

Curs II: Tema 1. Sacrul și femeile

Bibliografie obligatorie:

Biblia:

Facerea
Decalogul
Evangheliile
Epistolele Apostolului Pavel

Temă de discuție

- a. Cele două imagini ale antropogenezei în Biblie
- b. Statutul femeilor în Decalog
- c. Exemplaritatea tratării femeilor de către Isus în Evanghelii
- d. Instituționalizarea și întoarcerea patriarhatului

Bibliografie cadru:

M. Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Polirom, Iași, 2002, Cap. **Schisme originare**). **Textul se află mai jos**

Bibliografie suplimentară

Dragomir O, M. Miroiu 2002 (editoare), *Lexicon feminist*, Polirom, Iași (studiile dedicate Teologiei feminist: **îl găsiți pe site, la cărți**)

Lectură deosebit de importantă:

Anca Manolache este prima teoloagă feministă ortodoxă din România

Anca Manolache: *Imaginea feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropolia Banatului, 1994.

<https://www.scribd.com/document/372389120/Anca-Manolache-Problematic-A-Feminina-pdf>

Film recomandar pentru înțelegerea temei

.

Agora

<http://www.filme-bune.net/agora-2009-film-online-subtitrat-in-romana/>

Variantă foarte prescurtată o găsiți în powerpoint.

Bibliografia cadru

Despre Schismele originare

Mihaela Miroiu: *Convenio. Despre natura, femei si morala* Polirom, Iasi, 2002

Motto: Până la urmă, chiar și în patriarhat femeile vor fi tolerate să învețe, chiar să-i învețe pe alții, dar nu să și gândească cu propria lor minte (Mary Daly, Boston, August, 1998)

1.1. Lumea viului

Femeile sunt, cultural vorbind, puternic legat de natură, de imaneță, de lumea viului; despre natura însăși s-ar putea spune că reprezintă "dimensiunea feminină a existenței". În această luptare voi argumenta pe larg ideea că femeile trebuie să-și asume această condiție, trebuie să și-o reevalueze și nicidecum s-o renege. "Salvarea" lor în cultură se cuvine a fi făcută împreună cu ceea ce au simbolizat, adică împreună cu sensurile culturale ale naturalului. Capacitatea mai pregnantă a femeilor de a înțelege viul dinlăuntru (prin intersimetrie, prin tipuri de experiențe comune mai numeroase cu faptele non-umane precum hrănirea din trup, zămisirea și creșterea altei făpturi în propria făptură etc.) se poate irosi fără sens dacă nu dobândește relevanță etico-filosofică. Cu alte cuvinte, feminismul ar putea să rămână doar un *adaggio*, o demonstrație de egalitate, de participare la valorile preexistente andromorfice dacă el se vă circumscrie aceluiași hotare înguste ale trufiei omenești. Revalorizarea imaneței și naturalului nu înseamnă întoarcerea în prizonieratul unui "destin biologic" care îngreșește accesul la transcendere prin crearea de valori. Faptul că femeile sunt potențial dătătoare de viață nu constituie un handicap în accesul la lumea normativă, ci mai degrabă un avantaj de perspectivă, cea femeiască, încă atât de puțin reprezentată, încă atât de greu strecurată în culturile dominant patriarhale.

.....

Originile sacrului

Încercând să restaurăm aceste imagini, să ne întoarcem mult în timp la rădăcinile pierdute ale culturii, la fața feminină a sacrului întruchipată *illo tempore* de către Gaia. Întoarcerea la miturile străvechi n-o iau ca pe o simplă rememorare istorică, ci ca pe o încercare de a găsi atât origini comune ale excluderilor, cât și felul în care aceste origini se reiterează în formele moderne (pentru femei) și contemporane (pentru ființele nonumane).

În mitul cosmogonic, scria M. Eliade, "Pământul joacă un rol pasiv, chiar dacă e primordial"¹ (p. 232). Pământul este "pântecul matern din care au ieșit oamenii", așa cum mama este pântecul din care ies pruncii pe care ulterior tatăl îi legitimează ca fii. În mitologiile arhaice, oamenii aveau ideea unei vieți cosmico-materne, în sensul descinderii din pământ și din trupul matern deopotrivă. Pământul are "neistovita capacitate de rodire": de la început el a apărut ca Mamă, *Tellus Mater*. Pământul este "Mamă născătoare de forme vii" fiind el însuși viu. "Binomul homo-humus, scrie M. Eliade, nu trebuie înțeles în sensul că omul ar fi pământ pentru că este muritor ci în alt sens și anume: omul a putut fi viu pentru că venea din pământ, pentru că s-a născut din - și se întoarce în - Terra Mater"². Materia are destin identic cu cel al mamei, fiind locul întoarcerii viului și al întoarcerii spre renaștere.

Această relație pământ-mamă a făcut ca între femei și glie să pară că există o legătură care, dincolo de relevanța ei religioasă, a avut o relevanță practică. "Agricultura se presupune că a fost o descoperire feminină. Bărbatul, ocupat să urmărească vânatul și să-și ducă turmele la păscut, era mai toată vremea absent. Femeia, dimpotrivă, cu spiritul ei de observație *limitat* (subl. M.M.) dar ager, a avut prilejul să observe fenomenele naturale de însămânțare și germinare și să înceapă în chip artificial repetarea lor"³. (În paranteză fie spus, Eliade introduce relativismul spunând "se presupune" că așa au stat lucrurile, dar nu se sfiește a nu relativiza judecata de valoare "femeia, cu spiritul ei limitat de observație".) Femeia, continuă Eliade, a descoperit agricultura pentru că, "fiind solidară, ca celelalte centre de fecunditate cosmică - Pământul, Luna - femeia a dobândit și ea prestigiul de a putea influența fertilitatea și de a o putea distribui" (*Ibid*). Eliade menționează că aceste roluri au fost preponderent femeiești când nu se descoperise rolul bărbatului în zămislirea copiilor. Ulterior, această descoperire, precum și cea a plugului, au asimilat femeia cu brazda și bărbatul cu sămânța (ulterior, femeia cu elementul pasiv, bărbatul cu cel activ). Arhaicelor divinități telurice li se substituie divinitățile agricole (Demeter o înlocuiește pe Gaia). "Orice divinitate tinde, în conștiința credincioșilor săi, să devină totul, să se substituie tuturor celorlalte figuri religioase, să comande asupra tuturor regimurilor cosmice. Dar puține divinități au avut, asemenea Pământului, dreptul și puterea să devină *totul*"⁴. Mama Pământ a rămas lungă vreme zeitate supremă, "dacă nu chiar unică"; a rămas "stăpână a locului", "izvor al formelor vii", matrice de naștere, îngropăciune și regenerare.

Ea revine în simbolul religios al "arborelui vieții" - simbol al universului în regenerare perpetuă, simbol al izvorului creației, "fundament ultim al realității". "Ea nu este decât expresia mitică a intuiției primordiale că sacralitatea, viața și nemurirea se află în centru"⁵. Din acest "arbore al vieții", Adam nu a gustat. El a gustat din pomul cunoașterii pentru ca, indirect, să găsească o cale spre "pomul vieții": înțelepciunea ca rezultat al cunoașterii ar avea drept consecință accesul la arborele dătător de viață veșnică. Din acest pom al vieții s-a făcut crucea pe care a fost răstignit Hristos - ea însăși dătătoare de viață (Înviere). "Sângele lui Iisus, răstignit în centrul Pământului, acolo unde fusese creat și îngropat Adam, cade pe căpătâiul lui Adam - răscumpărându-i păcatele" (p. 280). Arborele, ca și crucea sunt "scări" pe care oamenii urcă spre Dumnezeu. În anumite legende, arborele vieții se află în centrul lumii ca "axis mundi", făcând legătura dintre Cer și Pământ; el este "punctul de sprijin", "reazem al Cosmosului", iar "comunicarea cu cerul se face doar prin intermediul lui"⁶.

1.2. Nașterea alianței

Gândirea *Vechiului Testament* este dominată de schisma originară dintre transcendență și imanență, dintre spirit și natură, dintre om și Dumnezeu. Această schismă originară este ea însăși urmarea păcatului originar. În consecința ei, după cum bine știm, între Dumnezeu și om nu a mai rămas cu putință decât **alianța în baza Legii**, dar nu și unirea. Lumea umană este, într-o astfel de alianță, iremediabil separată de cea divină; umanitatea e altceva decât divinitatea. În compensație pentru cădere oamenii tind să încetățenească alte schisme în care, de această dată, apar ei înșiși în ipostază analogă celei divine. Schisma dintre Dumnezeu și om se reflectă în cea dintre om și natură, dintre spirit și sensibilitate, dintre suflet și trup. Atât schisma originară cât și cele în care ea se reflectă au aceeași structură logică: cele două relate au statut ontologic inegal, între ele este o relație de subordonare, de dominație.

Această ierarhizare/subordonare debutează cu relația de numire. Monopolul pe a numi, defini devenind un simbol al puterii. A numi, a explica este primul act de luare în posesie. Cel ce deține această capacitate dă norma, dă legea după cum îi convine (altfel zis, după libera sa voință). *Facerea*, prima carte a *Vechiului Testament*, ne relevă limpede această relație:

“Și Domnul Dumnezeu care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam” (*Facerea*, 2:19).

Se poate observa din acest fragment că momentul primei delegări a puterii de a numi precede pe cel al separării omului originar (**Adam**) în două părți, parte bărbătească (**Iys**) și parte femeiască (**Iyşa**).⁷ Prin urmare, delegarea de autoritate vizează umanitatea ca întreg: oricare ar fi Adam/ omul, acesta are autoritatea de a numi. **Dar, după momentul căderii, cele două părți separate ale umanității comune se așează de la început în poziții inegale: căci primul act al părții bărbătești a umanității, act care succede imediat blestemului divin, este de a numi partea femeiască a umanității: “Și a pus Adam femeii sale numele Eva, adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii” (*Facerea*, 3:20)**

Păstrarea pentru sine însuși de către protagonistul bărbătesc a numelui generic al omului **Adam** va avea consecințe dintre cele mai semnificative în inferiorizarea și aservirea femeilor.

