

3. Genere e orientamento sessuale nel prisma delle religioni, del diritto e delle culture

a cura di Daniele Ferrari

Daniele Ferrari

Abstract – The goal of this article is to investigate the intersection between gender, sexual orientation, and religion. This will be done by exploring three different trajectories (theological, phenomenological, and legal). Drawing the attention to the historical clash between religion and homosexuality, this paper highlights evolutionary developments on sexuality and religion from the second half of the twentieth century to the present day. In particular, by combining legal analysis and sociological thought, this study takes an interdisciplinary approach that considers the transformation of religion over time and across space, as well as its role in the construction of gender identity. By way of example, this paper shows how human rights in the twentieth century offered an alternative normative framework to the «monopoly powers» of Abrahamic religions over sexual choices and morality. In this vein, human rights come with the innovative potential not only to free homosexuality from the prejudices of religious orthodoxy, but also to make religious freedom itself a more elastic concept. In conclusion, by bringing the liberal approach of human rights into focus, it will be maintained that the higher the degree of religious diversity, the greater the «competition» between religion and LGBT people on the grounds of non-discrimination.

1. Religioni e sessualità

Il rapporto tra religione e omosessualità ha rappresentato l'oggetto di molte ricerche negli ultimi anni¹. Questo tema evoca una tradizione

Questo contributo è stato elaborato nel contesto del progetto di ricerca dell'Università di Siena riguardante la diversità religiosa in Europa. Il progetto è finanziato dal Ministero dell'Università e della ricerca (PRIN 2017).

¹ Si veda, *ex multis*, D. Laycock - A.R. Picarello - R.W. Fretwell, *Same-Sex Marriage and Religious Liberty: Emerging Conflicts*, Plymouth, Rowman & Littlefield, 2008; L.K. Klein, *Rights Clash: How Conflicts Between Gay Rights and Religious Freedoms Challenge the Legal System*, in «GEO L. J.», 98, 2010, 505, pp. 505-533; P. Johnson - R. M. Vanderbeck, *Law, Religion and Homosexuality*, London - New York, Routledge, 2014; P. Johnson - R.M. Vanderbeck, *Law, Religion and Homosexuality*, London - New York, Routledge, 2014; *Omosessualità e matrimonio nei diritti delle religioni e degli Stati*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica. Numero speciale», 2015; P.S. Cheng, *Radical Love. An Introduction to Queer Theology*, New York, Seabury Books, 2011; S. Hunt (ed), *Religion and LGBTQ Sexualities: Critical Essays*, London - New York, Routledge, 2015; L.M. Zahed, *LGBT musulmanes. Du placard aux lumières*, Paris, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015; T.F. Farr - J. Friedman - T. S. Shah (edd), *Religious Freedom and Gay Rights. Emerging Conflicts in*

millenaria lungo la quale le religioni abramitiche hanno rappresentato il parametro normativo di costruzione della sessualità, di definizione dei ruoli di genere, di creazione delle regole per l'unione tra i sessi, di separazione tra riproduzione e fornicazione, di immedesimazione tra mascolinità, paternità e patriarcato². La sessualità è esperienza del sacro e contemporaneamente dissacrazione, quando le dinamiche tra i sessi non ubbidiscono al volere di Dio³. In questo contesto, il maschile e il femminile, quali modelli univoci per significare le identità sessuali create da Dio costituisce il codice binario di costruzione teologica dell'idea di umanità e del dovere di procreazione, quale unica dinamica moralmente accettabile di unione tra i corpi. La procreazione è allo stesso tempo forma di obbedienza alla volontà del creatore, fedeltà al disegno di salvezza o ordinato godimento di quanto Dio ha concesso alle sue creature e modello normativo di relazione tra i generi. Il binomio verità ed errore delle tre religioni del libro si declina sulla creazione divina dell'uomo e della donna: Dio crea l'uomo e la donna perché siano fecondi e si moltiplichino⁴.

Nella tradizione cristiana l'espressione della volontà del creatore plasma le relazioni intime tra i creati e si cristallizza nel sacramento del matrimonio. Il matrimonio distingue i comportamenti leciti da quelli illeciti, articola le relazioni tra i sessi nel contesto della famiglia, contrappone la fedeltà all'infedeltà nel legame monogamico tra i coniugi, fissa i rapporti nati dalla procreazione nella dialettica tra paternità e maternità e lega la verità sessuale all'amore coniugale⁵. Nella tradizione giuridica occidentale, tali elementi riemergono, nel corso del XIX secolo, nella transizione del matrimonio dal diritto canonico al diritto secolare: il matrimonio civile «nasce sui ginocchi della Chiesa»⁶. Il diritto secolare recepisce nel matrimonio la separazione tra sessualità riproduttive e sessualità non riproduttive, affida alla Chiesa il giudizio sull'uso corretto

North America and Europe, Oxford, Oxford University Press, 2016; F. Rochefort - M.E. Sanna (edd), *Normes religieuses et genre: Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2016; R. Bethmont - M. Gross (edd), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme?*, Genève, Labor et Fides, 2017.

² Sul punto, mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *L'omosessualità nel dialogo interreligioso*, in «Il diritto ecclesiastico», 129, 2018, 1-2, pp. 316-331.

³ G. Ménard, *Religion et sexualité à travers les âges*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2018.

⁴ P. Portier, *Préface*, in R. Bethmont - M. Gross (edd), *Homosexualité et traditions monothéistes*, p. 7.

⁵ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 2011, p. 42.

⁶ Così O. Giacchi, *Riforma del matrimonio civile e diritto canonico*, in «Jus», 1974, 1-2, pp. 21-43, qui p. 21.

del matrimonio, controlla la sessualità e reprime una fenomenologia deviante dei corpi non finalizzata al dovere di procreare⁷.

Rispetto alla separazione tra maschile-femminile e al matrimonio quale regola di unione tra i sessi, l'omosessualità è stata per secoli considerata un comportamento disordinato, non procreativo e pertanto estraneo al disegno di Dio. Il tradizionale conflitto tra religioni e omosessualità sembra, tuttavia, essersi trasformato, a partire dalla seconda metà del XX secolo, all'interno di esegesi, riflessioni, regole e fenomeni che, dentro e fuori le Chiese, hanno messo in dubbio e depotenziato l'antagonismo tra fedi e omosessualità. In questi termini, un'introduzione al tema del rapporto tra religione, genere e omosessualità può essere condotta con riferimento a tre principali dimensioni, all'interno delle quali si può delineare, con intensità diverse a seconda delle dottrine prese in considerazione, il descritto mutamento dall'oppressione alla liberazione della sessualità all'interno delle religioni. Tali dimensioni coincidono con il piano teologico-pastorale, fenomenologico e giuridico.

2. La dimensione teologico-pastorale: dall'oppressione del genere alla fluidità non binaria dei corpi

L'esegesi dell'episodio biblico della Città di Sodoma⁸, le lettere di San Paolo⁹, la pubblicazione del *Liber gomorrhianus* nel 1049¹⁰, la condanna

⁷ Come osserva, infatti, Giuseppe Caputo: «... come lo Stato porge l'ausilio del proprio braccio secolare alla Chiesa per la realizzazione dei suoi fini, la Chiesa porge allo Stato l'ausilio del proprio braccio spirituale, della propria dottrina, che favorisce un'adesione spontanea ai modelli omologati della sessualità. In materia matrimoniale il fenomeno è evidente: e l'osmosi tra le due società diviene ad un certo punto così intima che la dottrina della Chiesa giunge a calarsi negli stampi della dottrina giuridica laica di derivazione romanistica: della dottrina del diritto comune prima, della scienza pandettistica poi»; così, G. Caputo, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno. Il matrimonio e le sessualità diverse: tra istituzione e trasgressione*, II, Padova, CEDAM, 1984, pp. 83-84.

