



Teología y vida

ISSN 0049-3449 *versión impresa*

Teol. vida v.42 n.4 Santiago 2001

Alexandre Awi M., Isch

Licenciado en Teología por la Philosophisch - Theologische Hochschule
Vallendar, Alemania

¿Qué dice la Biblia sobre la homosexualidad?

I. INTRODUCCION

El tema de la homosexualidad es bastante actual y viene siendo tocado con cada vez más regularidad en la prensa, en los debates populares, llegando incluso a las telenovelas (1). El activo "movimiento gay" (pensemos en EE.UU., Europa y Brasil, por ejemplo) reivindica derechos, reconocimientos e igualdad. Sin embargo, es *muy poco* todavía lo que se ha trabajado teológicamente sobre esta problemática que urge la Teología Moral a dar respuestas adecuadas a las preguntas e inquietudes que surgen en torno a este comportamiento cada día más común, e incluso aceptado como "normal", en nuestra sociedad.

Biología y Psicología no han sido capaces todavía de dar respuestas claras sobre el origen de dicho fenómeno. Esto torna el trabajo teológico aún más arduo, pues carece de bases antropológicas importantes para la comprensión global del problema. A todo esto se suma la necesaria atención pastoral y apoyo eclesial a las personas que viven esta realidad como postura sexual de vida. Como vemos, el tema es muy extenso y hay muchos campos abiertos para el estudio científico, pero me parece que hay uno que está en la *base para toda reflexión teológico-moral seria*: el estudio de lo que dice la *Sagrada Escritura* sobre esta problemática.

El posicionamiento de la Iglesia en general ha sido muy negativo en la valoración de este tipo de postura o comportamiento sexual. Históricamente hablando, la Iglesia cristiana, tanto católica como protestante, siempre ha condenado las "prácticas homosexuales". Para ello **se basaba por un lado en la filosofía "natural", y por otro, en las mismas fuentes bíblicas. Ambos caminos han estado altamente cuestionados en las últimas décadas.**

Todos los teólogos moralistas recurren, como no podía ser de otra forma, a *la Biblia*. Sus resultados, sin embargo, son bastante diversos. Este es el verdadero "caballo de batalla". Para unos la reprobación moral de la homosexualidad no es discutible si queremos ser fieles al dato revelado. Para otros, los testimonios bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, bien leídos, no son definitivos. Y, en consecuencia, el tema sigue abierto. El problema de fondo que "pena" en las reflexiones de los teólogos moralistas es, en definitiva, el siguiente:

"Si la referencia bíblica se diluye, la praxis pastoral se modifica. Si la cobertura bíblica no es 'negociable', el tratamiento pastoral tiene sus límites. El 'lógos' condiciona el 'ethos', y el 'ethos' condiciona la 'praxis' pastoral" (2).

Por esto, en este estudio quiero centrarme en el análisis de los datos que la Biblia aporta sobre el tema. Algunos autores han llegado a afirmar que **la Sagrada Escritura no aporta datos significativos ni decisivos que permitan llegar a un juicio negativo sobre la moralidad de la homosexualidad.** Uno de los mayores representantes de esta tendencia, claramente rupturista con las posturas e interpretaciones tradicionales de la Iglesia, es *J.J. Mc Neill* (3), quien después de su análisis bíblico sobre la homosexualidad concluye:

"No parece haber una condena clara de tal relación en la Escritura: más aún, en tales circunstancias quizá pudiera admitirse que una relación homosexual satisface a los ideales positivos de las Sagradas Escrituras" (4).

Una afirmación de este tipo merece un serio estudio exegético, y nos sirve de motivación. Buscaremos conocer sus posturas y las de otros teólogos, que en mayor o menor medida comparten este tipo de opinión, para a partir

Servicios

- Servicios customizados
- Artículo en el formato XML
- Referencias del artículo
- Como citar este artículo
- Citado por SciELO
- Citado por Google
- Similares en SciELO
- Similares en Google
- Traducción automática
- Enviar este artículo por e-mail

de esto juzgarlas críticamente, confrontándolas con las interpretaciones que otros teólogos también modernos hacen de los mismos textos bíblicos.

II. HOMOSEXUALIDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Los textos veterotestamentarios tradicionalmente relacionados con la homosexualidad pueden ser divididos en tres bloques:

a) El pecado de Sodoma: Gn 19, 1-29. Al analizarlo tendremos que hacer el paralelo con Jue 19, 22-30, que también tiene relación con nuestro tema. Estos textos aparecen como parte de la historia del pecado y de la alienación creciente del hombre.

b) Los "prostitutos sagrados": Dt 23, 17; 1R 14, 24; 15, 12; 22, 46; Job 36, 14. Se trata de textos que condenan en primer lugar la sacralización pagana de la prostitución varonil, ocupándose, pues, de la homosexualidad ejercida en los lugares sagrados durante los cultos orgiásticos.

c) La prohibición del Levítico: Lv 18, 22; 20, 13

Prácticamente no hay divergencias entre los autores en la lista de los textos que deben ser tenidos en cuenta (5).

2.1 El pecado de Sodoma

Hay varios intentos de interpretación exegética de Gn 19, 1-29, que es de los textos más clásicos para el rechazo de la homosexualidad. Tradicionalmente se ha asociado la causa de la destrucción de Sodoma y Gomorra con el "pecado contra la naturaleza", que toma su nombre de este relato. De aquí la alusión a "sodomitas" (o "sodomía") para referirse a lo que hoy llamamos homosexuales (u homosexualidad) (6).

Según la *interpretación tradicional*, esas dos ciudades de orillas del Mar Muerto habrían sido *destruidas por sus nefastas prácticas homosexuales entre varones*, que provocaron el extremo castigo de Dios bajo la forma de una lluvia de fuego.

Esta interpretación ha sido claramente *cuestionada* en los últimos tiempos. Veremos básicamente la opinión de algunos exégetas importantes para el estudio de este relato: se trata de los estudios de *Jan Hartman (7)*, *D.S. Bayley (8)* y del ya mencionado *Mc Neill*. Metodológicamente iremos contestando algunas preguntas importantes para la comprensión del texto.

2.1.1 ¿Eran los habitantes de Sodoma homosexuales?

Hartman indica que la interpretación clásica de este relato se basa en el siguiente silogismo:

- a) Dios les tiene repugnancia a todos los degenerados
- b) Los degenerados de Gn 19 son unos homosexuales
- c) Dios les tiene repugnancia a (todos) los homosexuales.

El mayor problema de este silogismo, según este autor, es que la premisa "b" es falsa. Para probar esto hay que estudiar este relato en un *contexto literario más amplio*. En concreto *hay que relacionarlo con el capítulo 19 de Jueces*, pues los dos relatos tienen *bastante en común*. Según el exégeta alemán C. Westermann, podemos hacer una sinopsis entre la *estructura* de los dos relatos:

Llegada y alojamiento	Gn 19, 1-3	Jue 19, 15-21
Cerco y neutralización del ataque:	Gn 19, 4-11	Jue 19, 22-25
+ Ataque de hombres, sus demandas, su(s) huésped(es)	Gn 19, 4-5	Jue 19, 22
+ Oferta anfitrión: dos mujeres	Gn 19, 6-8	Jue 19, 23-24
+ Negación y amenaza	Gn 19, 9	Jue 19, 25a
+ Neutralización ataque por huésped(es)	Gn 19, 10-11	Jue 19, 25b

En los dos relatos *se quiere violar al huésped*, se "ofrecen" dos mujeres, y los hombres de la ciudad niegan la oferta. En el caso de Gn 19 negar la oferta de las dos vírgenes *siempre se ha interpretado como expresión de la*

homosexualidad de los hombres de Sodoma. Pero Hartman destaca que debemos observar que también los hombres de Guibeá (Jue 19) niegan la oferta de dos mujeres: la hija virgen del anfitrión y la concubina del levita (9).