Ordinea Creației

Dar, înainte de aduce în discuție argumentele în acest sens, pentru început să încercăm să lămurim puțin confuzia care domină multe spirite, potrivit căreia Adam a fost creat bărbat și din el a fost creată femeia (Eva). Cele mai autorizate surse pentru a înțelege limpede semnificațiile biblice așa cum au fost ele date în ebraica veche le constituie comentariile exegeților evrei⁸. Pe baza lor, se poate susține că omul a fost creat dublu, adică deopotrivă bărbat și femeie. În mod esențial Adam a fost creat androgen. **(Personal prefer termenul “androgen” celui de “bisexuat” fiindcă el nu denotă doar caracteristici sexuale duble, ci și caracteristici spiritual-sufletești, exprimând umanitatea ca atare, nu doar corporalitatea ființelor omenești.)** Separația făcută de Dumnezeu este în Iyșa și Iyș. **Androgenul original (Adam - adamah înseamnă bucată de lut, pământ) era ființă umană după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.**

Modificarea imaginii androgenului original prin separare face ca Dumnezeu să se regăsească în umanitate ca întreg, nu numai într-o **parte** a ei (cea bărbătească). Dumnezeul omnipotent transcendent și-a creat “un seamăn, un Dumnezeu omnipotent imanent luându-l din lut și insuflându-i viață”⁹. Dar, bărbatul și femeia nu erau încă separați; Adam - umanitatea - era o parte a creației divine. Nici o ostilitate nu părea să tulbure această comuniune încât s-o schimbe în legătură prin alianță pe baza Legii.

Cum se știe, în Facerea nu există o povestire ci două ale creării omului. Or, cele două istorisiri diferă.

Prima istorisire apare în capitolul 1:

“Și a zis Dumnezeu: "Să facem om după chipul și după asemănarea noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!"

Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. (sublin. n. MM)

“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!"

Apoi a zis Dumnezeu: "Iată, vă dau toată iarba ce face sămânță de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sămânță în el. Aceasta va fi lumea voastră.

Iar tuturor fiarelor pământului și tuturor păsărilor cerului și tuturor vietăților ce se mișcă pe pământ, care au în ele suflare de viață, le dau toată iarba verde spre hrană" (*Facerea*, 1:26-30).

Cea de-a doua e cuprinsă în capitolul 2 al *Facerii*:

Pe câmp nu se afla nici un copăcel, iar iarba de pe el nu începuse a odrăsli, pentru că Domnul Dumnezeu nu trimisese nici ploaie pe pământ și nu era nimeni ca să lucreze pământul. Ci numai un abur ieșea din pământ și umezea toată fața pământului.

Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie ... Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească...

Și a zis Domnul Dumnezeu: "Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el..."

Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o lui Adam.

Și a zis Adam: "Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său" (*Facerea*, 2: 4-7; 15; 18; 21-23).

În prima variantă a creării omului, expresiile ebraice folosite pentru bărbat și femeie sunt **zachar** și **nekeivah**, termeni simetrici denotând diferențe anatomice necesare în reproducere.¹⁰ Ajutor (*eizer* în original) înseamnă cineva de același nivel - parte în sens spațial. Mult discutata **coastă** nu e o coastă anatomică, ci *Tseila* (parte)¹¹.

În a doua variantă a *Facerii*, termenii *Lys* și *Lyša* sunt utilizați de astă dată spre a arăta asemănări între bărbat și femeie ca ființe sociale. Fiindcă nu era bine ca Adam să trăiască singur, Dumnezeu l-a împărțit în două. Diferența e consecința separației.¹² **Doar în 2: 24-25 femeia devine „cealaltă jumătate », condiție pe care o va împărțasi ca pe o fatalitate, pecetluită, cred, de momentul în care Adam (bărbatul) își ia prerogative exculsive de a-i da nume celeilalte jumătăți, Eva.**

Eva nu e creația originară, ci creația modelată, numită, înzestrată cu determinări suplimentare celor originare. De aici încolo femeia - în calitate de Eva - intră în istorie printr-o dublă determinare: nu doar Dumnezeu i-a spus cine este, ci și bărbatul.

Femeia nu și-a dat nume, ci acesta i-a fost dat de Adam, cel ce și-a însușit numele comun al umanității ca nume propriu și deci și prerogativa de dătător de nume (creator de discurs). Situația de tăcere la care au fost supuse femeile (așezate astfel între creaturi care nu-și dau definiții și nume) nu ține direct de fatalitatea divină, nici de cea naturală, ci de decizia bărbătească.

Comentând sensul biblic, E. Sarah consideră că textul Sfintei Scripturi (*Facerea*) are un triplu scop: 1) să releve existența unui singur Dumnezeu; 2) să releve faptul că asemănarea divinului cu umanul se regăsește în androgen; în sfârșit, 3) să releve că diferențierea apare în scop de reproducere și companie (deci în scop biologic și social). Dar, adaugă E. Sarah, răspunsul la întrebarea „În ce constă această diferențiere?” poartă o puternică pecete patriarhală (pp. 53-56). Capitolul al treilea al *Facerii* - în care este povestită căderea strămoșilor în păcat - este cel care redă rațiunile subordonării primei femei de către primul bărbat și poate fi considerat ca un simplu « comentariu patriarhal », o legitimare a primei forme de subordonare.¹³

În primul capitol al *Facerii*, creația e lineară și ierarhică, în ea se instaurează dihotomia între oameni și restul Creației: « umpleți pământul și supuneți-l » (1:28). Sau, după spusele lui L.E. Johnson: « Geneza însăși ne legitimează să fim despoți ai lumii nonumane »¹⁴. Dar această perspectivă pare să fie contrazisă în capitolul 2, unde relația lui Adam cu celelalte făpturi e doar de numire, creația părând mai degrabă holistă decât ierarhizată. Pământul e dat spre îngrijire și păstrare, nu spre stăpânire. Animalele și plantele îi sunt de folos, dar nu îi sunt și ajutor potrivit. Adică nu îi sunt semen capabil de sprijin, comunicare și comuniune, nu îi sunt potrivite pentru companie. Prin urmare, inclusiv în această a doua variantă, valoarea făpturilor nonumane e tot instrumentală, chiar dacă relația nu este explicit cea de stăpânire. (Idea este reluată cu largi comentarii de către Toma D'Aquino în *Summa contra Gentile*, cartea a 3-a).

Ajutorul potrivit vine după separație. Cele două părți din **adamah** și-ar fi ajutor potrivit în mod reciproc. Dar, la un moment dat, una din ele nu mai numește; mai mult, ea nu se mai numește nici pe sine. De aici decurge și o altă consecință. Nereciprocitatea în numire și nenumirea de sine a unuia dintre protagoniști îl face pe acesta să se transforme din „ajutor peotriva celuilalt», în creatură de folos celuilalt, adică în mijloc. A nu numi înseamnă a nu gândi tu însuși, a nu discerne fără intermediar. Privarea de capacitatea de a numi distanțează omul-femeie de « chipul și asemănarea cu Dumnezeu ». Acest om devine simbolul imanenței, naturii, ispitei, păcatului, vinovăției. Acest om își va afla adesea locul, axiologic vorbind, mai degrabă în rândul celorlalte creaturi numite de către autorii discursului, ai povestirii, adică a istoriei, decât alături de omul care numește.

În cea de-a doua povestire a *Facerii* omul apare ca ipostasul cosmosului terestru, după vorbele lui **V.Lossky**.¹⁵ **Însă doar o ființă care este de aceeași natură poate să fie « un ajutor asemenea lui ». Această ființă este « consubstanțială » și este făcută din « coasta » simbolică. Tot Lossky relevă că « natura terestră este în continuarea trupului uman », iar asupra acestui univers al făpturilor « omul nu poate aspira - fără a se distruge - să-și ia în stăpânire propria sa natură, în special calitatea de microcosm în lume ».**¹⁶ Cosmosul poate să primească harul numai prin noi, la fel cum trupul poate primi harul prin noi ca *logos* (spirit și suflet). În concepția creștin ortodoxă nu doar sufletul, ci și trupul uman sunt asemenea chipului divin (Sf. Grigorie Palama).

Păcatul originar nu are nici o legătură cu sexul; acesta din urmă apare mai curând « nu ca o cauză a mortalității, ci ca un antidot relativ împotriva ei ».¹⁷ Căci succesiunea generațiilor exprimă prelungirea într-un timp nedefinit a seminței vieții. De această idee simțul comun n-a ținut cont, cum n-au ținut cont nici instituțiile religioase care profesau asceza ca virtute supremă sau chiar unică, aplecându-se excesiv pe păcatele trupești, îndeobște pe cele sexuale. Abordările de acest tip au fost încurajate în mare măsură și de către filosofi, pentru care « marea ispită... este să reducă misterul persoanei la cea mai bună parte a naturii, intelectul, ceea ce le este mai familiar - și aceasta nu fără o oarecare notă disprețuitoare față de sentiment și trup ».¹⁸

Este oare această ispită compatibilă cu creștinismul? **Anca Manolache** îi găsește originea mai degrabă în preluarea grosso-modo a moștenirii *Vechiului Testament* în această privință. Într-adevăr, să ne gândim la unele doctrine și practici ortodoxe care legitimează disprețul față de trup, îndeobște în privința ritualurilor cărora li se supun femeile. **Stăvilindu-li-se accesul la drepturi umane identice în fața lui Dumnezeu, femeile sunt « lovite de indemnitate » în societatea creștină.¹⁹ Ele sunt într-asa mare măsură « pro-fane » (în afara « templului », încât trec în anumite perioade drept spurcate, necurate (ciclul menstrual, leuzie). Ele necurăță, spurcă sfântul lăcaș cu atingerea lor. O sursă a necurăteniei o reprezintă însuși faptul fundamental de a da viață altei făpturi.²⁰ Mai mult, această necurătenie este dependentă și de sexul copilului născut: în cazul în care acesta este fată, timpul „spurcării » este dublu. Darul divin al eternității prin succesiunea generațiilor se întoarce, în practicile instituționale, împotriva femeilor. Este adevărat, în creștinism (ortodox în particular) miracolul vieții este privit cu un respect axiomatic, abstract. Dar, în fapt, el atrage asupra celor care îl poartă un statut degradant de ființe « murdare », care prin simpla lor prezență ar profana biserica. În ritualul ortodox, altarul ca loc suprem al prezenței Dumnezeirii nu este niciodată accesibil oamenilor-femei. Ele rămân în raport cu acesta definitiv pro-fane: definitiv în afara templului, tocmai pentru vina de a fi femei, deci « esențial impure ».**

Însăși justificarea existenței femeilor este dată de « nașterea de prunci », căci, în mod curios, inclusiv campionii liberului arbitru în viziune teologică și filosofică au abdicat de la a extinde acest liber arbitru la întreaga specie, păstrând pentru femei ideea de predestinare. Dacă lui Adam/bărbatul i se recunoaște libertatea de alegere, autodeterminarea, femeii i se recunoaște doar răspunderea, eventual aceea de a da curs destinului biologic. Dar « maternitatea nu e o vocație a femeii, ci una dintre caracteristicile naturii umane »; prin urmare, a limita existența femeii la atât înseamnă a o unidimensionaliza, mai clar, înseamnă « refuzul de a o recunoaște ca persoană »²¹, cu alte cuvinte înseamnă a împărți umanitatea în două specii dintre care una este « iremediabil ratată ». **Dacă, mai mult, sursa acestei distincții de netrecut între cele două specii umane este dată de sex, atunci persoana ca atare se anulează, ea rămânând strict tributară biologicului (care, la rândul lui, apare ca o sursă de înjosire).**

Cercetând incompatibilitățile dintre o astfel de perspectivă și creștinism A. Manolache se raportează prioritar la problema « salvării » creștine a imaginii femeilor; la rândul său, Lossky accentuează pe dimensiunea nenumit ecologistă, dar implicit așa, a creștinismului ortodox.