⁸ Sul significato della distruzione di Sodoma si veda, in senso critico, M. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1997. Per una lettura, invece, che conferma il significato dell'episodio biblico come condanna dell'omosessualità, cfr. J. Ratzinger, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*, 1986, par. 6, disponibile in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_it.html.

⁹ Si veda NT, *Rm*, 1,24-27: «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 trattamento».

¹⁰ Il *Liber Gomorrhianus* è stato scritto da san Pier Damiani nel 1051 ed è un trattato di morale sessuale destinato al clero. Il libro, che si inserisce nel più generale disegno di rinnovamento della

di San Tommaso nella *Summa Theologica*¹¹, la condanna dei sodomiti per eresia da parte di Gregorio IX nel 1332¹², il peccato di sodomia e la sua punizione con il rogo¹³, l'azione dei missionari nel Nuovo Mondo¹⁴, la condanna di Pio V del vizio contro natura nel 1566¹⁵, l'esclusione degli omosessuali dal disegno di Dio, la costruzione di un'etica sessuale incentrata sulla riproduzione o sul celibato¹⁶ avevano scandito una teologia repressiva nel cristianesimo a proposito degli atti sessuali tra persone dello stesso genere e una pastorale fondata sull'esclusione di questi soggetti dal popolo di Dio. Tali orientamenti sarebbero riemersi anche nel corso del XX secolo. Se, infatti, dopo la separazione tra Stati e religioni tra XVIII e XIX secolo, gli omosessuali erano stati destinatari di nuovi dispositivi di controllo e repressione da parte prima della medicina, che aveva trasformato il peccato della sodomia in malattia mentale¹⁷, poi delle ideologie totalitarie che, ad esempio in Germania, avevano condannato gli omosessuali alla deportazione e allo sterminio, la Chiesa cattolica, anche dopo la Seconda guerra mondiale, continua a giudicare l'omosessualità un peccato.

Chiesa nel corso dell'XI secolo, esprime una forte condanna delle pratiche sodomitiche all'interno della Chiesa e allo stesso tempo tenta di delineare un riordino della legislazione penitenziale in materia di omosessualità ecclesiastica. Si veda P. Damiani, *Liber Gomorrhianus. Omosessualità ecclesiastica e riforma della Chiesa*, Alessandria, Edizioni dell'orso, 2001.

¹¹ Come osserva, infatti, Mario Mieli: «Secondo San Tommaso d'Aquino, poi, l'omosessualità è un peccato vergognoso con cui si disonora il proprio stesso sesso e che è inferiore soltanto alla bestialitas, vizio ancora più tremendo, nel quale «non servatur debita species» (*Summa Theologica*, II, 2, q. 154, art. 12, ad 4)», si veda M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 32.

¹² Si veda E.A. Marie, *L'amore omosessuale*, Roma, Casa Editrice Mediterranea, 1952, p. 72.

¹³ Cfr. G. Dall'Orto, *Tutta un'altra storia. L'omosessualità dall'antichità al secondo dopoguerra*, Milano, Il Saggiatore, 2015, pp. 175 ss.

¹⁴ Come osserva, infatti, Dall'Orto: «La civiltà occidentale nella sua espansione aggressiva giunse in contatto con visioni del comportamento omosessuale non solo diverse da quella tradizionale cristiana, ma spesso decisamente contrastanti. Ovviamente, visto che «per definizione» l'aggressione avveniva perché Dio voleva che gli occidentali cristianizzassero il resto del mondo, questa conoscenza non implicò un ripensamento della visione occidentale del fenomeno. Al contrario la diffusione della sodomia fra le popolazioni non europee divenne uno fra gli argomenti (specie riguardo al Sudamerica) per spiegare come la conquista europea fosse stata necessaria per strappare gli indigeni a Satana, nonché il motivo per cui si fosse rivelata piuttosto facile, e quindi palesemente benedetta da Dio», si veda *ibidem*, pp. 298-299.

¹⁵ San Pio V, Costituzione *Cum primum*, del 1° aprile 1566, in *Bullarium Romanum*, t. IV, c. II, pp. 284-286.

¹⁶ Si veda G. Caputo, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, pp. 73 ss.

¹⁷ Tra i manuali diagnostici dell'epoca, si veda, ad esempio, S. Venturi, *Le degenerazioni psico-sessuali*, Torino, Bocca, 1892; P. Penta, *I pervertimenti sessuali nell'uomo*, Napoli, Piero, 1893; L. Mongeri, *Patologia speciale delle malattie mentali*, Milano, Hoepli, 1907, pp. 24-25.

Tale giudizio emerge in due principali documenti magisteriali che, tra il 1975¹⁸ e il 1986¹⁹, difendono il sacramento del matrimonio e l'ordine morale dalla minaccia omosessuale. Non è un caso che la difesa del matrimonio cattolico contro le unioni omosessuali emerga nel 1975, quando la Chiesa, perduta la battaglia referendaria contro il divorzio, inizia a vedere sgretolarsi il proprio monopolio sulla sessualità sotto la spinta dell'inizio del processo di secolarizzazione del diritto di famiglia in Italia. Nel dicembre del 1975, la Congregazione per la dottrina della fede evidenziava che

«contro l'insegnamento costante del magistero e il senso morale del popolo cristiano, alcuni, fondandosi su osservazioni di ordine psicologico, hanno cominciato a giudicare con indulgenza, anzi a scusare del tutto, le relazioni omosessuali presso certi soggetti».

Rispetto a questo fenomeno, la Congregazione distingueva tra un'omosessualità transitoria e curabile derivante da «falsa educazione, da mancanza di evoluzione sessuale normale, da abitudine contratta, da cattivi esempi o da altre cause analoghe», da un'omosessualità irreversibile tipica di coloro che «sono definitivamente tali per una specie di istinto innato o di costituzione patologica, giudicata incurabile». Gli «omosessuali incurabili», si precisa nel documento, non possono essere approvati sul piano teologico e morale dal Magistero, in quanto le relazioni omosessuali «sono condannate nella sacra Scrittura come gravi depravazioni e presentate, anzi, come la funesta conseguenza di un rifiuto di Dio». Tuttavia, da un punto di vista pastorale, gli omosessuali «devono essere accolti con comprensione e sostenuti nella speranza di superare le loro difficoltà personali e il loro disadattamento sociale»²⁰. Nel 1986, la Congregazione sosteneva, a partire dalle fonti scritturali contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento, l'esclusione degli omosessuali dal popolo di Dio. Le persone omosessuali, infatti, manifestano «un'ideologia materialistica, che nega la natura trascendente della persona umana, così come la vocazione soprannaturale di ogni individuo»²¹.

¹⁸ Congregazione per la dottrina della fede, *Persona humana. Alcune questioni di etica sessuale*, 29 dicembre 1975, disponibile all'indirizzo https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_personahumana_it.html.

¹⁹ J. Ratzinger, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*.

²⁰ Per tutte le citazioni, si veda Congregazione per la dottrina della fede, *Persona humana. Alcune questioni di etica sessuale*, par. 8.

²¹ Si veda Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*, par. 8.

Da una lettura coordinata dei due documenti, non appaiono del tutto definite, tanto sul piano teologico quanto su quello pastorale, le condizioni necessarie affinché una persona omosessuale possa essere accolta dalla Chiesa, senza che questa inclusione appaia come un'implicita accettazione dell'omosessualità. Una risposta all'interrogativo sembra potersi trarre da un altro documento riguardante il catechismo della Chiesa cattolica. Per quest'ultimo, infatti, la comunione con Cristo può essere mantenuta solo da parte di omosessuali che si astengano dall'atto sessuale²² e, in questo senso, il confine tra astinenza e pratica sembra definire anche il discrimine tra inclusione ed esclusione dalla comunità dei fedeli.

