

Ἡ θρησκευολογική καὶ κοινωνιολογική τυπολογία τῆς ὑποταγῆς τῆς γυναίκα στόν ἄνδρα. Οἱ ἐκκλησιολογικές της συνέπειες

Χριστόφορος Ἐλ. Ἀρβανίτης

1.1 Ἡ ἀφετηρία τῆς ὑποταγῆς

Ἡ κινητικότητα, κατά τὴν ἐποχὴ τῆς νεωτερικότητας, γύρω ἀπὸ θέματα καὶ ζητήματα πού ἄπτονται τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, ἐπεξηγεῖ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ἀποκλεισμοῦ ὁποιαδήποτε πρακτικῶν, πού ἐπιτρέπουν ἐφαρμογές ἀνισοτήτων καὶ διακρίσεων καὶ προσβάλλουν τὴν ἐλεύθερη ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος. Ἀνάμεσα σέ ὅλες αὐτές τίς διακρίσεις καὶ ἀνισότητες ὑπάρχει μιὰ βασική, ἡ ὁποία προκαλεῖ ἰσχυρές ἀντιρρήσεις καὶ διαμαρτυρίες. Εἶναι αὐτὴ τῆς διάκρισης τῶν δύο φύλων στό πλαίσιο, κυρίως, τῆς κοινωνικῆς τους ἀναγνώρισης καὶ τῶν δικαιωμάτων πού ἀπορρέουν ἀπὸ αὐτήν. Καὶ αὐτό γιατί ἡ ἰσότητα τῶν δύο φύλων, παρότι κατά τίς μέρες μας, εἶναι νομικά καὶ νομοθετικά ἀναγνωρισμένη ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν σύγχρονων κρατῶν, ἡ ἐφαρμογὴ της σὲ κοινωνικό καὶ πολιτισμικό ἐπίπεδο παραμένει το μεγάλο ζητούμενο, καθὼς ἡ μετάβαση σὲ πρακτικό ἐπίπεδο συναντᾶ πάρα πολλὰ ἐμπόδια.

Ἀς δοῦμε ἐν συντομίᾳ τίς ἀφετηρίες αὐτῆς τῆς διάκρισης.

1^{ov}. Ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα μέχρι τὸν 18^o αἰ. ἐμφανίζονται ἀντιλήψεις οἱ ὁποῖες δὲν διαφοροποιοῦν τὸν ἄνδρα ἀπὸ τὴν γυναίκα σεξουαλικά, παρά μόνο στό γεγονός ὅτι ἡ γυναίκα δὲν εἶναι παρά ἓνας ἄνδρας μὲ μὴ διαμορφωμένα πλήρως ἀνδρικά γεννητικά-σεξουαλικά ὄργανα.

2^{ov} Στὴν Ἀναγέννηση, κατά τὸν ἱστορικό Burckhardt: «οἱ γυναῖκες ἦταν ἀπόλυτα ἴσες μέ τοὺς ἄνδρες... Οἱ γυναῖκες τῶν ἀνωτέρων τάξεων μορφώνονταν βασικά στό ἴδιο ἐπίπεδο μέ τοὺς ἄνδρες... ἀνέπτυσσαν τὴν ἀτομικότητά τους, ὅπως ἀκριβῶς καὶ οἱ ἄνδρες... Ἡ μορφωμένη γυναίκα, ὅπως καὶ ὁ ἄνδρας, ἀναζητοῦσε, καθὼς ἦταν φυσικό, τὴ χαρακτηριστικὴ καὶ πλήρη ἀτομικότητά της».¹ Στό δὲ θρησκευτικό ἐπίπεδο, αὐτὴ ἡ ἀναβάθμιση τοῦ κοινωνικοῦ γοήτρου τῆς γυναίκα ἐκδηλώνεται μέσα ἀπὸ τὴ Μαριολατρεία, ἡ ὁποία, παρά τὴ λαϊκὴ διάσταση, πού εἶχε λάβει, ἐκφράστηκε μέσα ἀπὸ ἔργα ἀνεπανάληπτης ὁμορφιάς γιὰ τὸ πρόσωπο τῆς Παρθένου Μαρίας. Ἡ Μόνα Λίζα, ἡ Παρθένος, τὸ Βρέφος καὶ ἡ Ἁγία Ἄννα τοῦ Leonardo da Vinci, ὁ διθύραμβος τοῦ Δάντη στὴν Παρθένο Μαρία, εἶναι ἔργα ἐνδεικτικά τῆς ἐποχῆς καὶ τοῦ κλίματος πού ἐπικρατοῦσε. Ἡ Ἀναγέννηση, μέσα ἀπὸ τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀτόμου, ἀπελευθερώνει ὡς ἓνα βαθμὸ καὶ τὴ γυναίκα ἀπὸ τὸν προκαθορισμένο γενετικό ρόλο καὶ μεταμορφώνει τὸ ρόλο της μέσα στό κοινωνικό σῶμα, παρ'ὅτι πολλοὶ ἀπὸ τὴν ὁμάδα τῶν Οὐμανιστῶν, ὅπως ὁ Πετράρχης, τὴ βλέπουν εἴτε ὡς σῶμα πρὸς ἱκανοποίησιν τῆς ἀνδρικῆς λαγνείας εἴτε ὡς ἐνσάρκωση τῆς αἰώνιας Εὐας.²

