tentativo disperato ed ultimo di dissuadere quegli uomini dal loro progetto infame[118], tuttavia la proposta di Lot non fa sconto alle proposte dei sodomiti, anzi evidenzia l'infinita tragedia morale che si voleva evitare.

Se l'elemento violenza fosse stato determinante per contestualizzare ed attenuare il valore dell'omosessualità dei sodomiti, gli autori biblici avrebbero avuto numerose occasioni successive per precisarlo, mantenendo in tal modo un *focus* costante. Secondo il NT nell'episodio di Sodoma e Gomorra, oltre alle trasgressioni sociali e umane denunciate già nell'AT, è in discussione anche il desiderio di un'attività omosessuale come elemento di perversione («*condotta dissoluta*» - 2 P 2.7; «*essendosi prostituite…essendo andate dietro a carne altra*» - Gd 1.7) e non tanto una delle sue modalità espressive. Se il problema fosse stato solo un'omosessualità violenta gli autori biblici neotestamentari avrebbero usato un tutt'altro vocabolario.

Come già evidenziato, l'elemento violenza, unitamente all'inospitalità,[119] all'oppressione, al sopruso, alla xenofobia, all'ingiustizia, allo stupro, alla bisessualità, sono certamente presenti nel

---

[116] Anche nel caso di Gc 19.22-26, l'omosessualità è strettamente connessa all'inospitalità. In entrambi i testi la prima è lo strumento per violare la seconda.

[117] Caso mai aumenta il problema introducendo la bisessualità.

[118] Benché alla nostra sensibilità la proposta di Lot sia irragionevole e raccapricciante, non dimentichiamo che lo *status* delle figlie femmine all'epoca era inferiore al dovere sacro dell'ospitalità. Cf. J. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza*, *omosessualità. La Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, [s.e.], Milano 1989, p. 127, n° 8. In merito alla proposta delle figlie, il testo ebraico usa l'espressione «*buono ai vostri occhi*». Il Targum Neofiti 1 della Genesi utilizza la stessa espressione, ma una sua variante rende «*giusto ai vostri occhi*». Cf. A. DIEZ MACHO, *Neophyti 1.* Targum Palestinese, Tomo 1 Génesis, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid-Barcelona 1968, p. 397. Continuiamo a trovare il concetto di giustizia, messo in discussione. Esso sarà poi ripreso dal NT per descrivere Lot (2 P 2.7).

[119] Alcuni fanno notare che Gesù mise in rapporto l'inospitalità con il peccato di Sodoma (Lu 10.10-12; Mt 10.12-15), e sottolineano di conseguenza il suo silenzio in merito all'omosessualità. Non dimentichiamo che il silenzio di Gesù non legittima di fatto un vizio contro natura. Questo può essere letto anche come indicazione del fatto che per lui non sussisteva la necessità di una discussione in quanto già normato dall'AT. Gesù non si espresse sull'omosessualità in quell'occasione per motivi di circostanza. Considerato che aveva appena ricevuto un rifiuto d'ospitalità si esprime a rigore di logica in rapporto a questo evento. Trattare l'omosessualità sarebbe stato fuori luogo in quel contesto specifico. Tuttavia, abbiamo già osservato come Gesù, a nostro parere, si espresse in maniera implicita a riguardo. In Mt 19.3-8 si presenta il modello della creazione come paradigma del progetto di Dio. In quell'occasione Gesù si espresse in maniera autorevole sul concetto di coppia//famiglia, prevedendo l'unione eterosessuale e monogama come unica possibilità. Inoltre, l'autorità della rivelazione non è contenuta solo ed esclusivamente nelle parole di Gesù registrate sui vangeli, ma sull'intera rivelazione biblica (2 Ti 3.16-17). Infine, ricordiamo che i vangeli rappresentano solo un estratto di quanto lui ha detto e fatto (Gv 21.25). In conclusione, ci pare arduo e pretestuoso strumentalizzare il

pacchetto accusatorio di Sodoma e Gomorra.[120] Potremmo dire che l'insieme delle trasgressioni si configurano come aggravanti reciproche. La sommatoria di tutto, lo stato di confusione e disordine irreversibile ha condotto alla distruzione delle città.[121] Lo stesso insieme però non opera alcuna legittimazione del desiderio omosessuale, se scisso dallo stupro di gruppo, in quanto, ripetiamo, l'accentuazione è d'ordine etico.

Se l'inclinazione verso qualsiasi trasgressione fosse giustificata, prescindendo dall'azione e dalle modalità, allora si dovrebbero legittimare gli orientamenti verso gli altri elementi accusatori di Sodoma quali: il desiderio della violenza, dell'ingiustizia, dell'oppressione, del sopruso, ecc. (Ez 16.49-50). E' vero che una tendenza non necessariamente conduce all'azione, ma è altresì vero che la stessa è la base su cui l'atto può essere coltivato ed attivato, e ciò vale per qualsiasi trasgressione. L'inclinazione non può diventare un rifugio per l'immoralità. L'uomo è moralmente responsabile non solo per l'azione compiuta ma anche per la tendenza lasciata volutamente senza controllo verso quella azione[122]. Sicuramente l'omosessualità proposta a Lot e ai suoi ospiti era di natura violenta, ma ciò non legalizza il concetto d'omosessualità. Se il modello omoerotico di Sodoma e Gomorra è classificato dal NT come dissolutezza e «…*contro natura*…» (2 P 2.7//Gd 1.7//Ro 1.26-27) allora significa che resta tale in qualsiasi modalità e circostanza venga esercitato.

2.3. I testi di Levitico 18.22 e 20.13

18.22 וְאֶת־זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה הִוא׃

20.13 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם׃

18.22 καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός βδέλυγμα γάρ έστιν
20.13 καὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός βδέλυγμα έποίησαν άμφότεροι θανατούσθωσαν ένοχοί είσιν

18.22 cum masculo non commisceberis coitu femineo quia abominatio est.
20.13 qui dormierit cum masculo coitu femineo uterque operati sunt nefas morte moriantur sit sanguis eorum super eos

18.22 *Non avrai con un uomo relazioni carnali come si hanno con una donna: è cosa abominevole.*

---

silenzio di Gesù. Alcuni ipotizzano addirittura che la relazione tra il centurione romano e il suo servitore, che Gesù guarì, potesse essere una relazione omosessuale o più precisamente pederastica (Mt 8.5-13, Lu 7. 1-10). G. Lettini afferma in effetti: «*I due Vangeli usano due termini greci diversi per parlare del servitore: per Matteo è un pais, un ragazzo, per Luca un doulos, un servo. In entrambi i casi, il termine potrebbe riferirsi al costume, abbastanza diffuso nella società romana, di avere al proprio seguito un giovane che era al tempo stesso compagno e servitore*». Cf. G. LETTINI, «*Omosessualità*», Claudiana, Torino, 1999, p. 32, citato da da V. FANTONI, *Rel.cit.,* p. 4.

[120] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *Biblical Research Institute*, 1/2005, p. 12.

[121] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, p. 201.

[122] Cf. F. HAUCK – S. SCHULZ, «πορνείᾳ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. X, Paideia, Brescia 1975, Col. 1476.

[20.13] *Se uno ha con un uomo relazioni sessuali come si hanno con una donna, tutti e due hanno commesso una cosa abominevole; dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro.*

In merito a 18.22 l'apparato critico della BHS non segnala nulla, mentre per quanto riguarda 20.13 si evidenzia che un manoscritto della LXX traspone il vocabolo שְׁנֵיהֶם dopo יוּמָתוּ.[123] La differenza quindi può essere considerata non significativa ai fini della nostra analisi.

2.3.1. *Considerazioni letterarie*

Il libro del Levitico è quello tra i meglio conservati della Bibbia[124]. Esso ha avuto una grande influenza sia nel resto della letteratura veterotestamentaria[125], a Qumran[126], nel NT[127], nel Talmud[128], nei midrashim e giudaismo medioevale.[129] La LXX, il Pentateuco Samaritano e la

---

[123] Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* Stuttgart 1990, pp. 189, 192.

[124] Riportiamo anche in questo caso le versioni targumiche e il Pentateuco Samaritano. Iniziamo con il Targum Neofiti 1 del Levitico, che recita: «*E non devi stenderti con un uomo come con una donna; è un abominio*» (18.22); «*E ogni uomo che si stende con un maschio come si stende con una donna hanno fatto una cosa abominevole; entrambi devono sicuramente essere messi a morte. La colpa del loro sangue deve essere su di loro*» (20.13). Cf. M. MCNAMARA M.S.C – R. HAYWARD, *Targum Neofiti 1: Leviticus, Translated, with apparatus,* in The Aramaic Bible, vol. 3, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994, pp. 69, 78. Il Targum di Onqelos del Levitico afferma: «*Non stenderti con un maschio come uno si stende con una donna; E' una cosa detestabile*» (18.22); «*Se un uomo si stenderà con un maschio come con una donna, entrambi hanno commesso un atto detestabile, e loro devono sicuramente essere messi a morte; essi devono essere condannati a morte*» (20.13). Cf. B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers, Translation, with Apparatus, and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 8, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1988, pp. 38-42. Il Targum dello Pseudo-Jonathan dichiara: «*Non devi stenderti con maschi (come uno fa) in rapporti sessuali con una donna; è un abominio*» (18.22); «*Se un uomo si stende con un maschio come uno si stende con una donna tutti e due hanno commesso un abominio; devono essere messi a morte attraverso la lapidazione*» (20.13). Cf. M. MAHER M.S.C., *Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus. Translated, with apparatus,* in The Aramaic Bible, vol. 3, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994, pp. 174, 182. Riportiamo adesso anche i due testi levitici del *Targum di Onkelos*, nell'edizione tradotta da I Drazin: «*Non ti stendere con un maschio come con una donna; è un'avversione*» (18.22). «*Un uomo che si stende con un maschio come uno si stende con una donna, entrambi hanno fatto una cosa abominevole; devono essere uccisi; ecco perché devono essere uccisi*» (20.13). Cf. I. DRAZIN, *Targum Onkelos to Leviticus. An English Translation of the Text With Analysis and Commenatry,* Center for Judaic Studies University of Denver, Ktav Publishing House, Denver 1993, pp. 166, 182. In tutta la tradizione targumica notiamo come sia comune l'immagine dello «stendersi, giacere», la quale, potrebbe essere stata usata come proiezione mimica del rapporto sessuale. La tradizione samaritana invece trasmette quanto segue: «*E tu non giacerai con un maschio come uno giace con una femmina. È un'abominazione*» (18.22). Cf. B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2013, p. 273; «*E l'uomo che giace con un maschio come quelli che giacciono con una donna, entrambi hanno commesso un atto detestabile. Infatti, saranno messi a morte. Il loro sangue ricada su di loro*» (20.13). Cf. B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah*, p. 277. La tradizione samaritana non rileva nulla di particolare. La Peshitta trasmette «*Non giacere con un maschio con coito femmimile, perché è abominevole*» (18.22), cf. B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*. Vol. 1, T. Roycraft, London 1655-57, p. 484; cf. *Leviticus*, English Translation by James D. Moore; Text Prepared by George A. Kiraz, Joseph Bali, Piscataway (N.J.): Gorgias Press, 2015; «*E chi giacerà con un maschio con concubito femminile, avrà commesso un abominio e saranno uccisi entrambi e il loro sangue sarà sopra di essi*» (20.13), cf. B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*. Vol. 1, T. Roycraft, London 1655-57, p. 492; cf. *Leviticus*, English Translation by James D. Moore; Text Prepared by George A. Kiraz, Joseph Bali, Piscataway (N.J.): Gorgias Press, 2015.

[125] Cf. S. CAVALLETTI, *Levitico*, Edizioni Paoline, Alba 1984, pp. 38-39.

[126] Cf. J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert IV*, Oxford 1977, pp. 86-89.

[127] Cf. S. CAVALLETTI, *Op.cit.*, pp. 41-44.

[128] Cf. *Encyclopedia Judaica*, IX, Thomson, Gale 2007, p. 138.

[129] Cf. S. CAVALLETTI, *L'educazione ebraica*, in Nuove questioni di storia della pedagogia, Brescia 1977, p. 48.

Peshitta aggiungono solo dei dettagli non influenti.[130] Il Levitico è estremamente importante nell'insieme del Pentateuco in quanto ne costituisce il perno centrale attraverso cui ruota la dialettica storia-legge[131] del movimento letterario del Pentateuco stesso:

Genesi	Esodo	Levitico	Numeri	Deuteronomio
Storia → (Promessa)	*Storia* → (Giudizio-salvezza)	*Legge* → (SINAI)	*Storia* → (Giudizio-salvezza)	*Legge* (Promessa)
Ge 1-9		Le 16-17		De 30-33
Fondamento: la creazione		Centro: l'espiazione		Prospettiva: morte / vita

Il libro potrebbe essere diviso in due grandi blocchi. Un primo sarebbe formato dai capitoli 1-16 aventi un carattere cultuale; un secondo sarebbe dato dai capitoli 17-26 avente una rilevanza legale e delle istanze d'ordine etico.[132] L'ultimo capitolo, il 27, è una sorta d'appendice. Il primo blocco è composto da tre piccole raccolte (cc. 1-7; cc. 8-10; cc. 11-16), mentre il secondo chiamato in genere «*Codice di Santità*», mantiene una sostanziale e generale unità nonostante il materiale legale più variegato di cui è composto[133]. Ecco come appare la struttura del libro:

A. Blocco cultuale (cc. 1-16)

- Rituale e sacrifici (cc. 1-7)
- Consacrazione ed investitura sacerdoti (cc. 8-10)
- Norme sul puro e l'impuro (cc. 11-16)

B. Blocco legale – *Codice di Santità* (cc. 17-26)

C. Appendice (c. 27)

Il blocco legale del libro è caratterizzato da formule stereotipate quali «*Io sono il Signore Dio vostro*» e «*Siate santi perché io sono santo, il Signore che vi santifica*», esse costituiscono la tela di fondo sulla quale tutto il materiale discorsivo si svolge. La teologia che si cela dietro queste indicazioni è duplice: presenza ed imitazione di Dio. I testi riguardante l'omosessualità sono contenuti in questo secondo blocco (B), nel quale si distinguono i capitoli 19-22 in cui sono

[130] Cf. S. CAVALLETTI, *Levitico*, p. 44.

[131] Cf. E. ZENGER - C. FREVEL, «La Torah/il Pentateuco nel suo insieme», in *Introduzione all'Antico Testamento*, a cura di E. ZENGER, Queriniana, Brescia 2013, pp. 118-120; Cf. W. BRUEGGEMANN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 2005, p. 83.

[132] Per maggiori approfondimenti, cf. A. MARX, *Lévitique 17-27*, Genève, Labor et Fides, 2011.

[133] Cf. S. CAVALLETTI, *Op.cit.,* pp. 6-12.

contenute le referenze alla santità e alla santificazione. Tra questi è il capitolo 19 che ne contiene il maggior numero di referenze, «*Io sono il Signore*»[134].

I capitoli 18 e 20 costituiscono le liste più dettagliate dei divieti sessuali dell'AT[135], contengono principi fondamentali di morale sociale[136] e in qualche modo fanno da cornice al capitolo 19. Quest'ultimo riprende parzialmente il Decalogo[137] e tratta il tema della giustizia e dell'amore verso il prossimo (19.18). Ciò implica che il trittico, 18-20, con tutte le prescrizioni morali ed ingiunzioni in esso contenute sono indirizzate al bene dell'altro. L'amore per il prossimo, così fondante per il cristianesimo[138], diviene uno strumento per manifestare la santità di Dio[139]. Difficilmente quindi possiamo ridurne o sminuirne la portata! Il confronto tra le strutture letterarie dei capitoli 18 e 20 rivela delle interessanti e significative analogie. Eccole esposte nella tabella seguente:

---

[134] Cf. Lv 19.3,4,10,12,14,16,18,25,28,30,31,32,34,36,37.

[135] Cf. S. CAVALLETTI, *Op.cit.,* p. 58.

[136] Cf. F. G. LOPEZ, *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia,* Paideia, Brescia 2004, p. 197.

[137] Si allude al primo e secondo comandamento al v. 4; Al quarto e quinto, ai vv. 3, 30; al settimo, al v. 20; all'ottavo, al v. 11a; al nono, ai vv. 11b-12.

[138] Mr 12.29-31.

[139] Cf. M. DOUGLAS, «Justice as the Cornerstone; An Interpretation of Leviticus 18-20», in *Interpretation* 53 (1999), pp. 345-349; cf. W. BRUEGGEMANN, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 88-89.

Levitico 18	Levitico 19	Levitico 20
	(v. 18) *amerai il prossimo tuo come te stesso.* *Io sono il Signore*	
vv. 1-5 Esortazione: «*Osserverete le mie leggi*»		vv. 1-5 Sacrifici a Moloc, spiriti ed indovini (Profanazione e prostituzione)
		v. 6 Contro la magia
vv. 6-20 Divieti in ambito sessuale		vv. 7-8 Esortazione: «*Osservate le mie leggi, e mettetele in pratica*»
v. 21 Sacrifici a Moloc (Profanazione)		v. 9 Contro il padre e la madre
vv. 22-23 Divieti in ambito sessuale		vv. 10-21 Divieti in ambito sessuale
Conseguenze negative della disubbidienza: esilio dalla terra		Conseguenze negative della disubbidienza: esilio dalla terra
vv. 24-30 Esortazione: «*Voi dunque osserverete le mie leggi e le mie prescrizioni*»		vv. 22-26 Esortazione: «*Osserverete dunque tutte le mie leggi e le mie prescrizioni*»
		v. 27 Contro la magia

Con piccole varianti in entrambi i capitoli è questione degli stessi temi. Le trasgressioni sessuali e l'idolatria a Moloc sono esposti con una sequenza invertita. Questo culto, nel capitolo 18 è definito solo «*profanazione*» (v. 21) mentre nel capitolo 20 «*profanazione* […] *prostituzione*» (vv. 3,5). Troviamo ripresa e ampiamento. Si deve osservare come la seconda definizione è nel registro semantico della sessualità, di riflesso, per analogia letteraria dovuta al parallelismo tra le due strutture, anche la prima definizione «*profanazione*» di entrambi i capitoli va a qualificare ulteriormente i divieti sessuali.

Il capitolo 18 è caratteristico per tre motivi: a) il blocco dei vv. 7-17 iniziano con uno stesso vocabolo facente riferimento alla «*nudità*» (עֶרְוָת - *'erewat*); b) contiene il solo testo dell'AT che riguarda una trasgressione femminile (18.23), il quale, anche se si riferisce alla bestialità non può essere certamente compreso come l'autorizzazione al lesbismo;[140] c) la lista dei divieti sessuali (vv. 6-23) è interrotta dal v. 21 che vieta il sacrificio di bambini a Moloc. Lo sviluppo del capitolo segue uno sviluppo concentrico:

[140] Cf. M. GILBERT, «La Bible et l'homosexualité», p. 82.

A. vv. 1-5 Invito alla santità
B. vv. 6-20 Divieti sessuali
C. v. 21 Culto a Moloc
B[1]. vv. 22-23 Divieti sessuali
A[1]. vv. 24-30 Invito alla santità

Il capitolo 20 è invece particolare per altri motivi. Il culto di Moloc è menzionato inizialmente e la lista dei divieti sessuali segue uno svolgimento continuo (vv. 10-21). Tuttavia le due trasgressioni sono separate e distanziate tra loro da diversi elementi che vi s'interpongono (vv. 6-9). La sequenza del capitolo è regolare, ma non completamente:

A. vv. 1-5 Culto a Moloc

B. v. 6 Contro la magia
C. vv. 7-8 Invito alla santità
(v. 9 Contro il padre e la madre) [interruzione]
D. vv. 10-21 Divieti sessuali
C[1]. vv. 22-26 Invito alla santità
B[1]. v. 27 Contro la magia

A[1]. ……[assenza]

Ciò che sorprende è che la struttura del capitolo 20 tende a uno sviluppo simmetrico, ma qualcosa lo impedisce, sia a livello d'interruzione (v. 9), che di mancanza di una corrispondenza finale (A[1]). I capitoli 18 e 20, anche se con intensità e modalità redazionali differenti, stabiliscono un legame formale e lessicografico tra le trasgressioni sessuali e il culto a Moloc. I centri dei due concentrismi riguardano esattamente le due grandi trasgressioni.

Capitolo 18	Capitolo 20
C. v. 21 Culto a Moloc	D. vv. 10-21 Divieti sessuali

La stretta connessione esistente tra creazione e culto, considerata nei capitoli precedenti, tra culto e reazione ai valori della creazione tramite l'introduzione dell'omoerotismo evidenziati nell'episodio di Sodoma e Gomorra, sono con i due testi levitici messi in palese evidenza con l'idolatria. Abbiamo già detto che tale collegamento sarà mantenuto costante negli altri testi biblici che analizzeremo e ci renderemo conto in misura sempre maggiore di come questa relazione non sia di natura tale da consentire una contestualizzazione relativizzante e una giustificabilità a favore dell'omosessualità. È invece negativamente qualificante a livello teologico. Con l'omosessualità s'implementa un nuovo ordine naturale, una nuova creazione, si crea un nuovo sistema, attivando - teologicamente – una nuova divinità.

Nella ricerca della santità di Dio, il Levitico propone la strategia dell'imitazione. A numerose riprese si ritrova lo stesso tema e invito. Affermazioni ricorrenti secondo il modello:

«*Poiché io sono l'Eterno, l'Iddio vostro; santificatevi dunque e siate santi, perché io sono santo; e non contaminate le vostre persone…*»[141] costituiscono l'obiettivo e la motivazione secondo la quale i divieti devono essere letti e compresi. Per raggiungere tale scopo Dio presenta una sola strada possibile: la separazione dai costumi immorali dei popoli circostanti:

> «*Non agite secondo il costume del paese d'Egitto, dove avete abitato, e non agite secondo il costume della terra di Canaan, dove vi conduco, e non comportatevi secondo le loro leggi. Praticate i miei precetti e osservate le mie leggi, per comportarvi in base ad essi. Io sono il Signore Dio vostro!*».[142] Inserirei direttamente qui e sopra l'indicazione del luogo biblico.

> «*Non contaminatevi con tutte queste cose; con tutte queste cose si contaminano le genti che io sto scacciando davanti a voi*».[143]

> «*…perché le popolazioni della terra che sta davanti a voi hanno compiuto tutte queste abominazioni e la terra è stata contaminata…Infatti chiunque compirà qualcuna di queste abominazioni, le persone che le compiono saranno eliminate di mezzo al loro popolo. Osservate quanto vi comando di osservare, senza mettere in pratica alcuna delle leggi abominevoli che sono state praticate prima di voi e non contaminatevi con esse. Io sono il Signore Dio vostro*».[144]

I due testi levitici sono molto simili. Il 18.22 è divisibile in tre parti, mentre il 20.13 contiene una quarta riguardante il tema della punizione. Inoltre, quest'ultimo ha la caratteristica che amplia la terza parte del 18.22. Ecco la tabella che ne risulta:

1ª	18.22 *Non avrai con un uomo relazioni carnali*	20.13 *Se uno ha con un uomo relazioni sessuali*
2ª	*come si hanno con una donna:*	*come si hanno con una donna,*
3ª	*è cosa abominevole.*	*tutti e due hanno commesso una cosa abominevole;*
4ª		*dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro.*

Entrambi i versi sono inquadrati redazionalmente da espressioni solenni che in qualche modo ne orientano e dirigono il significato. Eccone la distribuzione:

18.2	«*Io sono l'Eterno, l'Iddio vostro*»
18.3-4a	«*Non farete…metterete…osserverete*»
18.4b-5	«*Io sono l'Eterno, l'Iddio vostro*»

[…]

[141] Le 11.44; 19.2; 20.7-8; 21.8,15, 23; 22.16,32.
[142] Le 18.3-4.
[143] Le 18.24.
[144] Le 18.27-30.

18.22 «*Non avrai con un uomo relazioni carnali come…*»

[…]

18.30a-c «*Osserverete….non seguirete…non vi contaminerete*»
18.30d «*Io sono l'eterno, Iddio vostro*»

19.2 «*Siate santi, perché io, l'Eterno, l'Iddio vostro, sono santo*»
20.7 «*Santificatevi dunque e siate santi,*
perché io sono l'Eterno l'Iddio vostro»

[…]

20.13 «*Se uno ha con uomo relazioni carnali come…*»

[…]

20.24 «*Io sono l'Eterno, l'Iddio vostro*»
20.26 «*E mi sarete santi, perché io, l'Eterno, sono santo*»

A livello redazionale l'atto omosessuale appare dunque vietato in rapporto a due postulati: «*Io sono l'Eterno, l'Iddio vostro*» (c. 18) e «*Siate santi, perché io, l'Eterno, l'Iddio vostro, sono santo*» (cc. 19-20). Il concetto di ciò che è Dio e il riflesso della sua santità nel popolo sono i due perni strutturanti intorno ai quali i divieti si articolano e giustificano. Purezza e santità sono concetti mutualmente connessi (Le 10.10)[145]. L'autore del Levitico è preoccupato che la corruzione morale dei pagani possa estendersi tra gli israeliti, ciò che inquieta quindi è di garantire la salute morale del popolo.[146]

Per completare la descrizione letteraria dei testi levitici vorremmo evidenziare tre particolarità lessicografiche che riteniamo interessanti. Per la prima, il termine זָכָר (*zakar*), (maschio) ricorre nei cc. 18-20 solo nei versi riguardante i rapporti maschio-maschio (18.22 e 20.13). Potrebbe essere un mezzo attraverso il quale si sarebbe voluto mettere in evidenza questi passaggi? Per la seconda, occorrerà mettere a confronto i vocaboli ebraici usati nel levitico, con quelli dei testi genesiaci. Riporteremo anche la corrispondente traduzione che la LXX fa di ognuno di essi:

[145] Cf. R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica,* Claudiana, Torino 2008, p. 140.
[146] Cf. D. LATTES, *Nuovo commento alla Torah*, Carucci editore, Roma 1986, p. 403.

Ge 1.27

TM	וּנְקֵבָה	זָכָר	הָאָדָם
LXX	καὶ θῆλυ	ἄρσεν	ἄνθρωπον
	e femmina	maschio	l'essere umano

Ge 2.23

TM	מֵאִישׁ	אִשָּׁה	הָאָדָם
LXX	ἀνδρὸς	γυνή	Αδαμ
	uomo	femmina	l'essere umano

Ge 2.24

TM	אִשְׁתּוֹ	אִישׁ
LXX	γυναῖκα	ἄνθρωπος
	femmina	uomo

Le 18.22

TM	אִשָּׁה	זָכָר
LXX	γυναικός	ἄρσενος
	femmina	maschio

Le 20.13

TM	אִשָּׁה	זָכָר	וְאִישׁ
LXX	γυναικός	ἄρσενος	ὃς
	femmina	maschio	e un uomo

Si osserva che i due testi levitici quando menzionano il «*maschio*» seguono il vocabolario di Ge 1.27 riportando זָכָר (*zakar*), quando invece devono menzionare la «*femmina*» seguono Ge 2.23-24 usando אִשָּׁה (*'ishah*). Tutto concorre per riportare il lettore alla creazione. I termini genesiaci sono scelti oculatamente. Il primo indica l'uomo nel suo aspetto sessuale (uomo-maschio), mentre il secondo lo definisce sia in rapporto alla sua dimensione eziologica (v. 23) che alla sua collocazione all'interno di una relazione (v. 24, uomo-moglie)[147]. L'autore del levitico usa entrambi i racconti della creazione, per alludere concettualmente al fatto che le ingiunzioni all'omosessualità costituivano una violazione al progetto delle origini nella sua globalità. L'omoerotismo rappresenta

[147] Cf. N. P. BRATSIOTIS, «איש », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 478-479.

biblicamente una frattura sia a livello interno (dialettica strutturale maschio-femmina) che esterno (dialettica funzionale marito-moglie). Infine da notare la co-presenza di אִישׁ (*'ish* – uomo) in Le 20.13 parallelo ad אָדָם (*'adam* – uomo/umanità) di Ge 1.27 e 2.23. Entrambi posti all'inizio del verso. I due termini possono essere considerati, in questo contesto e collocazione, come sinonimi[148] e hanno la funzione sia di rafforzare il legame intertestuale, che di presentare l'umanità in senso inglobante, universalistico[149]. In effetti la LXX in 20.13 lo rende con il pronome relativo ὃς (*os* – *chi, colui*) traducibile con l'espressione generica: «*Se uno ha…*». Il divieto di 20.13 dunque trascende i limiti nazionali, tradizionali e religiosi del popolo ebraico e si rivolge ad un pubblico molto più vasto. La seconda particolarità di questi due testi è che l'ebraico usa sia in 18.22 che in 20.13 la forma incompiuta del verbo, שׁכב – *sakab* (giacere), l'azione quindi è proiettata ad un tempo indeterminato. La LXX però li rende differentemente, in 18.22 usa κοιμηθήσῃ - *koimethese* (giacerai), indicativo futuro passivo, mentre in 20.13 utilizza κοιμηθῇ - *koimethe* (giace), quindi con un congiuntivo aoristo passivo. Le traduzioni moderne seguono questo secondo uso.

2.3.2. *Considerazioni tematico-teologiche*

I testi di Le 18.22 e 20.13 sono costituiti da affermazioni lapidarie e concise e si esprimono in maniera chiara sul non avere «*relazioni carnali come… relazioni sessuali come…*».[150] Lo stile della lingua originale, in entrambi i passaggi, è ridondante: «*Non ti giacerai come giacente con una donna*». Il sostantivo מִשְׁכְּבֵי - *miskab* (giacere) indica il luogo dove si svolgono le tre azioni fondamentali del verbo שׁכב - *sakab*, è cioè: riposare/dormire, avere relazioni sessuali e morire.[151] L'idea trasmessa è quella di «mettersi a giacere, coricarsi, stendersi».[152] La LXX rendendolo con κοίτην – *koiten* (*coito*), comprende l'espressione ebraica come un eufemismo per indicare una relazione sessuale. Inoltre, uno dei vari sensi derivati possibili della radice è il concetto di coabitazione,[153] d'alloggio,[154] di pernottamento, luogo dove si vive.[155] Nella nostra valutazione, l'originale ebraico quindi non prevede una condanna solo sull'azione omoerotica ma anche su tutto ciò che la presuppone, la supporta e la promuove. La condizione o l'orientamento omosessuale, la relazione nella sua dimensione affettiva, costituisce proprio il presupposto dell'atto omoerotico. Nel divieto il paragone di riferimento: «*…come con una donna*», conferisce all'ingiunzione un valore generale.

2.3.2.1. <u>*L'intertestualità.*</u> Interroghiamo adesso il NT, così come abbiamo fatto nel caso del racconto di Sodoma, per esaminare se esso riprende la questione in merito ai testi levitici. Anche in questo caso i dati derivanti dall'intertestualità potrebbero esserci utili. A riguardo E. Mueller fa

---

[148] Cf. N. P. BRATSIOTIS, «אִישׁ », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, col. 471.

[149] Cf. F. MAASS, «אָדָם », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, col. 178.

[150] Cf. J. E. HARTLEY, *Leviticus*, Word Biblical Commentay, Vol. 4, Dallas, Texas, Ed. Word Book Publisher 1992, p. 289.

[151] Cf. W. BEUKEN, «שׁכב», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 2009, col. 254.

[152] Ricordiamo come la tradizione targumica segue questa linea semantica, ragion per cui potrebbe essere confermata attraverso questo vocabolario la mimica del rapporto sessuale.

[153] Cf. N. SANDER – I. TRENEL, «שׁכב», in *Dictionnaire Hébreu-Français*, Slatkine, Genève 1991, p. 744.

[154] Cf. F. BROWN – S. D. DRIVER – C. A. BRIGGS, «שׁכב», in *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 1012.

[155] Cf. W. BEUKEN, «שׁכב», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, coll. 254-255.

osservare come la legislazione di Le 18 e 20 trova un riflesso nel NT che secondo noi è utile sviluppare.[156] A suo parere, due sono i punti di contatto che potrebbero essere messi in evidenza:

a) In 1 Co 5.1 si afferma: «*Si ode addirittura affermare che c'è tra voi fornicazione; e tale fornicazione, che non si trova neppure tra i Gentili; al punto che uno di voi si tiene la moglie di suo padre*». Il comportamento immorale descritto è definito πορνεία – *porneia* a due riprese nello stesso verso. Ora, E. Mueller fa notare come l'illecito sessuale descritto è chiaramente discusso in Le 18.8. Ne consegue che Paolo fa implicitamente riferimento a questa lista levitica di vizi, considerando le prescrizioni di questi capitoli, o almeno parte di essi, come ancora validi e vincolanti per i credenti. Da sottolineare che il contesto di 1 Co 5 non è in rapporto al culto israelitico o a tutto ciò che a esso è connesso, ma allo stile di vita cristiano.[157] E' evidente che il catalogo esposto in Le 18 si pone, per l'apostolo Paolo, su un piano morale che trascende la cultura e le circostanze.[158]

b) Tra le questioni di cui si discusse nel concilio di Gerusalemme ci fu la πορνεία – *porneia* (At 15.20-29; 21.25). Il brano di At 15.20 specificamente dichiara: «*ma che si scriva loro di astenersi dalle cose contaminate nei sacrifici agl'idoli, dalla fornicazione, dalle cose soffocate, e dal sangue*». E. Mueller ritiene abbastanza certo che i delegati del concilio e specialmente Giacomo avessero in mente proprio la lista di Lv 18. Questa ipotesi è supportata anche dall'edizione critica del NT *Nestle-Aland* il quale, al margine del v. 20, contiene una lista di rimandi a Le 17-18.[159] Si riconosce quindi anche a livello testuale che la πορνεία – *porneia* di At 15, trova la sua fonte primaria in questi capitoli della legislazione levitica,[160] e che questo lessema «*…implica un largo spettro di deviazioni sessuali incluse l'incesto, la prostituzione e l'omosessualità*».[161]

A queste connessioni ne vorremmo aggiungere altre due. Nelle liste di Le 18 e 20 abbiamo già visto come oltre alle trasgressioni in ambito sessuale è questione dei sacrifici a Moloc. Alle motivazioni precedentemente proposte sul legame idolatria-omosessualità potremmo adesso aggiungere che i sacrifici dei bambini che si offrivano a Moloc erano destabilizzanti sia per la struttura familiare che per la società stessa, quanto lo fossero le relazioni sessuali illecite che vengono vietate[162]. Ora il culto ad un'altra divinità nella Bibbia è considerata idolatria. Spesso i profeti veterotestamentari associano l'abbandono di Dio al tradimento coniugale. La combinazione tra idolatria-trasgressione sessuale, che qui appare per la prima volta in maniera esplicita, sarà concettualmente ripresa sia nella letteratura sapienziale pseudoepigrafica dell'AT (Sap 13-14) che nel NT (Ro 1.18-32; 1 Co 6.9-10). A riguardo S. E. Balentine afferma:

> «*Concedersi a passioni egoiste e distruttive è un gesto idolatra; rappresenta il culto dei propri desideri, che sovverte la famiglia, sminuisce la comunità, e viola il progetto creazionale di Dio in modi non dissimili dall'inchinarsi davanti a un altro dio*».[163]

---

[156] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, pp. 10-11.

[157] E. Mueller afferma: «*Spesso quando il NT allude a o cita l'AT non si riferisce solo a un testo specifico ma anche al suo intero contesto. Per esempio, quando in Ap 12.5 viene menzionato il figlio maschio che deve governare tutte le nazioni con un bastone di ferro, il riferimento non è soltanto al Sal 2.9 ma all'intero salmo 2. Questo principio così spesso presente nel NT si può applicare anche a I Co 5.1 e alla sua fonte Lv 18*». E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 10, nota 58.

[158] Cf. W. J. WEBB, *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), pp. 192-196.

[159] Cf. *Novum Testamentum Graece*, NESTLE-ALAND 27ª, Stuttgart 1994, p. 366.

[160] Cf. F. F. BRUCE, *Commentary on the Book of Acts*, NICNT, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966, p. 315.

[161] E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 11.

[162] Cf. S. E. BALENTINE, *Levitico,* Claudiana, Torino 2002, pp. 192-195.

[163] S. E. BALENTINE, *Levitico*, p. 195.

Un altro eco nel NT di questa sezione levitica (18-20) è dato da Mt 5.43a. In questo testo Gesù intende citare un brano dell'AT: «*Voi avete udito che fu detto: «Ama il tuo prossimo come te stesso…*».[164] Interessante come questa citazione sia di Le 19.18: «*…ma amerai il prossimo tuo come te stesso. Io sono l'Eterno. Osserverete le mie leggi*». Ciò porta a concludere che troppo spesso il NT ritorna su questa parte del levitico (18-20).[165] Le riprese ipertestuali[166] ci evidenziano l'importanza di questo libro nella letteratura canonica cristiana.

2.3.3. *Obiezioni e risposte.*

Alcuni autori affermano che i due testi levitici si riferiscono a condizioni socio-culturali e religiose specifiche e contestualizzate. Quattro sono le argomentazioni proposte per spiegare questi brani.

a. Riferimento ad atti omoerotici violenti o pederastici.
b. Riferimento alla prostituzione sacra.
c. Necessità di distinguere e non confondere i ruoli di generi.[167]
d. L'argomento dell'incoerenza

2.3.3.1. <u>*Violenza e pederastia.*</u>

In merito alla prima interpretazione diciamo che il testo di 18.22 non fa alcuna distinzione d'età, né sono presenti indizi che lascino intendere che ci si riferisca ad una situazione di violenza umana. Caso mai l'elemento della violenza potrebbe essere quella dell'uomo verso la bestia, in quanto il v. 23a recita: «*Non t'accoppierai con alcuna bestia per contaminarti con essa;…* ». Il soggetto è ancora l'essere umano maschile del v. 22. Il v. 23b continua spostandosi verso il genere femminile ma pronunciando la stessa ingiunzione: «*…e la donna non si prostituirà ad una bestia: è una mostruosità*»[168]. Ciò però non sminuirebbe tuttavia l'ingiunzione del v. 22, al contrario, tale

---

[164] Mt 5.43 continua dicendo: «*…e odia il tuo nemico*». K. G. C. Newport spiega che questa seconda parte non compare nell'AT né nella letteratura giudaica. Un probabile parallelo è nella letteratura qumranica (IQS 1.10-11, cf. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1, ICC, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988, pp. 550-551). È possibile che faccia parte di una tradizione orale di cui non si hanno tracce. Cf. K. G. C. NEWPORT, «Gesù e la legge. Uno studio di Matteo 5:21-48», in *Adventus*, 2/1989, pp. 8-9.

[165] In realtà ci sarebbe un altro punto di contatto tra i testi levitici e il NT cui a questo stadio della ricerca accenneremo soltanto. Nel brano di 1 Co 6.9-11 il termine «*sodomita*» (ἀρσενοκοῖται - *arsenokoitai*) risulterebbe come la combinazione di due lessemi presenti in entrambi i brani levitici nella versione dei LXX (*arsen*, + *koite*). Rimandiamo però il lettore a un maggiore approfondimento quando tratteremo il passaggio di 1 Co 6.9-11.

[166] Qui noi usiamo il lessema «ipertestuale» nel senso tecnico narratologico così come categorizzato da Gérard Genette. Egli chiama intertestualità la presenza fisica di un testo in un altro testo. Tutti gli altri casi invece in cui un testo entra in relazione con un altro testo sono definite relazioni «transtestuali», nel cui blocco si distingue: 1) La «paratestualità» quando un testo è accompagnato tramite un titolo o sotto-titolo, in prefazione o in finale che fa riferimento ad un altro testo; 2) La «metatestualità» quando si stabilisce un rapporto critico con un altro testo, anche sotto forma di commento; 3) L' «ipertestualità», è la ripresa tacita, un calco, o l'imitazione di un altro testo; 4) L'«arcitestualità», è l'allusione o una referenza lontana ad una altro testo. Questa è la forma più astratta delle relazioni transtestuali. Cf. G. Genette, citato da D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques,* Labor et Fides-Cerf-Novalis, Paris-Genève-Montreal 2002, p. 136.