A partire dalla descritta impostazione, nella dimensione teologico-pastorale si sono sviluppate posizioni plurali rispetto alla questione dell'omosessualità all'interno dei diversi cristianesimi.

Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, a far data dagli anni Settanta del secolo scorso, sulla scia della teologia della liberazione, teorizzata da Gustavo Gutierrez in Perù nel 1968²³, nascono le teologie LGBT²⁴ e, più tardi, negli anni Novanta le teologie *queer*²⁵. Attraverso tale processo, la teologia, da strumento di potere del magistero, diventa dimensione di liberazione per le persone omosessuali che, dentro e fuori dalla gerarchia ecclesiastica, si liberano dall'oppressione, riappropriandosi delle categorie teologiche legate al genere e alla sessualità²⁶. Identità di genere e orientamento sessuale diventano paradigmi fluidi e porosi alla storia e all'esistenza delle persone omosessuali ed è proprio in quell'esperienza, in quell'amore, in quella sofferenza, in quella resistenza che l'omosessuale, in quanto individuo, decostruisce sempre più «la tradizione eterosessuale» come modello teologico governato

²² Catechismo della Chiesa cattolica, Parte III. La vita in Cristo, Sezione II. I dieci comandamenti, Capitolo II «Amerai il prossimo tuo come te stesso», Art. 6. Il sesto comandamento, Castità e omosessualità: parr. 2357-2358-2359, consultabile all'indirizzo http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s2c2a6_it.htm.

²³ Si veda G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, New York, Orbis Books, 1988².

²⁴ Si veda, *ex multis*, R. Cleaver, *Know my Name. A Gay Liberation Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995; E. Stuart, *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*, Aldershot, Ashgate, 2003.

²⁵ Sul concetto di teologia *queer* e sulla storia di questa corrente teologica si veda S. Cornwall, *Prospettive di teologia costruttiva: che cos'è la teologia queer?*, in «Concilium. Rivista internazionale di Teologia», 55, 2019, 5, pp. 36-49. In senso specifico, sul legame tra teologie della liberazione e pensiero *queer* si veda M.M. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, London - New York, Routledge, 2001, pp. 168 ss.

²⁶ Si veda R. Shore-Goss - T. Bohache - P.S. Cheng - M. West (edd), *Queering Christianity. Finding a Place at the Table for LGBTQI Christians*, Santa Barbara CA, Praeger, 2013.

dalla religione. Le persone con sessualità non normative si liberano dalle rappresentazioni «sessualizzate» sottese al binarismo di genere, cercando l'unione con Dio attraverso una contro-narrazione, che critica l'eterosessualità, quale sola condizione di grazia²⁷. Le comunità LGBT²⁸ riuniscono nella loro esperienza e sui loro corpi nord e sud geografici ed epistemologici²⁹ e la loro lotta per la dignità diviene *locus theologicus*, cammino escatologico di redenzione, messaggio messianico e ricongiunzione con il corpo del Cristo³⁰.

Le sfide poste dalle teologie LGBT e *Queer*, peraltro, non sembrano estranee al magistero di papa Francesco. Primo pontefice a dichiarare di non avere l'autorità per giudicare le persone omosessuali che, con buona volontà, cercano Dio³¹, il papa con l'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia* ha aperto il dibattito su una pastorale capace di accogliere i fedeli gay, nel rispetto della loro dignità, «affinché coloro che manifestano la tendenza omosessuale possano avere gli aiuti necessari per comprendere e realizzare pienamente la volontà di Dio nella loro vita»³². Accogliere, secondo il cardinale Matteo Maria Zuppi, non significa mettere in campo una pastorale specifica per i credenti omosessuali, ma guardare, al di là di specifiche caratteristiche, alla persona «come figlia di Dio, nel pieno diritto, cioè, di ricevere, sentire, e vivere l'amore di Dio come ciascuno altro figlio di Dio». Se, infatti, chiarisce il cardinale, «la dottrina della Chiesa distingue tra orientamento e atti» e l'orientamento sessuale non è una scelta, mentre la pratica sessuale senza dubbio lo è, il fatto che una persona commetta peccato non è una ragione per non accoglierla³³.

²⁷ S. Cornwall, *Prospettive di teologia costruttiva*, p. 45.

²⁸ Nella letteratura scientifica nazionale ed internazionale e nelle fonti del diritto l'acronimo «LGBT» indica soggetti che si identificano o sono definiti come lesbiche, gay, bisessuali, *transgender* o transessuali.

²⁹ P.P. Gomes Pereira, *Reflecting on Decolonial Queer*, in «GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies», 25 2019, 3, pp. 403-429.

³⁰ C. Sánchez de León, *I molteplici corpi di Gesù*, in «Concilium. Rivista internazionale di Teologia», 55, 2019, 5, pp. 77-87.

³¹ Il papa così si è espresso nel corso di un'intervista rilasciata alla stampa il 30 luglio 2013 durante il viaggio in aereo di rientro dal Brasile.

³² Si veda *Esortazione apostolica post-sinodale «Amoris Laetitia» del Santo Padre Francesco ai vescovi e ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate, agli sposi cristiani e a tutti i fedeli laici sull'amore nella famiglia*, 19 marzo 2016, par. 250.

³³ Prefazione-intervista al cardinale Matteo Maria Zuppi, *Omosessuali: non relativizzare la legge, ma renderla relativa alla persona*, in L. Moia, *Chiesa e omosessualità. Un'inchiesta alla luce del magistero di papa Francesco*, Milano, San Paolo, 2020, pp. 10 ss.

Allargando la prospettiva all'orizzonte protestante, nel 1976 veniva pubblicato in Italia il volume *Omosessualità e coscienza cristiana*³⁴. Il volume, tradotto dall'olandese, si compone di tre saggi, scritti rispettivamente da un sociologo, uno psicologo e un teologo che, nel 1960, avevano istituito a Venlo, in Olanda, un consultorio per accogliere le persone omosessuali. Il consultorio si inseriva nell'azione pastorale della Federazione cattolico-protestante per la salute spirituale del popolo. In questo volume, il teologo J.B.F. Gottschalk, in particolare, prende le mosse dall'osservazione che:

«Dando uno sguardo retrospettivo agli ultimi dieci anni si coglie chiaramente il mutamento di pensiero avvenuto nella pastorale degli omofili, nella quale, dopo essere partiti inizialmente da una valutazione più strettamente causale-analitica, si è pervenuti ad una concezione più nettamente personalistica»³⁵.

In questa luce, non rilevano le cause dell'omofilia, bensì la relazione che sull'omofilia ciascuna persona può costruire con gli altri e, se credente, con Dio. È a partire dalla relazione con Dio e attraverso di essa che, sul piano teologico, si può articolare una riflessione, a parere dell'autore, sul rapporto tra cristianesimo e omosessualità. In questa prospettiva tanto l'argomento procreativo, quanto il matrimonio, sarebbero insufficienti a giustificare la condanna dell'omosessualità. Infatti, se la relazione eterosessuale ha perso il suo carattere originario di «istituzione della riproduzione», in quanto il valore della sessualità non si fonda sul dato biologico ma sul criterio personalistico della relazione, anche il matrimonio non può divenire l'unico riferimento teologico per significare «l'alleanza di grazie di Dio con il suo popolo»³⁶. La teologia della salvezza nella Bibbia non si riduce, infatti, alle relazioni nel matrimonio, ma riguarda tutte le persone. Tali premesse sostanzierebbero, ad avviso del teologo, le ragioni di una strategia pastorale che, attraverso una mediazione del pastore, favorisca l'integrazione familiare e sociale delle persone omofile.

