Interpretarea Bibliei, sursă a discriminărilor în practica religioasă[1]
O analiză de gen a trei dintre practicile religioase creștine din România

Emil Moise

Ph.D. student, SNSPA, Bucharest, Romania.

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-ţi aleagă o soţie, împăratul bizantin Teofil a adunat toate tinerele nobile ţi, 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 ţi binele!”, referindu-se la fecioara Maria. Furios de o asemenea insolenţă, împăratul a luat mărul din mâinile ei pentru a-l oferi Teodorei. Rămasă veţnic îndrăgostită de împărat, Cassiani s-a călugărit[2]

Asa cum, biologic, femeile sunt distincte de bărbaţi, cultural, femeile sunt distincte de fiinţele umane[3]

KEY WORDS:

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

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

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

– în primul rând, practicile discriminatorii în general, şi cele religioase în cazul prezentat, trebuie eliminate prin intervenţia statului, în baza acordurilor internaţionale la care este parte şi în baza legislaţiei interne în domeniu; în acest context, întrucât alegerea religiei este un aspect cultural şi deci personal, paradigma de interpretare ar fi cea sugerată de feminismul valului al doilea, de achiziţiile căruia România nu a putut beneficia[4] 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 (şi al confesiunii) respective, argumentele aduse în susţinerea acestor critici fiind unele în direcţia demonstrării incorectitudinii interpretărilor biblice (vezi Anca Manolache, infra, pp. 7-8);

– în al treilea rând, aşa 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 şi pus în practică de unele dintre confesiunile creştine analizate.

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

Înainte de a intra în tema pe care intenţionez 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 violenţa 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 şi răpire, la uciderea pentru zestre, sclavia sexuală sau mutilarea genitală.

Deşi la *Conferinţa Internaţională a Populaţiei şi Dezvoltării*, Cairo, 1994, s-a stabilit

dreptul fiinţei umane (bărbat sau femeie) la sănătate reproductivă ţi sexuală, milioane de femei, cele mai multe din ţările în curs de dezvoltare, suportă încă boli, nedreptăţi, prejudicii şi chiar moartea, din cauza neacordării acestor drepturi.

Anual mor 585,000 de femei – una în fiecare minut – din cauze legate de naştere; cel puţin 75 milioane de naşteri în fiecare an (dintr-un total de 175 milioane) sunt nedorite şi au ca rezultat 45 milioane de avorturi; 120 milioane de femei au fost supuse mutilării genitale ţi alte 2 milioane sunt expuse acestei practici în fiecare an[6].

Având ca principală cauză avortul *ilegal*[7], în 1989, în România, rata mortalităţii 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 ţi otrăvire. În conformitate cu statisticile Institutului Medico-Legal[9], între 1976 ţi 1989 au murit din cauza practicării avorturilor *ilegale* 7280 femei. Se presupune că, în realitate, acest număr este mult mai mare întrucât, subiectul de referinţă 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 ţi tinerele care rămăseseră gravide fără a fi căsătorite.

Acestea sunt doar câteva dintre statisticile estimative prin care ne sunt prezentate efectele violării dreptului la sănătate reproductivă ţi sexuală. În ciuda acestor statistici, de obicei, drepturile femeilor nu sunt recunoscute ca drepturi ale omului, ceea ce are consecinţe grave asupra modului în care societatea priveşte şi tratează chestiunile fundamentale legate de vieţile femeilor.

Am ales ca exemplu un caz extrem de practici discriminatorii împotriva femeilor, mutilarea genitală, mecanismul acestui tip de discriminare fiind acelaţi în toate celelalte cazuri. Mutilarea genitală a femeilor este cunoscută în comunităţile în care este practicată[10] sub denumirea de "circumcizie femninină". 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 bărbaţilor. Semra Asefa[11] prezintă trei tipuri de *circumcizie femninină*, preluate din literatura medicală de specialitate, ţi echivalentele lor pentru bărbaţi:

1. Circumcizia *Sunna*, cea mai uţoară formă, constă în îndepărtarea prepuţului şi a extremităţii clitorisului; în limba arabă, "sunna" înseamnă tradiţie. Echivalentul acestei proceduri pentru bărbaţi ar fi tăierea capului penisului.

2. Excizia, sau Clitoridectomia, înseamnă înlăturarea în întregime a clitorisului ca ţi a ţesuturilor adiacente ale labiilor mici. Pentru

bărbaţi, aceasta ar echivala cu amputarea întregului penis.