[167] Questa posizione è fondamentalmente derivata dalla nozione di puro-impuro proposta da Mary Douglas. Cf. M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Keegan Paul, London 1966.

[168] Il sostantivo תֶּבֶל - *tebel*, tradotto in alcune versioni con «mostruosità» ricorre solo due volte nell'AT (Le 18.23 e 20.12) significa «perversione». L'etimologia non è chiara, sembra derivi dal verbo *bll* «confondere, mescolare, miscuglio». Rashi di Troyes vi vede la mescolanza, la miscela tra il seme umano e quello animale. Cf. RASHI DI

violenza costituirebbe un'aggravante della perversione, così come abbiamo visto nel caso dello stupro a Sodoma. L'autore del Levitico elenca diversi casi di depravazione e ciò che li unisce è l'ambito morale della trasgressione. Il testo del v. 22 è formulato in maniera tale da evidenziare una volontà deliberata a commettere degli atti omoerotici tra umani consenzienti.[169] Non appare alcun elemento o allusione a casi di violenza o pederastia.[170]

In 20.13 l'argomento della pederastia e della violenza è ancora più difficile da sostenere, sia perché continua a non essere registrata alcuna distinzione d'età, per cui il divieto assume un carattere generico, sia perché l'affermazione secondo la quale: «*…tutti e due hanno commesso una cosa abominevole…*»[171] rende molto più esplicito che siamo davanti a una relazione consenziente, in cui entrambi hanno responsabilità: «*dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di*

TROYES, *Commento al levitico*, Genova, Marietti 2014, pp. 175-176. Significativo è che il campo semantico di תֵּבֵל - *tebel* ricopre tutti i temi riguardanti il cosmo e la terra. I LXX lo traducono con «terra abitata». A Qumran finisce per indicare l'intero universo. Cf. H. - J. FABRY – N. VAN MEETEREN, «תֵּבֵל», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 2009, coll. 970-979; cf. I. SANDER – I. TRENEL, «תֵּבֵל», in *Dictionnaire Hébreu-Français*, Slatkine, Genève 1991, p. 777. Queste osservazioni sono interessanti perché ci permettono di affermare che *tebel* rimanda concettualmente al mondo della creazione. Questa tematizzazione terminologica conferma la nostra lettura della problematica. Alla luce della creazione i rapporti omosessuali e bestiali sono confusione in quanto violazione di un ordine precostituito. Si capisce allora il senso e dunque la traduzione di "perversione", cioè inversione di un qualcosa.

[169] Considerato che il lesbismo nell'AT non è contemplato, alcuni autori ritengono che sia incluso nella condanna dell'omosessualità maschile. Cf. R. E. – CLEMENTS, «זָכָר», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 2002, col. 635.

[170] Segnaliamo come E. Chiavacci concepisce la violenza non nel senso di costrizione fisica ma nel senso di inversioni di ruoli, di dominazione. Ecco come spiega i testi levitici (18.22 e 20.13): «*L'uomo è superiore alla donna, e con l'atto che compie usa violenza all'altro sottomettendolo, riducendolo al ruolo femminile; la condanna vale anche per l'altro (si suppone consenziente), perché ha accettato un ruolo femminile*». Cf. E. CHIAVACCI, «Omosessualità e morale cristiana: cercare ancora», in *Vivens homo*, ed. EDB, Bologna, anno XI, luglio-dicembre 2000, p. 431, citato da V. FANTONI, *L'omosessualità e la coscienza cristiana*, [s.d.]. p. 3. Nel caso della perversione femminile (Le 18.23) argomenta dicendo: «*…nella bestialità la donna si facesse succube della forza animale, e con questo ricadesse nella stessa violazione dell'ordine sociale-naturale voluto da Dio. Si potrebbe pensare cioè ad uno schema uomo-uomo, con l'uomo degradato e degradatosi a donna, e donna-animale, con la donna degradatesi nella sottomissione ad animali. Emergerebbe allora… che il peccato di omosessualità sia… non in primo luogo un peccato di sesso, ma un peccato di dominio violento e, nel consenziente, un peccato di abdicazione dal proprio ruolo naturale di dominatore e non di dominato*». Cf. E. CHIAVACCI, *Op.cit.,* p. 432, citato da V. FANTONI, *Rel.cit.*, p. 3. Il fatto che nella Bibbia l'omosessualità femminile non sia attestata nei termini in cui lo è quella maschile (uomo-uomo), ma in riferimento alle bestie (donna-bestia) è interessante. Perfino nel NT, in Ro 1.26-27, si specifica il binomio maschile «*…gli uni con gli altri…uomini con uomini…*», mentre resta indefinito quello femminile: «*…le loro femmine hanno mutato l'uso naturale in quello che è contro natura…*», potendo benissimo far riferimento al rapporto bestiale di Le 18.23. La lettura sotto il profilo della dominazione a gradi potrebbe offrire una spiegazione di questo fenomeno. Inoltre, si resta sempre nella logica di un atto che viola l'ordine della creazione. Occorrerebbe accostare a questa spiegazione la dimensione morale, che però l'autore nega. Ecco come conclude: «*Se però l'atto omosessuale è sempre condannato, non appare mai condannato per sé stesso, ma per lo spirito di dominio violento che esprime; in più in Levitico esso è visto solo come una parte, non particolarmente rilevante, dei costumi socio-cultuali dei popoli in cui Israele si insedia, e dai quali deve difendere la propria identità sociale e cultuale. Infine, è del tutto assente il concetto di 'persona omosessuale*». Cf. E. CHIAVACCI, *Op.cit.,* p. 434, citato da V. FANTONI, *Rel.cit.,* p. 3. Non condividiamo la conclusione di E. Chiavacci in merito al fatto che nel Levitico non esista il concetto di «*persona omosessuale*». Certo, non è formulato in quanto tale perché la designazione è moderna, ma è evidente che vietando le attività omoerotiche ci si riferisca a persone, e in particolare alla loro dimensione morale.

[171] La pena di morte per relazioni omosessuali era prevista anche nella legislazione Ittita. Cf. G. DEIANA, *Op.cit.,* p. 203. Il testo greco dei LXX usa il verbo «*asebein*» (abominevole) per la prima volta nel Pentateuco. Il greco classico oppone questo verbo, che indica un sacrilegio verso gli dei, al verbo «*adikein*» che riceve invece il senso di torto verso altri esseri umani. Cf. *La Bibie d'Alexandrie*, Lévitique, vol. 3, Paris, Cerf 1988, p. 174. Probabilmente la scelta dei traduttori della LXX di usare questo verbo avente un'eco religiosa alla divinità fu presa per sottolineare che il comportamento omosessuale equivale ad andare contro Dio, contro l'ordine della creazione.

loro».[172] Simili espressioni acquistano senso solo se il rapporto è condiviso.[173] La Scrittura precisa molto bene i rapporti sessuali avvenuti in condizioni in cui la volontà di una delle parti può fare la differenza. Osserviamo questo brano:

> *[23]«Quando una fanciulla vergine è fidanzata e un uomo, trovandola in città, si corica con lei, [24] condurrete tutti e due alla porta di quella città, e li lapiderete a morte: la fanciulla, perché, essendo in città, non ha gridato; e l'uomo, perché ha disonorato la donna del suo prossimo. Così toglierai via il male di mezzo a te. [25] Ma se l'uomo trova per i campi la fanciulla fidanzata e facendole violenza si corica con lei, allora morirà soltanto l'uomo che si sarà coricato con lei; [26] non farai niente alla fanciulla; nella fanciulla non c'è colpa degna di morte; si tratta di un caso come quello di un uomo che aggredisce il suo prossimo e lo uccide, [27] perché egli l'ha trovata per i campi; la fanciulla fidanzata ha gridato, ma non c'era nessuno per salvarla».*[174]

Si capisce bene come la portata dei testi di Le 18.22 e 20.13 sia ben lontana dai casi di violenza o pederastia e ciò può essere detto per tutte le altre trasgressioni menzionate nella lista. Inoltre se si dovessero collocare i divieti sull'omosessualità nella prospettiva della violenza, per coerenza, dovrebbero esserlo tutti gli altri dell'elenco e ciò implicherebbe legittimarli nel caso fossero non violenti. Questa nostra osservazione e avvalorata dal testo biblico sia a livello lessicografico che strutturale quando si osserva che il 20.13 è inserito in un blocco d'ingiunzioni formato dai vv. 10-18 che in ebraico hanno tutte lo stesso inizio וְאִישׁ אֲשֶׁר – *weish 'asher* (e un uomo che), con un'unica flessione di genere al v. 16 in cui è menzionata la donna, וְאִשָּׁה אֲשֶׁר - *weisha 'asher* (e una donna che). Tale schema ritorna anche nei vv. 20-21 Si tratta quindi di un elenco avente tutte lo stesso ed identico valore[175].

Volere introdurre necessariamente questi elementi (violenza e pederastia) è palesemente una forzatura e appare come una sorta di giustificazione *à tout prix*, un tentativo di attenuazione del divieto, leggendo nel testo presupposti e conclusioni assunti in anticipo.

2.3.3.2. <u>*Prostituzione sacra.*</u>

In merito alla seconda lettura, notiamo che non si rileva nell'ingiunzioni all'omosessualità alcun elemento che lasci pensare alla prostituzione sacra.[176] E' in discussione l'omoerotismo in quanto tale nella vita sociale e abituale[177] si parla in effetti di «*…non seguirete i loro costumi*»[178]. Anche in questo caso, come il precedente, se l'omosessualità fosse condannata solo perché in rapporto a pratiche idolatriche, questo equivarrebbe a legittimare tutte le altre trasgressioni presenti nello stesso contesto quali: adulterio, incesto, bestialità, ecc., se sganciate dalla dimensione della religiosità pagana.[179] Al contrario, noi riteniamo che il divieto di Le 18.22 sia da leggere sotto il

---

[172] Cf. *Ibid*, p. 339.

[173] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 9.

[174] Dt 22.23-27.

[175] Che l'autore abbia configurato la sua lista a blocchi tematici lo si osserva anche nel capitolo 18, in cui troviamo le ingiunzioni riguardante la nudità (vv. 7-17) redatte sempre con uno stesso vocabolo ebraico ad inizio frase, עֶרְוַת– *'erewat* (nudità).

[176] L'unico accenno religioso è il v. 21 ma riguarda i sacrifici umani: «*Non darai dei tuoi figliuoli ad essere immolati a Moloc…*». Questi non hanno nulla a che vedere con la prostituzione sacra.

[177] Cf. G. DEIANA, *Op.cit.,* p. 203.

[178] Le 18.3.

[179] Cf. S. K. PIPIM, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html. Lo stesso dicasi per i sacrifici dei bambini a Moloc (v. 21). Se fossero vietati solo

profilo morale, come gli altri della lista, e non perché connesso ad altro. Tale è il senso più ovvio e naturale del testo.

E' assente un riferimento alla prostituzione sacra anche in 20.13, l'autore biblico non vi allude minimamente.[180] Le uniche referenze a riti religiosi pagani, sia in 18 che 20, riguardano i sacrifici di bambini a Moloc[181], che non è connesso alla prostituzione sacra. A partire da 20.9 inizia una lista nettamente staccata per tenore e portata dai primi versi (vv. 1-5). La formula: «*…come si hanno con una donna…*» (20.13) è generica, e non contiene restrizioni o limitazioni di circostanza. L'espressione è rivolta all'atto e a quanto gli è contingente, a prescindere dalle condizioni o dal contesto in cui esso si svolga.

Un'altra obiezione, connessa all'argomento del contesto cultuale pagano, è che la parola «abominevole» (תּוֹעֵבָה - *to'evah*), usata in entrambi i testi per condannare l'omosessualità, sarebbe un termine cerimoniale ed esprimerebbe l'ambiente del culto. Anche in questo caso l'obiezione non ci pare corretta in quanto, nonostante il vocabolo indichi un peccato di gravità rilevante[182], l'AT utilizza la stessa radice ebraica anche per contesti non cultuali, né religiosi.[183] Eccone un esempio:

---

per la loro associazione a un culto idolatrico, allora sarebbero autorizzati in altre occasioni. Invece è la prospettiva morale che domina tutta la serie d'ingiunzioni.

[180] A Cipro, presso i Fenici, la dea Venere si chiamava Astarte, ed era una divinità bisessuale, che poteva rappresentare indifferentemente Venere o Adone, gli ideali della bellezza rispettivamente femminile e maschile. La duplicità della dea derivava dall'abitudine delle popolazioni di quelle terre di travestirsi e di abbandonarsi a orge e amplessi di ogni sorta. Dalla generale promiscuità di quei riti venivano alla luce una quantità enorme di bambini, di cui la ricerca della paternità era impossibile. I bimbi venivano poi fatti crescere nei templi dedicati ai riti di Astarte e da grandi erano destinati a diventare anche loro maestri di dissolutezze. Nei pressi di Cartagine sorse un tempio dedicato ad Astarte dove le vergini Cartaginesi offrivano a pagamento la propria castità e il proprio corpo finché non avessero accumulato una buona dote. Una volta sposate diventavano donne oneste e fedelissime e i loro mariti parlavano con vanto dei loro trascorsi sessuali. A nostro parere i testi di 1 R 14.23-24; 15.12-13 e 2 R 23.7//De 23.17-18, potrebbero essere un'eco di queste pratiche religiose pagane infiltratesi in Israele. Anche il travestitismo di De 22.5 potrebbe essere l'indicazione dei travestiti per il culto di Astarte.

[181] Al riguardo vorremmo precisare come in Le 20.5-6 si dice: «*5 io volgerò la mia faccia contro quell'uomo e contro la sua famiglia e li eliminerò dal mezzo del loro popolo, lui con tutti quelli che come lui si prostituiscono a Moloc. 6 Se qualche persona si rivolge agli spiriti e agli indovini per prostituirsi andando dietro a loro, io volgerò la mia faccia contro quella persona, e la toglierò via dal mezzo del suo popolo*». Il vocabolo prostituzione non è usato nell'accezione della pratica cultuale della prostituzione sacra, ma in senso lato di tradimento, infedeltà a Dio.

[182] Cf. R. A. J. GAGNON, *The Bible and Homosexuality Practice: Texts and Hermeneutics*, Abingdon Press, Nashville 2001, pp. 117-120.

[183] Segnaliamo come il divieto levitico sull'omosessualità sembra ritrovarsi in una fraseologia eufemistica in Dt 22.5, che afferma: «*La donna non si vestirà da uomo, né l'uomo si vestirà da donna; poiché chiunque fa tali cose è in abominio all'Eterno*». Il vocabolo «abominevole» (תּוֹעֵבָת) è comune ad entrambi i brani. In questo passaggio l'atto del vestirsi diversamente dal proprio genere è espressione di un cambiamento. La metafora del vestito è trasversale nella Scrittura e pare essere manifestazione di una realtà superiore e più profonda ad un semplice capo di abbigliamento. Tra i vari usi della metafora ritiene la nostra attenzione quello che si riscontra nel racconto della genesi. Dopo il peccato l'uomo sperimenta uno stato di nudità (Ge 3.7a) e ne consegue il tentativo di coprirsi: prima attraverso un'iniziativa umana (Ge 3.7b), poi divina (Ge 3.21). Questa situazione di nudità assume tutti i tratti di una relazione interrotta, di una nuova situazione in cui l'uomo si venne a trovare. L'uomo peccando si sveste, in qualche modo, di Dio, assumendo una natura differente dalla precedente. La nudità sembrerebbe dunque di natura teologica. Queste conclusioni sembrano confermate dal fatto che nel NT l'atto del coprirsi appare legato al recupero di una nuova natura: «*…questo corruttibile rivesta incorruttibilità e che questo mortale rivesta immortalità…* » (1 Co 15.53-54). Interessante come il vocabolario usato indica l'azione del vestirsi nuovamente. Questo testo potrebbe essere considerato speculare a quello della Genesi, veicolando il messaggio che alla *parusia* ci rivestiremo dell'immortalità//incorruttibilità, di cui ci si sarebbe svestiti alle origini. L'Apostolo Paolo parla della conversione utilizzando ancora la metafora del vestito: «*Infatti voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo*» (Ga 3.27). Molti interpreti cristiani dei primi secoli hanno visto nel gesto di Gesù al momento dell'ultima cena di togliersi i vestiti e prendere l'asciugatoio (Gv 13.4) il simbolo di aver deposto la sua natura divina (vesti - qualcosa di grande) e prendere la natura umana (asciugatoio - qualcosa di piccolo). Il testo greco sembra sostenere questo movimento teologico in quanto lo stesso evangelista utilizza lo stesso vocabolario per presentare il potere di Cristo di dare la sua vita o di riprenderla (Gv 10.17). Con tale uso che la Bibbia

«[16] *Sei cose odia il Signore, anzi sette gli sono in abominio:* [17] *gli occhi alteri, la lingua bugiarda, le mani che spargono sangue innocente,* [18] *il cuore che medita disegni iniqui, i piedi che corrono frettolosi al male,*[19] *il falso testimone che proferisce menzogne, e chi semina discordie tra fratelli*».[184]

La logica, il buon senso e il contesto in cui le ingiunzioni all'omosessualità sono presentate nel Levitico non ci permettono di leggerle come risultante di un ambiente religioso pagano o determinate da un ambiente culturale, essi vietano con molta semplicità e categoricità l'omosessualità in quanto tale.[185]

2.3.3.3. <u>*Distinzione dei ruoli.*</u>

Riguardo alla terza posizione, si afferma che il maschio, considerato sempre eterosessuale, non poteva assumere una posizione femminile attraverso un atto omosessuale in quanto umiliante, socialmente sconveniente e sovversivo.[186] Riconosciamo che l'esigenza della differenziazione dei generi è senz'altro presente nell'AT, ma riteniamo che essa non sia giustificata solo dalla necessità sociologica o psicologica di non confondere i ruoli, ma essenzialmente dall'anomalia intrinseca della relazione omosessuale. L'alterità dei generi doveva essere garantita essenzialmente perché riflesso della creazione, e non per una convenzione sociale.

Secondo la logica usata dai difensori dell'omosessualità, ci continuiamo a chiedere, riformulando quanto detto nei precedenti paragrafi, se le altre ingiunzioni dello stesso capitolo 18 quali ad esempio: «*Non scoprirai la nudità di tuo padre, né la nudità di tua madre…non scoprirai la nudità della tua sorella… Non avrai relazioni carnali con la moglie del tuo prossimo … non t'accoppierai con alcuna bestia…*» (vv. 7,9,23), possano essere relativizzate al punto da essere condannate solo se fossero dei semplici atti, ma giustificate se fossero socialmente accettabili e se tali pratiche fossero riflesso di una condizione naturale dell'essere, di un'inclinazione. Ci si rende conto facilmente come una lettura del genere sia fuori da ogni logica e buon senso. Giustificare l'omosessualità significherebbe legittimare tutte le altre devianze, in quanto appartenenti e presenti nello stesso catalogo.

Coloro che difendono l'omosessualità asseriscono che il divieto è in rapporto al fatto che in Israele queste unioni omoerotiche erano legate al concetto di pulizia-sporcizia sia fisica che rituale e non alla morale[187]. Inoltre era possibile che il divieto fosse giustificato anche considerata l'impossibilità della procreazione[188]. Tali obiezioni non reggono ad un esame biblico. Non si comprende quale elemento di «sporcizia oggettivamente fisica» potesse esserci nel rapporto sessuale con «*…tua madre…tua sorella…della figlia della donna di tuo padre…della sorella di tuo padre…di tua nuora…con la moglie del tuo prossimo…*» (Le 18.8-18). In alcuni momenti sono

---

fa della metafora del vestito ci pare plausibile leggere il divieto di non vestirsi come l'altro sesso di De 22.5 come un linguaggio figurato per indicare di non comportarsi secondo la natura dell'altro, quindi un eco all'omosessualità.

[184] Pr 6.16-19.

[185] Cf. R. E. GANE, «*Prohibitions of Homosexual Practice in Leviticus 18 and 20: Moral or Ceremonial?*», in BRI, [s.d.], p. 1.

[186] Cf. G. CARON, «*Le Lévitique condamnerait-il l'homosexualité? De l'exégèse à l'herméneutique*», in *SR* 38/1 (2009), pp. 34-35.

[187] J. Klawans afferma che l'impurità rituale e l'impurità morale formano due categorie allo stesso tempo analoghe e distinte. Nel NT la purità è ancora importante ma è venuta a formare una categoria esclusivamente morale piuttosto che rituale. Cf. J. KLAWANS, «Concepts of Purity in the Bible», in *The Jewish Study Bible*, Adele Berlin and Marc Zri Brettler (Ed), Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 2041-2047. Significativo e qualificante e come la fede della donna mestruante di Lc 8 sia per Gesù più importante del sanguinamento.

[188]Cf. http://www.chiesavaldese.org/pages/archivi/mater_studio/sch_eseget_levitico18-20.pdf. Documento del gruppo di lavoro sull'omosessualità (GLOm) dell'Unione delle Chiese Medodiste e Valdesi.

anche presenti delle formule del tipo: «*…disonoreresti te stesso…è parente stretta di tuo padre…di tua madre…sono parenti stretti: è un delitto*» (18.10,12-13,17b). Il testo ci pone davanti a istanze esclusivamente morali. Non si comprende neppure quale sia il rapporto tra la procreazione e il «*…non t'accoppierai con alcuna bestia…*»! Siamo nuovamente e in tutta evidenza sul piano della morale. Inoltre affermare che le unioni omoerotiche fossero vietate perché impedivano la procreazione equivarrebbe ad asserire che la sessualità dovrebbe espletarsi solo in vista della riproduzione. Questa assunzione apre nuove problematiche ermeneutiche anziché risolvere quelle per cui è stata usata. A noi pare invece che il testo sia molto più semplice e lineare se compreso nella sua immediatezza per quello che in effetti dice, e non per quello che vorremmo a ogni costo che dicesse! Il divieto: «*Non avrai con un uomo relazioni carnali come si hanno con una donna:…*» è un sintagma di sintesi attraverso il quale si vieta a un uomo di agire sessualmente verso un altro uomo, così come agirebbe con una donna. Tutto con un'oggettività e una semplicità che sbalordisce. Non sono previste opzioni nel testo che possano contestualizzare o modificare l'imperativo.[189]

2.3.3.4. *L'argomento dell'incoerenza.*

I difensori dell'omosessualità invocano anche l'incoerenza dovuta al fatto che coloro i quali condannano l'omosessualità in realtà non applicano pedissequamente altri ordini contenuti nel Levitico. Spesso si cita: a) il caso della muffa (Le 13.47-59; 14.33-57); b) il caso dei divieto d'indossare vestiti con tessuti misti (Le 19.19//De 22.11); c) non seminare lo stesso campo con semi diversi (Le 19.19//De 22.9); d) il caso della schiava che vale meno della libera (Le 19.20); e) il caso del divieto di radersi i lati della barba (Le 19.27), ed altri ancora[190]. Il ragionamento apparentemente logico, in realtà non tiene conto del fatto che le leggi levitiche sono raccolte molto eterogenee[191]. Ogni legge esprime dei valori diversi e noi dobbiamo cercare di cogliere il senso di ognuno nella sua specificità. Queste leggi possono veicolare valori salutistici, relazionali, igienici, sociali, patrimoniali, e altri, espresse con un vocabolario e uno stile consono dell'epoca e applicate con modalità legate alle circostanze del loro tempo. Molte di queste leggi di sanità e d'igiene noi le traduciamo con strumenti e con un linguaggio della nostra epoca (rispetto per il ciclo ormonale femminile, purificazione in caso di malattie infettive o cadaveri, igiene personale e della casa, ecc.). Molte prescrizioni sono entrate a far parte della nostra vita civile, per cui di fatto vengono applicate nel loro contenuto. È corretto e normale dunque attualizzare alcune norme e ciò avviene costantemente anche con le leggi moderne.

Caso completamente diverso sono i rapporti sessuali illeciti e contro natura (Le 18 e 20), in questo ambito abbiamo ben poco da attualizzare! Le violenze sessuali, l'incesto, l'adulterio, i rapporti con le bestie, la prostituzione, i sacrifici umani e i rapporti omosessuali rientrano nella sfera dell'etica, in una categoria di atti immorali aventi valenza universale. Il divieto è intrinseco all'atto in sé e trascende le barriere della forma, del tempo, dello spazio e delle circostanze. Non si tratta più di semplici prescrizioni che rinviano ad altro, ma di valori atemporali ed irrinunciabili per la

---

[189] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 9.

[190] Non abbiamo documentazione che attesti i motivi esatti di queste prescrizioni. È molto probabile che le ragioni risiedano in forme igieniche, culturali o questioni di praticità. Non è escluso che vi sia qualche connessione con una dimensione religiosa pagana. Ciò che comunque le accumuna è il rispetto dell'ordine e della loro singolarità. È anche possibile che vi sia un richiamo generale all'ordine voluto da Dio alla creazione e che una tale mescolanza implichi una violazione di tale ordine, tipico di molte pratiche pagane. Del resto, le pratiche licenziose descritte e condannate, tra cui l'omosessualità, sono contrarie al progetto divino dell'alterità di genere imposto alla creazione. Un'altra legge a cui si fa spesso riferimento, ma esterna al levitico, è quella di non far cuocere il capretto nel latte della madre (Es 23.19; De 14.21). Questa esprime il rispetto universale e profondo della vita e delle relazioni, in qualunque forma. Era una forma di educazione che mirava a non avere disprezzo per l'esistenza.

[191] Cf. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, Claudiana, Torino 2001, p. 81.

sopravvivenza in generale[192]. Accettare l'omosessualità, e di riflesso gli altri atti immorali ad essa connessa, solo perché oggi è comune radersi o indossare capi con tessuti misti, significa porre sullo stesso piano leggi appartenenti ad ambiti differenti e ciò ci farebbe scadere nella banalizzazione più estrema e nel pressapochismo teologico. È necessario allora fare i dovuti distinguo all'interno di uno stesso *corpus* legale.

Altre leggi levitiche invece possono avere un valore cerimoniale, cioè legate al culto e rimandare a quanto volevano tipologicamente raffigurare. Tutto il sistema liturgico israelitico serviva a preparare l'avvento del Messia e a raffigurarlo mediante riti, feste e cerimonie. L'intero santuario era una grande immagine del piano della salvezza. Alcuni difensori dell'omosessualità propongono di legare il divieto omoerotico al contesto della purità richiesta per il culto. Non riteniamo che questa possibilità sia giustificata dal testo come evidenzia e sintetizza Kaiser:

> «*…c'è una categoria di leggi cerimoniali temporali, ma io non sono d'accordo che l'omosessualità si trovi tra esse. Niente nella sua proscrizione indica o anticipa Cristo, e la pena di morte richiesta per la sua violazione la pone nel campo morale e non nella legislazione temporale*».[193]

Le leggi catalogate in Le 18 e 20 riguardano il campo della morale. Non dimentichiamo che nella cultura antica tutto il *corpus* legislativo era contestualizzato religiosamente, perché finalizzato a promuovere la separazione dagli altri popoli e l'imitazione di Dio. Per cui non si distingueva tra purità, morale e peccato.

> «*Ogni tentativo di tirare delle distinzioni rigide tra il peccato e l'impurità è destinato al fallimento. In verità una delle caratteristiche del codice di santità è che esso incorpora l'etica sotto la voce della purità; cioè peccato e impurità si mescolano (Lv 18.24-30; Ez 18.22,26)*».[194]

L'AT richiedeva la santificazione per il popolo ebraico come il NT la richiede ai cristiani.[195]

Un altro aspetto d'incoerenza rilevato nell'apologia dell'omosessualità è l'indicazione contenuta in 20.13 concernete la pena di morte. Essa recita: «*…dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro*». Il ragionamento vuole che la validità dell'ingiunzione dell'omosessualità deve coerentemente portare ad applicare anche la pena di morte. L'obiezione a nostro parere ha una sua logica ma non tiene conto di alcuni elementi che cercheremo di evidenziare. Nell'AT troviamo molti casi in cui ad una trasgressione corrispondeva la messa a morte del trasgressore: «*Osserverete dunque il sabato perché è un giorno santo per voi. Chiunque lo profanerà sarà messo a morte … sarà eliminato dal suo popolo. […] dovrà essere messo a morte*»[196]; «*Quando si troverà un uomo coricato con una donna sposata, tutti e due*

---

[192] Cf. G. F. HASEL, «Clean and unclean meats in Leviticus 11: still relevant?», in *Journal of the Adventist Theological Society* 2, 10/1991, pp. 103-104; Cf. R. M. DAVIDSON, *Issues in Revelation and Inspiration, Adventist Theological Society*, Berrien Springs 1992, p. 121; Cf. W. C. KAISER, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Zondervan, Grand Rapids 1983, pp. 117-118, 196,197; Cf. M. UKLEJA, «Homosexuality and the Old Testament», in *Biblioteca Sacra* 140/3, 1983, pp. 259-286. Citati da S. K. PIPIM, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html.

[193] KAISER citato da: M. F. ROOKER, *Leviticus*, The New American Commentary (Nashville: Broadman and Holman Publishers, 2000), p. 247; Cf. W. J. WEBB, *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis,* p. 177.

[194] D. O. VIA – R. A. J. GAGNON, *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), p. 66.

[195] Cf. 1 P 2.9-10.

[196] Es 31.14-15.

moriranno:…»[197]. Ognuno di questi testi contiene un principio di fondo ed una modalità applicativa commisurata al tempo, al luogo e alle circostanze dell'epoca, che per noi resta molto difficile capire e spiegare completamente, possiamo solo descrivere quanto registrano i testi[198]. Osserviamo nella Scrittura una progressione nella rivelazione, per cui tenendo fermo il principio di fondo che una legge esprime, mutano le condizioni applicative. Nel NT, l'avvento di Gesù di Nazareth costituisce l'apice della rivelazione divina (Ro 10.4), ragion per cui troviamo modalità diverse per esprimere uno stesso valore. L'amore di Dio manifestatosi alla croce costituirà un linguaggio più eccelso per trasmettere le leggi divine. Ad esempio, il comandamento del Sabato continua ad essere valido nel NT ma la sua violazione non la troviamo più legata alla pena di morte. L'adulterio continuerà anch'esso ad essere vietato nel NT, ma incontra il «*…neppure io ti condanno; va e non peccare più*» (Gv 8.11). Non è il principio ad essere invalidato ma la sua applicazione. Nel caso dell'omosessualità il NT riprenderà i valori morali e teologici di cui i due testi levitici sono portatori (Ro 1.26-27; 1 Co 6.9-11; 1 Ti 1.8-10), senza però associarli alla pena di morte nei termini veterotestamentari.

2.4. Uno sguardo a Sapienza 14.26

26 θόρυβος ἀγαθῶν χάριτος ἀμνηστία ψυχῶν μιασμός γενέσεως ἐναλλαγή γάμων ἀταξία μοιχεία καὶ ἀσέλγεια

26 Domini inmemoratio animarum inquinatio nativitatis inmutatio nuptiarum inconstantia moechiae et inpudicitia
26 *persecuzione dei buoni, dimenticanza dei favori, contaminazione delle anime, inversione dei sessi, irregolarità dei matrimoni, adulterio e impudicizia.*

Quest'ultimo testo vetero-testamentario non appartiene al canone della Bibbia ebraica. Esso è considerato deuterocanonico nella tradizione cattolica e ortodossa e apocrifo in quella protestante. Non ci soffermeremo molto in quanto non lo riteniamo normativo in materia di fede, tuttavia lo considereremo per le sue connessioni intertestuali con i brani levitici e in quello neotestamentario di Ro 1.26-27 che analizzeremo in seguito, sul legame tra idolatria e immoralità.

---

[197] De 22.22. Altri casi potrebbero essere i seguenti: «*…chiunque toccherà il monte sarà messo a morte*» (Es 19.12); «*Chiunque dei figli d'Israele o degli stranieri che abitano in Israele sacrificherà uno dei suoi figli a Moloc dovrà essere messo a morte; il popolo del paese lo lapiderà*» (Le 20.2); «*Chi bestemmia il nome del Signore dovrà essere messo a morte; tutta la comunità lo dovrà lapidare…*» (Le 24.16); «*Se un uomo ha un figlio caparbio e ribelle, che non ubbidisce alla voce di suo padre né di sua madre … gli uomini della sua città lo lapideranno a morte*» (De 21.18-21).

[198] Sofia Cavalletti vede nell'espressione: «*dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro*» (20.13) una maledizione divina e non l'indicazione di un'esecuzione capitale. Inoltre, per lei il sintagma finale: «*…il loro sangue ricadrà su di loro*» è da comprendere alla luce di un mondo in cui una trasgressione aveva delle conseguenze che si protraevano nel tempo coinvolgendo famiglie e loro discendenti. La formula avrebbe lo scopo di frenare la spirale della violenza, limitandola al diretto interessato. La prescrizione funzionerebbe dunque come un deterrente alla scalata dell'odio e della vendetta che sfociava spesso nelle faide. Cf. S. CAVALLETTI, *Levitico,* in Nuovissima versione della Bibbia, 3, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 142-143. La stessa logica si troverebbe nella legge del taglione (Es 21.23-25; Le 24.17-21), la quale segue anch'essa il principio della proporzionalità. Cristo propone all'uomo un passo ulteriore nella limitazione del male, arrivando al perdono (Mt 5.38-48). La buona notizia di Gesù è che solo la rinuncia alla vendetta può fermare il male.

2.4.1. *Considerazioni letterarie*

Il libro della Sapienza, scritto in greco e pseudoepigraficamente attribuito a Salomone in realtà è stato composto da un anonimo personaggio, probabilmente in Alessandria d'Egitto verso la metà del I sec. a.C. Sebbene con alcune sfumature, non rilevanti per il nostro interesse, gli autori concordano sulla struttura letteraria del libro. Esso appare diviso fondamentalmente in tre parti[199]:

I^{a} parte: 1.1-6.25 (Carattere escatologico)
II^{a} parte: 7.1-10.21 (Carattere sapienziale)
III^{a} parte: 11.1-19.22 (Carattere storico)

Questa tripartizione dell'opera mette in luce la teologia del libro della Sapienza: la salvezza futura, annunciata per i giusti nella prima parte (1-6), passa attraverso la storia di Israele (11-19) ed è opera della Sapienza (7-10). L'escatologia viene in questo libro fondata sulla teologia della storia; creazione (protologia) e salvezza futura (escatologia) si rispondono e diventano i due poli di un unico agire di Dio. Questa visione della storia è percepibile anche nell'inizio e nella fine del canone della rivelazione biblica, Genesi e Apocalisse si rispondono come una grande inclusione sul tema della creazione: protologia ed escatologia sono ancora complementari. I versi che c'interessano (14.26) sono nella terza parte del libro, la quale ha una struttura ben definita e ordinata, osserviamola:

III^{a} parte: 11.1-19.22 (Carattere storico)
- Introduzione: 11.1-5
  - I^{a} antitesi: 11.6-14
    - I^{a} digressione: 11.15-12.27
    - II^{a} digressione: 13-15 (Critica all'idolatria)
  - II^{a} antitesi: 16.1-4
  - III^{a} antitesi: 16.5-14
  - IV^{a} antitesi: 16.15.29
  - V^{a} antitesi: 17.1-18.4
  - VI^{a} antitesi: 18.5-25
  - VII^{a} antitesi: 19.1-12
- Conclusione: 19.13-22

I brani che riguardano il nostro interesse sono dunque collocati nella seconda digressione della prima antitesi. Essi sono articolati secondo una struttura concentrica che evidenziamo:

- 13.1-9 Critica ricerca dei filosofi greci
A. 13.10-19 Nascita dell'idolo
  B. 14.1-10 Invocazione a Dio che solo salva (allusione all'arca di Noé)
    C. 14.11-31 origine e conseguenza dell'idolatria, perversione: lista di 22 vizi
  B^{1}. 15.1-6 Nuova invocazione a Dio (Allusione del vitello d'oro)
A^{1}. 15.7-13 Stoltezza dell'idolatria
- 15.14-19 La perversione maggiore: la zoolatria egiziana

---

[199] Fra i vari studi ci è parsa interessante questa distribuzione letteraria presentata in un articolo pubblicato sul web di cui purtroppo non compaiono le referenze bibliografiche.

Il discorso sulle perversioni nel libro della Sapienza non è dunque una referenza accidentale, si tratta di una menzione che è stata preparata e posta al centro (C) di uno sviluppo redazionale. Ha quindi una sua rilevanza nell'intenzione dell'autore.

2.4.2. *Considerazioni tematico-teologiche*

Diamo uno sguardo al contesto di questo passaggio. L'autore del libro della Sapienza mette in evidenza come i pagani avrebbero potuto incontrare Dio a partire dal creato (Sap 13.1-5), pertanto ne sono responsabili (13.6-9). Questa loro scelta di non rivolgersi al Creatore li ha condotti all'idolatria (13.10). Per l'autore della Sapienza l'idolatria ha condotto i pagani all'immoralità: «*Principio della fornicazione fu l'invenzione degli idoli e la loro scoperta, corruzione della vita*» (14.12). In effetti il testo di Sapienza continua elencando le conseguenze di questo stato idolatrico:

> «*23Praticando o riti infanticidi o misteri nascosti o sfrenate orge di altre istituzioni, 24 non conservano pura né la vita né le nozze; o uno uccide l'altro a tradimento o l'affligge con l'adulterio. 25 Ovunque, senza distinzione, vi è sangue e omicidio, furto e inganno, corruzione, infedeltà, scompiglio, spergiuro,26 persecuzione dei buoni, dimenticanza dei favori, contaminazione delle anime, inversione dei sessi, irregolarità dei matrimoni, adulterio e impudicizia. 27 Il culto degli idoli senza nome è principio, causa e fine di ogni male: 28 poiché gli idolatri o si rallegrano furiosamente o profetizzano il falso, o vivono ingiustamente o spergiurano presto*».[200]

Riguardo ai vizi descritti, M. Gilbert commenta:

> «*Per stigmatizzare questa immoralità, l'autore propone un elenco di 22 vizi, a rappresentare con questo numero – lo stesso delle lettere dell'alfabeto ebraico – la perversione totale; in testa accumula parole con la lettera t, ultima nell'alfabeto ebraico, e finisce la serie con una parola che inizia e termina con la lettera a; in altre parole, un alfabeto rovesciato, simbolo di un mondo pervertito. Il termine «corruzione» è al dodicesimo posto della serie, inaugurando in tal modo la seconda parte della stessa. Ora, la frase centrale, Sg 14.25a, fa riferimento al Decalogo con l'intermediazione di Osea 4,2 LXX. L'influenza biblica su questo catalogo dei vizi è dunque palese, anche se la sua forma letteraria denota una contaminazione da parte della cultura ellenistica*».[201]

Tra questi vizi merita la nostra attenzione il v. 26 «*…persecuzione dei buoni, dimenticanza dei favori, contaminazione delle anime, inversione dei sessi, irregolarità dei matrimoni, adulterio e impudicizia*». L'espressione tradotta con «*inversione dei sessi*» (γενέσεως έναλλαγή - *gheneseos enallaghe - cambio, inversione della generazione*),[202] in alcune versioni resa più genericamente con «*perversioni sessuali*»,[203] «*crimini contro natura*»,[204] indica come l'immoralità sessuale sia tra le conseguenze dell'idolatria. Diversi autori hanno identificato l'attività omosessuale in questo

---

[200] Sap 14.23-28.

[201] M. GILBERT, «La Bible et l'homosexualité», p. 84.

[202] Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, «έναλλαγή» in *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, Part I, Deutsche Bibelgeselisshaft, Stuttgart 1992, p. 149; cf. *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 1994, p. 979.

