

Interpretarea Bibliei, sursă a discriminărilor în practica religioasă¹

O analiză de gen a trei dintre practicile religioase creștine din România

The author attempts to emphasize several aspects of religious types of discrimination that apply to women in different practices of Christian Orthodoxy. The basis of these interpretations is found both in the Bible and in the traditional writings of the church. This text suggests several solutions for locating the fundamentals that would allow for a renewal of the ecclesiastical practices in such a manner as to eliminate all possible discrimination that women are subjected to in the church.

Motto:

Dorind să-ți aleagă o soție, împăratul bizantin Teofil a adunat toate tinerele nobile ți, apropiindu-se de poeta Cassiani i-a întins un măr de aur spunându-i: “De la femeie vine răul!”, referindu-se la Eva. Cassiani i-a răspuns: “Tot de la ea vine ți binele!”, referindu-se la fecioara Maria. Furios de o asemenea insolență, împăratul a luat mărul din mâinile ei pentru a-l oferi Teodorei. Rămasă veșnic îndrăgostită de împărat, Cassiani s-a călugărit²

Asa cum, biologic, femeile sunt distincte de bărbați, cultural, femeile sunt distincte de ființele umane³

KEY WORDS:

feminism, Romania, Christian Orthodoxy, discrimination, women, religious practices

Scopul acestei lucrări este de a evidenția una dintre sursele subordonării femeilor de către bărbați: practica religioasă (în privința femeilor), manifestată, în unele dintre confesiunile creștine, într-un mod discriminatoriu. Bazele interpretărilor care au dus la astfel de manifestări provin din texte ale *Bibliei* (atât din *Noul Testament* cât și din *Vechiul Testament*) și din *Scrierile Părinților Bisericii*.

Motivele pentru care consider că o astfel de abordare este necesară sunt multiple:

– în primul rând, practicile discriminatorii în general, și cele religioase în cazul prezentat, trebuie eliminate prin intervenția statului, în baza acordurilor internaționale la care este parte și în baza legislației interne în domeniu; în acest context, întrucât alegerea religiei este un aspect cultural și deci personal, paradigma de interpretare ar fi cea sugerată de feminismul valului al doilea, de achizițiile cărui România nu a putut beneficia⁴ din cauza instaurării regimului comunist: “ceea ce este personal este politic”⁵;

– în al doilea rând, practicile religioase discriminatorii pot primi critici din interiorul religiei (și al confesiunii) respective, argumentele aduse în susținerea acestor critici fiind unele în direcția demonstrării incorectitudinii interpretărilor biblice (vezi Anca Manolache, *infra*, pp. 7-8);

– în al treilea rând, așa cum voi demonstra în lucrare, eliminarea practicilor religioase

discriminatorii se poate face prin alegerea altor pasaje, nediscriminatorii, din *Biblie*, sau prin interpretarea nediscriminatorie a pasajelor alese, lucru realizat și pus în practică de unele dintre confesiunile creștine analizate.

Modurile în care drepturile femeilor sunt violate îmbracă aspecte diferite. Nelegiuiri precum tortura, înfometarea, terorismul, mutilarea și chiar crima, au devenit cotidiene pentru un mare număr de ființe umane doar pentru că sunt femei. Aceste abuzuri pot fi identificate în fiecare țară și constituie un refuz, uneori fatal, al drepturilor femeilor. Traversând diferențele de rasă, clasă, vârstă sau apartenență la o naționalitate, violările drepturilor femeilor pot fi întâlnite în familii, la locul de muncă, în toate sferele publice, în practicile cutumiare, în campusurile de refugiați sau de prizonieri.

Înainte de a intra în tema pe care intenționez să o abordez, consider că este necesar să fac o expunere sumară a limitelor la care poate fi împinsă discriminarea împotriva femeilor. Cea mai răspândită formă de refuz al drepturilor femeilor este violența împotriva femeilor, în toate manifestările ei, de la lovire, incest (în măsura în care cele mai frecvente victime ale incestului sunt copiii de sex feminin), viol și răpire, la uciderea pentru zestre, sclavia sexuală sau mutilarea genitală.

Deși la *Conferința Internațională a Populației și Dezvoltării*, Cairo, 1994, s-a stabilit

dreptul ființei umane (bărbat sau femeie) la sănătate reproductivă și sexuală, milioane de femei, cele mai multe din țările în curs de dezvoltare, suportă încă boli, nedreptăți, prejucii și chiar moartea, din cauza neacordării acestor drepturi.

Anual mor 585,000 de femei – una în fiecare minut – din cauze legate de naștere; cel puțin 75 milioane de nașteri în fiecare an (dintr-un total de 175 milioane) sunt nedorite și au ca rezultat 45 milioane de avorturi; 120 milioane de femei au fost supuse mutilării genitale și alte 2 milioane sunt expuse acestei practici în fiecare an⁶.

Având ca principală cauză avortul *ilegal*⁷, în 1989, în România, rata mortalității materne a fost cea mai mare înregistrată vreodată în Europa.⁸ Femei, altfel sănătoase, au murit ca urmare a hemoragiei post-abortive, sepsis, traume abdominale și otrăvire. În conformitate cu statisticile Institutului Medico-Legal⁹, între 1976 și 1989 au murit din cauza practicării avorturilor *ilegale* 7280 femei. Se presupune că, în realitate, acest număr este mult mai mare întrucât, subiectul de referință al acestor statistici fiind decesele materne, pentru a “rotunji prin diminuare” statisticile, femeile gravide care nu aveau copii nu erau incluse în numărătoarea statistică a acestei categorii de decese, ca și tinerele care rămăseseră gravide fără a fi căsătorite.

Acestea sunt doar câteva dintre statisticile es-timative prin care ne sunt prezentate efectele violării dreptului la sănătate reproductivă și sexuală. În ciuda acestor statistici, de obicei, drepturile femeilor nu sunt recunoscute ca drepturi ale omului, ceea ce are consecințe grave asupra modului în care societatea privește și tratează chestiunile fundamentale legate de viețile femeilor.