1. « **Întruparea din Maria este oglindirea și realizarea supremă a ontologiei iubirii dintre Dumnezeu și om** »²². Adverbul « *din* » are aici o importanță fundamentală. Concepțiile clasice au în vedere mai degrabă o întrupare « *în* », socotind-o pe Maria mai degrabă o mamă purtătoare decât ca pe o mamă în sens genetic. Însă **în creștinismul ortodox aportul mamei este unul genetic - ea e mamă în sens natural, nu doar o mamă purtătoare**. Maria are “o natură comună tuturor muritorilor” (teologia ortodoxă respinge formularea catolică a dogmei “imaculatei concepțiuni”. Natura Fecioarei înainte de sălășluirea logosului în ea este la fel cu a oricărui muritor. Ea devine însă apoi altfel, devine « natură îndumnezeită » rămânând și natură umană. Astfel încât:

« Dacă pentru săvârșirea păcatului neascultării a fost nevoie de acceptarea ambilor pentru căderea neamului, pentru începutul mântuirii e suficientă și necesară doar acceptarea Mariei. » (vezi *Luca*: 1-38).²³

Lui Hristos îi lipsește tatăl pământesc: « aportul masculin în natura umană a lui Hristos este nul »²⁴. Maria, spune Anca Manoache, e unicul părinte pământesc. Sângele jertfit e doar cel al femeii, căci din trupul ei și-a luat Logosul consistență corporal-omenească. Totuși eu cred că această interpretare este prea tare: ea o rupe pe Maria de neamul omenesc, încă înainte de sălășluirea Logosului în ea. Căci Maria însăși nu-i femeie doar din femei. Ea poartă în sine gene de la ambii părinți, ea conține informația genetică a neamului ei bărbătesc și femeiesc deopotrivă. Jertfa vizează acest „sânge și carne » care este omenesc și nu doar femeiesc.

Hristos are chip bărbătesc doar ca prezență social-istorică, el fiind « doar natura umană, persoana lui fiind Logosul înomenit ». Hristos « poartă firea omenească » a celei care este « maică a întregii umanități în sens ontologic ».²⁵ Să nu uităm încă un aspect. Așa cum arată **V. Lossky**, « **Maria rămâne liberă să accepte sau să refuze. Întreaga istorie a lumii, orice împlinire a planului divin a depins de acest răspuns omenesc liber** ».²⁶ În nașterea lui Iisus s-au unit două voințe: cea divină cu cea umană. Taina întrupării ca taină a lui Dumnezeu-om ce reunește două naturi (cea umană a Fecioarei și cea Divină) ne relevă faptul că Hristos e și om în același timp. **Lossky polemizează cu ideea gnostică după care Hristos a trecut prin Fecioară fără a lua nimic de la ea. Marele miracol creștin este dimpotrivă, abolirea separației dintre transcendență și imanență, dintre divin și uman.** Maria își dă propria natură umană « Cuvântului » Hristos e **umanitate și persoană divină**, nu e unire, nici asumare, ci **unitate**²⁷ - un simplu ipostas cu două naturi care nu se pot separa. Legătura între ele este de consubstanțialitate:

« Dacă nu există unitate reală în Hristos, atunci nici o unire între om și Dumnezeu nu mai e posibilă. Întreaga doctrină a mântuirii își pierde fundamentul ontologic, iar noi rămânem separați de Dumnezeu. Îndumnezeirea ne este interzisă; Hristos nu e altceva decât un mare exemplu, iar creștinismul devine o morală, o imitare a lui Iisus »²⁸.

Lossky deplânge urmările unirii fără unitate întâlnite în umanismul Apusului, precum și ale indistinției din cadrul « iluzionismului cosmic » al Orientului cu resorbirea totală în absolut. Conform dogmei de la Chalcedon, Iisus e « Dumnezeu adevărat și om adevărat », el are două voințe, două intelecte, două tipuri de reacții unite într-o persoană. « Această întrepătrundere a celor două naturi - pătrunderea dumnezeirii în trup și posibilitatea dobândită de trup de acum înainte de a pătrunde în dumnezeire - se numește **perichoresis** ».²⁹ Marea ruptură între cele două lumi este abolită. Prin aceasta trupul viu își pierde notele negative, el fiind o parte a sacralului - așa cum este al persoanei Cristice ca persoană divin-umană. **Dualismul dintre spirit și materie nu rezistă în condițiile perihorezei. Hristos nu dă seamă doar de divin, ci și de uman, ca Dumnezeu înomenit și om îndumnezeit.** El își oferă ființa omenească spre sacrificiu și, odată cu aceasta, dă dimensiuni sacre « sângelui și cărnii » prin simbolul eucharistiei. **Nimic nu mai apare ca spurcat în virtutea perihorezei, nimic în afara răutății din suflet și a faptelor produse de aceasta. Boala, neputința, slăbiciunea, suferința omenească nu sunt blamabile, nici lucruri de dispreț. Blamabilă și demnă de dispreț e răutatea sufletului. Curățenia sau necurățenia stau în faptele omului, ba mai mult, în cugetul lui.**³⁰

Anca Manolache are dreptate să se întrebe în acest loc ce oare mai are comun mesajul creștin cu ideea de necurătenie asociată cu fiziologia femeilor, ce justificare - alta decât tradiția misogin-patriarhală - mai găsim în ritualurile care transformă femeile creștine în femei condamnate o bună parte a vieții lor la statutul de pro-fane sau chiar de profanatoare? Ce legătură au dihotomiile dintre transcendent și imanent, dintre sacru și profan, dintre bărbat și femeie cu perihoreza? Ce legătură mai are mesajul iubirii cu cel al înrobirii, al înstăpânirii seamăului de către seamă - odată ce, în virtutea unității dintre divin și uman, Hristos dă seamă de ambele lumi, este principiul amândurora?

Relația dintre Dumnezeu și oameni nu mai e exterioară, nu mai e o alianță prin Lege ca în Vechiul Testament. Ea este mai curând expresia paradigmatică a unei « convenio », venire împreună, cotărire, intersimțire. Rolului lui Dumnezeu Stăpân îi ia locul omul fiu. Legea nu este îndurată, ci ea se naște din această unitate. Împlinirea ei nu înseamnă acceptarea rațională a unui imperativ exterior cel mai ades opus pornirilor naturale omenești - căci ea nu e cenzură, ci împlinirea umanului prin divin. Legea nu se îndeplinește (execută), ci se împlinește din noi, în noi și între noi; ea nu e contra naturii noastre sensibile, ci dă seamă de aceasta așa cum dă seamă și de imperativele divine .

Avem deci o ontologie, antropologie și morală unite, căci Ființa, umanitatea și legea sunt una.

2. Cine se îndumnezeiește? Într-un sens mai larg întrebarea poate fi reformulată astfel: Ce putem socoti sacru? Mai general: Ce putem socoti ca având valoare în sine? Potrivit cu cele relevate anterior, valoarea este desigur infuzată umanității prin îndumnezeire, anume umanității ca întreg prin medierea acordată de acceptul Fecioarei. Generalizând, acest gest este repetat simbolic de către fiecare femeie de voința căreia depinde viața celor care urmează să se nască, adică însuși faptul de a fi, de a ființa. Condiția de posibilitate a existenței fiecăruia dintre noi este dată de actul voinței materne ca noi să ne naștem. Acest **Fiat!** femeiesc este însă adesea uitat de către teologi și filosofi. Ei uită că femeile nu se supun doar determinării biologice, că ele pot suprima posibilitatea ființării altui om, după cum o pot accepta, de dragul altei ființe și a relației lor cu ea. Primul **Da!** cu valoare ontică este afirmație femeiască, așa cum **Da-ul** cu valoare soteriologică este în creștinism afirmația Mariei. A da viață este decizia care ne-a făcut cu puțință pe toți cei care existăm, chiar și pe cei care întoarcem spatele acestui subiect ca neinteresant, minor sau chiar primitiv pentru a sta alături de marile probleme ale filosofiei

Putem să ne oprim însă aici, atunci când schisma dintre transcendență și imanență este abolită prin simbolul cristic? Oare doar umanitatea se salvează? Anume, natura din afara umanității rămâne un tărâm al nimănuși în plan axiologic? Materia rămâne altceva decât spirit, separată, străină de acesta, - sau ea « devine mediul prin care și în care Dumnezeu Se descoperă? » Creștinismul oriental « nu disprețuiește materia, nu fuge de ea, ci caută la rândul său să o umple cu prezența sa transfigurată prin Dumnezeu »³¹. Această posibilitate e dată de faptul că omului îi e îngăduit să « personalizeze lumea » și să mântuiască universul. Omul devine termenul mediu prin care harul pătrunde și în celelalte făpturi. « Prin urmare, avem o responsabilitate față de lume ... Numai prin noi poate cosmosul, aidoma trupului pe care îl prelungește, să primească harul. Căci nu numai sufletul, ci și trupul omului este creat după chipul lui Dumnezeu »³².

Mesajul creștin vizează abolirea separației dintre lumea creată și cea necreată, realizând « îndumnezeirea omului și, prin el, a întregului univers »³³. Răstignirea pentru Înviere apare în această perspectivă ca unire a cosmosului pământean cu paradisul, o integrare a sensibilului cu divinul.

Separația dintre Adam și Dumnezeu a avut drept consecință și faptul că Adam nu a putut « îndumnezei lumea creată », ba mai mult, adeseori a tratat-o ca ostilă și iremediabil inferioară, așa cum și-a tratat și perechea femeiască - socotită parte a lui nu într-un sens global, ci mai degrabă trupesc, tărâm al controversatului emoțional văzut adesea maniheist, ca sursă a răului și păcatului. Dimpotrivă, dacă - așa cum am sugerat mai devreme - raportul dintre Dumnezeu și Adam este o con-venire, o cotrăire, intersimțire, atunci întunericul primordial, cel de care vorbește *Facerea* dobândește statutul unei realități pozitive și exprimă « misterul uterin al fertilității, principiul tainei vieții, propriu pământului și pântecului, caracteristic pentru tot ceea ce este generator de viață, în sensul pozitiv al cuvântului, fiecărei substanțe vitale »³⁴. « Nimicul originar » nu are sens pentru gândirea răsăriteană creștină, deci cu atât mai puțin are sens discursul despre negativitatea lui sau despre nulitatea lui ontologică.