[203] Cf. *La Sacra Bibbia*, Ed CEI, Società editrice internazionale, Torino 1993, p. 703.

[204] Cf. *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 1994, p. 979; cf. La *TOB*, Cerf, Paris 1995, p. 2124.

sintagma,[205] considerando che in essa si registra un cambio, l'inversione di un ordine naturale dei generi dato da Dio alle origini.

Secondo la logica dell'autore del libro della Sapienza dunque, l'omosessualità è classificata, insieme a una molteplicità di altre trasgressioni, tra le conseguenze del rigetto di Dio (v. 27 - *Il culto degli idoli senza nome è principio, causa e fine di ogni male).* Si nota già un modello teologico e redazionale comune ai testi levitici (in merito alla referenza a Moloc) e che sarà poi ripreso in Ro 1.18-31. Concludendo, possiamo dire che nonostante il libro in questione non goda di autorità canonica riconosciuta da tutti, sul legame tra idolatria e omosessualità è in *continuum* teologico con la letteratura canonica. Alla luce di quanto appare potremmo rileggere dunque la vicinanza testuale tra il culto idolatrico a Moloc e il divieti sessuali, nei testi levitici, non nella prospettiva di contestualizzare le pratiche sessuali e circostanziare il divieto ad una dimensione puramente cultuale-pagana, ma al contrario, qualificando teologicamente la natura stessa dell'atto sessuale vietato come frutto di un allontanamento da Dio. La logica sottesa ci pare possa essere la seguente: violando l'ordine della creazione, che prevede il distinguo dei generi, si diventa creatori, dei, e dunque idolatri.

2.5. Conclusione

Alla luce dell'insieme dei testi biblici esaminati nell'AT è palese come la funzione referenziale all'omosessualità sia da ricercare nel tentativo d'offrire al lettore un'indicazione, un orientamento. I brani considerati sono tappe del percorso della rivelazione divina nelle quali è possibile rintracciare una direzione morale da percorrere. Probabilmente questo è proprio il motivo per cui non esiste un insegnamento completo sull'omosessualità, né su altre istanze etiche umane. Le scelte etiche fanno parte dell'esperienza dell'uomo che è in continuo mutamento, difficilmente un trattato fisso e immutabile avrebbe potuto soddisfare un essere che è in marcia nel tempo, nello spazio e nella comprensione. Una direzione etica da seguire invece è un lavoro che implica impegno, riflessione, responsabilità e adattamento, che facilmente può essere adottata da qualunque lettore e ovunque si trovi. I quattro passaggi analizzati evidenziano come il divieto dell'omosessualità risiede nella sua attività intrinseca e non nelle circostanze o modalità in cui essa si svolge. Nessun elemento suggerito dai critici: violenza, pederastia, prostituzione sacra o necessità sociale di distinguere i ruoli è stata riscontrata nei testi, neppure sotto forma di allusione. Il testo di Ge 19.1-11 è il primo caso che incontriamo d'immoralità sessuale, con riflessi anche omosessuali. La distruzione di Sodoma e Gomorra non appare nell'AT come causata da un unico motivo. Una concomitanza di trasgressioni e ribellioni su numerosi fronti si congiungono e conducono a questa tragica decisione divina. Le referenze sparse nella rivelazione biblica e usate con funzioni paradigmatiche confermano che gli autori biblici potevano facilmente trovare in queste due città vizi e degradazioni sufficienti da paragonare alle loro situazioni presenti. Rilievi intertestuali mostrano come il NT s'inscrive in queste liste di ripresa, precisando ed accentuando però una dimensione di perversione sessuale (2 P 2.7 e Gd 1.7). Dunque l'episodio di Ge 19.1-11 si deve comprendere alla luce della globalità delle successive riletture.

I testi levitici, 18.22 e 20.13, invece, sono molto più espliciti e categorici. La loro semplicità e disarmante. In essi troviamo il chiaro divieto e la condanna delle relazioni omosessuali. Il motivo è dato dalla santità e presenza di Dio nel popolo. Ogni Israelita era chiamato a impegnarsi in un processo d'imitazione di Dio, separandosi dai costumi immorali degli altri popoli. Le numerose

[205] Cf. M. GILBERT, «La Bible et l'homosexualité», p. 84; cf. C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon,* III, coll. Etudes Bibliques, Pans 1985, pp. 834-835.

riprese intertestuali di questo libro nel NT evidenzia come anche nel nuovo popolo inaugurato da Cristo sia impellente continuare a percepire la presenza di Dio e proseguire verso la sua imitazione, guidati dagli stessi principi etici. Infine il brano di Sap 14.26 della letteratura non canonica, resta sulla stessa linea e sostiene che l'inversione dei sessi sia una delle cause dell'idolatria. Lo stesso si può dire per la letteratura di Filone d'Alessandria e di Giuseppe Flavio, le quali, s'inscrivono in questa linea teologica e morale: entrambi, sulla base delle Scritture ebraiche, condannano l'omosessualità.[206] Segnaliamo infine come nella tradizione ebraica del Noachismo, la condanna dell'omosessualità è severa e annoverata tra le sue sette regole[207].

---

[206] Lo *Psuedo-Phocylides* dichiara: «*Non trasgredite praticando il sesso non permesso i cui limiti sono stati messi appositamente dalla natura. Perché neanche gli animali hanno il piacere di fare sesso tra maschi. Che le donne non imitino il ruolo sessuale degli uomini*». Cf. *Psuedo-Phocylides* 190–92; cf. 3, 210–14, citato da *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, *Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works,* ed. James H. Charlesworth, Garden City: Doubleday, 1985, p. 581.

[207] Nella lista dei precetti noachidi troviamo divieti riguardante l'idolatria, la bestemmia, l'omicidio, gli atti sessuali illeciti, il furto, l'amministrazione della giustizia e il rispetto per gli animali. I principi sono tratti dal testo biblico ma nella loro formulazione e definizione compaiono nel Talmud *Sanhedrin* 56, Tosefta *Avodah Zarah* 8:4 e Midrash *Bereshit Rabbah* 16:6.

CAPITOLO 3

L'OMOSESSUALITÀ NEL NUOVO TESTAMENTO

3.1. Introduzione

In questo capitolo affronteremo il tema dell'omosessualità seguendo le indicazioni offerte dal NT. I brani su cui ci soffermeremo sono Romani 1.26-27, 1 Corinzi 6.9-11 e 1 Timoteo 1.8-10. Come abbiamo in parte riscontrato per quelli dell'AT, in nessuno di questi troviamo un insegnamento intenzionale ed esaustivo sull'omosessualità. Essa continua a essere un argomento incidentale.[208] Un riferimento a un fatto particolare nel contesto di un insegnamento più ampio. Tuttavia questi passaggi sono sufficientemente qualificanti e significativi per poter definire e tracciare una linea etica capace di identificare l'orientamento della rivelazione divina a riguardo.

3.2. Il testo di Romani 1.26-27

26 Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν 27 ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες

26 propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae nam feminae eorum inmutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam 27 similiter autem et masculi relicto naturali usu feminae exarserunt in desideriis suis in invicem masculi in masculos turpitudinem operantes et mercedem quam oportuit erroris sui in semet ipsis recipientes

26 *Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami: infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura;* 27 *similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami, ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa del proprio traviamento*".

I due versi che ci accingiamo ad analizzare sono ben attestati dalla tradizione manoscritta[209]. Le varianti che vengono presentati dall'edizione critica del Neslté-Aland non sono tali da inficiare il senso principale del testo.[210] Presentiamo brevemente quelli del v. 26:

---

[208] Cf. C. E. B. CRANFIELD, *La lettera di Paolo ai Romani*, Claudiana, Torino 1998, pp. 127-128.

[209] La Peshitta riporta il seguente testo: «26 *Per questo Dio li ha consegnati alle passioni del disonore, perché le loro donne hanno usurpato quello che non è assolutamente secondo natura, hanno cambiato l'uso della loro natura.* 27 *E di nuovo i maschi hanno lasciato similmente l'uso della natura femminile, per libidine hanno soddisfatto la loro lascivia uno con l'altro*». Cf. B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*. Vol. 6, T. Roycraft, London 1655-57, p. 638.

[210] Cf. *Novum Testamentum Graece*, NESTLE-ALAND 27e, Stuttgart 1994, pp. 410-411.

a) Il vocabolo χρῆσιν è sostituito con κτισιν in D*. Questa sostituzione è probabilmente avvenuta per evidenziare e qualificare il senso di φύσιν come referenza alla creazione.

b) Al sostantivo φύσιν, finale del verso, D* e G aggiungono χρῆσιν.
Le varianti del v. 27 invece sono di maggior numero, ma non rilevanti:

a) La particella coordinativa τε è sostituita con δε in A, D*, da diversi codici maiuscoli e minuscoli e da pochi manoscritti della tradizione latina e siriaca. Questa coordinazione è leggermente più forte ed ha anche un valore avversativo.
b) Il pronome riflessivo ἑαυτοῖς è sostituito in B, K e in alcuni codici minuscoli con un pronome personale di terza persona, αυτοῖς.
c) Il termine ἀπολαμβάνοντες appare in G con il prefisso αντι.
d) Segnaliamo inoltre come a differenza del Westcott-Hort che segmenta il sintagma ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν con un'interpunzione successiva,[211] il Nestlé-Aland pone l'interpunzione prima del sintagma. In questa maniera si pone in particolare rilievo l'espressione: «*…commettendo uomini con uomini atti infami*».[212].

3.2.1. *Considerazioni letterarie*

La lettera ai Romani è la più lunga del NT ed è l'unica lettera del *corpus* paolino ad essere stata scritta per una chiesa non fondata e neppure conosciuta personalmente dall'Apostolo. La paternità paolina è indiscussa tra gli studiosi. Probabilmente fu redatta intorno al 56-57 d.C. a Corinto[213]. Riteniamo che questo sia il brano più significativo della Scrittura in cui l'atto omosessuale possa essere inquadrato e compreso. Il testo è molto ricco d'informazioni teologiche; cercheremo di sintetizzare quelle di principale rilievo.

A livello contestuale i vv. 26-27 si collocano nell'ambito di un discorso più ampio nel quale l'Apostolo Paolo discute l'inescusabilità dei pagani. Egli dice che essi avrebbero potuto giungere alla conoscenza di Dio tramite la testimonianza del creato, ma al contrario hanno glorificato gli idoli e si sono quindi autoglorificati. Hanno confuso la creatura con il Creatore per cui Dio li ha abbandonati[214] nella loro idolatria. In questo contesto in cui si presentano le conseguenze del loro peccato, troviamo i comportamenti omosessuali, precisando che hanno: «*…cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura;*» (v. 26). L'atto omosessuale è descritto come una sovversione

---

[211] Cf. B. F. WESTCOTT – F. J. A. HORT, *The Greek New Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody 2007, p. 421.

[212] Cf. R. L. OMANSON, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellsschaft, Stuttgart 2006, p. 293.

[213] Cf. F. VOUGA, «L'épitre aux Romains», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di D. MARGUERAT, Labor et Fides, Genève 2004, p. 170; Cf. S. SCHREIBER, «La lettera ai Romani», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012, p. 359.

[214] Questa parola è da comprendere nel contesto di alcune fraseologie bibliche tipiche del linguaggio semitico antico. L'abbandono non è il frutto di una spedizione punitiva di Dio, ma la conseguenza che vede l'uomo vivere in aperta ribellione a Dio. Si tratta di uno stile redazionale biblico che vede tutto (bene e male) come avente origine in Dio. Ciò che a percezione umana sembra abbandono da parte di Dio, in realtà è decisione dell'uomo, con le sue scelte, di vivere in questo stato di lontananza. Dio lo permette e rispetta. Lo stesso stile si ritrova in Es 9.12 «*E l'Eterno indurò il cuor di Faraone…*», che è conseguenza delle numerose volte in cui si disse: «*…Faraone si ostinò in cuor suo…*» (7.14; 8.15, 19, 32). Nel NT ritroviamo questo linguaggio, ad esempio in Gv 12.40: «*Egli ha accecato gli occhi loro e ha indurito i loro cuori, affinché non vedano con gli occhi, e non intendano col cuore, e non si convertano, e io non li sani*». (Gv 12.40); «*E Gesù disse: "io son venuto…affinché quelli che non vedono vedano, e quelli che vedono diventino ciechi*» (Gv 9.39); «*Non pensate che io sia venuto a mettere pace sulla terra; non sono venuto a mettere pace, ma spada…sono venuto a dividere…*» (Mt 10.34-35).

dell'ordine naturale.[215] Le coordinate del testo dunque sono: una causa che trova origine sul piano verticale (idolatria) riflette le sue conseguenze su un piano orizzontale (omosessualità). Come abbiamo già considerato, sono palesi i punti di contatto tra i testi levitici e il libro della Sapienza.

Diversi autori hanno avanzato proposte per delimitare e strutturare la pericope all'interno della quale contestualizzare i vv. 26-27. Questa cornice letteraria potrebbe essere formata dai vv. 22-32. La struttura che noi proponiamo e che riprende e condensa altre proposte precedenti è quella di G. Bouwman:[216]

A. 1.21-23 trasgressione
  B. 1.24 punizione (Διὸ παρέδωκεν - *dio paredoken*)
    C. 1.25 trasgressione
      D. 1.26-27 punizione (Διὸ τοῦτο παρέδωκεν - *dia touto paredoken*)
    C[1]. 1.28a trasgressione
  B[1]. 1.28b-31 punizione (παρέδωκεν - *paredoken*)
A[1]. 1. 32 trasgressione

Un'identica formula, παρέδωκεν αύτοὺς (*paradoken autous – consegnò loro*), compare in tre momenti cardini dello sviluppo discorsivo. I vv. 26-27 (punto D) sono al centro di uno sviluppo concentrico e sono a loro volta strutturati in maniera chiastica:

Da. 1.26a (*abbandonati a passioni infami*)
  Db. 1.26b (*omosessualità femminile*)
    [*similmente*]
  Db[1]. 1.27a (*omosessualità maschile*)
Da[1]. 1.27b (*salario del proprio traviamento*)

Sia la macro che la microstruttura sono troppo regolari per essere il frutto del caso. L'apostolo Paolo struttura e ordina il suo pensiero in maniera simmetrica e sequenziale. La macro-struttura rivela che il tema dominante dei vv. 26-27 è la nozione di punizione (punto D), mentre la micro-struttura fa notare che il tema della punizione, che si esplicita attraverso l'abbandono di Dio, è riferito sia a trasgressioni sessuali maschili che femminili (parallelismo Db-Db[1]). Il lessema «similmente» (ὁμοίως - *omoios*),[217] cerniera intorno al quale tutto ruota, è fondamentale per descrivere questa associazione.

---

[215] Cf. J. D. G. DUNN, *Word Biblical Commentay*, Romans 1-8, Vol. 38A, Dallas, Texas, Ed. Word Book Publisher 1988, pp. 64-66.

[216] Cf. G. BOUWMAN, «Noch einmal Rômer 1,21-32», in *Biblica* 54 (1973), pp. 411-414; Cf. ST. LYONNET, «La structure littéraire de Rom 1,22-32», in *Biblica* 38 (1957), pp. 35-40.

[217] Lo stile di questa disposizione ricorda molto il passaggio di 1 Co 9.13-14, in cui l'apostolo Paolo mette a confronto due realtà secondo una disposizione concentrica, collegandole mediante un vocabolo o un'espressione che ne indica la corrispondenza. Ecco l'articolazione:

A. Allusione alla decima ebraica (v. 13)
  B. Dichiarazione solenne «*Così anche il Signore ordinò*» (v. 14a)
A1. Proposta del sostegno cristiano (v. 14b).

I due membri da associare sia in Ro 1.26-27 che in 1 Co 9.13-14 ruotano entrambi attorno a un perno, costituito in Ro 1 dal lessema «*similmente*» (ὁμοίως - *omoios*) e in 1 Co 9 dal sintagma «*Così anche il Signore ordinò*» (οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν˚ ουτος και ο κυριος διεταξεν – *outos kai o kurios dietaxen autos kai o kurios dietaxen*).

3.2.2. *Considerazioni tematico-teologiche*

I vv. 26-27 contengono vocaboli e sintagmi che meritano di essere considerati per quanto possono indicarci sull'attività omoerotica. Le combinazioni: «*… passioni infami … hanno cambiato … si sono infiammati … atti infami,… traviamento*», sono da rilevare. L'espressione «*passioni infami*» (πάθη ἀτιμίας - *pathe atimias*) del v. 26 è al genitivo e si potrebbe tradurre con «passioni del disonore, spregevoli, della vergogna». L'accento della costruzione grammaticale è sia sull'atto, sull'esercizio dell'attività disonorante[218] che sulle passioni che provocano e determinano l'atto.[219] Come descrizione e identificazione di questo esercizio vergognoso l'apostolo usa un «*infatti*» (γὰρ - *gar*) che ha funzione esplicativa e presenta a questo titolo prima i rapporti omosessuali femminili mediante una formulazione parafrastica (*…le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura…*),[220] poi quelli maschili. Il passaggio dall'una all'altra avviene grazie a un'espressione che indica uguaglianza, «*similmente*» (ὁμοίως - *omoios*), è ciò permette di far circolare bi-direzionalmente la semantica dei lessemi attribuiti prima al mondo femminile e poi a quello maschile. E' possibile allora definire «*passioni infami*» (πάθη ἀτιμίας - *pathe atimias*) sia l'omoerotismo femminile che maschile[221]. Anche l'uso parallelo dell'espressione «*contro natura*» (παρὰ φύσιν – *para phusin*) del v. 26 e «*lasciando il rapporto naturale*» (ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν – *aphentes ten phusichen chresin*) del v. 27, connette quanto riferito all'omosessualità femminile con quanto si dirà dell'omosessualità maschile.

Il v. 27 è riservato alla parte maschile e afferma in maniera chiara che anch'essi: «*…lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami…*». La formulazione è leggermente più incisiva ed esplicita della precedente. L'espressione «*uomini con uomini*» (ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν – *arsenes en arsesin*) non lascia spazio a equivoci. L'ὁμοίως (*omoios - similmente*) del v. 27 avrebbe potuto essere sufficiente per qualificare anche questo tipo di rapporto in quanto lega concettualmente tutto ciò che è stato detto precedentemente sul rapporto omosessuale femminile (πάθη ἀτιμίας - *pathe atimias*). Tuttavia, l'apostolo sente quasi la necessità di ridefinirlo con l'uso di un nuovo vocabolario, «*atti infami*» (ἀσχημοσύνην – *aschemosunen*) che letteralmente significa «l'assenza di schema, di forma».[222] L'area semantica copre l'area sessuale nella sua accezione più negativa, sia nella sfera pubblica che privata[223], indicando non tanto la tendenza o il desiderio omosessuale, ma la «sconvenienza, l'indecenza dell'azione sessuale in sé, un atto disdicevole, la vergogna di un atto fuori dal costume sociale».[224] A riguardo J. D. G. Dunn lo comprende come l'atto genitale in se

---

[218] Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Edizioni San Paolo, Milano 2001, pp. 96-97.

[219] Cf. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani,* Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Paideia, Brescia 1982, p. 121.

[220] Questo è l'unico caso nella Bibbia in cui si accenna al lesbismo, tra l'altro non specificato come l'omosessualità maschile. Anche nel Giudaismo se ne parlerà dopo il 70 d.C. (*Shabbat* 65a; *Yevamot* 76a.). Cf. A. PITTA, *Op.cit.*, p. 95. Riguardo alla collocazione femminile prima di quella maschile, non si hanno certezze. È probabile che Paolo possa grazie a questo ordine rievocare il racconto della creazione in cui fu la donna a peccare per prima. Secondo questa ipotesi, saremmo davanti a un artificio letterario paolino finalizzato a rimandare, a creare nella mente del lettore la connessione con il racconto delle origini. Un'altra spiegazione è quella che vede nell'inversione femmina-maschio, una perversione/inversione del senso naturale, rappresentata dalla coppia lessemica maschio-femmina (Creazione).

[221] Cf. R. JEWETT, *Romans*, Fortress Press, Minneapolis 2007, p. 178.

[222] Cf. R. PENNA. *Lettera ai Romani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, p. 119.

[223] Cf. A. J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2011, p. 99.

[224] Cf. P. FIEDLER, «ἀσχημοσύνην», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento,* a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 1, Brescia, Paidea 1995, coll. 468-469. Ben Witherington dice che è inequivocabile che in Ro 1.26-27 Paolo condanna l'azione omosessuale, egli non discute di inclinazioni, attitudine o genetica. Cf. BEN WITHERINGTON,

stesso, l'esposizione degli organi sessuali.[225] Le due espressioni qualificanti «*passioni infami*» (πάθη ἀτιμίας - *pathe atimias*) del v. 26, e «*atti infami*» (ἀσχημοσύνην – *aschemosunen*) del v. 27, diventano una sorta di endiadi, formule sinonimiche che si rinforzano a vicenda aumentando la drammaticità della situazione che stanno descrivendo.

Un'altra riflessione va fatta in rapporto all'espressione verbale del v. 27, «*si sono infiammati*» (ἐξεκαύθησαν - *exekauthesan*). L'apostolo utilizza la stessa metafora (fuoco) in 1 Co 7.9 quando è questione dei rapporti eterosessuali (matrimonio-verginità)[226]. L'uso della stessa figura retorica è visto da alcuni commentatori come «*una vera e propria burla verso l'omosessualità maschile*».[227] Vi sarebbe una sorta di leggera e velata ironia nel descrivere coloro i quali con atti omoerotici cercano di imitare, di scimmiottare la normalità di una relazione maschio-femmina. L'azione dell'accendersi è finalizzata a produrre «*libidine gli uni per gli altri*» (ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους – *orexei auton eis allelous*). Riguardo al significato del lessema «*libidine*» (ὀρέξει - *orexei*) H. W. Heidland afferma che:

> «*Solo dove l'uomo sovverte la verità di Dio (vv. 24 s.), anche l'ὄρέξις si sovverte per lui in castigo. Per l'uomo redento invece l'ὄρέξις, è ordinata a quel ragionevole servizio di Dio, al quale egli può piegare il proprio corpo. Anche circa i bisogni fisici la sentenza viene dunque emessa sul terreno della fede […] Solo con l'aggiunta di εἰς ἀλλήλους gli istinti vengono ad essere caratterizzati come perversi*».[228]

Nel v. 26 è da far notare l'uso del verbo «*cambiarono*» (μετήλλαξαν - *metellaxan*) in riferimento all'omosessualità femminile. Questo è significativo perché è lo stesso che Paolo ha utilizzato nel verso precedente[229] quando, discutendo dell'idolatria, afferma che: «*…essi, che hanno mutato la verità di Dio in menzogna, e hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore,…*» (v. 25). Dunque i vv. 25 e 26 sono legati tra loro a più livelli: sia a livello terminologico grazie all'uso di uno stesso verbo «*cambiarono*» (μετήλλαξαν - *metellaxan*), che a livello sintattico dal «*Perciò…*» (Διὰ τοῦτο – *dia touto*) iniziale del v. 26 che svolge una funzione spiegativa.

Anche nel v. 27 in riferimento all'omosessualità maschile Paolo s'esprime in termini di cambiamento, affermando: «*avendo lasciato*» (ἀφέντες - *aphentes*). Vengono utilizzati i temi del cambiamento e dell'abbandono, precedentemente usati per parlare dell'idolatria, per descrivere l'attività omoerotica. Facciamo osservare come l'uso dei lessemi «*cambiarono*» e «*avendo lasciato*» implica di fatto che Paolo si sta riferendo a coloro che hanno abbandonato esistenzialmente il progetto di Dio per passare ad un cammino alternativo. Per l'apostolo dunque si tratta di una scelta che implica un certo grado di consapevolezza e deliberazione, e di conseguenza una responsabilità.[230] Quindi alla luce dei legami con il v. 25 il parallelismo che Paolo stabilisce, è il seguente: l'unione omosessuale femminile e maschile equivale concettualmente a uno spostamento assiale dalla «*verità di Dio*» alla «*menzogna*». Le unioni alternative dei vv. 26-27 ricevono da questi verbi e dal contesto immediato una nuova connotazione teologica, essendo

---

Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2004, p. 69.

[225] Cf. J. D. G. DUNN, *Op.cit.*, p. 65.

[226] La stessa metafora, con accezione sessuale, è usata nel deuterocanonico Sir 23.16 (LXX 23.17), cf. A. J. HULTGREN, *Op.cit.*, pp. 95-99.

[227] Cf. A. PITTA, *Op.cit.*, p. 96.

[228] H. W. HEIDLAND, «ὀρέξις», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 8, Paidea, Brescia 1972, coll. 1259-1260. Cf. G. Schneider, «ὀρέξις», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento,* a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 2, Brescia, Paideia 1995, col. 646.

[229] Cf. R. PENNA. *Lettera ai Romani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, p. 116.

[230] Cf. S. LEONE, *Sessualità e persona. Un'etica sessuale tra memoria e profezia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012, p. 140.

concepite come un inganno: sono menzogna. Ai temi di cambiamento e abbandono, si aggiunge quello del menzogna. Ma in rapporto a cosa?

Abbiamo già fatto notare come i vv. 26-27 siano la diretta conseguenza di quanto descritto al v. 25 «*…essi,…hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore,…*» (v. 25). Secondo Paolo, l'omosessualità è la conseguenza del rigetto della creazione, luogo dove Dio crea l'alterità e distingue i generi. Sorprende nel v. 25 la brevissima dossologia: «*che è benedetto in eterno. Amen!*», la quale da al brano una connotazione liturgica tipicamente ebraica[231]. Da essa comprendiamo che riconoscere il Creatore è un atto di culto dovuto; di riflesso, negarlo come tale, attraverso la trasgressione dell'omoerotismo, significa al tempo stesso rendere vano qualsiasi servizio di adorazione che gli si possa offrire. I pagani, pur avendo la possibilità di conoscere Dio mediante la creazione (*…perciò essi sono inescusabili…*), hanno adorato altre divinità. A livello teologico siamo davanti a un atteggiamento idolatrico. Biblicamente, il primo atto idolatrico si ebbe alla creazione quando l'uomo ascoltò l'avversario che propose loro: «*…voi sarete come Dio…*».[232] La creatura pretese di sostituirsi al Creatore. L'uomo divenne il primo idolo di se stesso. Nella retorica paolina di Ro 1.22-32 gli atti omosessuali sono inquadrati in un processo teologico in cui l'uomo sostituisce se stesso a Dio,[233] modificando in tal modo gli equilibri che il Signore ha voluto alla creazione nel rapporto maschio-femmina. Quando ciò accade si diventa creatori di un nuovo ordine, difatti si dice che: «*…essi, che hanno mutato* […] *le loro donne hanno cambiato…similmente anche gli uomini*» (vv. 25-27). Da notare la ripetizione: *hanno mutato…hanno cambiato*, che delinea la sostituzione del modello originario. Gli atti omosessuali sono implicitamente definiti come decostruttivi dell'ordine voluto da Dio ed espressione di un'anti-creazione, di auto-divinizzazione. L'atto in sé è teologicamente portatore di un messaggio di negazione di Dio.[234] Il binomio idolatria-immoralità sessuale, già conosciuto attraverso i brani precedenti, continuerà ad essere ripreso nel testo di 1 Co 6.9-10 che analizzeremo in seguito, e nel quale sarà espressamente menzionata (εἰδωλολάτραι - *eidololatrai*). L'omosessualità non è presentata e non è un problema a se stante. Essa è manifestazione di un atteggiamento in cui l'uomo perde i suoi riferimenti verso l'alto e diventa autoreferenziale nelle sue scelte, diventa Dio.[235] Ciò che, in quest'ottica, in realtà, l'omosessualità intacca, è l'immagine del Creatore, il senso dell'adorazione, della santità di Dio e della sua glorificazione:

> «*Perché questa è la volontà di Dio; che vi santifichiate, che vi asteniate dalla fornicazione, che ciascuno di voi sappia possedere il proprio corpo in santità ed onore, senza abbandonarsi a passioni disordinate come fanno gli stranieri che non conoscono Dio; … Infatti Dio ci ha chiamati non a impurità, ma a santificazione. Chi dunque disprezza questi precetti, non disprezza un uomo, ma quel Dio che vi fa anche dono del suo Spirito Santo*».[236]

---

[231] Cf. S. BENETREAU, *L 'Epitre de Paul aux Romains*, Tome 1, Edifac, Vaux-sur-Seine 1996, p. 73.

[232] Gn 3.5.

[233] Cf. H. SCHLIER, *Op.cit*, p. 122.

[234] Nel libro dell'Apocalisse la menzione di Sodoma appare nella pericope riguardante i due testimoni: «*E i loro corpi morti giaceranno sulla piazza della gran città, che spiritualmente si chiama Sodoma ed Egitto, dove anche il Signor loro è stato crocifisso*» (Ap 11.8). A prescindere dall'interpretazione di questa scena profetica, ciò che a noi interessa è che Sodoma è associata all'Egitto, il quale, nella tradizione biblica, rappresenta la negazione di Dio (Negazione per rifiuto, ateismo, cf. Es 5.2). Entrambi i luoghi sono la rappresentazione spirituale della Grande Città (Babilonia, negazione per usurpazione). L'atto negazionista è concluso ricordando la passione di Cristo, la quale, dalla prospettiva imposta da questo passaggio dell'Apocalisse, è concepita come un atto di negazione della messianicità di Gesù di Nazareth. La crocifissione fu un gesto di rifiuto, un non riconoscimento del Figlio di Dio incarnato. Sodoma quindi è portatrice di un messaggio che nega Dio, e ciò rende teologicamente compatibile la sua associazione con l'idolatria.

[235] Cf. A. SCHLATTER, *Romans: The Righteousness of God*, Peabody, Hendrickson 1995, p. 43.

[236] 1 Te 4.3-5,7-8.

3.2.2.1. *L'intertestualità.*

Abbiamo già considerato come i testi levitici (18-20) accostavano le trasgressioni sessuali al culto idolatrico a Moloc. Ritroviamo qui lo stesso movimento di pensiero, come nel testo di Sap 14.11-31 in cui l'immoralità era concepita come una conseguenza dell'idolatria. W. Sanday e A. C. Headlam mostrano attraverso la tabella seguente[237] le corrispondenze transtestuali tra il libro della Sapienza e Romani 1:

Romani 1	Il libro della Sapienza
1.20	13.1, 5, 8
1.21	13.1
1.22	12.24
1.23	12.1; 14.8, 12; 13.10-14
1.24	14.12
1.25	13.17; 14.11, 21
1.26	14.12, 16, 22-24
1.27	14.31; 16.24
1.28, 32	14.22b
1.29	14.25-27

Le corrispondenze non possono essere casuali: è evidente che Paolo conosce questo libro e lo riprende e riadatta anche per la sua argomentazione.[238]

La frase finale, «*…ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa del proprio traviamento*» (v. 27), lascia supporre che l'inganno sia a danno di loro stessi[239]. Un ulteriore termine sul quale occorrerebbe soffermarsi è «*traviamento*» (πλάνης - *planes*). Il lessema esprime il concetto di errore.[240] Fonti greco-romane e giudaiche associano questo termine alle passioni sessuali, al desiderio[241]. Da questa lettura la condanna dell'omosessualità è intrinseca non solo all'azione stessa ma anche alla spinta a tale esercizio. Interessante però la comprensione e l'approfondimento che ne offre R. Penna quando afferma che l'errore non è solo sull'atto ma anche su un diverso modo di concepire Dio.[242] Tutto ciò raggiunge, a livello tematico, quanto dicevamo precedentemente sul

---

[237] Cf. W. SANDAY-A. C. HEADLAM, *Romans*, in The International Critical Commentary, T.&T. Clark, Edinburgh 1902, pp. 51-52.

[238] Cf. G. CARON, «Paul serait-il un homophobe? Romains 1,26-27 à l'heure de l'herméneutique», in *Laval théologique et philosophique* 65/3 (2009), pp. 489-513. Cf. M. GILBERT, «La Bible et l'homosexualité», pp. 88-89.

[239] Cf. R. Jewett, vede nel participio «*ricevendo*» (κατεργαζόμενοι - *katergazomenoi*) un'allusione all'eiaculazione durante l'atto sessuale anale. L'autore spiega come in questo contesto il participio dovrebbe essere preso nel senso sessuale esplicito «allenamento» oppure di produzione di succhi nel «corpo» che la medicina antica credeva fossero liquidi riproduttivi del cervello che erano trasformati in schiuma al momento dell'eiaculazione. Nel contesto del rapporto sessuale anale il verbo «*ricevendo*» (κατεργαζόμενοι - *katergazomenoi*) ha un senso speciale di stringere come nella spiegazione di Ippocrate: «*Lo sfregamento è capace di ammorbidire, di stringere, di aumentare, di ridurre. Il forte sfregamento stringe; quello morbido rilassa; tanto sfregamento riduce; uno sfregamento moderato ispessisce*». Dal momento che i corpi maschili erano visti come duri e non assorbenti e i corpi femminili erano visti come morbidi e assorbenti, questi ultimi erano in grado di ricevere l'eiaculazione, mentre i primi producevano, sentivano dolore. La ricompensa che gli omosessuali maschili ricevono è questo dolore che sentono in loro stessi. La logica sessuale antica di questo brano ci aiuta a spiegare perché Paolo utilizza questo fenomeno di omoerotismo maschile come un esempio di collera divina che si manifesta nell'atto stesso. Cf. R. JEWETT, *Op.cit.*, p. 179.

[240] Cf. 2 P 2.18. Cf. A. PITTA, *Op.cit.*, p. 96.

[241] Cf. R. JEWETT, *Op.cit.*, p. 180.

[242] Cf. R. PENNA, *Op.cit.*, p. 120

cambiamento della verità di Dio in menzogna (v. 25). Un errato modo di comprendere le verità divine conduce all'esercizio di azioni contrarie alla sua volontà. Precisiamo che il testo non accentua un'eventuale azione punitiva di Dio ma si esprime in termini di «*ricompensa*» (ἀντιμισθίαν - *antimisthian*), di «salario, remunerazione». Quasi a indicare che non occorre che Dio intervenga: la punizione di un esercizio omoerotico è intrinseco nell'atto stesso, un dato già acquisito in partenza, un riflesso di quella depravazione della ragione che vede la creatura ergersi al grado di creatore.[243] Paolo riprende anche in questo concetti e categorie sapienziali giudaiche (Sap 11.16 e 12.27) in cui la ricompensa era insita nella trasgressione.[244] La responsabilità personale della trasgressione è sottolineata nel testo greco dalla ripetizione del pronome personale, che rende la frase ridondante: «*loro in loro stessi*» (αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς - *auton en eautois*).

Vorremmo adesso mettere a confronto sinottico Ro 1.26-27 con i due testi levitici già considerati. Vediamo ciò nella tabella seguente:

	Le 18.22	Le 20.13	Ro 1.26-27
1			*26 Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami: infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura;*
2ª	*22 Non avrai con un uomo relazioni carnali*	*13 Se uno ha con un uomo relazioni sessuali*	*27 similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna,*
3ª	*come si hanno con una donna:*	*come si hanno con una donna,*	
4ª	*è cosa abominevole.*	*tutti e due hanno commesso una cosa abominevole;*	*si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami,*
5ª		*dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro.*	*ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa del proprio traviamento*".

Da questi accostamenti emergono non solo le comunanze ma anche le peculiarità di ognuno. Il testo di Romani estende ognuna delle parti levitiche, presentando l'omosessualità femminile, parafrasando il concetto di abominazione, ma soprattutto eliminando la pena di morte prevista in Le 20.13 e sostituendola con una punizione generata da una diversa prospettiva. Se nel levitico essa è un prodotto esterno ai soggetti coinvolti, in Ro 1.27 ha una origine interna al trasgressore stesso.

[243] Cf. H. SCHLIER, *Op.cit.*, p. 122.

[244] Cf. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, Commentario critico-teologico, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 347; Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, vol, 1, Morcelliana, Brescia 1968, p. 76.

Teologicamente parlando, il processo di morte non scaturisce più da mano umana ma è procurato dal «*proprio traviamento*».

3.2.2.2. Cenni alla letteratura cristiana e medioevale.

Nel condannare l'omosessualità l'apostolo Paolo è in sintonia con gli autori giudaici e ellenistici, ma riguardo alle motivazioni specificamente teologiche non ha predecessori.[245] La condanna dell'atto omosessuale in questo passo paolino è stata riconosciuta anche dai primi interpreti cristiani e Padri della Chiesa; a riguardo citiamo il commento di Giovanni Crisostomo (344/54 - 407).[246]

> «*Le passioni sono tutte disonorevoli, perché l'anima viene più danneggiata e degradata dai peccati di quanto il corpo lo venga dalle malattie; ma la peggiore fra tutte è la bramosia tra maschi.* […] *I peccati contro natura sono più difficili e meno remunerativi, tanto che non si può nemmeno affermare che essi procurino piacere, perché il vero piacere e quello che si accorda con la natura. Ma quando Dio ha abbandonato qualcuno, tutto è invertito! Perciò non solo le loro passioni sono sataniche, ma le loro vite sono diaboliche.* […] *Perciò io ti dico che costoro sono anche peggiori degli omicidi, e che sarebbe meglio morire che vivere disonorati in questo modo. L'omicida separa solo l'anima dal corpo, mentre costoro distruggono l'anima all'interno del corpo. Qualsiasi peccato tu nomini, non ne nominerai nessuno che sia uguale a questo, e se quelli che lo patiscono si accorgessero veramente di quello che sta loro accadendo, preferirebbero morire mille volte piuttosto che sottostarvi. Non c'è nulla, assolutamente nulla di più folle o dannoso di questa perversità*».[247]

Giovanni Crisostomo non è l'unico che si sia occupato dell'omosessualità. Ritroviamo questa problematica anche nella *Didaché,*[248] nello Pseudo-Barnaba,[249] in Tertulliano,[250] nelle *Costituzioni Apostoliche,*[251] in san Basilio e in sant'Agostino.[252] Quest'ultimo afferma:

> «*I delitti che vanno contro natura, ad esempio quelli compiuti dai sodomiti, devono essere condannati e puniti ovunque e sempre. Quand'anche tutti gli uomini li commettessero, verrebbero tutti coinvolti nella stessa condanna divina. Dio infatti non ha creato gli uomini perché commettessero un tale abuso di loro stessi. Quando, mossi da una perversa passione, si profana la natura stessa che Dio ha creato, è la stessa unione che deve esistere fra Dio e noi a venire violata*».[253]

In epoca medioevale segnaliamo il *Liber gomorrhianus* (1049), considerato il primo e vero trattato sull'omosessualità.[254] Esso afferma:

> «*Alcuni si macchiano da soli, altri si contaminano a vicenda toccandosi con le mani i membri virili, altri fornicano fra le cosce e, infine, altri di dietro. Fra questi c'è una progressione graduale tale che l'ultimo è ritenuto più grave rispetto ai precedenti*».[255]

---

[245] Cf. H. SCHLIER, *Op.cit.*, p. 122.
[246] Cf. B. ALTANER, *Patrologia,* Marietti, Genova-Milano, 2002, p. 332.
[247] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia IV in Epistula Pauli ad Romanos,* (PG 47, 360-362).
[248] Cf. *Didaché,* II, 2.
[249] Cf. *Epistula Barnabae*, XIX, 4.
[250] Cf. TERTULLIANO, *De pudicitia*, IV.
[251] Cf. *Constitutiones Apostolicae*, IV, 11, 28.
[252] Cf. AGOSTINO, *Epistula,* CCXI, 14.
[253] TERTULLIANO, *Confessioni,* III, 8.
[254] Cf. S. LEONE, *Sessualità e persona. Un'etica sessuale tra memoria e profezia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012, p. 143.