Am ales ca exemplu un caz extrem de practici discriminatorii împotriva femeilor, mutilarea genitală, mecanismul acestui tip de discriminare fiind același în toate celelalte cazuri. Mutilarea genitală a femeilor este cunoscută în comunitățile în care este practică¹⁰ sub denumirea de “circumcizie feminină”. Punctul general de vedere al *justificării* acestor practici este că femeile nu au dreptul de a se bucura de plăcerile sexuale, drept care le este recunoscut doar bărbaților. Semra Asefa¹¹ prezintă trei tipuri de *circumcizie feminină*, preluate din literatura medicală de specialitate, și echivalentele lor pentru bărbați:

1. Circumcizia *Sunna*, cea mai ușoară formă, constă în îndepărtarea prepușului și a extremității clitorisului; în limba arabă, “sunna” înseamnă tradiție. Echivalentul acestei proceduri pentru bărbați ar fi tăierea capului penisului.
2. Excizia, sau Clitoridectomia, înseamnă înlăturarea în întregime a clitorisului ca și a țesuturilor adiacente ale labiilor mici. Pentru

bărbați, aceasta ar echivala cu amputarea întregului penis.

3. Infibulația, sau Circumcizia Faraonică, cea mai drastică formă de mutilare genitală, este realizată prin îndepărtarea clitorisului, a labiilor minore și, diferit de la un grup etnic la altul, îndepărtarea unor părți de carne de pe ambele labii (mari) sau creșterea labiilor mari printr-o serie de mici tăieturi pentru a produce o rană deschisă¹². Dacă s-ar practica și în cazul bărbaților, infibulația ar consta în înlăturarea penisului, a rădăcinilor țesuturilor sale musculare și a unei părți din pielea scrotală.

În cele mai multe cazuri de mutilare genitală infecțiile, de obicei fatale, sunt inevitabile din cauza condițiilor igienice necorespunzătoare în care sunt făcute operațiile. Instrumentele (foarfece, cuțite, lame, pietre, cioburi de sticlă) sunt spălate în ulei sau apă iar pentru oprirea sângelui sunt folosite excremente de animale, pământ sau cenușă.

Charlotte Bunch¹³ examinează patru abordări necesare pentru a face o legătură între drepturile femeilor și drepturile omului:

1. *Drepturile Femeilor ca Drepturi Politice și Civile*. Considerarea nevoilor specifice ale femeilor ca libertăți politice și civile ar conduce la îndreptarea atenției către femeile cărora li se încalcă drepturile umane generale, cât și către încălcările particulare ale drepturilor, pe care acestea le suportă doar pentru că sunt femei. Un

aspect pus în evidență din această perspectivă este limitarea drepturilor femeii pe baza statutului ei marital. Astfel, unele legislații, deși pedepsesc impunerea prin forță a relațiilor sexuale nedorite, refuză să o extindă în raporturile dintr-o căsnicie.

2. *Drepturile Femeilor ca Drepturi Socio-economice*. Abordare favorabilă acelor care consideră drepturile umane occidentale sau legile internaționale ca fiind prea individualiste și identifică opresiunea femeilor ca fiind una în primul rând economică. Accentul este pus pe importanța eliminării subordonării economice a femeilor, ca o premisă pentru rezolvarea celorlalte probleme, cum ar fi vulnerabilitatea femeilor la violență.

3. *Drepturile Femeilor și Legea*. Este abordarea caracterizată de (noile) mecanisme legale pentru eliminarea discriminărilor bazate pe apartenența sexuală. Măsurile juridice adoptate la nivel local și național ajută femeile să poată lupta pentru drepturile lor în cadrul unui sistem legal.

4. *Transformarea feministă a Drepturilor Omului*. Transformarea conceptului de *drepturile omului* dintr-o perspectivă feministă este abordarea care relaționează drepturile femeilor și drepturile omului atrăgând mai întâi atenția asupra violării vieților femeilor și apoi încercând să lărgescă sfera conceptului de "*drepturi ale omului*" astfel încât acesta să fie

mult mai responsabil în privința femeilor. În formele cele mai contestate ale abordării feministe, se solicită eliminarea graniței dintre public și privat și răspundere atât nonguvernamentală cât și din partea statului.

La 18 decembrie 1979 Adunarea Generală a ONU a adoptat *Convenția asupra eliminării tuturor formelor de discriminare față de femei*¹⁴ pe care România a ratificat-o la 7 ianuarie 1982 (făcând rezerve la art. 29, par. 1, la care a renunțat în anul 1990; paragraful respectiv face referire la arbitrajul internațional în caz de diferende între două sau mai multe state). În afara raportului inițial, guvernul României a prezentat *Comitetului Pentru Eliminarea Discriminărilor față de Femei* un al doilea raport combinat cu un al treilea (1992) și al patrulea raport combinat cu al cincilea (2000) cu privire la implementarea *Convenției* în România¹⁵.

Discriminarea față de femei este definită, în art. 1, ca fiind *orice diferențiere, excludere sau restricție bazată pe sex, care are drept efect sau scop restrângerea pentru femei a posibilității de a se bucura de drepturile omului și libertățile fundamentale în domeniile politic, economic, social, cultural și civil sau în orice alt domeniu.*

În art. 2, sub imperativul condamnării de către state a discriminării față de femei *sub toate formele sale*, la litera f., statele se angajează în *luarea tuturor măsurilor corespunzătoare,*

inclusiv prin dispoziții legislative, pentru modificarea sau abrogarea oricărei legi, dispoziții, cutume sau practici care constituie o discriminare față de femei.