Or, în aceste condiții eu cred că existența poate să fie socotită un continuum marcat de diversitate, un continuum între cele trei naturi care se regăsesc și în ipostasurile treimii: spirit, suflet, trup. Între ele ideea de dominare nu-i cu puțință decât dacă le vedem „rude prin alianță », adică dacă le vedem în convenționalitate și nu în unitate (convenire). Această unitate este paradigmatic realizată în « persoană », ea fiind cea care dă seamă de aceasta ca una dintre făpturi, în rând cu ele și în același timp principiu al lor. Individul nu poate fi cel mai bun concept care se aplică făpturii umane, căci el exprimă mai curând ceea ce e comun, nediferențiat. Dimpotrivă, conceptul de persoană dă seamă și de diferență, ea e și unul și deopotrivă altul acestuia, e un sine dar, în același timp, e și alteritate.

Precizarea lui Lossky: Hristos s-a *în-omenit*, nu s-a întrupat, el făcându-se om, nu luând trup de om este în acest loc hotărâtoare. Căci ea exprimă, pe de o parte, îndumnezeirea omului și, pe de altă parte, îndumnezeirea « întregii lumi create »³⁵. Prin firea sa omul e legat de întreaga lume. Astfel, gândirii răsăritene nu îi este deloc străin sensul cosmic.

Acest fapt are consecințe profunde în relațiile oamenilor cu alte făpturi. Într-adevăr, dacă natura însăși este salvată, atunci ei nu mai pot și nu trebuie să se raporteze la acele făpturi cu scopul de a le stăpâni, de a le anihila la nevoie, nu le vor privi ca pe niște obiecte străine, ci cu iubire - iubirea care pentru creștinul răsăritean nu înseamnă să tinzi la contopirea cu celălalt, să-l asimilezi sau să-l absorbi, ci să tinzi spre afirmarea lui, căci “altfel n-ar fi iubire, ci patimă”. Această iubire se manifestă așisderea între Dumnezeu și oameni, între aceștia și celelalte făpturi. Cu vorbele lui Isaac Siriul:

“Ce este inima iubitoare? Este o inimă care se înflăcărează de dragoste pentru întreaga făptură, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru draci, pentru toate făpturile ... inima care nu poate să rabde dacă vede la alții vreo suferință, fie chiar o mică durere făcută unei făpturi ... În calea sa de unire cu Dumnezeu, omul nu respinge făpturile, ci adună în dragostea sa cosmosul dezbinat prin păcat, ca în cele din urmă să fie transfigurat prin har. »³⁶

Acestei variante a creștinismului îi este străină somatofobia (ura față de trup) ca și disprețul față de făpturile nonumane (nepersoane); căci, acum, nici trupul nici făpturile nu sunt « fundamental altul ». Aceasta explică de ce ideea de obiectivitate, de pildă, nu are o valoare însemnată în contextul unei asemenea gândiri. A fi obiectiv înseamnă a te situa în afară; dar acest lucru nu e nici posibil, nici dezirabil: « obiectivitatea nu înseamnă nicidecum a te așeza în afară de obiect, ci dimpotrivă, a lua în considerație obiectul în el însuși și prin el însuși ». Căci uneori obiectivitatea nu ascunde altceva decât nepăsare - Ași nepăsarea înseamnă nepricepere »³⁷. În acest caz, nepricepere înseamnă neînțelegere, tocmai ca rezultat al neutralității, al unei raționalități neinfuzate empatic, ea refuzând cunoașterii simțirea dinlăuntru. Or, cea care urmează să înțeleagă este persoana și, potrivit chiar lui Toma D'Aquino, « cuvântul persoană înseamnă relație » (*Summa Theologica*, 11, q. 29, a 4). Iar relația este un raport lăuntric ce conduce la diversificare (după modelul Treimii).

1.3. Conviețuirea

a) **Sunt femeile persoane?** Lectura cărților lui Lossky te așează în desfătătoarea situație de a crede că mai nimic n-ar putea să tulbure o bună armonie între ecofeminism și creștinismul ortodox. Dacă însă acceptăm principiul nonseparării ontologice a persoanei, trebuie să prelungim consecvent acest principiu și în privința relațiilor dintre partea ideatică și cea practică a ortodoxiei. Aici corola de minuni a infuzării întregului univers cu sfințenie pare să se fisureze de îndată ce luăm seamă de contradicția dintre practicile instituționale și confortabilele deducții anterioare conform cărora nimic nu stă în calea recunoașterii ca persoană a oricărei făpturi umane și nici în calea recunoașterii valorii în făpturile nonumane (care nu sunt persoane). Căci acest spirit unificator se fisurează în contact cu tradiția *Vechiului Testament* și a filosofiei eline, după cum se fisurează și în contact cu filosofii marcate de gândirea dihotomică. Societatea creștină rămâne și-n această arie, deși mai puțin somatofobă la nivel doctrinar, o societate la fel de patriarhal-dihotomică la nivel instituțional, restituind Cezarului ce-i al Cezarului, adică statutul de persoană liberă, iar femeilor ce-i al femeilor, adică statutul de creaturi strict determinate dar, paradoxal, responsabile. Bărbații rămân creatori de norme și responsabili de împlinirea lor, adică atât subiect cât și obiect al moralei; femeile rămân doar responsabile de împlinirea lor - adică doar obiect al moralei.

Mă voi apleca, după cum procedează și V. Lossky, asupra celor două aspecte constitutive ale **păcatului originar**: neascultarea interdicției de a gusta din pomul cunoașterii (căderea în ispită de a dori să fii asemenea lui Dumnezeu - ca hybris al egalității prin înfruntarea divinității, ca prim act de intrare în competiție) - și declinarea responsabilității personale, cei doi protagoniști dând ambii vina pe altcineva, nu pe propria lor voință. Femeia dă vina pe Ispititorul malefic extrauman, bărbatul pe femeie. Ambii refuză să-și asume vina personală, preferând să devină, potrivit lui Lossky, primii determinați de tip fatalist. Acesta e momentul în care cele trei părți care alcătuiesc unitatea persoanei se rup atât de divinitate, cât și de natură. Spiritul nu mai primește viață de la Dumnezeu, ci parazitează sufletul, așa cum sufletul parazitează trupul, iar trupul la rândul lui « trăiește pe seama universului terestru și ucide pentru a mânca. »³⁸ **În păcatul originar ambii protagoniști se comportă la fel: pe de o parte, cad în ispită; pe de alta, își declină orice răspundere, negându-și libertatea de a acționa potrivit propriei voințe.**

După cădere, femeii devenită Eva i se retrage libertatea (prin actul de numire și stăpânire), lăsându-i-se însă responsabilitatea. Ea nu se mai autodetermină, ci e determinată, e produsul paradoxal al combinației dintre destin natural (nașterea de prunci) și destin social (subordonarea față de bărbatul devenit om generic). Într-adevăr, din punct de vedere moral, această situație a femeii-Eva apare ca paradoxală: pe de o parte, ea este strict determinată. Dar, așa fiind, ea nu mai poartă răspunderea actelor sale și deci nu poate fi blamată, culpabilizată. Dar, pe de altă parte, ea este blamată, culpabilizată; or, pentru ca lucrurile să stea așa, trebuie ca femeia-Eva să fie responsabilă pentru ceea ce face, așadar să nu fie strict determinată în actele sale.

Ieșirea din antinomie se poate realiza numai prin eliminarea termenilor ei:

Maria recâștigă libertatea prin acceptarea **Cuvântului** : « Fie mie după cuvântul tău » (*Luca*, 1:38). Ea redă astfel puțința reunificării dintre divin, uman și natural, dintre spirit, suflet și trup, redă demnitatea asemănării cu primul Adam, om făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. **Din acel moment între Dumnezeu și oameni problema nu mai e aceea a « alianței » ca rezultat al îndeplinirii legii, ci a conviețuirii potrivit întâiei porunci - care nu e cea de a respecta o Lege dată, ci de a-l iubi pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuși.** Treimea capătă și chipul lui Dumnezeu - Eu - Tu. Între aceste relate nu e vreo convenție sau vreo legătură exterioară, ci o relație profund interioară, o relație pe care aș numi-o de *convenire*. Termenul exprimă atât aspectul interior, subiectiv, cel de stare sufletească, cât și aspectul obiectivabil, cel de raționalizare a relației. Nu dreptatea, ci iubirea este împlinirea Legii. Nu intelectului nostru îi este adresat acest mesaj, ci nouă ca persoane, ca întreg. Dar asupra eticii derivabile din această perspectivă voi reveni mai încolo.

Actul Mariei care salvează sacralitatea căzută - atât pentru umanitate în genere cât și pentru chipul femeiesc al acesteia - făcând posibilă o ontologie a umanului care să dea seamă de existență în genere, ei bine, acest act va fi trecut ca neînsemnat în economia ritualurilor societății creștine, a instituțiilor creștine. **Relația femeii cu divinul prin Duh Sfânt, ca și prin trupul omenesc la a cărui zămislire, purtare și naștere ia parte, nu pare s-o facă demnă « să-și fie cap ».** Caracterul patriarhal al instituțiilor existente în momentul apariției lui Mesia pare să fie mai tare decât actul **voinței Mariei**. Eu cred că, în felul în care s-au construit practicile sociale creștine, ele au păstrat în mare măsură ideea de exterioritate a transcendenței (în catolicism), precum și un exclusivism de sex în relația personală cu sacrul (în catolicism și ortodoxie). De prisos să spun că, prin excepție, unor femei li se recunoaște statutul de femei sfinte (ca și unor bărbați); dar aici nu vorbim de excepții, ci de reguli care continuă să trateze femeile ca **profane** aflate cel mult în relație mediată cu sacralitatea. Aceasta se întâmplă chiar dacă în creștinismul ortodox relația e funciar nemediată, între noi și Dumnezeu existând doar păcatele noastre - care sunt păcate ale răutății cugetului și sufletului și faptelor rezultate de aici, nu păcate rezultate din « **autonomia cărnii** ». Trupul luat separat nu poate păcătui.