3.2.3. *Obiezioni e risposte*

3.2.3.1. *L'argomento cultuale e della pederastia.*

I difensori dell'omosessualità argomentano che anche in questo brano è questione di omosessualità dal punto di vista cultuale-religioso. Altri introducono il tema della pederastia. Ci rendiamo conto facilmente però, alla luce di tutte le considerazioni fatte, che ogni elemento del testo di Ro 1.26-27 gravita attorno all'asse della morale e non coinvolgono elementi esterni. L'associazione con l'idolatria, come abbiamo visto, non ha funzione legittimante, ma è uno strumento teologico-letterario sia per legarsi concettualmente con i precedenti testi veterotestamentari ma anche per evidenziarne la causa e il vero dramma che l'omosessualità comporta: la creazione di un nuovo ordine che reagisce all'ordine originario.

Che nel mondo greco-romano, come fra i popoli cananei, l'omosessualità fosse praticata in ambito religioso[256] è un dato di fatto, ma il testo di Ro 1.26-27 non lo dice né lo allude. La discussione verte sempre sull'atto in sé, sullo stato di disordine e di illegittimità intrinseca,[257] mai sulle condizioni influenzanti esterne, siano esse culturali, sociali o religiose.

Non si tratta neppure di pederastia, per due motivi. Primo, perché manca non solo nell'epistola ai Romani ma in tutto il NT il lessico specifico della pederastia.[258] Visto che gli scrittori neotestamentari usavano il greco, se in questi passaggi si facesse riferimento alla pederastia, verrebbe da chiedersi perché non abbiano in nessun caso usato il vocabolario pederastico esistente? Mai nel NT il lessema «bambino» (παιδιον – *paidion*) o «ragazzo» (παις/παιδος – *pais/paidos*) è associato alla sessualità. I passaggi biblici escludono relazioni pederastici perché dicono: «*…lasciando il rapporto naturale con la donna…uomini con uomini…*». La terminologia è generica e presuppone una relazione consenziente tra adulti[259] maschi, (ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν – *arsenes en arsesin*). Il secondo motivo è la menzione del lesbismo, questo non era contemplato dal modello pederastico o cultuale-pagano.[260]

Inoltre, il contesto letterario e lo sviluppo argomentativo del brano di Ro 1.26-27 non permettono la legittimazione dell'omosessualità «in alcune condizioni». Nei vv. 28-31 si afferma quanto segue:

> «*[28]…Siccome non si sono curati di conoscere Dio, Dio li ha abbandonati in balìa della loro mente perversa sì che facessero ciò che è sconveniente; [29] ricolmi di ogni ingiustizia, malvagità, cupidigia, malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di contesa, di frode, di malignità; [30] calunniatori, maldicenti, abominevoli a Dio, insolenti, superbi, vanagloriosi, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, [31] insensati, sleali, senza affetti naturali, spietati…*».

---

[255] PIER DAMIANI, *Liber gomorrhianus: PL* 161 C-D, edizione di K. REINDEL, *Die Briefe des Petrus Damiani,* I-VI, Munchen, 1983-1993, citato da S. LEONE, *Sessualità e persona. Un'etica sessuale tra memoria e profezia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012, p. 143. Pier Damiani denuncia anche attività sodomitica all'interno degli ordini ecclesiastici, cf. *Liber gomorrhianus: PL,* 145, 159B-160B.

[256] Cf. J. A. FITZMYER, *Romans*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1993, p. 271.

[257] Cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, Michigan, Eerdmans Publishing CO, 1982, p. 48.

[258] *paiderastein – paidophthoria – paidikos heros*, cf. G. BARBAGLIO, *La prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, p. 302; Cf. T. R. SCHREINER, *A new Testament Perspective on Homosexuality*, relazione presentata all'Evangelical Theological Society Annual Meeting in Valley Forge, Pennsylvania, il 17 novembre 2005, p. 6.

[259] Cf. J. E. MILLER, «The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?», *NT* 37 (1996), pp. 1–11; Cf. J. E. MILLER, «The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1:24–27», in *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture,* ed. David L. Balch, Grand Rapids, Eerdmans 2000, p. 233.

[260] Cf. D. O. VIA, – R. A. J. GAGNON, *Homosexuality and the Bible: Two Views*, p. 80.

Così come abbiamo già osservato con i testi levitici, se dovessimo seguire la logica dei difensori dell'omosessualità, allora dovremmo concludere che il principio della restrizione ad alcune condizioni, per coerenza interna, deve applicarsi anche agli altri elementi negativi della lista: malvagità, omicidio, ingiustizia, invidia, ecc. Anche questi dovrebbero essere condannati solo in alcune condizioni e non in altre. È evidente che già il buon senso non permette di continuare questo tipo di lettura. Tuttavia, vorremmo ulteriormente evidenziare come anche a livello testuale questa lettura sia infondata. La seconda lista (vv. 29-31) è posta da Paolo sullo stesso piano strutturale di quella riguardante l'omosessualità maschile-femminile (vv. 26-27). Ecco l'associazione dei due elenchi:

<table>
<tr><th>Pos.</th><th>1ª lista
Ro 1.21,24,26-27,32</th><th>2ª lista
Ro 1.28-31</th></tr>
<tr><td>1</td><td>21 perché, pur avendo conosciuto Dio, non l'hanno glorificato come Dio, né l'hanno ringraziato; ma si sono dati a vani ragionamenti e il loro cuore privo d'intelligenza si è ottenebrato.</td><td>28 Siccome non si sono curati di conoscere Dio,…</td></tr>
<tr><td>2</td><td>24 Per questo Dio li ha abbandonati

all'impurità, secondo i desideri dei loro cuori, in modo

da disonorare fra di loro i loro corpi;</td><td rowspan="2">…Dio li ha abbandonati in balìa della

loro mente perversa sì che facessero

ciò che è sconveniente</td></tr>
<tr><td>3</td><td>26 Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami:…</td></tr>
<tr><td>4</td><td>…infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura; 27 similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami,</td><td>29 ricolmi di ogni ingiustizia, malvagità, cupidigia, malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di contesa, di frode, di malignità; 30 calunniatori, maldicenti, abominevoli a Dio, insolenti, superbi, vanagloriosi, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, 31 insensati, sleali, senza affetti naturali, spietati.</td></tr>
<tr><td>5</td><td colspan="2">32 Essi, pur conoscendo che secondo i decreti di Dio quelli che fanno tali cose sono degni di morte, non soltanto le fanno, ma anche approvano chi le commette.</td></tr>
</table>

La retorica paolina sviluppa l'argomentazione dei due elenchi dandogli anche la stessa sequenza. Vocaboli identici (conoscenza e abbandonare) e sinonimici (impurità//perversione; disonorare//sconveniente//passioni infami) vengono usati in entrambi i blocchi con funzione di

legame concettuale tra le due liste. Infine il v. 32 conclude con una formulazione che le ingloba entrambe.

In Ro 1.26-27 la supposta presenza di una componente cultuale pagana, come quadro contestualizzante dell'omosessualità, è totalmente assente. L'attività omoerotica è direttamente condannata come perversione del senso morale e negazione della creazione.[261] Tuttavia qualora si facesse riferimento alle pratiche pagane, ciò costituirebbe, come abbiamo evidenziato in altre occasioni del nostro studio, un'aggravante e non un'autorizzazione a esercitarla in situazioni diverse.

3.2.3.2. <u>*L'argomento della natura*</u>

I difensori dell'omosessualità presentano un'altra obiezione a questo testo e dicono che l'espressione «*…hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura…*» (v. 26) si riferisce allo svolgimento di attività contrarie al proprio naturale orientamento sessuale. Essi attribuiscono ai termini «*naturale/natura*» (φύσιν – *phusin*) e «*contro natura*» (παρὰ φύσιν – *para phusin*) una valenza soggettiva. In altre parole, la condanna paolina sarebbe per un eterosessuale che commette atti omosessuali e viceversa. Non riguarderebbe invece un omosessuale che pratichi la sua sessualità coerentemente con la sua inclinazione naturale. Anche questa obiezione l'abbiamo già incontrata nel caso dei testi levitici. La difficoltà di questo genere di lettura risiede nel fatto che i lessemi «*naturale/natura*» ricevono dal contesto letterario del brano e dell'epistola un senso oggettivo, e non soggettivo. Il sostantivo «*natura*» (φύσιν – *phusin*) ricorre in Romani otto volte[262] mentre l'espressione «*contro natura*» (παρὰ φύσιν – *para phusin*) riappare nuovamente solo in 11.24 che testualmente dichiara:

> «*Se tu, in effetti, sei stato tagliato via da un olivastro che era secondo la tua natura, e contro la tua natura sei stato innestato in una magnifica pianta di olivo, quanto a maggior ragione saranno innestati nel proprio olivo coloro che sono della sua stessa natura!*».

In questo passaggio l'ulivo selvatico è classificato nell'ordine della «*natura*» (φύσιν – *phusin*), mentre l'innesto in un ulivo domestico è definito «*contro natura*» (παρὰ φύσιν – *para phusin*). Il primo caso rientra nell'ordine della creazione di Dio, mentre il secondo non lo è.[263] Riscontriamo quindi un uso oggettivo del termine «*natura*». La configurazione semantica del termine è determinata dall'essere in linea con il progetto originario di Dio alla creazione. Questo uso del vocabolario è terminologicamente e concettualmente identico a 1.26-27. Lo sfondo della creazione è comune sia a Ro 1 che a 11.24. Il sintagma «*contro natura*» (παρὰ φύσιν – *para phusin*) è dunque un giudizio morale sull'omosessualità in qualunque sua espressione, modalità e circostanza, in quanto violazione di quanto previsto alla creazione.[264]

Inoltre è da far notare come Paolo usi dei vocaboli inusuali per indicare l'uomo e la donna, troviamo i lessemi: «*femmine*» (θήλειαι - *theleiai*) e «*maschi*» (ἄρσενες - *arsenes*), e cioè esattamente gli stessi che ritroviamo in Ge 1.27 (LXX). J. B. Bauer spiega come i due termini

---

[261] Cf. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Epître aux Romains*, Paris, Gabalda 1922, p. 30.

[262] Cf. Ro 1.26; 2.14, 27; 11.21, 24, 24, 24.

[263] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», p. 16.

[264] Cf. R. B. HAYS, «Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1», in *JRE* 14 (1986), pp. 196–99; Cf. W. R. SCHOEDEL, «Same-Sex Eros: Paul and the Greco-Roman Tradition», in *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture,* ed. David L. Balch, Grand Rapids, Eerdmans 2000, pp. 67–68.

indicano a partire dal racconto della Genesi la «*comunione di coppia e la diversità sessuale della persona umana*».[265] Il rimando è sempre alla creazione.

L'argomentazione paolina ci pare lineare e chiara: coloro che commettono tutte le trasgressioni elencate nei vv. 26-31 è perché «*...hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore,*» (v. 25), rifiutando ciò che si vede «*…fin dalla creazione del mondo…*» (v. 20). La combinazione di queste fraseologie ci permette di comprendere nel contesto il vero valore dei termini «*naturale/natura*». I vocaboli: «*Creatore/creazione del mondo*» sono inequivocabilmente un'eco, un rimando alle origini, al concetto di natura voluta da Dio alla creazione.[266] Questo tipo di «natura» ha per definizione un valore oggettivo. In questa natura l'ordine era dato dall'alterità dei generi maschio-femmina e l'omosessualità non era prevista. Alla luce di questo progetto iniziale ogni proposta sessuale parallela è da considerarsi una deriva del modello[267]. Per cui l'Apostolo Paolo non presenta come modello la natura che ognuno sente di avere, perché nella natura esistono anche deviazioni e alterazioni, ma ha piuttosto in mente un concetto di natura secondo la struttura imposta da Dio alla creazione,[268] una sorta di «morale naturale»[269]. A tale proposito R. Penna commenta:

> «*Alcuni autori hanno tentato di sminuire la portata radicale di questa condanna, ritenendo che Paolo pensi o ad una depravazione in quanto connessa soltanto all'idolatria, o all'omosessualità contraria alla natura propria di coloro che sono eterosessuali, oppure ancora pensando che l'espressione 'contro natura' equivalga a 'contro i comuni schemi delle convenzioni sociali' oppure infine che non si tratti di un vero peccato ma soltanto di uno degli aspetti meno gradevoli della società pagana. Interpretazioni del genere sono sostanzialmente artificiose, poiché perdono di vista il fatto che l'Apostolo sta argomentando in base a una prospettiva che non è di tipo culturale, ma creaturale*».[270]

Lo stesso autore dichiara ancora: «*Alla natura appartiene tutto ciò che è proprio delle cose più spontanee, prive di alternative, immodificabili, che non avvengono per legge, come la procreazione che è naturalmente possibile solo per l'unione tra due sessi diversi*».[271]

---

[265] Cf. J. B. BAUER, «θήλυς», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 1, coll. 1633-1634.

[266] Diversi autori vanno in questa direzione. E. Genre dichiara: «*Praticare l'omosessualità significava reintrodurre il caos dell'indistinto nella creazione plasmata da Dio*». Cf. E. GENRE, «Un non sapere perturbante», in introduzione su Christian Demur–Denis Muller, «*L'omosessualità. Un dialogo teologico*», Claudiana, Torino, 1995, p. 12, citato da V. FANTONI, *Rel.cit.,* p. 4. R. B. Hays afferma invece che: «*gli esseri umani, quando si dedicano a un'attività omosessuale, creano un segno esterno e visibile di una realtà interiore e spirituale, cioè del rifiuto del disegno del Creatore. Perciò la scelta che Paolo fa dell'omosessualità per illustrare la depravazione umana non è solo una scelta fatta a casaccio, ma serve ai suoi scopi retorici, fornendogli un'immagine vivida del rifiuto originario della sovranità di Dio creatore da parte dell'umanità*». Cf. R. B. HAYS, «*La visione morale del Nuovo Testamento*", [s.d.], p. 580, citato da V. FANTONI, *Rel.cit.,* p. 4.

[267] Segnaliamo come nell'antichità (cf. Platone, Plutarco) l'espressione «*contro natura*» indica una forma di attività sessuale pervertita, cf. T. E. SCHMIDT, *Straight and Narrow? Compassion and Clarity in the Homosexuality Debate*, InterVarsity Press, Downers Grove 1995, pp. 79-80.

[268] Cf. S. K. PIPIM, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html; cf. G. KOUKL, «Paul, Romans, and Homosexuality», Stand to Reason, http://www.str.org/articles/paul-romans-and-homosexuality, citato da K. DEYOUNG, *Qu'enseigne réellement la Bible au sujet de l'homosexualité?*, Publications chrétiennes, Trois-rivières (Québec) 2016.

[269] Cf. P. ROLLAND, *A l'écoute de l'Epitre aux Romains*, Cerf, Paris 1991, p. 41.

[270] R. PENNA, «Omosessualità e Nuovo Testamento», art. su *Repubblica* del 12 marzo 1997, citato da V. FANTONI, *Rel.cit.,* pp. 4-5.

[271] R. PENNA. *Lettera ai Romani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, p. 117.

Un'altra argomentazione a favore del fatto che Paolo usi il termine «*natura*» in senso universalistico e non circoscritto a un periodo temporale, a una categoria di persone o condizione personale, è dato dal contesto teologico più ampio del nostro brano nel quale si capisce bene la direzione del pensiero dell'apostolo Paolo. Alla lista di vizi dei pagani in Ro 1, fa seguito Ro 2 in cui l'apostolo parla della condizione di peccato dei Giudei, e in Ro 3 questo è allargato alla condizione di peccato di tutti gli uomini. In Ro 1-3 Paolo vuole insegnare che nessun uomo davanti a Dio può addurre la propria giustizia come merito per la salvezza.[272] E questo perché la «*natura*» umana è ontologicamente corrotta. Egli sintetizza questo suo pensiero quando dice: «*…perché abbiamo prima provato che tutti, Giudei e Greci, sono sotto il peccato, siccome è scritto: Non c'è alcun giusto, neppure uno*».[273]

Se il ragionamento di coloro che difendono la tesi degli omosessuali fosse corretto, allora per coerenza interna dovremmo anche dire che tutte le trasgressioni elencate nei vv. 29-31 (*…ingiustizia, malvagità, cupidigia, malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di contesa, di frode, di malignità; calunniatori, maldicenti, abominevoli a Dio, insolenti, superbi, vanagloriosi, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, insensati, sleali, senza affetti naturali, spietati*), sarebbero lecite nella misura in cui alle persone che le commettono vengono naturalmente, spontaneamente.[274] È evidente l'incongruenza e l'infondatezza di una simile argomentazione. Se un distinguo fosse stato necessario, per evitare generalizzazioni o semplificazioni nel catalogo dei vizi, Paolo non avrebbe esitato a fornirlo.

3.2.3.3. <u>*L'argomento della non esaustività*</u>

I difensori dell'omosessualità ritengono infine che le indicazioni di questo testo non siano sufficienti per trarre un insegnamento completo ed esaustivo sull'omosessualità. Concordiamo con loro! Ciò che dobbiamo chiederci invece è se è veramente necessario avere un trattato completo.[275] Su molti altri argomenti la Scrittura non disquisisce, ma per il semplice motivo che non è suo scopo principale farlo, non se ne avverte la necessità. Ciò non toglie che quel poco che dice in rapporto ai comportamenti omoerotici è più che sufficiente per poter comprendere che questo genere di attività sessuale è fuori dal progetto divino, è conseguenza di una natura deviata a causa del peccato. La Bibbia ci offre delle direzioni etiche, sufficientemente solide a nostro parere, e sulla base di esse il nostro buon senso e la nostra onestà spirituale e intellettuale dovrebbero aiutarci a completare la riflessione. Una verità biblica non è data solo da una sommatoria di versetti, una dottrina non si fonda solo su una lista di passaggi, ma dal senso di ognuno di questi, da una direzione di pensiero, da un orientamento verso cui l'intera rivelazione è indirizzata. Gesù rimproverava i Farisei non perché non osservassero la legge, ma perché ricercando l'adesione formale e spasmodica alla lettera del precetto, avevano perso lo spirito della legge, ed è per questo che avverte: «*…se la vostra giustizia non supera quella degli scribi e dei farisei, non entrerete affatto nel regno dei cieli*».[276]

---

[272] Cf. R. M. SPRINGETT, *Homosexuality in History and the Scriptures*, p. 124.

[273] Ro 3.9-10.

[274] Cf. S. K. PIPIM, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html.

[275] Due esempi in merito. Nel libro di Ester non compare mai la parola Dio. È sufficiente per eliminare la presenza di Dio nelle vicende descritte in questo libro? E ancora, solo Lv 16 parla di *Yom Kippur*, non se ne parlerà mai più nella Scrittura. È sufficiente per dire che la cerimonia non fu mai effettuata? Un'assenza redazionale non necessariamente corrisponde ad un'assenza storica.

[276] Mt 5.20.

3.3. Il testo di 1 Corinzi 6.9-11

9 Ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν· μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται10 οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκταί οὐ μέθυσοί οὐ λοίδοροί οὐχ ἁρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν11 καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθέ ἀλλὰ ἡγιάσθητέ ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν

9 an nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt nolite errare neque fornicarii neque idolis servientes neque adulteri 10 neque molles neque masculorum concubitores neque fures neque avari neque ebriosi neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt11 et haec quidam fuistis sed abluti estis sed sanctificati estis sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi et in Spiritu Dei nostri

9 Non sapete voi che gli ingiusti non erederanno il regno di Dio? Non v'illudete; né fornicatori, né idolatri, né adùlteri, né effeminati, né sodomiti, 10 né ladri, né avari, né ubriachi, né oltraggiatori, né rapinatori erediteranno il regno di Dio. 11 E tali eravate alcuni di voi; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito del nostro Dio".

Anche questi passaggi sono ottimamente trasmessi dalla tradizione manoscritta, ancor meglio dei precedenti[277]. Il v. 9 che riunisce i termini fondamentali per la nostra discussione non ha varianti testuali. Si registrano solo due lievissime varianti ai vv. 10-11 che useremo come cornice testuale.[278] Ecco i mutamenti:

a) Al v. 10 in cui οὐ μέθυσοι è reso in P^{46}, B, D, dal testo di Maggioranza (Tradizione bizantina) e dalla tradizione latina e siriaca con ουτε μέθυσοι. Le due negazioni in realtà si equivalgono.

b) Al v. 11 in cui Ἰησοῦ Χριστοῦ è fatto precedere in B, C^{vid}, da molti codici minuscoli, e dalla tradizione latina, siriaca e copta, dal pronome personale di prima plurale ημων.

Il testo quindi che analizzeremo è molto solido ed affidabile dal punto di vista della critica testuale.

3.3.1. *Considerazioni letterarie*

La prima lettera ai Corinzi potrebbe essere stata scritta intorno agli anni 53-55 d.C[279], durante il soggiorno dell'Apostolo Paolo a Efeso. Anch'essa gode di un'indiscussa paternità

---

[277] La versione siriaca riporta testualmente: «*9 O non sapete che gli iniqui non riceveranno in eredità il Regno di Dio? Non sbagliatevi! Né i donnaioli, né gli adoratori di idoli né gli adulteri né i corrotti né coloro che giacciono con i maschi né gli oppressori 10 né i ladri né gli ubriaconi né i maldicenti né i rapinatori, tutti questi non possederanno il Regno di Dio. 11 E tutte queste cose furono in alcuni di voi, ma siete stati purificati e santificati e giustificati per il nome del Signore nostro Gesù Cristo e per lo Spirito del nostro Dio*». Cf. B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*. Vol. 6, T. Roycraft, London 1655-57, p. 692.

[278] Cf. *Novum Testamentum Graece*, NESTLE-ALAND 27ème, Stuttgart 1994, p. 449.

[279] Cf. T. SCHMELLER, «La Prima lettera ai Corinzi», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012, p. 390.

paolina. L'epistola ha una struttura ben definita[280] e lineare, potremmo visualizzarla come articolata in quattro parti, inquadrata da un'introduzione e una conclusione:

A. 1.1-3 Introduzione: indirizzo e saluti
- B. 1.4-9 - 4.21 Fondamento del cristianesimo e apostolicità
- C. 5.1 – 11.1 Questioni etiche
- D. 11.2 – 14.40 Questioni ecclesiali
- E. 15 Questione teologica: la risurrezione

F. 16.1-24 Conclusione: Progetti, esortazioni e saluti

Paolo viene informato che la comunità di Corinto ha seri conflitti interni (1.11; 5.1) e deve anche aver ricevuto una lettera a riguardo (7.1). Probabilmente in precedenza aveva già scritto loro una lettera di ammonimenti (5.9-11), ma non era evidentemente stato sufficiente. Il tenore dell'epistola è sufficiente per farci ritenere che Paolo stesse mirando a riportare ordine in un ambiente in cui regnava confusione e disorientamento su numerosi fronti: etico, teologico ed ecclesiale. Il brano che ci riguarda è contenuto in una sezione dell'epistola (punto C) che discute problematiche d'ordine etico (5.1-11.1)[281].

Osservando questa sezione ci si rende conto che i versi oggetto della nostra analisi, 1 Co 6.9-11, sono inseriti nel contesto letterario e teologico dei capitoli 5-7 nei quali le tematiche etiche vengono affrontate con una particolare accentuazione riguardante la sfera sessuale. In effetti, nel capitolo 5 l'apostolo discute un caso d'incesto (vv. 1-5), normato da Le 18.8. Ora è da notare come proprio in questa legislazione levitica è contenuta la condanna all'omosessualità (18.20). E' evidente allora che Paolo ritiene ancora vincolante tale normativa levitica. Egli stila in questo capitolo un elenco di sei trasgressioni, per i quali si deve esigere la separazione, almeno per quel che riguarda la vita comunitaria cristiana, (5.11b,13). I primi quattro nel v. 10 e i successivi due nel v. 11. Eccone la lista:

---

[280] Cf. F. VOUGA, «La Première épitre aux Corinthiens», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di D. MARGUERAT, Labor et Fides, Genève 2004, pp. 179-180.

[281] Segnaliamo a riguardo delle interessanti considerazioni retoriche di C. Jacob. L'autore fa notare come nel corpus paolino I Corinzi è unica per il fatto che grandi insiemi argomentativi appaiono accostati senza un apparente legame reciproco. I grandi insieme sono: 1-4; 7; 8.1-11.1.1; 12.1-14.40; 15. I capitoli rimanenti sono accostati a queste grandi unità. Dunque, i capitoli 5-6 uniti o ai capitoli 1-4 o al 7. Il capitolo 11, ai capitoli 12-14. La spiegazione di questa caratteristica retorica è che nei grandi insiemi vengono sviluppate lunghe argomentazioni, mentre nei capitoli accostati lo stesso tema riceve uno sviluppo molto rapido e sintetico. Cf. C. JACON, *La Sagesse du Discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 2006, pp. 169-171.

(5.10)
a. Fornicatori
b. Avari
c. Rapinatori
d. Idolatri

(5.11)
[*quattro duplicati*]
a. Oltraggiatore
b. Ubriacone

} «……*con un tale non dovete neppur mangiare*» (5.11b)

Nel v. 11 vengono ripetuti quattro vizi del v. 10 (fornicatore, avaro, idolatra e ladro), per cui non li computiamo.[282] Ricordiamo che questa lista è una ripresa di quanto Paolo aveva scritto nella sua prima lettera andata persa (5.9-11). Nella nuova lettera, quella che noi oggi possediamo, l'Apostolo continua la trattazione delle problematiche d'etica sessuale e giunge a 6.12-20 in cui avverte di evitare la prostituzione, fondandosi sull'ideale previsto alla creazione: «...*Poiché, dice Iddio, i due diventeranno una sola carne*» (v. 16) e sul principio della santità del proprio corpo (vv. 19-20). Paolo vede ancora nelle origini, nella creazione, il paradigma di riferimento per valutare le trasgressioni morali del suo tempo: in questo caso allude a quanto previsto in Ge 2.24. Si termina con 1 Co 7 trattando aspetti relegati all'ambito del matrimonio.

Nella pericope di nostro interesse, 1 Co 6.9-11, l'apostolo estende il gruppo delle sei trasgressioni del capitolo 5, a una lista di dieci aventi un carattere escatologicamente rilevante: impediscono l'accesso al regno di Dio (v. 10). Non è quindi cosa di poco conto! La ripetizione delle stesse condanne nelle due lettere (quella persa e l'attuale) è testimonianza che nel pensiero dell'Apostolo non c'è stato ripensamento o riduzione, il suo insegnamento a riguardo è coeso. Addirittura, nelle conseguenze troviamo non solo continuità ma ampliamento e progressione: dall'esclusione dalla comunità (5.9-13), si passa all'esclusione dal Regno di Dio (6.10).[283] A due riprese viene ripetuto questo avvertimento d'esclusione che riveste anche un valore strutturante: in effetti si forma tra i vv. 9-10 un'inclusione:

A. non erederanno il regno di Dio (v. 9)
B. Le 10 trasgressioni (vv. 9-10a)
A^1 [non] erediteranno il regno di Dio (v. 10b)

[282] Ci chiediamo se Paolo potesse aver avuto in mente il Decalogo nell'arrivare al numero dieci!
[283] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», p. 18.

La struttura è ordinata in maniera chiastica (A-B-A[1]) in modo da evidenziare coesione interna e forza nel messaggio. Ecco la lista aumentata di numero di 1 Co 6.9-11:

(v. 9)
«*…gli ingiusti non erediteranno il Regno di Dio*» (v. 9a)

a. *né fornicatori*,
b. *né idolatri,*
c. *né adùlteri,*
d. *né effeminati,*
e. *né sodomiti,*

(v. 10)
f. *né ladri,*
g. *né avari,*
h. *né ubriachi,*
i. *né oltraggiatori,*
l. *né rapinatori*

«*…erediteranno il Regno di Dio*» (v. 10b)

La lista di dieci trasgressioni introdotta dall'affermazione secondo la quale: «*…gli ingiusti non erederanno il Regno di Dio*» (v. 9a) è successivamente divisa in due parti bilanciate di cinque ciascuno.[284] I primi cinque riguardano trasgressioni nel campo della sessualità, mentre i successivi sono trasgressioni varie.[285] Una particella di negazione anteposta ad ogni trasgressione ne accentua la portata discorsiva. Notiamo come la fornicazione (πόρνοι - *pornoi*) è capolista sia in questo catalogo che in quello di 1 Co 5.10-11. Inoltre la sua prima posizione ha probabilmente anche lo scopo di riassumere tutte le altre deviazioni sessuali, in effetti il termine originale indica tutte le relazioni sessuali illecite, cioè fuori dalla cornice matrimoniale e dalla natura[286]. Da osservare infine la menzione dell'idolatria nuovamente associata e presente in rapporto ai peccati sessuali.[287] Queste considerazioni ci sono utili nel contestualizzare la referenza paolina all'omosessualità, la quale, in questa parte della sezione etica dell'epistola (capitoli 5-7) s'inscrive in un largo e complesso progetto dell'Apostolo di riportare ordine nello stile di vita cristiano.

3.3.2. *Considerazioni tematico-teologiche*

Su dieci vizi, Paolo ne aveva menzionati sei in 5.11 (fornicazione, avarizia, idolatria, oltraggiatore, ubriacone e rapinatore), quattro sono nuovi (adulteri, effemminati, sodomiti e ladri). Tra queste aggiunte, tre vizi su quattro riguardano la sfera sessuale. Nel complesso 1 Co 6.9-10

---

[284] Potrebbe una nuova lista di dieci elementi essere per Paolo un eco al Decalogo?

[285] Probabilmente perfino nella divisione del testo in versetti è stata riconosciuta questa bipartizione.

[286] Cf. P. H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus*, in The New International Commentary on the New Testament, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2006, p. 127. Cf. anche S. BENETREAU, *Les Epitres Pastorales, 1 et 2 Timothée, Tite*, Edifac, Vaux-sur-Seine 2008, p. 69.

[287] Abbiamo già discusso la combinazione teologica omosessualità-idolatria, quando abbiamo trattato Ro 1.26-27.

raccoglie cinque trasgressioni sessuali su dieci.[288] L'alta proporzione traduce l'interesse e la preoccupazione che Paolo aveva per questo ambito nel rivolgersi ai corinti. Egli voleva avvertire la comunità dei pericoli della vita dissoluta in cui la società corrotta greco-romana viveva.[289] La città di Corinto era molto ricca e multietnica, la popolazione era molto variegata, e coniugava pluralismo e sincretismo. La chiesa cristiana era sicuramente stata influenzata dal contesto in cui viveva. La città non godeva di una buona reputazione. Aristofane c'informa che Corinto era rinomata per la sua condotta dissoluta[290].

3.3.2.1. *L'intertestualità.*

I disordini nella sfera della sessualità, sulla scia dei testi veterotestamentari, continuano ad essere in rapporto con l'idolatria per i motivi già detti. Tale relazione può essere tuttavia maggiormente esplorata ed ampliata, ai fini della nostra indagine, mettendo in sinossi il contesto del brano di Ro 1.26-27 con l'attuale di 1 Co 6.9-11. Ecco gli accostamenti nella tabella seguente:

Pos.	Ro 1.24-31	1 Co 6.9-10
1ª	*24 Per questo Dio li ha abbandonati all'impurità, secondo i desideri dei loro cuori, in modo da disonorare fra di loro i loro corpi; 25 essi, che hanno mutato la verità di Dio in menzogna e hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore, che è benedetto in eterno. Amen. 26 Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami: infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura; 27 similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami, ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa del proprio traviamento. 28 Siccome non si sono curati di conoscere Dio, Dio li ha abbandonati in balìa della loro mente perversa sì che facessero ciò che è sconveniente; ….* . DISORDINI SESSUALI Referenza alla creazione	*9 Non v'illudete; né fornicatori, né idolatri, né adùlteri, né effeminati, né sodomiti,….* DISORDINI SESSUALI Referenza all'idolatria

[288] Cf. R. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni San Paolo, Milano 1999, p. 84.
[289] Cf. G. BARBAGLIO, *Op.cit.*, p. 301.
[290] Cf. ARISTOFANE, *Fragm.* 354, citato da F. VOUGA, *Op.cit.,* p. 191.

2ª	*29 ricolmi di ogni ingiustizia, malvagità, cupidigia, malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di contesa, di frode, di malignità; 30 calunniatori, maldicenti, abominevoli a Dio, insolenti, superbi, vanagloriosi, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, 31 insensati, sleali, senza affetti naturali, spietati…* DISORDINI SOCIALI E UMANI	*10 né ladri, né avari, né ubriachi, né oltraggiatori, né rapinatori….* DISORDINI SOCIALI E UMANI
3ª	*…quelli che fanno tali cose sono degni di morte…* CONSEGUENZA	…[non] *erediteranno il regno di Dio* CONSEGUENZA

I parallelismi tra i due brani ci sembrano evidenti. Il primo blocco (1 Co 6.9) è corrispondente a Ro 1.24-28 e riguarda i disordini nella sfera sessuale, con un cenno esplicito alla creazione in Romani, e uno esplicito all'idolatria in I Corinzi. Il secondo blocco (1 Co 6.10) è corrispondente a Ro 1.29-31 e riguarda i disordini nell'ambito sociale e umano in entrambi i testi. Il discorso di Ro 1 è più sviluppato mentre 1 Co 6 è più conciso. Entrambi però terminano con una stessa referenza concettuale indicante uno stato di non esistenza futura: «*…degni di morte*» // [non, ndr] *erediteranno il regno di Dio*». I due testi sono dunque entrambi tripartiti e in corrispondenza tematica tra loro. Ciò fa presupporre che Paolo, scrivendo a comunità diverse, pensasse agli stessi concetti e volesse trasmettere uno stesso insegnamento di fondo su tale argomento.

I versi di 1 Co 6.9-10 sono importanti perché sono gli unici della Scrittura che contemplano il comportamento omosessuale nella sua globalità: parte passiva data dal termine «*effemminati*» (μαλακοὶ - *malakoi*), indica la persona sdolcinata, morbida, molle, debole, delicata,[291] e parte attiva connotata dal vocabolo «*sodomita*» (ἀρσενοκοῖται - *arsenokoitai*). Occorre riconoscere che quest'ultimo è difficile da comprendere pienamente, anche per la scarsità delle sue ricorrenze, ma abbiamo abbastanza elementi per comprenderne gli elementi costitutivi di fondo[292]. In ogni caso,

[291] Cf. M. WOLTER, «μαλακος», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER, Vol. 2, Brescia, Paideia 1995, Col. 265; Cf. M.-M. «μαλακος», in *A Greek-English Lexicon of the New Testament, and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 488. Ogni termine ha un senso primario e altri derivati, secondari. Il senso principale di *malakos* è «effemminato» (omosessuale passivo) ma il suo campo semantico è comunque più ampio. Significati secondari possono essere riferiti anche a uomini (eterosessuali) ma in ambiti in cui si evidenziano aspetti di debolezza. Filone d'Alessandria applica il vocabolo a un uomo che risposa la sua ex-moglie (*Leggi speciali*, 3.30-31, citato da W. L. COUNTRYMAN, *Op.cit.,* p. 122). Per Aristotele invece i *malakoi* erano persone che avevano lasciato l'auto-controllo morale, cf. A. J. HULTGREN, *Op.cit.*, p. 100; Cf. R. SCROOGS, *New Testament and Homosexuality,* Fortress Press, Philadelphia 1983, pp. 62-65, 101-109.

[292] Cf. D. F. WRIGHT, «Homosexuals or Prostitutes: The meaning of (I Cor 6:9; I Tim 1.10)», in *VC* 38 (1984), pp. 125-153; Cf. W. D. MOUNCE, *Pastoral Epistles*, in Word Biblical Commentary, vol. 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000, pp. 38-39; Cf. R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Bayard, Paris 2000, p. 576; Cf. J. B.

entrambi essendo lessemi che compaiono in una lista di trasgressioni vanno compresi nella loro prospettiva negativa. Il secondo vocabolo sembrerebbe essere un composto paolino (risultante da *arsen*, maschio + *koite*, letto, divano) che ricalca esattamente la fraseologia usata nelle due proibizioni levitiche[293] e mette l'accento sulla pratica, sull'esercizio dell'attività omoerotica.[294] Eccone il confronto:

(Le 18.22)
«καὶ μετὰ ἄρσενος ού κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός»
«kai meta arsenos ou koimethese koiten gynaikos»
«*e non dormirai nel letto con un uomo come con una donna…*»

(Le 20.13)
«καὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός»
« … kai hos an koimethe meta arsenos koiten gynaikos»
«*e chiunque giaccia a letto con un uomo come con una donna…*»

E' pensabile a questo punto vedere nel composto *arsenokoitai*, di 1 Co 6.9 un'allusione implicita dell'Apostolo Paolo ai testi di Le 18.22 e 20.13. Questo tipo di associazione intertestuale non solo chiarisce il brano di 1 Co 6.9-10 ma getta anche ulteriore luce sui testi levitici, mostrando come esista un legame di coerenza e continuità ideologica tra l'AT e il NT su questo aspetto. Questo procedimento di composizione utilizzando testi precedenti non sembra essere una novità per gli autori biblici: ricordiamo quanto abbiamo già considerato nel secondo capitolo del nostro lavoro, è cioè che i due testi levitici a loro volta risentono l'influenza terminologica dei due testi genesiaci (Ge 1.27 e 2.24). Concordiamo con E. Muller quando afferma che 1 Co 6.9 è prescrittivo e non solo descrittivo in quanto ha come sfondo la morale dell'AT, e nello specifico quanto appare nel racconto della creazione e in Le 18 e 20.[295] A. C. Thiselton invece ritiene che 1 Co 6.9-10 sia addirittura più importante e fondamentale di Ro 1.26-27.[296]

Se procediamo al confronto sinottico con i tre testi finora esaminati, i testi levitici e Romani, osserviamo una peculiarità teologica di 1 Co 6.9-11 data dall'enfasi sulla dimensione retributiva. Viene elaborato ed espanso di fatto l'ultima parte di Le 20.13 e Ro 1.27. Vediamo quanto detto nella tabella successiva:

BAUER, «ἀρσενοκοῖτες», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER, Vol.1, Col. 420; Cf. M.-M, «ἀρσενοκοῖτες», in *A Greek-English Lexicon of the New Testament, and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 109. La rarità del vocabolo non impedisce di conoscerne il senso primo e immediato che resta quello di indicare l'atto sessuale uomo-uomo. Il contesto dunque orienta nel comprenderne l'uso. A. J. Hultgren, ritenendo il senso sessuale, si esprime dicendo che è colui che «*esplora altro*», cf. A. J. HULTGREN, *Op.cit.*, p. 101. Lo studioso Wright ha dimostrato in maniera inoppugnabile il significato di questo termine tramite il confronto con altri lessemi riguardanti il vocabolario della sessualità. *Arsenokoitai* indica chi ha rapporti sessuali con un maschio (*arsen* maschio genericamente), così come parallelamente *doulokoites* indica chi ha rapporti sessuali con uno schiavo; *metrokoites* chi ha rapporti sessuali con la madre; *polykoites* chi ha rapporto sessuale con molti. Cf. Wright, citato da G. BARBAGLIO, *Op.cit.*, p. 303.

[293] Cf. R. FABRIS, *Op.cit.*, pp. 84-85.

[294] Cf. R. F. COLLINS, *I & II Timothy and Titus. A Commentary*, in The New Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, London 2002, p. 33.

[295] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», p. 19; Cf. E. MUELLER, «Les partenariats homosexuels et l'Ecriture Sainte», in *Le Mariage*, Etude en Ethique Adventiste, vol. 1, Comité de Recherche biblique Division eurafricaine de la Conférence Générale des Adventistes du Septième Jour, Editions Vie et Santé, Dammarie-les-Lys 2007, pp. 293-343.

[296] Cf. A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 447.