3^{ov} Ἀντίθετα, στὴν πρὶν ἀπὸ τὸ Διαφωτισμὸ ἐποχὴ, τὸ κοινωνικῶς προσδιορισμένο φύλο κατανοεῖται ὡς πραγματικό καὶ τὸ βιολογικὸ ἢ γενετικὸ ὡς ἐπιφανιόμενο. Τὸ κοινωνικὸ φύλο ἔχει ἀρκετὰ βαρύνουσα σημασία, καθὼς εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο καθορίζει κατὰ πολὺ τὴν κοινωνικὴ τάξη, τὸν ἀνθρώπινο πολιτισμὸ. Τὸ φύλο καθορίζει τὴν κοινωνικὴ θέση, προσλαμβάνει ἓνα συγκεκριμένο πολιτισμικὸ ρόλο, κατανοεῖται κοινωνιο-λογικά, δηλ ἀνδροκρατικά, καὶ ὄχι ὄντολογικά. Κατὰ συνέπεια οἱ ὁποῖες διακρίσεις οἱ ὁποῖες στηρίζονται σὲ βιολογικὴς διαφορὲς ἀποτελοῦν

¹The civilization of the Renaissance in Italy, London, 1951, pp.240-241

² Lamy E., La femme de demain, Paris, γ.γ., pp.89-90

κατ'ουσίαν φυλοτικές κοινωνικές διακρίσεις που έχουν ως πρωταρχικό σκοπό να καθορίσουν σχέσεις εξουσίας ανάμεσά τους.³

4^{ov} Από τον 18^o αιώνα και μετά οι αντιλήψεις έρχονται να διαφοροποιήσουν τα δύο φύλα έρωτικά, χαρακτηρίζοντας τον άνδρα «ένεργητικό» και τη γυναίκα «παθητική».⁴ Αυτή η ταύτιση ανάμεσα στο σεξουαλικό και έρωτικό διαχώρισε το έρωτικό στοιχείο της γυναίκας από την αναπαραγωγή, υπερτονίζοντας το γυναικείο συναισθηματισμό από τη μία και την ένεργητική σεξουαλικότητα του άνδρα από την άλλη. Σε αυτή την περίπτωση όμως, στην περίπτωση δηλαδή που η γυναίκα δραστηριοποιηθεί ένεργητικά, τότε αυτό θεωρείται ως προσπάθεια ανατροπής του βιολογικού φυσικού και κοινωνικού διαχωρισμού ανδρών και γυναικών. Αυτή όμως πλέον φυλοτική διαφορά υποδηλώνεται, κυρίως, μέσα από σχέσεις εξουσίας, οι οποίες δεν λαμβάνουν υπ'όψιν τους το βιολογικό φύλο, αλλά τη κοινωνική τους θέση. Σε αυτήν ακριβώς την περίπτωση η θρησκευτική στήριξη κρίνεται αναγκαία και έπιτυγχάνεται με την αναγωγή της κοινωνικής διαφοροποίησης στη θεϊκή τάξη, καθώς ο Θεός δημιουργεί πρώτα τον Άδάμ και μετά την Εύα από το πλευρό του Άδάμ. Και σε αυτή όμως την περίπτωση το ζητούμενο της ισότητας δεν κατανοείται όντολογικά, αλλά κοινωνιολογικά με έπιχειρήματα τα όποια προσλαμβάνονται από το θρησκευτικό χώρο. Έτσι κοινωνιολογικά ο προσδιορισμός του φύλου γίνεται με κοινωνικά κριτήρια, τα όποια έπιτρέπουν ιεραρχικές και εξουσιαστικές διαφοροποιήσεις, αλλά και πολιτισμικούς φυλοτικούς αποκλεισμούς.

Στην πραγματικότητα, από τη στιγμή που τίθεται το ζήτημα της διάκρισης των φύλων μέσα στον χριστιανισμό, τίθεται για να υπογραμμισθεί ή πρωτοτυπία της χριστιανικής συμπεριφοράς σ' αυτό το ζήτημα. Έτσι παρουσιάζεται μια εικόνα αρκετά ιδιότυπη, ή όποια έπιχειρεί να διαχωρίσει θεωρώντας ασύμβατη και αντιφατική τη ζωή και το βλέμμα της σεξουαλικότητας με τη ζωή και το βίωμα αυτού που έπιθυμεί να ζει στη θεία ζωή. Καμιά άλλη αξία της ανθρώπινης ύπαρξης δεν αποπέμφθηκε με τόσο κατηγορηματικό τρόπο όσο η σεξουαλικότητα του ανθρώπου από τη θεία ζωή.⁵ Όμως, αρκεί να επικαλεσθεί κάποιος όλη τη βιβλική τυπολογία για να διακρίνει την εξαιρετική θέση που κατέχει η σεξουαλικότητα ως «μοντέλο» προσέγγισης του θείου, όχι βέβαια ως μια πραγματικότητά του, αλλά ως μια σχέση του θείου με την ανθρωπότητα. Για παράδειγμα στην Π.Δ και κυρίως στο Άσμα Ασμάτων ή συζυγική αγάπη συμβολίζει τη σχέση, τη διαθήκη και την ένότητα του Θεού με τον λαό του. Οι προφήτες, όλος ιδιαίτέρως, περιγράφουν αυτή την ένότητα μέσα από την εικόνα της ανθρώπινης αγάπης ως όλοκληρωση, ως άποτυχία, ως μεταβολή και μεταστροφή, ως επανάληψη και ως συγχώρεση. Όμως, το Άσμα Ασμάτων, όπου η σεξουαλικότητα της σχέσης των φύλων είναι κάτι παραπάνω από έμφανής, υποταγμένο σ'αυτή τη διαλεκτική σύγκρουση ανάμεσα στην ανθρώπινη σεξουαλικότητα και τη θεία ζωή, εξορίζεται από τη λειτουργική παράδοση του χριστιανισμού.⁶ Όσον αφορά δε στην Κ.Δ, πολυάριθμη είναι η χρήση της σεξουαλικότητας για να καταδειχθεί και να γίνει περισσότερο κατανοητή ή θέση του ανθρώπου έναντι του θείου. Τυπολογικά, πάντως, αυτός ο όποιος χρησιμοποιεί περισσότερο αυτή τη συμβολικότητα είναι ο Παύλος.