Por lo tanto los hombres de Guibeá *tuvieron la misma actitud* de los de Sodoma: querer tener relaciones con un hombre y rechazar la relación con una mujer. Si interpretamos esta actitud como movida por "deseos homosexuales", tendríamos que decir, como se ha manifestado tradicionalmente, que aquellos serían igual de homosexuales que estos. Pero veamos los siguientes argumentos:

- Si las *intenciones* de los hombres de Guibeá *hubiesen sido interpretadas* como "deseos homosexuales", ¿por qué al anfitrión y al levita no se les ocurrió *sacrificar al criado* del levita para satisfacer estas necesidades supuestamente tan específicas? El muchacho debe de haber estado allí, pues es mencionado en los vv. 3.11.12.19.

Tanto en Gn 19 como en Jue 19 se sugiere que una parte significativa de la población masculina participó del asalto. En Sodoma: todo el pueblo, ¡desde el más joven hasta el más viejo! (Gn 19, 4), y en Guibeá: "los hombres de la ciudad" (Jue 19, 22). Sería un *absurdo* pensar que una *ciudad entera sea homosexual*.

Estos argumentos ganan más peso y se comprenden a partir de la siguiente explicación de Mieke Bal en el análisis del libro de Jueces (10): *el fundamento de cualquier violación es el odio, no la preferencia o inclinación sexual. Por eso es que muchas veces la violación "homosexual" es efectuada por "heterosexuales"*. No vale la pena entrar en detalles sobre las razones de porqué ese odio se dirigió primero a los varones, pero conviene comentar que algunos estudios lo atribuyen, en el caso de Guibeá, a un cambio profundo en la sociedad que pasa de patrilocal a virilocal (11). En el caso de Sodoma puede haber sido porque con esos dos mensajeros se rebasaba la cuota de extranjeros en la ciudad y las costumbres de Sodoma se veían amenazadas.

Junto a esto hay que destacar que tanto los mensajeros de Dios de Gn 19 como el huésped del hombre de Guibeá, toleran que el anfitrión ofrezca a sus hijas como mercancía (en el caso de Jue 19 hasta la mujer del huésped) para sustituir a las "víctimas masculinas" en la cruel negociación. Esto se debe a que la amenaza de una violación sexual por seres del mismo género *no cabe en la mente* de un heterosexual hebreo y eso es justamente lo que los *atacadores heterosexuales* tanto de Sodoma como de Guibeá convierten en su arma más poderosa (12). Tanto es así que el levita no solo pasa por alto a su criado en las negociaciones, como ya hemos dicho, sino que además prefiere no comentar que casi fue víctima de un acto de ese tipo (cfr. Jue 20, 4-5).

Por todo lo dicho, tanto la premisa "b" mencionada al inicio es falsa como también lo es la conclusión "c". De esta forma concluye Hartman que la tradición *"invirtió el crimen cometido por violadores heterosexuales en crimen de homosexuales"* (13).

Creo que podemos *aceptar* como válida la opinión de Hartman. De hecho, se relativiza que la condenación contra Sodoma sea principalmente por causa de la homosexualidad de sus habitantes. Sin embargo, no es difícil captar su *falencia*: aunque sea cierto que los violadores hayan sido heterosexuales, con esto no se prueba que las prácticas homosexuales no sean una práctica contraria a la voluntad de Dios y que hayan "colaborado" en las causales de condenación de la ciudad.

2.1.2 ¿Sodoma es condenada en primer lugar por la homosexualidad o por la falta de hospitalidad?

Parecen más serios y fundamentados los estudios del prestigioso investigador D. Sherwin Bailey, que citamos anteriormente, en los cuales se basa también Mc Neill. Bailey postula que el severo juicio condenatorio de la conducta homosexual, que es constante en la tradición cristiana, se funda sobre todo en una *interpretación errónea de la historia* de Sodoma y Gomorra (14).

El muestra que *el pecado de Sodoma no fue la práctica homosexual entre varones, sino que consistió precisamente en su orgullosa impiedad, que la llevó a despreciar las sagradas leyes de la hospitalidad para con los extranjeros*. En *contraste* con la hospitalidad de Abraham y de Lot, los habitantes de Sodoma *quisieron "conocer"* a los huéspedes de ese último. Pero aquí hay que aclarar que el término hebreo *yadha* (conocer) *no significa* la mayoría de las veces *conocimiento carnal*, sin más precisiones. Por eso aquí podría significar simplemente la *intención de saber quiénes eran* los recién llegados, con actitud desconfiada y hostil hacia ellos.

La afirmación de Bailey se ve reforzada y corroborada al estudiar los *demás pasajes* bíblicos que hablan de Sodoma:

a) *Se alude a Sodoma como ejemplo de impiedad, orgullo y falta de hospitalidad, que mereció por esto el castigo divino, pero nunca en relación con la depravación sexual*: Ez 16, 49-50; Sab 19, 13; Eclo 16, 8; etc.

b) *El mismo Jesús se refiere al castigo de Sodoma en relación con la falta de hospitalidad que pueden encontrar sus discípulos*: Lc 10, 10-13.

c) El NT nunca alude a Sodoma cuando reprueba las prácticas homosexuales.

Me parece que estos argumentos son decisivos e irrefutables. También Mc Neill adhiere en lo esencial a la tesis de Bailey, aunque la encuentra un tanto extremista. Para él, no hay duda de que el pecado de Sodoma, según Gn 19, consiste *principalmente* en la falta de hospitalidad con los extranjeros. Sin embargo, en el mismo contexto, parece que esa actitud se concreta en el intento de abusar sexualmente de los huéspedes de Lot. A diferencia de Bailey, no asume Mc Neill aquí la interpretación de *yadha* como una simple intención de saber quiénes eran los recién llegados. Si la intención de los habitantes hubiese sido solo esta, ¿por qué Lot les ofreció sus hijas vírgenes? De este modo, para Mc Neill, el autor yahvista del relato *habría querido ridiculizar* las prácticas homosexuales de los paganos cananeos, asociadas al culto de Baal, que tanto sorprendían y repugnaban a los judíos.

Resumiendo, **el pecado de Sodoma se cifra más en la falta de hospitalidad que en las prácticas homosexuales.** Creo que esta interpretación es *justa y equilibrada*, tal como lo afirma José Llinares (15).

Sin embargo, Mc Neill va más allá y saca de su ya mencionada comprensión de Gn 19 la conclusión de que así se *privaría las prácticas homosexuales de ese carácter de pecado gravísimo y nefando que suscita un castigo extremo* por parte de Dios. Prefiero no comentar todavía esta opinión, pues creo que un juicio de este tipo debe estar basado en un análisis global de los textos escriturísticos que hacen mención a la homosexualidad.

2.2 Los "prostitutos sagrados"

Dt 23, 18: "No habrá hieródula entre los israelitas ni *hieródulo* entre los israelitas".

1R 14, 24: "Hasta *consagrados a la prostitución* hubo en la tierra. Hicieron todas las abominaciones de las gentes que Yahveh había arrojado de delante de los israelitas".

1R 15, 12: "Expulsó de la tierra a los *consagrados a la prostitución* y quitó todos los ídolos que sus padres habían hecho".

1R 22, 47: "Barrió de la tierra a todos los *consagrados a la prostitución*, que habían quedado en el país en los días de Asá su padre".