Pos.	Le 18.22	Le 20.13	Ro 1.26-27	1 Co 6.9-11
1ª			[26] *Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami: infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura;*	
2ª	[22] *Non avrai con un uomo relazioni carnali*	[13] *Se uno ha con un uomo relazioni sessuali*	[27] *similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna,*	
3ª	*come si hanno con una donna:*	*come si hanno con una donna,*		
4ª	*è cosa abominevole.*	*tutti e due hanno commesso una cosa abominevole;*	*si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami,*	
5ª		*dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro.*	*ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa del proprio traviamento.*	[9] *Non sapete voi che gli ingiusti non erederanno il regno di Dio? Non v'illudete; né fornicatori, né idolatri, né adùlteri, né effeminati, né sodomiti,* [10] *né ladri, né avari, né ubriachi, né oltraggiatori, né rapinatori erediteranno il regno di Dio.*
6ª				[11] *E tali eravate alcuni di voi; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito*

				del nostro Dio.

L'apostolo Paolo scrive a due riprese dopo poche linee, che i trasgressori della lista che lui compone, «*non erederanno il regno di Dio*» (vv. 9-10). Egli sviluppa enfatizzandolo il concetto di morte precedentemente espresso. Dalla pena di morte del levitico, si passa ad una punizione intrinseca all'atto nei Romani e si giunge all'esclusione escatologica di 1 Corinzi. La novità che il passaggio di 1 Corinzi offre è la segnalazione che i vizi elencati, comprendenti l'omosessualità, possono essere riparati dall'azione salvifica di Cristo (v. 11).

3.3.3. *Obiezioni e risposte*

Ritroviamo anche qui le stesse obiezioni già discusse. Non desiderando tediare il lettore, saremo quindi più sintetici. Si dice che i due termini non alludono all'omosessualità consenziente e amorevole, ma a una omosessualità pervertita, a un suo abuso o a un uso religioso, cerimoniale, quale ancora la prostituzione sacra.[297] Altri continuano a vedervi rapporti pederastici. Saremmo anche disposti ad accettare queste interpretazioni se vi fosse qualche elemento, sia nel contesto di 1 Co 6.9 che nell'etimologia stessa dei vocaboli, che lasciasse solo pensare a una contestualizzazione del genere. Il dato di fatto è che i due vocaboli non contengono la benché minima allusione semantica a elementi religiosi, violenti o pederastici, ma indicano semplicemente il contatto sessuale tra due uomini, rispettivamente nella due prospettive prima presentate: attiva e passiva.

Altri difensori della posizione omosessuale asseriscono che non necessariamente i due termini μαλακοὶ-*malakoi* e ἀρσενοκοῖται-*arsenokoitai* si riferiscono all'atteggiamento omoerotico, in quanto potrebbero applicarsi anche a un eterosessuale[298] Certo, questo è vero, ma ciò non riduce la portata e il valore dell'ingiunzione, anzi la espande. Siamo tutti a conoscenza della polisemia dei termini biblici. Da far notare che il significato di un termine è dato, oltre che dall'etimologia, anche dal contesto in cui appare e precisato anche dalla combinazione di altri vocaboli nella stessa frase. Nella lista di 1 Co 6.9-10 troviamo i precedenti vocaboli: «*fornicatori*» (πόρνοι – *pornoi*) e «*adulteri*» (μοιχοὶ - *moikoi*) che introducono e definiscono l'ambito di riferimento di «*sodomita*» (ἀρσενοκοῖται - *arsenokoitai*) ed «*effemminati*» (μαλακοὶ - *malakoi*). È inequivocabile che siamo nel quadro delle perversioni sessuali. Nel contesto letterario e teologico di 1 Co 6.9-11 e nei suoi rapporti con Ro 1.24-31 è incontestabile dunque il suo uso riferito all'esercizio omosessuale in qualunque sua modalità espressiva.

3.3.3.1. <u>*L'irreversibilità della condizione omosessuale*</u>

Alcuni apologisti della posizione omosessuale ritengono che essa sia una delle tante manifestazioni della natura e come tale irreversibile e rispettabile.[299] A noi pare che la Sacra

---

[297] Cf. J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality,* University of Chicago Press, Chicago 1980, pp. 338-353.

[298] Il vocabolo μαλακος - *malakos* è usato 4 volte nel NT (Mt 11.8; Lu 7.25 e 1 Co 6.9). Solo in 1 Co 6 riceve una connotazione sessuale. Il termine ἀρσενοκοῖτης - *arsenokoites* è usato 2 volte nel NT (1 Co 6.9 e 1 Ti 1.10) e ha sempre un'accezione sessuale. È comunque un termine raro.

[299] Abbiamo già accennato nell'introduzione generale del nostro lavoro come non esistano attualmente studi clinici che affermino incontestabilmente che l'omosessualità sia genetica. Rimandiamo il lettore che volesse approfondire a tale letteratura scientifica. Qualora tuttavia si dovesse un giorno giungere ad una simile conclusione, non ne rimarremmo stupiti, in quanto riteniamo che il degrado dovuto all'allontanamento da Dio potrebbe aver comportato

Scrittura, proprio in questo verso, dica il contrario. L'abbiamo già accennato precedentemente effettuando il confronto sinottico. Non possiamo far passare sotto silenzio questo aspetto finale del testo: «*E tali eravate alcuni di voi; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito del nostro Dio*».[300] A livello grammaticale s'inizia con la formula «eravate alcuni» (τινες ἦτε – *tines ete*) e si prosegue con tre verbi che hanno una portata teologica-esistenziale: «siete stati lavati» (ἀπελούσασθε - *apelousaste*) «siete stati santificati» (ἡγιάσθητε - *eghiastete*) «siete stati giustificati» (ἐδικαιώθητε - *edikaiotete*). Essi sono all'indicativo aoristo medio/passivo, una forma verbale usata per descrive una situazione passata, una condizione in cui erano, un'azione che è stata compiuta su di loro e a loro vantaggio.

Ciò implica che Paolo si stava rivolgendo a persone che erano state o avevano commesso tutte o alcune trasgressioni della lista, ma che in Gesù Cristo avevano smesso. Sintomatica a riguardo la ripetizione ridondante della particella di contrapposizione «ma» (ἀλλὰ - *alla*) prima di ogni verbo che enfatizza appunto questo forte contrasto tra il passato e il presente. La particella greca denota contrasto, opposizione, uno stato di diversità e nuovo inizio.[301] Ecco il ritmo imposto al testo:

«eravate alcuni» (τινες ἦτε – *tines ete*)
- «ma siete stati lavati» (ἀλλὰ ἀπελούσασθε – *alla apelousaste*)
- «ma siete stati santificati» ,ἀλλὰ ἡγιάσθητε – *alla eghiastete*)
- «ma siete stati giustificati» (ἀλλὰ ἐδικαιώθητε – *alla edikaiotete*)

C. Jacon suggerisce a riguardo che la prima frase «ma siete stati lavati» (ἀλλὰ ἀπελούσασθε – *alla apelousaste*) potrebbe rinviare al battesimo (At 22.16), mentre le altre due alle sue conseguenze nella vita del credente[302]. Ciò è possibile, anche se noi riteniamo più plausibile che l'autore usi questa espressione nell'insieme del trittico per indicare un'azione purificatrice compiuta da Dio[303]. Questa articolazione è evocatrice del fatto che la loro vita era cambiata radicalmente, con la conversione non erano più quelli di prima.[304] Tutto ciò è di grande rilevanza teologica, in quanto questi sintagmi sono speculari alle formule «*cambiarono*» (μετήλλαξαν - *metellaxan*) e «*avendo lasciato*» (ἀφέντες - *aphentes*) precedentemente considerate in Ro 1.26-27. In altri termini, se Ro 1.26-27 ci presenta una prima situazione d'inversione, dalla normosessualità all'omosessualità, 1 Co 6.11 ci riporta il caso di una seconda inversione, da una situazione di trasgressione a uno stato di normalità. La prima inversione ha un carattere negativo (allontanamento da Dio), mentre la seconda è positiva (riavvicinamento a Dio). Queste osservazioni potrebbero indicarci che nessuna situazione morale è immutabile e irreversibile. L'uomo può operare delle retroazioni in forza delle sue convinzioni e decisioni. In altri termini non esiste una condizione inamovibile.[305] Condividiamo il pensiero di D. F. Wright il quale dichiara che:

> «*…qualunque cosa si possa dire sugli orientamenti e sulle disposizioni individuali, Paolo avrebbe solo potuto ritenere ogni comportamento erotico omosessuale come contrario al*

---

anche una simile alterazione genetica. Per cui in ogni caso resteremo sempre in uno stato di alterazione della natura voluta da Dio alla creazione.

[300] 1 Co 6.11.

[301] Cf. W. RADL, «ἀλλὰ» in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 21, Brescia, Paideia 1995, col. 161.

[302] Cf. C. JACON, *Op.cit.*, p. 211.

[303] Cf. Ez 36.25-27; Gv 3.5.

[304] Cf. S. K. PIPIM, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html.

[305] Nella letteratura avventista alcune testimonianze di persone che hanno lasciato l'omosessualità le troviamo raccolte in: *Homosexuality, Marriage, and the Church*, *Biblical, Counseling, and Religious liberty Issues*, Ed. ROY E. GANE, NICHOLAS P. MILLER and H. PETER SWANSON, Andrews University Press, Berrien Springs MI, 2012.

piano previsto dal Creatore per la vita umana. Così da dovere essere abbandonato al momento della conversione».[306]

Nessun peccato impedisce alla grazia di Dio, offertaci in Cristo, di liberarci e redimerci. Dice la Scrittura che «*…dove il peccato è abbondato la grazia è sovrabbondata*» (Ro 5.20), e nella lista di 1 Co 6.9-11 come in Ro 1.24-31 troviamo sufficienti elementi di allontanamento da Dio. Come ogni altra trasgressione e senza alcun distinguo, l'atto omosessuale richiede ancora oggi di essere oggetto della grazia purificatrice, liberatrice e redentrice di Cristo, senza la quale dice Paolo: «*…Non v'illudete;…*[non] *erediteranno il regno di Dio*» (1 Co 6-9-10).[307] Nel NT anche l'epistola di Pietro afferma la necessità di un intervento ristrutturante proveniente dall'alto: «*perché siete stati rigenerati non da seme corruttibile, ma incorruttibile, cioè mediante la parola vivente e permanente di Dio*».[308] Ogni attività e relazione omoerotica necessita pertanto di pentimento, perdono e rinuncia. Alla luce di queste chiare indicazioni scritturali noi riteniamo non solo possibile ma doveroso uscire da una scelta o condizione di omosessualità per riallinearsi alla condizione di normalità data dell'eterosessualità.[309] Non riteniamo che tutto questo sia facile ma ci rifiutiamo di credere che sia impossibile. Come facilitarne la realizzazione può e deve essere oggetto di ulteriori ricerche e riflessioni.

Riguardo invece a coloro che affermano che l'apostolo Paolo stava confrontandosi con una situazione storica e circostanziale diversa dalla nostra, riteniamo utile riportare la riflessione di Thiselton:

> «*Sulla base della distanza tra il primo e il ventesimo secolo, molti si chiedono: "La situazione affrontata dallo scrittore biblico è veramente paragonabile alla nostra? Più gli scrittori esaminano da vicino la società greco-romana e il pluralismo delle tradizioni etiche, più la situazione dei Corinzi appare simile alla nostra…Quello che è chiaro dalla connessione fra 1 Cor 6:9 e Rom 1:26-29 e lo sfondo dell'AT è la convinzione di Paolo sul fatto che l'idolatria, ad esempio, sia l'iniziativa umana a istituire in maniera autonoma valori al di sopra dei comandamenti di Dio, porta a un collasso dei valori morali in una sorte di effetto domino*».[310]

---

[306] D. F. WRIGHT, «Homosexuality», in AAVV, *Dictionary on Paul and His Letters*, InterVarsity, Leicester, 1993, p. 414, citato da V. FANTONI, *Rel.cit.,* p. 5.

[307] La trasgressione morale riguardante l'omosessualità non è diversa dalle altre. L'AT prevedeva l'allontanamento: «*[29]Poiché tutti quelli che commetteranno qualcuna di queste cose abominevoli saranno tolti via dal mezzo del loro popolo*» (Le 18.29). Il NT è sulla stessa linea di pensiero: «*[9]Vi ho scritto nella mia lettera di non mischiarvi con i fornicatori; [10] non del tutto però con i fornicatori di questo mondo, o con gli avari e i ladri, o con gl'idolatri; perché altrimenti dovreste uscire dal mondo; [11] ma quel che vi ho scritto è di non mischiarvi con chi, chiamandosi fratello, sia un fornicatore, un avaro, un idolatra, un oltraggiatore, un ubriacone, un ladro; con quelli non dovete neppure mangiare. [12] Poiché, devo forse giudicare quelli di fuori? Non giudicate voi quelli di dentro? [13] Quelli di fuori li giudicherà Dio. Togliete il malvagio di mezzo a voi stessi*» (1Co 5.9-13). L'apocalisse preannuncia l'allontanamento escatologico e definitivo: «*[15]Fuori i cani, gli stregoni, i fornicatori, gli omicidi, gli idolatri e chiunque ama e pratica la menzogna*» (Ap 22.15).

[308] 1 P 1.23.

[309] Secondo l'interpretazione, già segnalata precedentemente nel nostro studio, di E. Mueller riguardo alle tre categorie di eunuchi presentate da Gesù, sembrerebbe che sia possibile anche l'astensione. Ecco quanto l'autore afferma: «*In Mt 19.12 Gesù parla di tre gruppi di eunuchi: (1) quelli che sono eunuchi di nascita; (2) quelli che sono stati resi eunuchi dagli uomini; (3) quelli che si son fatti eunuchi per amore del regno dei cieli. L'ultimo gruppo probabilmente non si riferisce a eunuchi veri e propri ma a persone come Giovanni Battista che sono rimasti non sposati per amore del proprio ministero. Questo implicherebbe che gli esseri umani hanno la capacità di rimandare il rapporto sessuale all'infinito, e ciò è vero tanto per le persone con inclinazioni eterosessuali che per quelle con inclinazioni omosessuali.*». (Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 14).

[310] A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 452.

3.4. Il testo di 1 Timoteo 1.8-10

8 Οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆταί 9 εἰδὼς τοῦτό ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖταί ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις ἀνδροφόνοις 10 πόρνοις ἀρσενοκοίταις ἀνδραποδισταῖς ψεύσταις ἐπιόρκοις καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται

8 scimus autem quia bona est lex si quis ea legitime utatur 9 sciens hoc quia iusto lex non est posita sed iniustis et non subditis impiis et peccatoribus sceleratis et contaminatis patricidis et matricidis homicidis 10 fornicariis masculorum concubitoribus plagiariis mendacibus periuris et si quid aliud sanae doctrinae adversatur

8 Certo, noi sappiamo che la legge è buona; a condizione però che se ne faccia un uso legittimo, 9 ben sapendo che la legge non è istituita per chi è giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli omicidi, 10 i fornicatori, gli omosessuali, i mercanti di uomini, i mentitori, gli spergiuri e qualsiasi altro vizio che si opponga alla sana dottrina.

Anche questi ultimi versetti sono solidamente attestati dalla critica testuale[311]. Il v. 10 che contiene i vocaboli che attirerà principalmente la nostra attenzione non ha varianti testuali.[312] Riscontriamo una lievissima variante nel v. 8, in cui χρῆται è sostituito con χρῆσεται in A, P e C, ma il cambiamento di forma verbale è irrilevante ai fini della nostra indagine. Anche questo passaggio quindi può godere della nostra piena fiducia testuale.

3.4.1. *Considerazioni letterarie*

Questa epistola fa parte di un trittico nel canone del NT, chiamato «Lettere Pastorali», composto dalla 1-2 Timoteo e da Tito. Tra gli studiosi è quasi unanime il consenso nel riconoscere a questi scritti un carattere pseudoepigrafico e nel porre la loro composizione verso il 100 d.C[313]. Non possiamo e non è nostra intenzione entrare in questa sede nel dibattito, che resta complesso, diciamo solo che le argomentazioni storico-critiche attuali basate solo su presupposti, non convincono totalmente, restano ipotesi di lavoro, e pertanto preferiamo considerare il trittico come autenticamente di mano paolina composto tra il 63-67 d.C.. I. H. Marshall vede l'epistola di I Timoteo divisa in cinque sezioni:

---

[311] La tradizione testuale riportata nella Peschitta trasmette nel modo seguente: «[8] *Sappiamo che la legge è buona e se qualcuno secondo la legge farà commercio in essa,* [9] *sapendo che la legge è posta non per i giusti, ma per gli ingiusti, per i ribelli, gli empi, gli scellerati e i fraudolenti, per coloro che non sono puri, per coloro che bastonano i loro padri o le loro madri, per gli omicidi;* [10] *per i donnaioli, per i concubini dei maschi (gli omosessuali!), i ladri di ingenui (= nati liberi), per i bugiardi, per i trasgressori del giuramento*». Cf. B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*. Vol. 6, T. Roycraft, London 1655-57, p. 822.

[312] Cf. *Novum Testamentum Graece*, NESTLE-ALAND 27ème, Stuttgart 1994, pp. 542-543.

[313] Cf. G. HAFNER, «Le lettere pastorali: Prima e Seconda lettera a Timoteo, Lettera a Tito», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012, p. 575.

1.3-20 Trattare con i falsi insegnanti
2.1-3.16 Istruzioni riguardanti le guide della chiesa
4.1-16 Fare attenzione a te stesso come insegnante
5.1-6.2 Come agire nei riguardi dei diversi gruppi in chiesa
6.3-21a Seguire la dottrina cristiana e fare il proprio dovere

Il piano evidenzia l'alternanza tra istruzioni riguardanti la chiesa e istruzioni riguardanti la persona di Timoteo[314]. J. W. Welch invece osserva che questo materiale ha un ordine concentrico e propone la seguente struttura:

A. 1.1-20
B. 2.1-3.13
C. 3.14-4.16
B[1]. 5.1-6.2
A[1]. 6.3-21

L'importanza di quest'articolazione è che al centro è collocata un'ammonizione personale a Timoteo con l'inclusione di materiale amministrativo ed ecclesiastico con i quali si aprono e chiudono le sezioni dell'Epistola[315]. Il brano che ci riguarda è contenuto nella prima sezione (1.1-20), anch'essa ben ordinata dal punto di vista strutturale[316]. Eccone la disposizione chiastica:

A. 1.3-7 Ricordarsi di combattere l'eresia, descritto brevemente
B. 1.8-11 Commento esplicativo del fraintendimento della legge
B[1]. 1.12-17 Il vangelo della grazia illustrato dalla conversione di Paolo
A[1]. 1.18-20 Timoteo come insegnate in contrasto con gli eretici

In merito al brano di 1 Ti 1.10 riteniamo di non aver molto da dire oltre quanto già esposto. Il testo presenta nuovamente una lista, questa volta di quattordici trasgressioni alla legge di Dio. A livello letterario la menzione dell'omosessualità è pienamente inserita nel contesto referenziale della legge, la quale non solo resta ancora vincolante per Paolo ma assume funzione strutturante per la lista stessa, è ciò perché la sua menzione apre e chiude il catalogo (*legge//sana dottrina*) formando un'inclusione. Eccone la disposizione:

«*noi sappiamo che la legge è buona…*» (v. 8)

(vv. 9-10a)

1° Gruppo:
per gli iniqui e i ribelli,
per gli empi e i peccatori,
per gli scellerati e gl'irreligiosi,
per i percuotitori di padre e madre,

---

[314] Cf. I. H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, in The International Critical Commentary, T&T Clark Ldt, Edinburgh 1999, p. 25. Cf. anche S. BENETREAU, *Les Epitres Pastorales, 1 et 2 Timothée, Tite*, Edifac, Vaux-sur-Seine 2008, pp. 51-52.

[315] Cf. J. W. WELCH, *Chiasmus in Antiquity,* Hildesheim, Gerstenberh 1981, citato da I. H. MARSHALL, *Op.cit.*, p. 32.

[316] Cf. I. H. MARSHALL, *Op.cit.*, p. 27.

2° Gruppo:
per gli omicidi,
per i fornicatori,
per i sodomiti,
per i ladri d'uomini,
per i bugiardi,
per gli spergiuri

e qualsiasi altro vizio contrario alla sana dottrina», v. 10b.

L'elenco delle quattordici trasgressioni sembra ordinato secondo una certa logica.[317] Il primo gruppo è formato da otto vizi presentati in quattro coppie. Il secondo gruppo invece da sei vizi presentati singolarmente.[318] Probabilmente il motivo risiede nel fatto che l'apostolo Paolo voleva imporre una maggiore attenzione a queste categorie. L'omosessualità si trova in questa seconda lista, tra l'altro una delle più lunghe del NT,[319] espressa con il termine «*sodomiti*» (ἀρσενοκοῖταις - *arsenokoitais*).

3.4.2. *Considerazioni tematico-teologiche*

Da notare come sia in 1 Co 6.9 che in 1 Ti 1.10 il vocabolo «*sodomiti*» (ἀρσενοκοῖται - *arsenokoitais*) sia associato a «*fornicatori*» (πόρνοις - *pornois*) che lo precede, rafforzandolo e precisandolo ulteriormente. Il senso del termine fornicazione è generico e indica tutti i rapporti sessuali illeciti (adulterio, rapporti prematrimoniali, omosessualità, rapporti con le bestie, incesto, ecc.). G. Fitzer spiega che il lessema potrebbe indicare anche la libidine nel rapporto omosessuale, come anche in Gd 7.[320] Questa sfumatura ci mostra l'uso di un'insistenza terminologica dei testi biblici.[321] In effetti, osservando, bene il vocabolo è spesso presente in queste liste. Ecco alcuni brani:

1 Co 6.9 abbiamo: «*…fornicatori,…adùlteri,…effeminati,…sodomiti…,*».
1 Ti 1.10 «*…fornicatori, per i sodomiti,* [*per i ladri d'uomini*]…».
Gd 7 «*…fornicazione…vizi contro natura…*».

Si vede come il temine «*fornicatori*» (πόρνοις - *pornois*) compaia nei tre casi in prima posizione, e non solo in questi passaggi, ma anche in altre liste di trasgressioni del NT.[322] Certo, il fenomeno potrebbe essere casuale, ma potrebbe anche evidenziare un tentativo di marcare lo stato di disordine in cui si vive.

---

[317] Come fatto notare in 1 Co 6.9-10, anche in 1 Ti 1.8-10 la divisione in versetti del testo biblico segue la logica della bipartizione.

[318] Cf. R. F. COLLINS, *I & II Timothy and Titus*, The New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, p. 31.

[319] Cf. E. MUELLER, «Homosexuality and Scripture», in *BRI*, 1/2005, p. 20.

[320] Cf. G. FITZER, «πόρνευω», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 2, Brescia, Paideia 1995, col. 1063.

[321] A. Pitta fa osservare come la condanna dell'omosessualità fosse uno dei punti in cui ci si differenziava dal mondo greco-romano. La *Lettera di Aristea* dice in effetti: «*La maggior parte degli altri, infatti, si contamina con unioni promiscue, commettendo grandi torti; regioni e intere città se ne vantano. Non solo intrattengono rapporti fra maschi ma contaminano anche le madri e persino le figlie. Ma noi siamo rimasti separati da queste azioni*» (152). Cf. A. PITTA, *Op.cit.*, p. 96. È possibile che le insistenze siano dovute a questa ricerca di differenziazione.

[322] Cf. Ga 5.19; Ef 5.3; Cl 3.5.

3.4.2.1. *L'intertestualità.*

L'interpretazione più corrente e classica di I Tm 1.8-10 è quella che vede un elenco ordinato di trasgressioni che rimanda alla seconda tavola del Decalogo.[323] Noi riprendiamo questa intuizione,[324] ampliandola con la presentazione di una nostra proposta di corrispondenze a entrambe le tavole del Decalogo:

vv.	Vocabolario	Comandamento	
9	ἀνόμοις (*anomois*) – Iniqui	1-4	Prima tavola (Accento su Dio)
	ἀσεβέσι (*asebei*) – Empi		
	ἁμαρτωλοῖς (*amartolois*) – Peccatori		
	ἀνοσίοις (*anosiois*) – Sacrileghi		
	βεβήλοις (*bebelois*) – Profani		
	ἀνυποτάκτοις (*anupotaktois*) – Ribelli	5°	Seconda tavola (Accento sull'uomo)
	πατρολῴαις (*patroloais*) – Parricidi		
	μητρολῴαις (*metroloais*) – Matricidi		
	ἀνδροφόνοις (*androphonois*) – Assassini	6°	
10	**πόρνοις (*pornois*) – Fornicatori**	7°	
	ἀρσενοκοίταις (*arsenokoitais*) - Omosessuali		
	ἀνδραποδισταῖς (*andrapodistais*) – Schiavisti	8°	
	ψεύσταις (*pheustais*) – Falsi	9°	
	ἐπιόρκοις (*epiorkois*) – Spergiuri		

Da notare l'assenza del rimando al 10° comandamento. S. Bénétreau lo spiega adducendo come motivazione il carattere astratto dell'ingiunzione «*Non desiderare…*», che contrasta con atti e comportamenti presenti nella lista[325]. La congiunzione di «*fornicatori*» (πόρνοις - *pornois*) e «*sodomiti*» (ἀρσενοκοῖται - *arsenokoitais*) nel quadro del Decalogo suggerisce l'idea che l'omosessualità possa essere concepita in 1 Ti 1.8-10 anche come trasgressione al settimo comandamento. Un altro rinvio al Decalogo potremmo vederlo nel numero dieci che si compone se

[323] Non è di questo parere M. GOURGUES, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*, Commentaire biblique: Nouveau Testament, n° 14, Cerf, Paris 2009, pp. 79-81. Segnaliamo che un'eco al decalogo la troviamo anche in Ap 22.15, che dichiara: «*Fuori i cani, gli stregoni, i fornicatori, gli omicidi, gli idolatri e chiunque ama e pratica la menzogna*». La menzione ai dieci comandamenti, a differenza di 1 Co 6.9, è disordinata perché non rispetta l'ordine presente nella sequenza classica, tuttavia sono evocati quattro comandamenti su dieci: i fornicatori (7°), gli omicidi (6°), gli idolatri (2°), e i bugiardi (9°).

[324] Cf. R. PESCH, «ἀνδραποδιστης», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 1, col. 253; Cf. M. GILBERT, «La Bible et l'homosexualité», p. 90.

[325] Cf. S. BENETREAU, *Les Epitres Pastorales*, pp. 69-70.

si sommano le quattro coppie (otto vizi) del primo gruppo con la lista dei sei del secondo gruppo (vv. 9-10).

Non senza interesse per la nostra discussione è il vocabolo «*ladri d'uomini*» (ἀνδραποδισταῖς - *andrapodistais*). Il lessema è un *hapax* sia nel NT che nei testi canonici della LXX. Si tratta di un termine tecnico che appartiene al vocabolario della schiavitù e letteralmente significa «*prendere un uomo dai piedi*». Esso rimanda alla consuetudine di legare e ridurre in schiavitù un essere un umano e trattarlo come le bestie.[326] Il lessema è un *hapax* sia nel NT che nella LXX e il senso è quello di sequestratore.[327] Il lessema rimanderebbe all'ottavo comandamento, «*Non rubare*»[328]. Nella letteratura apocrifa dell'AT, il vocabolo compare in III Maccabei con il seguente testo:

> «*Ed essi, ricondottoli in catene, maltrattandoli come schiavi, o piuttosto come cospiratori, senza alcun giudizio o istruttoria si adoperarono per distruggerli, fregiandosi di una crudeltà più selvaggia del costume degli sciti*».[329]

L'espressione «*maltrattandoli come schiavi*» (μετὰ σκυλμῶν ὡς ἀνδράποδα – *meta skulmon os andrapoda*) indica il «*bestiame a due zampe*» ed è un modo altamente dispregiativo per parlare della maniera con cui gli schiavi venivano trattati.[330]

A riguardo, un'ipotesi proposta da R. Scroggs ritiene possibile che il termine originale per «*ladri d'uomini*» (ἀνδραποδισταῖς - *andrapodistais*) alluda anche a un genere di trasgressione che ha come attività quello di sequestrare ragazzi per consegnarli ai pederasti, coloro che sostengono tali attività, coloro che riducono in schiavitù altri uomini riducendoli a schiavi e favorendo questo genere di mercato sessuale.[331] In questa direzione sembra andare la vulgata che traduce con «*plagiariis*».[332] Tuttavia non si registrano allusioni nel suo campo semantico né all'omosessualità, né a una qualunque forma d'immoralità sessuale; l'ipotesi avanzata è che il termine potesse essere utilizzato anche per attività inerenti alle immoralità sessuali. Se questa prospettiva sessuale fosse realmente presente nel sintagma «*ladri d'uomini*» (ἀνδραποδισταῖς - *andrapodistais*) essa andrebbe a rafforzare i vocaboli «*sodomiti*» (ἀρσενοκοῖται - *arsenokoitai*) e «*fornicatori*» (πόρνοις - *pornois*), che espressamente la condannano. In 1 Ti 1.10 avremmo così tre termini consecutivi riguardanti le deviazioni sessuali, anziché due, espandendo in tal modo la lista delle trasgressioni sessuali condannate da Paolo. L'ipotesi di R. Scroggs dunque è interessante, merita dovuta attenzione, ma resta al momento di questa ricerca allo stato di congettura.

---

[326] Cf. C. SPICQ, «Le vocabulaire de l'esclavage dans le Nouveau Testament», in *RB* 2/4 (1978), pp. 201-202.

[327] Cf. BROWN, F. – DRIVER, S. D. – BRIGGS, C. A., «ἀνδραποδιστης», in *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 63; Cf. L. OBERLINNER, *La prima lettera a Timoteo*, vol. 1 Le lettere pastorali, Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Paideia, Brescia 1999, p. 100.

[328] Filone d'Alessandria distingueva il rapitore come il peggiore dei ladri (Spec.4.130) e l'esegesi rabbinica distingueva tra ladro di cose e sequestratore, comprendendo l'ottavo comandamento come referenza a quest'ultimo (Mek. Es 77b su Es 20.15). Cf. Cf. I. H. MARSHALL, *Op.cit.*, p. 380.

[329] Cf. A. P. DELL'ACQUA, *Terzo libro dei Maccabei*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, Paideia, Brescia 2000, p. 662.

[330] Cf. *Idem*, nota n° 5.

[331] Cf. R. SCROOGS, *New Testament and Homosexuality,* Fortress Press, Philadelphia 1983, pp. 118-121.

[332] *Nova Vulgata,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, p. 1763; Cf. *Biblia Sacra. Vulgatae Editionis*, Edizioni San paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 1195; Cf. BROWN, F. – DRIVER, S. D. – BRIGGS, C. A., «ἀνδραποδιστης», in *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 63.

Un ultimo aspetto utile da evidenziare in 1 Ti 1.8-10 è che nel contesto di questo brano troviamo delle indicazioni che sono in linea con quanto affermavamo precedentemente (1 Co 6.11) in merito alla possibilità di compiere delle retroazioni nelle nostre scelte morali. I vv. 13-16 sembrano alludere a questa possibilità quando affermano:

> «*[13]proprio me che prima ero stato bestemmiatore, persecutore e violento. Però ottenni misericordia avendo fatto ciò nell'ignoranza, quando mi trovavo ancora nell'incredulità:[14] che anzi, la grazia del Signore nostro sovrabbondò con la fede e la carità che è in Cristo Gesù.[15] È questa infatti una parola degna di fede e di ogni accoglienza: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, dei quali io sono il primo.[16] Ma per questo mi è stata fatta misericordia, affinché Gesù Cristo dimostrasse in me, per primo, tutta la sua pazienza, e io servissi di esempio a quanti in seguito avrebbero creduto in lui per avere vita eterna*».

Nuovamente un confronto sinottico con l'insieme dei testi finora considerati sarà illuminante:

Pos.	Le 18.22	Le 20.13	Ro 1.26-27	1 Co 6.9-11	1 Ti 1.9-10
1ª			*[26] Perciò Dio li ha abbandonati a passioni infami: infatti le loro donne hanno cambiato l'uso naturale in quello che è contro natura;*		
2ª	*[22] Non avrai con un uomo relazioni carnali*	*[13] Se uno ha con un uomo relazioni sessuali*	*[27] similmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna,*		
3ª	*come si hanno con una donna:*	*come si hanno con una donna,*			
4ª	*è cosa abominevole.*	*tutti e due hanno commesso una cosa abominevole;*	*si sono infiammati nella loro libidine gli uni per gli altri commettendo uomini con uomini atti infami,*		
		dovranno essere messi a morte; il	*ricevendo in loro stessi la*	*[9] Non sapete voi che gli ingiusti*	*[9] ben sapendo che la legge non*

5ª		*loro sangue ricadrà su di loro.*	*meritata ricompensa del proprio traviamento.*	*non erederanno il regno di Dio? Non v'illudete; né fornicatori, né idolatri, né adùlteri, né effeminati, né sodomiti, [10] né ladri, né avari, né ubriachi, né oltraggiatori, né rapinatori erediteranno il regno di Dio.*	*è istituita per chi è giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli omicidi, [10] i fornicatori, gli omosessuali, i mercanti di uomini, i mentitori, gli spergiuri e qualsiasi altro vizio che si opponga alla sana dottrina.*
6ª				*[11] E tali eravate alcuni di voi; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito del nostro Dio.*	*[13]proprio me che prima ero stato bestemmiatore, persecutore e violento. Però ottenni misericordia avendo fatto ciò nell'ignoranza, quando mi trovavo ancora nell'incredulità:[14] che anzi, la grazia del Signore nostro sovrabbondò con la fede e la carità che è in Cristo Gesù.[15] È questa infatti una parola degna di fede e di ogni accoglienza: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, dei quali io sono il*

					primo.[16] Ma per questo mi è stata fatta misericordia, affinchè Gesù Cristo dimostrasse in me, per primo, tutta la sua pazienza, e io servissi di esempio a quanti in seguito avrebbero creduto in lui per avere vita eterna

Il raffronto evidenzia come in quest'ultimo verso venga accentuata la componente finale delle ingiunzioni precedenti, tutto il catalogo, comprendente l'omosessualità, è in opposizione alla «sana dottrina» (v. 10) e ciò conduce i trasgressori sotto l'azione della legge e implicitamente della punizione conseguente (v. 9).

Parallelamente a 1 Corinzi 6.9-10, anche in questo nuovo ed ultimo brano, l'apostolo presenta la possibilità, attraverso la misericordia di Gesù Cristo, di rivedere le proprie scelte e posizioni cambiando percorso (vv. 13-16). Anzi, Paolo riconosce che in passato aveva commesso alcune trasgressioni che adesso lui stesso condanna. Egli afferma che lo fece per mancanza di conoscenza e di fede, ma che la grazia di Cristo gli aveva permesso il cambiamento. Se questa conversione è avvenuta per il suo stato di «*...bestemmiatore, persecutore e violento…*», non si vede perché non debba avvenire per tutte le altre trasgressioni della lista, dunque anche per l'omosessualità. L'apostolo non mette limiti alla potenza rigeneratrice di Cristo, né attenuanti di qualunque genere per i vizi che condanna. Tale presentazione è più ampia e sviluppata rispetto alla precedente, confermando la logica amplificatrice rispetto all'antecedente. Ciò ci permette d'ipotizzare una redazione concatenata, dipendente e progressiva, quasi come se scrivendo sullo stesso tema si avesse in mente sempre il modello precedente. Anche la nozione di punizione/morte cambia e ne troviamo una che potremo definire dottrinale/religiosa. Muore il contatto con la rivelazione, con la Parola, con un riferimento oggettivo. La tabella seguente sintetizzerà quanto detto finora a riguardo:

Le 20.13	Ro 1.26-27	1 Co 6.9-11	1 Ti 1.9-10
Morte fisica «*dovranno essere messi a morte*»	Morte esistenziale «*ricevendo in loro stessi la meritata ricompensa*»	Morte escatologica «[non, ndr] *erediteranno il regno di Dio*»	Morte religiosa «*cose contraria alla sana dottrina*»

3.4.3. *Obiezioni e risposte*

Come abbiamo già detto precedentemente le obiezioni sono sempre le stesse e le risposte non possono che esserlo altrettanto. Vorremmo evitare di ripeterci. Nessun elemento interno al testo biblico o al contesto lascia pensare che le ingiunzioni morali siano da limitare ad un contesto specifico, noi riteniamo che si tratti di istanze etiche universali.

3.5. Conclusione

I tre testi biblici considerati, Ro 1.26-26, 1 Co 6.9-11 e 1 Ti 1.10, sembrano non solo esprimere una coerenza di fondo con le indicazioni teologiche dell'AT, ma anche spingere in avanti la riflessione con indicazioni che ampliano e rafforzano la condanna di ogni atto omoerotico.

Il brano di Ro 1.26-27 definisce questo genere di rapporti «*contro natura*» e associa a livello teologico questo genere di comportamento all'idolatria. L'uomo con le relazioni omosessuali si arroga il diritto di creare un nuovo ordine naturale e dunque finisce per sostituirsi al Creatore.

Il testo di 1 Co 6.9-11 invece presenta l'omosessualità nelle sue due componenti, passivo (*effemminato*) e attivo (*sodomita*), ed esprime una condanna sulla globalità di questa attività sessuale con l'ingiunzione perentoria «*non entreranno nel Regno di Dio*». In esso si fa riferimento a persone che trasgredivano queste norme morali, come altre ancora, ma che avevano abbandonato questa strada per darsi alla giustizia e sottoporsi alla grazia di Cristo. Il testo biblico quindi sembra aprire una porta verso chiunque voglia ritornare a una situazione di normalità. Il fatto che questo processo sia ritenuto particolarmente difficile nel caso dell'omosessualità, non vanifica o trasforma l'appello dell'Apostolo.

Infine, 1 Ti 1.10 riprende fondamentalmente gli stessi concetti definendoli «*contrari alla sana dottrina*». Nel pensiero dell'Apostolo Paolo, così come emerge dalla sua letteratura, la sana dottrina è l'adesione al vangelo (1.11). Non ci sono ragioni quindi per non vedere anche in questa referenza un divieto sul piano morale e avente come punto di riferimento sempre l'alterità voluta da Dio alla creazione.

In nessuno di questi tre testi esiste la minima allusione che tali pratiche sia da considerare trasgressioni solo all'interno di un quadro di violenza, pederastia o pratiche cultuali pagane, in maniera tale da legittimare l'omosessualità moderna. Abbiamo accennato a ipotesi circa un'espressione unica nella Scrittura, «*ladri d'uomini*», la quale, oltre al senso più immediato di sequestratori, potrebbe suggerire e comprendere anche coloro che favoriscono attività pederastiche. Qualora fosse vera questa associazione, ciò non alleggerirebbe o relativizzerebbe la portata degli altri vocaboli presenti nella stessa lista che considerano l'omoerotismo una trasgressione sul piano morale. Tutt'al più avremmo una nuova trasgressione sessuale a essere condannata con l'aggravante della esplicita violenza che comporterebbe.

CAPITOLO 4

POSIZIONI UFFICIALI SUL TEMA DELL'OMOSESSUALITA'

4.1. Introduzione

In questo capitolo presenteremo la posizione che alcune confessioni cristiane hanno assunto rispetto all'omosessualità. Lo faremo senza argomentare o esprimere valutazioni su ognuna di esse, in quanto queste sono state implicitamente espresse nella nostra lunga analisi dei testi biblici e obiezioni presentate. Abbiamo scelto di presentare le comunità più rappresentative nel panorama religioso, in modo che il lettore possa avere un'ampia visione di come la tematica è compresa e vissuta oggi nelle chiese.

