

**UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI DIN CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE REFORMATĂ**

TEZĂ DE DOCTORAT

**SCHIMBAREA CONDIȚIEI FEMEILOR ȘI REFLEXIILE
PASTORAL-TEOLOGICE ALE ACESTEIA**

**Coordonator științific:
PROF. UNIV. DR. MOLNÁR JÁNOS**

**Doctorand:
SZABÓ ILDIKÓ**

CLUJ-NAPOCA

2014

Conținut

Introducere – Mulțumiri

| | |
|--|-----|
| 1. Introducere și ipoteze | 1 |
| 1.1. 1.1. Concepte folosite, contextul teologic și congregațional al temei analizate | 2 |
| 1.2. Metodele aplicate | 6 |
| 1.2.1. Probleme antropologice | 6 |
| 1.2.2. Precedente legate de istoria științei | 8 |
| 1.3. Alte ipoteze | 10 |
| 1.4. Premise de conținut | 11 |
| 2. Situația schimbată a femeilor | 13 |
| 2.1. Clarificarea conceptelor de mișcări feministe, emanciparea femeii, feminism | 13 |
| 2.1.1. Cele două moduri de abordări ale teoriilor feministe | 15 |
| 2.2. Cadrul de interpretare al emancipării femeii (și al feminismul) | 21 |
| 2.2.1. Feminismul, ca și darea în judecată a modernității | 22 |
| 2.2.2. Feminismul, ca și efortul de emancipare specială în cadrul emancipării generale | 27 |
| 2.3. Teoriile filosofilor iluminismului despre femei | 33 |
| 2.3.1. Mitul iraționalității feminine | 37 |
| 2.3.2. Mitul maternității | 40 |
| 3. Modul de apreciere al femeilor în istoria teologiei | 47 |
| 3.1. Atitudinea tradiției Torei și a lui Isus față de femei | 47 |
| 3.2. Pavel – întoarcere la moralurile admise din punct de vedere social? | 49 |
| 3.3. Augustin – consecințele doctrinei păcatului originar | 52 |
| 3.4. Imaginea femeii la Toma de Aquino cu rădăcinile de la Aristotel | 56 |
| 3.5. Imaginea femeii în reforma lui Luther | 59 |
| 3.6. Imaginea lui Calvin | 61 |
| 3.7. Sumar, alte idei | 65. |
| 4. Teologie kerigmatică și psihologia pastorală | 68 |
| 4.1. Formarea duhovniciei, ca știință | 68 |
| 4.1.1. Duhovnicie kerigmatică | 70 |
| 4.2. Învățăturile lui Barth despre antropologia sexelor | 74 |
| 4.2.1. Mann und Frau | 75 |
| 4.2.1.1. Delimitări | 77 |
| 4.2.1.1.a. Delimitare de la mitologizare | 77 |
| 4.2.1.1.b. Delimitare de la demonizarea relației dintre bărbat și femeie | 79 |
| 4.2.1.1.c. Delimitare de la centralizare | 81 |
| 4.2.2. Ce înseamnă a fi bărbat sau femeie? | 83 |
| 4.2.2.1. Prima greșeală – prinderea înțeleșului caracterului | 83 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| | masculin și feminin prin definiții | |
| | 4.2.2.1. Cea de a doua greșeală – răfuială cu mitul androgenului | 87 |
| | 4.2.2.3. Cea de a treia greșeală – emanciparea sexului | 88 |
| 4.2.3. | Tipologia relației dintre bărbat și femeie | 90 |
| 4.2.4. | Definiția barthiană a căsătoriei | 93 |
| 4.2.5. | Observații critice | 95 |
| | 4.2.5.1. Observații de critică a simbolurilor | 98 |
| | 4.2.5.1./a A și B nu este o ordine logică | 98 |
| | 4.2.5.1./b Bărbatul ca și imaginea lui Dumnezeu | 99 |
| | 4.2.5.2. Diafonii buberiene | 101 |
| | 4.2.5.3. Critici interpretative – Deficiențe exegetice | 103 |
| | 4.2.5.4. Semne de întrebare în legătură cu teologia uniunii | 104 |
| | 4.2.5.6. Problematika relației cu realitate | 106 |
| 4.2.6. | Sumar | |
| 4.3. | Cugetătorul teoretic de duhovnicie al teologiei dialectice – Eduard Thurneysen | 110 |
| 4.3.1. | „Die Lehre von der Seelsorge” contra „Seelsorge im Vollzug” | 110 |
| 4.3.2. | Soluția concepției privind duhovnicia a lui Thurneysen | 112 |
| 4.3.3. | Sensibilitatea față de probleme a lui Thurneysen | 115 |
| 4.3.4. | Duhovnicul în practică | 120 |
| 4.3.5. | Consiliere în teme ale căsătoriei | 122 |
| 4.3.6. | Observații critice | 133 |
| 4.4. | Sumar – alte idei | 136 |
| 5 | Abordarea antropologică a teologiei feministe | 138 |
| 5.1. | Apariția teologiei feministe, tentativă pentru modificarea imaginii omului | 138 |
| 5.2. | Noțiuni fundamentale folosite de antropologia teologică feministă | 141 |
| | 5.2.1. Patriarhat | 141 |
| | 5.2.2. Sexism | 144 |
| | 5.2.3. Androcentrism | 145 |
| 5.3. | Concepția antropologică a R. Rosemary Ruether | 146 |
| | 5.3.1. Premisa metodologică a teologiei feministe | 146 |
| | 5.3.1.1. Principiul de bază empiric | 146 |
| | 5.3.1.2. Principiul de bază critic | 147 |
| | 5.3.1.3. Sursa biblică a feminismului – principiul de bază profetic | 149 |
| | 5.3.2. Relația teologiei feministe cu constatările de bază a teologiei clasice | 151 |
| | 5.3.2.1. Existență umană ca bărbat și ca femeie | 153 |
| 5.3.3. | Antropologiile istoriei bisericii tinzând spre egalitate | 154 |
| | 5.3.3.1. Feminism escatologic | 155 |
| | 5.3.3.2. Feminism liberal | 157 |
| | 5.3.3.3. Feminism romantic | 159 |
| 5.3.4. | Antropologie feministă peste liberalism și romantism | 163 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| 5.3.5. | Poate să fie un mântuitor bărbat mântuitorul femeilor? | 166 |
| 5.3.5.1. | Ideile despre Mesia în tradiția ebraică | 167 |
| 5.3.5.2. | Ideile lui Isus despre domnia lui Dumnezeu | 168 |
| 5.3.5.3. | Cum a devenit Isus din Nazaret Pantocrator? | 170 |
| 5.3.6. | Cristologii alternative – Există cristologie feministă? | 172 |
| 5.3.7. | Observații critice | 174 |
| 5.3.8. | Sumar – alte idei | 179 |
| 6. | Curent de duhovnicie terapeutică | 181 |
| 6.1. | Motivul și originea apariției curentului de duhovnicie terapeutică | 182 |
| 6.2. | Dietrich Stollberg | 185 |
| 6.2.1. | „Wahrnehmen und Annehmen” – fundamentări de teologice pastorală | 186 |
| 6.2.2. | 6. Devotament partenerial al bărbatului și al femeii în concepția de duhovnicie a lui Stollberg | 190 |
| 6.2.2.1. | Seelsorge praktisch – dezvoltări practice ale chestiunilor de principii | 192 |
| 6.2.3. | Nach der Trennung | 198 |
| 6.2.4. | Observații critice | 199 |
| 6.2.5. | Sumar | 201 |
| 6.3. | Joachim Scharfenberg | 205 |
| 6.3.1. | Einführung in die Pastoralpsychologie | 206 |
| 6.3.2. | Bazele de istoria științei ale psihologiei pastorale | 207 |
| 6.3.3. | Psihologie pastorală în context social | 208 |
| 6.3.4. | Concepția antropologică a lui Scharfenberg | 210 |
| 6.3.4.1. | Concepția antropologică în lanțul Pavel-Augustin-Luther | 212 |
| 6.3.4.2. | Antropologii teologice în epoca modernă | 214 |
| 6.3.5. | Tentativă pentru a sincroniza constatările antropologilor empirice și a celor teologice | 217 |
| 6.3.6. | Referiri directe la tendințele feministe | 220 |
| 6.3.6.1. | Rugăciunea ca și creșterea dorinței | 221 |
| 6.3.6.2. | Confruntare cu terapia familiei | 222 |
| 6.3.7. | Sumar | 226 |
| 6.4. | Michael Klessmann: Pastoral-psychologie | 229 |
| 6.4.1. | Duhovnicie într-un mediu cultural și social schimbat | 230 |
| 6.4.2. | Duhovnicie în tensiunea dintre imaginea umană din psihologia umanistă și tradiția creștină | 232 |
| 6.4.3. | Imaginea umană între modurile de dezbatere ale problemelor științifice schimbate | 235 |
| 6.4.4. | Evoluția individuală și așteptările sociale | 238 |
| 6.4.5. | Necesitatea recumpărării a dezvoltării identității | 241 |
| 6.4.6. | Consecvențele condițiilor de muncă a identității din punctul de vedere al comunicării bisericești și al mentalității pastoral-psihologice | 244 |
| 6.4.7. | Duhovnicia bărbaților și a femeilor după criteriile ale sexelor | 246 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 6.4.8. | Un exemplu de duhovnicie | 255 |
| 6.4.9. | Analiză critică – Sumar | 256 |
| 7. | Sumar –concluzii finale | 259 |
| 7.1. | Teze | 259 |
| 7.2. | Concluzii | 261 |
| 7.2.1. | Concluzii pentru antropologia teologică | 262 |
| 7.2.2. | Un model de autonomie feminină | 265 |
| 8. | Analiza schimbărilor auto-interpretărilor și a interpretărilor de roluri ale femeilor în oglinda succesiunilor de generații – cercetare cu chestionar | 269 |
| 8.1. | Scopul și mediul cercetării | 270 |
| 8.2. | Bazele de principiu a metodei de analiză | 273 |
| 8.3. | Întrebările și motivarea acestora | 273 |
| 8.4. | Evaluare | 278 |
| 8.4.1. | Caracteristicile participanților în sondaj în funcție de vârstă, stare familială, numărul de copii, ocupație și ideologie | 278 |
| 8.4.2. | Variațiile de judecare a caracteristicilor feminine și masculine | 281 |
| 8.4.2.1. | În funcție de vârstă | 281 |
| 8.4.2.2. | În contextul modelelor moștenite | 283 |
| 8.4.3. | Personalități model – roluri dorite | 285 |
| 8.4.4. | Modul de apreciere a emancipării feminine – pe grupuri de vârste | 288 |
| 8.4.5. | Femei despre femei – Aprecierea succesului feminin, a isteții feminine, a farmecului sexual și a rolului de conducător din diferite aspecte | 295 |
| 8.4.6. | Analiza textuală a modelelor de roluri de dat mai departe și de corectat | 301 |
| 8.4.7. | Concluziile rezultatelor sondajului | 312 |
| | Bibliografie | 315 |
| | Anexe | 328 |
| | Lista publicațiilor științifice | 331 |