2Re 23, 7: "Derribó las casas de los *consagrados a la prostitución* que estaban en la Casa de Yahveh..."

Job 36, 14: "mueren en plena juventud, y su vida como la de los *hieródulos*" (16).

El Texto Masorético utiliza en todos estos casos el término *qadesh*, derivado de la raíz *qdsh* (= ser santo, consagrar). El vocablo aparece algunas veces más en el AT: Gn 38, 21-22; Os 4, 14. En todos los casos *se trata de prostitución*, efectuadas tanto por mujeres (Gn 38, 21-22; Dt 23, 18; Os 4, 14) como por hombres, tanto en un contexto "sagrado" como en un contexto "profano".

Las traducciones varían. Citamos a la *Biblia de Jerusalén* (17) ("hieródulo" y "consagrados a la prostitución"), pero la *Biblia Latinoamericana* (18) usa el término de "hombres afeminados" o rotundamente de "homosexuales" (1R 14, 24; Dt 23, 18 respectivamente). La *Dios habla hoy* (19) se refiere a "hombres que practican la prostitución", y solo en 2R 23, 7 emplea la expresión "prostitución entre hombres". La peor traducción es la de *Reina/Varela* (20) que usa en general el término "sodomita". Ya hemos visto que es muy dudoso calificar los habitantes de Sodoma como homosexuales, sino que es probable que se trate de heterosexuales violentos.

Ya los LXX tuvieron dificultades para la traducción de *qadesh*. Usan cinco conceptos distintos (*porne/pornos, syndesmos, teletas, kadesim, aggelos*) (21). Pero se puede constatar que el lenguaje de los LXX no solo no tiene vinculación alguna con Gn 19, como tampoco parece saber de una función *exclusivamente cultural* para los "consagrados" (22). Al contrario, pareciera que hay un acercamiento al término profano y cierta mezcla de los géneros (*porne/pornos*).

Siguiendo a Hartman podríamos añadir que:

aparentemente la prostitución masculina en general era cultural, pero esto no es seguro (cfr. Job 36, 14); y

- tampoco se deja ver con seguridad *qué tan "homosexuales"* fueron las prácticas de prostitución de los prostitutos. Según algunos autores, existen testimonios sobre la obligación de la mujer de dejarse desflorar por funcionarios de los santuarios fenicio-canaanitas (23).

¿Qué decir de todo esto? Sin duda que la prostitución es cosa mala, tanto con mujeres como con hombres. Sin embargo, las condenas de estos versículos, tradicionalmente interpretados como condena explícita a los actos homosexuales, apunta más bien a la **condenación de la prostitución idólatrica presente en los cultos paganos de las religiones vecinas a Israel.** Considero pertinente la argumentación y adhiero a esta interpretación.

2.3 La prohibición del Levítico

Lv 18,22: "No te acostarás con varón como con mujer; es abominación".

Lv 20,13: "Si alguien se acuesta con varón como se hace con mujer, ambos han cometido abominación: morirán sin remedio; su sangre caerá sobre ellos".

2.3.1 ¿Hay que relativizar estas prohibiciones? ¿Son ellas de carácter cultural?

Se trata de textos bastante directos, los más explícitos a nivel del AT para condenar las prácticas homosexuales. Sin embargo, Mc Neill intenta **limitar el alcance de esta prohibición del Levítico mediante su encuadramiento histórico-cultural.**

"Se trata del 'Código de Santidad' de los judíos, que contiene sus austeras normas rituales del culto a Yahveh. En este contexto, se explica bien la prohibición de las orgías sagradas de los cananeos, ligadas a los ritos idolátricos de la fertilidad en honor de Astarté y de Baal. Los cananeos creían participar en el proceso primaveral de los campos por la comunión vital con sus dioses de ambos sexos, a través de la unión carnal con prostitutas y prostitutos consagrados a ellos en sus templos. Por eso los hebreos, ante cuyos asombrados ojos se desarrollaban estas fiestas rituales de los pueblos vecinos, asociaban espontáneamente los actos homosexuales a la más depravada idolatría. Hay que tener en cuenta el marco histórico-cultural de la religión cananea de la fertilidad." (24).

Por lo tanto se **relativiza así el juicio moral** a la homosexualidad contenido en las prohibiciones del Levítico, pues ellas son un **rechazo cultural idolátrico**, y no tanto una condenación a las relaciones homosexuales en cuanto contrarias a la naturaleza humana y a la voluntad de Dios, como se ha leído.

Además, algunas otras observaciones deben hacerlos relativizar la importancia dada a estas prohibiciones al interior del pueblo:

"Es preciso señalar que entre el número de leyes de todo tipo que encontramos en los cuatro últimos libros del Pentateuco solo encontramos dos relativas a la homosexualidad. En cuanto al castigo de pena de muerte, el mismo castigo estaba previsto para el adulterio, la bestialidad y el acostarse con una mujer durante el periodo de menstruación (Lv 20, 10.15.18)" (25).

Debemos aceptar estos datos de Mifsud. Con relación al aporte de Mc Neill, considero que hay parte de verdad, aunque es difícil estar de acuerdo con todas las conclusiones que él saca. Me parece lógico que, en el **contexto de la orgía cultural** (consideradas por los hebreos como prácticas "demoníacas"), hubiese un **intuitivo rechazo** de los hebreos a la prostitución masculina que les parecía sin duda más brutal, desmesurada y degradante que la femenina. Era la **suma degradación** a la que conducía el culto a estos falsos dioses.

Pero, aunque motivadas por un interés cultural, ¿eran las prohibiciones del Levítico un **mero tabú condicionado históricamente o una intuición ética fundamentalmente recta?**

2.3.2 ¿El horror de los judíos a la homosexualidad masculina es simplemente cultural?

Profundicemos un poco en este "horror del pueblo judío a la homosexualidad masculina", como el mismo Mc Neill lo reconoce. ¿Se trata de un simple prejuicio cultural, como lo quiere ver Mc Neill, o de una sana **intuición teológica**, con verdadera trascendencia ética?

En primer lugar hay que señalar que el Levítico **no es solo un código ritual, sino también moral (26)**, tanto más marcado cuanto más grave era la sanción que prescribía. Observemos que el Levítico castiga con la **muerte** a los actos homosexuales **entre hombres, pero no entre mujeres.**

Veamos tres motivos para explicar dicho "horror a la homosexualidad masculina" (27):

a) **El Antiguo Israel valorizaba en grado máximo la fecundidad familiar,** como una verdadera bendición de Dios y participación en su Alianza. Pero las prácticas homosexuales eran de suyo **estériles** y retraían de la unión heterosexual fecunda, mientras que ocasionaban la pérdida del semen viril, principio fundamental de la fecundidad humana.

b) El otro motivo, quizá el principal, como el mismo Mc Neill señala, y que explica también por qué se desentendían de lo que ocurriera entre mujeres, era la **clara conciencia de la intangible dignidad del varón**, muy fuerte en un pueblo predominantemente androcéntrico como era Israel.

c) Un tercer motivo está dado por el hecho de que **egipcios y cananeos solían realizar actos homosexuales con los vencidos en el combate, a manera de burla y escarnio,** por lo cual se consideraba denigrante esta práctica para los varones que habían de sufrirla pasivamente (28). De ello hay también un vestigio en la **historia primitiva y extrabíblica de Noé**, violado por su hijo Cam (Egipto), lo cual determinó que el patriarca maldijese a su nieto Canaán (las tribus palestinas), hijo o descendiente del mismo Cam (29).