3. Infibulaţia, sau Circumcizia Faraonică, cea mai drastică formă de mutilare genitală, este realizată prin îndepărtarea clitorisului, a labiilor minore ţi, diferit de la un grup etnic la altul, îndepărtarea unor părţi de carne de pe ambele labii (mari) sau crestarea labiilor mari printr-o serie de mici tăieturi pentru a produce o rană deschisă[12]. Dacă s-ar practica ţi în cazul bărbaţilor, infibulaţia ar consta în înlăturarea penisului, a rădăcinilor ţesuturilor sale musculare ţi a unei părţi din pielea scrotală.

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

Charlotte Bunch[13] examinează patru abordări necesare pentru a face o legătură între drepturile femeilor ţi drepturile omului:

1. *Drepturile Femeilor ca Drepturi Politice şi Civile*. Considerarea nevoilor specifice ale femeilor ca libertăţi politice şi civile ar conduce la îndreptarea atenţiei către femeile cărora li se încalcă drepturile umane generale, cât ţi către încălcările particulare ale drepturilor, pe care acestea le suportă doar pentru că sunt femei. Un aspect pus în evidenţă din această perspectivă este limitarea drepturilor femeii pe baza statutului ei marital. Astfel, unele legislaţii, deşi pedepsesc impunerea prin forţă a relaţiilor sexuale nedorite, refuză să o extindă în raporturile dintr-o căsnicie.

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

3. *Drepturile Femeilor şi Legea.* Este abordarea caracterizată de (noile) mecanisme legale pentru eliminarea discriminărilor bazate pe apartenenţa sexuală. Măsurile juridice adoptate la nivel local ţi naţional 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 relaţionează drepturile femeilor ţi drepturile omului atrăgând mai întâi atenţia asupra violării vieţilor femeilor şi apoi încercând să lărgească sfera conceptului de *"drepturi ale omului"* astfel încât acesta să fie

mult mai responsabil în privinta femeilor. În formele cele mai contestate ale abordării feministe, se solicită eliminarea graniţei dintre public şi privat şi răspundere atât nonguvernamentală cât ţi din partea statului.

La 18 decembrie 1979 Adunarea Generală a ONU a adoptat *Convenţia asupra eliminării tuturor formelor de discriminare faţă de femei*[14] pe care România a ratificat-o la 7 ianuarie 1982 (făcând rezerve la art. 29, par. 1, la care a renunţat în anul 1990; paragraful respectiv face referire la arbitrajul internaţional în caz de diferende între două sau mai multe state). În afara raportului iniţial, guvernul României a prezentat *Comitetului Pentru Eliminarea Discriminărilor faţă de Femei* un al doilea raport combinat cu un al treilea (1992) şi al patrulea raport combinat cu al cincilea (2000) cu privire la implementarea *Convenţiei* în România[15].

Discriminarea faţă de femei este definită, în art. 1, ca fiind *orice diferenţiere, excludere sau restricţie bazată pe sex,* care are drept efect sau scop restrângerea pentru femei a posibilităţii de a se bucura de *drepturile omului ţi libertăţile fundamentale în domeniile politic, economic, social, cultural şi civil sau în orice alt domeniu.*

În art. 2, sub imperativul condamnării de către state a discriminării faţă de femei *sub toate formele sale*, la litera f., statele se angajează în *luarea tuturor măsurilor corespunzătoare, inclusiv prin dispoziţii legislative, pentru modificarea sau abrogarea oricărei legi, dispozitii, cutume sau practici care constituie o discriminare faţă de femei.*

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

În privinţa educaţiei, în conformitate cu art. 10 lit c., statele părti vor lua măsurile corespunzătoare *pentru eliminarea oricărei concepţii şablon privind rolul bărbatului ţi al femeii la toate nivelurile ţi în toate formele de învăţământ*.

Considerată neînsemnată, subordonarea femeilor merge atît de adânc încât este încă văzută ca inevitabilă sau naturală, mai mult decât un construct politic menţinut în realitate de interese patriarhale, ideologii şi instituţii. Din contră, dacă violarea drepturilor femeilor de către bărbaţi ar fi înţeleasă ca o realitate construită politic ţi cultural, atunci această realitate ar putea fi deconstruită ţi clădit un sistem cu interacţiuni mai juste între sexe.