³ *ibid.*, pp.40-41

⁴ Στην πατερική σκέψη υπάρχουν πάντως τέτοιες απόψεις ήδη από το 4^o αιώνα στον Βασίλειο Αγκύρας, *Θεός και έλξη στα δύο φύλα* και στον Αμφιλόχιο Ίκονιου *Γάμος και πορνεία στο Κοινωνική διδασκαλία Έλλήνων Πατέρων*, Αποστολική Διακονία, 1998, pp. 125-127, 344-346.

⁵ J.-M. Pohier, "Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne" in *Rev. des Sciences Philos. et Théol.* t.54, 1970, p.10

⁶ Βλ. Γιανναρά Χρίστου, *Σχόλιο στο Άσμα Ασμάτων*, Δόμος, Αθήνα, 1990.

1.2. Ἡ παύλεια τυπολογία τῆς ὑποταγῆς

Στή βιβλική τυπολογία, ἡ ἀλληγορική ἐρμηνευτική ἔχει ὡς σκοπό νά προετοιμάσει τόν ἄνθρωπο νά ὑποδεχθεῖ τή νέα ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ. Ἡ κατανόηση τοῦ σχεδίου τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νά γίνει πιό εὐκόλη μέσα ἀπό τό πέρασμα ἀπό μοντέλα καί τύπους σέ γεγονότα καί ἀνθρώπινες πραγματικότητες οἱ ὁποῖες εἶναι κατανοητές ἀπό ὅλους. Ἔτσι εἶναι πολύ φυσικό νά χρησιμοποιεῖται ἡ σεξουαλικότητα τοῦ ἀνθρώπου στήν προσπάθεια κατανόησης αὐτοῦ τοῦ ρόλου, καί κυρίως δέ, ὅταν ἀκόμη περισσότερο τό βιβλικό κείμενο τῆς Γεν. 1,26-28: *«καί εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καί καθ' ὁμοίωσιν... 27 καί ἐποίησεν ὁ Θεός τόν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καί θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. 28 καί εὐλόγησεν αὐτούς ὁ Θεός, λέγων· ἀύξάνεσθε καί πληθύνεσθε καί πληρώσατε τήν γῆν καί κατακυριεύσατε αὐτῆς...»* ἀποδέχεται τή σεξουαλική δυαδικότητα ὄχι μόνο ὡς δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καί ὡς στοιχεῖο τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τό καθ' ὁμοίωσιν.

Ἡ γυναῖκα ἐκτιμᾶται βαθύτατα ὡς μητέρα, βρίσκεται, ὅμως, σέ ὑποδεέστερη ἀπό τήν ἄνδρα κοινωνική θέση. Διαδραματίζει σπουδαίους ρόλους στήν ἀρχέγονη ἐκκλησία, προτρέπεται, ὅμως, σέ ἡσυχία ζωή καί ὑποταγή στόν ἄνδρα. Τό κείμενο τῆς Α Πρὸς Κορ.11,3: *«θέλω δέ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστι, κεφαλὴ δέ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δέ Χριστοῦ ὁ Θεός»* μιᾶ σαφέστατα γιά κατ' εἰκόνα δημιουργία τοῦ ἀνδρα, χαρακτηρίζει δέ τή γυναῖκα ὡς τή μόνη ἀντάξια βοηθό τοῦ ἀνδρα σέ σύγκριση μέ τά ἄλλα δημιουργήματα. Μιᾶ γιά ἀνωτερότητα τοῦ ἀνδρα ἀπό τό γεγονός ὅτι ἀπό αὐτόν προέρχεται ἡ γυναῖκα καί ἔτσι ἡ γυναῖκα δημιουργεῖται, γιά νά ὑπηρετεῖ τόν ἄνδρα στόν ὅποιο ὀφείλει νά ὑποτάσσεται. Καταλήγει σέ μιὰ ὀλοκληρωμένη τυπολογία ὑποταγῆς ὅπου ὁ Χριστός εἶναι κεφαλὴ τοῦ ἀνδρα καί ὁ ἄνδρας κεφαλὴ τῆς γυναίκας καί σέ μιὰ συμβολική τυπολογία τῆς ὑποταγῆς, ὅπου τό κάλυμμα τῆς κεφαλῆς συμβολίζει τήν ὑποταγή τῆς γυναίκας στόν ἄνδρα: *«πᾶσα δέ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς· ἐν γὰρ ἐστὶ καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένη. 6 εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλύπτέσθω. 7 ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρὸς ἐστίν. 8 οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρὸς· 9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα».*

Στὴν παύλεια θεολογία παρ' ὅτι στό Γαλ. 3,28 τό «οὐκ ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» ἡ διάκριση ἀνδρὸς καί γυναικὸς καταλύεται χριστοκεντρικά, αὐτὴ ἢ κατάλυση ἢ ὁποῖα εἶναι καθαρῶς ἐσχατολογικὴ καί κατὰ κάποιον τρόπο ἰδεατὴ⁷ σέ καμία περίπτωση δέν εἶναι ἱστορικὴ καί θεσμικὴ. Στό