De asemenea, în conformitate cu art. 5 lit a., *statele părți vor lua toate măsurile corespunzătoare pentru a modifica schemele și modelele de comportament social și cultural al bărbatului și femeii, pentru a se ajunge la eliminarea prejudecăților și practicilor cutumiare sau de altă natură, care sunt bazate pe ideea de inferioritate sau superioritate a unui sex, sau pe imaginea șablon privind rolul bărbatului sau al femeii.*

În privința educației, în conformitate cu art. 10 lit c., statele părți vor lua măsurile corespunzătoare *pentru eliminarea oricărei concepții șablon privind rolul bărbatului și al femeii la toate nivelurile și în toate formele de învățământ.*

Considerată neînsemnată, subordonarea femeilor merge atât de adânc încât este încă văzută ca inevitabilă sau naturală, mai mult decât un construct politic menținut în realitate de interese patriarhale, ideologii și instituții. Din contră, dacă violarea drepturilor femeilor de către bărbați ar fi înțeleasă ca o realitate construită politic și cultural, atunci această realitate ar putea fi deconstruită și clădit un sistem cu interacțiuni mai juste între sexe.

Opinia că violările drepturilor femeilor de către bărbați sunt inevitabile sau naturale, conduce la o vedere îngustă și pesimistă a posibilităților bărbaților. Practica discriminărilor împotriva femeilor afectează și statutul bărbaților, întrucât considerarea femeilor de către aceștia numai din perspectivă funcțională înseamnă reducerea relațiilor dintre bărbați și femei la această perspectivă și, prin urmare, plasarea bărbaților pe o treaptă ontologic-inferioară¹⁶. Mai mult, în acord cu Mihaela Miroiu, consider că dacă o persoană (femeie sau bărbat) este conștientă de existența discriminărilor de gen ar trebui să fie “măcar simpatetic apropiată de feminism, ori de una din formele sale”, asta în situația în care “forța tradiției, conservarea prejudecăților sau postura socială extrem de convenabilă în care împrejurările vieții s-a întâmplat să o așeze” nu sunt atât de puternice încât să rămână “surdă la << o voce diferită>> și închisă la orice înclinație spre simpatie cu ceea ce pare a-i leza confortul propriei imagini”¹⁷.

Tradiția noastră a încurajat sexismul¹⁸, definit ca fiind *opinia că persoanele pot fi clasificate în superioare și inferioare pe baza apartenenței sexuale*. Iar sexismul, așa cum Margaret Farley menționează, include atitudini, sisteme de valori și modele sociale care exprimă sau susțin această superioritate/inferioritate¹⁹.

În continuare, voi încerca să analizez comparativ câteva dintre practicile religioase creștine din România, în care sunt relevate comportamente și atitudini față de femei.

Căsătoria

Dintre cele trei scopuri ale căsătoriei conform percepțiilor bisericii – procrearea, remediu al desfrâului și ajutorul reciproc pentru binele și confortul societății și al nevestelor – încă din epoca patristică până în evul mediu, accentul s-a pus pe primele două.

Biserica Ortodoxă păstrează și azi vechile canoane ale ritului marital, prin care nu se cere consimțământul explicit la căsătorie, menținându-se formulele “Se cunună robul lui Dumnezeu cu roaba lui Dumnezeu”, respectiv “Se cunună roaba lui Dumnezeu cu robul lui Dumnezeu”²⁰.

Deși în *Pravila Bisericească* este specificat că “preotul trebuie să ia declarație scrisă cu privire la consimțământul absolut liber al logodnicilor, verificat într-un timp mai îndelungat”²¹, practica (slujba) ortodoxă cu privire la logodnă neglijează acest aspect, formulele fiind similare celor din cadrul căsătoriei: “Se logodește robul...”²².

De asemenea, femeii i se cere supunere și ascultare față de bărbatul *cap* al noii familii.

Astfel, în cadrul cununiei, rugăciunea adresată de preot înaintea formulelor de cununie, cuprinde următorul pasaj: “Ți dă roabei Tale acesteia să se plece în toate bărbatului său, și robului Tău acestuia să fie cap femeii ca să viețuiască după voia Ta”²³, iar în cuvântarea următoare formulelor de cununie, deți cere supunere unul altuia, preotul îndeamnă ca “femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum ți Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor ți este. Căci precum Biserica se supune lui Hristos, așa ți femeile bărbaților lor, întru toate (...); iar femeia să se teamă de bărbat”²⁴ (citatele folosite sunt din *Biblia, Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, 5, 21-23, 33).

Mai mult, în concepția Bisericii Ortodoxe, supunerea femeii de către bărbat este o condiție necesară temeiniciei familiei. În rugăciunea din a opta zi după cununie, preotul se roagă ca bărbatul “să fie cap soției sale”, iar femeia “să fie plecată bărbatului său, ca prin aceasta să rămână nezdruincată unirea lor până la sfârșit”²⁵.

Astfel, prin tratamentul diferențiat al femeilor și bărbaților, relația care capătă binecuvântarea bisericii nu este complet simetrică și reciprocă de la început. Acest lucru se poate reproșa și modului în care este privit raportul dintre părinți și copii, întrucât “feciorele care se duc după bărbat fără voia tatălui lor, curvesc”, ca și tânăra

care, “fără voia tatălui s-a dat pe sine unui bărbat”, iar în cazul în care căsătoria s-a făcut fără acordul *părinților*, “dacă tatăl sau tutorele este în viață, tinerii căsătoriți stau sub semnul curviei”²⁶.

În legătură cu *păcatul adulterului*, în *Pravila Bisericească* se recunoaște că “femeile sunt mai nedreptățite” fiindcă “despre bărbatul care a preacurvit nu se spune ca el să fie lepădat de femeia sa, ci ea îl va ține și după ce a preacurvit; (...) chiar dacă ea a fost bătută și nedreptățită trebuie ca să rabde și mai mult ca să nu se despartă. Nicăieri nu s-a orânduit ca femeia să se despartă de bărbatul necredincios, chiar dacă el ar fi desfrânat, ci să rabde până la sfârșit (...) Soțul trebuie să alunge pe sotia sa preacurvă; cel ce va ține o femeie preacurvă este un om fără minte și nelegiuit (...) acestei orânduiei cu greu i se va găsi explicație, dar așa este obiceiul până acum”²⁷.