Volvemos a la pregunta: ¿este horror a las prácticas homosexuales es una **simple reacción emotiva culturalmente**

determinada? Creo que no. Hay aquí una *intuición fundamental* confirmada por la antropología comparada, que comprueba que muchos pueblos y razas lo sienten así, aunque no siempre con el mismo grado de intensidad.

"Así Mc Neill da a veces la impresión de que los árboles no le permiten ver el bosque. Tras sus finos y minuciosos análisis histórico-culturales, tiende a olvidar algunos datos fundamentales de la experiencia humana universal" (30).

Resumiendo, no negamos que el rechazo del Levítico esté motivado por lo cultural, pero este rechazo se ve agravado por un sumo grado de degradación que son las prácticas homosexuales. Creo que en estas prohibiciones hay también un juicio ético negativo a tales prácticas. Además, con Linares creo interesante afirmar que:

"En cuanto cristianos, herederos de la tradición bíblica, pensamos que el diálogo habitual con el verdadero Dios había dado a aquel pueblo una sabiduría moral de la que los gentiles carecían" (31).

III. HOMOSEXUALIDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO

El AT tiene su perfecta continuidad en el NT, también a propósito de este tema. Sin embargo, partimos de la constatación de que no conocemos *ninguna sentencia de Jesús que se refiera expresamente a la homosexualidad*. Por esto, después de hacer una breve referencia a este hecho, pasaremos al estudio de los textos paulinos, puesto que son el punto de referencia fundamental del NT para el tema en cuestión.

3.1 La actitud de Jesús

Llama la atención la ausencia de cualquiera referencia a la homosexualidad en los evangelios, a pesar de que las claras condenaciones a esta práctica en la literatura rabínica hacen suponer que era una *práctica conocida*.

Jesús *asumió*, practicó y confirmó muchas de las prácticas de la tradición judía en la cual fue educado. Por otro lado, *demostró mucha libertad frente a las costumbres de su pueblo, distanciándose de todo tipo de discriminación social* y asumiendo con firme delicadeza la defensa de los marginados de su tiempo, como ilustran las historias de la mujer adúltera (Jn 8, 1-11) y de la mujer de mala fama (Lc 7, 36-50), cuyos delitos estaban precisamente en el área sexual. Sin embargo, ni para atacarlos ni para defenderlos Jesús se refirió a los homosexuales. Sobre varios asuntos de orden sexual habló Jesús. Matrimonio, adulterio y divorcio fueron temas de importantes discursos realistas y a veces innovadores, hasta revolucionarios. Pero sobre la homosexualidad, ni una palabra.

Sin embargo, este silencio *no* abre camino a la aplicación del principio: "el que calla, otorga". La fidelidad de Jesús a su origen judío y su insistencia en la observancia de la Ley y los Profetas, a pesar de las correcciones que hace, llevan a suponer que la *condena de la homosexualidad*, firme en la tradición de Israel, también pertenece al equipaje cultural de Jesús. Pero *¿no nos dirá algo este silencio?* Me parece acertada la opinión de Bernardino Leers:

"...el silencio destaca en el mensaje de Jesús algo más valioso para la discusión del problema de los homosexuales. En la conciencia misionera de Jesús *vive un núcleo de comunicaciones que supera los problemas sexuales específicos y los pone en segundo plano*. Para él, la presencia actuante del Padre está en el centro, con su Reino, en el que todos los seres humanos se tornan hermanos de la misma familia, interrelacionados por la práctica del amor mutuo y fraterno. Con esto, en el horizonte del problema de los homosexuales surge una luz: *El amor del Padre para con todas las personas y el amor solidario que debe marcar concretamente las relaciones humanas y la convivencia social, libre de discriminaciones y prejuicios*" (32).

3.2 Los escritos paulinos

No hay duda de que como celoso fariseo, el Apóstol de los gentiles *depende directamente del ya estudiado "Código de Santidad" de los levitas*; de ahí la continuidad con el AT.

Durante sus viajes apostólicos por Grecia, Pablo pudo comprobar hasta qué punto *estaban extendidas en el mundo pagano las prácticas homosexuales*, que tanto repugnaban a su mentalidad judía. Son tres los textos que hacen referencia directa a nuestro tema.

a) 1 Cor 6, 9-10: "...Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados (*malakoí*), ni los homosexuales (*arsenokoítai*)... heredarán el Reino de Dios".

Esta versión, presentada por la Biblia de Jerusalén, es *inexacta y equívoca*. Debemos darle razón a Mc Neill cuando protesta contra las traducciones de la Biblia que no interpretan bien los términos griegos usados en este versículo. Según él, guiado por buenos exégetas, el término *malakós* no se refiere directamente a la homosexualidad, aunque tampoco la excluye. Significa más bien el *hombre de carácter muelle, libertino o licencioso, gente suave, blanda*; por lo tanto, tampoco necesariamente "afeminados".

Los *arsenokoítai*, en cambio, son literalmente aquellos **hombres que mantienen relaciones carnales con otros hombres, a través del coito anal**. Sin embargo, traducirla directamente por homosexuales es un error pues tendería a excluir de la salvación (del Reino de Dios) a todos cuanto participan de la *condición homosexual* por su estructura psicológica, incluso cuando observan una conducta moral irreprochable. De hecho, en Moral **es importante distinguir entre la mera *condición* homosexual, como orientación psíquica fundamental, y la *práctica homosexual***, como conducta ocasional o hábito adquirido, como veremos más adelante.

Sin embargo, *arsenokoítai* con toda probabilidad designa aquí directamente a **los concubinos o prostitutas, tal vez en relación con los cultos paganos de Corinto**. De aquí surge la pregunta: *¿se refiere Pablo solo a ellos o a todos los que realizan prácticas homosexuales?* Es decir, este texto parece no ser decisivo para la condena indiscriminada de *toda* relación homosexual.

b) 1 Tim 1, 9-11: "Teniendo bien presente que la ley no ha sido instituida para el justo, sino para los prevaricadores y rebeldes, para los impíos y pecadores,..., adúlteros, homosexuales (*arsenokoítai*), traficantes de seres humanos,..."

Vuelve a aparecer la palabra *arsenokoítai*, dentro de un contexto en el que se describe el caótico panorama moral de la sociedad helenístico-romana. Valen aquí las mismas observaciones que recién hicimos sobre el empleo de esta expresión.

c) Rom 1, 26-27: "Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues **sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras *contra la naturaleza*; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío**".

Mirando el contexto en que aparecen estos versículos constatamos que Pablo expresa aquí su convicción, de acuerdo con la tradición *levítica* y con la experiencia secular del pueblo judío, de que **la verdadera causa de la depravación homosexual se encuentra en la idolatría** (cfr. v. 25: "a ellos que... adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador". Lo mismo en los vv. 21-24 del mismo capítulo). Por no haber dado culto al verdadero Dios sino a los ídolos, Dios mismo abandonó a los gentiles a sus infames pasiones. Es decir, la perversión moral en la línea horizontal (relación de los seres humanos entre sí) es consecuencia directa de la perversión moral en línea vertical (relación con Dios).

Es importante destacar que nos encontramos aquí ante la única posible alusión a la *homosexualidad femenina* en toda la Biblia: "Sus mujeres invirtieron sus *relaciones naturales* por otras *contra la naturaleza*". El paralelo que sigue ("los hombres, abandonando el uso natural de la mujer") llevaría a sobrentender anteriormente "las mujeres, abandonando las relaciones naturales *con el hombre*". Sin embargo, es posible que la palabra implícita fuera "*con el cuerpo*", en cuyo caso las relaciones antinaturales con este se referirían a *posturas antinaturales en el acto sexual*. Diversos autores clásicos consideran "natural" el coito en que la mujer está debajo, lo que cuadraría perfectamente con el postulado básico de Pablo: la subordinación de la mujer al hombre (cfr. 1 Cor 11, 3ss) (33).

