

UNIVERSITATEA „OVIDIUS” - CONSTANȚA
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE
DOMENIUL DE DOCTORAT TEOLOGIE

Strategii misionare ortodoxe cu privire la LGBT

REZUMAT

COORDONATOR:

Prof. Univ. Dr. Pr. Gheorghe ISTODOR

Student – Doctorand:

Drd. Razvan Aurelian GHEORGHE

CONSTANȚA

2022

Cuprins

Introducere.....	3
I. Cadrul filosofic și axiologic necreștin al reapariției și proliferării de tip LGBT.....	7
II. Dimensiunea ideologică și hedonistă – fundament al conturării fenomenului de tip LGBT.....	9
III. LGBT – conglomerat de practici hedoniste în numele drepturilor și libertăților omului.....	17
IV. Strategii misionar-ortodoxe cu privire la LGBT.....	21
Concluzii.....	26
Bibliografie.....	28

Introducere

Familia reprezintă prima formă de comunitate umană fiind instituită de Dumnezeu în rai prin faptul că a creat omul, bărbat și femeie. Familia este, fără îndoială, un mediu al iubirii, dar și o expresie a comuniunii scrise de Dumnezeu în natura umană. Omul nu este doar o ființă socială, pentru că acest lucru ar trimite doar la nivelul social al relațiilor cu alți oameni, prin care se urmărește o simplă conviețuire. Omul este creat după chipul lui Dumnezeu, comuniune de Persoane Dumnezeiești. Căsătoria este tocmai expresia înaltei demnități a omului de ființă iubitoare. Taina iubirii intratrinitare, taina omului și a nunții ar rămâne total inaccesibile omului fără întruparea Cuvântului, Care „era dintru început la Dumnezeu“ și prin Care toate s-au făcut (Ioan 1, 3).

Potrivit învățăturii Bisericii Ortodoxe, familia, care rezultă din relația conjugală dintre un bărbat și o femeie, este binecuvântată de Dumnezeu prin preoții Săi, în cadrul Sfintei Taine a Căsătoriei care se săvârșește în fața Sfântului Altar. Prin această binecuvântare, familia creștină este destinată să dureze toată viața ambilor soți. Această unire pentru toată viața izvorăște din porunca Mântuitorului Hristos care spune: „Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă” (Matei 19, 6). De asemenea, Sfântul Pavel îndeamnă pe creștinii din Corint ca soția să nu se despartă de soțul ei, iar dacă ea se desparte, să rămână necăsătorită sau să se împace cu soțul ei, precum și soțul să nu divorțeze de soția sa (I Corinteni 7, 10-11). Prin urmare, Biserica nu permite dizolvarea legăturii dintre soți sau divorțul, cu excepția unor motive bine întemeiate, cum ar fi infidelitatea (Matei 19, 9).

Urmând învățătura aceleiași Biserici Ortodoxe, familia, și deci căsătoria, trebuie să se bazeze numai pe legătura dintre un bărbat și o femeie, așa cum arată Sfântul Apostol Pavel: „Dar din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său”. (I Corinteni 7, 2). Prin urmare, Biserica Ortodoxă nu numai că nu permite relația dintre bărbat și mai multe femei, precum în religia musulmană, nu poate permite niciodată o căsătoria sau relația trupească dintre două persoane de același sex (Romani 1, 27). În Ortodoxie, femeia o ființă umană egală în onoare și demnitate cu bărbatul, pentru că ea a fost creată și după chipul lui Dumnezeu, și după cum a spus apostolul neamurilor: „nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3, 28). De aceea, trebuie subliniat faptul că numai creștinismul – pentru prima dată în istoria omenirii – a recunoscut că femeile au aceeași demnitate ca bărbatul.

Conform învățăturii ortodoxe, familia este o instituție divină pentru că a fost instituită de Dumnezeu în Rai odată cu crearea protopărinților noștri, Adam și Eva și, prin urmare, familia a apărut simultan cu umanitatea. În consecință, familia este prima formă de viață comunitară, pe care se bazează, de fapt, toate celelalte forme de viață comunitară. Dar, pentru Biserica Ortodoxă, familia reprezintă și mediu de creștere duhovnicească și morală a omului, considerată ca fiind indispensabilă pentru societatea umană.

În conformitate cu învățătura ortodoxă, instituirea familiei de către Dumnezeu a fost făcută având un triplu scop:

- Un ajutor reciproc al celor doi parteneri, pentru ușurința vieții: „Și a zis Domnul Dumnezeu: *Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el*”. (Facere 2, 18).

- Nașterea copiilor, pentru a înmulți neamul omenesc: „Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: *Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!*” (cf. Facere I, 28).

- Moderația fizică, văzută ca un remediu împotriva patimilor trupești, cei doi soți fiind un singur trup: „Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup” (Matei 19, 6).

Aceeași învățătura a credinței creștine ortodoxe conchide ca toate acestea sunt spre slava lui Dumnezeu adică, cu alte cuvinte, acestea au un singur scop, adorarea lui Dumnezeu, a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt.

În ceea ce privește scopul căsătoriei, îl putem identifica în starea inițială a familiei. De exemplu, unul din scopuri este reprezentat de ajutorul reciproc al soților, pentru că Dumnezeu a considerat că nu este bine ca omul să fie singur, așa că El l-a făcut un ajutor ca partener al său. Omul a fost creat de la bun început pentru a trăi viața în societate (în comunitate), și nu pentru a fi centrat pe sine însuși. Astfel, celula de bază a oricărei societăți, familia, este ceea ce oferă soților posibilitatea și necesitatea, evident, de a lucra împreună pentru nevoile lor, de a se ajuta reciproc, în calitate de soți, și de a împărtăși bucuriile și tristețile lor.

Nașterea copiilor – care perpetuează neamul omenesc – este privită de Biserica Ortodoxă ca un dar de la Dumnezeu care face ca femeia, când devine mama, să nu-și mai amintească de suferința din cauza bucuriei de a fi adus pe lume o ființă umană (Ioan 16, 21).

În ceea ce privește moderația, echilibrul din punct de vedere trupeș, acesta are darul de a contribui în mod eficient la protejarea moralității soților, păstrând astfel caracterul de sfințenie a relației pe care soții au dobândit-o prin Taina Căsătoriei.

Urmând învățătura Bisericii Ortodoxe, pe lângă părinți și copii, familia include și alte rude, oricât de îndepărtate ar fi ele, și toate rudele trebuie să se iubească, să se respecte și să se ajute reciproc, iar acest mod de viață să fie inclusă în viața întregii comunități umane (societate), care nu este altceva decât marea familie a umanității în care toți oamenii au un Tată comun și sunt frați prin Hristos, Domnul nostru.

În percepția lumii secularizate și desacralizate, termenul de căsătorie exprimă doar un contract încheiat în fața autorităților seculare între un bărbat și o femeie sau, în unele părți ale lumii, ca o consecință a acestei pervertiri, între un bărbat și bărbat sau între o femeie și femeie. Această înțelegere numită și unire matrimonială derivă din limba latină *matrimonium* și indică o căsătorie civilă, nu una religioasă. De aceea *matrimoniu*, în limba română nu este același lucru ca Sfânta Taină a Căsătoriei sau Sfânta Taină a Nunții. Desigur, Taina Căsătoriei are și un element care poate avea caracter contractual, și anume consimțământul soților, dar, mai mult decât atât, această taină are în primul rând binecuvântarea Bisericii, pe care cei logodiți o primesc de la preotul care oficiază taina. Prin această binecuvântare, consimțământul cuplului este consacrat de Biserică și Harul Divin coboară asupra lui, iar această legătură este ridicată la rangul de Sfântă Taină. Prin urmare, orice consimțământ sau acord – fără binecuvântarea Bisericii – nu este considerat o Taină, ci doar o instituție naturală.

Adevărata înțelegere a Sfintei Cununii pe care Biserica o propovăduiește de două mii de ani ar trebui să arate omului de astăzi că familia este o taină în Hristos. În Tradiția autentică a Bisericii, nu se poate vorbi de un model de familie „învechit” și un altul actual. Familia este „o mică Biserică”, iar relațiile de iubire din interiorul ei sunt scrise în ființa omului. Astăzi, când Biserica își afirmă poziția față de problemele care apar în lume, ea recurge la tezaurul învățăturii inspirate de Duhul Sfânt începând cu momentul Cincizecimii și până în prezent, ținând totodată cont și de Revelația vechi-testamentară. Avalanșei de probleme care au desfigurat chipul familiei creștine, Biserica îi răspunde cu aceeași iubire și grijă, conștientă că membrele sale sunt mădulele lui Hristos.

Familia ne oferă distincție, unicitate, continuitate, dar și unitate și comuniune cu întreg neamul omenesc de la începuturi și până la sfârșitul acestei lumi. Pentru toate popoarele și în toate timpurile, familia a fost susținută în toate religiile, de către orice sistem politic și social și a reprezentat izvor de inspirație pentru toate formele de manifestare a spiritului omenesc în cultură.

Ideologia LGBTQ (lesbianism, gay, bisexualitate, transexualism și queer) cu manifestările sale reprezintă un atac real la adresa familiei creștine întrucât aceasta propune exact opusul a ceea ce am văzut că reprezintă familia creștină, acest lucru ducând la

necesitatea temei propuse. În primul rând manifestările de tip LGBTQ nu pot duce la un ajutor reciproc al celor doi parteneri întrucât, în cele mai multe cazuri, acest tip de relații nu durează toată viața, știindu-se faptul că schimbarea partenerului reprezintă o practică des întâlnită în cadrul manifestărilor homosexuale. În al doilea rând, relațiile de tip LGBTQ nu pot duce la nașterea de copii și la perpetuarea neamului omenesc. Mai mult, persoanele homosexuale au pretenția de a li se acorda dreptul de a înfia copii sau de a recurge la mame surrogat, însă nu pentru perpetuarea nemului omenesc și creșterea copiilor într-un mediu moral, ci pentru perpetuarea ideologiei lor. În al treilea rând, în cadrul manifestărilor de tip LGBTQ nu poate fi vorba de o moderația fizică, văzută ca un remediu împotriva patimilor trușesti sau ca un protector împotriva poftei, ci, dimpotrivă, ideologia LGBTQ acest lucru promovează, plăcerea trușească pur hedonistă și modul de potolire a acestei pofte.

Actualitatea temei propuse derivă din faptul că astăzi în Occidentul decreștinat, inclusiv în România într-o măsură mai mică, progresismul și corectitudinea politică reprezintă repere fundamentale pentru omul contemporan. Se poate observa că progresismul manifestă printr-un feminism agresiv, campanii agresive de răspândire a practicilor homosexuale care au pretenția că se lupă pentru drepturile homosexualilor, fanatismul pentru protecția mediului sau a animalelor, dezgustul față de partidele politice sau pentru politicieni, ura negrilor pentru cei albi care se manifestă în mișcarea „Black life matters”.