Relația asimetrică este dusă la extreme întrucât, se consideră că, dacă bărbatul se desparte de soție din inițiativa lui, și își va lua (de soție) o alta, “este preacurvar fiindcă o face pe ea să fie preacurvă”. Astfel, printr-o argumentare care încalcă regula evitării circularității, ca urmare a unei *greșeli* a bărbatului, tot femeia este considerată vinovată, iar bărbatul este vinovat indirect (vinovat fără vină), pentru că a cauzat vinovăția femeii. În *Pravila*, 456, se precizează că în cazul în care un

bărbat săvârșește adulter, el este canonisit mai aspru, însă imediat se menționează că nu există canon care să-l pedepsească dacă adulterul a fost săvârșit cu o femeie nemăritată, considerație care nu este valabilă ți în cazul femeilor.

În ritualul căsătoriei, Biserica Romano-Catolică cere consimțământul explicit al mirilor prin formulele: “ați venit aici să încheiați sfânta căsătorie fără nici o constrângere, liberi ți conștienți de pasul pe care îl faceți?”, respectiv, “sînteți hotărâți să vă iubiți și să vă respectați unul pe altul...?”, iar după confirmare mirii își exprimă, fiecare, consimțământul prin jurământ²⁸.

Tratamentul nediferențiat, prin cererea consimțământului explicit, este confirmat ți în cadrul *Binecuvântării* mirilor, preotul rugându-se pentru soție “să se încreadă înt-înșa inima soțului ei, care, văzând în ea o însoțitoare egală, părtață la darul vieții, s-o cinstească așa cum se cuvine ți s-o iubească așa cum Cristos ți-a iubit Biserica”²⁹.

Însă în *Liturghia Cuvântului*, care are loc înainte de cererea consimțământului, sunt recomandate pentru citire trei lecturi, dintre care prima din *Vechiul Testament (Ben Sirah 26, 1-4, 16-21)*³⁰ unde se menționează că “o femeie tăcută este un dar al lui Dumnezeu ți nimic nu este mai de preț decât o femeie cuminte”³¹. Trebuie precizat că aceste lecturi sunt doar propuse, fiind menționată posibilitatea alegerii

altor texte, printre care ți următorul: “Părinte sfânt, tu l-ai creat pe om după chipul tău, *bărbat ți femeie* (s.m., E.M.), pentru ca uniți cu trupul ți sufletul, să-ți împlinească menirea în lume”³², text inspirat din *Facerea*, 1, 27.

În cadrul religiei creștine protestante, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea permite o oarecare diversitate în formele ei de manifestare, considerând că, pe de o parte nu trebuie să dogmatizeze învățături ți practici neesențiale, iar pe de altă parte este necesar “să vegheze pentru a nu fi uitate cărările cele vechi”³³.

În cadrul cununiei religioase, adventiștii de ziua a șaptea nu au o liturgie prenuptială stabilită, permițând variații pentru a respecta cultura locală.

Înainte de oficierea căsătoriei unui cuplu, pastorii adventiști invită mirii la țedințe de consiliere (counseling) în care se insistă asupra sfătuirii premaritale intensive, țedințe care ar putea necesita întâlniri săptămânale ți pescrierea de lecții pentru acasă, timp de mai multe săptămâni. Tot în cadrul planificării căsătoriei pastorul are o întâlnire separată cu mirele ți mireasa pentru a discuta preferințele acestora cu privire la predică ți la jurământul de credincioție ți pentru a fixa un timp pentru repetiția cununiei religioase.

Pastorului îi este recomandat ca, la începutul studierii programului să rostească următoarele cuvinte de *ocrotire a miresei*: “Suntem aici ca să

creăm o amintire pentru mireasă și mire. Este interesul nostru să o facem cât mai frumoasă. Stabilind amănuntele ceremoniei, dorințele miresei totdeauna trebuie să fie în primul rând și după aceea ale mirelui”³⁴. În cadrul ceremoniei, la intrarea oaspeților prioritate au prietenii și familia miresei, după care urmează prietenii și familia mirelui iar la intrarea mamelor, mama mirelui este ultima care intră înainte de începerea ceremoniei, mama miresei intrând la începutul ceremoniei. De asemenea, printre accesoriile considerate rituri necreștine și (astfel) eliminate din ceremoniile de căsătorie adventiste, se numără și voalul.

Pentru predica ținută cu ocazia cununiei religioase este oferit următorul model inspirat din *Geneza*, 2, 20-23, dar interpretat nediscriminatoriu: “Dumnezeu a făcut bărbatul și femeia în așa fel, încât nici unul să nu fie complet fără celălalt. Creatorul a făcut-o pe Eva din coasta lui Adam pentru ca să ne învețe trei lecții: (1) femeia nu trebuie să se ridice nici deasupra bărbatului, nici să fie stăpânită de el, ci să stea alături de el; (2) coasta a fost luată de sub brațul său, semn că ea trebuie să fie protejată de el; (3) a fost luată de lângă inima lui, pentru ca ea să fie iubită de el”³⁵.

Jurământul de credință este făcut prin angajamentele explicite ale miresei și mirelui, angajamente care, dacă cei doi doresc să facă ceremonia căsătoriei foarte personală, pot fi

pregătite de cuplu. Angajamentul (tradițional) cerut de pastor, “(...) promiți solemn să iei în căsătorie pe...? Declari că o/îl vei iubi, (...) o/îl vei respecta (...)?” după confirmare, este urmat de angajamentul rostit de mire și de mireasă³⁶.

Botezul

Absolut obligatoriu pentru creștini (*Matei* 28, 19; *Marcu* 16, 16; *I Cor.* 15, 50; *Efes.* 2, 5), botezul este considerat a fi “poarta prin care creștinul este primit în Biserică, iertându-i-se păcatul strămoșesc și cele personale, făcute până atunci (dacă este om vârstnic), readucând pe cel botezat în starea lui Adam înainte de cădere”³⁷.