Opinia că violările drepturilor femeilor de către bărbaţi sunt inevitabile sau naturale, conduce la o vedere îngustă şi pesimistă a posibilităţilor bărbaţilor. Practica discriminărilor împotriva femeilor afectează şi statutul bărbaţilor, întrucât considerarea femeilor de către aceţtia numai din perspectivă funcţională înseamnă reducerea relaţiilor dintre bărbaţi şi femei la această perspectivă şi, prin urmare, plasarea bărbaţilor pe o treaptă ontologic-inferioară[16]. Mai mult, în acord cu Mihaela Miroiu, consider că dacă o persoană (femeie sau bărbat) este conştientă de existenţa discriminărilor de gen ar trebui să fie "măcar simpatetic apropiată de feminism, ori de una din formele sale", asta în situaţia în care "forţa tradiţiei, conservarea prejudecăţilor sau postura socială extrem de convenabilă în care împrejurările vieţii s-a întâmplat să o aşeze" nu sunt atât de puternice încât să rămână "surdă la << o voce diferită>> şi închisă la orice înclinatie spre simpatie cu ceea ce pare a-i leza confortul propriei imagini"[17].

Tradiţia noastră a încurajat sexismul[18], definit ca fiind *opinia că persoanele pot fi clasificate în superioare şi inferioare pe baza apartenenţei sexuale*. Iar sexismul, asa cum Margaret Farley menţionează, include atitudini, sisteme de valori şi modele sociale care exprimă sau susţin această superioritate/inferioritate[19].

În continuare, voi încerca să analizez comparativ câteva dintre practicile religioase creţtine din România, în care sunt relevate comportamente şi atitudini faţă de femei.

Căsătoria

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

Biserica Ortodoxă păstrează şi azi vechile canoane ale ritului marital, prin care nu se cere consimţământul explicit la căsătorie, menţinându-se formulele "Se cunună robul lui Dumnezeu cu roaba lui Dumnezeu", respectiv "Se cunună roaba lui Dumnezeu cu robul lui Dumnezeu"[20].

Deşi în *Pravila Bisericească* este specificat că "preotul trebuie să ia declaratie scrisă cu privire la consimţământul 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 logodeţte robul…."[22].

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

Astfel, în cadrul cununiei, rugăciunea adresată de preot înaintea formulelor de cununie, cuprinde următorul pasaj: "Ţi dă roabei Tale acesteia să se plece în toate bărbatului său, ţi robului Tău acestuia să fie cap femeii ca să vieţuiască după voia Ta"[23], iar în cuvântarea următoare formulelor de cununie, deţi cere supunere unul altuia, preotul îndeamnă ca "femeile să se supună bărbaţilor lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum ţi Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor ţi este. Căci precum Biserica se supune lui Hristos, aţa ţi femeile bărbaţilor 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 concepţia Bisericii Ortodoxe, supunerea femeii de către bărbat este o condiţie necesară temeiniciei familiei. În rugăciunea din a opta zi după cununie, preotul se roagă ca bărbatul "să fie cap soţiei sale", iar femeia "să fie plecată bărbatului său, ca prin aceasta să rămână nezdruncinată unirea lor până la sfârţit"[25].

Astfel, prin tratamentul diferenţiat al femeilor şi bărbaţilor, relaţia care capătă binecuvântarea bisericii nu este complet simetrică ţi reciprocă de la început. Acest lucru se poate reproţa ţi modului în care este privit raportul dintre părinţi şi copii, întrucât "feciorele care se duc după bărbat fără voia tatălui lor, curvesc", ca ţi tânăra care, "fără voia tatălui s-a dat pe sine unui bărbat", iar în cazul în care căsătoria s-a făcut fără acordul *părinţilor*, "dacă tatăl sau tutorele este în viaţă, tinerii căsătoriţi stau sub semnul curviei"[26].

În legătură cu *păcatul adulterului*, în *Pravila Bisericească* se recunoaţte că "femeile sunt mai nedreptăţite" fiindcă "despre bărbatul care a preacurvit nu se spune ca el să fie lepădat de femeia sa, ci ea îl va ţine şi după ce a preacurvit; (…) chiar dacă ea a fost bătută ţi nedreptăţită trebuie ca să rabde ţi 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 sfârţit (…) Soţul trebuie să alunge pe sotia sa preacurvă; cel ce va ţine o femeie preacurvă este un om fără minte ţi nelegiuit (…) acestei orânduieli cu greu i se va găsi explicaţie, dar aşa este obiceiul până acum" [27].

Relaţia asimetrică este dusă la extreme întrucât, se consideră că, dacă bărbatul se desparte de soţie din iniţiativa lui, şi îşi va lua (de soţie) o alta, "este preacurvar fiindcă o face pe ea să fie preacurvă". Astfel, printr-o argumentare care încalcă regula evitării circularităţii, ca urmare a unei *greşeli* a bărbatului, tot femeia este considerată vinovată, iar bărbatul este vinovat indirect (vinovat fără vină), pentru că a cauzat vinovăţia femeii. În *Pravila,* 456, se precizează că în cazul în care un

bărbat săvârţeţte adulter, el este canonisit mai aspru, însă imediat se menţionează că nu există canon care să-l pedepsească dacă adulterul a fost săvârsit cu o femeie nemăritată, consideraţie care nu este valabilă ţi în cazul femeilor.