⁷ Θά πρέπει πάντως ἐδῶ μέ ἀφορμὴ τό συγκεκριμένο χωρίο τοῦ Παύλου, καί τό ὅποιο ἀνάγει τὴν ὑπαρξὴ του ἐν μέρει στοὺς Στωϊκοὺς, νά εἰπωθεῖ ὅτι τά κείμενα δέν πρέπει νά ἀπολυτοποιοῦνται καί νά γενικεύονται δημιουργώντας ἐντυπώσεις θετικὲς μὲν, μὴ ἀντικειμενικὲς δέ. Ὁ Παῦλος στό συγκεκριμένο χωρίο εἰσάγει μιὰ νέα ἀντίληψη ἐνάντια σέ κάθε μορφή διάσπασης, ὑπονοώντας ὅτι τό ἐν Χριστῷ μπορεῖ νά ὀδηγήσει στήν ἐνότητα καί τὴν καθολικότητα, στήν ἰσότητα καί στήν ἐλευθερία. Αὐτό τό μπορεῖ θά πρέπει νά κατανοηθεῖ, κατ' ἀρχάς, αὐστηρὰ δυναμικῶς καί ὄχι ὡς κάτι τό ὅποιο ὑφίσταται ἤδη στήν πράξη γιά κάποιον ὁ ὁποῖος ἔχει γίνει χριστιανός. Ἔτσι μιὰ τέτοια ἰσότητα ἀποτελεῖ τὸν σκοπὸ ἐνός συνεχοῦς ἀγώνα τοῦ χριστιανοῦ ἐνάντια σέ ἐκεῖνες τίς κοινωνικὲς δομὲς ποὺ ἀλλοιώνουν τό μήνυμά του. Στὴν πολιτισμικὴ συνύπαρξη τῶν ἀνθρώπων ὡς ἀνδρῶν καί γυναικῶν ὁ προσδιορισμὸς καί καθορισμὸς τῆς ἰσότητος τῶν φύλων μέ θρησκευτικὸ περιεχόμενο (τό ἐν Χριστῷ) δέν ἐνδιαφέρει καί τόσο, παρά μόνο αὐτοὺς ποὺ τοὺς ἐκφράζει θρησκευτικὰ δημιουργώντας τοὺς καί τίς ἀνάλογες ὑποχρεώσεις, ἀλλὰ ἐνδιαφέρει οἰκουμενικά ὡς πανανθρώπινη ἀξία. Ἐπισημαίνεται αὐτὴ ἢ διάσταση, γιατί πολλές φορές στή θεολογικὴ ἀνάλυση ἢ πραγματικότητα εἶναι τελειῶς διαφορετικὴ

κείμενο τῆς πρὸς Ἐφεσσίους ἐπιστολῆς⁸ ὁ Παῦλος ἀναφέρεται στή τυπολογία τῆς σχέσης ἀνάμεσα στό Χριστό καί στήν Ἐκκλησία, διακρίνοντας δύο διαφορετικά επίπεδα:

A. Στό πρῶτο επίπεδο ὁ Παῦλος ἀναπτύσσει ἕνα σχῆμα περισσότερο ἐπεξηγηματικό, αὐτό τῆς ἀντίθεσης κεφαλῆς-σώματος μέ αὐτό τῆς σχέσης ἄνθρωπος-γυναίκα. Ὁ ἄνθρωπος-ἄνδρας εἶναι γιά τόν ἄνθρωπο-γυναίκα ὅ,τι τό κεφάλι γιά τό σῶμα. Χωρίς νά λησμονεῖ κάποιος ὅτι ἡ σύλληψη τοῦ σώματος στόν Παῦλο εἶναι ἀρκετά σύνθετη, ὀφείλουμε νά λάβουμε σοβαρά ὑπ' ὄψιν τή γαχβιστική διήγηση τῆς δημιουργίας τῆς γυναίκας, ἡ ὁποία ἐπηρεάζεται κατά πολύ ἀπό τό πατριαρχικό κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον καί τό ὁποῖο ὡς διήγηση ἀποτελεῖ τή βάση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ Παύλου γιά τή γυναίκα, ὅπως αὐτή καταγράφεται στήν Α Πρὸς Κορ.⁹ Αὐτή ἡ ἴδια ἡ ἄποψη τῆς κεφαλῆς ἐφαρμοσμένης στόν ἄνθρωπο-ἄνδρα ὑποδηλώνει ἄλλωστε ὅτι ὁ ἄνδρας ἀπό μόνος του εἶναι αὐτός πού διευθύνει καί κατευθύνει τό σῶμα.¹⁰

B. Στό δεύτερο επίπεδο, ἡ σχέση ἀνδρός-γυναϊκός ἐφαρμόζεται τυπολογικά στή σχέση Χριστοῦ-Ἐκκλησίας σύμφωνα μέ τή σχέση πού παρουσιάστηκε σέ πρῶτο βαθμό ἀνάμεσα στό κεφάλι καί τό σῶμα.¹¹ Ἡ τελευταία θεωρεῖται ἀναγκαία καί ἀπαραίτητη γιατί ἔτσι θεμελιώνεται ἡ ὑπάρχουσα βαθειά ἀνισότητα ἀνάμεσα στούς ὄρους Χριστός-Ἐκκλησία, καθὼς καταυτό τόν τρόπο δέν θεμελιώνεται μιά ἀπλή σχέση ἀγάπης, ἀλλά μιά σχέση ριζικῆς ἀνισότητος. Στήν πραγματικότητα ὁ Χριστός εἶναι ὁ Θεός, ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἡ ἀνθρωπότητα καί αὐτό, κυρίως, ὅταν τοποθετεῖται ἀποκλειστικά στήν καθαρῆ προέλευσή της καί ὑπαρξή της. Ἡ ἐκκλησία δέν ὑφίσταται παρά μόνο χάρις στήν ὑπαρξή καί τή θέληση τοῦ Θεοῦ, δημιουργεῖται ἀπό τόν Θεό. Κατά δέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί τόν Θωμά Ἀκινάτη, ὅπως ἡ Εὐα προέρχεται ἀπό τό πλευρό τοῦ Ἀδάμ, ἔτσι καί ἡ Ἐκκλησία προέρχεται ἀπό τό τραῦμα στό πλευρό τοῦ Ἐσταυρωμένου Χριστοῦ.¹²