Teze

1. **Tendințele de emancipare a femeii sunt inseparabile de procesele de istoria societății și a politicii din epoca modernă. Aceste tendințe s-au născut ca și parte integrantă a acestora, însă polemizând și împotrivindu-se cu acestea.**¹

Sensul termenului latin „emancipare” este: „a se îndepărta din proprietatea Tatălui”. Cuvântul este folosit în legătură cu înălțarea materială, ideologică, culturală sau politică a unor indivizi sau grupuri, uitând faptul că în secolele ale XVIII-XIX-lea noțiunea se folosea pentru emanciparea burgheziei și a evreilor, iar mai târziu pentru emanciparea proletarilor. Noțiunile de emancipare a femeii și feminismul sunt deseori confundate. În acest caz, noi o folosim pentru denotarea eforturilor depuse în scopul recunoașterii statutului lor social independent (dreptul pentru muncă, pentru educație și pentru posibilitatea de a lua parte în viața politică) și a tendințelor pentru realizarea dreptății sociale. Într-un alt sens cuvântul înseamnă o teorie a societății, o ideologie și concepție științifică, care se leagă atât de alte teorii mari sociale și de eliberare ale modernității cât și de mișcări inițiate de femei.

Cuvântul feminism a intrat în vocabularul de toate zilele numai împreună cu eforturile de emancipare din anii '60. Personal, aș folosi noțiunea feminismului în mod

¹ Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: Dr. ADAMIK Mária (szerk.): *Bevezetés a szociálpolitika nem szerinti értelmezésébe*. Gendering Social Policy”, Elektronikus kiadvány. ELTE TáTK, 2012.; GÖSSMANN, Elisabeth et. al.: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh, 2002. 2. vollständig überarbeitete und grundlegender weiterte Auflage. Feminismus címszó; KÉRI Katalin: *Magyar nők a dualizmus korában*. (1867-1914 között) PhD értekezés. JPTE-BTK, Pécs, 1997. Konzulens: Dr. Majoros István; SHAHAR, Shulamit: *A negyedik rend*. Nők a középkorban, Budapest, 2004. Osiris Kiadó; HADAS Miklós: *Férfikutatások*. TÁMOP online-szöveggyűjtemény. 2011. Budapesti Corvinus Egyetem. Szociálpolitikus és szociális munkás képzés.; ACSÁDY Judit: „*Emancipáció és identitás*.” ELTE Szociológia PhD Disszertáció, 2005. Témavezető: Neményi Mária; CONNEL, R. W.: *Férfiak*. Eltűnő szerepek. Budapest, 2012. Noran Libro; MATTHIAE, Gisela: *Clownin Gott*. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen. Praktische Theologie heute 45, 1999.; BEAUVOIR, Simone de: *A második nem*. Budapest, 1971. Gondolat Kiadó; GERHARD, Ute u.a. (Hg.): *Differenz und Gleichheit*. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt a.M. 1990.; GÜNTER, Andrea (Hg.): *Feministische Theologie und postmodernes Denken*. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz. Stuttgart/Berlin/Köln 1996.; FOUCAULT, Michel: *A szexualitás története*. A tudás akarása. Budapest, 1996. Atlantisz Kiadó; LAFONT, Ghislain: *A katolikus egyház teológiatörténete*. Budapest, 1998, Atlantisz Kiadó; METZ, Johann Baptist: *Az új politikai teológia alapkérdése*. Budapest, 2004. L'Harmattan; PIEPER, Annemarie: *Van-e feminista etika?* Budapest, 2004. Áron kiadó; PLÓTINOSZ: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Válogatott írások. Budapest, 1986.; COLLINS, John J.: *A feminizmus és a gender szerinti kutatás [genderstudies] hatása a bibliatudományra*. Pannonhalmi Szemle. 2008/2 (XVI) 40-62.; SULLEROT, Evelyne: *A női munka története és szociológiája*. (ford. Dr. Kecskeméti Györgyné) Budapest, 1971. Gondolat Kiadó; SCOTT, Joan Wallach (szerk.): *Van-e a nőknek történelmük?* Budapest, 2001, Balassi Kiadó

consecvent pentru denotarea unei mișcări științifice și sociale, care recunoaște rolurile sociale specifice, și astfel tinde spre o existență umană mai corectă, mai cinstită și mai deplină pentru femei (și pentru bărbați), și aspiră la realizarea acestei existențe, însă în general bibliografia specifică nu face distincție evidentă între conceptele feminism și emanciparea femeii. Temeiul real care stă la baza acestei confuzii este faptul că analiza mai profundă a fenomenului, care este cunoscut astăzi sub numele de feminitate și masculinitate, a putut începe numai după succesul eforturilor depuse pentru emanciparea femeii.

Deși acestea fuseseră prezente în societățile precapitaliste, în urma apariției modernității și a efectului acesteia asupra schimbărilor sociale tendințele de emancipare feminină au devenit o forță transformatoare, care au schimbat poziția femeilor și, în consecință, concepția lor despre rolurile sexelor din secolul al XX-lea într-un mod semnificativ. Întrebarea mea este: ce fel de forțe au avut rol în apariția surprinzătoare pentru mulți a mișcărilor feministe – și aici mă gândesc în primul rând la tendințele din anii '60-70 –, ce fel de mișcări de istorie intelectuală neobservate sau ignorate, sau poate lipsă a acestora au pregătit schimbările vizate sau parțial împlinite de către tendințele feministe.

În loc de prezentare detaliată ideologică și de istoria societății aș dori să ofer două cadre de interpretare pentru a explica acest fenomen.

a./ Prima mea încercare de interpretare este bazată pe analiza concepției ierarhice a gnoseologiei europene. În aceasta nivelul inferior își capătă sensul existenței de la cel superior, forma distinsă a cunoașterii este mintea rațională. De vreme ce în modernitate identificarea raționalității cu principiul masculin a devenit un fel de axiomă a tradiției europene, este de înțeles, că victoria rațiunii în iluminism nu a condus, pentru că nu a putut conduce la recunoașterea celuilalt sex ca fiind diferit, dar în același timp egal cu sexul masculin. Iluminismul a fost gata să lupte pentru drepturile reale de egalitate a bărbaților (ca semenii), dar din cauza antecedentelor gnoseologice nu a fost capabil să lupte pentru libertatea celeilalte (a femeii), care era diferită. De aceea acest lucru a putut fi realizat numai de o mișcare feministă, compusă din părți egale (femei).