Otro aspecto importante del texto: Pablo considera los actos homosexuales "*para physin*". La dificultad radica en el *sentido que se dé a "contra la naturaleza"*. En general nos vienen de inmediato nuestras categorías aristotélico-tomistas, pero el tema no es tan sencillo. Mc Neill propone a manera de preguntas varias posibles interpretaciones: ¿será la naturaleza humana como la entendían los estoicos, o en cuanto vinculada a la herencia religiosa y cultural, o se referirá al pagano individual que va más allá de sus propios apetitos sexuales para entregarse a nuevos placeres carnales? (34).

"El concepto de naturaleza humana usado quizás con prodigalidad por los manuales de teología moral, es muy complejo, por no decir ambiguo. Por eso se usa hoy de manera restringida y cautelosa" (35).

En su estudio Mc Neill llega a dos conclusiones que debemos destacar:

a) El "*uso natural* del sexo", al que se refiere Pablo en su carta a los Romanos, *no hace alusión* a ninguna naturaleza *ontológica o esencial*, lo cual sería extraño por completo al pensamiento semita, sino a las *costumbres naturales* o corrientes. Sobre esta opinión confirmo el parecer de Llinares: "Esto lo compartimos de buen grado, pero no creemos que tenga gran trascendencia" (36).

b) **Los actos homosexuales que condena Pablo no son practicados por verdaderos homosexuales, sino por heterosexuales que podrían actuar según su inclinación natural**. Esta afirmación es bastante más osada e importante. Es decir, estos textos *no* estarían condenando a los "verdaderos" homosexuales.

Su razonamiento es el siguiente: **La mayoría de los heterosexuales pueden cometer actos homosexuales y la mayoría de los homosexuales pueden cometer actos heterosexuales, pero en ambos casos se comete una perversión al actuar *contra la propia naturaleza***. De este modo, el heterosexual que adopta una conducta homosexual (como por ejemplo puede ser el caso de los *arsenokoítai* de los templos paganos) actúa perversamente contra el uso natural de su sexo, lo cual condena Pablo. En cambio, el *verdadero homosexual* puede expresar un *auténtico amor a través de los actos homosexuales*, ya que así manifiesta su genuina manera

de ser.

¿Qué decir frente a esta argumentación aparentemente tan clara y simple?

a) Tal argumentación reconoce la diferencia que existe entre la homosexualidad como *orientación psíquica fundamental* ("verdaderos homosexuales") y como *conducta ocasional o hábito adquirido*. Algunos la llaman distinción entre *estructura* y *ejercicio* (37). Es evidente que Pablo no conoció esta diferencia, tampoco los autores del Levítico ni los pensadores griegos y romanos, ya que solo en este siglo se ha empezado a conocer científicamente el sexo, a partir de los estudios de Freud y su escuela. La intención de Pablo no era condenar a unos y aprobar la conducta de otros.

b) Además, ¿es tan simple definir quiénes son "verdaderos" homosexuales y quienes son heterosexuales "pervertidos" que tienen conductas homosexuales? En gran parte de los casos no son claros los límites entre heterosexualidad y homosexualidad, pues de lo contrario no serían tan fácilmente intercambiables las respectivas formas de conducta.

Häring recuerda que los autores sagrados no podían conocer todas las diferentes distinciones que a nosotros nos han hecho accesibles las ciencias modernas. Por otro lado cree que el juicio de Pablo atañe a toda práctica homosexual como alienación de Dios.

"El punto de partida paulino se sitúa en el análisis de la historia de pecado como alienación de Dios. Contempla el pecado en cuanto que se encarna en una cultura pervertida y en un ambiente totalmente alienado. El juicio del Apóstol arremete en especial contra los ambientes que no solo practican, sino que incluso exaltan la homosexualidad" (38).

IV. UNA BUSQUEDA DE SOLUCION: LA IMAGEN BIBLICA DEL HOMBRE

Un trabajo como el nuestro, que pretende ser un estudio bíblico, debe buscar soluciones para la interpretación de los textos particulares que hablan de la homosexualidad desde la globalidad del mensaje bíblico revelado. Veamos la visión global que presentan algunos autores:

4.1 La postura de Spijker

En su tesis doctoral teológica el capuchino holandés Herman van de Spijker estudia profundamente el encuadramiento bíblico de la cuestión homosexual y concluye que la Biblia reprueba siempre los actos homosexuales. Opina que la reprobación general puede deducirse de:

a) El conjunto de textos alusivos al tema (los mismos que hemos analizado). El reconoce que el sentido de esta reprobación no queda bastante claro en cada caso particular, ya que dichos actos aparecen generalmente asociados a otros pecados: idolatría, prostitución, falta de hospitalidad, violación, abuso de menores. Pero mirando la totalidad de los textos, la reprobación queda clara.

b) La imagen bíblica de la humanidad que nos presenta el Génesis en el relato de la Creación (Gn 1-2): hombre y mujer unidos indisolublemente en comunión de amor mutuo para la procreación de los hijos. Con su peculiar terminología, explica que esa imagen del hombre es exclusivamente heterótropa, o sea, que manifiesta la recíproca inclinación entre los sexos opuestos. De este modo expresa el orden objetivo de la creación según el designio divino. A la vez constituye la norma práctica, en teología moral, para la valoración de la homotropía (es decir, de la inclinación hacia el mismo sexo) y de los eventuales actos homosexuales. Según esa norma, cualquier amor homófilo entre dos hombres androtropicos o entre dos mujeres ginecotropicas es objetivamente una infracción del orden de la Creación y, por lo tanto, antinatural, siempre que estas relaciones lleguen a manifestarse en el plano sexual.

4.2 La postura de Mc Neill

Pero si creemos que Gn 1-2 da la solución definitiva a nuestro problema, no todos están de acuerdo con esto. Mc Neill hace una lectura diferente de los primeros capítulos del Génesis (39). Según él:

en el relato sacerdotal (Gn 1, 1-2, 4a) la diferenciación sexual es en función de la procreación;

pero en el relato yahvista (Gn 2, 4b-3, 24) el objetivo de la diferenciación sexual es la solidaridad y una respuesta a la soledad. En este relato Mc Neill encontraría, si no una justificación de la homosexualidad, al menos una actitud benévola.

Sobre la imagen bíblica del hombre Mc Neill piensa que:

a) Está culturalmente condicionada. En el relato de la creación se expresa la constante preocupación de Israel por su continuidad histórica, mediante la generación carnal, en el contexto de su Alianza nacional con Yahveh. Sin embargo él cree que con la Nueva Alianza en Cristo, la generación carnal pasó a segundo plano. Ahora el amor humano tiene nuevos cauces para realizarse, como prueba, por ejemplo, la institución del celibato

consagrado al servicio del Reino.

b) Como vimos, junto a la finalidad procreadora, el relato de la creación del hombre resalta también la *finalidad de ayuda mutua* en la comunión de vida y amor ("No es bueno que el hombre esté solo"), que pueden realizar también los homosexuales.

A base de estos argumentos (y a los mencionados en las otras partes de este estudio) Mc Neill concluye que *los únicos actos homosexuales claramente condenados en la Biblia son los que implican idolatría, libertinaje, odio o menosprecio del hombre. En cambio, nunca se condenan los actos que expresan verdadero amor mutuo.*

4.3 ¿Cómo entender la imagen del hombre en los relatos de creación? (40)

a) Gn 2, 4b-3, 24

El relato *yavista* pone de relieve la necesidad de la *relación interpersonal*; el hombre no está llamado a vivir en soledad. El *diálogo de amor* supone la *igualdad*: "una ayuda adecuada".