În ritualul căsătoriei, Biserica Romano-Catolică cere consimţământul explicit al mirilor prin formulele: "aţi venit aici să încheiaţi sfânta căsătorie fără nici o constrângere, liberi ţi conţtienţi de pasul pe care îl faceţi?", respectiv, "sînteţi hotărâţi să vă iubiţi şi să vă respectaţi unul pe altul…?", iar după confirmare mirii îţi exprimă, fiecare, consimţământul prin jurământ[28].

Tratamentul nediferenţiat, prin cererea consimţământului explicit, este confirmat ţi în cadrul *Binecuvântării* mirilor, preotul rugându-se pentru soţie "să se încreadă înt-însa inima soţului ei, care, văzând în ea o însoţitoare egală, părtaţă la darul vieţii, s-o cinstească aţa cum se cuvine ţi s-o iubească aţa cum Cristos ţi-a iubit Biserica"[29].

Însă în *Liturghia Cuvântului*, care are loc înainte de cererea consimţământului, sunt recomandate pentru citire trei lecturi, dintre care prima din *Vechiul Testament* (*Ben Sirah* 26, 1-4, 16-21[30]) unde se menţionează că "o femeie tăcută este un dar al lui Dumnezeu ţi nimic nu este mai de preţ decât o femeie cuminte"[31]. Trebuie precizat că aceste lecturi sunt doar propuse, fiind menţionată posibilitatea alegerii altor texte, printre care ţi următorul: "Părinte sfânt, tu l-ai creat pe om după chipul tău, *bărbat ţi femeie* (s.m., E.M.), pentru ca uniţi cu trupul ţi sufletul, să-ţi împlinească menirea în lume"[32] , text inspirat din *Facerea*, 1, 27.

În cadrul religiei creţtine protestante, Biserica Adventistă de Ziua a Ţaptea permite o oarecare diversitate în formele ei de manifestare, considerând că, pe de o parte nu trebuie să dogmatizeze învăţături ţi practici neesenţiale, iar pe de altă parte este necesar "să vegheze pentru a nu fi uitate cărările cele vechi"[33].

În cadrul cununiei religioase, adventiştii de ziua a şaptea nu au o liturgie prenupţială stabilită, permiţând variaţii pentru a respecta cultura locală.

Înainte de oficierea căsătoriei unui cuplu, pastorii adventiţti invită mirii la ţedinţe de consiliere (counseling) în care se insistă asupra sfătuirii premaritale intensive, ţedinţe care ar putea necesita întâlniri săptămânale ţi pescrierea de lecţii pentru acasă, timp de mai multe săptămâni. Tot în cadrul planificării căsătoriei pastorul are o întâlnire separată cu mirele ţi mireasa pentru a discuta preferinţele acestora cu privire la predică ţi la jurământul de credincioţie ţi pentru a fixa un timp pentru repetiţia 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 şi mire. Este interesul nostru să o facem cât mai frumoasă. Stabilind amănuntele ceremoniei, dorinţele miresei totdeauna trebuie să fie în primul rând şi după aceea ale mirelui"[34]. În cadrul ceremoniei, la intrarea oaspeţilor prioritate au prietenii şi familia miresei, după care urmează prietenii şi 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 necreştine şi (astfel) eliminate din ceremoniile de căsătorie adventiste, se numără şi voalul.

Pentru predica ţinută cu ocazia cununiei religioase este oferit următorul model inspirat din *Geneza*, 2, 20-23, dar interpretat nediscriminatoriu: "Dumnezeu a făcut bărbatul şi femeia în aţa fel, încât nici unul să nu fie complet fără celălalt. Creatorul a făcut-o pe Eva din coasta lui Adam pentru ca să ne înveţe trei lecţii: (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 braţul 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 credinţă este făcut prin angajamentele explicite ale miresei şi mirelui, angajamente care, dacă cei doi doresc să facă ceremonia căsătoriei foarte personală, pot fi pregătite de cuplu. Angajamentul (tradiţional) cerut de pastor, "(...) promiţi 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 şi de mireasă[36].