Biserica Ortodoxă consideră femeia murdară pentru că a adus pe lume un copil, practica bisericească interzicând femeii lăuze să intre în biserică până nu i se citesc *moliftele de curățire*: “(...) iartă pe roaba Ta aceasta, care a născut, (...) și o curățește pe ea de întinăciunea cea trupească, ca să intre cu vrednicie în biserică Ta, (...) spală-i întinăciunea trupului și necurăția sufletului, (...) iartă și pe ce care s-au atins de dânsa (...)”³⁸. Dacă o femeie catehumenă (încă nebotezată) se hotărăște să se boteze și în acea zi se întâmplă să fie în perioada menstruației, îi este interzis a se boteza³⁹. Aceste canoane au fost preluate și în *Molitifelnic*, (p. 16) și deci trecute în practica bisericească actuală. Mai mult,

în perioada menstruației și se interzice femeii să intre în biserică timp de șapte zile⁴⁰.

O altă practică sexistă și (prin urmare) discriminatorie este și aceea a *rânduiei botezului*, în cadrul căreia tratamentul diferențiat al copiilor, pe baza apartenenței sexuale este, din nou, nejustificat: "... luând preotul pruncul... de va fi parte bărbătească îl duce pe dânsul în sfântul altar... iar de va fi parte femeiască o duce până la uțile împărătești..."⁴¹.

Astfel, reținând (selectiv) dintre enunțurile *Epistolelor* pauliene pe cele care erau mai coerente cu tradiția anterioară în privința relațiilor bărbaților cu divinitatea și a femeilor cu biserică și bărbații, "*Molitfelnicul* ortodox plătește un tribut excesiv *Leviticului* menținând ideile sângelui spurcat, a lăuziei ca perioadă necurată (păcatul nașterii de prunci?!), inaccesul la altar – tabuuri care reiterează ideea că anumite perioade și locuri exprimă caracterul pro-fan al femeilor"⁴².

Comentând asemenea practici ancorate în concepția iudaică și care întăresc agresiv excluderea femeilor de la "primirea Tainelor", Anca Manolache consideră că, în zilele noastre, sunt pe deplin nejustificate și Biserica trebuie să răspundă pentru continuarea lor. "Ceea ce este îngrijorător pentru seriozitatea răspunsurilor care se ce azi Bisericii este faptul că influența acestor interpretări barbare continuă să joace un

rol în practicile bisericesti actuale. Dacă acum două mii de ani, ba chiar acum două sute de ani, anatomia și fiziologia corpului uman și animal se aflau la un nivel de cunoaștere care lăsa loc interpretărilor eronate, azi nimic nu mai poate justifica păstrarea unei atitudini similare până la identificare, cu cea dictată de Vechiul Testament și de tradițiile iudaice ulterioare.(...) Încă s-ar mai îndreptăți părerea că sângerarea femeii este o impuritate, până la descoperirea și atestarea fără dubiu a științei că acest sânge face parte din fiziologia normală a femeii, ceea ce știința a afirmat începând din secolul XIX al erei noastre. Dacă este scuzabil nivelul cunoștințelor antropologice ale veacurilor trecute, rămâne totuși curios faptul că, în decursul formării tradiției bisericesti practice și concepția creștină (ortodoxă, n.m., E.M.) s-au îndepărtat considerabil de viziunea pe care Mântuitorul ne-o oferă despre femeie și despre tabu-urile concepției iudaice"⁴³.

În practica Bisericii Catolice, după adresarea *rugăciunii credincioșilor* la ceremonia botezului, celebrantul (*i.e.*, de regulă, preotul) invită pe cei prezenți să ceară mijlocirea *sfintelor și sfinților* (s.m., E.M.), prima sfântă căreia i se adresează fiind Sfânta Maria, iar în final fiind invocați/invocate "toți sfinții și toate sfintele lui Dumnezeu"⁴⁴.

În timpul *ritualului încheierii*, dacă botezul a avut loc în altă parte, se va merge în procesiune

la altar, fără a se adopta un tratament diferențiat al copiilor pe baza apartenenței sexuale⁴⁵.

După *ritualul încheierii* urmează *Binecuvântarea* mamei, a tatălui și a celor prezenți: "...privește spre această mamă, care îți este recunoscătoare pentru că i-ai dăruit acest copil; binecuvântează-o și dă-i bucuria să-l vadă crescând în dragoste și virtute (...) însoțește cu bunătatea ta pe acest tată, (...) privește cu bunătate la acești nați, la rudele, prietenii și la toți cei de față ..." ⁴⁶.

Printre lecturile recomandate⁴⁷ din *Noul Testament* se numără și *Galateni 3, 26-28*, în care este eliminată practica discriminării: "Căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Isus Cristos (...) nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sînteți în Isus Cristos", precum și *Ioan 4, 5-14*, în care Isus discută cu o femeie samariteancă.

Întrucât nu pot trăi experiența convertirii, în practica religioasă adventistă, pruncii și copiii mici nu pot fi botezați. Opinia lui Karl Barth este că "nicăieri în *Noul Testament* nu este permisă sau poruncită botezarea pruncilor"⁴⁸. Părinților credincioși le revine rolul "de a călăuzi pe copiii lor într-o legătură cu Hristos, care, în cele din urmă, îi va duce la botez"⁴⁹, persoanele putând fi botezate dacă sunt la o vârstă la care pot înțelege însemnătatea botezului și principiile fundamentale ale creștinismului⁵⁰.

În practica religioasă adventistă, ceremonia botezului se desfășoară în aceleași condiții atât pentru bărbați cât și pentru femei; candidații sunt ajutați, la intrarea și ieșirea din apă, de către diaconi, iar candidatele sunt ajutate de către diaconite⁵¹.

Mulțumirea către Dumnezeu pentru "minunea nașterii" și încurajarea părinților pentru creșterea copiilor în dragoste față de Isus, se face în cadrul ceremoniei de *binecuvântare a copiilor*.