El relato de la formación de la mujer indica la *necesidad de integración* de los dos seres para encontrar la *complementariedad* y la *totalidad* del ser. El reconocimiento que hace el hombre ("came de mi carne y hueso de mis huesos") refleja la mentalidad israelita respecto a los vínculos sociales. El origen común les permite reconocerse como pertenecientes a un mismo cuerpo.

El diálogo de amor supone la unión y se realiza en la unidad ("por eso deja el hombre a su padre y a su madre, y se hacen *una sola carne*"). Esta unión no es solo fisiológica, sino *comunión personal*.

Con estos trazos el autor está dibujando el *deber-ser* de la pareja *según el plan de Dios*.

b) Gn 1, 1-2, 4a

Para el relato *sacerdotal* la creación consiste en la ordenación del caos primordial por la acción de la Palabra de Dios. Al llegar al hombre, Dios *los crea varón y hembra*, a su imagen y semejanza. Para el autor sacerdotal, *el hombre pleno es la pareja heterosexual*.

El rasgo que más ha interesado a los comentaristas en este relato es la *fecundidad*, que ha dado lugar a muchas interpretaciones. Según M. Gilbert (41), este texto ciertamente se refiere a la *procreación*. Pero interpretarlo como si fuera un mandato es abusar de la forma imperativa. El texto "sed fecundos y multiplicaos" debe ser interpretado como una *bendición*.

Por su bendición Dios da al hombre y a la mujer el *don* de la fecundidad y por ella les confiere una *participación en su poder creador*. La forma verbal imperativa no es un mandato sino *promesa de fecundidad*. El texto se refiere ciertamente al sentido fecundo de la unión de la pareja.

c) Resumiendo y tomando una postura personal (42) creo que:

- No podemos negar los *condicionamientos culturales* del mensaje bíblico, puesto que Dios siempre se revela en un contexto histórico concreto. Sin embargo, *no* por esto ese mensaje pierde su *sentido antropológico universal*, que hunde sus raíces en la condición humana pura y simple. La bipolaridad ineludible entre varón y mujer *subsiste* en el fondo de cualquier *marco histórico-cultural* concreto.

Los primeros capítulos del Génesis revelan el *deber-ser* de la pareja heterosexual. La humanidad está hecha para el diálogo, *y en la comunión* es donde se constituye en imagen y semejanza de un Dios que es comunión de personas. La comunión interpersonal es fecunda en el amor, creando *un nosotros que se prolonga en el hijo*. La sexualidad y el amor *no se agotan en sí mismos*, pues vienen de Dios como un *don creacional*.

La imagen bíblica de la pareja heterosexual, en plena comunión de vida y amor, es la *máxima expresión figurativa del amor humano*, y por lo tanto, como Dios es Amor, es símbolo de la *imagen de Dios* en el hombre, "*símbolo antropomórfico del Absoluto, con verdadera trascendencia metafísica y antropológica*" (43).

V. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

5.1 Con relación a la importancia y cantidad de los textos

Son muy iluminadoras las conclusiones a que llega Gregorio Ruiz en su artículo "La Homosexualidad en la Biblia" (44):

1) La *actuación* completa homosexual, nunca la mera disposición o condición homosexual (latente, no realizada en actos), es para el pensamiento bíblico algo *no vivido de cerca* pero que considera ajeno y desechable las pocas veces que entra en su campo de consideración. El famoso teólogo moralista Charles E. Curran, a pesar de ser de la opinión de que toda la Escritura, reprueba siempre y universalmente los actos sexuales entre hombres,

reconoce que ella *no insiste* de manera especial en su gravedad (45).

2) Las condenas a lo largo de la Biblia son *pocas*, como vimos. La atención ética de la Escritura se centra, por el contrario, en *otros problemas* como el de la injusticia, la idolatría, e incluso cuando se refiere a los problemas sexuales, otros temas como el adulterio son los que ocupan la atención.

3) Esta exigüidad de manifestaciones hace que las condenas sean en bloque, *indiscriminadas y sin matices*, teniendo que ocuparse la reflexión teológico-moral posterior de matizar y discernir a fondo las cuestiones que se presenten.

4) Debemos admitir que el uso tradicional que se hizo de la Biblia en esta materia *abusó de los textos* interpretándolos con manifiesta exageración y parcialidad y no guardando la proporción siquiera fuera cuantitativa- que la Biblia marca frente a otros pecados más graves y condenables.

5.2 Con relación al contenido de los textos

a) En particular:

1) La interpretación del *pecado de Sodoma* en clave de homosexualidad carece de fundamento bíblico. Se trata de un pecado contra la hospitalidad, y los que lo cometen son "heterosexuales violentos".

2) Las drásticas condenaciones de la homosexualidad que se encuentran en el *Levítico*, tienen como contexto la idolatría; lo mismo respecto a los textos referidos a los "prostitutos sagrados".

3) San Pablo excluye del Reino a los *arsenokoítai*, relacionados con el culto pagano. Pero tal condena no se extiende necesariamente a toda persona de condición homosexual.

4) La afirmación de que la homosexualidad es "*contra la naturaleza*" requiere una cuidadosa hermenéutica para no caer en simplismos inadecuados.

5) Los *relatos de la creación* del Génesis ponen de manifiesto el plan de Dios sobre la pareja heterosexual como ideal y normativa de conducta sexual.

b) En general (46):

1) Todos los textos del AT y NT *hablan únicamente sobre acciones homosexuales entre varones*; excepto Rm 1, 24-32 que puede referirse también a acciones entre mujeres.

2) Todos los textos en los cuales se habla de acciones homosexuales o intentos de las mismas lo hacen *para rechazarlas o condenarlas*. Distintas pueden ser las interpretaciones del porqué de esta condenación y su validez para un juicio ético actual de la homosexualidad, pero no se puede negar que siempre que se habla de estas prácticas es para desaprobarlas.

3) Este rechazo o condenación *no está siempre dirigido en primer lugar* contra las prácticas homosexuales como tales, sino a *otras acciones más preocupantes* como la idolatría, promiscuidad, violación del derecho de hospitalidad, o el no cumplimiento de la tarea de reproducción (tan importante ética y religiosamente).

4) Si aceptamos que hay personas que presentan la inclinación hacia el mismo sexo como *orientación psíquica fundamental* (los "verdaderos homosexuales") y otras que, teniendo una orientación heterosexual, realizan (ocasional o habitualmente) actos homosexuales, hay que reconocer que *no hay ningún texto en la Sagrada Escritura que rechace expresamente acciones homosexuales entre "verdaderos homosexuales"*, tal como lo defiende Mc Neill. Sin embargo, creo que no se puede esperar de la Biblia tal tipo de distinción psicológica.

5) Una *comparación* de la actitud de rechazo contra las acciones homosexuales por parte de la Escritura con los enunciados sobre las acciones *heterosexuales desordenadas*, permite concluir que *AT y NT en principio no condenan más estrictamente las acciones homosexuales que las heterosexuales desordenadas*. El grado de desaprobación es, en ambos casos, similar.