Botezul

Absolut obligatoriu pentru creştini (*Matei* 28, 19; *Marcu* 16, 16; I *Cor*. 15, 50; Efes. 2, 5), botezul este considerat a fi "poarta prin care creştinul este primit în Biserică, iertân-du-i-se păcatul strămoţesc şi 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 curăţire*: "(…) iartă pe roaba Ta aceasta, care a născut, (…) şi o curăţeşte pe ea de întinăciunea cea trupească, ca să intre cu vrednicie în biserica Ta, (…) spală-i întinăciunea trupului şi necurăţia sufletului, (…) iartă şi pe ce care s-au atins de dânsa (…)"[38]. Dacă o femeie catehumenă (încă nebotezată) se hotărăţte să se boteze şi în acea zi se întâmplă să fie în perioada menstruaţiei, îi este interzis a se boteza [39]. Aceste canoane au fost preluate şi în *Molitfelnic*, (p. 16) şi deci trecute în practica bisericească actuală. Mai mult,

în perioada menstruaţiei i se interzce femeii să intre în biserică timp de ţapte zile[40].

O altă practică sexistă ţi (prin urmare) discriminatorie este ţi aceea a *rânduielii botezului*, în cadrul căreia tratamentul diferenţiat al copiilor, pe baza apartenenţei 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 uţile împărăteţti…" [41].

Astfel, reţinând (selectiv) dintre enunţurile *Epistolelor* pauliene pe cele care erau mai coerente cu tradiţia anterioară în privinţa relaţiilor bărbaţilor cu divinitatea si a femeilor cu biserica şi bărbaţii, "*Molitfelnicul* ortodox plăteşte un tribut excesiv *Leviticului* menţinând ideile sângelui spurcat, a lăuziei ca perioadă necurată (păcatul naşterii de prunci?!), inaccesul la altar – tabuuri care reiterează ideea că anumite perioade si locuri exprimă caracterul pro-fan al femeilor"[42].

Comentând asemenea practici ancorate în concepţia iudaică ţi care întăresc agresiv excluderea femeilor de la "primirea Tainelor", Anca Manolache consideră că, în zilele noastre, sunt pe deplin nejustificate ţi Biserica trebuie să răspundă pentru continuarea lor. "Ceea ce este îngrijorător pentru seriozitatea răspunsurilor care se ce azi Bisericii este faptul că influenţa acestor interpretări barbare continuă să joace un rol în practicile bisericeţti actuale. Dacă acum două mii de ani, ba chiar acum două sute de ani, anatomia ţi fiziologia corpului uman ţi animal se aflau la un nivel de cunoaţtere care lăsa loc interpretărilor eronate, azi nimic nu mai poate justifica păstrarea unei atitudini similare până la identificare, cu cea dictată de Vechiul Testament ţi de tradiţiile iudaice ulterioare.(…) Încă s-ar mai îndreptăţi părerea că sângerarea femeii este o impuritate, până la descoperirea ţi atestarea fără dubiu a ţtiinţei că acest sânge face parte din fiziologia normală a femeii , ceea ce ţtiinţa a afirmat începând din secolul XIX al erei noastre. Dacă este scuzabil nivelul cunoţtinţelor antropologice ale veacurilor trecute, rămâne totuţi curios faptul că, în decursul formării tradiţiei bisericeşti practica şi concepţia creştină (ortodoxă, n.m., E.M.) s-au îndepărtat considerabil de viziunea pe care Mântuitorul ne-o oferă despre femeie ţi despre tabu-urile conceptiei iudaice"[43].

În practica Bisericii Catolice, după adresarea *rugăciunii credincioşilor* la ceremonia botezului, celebrantul (*i.e.*, de regulă, preotul) invită pe cei prezenţi să ceară mijlocirea *sfintelor şi sfinţilor* (s.m., E.M.), prima sfântă căreia i se adresează fiind Sfânta Maria, iar în final fiind invocaţi/invocate "toţi sfinţii şi 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 diferenţiat al copiilor pe baza apartenenţei sexuale[45].

După *ritualul încheierii* urmează *Binecuvântarea* mamei, a tatălui ţi a celor prezenţi: "…priveşte spre această mamă, care îţi este recunoscătoare pentru că i-ai dăruit acest copil; binecuvânteaz-o ţi dă-i bucuria să-l vadă crescând în dragoste ţi virtute (…) însoţeşte cu bunătatea ta pe acest tată, (…) priveţte cu bunătate la aceţti naţi, la rudele, prietenii ţi la toţi cei de faţă …"[46].