În Occident, dar și în estul ortodox, acestea sunt văzute ca permanente provocări la adresa normelor clasice ale civilizației creștine. Prin toate modalitățile se încearcă inducerea unui sentiment de culpabilitate a omului alb, creștin și heterosexual față de o trecută istorie colonială. Astăzi, pentru această istorie, occidentalul incorect politic este cumva obligat să dea explicații. O oarece spaimă sau mai bine zis o anumită cenzură controlează comportamentul omului occidental și exprimarea acestuia în public. Tot timpul sunt nefiresc de atenți să nu deranjeze și să nu rostească ceva ce poate fi interpretat ca abuz sau act discriminatoriu. Dacă se exprimă liber, natural, dezinvolt și spun lucrurilor pe nume, sunt pasibili să fie stigmatizați cu o serie lungă de invective de care cu greu mai pot scăpa.

În lucrarea de față vom arăta că LGBTQ reprezintă o provocare majoră pentru viața și misiunea Bisericii în contemporaneitate întrucât se atacă unul din elementele constitutive al societății și Bisericii, respectiv. De asemenea, vom arăta că este în același timp un flagel ideologic care are un conținut imoral dar și amoral cu manifestări care specifice omului autonom care este răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. Odată cu declararea morții lui Dumnezeu în postmodernitate, s-a deschis drumul multor manifestări nocive spiritual pentru om. În cadrul demersului nostru vom arăta că ideologia LGBTQ este „bună prietenă” cu cu

nihilismul, cu corectitudinea politică, cu decreștinarea și desacralizarea de tip post-postmodern.

I. Cadrul filosofic și axiologic necreștin al reapariției și proliferării de tip LGBT

Subiectul acestui demers se referă la persoanele care au relații sexuale între persoane de același sex. Viețile și relațiile acestor oameni sunt articulate prin conceptele familiare de „sexualitate”, „homosexualitate” și „sexualitate lesbiană și de tip gay”.

Noi folosim termenul de „lesbianism” pentru a desemna femeile al căror interes principal erotic este direcționat tot către o femeie și „gay” pentru a desemna în mod similar relația dintre doi bărbați. Astfel, termenul de „sexualitate lesbiană și de tip gay” este folosit, în cea mai mare parte, în loc de „homosexualitate”, deoarece acest din urmă termen nu reușește să facă distincția între lesbiene și homosexuali ale căror sexualități sunt foarte diferite.

Este important să apreciem că termenii „homosexualitate” și „heterosexualitate”, așa cum îi înțelegem în prezent, sunt construcții moderne, occidentale. Termenul de „homosexualitate” a fost inventat de C.G. Chaddock, un traducător timpuriu al cărții lui Richard Krafft-Ebing „*Psychopathia Sexualis*”¹. Înainte de această dată, nu exista termenul de „homosexualitate”, ci doar „inversiune sexuală”. George Chauncey susține că cei doi termeni nu reprezentau același lucru deoarece „inversiunea sexuală” se referea la o gamă largă de comportamente de gen deviante, comportamentul homosexual fiind doar unul dintre aspecte, dar distinct, în timp ce „homosexualitatea” se concentra pe problema mai restrânsă a alegerii partenerilor sexuali. „Diferențierea homosexualilor față de comportamentul de gen „deviant” de la începutul secolului reflectă o reconceptualizare majoră a naturii sexualității umane, a relației sale cu genul și a rolului său în definiția socială a cuiva”².

Persoanele care au îmbrăcat formele de manifestare LGBT sunt persoane demne de respect ca ființe umane autonome care planuri de viață proprii. Acest lucru nu înseamnă că acceptăm ca normale și naturale acest tip de manifestări promovate de pseudo-filosofia postmodernă. Dacă acceptăm acest argument de bază, rezultă că merită aceleași drepturi juridice și politice însă fără să existe o discriminare pozitivă a acestora, așa cum se încearcă în

¹ Richard Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis: With Especial Reference to Contrary Sexual Instinct. A medico-legal study*, trad. C.G. Chaddock, The F.A. Davis Co. Publishers, Philadelphia, London, 1893

² George Chauncey, „From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance”, în „Salmagundi”, no. 58/59, 1982-1983, pp. 115

zilele noastre. Desigur, majoritatea heterosexuală ar trebui, de asemenea, să fie educată pentru a face față, a înțelege și a respecta minoritățile, la fel cum se întâmplă în educația antirasistă, de exemplu.

Secularismul și secularizarea sunt multivalente și ambigue. De exemplu, laicitatea statului minimal subliniat în *Bazele bioeticii*³ nu este laicitatea statelor fundamentaliste seculare contemporane.

După cum observă David Hollinger, încă din anii 60 în America „Religia era din ce în ce mai privată, iar discursul public era din ce în ce mai laic”⁴. După cum spune Michael McConnell, „în cea mai mare parte a mediului academic și în multe categorii sociale dominate de elita seculară, vestea morții lui Dumnezeu a fost acceptată și vocea religiei a fost redusă la tăcere”⁵. Cultura seculară dominantă contemporană creează un sentiment omniprezent împotriva oricărui discurs sau comportament care sugerează credința în Dumnezeu și împotriva credincioșilor care își mărturisesc credința în spațiul public. Credința în Dumnezeu este ceva despre care ar trebui să se simtă chiar rușine. Secularizarea spațiului public, precum și a culturii dominante, exclude nu doar recunoașterea religioasă a lui Dumnezeu și a importanței adorării lui Dumnezeu, ci exclude și reflecțiile filosofice, non-religioase publice asupra necesității de a-L recunoaște pe Dumnezeu pentru a înțelege moralitatea și realitatea lumii. Nici măcar nu ne întrebăm dacă ideea de Dumnezeu este esențială pentru noțiunile tradiționale de moralitate și bioetică.

Procesul decreștinării din Occident reprezintă un proces lent al înlocuirii lui Dumnezeu cu omul progresist, acesta fiind un rezultat al concepției autonomiei omului. Decreștinarea a fost resimțită și în Estul Europei, fiind impusă în mod brutal și barbar de către bolșevismul sovietic, decreștinarea din această perspectivă fiind o consecință a ateismului științific promovat de acesta.

În vreme ce tinerii combină și-și potrivesc credințele după plac, iar termeni ca „dispariție”, „regres”, „disoluție”, „criză de legitimitate”, „decreștinare”, dar mai ales „secularizare” sunt utilizați pentru a descrie modelele decadenței religioase, Europa nu se înfățișează ca o societate postcreștină. Și totuși, Postmodernitatea este dominată de o mare agitație religioasă, care readuce în atenția publică rolul și viitorul religiei în cadrul societății.

³ HT Jr. Engelhardt *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1986

⁴ DA. Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1996, p. 28

⁵ MW. McConnell, „*God is dead and we have killed Him?: Freedom of religion in the post-modern age*”, în rev. *Brigham Young University Law Review*, no. 1, 1993, p. 166

Procesul de decreștinare a dus și la o decadentă morală a societății și la renunțarea la dimensiunea morală a creștinătății ceea ce a făcut ca manifestările de tip LGBT să găsească un mediu propice de dezvoltare și proliferare. Ideologia LGBT s-a dezvoltat suficient de bine în contextul decreștinării, încât omul contemporan preferă să manifeste public simpatii pentru persoanele LGBT decât să se declare creștini.

Păgânismul este o posibilă filozofie religioasă pentru o societate pluralistă, multiculturală. Mai mult decât atât, faptul că a fost și este opus moralității creștine face ca proliferarea manifestărilor de tip LGBT să fie făcută pe un teren propice și fertil, un mediu în care omul contemporan se îndepărtează încet și sigur de adevărata religiozitate, îmbrăcând diverse manifestări păgâne considerate ezoterice, mistice sau exotice. De aici până la acceptarea și aprobarea propagandei LGBT a fost doar un mic pas.

II. Dimensiunea ideologică și hedonistă – fundament al conturării fenomenului de tip LGBT

Trecerea de la marxism la neo-marxism a fost facilitată de programele desfășurate în cadrul Școlii de la Frankfurt. Școala de la Frankfurt se referă la membrii și asociații Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt, Germania. Institutul a fost înființat la inițiativa lui Felix Weil (1898-1975) ca o fundație privată de cercetare dotată pentru studiul socialismului în cadrul Universității din Frankfurt în 1923.

La nivel de teorie socială, școala de la Frankfurt a fost inspirată de marxism, în special de teoria reificării a lui Georg Lukács (1885-1971), dar școala a fost întotdeauna foarte critică la adresa marxismului sovietic ortodox. Membrii institutului au respins doctrina simplistă a materialismului dialectic, aplicarea mecanică a unui cadru de bază-suprastructură și rolul clasei muncitoare ca singurul motor al schimbării sociale. Ei s-au străduit în schimb să combine critica marxistă cu înțelegerea raționalizării de către Max Weber (1864-1920) și analiza psihanalitică a individului de către Sigmund Freud (1856-1939).

Bazându-se pe această perspectivă neo-marxistă, institutul a întreprins cercetări în trei domenii de actualitate avute în vedere de Horkheimer și le-a publicat în propriile reviste, *Zeitschrift für Sozialforschung* din 1932 până în 1939 și *Studii în filosofie și științe sociale* din 1939 până în 1941. În primul rând, membrii institutului au căutat o teorie cuprinzătoare a societății capitaliste post-liberale contemporane în termeni de „stat-capitalism”. În al doilea rând, bazându-se pe studiul social-psihologic al fascismului și caracterului lui Fromm și

Wilhelm Reich (1897-1957), institutul a investigat modul în care indivizii au fost integrați cu atât de puțină rezistență într-un sistem dominant. Acest studiu s-a dezvoltat în continuare în exil cu vasta serie de cercetare Studii în prejudecăți, care a culminat cu lucrarea colaborată, Personalitatea autoritară⁶. În al treilea rând, institutul a văzut cultura de masă ca fiind centrală pentru o nouă configurație a sistemului capitalist, una care a indus respectarea relațiilor sociale dominante prin cultură și mass-media, pe care Horkheimer și Adorno au numit-o industria culturală.

În cele din urmă, eșecul Republicii de la Weimar, apariția regimurilor totalitare în Europa, Holocaustul și autodistrugerea „civilizației” occidentale au obligat școala de la Frankfurt să se întrebe „de ce omenirea, în loc să intre într-o condiție cu adevărat umană, se scufundă într-un nou tip de barbarie”⁷. Horkheimer și Adorno au găsit răspunsul depus într-un set de contradicții reprezentate de un „rațiune instrumentală” în centrul proiectului Iluminismului însuși, oferind un diagnostic profund sumbru și pesimist al modernității în colecția de fragmente filosofice, *Dialectica Iluminismului* (1947).

După întoarcerea institutului la Frankfurt, Adorno a fost director din 1958 până la moartea sa subită în 1969. În această perioadă, institutul a continuat să elaboreze teoria socială sistematică, în special prin disputa pozitivismului. După cum se arată în Eclipsa rațiunii a lui Horkheimer (1947) și dialectica negativă a lui Adorno (1966), cu toate acestea, perspectiva lor pesimistă a devenit mai pronunțată. Într-o continuă întorsătură față de științele empirico-analitice, Adorno s-a concentrat din ce în ce mai mult pe estetică și, în special, pe filosofia muzicii. Teoria sa estetică (1970), publicată postum, luminează în mod clar modul în care dimensiunea utopică a teoriei critice se bazează pe motive estetice – o dimensiune care l-a preocupat și pe Marcuse. Relația echivocă a institutului cu mișcările sociale radicale din anii 1960 s-a încheiat în ianuarie 1969, când Adorno a chemat poliția pentru a-i alunga pe studenții protestatari care ocupau sediul institutului din Frankfurt.