4.2. Posizione della Chiesa Cattolica Romana[333]

La Chiesa Cattolica si esprime sull'omosessualità in vari documenti, riportiamo quanto troviamo nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (ed. 1997). Nella terza parte di quest'opera intitolata: «La vita in Cristo» troviamo una sezione dedicata al Decalogo. Nell'articolo n° 6 in cui si presenta il sesto comandamento si trovano tre paragrafi: 2357, 2358 e 2359 che testualmente recitano:

Paragrafo 2357

«*L'omosessualità designa le relazioni tra uomini o donne che provano un'attrattiva sessuale, esclusiva o predominante, verso persone del medesimo sesso. Si manifesta in forme molto varie lungo i secoli e nelle differenti culture. La sua genesi psichica rimane in gran parte inspiegabile. Appoggiandosi sulla Sacra Scrittura, che presenta le relazioni omosessuali come gravi depravazioni, [Cf Gen 19,1-29; Rm 1,24-27; 1Cor 6,10; 1Tm 1,10] la Tradizione ha sempre dichiarato che "gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati". Sono contrari alla legge naturale. Precludono all'atto sessuale il dono della vita. Non sono il frutto di una vera complementarità affettiva e sessuale. In nessun caso possono essere approvati*».

Paragrafo 2358

«*Un numero non trascurabile di uomini e di donne presenta tendenze omosessuali profondamente radicate. Questa inclinazione, oggettivamente disordinata, costituisce per la maggior parte di loro una prova. Perciò devono essere accolti con rispetto, compassione, delicatezza. A loro riguardo si eviterà ogni marchio di ingiusta discriminazione. Tali*

[333] Cf, http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s2c2a6_it.htm

persone sono chiamate a realizzare la volontà di Dio nella loro vita, e, se sono cristiane, a unire al sacrificio della croce del Signore le difficoltà che possono incontrare in conseguenza della loro condizione».

Paragrafo 2359

«Le persone omosessuali sono chiamate alla castità. Attraverso le virtù della padronanza di sé, educatrici della libertà interiore, mediante il sostegno, talvolta, di un'amicizia disinteressata, con la preghiera e la grazia sacramentale, possono e devono, gradatamente e risolutamente, avvicinarsi alla perfezione cristiana».

Perché non dire qualcosa sulle recenti dichiarazioni di papa Francesco?

4.3. Posizione della Chiesa Evangelica Valdese, Metodista e Battista[334]

«Il documento stilato dal "Gruppo di Lavoro sull'omosessualità" (G.l.Om.) fa parte della complessa discussione che, da tempo, ha preso il via all'interno della chiesa Valdese, Metodista e Battista italiana. Un testo che non cerca solo di fare il punto su cosa è l'omosessualità ma suggerisce anche un percorso d'inclusione e accoglienza per le persone omosessuali. Tema su cui, in questi mesi, ogni comunità è stata chiamata a pronunciarsi, con intensità e pacatezza, e che pone l'accento sulla possibilità di dar vita ad una benedizione delle coppie omosessuali. Una discussione che, al di là delle decisioni a cui saprà portare, merita attenzione e rispetto.

Preambolo

Il G.l.Om è il gruppo di lavoro sull'omosessualità nominato, in seguito all'atto N/00 dell'Assemblea-Sinodo 2000, dalla Tavola Valdese (N.d.R. organo esecutivo dell'Unione delle chiese valdesi e metodiste in Italia) e dal Comitato Esecutivo dell'UCEBI (n.d.r. Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia) il 18 novembre 2000, composto da 3 membri battisti, Claudia Angeletti, Giorgio Rainelli e Silvia Rapisarda, da un membro metodista, Bruno Giaccone, e da due membri valdesi,. Daniele Bouchard e Letizia Tomassone (che ha sostituito nel 2004 Monica Michelin-Salomon). Il gruppo ha ritenuto inizialmente di svolgere il compito affidatogli di rilanciare il dibattito nelle chiese a proposito dell'omosessualità non redigendo un documento sistematico (come richiesto dall'atto N/00), bensì producendo quattro agili schede su temi propedeutici: 1) chi sono gli/le omosessuali?; 2) la Bibbia e l'omosessualità; 3) come accogliere e valorizzare le diversità; 4) le relazioni d'amore al di là degli schematismi. Tali schede sono state pubblicate in un inserto sul settimanale delle nostre chiese "Riforma" n. 44 del 15/11/2002 con l'invito alle chiese, alle associazioni regionali, etc. ad invitarci per poterne insieme discutere. E' stata questa una scelta tesa ad attivare un autentico dialogo dal basso, che ha effettivamente provocato una ripresa del dibattito sull'argomento. In questi termini: le nostre schede proponevano l'idea che le persone omosessuali altro non sono che persone come tutte le altre, che i pochi passi biblici inerenti l'omosessualità devono essere interpretati non letteralisticamente, ma nel

[334] Cf. http://www.chiesavaldese.org/documents/doc_glom2007.pdf. Nello stesso sito sarà possibile prendere atto di altri documenti e posizioni ufficiali riguardante il tema dell'omosessualità.

loro contesto storico-culturale ed alla luce dell'Evangelo, che pertanto è necessario che le chiese si dispongano ad accettare le diversità di ciascuna/o senza discriminazioni né pregiudizi, infine che qualsiasi relazione d'amore dev'essere valorizzata come espressione dell'amore di Dio. Le prime reazioni che si sono avute, sotto forma di articoli su "Riforma", nonché di alcune lettere indirizzate alla coordinatrice, hanno mostrato come questo tipo di argomentazione non è facilmente accettabile, dal momento che nell'immaginario collettivo di una parte (quanto ampia?) della popolazione delle nostre chiese è invece stampata l'idea che l'omosessualità sia o "un peccato" o "un difetto di costruzione dell'individuo", alquanto "pericoloso per la società", che solo "un'acrobazia ermeneutica" (che screditerebbe la Scrittura) può indurre a considerare altrimenti (cfr. articolo "Letteralismo: il rischio opposto è l'acrobazia" di Luca Baschera su Riforma n. 2 del 10 gen. 2003 p. 15). Al contrario, altre corrispondenze, soprattutto dall'esterno delle chiese, hanno dimostrato un interesse per il nostro modo di proporre questa tematica e per la tematica in sé del rapporto tra fede e omosessualità, rapporto che specialmente le persone omosessuali vorrebbero meno conflittuale; perciò l'attenzione e l'apertura all'accoglienza delle persone omosessuali in gran parte delle nostre chiese (o almeno l'assenza di un giudizio esplicito di condanna del loro vissuto) sono recepite con favore (si vedano per esempio gli appelli che il movimento omosessuale ha lanciato affinché l'otto per mille fosse destinato alle chiese valdo-metodiste). Questa situazione ha creato l'attesa di una presa di posizione ufficiale che, più chiaramente di quanto non sia finora avvenuto, esprima un orientamento condiviso dalle chiese. In particolare, questa richiesta ci è pervenuta in occasione di alcuni attacchi delle gerarchie vaticane alle minoranze sessuali ed alle loro richieste di riconoscimento e tutela legali. Una prima volta nel 2002, quando il Pontificio Istituto per la Famiglia, presieduto dal card. Alfonso Lopez Truijllo ha emanato il Lexicon, Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche" dove alla voce "omosessualità" si ripropone la definizione di "tendenza sessuale che si fissa sulla base di un conflitto psichico irrisolto" nettamente stigmatizzata come "contraria al vincolo sociale"; poi nel 2003 quando la Congregazione per la Dottrina della Fede, presieduta dal card. J. Ratzinger (attuale Papa Benedetto XVI) ha emanato le "Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali" con le quali si ribadisce la disapprovazione del comportamento omosessuale e si invitano i politici cattolici a votare contro i progetti di legge favorevoli al riconoscimento di tali unioni in quanto" nocive per il retto sviluppo della società umana". Il nostro gruppo non è intervenuto pubblicamente sui documenti cattolico-romani citati, pur avendone presa visione, essendo il suo compito rivolto alle nostre chiese, ma ritiene opportuno che gli organismi competenti (ovvero gli esecutivi) in simili circostanze abbiano alle loro spalle una delibera/atto che permetta loro di esprimersi al riguardo con coraggio e con l'autorevolezza delle chiese che rappresentano, per difendere non solo la laicità dello stato, bensì anche e soprattutto le persone fatte segno di attacchi portati in nome di Dio e fortemente lesivi della loro dignità (oltre che della loro libertà). Ciò ci sembra tanto più necessario in questo momento storico in cui si stanno chiudendo gli spazi dei diritti civili e tornano fortemente caratterizzate le discriminazioni nei confronti di quegli uomini e quelle donne che rivendicano la positività delle differenze, siano esse legate alla appartenenza etnica, al sesso, alla religione o all'orientamento sessuale. La situazione delle nostre chiese è invece per ora "a metà del guado" e perciò piuttosto problematica e rischiosa a motivo della sua indefinitezza, determinata non solo dalla nostra struttura ecclesiale, ma anche dal permanere al nostro interno sia di diffidenze moralistiche verso l'omosessualità, sia di timori circa i rischi di divisioni e di scissioni che si corrono, come dimostra il disaccordo delle chiese anglicane dell'Africa sull'ordinazione di persone dichiaratamente omosessuali (caso Gene Robinson), o la recente fuoriuscita della Southern Baptist Convention dall'Alleanza Battista Mondiale (BWA), accusata di "liberalismo teologico inaccettabile" anche per le aperture

sull'omosessualità. In parte, la difficoltà di misurarsi serenamente con questo argomento è emersa anche in alcuni momenti durante i pochi incontri cui siamo stati invitati nell'ordine, all'Assemblea del 6° Circuito Valdo-metodista ad Omegna (11 maggio 2002), dove abbiamo attivato una breve animazione sulla presenza delle persone omosessuali nelle chiese, ad un incontro con i giovani delle Valli Valdesi (22 febbraio 2003) a Pinerolo; ad un pomeriggio con l'ACEBT (Associazione delle Chiese Evangeliche Battiste della Toscana) a Firenze (18 ottobre 2003) sul tema della diversità ad un momento di studio biblico con la Chiesa Battista di Roma Centocelle (27 aprile 2004). D'altronde, proprio in questi momenti di incontro e confronto non poche sorelle e alcuni fratelli si sono dimostrate/i capaci di mettersi davvero in dialogo spinte/i dal desiderio di capire le ragioni dell'altro/a, le sue esigenze, i suoi problemi per imparare ad amarlo/a come fratello o sorella in Cristo. Infatti se un rammarico ha il nostro gruppo è quello di aver potuto incontrare poche realtà ecclesiali; un dato questo che, se in alcuni casi corrisponde ad un'acquisita consapevolezza della realtà omosessuale accettata senza preclusioni, può essere interpretato, in altri casi probabilmente più numerosi, come un inespresso desiderio di non affrontare un argomento scomodo e controverso.

Esistenza lesbica e omosessuale maschile: creazione, giudizio e riconciliazione nelle Scritture ebraico-cristiane

Il nostro rapporto con la Scrittura non è di tipo letteralistico. Non andiamo a cercare nella Scrittura indicazioni etiche precise e risposte a domande che si pongono oggi in termini diversi rispetto al tempo in cui la Scrittura è stata composta. Cercare quel tipo di risposte sarebbe un po' come usare la Bibbia per trarre oracoli, cosa che probabilmente rimanda a una valenza magica interessante per certa cultura del nostro tempo. Non è tuttavia la pratica di chiese come le nostre, che si pongono di fronte alla Parola con due atteggiamenti principali e preziosi: · l'ascolto che scuote le convinzioni già formate, perché è ascolto di una Parola che converte e trasforma l'umanità; · lo studio serio dei contesti in cui si sono formate le testimonianze portate in quei testi, studio che attraversa anche la comprensione che i testi hanno avuto nel corso della storia, e l'impatto sulle vite concrete di uomini e donne. Per questo quando pensiamo alle nostre domande sullo statuto delle persone lesbiche e omosessuali, possiamo accostarci alle Scritture solo con grande attenzione e cautela. I pochi testi classici utilizzano l'immagine dell'omosessualità, così come quelle della prostituzione e dell'adulterio, come metafore della lontananza da Dio. Non tutte le metafore di idolatria e peccato nascono da questo linguaggio sessuato, e le donne, che insieme agli omosessuali hanno patito di più sulla propria pelle questo linguaggio del disprezzo, stanno ridando valore ai linguaggi altri. Il peccato può essere detto con categorie diverse dall'infedeltà della "sposa" umana al suo Dio padrone, usando per esempio l'incapacità di fare il bene (Rom. 7:19), la paura che prevale sulla fiducia (I Giov. 4:2), l'albero che non porta frutti (Mat. 21:18s.), etc. Liberare il nostro linguaggio dalle metafore sessuate ci aiuta ad uscire da un ordine del mondo patriarcale, che crea gerarchie e produce oppressioni. Al contrario, le nostre parole, anche nei momenti liturgici, e la Parola di Dio ci sono date perché producano vita e gioia, per la forza dello Spirito Santo. Così i classici testi che vengono proposti per condannare l'omosessualità vanno ricollocati nel loro contesto, ma allo stesso tempo vanno letti con attenzione alla nostra domanda: perché chiediamo alla Scrittura di legittimare le nostre posizioni etiche? Perché la forza dello Spirito non è tale da permetterci di accogliere la parzialità delle nostre posizioni, e quindi di riconoscere la presenza di Dio nel cammino dell'altro, dell'altra? Il Glom fornisce in appendice delle schede esegetiche sui diversi testi di condanna della pratica omosessuale nella Scrittura (Gen 19:1-11; Lev 18:22; 20:13; Ro 1:27). Quello che ci preme qui è dare

alcune indicazioni generali e lasciar lavorare i testi biblici come fonte di speranza in mezzo a noi.
1. Rispetto ai testi di condanna rileviamo che in nessuno dei casi citati si parla di una relazione d'amore: in Genesi è in atto una situazione di violenza sessuale, simile a quella raccontata in Giudici 19:22s; in Levitico e Romani si parla di "atti omosessuali". Per noi invece è importante sottolineare la dimensione relazionale dell'amore e della sessualità, e questo è un cammino che riguarda tanto la sessualità eterosessuale quanto quella omosessuale.
2. Inoltre c'è da tener conto di una cultura come quella ebraica che dava grande priorità al concepimento di figli/e e non poteva quindi accettare unioni non fertili (cosa che portava a situazioni di violenza e ripudio anche nei confronti di donne sterili). Per noi oggi è invece prioritaria in un'unione la capacità di produrre società, e, nonostante gli allarmismi "etnici"sul basso tasso di natalità in Italia, non abbiamo bisogno di spingere per maggiori nascite di esseri umani al mondo.
3. Quella scala di valori si inseriva poi in un codice che classificava il mondo secondo i criteri del puro e dell'impuro, della separazione e della non mescolanza. Per noi il mondo si esprime invece proprio nella complessità e nella condivisione di differenze che creano ricchezze umane e naturali. Ma vorremmo anche sottolineare come la Scrittura sia una fonte potente di speranza e aiuti a costruire la vita delle persone, in qualunque situazione esse si trovino. Va avanti ormai da decenni una rilettura della Bibbia da parte dei gruppi omosessuali cristiani, ed è una lettura fatta insieme per scoprire in che modo scaturisce la grazia di Dio nei confronti di ogni sua figlia e figlio. Così vengono letti testi che riguardano relazioni fra persone dello stesso sesso, ma anche testi che parlano della buona creazione di Dio, della guarigione delle ferite inflitte dalla violenza e dalle logiche del disprezzo umano, dell'amore che scaturisce dal sentirsi accolti da Dio e reintegrati nella propria pelle. Testi che parlano di amore fra uomini sono rintracciabili nelle due parti della Scrittura: la vicenda nota di David e Gionatan (I Sam 18:1 s.;20: 17-41; II Sam 1:26) ma anche il rapporto fra il centurione romano e il suo "ragazzo" (Matteo 8:5-13). Più difficile è trovare relazioni d'amore fra due donne, se non, in senso ampio, quella fra Rut e Noemi; è tuttavia notevole il fatto che ancora oggi percepiamo la promessa fatta dalla giovane alla donna anziana come una promessa matrimoniale (Rut 1:l6 s.). Appunto in questo senso più ampio è bello che la Scrittura affermi che nel viso dell'altro, dell'altra, possiamo rintracciare la presenza stessa di Dio: "Io ho visto il tuo volto come uno vede il volto di Dio" (Gen. 33:10). Tutto lo sviluppo di una teologia contemporanea del volto dell'altro, come ad esempio ce lo propone Levinas, ci richiama a queste radici ebraiche nelle quali Dio si manifesta attraverso la presenza gioiosa, riconciliata, amorosa dell'altro/a. Che l'evangelo sia una richiesta esigente di trasformazione della vita, consapevolezza di peccato e annuncio di una grazia che passa attraverso la rinascita, è un messaggio che può essere accolto senza riserve da lesbiche e omosessuali solo in quanto, proprio come gli/le eterosessuali, acquisiscono la fiducia di essere figli/e amati/e di Dio e di essere pienamente accolti da Dio in Gesù Cristo. Anche qui, trasformare la richiesta di conversione in una richiesta che riguarda la sessualità significherebbe subordinare ancora l'evangelo che libera ad un codice culturale di eterosessualità obbligatoria. Infine sappiamo, come chiese, di dover riprendere l'esame di quella narrazione (Gen 1:27) che indica la differenza sessuale come categoria originaria e positiva della creazione operata da Dio. Ma non possiamo confondere i dati creazionali o quelli biologici con l'etica. Conosciamo la fatica, nella storia della cristianità, di riconoscere piena soggettività di creatura completa alla donna di fronte a Dio. Se siamo usciti da quell'impasse è perché abbiamo ascoltato la voce delle ultime e delle oppresse. Oggi, per uscire da un'oppressione altrettanto pesante quale quella esercitata nei confronti delle persone omosessuali, che cancella la fiducia nella bontà della propria esistenza e non permette di maturare nel proprio cammino spirituale, possiamo

sottolineare la dimensione diretta e personale del rapporto di Dio con ogni essere umano, uomo o donna, in ogni età della vita e in ogni condizione. Consideriamo come messaggio di questo evangelo inclusivo della grazia di Dio la parola sugli eunuchi che si credono esclusi dall'appartenenza al popolo che Dio abbraccia come suo, l'umanità riconciliata in Gesù Cristo: "Io darò loro, nella mia casa e dentro le mie mura, un posto e un nome, che avranno più valore di figli e figlie; darò loro un nome eterno, che non perirà più.. .e li rallegrerò nella mia casa di preghiera." (Isa 56:5,7). "Perché il regno di Dio è giustizia, pace e gioia, nello Spirito Santo" (Ro 14:18).

Alcuni dati scientifici

Omosessualità è termine di recente formazione, coniato nel 1869 dal medico ungherese Karoly M. Benkert; dall'aggettivo greco omoios stesso, uguale indica l'attrazione sessuale per una persona del proprio stesso sesso, a differenza della parola eterosessualità che indica l'attrazione sessuale per persona di sesso opposto al proprio, dal greco eteros altro, diverso. Il concetto di omosessualità o eterosessualità è in relazione con il concetto di identità sessuale, cioè la descrizione della dimensione soggettiva del proprio essere sessuati. Tale descrizione, pur cercando di rispondere ad un'esigenza di stabilità, contiene spesso elementi di incertezza ed imprevedibilità, essendo l'esito di processi di formazione in cui interagiscono in modo complesso aspetti biologici, culturali ed educativi. Le attuali teorie della sessuologia considerano l'identità sessuale una costruzione con 4 distinte componenti: Il sesso biologico, cioè l'appartenenza al sesso femminile o maschile determinato dai cromosomi sessuali· L'identità di genere, cioè la convinzione individuale di base, l'identificazione primaria della persona come femmina o come maschio che si stabilisce nella prima infanzia; l'identità di genere coincide spesso (ad esclusione dei transessuali e dei transgender) con il proprio sesso biologico a motivo sia dell'influenza delle predisposizioni biologiche ma anche dell'apprendimento sociale. Il ruolo di genere, ovverosia l'insieme delle aspettative su come uomini e donne debbano comportarsi in una data cultura ed in un dato periodo storico; il ruolo di genere consiste spesso in stereotipi, modelli prefissati spesso pregiudiziali che definiscono ciò che è appropriato per una femmina o per un maschio come apparenza fisica, personalità, gesti. L'orientamento sessuale, cioè l'indirizzo prevalente dell'attrazione affettiva/sentimentale e fisico/erotica insieme per persone o di entrambi i sessi (bisessuale), o dello stesso sesso (omosessuale) o del sesso opposto (eterosessuale). L'orientamento sessuale emerge in ogni persona come un insieme di sensazioni e preferenze spontanee e naturali del tutto personalizzato ed unico; esso esiste come condizione, alla stessa stregua dell'impronta digitale, in qualche modo data prima dell'inevitabile percorso di riflessione sul proprio sé, sulla base della propria esperienza affettiva (di chi mi innamoro?) e della scelta conseguente di un determinato comportamento sessuale (con chi faccio l'amore?) in cui si esplicita il proprio desiderio. In conclusione, omosessualità è da intendersi come una dimensione possibile dell'identità personale orientata affettivamente ed eroticamente verso persone del proprio stesso sesso biologico. L'omosessualità si esplicita nelle umane dinamiche relazionali come l'innamoramento, le fantasie, il desiderio, la costruzione di percorsi di vita in comune con l'amato/a, i litigi, il rapporto sessuale, la cura reciproca, la convivenza, talvolta la separazione e il tradimento, talvolta la gelosia, la procreazione di prole o l'adozione, l'allevamento e l'educazione dei figli e delle figlie.

La consacrazione ai ministeri di persone omosessuali e la benedizione delle convivenze delle coppie omosessuali.

Qualche anno fa la Tavola Valdese ha chiesto al Corpo pastorale valdese e metodista se riteneva potessero esservi degli ostacoli alla consacrazione al ministero pastorale di una persona che si dichiarava pubblicamente omosessuale. Il dibattito fu unanime nel non vedere il problema, mentre segnalò che sarebbe stato opportuno occuparsi della questione della benedizione di unioni omosessuali. Il nostro gruppo di lavoro condivide quella posizione. Riteniamo che l'orientamento sessuale, in quanto è una delle caratteristiche che costituiscono la particolarità di ogni persona (insieme al genere, al carattere, ai doni e difficoltà particolari etc.), concorra a definire le potenzialità ed i limiti della particolare persona nell'esercizio concreto del ministero che la chiesa le affida, ma non abbia alcuna rilevanza quanto alle condizioni di ammissione a qualunque ministero nella chiesa. Ci auguriamo quindi che non vi sia da proseguire la discussione sull'argomento. Viceversa, la questione della benedizione delle unioni di fatto, omosessuali ed eterosessuali, ci pare meriti un approfondimento. Il gruppo è convinto che, laddove due persone si ritengano unite in matrimonio o in un progetto di vita comune e chiedano la benedizione di questa unione, le chiese dovrebbero accogliere la richiesta, indipendentemente dalle forme che la coppia ha scelto o ha avuto la possibilità di adottare per certificare pubblicamente il proprio matrimonio o la propria unione. Se l'origine della benedizione è in Dio, le chiese non possono accampare alcun potere su di essa, ma sono semplicemente chiamate al servizio di trasmettere tramite la loro parola umana il sì di Dio a tutta la sua creazione, senza distinzione alcuna. La benedizione (berakhah) in tutta la Bibbia, in particolare nell'Antico Testamento, si configura come la promessa di una vicinanza amorevole e solidale di Dio pronunciata in una situazione specifica della vita delle persone. E' una parola di grazia, alla quale si congiunge da una parte l'impegno della comunità benedicente a pregare per sostenere la/le persone benedette nel loro specifico progetto di vita, dall'altra la confessione di fede delle persone che, chiedendo la benedizione, manifestano il bisogno dell'aiuto di Dio nella loro esistenza e la fiducia nel Signore. Nelle Chiese protestanti storiche le benedizioni sono pronunciate non solo in occasione dei matrimoni, ma anche di battesimi e presentazioni dei bambini, confermazioni, anniversari, consacrazioni pastorali, diaconali e dei ministeri locali, nella fiducia della disposizione benevolente di Dio di fronte a tutte queste situazioni. Le coppie omosessuali come le coppie eterosessuali desiderano condividere la loro vita con la persona amata, a tutti i livelli, da quello spirituale, a quello materiale, da quello affettivo, a quello erotico-sessuale. Il desiderio di essere riconosciuti come coppia a livello ecclesiale e sociale, oltre a manifestare una volontà di continuità nel progetto di vita, produce l'espansione dell'amore nel mondo, al pari delle coppie eterosessuali. Come afferma Desmond Tutu, "che un uomo ami una donna o un altro uomo, o che una donna ami un uomo o un'altra donna, a Dio sempre amore appare, e si rallegra ogni volta che riconosciamo di avere bisogno degli altri". L'unica differenza è nel fatto che le coppie omosessuali non richiedono la benedizione per la procreazione. D'altronde, la maggior parte delle liturgie nuziali protestanti non parlano della procreazione, bensì sottolineano fortemente che la vita di coppia si configura come uno spazio creativo in senso lato. Infine, nelle liturgie nuziali protestanti si dà prova di una grande libertà liturgica e pertanto auspichiamo che nella revisione delle liturgie per matrimoni e benedizioni di matrimonio possano essere inseriti elementi adatti anche per le coppie omosessuali. In conclusione, il nostro gruppo di lavoro ritiene che la richiesta di benedizione delle coppie omosessuali chiama le chiese locali (prima della decisione in Assemblea-Sinodo BMV) a riavviare il dibattito sull'argomento, in vista della maturazione di una posizione consapevole, che, sola, permetterà la piena partecipazione dei membri omosessuali alla vita della comunità».

4.4. Posizione della Chiesa Evangelica Luterana in Italia[335]

«*Documento di posizione della Chiesa Evangelica Luterana in Italia. Approvato dal Sinodo della Chiesa Evangelica Luterana in Italia il 14 maggio 2011 con delibera 2011/7. La CELI prende una posizione sulla benedizione di persone etero - e omosessuali in comunione di vita. Ascoltando la Parola di Dio e osservando i cambiamenti sociali assolve il suo compito di accompagnare i cristiani nel loro percorso di vita.*

1. *Nel campo del matrimonio, della famiglia e della sessualità osserviamo una molteplicità di comunioni di vita scelte in maniera responsabile e con autodeterminazione dalle persone.*
2. *Le comunioni di vita vissute in maniera responsabile si basano sulla volontarietà, la continuità, la fiducia e l'assenza di violenza.*
3. *L'omosessualità fa parte delle espressioni della sessualità in generale; gli omosessuali non inventano il loro orientamento, lo trovano.*
4. *Da questo derivano rivendicazioni di equivalenza fino all'equiparazione delle comunioni di vita omosessuali che soddisfano le caratteristiche summenzionate di un'unione vissuta in maniera responsabile.*
5. *La benedizione divina fa percepire in maniera intensa l'amorevole andare incontro di Dio verso tutti.*

1. Introduzione: Definizione della posizione

Molte Chiese si trovano oggi a riflettere su come vengono percepiti gli sviluppi e le necessità sociali nel matrimonio, nella famiglia e nella sessualità che devono essere considerati nuovamente e diversamente nella realtà ecclesiastica. Il Sinodo della CELI con la sua delibera 2010/24 ha avviato un processo di riflessione che ha l'obiettivo di elaborare un documento programmatico della Chiesa sul tema della benedizione di varie forme di comunioni di vita. Queste "comunioni di vita" riguardano persone che vivono in un'unione vincolante etero- o omosessuale. I fondamenti giuridici ed ecclesiastici delle unioni etero- e omosessuali hanno raggiunto un livello di osservanza e di discussione estremamente diverso nei differenti paesi. Come membro della Federazione Luterana Mondiale (FLM) la CELI si vede inserita nel processo delle Chiese luterane che è iniziato nel 2007 con il documento di Lund "Matrimonio, famiglia e sessualità" e che si concluderà nel 2012. Il seguente documento di posizione è il risultato della riflessione avvenuta nel seno della CELI.

2. Sessualità vissuta

Le caratteristiche di una relazione vissuta in maniera responsabile si basano sulla volontarietà, la continuità, la fiducia e l'assenza di violenza. Resta compito di ogni persona viverla in maniera responsabile indifferentemente dall'orientamento sessuale. Giovano comunque le considerazioni che seguono.

[335] Cf. http://www.chiesaluterana.it/benedizioni-di-coppie-etero-e-omosessuali/.

2.1. L'omosessualità nella scienza umana

La ricerca sociologica e psicologica, così come l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) hanno preso nettamente le distanze dal considerare l'omosessualità come una forma malata di sessualità. Nell'affrontare scientificamente la questione se l'omosessualità sia una forma malata di sessualità, per lungo tempo si è creduto di poter trovare una causa dell'omosessualità in circostanze e particolarità biografiche degli interessati. Così ad esempio in un disturbo nella ricerca della propria identità sessuale durante la crescita, o in contatti con l'omosessualità prima di aver raggiunto un'identità sessuale definita. Da questo è derivato l'approccio che l'omosessualità potesse essere influenzata e trattata attraverso un'assistenza spirituale e una terapia adeguata e potesse così essere "curata". Non si è potuta provare scientificamente questa teoria, dato che un'identità sessuale si forma e si consolida in maniera molto più complessa. Anche la causa genetica, quindi una determinazione biologica, ha svolto un ruolo nel dibattito sull'origine dell'omosessualità. L'entusiasmo per le conoscenze acquisite nella ricerca genetica ha indotto a supporre dei motivi definiti geneticamente come causa dell'omosessualità. Questa ipotesi non è stata mai dimostrata scientificamente. Attualmente motivazioni monocausali come un "gene responsabile" vengono considerate scientificamente superate per una situazione così complessa. Anche presunti disturbi dell'equilibrio ormonale negli omosessuali sono stati oggetto di ricerche che non hanno potuto dare un serio contributo alla questione. Sulla base della ricerca biomedica viene dimostrato che l'omosessualità fa parte delle espressioni della sessualità, quindi rappresenta una condizione naturale. Per questi motivi la condanna morale dell'omosessualità non può essere in alcun modo giustificata.

2.2. Come la società si confronta con il tema dell'omosessualità

L'omosessualità continua a non essere accettata da tutti nella società; a questo contribuisce anche un'interpretazione acritica della Bibbia. Ricorrere alle prospettive bibliche in questioni etiche attuali non significa affatto ripetere solamente letteralmente il passato, ma confrontarsi con il contesto del passato. Inoltre il rispetto dell'autonomia del singolo in una società pluralistica esige la tolleranza e il rispetto di diverse forme di condotta di vita. Dietro al concetto di "tolleranza" tuttavia si nascondono diversi livelli che vanno

- *dalla mera sopportazione*
- *all'indifferenza fino ad arrivare*
- *al rispetto della diversità dell'altro.*

Il riconoscimento tuttavia significa più del livello più elevato di questa classificazione. Il riconoscimento si realizza da pari a pari. Ne derivano rivendicazioni di equivalenza fino all'equiparazione dell'omosessualità in tutte le questioni vitali. Risulta interessante ed illuminante per ogni singolo e per la Chiesa chiedersi a quale livello di accettazione o di rifiuto si trovi nel confrontarsi con questa tematica.

2.3. Il quadro giuridico di questioni riguardanti l'omosessualità nell'UE, in Germania e in Italia

L'omosessualità esiste da memoria d'uomo. Viene descritta già nella Cina imperiale, nell'Epopea babilonese di Gilgamesh, nell'antichità greca e nell'antica Roma. Si parte dal

presupposto che nella popolazione (secondo l'OMS) le persone esclusivamente omosessuali rappresentano il 4% degli uomini e il 2% delle donne. Studiosi delle culture e sociologi ritengono che questa percentuale sia rimasta relativamente costante nel corso delle diverse epoche.

L'omosessualità tuttavia è stata sempre presa di mira dalla legislazione penale:

- *Solo nel 1963 la Corte europea per i diritti umani ha stabilito che il divieto dell'omosessualità consenziente fra adulti viola la Convenzione europea sui diritti umani.*
- *Nel 1994 il Parlamento europeo ha varato una risoluzione sull'equiparazione dei gay e delle lesbiche nell'UE.*
- *Nel 2001 in Germania con la legge sulla convivenza registrata si è compiuto un passo importante per l'equiparazione dei diritti civili e pubblici degli omosessuali. Viene permessa la registrazione di coppie dello stesso sesso, che conferisce ai partner una posizione giuridica paragonabile in punti importanti a quella di una coppia sposata (diritto ereditario, reversibilità dell'affitto, diritto alla scelta del cognome, diritto agli alimenti, diritto di non deporre, diritto di visita in ospedale), ma che si distingue nettamente dal matrimonio.*
- *In Italia l'attuazione delle deliberazioni del Parlamento europeo, è esitante, così che in confronto ad altri paesi europei esiste un grande bisogno di recupero. Tutto sommato comunque si può supporre che, anche se con ritardo, i regolamenti sperimentati negli altri paesi europei si affermeranno anche in Italia.*

La CELI sostiene l'attuazione dei regolamenti giuridici delle unioni di vita.

3. Prospettive cristiane

3.1 Come leggiamo la Bibbia – chiarimento ermeneutico

Quando i cristiani aprono la Bibbia, lo fanno confidando che attraverso la molteplice testimonianza della Sacra Scrittura, si possano oggi percepire la parola e le disposizioni divine. Allo stesso tempo risulta evidente che le testimonianze bibliche hanno una storia. La ricerca della parola e della volontà divina in un periodo determinato ha prodotto disposizioni concrete che non possono rivendicare una validità illimitata nel tempo. La Bibbia nella sua forma molteplice e spesso persino contraddittoria è essa stessa un esempio per questa ricerca senza fine delle disposizioni divine nell'hic et nunc. Singole affermazioni bibliche non possono quindi essere comprese isolatamente come la parola di Dio per il presente. Non a caso Paolo scrive: "La lettera uccide, ma lo Spirito dà vita." (2. Corinzi 3,6). Per comprendere in maniera sensata e corretta le affermazioni bibliche deve essere pertanto trovato un criterio, un parametro secondo il quale si possono valutare e inquadrare le singole affermazioni bibliche. Martin Lutero indica come centro e parametro di ogni predicazione cristiana "ciò che promuove Cristo" (Martin Lutero nella Prefazione alle epistole di S. Giacomo e Giuda, 1522), vale a dire che tutto ciò che esprime l'amore illimitato di Dio nei confronti della sua creazione e delle sue creature può essere compreso come centro della Scrittura. Soprattutto le leggi del Antico Testamento sul culto e sulla purezza hanno perso pertanto la loro funzione pratica per la fede cristiana. Acutamente Martin Lutero può scrivere nel 1525 che di Mosé non ci riguarda più niente.

3.2. L'"omosessualità" nella testimonianza della Scrittura

Visto il contesto descritto precedentemente non è sufficiente citare singole parti della Bibbia sul tema "omosessualità" per la valutazione etica della stessa. È vero innanzitutto che nella Bibbia le pratiche omosessuali vengono nettamente condannate. A questo proposito citiamo: Levitico 18,22; 20,13; Romani 1,24ss; 1. Corinzi,6,9ss. È importanta tuttavia non confondere queste pratiche, in cui di regola non sono coinvolti partner con pari diritti, con quanto intendiamo oggi con omosessualità. In particolare bisogna considerare che: i giudizi del Libro Levitico sulle pratiche omosessuali sono da vedere nel contesto delle leggi israelitiche sul culto e sulla purezza che non hanno più nessuna rilevanza per la vita cristiana. Chi continua a considerare rilevanti e valide singole leggi secondo la concezione di questi testi dovrebbe considerare tutte queste leggi ugualmente valide. Ma quale rilevanza ha oggi ad esempio il seguente comandamento: "né indosserai alcun vestito tessuto con materiali diversi" (Levitico 19,19c)? Quando viene chiesto a Gesù di indicare il comandamento più importante (Matteo 22,34-40), risponde con due citazioni dalla Torah. La seconda citazione proviene dal libro Levitico. Una citazione che secondo Gesù riassume meglio la "Legge e i profeti", quindi l'intera Torah, che tutti i singoli divieti e leggi: "Amerai il tuo prossimo come te stesso" (Levitico 19,18). Quindi non è importante la singola legge sul culto e sulla purezza della Torah, ma la direzione complessiva dell'azione. "L'omosessualità" condannata da Paolo nei Romani 1,24ss deve essere letta nel contesto della sua argomentazione. Tutti senza eccezione, nella loro colpevole fragilità, possono non corrispondere alla volontà di Dio e necessitare della giustificazione di Dio. Paolo in questo caso non ha in mente il tema dell'omosessualità, ma una deviazione dalla venerazione di Dio, per cui prende ad esempio le pratiche omosessuali. Le affermazioni di Paolo sono comprensibili solo nel contesto della prostituzione cultuale pagana come esempio di idolatria. Le pratiche sessuali considerate da Paolo non avvenivano fra partner con pari diritti, né erano espressione di una sessualità vissuta in maniera responsabile. Senza questo contesto cultuale pagano il giudizio paolino sull'omosessualità risulta inconsistente.

3.3. Matrimonio, famiglia e sessualità

Secondo la Bibbia la vita umana si realizza come vita al di là dell'Eden. Gli uomini e le donne quindi "dopo la cacciata" vivono in una condizione caratterizzata dalla lacerazione e dalla colpa. Anche la sessualità non avviene più nel giardino dell'Eden. La storia del peccato originale racconta come Dio descrive la vita che aspetta Adamo ed Eva dopo aver mangiato dall'albero della conoscenza. Il lavoro e la vita saranno caratterizzati da fatica e sudore, spine e cardi. In questo "al di là dell'Eden" si inserisce tutta la riflessione sull'amore, la coppia e il matrimonio. La molteplicità dei modi di vivere e delle relazioni che conosciamo oggi è una conseguenza della nostra fragile esistenza. Gli uomini e le donne sono alla continua ricerca di forme di relazione stabili e sostenibili. Il matrimonio rappresenta la forma centrale fra queste. Tuttavia oltre al matrimonio esistono altri modi di vivere una relazione in maniera responsabile. Il compito della Chiesa è quello di accompagnare le persone in tutti questi modi di vivere.

3.4. Della benedizione e della pratica della benedizione

L'origine della benedizione è sempre Dio, da lui proviene ogni benedizione, attraverso la quale le persone riconoscono l'amorevole e incondizionato andare loro incontro di Dio. Dio benedice le persone nella loro rispettiva storia e con il suo amorevole andare loro incontro

dona loro un modo per vedere con gratitudine la propria vita. Attraverso la benedizione le persone possono pertanto sentirsi creature amate ed accettate indipendentemente dal giudizio altrui. Questo amorevole andare incontro di Dio può solo essere ricevuto. Il singolo non può darsi da solo la benedizione divina, ma deve ricevere la benedizione da un altro. Il concetto ecclesiastico di benedizione va differenziato dall'uso familiare che se ne fa. Nella benedizione non si tratta di benedire comportamenti e relazioni umani. Piuttosto la benedizione deve incoraggiare e rafforzare le persone nel percorso della loro vita per percepire con gratitudine la propria vita. Nella tradizione ecclesiastica le persone con le più diverse situazioni biografiche non vengono solo assistite spiritualmente, ma anche benedette. Tali riti di benedizioni per una transizione li troviamo non solo per la benedizione di una coppia ma anche per quella di persone malate o in crisi, anche nel caso di commiati e nuovi inizi. Le persone in periodi di transizione e di crisi della loro vita devono poter fare affidamento sulla vicinanza di Dio attraverso la sua benedizione. La benedizione di una coppia si inserisce quindi in una cultura della benedizione che si orienta ai molteplici periodi di transizione nel corso di una vita umana. La benedizione, in cui viene espresso l'amorevole andare incontro di Dio e l'accompagnamento di Dio, vale quindi anche per le comunioni di vita, che vengono vissute in maniera continuativa e responsabile, che siano etero- o omosessuali. La benedizione all'inizio del cammino comune deve donare forza e spirito a queste coppie per vivere il loro rapporto in maniera eticamente responsabile e con il sostegno di Dio. Vista così la benedizione è un tesoro che ci viene affidato in quanto Chiesa. La Chiesa non può negare a nessuno che lo richieda questo tesoro. Il messaggio fondamentale della Bibbia, che l'azione di Dio, la sua benedizione, sia più forte della paura e della morte, vale incondizionatamente per tutte le persone, indipendentemente dal loro modo di vivere. La Chiesa benedicendo le persone nella loro rispettiva situazione di vita esprime la piena accettanza di ciò che benedisce. Questo vale incondizionatamente anche per i collaboratori ecclesiastici così come per le pastore ed i pastori.