Printre lecturile recomandate[47] din *Noul Testament* se numără ţi *Galateni* 3, 26-28, în care este eliminată practica discriminării: "Căci toţi sunteţi fii ai lui Dumnezeu prin credinţa în Isus Cristos (…) nu mai este parte bărbătească ţi parte femeiască, pentru că voi toţi una sînteţi în Isus Cristos", precum şi Ioan 4, 5-14, în care Isus discută cu o femeie samariteancă.

Întrucât nu pot trăi experienţa convertirii, în practica religioasă adventistă, pruncii ţi copiii mici nu pot fi botezaţi. Opinia lui Karl Barth este că "nicăieri în *Noul Testament* nu este permisă sau poruncită botezarea pruncilor"[48]. Părinţilor credincioşi 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 înţelege însemnătatea botezului ţi principiile fundamentale ale creţtinismului[50].

În practica religioasă adventistă, ceremonia botezului se desfăţoară în aceleaţi condiţii atât pentru bărbaţi cât şi pentru femei; candidaţii sunt ajutaţi, la intrarea şi ieşirea din apă, de către diaconi, iar candidatele sunt ajutate de către diaconiţe[51].

Mulţumirea catre Dumnezeu pentru "minunea naţterii" ţi încurajarea părinţilor pentru cresterea copiilor în dragoste faţă 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; trebiue însă mentionată precizarea specifică *slujbei înmormântării* în confesiunea ortodoxă: "SĂ SE ŢTIE: această slujbă, precum s-a arătat mai sus, se cântă ţi la femei ţi la copiii ce sunt cu vârsta mai mari de ţapte ani"[52].

Această analiză normativă a unora dintre practicile creţtine din România evidenţiază, pe de o parte, existenţa unor comportamente şi atitudini culturale discriminatorii împotriva femeilor, iar pe de altă parte, posibilitatea ca interpretările discriminatorii din *Biblie* să poată fi evitate sau înlocuite cu interpretări nediscriminato-rii folosind aceeaţi sursă.

Responsabilitatea statului pentru protecţia drepturilor femeilor a fost pusă în conjunctie cu dificultatea de a eluda dihotomia creată prin distincţia dintre public şi privat, folosită adesea pentru a justifica subordonarea femeii în familie şi în practicile culturale. Elementele invocate sunt principiul autonomiei şi dreptul la privatitate, însă, aţa cum menţiona Riane Eisler, "problema este ce tipuri de acţiuni private sunt sau nu protejate prin dreptul la intimitate şi/sau principiul autonomiei"[53].

Charlotte Bunch consideră că rolul comunităţii dedicate drepturilor omului, în încercarea de a răspunde violării "sistematice şi brutale" a drepturilor femeilor, este de a depăţi normele definite din perspectivă masculină, ceea ce înseamnă examinarea predispoziţiilor şi a tendinţelor patriarhale şi acceptarea drepturilor femeilor ca drepturi ale omului. În aceeaşi direcţie, guvernele trebuie să caute să sfârţească 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 graniţelor sale şi să sfârţească înţelegerile cu forţele care perpetuează aceste violări în alte ţări"[54].

Guvernul României a adoptat Ordonanţa nr. 137 din 31 august 2000[55] privind prevenirea şi sancţionarea tuturor formelor de discriminare, iar Parlamentul României a aprobat-o şi mododificat-o prin Legea nr. 48 din 16 ianuarie 2002[56]. Discriminarea (sexuală) este definită, în art. 2, ca "orice deosebire, excludere, restricţie sau preferinţă, pe bază de sex sau orientare sexuală care are ca scop sau efect restrângerea sau înlăturarea recunoaţterii, folosinţei sau exercitării, în condiţii de egalitate, a drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale sau a drepturilor recunoscute de lege în domeniul politic, economic, social şi cultural sau în orice alte domenii ale vieţii publice; alin. 2 stabileşte 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, faţă de alte persoane, grupuri de persoane sau comunităţi, atrage răspunderea (…) conform prezentei ordonanţe".

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

În România, Guvernul şi Parlamentul nu numai că nu au intervenit pentru respectarea prevederilor *Convenţiei asupra eliminării tuturor formelor de discriminare faţă de femei* şi legislaţiei naţionale în vigoare, în privinţa

practicilor religioase discriminatorii, dar între 1990 şi 2001 au fost emise peste 50 de acte normative prin care sunt susţinute (financiar sau prin alte forme) şi (prin urmare) încurajate diverse instituţii de cult (vezi anexa) cunoscute pentru practicile lor discriminatorii. Pe de o parte, cultele invocă natura privată a activităţii lor, contestând intervenţia statului, dar pe de altă parte beneficiază de subvenţii care presupun recunoaşterea valorii publice a practicilor religioase. Prin plata salariilor lor de către stat, funcţionarii Bisericii (inclusiv, sau mai ales, preoţii) au devenit funcţionari publici. Dimensiunea publică a activităţii BOR a fost stipulată şi în constituţiile din 1866[57], 1923[58] şi 1938[5959] Publicată în M. Of. nr. 42, din 20 februarie 1938.