În schimb, în Statele Unite, teoria socială distinctivă a eliberării lui Marcuse, puternic influențată de Martin Heidegger (1889-1976) și Freud⁸, a făcut apel la Noua Stângă în anii 1960 și începutul anilor 1970. Au existat contribuții semnificative – dar adesea marginale – la dezvoltarea școlii din Frankfurt și la teoria critică făcută de intelectuali mai vag asociați cu institutul: analiza unică a artei și mass-mediei a lui Walter Benjamin; Franz Neumann (1900-

⁶ Theodor W. Adorno, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York, 1959

⁷ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, London, New York, 1997, p. xi

⁸ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon, Boston, 1955

1954) și Otto Kirchheimer (1905-1965) au cercetat profund formele politice de integrare în capitalismul avansat.

Jürgen Habermas, cel mai important reprezentant al celei de-a doua generații a școlii, a criticat pe larg suprasimplificarea modernității de către predecesorii săi și a dezvoltat o analiză diferită a societății capitaliste care apreciază dimensiunea normativă a raționalității înrădăcinată în interacțiunea comunicativă. Școala din Frankfurt a fost, de asemenea, criticată pentru viziunea sa excesiv de negativă asupra culturii de masă și pentru supraestimarea caracterului autonom al artei înalte.

Post-marxismul postmodernismului. Unul dintre beneficiile secundare ale celebrării după 1989 a înfrângerii comunismului a fost că a provocat un răspuns din partea celor pentru care marxismul a continuat să țină promisiuni semnificative în modelarea ordinii sociale (sau prezicerea formei sale viitoare). Este aproape ca și cum provocarea ar fi de fapt un experiment inductiv menit să vadă dacă și cum ar putea fi montată o apărare a lui Marx. Iar rezultatele, cel puțin până acum, confirmă faptul că o revenire la marxismul „ortodox” este o propunere dificilă în cel mai bun caz și că diluarea sa în imaterialismul postmodern îl face inefficient și inofensiv.

Acest eșec, deși evident în operele de filosofie care nu au devenit parte a niciunui canon, ar trebui să ne preocupe în continuare, totuși, dacă numai pentru că funcționarea sănătoasă a oricărei societăți liberale, în special a celei care centralizează și extinde simultan acoperirea sa globală, depinde de o eficace corp de critică socială, nu doar din partea mass-media, lobby-uri, și partidele politice de opoziție, dar de la cei care stau pe deplin în afara coridoarele de putere.

Cu toate acestea, unul dintre primele răspunsuri „neo-marxiste” la parada victoriei capitalismului global a implicat o imersiune într-un amestec ciudat de idealism hegelian cu o respingere incoerentă a gândirii sistematice, inspirată, se pare, de un astfel de flux de scriere de ficțiune a conștiinței, așa cum se poate găsi în scrierea lui James Joyce *Ulise*⁹ și Hermann Broch lui *Moartea lui Virgil*¹⁰ – nu este o bază promițătoare pentru o nouă abordare a criticii noii puteri. Jacques Derrida, cum s-ar aștepta de la un postmodern, găsește vina proiectului științific al lui Marx, cu istoria sa universală bazată pe o „eshatologie mesianică”. În același timp, însă, presupusul declin al marxismului marcat de căderea comunismului sovietic a fost însoțit de o întorsătură neașteptată: a dus, paradoxal, la reducerea obstacolelor în calea acestuia, în special prin discreditarea ideologiilor pseudo-marxiste ale statelor, partidelor și

⁹ James Joyce, *Ulise*, Editura Univers, București, 2012

¹⁰ Hermann Broch, *Death of Virgil*, Vintage International Books, New York, 2012

sindicatelor. Cu o astfel de pleavă îndepărtată, Derrida găsește ceva de necontestat în paradigma lui Marx, un nucleu care rămâne vital pentru vremurile noastre: o analiză lucidă a supremației politice și ideologice a capitalei globale. Hegemonia politico-economică, împreună cu noua sa dominație tehnologică, intelectuală și discursivă, condiționează și pune în pericol toate posibilitățile de democrație¹¹. Astfel, pentru Derrida, în ciuda inversărilor comunismului, un viitor fără Marx este „de neconceput”.

Dar dificultatea constă atunci când este de crezut un viitor cu Marx. Dacă sistemul de analiză critică marxist este radical insuficient din cauza „meta-narativului” său de inevitabilitate istorică, cum poate fi făcut semnificativ? Ce a mai rămas din sistemul lui Marx care poate fi aplicat capitalismului modern? Și în ce moduri s-a dovedit a fi corectă profeția lui Marx și soluția sa la conflictele anticipate ale capitalului global de relevanță continuă? Răspunzând la astfel de întrebări inevitabile Derrida este atras de ideea sau imaginea marxismului ca un spectru mereu întors, un contrapunct la hegemonie, să nu dispară niciodată pe deplin din prezența societății capitaliste și nici, în formă corporală, să se întoarcă pe deplin și previzibil.

Dar care este esența acestui spectru contra-hegemonic? Ea poate fi găsită într-un tărâm care rămâne impermeabil la privirea critică, care rămâne, în cuvintele lui Derrida, „la fel de neconstruibilă ca însăși posibilitatea de deconstrucție”, care continuă să ne bântuie ca, „o anumită experiență a promisiunii emancipatoare”, pe care reușim să o privim doar în termeni negativi atunci când își propune să descrie „Noua Internațională” a viitorului, care va continua să se inspire din Marx: „o legătură de afinitate, suferință și speranță, o legătură încă discretă, aproape secretă ... o legătură prematură, fără statut, fără titlu și fără nume, abia publică, chiar dacă nu este clandestină, fără contract, „ieșită din comun”, fără coordonare, fără partid, fără țară, fără comunitate națională¹².”

Descrierea sa mai pozitivă a sursei ultime de speranță oferită de postmodernism prin îndrumarea marxismului este cu greu inteligibilă: „un mesianism structural, un mesianism fără religie, chiar și un mesianic fără mesianism, o idee de justiție – pe care o deosebim de lege sau de drept și chiar de drepturile omului – și o idee de democrație – pe care o deosebim de conceptul său actual și de predicatele sale hotărâte de astăzi”¹³. Prin urmare, postmodernismul lui Derrida nu abandonează posibilitatea unor drepturi cu adevărat

¹¹ Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Routledge, New York, 1994, pp. 53–54

¹² *Ibidem*, p. 85

¹³ *Ibidem*, p. 59

emancipatoare sau a unei democrații cu adevărat democratice – de fapt, orice speranță este fixată pe aceste lucruri.

Prin evitarea oricărui angajament față de specificul eliberării, postmodernismul se înclină în fața inevitabilului, lăsând altora sarcinile de ordine: întreținere, rezistență și reformă. Decizia de a nu decide este încă o alegere morală. Dacă postmodernismul se retrage din lume limitându-se la forme complicate sau complet lipsite de sens de critică, deconstrucție și negație, atunci nu poate evita orice asociere cu lucrurile- așa cum sunt ele. O filozofie care se scuză de participarea la treburile lumești nu poate pretinde în mod legitim că nu a avut niciun rol în crearea lor. Hegemonia este construită în însăși ideea de critică socială neparticipantă a hegemoniei.

Una dintre tendințele recente ale neo-marxismului este de a inversa accentul pus pe înainte și după condițiile din lume, de a descrie forțele opresiunii nebulos și imprecis, dedicând în același timp o atenție mai mare societății perfecte care se presupune că se află la îndemâna noastră. Există o mai mare disponibilitate de a descrie o ordine mondială în care forțele capitalismului au devenit misterioase și din ce în ce mai puternice, combinând în moduri care sunt dincolo de socoteala tuturor, dar a celor mai luminați critic, schițând în același timp (cel puțin cu mai multe detalii decât a făcut-o vreodată Marx) o lume postrevoluționistă posibilă, chiar iminentă. Visele utopice sunt încă o dată chemate să modeleze opoziția față de condițiile actuale, mai ales opoziția tot mai mare față de liberalismul comerțului liber, pentru a reaprinde angajamentul nostru față de schimbarea socio-ecologică printr-o concepție radical plină de speranță despre viitor¹⁴.

Puterile care modelează lumea și ne determină destinul sunt uneori văzute ca unite într-o conspirație complexă, copleșitoare. Teoria conspirației a globalizării este o abordare a studiului integrării mondiale în care multiplele forțe ale capitalismului și globalizării sunt văzute să acționeze în mod concertat și sunt prezentate simultan ca fiind extrem de puternice și viclene indistincte. Teoria conspirației din istorie a fost un aspect important al celebrei critici a lui Karl Popper la adresa marxismului în cel de-al doilea volum al *Societatea deschisă și dușmanii săi*, sprijinind concluzia sa că profeția istorică contravine intereselor libertății. „Oamenii care cred sincer că știu să facă raiul pe pământ sunt cel mai probabil să adopte teoria conspirației și să se implice într-o contra-conspirație împotriva conspiraționiștilor

¹⁴ David Harvey, *Spaces of Hope*, University of California Press, Los Angeles, 2000, p. 195

inexistente. Căci singura explicație a eșecului lor de a-și produce raiul este intenția rea a Diavolului, care are un interes legitim în iad”.¹⁵

„Empire” este cuvântul pe care Michael Hardt, și Negri îl folosesc pentru o putere care orchestrează numeroasele forțe de dominație ale lumii, nu numai forțele vizibile ale pieței și instituțiile globale ale capitalismului, ci și forțele mai puțin evidente și poate mai sinistre ale naționalismului și fundamentalismului. Schimbarea producției capitaliste către acoperirea globală și, mai presus de toate, relațiile globale de putere, „face perfect clar și posibil astăzi proiectul capitalist de a reuni puterea economică și puterea politică, pentru a realiza, cu alte cuvinte, o ordine capitalistă adecvată”¹⁶. În „totalizarea procesului social al Imperiului”¹⁷ o singură putere determină acum toate celelalte surse de putere, înscrise de o nouă producție de legitimitate, de anvergură. O singură forță socială a prins contur care atrage toate celelalte forme de putere pe orbita sa.

Teoria conspirației a Imperiului este susținută prin renunțarea la toate fenomenele recunoscute în mod normal ca impedimente în calea ordinii globale. Dacă există fapte incontestabile sau poziții morale care contravin abordării conspirației, acestea pur și simplu nu sunt menționate. Fiecare entitate politică imaginabilă este implicată într-o structură de dominație din ce în ce mai coerentă, unică. Pentru majoritatea oamenilor tot ceea ce este vizibil sunt instituții discrete, organizații, corporații, națiuni etc., dar pentru cei care știu ce să caute semnele omniprezente ale Imperiului sunt inconfundabile. Astfel de ONG-uri precum Amnesty International, Oxfam și Medecins sans Frontieres (Medici fără frontiere) sunt doar „ordinele” conforme ale Imperiului, conducând „războaie drepte” fără arme sau violență. „Intervenția morală a devenit o forță din prima linie a intervenției imperiale”¹⁸.

Intervenția în conflictele etnice genocidare este, de asemenea, exprimată ca un act de represiune care servește intereselor controlului social global¹⁹.

Hardt și Negri inversează postmodernismul în același mod în care Marx și Engels au inversat hegelianismul, înlocuind un idealism grandios, saturat de sens, cu un efort de a dezvălui forțe sociale mai concrete.