Cum se explică oare includerea acestui conservatorism necreștin în practicile societății creștine? Una din explicații este cred eu de tip psihologic și politic. Fiecare dintre noi tinde să păstreze o situație confortabilă. Nimeni nu e conservator în privința a ceea ce îi pare ca fiind în contra intereselor sale, a ceea ce îl dezavantajează ca imagine, a ceea ce îi lezează stima de sine și bunăstarea sufletească sau trupească. Dacă ne aflăm într-o stare confortabilă și în puterea de a da norme care o legitimează, adică - în limbaj contemporan - dacă suntem o parte a *establishmentului*, atunci vom tinde să ne apărăm conservator status quo-ul. « Anarhiștii » sunt cei ce tulbură această ordine, iar motivele lor țin de faptul că imaginea sau autopercepția, stima de sine, bunăstarea lor etc. generează, în ceea ce îi privește, o stare de inconfort. Ei forțează schimbarea acestei situații fie după « logica lui *versus* »: nu voi, ci noi trebuie să fim *establishmentul*, fiindcă noi avem dreptate, fie după o logică inclusivistă: lărgiți *establishmentul* și modificați normele încât să încăpem și noi. ^c

^cExpresia "confortabil" este desigur foarte imprecisă. Am ales-o însă cu grijă, tocmai pentru a păstra o neutralitate față de diverse posibilități de precizare a ideii formulate în text. Astfel, o situație confortabilă ar putea fi determinată după cum urmează: s-ar putea porni de la puterea de negociere a fiecărui participant la o practică socială; o situație confortabilă pentru o anumită persoană ar fi cea în care ea obține cel puțin atât cât se așteaptă să o știm, funcție de puterea ei de negociere. Cum știm, o abordare de acest tip este preferată de filosofii care încearcă să fundamenteze morala pe ideea acordului rațional între părțile care se angajează într-o practică socială. Atunci este corect din punct de vedere moral (sau just) ceea ce e "confortabil" pentru toți. Această abordare, care vine din tradiția hobbesiană, se regăsește în filosofia politică și în definirea dreptății ca avantaj reciproc. (Aș menționa aici autori ca B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, I, sau D. Gauthier, *Morals by Agreement*; un mic eseu al lui Gauthier e tipărit în românește în volumul *Teorii ale dreptății sociale*, ed. A. Miroiu, Editura Alternative, București, 1996.) Mărturisesc că termenul pe care sunt tentată să-l folosesc pentru a preciza ideea de situație confortabilă e cel de "convenabil". (De altfel, în mare măsură argumentele din această carte vor urmări tocmai acest lucru) În acest punct ideea de convenabilitate nu ar sluji la limpezirea apelor; dimpotrivă. Fiindcă ar putea fi lesne luată în sensul tradiției hobbesiene: o anumită situație e convenabilă pentru o persoană dacă satisface așteptările ei în situația dată (deci, în funcție de preferințele ori interesele ei, de capacitatea ei de a și le susține în fața celorlalți). Atunci ideea de convenire - căreia eu îi atașez o semnificație morală - ar fi nimic altceva decât o pluri-convenabilitate, în sensul hobbesian al corectitudinii morale ca acord rațional. Or, așa cum se va observa din ceea ce urmează, felul în care voi defini convenabilul este foarte diferit de această perspectivă (o indicație în acest sens e oferită chiar și de exprimarea din text, unde vorbesc despre definirea stării de confort în raport cu imaginea sau autopercepția, stima de sine, bunăstarea etc.; dar extrem de importantă va fi în cele ce urmează și ideea de empatie). Pe de altă parte însă, voi accepta, realtiv la conceptul admis de convenabil, că e posibilă definirea corectitudinii morale - con-venirii - ca pluri-convenabilitate. Dar și aici sunt probleme: probleme care decurg din felul în care e construit conceptul celui "toți" indicat de expresia "pluri": cine sunt acei "toți" care sunt luați în considerare, și în ce fel: ca unanimitate, consens etc.? Mai pe scurt: problema e aceea a felului în care se construiesc în morală conceptele de "noi" și de "alții".

Primii creștini, în etapa neinstituționalizată, erau socotiți anarhiști periculoși fiindcă ei tindeau spre lărgirea *establishmentului* la întreaga comunitate umană, nu doar la « Poporul ales » sau doar la elini sau doar la romani. Șocant de anarhist trebuie să fi sunat vorbele lui Pavel din *Epistola către Galateni*: (3:28) « nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus. »

Hristos însuși a abolit tabuuri de neconceput că ar putea fi depășite; între acestea, nu în ultimul rând, sunt cele referitoare la femeile pe care le-a avut în preajmă, la comportamentul față de femeia păcătoasă sau față de cele « în stare de necurățenie » care trebuiau să se țină departe de locuri sacre și chiar departe de bărbați, ca să nu-i contamineze. Chiar nașterea lui Hristos de către o Fecioară a reprezentat abolirea unui tabu și sfidarea ordinii instituționale, a unei ordini în care o astfel de femeie ar fi urmat să fie ucisă cu pietre.

Dar apoi, cu timpul, în perspectivă instituțională, convenirea doctrinară s-a transformat în cuvénire - o distribuie convențională în care anumiți oameni distribuie altora ce li se *cuvine* acestora, ba chiar stabilesc ei înșiși ce e dezirabil pentru alții. În acest proces *establishmentul* este dramatic restrâns. În această instituționalizare, nici o excludere nu e atât de explicită cum este cea a femeilor, cărora nu li se mai permite să coparticipe la deciziile care asigură funcționarea corpului social creștin. Ele devin iarăși Eve post-factum, adică iarăși ființe cu dublă și strictă determinare: naturală și socială, dar cu responsabilitate directă în fața lui Dumnezeu, căci nu bărbații vor da seama de faptele femeilor, ci ele însele.

Din motive istorice de înțeles - tipul de comunitate căruia i se adresează, reținerea în legătură cu șocarea oamenilor prin trecere la o altă înțelegere a Legii, motive pe larg discutate în lucrări de teologie creștină feministă – apostolul Pavel plătește tribut gândirii iudaice vechi reiterând motivul inferiorității și subordonării femeilor, a celor care de acum încolo trebuiau să simbolizeze urmașele Mariei, nu ale Evei:

Femeile nu-și pot fi cap:

« Dar voiesc să știți că Hristos este capul oricărui bărbat, iar capul femeii este bărbatul iar capul lui Hristos este Dumnezeu.

« Căci bărbatul nu trebuie să-și acopere capul, fiind chip și slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este slava bărbatului; »

« Pentru că nu bărbatul este din femeie, ci femeia este din bărbat » (iarăși o uitare a semnificației omului generic al Facerii, separat în parte bărbătească și femeiască) (*Corinteni* 11: 3,7,8)

Nefiindu-și cap, femeile trebuie să se supună bărbaților:

« Pentru că nu a fost zidit bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat » (*Corinteni* 11:10). (Femeia ca ajutor pe potrivă e din nou înțeleasă ca femeia mijloc, utilitate, ființă de folos.)

« Precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților întru totul » (*Efeseni*, 5,25)

« Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului » (această expresie îi inspiră teoreticienei radicale Mary Daly în *Beyond God the Father* inferența: Dacă Dumnezeu e bărbat, atunci bărbatul e Dumnezeu).

Supunerea începe cu tăcerea:

« Femeia să se învețe în liniște, cu toată ascultarea »;

« Nu îngăduiesc femeii nici să învețe pe altul, nici să stăpânească pe bărbat, ci să stea liniștită. »

« Căci Adam a fost zidit întâi, apoi Eva »; și "nu Adam a fost amăgit, ci femeia amăgită fiind s-a făcut călcătoare de poruncă » (*Timotei* 2:12-15).

Modelul vechi patriarhal revine. Maria dispăre ca simbol din economia acestei învățături. În locul ei apare iarăși Eva ca vinovat primordial, Eva care se substituie și antropogenetic femeii create ca parte a omului și nu ca o faptură purceasă dintr-o coastă anatomică. Nu e nimic nou sub soare aici față de consecințele păcatului originar: așa cum Adam își asumă umanitatea, tot așa bărbatul creștin își asumă accesul direct la sacralitate. În această calitate Adam numește femeia Eva și o reduce iarăși la ne-cuvânt.

Interesant este că același apostol **Pavel**, în **aceleași Epistole**, se exprimă contradictoriu în privința statutului femeilor. Într-adevăr, chiar dacă fără cap propriu, supuse bărbaților și reduse la tăcerea nepersoanei, acestea sunt văzute și altfel:

« Căci precum femeia este din bărbat (*Efeseni*, 5:22), așa și bărbatul este prin femeie » (*Corinteni*, 11:13); « Supuneți-vă unul altuia în frica lui Hristos » - (aici e ciudat cum în creștinism se strecoară porunca veche: Temeți-vă, în locul celei noi, cea a iubirii); « Bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios » (*Corinteni*, 14). Mai mult, se recunoaște dreptul femeii la proorocie în *Corinteni*, 11:5, cu singura restricție de a avea capul acoperit. Iar *Galateni* (3:28) încununează principiul egalității între toate făpturile omenești:

"Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte barbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus."

Ce pot genera aceste contradicții? Nu-i nimic surprinzător că având de-a face cu tipuri diverse de comunități, Pavel a încercat să-și adapteze discursul în funcție de diferențe: potolind pe cei din cale afară de anarhiști, șocându-i pe conservatori printr-un model revoluționar (cazul Galatenilor). A-i face un proces de intenție lui Pavel mi se pare complet ne onest: el se considera purtătorul adevărului (căruia Iisus îi era întruchipare) și îl transmitea oamenilor astfel încât să poată deveni adevărul lor într-o formă potrivită condițiilor locale. Selectarea afirmațiilor lui Pavel din Tars, când acestea au căpătat valențe instituționale, normative, a fost făcută cred în oscilația între o perspectivă care încerca să se ridice la universal și una al cărei orizont se restrânge la *establishmentul* ecleziastic, exclusiv bărbătesc (starețele nu fac liturghii, ele nu sunt preoți, fac parte doar din *establishmentul* administrativ, nu și din cel normativ).

În tradiția iudaică veche sistemul patriarhal a generat stăpânirea femeilor și a legitimat-o religios făcând ca lucrurile care **stăteau** într-un anume fel **să trebuiască să stea** așa. Dominația este astfel legitimată nu subiectiv, ci obiectiv, prin raportarea la normă. Conceperea diferențelor între oameni ca surse de dominare se află chiar în *Facerea*. Într-adevăr, prima diferență legitimată ca deficiență, vină, păcat existențial este cea între femeie și bărbat. Primele comunități creștine au apărut în culturi în care lucrurile **așa stăteau**, cum stăteau și multe aspecte ale relației de alianță vechi testamentară. Pare-se că nici afirmația Cistică « La început n-a fost așa! » nici ideea că el e **împlinirea** legii, nici semnificația Mariei în mântuire, n-au clintit îndeajuns acel **este** încât să delegitimeze concluzia « deci așa **trebuie** să fie ». Și normele care pun în dubiu dreptul la a numi, explica, dreptul la exercitarea propriului discernământ, supunerea față de alt om (și nu direct față de Dumnezeu), dreptul la umanitate deplină, deci la libertate, însuși statutul de persoană, care include trăsăturile mai sus pomenite, au rămas în privința femeilor în esență neschimbate în creștinismul catolic și în cel ortodox. Ele nu sunt excluse asemenea « păgânilor », potențial convertibili însă ele sunt incluse ca alteritate: oameni de rangul al doilea.