Note:

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

[2] Eleni Varikas, "L'univers de l'education feminine dans la Grece du XIX siecle". *Geneses. Femmes, genre, histoire*, 6/1991, p. 29-51, apud Aurora Liiceanu, "Privat-public în viaţa femeilor din România. O perspectivă istorică", în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen şi Politică. Femeile din România în Viaţa Publică*, (Bucureşti: 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 puţin la fel de sugestivă este şi *parafrazarea* condiţiei feminismului din primul val: "dacă nu ne putem refuza condiţia biologică (sexul), măcar să ne-o refuzăm pe cea culturală (genul)", Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, (Bucuresti: Alternative, 1996); lucrarea a fost reeditată (Iaşi: Polirom, 2002), p. 140.

[4] Pentru susţinerea ideii conform căreia, în România, nu s-a ajuns "la o interiorizare la nivel social a noţiunii de paritate sau egalitate de gen – aşa cum aceasta s-a realizat în ţările occidentale dezvoltate ca urmare a mişcărilor celui de-al doilea val al feminismului", vezi şi Mihaela Miroiu, Liliana Popescu, "Condiţia femeilor din România – între tradiţie şi modernizare", în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen şi Politică. Femeile din România în Viaţa Publică*, (Bucureşti: Centrul AnA, 1999), p. 4, Mihaela Miroiu, "Lungul drum către autonomie: efectele perverse ala tranziţiei asupra femeilor din România", în, Doina-Olga Ştefănescu, Mihaela Miroiu, coordonatoare, *Gen şi Politici Educaţionale*, (Bucureşti: lucrare publicată în cadrul proiectului *Gender Education in Romania*, 2001), p. 9.

[5] Astfel, în această perioadă de tranziţie, interesul nu mai este direcţionat exclusiv pe reconstrucţia sferei publice, accentul fiind pus pe relaţia dintre sfera privată şi cea publică.

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

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

Probabilitatea ca numărul deceselor feminine datorate practicării avortului *ilegal*

să fie mai mare, este justificată si de absenţa unei statistici, în acest sens, între 1966 şi 1976.

[8] Vezi şi Gail Kligman, *Politica duplicităţii. Controlul reproducerii în România lui Ceauşescu*, (Bucureşti: 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 ţările Africii, în Brazilia, estul Mexicului, Peru, câteva ţări din Asia, Australia ţi în Europa într-o sectă creţtină din Rusia, *Skops*i; vezi J.A. Verzin, M.D., "Sequelae of Female Circumcizion", *Tropical Doctor*, October 1975, apud Mary Daly, *Gyn/Ecology*, (London: Women's Press Ltd., 1995), p. 444. Mary Daly se referă la aceste atrocităţi 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, edts., *Violence Against Women,* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), p. 94. Aceste proceduri şi modurile în care sunt practicate sunt prezentate şi de Mary Daly, op. cit., p. 156, 163.

[12] Această a doua parte a procedurii, care poate fi practicată separat de prima parte, mai este numită ţi *Introcizie*; vezi şi 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 Ouarterly*, (1990), vol.12, pp. 493-496.

[14] Convenţia a fost deschisă spre semnare la 1 martie 1980 ţi a intrat în vigoare la 1 septembrie 1981.

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

[16] Un argument în acest sens este prezentat de Brânduţa Palade, "De la anatema simbolică la anatema care discriminează", AnAlize, Bucureţti: Societatea de analize feministe AnA, (1998), nr. 3, p. 2; tema acestui număr al revistei este *Anateme*.

[17] Mihaela Miroiu, *Gândul Umbrei*, (Bucuresti: Alternative,1995), p. 30.

[18] Formularea pe care am folosit-o este una generală şi nu se referă (doar) la tradiţia românească, ci la asumpţiile tradiţionale cu privire la inferioritatea naturală a femeilor, asumpţii acceptate de multe dintre teoriile etico-politice de până în secolul XX şi abandonate de abia de teoriile contemporane; pentru sustinerea acestor afirmatii, vezi şi Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, op. cit., capitolul 3, *Etici feministe*, pp. 76-129; vezi şi articolul Brânduşei 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 emoţii sexuale bărbaţilor" este reliefată ca fiind produsul culturii tradiţionaliste şi patriarhale.