În alte medii a devenit acceptabil, dacă nu la modă, să se elimine critica socio-politică zdrobitoare atât din paradigmele revoluționare clasice, cât și din preocuparea față de natura postmodernistă sub suprafață a lucrurilor. Lucrul complicat despre o astfel de liberalizare a

¹⁵ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies: Volume II, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton University Press, Princeton, 1966, p. 95

¹⁶ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000, p. 9

¹⁷ *Ibidem* p. 10

¹⁸ *Ibidem* p. 36

¹⁹ *Ibidem* p. 37

politicii radicale este că la un moment dat dispare, sau cel puțin nu se încadrează în sfera de aplicare a acestei discuții despre neo-marxism. Cu toate acestea, rămâne posibil să găsim câțiva critici sociali, cei care ar putea fi numiți, deși uneori doar vag, neo-marxiști și care s-au atașat în același timp (dar în moduri adecvate, neortodoxe) de uni-versalisme liberale precum drepturile omului și democrația.

Ulrich Beck, de exemplu, o voce de frunte a stângii germane și a mișcării ecologiste (această din urmă etichetă este mai puțin clară, dar acceptă, într-o oarecare măsură, asocierea dintre a fi „verde” și identitatea națională germană), vede opresiunea luând noi forme într-o „a doua modernitate” marcată de riscurile economice și ecologice iminente și nesiguranța, ambiguitățile și pierderea limitelor care însoțesc ascensiunea „post-națională” „puterea transnațională. Utopicismul neoliberal favorizează condițiile, chiar și în Europa și America, care sunt de obicei considerate caracteristice „Sudului”, nesiguranței endemice a locurilor de muncă, lipsei de rădăcini, degradării mediului și sărăciei la bătrânețe.

Ideea vag tulburătoare a unei „lungi revoluții” care să fie adusă fragmentat de rebelii specialiști este departe de transformarea globală cataclismică solicitată în mod obișnuit de marxiști în anii 1960. De atunci termenul revoluție pare să fi fost de-politizat, nu la fel de des referindu-se la înlocuirea constituțiilor, sau chiar răsturnarea nevoii de constituție într-o lume perfectă, în ceea ce privește instrumentele de schimbare: revoluția informațională, revoluția științifică, revoluția tehnologică, și așa mai departe.

În urma sensurilor desenate de Raymond Williams, se pare că sentimentul de revoluție ca aducând o cu totul altă ordine socială, odată promovată activ de mișcarea socialistă, a cedat teren considerabil „sentimentului de inovație necesară a unei noi ordini, susținută de sentimentul din ce în ce mai pozitiv al progresului”²⁰.

În ciuda vizibilității la nivel de stradă a așa-numitei mișcări antiglobalizare și, în special, a minorității din cadrul acesteia care răspunde apelurilor la baricade, influența formidabilă a ONG-urilor internaționale nu este revoluționară, ci este îndreptată în mare măsură către reforme fragmentate în guvernanta globală - ca și în contestarea formulării noilor instrumente privind drepturile omului, a propagandei LGBT, verificarea acurateții rapoartelor de mediu, sau contestarea unor utilizări particulare ale constrângerii economice pentru modificarea politicilor de stat incompatibile. Dacă ținem cont de faptul că mișcarea forței de muncă și mișcările de emancipare ale secolului al XIX-lea au reușit în mare măsură să tempereze cele mai grave abuzuri ale capitalismului timpuriu, contribuind în același timp la

²⁰ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 273

dezvoltarea liberalismului și a social-democrației, există șanse că recenta creștere exponențială a numărului și influenței ONG-urilor internaționale poate avea un efect similar asupra capitalismului global și a instituțiilor sale de reglementare.

Neo-marxismul este esențial pentru o paradigmă a eliberării care încearcă să contracareze moștenirea de anvergură a colonialismului. Progresismul neo-marxist promovat în ultimii ani de mass media, în special cea de pe internet, este deosebit de nociv pentru omul contemporan deoarece aduce cu el o serie de ideologii, precum cea LGBT, care nu au nicio legătură cu învățătura Bisericii fundamentată pe revelația lui Dumnezeu.

Hedoniștii etici se bazează uneori pe una sau mai multe dintre cele trei argumente în sprijinul opiniei lor. Primul argument este pur și simplu că hedonismul etic este un adevăr analitic care este adevărat prin definiție. Locke, de exemplu, a definit „binele” ca fiind „ceea ce este apt să provoace sau să crească plăcerea”²¹, iar Baruch Spinoza l-a definit ca fiind „orice fel de plăcere și tot ceea ce duce la aceasta”²². Cu toate acestea, defectul acestei dispute este că mulți oameni s-au gândit că unele lucruri, altele decât plăcerea, sunt intrinsec bune, fie că unele tipuri de plăcere sunt intrinsec rele. În fața acestui fapt, nu este ușor de susținut că „intrinsec bun” înseamnă pur și simplu plăcut.

Al doilea argument, care este mai substanțial, pornește de la premisa că, de obicei, s-a convenit că cel puțin unele forme de plăcere sunt intrinsec bune și continuă prin contestarea afirmației că orice altceva este intrinsec bun. În cazul în care cererile în numele altor lucruri sunt respinse cu succes, se concluzionează că hedonismul etic este lăsat să dețină domeniul. Evaluarea acestei linii de raționament este, în mod evident, o chestiune complexă, deoarece presupune concluzii cu privire la modul de soluționare a litigiilor etice. Există spațiu aici doar pentru a menționa câteva exemple dezbătute frecvent de hedoniști și de adversarii lor.

Criticii hedonismului menționează adesea că unele tipuri de plăcere să fie intrinsec rele – de exemplu, plăcerea vis a vis de suferința altei persoane. Și, spun ei, unele experiențe neplăcute sunt intrinsec bune – de exemplu, pedeapsa celui care a fost crud cu altul. Mai mult decât atât, se poate afirma că diverse lucruri, pe lângă plăcere, sunt intrinsec bune: cunoaștere, anumite trăsături de caracter, fapte blânde sau curajoase, viața însăși (cel puțin supraviețuirea minții cu memoria) chiar dacă nu este pozitiv plăcută, fiind obiectul respectului sau al iubirii din partea altor persoane, fiind amintită după moarte, realizare, fie ea intelectuală sau estetică. Oricine acceptă oricare dintre aceste puncte nu poate, strict vorbind, să fie un hedonist etic.

²¹ Victor Nuovo, *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford University Press, 2017, p. 191

²² Baruch Spinoza, *Delphi Collected Works of Baruch Spinoza*, Delphi Publishing LTD., Hastings, 2019, p. 64

Un al treilea argument, mai practic, al hedoniștilor a fost afirmația că punctul lor de vedere face posibile evaluări științifice și obiective ale planificării sociale pe care alte puncte de vedere nu le au. Dacă „este plăcut” este analizat ca însemnând „este o experiență plăcută la momentul respectiv de către persoană, pentru sine”, atunci probabil că experiența lui A se poate spune că este mai plăcută decât a lui B, dacă lui A îi place experiența sa mai intens.

Am analizat mai sus câteva perspective hedoniste contemporane care sunt fundamentale pentru proliferarea practicilor LGBT. Hedonismul psihologic prin afirmația sa „**scopul este plăcerea**” reprezintă cea mai apropiată teorie hedonistă de ceea ce ideologia LGBT promovează – sexul din plăcere indiferent dacă este practicat cu o persoană de același sex sau nu.

III. LGBT – conglomerat de practici hedoniste în numele drepturilor și libertăților omului

Domeniul referitor la lesbianism, gay, bisexualism, transgender și queer reprezintă un domeniu larg, divers, difuz și controversat, cu contribuții semnificative generate prin politica activistă, ideologică, precum și în cadrul instituțiilor academice. Definit ca studiul populațiilor LGBTQ, domeniul și-a făcut simțită prezența în secolul al XX-lea, odată cu prima apariție a acestor populații în vizibilitatea publică. Dar definit ca studiul corpurilor și minților umane normative și non-normative – inclusiv genul, rasa, clasa și caracteristicile lor sexuale – în Occident domeniul a apărut ca o ramură a sexologiei europene la mijlocul secolului al XIX-lea.

Deși cercetările cu privire la sexualitate au continuat să reflecte ambivalențele și contradicțiile încorporate în sexologia secolului al XIX-lea, în timpul secolului al XX-lea impulsul homofil a crescut în acest domeniu. De la eliminarea homosexualității din 1973 de pe lista patologiilor incluse în Manualul de diagnostic și statistică a tulburărilor mintale al profesiei psihologice/psihiatrice, consensul științific s-a stabilit asupra tratamentului homosexualității ca o variație benignă, mai degrabă decât ca o boală sau o aberație. Dar conflictul și contradicția continuă dacă să ia în considerare homosexualitatea din punct de vedere biologic. Apariția studiului populațiilor transsexuale de la mijlocul secolului al XX-lea a extins aceste discuții. De la publicitatea din anii 1950 și 1960 în jurul operației de „schimbare de sex” a Christinei Jorgensen, la controversele generate de activitatea emergentă a cercetătorilor și medicilor, inclusiv Harry Benjamin și John Money, până la distincțiile importante dintre identitățile „transsexuale” și „transgender”, relația dintre mintea și corpul de gen a intrat sub un control reînnoit și a reînviat politizarea.

Dezbateri, cum ar fi cele cu privire la existența unei „gene gay”²³ sau implicațiile studiilor de gemeni identici au reaprins periodic diverse controverse și au dezvoltat așa-numitele terapii de conversie, concepute pentru a promova comportamentul heterosexual printre homosexualii „pocăiți”.

În plus, figuri importante, cum ar fi Sappho sau Oscar Wilde, și probleme controversate, cum ar fi tensiunile sexuale din instituțiile de un singur sex, au fost abordate în cursuri la facultăți, biografii, eseuri, filme și teatru. Dar domeniul studiilor LGBTQ nu a luat o formă vizibilă și instituționalizată până în anii 1970, când activitățile politice ale mai multor mișcări sociale s-au coagulat pentru a genera un flux constant de noi studii despre viața LGBTQ. Mișcarea de eliberare a homosexualilor a produs noi cercetări și chiar periodice.

Unele dintre aceste publicații au fost polemice, dar o mare parte din această temă a rezistat pentru a influența generațiile următoare: eseurile din antologiile lui Karla Jay și Allen Young, *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation* (1972) și *Lavender Culture* (1979); *Gay American History* (1976); *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies* (1981).

Hotărârea de a contesta teoriile și credințele științei sexuale homofobe, reprezentării culturale, dreptului și politicii publice a insuflat acestor promotori ai ideologiei aceste proiecte și circumscripțiile lor cu energie și pasiune politică. Dar nu toate lucrările noi din studiile LGBTQ au provocat fiecare ierarhie și excludere - multe dezbateri au persistat asupra definițiilor de bază ale „homosexualilor”, „lesbienelor” și „bisexualilor”, precum și asupra incluziunii excesive, în special pe criterii de gen, rasă, clasă și etnie.

Este important să reținem că nu există definiții universal convenite ale termenilor „lesbiene, homosexuali, bisexuali, trans și queer”, există o mulțime de alte cuvinte și expresii care sunt folosite pentru a clasifica sexualitatea și identitatea de gen. Termenii „LGBTQ” sunt cel mai adesea asociate cu cultura occidentală, culturile non-occidentale folosesc limbi și concepte diferite pentru a descrie variația identităților și practicilor sexuale și de gen.