Il ruolo delle chiese cristiane nella difesa delle persone omosessuali attraverso la promozione di un modello inclusivo di comunità, ecclesiale e sociale, è riemerso, in tempi più recenti, nelle posizioni espresse e nei documenti elaborati dall'Unione delle Chiese valdesi e metodiste in Italia. Oltre a specifiche schede esegetiche riguardanti una reinterpretazione inclusiva dei passi biblici che, in senso tradizionale, hanno giustificato

³⁴ V. *Omosessualità e coscienza cristiana. Prefazione di Paolo Ricca*, Torino, Claudiana, 1976.

³⁵ *Ibidem*, J.B.F. Gottschalk, *Chiesa e Omosessualità*, p. 90.

³⁶ *Ibidem*, p. 96.

la condanna dell'omosessualità³⁷, queste Chiese hanno costruito una vera e propria liturgia per la giornata internazionale contro l'omofobia e la transfobia³⁸. La Commissione fede ed omosessualità, chiamata a riflettere dal 2010, sulla benedizione da accordarsi alle coppie dello stesso genere, ha redatto, inoltre, diversi documenti sul tema. Da una lettura complessiva degli stessi, la benedizione, la proclamazione di salvezza e quindi la manifestazione della grazia di Dio per i componenti l'unione, rappresenta un momento centrale dell'inclusione delle persone omosessuali tra i membri della Chiesa³⁹. Come si legge, infatti, nell'atto del Sinodo del 2010 sulla benedizione delle coppie dello stesso sesso,

«le parole e la prassi di Gesù, così come esse ci sono testimoniate negli Evangelii, non possono che chiamarci all'accoglienza di ogni esperienza e di ogni scelta improntate all'amore quale dono di Dio, liberamente e consapevolmente vissuto e scelto»⁴⁰.

Accanto a teologie e pastorali, più o meno, inclusive delle istanze LGBT, esponenti della Chiesa cattolica, alcune Chiese cristiane, tra le quali in particolare la Chiesa ortodossa russa e quella ucraina, hanno mantenuto posizioni di forte condanna. Tali giudizi sono emersi anche di recente nelle particolari contingenze legate al COVID-19. Il virus, infatti, come le fiamme che avevano arso Sodoma, epifania dell'ira di Dio e catarsi del peccato, è stato interpretato da alcuni leader religiosi come un castigo divino contro le persone LGBT. Nel pieno dell'emergenza sanitaria, ad esempio, Filaret Denysenko, patriarca della Chiesa ortodossa di Kiev, ha annunciato che la pandemia è una punizione di Dio contro i peccati dell'umanità, primo fra tutti l'unione tra persone dello stesso sesso⁴¹. Nella stessa direzione, esponenti cristiani negli USA, molti con ruoli di spicco nell'amministrazione Trump, hanno giudicato la pandemia come una punizione del peccato omosessuale. Il pastore Ralph Drollinger, leader del Gruppo di studio biblico della Casa Bianca, ha affermato che la pandemia è la conseguenza dell'ira di Dio contro l'omosessualità e la

³⁷ Si veda, ad esempio, D. Garrone, *Scheda esegetica sull'omosessualità nell'Antico Testamento*, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/sch_omos_d-garrone.pdf.

³⁸ *Liturgia per la giornata contro l'omofobia e la transfobia*, 17 maggio 2020, a cura della Commissione Fede e omosessualità delle Chiese battiste, metodiste e valdesi e della REFO, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/liturgia_veglia_contro_omofobia2020.pdf.

³⁹ E. Ribet, *Benedizione, benedizioni: tra fede, teologia e liturgia*, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/benediz_ribet-e.pdf.

⁴⁰ *Atto del sinodo 2010 sulle benedizioni delle coppie dello stesso sesso* 83/SI/2010, disponibile all'indirizzo https://www.chiesavaldeese.org/documents/atto_83si2010.pdf.

⁴¹ Il video dell'intervista è disponibile all'indirizzo <https://4channel.com.ua/takyj-tomos-nam-ne-potriben-mene-oshukaly-patriarkh-filaret/>.

celebrazione di matrimoni tra persone dello stesso sesso⁴². L'arcivescovo Carlo Maria Viganò, nel corso di un'intervista rilasciata al giornale cattolico «The Remnant», ha affermato che il virus è espressione dello «sdegno di Dio» rispetto ad alcuni gravi peccati, tra cui «l'orrore del cosiddetto matrimonio omosessuale, la celebrazione della sodomia e delle peggiori perversioni»⁴³.

3. Omosessualità e religioni: la prospettiva fenomenologica

Sul piano fenomenologico le intersezioni tra omosessualità e religioni si sono articolate su due diversi livelli all'interno e all'esterno delle comunità religiose. Questi due livelli sono utili a ricostruire una nuova dimensione di manifestazione delle ortoprassi e dell'idea di comunità, il significato dell'esistenza delle persone omosessuali nelle gerarchie religiose e le posizioni che gli attori LGBT hanno manifestato rispetto al giudizio delle Chiese.

Dal primo punto di vista, sul piano delle ortoprassi, interrogarsi sul ruolo delle persone LGBT nelle comunità di fede appare particolarmente significativo, con riferimento a quelle religioni nelle quali l'annuncio di Dio non tende, come nel cristianesimo, alla salvezza ultraterrena, bensì al rispetto della legge divina, le cui regole delineano uno specifico modello di società mondiale e, oltre al rapporto con Dio, disciplinano anche le relazioni interpersonali⁴⁴. In questa luce, il fenomeno della sessualità non etero-normativa sembra acquisire particolare importanza nell'islam e nell'ebraismo. Se, infatti, tanto il Corano⁴⁵ quanto la Torah⁴⁶ contengono un'esplicita condanna dei rapporti sessuali tra persone dello stesso genere, all'interno di entrambe le religioni abramitiche si sono costituite comunità che difendono e includono le persone LGBT nel modello sociale voluto sulla terra da Dio.

⁴² R. Drollinger, *Is God Judging America Today?*, all'indirizzo <https://capmin.org/is-god-judging-america-today/>, 21 march 2020.

⁴³ Il testo dell'intervista è disponibile all'indirizzo <https://www.corrispondenzaromana.it/il-coronavirus-e-la-mano-di-dio-intervista-allarcivescovo-carlo-maria-vigano/>.

⁴⁴ Sul punto, si veda S. Ferlito, *Sulla conversione. Convertire chi? Convertire cosa?* in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 24, 2016, 4, numero speciale, pp. 146-170, in particolare pp. 158 ss.

⁴⁵ S. Habib (ed), *Islam and Homosexuality*, I, ABC-CLIO, Oxford, Oxford University Press, 2010.

⁴⁶ Cfr. Rabbi C. Rapoport, *Judaism and Homosexuality: An Authentic Orthodox View*, Elstree, Vallentine Mitchell, 2003.

Per quanto riguarda l'ebraismo, il movimento dell'ebraismo riformato ha rifiutato un'esegesi delle leggi del Libro del Levitico come fondamento della condanna dell'omosessualità⁴⁷, ritenendole norme riguardanti la prostituzione⁴⁸. Questa interpretazione innovativa non solo ha aperto le comunità alle persone LGBT, ma ha anche ammesso all'ordinazione, come rabbini o cantori, persone dichiaratamente omosessuali o bisessuali. In questa luce, *rabbi* Victor S. Appell, del Movimento per l'Ebraismo Riformato in America, rispondeva in questi termini alla domanda sulla conciliabilità tra il testo del Levitico e l'accoglienza delle persone LGBT nelle comunità ebraiche:

«La Torah non concepiva l'omosessualità come identità, ma come atto. Inoltre, l'omosessualità nella Bibbia è spesso associata alla prostituzione, al culto o allo stupro. Consideriamo le persone create come immagine divina e crediamo che l'attrazione fra persone dello stesso sesso sia tanto normale quanto quella fra persone di sesso opposto. Le relazioni fra persone gay sono degne della benedizione di Dio tanto quanto le relazioni fra persone etero»⁴⁹.