Μέσα ἀπό τή σύγκριση τῆς παύλειας τυπολογίας τῶν δύο ἐπιπέδων, γίνεται ἀντιληπτή ἡ ἀνισότητα τῆς σχέσης ἀνάμεσα στόν ἄνδρα καί τή γυναίκα, θεωρώντας ὅτι ὁ ρόλος τῆς γυναίκας εἶναι τυπικά ὑποδεέστερος. Ἡ ὑποταγή καί ἡ ἐξάρτηση τῆς γυναίκας ἀπό τόν ἄνδρα, κατά τό σχῆμα Χριστός-Ἐκκλησία, ἐπικυρώνεται ἀπό τόν τύπο τῆς σχέσης τοῦ σώματος μέ τήν κεφαλή, καθὼς ὑπάρχει ἡ ἀντίληψη ὅτι ἀκόμη καί ἡ ζωή δίνεται στό σῶμα ἀπό τήν κεφαλή. Ἡ ἐρμηνευτική προσέγγιση ἀπέδειξε ὅτι

ὄντολογικά ἀπ' ὅτι θά θέλαμε νά εἶναι δεοντολογικά. Δευτερευόντως, ἐάν τό ἐν Χριστῷ κατανοηθεῖ ὡς προϋπόθεση γιά ὅλους τοὺς ἀνθρώπους τότε δημιουργεῖ ἀφετηρία γιά τήν ὑπαρξή κοινωνικῶν ἀποκλεισμῶν μέ θρησκευτικό περιεχόμενο γεγονός τό ὁποῖο ἀντιβαίνει στήν καθολική συνύπαρξη τῶν ἀνθρώπων μέ ἰσότητα καί ἰσοτιμία ἀνεξαρτήτως φυλῆς καί φύλου. Βλ. Πέτρου Ἰωάννη, «Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καί τό γυναικεῖο ζήτημα», στό *Φύλο καί θρησκεία*, Ἰνδικτος, 2004, pp. 143-160

⁸ 5,22-23

⁹ Βλ. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, 1958, pp.90-98.

E. Schweizer, "Sarx" et "Soma" dans le *Theol. Wört, z. Neuen Test.* de G. Kittel, t.VII, p.109 καί ἐξῆς καί 1077 καί ἐξῆς.

H-D Wendland, "Die Briefe an die Korinther" in *Das Neue Testament Deutsch*. vol.7, 12e éd. Göttingen, 1968, p.91: "Paulus bedient sich hier zweifellos einer traditionellen Auslegung der Schöpfungsgeschichte, die mit faktischen, durchgehenden Unterordnung der Frau in Kultischer und rechtlicher Hinsicht zusammentrifft, welche die antike Welt beherrschte".

¹⁰ Κούκουρα Α. Δημ. «Ἡ χειροτονία τῶν γυναικῶν» στήν *Ε.Ε.Θ.Σ. τμ. Θεολογίας*, τομ.13, 2003, pp.153-170

¹¹ Ἡ ἴδια τυπολογία σχέσης ἀνδρός καί γυναικός ὡς τύπος Χριστοῦ-Ἐκκλησίας ὑπάρχει καί στήν «ἀπόκρυφη» Δεύτερη Ἐπιστολή τοῦ Παύλου πρὸς τόν Ἅγιο Κλήμη τῆς Ρώμης: «Ὁ Θεός δημιούργησε τό ἀρσενικό καί τό θηλυκό' τό ἀρσενικό εἶναι ὁ Χριστός καί τό θηλυκό ἡ Ἐκκλησία». Zimmerman-Cervantes, *Marriage and the Family*. Chicago, 1956, p.486, στό Riencourt, p.280.

¹² *Somme Théologique I*, qu.92, art.3

ή όλη σχέση, όπως εμφανίζεται στην παύλεια θεολογία δέν είναι τίποτε άλλο από μία τυπολογική μεταφορά.¹³

Όλη αυτή ή τυπολογία τής παύλειας θεολογίας βρήκε ούσιαστική εφαρμογή και πρακτική στίς κοινωνικοπολιτισμικές συνθήκες τής εποχής, καθώς, αναλύοντας τήν έννοια του συμβόλου, αυτή ή εφαρμογή ανταποκρίνεται σε μία λογική αναγκαιότητα. Τό σύμβολο, για νά είναι κατανοητό, όφείλει νά ανάγεται σε ανθρώπινες πραγματικότητες μέσα από τίς όποιες υπάρχει ή δυνατότητα αναλογικά νά γίνει πιο εύκολα κατανοητό ή πρόσληψη του μυστηρίου του Θεού. Από τό γεγονός λοιπόν ότι ή εικόνα τής συζυγικής συνύπαρξης του άνδρα και τής γυναίκας στον Παύλο είναι έπηρεασμένη από τήν πατριαρχική εποχή, ή συζυγική αγάπη δέν υπάρχει παρά μόνο μέσα από τήν κοινωνική δομή και εφαρμογή τής ύποταξης τής γυναίκας στον άνδρα της. Για τόν Παύλο, μία τέτοια δομική συζυγικά άνισότητα, αποτελεί πραγματικότητα άναντίρρητη, καθώς συνδέεται μέ τή φυσική τάξη και τή σειρά των πραγμάτων και έπομένως ήταν πολύ φυσικό νά χρησιμοποιηθεί, για νά περιγράψει τήν άνιση σχέση άνάμεσα στον Χριστό και τήν Έκκλησία. Μόνο πού άνάγοντας τό φυσικό των πραγμάτων στή σφαίρα του θείου ή σχέση απολυτοποιείται και μετατρέπεται σε σχέση δοτή από τόν Θεό. Αυτή ή άνιση κοινωνική δομή τής ύποταξης προσδιορίζεται έπακριβώς μέσα από τό κείμενο τής προς Έφεσσίους έπιστολής: «οί γυναίκες νά ύποτάσσεσθε...». Τό κείμενο αυτό αποτελεί ένα πολύ καλό παράδειγμα θρησκευτικής προέλευσης έπιπροσδιορισμού (surdétermination) μις κοινωνικής δομής, τής οποίας ή άπόλυτη αξία ανάγεται σε μία παραδοσιακή χριστιανική άντίληψη για τήν οικογενειακή ιεραρχία. Αυτή ή ίδια τάση ύφίσταται και στον παραδοσιακό τρόπο άντίληψης για τήν Έκκλησία.