Lesbianism. Etimologic, adjectivul „lesbiană” îl întâlnim încă din 1591, „Lesbius” provenind din grecescul „Lesbos”. Lesbos este o insulă din nord-estul Mării Egeelor din Grecia și a fost casa marelui poet liric Sappho (născut cândva între 630 și 612 î.Hr.). Sappho este renumit pentru versurile sale erotice și romantice și este asociat cu relațiile homosexuale dintre femei. Adrienne Rich (1980), poetă feministă la sfârșitul secolului XX, a conturat modul de intimitate lesbiană variind de la relațiile sexuale la cele platonice. În cea mai largă definiție a lesbianismului, Rich a propus ca femeia care a renunțat la viața tradițională bazată pe căsătorie, pentru a combate tirania masculină.

²³ Dean Hamer, *Science of Desire: The Gay Gene and the Biology of Behavior*, Simon & Schuster, New York, 1994

Gay. Până la mijlocul secolului al XX-lea mulți homosexuali autoidentificați respingeau această identitate în favoarea unui nou termen: gay. Lipsit de conotațiile patologice ale discursului sexologic, acest termen a pus mai puțin accent pe aspectele pur sexuale ale identității homosexuale. Referindu-se atât la bărbați, cât și la femei, utilizarea sa a însoțit schimbări în modul în care unii oameni au conceput sexualitatea și relația sa cu politica. Potrivit lui Steven Seidman, noua gândire despre identitatea homosexuală care a fost produsă în urma revoltelor de la Stonewall din 1969 „a contestat noțiunea de homosexualitate ca segment al umanității; a respins ideea homosexualității ca simptomatică a inferiorității psihice sau sociale; și a respins o politică de asimilare”²⁴.

Bisexualitate

Conceptul de bisexualitate este volatil. Din punct de vedere istoric, termenul a însemnat o gamă largă de definiții adesea contradictorii, dintre care multe s-au schimbat în concordanță cu transformările paradigmelor occidentale ale sexualității. Există cel puțin cinci sensuri ale termenului:

Un sinonim pentru hermafroditismul biologic;

O formă de androginie psihologică;

O capacitate psihologică a indivizilor de a-și dori sexual atât bărbați, cât și femei;

Un adjectiv sociologic care descrie comportamente sau practici sexuale;

O categorie de identitate colectivă și politică.

Deși aceste cinci sensuri ale bisexualității ar putea părea la prima vedere oarecum disperate, contingente și fără legătură, există o serie de relații istorice și epistemologice importante și continuități între ele²⁵.

Un sinonim pentru hermafroditismul biologic. Bisexualitatea pare să fi fost folosită pentru prima dată ca concept biologic. În teoriile evolutive și embrionare logice din secolul al XIX-lea a fost folosit pe scară largă pentru a se referi la starea de hermafroditism primordial uman. Evoluționiști precum Charles Darwin și contemporanii săi au presupus că bisexualitatea era veriga lipsă în coborârea oamenilor din organisme nevertebrate.

O formă de androginie psihologică. Sigmund Freud (1856-1939), părintele fondator al psihanalizei, a moștenit teoria bisexualității primordiale și a făcut-o piatra de temelie a cadrului său psihanalitic. Urmărind să ridice o teorie psihologică a genului și sexualității care să completeze fundamentele biologice ale psihanalizei, el a arătat ca bisexualitatea psihologică reprezintă un analog al noțiunilor evolutive de bisexualitate embriologică.

Freud s-a referit, de asemenea, la al treilea sens al bisexualității – ceea ce este adesea menționat ca o orientare bisexuală – adică **capacitatea psihologică a indivizilor de a-și dori sexual atât bărbații, cât și femeile**. Cu toate acestea, la fel ca unii sexologi, el a blocat, de asemenea, într-o

²⁴ Steven Seidman, „Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes”, in *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, p. 111

²⁵ Vezi Steven Angelides, *A History of Bisexuality*, University of Chicago Press, Chicago, 2001

mare măsură posibilitatea unei orientări bisexuale sau a unei identități, în ciuda teoriei sale privind bisexualitatea psihologică (masculinitate și feminitate).

Un adjectiv sociologic care descrie comportamente sau practici sexuale. Deși discursurile psihiatrice și psihanalitice hegemonice au respins bisexualitatea, conceptul a jucat un rol important în descrierea biografiilor individuale ale practicii sexuale atât cu bărbați, cât și cu femei. În cadrul disciplinei sociologiei, mai multe studii importante au demonstrat prevalența practicilor bisexuale și necesitatea unei terminologii mai expansive pentru descrierea variabilității sexualității umane decât cea oferită de binarul rigid și exclusiv al hetero/homosexualității.

O categorie de identitate colectivă și politică. Apariția unei categorii de identitate colectivă și politică de bisexualitate a fost cu siguranță constrânsă, dacă nu de multe ori blocată. Până cel puțin în anii 1970 o viziune predominantă psih-omedicală a fost că bisexualitatea nu a constituit o identitate sexuală sau „orientare.”

Cercetările existente au demonstrat că, departe de a fi marginală pentru reprezentări și practici mai largi ale sexualității, bisexualitatea este, de fapt, implicată central în epistemologia anglofonă a sexualității și în producția globală de dorințe, comportamente și identități sexuale.

Transgender este un termen umbrelă folosit pentru a se referi la un grup divers de indivizi care contestă normele de gen construite social și cultural. Din punct de vedere istoric, termenul a fost folosit pentru a se referi la cross-dressers sau travestiți (cei care doresc să poarte haine asociate cu un alt sex). În context contemporan, termenul s-a extins pentru a include o serie de grupuri de variante de gen: transsexuali de la bărbați la femei (MTF); transsexuali de la femei la bărbați (FTM); transgenderiști (cei care trăiesc în rolul de gen asociat cu un alt sex fără operație de reatribuire sexuală); *bigender* persoane (cele care se identifică atât ca bărbat, cât și ca femeie); drag queens and kings (de obicei, bărbați gay și femei lesbiene care se îmbracă în haine pentru femei și bărbați); și persoanele intersexuale (cele născute cu organe genitale ambigue). Deși există puncte comune între aceste grupuri, există mai multe caracteristici care le fac identități de gen distincte.

Queer. Termenul queer a însemnat în mod tradițional ciudat. În secolul al XX-lea cuvântul a dobândit aproape exclusiv conotații sexuale și, ca atare, a ajuns să fie folosit ca o etichetă fundamental peiorativă pentru homosexuali. După ce a fost revendicat de activiștii homosexuali și lesbiene în anii 1980 ca termen de autoidentificare, la începutul secolului XXI queer este folosit în principal pentru a se referi la orice formă de gen, sex și sexualitate non-heteronormative, precum și în contradicție cu categorii mai simple de identificare sexuală, cum ar fi lesbienele, homosexualii și bisexualii. În timp ce acesta servește ca un termen umbrelă pentru a include o gamă largă de orientare sexuală și / sau expresia de gen, un număr un număr mare de persoane consideră queer a fi un termen derizoriu și ofensator, mai ales atunci când este folosit de heterosexuali. Alții, în schimb, au îmbrățișat-o ca pe un termen eliberator, cu puterea critică de a deschide sisteme de clasificare sexuală și de gen în sine. Termenul queer este uneori folosit ca verb, caz în care se referă la încercarea de a înlocui semnificațiile normative, heterosexuale cu cele ale sexualităților minoritare. Aprecierile contradictorii

ale valorilor semantice ale termenului se extind în diferitele sale uzanțe contemporane și critici ulterioare²⁶.

IV. Strategii misionar-ortodoxe cu privire la LGBT

În data de 9.04.2012, Duminica Paștelui pentru Ortodoxia Răsăriteană, scrisoarea pastorală adresată de H. H. Laurențiu, Arhiepiscopul de Sibiu și Mitropolitul Ardealului (România), laicilor arhiepiscopiei sale a provocat turbulențe considerabile în mass-media românească.

Arhiepiscopul a atras atenția publică asupra necinstei, ticăloșiei, invidiei, egoismului și neîncrederii care erau relele societății românești. Tinerii sunt în prezent educați de mass-media, în timp ce părinții lor își câștigă existența în străinătate, a explicat Arhiepiscopul român²⁷. „Familia creștină suferă, la fel ca și societatea, de o criză profundă, divorțul și adulterul devenind o modă pentru toată lumea. Și cum pot fi lucrurile diferite, acum, când păcatul este aspectul general al posturilor TV - televizoare care ne sunt oferite, dar pe care ni le permitem să le urmărim și noi. Mai putem duce o viață creștină adevărată dacă mintea noastră este pătată de imaginile afișate în reviste, tabloide și la televizor? Poate familia încă supraviețuiește atunci când soțul sau soția se îndrăgostește de idoli TV și cumpără un televizor separat pentru camera copiilor?”²⁸, a comentat Arhiepiscopul în scrisoarea pastorală. Tonul său critic împotriva prăpastiei dintre valorile familiei și cele descrise în mass-media a fost comentat cu amărăciune de prezentatorii de televiziune sau de gazdele talk-show-urilor, care au considerat că mass-media nu poate fi învinuită pentru toate problemele din societatea românească.

Cu toate acestea, este o înțelegere comună a faptului că mass-media și religia sunt fenomene distincte, îmbrățișând viziuni incompatibile asupra lumii²⁹. Relația dintre mass-media și religie s-a dezvoltat în ultimii douăzeci de ani ca un domeniu de studiu în creștere și interesant pentru mediul academic, ca urmare a faptului că oferă o perspectivă nouă asupra ambelor domenii și contribuie la construirea teoriei în comunicarea în masă³⁰. Studii recente

²⁶ Philip Brett.; Elizabeth Wood; Gary C. Thomas, *Queering the Pitch: The New Gay and Lesbian Musicology*, Routledge, New York, 1994

²⁷ IPS Laurențiu, *Pastorala la Sfânta Înviere* - Bucuria Sfintei Învieri în Sfânta Liturghie, 2012

²⁸ *Ibidem*

²⁹ D.A. Stout, *Media and Religion. Foundations of an Emerging Field*, Routledge, New York, 2012, p. 1

³⁰ *Ibidem*

au susținut înțelegerea mass-mediei și a religiei ca evoluând într-o „relație dialectică”³¹, mai degrabă decât să se afle în sfere diferite: „apariția și persistența religiei este o condiție a erei mass-media, iar sfera mass-mediei depășește problemele legate de structurile și tehnologiile mass-mediei, deși aceste aspecte sunt părți importante ale întregii imagini. De asemenea, centrează instituțiile mass-mediei și practicile de mediere în tendințe mai mari în evoluția religiei.”³²

Mass-media și religia ca domeniu de studiu ar putea fi incluse în cadrul tot mai mare al sociologiei religiei, care cuprinde numeroase evoluții conceptuale, constatări empirice și teorii concurente.

Prima teorie care trebuie luată în considerare este teza (neo) secularizării. Construită pe concepte și interpretări istorice și sociale preluate de la Marx, Durkheim sau Weber, teoria secularizării a argumentat supremația științei și raționalismului în fața religiei și a lui Dumnezeu. Declinul religiei a fost considerat a fi universal și ireversibil, potrivit unor autori precum Peter Berger, în anii '70³³.