[19] M.A. Farley, "Sexism", *New Catholic Encyclopaedia* (Supplement), (Washington DC: Publishers' Guild, 1979), 17, p. 604, apud Ann Loades, ed., Introdution, în *Feminist Theology*, (London: SPCK, 1996), p. 5.

[20] *Molitfelnic cuprinzând slujbe, rânduieli ţi rugăciuni săvârţite de preot la diferite trebuinţe din viaţa creştinilor*, (Bucureşti: Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998), p.76. *Molitfelnicul*, sau *Aghiazmatarul*, lucrare publicată potrivit hotărârii *Sfântului Sinod,* este manualul (îndrumarul) practic al Bisericii Ortodoxe, "fără de care este de neconceput împlinirea lucrării sfinţitoare de

către preotul ortodox" (citat 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] *Molitfelnic*…, 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 Înţelepciunii 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 Şaptea*, (Bucureţti: Viată ţi Sănătate, 1999), p.11.

[34] ibid., p. 336; acest discurs nu poate fi interpretat ca unul discriminatoriu (în defavoarea bărbatului, de data aceasta), întrucâtconţinutul şi rostirea acestuia sunt *recomandate* şi 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] *Molitfelnic*, 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 şi *Canonul 28* al Sf. Ioan Post., apud. Nicodim Sachelarie, op. cit., 1741, p. 260, 1751, p. 262.

[41] *Molitfelnic*, op. cit., pp. 44-45.

[42] Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, op. cit., p. 46.

[43] Anca Manolache, *Problematica Feminină în Biserica Lui Hristos*, (Timiţoara: Mitropolia Banatului), 1994, p. 49. Autoarea o citează pe Evelyne Ssullerot, sociolog, care în lucrarea *Le Fait Feminin*, oferă largi dezbateri ţtiinţifice în susţinerea ideii că menstruaţia 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 *Adventiştii De Ziua A Şaptea Cred*…, (Bucureşti: Cuvântul Evangheliei), 1993, p. 295.

[49] *Adventiştii De Ziua A Şaptea Cred*…, op. cit., p. 295.

[50] Astfel, experienţei convertirii i se confera si un caracter epistemic.

[51] Biserica Creţtină Adventistă de Ziua a Ţaptea, *Manualul Comunităţii*, (Bucureşti: Cuvântul Evangheliei), 1994, p. 50.

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

[53] Riane Eisler, "Human Rights: Towards an Integrated Theory for Action", *Human Rights Qurterly* 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.

[58] Publicată în *M. Of.* nr.282, din 29 martie 1923

Biliografie

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

Biserica Adventistă de Ziua a Ţaptea *Manualul Comunităţii*, Bucureşti: Cuvântul Evangheliei, 1994.

BUNCH, CHARLOTTE "Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights", *Human Rights Ouarterly*, (1990), vol.12.

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

KLIGMAN, GAIL *Politica Duplicităţii. Controlul Reproducerii în România lui Ceauşescu*, Bucureşti: Humanitas, 2000.

LIICEANU, AURORA *Privat-public în viaţa femeilor din România. O perspectivă istorică*, în, Liliana Popescu, coord. *Gen ţi politică. Femeile din România în Viaţa Publică*, Bucureşti: Centrul AnA, 1999.

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

MANOLACHE, ANCA *Problematica Feminină în Biserica lui Hristos*, Timişoara: Mitropolia Banatului, 1994.

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

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

MIROIU, MIHAELA, POPESCU, LILIANA "Condiţia femeilor din România – între tradiţie şi modernizare", în, Liliana Popescu, coordonatoare,*Gen şi Politică. Femeile din România în Viaţa Publică*, Bucureşti:Centrul AnA, 1999.

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

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

STEFĂNESCU, DOINA-OLGA, MIHAELA MIROIU, coordonatoare, *Gen şi Politici Educaţionale*, Bucureţti: lucrare publicată în cadrul proiectului *Gender Education in Romania*, 2001.

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

*** *Adventiştii de Ziua a Şaptea Cred…* Bucureşti: Cuvântul Evangheliei, 1993.

*** *Manualul Pastorului Adventist de Ziua a Şaptea*. Bucureţti: Viată Ţi Sănătate, 1999., unde Biserica Ortodoxă a fost proclamată "religiune dominantă a Statului Român" (art. 21), respectiv "biserică dominantă în Statul român" (art. 22, art. 19).

*** *Molitfelnicul*, Bucureşti: Institutul Biblic Şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.

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