Tacit, explicit sau chiar ostentativ, verdictul filosofiei nu s-a îndepărtat de cel religios: femeile nu sunt tocmai persoane și aceasta datorită statutului lor ontologic. Între spirit, suflet și trup există o ierarhie, ele sunt părți piramidale așezate în economia existenței, cunoașterii și moralei. Or, femeile – « se știe »- au imaginea legată preponderent de ultimile două. Impersonalul « se » e la rândul lui folosit ca legitimare prin pretenția de obiectivitate. Aici « situarea în afară » nu mai e indiferență, ci e mai degrabă un soi de spirit transcendent care dă verdicte universale. Convenirea lasă iarăși loc Legii absolute și infailibile.

4. Întâia poruncă. Așa cum nici o geometrie nu e conceptibilă fără axiome autoevidente, nici o credință și nici o morală nu se pot construi în afara unui punct de sprijin, a unui *primum movens* al întregului sistem de norme derivate. Propria noastră coerență depinde de aceasta. Organizarea societății cu toate convențiile ei își are sorgintea într-un principiu local care, deși prin natura lui universal, să fie capabil să dea seama de contextele lui diferite de întrupare (de viețuire și con-viețuire).

Creștinismul ne oferă în persoana lui Hristos unitatea dintre existență, adevăr și bine, deci unitatea dintre ontologie, epistemologie și morală. Această relație se găsește sintetizată în principiul: « **Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă ... Iar a doua la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprinde toată Legea și prorocii** » (*Matei, 22: 34-40*).

« Moralitatea sintetizată în dubla poruncă - spune Linda Woodhead - este o moralitate întemeiată pe relația personală, relația cu Dumnezeu și cu aproapele. Aceasta o deosebește net de alte forme de etică întâlnite în zilele noastre »³⁹. O astfel de moralitate are ca scop iubirea, pe când cea laică modernă și contemporană pare a se concentra pe dreptate ca scop. Așa cum voi arăta mai pe larg în capitolul dedicat eticilor feministe, există între ele și morală creștină un punct important de intersecție, anume cel dat de relația personală foarte prezentă în judecățile și deciziile femeilor în situații dilematice și depărtat totuși de tranșarea dilemelor potrivit unei logici a drepturilor și dreptății. Helen Oppenheimer afirmă clar acest lucru, susținând ideea că morală creștină nu e « dreaptă », căci ceea ce cere Hristos « trece dincolo de juridic » prin însăși ideea că « trebuie să ne iubim dușmanii sau să le întoarcem și celălalt obraz ».⁴⁰ Formulări apropiate se găsesc și în lucrările Simonei Weil⁴¹, care insistă pe ideea că există necesități evidente, relativ constante în timp, așa numitele nevoi pământești ale oamenilor (hrană, adăpost, viață sexuală, afiliere) și că ele sunt cele de care se leagă simțul moral pentru care răspunsurile la întrebări de genul « cât trebuie să-mi iubesc partenerul » sau « cât de mult trebuie să mă ocup de educația copiilor » nu suportă cuantificări clare. De aceea, ambele autoare consideră că noțiunile de drepturi și de dreptate sunt adecvate și relevante în relațiile impersonale, mai ales în cele cu statul, dar că ele sunt nerelevante în relațiile interpersonale.

Din păcate, interpretările date de către teologi întâieii porunci nu ne ajută prea mult în acest sens. Se pare că hotărâtoare în acest loc este abordarea oferită de ei celor **trei forme ale iubirii**: agape, filia și eros. Într-adevăr, agape, filia și eros sunt în aceste interpretări privite nu ca forme la fel de semnificative ale iubirii, ci într-o paradigmă ierarhică. Ierarhizarea lor își are sorgintea în faptul că, potrivit acelor interpretări, este presupus primatul ascezei înțeleasă ca respingere a trupului, ca somatofobie. Respingerea provine din opoziția gnostică dintre material și spiritual, care, după cum recunoaște și Linda Woodhead, a fost condamnată întotdeauna drept erezie în creștinismul ortodox ».⁴² Semnificația lui agape este cea carității înțeleasă ca « grijă altruistă egală față de toți oamenii ». Filia este înțeleasă ca simpatie, prietenie, iar eros ca atracție pasională între cei ce se iubesc, atracție preponderent sexuală. Adepții ascezei au legiferat ca formulă creștină doar iubirea agape adresată umanității ca întreg, fără accente subiective de tipul prieteniei și mai ales de tipul erosului socotit subcreștin sau de-a dreptul condamnat.

Decodificările feministe ale întâiei porunci relevă însă alte valențe ale celor trei forme de iubire, încercând să le restituie demnitatea de a fi creștine și anume: **reciprocitatea**, **posibilitatea de a evita conexiunea între suferință și iubire**, **unicitatea valorii fiecărui individ ca obiect al iubirii și respingerea ierarhizărilor tradițional-creștine ale celor trei forme ale iubirii (în care de altfel iubirea maternă nici nu figurează explicit, cea de tipul *filiei* nu e recunoscută între femei, iar iubirea ca atracție sexuală e de-a dreptul condamnată).**

Ideea reciprocității este susținută prin aceea că Dumnezeu ne cere să-l iubim iubindu-ne. Această relație este biunivocă, așa cum e și cea față de aproape. Lipsa reciprocității creează frustrație și nefericire; or, comuniunea spre care tinde orice creștin e o stare de fericire prin împărtășire. Dorința de fericire trece adesea drept o dorință păcătoasă atunci când este a femeilor, fiindcă ele “nu se pot desprinde de interpersonal”, nu-și pot transcende interdependența. **Reciprocitatea înseamnă și respingerea fatalității existenței, a iubirii împreună cu suferința, a fatalității de a suferi iubind și de a iubi suferind, atât de întâlnită în scrierile creștine dar și în operele laice. Accentuând pe suferință, aceasta ajunge la « rang de scop în sine al vieții creștine », după expresia lui Weil. În consecință,**

« dacă suferința și iubirea ajung să se cvasi-identifice, atunci femeilor nu le rămâne altă opțiune morală decât să se supună în mod pasiv - adică de bună voie - abuzurilor, bățăilor, agresiunilor sexuale care le amenință atât de frecvent. Ele nu au dreptul să aștepte fericirea sau împlinirea de sine, ele trebuie să accepte cu seninătate aservirea pe care au cunoscut-o dintotdeauna ». ⁴³

Potrivit lui Weil și Oppenheimer, suferința e rezultatul obstrucționării relației prin păcat, nerez reciprocitate sau moarte. *Agape* se axează pe ceea ce e comun tuturor oamenilor; problema e însă dacă o iubire atât de generală mai poate exprima relația interpersonală, care - dată fiind unicitatea fiecărei persoane - este iremediabil contextuală. Or, preferința autoarelor mai sus pomenite se îndreaptă mai degrabă spre unicitatea fiecărei persoane decât spre impersonalitatea umanului în sens generic. Renunțarea la sine, ca și renunțarea la unicitatea celorlalți de dragul abstracției « umanitate comună », pare mai degrabă un îndemn la iubirea unui nimeni destrupat. Însă aplecarea noastră creștină este spre fiecare ființă: fiecare e demnă de iubire și, de aceea, iubirea nu se îndreaptă spre ceva dincolo de ele în care persoana lor se dizolvă. Trebuie accentuat aici următorul lucru: când, potrivit iubirii creștine, ne aplecăm asupra semenilor și nu asupra a ceva dincolo de ei nu înseamnă că în acest mod îi înzestram cu valoare, ci altceva: anume că suntem deschiși în recunoașterea valorii fiecăruia dintre ei.⁴⁴

Cu aceasta am ajuns la cheia, în perspectivă feministă, aspectelor anterior relevate ale iubirii creștine, anume **la respingerea ierarhizărilor tradiționale ale iubirii** (să nu uităm că aici avem de-a face cu o critică a teologiei apusene). **Augustin** este cel care a afirmat întâiul ierarhizarea iubirilor și a tratat drept subcreștine *filia* și *erosul*. În concepția lui, doar Dumnezeu trebuie iubit ca scop, fiindcă orice altceva face parte din lumesc și iubirea acestuia e un îndemn la corupere, păcat și în același timp e sursă de suferință. Dar atunci doar *agape* e demnă să fi admisă ca iubire în sens creștin. Celelalte sunt forme amăgitoare pentru fapte efemere, căci prietenii mor, iar dragostea se stinge. Platonismul este restituit în însăși esența sa moralei creștine apusene. Iubirea pură e iubirea de idei, de transcendență; restul sunt iluzii, copii, înlocuitori, ca și purtătorii lor efemeri.

Să notăm însă că formularea întâieii porunci nu ne trimite la o ierarhizare explicită, nici la excluderea uneia dintre cele trei forme ale iubirii. Formularea mai evidențiază încă un aspect: **iubirea presupune trei elemente - Dumnezeu, aproapele, eu însumi. Fiecare dintre cele trei elemente ale acestei relații trimite la celelalte; nici unul nu poate fi exclus fără a le anula pe celelalte.** Parabola bunului samaritan exprimă foarte limpede acest lucru, prin întrebarea pe care o ridică: cine este aproapele meu? Răspunsul lui Hristos nu este nici aproapele în genere, nici un anume aproape, ci trimite la cel de lângă tine, cel pe lângă care treci și pe a cărui nevoie o percepi; nu e un oricare fără însușiri, ci insul anumit pe care-l simți, îl știi, îi cunoști nevoia. A-l gândi abstract sau, mai mult, a-l ignora cu pretenția că nu contează decât iubirea față de Dumnezeu intră în contradicție cu *Evanghelia*: « **Dacă zice cineva: îl iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său pe care l-a văzut nu poate să-l iubească pe Dumnezeu** » (*Ioan, 4:20*).