Cu toate acestea, cercetările efectuate în ultimele decenii și dovezile din cercetările sociale au arătat că credința și spiritualitatea nu s-au estompat în lumea contemporană. Dimpotrivă, „astăzi există convingerea tot mai mare că activitatea religioasă este în creștere și acest lucru se datorează faptului că este supusă unor schimbări sociale identificabile și transformări culturale, în special alegerii personale, din cauza voluntarismului și a identităților religioase emergente adunate dintr-un mită de credințe și practici și supuse a numeroase forțe globalizate”³⁴.

În discutarea relației media-religie în lumea ortodoxă, trebuie menționate mai multe aspecte:

- secularizarea forțată a țărilor ex-comuniste din Europa de Est, care a dus la o religiozitate sporită în cadrul comunităților ortodoxe după 1989;
- complementaritatea dintre stat și Biserică în țările ortodoxe;
- contribuția Patriarhiilor Ortodoxe la procesul de construire a națiunii în țările est-europene;

³¹ S. M. Hoover, „Special Issue on Religion, Media and Social Change” in *European Journal of Cultural Studies*, no. 14, 6, 2011, p. 613.

³² *Ibidem*, p. 614

³³ Stephen Hunt, *Religion and Everyday Life. The New Sociology*, Routledge, Londra, 2005, 2-4

³⁴ *Ibidem*, p. 4

- tradiția ca răspuns la toate provocările (post)modernității („un etos special al Ortodoxiei răsăritene: un accent crucial asupra imuabilității Tradiției și o legătură critică cu identitățile naționale”)³⁵.

În acest context particular, este dificil să se utilizeze teorii sociologice dezvoltate în lumile catolice sau (neo) protestante pentru a explica evoluțiile recente din domeniul ortodox. Un exemplu este teoria cerere-ofertă (alegerea rațională), care nu a fost susținută de date empirice din țările postcomuniste din Europa de Est³⁶. De asemenea, trebuie să recunoaștem o provocare majoră în interpretarea relației media-ortodoxie răsăriteană în contextul cercetărilor actuale privind mass-media și religia. Prin urmare, este nevoie de un cadru teoretic adecvat pentru a analiza interacțiunea media-religie la nivelul societăților ortodoxe.

Jurnalismul religios din România

Publicațiile religioase au o istorie îndelungată în România. Primul a fost „Vestitorul Bisericesc” („Crainicul Bisericii”), publicat pe 7 ianuarie 1839, la Buzău, de Dionisie, episcop de Buzău³⁷. Înainte de 1839, în toate provinciile locuite de populația românească au fost publicate almanahuri cu conținut eclectic (inclusiv articole religioase). Unul dintre cele mai vechi almanahuri cunoscute a fost publicat în 1733, de Petru, diacon din Brașov³⁸. Între 1839 și 1918, preoții ortodocși sau episcopii au editat publicații religioase, multe dintre ele având o viață scurtă și un tiraj redus.

Campaniile de presă în favoarea sau împotriva instituțiilor ortodoxe (în special împotriva implicării politice a Patriarhului) au fost conduse în ziare laice precum „Cuvantul”³⁹.

După o perioadă de secularizare forțată, în timpul regimului comunist (1947-1989), jurnalismul religios s-a dezvoltat constant, încurajat de autoritățile ecleziastice. O piatră de temelie în acest proces este înființarea în 1997 a Institutului Cultural-Misionar „Trinitas”, de către Mitropolia Moldovei și Bucovinei. La acea vreme, deținea o editură, un post de radio și un Post TV. Editura a editat ziarul național „Ziarul Lumina” și alte reviste și cărți religioase⁴⁰.

Zece ani mai târziu, în 2007, Patriarhia Română a fondat Centrul de Presă Basilica – o organizație media religioasă care include: Radio Trinitas – un post de radio, Trinitas TV – un

³⁵ *Ibidem*, p. 11

³⁶ M. Voicu, *Romania religioasa*, Institutul European, Iasi, 2007, p. 78

³⁷ V. Frincu, „The Church’s Announcer”, in *Studies and Research Works on Press History*, Editura Universității, Arad, 2008, p. 69

³⁸ Nicolae Iorga, *Istoria presei romanesti*, Muzeul Literaturii Romane, Bucuresti, 1999, p. 32

³⁹ Marius Dobre, „A paideic model in Romanian philosophical orthodoxism”, in *European Journal of Science and Theology*, no. 8(2), 2012, p. 25

⁴⁰ Iulian Rusu, „Ecology and theology in the Romanian context of EU integration”, in *European Journal of Science and Theology*, No.4 (4), pp. 33-40

post de televiziune, „Ziarul Lumina” – un ziar național, „Lumina de Duminică” – o revistă săptămânală, „Vestitorul Ortodoxiei” – o revistă lunară, Basilica – agenție de presă. În 2007, alte 50 de publicații religioase au fost publicate în mod regulat, de către Mitropolia Ortodoxă Română, Arhiepiscopii sau diferite eparhii⁴¹.

Ziarul național „Lumina” este singurul cotidian creștin din România. Primul număr a fost emis în 2005 și a fost publicat fără întrerupere până în prezent. Este o publicație națională care acoperă subiecte generale, inclusiv probleme sociale, economice și culturale, evitând disputele politice. O mare parte a conținutului său editorial se concentrează pe acțiunile filantropice și culturale ale comunității ecleziastice românești. De interes pentru echipa editorială (care este formată din jurnaliști profesioniști) este viața oamenilor obișnuiți, nu partea spectaculoasă a realității⁴². Cercetările empirice anterioare au arătat că, în timpul sărbătorilor religioase, ziarul se concentrează pe probleme dogmatice și religioase și nu acoperă evenimente politice majore⁴³. Tonul general este neutru, iar informația este corectă. Nu s-a făcut nici măcar o singură încercare de a face prozești. Ipoteza tacită este că ziarul este citit de oameni care sunt deja credincioși ortodocși.

Inițiată în octombrie 2007, Trinitas TV este postul național de televiziune al Patriarhiei Române, parte a Centrului de Presă al Bazilicii. Trinitas TV difuzează 24/7 și este disponibil prin cablu și pe Internet, acoperind 90% din teritoriul României. Strategia de programare include difuzarea de servicii religioase în direct, documentare, interviuri, caracteristici, programe de știri și talk-show-uri pe teme religioase, culturale, educaționale și sociale. Slujbele religioase în direct sunt transmise de la o biserică, nu de la un studio și nu sunt menite să facă prozești sau să facă telespectatorii să participe în vreun fel (ca în televangelism). Scopul lor este de a ajuta persoanele foarte bolnave și bătrâne să facă parte din ritualul religios.

Din 2007, în România există o activitate editorială ferventă în domeniul jurnalismului religios. Scopul său general este de a reflecta cu exactitate viața comunității ortodoxe românești. De asemenea, se concentrează pe construirea identității culturale românești și pe menținerea vie a valorilor tradiționale ale Ortodoxiei. Articolele din ziare, programele de radio și televiziune prezintă istoria Ortodoxiei românești, principalele valori ale acesteia

⁴¹ M. Aluș, „Inventar al publicațiilor creștin-ortodoxe, aparute după 1990” în *Secvențe din istoria presei românești*, Tribuna, Cluj-Napoca, 2007, p. 23

⁴² *Ibidem*

⁴³ Flaviu Calin Rus, Anisoara Pavelea, Mihai Deac, Paul Farcas, „Media Coverage of Politicians' Participation to Religious Events”, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, no. 10(29), 2011, p. 132

confesiuni, precum și atitudinea Bisericii față de problemele sociale și provocările culturale actuale.

Religia în mass-media seculară

Studiile arată că, la nivel global, s-a înregistrat o creștere substanțială în ultimele decenii în ceea ce privește raportarea în mass-media cu privire la religie⁴⁴. În România, mass-media acoperă de obicei festivitățile și sărbătorile religioase, criticând de cele mai multe ori incapacitatea autorităților publice de a organiza corect evenimentele. Pelerinajele – în care participanții ar putea fi nevoiți să îndure condiții meteorologice nefavorabile – sunt adesea prezentate într-o manieră critică de către mass-media, din cauza procesului inadecvat de organizare a acestor ritualuri religioase⁴⁵.

Aceste strategii editoriale și de marketing sunt orientate către public. Titlurile de piață de masă de consum au o audiență compusă din femei, cu vârste cuprinse între 35 și 40 de ani. Potrivit cercetărilor privind variabilele demografice legate de religiozitate, femeile prezintă niveluri mai ridicate de religiozitate decât bărbații. În multe contexte culturale, femeile tind să reprezinte 65-70 % din credincioși⁴⁶. Femeile care participă la slujbele religioase sunt susceptibile de a fi mai în vârstă și să facă parte din clasa de mijloc sau de jos.

Am examinat anterior trei contexte legate de religia ortodoxă răsăriteană. Primul context s-a referit la teoriile sociologice existente asupra religiei și relevanța lor pentru înțelegerea lumii ortodoxe de astăzi. Un decalaj major a fost identificat între teoriile care sunt justificate în realitățile occidentale (a se citi catolice și protestante) și evoluțiile recente din Europa de Est legate de o creștere a religiozității după o perioadă de secularizare forțată.

Apariția simbolurilor și discursurilor religioase în sfera publică contrazice teoria neo-secularizării și teoria alegerii raționale. Prezența publică a religiei nu este o consecință a pieței spirituale libere conduse de mecanismul cerere-ofertă, așa cum au susținut susținătorii teoriei alegerii raționale. Mai multe condiții permit publicitatea religiei: dezvoltarea tehnologiilor media, liberalizarea economiilor mass-media, grupuri religioase cu acces la resurse capabile să susțină participarea la piețele mass-media, situația în care participarea politică este limitată (iar mass-media religioasă devine un canal de protest politic) sau când secularismul este perturbat de transformările societale (ca migrație în masă)⁴⁷.

⁴⁴ SM Frenk, SL Foy, KG Meador, „It’s medically proven! Assessing the dissemination of religion and health research” in *Journal of Religion and Health*, no. 50(4), 2011, p. 996

⁴⁵ M. Banica, *Religia în fapt*, Editura, Cluj-Napoca, 2011, p. 88

⁴⁶ Stephen Hunt, *Religion and Everyday Life*, p. 85

⁴⁷ *Ibidem*, p. 645

Pe de altă parte, mass-media laică – în special mass-media specializată, cum ar fi revistele pentru femei – oferă, de asemenea, un conținut religios sau religios publicului lor, în mod regulat (coloane sau caracteristici regulate), în cantități din ce în ce mai mari. Oferirea de obiecte de devoțiune tuturor cititorilor în perioada Paștelui sau Crăciunului este o practică care este legată de latura comercială a editării revistelor, dar și de procesul de creștere a semnificației publice a religiei în societatea românească (practici similare au fost, de asemenea, contabilizate în diferite contexte religioase)⁴⁸. În general, intuițiile din mass-media laică susțin și ipoteza publicizării religioase.