Pe baza acestuia consider apariția mișcărilor feministe ca fiind darea în judecată a modernismului, critica unui modernism, care nu a putut ajunge până la elaborarea diversității, dar în același timp a egalității femeii (nici) la nivel gnoseologic.

b./ Cel de-al doilea mod de abordare a încercării mele de interpretare este de natură istorică. Caracteristica comună a culturilor patriarhale din societățile precapitaliste este pe de o parte rolul de conducător absolut al bărbatului și pe de alta faptul că legitimatorul femeii este întotdeauna bărbatul. Următoarea întrebare s-a conceput numai peste câteva sute de ani, în revoluția franceză, cu apariția ideologiei „*libertate, egalitate, fraternitate*”, când orice fel de inegalitate părea să dispară: oare va dispărea și inegalitatea dintre bărbați și femei? În scurt timp a ieșit la iveală faptul că s-au lichidat multe feluri de inegalități, nu s-a lichidat însă rolul bărbatului de a legitima femeia.

Viața femeilor a evoluat timp de secole, sau chiar milenii în jurul a trei noduri: munca, soțul și familia. Toate acestea s-au schimbat în timpul revoluției industriale. Divizia între munca feminină și cea masculină, care a integrat femeia în munca de producție și care a ținut cele două sexe într-o interdependență reciprocă, s-a desfășurat. Această schimbare a avut un efect asupra balanței dintre orașe și sate, producția industrială și cea din agricultură și diviziunea muncii între sexe. Forța economică și majoritatea oportunităților de muncă s-a mutat de la agricultură înspre industrie, de la sat la oraș, din casă în fabrică. Astfel o parte semnificativă a femeilor și-a pierdut munca, care le-a legat de producția din agricultură și la gospodărie, și și-au găsit o sursă de venit independentă. Însă au putut ocupa numai poziții necalificate cu salarii minime. Distincția între valoarea muncii femeii și a bărbatului, privilegiile bărbaților asupra muncii calificate cu salarii mai mari au condus – lângă numeroase alte factori – la nașterea unor mișcări ale femeilor din clasa muncitorilor, acestea fiind un fel de „derivate” ale nașterii societăților moderne industriale.

Această epocă este epoca emancipării generale. Emanciparea burgheziei, care a dorit să pună capăt sistemului de privilegii obținute prin naștere, emanciparea evreilor, în urma căreia aceștia ies din viața gheto-urilor încetul cu încetul, și încep să se integreze în întregul societății. Emanciparea proletariatului, care gradual devine conștient, care își revendică condiții de muncă mai bune și salarii mai mari prin mișcările sindicatelor. În aceste condiții se naște mișcarea de emancipare a femeii, condusă de recunoașterea din ce în ce mai conștientă a faptului, că prin tendințele de emancipare generală nu se va pune sub semnul întrebării subordonanța femeii și legitimizarea acesteia de către bărbat. Puterea bărbatului asupra femeii, sistematizată pe plan social și consolidată ideologic, devine din ce în ce mai problematică în era

revoluțiilor industriale și politice și prin transformarea radicală a structurii sociale tradiționale.

Se poate demonstra procesul prin care anumite grupuri sociale încearcă să țină femeia din grupul social propriu între limitele legitimării acesteia de către bărbat, fie parțial sau fie în măsură deplină – toate acestea în timp ce își urmează lupta proprie de emancipare. Acest proces se poate găsi atât în rândurile burgheziei, cât și în rândurile evreilor sau a proletarilor. Acestea sunt motivele pentru care consider procesul de emancipare feminină ca fiind o tendință independentă în cadrul proceselor de emancipare generală, care are puncte comune cu curentele progresive ale grupului social în cadrul căruia se manifestează, însă își are și eforturile proprii, care se separă de eforturile curentului, și care se leagă de posibilitățile speciale de viață a femeilor.

2. Procesele de ideologie și de societate nu pot asigura femeii libertate sau drepturi de libertate egale cu cele ale bărbatului. Locul femeii a fost desemnat în sfera privată, lângă copii. Deși acest proces de semi-emancipare a avut un efect pozitiv asupra poziției femeilor, în general nu a fost nici satisfăcător, nici rezonabil, astfel adâncind și mai mult polarizarea relației dintre bărbat și femeie.²

M-am ocupat cu două mituri, care determină felul de gândire al modernității despre esența rolurilor bărbatului și a femeii.

a/ În urma epocii moderne se naște un mit nou, mitul iraționalității femeii și al raționalității bărbatului. În studiul său Catherine Newman a dovedit faptul că amprenta aceasta tradițională și foarte polarizată a caracteristicilor sexelor, care s-a predat într-un mod și mai tradițional, este în primul rând produsul epocii burgheze. Până în secolul al XIX-lea sentimentele, ca și însușiri se feminizează prin urmare a ideologiei burgheze.

² Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: FROMM, Erich: *Férfi és nő. Szexuálpszichológiai tanulmányok*. Budapest, 1996. Akadémiai Kiadó; ROUSSEAU, Jean Jacques: *Emil, avagy a nevelésről*. Budapest, 1957, Tankönyvkiadó., HELL Judit: *Nő és férfi viszonya az újkori filozófiában: a kanti (fél)fordulat*. Világosság, (XLVI. évf.) 2005, 2-3. szám; NEWMARK, Cathrine: *Weibliches Leiden – männliche Leidenschaften*. Zum Geschlechtinälteren Affektenlehren. Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und geschlechterforschung. 2008/1. 7-18.; KENDE Anna (szerk.): *Pszichológia és feminizmus*. Hogyan alakította át a pszichológia elméleteit, kutatási kérdéseit a társadalminem-kutatás, Budapest 2008, L'Harmattan Kiadó; NORRIS, Pamela: *Éva története*. Budapest 2001 Holnap Kiadó; BADINTER, Elisabeth: *A szerető anya*. Az anyai érzés története a 17-20. században. Debrecen, 1999. Csokonai Kiadó; SHAHAR, Sulamith: *Gyermekek a középkorban*. Budapest, 2000. Osiris Kiadó;

Newman analizează și caută dacă sentimentele fuseseră atribuite sexelor înaintea societăților burgheze – măcar într-un nivel conotațional –, și dacă da, în ce măsură. Relatează în linii mari contextele ideologice ale învățăturilor despre pasiune pentru a discuta elementele marcate din punct de vedere sexual în mod explicit sau implicit și pentru a prezenta modificările de înțeles ale noțiunii după secolul al XVIII-lea.

După judecata sa diferențele ierarhice bazate pe Scripturi au fost preluate de un alt fel de diferență calitativă mai radicală, bazată pe natură. Astfel distincțiile biologice și culturale au fost puse pe o fundație antropologică, iar în această divergență bărbatul apare ca și cel care muncește pentru progresul civilizației și a culturii, pe când femeia simbolizează neamul, biologia, familia, instinctul.

b/ Celălalt mit modern cercetat este mitul maternității. În această parte a tezei m-am sprijinit pe munca lui Badinter, prin care analizează punctul de vedere principal și practic al iluminismului începând cu secolul al XVIII-lea în legătură cu copii și femei. La sfârșitul secolului al XVIII-lea s-a întâmplat o schimbare semnificativă în atitudinea față de copii. S-a accentuat rolul mamelor în creșterea copiilor. S-au înmulțit mesajele, care au încurajat femeile să nu își dea copiii la bone, ci să le alăpteze ei înșiși. Creșterea copiilor a devenit vocația nobilă a femeii. S-a alcătuit un mit, care a rămas vie până în prezent, dragostea de mamă a devenit ceva sublim. Evident, caracterul și semnificația instinctivă a dragostei de mamă a existat și înainte, însă acesta este momentul istoric, când primește legitimitate socială, și devine o pretenție din partea societății.

Literatura din acea epocă a îndemnat femeile să se întoarcă spre copiii lor în mai multe feluri. S-au referit din ce în ce mai mult la natură, și au accentuat faptul, că femeia (femela) a fost alcătuită pentru a avea grijă de cei mici. Oricine uită sau neglijează acest lucru, se împotrivește naturii, adică se poartă antinatural. Cu evoluția etnografiei apar descrierile femeilor din diferite popoare sălbatice și raporturile și descrierile despre femelele diferitelor animale și motivele pentru care acestea sunt mame bune. Conform acestui mesaj, cultura și cizelarea societății nu face bine femeii. Cu cât este mai simplă și mai naturală (adică needucată) o femeie, cu atât devine o mamă mai bună. În același timp lumea bărbaților s-a străduit să subjuge natura, să colonizeze teritorii și să construiască o civilizație tehnică cât mai perfectă.