5.3 Con relación al juicio ético que traen los textos

1) Naturalmente en las Escrituras no están siempre las cosas tan claras como deseáramos, sobre todo desde nuestros planteamientos actuales. Sin embargo, *por fidelidad a los mismos datos bíblicos*, aunque reconociendo la complejidad del problema, *no podemos aceptar* las conclusiones de Mc Neill y otros teólogos que postulan:

"...una nueva exégesis de la Sagrada Escritura según la cual la Biblia o no tendría cosa alguna que decir sobre el problema de la homosexualidad, o incluso le daría en algún modo una tácita aprobación, o, en fin, ofrecería unas prescripciones morales tan condicionadas cultural e históricamente que ya no podrían ser aplicadas a la vida contemporánea" (47).

Estos autores *maximizan* los resultados de la crítica bíblica moderna, minimalizando el valor normativo de los datos bíblicos sobre la homosexualidad. *En gran parte tienen razón*, pero su error es no mirar el *conjunto* de la revelación, como ya hemos dicho.

"...existe una evidente coherencia dentro de las Escrituras mismas sobre el comportamiento homosexual. Por consiguiente, la doctrina de la Iglesia no se basa en frases aisladas,... sino más bien en el sólido fundamento de un constante testimonio bíblico" (48).

Es indudable que los *criterios hermenéuticos histórico-culturales son necesarios* para el estudio de la Biblia, pero con estos mismos criterios también se puede descubrir una visión de la sexualidad *claramente heterosexual*, con su doble dimensión amorosa y fecunda. Es cierto también que interpretaciones erróneas *han exagerado* el carácter nefando de los actos homosexuales, pero tampoco están *exentos de error* los que niegan los valores de tales enseñanzas.

De hecho, el mismo Mc Neill reconoce que sus estudios no son definitivos: *"El valor de mis afirmaciones no se apoya en más autoridad que el razonamiento y los datos que he proporcionado" (49).*

2) La *imagen bíblica del hombre* contenida en el relato de la creación da, a mi juicio, la clave de lectura para todos los demás textos estudiados. Esa imagen tiene de suyo una *validez normativa fundamental y absoluta para la ética sexual*.

"Es una imagen unitaria, muy concreta y precisa, que no se puede escindir arbitrariamente en fragmentos separados sin que pierda al punto toda su nitidez simbólica" (50).

La condición humana sexuada postula siempre la *complementariedad psicofísica* entre el varón y la mujer, inscrita en la misma estructura constitutiva de ambos sexos, al menos como orientación fundamental. Esto es lo quiere afirmar Spijker, aunque lo hace de manera muy metafísica y poco bíblica:

"Hay que admitir, pues, que a la luz del ideal óptico, la inclinación homosexual aparece como una falta, una carencia, una disminución del ser, una limitación de las posibilidades de existencia, y por lo tanto el hombre homotrópico tiene la obligación ética de remediar la falla óptica y servirse para ello de los medios apropiados" (51).

3) Lo que está en el fondo de este tipo de razonamiento es que una lectura global de *la Biblia no permite ninguna imagen de la relación sexual distinta de la que nos presenta Gn 1-2*.

Así, esta imagen bíblica es un *proyecto vital concreto y posible* para la mayoría de los hombres y mujeres. Para otros muchos, en razón de diversas circunstancias (constitución psicológica, situación personal o vocación) será solo un ideal lejano o una norma directiva que señala ciertos *límites orientadores* a su conducta. De esta forma, con López-Azpitarte, tendríamos que decir:

"El mensaje revelado viene a confirmar lo que la reflexión humana mantiene todavía como meta: la orientación heterosexual de la persona aparece objetivamente como el destino mejor. Por eso no admitimos tampoco que 'la condición homosexual esté de acuerdo con la voluntad de Dios' (52), como si ella fuese también un auténtico valor para la persona" (53).

5.4 Un desafío abierto

Antes de concluir este estudio quisiera dejar planteado un desafío para la exégesis y estudios bíblicos respecto al tema de la homosexualidad.

Hemos visto que no es posible negar o "neutralizar" la carga ética negativa de los textos bíblicos referidos a la homosexualidad. Sin embargo, se podría buscar *rescatar tradiciones escondidas o semidesaparecidas* que sean menos machistas o más positivas hacia expresiones homosexuales. Tales tradiciones pueden estar en la misma Biblia o en los influjos paganos que marcaron el desarrollo de la religión yahvista israelita. El mismo procedimiento realizaron las teologías liberacionistas de los pobres y de las mujeres.

Aún falta mucho para que las minorías de nuestro tiempo se vean reivindicadas en las teologías bíblicas. Sin embargo, Hartman se atreve a presentar algunos *elementos de modelos bíblicos* que podrían constituir un punto de salida para el rescate de tradiciones bíblicas menos excluyentes de la homosexualidad. Así, por ejemplo, al destacar en su "modelo teológico" que *Dios no es del sexo masculino, muestra que es teológicamente interesante que, en el discurso bíblico sobre Dios, se trasciendan las categorías sexuales (54)*. Aunque no comparto del todo las sugerencias concretas de los "nuevos modelos bíblicos" que él propone, me parece que aquí hay una intuición interesante que vale la pena rescatar.

A ejemplo de lo que se ha hecho en los últimos años con la pastoral de los separados que volvieron a casarse, *es necesario asumir el enorme reto de una pastoral que acoja al homosexual en su condición, asumiendo las "situaciones de hecho" en una Iglesia sin exclusiones, que es Madre para todos*. Sin embargo, este paso pastoral

se resiente en gran medida de una sólida reflexión bíblico-teológica que, por un lado, lo fundamente y estimule, y por otro, le señale sus límites. El desafío permanece abierto.

RESUMEN

"Si la referencia bíblica se diluye, la praxis pastoral se modifica. Si la cobertura bíblica no es 'negociable', el tratamiento pastoral tiene sus límites. El 'logos' condiciona el 'ethos', y el 'ethos' condiciona la 'praxis' pastoral". A la luz de este pensamiento, el autor analiza y comenta las fuentes bíblicas en relación al tema de la homosexualidad. Recorre las posiciones de teólogos que afirman que la **Sagrada Escritura no aporta datos significativos ni decisivos que permitan llegar a un juicio negativo sobre la moralidad de la homosexualidad**. Hace una reflexión crítica de estas posiciones, confrontándolas con otros juicios, hasta proponer su propia valoración.

ABSTRACT

"If the biblical reference gets diluted, the pastoral praxis gets modified. If the biblical coverage is not 'negotiable', the pastoral treatment has its limits. The 'logos' conditions the 'ethos', and the 'ethos' conditions the pastoral praxis". In the light of this reflection, the author analyses and comments on the biblical sources related to the issue of homosexuality. The author goes through the positions of authors who state that the Sacred Scripture offers no significant and decisive data to come to negative judgements about homosexuality. He makes a critical reflection of such positions confronting them with other judgements, until coming to his own valorisation.

(1) Pienso en algunas telenovelas lanzadas en los últimos años en Brasil, país donde vivo.

(2) J.M. Lahidalga Aguirre, "La 'carta' de Roma y los homosexuales", en Lumen 36 (1987), 110. [[Links](#)] El autor se remite a G.T. Sheppard, "The use of Scripture within the Christian Ethical debate concerning same-sex oriented persons", en Union Seminary Quarterly Review, 40 (1985), 13-36. [[Links](#)] Cfr., además, M. Stowasser, Homosexualität und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema, en New Testament Studies 43 (1997), 503-526, [[Links](#)] y D. Good, The New Testament and homosexuality: are we getting anywhere?, en Religious Studies Review 26 (2000), 307-312. [[Links](#)]

(3) Se hace necesaria para cualquier estudio sobre esta temática la referencia a su libro "The Church and the Homosexual" (New York, 1976), traducido al castellano: "La Iglesia ante la homosexualidad" (Barcelona, 1979).