3.5. Culto di benedizione di persone in comunione di vita particolare

Le benedizioni si svolgono come culti pubblici o in culti pubblici. Si realizzano in una forma liturgica che si differenzia nettamente da quella di un matrimonio. Si può elargire una benedizione quando:

- *per lo meno un partner è membro della CELI o di una Chiesa con la quale è in piena comunione ecclesiale.*
- *il Consiglio della Comunità interessata ha dato il suo specifico consenso.*
- *il/la titolare di sedi pastorali che deve elargire la benedizione, dà il suo consenso.*

La Commissione
Christiane Groeben (Presidente)
Uwe Habenicht
Oswald Mayr
Ingrid Rauh
Lore Sarpellon»

4.5. Posizione dell'Alleanza Evangelica Italiana[336]

«Il presente documento è stato elaborato dalla "Commissione etica e teologia" dell'Alleanza Evangelica Italiana e approvato dal Consiglio Esecutivo Federale l'8/11/2003. L'AEI incoraggia le chiese evangeliche e i credenti ad impiegarlo per seminari, presentazioni pubbliche e dibattiti.

L'omosessualità è uno di quei temi su cui la società contemporanea è molto sensibile. Considerata per molto tempo una malattia o una perversione legata ad una distorsione affettiva acquisita, a partire dagli Anni Settanta, essa si è via via imposta come orientamento del tutto "normale" nell'ambito delle possibilità affettive e sessuali dell'essere umano. Mentre nel mondo occidentale la pratica dell'omosessualità è in genere accettata come orientamento legittimo della sessualità individuale, i suoi risvolti sociali sono ancora oggetto di controversia morale, culturale e politica. In questo quadro profondamente modificato rispetto solo a qualche decennio fa, permangono sacche di forte opposizione all'idea stessa che una persona possa sviluppare e praticare un orientamento omosessuale. La lobby omosessuale è molto forte negli ambienti progressisti e nei fortilizi dei media da dove promuove la battaglia volta alla rivendicazione dell'"orgoglio" omosessuale, mentre permane un dibattito vivace soprattutto all'interno delle comunità religiose che si riverbera nel campo politico quando la questione dell'omosessualità impone di affrontare tematiche di carattere sociale, fiscale, giuridico ed economico. Per la Chiesa cattolica, l'omosessualità è un "disordine intrinseco" rispetto alla natura dell'essere umano, mentre per la cultura laica essa è un orientamento legittimo e comunque non discriminabile socialmente e giuridicamente rispetto a quello eterosessuale.

Nel mondo evangelico, il tema dell'omosessualità è stato al centro di recenti prese di posizione da parte di organismi rappresentativi. Sia l'Alleanza Evangelica britannica che quella francese hanno contribuito alla riflessione con dei documenti significativi[1]. Il protestantesimo storico, invece, sembra allineato alle tesi possibiliste e permissive rintracciabili in certi ambienti laici, anche se in alcune chiese (la Comunione anglicana, ad esempio) il tema suscita vivaci polemiche. Questo fermento in atto ha spinto anche l'Alleanza Evangelica italiana ad interrogarsi sulla questione e a offrire questo documento quale stimolo ulteriore per il dibattito nelle chiese e nella società.

I. Il fenomeno dell'omosessualità

Per omosessualità, s'intende l'orientamento affettivo, l'attrazione fisica ed il desiderio sessuale di una persona nei confronti di una persona dello stesso sesso. Tale orientamento ha una dimensione relazionale, affettiva e sessuale. Se l'amicizia, l'intimità e l'affetto possono caratterizzare il rapporto tra persone dello stesso sesso aventi però un orientamento eterosessuale, l'omosessualità implica anche l'attrazione fisica e sessuale tra due persone dello stesso sesso. L'orientamento omosessuale porta il soggetto a desiderare non solo la compagnia e l'amicizia di una persona dello stesso sesso, ma anche l'unione sessuale che sancisce l'autoidentificazione del soggetto omosessuale con l'altra persona dello stesso sesso.

L'origine della propensione omosessuale è molto dibattuta a livello scientifico. Secondo una scuola di pensiero, essa è legata all'apprendimento di modelli comportamentali durante

[336] Cf. http://www.alleanzaevangelica.org/documenti/omosessualita.htm

l'età evolutiva; secondo altri, l'omosessualità ha comunque una base genetica su cui l'apprendimento si va ad innestare. In ogni caso, l'origine dell'omosessualità non è un argomento dirimente dal punto di vista etico.

Infine, si può dire che spesso, anche se questo dato non ne rappresenta un aspetto qualificante, l'orientamento omosessuale è accompagnato da atteggiamenti e sensibilità spiccatamente femminili nei soggetti omosessuali di sesso maschile e da atteggiamenti improntati alla mascolinità da parte dei soggetti omosessuali di sesso femminile. Questi fenomeni non sono sempre caratterizzanti, ma possono essere comunque osservati in numerosi casi.

II. Le prospettive bibliche

Sino a qualche anno fa, l'insegnamento biblico è stato compreso come assolutamente contrario all'omosessualità e come incoraggiamento al suo abbandono da parte di chi la pratica. Da qualche decennio, il mondo teologico neo-liberale è impegnato in un tentativo volto a relativizzare il significato dei testi biblici che parlano dell'omosessualità e a svuotarne il contenuto apparentemente negativo.

Nell'affrontare la questione dell'omosessualità, è opportuno non solo soffermarsi sui testi specifici, ma valorizzare la prospettiva più ampia dell'antropologia biblica entro cui i testi sono collocati. Per la Bibbia, l'essere umano è stato creato uomo e donna e l'unione matrimoniale tra un uomo e una donna rappresenta uno spazio relazionale, affettivo e sessuale all'interno del quale è possibile realizzare la loro umanità. Tra uomo e donna vi è complementarità, cioè l'uguaglianza di dignità nella diversità di genere in vista della solidarietà di affetti e di progetti. Altre forme di unione e di convivenza sono considerati pericolosi stravolgimenti della vocazione umana e indebiti ripiegamenti verso relazioni monche. Secondo la Scrittura, anche l'identità sessuale e relazionale, come tutte le altre sfere della vita, è stata intaccata dal peccato, infranta nella sua integrità e depauperata della sua pienezza. Tuttavia, l'opera grandiosa di redenzione imperniata sull'evangelo di Gesù Cristo rende possibile la guarigione da modelli lacunosi e la scoperta della ricchezza di un progetto relazionale riconciliato da Dio e in Dio. In quest'ottica, l'omosessualità vìola la vocazione alla complementarità tra uomo e donna e preferisce fissarsi sulla riduplicazione idolatrica di sé nell'altro.

È all'interno di questa cornice che i testi biblici vanno letti. L'omosessualità viene compresa dalla Scrittura come uno tra i tanti modi in cui si può stravolgere il progetto della complementarità umana e si può deformare la vocazione all'umanità redenta a cui chiama l'evangelo. La condanna dell'omosessualità, pur se espressa in termini diversi, è presente in diverse sezioni della Bibbia e in diversi momenti della storia della salvezza, a testimonianza del fatto che non si tratta di una posizione tipica di un certo ambiente culturale ristretto, ma di un convincimento ribadito a più riprese nel corso della progressione della rivelazione (ad esempio: Gn 19,1-29; Lv 18,22; 20,13; Mt 15,19; Mc 7,21; Rm 1,18-32; 1 Cor 6,9; 1 Tm 1,8-11). Anche se occorre prestare attenzione alle particolarità di ogni testo e non appiattirle in modo surrettizio, ciò che li accomuna è la prospettiva antropologica biblica che vede nelle relazioni omosessuali un vistoso depauperamento della creaturalità umana e un modo di vivere peccaminoso.

III. Gli interrogativi etici

Che dire dell'omosessualità da un punto di vista etico? Si può appiattire il dibattito sulla contrapposizione tra le tesi del "disordine intrinseco", da un lato, e quelle della sua sostanziale normalità, dall'altro? Innanzi tutto, è da chiarire cosa si intenda per "normalità" quando ci si riferisce all'orientamento affettivo e sessuale. Il mondo non è composto da persone sessualmente normali. Nel nostro mondo in cui i valori fondanti della vita umana (compresa la sessualità e l'affettività) sono calpestati da tutti, non esiste una persona sessualmente normale o affettivamente normale. La sessualità, l'affettività, così come tutte le altre sfere dell'esistenza, sono intaccate da tare così profonde che tolgono ogni crisma di naturalità e ogni pretesa di immacolatezza ai modelli tradizionalmente considerati come oggettivamente normali. Nessuno è sessualmente o affettivamente normale. In questo senso, essere eterosessuale non significa essere più normale dell'omosessuale in quanto entrambi i soggetti vivono la relazione con sé e con gli altri in modo distorto. Il modo di vivere l'orientamento sessuale, qualunque esso sia, è lacerato e anormale. Una presunta superiorità dell'uno rispetto all'altro è un modo fuorviante di affrontare la questione dell'omosessualità. Tutti gli esseri umani, indipendentemente dal loro orientamento, vivono uno stato di disordine che solo la grazia di Dio può modificare in modo radicale, che poi è l'unico modo per ovviare alle distorsioni che caratterizzano la vita di tutti.

Fatta questa premessa, è altrettanto importante chiarire che l'omosessualità rappresenta una negazione delle potenzialità dell'essere umano ed un ripiegamento verso una visione autoreferenziale della relazione con gli altri. Fare i conti con chi è altro da sé, accettandone la diversità e impostando un rapporto fecondo, è indice di maturità umana. Un'autentica maturità non si accontenta di stare con persone uguali a sé, ma coglie la sfida della diversità per imbastire con una persona diversa da sé una relazione affettiva e sessuale.

La persona matura ambisce ad entrare in relazione con chi è sessualmente diverso da sé, non ad idolatrare chi gli è sessualmente simile. Circondarsi di omologhi, stabilendo una relazione d'intimità con un omologo dal punto di vista sessuale, è segno di rinuncia ad affrontare la diversità umana che passa anche attraverso la diversità sessuale. L'autorefenzialità sessuale ed affettiva è quindi un depauperamento della vocazione umana e, per questa ragione, non gli si può riconoscere uno statuto di virtù etica. L'omosessualità è una disfunzione relazionale mediante la quale il soggetto omosessuale tende a riduplicare la propria identità sessuale piuttosto che avvicinarsi all'alterità sessuale ed affettiva di un diverso da sé.

V. L'accoglienza cristiana e l'accompagnamento pastorale

Quale atteggiamento assumere nei confronti della persona omosessuale? In passato, era facile cadere nella colpevolizzazione culturale che poi sfociava nell'emarginazione sociale degli omosessuali. Pur se sono da respingere con forza i giudizi omofobi sommari e le condanne morali decretate in nome di un perbenismo molto spesso ipocrita, si deve al contempo sostenere la necessità di non restringere lo spazio della vocazione umana ad un ambito relazionale sostanzialmente autoreferenziale. C'è bisogno di una comunità cristiana in grado di accompagnare verso la vera maturità tutte le persone che ne fanno parte, una comunità che non "benedica" delle situazioni esistenziali all'insegna del peccato, ma che accompagni tutti i peccatori verso il pentimento, la conversione e la guarigione.

Un atteggiamento di accoglienza umana non significa quindi una legittimazione dell'orientamento omosessuale. L'omosessualità è e rimane un orientamento riduttivo rispetto alle potenzialità dell'essere umano. I soggetti omosessuali, come del resto tutti i soggetti nessuno dei quali è normale sul piano etico, devono essere posti di fronte all'esigenza di ricostruire la propria identità secondo le piene potenzialità dell'essere umano e non secondo dei surrogati illusori che assolutizzano il sé e il simile a sé, non accettando la diversità delle relazioni e dell'altro da sé. Questo cammino ricostruttivo dovrà essere sensibile ai costi umani richiesti a chi lo intraprende e dovrà trovare nella chiesa una comunità accogliente e simpatizzante, anche se ferma nella convinzione della superabilità della condizione omosessuale. Per tutti gli esseri umani, senza distinzione alcuna di sesso e di orientamento, i cambiamenti radicali implicano rinuncia e dolore, ma sono gli unici a produrre una vera liberazione in vista di una piena umanità. Nessuna condizione umana deve essere considerata irreversibile; anzi, la possibilità della crescita umana presuppone la necessità del cambiamento.

Queste considerazioni inducono anche a ritenere che l'omosessualità sia un orientamento che esclude dalla possibilità di svolgere dei ministeri riconosciuti all'interno della chiesa.

V. I risvolti sociali

Come si è detto in precedenza, la questione dell'omosessualità ha dei risvolti sociali non indifferenti. Sul piano giuridico, le coppie omosessuali chiedono sempre più un riconoscimento civile che conferisca loro alcuni diritti che sono per il momento negati. In alcuni paesi (come la Francia), si è voluto dare una tutela giuridica ad ogni tipo di coppia minimamente stabile, non equiparandola a quella attribuita alla coppia eterosessuale sposata, ma comunque introducendo nell'ordinamento giuridico una forma di riconoscimento in grado di garantire alcuni diritti (registrazione anagrafica, destinazione dell'eredità, reversibilità dei trattamenti pensionistici, ecc.), e l'accesso ad alcune possibilità (partecipazione al bando per l'assegnazione di case popolari, assegni integrativi, idoneità all'adozione, ecc.). Altre nazioni stanno prendendo in considerazione l'idea di attribuire un qualche riconoscimento giuridico alle "unioni di solidarietà".

Ovviamente, gli stati sono liberi di darsi le norme che ritengono opportune e quindi di orientarsi verso questo tipo di riconoscimento se l'orientamento "normalista" dovesse prevalere. Tuttavia, se la valutazione etica suggerita in precedenza è plausibile, la conseguenza sul piano socio-politico che ne deriva è che questi processi volti al progressivo riconoscimento di sempre maggiori diritti alle coppie omosessuali non può che essere problematizzato. In particolare, dovranno essere contrastati tutti quei provvedimenti volti alla sostanziale equiparazione delle coppie omosessuali a quelle eterosessuali sposate. A maggior ragione, non deve essere riconosciuta l'idoneità di una coppia omosessuale all'adozione di un bambino in quanto coinvolge non solo persone adulte, ma anche bambini il cui diritto a un papà e a una mamma deve essere difeso. Se una persona rifiuta di fare della diversità sessuale ed affettiva un orizzonte della propria identità, essa non può pretendere di svolgere la funzione genitoriale nei confronti di un essere umano che, invece, deve essere accompagnato verso la piena maturità relazionale che comporta l'accettazione della sfida della diversità.

L'Alleanza Evangelica Italiana incoraggia il dibattito sereno e il confronto aperto sul tema dell'omosessualità, in tutti i suoi risvolti e con tutti i soggetti interessati. Le convinzioni evangeliche contenute in questo documento non devono nutrire giudizi trancianti ed indiscriminati, ma possono guidare la riflessione e la comprensione delle questioni, nel rispetto delle persone coinvolte. Inoltre, l'Alleanza invita le chiese evangeliche ad essere

comunità che accolgono amorevolmente gli omosessuali e tutte le persone desiderose di rimettersi in discussione secondo la chiamata dell'evangelo che libera dalla schiavitù del peccato e apre nuovi spazi di umanità redenta. Infine, l'AEI auspica che le forze politiche e sociali promuovano un dibattito pubblico che rifletta il pluralismo della nostra società e raccolga le voci di tutti coloro che desiderano contribuire al bene comune».

4.6. Posizione della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno[337]

4.6.1. *Dichiarazione della Conferenza Generale, votata il 3 Ottobre 1999*

«La Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno riconosce che ogni essere umano è prezioso agli occhi di Dio e cerca di servire tutti gli uomini e le donne nello spirito di Gesù. Crediamo anche che per la grazia di Dio e attraverso l'incoraggiamento della comunità di fede, un individuo possa vivere in armonia con i principi della Parola di Dio. Gli avventisti credono che l'intimità sessuale sia lecita solo nell'ambito della relazione coniugale tra uomo e donna. Questo era il piano stabilito da Dio alla creazione.

Le Scritture dichiarano: «Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne» (Gn 2:24). In tutta la Scrittura viene ribadito questo modello eterosessuale. La Bibbia non prevede nessuna possibilità di relazioni o attività omosessuali. Atti sessuali al di fuori della sfera matrimoniale eterosessuale sono proibiti (Lv 20:7-21; Rm 1:24-27; 1 Cor 6:9-11). Gesù Cristo ha riaffermato l'intento della creazione divina: «Non avete letto che il Creatore da principio, li creò maschio e femmina e che disse: "Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà con sua moglie, e i due saranno una sola carne»? Così non sono più due, ma una sola carne» (Mt 19: 4-6). Per queste ragioni siamo contrari alle pratiche e alle relazioni omosessuali.

Gli avventisti s'impegnano a seguire le istruzioni e l'esempio di Gesù, che affermò la dignità di tutti gli esseri umani e si rivolse compassionevolmente alle persone e alle famiglie che soffrivano per le conseguenze del peccato. Egli offrì un ministero di conforto e parole di consolazione alle persone che lottavano, facendo una chiara distinzione tra il suo amore per i peccatori e l'insegnamento biblico in relazione alle pratiche peccaminose».

4.6.2. *Riformulazione della Conferenza Generale, votata il 17 Ottobre 2012*[338]

«La Chiesa Avventista del Settimo Giorno riconosce che ogni essere umano è prezioso agli occhi di Dio, essa cerca di servire tutti gli uomini e donne nella prospettiva di Gesù. Noi crediamo che mediante la grazia di Dio e gli incoraggiamenti della comunità di fede, un individuo può vivere in armonia con i principi della Parola di Dio.

---

[337] Cf. *Dichiarazioni Linee guida e altri documenti. Etica, problemi sociali e religiosi*, Falciani, Edizioni ADV 2006, p. 78.

[338] Cf. Traduzione dall'edizione francese, tratta dal documento seguente: Union franco-belge et Fédération de la Suisse romande et du Tessin, Commission éthique, Dossier sur l'homosexualité, Mars 2013, p. 27. In francese la dichiarazione è apparsa nel dossier: «Mariage pour tous», in *Revue adventiste* del febbraio 2013, pp. 16-17.

Gli avventisti del settimo giorno credono che l'intimità sessuale è riservata alle relazioni coniugali tra un uomo e una donna. Questo è il progetto di Dio stabilito alla creazione. Le Scritture dichiarano: « Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e s'unirà a sua moglie, e diverranno una sola carne» (Genesi 2.24). Questo modello eterosessuale è confermato attraverso tutte le Scritture. La Bibbia non propone alcuna disposizione per l'attività o la relazione omosessuale. Gli atti sessuali al di fuori del quadro del matrimonio eterosessuale sono vietati (Levitico 18.5-23,26; 20.7-21; Romani 1.24-27; 1 Corinzi 6.9-11). Gesù Cristo ha riaffermato il progetto della creazione divina: «Non avete letto che il Creatore, dal principio, li fece uomo e donna, e che disse: Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e s'unirà a sua moglie, e diverranno una sola carne?» (Matteo 19.4-6). Per queste ragioni, gli avventisti del settimo giorno si oppongono alle pratiche e alle relazioni omosessuali.

Gesù ha valorizzato la dignità di ogni essere umano e ha accolto con compassione le persone e le famiglie vittime delle conseguenze del peccato. Egli ha offerto le sue attenzioni e parole di consolazione alle persone in lotta, facendo tuttavia differenza tra il suo amore per i peccatori e il suo insegnamento chiaro riguardo delle pratiche peccaminose. Come discepoli di Gesù, gli avventisti del settimo giorno si sforzano di seguire l'insegnamento e l'esempio del Signore conducendo una vita di fede e di compassione paragonabile a quella di Cristo».

4.7. Conclusione

Come si evince dalle posizioni presentate il tema dell'omosessualità è compreso diversamente tra le varie confessioni religiose. L'elemento unificante che possiamo rintracciare è sicuramente dato dall'attenzione che viene rivolta all'essere umano, nei suoi bisogni e nella complessità della sua storia. Ogni comunità inoltre ritiene autorevole la Parola di Dio ed è convinta di tener conto degli insegnamenti della Scrittura. Tuttavia, nonostante i presupposti comuni, di fatto non si raggiunge una convergenza sul tema. L'elemento divisorio appare piuttosto nella modalità di lettura, nei criteri ermeneutici adottati, nelle chiavi di apertura dei testi.

CONCLUSIONE GENERALE

Alla fine di queste riflessioni su quei pochi testi biblici che a nostro giudizio si esprimono con maggiore chiarezza in merito all'omosessualità, riteniamo di concludere che, alla luce della Sacre Scritture, l'attività omoerotica, in qualsiasi forma, modalità e circostanza s'esprima è fuori dal progetto originario di Dio. Negli atti omoerotici l'uomo si priva di un ricco progetto divino le cui conseguenze per se stesso e la società che l'accoglie sono devastanti.

Ci rendiamo conto che questa nostra posizione sul tema è radicale, di minoranza, scomoda e fuori moda, tuttavia riteniamo di avere argomentazioni biblicamente valide per sostenerla e promuoverla. Tuttavia, nonostante le nostre forti convinzioni non intendiamo smettere di dialogare con la diversità, rimanendo aperti e disponibili a nuove comprensioni ed argomentazioni che dovessero emergere e sostenute dal testo biblico. Sull'importanza fondamentale del dialogo sereno concordiamo con E. Wiesel quando afferma che «*…è solo quando fallisce il linguaggio che emerge la violenza*».[339]

Come abbiamo avvertito nell'introduzione la lettura dei testi biblici è profondamente condizionata dalla comprensione che abbiamo delle nozioni d'ispirazione e rivelazione. L. J. Stanton afferma giustamente: «*Ci sono soltanto due modi in cui si può neutralizzare la testimonianza biblica contro il comportamento omosessuale: con una grossolana falsa interpretazione o allontanandosi dall'elevata visione della Scrittura…*».[340] A nostro parere, il problema essenziale che rileviamo è di natura ermeneutica[341]. Nell'accettazione dell'omosessualità è in gioco non una semplice diversità etica, ma un metodo di lettura del testo biblico che riduce il valore dell'ispirazione e della rivelazione[342]. Le conseguenze di questo approccio ermeneutico si riversano su altri concetti teologici, quale ad esempio l'amartologia. In effetti, il concetto di peccato viene spesso ridotto a un linguaggio religioso per identificare una violazione d'ordine antropologico culturale o sociale.[343] S'intacca il senso dell'adorazione e del culto, ragion per cui l'omosessualità nella Bibbia è associata all'idolatria. L'omoerotismo è di fatto un nuovo ordine naturale che sovverte o si affianca a quello voluto da Dio. Il problema ermeneutico viene riconosciuto anche da A. M. Rodriguez, il quale vi riscontra la violazione del principio di «*sola scriptura*», e ritiene che la cultura non possa determinare in maniera univoca e radicale il senso del testo biblico, privandolo totalmente della possibilità che esso possa, con le dovute modalità, parlare anche a noi oggi[344]. Un tale approccio falsa il senso ed il valore stesso dell'intera Bibbia.

Non possiamo condividere il pensiero di coloro i quali nel nome di un'illuminata sensibilità etica verso la diversità, uguaglianza e parità dei diritti, mettono a tacere la Parola di Dio,

---

[339] E. WIESEL, «*Elie Wiesel: le religioni e l'ombra del Male*», in *Corriere della Sera* del 26 giugno 2007, p. 45.

[340] L. J. STANTON, «The Loving opposition», in *Christianity Today*, July 19, 1993, p. 13, citato da S. K. PIPIM, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html.

[341] Cf. L. T. JOHNSON, *The First and Second Letter to Timothy*, in The Anchor Bible 35A, Double-day, New York, London 2001, p. 170.

[342] In rapporto ad un tema completamente diverso, cioè quello della consacrazione delle donne al ministero pastorale, ma che può essere associato al nostro sul piano di una definizione condivisa dei principi ermeneutici, Nancy Wyhmeister afferma che ci sarà accordo solo quando troveremo «*…un accordo sulla questione ermeneutica*». Cf. N. WYHMEISTER, *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives*, Andrews University Press, 1998, p. 2.

[343] Cf. ROMNEY-WEGNER, *Op.cit.,* pp. 80-83.

[344] Cf. M. A. RODRIGUEZ, «*Adventists and Homosexuality: The Central Issue in the Debate*», in BRI, [s.d.], p. 2.

giustificando con la Scrittura trasgressioni morali che in tutta evidenza essa condanna.[345] Una forma di giustizia sociale moderna non può sostituirsi alla Bibbia. Gesù rispose a coloro i quali nel nome del rispetto a dei buoni principi ne trasgredivano altri: «*Queste sono le cose che bisognava fare, senza tralasciare le altre*».[346] Noi riteniamo che sia possibile e doveroso, promuovere e difendere i diritti di tutti senza distinzione, deplorare ogni forma di violenza, omofobia, discriminazioni, umiliazioni, ingiustizie e soprusi, ma al contempo non far pagare alla Bibbia il prezzo di queste conquiste. E' solo alla luce della Parola di Dio che si riesce a trovare la giusta coniugazione tra esigenze diverse. L'impressione che un osservatore esterno riceve è che pratiche socialmente consolidate e accettate, mutamenti etici culturalmente stabilizzati nel tempo, influenzino e determinino una rilettura biblica protesa a cercare plauso e legittimazione mediante argomentazioni che rasentano la speculazione. È triste vedere insigni studiosi, professori, pastori di indiscussa formazione e capacità analitica sui testi biblici, di varie estrazioni confessionali, perdere il controllo metodologico in alcuni campi di ricerca, tra i quali quello dell'omosessualità. Noi invitiamo costoro a non fare violenza alla Scrittura e a non cedere al plauso e al *trend* della società o a pressioni e influenze di vario genere. L'Apostolo Paolo in merito ci testimonia: «*Vado forse cercando il favore degli uomini, o quello di Dio? Oppure cerco di piacere agli uomini? Se cercassi ancora di piacere agli uomini, non sarei servo di Cristo*».[347]

I dati scientifici ci confermano che l'omosessualità non esiste a livello genetico, numerosi fattori esterni e successivi alla nascita intervengono per sollecitare ed attivare ciò che potrebbe essere solo una predisposizione. Gli studiosi insistono nel precisare che predisposizione non equivale a predeterminazione[348]. L'orientamento omosessuale è una confluenza di numerose variabili, tuttavia, e teologicamente, non costituisce la norma cui appellarsi per considerare questo genere di relazione come facente parte della regola naturale voluta dal Signore. S'impone allora una ridefinizione del concetto di natura, come s'impone una ridefinizione della nozione di amore, spesso confuso e ridotto a un sentimento, all'impulso, all'istintività e all'attrazione. La Scrittura insegna che anche la natura è alterata dal peccato, di conseguenza non tutto ciò che oggi appare in natura corrisponde necessariamente al progetto di Dio. Non tutto ciò che ci viene naturale fare è bene fare (Ro 7.19). Nella natura esiste la morte, la violenza, il degrado, ma questi non erano nel piani iniziali del Creatore.[349] La saggezza dell'ecclesiaste afferma: «*Questo soltanto ho trovato: che Dio ha fatto l'uomo retto, ma gli uomini hanno cercato molti sotterfugi*».[350] Ogni tipo di orientamento se non verificato e controllato conduce all'atto. Ecco come la Scrittura si esprime a riguardo: «*Ciascuno invece è tentato quando è trascinato e adescato dalla propria concupiscenza. Poi quando la concupiscenza ha concepito, partorisce il peccato e il peccato, quando è consumato, genera la morte*».[351] Entrambi quindi, atto e orientamento omosessuale, alla luce dell'alterità dei generi maschio-femmina presentata alla creazione, costituiscono una devianza, uno squilibrio dell'ordine strutturale voluto da Dio. Parlare di amore - negli stessi termini con cui se ne può parlare con una donna - all'interno di un quadro omosessuale significa parlare di un amore che è andato fuori controllo.

Abbiamo anche considerato come l'assenza di distinzione tra relazione e atto omoerotico nella Bibbia, tanto acclamata dai difensori dell'omosessualità, non può essere presente in quanto si

---

[345] Cf. R. M. SPRINGETT, «Les pratiques homosexuelles: Romains 1 les accepte-t-il ou les condamne-t-il?», in *Journal of Adventist Theological Society*, 1/2 (1990), pp. 51-69.

[346] Mt 23.23.

[347] Cf. Ga 1.10.

[348] Cf. L. ALTIN, *Omosessualità. Possibili fattori causali e loro implicazioni*, [s.l.], relazione per la Commissione Etica dell'UICCA del 15.10.09, pp. 1-25.

[349] Cf. Ge 1.31.

[350] Ec 7.29.

[351] Gm 1.14-15

tratta di una specificazione d'ordine teorico-filosofica non conforme al pensiero semitico, maggiormente incline alla dimensione pragmatica piuttosto che all'astrazione. A nostro giudizio non è opportuno che la non presenza di tale distinguo venga strumentalizzato allo scopo di relativizzare la portata delle referenze bibliche sui comportamenti omosessuali. Condannando l'atto omoerotico la Bibbia condanna di riflesso anche la relazione omosessuale che ne costituisce il punto di partenza ed il presupposto fondante. La condanna dell'omosessualità da parte della Scrittura non è in rapporto a una modalità o a un contesto particolare, ma in relazione alla dimensione morale e al progetto di Dio. In altre parole la trasgressione è intrinseca nella volontà e nell'atto stesso. Paradossalmente proprio perché l'atto omoerotico non viene contestualizzato esso assume un valore paradigmatico, referenziale, che prescinde le modalità, i tempi e le circostanze in cui si possa esprimere.

Un altro mito che a nostro giudizio occorre sfatare è quello di credere che essere accoglienti, inclusivi, compassionevoli e aperti verso gli omosessuali significhi necessariamente accogliere l'omosessualità[352]. Questa equivalenza non è corretta e obbiettiva. Si tratta di una serie di parole che fanno fare una bella figura a chi le usa, ma crediamo che dobbiamo coglierne il senso profondo e la misura. Gesù ha distinto la persona dalla trasgressione: «*Neppure io ti condanno; va e non peccare più*».[353] Gesù distingue il peccato dal peccatore, l'oggetto dal soggetto! La compassione cristiana deve seguire questo modello. L'accoglienza cristiana è responsabile, è sinonimo di maturità e non incosciente, permissivista e lassista. La vera accoglienza va necessariamente declinata nella prospettiva della sola Parola di Dio. Proprio nel nome del desiderio di accogliere pienamente il trasgressore e di permettere che esso sia accolto dal Signore è nostro dovere denunciare la trasgressione e accompagnare l'individuo da Gesù.[354] La solidarietà è nell'avvertire che si è in uno stato di «*disordine*». Il vero amore non tace ma parla, non copre ma rivela, non si limita ad osservare ma lotta insieme in vista del meglio. Grandi sforzi devono essere compiuti dalla chiesa nell'affiancare persone qualificate, come figure *tutor*, in grado di consigliare, ascoltare, promuovere il dialogo e offrire un accompagnamento. L'accoglienza cristiana non è l'autorizzazione al peccato, non è e non può essere legittimazione dell'immoralità e di ogni trasgressione. L'accoglienza riceve le debolezze e i fallimenti umani, ne ha compassione, ma non li mette in silenzio, indica Gesù come

---

[352] «*L'unità in Cristo non è una negazione delle differenze ma il loro superamento. L'unità non è uniformità ma uguaglianza davanti al Signore… I credenti non sono proprietari dell'accoglienza o dell'ospitalità, essi ne sono solo testimoni e messaggeri… L'orientamento sessuale non discrimina, viene accolto nella molteplicità e nella complessità delle identità...*» (Cf. J. PERRIN, *Scheda esegetica sul testo dell'epistola ai Romani 15.1-13*, in http://www.chiesavaldese.org/pages/archivi/mater_studio/sch_eseget_romani15.pdf). Questi slogan intellettuali non trovano fondamento nelle Scritture. Il testo biblico a cui fa riferimento la citazione sopra riportata è Ro 15.1-13. L'accoglienza di cui parla Paolo nel contesto è tra Giudei e cristiani (v. 8 afferma: «*Infatti io dico che Cristo è diventato servitore dei circoncisi a dimostrazione della veracità di Dio per confermare le promesse fatte ai padri*»). Nulla a che vedere con la legittimazione di trasgressioni etiche, per le quali l'Apostolo si esprime con fermezza e categoricità. Un altro testo sull'accoglienza usato fuori contesto per giustificare l'omosessualità è quello di Is 56.1-8. (Cf. L. TOMASSONE, *Scheda esegetica sul testo di Isaia 56.1-8*, in http://www.chiesavaldese.org/pages/archivi/mater_studio/sch_eseget_isaia56.pdf). Anche in questo passaggio l'accoglienza di cui si parla è quella dello straniero, del marginato e dei discriminati (eunuchi). Il brano non discute e non legittima le trasgressioni morali, per le quali l'invito dei profeti è sempre stato quello di separarsene.

[353] Gv 8.11.

[354] Un testo spesso evocato dai difensori dell'omosessualità a proposito del tema dell'accoglienza offertaci da Cristo è quello di Ga 3.28 che afferma: «*Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù*». Il messaggio centrale di questo brano è l'universalità della grazia, non l'alienamento o l'abbattimento di ogni confine etico. La grazia del Signore non lascia l'uomo indifferente. Quando essa è accettata produce cambiamenti, innesca meccanismi di movimento, crescita e dinamismo, tali da spingere il peccatore alla confessione e alla conversione. Paolo in rapporto a questo cambiamento afferma: «*E noi tutti contemplando a viso scoperto, come in uno specchio, la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine sua, di gloria in gloria, secondo che opera il Signore, che è Spirito*» (2 Co 3.18). La grazia di Dio, manifestata in Cristo, trasforma e glorifica, non legittima le trasgressioni e le perversioni.

guaritore. L'accoglienza cristiana trasforma ognuno di noi e le nostre comunità in «*città di rifugio*», nelle quali si è al riparo da ogni forma di condanna o etichettatura della persona, ma si è protesi verso la ricerca di una soluzione della problematica alla luce della Scrittura. Una maggiore e sempre aggiornata formazione dovrebbe essere fornita alle chiese perché possano offrire amore e fratellanza nei confronti della persona omosessuale, ma essere chiari ed onesti in merito all'omosessualità.

Quando invece l'accoglienza e la compassione coprono e giustificano il peccato si fa del male a se stessi e agli altri. Migliorare l'accoglienza nelle nostre chiese e nella nostra società non deve diventare un'occasione o un mezzo per spazzare via gli orientamenti etici della Parola del Signore. Da questa prospettiva proprio chi denuncia la trasgressione alla legge di Dio accoglie veramente! Ritenere l'omosessualità contro natura non corrisponde a una condanna, a un giudizio verso l'omosessuale. Noi rifiutiamo questa uguaglianza, ma comprendiamo che il confine sia labile. Dobbiamo sforzarci di considerare e tenere distinti i due piani. Al contrario, avremmo un approccio giudicante se ritenessimo un tale stato d'immoralità come irreversibile, paradossalmente ciò costituirebbe la vera condanna. La potenza di Cristo supera e sovrasta ogni nostra capacità di comprensione, e in ogni caso le sentenze spettano solo al Signore.

Non possiamo condividere le argomentazioni e le conclusioni di coloro i quali ritengono che la Bibbia non si esprima sull'omosessualità, né di coloro i quali ritengono che l'omoerotismo sia una delle manifestazioni della creazione di Dio.[355] Le giustificazioni bibliche apportate da parte dai difensori dell'omosessualità non convincono e non reggono a un esame esegetico e teologico dei testi. Costoro sono costretti ad «acrobazie ermeneutiche», a introdurre nei testi presupposti e preoccupazioni che il testo non contiene, quali: l'aspetto della violenza,[356] della religiosità pagana,[357] la pederastia, la distinzione tra atto e condizione, ecc. Tutto ciò scredita ogni loro ragionamento, perché introduce un vizio di forma in tutto l'impianto argomentativo. Concordiamo con R. Lovelace il quale dichiara che: «*…molti degli argomenti biblici degli omosessuali sono forzati, speculativi e non plausibili…*».[358]

Noi rispettiamo i pareri contrari e la sensibilità d'ognuno ma suggeriamo, se proprio necessario, di cercare una legittimazione all'omosessualità su altri fronti (giuridico, psicologico, clinico, sociologico, ecc.); non riteniamo assolutamente che essa possa avvenire nel nome o con il supporto della Bibbia. Non è corretto attribuire a Dio ciò che in realtà è il frutto di una devianza, di un disordine e di una perversione di un ordine naturale. L'Apostolo Paolo, a riguardo di questo approccio, scriveva: «*Essi, pur conoscendo che secondo i decreti di Dio quelli che fanno tali cose sono degni di morte, non soltanto le fanno, ma anche approvano chi le commette.*».[359]

Abbiamo presentato la posizione ufficiale della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno, nelle sue due riformulazioni, la quale rifiuta la pratica omosessuale ma è aperta, accogliente e

---

[355] Cf. D. GARRONE, *Omosessualità e pensiero biblico*, relazione tenuta il 7 aprile 2001, p. 10.

[356] Fra i testi di cui si fa menzione dell'omosessualità, solo nell'episodio di Sodoma e Gomorra (Ge 19.1-11) è presente un tentativo di violenza. Ma come abbiamo considerato la focalizzazione del racconto biblico è sulla natura morale della proposta e non sulle modalità espressive.

[357] Ricordiamo che il solo testo dell'AT in cui si fa riferimento alla prostituzione sacra si trova nel passaggio di De 23.17-18 che afferma: «[18]*Non vi sarà alcuna prostituta fra le figlie d'Israele, né vi sarà alcun uomo che si prostituisca tra i figli d'Israele. Non porterai nella casa del Signore tuo Dio, il guadagno di una prostituta né il prezzo di un cane, per sciogliere un qualsiasi voto, poiché sono entrambi abominevoli per il Signore tuo Dio*». In questo brano si fa riferimento sia alla prostituzione femminile che maschile (quest'ultimi chiamati "cani").

[358] R. LOVELACE, *The Church and Homosexuality*, Old Tappan, Nj, Flemming H. Revell, 1978, p. 113, citato da S. K. Pipim, in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html.

[359] Ro 1.32.

disponibile verso la persona con i suoi bisogni e le sue necessità, senza alcuna distinzione o restrizione. Comprendiamo e riteniamo positivo che al suo interno vi sia un dialogo e perfino che alcuni suoi aderenti possano avere una comprensione personale diversa, è normale e inevitabile che sia così. La coesione comunitaria non deve corrispondere all'appiattimento delle vedute. Tuttavia vegliamo sugli eccessi![360] Una raccomandazione potrebbe essere quella di evitare che la libertà di pensiero e d'espressione, che la Chiesa Avventista garantisce e promuove, diventino strumenti di polemica, d'ostilità e motivi di confusione e disorientamento nelle comunità, minacciando l'unità profonda e l'ordine nella chiesa. Ci affidiamo al Signore per cercare di bilanciare le due istanze nella nostra esperienza di fede comunitaria, e invochiamo il suo perdono per le volte che non ci siamo riusciti o non ci riusciremo.