Biserica are la dispoziție toate mijloacele prin care să facă cunoscut omului contemporan pericolul păcatului și a patimilor la adresa familiei creștine autentice și modalitatea prin care acesta să se ferească de acestea sau să se vindece de ele. În primul rând, în fața Sfântului Altar, clerul trebuie să îndemne oamenii la o viață curată, la respect reciproc al soților, la creșterea copiilor având ca reper pe Dumnezeu și Biserica Sa. Este modul prin care se poate face diferența în această societate în care familia creștină este considerată ca fiind perimată și în care concubinajul, divorțul și unirea consensuală sunt promovate și preferate familiei autentice. De aici și promovarea manifestărilor de tip LGBTQ în cadrul societății contemporane. Îl al doilea rând, promovarea virtuții și a familiei creștine autentice se poate face prin toate canalele media, televiziune și radio, dar mai mult pe internet și rețelele sociale care sunt deosebit de utilizate de toata lumea, în special de către tineri – persoanele cărora Biserica trebuie să se adreseze cu precădere în ceea ce privește aceste teme fundamentale.

Concluzii

Biserica Ortodoxă reprezintă mărturie credincioasă unică cu privire la revelația finală a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Această veste bună („Evangelia”) este înțeleasă ca un mod de viață care este revelat perfect și veșnic în persoana lui Iisus Hristos, răstignit și înviat. Ortodoxia este preocupată într-o proporție covârșitoare de *Praxis* (rugăciune, închinare, disciplină ascetică, fapte bune), ceea ce duce la reorientarea ființei umane în relație corectă cu Dumnezeu. Această „cale” ortodoxă este, de asemenea, apreciată ca *doctrină* – învățături privind „credință dreaptă”. Doctrina și praxisul sunt strâns legate, deoarece creșterea spirituală depinde de credința corectă care iese dintr-o închinarea corectă. Credința, închinarea și „viața de zi cu zi” se întrepătrund inseparabil.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 638

În termeni generali, atitudinea majorității creștinilor ortodocși de astăzi față de problemele de identitate și practică sexuală, gen și sex ar putea fi caracterizată drept „conservatoare” în comparație cu atitudinile predominante din Occidentul laic. Cu unele excepții, Biserica Ortodoxă este dedicată normelor morale care au fost definite în premodernitate. Normele privind comportamentul sexual și exprimarea de gen sunt doar un domeniu în care învățătura și disciplina ortodoxă diferă de cea a societăților laice moderne.

Manifestările de tip LGBT au un profund fundament pseudo-filosofic cu rădăcini adânci în Modernitate și Postmodernitate. Omul contemporan operează cu negația și devine prin excelență un negativist sau nihilist, patru fiind negațiile fundamentale ale omului contemporan: el afirmă că nu există Dumnezeu-începând mai ales cu Nietzsche, apoi spune că nu există în consecință diavol sau demon, nu există păcat și nu în ultimul rând nu există erezie. Referitor la negația cu privire la existența păcatului, trebuie să precizăm că omul modern face acest lucru, pentru că leagă păcatul de responsabilitate, de libertate, de judecată și de vinovăție și preferă mai degrabă robia păcatului și a patimilor de tot felul decât libertatea față de acestea, din cauza faptului că libertatea presupune existența și comuniunea cu Dumnezeu, care intră în setul lui de negații amintite anterior. Există o legătură organică între cele patru motive pentru care omul contemporan respinge existența păcatului. Libertatea în general și față de păcat în special, nu poate exista decât în legătură cu responsabilitatea, cele două nu pot co-exista decât în legătură cu judecata lui Dumnezeu, toate cele trei fiind considerate inacceptabile de către omul decreștinat, desacralizat și nihilist al zilelor noastre.

Manifestările de tip LGBT reprezintă o ideologie cu fundament hedonist. LGBT reprezintă o provocare majoră pentru viața și misiunea Bisericii în postmodernitate. Ea este în același timp un flagel ideologic cu conținut a și imoral, făcând parte dintr-un cadru mai larg de manifestări și atitudini ale omului autonom și în egală măsură răzvrătit față de Dumnezeu. Paleta atitudinilor contrare față de Dumnezeu, Biserică sau credincios, este foarte largă, trebuie să înțelegem că LGBT face „casă bună” cu nihilismul, cu Corectitudinea Politică și nu în ultimul rând cu decreștinarea și desacralizarea de tip post-modern.

Manifestările de tip LGBT reprezintă un conglomerat de practici hedoniste. LGBT nu este un fenomen singular, ci este un element fundamental într-un adevărat „puzzle” post-modern contemporan. LGBT schimbă radical omul și societatea, acestea devin hedoniste. Omul hedonist își alterează „chipul dumnezeiesc”; prin LGBT „homo religiosus” devine homo „eroticus”, erotismul devine a doua sa natură. „Omul nou” al LGBT este desfigurat din punct de vedere duhovnicesc, toate elementele constitutive ale „chipului” sunt afectate: rațiunea este întunecată, sentimentul este pervertit, voința este afectată până la suspendare,

inima este împietrită. Nu există posibilitate de „asemănare” cu Dumnezeu la omul de tip LGBT, deși „chipul” lui Dumnezeu nu se șterge din acesta. Dintre puterile sufletești, afectivitatea este cea mai realizată la omul de tip LGBT. În acesta, (din cauza păcatului care devine patimă și care pune stăpânirea pe omul de tip LGBT), se activează partea poftitoare și cea mâniașă a sufletului după căderea proto-părinților, așa se explică patima concupiscentei și agresivitatea totală față de tot ce are legătură cu Hristos.

Bibliografie

A. IZVOARE BIBLICE ȘI PATRISTICE

1. Iustin Martirul si Filosoful, *Dialogue with Trypho*, Ante-Nicene Fathers, V. 1., Hendrickson Publishers, Peabody, 1994
2. Saint John Chrysostom, *On Repentance and Almsgiving*, The Fathers of the Church, Volume 96, The Catholic University of America Press, Washington, 2010
3. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul XXXVI*, în PSB vol.17, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București, 1986
4. Sf. Vasile cel Mare, *Reguli morale*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București, 2009
5. Sfântul Isaac Sirul, *Cuvîntul LVI: Cu folos a îngăduit Dumnezeu ca sufletul să fie primitor de patimi. Și despre lucrările nevoinei*, în Filocalia vol 10, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1981
6. Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Clarendon Press, Oxford , 1971
7. Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, P. S. B., vol. 16, Ed. Inst. Bibl. și de Misl al B. O. R., București 1988
8. Sfântul Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, trad. pr. D. Fecioru, P. S. B. vol. 4, Ed. Inst. Bibl. și de Mis. al B. O. R., București 1982, p. 223.
9. Sfântul Clement Alexandrinul, *Protrepticul. Cuvânt de îndemn către elini*, trad. pr. D. Fecioru, P. S. B. vol. 4, Ed. Inst. Bibl. și de Mis. al B. O. R., București 1982, p. 75.
10. Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromatele*, trad. pr. D. Fecioru, P. S. B. vol. 5, Ed. Inst. Bibl. și de Mis. al B. O. R., București 1982, p. 179-180.

B. DICȚIONARE ȘI ENCICLOPEDII

11. Birx, H. James, *Encyclopedia of Anthropology*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2006
12. Borchert, Donald M., *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, Macmillan, New York, 2006
13. Bunnin, Nicholas, Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Wiley Blackwell, Malden, MA, 2009
14. Craig, Edward, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 2000
15. Crump, William D., *Encyclopedia of Easter Celebrations Worldwide*, McFarland & Company Inc., Jefferson, 2021
16. *Dicționar de filozofie*, Editura Politică, București, 1978
17. *Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, Macmillan Reference USA, New York, 2005
18. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Vilem Mudroch, Helmut Holzhey (eds), Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2020
19. Kumar, M., *Dictionary of Quotations*, APH Publishing Corporation, New Delhi, 2008
20. Lynch, Timothy J., *The Oxford Encyclopedia of American Military and Diplomatic History*, Vol. 2, Oxford University Press, Oxford, 2013
21. *Noua Enciclopedie Catolică*, Heaney OJJ (ed.), Vol. 9, The Catholic University of America, Washington, 2003
22. Rappaport, Helen , *Encyclopedia of Women Social Reformers*, ABC Clio, Santa Barbara, CA, 2001
23. Schaff, Philip ; Samuel Macauley Jackson, David Schley Schaff , *A Religious Encyclopædia: Or, Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal and Practical Theology*, vol. 3, Funk & Wagnalis Publishers, Chicago, 1889
24. Speake, Graham, *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition*, Routledge, London, 2021
25. Shepard, Leslie, *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*, Vol 2, Gale Research Incorporated, Detroit, 1983
26. Shepard, Leslie, *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*, Vol 3, Gale Research Incorporated, Detroit, 1984

C. CĂRȚI DE SPECIALITATE

27. Ablove, Henry, *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York, 1993
28. Adorno, Theodor W., *The Authoritarian Personality*, Harper, New York, 1959

29. Aggleton, Peter , *Bisexualities and AIDS: International Perspectives*, Taylor & Francis, Bristol, 1996
30. Alfeyev, Hilarion, *The Mystery of Faith: An Introduction to the Teaching and Spirituality of the Orthodox Church*, St Vladimir's Seminary Press, 2011, Yonkers, NY
31. Alister, McGrath E., *Teologie istorică, O introducere în istoria gândirii creștine*, Wiley-Blackwell Publications, Chinchester, 2013
32. Allen, Ted , *Queer Eye for Straight Guy*, Orion Publishing Group, London, 2004
33. American Psychological Association Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation, *Report of the task force on appropriate therapeutic responses to sexual orientation*. Washington, 2009
34. Angelides, Steven , *A History of Bisexuality*, University of Chicago Press, Chicago, 2001
35. Barnett, R., C. Rivers, *Same Difference: How Gender Myths are Hurting Our Relationships, Our Children, and Our Jobs*, Basic Books, New York, 2004
36. Baumle, Amanda K.; D'Lane R. Compton, *Legalizing LGBT Families: How the Law Shapes Parenthood*, New York University Press, New York, 2017
37. Bayly, C.A., *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Blackwell, London , 2004
38. Beasley, Chris *Gender & Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*. SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA, 2005
39. Beck, Ulrich, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002
40. Beck, Ulrich, *The Brave New World of Work*, Polity and Blackwell, Cambridge and Malden, MA, 2000
41. Beck, Ulrich, *What is Globalization?* Polity and Blackwell, Cambridge and Malden, MA, 2000
42. Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New-York, 1987
43. Bloom, H., *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, Simon & Schuster, New York 1992
44. Bohrer, Ashley J., *Marxism and Intersectionality: Race, Gender, Class and Sexuality under contemporary capitalism*, Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar de Pizan, Christine, *The Book of Fayttes of Armes and Chyvalrye*, A.T.P. Byles, London, 1932
45. Brown, Helen Gurley, *Sex and the Single Girl*, Open Road, New York, 2012