Passando all'islam, in Francia e Germania, sono state aperte alcune moschee inclusive, i cui leader religiosi sono dichiaratamente omosessuali. Con specifico riguardo all'esperienza francese, Ludovic Mohamed Zahed, *imam*, omosessuale, militante per i diritti LGBT e fondatore di una moschea inclusiva a Parigi, ha sostenuto, riguardo all'esegesi del testo coranico, che:

«Il faut rappeler, avant tout propos à ce sujet, que nulle part la tradition islamique ne cite le terme 'homosexualité', qui n'est donc jamais condamnée clairement, en tant que telle, par aucun texte islamique. C'est l'interprétation que certains font de la tradition arabo-islamique, notamment en ce qui concerne les versets qui ont attiré au peuple de Loth, qui les conduit à détourner sémantiquement les textes religieux afin de confirmer leurs préjugés en la matière»⁵⁰.

⁴⁷ Per un esempio di posizioni che sostengono tale interpretazione, nell'ebraismo tradizionalista o ortodosso, si veda Rabbi C. Rapoport, *Judaism and Homosexuality*; M. Stein, *Rethinking Gay and Lesbian Movement*, London - New York, Routledge, 2012, p. 136.

⁴⁸ In questa dinamica, la *midrash*, vale a dire l'interpretazione creativa del testo della Bibbia, rappresenta un importante strumento di trasformazione delle pratiche nell'ebraismo. Sul punto, cfr. E. Sarah, *Judaism and Lesbianism. A Tale of Life on the Margins of the Text*, in J. Magonet (ed), *Jewish Explorations of Sexuality*, Oxford, Providence, 1995, pp. 95-102.

⁴⁹ S. Ramacci, *Tu lo amerai come te stesso. L'omosessualità e l'ebraismo riformato*, pubblicato sul sito Web «Tassocrazia», 7 luglio 2012.

⁵⁰ L.M. Zahed, *Je suis gay, marié et musulman: l'islam n'a pas à contrôler ma sexualité*, consultabile all'indirizzo <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/758620-je-suis-gay-marie-et-musulman-je-veux-que-la-france-le-reconnaisse-enfin.html>.

Per quanto riguarda l'omosessualità nelle gerarchie religiose, questo fenomeno è stato indagato nel 2019 in un saggio di un sociologo svizzero dal titolo *Sodoma*⁵¹. Il volume raccoglie i risultati di un'indagine condotta per quattro anni dall'autore, attraverso interviste a cardinali, vescovi, nunzi apostolici, ambasciatori, sacerdoti e seminaristi, sul tema dell'omosessualità nelle gerarchie ecclesiastiche. Complessivamente nel volume si sostiene che molti siano i cardinali e i vescovi omosessuali e che spesso i porporati più omofobi nascondano essi stessi un orientamento omofilo, a seconda dei casi, represso o praticato. Per Martel c'è una relazione stretta tra omosessualità e celibato:

«Per molto tempo ... i giovani italiani che scoprivano di essere omosessuali, o avevano dubbi sul loro orientamento sessuale, sceglievano il sacerdozio. Così, questi emarginati diventavano degli iniziati e una loro debolezza diventava un punto di forza»⁵².

Nel saggio forte è la tesi che la Chiesa abbia accolto nel passato molti omosessuali, sottraendoli dall'imbarazzo di non volersi sposare attraverso il celibato ecclesiastico. Il celibato, al contempo, rendeva invisibili le pratiche omoerotiche e attribuiva uno *status* all'omosessuale che, per la sua omofilia, non avrebbe incarnato nella società civile il ruolo di marito e di padre. In questa prospettiva, l'ordine sacro rappresenta il contraltare al matrimonio, in quanto *status* riservato a uomini non sposati e, quindi, deroga al dovere di procreare.

Dal secondo punto di vista, l'esame delle posizioni espresse dagli attori LGBT rispetto al religioso saranno prese in esame a partire dal secondo dopoguerra nel contesto europeo. Tali posizioni emergono in una prima fase all'interno di riviste periodiche specificamente dedicate alle persone LGBT, poi nel costituirsi di associazioni di credenti LGBT.

In prospettiva diacronica, nel 1954 in Francia nasce la rivista «Arcadie». Il periodico venne fondato da André Baudry con la collaborazione di Roger Peyrefitte e di Jean Cocteau. La rivista, vietata ai minori dall'anno della sua uscita e successivamente censurata, ospitò diverse rubriche dedicate alla condizione delle persone omosessuali in Europa. La rivista «Arcadie» fu il primo periodico ad occuparsi in modo esplicito della tematica omosessuale. Nel 1979 i membri della redazione di «Arcadie» organizzavano a Parigi, al Palais des Congrès, un congresso internazionale dedicato alla percezione dell'omosessualità in diverse dinamiche,

⁵¹ F. Martel, *Sodoma*, Milano, Feltrinelli, 2019.

⁵² *Ibidem*, p. 12.

da quella delle istituzioni dello Stato, a quella giudiziaria, passando per la famiglia e l'università⁵³. Durante i lavori, in particolare, si tenne una tavola rotonda sul tema degli omosessuali credenti. L'incontro prendeva le mosse dall'esigenza di favorire una riflessione sulla sofferenza di molte persone rispetto all'inconciliabilità tra il loro orientamento omofilo e la fede professata. Negli atti del congresso, veniva pubblicato un contributo dal titolo *L'homophilie sous le regard des religions*⁵⁴. L'autore del saggio, Jacques Urbain, descrive il rapporto tra omosessualità e religione come un conflitto in corso da secoli, comune a tutti i monoteismi, in quanto «de tout temps les religions ont sacralisé les peurs ancestrales devant les manifestations surprenantes de la sexualité»⁵⁵. La condanna dell'omosessualità, tuttavia, se ancora presente nel cattolicesimo, come dimostra il documento sulla sessualità del 1976, appare, ad avviso dell'autore, in parte attenuata nell'orizzonte della Chiesa riformata di Francia. Questa Chiesa nelle sue posizioni più progressiste si interroga sulla possibilità di associare l'amore all'esperienza di coppie dello stesso sesso e in senso più critico qualifica l'omosessualità come una incompletezza della persona subita e non scelta, incompletezza che rappresenta, comunque, un interrogativo anche per l'eterosessualità.

A partire dagli anni Settanta, i primi movimenti di liberazione omosessuale iniziano a discutere del rapporto tra fede e omosessualità. Nel 1976 venne fondata a Torino «Lambda», primo periodico del movimento di liberazione gay italiano. «Lambda» rappresentò uno spazio per affrontare alcuni grandi temi riguardanti la liberazione delle persone omosessuali dai quei meccanismi pervasivi di conformismo sociale e repressione, che fino a quel momento li avevano oppressi. In particolare, nel 1979 veniva pubblicato un articolo dal titolo *La Chiesa e l'omosessualità* con l'obiettivo di «coinvolgere direttamente anche i militanti del movimento gay nella riflessione su omosessualità e fede religiosa»⁵⁶. L'articolo rappresenta una fotografia delle posizioni espresse da alcune Chiese cristiane in Italia sull'omosessualità negli anni Settanta. Se, in ambito evangelico, il centro ecumenico Agape aveva organizzato nell'agosto del 1979, in collaborazione con la Federazione mondiale studenti cristiani, un campo teologico, affrontando anche il tema dell'omosessualità, la Chiesa cattolica aveva continuato a condannare le relazioni omosessuali.