Prin scurta prezentare a istoriei maternității în epoca modernă, scopul meu a fost să ilustrez faptul că ceea ce s-a formulat în partea a doua a secolului al XX-lea înspre femei ca fiind o pretenție socială – și dumnezeiască în cercurile bisericesti –, și ceea ce

femeile – după părerea mea – au și acceptat în mare parte, i se datorează în majoritate proceselor istorice. Pe de o parte, imaginea mamei schimbată din secolul al XVIII-lea a avut un rol important emancipativ. Femeia a fost liberată să trăiască mai din deplin bucuria cu adevărat importantă a maternității, a creșterii copilului. A primit o șansă pentru a se auto-educa în folosul copiilor.

Totuși, s-au produs următoarele lucruri, ca consecințe negative ale acestuia:

- Tații s-au îndepărtat și mai mult din îngrijirea copiilor, datoria lor a fost să facă față în lumea exterioară și să aibă o viață exemplară.
- Suferința s-a reunit iar cu soarta femeii, și ea primește recunoaștere pentru acest lucru, însă doar dacă rămâne tăcută. Doar dacă își pierde viața pentru copii săi, dacă se poate îndepărta în fiecare zi de la eul său în așa fel încât să nu mai aibă o personalitate independentă de copii săi.
- Dacă o femeie a avut alte tendințe intelectuale sau de împlinire, decât creșterea copiilor, acest lucru a fost numit păcat.

În condițiile sociale schimbate ale secolului al XX-lea femeile a trebuit și trebuie să se lupte cu aceste reprezentări.

3. Cercetările antropologice generale, cele special teologice și cele pastoral-teologice au fost provocate de existența tendințelor de emancipare a femeii, a integrării acestora din ce în ce mai științifice. Aceste cercetări au fost constrânse să integreze – în mod direct și indirect – experiențele existențiale ale femeilor neobservate și neauzite până în acel moment.

Pe de o parte cele două războaie ale secolului al XX-lea au decimat populația masculină, pe de altă parte ele au atras după sine necesitatea ca femeile să împlinească datorii, pe care nu au avut posibilitatea să le facă înainte. Creșterea calificării și a competențelor femeii, necesitatea socio-economico-politică au creat situația ireversibilă, cu care avem posibilitatea de a ne întâlni în zilele din prezent. Iar tendințele feministe ale anilor '60-70 – integrate în mișcările generale sociale și intelectuale – au pus sub semnul întrebării percepția clasică a rolurilor sexelor. Simțind schimbările sociale, Erwin Metzke³ a scris un studiu în 1954, în care formulează recunoașterea sa privind faptul că discuțiile teologice contemporane au ajuns la un punct, unde chestiunile

³ METZKE, Erwin: *Anthropologie der Geschlecht*. Philosophie Bemerkungen zum Stand der Diskussion. Theologische Rundschau. 1954. (22. Jg.) 211-241. 211-214.

antropologice trebuiau reconsiderate din punct de vedere al rolurilor sexelor. El a considerat ca expunerile lui Barth pe această temă, care apăruseră cu puțin timp înainte sunt o reconsiderare nouă și întemeiată a chestiunii.

Am urmărit evoluția antropologiei teologice în secolul al XX-lea prin analiza a mai multor autori.

- 4. Karl Barth a tematizat relația dintre bărbat și femeie în mod original, a dotat-o cu noi argumente antropologice, nefiind însă capabil să reîmprospăteze subiectul în mod teologic. Deși a recunoscut contextul istoric și social al subiectului, l-a trimis într-o realitate teologică atât de sterilă referindu-se la Scriptură, care nu a putut să însemne altceva la nivel teoretic, decât legitimitatea relațiilor cunoscute istoric, măbind și mai mult tensiunea dintre teorie și practică.⁴**

Opera lui Barth fusese deja apreciat chiar în momentul în care a apărut, și de atunci au apărut numeroase aprecieri și analize despre ea. Însă cu toate că a primit multă critică, trebuie accentuat faptul că Barth a analizat teologic esența relației dintre bărbat și femeie în mod atât de detaliat și aprofundat, cum nu a mai făcut-o nimeni cu excepția teoreticilor feminisți – conform cunoștințelor mele. Autorii analizați în următoarea parte a tezei mele s-au referit numai la subiect, concentrându-se doar asupra unor segmente

⁴ Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, III/4, Zollikon – Zürich, 1951.; WINKLER, Klaus: *Seelsorge. 2. verbesserte und erweiterte Auflage* - Berlin; New York, 2000. de Gruyter De-Gruyter-Lehrbuch.; KOCSEV Miklós: *Külső és belső megtermékenyítő hatások a gyakorlati teológiában a teória és a praxis vonatkozásában*. In: ÓDOR Balázs, XERAVITS Géza (szerk): *Elmélet és gyakorlat a zsidó- keresztény gondolkodás történetében*. Budapest, 2005. L'Harmattan. 180-190. ; NITZSCH, C.I.: *Praktische Theologie*. 3 Bde. Bonn, 1847; TÖRÖK, István: *Barth Károly teológiájának kezdetei*. Pápa, 1931, Főiskolai könyvnyomda. ; NÉMETH Dávid: *Isten munkája és az ember lehetősége a lelkigondozásban. A pszichológia helye a lelkigondozásban*. Budapest, 1993. Kálvin Kiadó; BUBER, Martin: *Én és Te*. Budapest, 1999, Európa Kiadó; PFÄFFLIN, Ursula: *Frau und Mann. Ein symbolkritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung*. Gütersloh, 1992. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.; MEYER-WILMES, Hedwig: *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg, 1996. Verlag Friedrich Pustet.; SCHNEIDER, Theodor: „*Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*“, (QD 121), Freiburg, 1989. Verlag Herder; ASKANI, Hans-Christoph: *Karl Barth und Martin Buber*. In.: LEINER Martin, TROWITZSCH Michael (Hg.): *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*. Göttingen, 2008. Vandenhoeck & Ruprecht.;

ale acestuia. Motivul pentru care examinez tezele lui Barth în mod mai detaliat constă în originalitatea modului în care a efectuat această analiză în secolul al XX-lea.

În primul rând consider că punctul de vedere al lui Barth – conform căruia nu vizualizează bărbatul și femeia ca fiind entități în sine sterile, ci vorbește despre dialectica relației lor – este o concepție pozitivă și inovativă. El nu analizează relația dintre bărbat și femeie numai în privința căsătoriei, ci împreună cu toate celelalte sisteme de contacte. Chiar și când vorbește despre căsătorie, accentuează rolul acesteia în relație cu întreaga comunitate. Astfel Barth așează această temă pe o paletă întreagă a sistemului de contact bărbat-femeie, încă dinaintea răspândirii teoriei sistemului, aducând-o în racord cu sistemele de relații ale bisericii, ale societății și chiar și ale istoriei. Acest lucru se poate spune în pofida faptului că nu duce această concepție consecvent până la capăt.

Barth intră în dialog cu numeroase cugetători, le analizează cărțile în mod amănunțit, cu o onoare intelectuală, menționând nu numai ideile cu care nu este de acord, ci și cele pe care le consideră ca fiind pozitive în parte sau integral, sau ca fiind în acord cu sistemul lui de idei. Citind prima parte a studiului său am putea avea impresia, că scoate subiectul din șabloanele biologice, istorice sau teologice obișnuite, și face tot posibilul ca să își alcătuiască idei teologice cu obiectivitate, colectând informații multilaterale și folosind aceste informații pentru propriile constatări.

Înainte de izbucnirea revoluției sexuale el percepe câtă represiune și diversiune este în biserică în legătură cu această temă. În acest teritoriu el poate înfrunța discrepanțele tradiției creștine, poate să vizeze această temă în procese istorice. De ex. când scrie despre regula modului de viață în căsătorie – aceasta fiind o tradiție a reformațiunii în prima parte a secolului al XX-lea –, modul de viață necăsătorit fiind ciudat. În alte cazuri nu este capabil de o astfel de distanțiere, de priviri istorice. Delimitându-se atât de viziunile care priveau sexualitatea ca și fiind de gen divin, cât și de cele care au considerat-o ca fiind în relație cu păcatul, el oferă bisericii – instituție crucială din punct de vedere al publicității sociale – posibilitatea de a se vorbi despre sexualitate în mod deschis și sfânt, ceea ce nu este doar greu, dar și necesar.

Nu numai știe despre mișcările feministe ale epocii, dar și reflectă critic asupra acestora. Recunoaște, cât de determinat este situația și modul de apreciere al femeilor din punct de vedere istoric. Admite faptul că mișcările feministe sunt în mare parte răspunsuri adecvate date la schimbările sociale și politice inițiate de bărbați. Ne dă

impresia, de parcă ar înțelege faptul că tendințele femeilor de a se emancipa sunt răspunsuri necesare date la o situație apărută istoric. Critica lui e pozitivă, în cele mai multe cazuri ridică chestiuni demne de a fi ascultate, de exemplu când pune întrebarea: ce fel de viziune sprijinim sau stânjenim pentru viitor când sprijinim mișcările feministe sau ne împotrivim lor.