1.3. Η φυλοτική τυπολογία τής ύποταξης

Είναι, βέβαιο ότι μια τέτοια τυπολογία χρησιμοποιείται, για νά νομιμοποιήσει τή δομή τής Έκκλησίας, καθώς ως θεσμική έκφραση του χριστιανισμού νομιμοποιεί τήν κυριαρχία των άνδρων πάνω στίς γυναίκες, έπιτρέπει τήν κυριαρχία βαθέων άντιφεμινιστικών άπόψεων στίς τάξεις του κλήρου και θεμελιώνει μία οικογενειακή ήθική μέ πατριαρχικές αξίες.¹⁴ Άν μία τέτοια τυπολογία θεμελιώνεται τόσο δυναμικά πάνω στο θεσμό τής οικογένειας, άμεσα συνέπειά της θά ήταν νά ακολουθήσει τήν ίδια λογική και στή θεμελίωση τής εκκλησιολογίας της.¹⁵

Έάν ή Έκκλησία είναι ή σύζυγος του Χριστού, τότε δέν άπομένει σε αυτήν κατά τήν ιστορική της πορεία επί τής γής, παρά νά ύλοποιεί αυτή τή θέση της χαρισματικά και θεσμικά.

Έτσι, εμφανίστηκε πάρα πολύ γρήγορα στο χώρο τής Έκκλησίας, μία νέα εφαρμογή τής παύλειας τυπολογίας, αυτή τή φορά σε ένα **τρίτο επίπεδο** σε σχέση μέ τά δύο προηγούμενα. Μέ άλλα λόγια, μέ δεδομένο ότι ή κεφαλή (ό Χριστός) δέν είναι πλέον όρατή, θά πρέπει εκ των πραγμάτων νά ύπάρξει κάποιος ό όποιος θά άνταποκριθεί και θά έγγραψει τή λειτουργία του σώματος κατά τρόπο ρεαλιστικό. Έτσι ή Έκκλησία δέν μπορεί νά παραμείνει σε κατάσταση τελείως άπόλυτη και

¹³ Διαφορετική, όφείλω νά αναφέρω εδώ, είναι ή έρμηνευτική προσέγγιση πού κάνει ή Κα Αδαμτζίλογλου Εύανθία στο κείμενο τής Προς Έφεσσίους για τή θέση τής γυναίκας, καθώς «έγκαταλείποντας» τό ρεαλισμό του κειμένου και «άναζητώντας» τό «κενωτικό περιεχόμενο του άνδρικού πρωτείου» δημιουργεί νέα άναπάντητα έρωτήματα για τή θέση τής γυναίκας., *Η γυναίκα στή Θεολογία του Άπ. Παύλου, Έρμηνευτική άνάλυση του Α Κορ. 11,2-16*, Θεσσαλονίκη, 1989, p. 300.

¹⁴ Bourdieu P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, pp.92-93,

¹⁵ F. Menne, “ L’ éthique sexuelle dans l’ Eglise et les rôles des sexes dans l’ Eglise” in *Concilium*, 154, 1981, pp.23-36.

συμβατή μέ τή γυναικεία παρουσία τῆς συζύγου. Ὀφείλει αὐτή ἡ ἴδια, καθ' ἑαυτή, μέσα ἀπό τή θεσμική της δομή νά ἐπαναπροσδιορίσει τή διαλεκτική κεφαλῆς-σώματος μέ ἓνα ὅμως ὄλο ιδιαίτερο τρόπο: ὄχι πλέον στό ἰδεατό τῆς μέθεξης μέ τό θεῖο, ἀλλά στό ἀνθρώπινο καί θεσμικό ἐπίπεδο, ὡς ἓνα εἶδος ἐπανατοποθέτησης τοῦ ἰδίου θεμελιώδους τυπολογικοῦ σχήματος. Στή θεσμική λοιπόν δομή τῆς ἐκκλησίας, διαμορφώνεται πλέον μιά ἀπόλυτη ἱεραρχία καί αὐτός πού παίρνει τή θέση τῆς κεφαλῆς εἶναι ὁ ἄνδρας ἱερέας ὡς ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος ἢ διάκονος. Grosso modo, ἡ ἐκκλησιαστική ἱεραρχία ἀναβαθμίζει τό ρόλο τοῦ ἄνδρα πλέον μέσα στήν ἐκκλησία, ὀρίζοντάς τον θεσμικά ὡς τή κεφαλή τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας.