Aneliamo anche a un rispetto bilaterale verso la diversità. L'impressione che si riceve invece dal fronte omosessuale è che, essendo talmente concentrati nell'esprimere la propria identità sessuale, ci si sbilanci al punto da mancare di rispetto verso gli altri. Si rischia di perdere il controllo e il senso del limite. A nostra valutazione l'esibizionismo omoerotico, la spettacolarizzazione dell'omosessualità, promossa e incoraggiata dai media, assume quasi i tratti di un'imposizione sociale e culturale di una pratica che resta a livello morale, educativo e religioso molto discutibile[361]. Ma ancora, la pretesa che unioni omoerotiche possano essere definite «matrimonio» o «famiglia», ricevere la benedizione di Dio, giungere all'adozione di figli o essere guide spirituali di una comunità religiosa, è segno che l'umanità è in declino. Forzare verso una direzione non è certo espressione del rispetto che essi richiedono dagli altri. Da questa prospettiva ci auguriamo prudenza e maggiore sobrietà.

Non possiamo non prendere in debita considerazione il fatto che l'eliminazione dell'omosessualità dall'elenco dei disturbi mentali (DSM) abbia generato delle conseguenze. Abbiamo già accennato a come tale esclusione sia stata dettata solo da fattori politici, ideologici e

---

[360]Paolo Castellina a riguardo afferma: «*Un tempo, almeno, chi non era d'accordo con la morale cristiana fondata sull'insegnamento biblico, semplicemente lasciava la chiesa e viveva come meglio gli pareva senza più dovere rendere conto del suo comportamento a nessuno e senza più dovere ascoltare ciò che non gli era gradito. Eventualmente, poi, in privato o in pubblico, si opponeva in modo militante contro la fede cristiana, la Bibbia, o "la religione". Accade ancora oggi ed è certamente un atteggiamento coerente. Oggi però succede che chi non concorda con la morale cristiana, pretende non solo di "rimanere nella chiesa", ma di agire affinché la chiesa, la dottrina cristiana e la Bibbia stessa si pieghi e si adatti alle sue pretese, giustificando così il proprio comportamento. Molti sono i movimenti eversivi (di ogni tipo) che hanno cercato e cercano di farlo. Fra questi anche la lobby (oggi sempre più forte) degli "omosessuali credenti". Là dove non riescono ad imporre alla chiesa le loro concezioni, non esiteranno a crearsi la propria indipendente "chiesa gay". Vero e proprio cristianesimo "riveduto e corretto", avranno così il proprio clero compiacente, le loro liturgie, i loro intellettuali che si premureranno di riformulare la loro "base teorica" interpretando la Bibbia a loro uso e consumo. Sono proprio questi i "maestri" che distorcono le Scritture prendendole fuori dal loro contesto, quelli che vorrebbero "spiegarle" e relativizzarle tanto da svuotarle, in pratica, della loro autorevolezza e normatività. Tutto questo per far trionfare, naturalmente, la loro malintesa ed immorale "libertà", magari in nome di un altrettanto malinteso "amore". I "teology gay" [traduzione dell'inglese "Queer theologians", così si autodefiniscono] si vantano così di essere coloro che "salvano" la chiesa da secoli di equivoci e di oppressione della loro categoria ristabilendo le cose come devono essere! Uomini e donne ribelli a Dio, così, rivendicando a sé stessi le chiese cristiane, le prendono in ostaggio e le condizionano a loro vantaggio, manipolando la Bibbia stessa a loro piacimento, facendole dire quel che non dice….*», cf. P. CASTELLINA, *Che cosa dice la Bibbia sull'omosessualità?* Articolo tratto dal web e datato il lunedì 19 Giugno 2006, p. 1.

[361] D. Berardi a conclusione di uno studio psicologico-clinico e statistico sulle implicazioni del comportamento omosessuale negli adolescenti afferma: «L'omosessualità costituisce un significativo fattore di rischio per problemi psicologici come disturbi d'ansia, depressione, comportamento suicidario, abuso di alcol e di sostanze; comporta inoltre un maggior rischio di violenze, persecuzioni, discriminazioni, abbandoni scolastici, esposizioni a infezioni sessualmente trasmissibili», tuttavia invita anche la comunità scientifica a «…cercare di capire l'omofobia, la sua natura, le sue cause profonde, le sue dinamiche e fare così luce su un aspetto della psiche umana che indubbiamente evoca diversi disaggi e conflitti…» cf. D. BERARDI, *Omosessualità e omofobia come fattori di rischio in adolescenza. Uno studio empirico.* Tesi di laurea, Università degli studi di Roma "*La Sapienza*", Facoltà di psicologia, Roma 2005, pp. 50-51.

sociali sorti negli Stati Uniti e non perché siano stati compiuti studi e ricerche scientifiche a riguardo. Probabilmente ciò contribuisce ancora ad alimentare l'utopia che essa sia una diversa manifestazione della natura e che quindi non vada sottoposta a terapie riabilitative, precludendo in tal modo a molti un ritorno alla normalità. Non è escluso che la legittimazione ottenuta in maniera alquanto discutibile e inopportuna sul fronte psichiatrico-psicologico possa avanzare la pretesa di espandersi anche sul fronte teologico. A nostro giudizio la Parola di Dio è chiara a riguardo e i suoi valori restano guide immutabili a prescindere dalle scelte degli uomini.

Infine, riteniamo che ogni dialogo sull'atteggiamento omosessuale non può prescindere da una riflessione anche sull'eterosessualità. Anche in quest'ultima possono coesistere derive, a volte più latenti e insidiose della prima. Ogni discussione sulla sessualità deve necessariamente essere olistica e mai unilaterale. Spesso siamo confrontati a casi in cui l'esercizio della sessualità è ancora legata non alla tenerezza, all'affettività, o ai sentimenti, quanto al controllo dell'altro, allo sfogo, alla forza e all'esercizio di un potere, in cui la donna è percepita come una proprietà dell'uomo, come oggetto e non come soggetto. Anche questo genere di approcci eterosessuali sono da condannare, in quanto anch'essi derive del progetto di amore che Dio ha previsto all'origine per le sue creature. In questo studio ci siamo soffermati su un aspetto, quello dell'omosessualità, ma niente è mai concluso ed esaustivo. Su questo tema vi è sempre spazio per maggiori approfondimenti e contributi anche diversificati. In quest'ottica ogni studio ulteriore sarà il benvenuto. Terminiamo con una bellissima e celebre frase di Ellen G. White, che ci pare possa offrire una sintesi di quanto dovrebbe caratterizzare un credente e un vero studioso della Parola:

> «*Il più grande bisogno del mondo è il bisogno di uomini che non si possono né comprare né vendere; uomini che sono leali e onesti fino nell'intimo del loro animo; uomini che non hanno paura di chiamare il peccato con il suo vero nome; uomini la cui coscienza è fedele al dovere come l'ago magnetico lo è al polo; uomini che stanno per la giustizia anche se dovessero crollare i cieli*».[362]

[362] E. G. WHITE, *Principi di Educazione Cristiana,* ADV, Falciani 2002, p. 36.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

1.1. Testi biblici

Biblia Hebraica, Stuttgart 1973
Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1990
Biblia Sacra Vulgata, Stuttgart 1994
Nova Vulgata, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
Biblia Sacra. Vulgatae Editionis, Edizioni San paolo, Cinisello Balsamo 2003
Novum Testamentum Graece, NESTLE-ALAND 27ème, Stuttgart 1994
Septuaginta, Stuttgart 1979
IONA et YEATES, *Traduction Hebraïques des Evangiles Rassemblées par Jean Carmignac,* 3, Turnhout 1982.
KIRAZ, G. A., *Leviticus*, English Translation by James D. Moore; Text Prepared by George A. Kiraz, Joseph Bali Piscataway (N.J.): Gorgias Press, 2015.
La Bibbia dei Settanta, Pentateuco a cura di Paolo Lucca, Morcelliana, Brescia 2012
La Bible d'Alexandrie, Vol. 1, La Genèse, traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par M. HARL, Cerf, Paris 1986
WESTCOTT, B. F., – HORT, F. J. A., *The Greek New Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody 2007.
WALTON, B., *Biblia Sacra Polyglotta*. Voll.1-6, T. Roycraft, London 1655-57.
TSEDAKA, B., *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2013.

1.2. Edizioni bibliche

La Sacra Bibbia - versione nuova riveduta. SBBF. Roma 2000.
La Bible Annotée, AT vol. 1 Genèse-Exode, St.-Légier, Edition Emmaus 1985
La Bible d'Alexandrie, Paris, Cerf 1994.

2. STRUMENTI DI LAVORO

2.1. Commentari critici

METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament, vol.* II, Stuttgart 1994
OMANSON, R. L., *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellsschaft, Stuttgart 2006
ZERWICK, M.S.I., *Analysis Philologica Novi Testament Graeci*, 4éd. Romae 1984

2.2. Concordanze

BORGEN, P., - FUGLSETH, K., - SKARSTEN, R., *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria,* Leiden – Boston – Kőln.
Concordance to the Novum Testamentum Graece, Műnster-Berlin-New York 1987
EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Old Testament. Using the Hebrew and Aramaic Text,* Jerusalem 1993
HATCH, E., - REDPATH., H.A., *A Concordance to the Septuagint and other greek version of the Old Testament*, Graz 1975
MURAOKA, T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance,* Grand Rapids 1998

2.3. Enciclopedie, grammatiche e lessici

BAUERNFEIND, O., «άσελγείᾳ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 1, Paideia, Brescia 1965, pp. 1303-1304.
BAUER, J. B., «αρσενοκοιτεσ», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol.1, Col. 420.
_____, «θήλυς», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 1, coll. 1633-1634.
BEUKEN, W., «שׁבב», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 2009, coll. 251-256.
BRATSIOTIS, N. P., «אישׁ », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 470-498.
BROWN, F. – DRIVER, S. D. – BRIGGS, C. A., «שׁבב», in *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1951, pp. 1011-1012.
_____, «άνδραποδιστης», in *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 63.
CLEMENTS, R. E., «זָכָר», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 2002, coll. 631-637.
FABRY, H. – J., – MEETEREN, van N., «תֶּבֶל», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 2009, coll. 970-979.
FIEDLER, P., «ασκεμον», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento,* a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 1, Brescia, Paideia 1995, coll. 468-469.
_____, «άσχημοσύνην», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento,* a cura di H. Balz & Schneider, G., Vol. 1, Brescia, Paideia 1995, coll. 468-469.
FITZER, G., «πόρνευοω», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 2, Brescia, Paidea 1995, Coll. 1062-1067.
GARCIA LOPEZ, F., «נֶגֶד », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 559-573.
GOLDSTEIN, H., «άσελγείᾳ», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di Balz, H., & Schneider, G., , Vol. 2, Brescia, Paidea 1995.
HAUCK, F., – SCHULZ, S., «πορνείᾳ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. X, Paideia, Brescia 1975, Coll. 1447-1488.

HEIDLAND, H. W., «ὀρέξις», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 8, Paideia, Brescia 1972, coll. 1255-1260.
LIPINSKI, E., « עֵזֶר », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VI, Paideia, Brescia 2006, coll. 616-624.
LUST, J., – EYNIKEL, E., – HAUSPIE, K., «ἐναλλαγή» in *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, Part I, Deutsche Bibelgeselisshaft, Stuttgart 1992, p. 149.
_____, «συγγενης», in *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, Part II, Deutsche Bibelgeselisshaft, Stuttgart 1992, p. 443
MAASS, F., «אָדָם », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 159-186.
M.-M. «μαλακος», in *A Greek-English Lexicon of the New Testament, and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 488.
M.-M, «αρσενοκοιτες», in *A Greek-English Lexicon of the New Testament, and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 109.
PESCH, R., «ἀνδραποδιστης», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 1, col. 253.
RADL, W., « ἀλλὰ» in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 21, Brescia, Paideia 1995, coll. 161-162.
SANDER, I., – TRENEL, I., «תֵּבֵל», in *Dictionnaire Hébreu-Français*, Slatkine, Genève 1991, p. 777.
_____, «שבב», in *Dictionnaire Hébreu-Français*, Slatkine, Genève 1991, p. 744.
SCHARBERT, J., «נָקַב», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 1022-1025.
SCHNEIDER, G., «ὀρέξις», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento,* a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 2, Brescia, Paideia 1995, col. 646.
WOLTER, M., «μαλακος», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz & G. Schneider, Vol. 2, Brescia, Paideia 1995, Col. 265.
Encyclopedia Judaica, IX, Thomson, Gale 2007, p. 138.

2.4. Sinossi.

BENOIT, P., – BOISMARD, M. – E., *Synopse des quatre évangiles en français,* II, Paris 1972
POPPI, A., *Sinossi quadriforme dei quattro vangeli*, Padova 2006
_____ *Sinossi e commento esegetico-spirituale dei quattro vangeli*, Padova 2004

2.5. Programma PC.

BibleWorksTM for Windows. Version 10.0.4.114. BibleWorks, LLC. 2015
Microsoft Word 2010

3. OPERE GENERALI

3.1. Libri

ALTANER, B., *Patrologia,* Marietti, Genova-Milano, 2002.
ANDERSON, R. T., & GILES, T., *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.
BAEZ, S. J., *l'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3,* in Antropologia Cristiana, Bibbia, Teologia, Cultura (a cura di Bruno Moriconi), Città Nuova Editrice, Roma 2001.
BARRERA, J. T., *La Biblia judia y la Biblia Cristiana. Introduccion a la historia de la Biblia,* Biblioteca de Ciencias Biblicas y Orientales 2, Editorial Trotta, Madrid 1998.
BOSWELL, J., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality,* University of Chicago Press, Chicago 1980.
_____, *Cristianesimo, tolleranza*, *omosessualità . La Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, [s.e.], Milano 1989.
BROWN, R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Bayard, Paris 2000.
BRUEGGEMANN, W., *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 2005.
CAVALLETTI, S., *Levitico*, Edizioni Paoline, Alba 1984.
_____, *L'educazione ebraica*, in Nuove questioni di storia della pedagogia, Brescia 1977.
COWLEY, A., *The Samaritan Liturgy*, voll. 2, Oxford 1909.
DELL'ACQUA, A. P., *Terzo libro dei Maccabei*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, Paidea, Brescia 2000.
DIEZ MACHO, A., *Neophyti 1.* Targum Palestinese, Tomo 1 Génesis, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid-Barcelona 1968.
DOUGLAS, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Keegan Paul, London 1966.
COUNTRYMAN, W. L., *Sesso e morale nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1998.
CRANFIELD, C. E. B., *La lettera di Paolo ai Romani*, Claudiana, Torino 1998.
DEYOUNG, K., *Qu'enseigne réellement la Bible au sujet de l'homosexualité?*, Publications chrétiennes, Trois-rivières (Québec) 2016.
FORTE, B. *La fede e il problema della verità,* Brescia.
GALL, VON A., *Der hebräische Pentateuch der Samar*., voll. 2, Giessen 1914-1918.
GAGNON, R. A. J., *The Bible and Homosexuality Practice: Texts and Hermeneutics*, Abingdon Press, Nashville 2001.
GASTER, M., *The Samaritans*, Oxford 1926.
_____, *Samaritan Eschatology*, I, Londra 1932.
GENUYT, F., *L'épitre aux Romains. L'instauration du sujet, Lecture sémiotique*, Cerf, Paris 2008.
HUBBARD, T. K., *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of basic Documents*, University of California Press, Berkeley 2003.
KUNG, H., *Perché un'etica mondiale?*, Brescia, 2004.
JACON, C., *La Sagesse du Discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 2006.
JEREMIAS, J., *Di Passahfeier der Samaritaner*, Giessen 1932.
LARCHER, C., *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon,* III, coll. Etudes Bibliques, Pans 1985.
LATTES, D., *Nuovo commento alla Torah*, Carucci editore, Roma 1986,
LETTINI, G., *Omosessualità*, Claudiana, Torino 1999.
LEONE, S., *Sessualità e persona. Un'etica sessuale tra memoria e profezia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012.

LONG, F., *Protestanti e Sessualità*, Claudiana, Torino 1998.
LOPEZ, F. G., *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia,* Paideia, Brescia 2004.
MCNEILL, J. J., *La Chiesa e l'omosessualità*, [s.e.], Milano 1979.
MICHELINI, G., «*Maschio e femmina li creò (Gen 1,27). Identità e alterità nei racconti della creazione dell'uomo e della donna*», in *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana,* a cura di M. GRILLI – J. MALEPARAMPIL, EDB, Bologna 2013.
MILIK, J. T., *Discoveries in the Judaean Desert IV*, Oxford 1977.
MONTGOMERY, J. A., *The Samaritans, the earliest Jewish Sect*, Filadelfia 1907.
MOLTMANN, J., *Chi è Cristo per noi oggi?*, Brescia, 1995.
MORRIS, H. M., *The Genesis Record*, Michigan, Baker Book House 1996.
PURVIS, J. D., *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
RENDTORFF, R., *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica,* Claudiana, Torino 2008.
_____, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, Claudiana, Torino 2001.
RIZZI, G., *Frammenti di letteratura giudaica peritestamentaria*, in *Scriptura* 1, Edizione Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2009.
ROMER, T., *Introduction à l'Ancien Testament,* Labor et Fides, Genève 2004.
ROMER T., – BONJOUR, L., *L'omosessualità nella Bibbia e nell'Antico Vicino Oriente*, Claudiana, Torino 2007.
ROMNEY-WEGNER, J., Levitico, in *La Bibbia delle donne*, a cura di Carol A. Newons e Sharon H. Ringe, Claudiana, Torino 1996.
ROOKER, M. F., *Leviticus*, The New American Commentary (Nashville: Broadman and Holman Publishers, 2000).
ROTHSTEIN, J.A., *Juden und Samaritaner*, Lipsia 1908.
SCHMIDT, T. E., *Straight and Narrow? Compassion and Clarity in the Homosexuality Debate*, InterVarsity Press, Downers Grove 1995.
SCROOGS, R., *New Testament and Homosexuality,* Fortress Press, Philadelphia 1983.
SKA, J. L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco,* EDB, Bologna, 2000.
_____, *Il cantiere del Pentateuco,* voll. 1-2, EDB, Bologna 2014.
SOGGIN, J. A., *Introduzione all'Antico Testamento,* Biblioteca di Cultura Religiosa n° 14, Paideia, Brescia 1987.
SPRINGETT, R. M., *Homosexuality in History and the Scriptures*, Biblical Research Institute, Review and Herald, Hagerstown 1988.
WEBB, W. J., *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001).
WENIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2014.
WHITE, E. G., *Principi di Educazione Cristiana,* ADV, Falciani 2002,
_____, *Il Gran Conflitto*, Falciani 1979.
_____, *Selected Messages*, vol. 1.
_____, C*ounsels on Sabbath School Work*, 1892.
WYHMEISTER, N., *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives*, Andrews University Press, 1998.

3.2. Commentari

BALENTINE, S. E., *Levitico,* Claudiana, Torino 2002.

BARBAGLIO, G., *La prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005.
BARCLAY, W., *The letters to the Romans,* in The New Daily Study Bible, Westminster John Knox Press, Loursville 1975,
BENETREAU, S., *L'Epitre de Paul aux Romains*, tome 1, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1996.
_____, *Les Epitres Pastorales, 1 et 2 Timothée, Tite*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 2008.
BRUCE, F. F., *Commentary on the Book of Acts*, NICNT, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966.
BURNS Jr, J. P., *Romans*, *Interpreted by Early Christian Commentators*, in The Church's Bible, a cura di R. L. WILKEN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2012.
CAVALLETTI, S., *Levitico,* in Nuovissima versione della Bibbia, 3, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
COLLINS, R. F., *I & II Timothy and Titus*, The New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
BRUEGGEMANN, W., *Genesi*, Claudiana, Torino 2002.
DAVIES, W. D., – ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1, ICC, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988.
DEIANA, G., *Levitico*, Edizioni San Paolo, Milano 2005.
DOUKHAN, J., *Le cri du ciel. Etude prophétique sur le livre de l'Apocalypse.* Dammarie-lès-Lys : Vie et Santé. 1996.
DUNN, J. D. G., *Word Biblical Commentay*, Romans 1-8, Vol. 38A, Dallas, Texas, Ed. Word Book Publisher 1988.
FABRIS, R., *Prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni San Paolo, Milano 1999.
FITZMYER, J. A., *Romans*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1993.
_____, *Lettera ai Romani*, Commentario critico-teologico, Piemme, Casale Monferrato 1999.
GIUNTOLI, F., *Genesi 12-50*, Edizioni San Paolo, Milano 2013.
GOURGUES, M., *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*, Commentaire biblique: Nouveau Testament, n° 14, Cerf, Paris 2009.
JOHNSON, L. T., *The First and Second Letter to Timothy*, in The Anchor Bible 35A, Double-day, New York, London 2001.
HARTLEY, J. E., *Leviticus*, Word Biblical Commentay, Vol. 4, Dallas, Texas, Ed. Word Book Publisher 1992.
HULTGREN, A. J., *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2011.
JEWETT, R., *Romans*, Fortress Press, Minneapolis 2007.
KIDNER, D., *Genesis*, London, Inter-Varsity Press 1967.
KUSS, O., *La lettera ai Romani*, vol, 1, Morcelliana, Brescia 1968.
LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul Epître aux Romains*, Paris, Gabalda 1922.
MARSHALL, I. H., *The Pastoral Epistles*, in The International Critical Commentary, T&T Clark Ldt, Edinburgh 1999.
MARX, A., *Lévitique 17-27*, Genève, Labor et Fides, 2011.
MICHAELI, F., *Le livre de la Genèse*, Neuchatel, Delachaux&Niestle 1960.
MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles*, in Word Biblical Commentary, vol. 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000.
MOUNCE, R. H., *Romans,* in The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture, vol. 27, Broadman & Holman Publishers, [s.l.], 1995.
MURRAY, J., *The Epistle to the Romans*, Michigan, Eerdmans Publishing CO, 1982.
OBERLINNER, L., *La prima lettera a Timoteo*, vol. 1 Le lettere pastorali, Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Paideia, Brescia 1999.
PENNA, R., *Lettera ai Romani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010.
PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Edizioni San Paolo, Milano 2001.

RASHI DI TROYES, *Commento al levitico*, Genova, Marietti 2014.
ROLLAND, P., *A l'écoute de l'Epitre aux Romains*, Cerf, Paris 1991.
SANDAY, W. -HEADLAM, A. C., *Romans*, in The International Critical Commentary, T.&T. Clark, Edinburgh 1902.
SCHLATTER, A., *Romans: The Righteousness of God*, Peabody, Hendrickson 1995.
SCHLIER, H., *La lettera ai Romani*. Commentario Teologico de Nuovo Testamento, Paideia, Brescia 1982.
SKINNER, J., *Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, The international Critical Commentary, Edimburgh 1980.
SPEISER, E. A., *Genesis*, Vol. 1, The Anchor Bible, Doubleday.
SPENCE, H.D.M., – J. S. EXELL, J. S., *The Pulpit Commentary*, vol, 1, Virginia, Macdonald Publishing Company.
TESTA, E., Genesi, in *La Sacra Bibbia*, Marietti, Torino 1974.
THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
TOWNER, P. H., *The Letters to Timothy and Titus*, in The New International Commentary on the New Testament, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2006.
VON RAD, G., *Genesi*, Paidea, Brescia 1978.
WALTKE, B. K., *Genesis*, Zonderval, Grand Rapids 2001.
WENHAM, G. J., *Word Biblical Commentary*, vol. 2, Genesis 16-50, Word Book Publisher, Dallas, Texas, 1971.
WITHERINGTON III, BEN *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary,* W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2004.

3.3. Articoli

BOUWMAN, G., «Noch einmal Rômer 1, 21-32», in *Biblica* 54 (1973), pp. 411-414.
CARON, G., «Paul serait-il un homophobe? Romains 1,26-27 à l'heure de l'herméneutique», in *Laval théologique et philosophique* 65/3 (2009), pp. 489-513.
_____, «*Le Lévitique condamnerait-il l'homosexualité? De l'exégèse à l'herméneutique*», in *Sciences Religieuses* 38/1 (2009), pp. 27-49.
DOUGLAS, M., «Justice as the Cornerstone; An Interpretation of Leviticus 18-20», in *Interpretation* 53 (1999), pp. 341-350.
GILBERT, M., «La Bible et l'homosexualité», in *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), pp. 78-95.
HAYS, R. B., «Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1», in *Journal of Religious Ethics* 14 (1986), pp. 196–199.
KLAWANS, J., «Concepts of Purity in the Bible», in *The Jewish Study Bible*, Adele Berlin and Marc Zri Brettler (Ed), Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 2041-2047.
MILLER, J. E., «The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?», *Novum Testamentum* 37 (1996), pp. 1–11.
NEWPORT, K. G. C., «Gesù e la legge. Uno studio di Matteo 5:21-48», in *Adventus*, 2/1989, pp. 3-9.
LYONNET, ST «La structure littéraire de Rom 1, 22-32», in *Biblica.* 38 (1957), pp. 35-40.
SPICQ, C., «Le vocabulaire de l'esclavage dans le Nouveau Testament», in *Revue Biblique* 2/4 (1978), pp. 201-226.
SPRINGETT, R. M., «Les pratiques homosexuelles: Romains 1 les accepte-t-il ou les condamne-t-il?", in *Journal of Adventist Theological Society*, 1/2 (1990), pp. 51-69.
WRIGHT, D. F., «Homosexuals or Prostitutes: The meaning of (I Cor 6:9; I Tim 1.10)», in *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 125-153.

3.4. Riviste

GANE, R. E., «*Prohibitions of Homosexual Practice in Leviticus 18 and 20: Moral or Ceremonial?*», in BRI, [s.d.], pp. 1-3.
MUELLER, E., «Homosexuality and Scripture», in *Biblical Research Institute*, 1/2005, pp. 1-25.
_____, «Homosexuality in History», in *Biblical Research Institute*, 1/2014, pp.1-4.
RODRIGUEZ, M. A., «*Adventists and Homosexuality: The Central Issue in the Debate*», in *Biblical Research Institute*, [s.d.], pp. 1-3.
WHITE, E.G., *The Review and Herald*, 25 Marzo, 1890.
_____, *The Review and Herald*, 20 Dicembre, 1892.
_____, *The Review and Herald*, 7 Agosto, 1894.

3.5. Opere collettive

GUY, F., LARSON, D., Adventist Forum, Roseville CA 2008.
HAFNER, G., «Le lettere pastorali: Prima e Seconda lettera a Timoteo, Lettera a Tito», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012.
HASEL, F. M., "Le concept biblique du mariage", in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-les-Lys 2007, pp. 9-48.
MARGUERAT, D., Labor et Fides, Genève 2004.
_____, «L'épitre aux Romains», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di D. MARGUERAT, Labor et Fides, Genève 2004.
MARGUERAT, D., – BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques,* Labor et Fides-Cerf-Novalis, Paris-Genève-Montreal 2002.
MILLER, J. E., «The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1:24–27», in *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture,* ed. David L. Balch, Grand Rapids, Eerdmans 2000.
MUELLER, E., «Les partenariats homosexuels et l'Ecriture Sainte», in *Le Mariage*, Etude en Ethique Adventiste, vol. 1, Comité de Recherche biblique Division eurafricaine de la Conférence Générale des Adventistes du Septième Jour, Editions Vie et Santé, Dammarie-les-Lys 2007.
SCHOEDEL, W. R., «Same-Sex Eros: Paul and the Greco-Roman Tradition», in *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture,* ed. David L. Balch, Grand Rapids, Eerdmans 2000.
Homosexuality, Marriage, and the Church, *Biblical, Counseling, and Religious liberty Issues*, Ed. ROY E. GANE, NICHOLAS P. MILLER and H. PETER SWANSON, Andrews University Press, Berrien Springs MI 2012.
SCHMELLER, T., «La Prima lettera ai Corinzi», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012.
SCHREIBER, S., «La lettera ai Romani», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012.
VIA, D. O., – GAGNON, R. A. J., *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
VOUGA, F, «La Première épitre aux Corinthiens», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di
Christianity and Homosexuality. Some Seventh-Day Adventist Perspectives, a cura di D. FERGUSON,
ZENGER E. - FREVEL, C., «La Torah/il Pentateuco nel suo insieme», in *Introduzione all'Antico Testamento*, a cura di E. ZENGER, Queriniana, Brescia 2013.
ROGERSON, J. W., – MOBERLY, R.W.L., – JOHNSTONE, W., *Genesis and Exodus,* Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.

3.6. Letteratura di Filone d'Alessandria

FILONE DI ALESSANDRIA, *De Abrahamo*.
————————, *De Specialibus Legibus*, III

3.7. Letteratura giudaico-rabbinica

DRAZIN, I., *Targum Onkelos to Leviticus. An English Translation of the Text With Analysis and Commenatry,* Center for Judaic Studies University of Denver, Ktav Publishing House, Denver 1993
GROSSFELD, B., *The Targum Onqelos to Genesis. Translation, with a Critical Inttroduction, Apparatus, and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 6, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1988.
_____,*The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers, Translation, with Apparatus, and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 8, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1988.
KLEIN, M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch. According to their Extant Sources,* Volume I Texts, Indices and Introductory Essays, Biblical Institute Press, Rome 1980.
_____, *The Fragment-Targums of the Pentateuch. According to their Extant Sources,* Volume II Translation, Biblical Institute Press, Rome 1980.
_____, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch,* Volume One – Volume Two, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1986.
MAHER, M. M.S.C., *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translation, with Introduction and Notes,* in The Aramaic Bible vol. 1B, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1992.
_____,*Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus. Translated, with apparatus,* in The Aramaic Bible, vol. 3, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994.
MCNAMARA, M. M.S.C., *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with apparatus and Notes,* in The Aramaic Bible, vol. 1A, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1992.
MCNAMARA, M. M.S.C – HAYWARD, R., *Targum Neofiti 1: Leviticus, Translated, with apparatus,* in The Aramaic Bible, vol. 3, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994.
MCNAMARA, M. MSC – HAYWARD R. – MAHER, M. MSC, *Targum Neofiti 1: Exodus, Translated, with Introduction and Apparatus - Pseudo-Jonathan: Exodus, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 2, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994.
MCNAMARA, M. MSC – CLARKE, E. G., *Targum Neofiti 1: Numbers, Translated, with Apparatus and Notes - Pseudo-Jonathan: Numbers, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 4, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1995.
SPERBER, A., *The Bible in Aramaic,* voll.1-2, Brill, Leiden 1959-1973.

3.8. Letteratura apostolica e patristica

Constitutiones Apostolicae, IV, 11, 28.
Didaché, II, 2.
GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia IV in Epistula Pauli ad Romanos,* (PG 47, 360-362).
PSEUDO-BARNABA, *Epistula Barnabae*, XIX, 4.
TERTULLIANO, *De pudicitia*, IV.
AGOSTINO, *Epistula,* CCXI, 14.
_____, *Confessioni,* III, 8.

4. OPERE PARTICOLARI

4.1. Ricerche varie

SAUVAGNAT, B., *Le lavement des pieds. Etude exégétique de Jean 13:1-20.* Mémoire dactilografiée pour l'obtention du Diplôme Supérieur d'Etudes Bibliques. Faculté de Théologie. Institut Catholique de Paris, Paris 1986

4.2. Web sites

CASTELLINA, P., *Che cosa dice la Bibbia sull'omosessualità?* Articolo tratto dal web e datato il Lunedì 19 Giugno 2006, pp. 1-7.
PERRIN, J., *Scheda esegetica sul testo dell'epistola ai Romani 15.1-13*, in
PIPIM, S.K., in http://www.drpipim.org/homosexuality-contemporaryissues-47/69-the-qbiblicalq-arguments-for-homosexuality.html.
TOMASSONE, L., *Scheda esegetica sul testo di Isaia 56.1-8*, in
http://www.chiesavaldese.org/pages/archivi/mater_studio/sch_eseget_isaia56.pdf.
http://www.chiesavaldese.org/pages/archivi/mater_studio/sch_eseget_romani15.pdf.
http://www.chiesaluterana.it/benedizioni-di-coppie-etero-e-omosessuali/.
http://www.alleanzaevangelica.org/documenti/omosessualita.htm

4.3. Relazioni varie

ALTIN, L., *Omosessualità. Possibili fattori causali e loro implicazioni*, [s.l.], relazione per la Commissione Etica dell'UICCA del 15.10.09, pp. 1-25.
CASTRO, G., *Aspetti psicologici legati all'omosessualità*, [s.l.], [s.a.], pp. 1-34.
FANTONI, V., *L'omosessualità e la coscienza cristiana*, [s.l.], [s.a.], pp. 1-17.
GARRONE, D., *Omosessualità e pensiero biblico*, [s.l.], relazione tenuta il 7 aprile 2001, pp. 1-10.
LEONARDI, G., *La consacrazione delle donne al ministero pastorale,* relazione per il convegno pastorale dell'UICCA, svoltosi presso la Facoltà Avventista di Teologia di Firenze il 03.09.13, pp. 1-71.
SCHREINER, T. R., *A new Testament Perspective on Homosexuality*, relazione presentata all'Evangelical Theological Society Annual Meeting in Valley Forge, Pennsylvania, il 17 Novembre 2005.

4.4. Articoli di quotidiani

WIESEL, E., «*Elie Wiesel: le religioni e l'ombra del Male*», in *Corriere della Sera* del 26 Giugno 2007, p. 45.

4.5. Tesi di Laurea

BERARDI, D., *Omosessualità e omofobia come fattori di rischio in adolescenza. Uno studio empirico.* Tesi di laurea, Università degli studi di Roma «*La Sapienza*», Facoltà di psicologia, Roma 2005.
NYERGES, P. D., *Una visione biblica della sessualità nel racconto della creazione,* Tesi di Laurea in Teologia, Istituto Avventista di Cultura Biblica «Villa Aurora», Facoltà di Teologia, Firenze 2005.

4.6. Tesi di dottorato

BACCHIOCCHI, S., *Un esame dei testi biblici e patristici dei primi quattro secoli allo scopo d'accertare il tempo e le cause del sorgere della Domenica come giorno del Signore*, Tesi di Laurea, Roma 1974.
BADENAS, R., *Christ the End of the Law; Romans 10:4 in Pauline Perspective,* Andrews University Seminary Doctoral Dissertation, Berrien Springs 1983.
DOUKHAN, J. B., *The Genesis Creation Story, its Literary Structure*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation, Berrien Springs 1978.
EGASSE, C., *Presque tous ont transgressé cet ordre-là: la pratique du lavement des pieds dans la littèrature chrétienne ancienne*, Thèse de doctorat, Faculté de Théologie et de Sciences des Religions, Université de Lausanne, Lausanne 2014.
GAUDIO, M., *Analisi letteraria e teologica del discorso escatologico lucano (Lc 21.5-38).* Tesi di dottorato. Facoltà Teologica di Lugano, Lugano 2012.
GUTIERREZ, M., *L'homme crée à l'image de Dieu, dans l'ensemble littéraire et canonique. Genèse, chapitres 1-11,* Thèse de Doctorat. Faculté de Théologie Protestante. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Strasbourg 1993
MEYER, R., *L'herméneutique paulinienne de la résurrection d'après 1 Corinthiens 15*, Thèse de Doctorat, Faculté de Théologie Protestante. Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1987-
SAUVAGNANT, B., *Devenir Chrétien. Etude des récits de conversion des Actes des Apotres,* Thèse de Doctorat, Faculté de Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1977.
VERRECCHIA, J.-C., *Le Sanctuaire dans l'Epître aux Hébreux: Etude exégétique de la Section Centrale,* Thèse de Doctorat, Faculté de Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1981.
ZURCHER, J., *L'homme, sa nature et sa destinée: Essai sur le problème de l'union de l'âme et du corps,* Thèse de Doctorat, Faculté des lettres, Université de Genève, Genève 1953

4.7. Documenti ufficiali

L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Documento della Pontificia Commissione Biblica, Roma 1993
Dichiarazioni Linee guida e altri documenti. Etica, problemi sociali e religiosi, Falciani, Edizioni ADV 2006.

Union franco-belge et Fédération de la Suisse romande et du Tessin, Commission éthique, Dossier sur l'homosexualité, Mars 2013.

INDICE

RINGRAZIAMENTI **3**
PREFAZIONE **4**
PREMESSE **15**
LISTA DELLE ABREVIAZIONI **20**

INTRODUZIONE GENERALE **22**

CAPITOLO 1. PARADIGMA BIBLICO FONDAMENTALE ED UNIFICANTE **30**
1.1. Introduzione 30
1.2. Il testo di Genesi 1.27, 2.24 // Matteo 19.4-5 31
1.3. Considerazioni tematico-teologiche 32
1.4. Conclusione 37

CAPITOLO 2. L'OMOSESSUALITÀ NELL'ANTICO TESTAMENTO **38**
2.1. Introduzione 38
2.2. Il testo di Genesi 19.1-11 39
2.2.1. Considerazioni letterarie 41
2.2.2. Considerazioni tematico-teologiche 43
2.2.2.1. *L'intertestualità.* 45
2.2.3. Obiezioni e risposte 47
2.2.3.1. *L'inospitalità e la violenza.* 47
2.3. I testi di Levitico 18.22 e 20.13 49
2.3.1. Considerazioni letterarie 50
2.3.2. Considerazioni tematico-teologiche 58
2.3.3. Obiezioni e risposte. 60
2.3.3.1. *Violenza e pederastia.* 60
2.3.3.2. *Prostituzione sacra.* 62
2.3.3.3. *Distinzione dei ruoli.* 64
2.3.3.4. *L'argomento dell'incoerenza.* 65
2.4. Uno sguardo a Sapienza 14.26 67

2.4.1. Considerazioni letterarie 68
2.4.2. Considerazioni tematico-teologiche 69
2.5. Conclusione 70

CAPITOLO 3. L'OMOSESSUALITÀ NEL NUOVO TESTAMENTO 72
3.1. Introduzione 72
3.2. Il testo di Romani 1.26-27 72
3.2.1. Considerazioni letterarie 73
3.2.2. Considerazioni tematico-teologiche 75
3.2.2.1. *L'intertestualità.* 78
3.2.2.2. *Cenni alla letteratura cristiana e medioevale.* 80
3.2.3. Obiezioni e risposte 81
3.2.3.1. *L'argomento cultuale e della pederastia.* 81
3.2.3.2. *L'argomento della natura* 83
3.2.3.3. *L'argomento della non esaustività* 85
3.3. Il testo di 1 Corinzi 6.9-11 86
3.3.1. Considerazioni letterarie 86
3.3.2. Considerazioni tematico-teologiche 89
3.3.2.1. *L'intertestualità.* 90
3.3.3. Obiezioni e risposte 94
3.3.3.1. *L'irreversibilità della condizione omosessuale* 94
3.4. Il testo di 1 Timoteo 1.8-10 97
3.4.1. Considerazioni letterarie 97
3.4.2. Considerazioni tematico-teologiche 99
3.4.2.1. *L'intertestualità.* 100
3.4.3. Obiezioni e risposte 105
3.5. Conclusione 105

CAPITOLO 4. POSIZIONI UFFICIALI SUL TEMA DELL'OMOSESSUALITA' 106
4.1. Introduzione 106
4.2. Posizione della Chiesa Cattolica Romana 106
4.3. Posizione della Chiesa Evangelica Valdese, Metodista e Battista 107
4.4. Posizione della Chiesa Evangelica Luterana in Italia 113
4.5. Posizione dell'Alleanza Evangelica Italiana 118

4.6. Posizione della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno 122
4.6.1. Dichiarazione della Conferenza Generale, votata il 3 Ottobre 1999 122
4.6.2. Riformulazione della Conferenza Generale, votata il 17 Ottobre 2012 122
4.7. Conclusione 123

CONCLUSIONE GENERALE 124

BIBLIOGRAFIA 130
INDICE 142