46. Brown, Peter, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Benundation in Early Christianity*, Columbia University Press, 1988
47. Brown, *The Death of Christian Britain*, in *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe, 1945-2000*, Leo Kenis, JaakBilliet, and Patrick Pasture, eds., Leuven University Press, Leuven, 2010
48. Bruce, Steve, *God Is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, London, 2002
49. Carpenter, Edward, *Civilisation: Its Cause and Cure*, Swan Sonnenschein, London, 1906
50. Casanova, “Religion, European Secular Identities, and European Integration””, Seuil, Paris, 1986
51. Castiglioni, Arturo, *A History of Medicine*, Routledge, London, 2019
52. *Creating a Commission on Obscenity and Pornography*, U.S. Government Printinh Office, Washington, 1967
53. Croce, Bendetto, *La Critica. Rivista. Letteratura, storia e filosofia*, vol. I, Napoli, 1903
54. Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London 1901
55. Dawkins, R., *The God Delusion*, Houghton Mifflin, New York, 2006
56. de Botton, A., *Status Anxiety*, Hamish Hamilton, London, 2004
57. De Lauretis, Teresa , *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington, 1994
58. Elm, Susanna, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, OUP, Oxford, 1994
59. Elteren, Mel Van, *Americanism and Americanization: A Critical History of Domestic and Global Influence* McFarland, Jefferson, NC, and London, 2006
60. Engelhardt ,HT Jr, *Bioethics and Secular Humanism*, Trinity International Press; Philadelphia, 1991
61. Engelhardt ,HT Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1986
62. Ford Clellan S.; Frank A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior*, Harper & Row, New York, p. 1951
63. Ford, Mary, *Marriage as a Path to Holiness: Lives of Married Saints*, Second Edition, St Tikhon’s Seminary Press, Waymart, PA, 2013
64. Foucault, Michel , *The History of Sexuality: An introduction*, Pantheon Books, New York, 1978
65. Gregory, Frederick G. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Reidel, Dordrecht, Netherlands, 1977

66. Groome, Thomas, *Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision*, Jossey Bass, San Francisco, 1980
67. Habra, Georges, *Iubire și senzualitate*, Editura Anastasia, București, 1994
68. Harvey, David, *Spaces of Hope*, University of California Press, Los Angeles, 2000
69. Horkheimer, Maxm, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York, 1972
70. Hume, David, *Essays: Moral, Political and Literary*, Oxford University Press, Oxford, 1963
71. Hunt, Stephen, *Religion and Everyday Life. The New Sociology*, Routledge, Londra, 2005
72. Jordan, Mark, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, University of Chicago Press, Chicago , 1997
73. Joyce, James, *Ulise*, Editura Univers, Bucuresti, 2012
74. Lange, Friedrich Albert, *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance*, Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey, 1950
75. Laqueur, T., *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, CUP, Cambridge, 1990
76. Latte, Kurt, *Religious Tendencies in the Early Age of Hellenism*, Antiquities Publication, Berlin, 1925
77. Marx, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Dover Publications, Mineola, NY, 2007
78. Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Penguin Books Classics, London, 1993
79. Mason, Corinne L. , *Routledge Handbook of Queer Development Studies*, Routledge, Abingdon, 2018
80. Masters, William Howell, Virginia E. Johnson, *Human sexual inadequacy*, Random House Publishing Group, New York, 1981
81. Meyendorff, John , *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1983
82. Meyerowitz, J. , *How sex changed: A history of transsexuality in the United States*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002
83. Mill, John Stuart, *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, București, 2005.
84. Niezen, Ronald, *A World Beyond Difference: Cultural Identity in the Age of Globalization*, Blackwell Publishing, Malden, 2008
85. Normandin, Sebastian, Charles T. Wolfe, *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life 1800-2010*, Springer, New York, 2013

86. Nuovo, Victor, *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford University Press, 2017
87. Pomazansky, Fr. Michael, *Orthodox Dogmatic Theology: Our Knowledge of God*, St. Herman Press, Platina, 2005
88. Popescu, Pr. prof. dr. Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București 1996
89. Popescu, Teodor, *Biserica și cultura*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al BOR, București, 1996
90. Romanidis, Ioannis, *Dogmatica empirica*, Editura Doxologia, Iasi, 2015
91. Rose, Margaret A., *Marx's Lost Aesthetic: Karl Marx and the Visual Arts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984
92. Rose, Pr. Serafim, *Genesis, Creation and Early Man: Science and the Holy Fathers*. St. Herman Press, Platina, 2000
93. Schwarz, Christian A., *Natural Church Development*. NCD Media, Emmelsbull
94. Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. Rituals. Invocations. Exercises. Magic*, Harper & Row, San Francisco, 1979
95. Weinberg, M. S., C. J. Williams; D.W. Pryor, *Dual attraction: Understanding bisexuality*. Oxford University Press, New York, NY, 1994
96. Weinrich, J.D., *Human reproductive strategy*, Harvard University, 1976
97. Weise, Elizabeth Reba, *Closer to Home: Bisexuality & Feminism*, Seal Press, Seattle, WA, 1992
98. Wetter, Gustav A., *Dialectical Materialism*, Praeger, New York, 1959
99. Wheeler, E.P., *Dorotheos of Gaza: Discourses and Sayings*, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1977
100. Wheeler, L.A., *How Sex Became a Civil Liberty*, Oxford University Press, New York, 2012
101. Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, MIT Press, Cambridge, MA, 1994
102. Zorin, Konstantin V, *Genele și cele șapte păcate*, Editura Sofia, București, 2008
103. Zunic, Nikolaj, *Schelling on Truth and Person: The Meaning of Positive Philosophy*, Lexington Books, Lanham, 2022

D.STUDII ȘI ARTICOLE DE SPECIALITATE

104. Beyer, Peter; Beaman, Lori eds., *International Studies in Religion and Society*, vol. 6 : *Religion, Globalization, and Culture*, Brill, Boston and Leiden, 2007
105. Bogaert, A. F. , „Toward a conceptual understanding of asexuality”, in *Review of General Psychology*, no. 10, 2006
106. Bolzendahl, CI, Myers, DJ, „Feminist attitudes and support for gender equality: opinion change in women and men, 1974-1998” in *Soc. Forces* , no. 83, 2004
107. Boratav, H.; „Making sense of heterosexuality: An exploratory study of young heterosexual identities in Turkey” in *Sex Roles*, no. 54, 2006
108. Borutta, Manuel, “Genealogie der Sakularisierungstheorie: Zur Historisierung der groen Erzhlung der Moderne”, in *Geschichte und Gesellschaft*, no. 36, 2010
109. Bradford, M., „The bisexual experience: Living in a dichotomous culture” in *Journal of Bisexuality*, no. 4, 2004
110. Brennan, T. ; P. Hegarty, „Who was Magnus Hirshfeld and why do we need to know?” in *History and Philosophy of Psychology*, 9(1), 2007
111. Brewster, KL, I. Padavic, „Change in gender-ideology, 1977-1996: the contributions of intracohort change and population turnover”, in *J. Marriage Fam*, 2000, no. 62
112. Brewster, M.E. ; B. Moradi, „Personal, relational and community aspects of bisexual identity in emerging, early and middle adult cohorts” in *Journal of Bisexuality*, no. 10, 2010
113. Eliason, M. J. ; R. Schope, „Shifting sands or solid foundation? lesbian, gay, bisexual, and transgender identity formation” in *The health of sexual minorities: Public health perspectives on lesbian, gay, bisexual, and transgender populations*, Springer, New York, NY, 2007
114. Ellis, Havelock, „Studies in the Psychology of Sex” in *Sexual Inversion*, F.A. Davis. Philadelphia, 1928
115. Ellis, L.; B. Robb, D. Burke, „Sexual orientation in United States and Canadian college students” in *Archives of Sexual Behavior*, no. 34, 2005
116. Engelhardt ,HT Jr, „Kant, Hegel, and Habermas: Reflections on ‘Glauben und Wissen’”, in rev. *The Review of Metaphysics*, no. 63, 4, 2010
117. Engelhardt ,HT Jr, „Moral obligation after the death of God: Critical reflections on concerns from Immanuel Kant”, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe, *Social Philosophy & Policy*, 2010, 27(2)
118. Entrup, L., B.A. Firestein, „Developmental and spiritual issues of young people and bisexuals of the next generation” *Becoming visible: Counseling bisexuals across the lifespan*, Columbia University Press, New York, NY, 2007

119. Eskin, M.; H. Kaynak-Demir, S. Demir, „Same-sex sexual orientation, childhood sexual abuse, and suicidal behavior in university students in Turkey” in *Archives of Sexual Behavior*, no. 34, 2005
120. Fassinger, R. E.; B.A. Miller, „Validation of an inclusive model of sexual minority identity formation on a sample of gay men”, in *Journal of Homosexuality*, no. 32, 1996
121. Hertel, BR, M. Hughes, „Religious affiliation, attendance, and support for pro-family issues in the United States” in. *Soc. Forces*, no. 65, 1987
122. Hoburg, R. ; J. Konik, M. Williams, M.Crawford, „Bisexuality among self-identified heterosexual college students” in *Journal of Bisexuality*, no. 4, 2004
123. Holscher, Lucian, “Konfessionspolitik in Deutschland zwischenGlauben- streit und Koexistenz”, in *Bauplane der sichtbaren Kirche. Sprachlichen Konzeptereligioser Vergemeinschaftung in Europa*, Lucian Holscher, ed. Wallstein, Gottingen, 2007
124. Hoover, S. M., „Special Issue on Religion, Media and Social Change” in *European Journal of Cultural Studies*, no. 14, 6, 2011
125. Linklater, Andrew, “Critical Theory”, in *International Relations Theory for the Twenty-First Century*, Martin Griffiths (ed), Routledge, London, 2007
126. Manea, Adriana, „Influences of Religious Education on the Formation Moral Consciousness of Students”, in *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, no. 149, 2014
127. Myers, SM, A. Booth,” Forerunners of change in nontraditional gender ideology”, in *Soc. Psychol. Q*, 2002 no. 65
128. Nagel, Thomas, „Sexual Perversion”, in *The Journal of Philosophy*, Issue 66, no. 1, 1969
129. Narui, M., „Understanding Asian/American gay, lesbian, and bisexual experience from a poststructural perspective” in *Journal of Homosexuality*, no. 58, 2011
130. Netemeyer, Richard G. ; Andrews J. Craig; Srinivas Durvasula, “A Comparison of Three Behavioral Intention Models: The Case of Valentine’s Day Gift-Giving” in *Advances in Consumer Research*, no. 20, Association for Consumer Research, Provo,
131. Scott, J.W., “Gender: Still a Useful Category of Analysis”in *Diogenes* no. 225, 2010
132. Seidman, Steven , „Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes”, in *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press , Minneapolis, 1993
133. Sherry, John F. jr. , “Gift Giving in Anthropological Perspective”, *Journal of Consumer Research*, no. 10(2), 1983

134. Shively, M. G.; J.P. DeCecco, „Components of sexual identity” in *Journal of Homosexuality*, no. 3, 1977
135. Solomon, Michael , „The Role of Products as a Social Stimuli: A Symbolic Interactionism Perspective”, in *Journal of Consumer Research*, no. 10(4), 1983
136. Stacey, J., B. Thorne, „The missing feminist revolution in sociology”, in *Soc. Probl*, no. 32, 1985
137. Ziemann, Benjamin, „Codierung von TranscendenzimZeitalter der Privatisierung. Die SuchenachVergemeinschaftung in der katholischenKirche, 1945-1980”, in *Die GegenwartGottes in der modernen Gesellschaft. The Presence of God in Modern Society. Religiöse Vergemeinschaftung und Transzendenz in Deutschland. Transcendence and Religious Community in Germany*, Michael Geyer and Lucian Holscher, eds., Wallstein, Gottingen, 2003