Înmormântarea

Ceremonia înmormântării se practică, în toate cele trei confesiuni, într-un mod nediscriminatoriu; trebuie însă menționată precizarea specifică *slujbei înmormântării* în confesiunea ortodoxă: "SĂ SE ȚTIE: această slujbă, precum s-a arătat mai sus, se cântă și la femei și la copiii ce sunt cu vârsta mai mari de șapte ani"⁵².

Această analiză normativă a unora dintre practicile creștine din România evidențiază, pe de o parte, existența unor comportamente și atitudini culturale discriminatorii împotriva femeilor, iar pe de altă parte, posibilitatea ca interpretările discriminatorii din *Biblie* să poată fi evitate sau înlocuite cu interpretări nediscriminatorii folosind aceeași sursă.

Responsabilitatea statului pentru protecția drepturilor femeilor a fost pusă în conjuncție cu dificultatea de a eluda dihotomia creată prin distincția dintre public și privat, folosită adesea pentru a justifica subordonarea femeii în familie și în practicile culturale. Elementele invocate sunt principiul autonomiei și dreptul la privatitate, însă, așa cum menționa Riane Eisler, “problema este ce tipuri de acțiuni private sunt sau nu protejate prin dreptul la intimitate și/sau principiul autonomiei”⁵³.

Charlotte Bunch consideră că rolul comunității dedicate drepturilor omului, în încercarea de a răspunde violării “sistematice și brutale” a drepturilor femeilor, este de a depăși normele definite din perspectivă masculină, ceea ce înseamnă examinarea predispozițiilor și a tendințelor patriarhale și acceptarea drepturilor femeilor ca drepturi ale omului. În aceeași direcție, guvernele trebuie să caute să sfârșescă războiul construit politic sau cultural împotriva femeilor în loc să-l perpetueze, fiecare stat “având responsabilitatea să intervină în eliminarea abuzării drepturilor femeilor în interiorul granițelor sale și să sfârșescă înțelegerile cu forțele care perpetuează aceste violări în alte țări”⁵⁴.

Guvernul României a adoptat Ordonanța nr. 137 din 31 august 2000⁵⁵ privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare, iar Parlamentul României a aprobat-o și

modificat-o prin Legea nr. 48 din 16 ianuarie 2002⁵⁶. Discriminarea (sexuală) este definită, în art. 2, ca “orice deosebire, excludere, restricție sau preferință, pe bază de sex sau orientare sexuală care are ca scop sau efect restrângerea sau înlăturarea recunoașterii, folosinței sau exercitării, în condiții de egalitate, a drepturilor omului și a libertăților fundamentale sau a drepturilor recunoscute de lege în domeniul politic, economic, social și cultural sau în orice alte domenii ale vieții publice; alin. 2 stabilește că orice comportament activ sau pasiv care, prin efectele pe care le generează, favorizează sau defavorizează nejustificat ori supune unui tratament injust sau degradant o persoană, un grup de persoane sau o comunitate, față de alte persoane, grupuri de persoane sau comunități, atrage răspunderea (...) conform prezentei ordonanțe”.

Presupoziția că statele nu sunt responsabile de multe dintre violările drepturilor femeilor ignoră faptul că asemenea practici discriminatorii, deși comise probabil de persoane particulare sau instituții, altele decât ale statului, sunt deseori iertate sau chiar susținute de către stat.

În România, Guvernul și Parlamentul nu numai că nu au intervenit pentru respectarea prevederilor *Convenției asupra eliminării tuturor formelor de discriminare față de femei* și legislației naționale în vigoare, în privința

practicilor religioase discriminatorii, dar între 1990 și 2001 au fost emise peste 50 de acte normative prin care sunt susținute (financiar sau prin alte forme) și (prin urmare) încurajate diverse instituții de cult (vezi anexa) cunoscute pentru practicile lor discriminatorii. Pe de o parte, cultele invocă natura privată a activității lor, contestând intervenția statului, dar pe de altă parte beneficiază de subvenții care presupun recunoașterea valorii publice a practicilor religioase. Prin plata salariilor lor de către stat, funcționarii Bisericii (inclusiv, sau mai ales, preoții) au devenit funcționari publici. Dimensiunea publică a activității BOR a fost stipulată și în constituțiile din 1866⁵⁷, 1923⁵⁸ și 1938⁵⁹ Publicată în M. Of. nr. 42, din 20 februarie 1938.

Note:

¹ Lucrarea este publicată și în *Revista Română de Drepturile Omului*, nr. 23, 2002.

² Eleni Varikas, “L’univers de l’éducation feminine dans la Grèce du XIX siècle”. *Geneses. Femmes, genre, histoire*, 6/1991, p. 29-51, apud Aurora Liiceanu, “Privat-public în viața femeilor din România. O perspectivă istorică”, în, Liliana Popescu, coordonatoare,

Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică, (București: Centrul AnA, 1999), p. 59; fragmentul respectiv este folosit de Aurora Liiceanu în lucrarea citată, *în loc de concluzii*.

³ Shulamith Firestone, *The Dialectic Of Sex*, 1970, parafrazată de Ann Oakley, “A brief History of Gender”, în, *Who’s Afraid Of Feminism?*; cel puțin la fel de sugestivă este și *parafrazarea* condiției feminismului din primul val: “dacă nu ne putem refuza condiția biologică (sexul), măcar să ne-o refuzăm pe cea culturală (genul)”, Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, (București: Alternative, 1996); lucrarea a fost reeditată (Iași: Polirom, 2002), p. 140.