Consider extraordinar de pozitiv felul în care reflectă teologic la una dintre operele cele mai cruciale, cartea lui Simon de Beauvoir. În analiza critică observă tezele moderne și juste din opera lui Beauvoir, și anume: bărbații ori tratează femeile ca fiind obiecte, ori le mistifică. În această teză este prezent în mod tacit și recunoașterea faptului că prin această atitudine bărbații declină înfruntarea cu situația femeilor, cu problematicile și pretențiile acestora. În critica lui împotriva lui Beauvoir ne atrage atenția asupra faptului că imaginea omului propus de el are un caracter masculin. Astfel el semnalizează o cale posibilă greșită a mișcărilor feministe cu mult înainte de apariția celui de-al doilea val al acesteia. Decenii mai târziu feminiștii esențialiști formulează recunoașteri foarte asemănătoare.

După toate aceste aprecieri pozitive am aștepta cu drept evaluarea nouă, întemeiată teologic cu privire la situația femeilor, la esența relației dintre bărbat și femeie. Deși înșiră niște argumente moderne din punct de vedere formal în istoria teologiei, după ce a scos problema din contextul obișnuit de până atunci, Barth desemnează femeii un loc pasiv și subordonat în mod radical, referindu-se la ordinea lui Dumnezeu. El așează cele două sexe într-o realitate teologică sterilă, unde arată un ideal, care nu numai că este imposibil de realizat, ci și departe de viața reală. Imaginea femeii creștine prezentată de el este mistificarea clasică a femeii și tratarea ei asemănătoare unui obiect în același fel, în care Beauvoir a descris acest lucru.

Este conștient de specificarea socială și istorică a rolurilor feminine și masculine, și face tot posibilul pentru a se delimita de acestea. În același timp este de acord cu rolurile sexelor dezvoltate în cursul istoriei, considerând acestea ca fiind forța permanentă a existenței celor două sexe. Deși pune sub semnul întrebării aspirația femeilor de a-și pretinde drepturi și poziții egale cu cele ale bărbaților, totuși consideră că viața socială nu are nici un teritoriu unde apariția și acceptarea unui rol de către o femeie ar fi inacceptabilă din punct de vedere moral. În același timp în ceea ce privește practica, îi descrie femeii un rol pasiv în fiecare teritoriu al relației ei cu bărbatul, chiar

și dacă la nivelul teoriei teologice el interpretează acest lucru ca fiind supunerea credinței creștine active.

Criticii lui Barth îi reproșează faptul că simbolurile folosite de el nu sunt întemeiate din punct de vedere al teoriei cunoașterii, că accentuează prea mult paralelismul dintre bărbat și femeie, că preluarea modelului eu-tu al lui Buber este prea unilaterală și are deficiențe exegetice. După analiza mea însă, cea mai serioasă deficiență a operei lui – în pofida aspectelor pozitive – este problematicitatea relației față de realitatea umană.

Pentru femeie nevoia de a exista în structuri nedrepte devine o poruncă divină directă, chiar și în cazul în care acest lucru înseamnă suferință pentru ea, pentru că călcarea acestei porunci devine identică cu împotrivirea cu Dumnezeu. Realitatea vieții cotidiene și realitatea din teologia lui Barth se opun cu această idee într-o asemenea măsură, încât pe de o parte dezvoltarea logică a acestei idei ar rezulta într-o imagine a lui Dumnezeu și a sinelui diformă, iar pe de altă parte nu se poate identifica cu întreaga Scriptură.

Ca homo intellectus, Barth discută și analizează multe probleme actuale și importante dintre cele care au neliniștit contemporanii săi creștini și necreștini cu privire la relația dintre sexe, și în care aceștia au așteptat de drept de la cugetătorii teologiei un răspuns biblic, cinstit și real. Însă ca homo theologicus, el nu a fost capabil să ofere un astfel de răspuns.

Deși a interpretat primatul bărbatului ca fiind un primat în serviciu, ca o orânduire a lui Dumnezeu în care bărbatul nu se servește pe sine, ci servește o putere mai înaltă, însă nu a fost capabil să observe în ce s-a denaturat acest lucru în practică. Pretenția lui Barth este de a realiza ca omul să iasă din orice fel de orânduire umană nesănătoasă, și bărbatul și femeia să intre într-una mai înaltă și diferită din punct de vedere calitativ – adică orânduiala lui Dumnezeu. În același timp nu părăsește structurile de ordine stabilite în mod nedrept, ci le consideră ca fiind existente în mod natural, formate istoric și principii provenite din voia lui Dumnezeu. Deși pune sub semnul întrebării aspirația femeilor de a-și pretinde drepturi și poziții egale cu cele ale bărbaților, totuși consideră că viața socială nu are nici un teritoriu unde apariția și acceptarea unui rol de către o femeie ar fi inacceptabilă din punct de vedere moral. În același timp în ceea ce privește practica, îi descrie femeii un rol pasiv în fiecare teritoriu

al relației ei cu bărbatul, chiar și dacă la nivelul teoriei teologice el interpretează acest lucru ca fiind supunerea credinței creștine active.

În concluzia lui finală, Barth scoate omul din realitatea sa biologică, socială și istorică, și o replasează într-o realitate teologică teoretică, într-o realitate teologică, care numai rar este viabilă, în circumstanțe speciale. Astfel, în voința sa de a rămâne fidel ideilor lui teologice, cel puțin în ceea ce privește întemeierea antropologică a relației dintre bărbat și femeie, a devenit infidel față de realitatea creată de Dumnezeu.

Conform ipotezei sale ermeneutice, Barth încearcă să transplanteze dreptatea reformată calvinistă în relațiile din secolul al XX-lea. Dar oare nu putem supune faptul că toate adevărurile teologice vor putea avea putere revelativă numai dacă se pot raporta într-un fel la relațiile din acea societate? Ceea ce a avut caracter eliberator, chiar emancipativ în timpul reformației, pentru că a eliberat femeia din situația în care acesta fuseseră de secole din cauza responsabilității primite după primul păcat, în secolul al XX-lea – din cauza schimbării relațiilor sociale – și-a pierdut caracterul eliberator. În același timp, la începutul operei „*Mann und Frau*” Barth a deschis cugetătorilor drumuri, care se pot considera puncte de pornire pentru o antropologie teologică cu puncte de vedere mai largi, un astfel de exemplu fiind existența omului într-o rețea de relații, atât în raportul bărbat-femeie, cât și în raportul existenței sale față de alte ființe umane.

5. **Eduard Thurneysen a perceput realitatea determinată social a sexului (Geschlecht), a recunoscut efectele distorsionante ale acestuia atât pe femei, cât și pe bărbați. De vreme ce nu s-a putut despărți de terminologiile lui Barth, el nici nu s-a putut reflecta pe aceste idei într-un mod inovator din punct de vedere teologic, deși le-a prins înțelesul din punct de vedere empiric.**⁵

Nici concepțiile generale, nici observațiile legate de femei din opera lui intitulată „*Seelsorge im Vollzug*” nu au fost primite cu un ecou atât de mare, cât cele din „*Mann*

⁵ Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: THURNEYSSEN, Eduard: *Seelsorge im Vollzug*. Zürich 1968. EVZ-Verlag; ⁵ DEBRECENYI KÁROLY István: *A spiritualitás mint a hospice ellátásban megtanulható közös nyelv*. Kharón - Thanatológiai Szemle, 1999. III (3) 16-31.; THILO, Hans Joachim: *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*. Kassel, 1985. Johannes Stauda Verlag. BOHREN, Rudolf: *Prophetie und Seelsorge*. Eduard Thurneysen, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.

und Frau”. Cauza acestuia o văd în faptul că la apariția sa deja era în desfășurare o teologie complet diferită, o mentalitate poimenică, care era dominată de critica operei „*Die Lehre von der Seelsorge*” atât de mult, încât nu a putut aude vocea mult mai nuanțată a lui Thurneysen, care se aude din această carte. Pe de altă parte, – în ceea ce privește ideile sale legate de femei – numai în cunoașterea și analiza întregii cărți se poate înțelege latura constatărilor lui Thurneysen diferită de cea a lui Barth, care este mai aproape de realitate.

După părerea mea Thurneysen se află pe limita subțire dintre idealitate și realitate. El nu poate și nu vrea să dea drumul nici presupunerilor ideale, nici observările reale. În multe cazuri el poate face tranziție între cele două în așa fel încât trimite idealitatea pe teritoriul crezului duhovnicului, iar realitatea o încorporează în atitudinea de duhovnic, ori în învățăturile legate de comportamentul de duhovnic. Însă nu este capabil de a face același lucru în legătură cu punctul lui de vedere teoretic și experiențele sale practice. Deși vede contradicțiile structurii de putere între bărbat și femeie, nu poate să înlăture aceste distanțe. Experimentele sale de rezolvare sunt incomplete sau mai mult decât neîndemânatică. Retragerea sa (inconștientă, după părerea mea) în legătură cu acest subiect reiese mai ales din exemplele sale, însă explorarea acestei atitudini ar fi mai degrabă de natură psihanalitică.