Αὐτή ἡ τρίτη ἐφαρμογή τῆς τυπολογίας κεφαλῆ-σῶμα, ἐκκλησιολογικά και σέ θεσμικό ἐπίπεδο διαμορφώνει τυπολογίες ὅπως: ἱεραρχία-πιστοί, κλῆρος-λαός καί συνεχίζοντας τήν ἀπολυτοποίηση τῆς παύλειας τυπολογίας, ὀδηγεῖται ἀνάστροφα καί στό σχῆμα ἄνδρας-γυναίκα.¹⁶ Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται καί ὁ συμβολισμός τοῦ ἀποκλεισμοῦ τῶν γυναικῶν ἀπό τήν ἱερωσύνη, καθὼς αὐτός πού ἠγεῖται τῆς ἐκκλησίας καί κατέχει τή θεσμική της ἐξουσία εἶναι ὁ ἄνδρας-ιερέας. Ὁ Παῦλος ἀπολυτοποιεῖ μέσα ἀπό τήν ἔννοια τοῦ ἀνθρωπίνου ζεύγους ὅλη τή δομή τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, ὡς ἀπόρροια τῆς ἴδιας ὑπάρχουσας ἱεραρχίας, κατά τή μυστική ἔνωση τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Ἐκκλησίας, καθὼς οἱ πιστοί ἢ οἱ λαϊκοί γενικά χαρακτηρίζονται ἀπό τήν ὄλη ὑποταγή τους στήν ἱεραρχία, ὅπως ἀντίστοιχα οἱ γυναῖκες στούς συζύγους τους. Ἡ ἀνδροκρατική ἀποκλειστικῶς δομή τῆς ἱεραρχίας, καταδεικνύει μέ τρόπο ἀπολύτως ὀρατό καί κατανοητό, αὐτή τήν ὑποταγή καί αὐτή τήν ὑπακοή.

Ἐνας ἄλλος, ἐπίσης, λόγος πού συχνά προστίθεται, γιά νά δικαιολογήσει αὐτή τήν ἐνότητα ἀνάμεσα στόν ἄνδρα-ιερέα καί τήν ἱερωσύνη, εἶναι ὅτι ὁ ἱερέας λειτουργώντας τή θεία εὐχαριστία συμβολίζει μέσα ἀπό τό πρόσωπό του τόν Χριστό, ὁ ὁποῖος ὡς κεφαλή πραγματοποιεῖ τήν καθολικότητα καί τήν ἐνότητα τῆς ἐκκλησίας καί ἄρα θά πρέπει, γιά νά εἶναι ὀρατή αὐτή ἡ σχέση, ὁ ἱερέας νά εἶναι ἄνδρας.¹⁷ Στή δέ Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία αὐτή ἡ ἀντίληψη εἶναι τόσο δομική πού ἐκφράζεται μέ τήν πλήρη ἀγαμία τοῦ κλήρου, ἀποκλείοντας πλήρως τήν ὑπαρξη τῆς γυναίκας στή ζωή τοῦ ἄνδρα-ιερέα. Ἡ ἱερωσύνη ὡς ἀποκλειστικό δικαίωμα τῶν ἀνδρῶν καί μάλιστα τῶν ἀγάμων μεταβάλλεται κατ' αὐτό τόν τρόπο σέ πηγή ἀγιότητας.

Συμπερασματικά, ἡ τυπολογία τῶν φύλων μπορεῖ νά περιγραφεῖ ὡς ἐξῆς:

α. 1^ο ἐπίπεδο: ἡ σχέση κεφαλῆς-σώματος ὡς σχέση ἀνδρός-γυναίκος.

β. 2^ο ἐπίπεδο: ἡ σχέση ἀνδρός-γυναίκος ὡς σχέση Χριστοῦ-ἐκκλησίας

γ. 3^ο ἐπίπεδο: ἡ σχέση Χριστοῦ-Ἐκκλησίας ὡς σχέση ἐκκλησιαστικῆς ἀνδροκρατούμενης ἱεραρχίας μέ τοὺς πιστοὺς-λαϊκοὺς, καί ἰδιαίτερος μέ τίς γυναῖκες.

Σύγχρονα παραδείγματα, ἐπιβεβαιώνουν μέ χαρακτηριστικό τρόπο, αὐτή τήν ἐκκλησιαστική δομή τῆς ἀντίθεσης κεφαλῆς-σώματος, μέσα ἀπό τή φυλοτική, σεξουαλική νοηματοδότηση. Οἱ γυναῖκες σήμερα δέν ἐπιτρέπεται οὔτε νά βοηθοῦν τόν ἀπλό καί ἔγγαμο ἱερέα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας κατά τήν ὥρα τῆς τέλεσης τῆς θείας εὐχαριστίας, παρά τήν πρώτη πρακτική τῆς ἐκκλησίας, μέσα ἀπό τό θεσμό τῶν διακονισσῶν καί ἔτσι ἡ γυναίκα μέσα ἀπό μιά τέτοια διαλεκτική μετατρέπεται σέ συνώνυμο τῆς μή-ἐξουσίας.¹⁸ Αὐτή ἡ ἄρνηση τῆς θηλυκότητας καθ' ἑαυτῆς ἐμφανίζεται βέβαια σέ πολλαπλά ἐπίπεδα, ἀλλά, κυρίως, κατά τόν μεσαίωνα ὅπου ἡ γυναίκα θεωρεῖται καί χαρακτηρίζεται ὡς μιά ἐκδοχή τοῦ μή ὄντος. Ἡ ὑπαρξή της

¹⁶ L. Boff, “ La distinction entre “Ecclesia docens” et “ Ecclesia discens” est-elle justifiée?”, in *Concilium*, 158, 1981, pp.85-92.

¹⁷ Σκαλτσᾶ Γ., «Τό ἄφυλο τοῦ Θεοῦ καί ἡ ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα» στό *Φύλο καί θρησκεία*, Ἰνδικτος, 2004, pp. 87-141

¹⁸ R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l' Eglise ancienne*, Gembloux, 1972, pp.27-29.