Iubirea față de aproape trece prin iubirea față de sine, și reciproc. Altruismul nu este absolut, ci relațional. Acest « ca pe tine însăși » nu-i un îndemn la renunțare absolută la propria persoană, la abandonarea totală de sine, după cum nu e nici un îndemn la egoism odată ce proba iubirii este iubirea față de aproape și prin acesta a dumnezeirii prezente în fiecare seamă. E îndoielnică posibilitatea de a-i iubi pe alții în condițiile disprețului față de tine însuși. A ști să te prețuiești e deja condiția de posibilitate pentru a-i prețui pe alții, așa cum sunt ei, a le căuta valoarea unică așa cum consideri unicitatea propriei valori. « A iubi nu înseamnă a nega faptul că ești o persoană valoroasă și nesubstituibilă: înseamnă a recunoaște că și tu ești o astfel de persoană ... negarea de sine este un ideal imposibil și indezirabil », căci « cel care a încetat realmente să mai creadă în propria sa valoare pur și simplu nu poate iubi. El nu are nici cea mai vagă intuiție a ceea ce înseamnă să prețuiești pe cineva ». ⁴⁵

Suplimentar:

Feminismul radical se axează mult pe ideea că păcatul original al femeilor este cel al lipsei stimei de sine, acest lucru făcându-le să se simtă mizerabile și să se comporte mizerabil⁴⁶. Dacă luăm ca axiomatică inferioritatea femeilor, e greu de presupus că ele pot fi incluse în scenariul iubirii creștine pe deplin, fiindcă ceea ce ar iubi bărbații în ele n-ar fi persoana egal îndreptățită la prețuire, ci o persoană împuținată ca valoare prin aceea că aparține umanității derivate (cea care « purcede din » umanitatea veritabilă, cea a lui Adam înțeles ca bărbat). Tot așa, nici iubirea dintre femei, înțelesă ca *filia*, n-ar fi tocmai valoroasă și nici posibilă, odată ce îndemnul e cel de a iubi ceva superior ție (pe Dumnezeu în cazul bărbaților, pe bărbat și prin acesta pe Dumnezeu, în cazul femeilor). Admirația, aprecierea, componente ale iubirii superioare nu trimit la ceva în rând cu tine, ci la ceva deasupra ta. În aceste condiții iubirea admirativ-apreciativă a femeilor pentru femei, stima reciprocă e fundamental lezată de ideea inferiorității lor ontologice. (Acest fapt se poate recunoaște și în faptul că atunci când femeile recurg la argumentul autorității preferă să citeze autori bărbați, aceasta făcându-le să simtă că participă platonician la ideea de autoritate, să imite, în calitate de copii palide, modelul autorității masculine.) Lipsa surorității analoage fraternității bărbătești, ca și lipsa solidarității între femei, se trage în mare măsură din cauzele mai înainte pomenite⁴⁷.

Valoarea în sine a persoanei, recunoscută universal în creștinism (ca și în eticile umaniste laice de altfel) e condiția și condiționarea relației de reciprocitate. « Dubla poruncă se integrează în contextul unei iubiri statornice promise de către Dumnezeu pentru oameni, o promisiune făcută poporului lui Israel și întrupată în persoana și învățătura lui Hristos ». Împlinirea promisiunii produce « ieșirea din cercul vicios al lipsei de iubire », care deschide « poarta lipsei de încredere în sine, în propria valoare ». Ieșind din acest cerc, ți se conferă libertatea, căci ai certitudinea că ești iubit și te eliberezi spre a iubi. **« Departe deci de a ține femeile în supunere, creștinismul le oferă « eliberarea », iar cea mai mare eliberare le așteaptă pe cele care au fost înainte cele mai disprețuite »**⁴⁸. Vedem astfel că în scrierile feministe accentele se mută mai degrabă spre *filia* care este prețuită drept componentă esențială a iubirii creștine (ea reprezentând cel mai bine sufletul ca mijlocitor între spirit și trup). La intersecția *filiei* cu *erosul* se situează iubirea maternă, iar *agape* e văzută ca expresie a iubirii dezinteresate, nereciproce, de tip paternalist.

În această perspectivă feministă, *agape* ca formă de iubire în raport cu oarecare persoană nedeterminată - deci abstractă - generează și scuză transformarea moralei în set de convenții asupra cărora se deliberează rațional, se negociază pe principiul limitărilor reciproce între indivizi care-și păzesc independența tocmai de interdependentă! Morala devine convențională, repetând în relațiile umane modelul alianței prin Lege. Ea caută ce a căutat și în perioada precreștină: dreptatea rece, impersonală și neutră, o dreptate a regulilor de sorginte « obiectivă » care să-i țină pe oameni în starea de « a nu leza », dar nu și în cea de a le păsa, a simpatiza, a purta de grijă. E morala unei *agape* singură, văduvită de subiectivitatea « patologică » a *filiei* și *erosului*, o morală a barierelor și separărilor între un aproape abstract și ceilalți aproape la fel de abstracți. Ei nu convin, ci se aliază prin convenție, căci supoziția egoismului este cea care animă ideea de a ne pune bariere între noi.

Autoritatea normatorilor pământești ia locul Legiuitorului Suprem, creând dreptul contractual. Alternativele sunt date de alegerea între principii și consecințe ca fundamente ale moralei, adică între intrări și ieșiri, ambele părând că reprezintă cel mai bine ideea de fundament obiectiv. Persoana este scindată între principii și fapte, între spiritual și material; termenul mediu dispăre ca prin farmec, fie ca nevaloros (afectele sunt înclinații - Kant; sau: afectele sunt trupești - Descartes), fie ca reductibil la plăcere sau interese (hedonism, utilitarism).

Poate că într-adevăr acest mod de a privi morala se justifică cel puțin în sfera publică, a raporturilor persoanei cu statul ca entitate impersonală; iar filosofii sunt mult mai înclinați să caute relații “individ/stat” decât individ - individ. Ei au mai rar în față « relația cu concretul », cu « nevoia vie » și de aceea pot să se iluzioneze că acestea se rezolvă de la sine, se rezolvă natural. Privatitatea nu-i ispitește ca zonă demnă de reflecție, fiindcă ea e tărâmul « emoțiilor și sentimentelor », neinteresante filosoficește. De bună seamă, nici o teoreticiană feministă nu este atât de naivă încât să creadă că este posibilă universalizarea unei etici a sentimentelor, sau că e de ajuns să creezi modele ginomorfice de gândire ca să convertești umanitatea spre iubire creștină. Dar nici una nu este atât de sceptică încât să creadă că intrarea femeilor și feminismului în creația de valori nu va influența semnificativ felul în care ne vom raporta la cultură, politică și morală. Scoaterea din invizibilitate filosofică a concretului, imanenței, intimității, privatității, chiar și a corporalității femeiești este o provocare însemnată ridicată în fața cadrelor de gândire din perioadele în care istoria femeilor a fost doar preistorie⁴⁹.

Pentru mine însemnătatea acestor abordări ține mult de posibilitatea recunoașterii convenabilității ca alternativă la convenționalitate. Căci chiar în acest loc pot evidenția un prim aspect al distincției dintre cele două abordări. Este vorba de rolul pe care îl joacă o trăsătură a oricărei convenio: așa cum am menționat mai devreme, convenirea nu este posibilă dacă nu este realizată o anumită concordanță cu interesele, preferințele celor implicați. Nici un aranjament nu poate să devină un element al unui acord la care ajung părțile negociatoare - deci al unei convenții - dacă nu există o astfel de concordanță. Convențiile sunt, în acest sens restrâns, convenabile.

Dar trebuie subliniat de pe acum în ce constă caracterul distinctiv al unei *convenio*: ea are natura unei co-trăiri, inter-simțiri cu caracter universal. Asupra ideii de co-trăire, de inter-simțire voi reveni pe larg în capitolele următoare. Aici mă voi opri asupra celeilalte idei - de universalitate. În contextul abordărilor în care accentul cădea asupra convenției dintre părțile negociatoare, un obiectiv esențial a fost acela de a încărca acea convenție cu o aură impersonală, cu un gir universal. De pildă, cum sună oare comparativ ideile următoare: « așa este drept fiindcă așa ne convine » și « așa am convenit fiindcă așa e drept »? În primul caz se asumă subiectivismul, caracterul local al convenției. În cel de-al doilea este asumată neutralitatea și apelul tacit la o dreptate obiectiv-transcendentă. Respectabilitate tradițională nu se acordă decât celei de-a doua formulări.

Concluzia pe care vreau să o argumentez este următoarea: această strategie de a construi neutralitatea, iar prin ea universalitatea, a avut un loc precis în abordările etice convenționaliste. Anume, ea a elaborat mecanismele prin care o parte a celor implicați într-un proces ori o practică socială să poată pretinde universalitatea. Un "noi" anume, care deci referă la un grup particular dintre "negociatorii" unei convenții (ai unui acord, aranjament interpersonal), se transformă într-un *noi* neîngrădit. La modul general, un *establishment* minoritar trece drept universal sau drept vocea elitei gânditor-legiuitoare sau, și mai și, drept expresie a voinței divine.

În cazul particular pe care îl am aici în vedere, un grup - reprezentat de bărbați - a constituit acel "noi" căruia i s-a acordat aura de obiectivitate și universalitate. Noi-bărbații a devenit noi-oamenii; trăsăturile caracteristice ale acestui grup au fost ridicate la rangul de trăsături universale, iar celelalte, împărtășite de membrii **celuilalt** grup, au fost respinse, subevaluate, chiar disprețuite. De pildă, transcendența, rațiunea au fost reținute ca relevante moral, în timp ce subiectivitatea, emoția au fost privite, într-o întregă tradiție filosofică (cea platonice) și în tradiția biblică evanghelică cu jenă. Sunt departe de a crede că patriarhatul s-a născut și s-a menținut ca o conspirație generală a bărbaților împotriva femeilor. Mai degrabă *patri-arche*" - prototipul tatălui, îmi pare o imagine confortabilă (și, în sensul restrâns al termenului, pe care l-am menționat mai sus) foarte "convenabilă" pentru bărbații care astfel într-un sistem de referință religios au monopol pe reflectarea pământească a chipului Tatălui Creator - Legiuitor, acordându-și pe pământ un rol analog Tatălui Ceresc pentru Univers.

Așa îmi explic de ce de pildă din enunțurile contradictorii ale Epistolelor pauliene au fost reținute instituțional cele care erau mai coerente cu tradiția anterioară în privința relațiilor bărbaților cu divinitatea și a femeilor cu biserica și bărbații, și că Molitifelnicul ortodox plătește un tribut excesiv Leviticului menținând ideile sângelui spurcat, a lăuziei ca perioadă necurată (păcatul nașterii de prunci?!), inaccessul la altar - tabuuri care reiterează ideea că anumite perioade și locuri exprimă caracterul profan al femeilor.

Instituțiile ortodoxe n-au aderat însă și la violență *antiphisis*, antiprofan și antipăgân; nici cruciadele, nici autoflagelările, nici purificările prin ardere pe rug n-au fost practici ortodoxe. Doar porunca “femeile să stea la locul lor” pare să se fi eternizat chiar și în condițiile în care aici nu se neagă ca subcreștine formele mai concrete și mai directe ale iubirii (*filia* și *erosul*). Rațiunile eternizării acestei stări de fapt invocă tradiția ca pretext convenabil, desigur, în numele infailibilității acesteia.