⁵³ Si veda *Le Regard des autres. Actes du congrés international «Arcadie» (Paris 24-27 Mai 1979)*, Paris 1979.

⁵⁴ J. Urbain, *L'homophilie sous le regard des religions*, *ibidem*, pp. 173-176.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁶ Si veda F. Castellano, *La Chiesa e l'omosessualità*, in «Lambda», 4, 1979, 23.

Come ricorda Ferruccio Castellano, autore dell'articolo, infatti, «il padre della teologia morale dell'epoca del Concilio Vaticano II, Bernhard Häring, nel 1973 si rivolgeva agli omosessuali chiamandoli 'cani'»⁵⁷. Rispetto a queste opposte polarizzazioni, si evidenzia nell'articolo, le posizioni espresse dai cristiani sull'omosessualità erano variegata e dipendevano dalla circostanza se i diversi attori religiosi avessero o meno potere all'interno delle rispettive Chiese. L'idea del potere, come dinamica di manifestazione del religioso e di imposizione di modelli sessuali e affettivi, riemergeva nella proposta avanzata dall'autore per superare la distanza tra cristianesimi e comunità omosessuale:

«Il problema principale non è la gerarchia, ma quello della comunione fraterna fra eterosessuali e omosessuali. Se le chiese cristiane a proposito della sessualità non hanno niente da dire (a parte i loro elenchi di proibizioni) il messaggio evangelico – paradossalmente – ha molto da dire all'uomo di ieri come oggi così bisognoso d'amore e d'affetto. Che camminare insieme sia difficile e richieda uno sforzo di conversione personale e comune è vero, ma la condivisione ed il rispetto profondo delle realtà individuali non sono affatto realtà inconciliabili»⁵⁸.

Il tema in questione sarebbe stato nuovamente affrontata nel numero successivo della rivista nel 1979. In una rubrica dal titolo «La Chiesa e l'omosessualità», Ferruccio Castellano proseguiva il dibattito sull'omosessualità e la fede richiamando incontri pubblici e pubblicazioni dedicati alla questione⁵⁹ e sviluppando riflessioni personali all'interno di un articolo intitolato *La crociata di Wojtyla*⁶⁰. Al di là della pubblicazione delle dichiarazioni sull'omosessualità da parte di Giovanni Paolo II nel discorso rivolto ai vescovi americani⁶¹, l'autore evidenziava la contraddizione insita nella separazione, sostenuta dalla gerarchia ecclesiastica, tra inclinazione omosessuale e atto:

«È chiaro a questo punto che la distinzione fra comportamento omosessuale e orientamento sessuale è l'unica scappatoia per la Chiesa. Infatti, la Chiesa, sull'esempio di Cristo, non può condannare nessuno»⁶².

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Quanto agli eventi, ad esempio, si segnala l'organizzazione da parte di Agape di un incontro internazionale dal titolo «Fede cristiana e omosessualità». L'incontro si sarebbe tenuto tra il maggio ed il giugno del 1980 a Prali, in provincia di Torino. Venendo alle pubblicazioni, si segnala la recensione del volume del gesuita J. McNeill, *La Chiesa e l'omosessualità*, Milano, Mondadori, 1979.

⁶⁰ Si veda F. Castellano, *La crociata di Wojtyla*, in «Lambda», 1979, 4, p. 24.

⁶¹ In particolare, il pontefice sottolineava, allineandosi con le posizioni espresse dall'episcopato americano, che «il comportamento omosessuale è moralmente disonesto».

⁶² *Ibidem*.

In questa luce, concludeva Castellano, la distinzione tra condizione e comportamento permetta una condanna degli atti omosessuali «come se fosse possibile concretamente odiare il peccato e amare il peccatore»⁶³.

In tempi più recenti, omosessualità e fede hanno rappresentato non solo un tema di riflessione come nel passato, ma una dimensione di aggregazione per le persone LGBT in molte parti del mondo. L'eredità dei movimenti di liberazione sessuale degli anni Sessanta e Settanta del secolo XX si può leggere anche in una liberazione della fede che, da argomento tabù sulle persone omosessuali e per le persone omosessuali, diventa terreno di incontro e aggregazione per i credenti omosessuali. Cristianesimo, islam ed ebraismo, sganciati dall'approvazione delle gerarchie religiose, si sviluppano in queste nuove comunità, che vivono il religioso al di là dei tradizionali modelli *mainstream*. Limitando l'esame all'ambito europeo, l'associazione Gay Christian Europe ha favorito una riflessione sull'identità dei credenti omosessuali e sul loro ruolo nelle rispettive Chiese. La missione dell'associazione coincide, infatti, con l'obiettivo di

«support each person in their own personal journey, whatever their denomination and whether they feel called to celibacy or believe that God Blesses same sex relationships, and to welcome those who are drawn to Christianity»⁶⁴.

4. Orientamento sessuale e libertà religiosa: dal modello etero-normativo ai diritti LGBT

Il legame tra omosessualità e religione da un punto di vista giuridico si inserisce nel processo, internazionale ed europeo, di sviluppo e implementazione dei diritti umani. Questa dinamica si articola in quattro principali fasi e in particolare: riaffermazione del modello etero-normativo; evoluzione del principio di non discriminazione; genesi e sviluppo dei diritti LGBT; approccio olistico ai diritti umani.

A partire dal 1948, la codificazione dei diritti umani reitera, come nel passato, il riferimento all'unione eterosessuale, quale ambito esclusivo di significazione dei diritti espressione della famiglia e del matrimonio. In questi termini, la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, all'art. 16, proclama il diritto al matrimonio per uomini e donne, che «in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Si veda <https://www.gaychristian-europe.com/>.

limitazione di razza, cittadinanza o religione». Negli stessi termini, l'art. 12 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo afferma:

«A partire dall'età minima per contrarre matrimonio, l'uomo e la donna hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia secondo le leggi nazionali che regolano l'esercizio di tale diritto».

Dal testo delle due disposizioni, che trovano, peraltro, specifiche corrispondenze anche nelle costituzioni nazionali approvate dopo la fine della Seconda guerra mondiale, emerge chiaramente come l'idea di dignità dell'essere umano, nuovo fondamento della pace mondiale e dell'idea di diritti universali, in realtà rappresentasse un portato culturale, prima che giuridico, non inclusivo di tutte le sessualità⁶⁵. Il dato della procreazione, quale discrimine tra sessualità permesse e sessualità represses, si espande dal diritto della Chiesa e degli Stati alla nuova categoria universale di dignità umana e riemerge nei diritti al matrimonio e alla famiglia. Questo processo dalle Nazioni Unite circola nel Consiglio d'Europa, si avvale dell'art. 16 della Dichiarazione Universale come modello di codificazione per scrivere l'art. 12 della CEDU. Nel frattempo, l'omosessualità era ancora punita come reato in molti Stati europei, tra i quali l'Inghilterra, e là dove non sanzionata penalmente, veniva «curata» con l'internamento in manicomio o attraverso trattamenti medici riparativi, come *l'elettroshock*.

L'attitudine ancora repressiva dei diritti umani nei confronti delle sessualità non normative inizia a trasformarsi attraverso la nuova esegesi del principio di non discriminazione fondato sul sesso⁶⁶. Nel 1994, il Comitato delle Nazioni Unite, nel caso *Toonen v. Australia*, afferma per la prima volta che, ai sensi dell'articolo 2, par. 1, e 26 del Patto sui diritti civili e politici, il sesso, quale caratteristica protetta dal principio di non discriminazione, «is to be taken as including sexual orientation»⁶⁷. A partire da questa innovazione nell'esegesi del principio di non discriminazione, si inizia ad affermare una nuova libertà di orientamento sessuale grazie al riconoscimento dell'orientamento sessuale come qualità protetta, che non può dar luogo a differenze irragionevoli nell'esercizio dei diritti umani.