Diferența dintre Thurneysen și Barth (neperceput nici de el însuși) este faptul, că în timp ce Barth nu poate vedea femeia în locul celui mai puternic (mai deplin), Thurneysen este capabil de această atitudine pe baza experienței, și formulează dominanța bărbatului peste femeie ca fiind sexism și păcat. Cheia relației dintre bărbat și femeie este supunerea necondiționată față de o ordine strictă dumnezeiască, pe când la Thurneysen această ordine este mai degrabă ordinea vieții, ordinea existenței. Din cartea sa reiese că nu percepe problemele ridicate de emanciparea femeii. Thurneysen vede epoca în care trăiește, dar în problematica epocii nu vede problema situației schimbate ale femeii. Înțelege, știe că clișeele alcătuite despre rolurile sexelor sunt pe de o parte sociale, pe de altă parte ele înseamnă sursa a numeroase probleme relaționale. Totuși, soluția nu este dialogul deschis despre acestea, recunoașterea realităților vieții. Se poate rezolva ceva alcătuit social în mod nesocial? Thurneysen nu ajunge la această întrebare.

Subiectul netratat de Barth și Thurneysen este deosebirea fundamentală a dominanței lui Dumnezeu de toate dominanțele seculare, pentru că dacă sistemul de

simboluri, care înseamnă realitatea dominanței lui Dumnezeu, rămâne și el în interiorul paradigmei de interpretare a dominanței seculare, atunci această interpretare a dominanței este limitată și particulară din punct de vedere istoric. Astfel întrebarea – despre ce fel de dominanță și ce fel de smerenie trebuie să vorbim în legătură cu relația dintre bărbat și femeie? – rămâne fără răspuns atât în cazul lui Barth, cât și în cazul lui Thurneysen. Unde sunt limitele acestei dominanțe? Răspunsul lui Barth a fost: în Christos. Astfel însă, el a dat un răspuns categoric, care a fost și este contrazis chiar de experiența practică. Thurneysen a recunoscut, că această dominanță este plină de păcat și sexism, însă el nu a putut da drumul la idealitate, pe de o parte nu a putut ieși complet din imaginea creată de Barth, pe de altă parte structurile de dominanță nu au putut fi desfăcute de către paradigma eu-tu oferite de această imagine. Ei nu au dat drumul limbajului și structurii dominanței, au vorbit despre acesta ca și ceva aparținând de Dumnezeu, și nu ca o structură de păcat de natură istorică și umană.

- 6. Rosemary R. Ruether, una dintre cei mai importanți cugetători teoretici ai teologiei feministe a ajuns la concluzia că nici cristologiile clasice, nici cele alternative, și nici antropologiile nu sunt de ajuns pentru a întemeia o antropologie feministă. În loc de aceasta ea propune o schimbare hermeneutică, luând de bază tradiția profetică legitimă din punct de vedere biblic.⁶**

⁶ Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: RUETHER, R. Rosemary: *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*. Gütersloh, 1990. Gütersloher Verlagshaus; MAGYARI-VINCZE Enikő: *Feminista antropológia elvek és gyakorlatok között*. Egyetemi jegyzetek sorozat 1. Kolozsvár, 2006. Desire Kiadó; GÖSSMANN Elisabeth (hsg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Aufgabe. Gütersloher, 2002. Gütersloher Verlagshaus. Anthropologie cimszó; NOLLER, Anette: *Feministische Hermeneutik*. Wege einer neuen Schriftauslegung, Neukirchen-Verlag, 1995.; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Das Schweigen brechen — sichtbar werden*. Concilium. (21. Jg.) 1985. (387-398).; STRAHM, Doris: *Aufbruch zu neuen Räumen*. Eine Einführung in feministische Theologie. Reihe Theologie aktuell, Bd. 7, Freiburg 1989.; MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth: *Das Land wo Milch und Honig Fließt*. Perspektiven einer feministischen Theologie. Gütersloh, 1987. Gütersloher Verlagshaus; ADORJÁNI Zoltán: *A terapeuták kontemplatív kegyessége*. Doktori értekezés. Témavezető: dr. Marjovszky Tibor. Kolozsvár, 2004.; MCGRATH, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest. 1995, Osiris Kiadó; SZABÓ Ildikó: *Galata 3,28 interpretációja a hagyományos keresztény írásértelmezés és a feminista teológia feszültségében*. In: HUBAI Péter, MAJSAI Tamás (szerk.): *A te könyvedbe mind ezek beirattattak*. Szimpozium a Bibliáról 2009. Wesley Konferenciai Kötetek. Budapest, 2010. Wesley János Lelkészképző Főiskola, 297-307.; SLENCZKA, Notger: *Feministische Theologie*. Darstellung und Kritik. Theologische Rundschau (58.) 1993. 396-436.

Cu prezentarea judecății teologice antropologice ale Rosemary R. Ruether, m-am atins de o autoare, care era una dintre cei mai cunoscuți cugetători ai teologiei feministe, iar influența sa ajunge mult mai departe de cercurile bisericești sau feministe. Deși în deceniile de la apariția cărții sale ideile feministe au devenit mai nuanțate, am ales-o pe ea, fiindcă opera sa este atât de crucială, încât teologia feministă, care între timp a devenit mai sistematică, o consideră pe ea ca fiind cugetătoarea teoretică cea mai semnificativă din punctul de vedere al acestei teme. Ruether accentuează faptul că în opera sa nu prezintă o teologie feministă, ci o cale posibilă de a aborda aceasta.

Ruether ajunge la concluzia că analiza sa cristologică – și împreună cu aceasta, cea antropologică – a ajuns într-un impas. Cristologia clasică, care pornește din faptul că persoana istorică Isus a fost bărbat, a ajuns la concluzia că norma de existență a omului este bărbatul, iar logos-ul lui Dumnezeu este de natură masculină. Drept ca urmare logică a acesteia, femeile au fost excluse nu numai din funcția papală, ci și din posibilitatea de a activa în creație sau în mântuire. Cristologiile alternative s-au marginalizat, iar opiniile cristologice clasice s-au dovedit a fi de neajuns pentru a primi răspunsuri teologice în căutarea unor noi posibilități de viață pentru femei.

Când teologia feministă ia în considerare atitudinea lui Isus – personaj istoric – spre femei, descrisă în evangheliile sinoptice, atunci această teologie nu dorește să afirme – într-un mod neistoric – că Isus ar fi fost feminist, ci mai degrabă că Isus a reînnoit reprezentările profetice. Astfel El nu a justificat ierarhia socială și religioasă a epocii lui, ci s-a întors spre grupurile disprețuite și marginalizate ale societății, astfel și spre femei. În opinia lui Ruether faptul că Isus a fost bărbat nu a avut nici cea mai mică semnificație. Are însă o semnificație simbolică-socială pentru societatea, în care existența bărbatului era considerată un privilegiu. În acest sens se manifestează Hristos în Isus, ca reprezentantul omenirii mântuite și a cuvântului mântuitor al lui Dumnezeu.

Nici unul dintre principiile empirice, critice sau profetice nu este caracteristica exclusivă a teologiei feministe. Acestea s-au născut în parte din metoda criticii istorice, în parte din viziunile teologiei de eliberare, însă prin folosirea lor în ansamblu s-a arătat caracterul multistratificat al constatărilor tradițiilor teologice, dogmatice și hermeneutice în legătură cu femei, și a devenit posibil să se formuleze alte feluri de opinii.

Deși nu poate să constituie baza exclusivă a analizelor biblice, dacă ne referim la suficiența Scripturii, principiul empiric nu poate fi trecut cu vederea. De altfel – după cum am văzut la Barth –, discrepanța prea mare între realitatea empirică și cea teologică

are un efect de înstrăinare. Cu ajutorul principiului critic și profetic am putut să aruncăm o privire la un strat al tradiției mesiatice, al auto-interpretării lui Isus, al existenței Fiului lui Dumnezeu, care face posibilă ca Biserica de totdeauna să aibă o atitudine progresivă la probleme sociale.

Teologia feministă este acuzată ca fiind unilaterală, iar acest lucru este adevărat. Oare nu este, însă, acest mod de gândire la fel de unilateral, nefiind capabil să se înfrunte cu astfel de probleme și nu aude întrebările juste în privința cu aprecierea antropologică și poziția socială a femeilor, referindu-se la o realitate dogmatică finalizată și încheiată?