⁴ Pentru susținerea ideii conform căreia, în România, nu s-a ajuns “la o interiorizare la nivel social a noțiunii de paritate sau egalitate de gen – așa cum aceasta s-a realizat în țările occidentale dezvoltate ca urmare a mișcărilor celui de-al doilea val al feminismului”, vezi și Mihaela Miroiu, Liliana Popescu, “Condiția femeilor din România – între tradiție și modernizare”, în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică*, (București: Centrul AnA, 1999), p. 4, Mihaela Miroiu, “Lungul drum către autonomie: efectele perverse ale tranziției asupra femeilor din România”, în, Doina-Olga Ștefănescu, Mihaela Miroiu, coordonatoare, *Gen și Politici Educaționale*, (București: lucrare publicată în cadrul proiectului *Gender Education in Romania*, 2001), p. 9.

⁵ Astfel, în această perioadă de tranziție, interesul nu mai este direcționat exclusiv pe reconstrucția sferei publice, accentul fiind pus pe relația dintre sfera privată și cea publică.

⁶ Statisticile au fost preluate din *The State of World Population 1997*, publicate de *United Nations Population Fund* (UNFPA).

⁷ Între 1966 și 1989 avortul a fost interzis în România, putând fi identificate trei perioade de activitate legislativă pe parcursul cărora măsurile represive au fost înăsprite: 1966-1973, 1974-1984 și 1984-1989.

Probabilitatea ca numărul deceselor feminine datorate practicării avortului *ilegal*

să fie mai mare, este justificată și de absența unei statistici, în acest sens, între 1966 și 1976.

⁸ Vezi și Gail Kligman, *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, (București: Humanitas, 2000), p. 16, 226, 333.

⁹ Apud Gail Kligman, op. cit., p. 335.

¹⁰ Ritualurile barbare de mutilare genitală a femeilor sunt întâlnite în foarte multe regiuni ale lumii: în toate țările Africii, în Brazilia, estul Mexicului, Peru, câteva țări din Asia, Australia și în Europa într-o sectă creștină din Rusia, *Skopsi*; vezi J.A. Verzin, M.D., “Sequelae of Female Circumcision”, *Tropical Doctor*, October 1975, apud Mary Daly, *Gyn/Ecology*, (London: Women’s Press Ltd., 1995), p. 444. Mary Daly se referă la aceste atrocități sub numele generic de *Sindromul Sado-Ritualic*. (ibid., p. 154).

¹¹ Semra Asefa, “Female Genital Mutilation: Violence in the Name of Tradition, Religion, and Social Imperative”, în Stanley G. French, Wanda Teays, Laura M. Purdy, eds., *Violence Against Women*, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), p. 94. Aceste proceduri și modurile în care sunt practicate sunt prezentate și de Mary Daly, op. cit., p. 156, 163.

¹² Această a doua parte a procedurii, care poate fi practică separat de prima parte, mai este numită și *Introcizie*; vezi și J.A. Verzin, M.D., op. cit., p.163, apud Mary Daly, op. cit., p. 442.

¹³ Charlotte Bunch, “Women’s Rights As Human Rights: Toward A Re-Vision Of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, (1990), vol.12, pp. 493-496.

¹⁴ Convenția a fost deschisă spre semnare la 1 martie 1980 și a intrat în vigoare la 1 septembrie 1981.

¹⁵ Pentru teme, articole și date suplimentare, vezi și *AnALize*, nr. 9, decembrie (2000), cu tema *De la Beijing la New York. Bilanț cincinal*.

¹⁶ Un argument în acest sens este prezentat de Brânduța Palade, “De la anatema simbolică la anatema care discriminează”, *AnALize*, București: Societatea de analize feministe AnA, (1998), nr. 3, p. 2; tema acestui număr al revistei este *Anateme*.

¹⁷ Mihaela Miroiu, *Gândul Umbrei*, (București: Alternative, 1995), p. 30.

¹⁸ Formularea pe care am folosit-o este una generală și nu se referă (doar) la tradiția românească, ci la asumțiile tradiționale cu privire la inferioritatea naturală a femeilor, asumții acceptate de multe dintre teoriile etico-politice de până în secolul XX și abandonate de abia de teoriile contemporane; pentru susținerea acestor afirmații, vezi și Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, op. cit., capitolul 3, *Etici feministe*, pp. 76-129; vezi și articolul Brândușei Palade, op. cit., în care prezentarea femeii nu ca persoană, ci ca “o făptură ce are fie utilitate casnică sau maternă, fie rolul de a produce emoții sexuale bărbaților” este reliefată ca fiind produsul culturii tradiționaliste și patriarhale.

¹⁹ M.A. Farley, “Sexism”, *New Catholic Encyclopaedia* (Supplement), (Washington DC: Publishers’ Guild, 1979), 17, p. 604, apud Ann Loades, ed., *Introduction*, în *Feminist Theology*, (London: SPCK, 1996), p. 5.

²⁰ *Molitfelnic cuprinzând slujbe, rânduieli și rugăciuni săvârșite de preot la diferite trebuințe din viața creștinilor*, (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998), p.76. *Molitfelnicul*, sau *Agbiazmatarul*, lucrare publicată potrivit hotărârii *Sfântului Sinod*, este manualul (îndrumarul) practic al Bisericii Ortodoxe, “fără de care este de neconceput împlinirea lucrării sfințitoare de

către preotul ortodox” (citad din Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, “Cuvînt înainte”, p. 4).

²¹ Nicodim Sachelarie, *Pravila Bisericească*, (Buzău: Editura Sfintei Episcopii a Buzăului, 1999), 321, p. 55.

²² *Molitifelnic...*, op.cit., p. 67.

²³ *ibid.*, p.74.

²⁴ *ibid.*, p. 77.

²⁵ *ibid.*, p. 84.

²⁶ Nicodim Sachelarie, op. cit., 362, 363, 365, p. 60.

²⁷ *Ibid.*, 455, 456, p. 74.

²⁸ *Ritualul Roman Prescurtat*, (Bucuresti: -, 1981), pp. 65-66.

²⁹ *Ibid.*, p.70.

³⁰ În *Biblia Ortodoxă*, “Cartea Înțelepciunii lui Isus, Fiul lui Sirah (Eclesiasticul)”.