⁶⁵ Sul punto, mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *Status giuridico e orientamento sessuale. La condizione giuridica dell'omosessualità dalla sanzione, alla liberazione, alla dignità*, Padova, Primiceri Editore, 2016², pp. 15 ss.

⁶⁶ C. Danisi, *Tutela dei diritti umani, non discriminazione e orientamento sessuale*, Napoli, Edizioni Scientifiche, 2015.

⁶⁷ Comitato delle Nazioni Unite per i diritti umani, Communication No. 488/1992, *Toonen v. Australia*, 1994, par. 8.7.

Gli esiti di questo nuovo processo possono essere letti tanto nel diritto dell'Unione Europea e del Consiglio d'Europa, quanto in nuove forme di specializzazione istituzionale promosse dall'ONU. Guardando all'Unione Europea, a partire dal 1997, il fenomeno della discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale diviene un ambito nel quale le istituzioni europee possono prendere i provvedimenti necessari a combattere tali violazioni dei diritti delle persone gay e lesbiche. Infatti, ai sensi dell'articolo 13 del Trattato di Amsterdam:

«Fatte salve le altre disposizioni del presente trattato e nell'ambito delle competenze da esso conferite alla Comunità, il Consiglio, deliberando all'unanimità su proposta della commissione e previa consultazione del Parlamento europeo, può prendere i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali».

La formula linguistica «tendenze sessuali» ricompare, nel 2000, nel testo della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea. L'articolo 21 include, infatti, le «tendenze sessuali» nell'oggetto del divieto di discriminazioni (art. 21) e tale principio trova applicazione diretta nella direttiva 2000/78/CE riguardante il divieto di discriminazioni fondate su disabilità, età, orientamento sessuale e religione in ambito lavorativo. Il passaggio dalla formula «tendenze sessuali» alla nuova espressione «orientamento sessuale» avviene con il Trattato di Lisbona nel 2009: l'articolo 10 del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea chiarisce, in particolare, che:

«Nella definizione e nell'attuazione delle sue politiche e azioni, l'Unione mira a combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale».

Accanto agli atti delle istituzioni europee, si inseriscono anche azioni di garanzia e promozione dei diritti LGBT da parte di istituzioni specializzate, come ad esempio, l'Agenzia per i diritti fondamentali dell'Unione Europea di Vienna che ha redatto rapporti periodici sulla promozione dell'eguaglianza per le persone LGBT e sul livello di garanzia dei diritti LGBT negli Stati membri dell'Unione⁶⁸.

Il Consiglio d'Europa ha assunto posizioni favorevoli alla protezione della libertà di orientamento sessuale⁶⁹ e, come vedremo, la Corte eu-

⁶⁸ Ad esempio si veda, da ultimo, European Union Agency for Fundamental Rights, *A Long Way To Go for LGBTI Equality*, Luxembourg, Publications Office of the European Union, 2020.

⁶⁹ Si veda, ad esempio, per quanto riguarda gli Atti dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa: Recommendation 924 (1981), *Discrimination against Homosexuals*; Recommendation 1474

ropea dei diritti dell'uomo ha consolidato, gradualmente, nella propria giurisprudenza un'esegesi dei diritti garantiti dalla Convenzione sempre più conforme al principio di non discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale⁷⁰.

Per quanto riguarda le Nazioni Unite, è interessante osservare come l'ONU abbia istituito, a partire dal 2016 e per un periodo di tre anni, un esperto indipendente sulla protezione contro le violenze e la discriminazione in ragione dell'orientamento sessuale e dell'identità di genere. Il mandato dell'esperto delinea i tratti delle politiche delle Nazioni Unite sui diritti LGBT, dall'elaborazione di nuovi strumenti internazionali, alla sensibilizzazione dell'opinione pubblica sul problema dell'omofobia e della discriminazione, al dialogo con tutti gli attori coinvolti nella tutela delle persone LGBT, nel quadro di una complessiva cooperazione con gli Stati per favorire l'adozione di meccanismi di tutela di questi diritti.

La terza fase coincide con l'affermazione dei diritti LGBT nel più generale contesto dei diritti umani. Il neologismo «diritti LGBT», entrato a far parte del linguaggio istituzionale delle Nazioni Unite, del Consiglio d'Europa e delle Nazioni Unite, riassume le diverse sfere di libertà garantite alle persone lesbiche, gay, bisessuali e transessuali. L'acronimo si è, successivamente arricchito delle lettere Q e I, per indicare la protezione anche delle persone *queer* e intersessuali. In questi termini, il nuovo acronimo LGBTQI, talvolta arricchito da un segno più per indicarne il significato di categoria aperta e inclusiva delle varie manifestazioni legate al genere e all'orientamento sessuale, si riferisce a due dimensioni fondamentali dell'identità umana tra loro fortemente interconnesse e cioè il genere e l'orientamento sessuale⁷¹. Se, infatti, i diritti umani, interpretati alla

(2000), *Situations of Lesbians and Gays in Council of Europe Member States*; Recommendation 1798 (2007), *Respect for the Principle of Gender Equality in Civil Law*; Recommendation 1915 (2010), *Discrimination on the Basis of Sexual Orientation and Gender Identity*; Resolution 1728 (2010), *Discrimination on the basis of sexual orientation and gender identity*; Recommendation 2021 (2013), *Tackling Discrimination on the Grounds of Sexual Orientation and Gender Identity*; Recommendation 2116 (2017), *Promoting the Human Rights of and Eliminating Discrimination against Intersex People*.

⁷⁰ Tale evoluzione si esprime nell'esegesi dell'art. 8 della CEDU, che tutela la libertà nel contesto della vita privata, della vita familiare, del domicilio e della corrispondenza. Con specifico riguardo alla nozione di vita familiare, il giudice di Strasburgo, attraverso un'evoluzione nella propria giurisprudenza, ha esteso tale garanzia dalle relazioni giuridicamente istituzionalizzate (famiglia legittima) o fondate sul dato biologico (famiglia naturale), alle coppie di fatto composte da persone dello stesso genere. Sulla nozione di vita familiare e vita privata, si veda, per tutti, S. Bartole - P. De Sena - V. Zagrebelsky, *Commentario breve alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Padova, CEDAM, 2012, pp. 297 ss.

⁷¹ Con tale espressione vengono identificati nel linguaggio delle istituzioni internazionali ed europee e in dottrina i diritti riconosciuti alle persone lesbiche, gay, bisessuali, transessuali o *transgender*, *queer* e intersessuali.

luce di un paradigma etero-normativo, declinano il genere in senso binario nelle identità del maschile e del femminile e fondano su questa distinzione, come unica forma di orientamento sessuale, l'eterosessualità, i diritti LGBTQI superano questo modello e lo aprono alla tutela della libertà di genere e di orientamento sessuale. Tale processo, peraltro, segue traiettorie diverse con riguardo sia ai destinatari dei diritti (ad esempio persone omosessuali o persone transessuali) sia ai contesti, nazionali, sovranazionali o internazionali, nei quali si realizza il riconoscimento dei diritti in questione. Così, se per le persone transessuali, il diritto di realizzare un'identità di genere non coincidente con l'identità anagrafica, si identifica prima con il riconoscimento in diversi paesi del diritto alla transizione da un genere all'altro, poi con la possibilità di non ricorrere all'intervento di rettifica dei caratteri sessuali per ottenere il cambio del nome, per le persone omosessuali tale processo interessa, in misura principale, i diritti delle coppie dello stesso genere. Con specifico riferimento alla seconda linea di sviluppo dei diritti LGBT, senza poter in questa sede ricostruire tutti i modelli di garanzia dei diritti delle coppie *same-sex* negli Stati europei⁷², appare utile rievocare, seppure in sintesi, le evoluzioni emerse nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo. In particolare, il giudice di Strasburgo, rispetto a una prima fase nella quale non riconosceva il diritto alla vita familiare come applicabile anche alle coppie *same sex*⁷³, alle quali garantiva solo il diritto alla vita privata, a partire dalla sentenza *Schalk e Kopf contro Austria*⁷⁴ del 2010 ha sostenuto che la relazione tra persone dello stesso sesso rientra nella nozione di vita familiare. Tale orientamento è stato ripreso e sviluppato nel caso *Oliari contro Italia*⁷⁵. La Corte ha sostenuto, infatti, che la tutela del diritto alla vita familiare per le coppie *same sex* richiede un intervento del legislatore a garanzia dei diritti dell'unione e in assenza di un tale intervento si produce una violazione dell'art. 8 della CEDU.