Violența a fost scuzată în creștinismul apusean când era vorba de apărarea și extinderea valorilor și instituțiilor sale. Însuși eroismul era legat de ideea biruirii adversarului prin luptă și moarte. Ca și robia, violența a încetat să mai fie un pretext, un mijloc. Supremația nu se mai leagă de înrobire și nici eroismul de violență în lumea valorilor actuale euro-americe. **Oamenii nu mai sunt, în propria lor imagine, robi ai lui Dumnezeu, ci fii ai acestuia, după cum supremația începe să țină de influență mai mult decât de dominație.** Lumea se remodelează spre lărgirea sferei convenabilului la tot mai mulți oameni (în limbaj politic, lumea se democratizează). Din acest proces de desmărginire a orizonturilor convenirii nu pot lipsi cele reduse la tăcere de către coduri create în condițiile unui *establishment* exclusivist. Redarea demnității depline de persoană nu poate să se facă formal, prin poruncă de la o stăpânire clementă, ci prin reevaluarea valorilor, prin reconvenirea lor spre modele mai puțin schismatice, sau chiar antischismatice.

Voi da două scurte exemple pentru ceea ce cred că înseamnă astăzi ascultarea celeilalte părți.

Cine hotărăște în privința avortului?

Papalitatea difuzează în întreaga lume catolică ideea imoralității absolute a avortului cu justificări demne de atenție: **avortul este o crimă, e decizia de a lua o viață pe cale să se ivească.** Problema mea, pe care aici doar o numesc, la care voi reveni pe larg mai jos, este cea a posibilităților de a întemeia legitimitatea morală a legiuitorului. Pot eu oare să mă socotesc un legiuitor moral atunci când dau norme pentru situații în care nu voi fi niciodată implicat, în care este chiar imposibil și inconceptibil să devin supus al normei? Statutul de părinte este interzis clerului catolic și, odată cu el, este înstrăinată practica parentală. Când stabilesc legi împotriva hoției pot să mă văd pe mine însumi ca potențial hoț sau păgubit, dar cum mă pot vedea pe mine - preot catolic- femeie însărcinată, leuză, părinte îngrijind secundă cu secundă un copil? Pot oare decide asupra unei situații în care nici eu nici urmașii mei (care teoretic nici nu pot exista) nu vom fi puși și să pretind că actul deciziei este moral? Desigur există pretextul tradiției ca fundament al deciziei; dar de ce oare din această tradiție iau spiritul când îmi convine și litera când este vorba despre alții? Dacă asupra avortului nu există consens nici măcar în feminism și poziția bisericii pare să aibă prelungiri și susțineri serioase în lumea laică⁵⁰, în privința prevenirii sarcinii se pare că biserica creștină moștenește tradiția iudaică veche potrivit căreia orice evitare de sarcină este un păcat. Dar ideea acestei tradiții lega păcatul de probabilitatea nașterii lui Mesia - argument care pentru un creștin nu mai are valabilitate⁵¹.

Acest *Fiat !* spus de către fiecare femeie în parte trebuie să fie unul liber odată ce este și responsabil. Acceptarea unei noi vieți înseamnă asumarea responsabilității pentru o nouă persoană, pentru devenirea ființei umane ca persoană, nu doar pentru a da naștere. Dacă liberul arbitru este fundamentul responsabilității, nu-mi dau seama potrivit cărei logici îl refuzăm în chiar actul care face posibilă înzestrarea noastră cu liber arbitru: faptul de a da viață. Pentru aceasta femeile par mai degrabă să răspundă decât să fie libere să aleagă. Lor nu le este îngăduită libertatea Mariei: "Fie mie după cuvântul Tău", nu le este îngăduit moral să accepte, ci doar să se supună.

Divorțul și separarea

Al doilea exemplu: devalorizând reciprocitatea și supralicitând suferința și forma *agape* a iubirii creștine, catolicismul interzice divorțul, îl delegitimează moral (tot în condițiile în care preoților le este **interzisă căsătoria**). O legătură odată făcută - cea a căsătoriei - devine fatală pentru părți, chiar dacă la un moment dat poate că din ea nu se mai regăsește nimic din întâia poruncă referitor la relațiile umane. Ceea ce se cere părților este să **îndure** o legătură căci și aceasta este o suferință salvatoare, un sacrificiu. De această idee nu se îndepărtează nici ortodoxia (care își **obligă** preoții să se căsătorească), deși este mai permisivă și mai « lumească ». Hotărârile de fond ale ortodoxiei sunt luate însă de către Sfântul Sinod, iar acesta nu include preoți căsătoriți, ci călugări.

Până acum nu avem proba că numărul și forța constrângerilor exterioare ar genera mai multă moralitate; dimpotrivă, nu e lipsită de plauzabilitate ideea că astfel de fapt generează doar mai multă frustrație, mai mult resentiment, mai multă ipocrizie, adică fariseism moral. Acesta pare să fie intim legat de ideea de fatalitate, atât de străină libertății și demnității creștine⁵². Numărul și forța constrângerilor este mai mare în privința femeilor și aceasta le poate predispune spre viciile derivate din fatalism, îndepărtându-le de acea libertate care le desmărginește împreună cu ceilalți, nu împotriva lor, de libertatea neschismatică.

Note

1. Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, cap. "Pământul, femeia și fecunditatea", Editura Humanitas, București, 1992.

2. *Ibid.*, p. 241.

3. *Ibid.*, p. 244.

4. *Ibid.*, p. 248.

5. *Ibid.*, p. 269.

6. *Ibid.*, p. 280.

7. Am preluat scrierea Anca Manolache din *Problematica femeii în Biserica lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, p. 67.

8. În lucrările feministe care se apleacă asupra acestei chestiuni, cel mai des sunt citați în acest sens Rași (comentator al Torei și Talmudului din s. XI), Josy Eisenberg și Armand Abecassis în vol. *Et Dieu crea Eve* (vezi 1, p. 66-67).

9. Elisabeth Sarah: The Biblical Account of the First Women. A Jewish Perspective în *Women's Voices Essays in Contemporary Feminist Theology*, Ed. Teresa Elwes, Marshall Pickering, London, 1992, (pp. 48-49).

10. *Ibid.*, p. 48.

11. *Ibid.*, p. 52. Vezi și Anca Manolache, *op. cit.*, p. 67: "Deci acolo unde se folosește termenul *Tseila* trebuie înțeles **parte**". Autoarea face trimitere la parte a cortului evreiesc, așa cum E. Sarah face trimitere la porțile din Arca lui Noe - cazuri în care se folosește aceeași expresie.

12. Vezi E. Sarah *op. cit.*, p. 53.

13. *Ibid.*, p. 55.

14. Lawrence E. Johnson, *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, University Press, Cambridge, 1991, p. 19.

15. V. Lossky, în *Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 93.

16. *Ibid.*, p. 96.

17. *Ibid.*, p. 104.

18. *Ibid.*, p. 115.

19. Anca Manolache, (13), p. 22.

20. Molitfelnicul ortodox preia ideile din Levitic (vezi argumentele în *op. cit.*, pp. 22-24)

21. Manolache, *op. cit.*, p. 80.

22. *Ibid.*, pp. 100-101.

23. În *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Women's Press, Mary Daly consideră această acceptare a consecințelor fatală a impregnării mamei cu spiritul patriarhal al *Vechiului Testament*.

24. Anca Manolache, *op. cit.*, p. 98.

25. *Ibid.*, pp. 100-101.

26. Vezi Lossky, *op. cit.*, p. 124 unde se polemizează cu monofiziștii. Potrivit acestora, « Cuvântul s-a făcut trup, Hristosul e cu totul dumnezeiesc, e consubstanțial cu Tatăl, nu și cu omul. El a trecut prin Fecioară și a împrumutat ceva de la ea. El a folosit-o pur și simplu pentru a-și face apariția ».
27. *Ibid.*, p. 131.
28. *Ibid.*, p. 135.
29. Lossky folosește aici expresia Sf. Maxim Marturisitorul (vezi *op. cit.*, p. 139).
30. A. Manolache, *op. cit.*, p. 55.
31. V. Lossky, *Teoria mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. V. Răduț, Editura Anastasia București 1990, p. 19.
32. V. Lossky (21), p. 96.
33. *Ibid.*, p. 101.
34. *Ibid.*, p. 87.
35. V. Lossky, (37), p. 137.
36. *Ibid.*, pp. 137-138.
37. *Ibid.*, p. 40.
38. *Ibid.*, p. 114.
39. Vezi Linda Woodhead, Feminismul și principiile eticii creștine, în *Jumătătea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, ed. Mihaela Miroiu, Editura Tansansa, București, 1995 p. 160.
40. Helen Oppenheimer, în *Law and Love*, The Faith Press, London, 1962, p. 29.
41. Cea avută în vedere în acest context este *The Need for Roots*, Routledge, London, 1978.
42. Vezi Linda Woodhead, *op. cit.*, p. 176.
43. *Ibid.*, p. 172.
44. Ideea este împrumutată și de către Iris Murdoch în *The Sovereignty of Good*, Routledge, London, 1970.
45. Linda Woodhead, *op. cit.*, p. 182.
46. Feministele radicale nu văd depășirea acestui păcat în cadrul religiei creștine pe care o socotesc iremediabil patriarhal și totodată încărcat de dispreț față de lumesc, trupesc, materie. Critica lor se concentrează însă pe forma apuseană a creștinismului. Voi reveni asupra acestei probleme în capitolul destinat eticilor ginocentrice. În principal, această idee este dezvoltată de către A. Rich, S.L. Hoagland și M. Daly.
47. Această idee este pe larg dezvoltată de către Mary Daly în "The spiritual dimension of women's liberation", în *A Reader in Feminist Knowledge*, ed. Sneja Gunew, Routledge, London, 1991, pp. 335-342.
48. Linda Woodhead, *op. cit.*, p. 186.
49. Ideea este pe larg dezvoltată și argumentată de către Gerda Lerner în *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986. Ea susține că până la sfârșitul secolului al XIX-lea femeile au trăit în preistorie, în sensul că nu au avut acces la viața publică, cea care trece drept sferă semnificativă în istorie. Viața privată este de abia acum reevaluată ca sferă cu drept de existență în istorie.
50. Vezi în acest sens discuțiile prezentate în vol. *Etică aplicată*, ed. A. Miroiu, Editura Alternative, București, 1995, studiile lui H.J. McCloskey, R. M. Hare și J.J. Thomson.
51. Vezi mai pe larg Anca Manolache, *op. cit.*, p. 46.
- ⁵² .Pentru o abordare mai cuprinzătoare vezi , Ann Loades (Ed.), *Feminist Theology. A Reader*, SPCK, London, 1996