7. Împreună cu desfășurarea teologiei feministe, dar independent de aceasta, teologia pastorală ia și ea o cotitură ermeneutică și metodologică, și fiind constrânsă la observațiile antropologiei teologice clasice și ale antropologiei (psihologiei) empirice, a pus o încercare pentru a reînnoi antropologia teologică.

7.1. Dietrich Stollberg a promovat tendințele emancipatorice cu sloganul termenilor libertate, responsabilitate, autonomie. Însă din cauza maternității, nu a putut da autonomie femeii, a legat libertatea ei cu responsabilitatea maternă, iar libertatea bărbatului a adus-o în legătură cu tendințele sale juste pentru autonomie.⁷

În terțetul libertate, responsabilitate, autonomie Stollberg observă cel mai mult punctele de vedere ale bărbatului. Acest lucru nu este de mirare, pentru că nici chiar liderii psihologiei, de la care el s-a inspirat atât de mult, nu au fost capabili de mai mult. El nu pune sub semnul întrebării dreptul la existență al emancipării femeilor, în același timp face referire la caracterul falic al unor feminiști contemporane. El nu vede clar nici faptul, că în multe cazuri reacțiile exagerate ale feminismului sunt expresiile unui

⁷ Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: STOLLBERG, Dietrich: *Wahrnehmen und Annehmen*. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh, 1978.; STOLLBERG, Dietrich: *Nach der Trennung*. Erwägungen für Geschiedene, Entlobte, Getrennte - und Verheiratete, München 1974; STOLLBERG, Dietrich: *Seelsorge praktisch*, Göttingen 1970; TILLICH, Paul: *Rendszerez teológia*. Osiris Tankönyvek. Budapest, 2000, Osiris Kiadó; SPRENGNETH, Madelon: *Felforgató nőiség*. In: KENDE Anna (szerk.): *Pszichológia és feminizmus*. Hogyan alakította át a pszichológia elméleteit, kutatási kérdéseit a társadalminem-kutatás. Budapest 2008, L'Harmattan (46-67) 47-48.

protest împotriva unei socializații puse sub semnul întrebării și împotriva așteptărilor sociale, nici faptul că în cazurile prezentate de el cât de mult a influențat educația femeilor comportamentul lor. El evocă o imagine a maturității, care stă și ea departe de realitatea umană. În culturile cele mai variate viața de zi cu zi a femeilor și a copiilor este influențată de suport, de grijă, de legătură, de protecția reciprocă, de contactul fizic, de căldură și de proximitate. Se poate aștepta de la o femeie socializată în acest fel autonomia după interpretarea stollbergiană?

Referindu-se la condiția biologică, în cazul femeii, din cele trei noțiuni menționate mai sus el accentuează responsabilitatea. De vreme ce ajunge la o prioritate biologică prin maternitate, femeia trebuie să își sacrifice libertatea și autonomia, și să aleagă calitatea de mamă. Stollberg nu neagă faptul că maternitatea este o experiență de împlinire pentru numeroase femei, însă aici el își folosește șablonul bine descris din punct de vedere al istoriei științei, caracterizat prin următoarele: munca femeii este de a scăpa bărbatul de sub sarcina necesității de a se îngriji (fizic) și de a avea grijă de mediul lui înconjurător (casa), astfel devine posibil pentru el să se ocupe cu lumea ideilor abstracte. Această muncă a femeilor rămâne invizibilă pentru bărbați, și nici în societate nu apare ca și având valoare productivă. Din cauza acestei invizibilități realitatea masculină poate stăruia la abstracții și la activitățile recunoscute de societate. Astfel munca femeii devine o activitate ireală, naturală, manifestarea spontană a iubirii ori muncă călăuzită de sentimente, care nu se poate identifica cu munca masculină vizibilă, măsurabilă, reală și aleasă în mod conștient – și nu prin necesitatea inevitabilă, determinată în mod biologic.

În opoziție cu ideile lui Pfäfflin, cine afirmă că Stollberg transmite o imagine negativă a femeii în mai multe cazuri, mai ales în cazul criticii exclusivității căsătoriei, eu cred că aici nu este vorba de o imagine negativă, ci despre idei incomplete, care rezultă din antecedente legate de istoria științei. Când Stollberg prezintă utopia parteneriatului dintre două suflete înrudite în loc de legătura rudeniei de sânge ale căsătoriilor civile, și are încredere în maturitatea, toleranța de frustrație, automoderarea și fidelitatea omului, iar sexualitatea o consideră relativă în ceea ce privește valoarea sa în comunicație, atunci el iarăși deschide un drum în fața bărbatului. Pentru că se poate pune întrebarea: unde își va găsi femeia „matură” punctul de plecare în această structură, dacă și la Stollberg feminitatea se definește în opoziția atitudinii

independente, iar fetele și femeile sunt invitate la îngrijire și la comunitatea cu cei minori?

7.2. Joachim Scharfenberg a încercat sincronizarea afirmațiilor antropologilor empirice și a celor teologice, fără a afecta autonomia oricărei arii de științe. Astfel el a scos dualismul bărbat-femeie din sistemul filosofiei antropologice, și a așezat în locul acestuia experiența de bază de comunitate, și în același timp, separația dintre Dumnezeu și om – conform teologiei luterane. Asemănător mentalității lui Scharfenberg, nu a rezolvat o problemă antropologică, ci a deschis o nouă problemă, iar în practică a desemnat calea viabilității și a maturității, ca fiind un punct de raport pentru psihologia pastorală.⁸

În mod deosebit, pe când Scharfenberg se autodefinește, ca o persoană, care a fost influențată de mișcările feministe și teoriile feministe, nu se ocupă de această problemă în opera sa teoretică, cel puțin nu în mod direct. Iar în timp ce se luptă explicit cu multi-criteriile terapiei familiei, viziunea sa pastoral-psihologică are un caracter sistematic, cu multe puncte de vedere. Totuși, cu această analiză sistematică el face posibilă elaborarea unui model de om, în care se pot transpune și recunoașterile teologiei feministe. Cred că Scharfenberg este deschis pentru problemele feministe, dar nu cu condiția de a răsturna tradiția teologiei clasice, ci oferă o posibilitate de a elabora o imagine a omului multilaterală, căutând puncte de relație între ideile științelor sociale și tradiția teologică clasică.

În această aspirație se poate așeza și intenția lui de a găsi niște posibile corespondențe între imaginea omului din punct de vedere teologic și psihologic și metodele terapeutice, și între teoremele de bază a teologiei luterane și diferitele idei ale psihologiei umaniste. El este un cugetător, care „*scoate din vistieria lui lucruri noi și lucruri vechi*” (Matei 13:52). El menține atât ideile teologice, cât și recunoașterile empirice ale psihologiei, în timp ce formulează reflexii critice în legătură cu ambele. Tezele sale antropologice nu delimitează, ci oferă un cadru și pentru mentalitățile teologice, teologice pastorale și feministe.

⁸ Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: SCHARFENBERG, Joachim: *Einführung in die Pastoral-psychologie*. Göttingen, 1985. Vandenhoeck und Ruprecht; LASCH, Christopher: *Az önimádat társadalma*. Budapest, 1984. Európa Könyvkiadó; MASZNYIK Endre Dr.: *Evangélikus dogmatika*. Theologiai Szakkönyvtár. Pozsony 1888;

Prin accentuarea faptului că cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea omului sunt inseparabile, și cum imaginea despre om nu se poate finaliza, în același fel nici imaginea lui Dumnezeu nu este finală, el deschide posibilitatea experienței existențiale a femeii fără a pune sub semnul întrebării experiența existențială a bărbatului sau fără a considera aceasta ca fiind unilaterală. Pentru că dacă nici imaginea omului, nici imaginea lui Dumnezeu nu este finalizată, atunci cunoașterea lui Dumnezeu și experiența legată de El poate avea teritorii nedescoperite, sau mai degrabă neuzitate, care au fost ascunse din fața noastră de unilateralitatea cunoașterii noastre.

Scharfenberg tratează criza căsătoriilor din epoca noastră cu mijloace extrem de fine. Cum situația femeilor, rolul matern are un istoric, așa are și căsătoria. Epocile diferite au interpretat și au reglat aceste probleme în moduri diferite. Datoria noastră nu este de a considera anumite soluții ca fiind eterne în problema căsătoriei, ci de a căuta ceea ce este o bază eternă, biblică, ceea ce obligă și în același timp este milostiv cu omul, sau în alte cuvinte: pe când caută calea ideală, dă loc căii viabile.

7.3. Michael Klessmann a acceptat paradigma deconstrucției postmoderniste, și a deschis drumul unor astfel de teorii și practici de duhovnicie, în cadrul acesteia unei duhovnicii, care ia în considerare concepția sexelor.⁹

În opera lui Klessmann, care fusese scris cu scopul de a fi utilizat ca manual, el încearcă să încorporeze rezultatele psihologice în ideile teologice și cele teologice pastorale. Esențial, el caută modul în care să exploateze recunoașterile antropologice ale științelor ale naturii și ale științelor sociale din secolul trecut, ca instrumente în teologia practică.