In relazione all'ultima fase, nel contesto dei diritti umani si realizza un'inedita relazione tra diritto e religione nella dialettica tra libertà religiosa e diritti LGBT. Il rapporto tra questi diritti è stato scandito da divergenze e convergenze. In certi casi, il diritto alla libertà religiosa è stato invocato

⁷² Mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *Status giuridico e orientamento sessuale*, pp. 37 ss.

⁷³ C.edu, dec., *S c. Regno Unito*, 14 maggio 1986; C.edu, dec., *Mata Estevez c. Spagna*, 10 maggio 2001.

⁷⁴ C.edu, dec., *Schalk e Kopf c. Austria*, 24 giugno 2010.

⁷⁵ C.edu, dec., *Oliari c. Italia*, 21 luglio 2015.

per legittimare discriminazioni contro le persone LGBT, ad esempio quando il ricorso alle corti nazionali o europee è stato motivato dal conflitto tra la coscienza del pubblico funzionario e la celebrazione di un'unione *same sex*⁷⁶. Se con riguardo a questa fattispecie, la Corte di Strasburgo ha negato la possibilità di un esercizio della libertà religiosa contro il godimento dei diritti al matrimonio e alla vita familiare per le coppie omolesuali, le Nazioni Unite hanno intrapreso un processo istituzionale teso a ricomporre il rapporto tra omosessualità e religione nel prisma dei diritti umani. Nei diritti umani, infatti, si possono dissolvere gli antichi conflitti tra religioni, convinzioni e identità sessuali o di genere, grazie a un nuovo approccio al tema, che esclude le gerarchie tra libertà e afferma l'eguaglianza e l'osmosi tra diritti. In un'esegesi olistica ai diritti umani⁷⁷, significati nella loro reciproca indivisibilità⁷⁸, la libertà religiosa diviene parte dei diritti LGBT⁷⁹ ed è in questa compenetrazione che si sgretola il parametro del giudizio di conformità dei comportamenti sessuali e affettivi alla dimensione religiosa. Tale relazione si trasforma dal rispetto della religione al rispetto da parte delle religioni della libertà di orientamento sessuale. Come evidenziato durante una conferenza organizzata dallo Special Rapporteur in materia di libertà religiosa dell'ONU, il rispetto della libertà di orientamento sessuale può rappresentare un *test* per verificare il livello di integrazione delle comunità musulmane nei paesi occidentali⁸⁰.

⁷⁶ C.edu, dec., *Eweida and others v. The United Kingdom*, 27 maggio 2013.

⁷⁷ G. MacNaughton, *Decent Work for All: A Holistic Human Rights Approach*, in «American University International Law Review», 26, 2011, 2, pp. 441-483.

⁷⁸ L'approccio olistico sviluppa il principio, affermato dalle Nazioni Unite, secondo il quale «all human rights are universal, indivisible and interrelated and interdependent»; si veda *Vienna Declaration and Programme of Action* (A/CONF.157/24), part I, chapter III, section I, paragraph 5.

⁷⁹ S. Sonneveld, *Conference Summary: Freedom of Religion and Belief and Sexuality*, Genève, United Nations, 2016.

⁸⁰ Infatti: «In exploring experiences of discrimination at the intersection of religion or belief and sexuality, personal reflections on the intersection of Islamophobia and homophobia and on the meaning of true equality for LGBT people were shared. In regards to the intersection of homophobia and Islamophobia, it was asserted that there is a triangulation between Western civilizations, gay rights, and Muslim populations, shedding light on how acceptance of gay rights is used as an integration test within countries of the West and how attitudes within Muslim communities on sexual diversity and gender identity are less progressive. It was stressed that to challenge the triangulation of the issues at stake, it is also important to make visible the existence of various queer Muslims ...», *ibidem*, p. 9.

5. Conclusioni

Dalla dialettica tra le tre dimensioni (teologico-pastorale, fenomenologica e giuridica), fino ad ora illustrate, emergono le trasformazioni intervenute nel tempo per quanto riguarda i rapporti tra sessualità, genere e religioni.

In prospettiva diacronica, teologie, società e dispositivi giuridici si intrecciano, in Occidente essenzialmente nella forma della difesa del matrimonio da parte delle istituzioni ecclesiastiche e secolari, e creano una vera e propria «religione della sessualità».

Nel corso del XX secolo tale osmosi si dissolve progressivamente. Il tramonto del «matrimonio millenario» tra diritto e religioni si articola su più orizzonti e in fasi temporali distinte. Da un lato, i movimenti di liberazione sessuale si liberano dal peccato dell'omosessualità, contestando il giudizio delle gerarchie religiose. Dall'altro, seppure in fasi diverse, le religioni abramitiche sono sempre più confrontate con il tema dell'omosessualità sia sul piano teologico e pastorale sia da parte di quegli attori che si identificano nell'intersezione tra fede e omosessualità.

La ricomposizione tra sessualità non normative e religioni, nel segno di una nuova alleanza, viene catalizzato dal processo di sviluppo dei diritti umani. I diritti umani si emancipano, gradualmente, dal modello eteronormativo e, attraverso uno sviluppo sempre più inclusivo del concetto di dignità, affermano, nei diritti LGBTQI, sessualità e genere come sfere di libertà. Queste nuove libertà hanno lo stesso valore di quelle antiche e, quindi, anche della libertà religiosa, ed è in questa eguaglianza che si sostanzia una nuova soglia di integrazione tra religioni e sessualità. Questo innovativo processo, pur non traducendosi in termini omogenei in tutti gli ordinamenti nazionali a livello globale⁸¹, ha trasformato non solo il concetto di libertà religiosa, ma attraverso questa libertà pare stia performando anche le religioni. Per gli attori religiosi, infatti, non corrispondere al modello non discriminatorio affermato dalle istituzioni internazionali ed europee può avere l'effetto di ridurne la credibilità come interlocutori istituzionali e allo stesso tempo dottrine religiose, dichiaratamente, omofobe potrebbero non essere considerate una manifestazione della libertà religiosa.

⁸¹ In questo senso, come emerge dalle linee guida sulle persecuzioni fondate sull'orientamento sessuale redatte dall'Alto Commissariato per i rifugiati delle Nazioni Unite, le persone LGBTQI sono ancora oggetto di gravi violazioni dei loro diritti in molte parti del mondo. Si veda UNHCR, *Linee guida in materia di protezione internazionale n. 9: Domande di riconoscimento dello status di rifugiato fondate sull'orientamento sessuale e/o l'identità di genere nell'ambito dell'articolo 1A(2) della Convenzione del 1951 e/o del suo Protocollo del 1967 relativi allo status dei rifugiati*, 2012.