(4) J.J. Mc Neill, "La Iglesia ante la homosexualidad", 62-103.

(5) Las referencias bíblicas definitivas sobre actos sexuales son todas condenatorias, pero hay algunos autores que quieren ver en la relación entre *David y Jonatan* al menos una tácita aprobación del amor homosexual entre hombres (cfr. 1 Sm 20, 41; 2 Sm 1, 26: "...más delicioso para mí tu amor que el amor de las mujeres..."). Por lo infundado de tal argumentación me limito a remitir a las conclusiones de D.S. Bayley: "The homosexual interpretation of the friendship between David and Jonathan... rests upon a very precarious basis". No hay nada que indique que esta relación fuera sexual. (cfr. D.S. Bayley, "Homosexuality and the Western Christian Tradition", Archon Books, New York, 1975). [[Links](#)]

(6) Homosexualidad es una terminología bastante más reciente (s. XVIII).

(7) "Inversión e invertidos. Observaciones exegéticas sobre Homosexualidad y Biblia", en Xiloti 11 (1993), 99-115. [[Links](#)]

(8) "Homosexuality and the Western Christian Tradition", Archon Books, New York: 1975.

(9) A mi juicio no se justifica la afirmación de Hartman de que los hombres de Guibeá hayan negado la oferta de la concubina del levita, pues el v. 25 dice que "ellos la *conocieron*, la maltrataron toda la noche y la dejaron al amanecer". Pero sí rechazaron a la hija virgen del anfitrión.

(10) Mieke Bal, "Death and Dissymmetry, Politics of Coherence in the Book of Judges", Chicago: The University of Chicago Press, 1988, 158-159. [[Links](#)]

(11) Para más detalles cfr. Lanoir/Rocha, "La mujer sacrificada: reflexiones sobre mujeres y violencia a partir de Jueces 19", en Xiloti 10 (1992), 49-62. [[Links](#)]

(12) Hartman cita un seminario holandés que trae el testimonio de que en la ciudad de Surat, centro de industria textil en la costa occidental de India, se reportaron a principios de 1993 violaciones de hombres musulmanes por hombres hindúes. Sin entrar en detalles, lo que interesa destacar es que el odio irracional se puede descargar en violación "homosexual", humillación enorme para cualquier musulmán. Lo mismo vale para el caso hebreo que aquí estamos comentando.

(13) J. Hartman, *op. cit.*, 105.

(14) Cfr. D.S. Bailey, *op. cit.*, 1-28.

(15) J.A. Llinares, "La Iglesia y el homosexual según John J. Mc Neill", en Ciencia Tomista 351 (1980), 174. [[Links](#)]

(16) Lectura literal (cfr. nota Biblia de Jerusalén).

(17) Ed. Desclee de Brouwer, Madrid, 1975.

(18) Ed. Paulinas/Verbo Divino, 1982.

(19) Ed. Sociedades Bíblicas Unidas, 1982.

(20) En la edición de 1960.

(21) Para más detalles, Hartman, *op. cit.*, 113 nota 10.

- (22) El griego tiene un término técnico bastante exacto para referirse al prostituto cultural: *hierodoulos*, concepto utilizado, como vimos, por la Biblia de Jerusalén. Tanto más extraño que los LXX no lo aplique en los textos mencionados.
- (23) Cfr. K. Elliger/H. Haag, "Stört nicht die Liebe, Discriminierung der Sexualität - ein Verrat an der Bibel", München, Ed. Piper: 1990. [[Links](#)] Citado de acuerdo al artículo de Hartman.
- (24) J.A. Llinares, *op. cit.*, 175.
- (25) Cfr. T. Mifsud, "Moral de discernimiento. Una reivindicación ética de la sexualidad humana", CIDE, Santiago, 1986, 422-423. [[Links](#)]
- (26) No olvidemos que los preceptos religiosos (rituales) y morales permanecen indiferenciados en las culturas antiguas, antes de su progresiva diferenciación histórica.
- (27) Sigo el planteo de J.A. Llinares, *op. cit.*, 176.
- (28) Por otro lado este hecho ilustra la mencionada tesis de Hartman, para quien los habitantes de Sodoma no pasan de "heterosexuales violentos".
- (29) Por esto algunos autores ponen el texto de Gn 9, 20-27 entre los que hacen referencia a nuestro tema, aunque la alusión bíblica no es directa. Así B. Häring, "Homosexualidad", en DIC 37 (1991), 569. [[Links](#)]
- (30) J.A. Llinares, *op. cit.*, 177.
- (31) *Op. cit.*, 175.
- (32) B. Leers, "Homossexuais e ética da libertação. Uma caminhada", en *Perspectiva Teológica* 52 (1988), 305. [[Links](#)]
- (33) Cfr. G. Ruiz, "La homosexualidad en la Biblia", en M. Vidal y otros, "Homosexualidad: ciencia y conciencia", Sal Terrae, Santander, 1981, 110. [[Links](#)]
- (34) Cfr. J.J. Mc Neill, *op. cit.*, 85-89.
- (35) J.H. Peláez, "Reflexiones teológico-pastorales en torno a la homosexualidad", en *Theologica Xaveriana* 75 (1985), 198. [[Links](#)]
- (36) J.A. Llinares, *op. cit.*, 178.
- (37) Cfr. M. Vidal, "Moral de Actitudes. II-2 Moral del amor y la sexualidad", PS Editorial, Madrid, 1991, 267. [[Links](#)]
- (38) B. Häring, "Homosexualidad", en DIC. 37 (1991), 569.
- (39) Cfr. J.J. Mc Neill, *op. cit.*, 94-103.
- (40) Sigo de cerca la propuesta de J.H. Peláez, *op. cit.*, 193-195.
- (41) Cfr. M. Gilbert, "Soyes féconds et multipliez", en *Nouvelle Revue Théologique* 96 (1974), 729-742. [[Links](#)]
- (42) Considero muy equilibrado y sigo de cerca el juicio de J.A. Llinares, *op. cit.*, 181.
- (43) *Ibidem*.
- (44) En M. Vidal y otros, "Homosexualidad: ciencia y conciencia", Sal Terrae, Santander, 1981, 97-111. [[Links](#)]
- (45) Cfr. "Dialogue with the Homophile Movement: The Morality of Homosexuality. Incluido en el libro "Catholic Moral Theology in Dialogue", Indiana, 1972, 184-219. [[Links](#)]
- (46) Me baso especialmente en las conclusiones de H. Spijker, "Homotropía. Inclinação hacia el mismo sexo", Salamanca, 1976, 31-32. [[Links](#)]
- (47) Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, "Carta Pastoral a los Obispos: Atención Pastoral a las Personas Homosexuales", N 4. [[Links](#)]
- (48) *Idem*, N 5.
- (49) J.J. Mc Neill, *op. cit.*, N 61.
- (50) J.A. Llinares, *op. cit.*, 181.
- (51) Cfr. Spijker, "La inclinación homosexual", Barcelona, 1971, 198-199. [[Links](#)]
- (52) J.J. Mc Neill, *op. cit.*, 273. La frase podría admitirse en un sentido amplio, como: todos los hechos que acontecen nacen al menos del "querer" permisivo de Dios.
- (53) E. López-Azpitarte, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, 1992, 238. [[Links](#)]
- (54) Cfr. J. Hartman, *op. cit.*, 110-112.

28-01-2009

Teología y vida - ¿Qué dice la Biblia so...

Casilla 316 correo 22

SANTIAGO DE CHILE



ccoza@puc.cl