El analizează provocările întâlnite de omul societății multiculturale și postmoderne în teritoriile cercetate de mine, astfel repartizând un rol de maturare pentru biserică și pentru comunitatea creștină. Din punctul de vedere al temei mele este de accentuat faptul, că în modul în care el apreciază în mod pozitiv evoluarea identității

⁹ Cele mai importante bibliografii folosite pentru teză: KLESSMANN, Michael: *Pastoral-psychologie*. Ein Lehrbuch. 2. Auflage, 2004. Neukirchener Verlag; KIERKEGAARD, Sören: *A halálos betegség*. Budapest, 1993. Göncöl Kiadó, II. JÁNOS PÁL (pápa): *A test teológiája*. Budapest, 2008. Kairosz Kiadó; RENÖCKL, Helmut: *Identitás és tájékozódás egy áttekinthetetlen korban*, Vigilia, (62.) 1997/10. 742-751.; KLESSMANN, Michael: *Pfarrbilder im Wandel*. Ein Beruf in Umbruch. Wuppertal, 2001, Neuerkirchner Verlag, KLESSMANN, Michael: *A klinikai lelkipozítás kézikönyve*. Debrecen, 2002,

femeii deosebit de dezvoltarea identității bărbatului, oferă o explicație și un punct de relație pentru duhovnicia femeilor.

Prin prezentarea caracteristicilor duhovniciei bazată pe sexe, arată punctele de vedere teoretice și practice ale unei duhovnicii, a cărei teorie și practică este încă străină de modul de gândire pastoral-psihologică din Europa de Est.

Concluzii finale:¹⁰

a/ Concluzii pentru antropologia teologică

Ca o idee importantă recunoscută de antropologia teologică, existența omului în relații apare deja la Barth. Putem considera aceasta, ca fiind *prima dimensiune a antropologiei teologice*.

Relația se creează printr-un dialog, în care două realități existențiale diferite intră în conversație unul cu celălalt în așa fel încât ei vor să înțeleagă reciproc ceea ce este ascunsă de sistemul de experiență a realității existențiale propriu, dar se revelează prin al celuilalt. Astfel, *cea de a doua dimensiune a antropologiei noastre teologice poate fi dialogul*.

Toate antropologiile teologice trebuie să țină seamă de realitatea păcatului, dar nu este indiferent prin ce prindem esența păcatului. *Cea de a treia dimensiune importantă a antropologiei teologice* poate fi punctul de vedere hamartiologic, după care *o ispită de bază a existenței umane este de a reduce la tăcere cealaltă persoană sau neascultarea celuilalt*. Există numeroase forme ale acestuia. După cum am văzut, antropologia teologică clasică nu a ascultat femeia, sau dacă da, a făcut-o conform caracteristicilor sale biologice. Desigur, acest lucru se poate întâmpla și pe partea opusă, când femeia reduce bărbatul la tăcere, nu ascultă realitatea existențială a bărbatului. Reducerea la tăcere a celuilalt este – în cele din urmă – reducerea la tăcere a realității create complete, și respingerea totală a lui Dumnezeu.

Nu putem vorbi despre antropologie teologică fără experiența mântuirii. Crucea leagă omul cu Dumnezeu, dar și omul cu celălalt om. Mai mult decât atât, în

¹⁰ Cele mai importante bibliografii folosite pentru concluziile finale: ORBÁN László: *A férfi és nő különbözőségének antropológiai jelentősége*.(1-6) Keresztény szó. Keresztény kulturális havilap. 2008/12-2009/6, ¹⁰ SCHMID, Peter F.: „Az ember az első és alapvető út.” Párbeszéd a humanisztikus pszichológia és a lelkipozítás között. MÉRLEG (40. évf.) 2004/2, (172-181); KOLBENSCHLAG, Madonna: *Búcsúcsók Csipkerózsikának*. Debrecen, 1999. Csokonai Kiadó. Artemisz Könyvek, KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Vagy-vagy*. Budapest 2001. Osiris Kiadó

întâmplarea de la Vinerea mare citim și despre cutremurarea naturii. *Dimensiunea cristologică a antropologiei teologice poate fi împăcarea dintre Dumnezeu și om, și dintre om și natura creată.* Iar acest lucru este reprezentat prin Biserica de toate zilele. Însă acest lucru se poate realiza numai în biserica, care știe și acceptă faptul, că omul este pe de o parte o ființă, care necesită relații, iar pe de altă parte un individ capabil de crearea dialogurilor libere. Trebuie să îi dăm dreptate lui Peter Schmid în afirmația sa despre necesitatea extrem de importantă a creării și elaborării unei concepțe de autoritate nouă. Nu este voie să se lase distrugerea structurilor piramidale ale societății – nici dacă e vorba doar despre nivelul relației dintre bărbat și femeie – și acestea să fie preluate de cultura lipsei de onoare.

În acest sens și conform Dorothee-ei Sölle, aș prelua în această idee, ca și *cea de a cincea dimensiune reaprecierea conceptului „sfânt”*. Pe lângă experiența sexuală, cealaltă experiență primară și cea mai adâncă a omului este sfințenia. De aceea, pentru protecția acestei sfințenii trebuie, ca dimensiunile menționate mai sus să fie elaborate de ideile, apoi limbajul antropologiei teologice.

b/ Concluzii pentru un model de autonomie feminină

Madonna Kolbenschlag a fost cea, care s-a ocupat de elaborarea unui astfel de model, bazându-se pe ideile lui Tillich. În acesta ea a făcut legătura dintre categoriile existențiale estetice, etice și morale ale lui Kierkegaard și conceptele heteronomie, autonomie și teonomie ale lui Tillich.

Pe baza experienței mele de duhovnicie, sunt de acord cu ideea lui Kolbenschlag, după care multe femei din zilele de azi s-au împotmolit pe limita dintre heteronomie și autonomie. Pe baza concepției lor interioare de viață, a creșterii lor, a rezervelor de roluri considerate feminine ei trăiesc într-o existență heteronomă. Însă, ca și parte a unei contradicții ciudate, chiar din cauza așteptărilor exterioare, a constrângerilor începerii de lucru, a presiunilor progresului și ale învățării, a formării sorților copiilor, a răspândirii Internetului, a presiunii de a birui pluralitatea, care apare acolo și în societate, au nevoie de însușirea unor tehnici de viață, care necesită autonomie extensivă. Poate chiar această ambivalență apare la răspunsurile date la întrebările mele din chestionar legate de emanciparea femeii. Aici au putut simți acea tensiune, care o percep din cauza așteptărilor sexuale ale societății și a presiunilor exterioare ale vieții, dar și din cauza aspirațiilor interioare.

Adică, acest fel de autonomie nu este o existență independentă, nici o autorealizare egocentrică, ci luarea în serios a propriei existențe noastre umane. Recunoașterea faptului, că avem o datorie în această lume. Aici începe auto-transcendența omului. Fiecare muncă, cu care contribuim la desfășurarea (sau prezervarea) creației cu bucurie și în mod creativ, de fapt provine din autonomia umană. Pe de o parte, aceasta realizează porunca biblică „*ocrotește-l și păzește-l*”, dar în același timp contribuie și la depășirea noastră proprie, sau în limbajul psihologiei, la desfășurarea potențialului nostru propriu.

După părerea mea modelul de duhovnicie practicat și promovat prin predici în comunitățile creștine de astăzi ținesc atingerea existenței teonomice/morale atât în cazul femeilor, cât și în cazul bărbaților. Consacrarea noastră pentru ceva mareț, ceva mai mult, decât drumurile și posibilitățile noastre personale – această idee se poate regăsi în numeroase predici. Această idee se poate formula și ca ideea de convertire și sfințire biblică. Dar oare ce se întâmplă, dacă vrem să trimitem un om, care trăiește pe un nivel heteronomic în stagiul teonomic, fără ca acesta să treacă prin stagiul autonomiei? Probabil, rezultatul va fi chinuire sau dezamăgire.

În terminologiile kierkegaardiene/tillichiene, stagiul teonomiei poate urma numai stagiul autonomiei. Conceptul de teonomie al lui Tillich – asemănător conceptului de existență religioasă al lui Kierkegaard – stabilește un echilibru între suficiența în sine și auto-transcendență. În limbajul teologiei pastorale aceasta este imaginea evlaviei mature. Aici însă atât femeile, cât și bărbații pot ajunge numai prin și după obținerea autonomiei personale.

Termeni cheie: antropologie teologică, feminism, emanciparea femeii, teologie feministă, studiul sexelor (gender study), maternitate, căsătorie, duhovnicie