³¹ *Ritualul Roman Prescurtat*, op. cit., p. 61.

³² *Ibid.*, p. 74.

³³ *Manualul Pastorului Adventist De Ziua A Șaptea*, (București: Viată și Sănătate, 1999), p.11.

³⁴ *ibid.*, p. 336; acest discurs nu poate fi interpretat ca unul discriminatoriu (în defavoarea bărbatului, de data aceasta), întrucâtconținutul și rostirea acestuia sunt *recomandate* și nu obligatorii, ele putând fi schimbate la cerere.

³⁵ *ibid.*, p.340.

³⁶ *ibid.*, pp. 341-342.

³⁷ Nicodim Sachelarie, op. cit., p.34.

³⁸ *Molitifelnic*, op. cit., pp. 9-11, P. 42.

³⁹ *Canonul 6* al lui Timotei Alexandrinul, *Canonul 28* al Sf. Ioan Post., apud. Nicodim Sachelarie, op. cit., 1743, p.261, 1751, p.262.

⁴⁰ *Canonul 2* al Sf. Dionisie și *Canonul 28* al Sf. Ioan Post., apud. Nicodim Sachelarie, op. cit., 1741, p. 260, 1751, p. 262.

⁴¹ *Molitifelnic*, op. cit., pp. 44-45.

⁴² Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, op. cit., p. 46.

⁴³ Anca Manolache, *Problematica Feminină în Biserica Lui Hristos*, (Timișoara: Mitropolia Banatului), 1994, p. 49. Autoarea o citează pe Evelyne Ssullerot, sociolog, care în lucrarea *Le Fait Feminin*, oferă largi dezbateri științifice în susținerea ideii că menstruația face parte din fiziologia normală a femeii.

⁴⁴ *Ritualul Roman ...* op. cit., p. 23.

⁴⁵ *Ritualul Roman Prescurtat*, op. cit., p. 17, 32.

⁴⁶ *ibid.*, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1969), vol. 4, p. 179, apud *Advențiștii De Ziua A Șaptea Cred...*, (București: Cuvântul Evangheliei), 1993, p. 295.

⁴⁹ *Advențiștii De Ziua A Șaptea Cred...*, op. cit., p. 295.

⁵⁰ Astfel, experienței convertirii i se conferea și un caracter epistemic.

⁵¹ Biserica Creștină Adventistă de Ziua a Șaptea, *Manualul Comunității*, (București: Cuvântul Evangheliei), 1994, p. 50.

⁵² *Molitifelnic*, op. cit., p.200; această precizare (re)confirmă atitudinea confesiunii respective față de femeie, oferindu-i (cu o generoasă precizare în majuscule), atunci când ea nu mai este *de față*, un statut egal cu al bărbatului.

⁵³ Riane Eisler, “Human Rights: Towards an Integrated Theory for Action”, *Human Rights Quarterly* 9 (1987): 297, apud Charlotte Bunch, op. cit., p.492.

⁵⁴ Charlotte Bunch, op. cit. p.492.

⁵⁵ Publicată în *M. Of.* nr. 431 din 2 septembrie 2000.

⁵⁶ Publicată în *M. Of.* nr. 69 din 31 ianuarie 2002.

⁵⁷ Publicată în *M. Of.* nr. 142, din 1/13 iulie 1866.

Bibliografie

ASEFA, SEMRA “Female Genital Mutilation: Violence in the Name of Tradition, Religion, and Social Imperative”, în French, Stanley G., Teays, Wanda, Purdy, Laura M, eds. *Violence Against Women*, Ithaca: Cornell University Press, 1998

Biserica Adventistă de Ziua a Țaptea *Manualul Comunității*, București: Cuvântul Evangheliei, 1994.

BUNCH, CHARLOTTE “Women’s Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, (1990), vol.12.

DALY, MARY *Gyn/Ecology*, London: Women’s Press Ltd., 1995.

KLIGMAN, GAIL *Politica Duplicității. Controlul Reproducerii în România lui Ceaușescu*, București: Humanitas, 2000.

LIICEANU, AURORA *Privat-public în viața femeilor din România. O perspectivă istorică*, în, Liliana Popescu, coord. *Gen și politică. Femeile din România în Viața Publică*, București: Centrul AnA, 1999.

LOADES, ANN, ed. *Feminist Theology*, London: SPCK, 1996.

MANOLACHE, ANCA *Problematika Feminină în Biserica lui Hristos*, Timișoara: Mitropolia Banatului, 1994.

MIROIU, MIHAELA *Gândul Umbrei*, Bucuresti: Alternative, 1995.

MIROIU, MIHAELA *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Bucuresti: Alternative, 1996; lucrarea a fost reeditată (Iași: Polirom, 2002).

MIROIU, MIHAELA, POPESCU, LILIANA “Condiția femeilor din România – între tradiție și modernizare”, în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică*, București: Centrul AnA, 1999.

PALADE, BRÂNDUSA “De la anatema simbolică la anatema care discriminează”, *Ana-Lize*, București: Societatea de analize feministe AnA, (1998), nr. 3.

SACHELARIE, NICODIM *Pravila Bisericească*, Buzău: Episcopia Buzăului, 1999.

STEFĂNESCU, DOINA-OLGA, MIHAELA MIROIU, coordonatoare, *Gen și Politici Educaționale*, București: lucrare publicată în cadrul proiectului *Gender Education in Romania*, 2001.

*** *Biblia sau Sfânta Scriptură* București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

*** *Advenștii de Ziua a Șaptea Cred...* București: Cuvântul Evangheliei, 1993.

*** *Manualul Pastorului Adventist de Ziua a Șaptea*. București: Viață Ți Sănătate, 1999., unde Biserica Ortodoxă a fost proclamată “religiune dominantă a Statului Român” (art. 21), respectiv “biserica dominantă în Statul român” (art. 22, art. 19).

*** *Molitfelnicul*, București: Institutul Biblic Și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.

*** *Ritualul Roman Prescurtat*, București: –, 1981.