καθορίζεται πάντα σέ σχέση μέ τόν άνδρα απ' όπου προέρχεται καί ή γνωστή φράση γιά τόν προσδιορισμό τής γυναίκας ώς «mas occasionatus».¹⁹ Ανάλογες εΐναι καί οι τοποθετήσεις του Ίωάννη Χρυσοστόμου, ό όποιος θεωρεΐ ότι ή γυναίκα εΐναι κατ'είκόνα Θεού μέσω του άνδρα καί μέσω τής ύποταγής της στον άνδρα.²⁰ Η θηλυκότητα σέ επίπεδο σώματος καί σεξουαλικότητας ούσιαστικά δέν ύφίσταται.²¹ Αύτή ή αντίληψη του μή-όντος τής γυναίκας, αποκαλύπτεται στή συνέχεια ιστορικά καί φθάνει μέχρι τήν εποχή τής νεωτερικότητας μέσα από τό χριστιανισμό ακόμη καί τή στιγμή τής εκκοσμίκευσής του.²² Η γυναίκα σύζυγος δέν έχει κανένα δικαίωμα ούτε καν του ονόματός της, καθώς μέχρι πρότινος κοινωνικά χάνει τό επίθετό της καί προσδιορίζεται μέσα από τήν αναφορά στό σύζυγό της ώς ή γυναίκα του τάδε.

Η ανάλυση αύτης τής διαλεκτικής αποκαλύπτει ένα ακόμη πρόβλημα: γνωρίζουμε ότι ό κινητήριος μοχλός μιās τέτοιας συμβολικής επιχειρηματολογίας, από τόν Παύλο καί τήν ιουδαϊκή παράδοση, αποτελεί τελικά τήν έκφραση μιās κοινωνικοπολιτισμικής δομής, ή όποία έθετε τή γυναίκα εκτός κοινωνίας, είτε ιουδαϊκής είτε αρχαιοελληνικής. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι ό σύγχρονος κόσμος προοδευτικά αποκάλυψε ότι ό χαρακτήρας μιās τέτοιας δομής ανήκει στό παρελθόν καί γι' αυτό ή Έκκλησία όφείλει νά δει μέσα από τήν όπτική του σύγχρονου κόσμου, τήν θέση τής γυναίκας καί τής γυναικείας σεξουαλικότητας. Από τή στιγμή μάλιστα πού ένας συμβολισμός χάνει κάθε έννοια καί περιεχόμενο, γιατί εκφράζει μιā προηγούμενη ιστορική καί κοινωνικοπολιτισμική περίοδο, από τή στιγμή αύτή καί μετά εΐναι φύσει αδύνατον νά δικαιολογήσει προηγούμενες δομικές καί θεσμικές επιλογές απαγορεύσεων καί αποκλεισμών. Η αναγνωρισμένη στό σύγχρονο κόσμο, έστω καί σέ νομοθετικό πλαίσιο, ισότητα καί ισοτιμία άνδρός καί γυναικός, ενσαρκώνεται πλέον καί μέσα από μιā ισότητα καί ισοτιμία σέ επίπεδο θεσμών. Σέ αυτό τό επίπεδο, πλέον, όσον αφορά στή θεσμική καί χαρισματική θέση τής γυναίκας εντός τής Έκκλησίας, ή κριτική θεολογική ανάλυση όφείλει νά καλέσει σέ πρακτικό καί κανονικό πλέον πλαίσιο, τήν εκκλησιαστική αρχή νά πάρει αποφάσεις πού νά αποκαθιστούν τή γυναίκα ώς πρόσωπο κατ'είκόνα καί καθ' όμοίωσιν Θεού.

2. Οι εκκλησιολογικές συνέπειες

Η διάκριση υπό τή μορφή έρωτήματος πού τίθεται ώς επιλογή κατάστασης καί σχέσης ανάμεσα στήν εκκλησιολογία ή τήν κοινωνιολογία αποτελεί πιθανότατα διάκριση πού εκφράζει τίς προσωπικές επιθυμίες κάποιων, όχι, όμως, καί τήν όντολογία τής όρθόδοξης θεολογίας, ή όποία κινείται ανάμεσα στό άκτιστο καί στό κτιστό, προσλαμβάνοντας καί ένοποιώντας καί τά δύο μέσω τής ύποστατικής ένωσης στό πρόσωπο του Χριστού. Αν ή όρθόδοξη θεολογία κλίνει προς τό νά αποδεχθεί μιā τέτοια διάκριση, τότε εΐναι βέβαιο πώς γιά άλλη μιā φορά, ή καθ' ήμās ανατολή θά όλισθήσει από ένα παρελθοντικό μονοφυσιτισμό σέ ένα σύγχρονο όντολογικό μονοφυλοτισμό, θεωρώντας ότι ή εκκλησιολογία κινείται καί αποτελεί κάτι τό τελείως καί απολύτως ανεξάρτητο του κοινωνικού γίνεσθαι. Μιā τέτοια αντίληψη παραθεωρεΐ πλήρως τήν έννοια τής Έκκλησίας επί τής ούσίας καί όχι επί του παραδείγματος, ως σῶμα τό όποιο αναφέρεται στό σῶμα τής ύποστατικής ένωσης στό πρόσωπο του θεανθρώπου, τό όποιο δέν μπορεί νά εΐναι τίποτε άλλο παρά όλος Θεός καί όλος Άνθρωπος καί όλος άνθρωπος δέν μπορεί παρά νά εΐναι όντολογικά παρά

¹⁹ J-M. Aubert, *ibid.*, ch. IV.

²⁰ *Εΐς τήν Γένεσιν*, B, P.G 54, 589.

²¹ Σκαλτσά Γ., *ibid.*, p.117

²² Ντόντος Νίκος, «Τό φύλο ώς κοινωνική κατασκευή καί ή έσχατολογική του ύπέρβαση» στό *Φύλο καί Θρησκεία*, *ibid.*, pp. 43-65

ἄρσεν καὶ θῆλυ. Παραθεωρεῖ, ἐπίσης, καὶ τὴν ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας ὡς λαὸ τοῦ Θεοῦ, ἐν πορείᾳ προφητικῆ, μέσα στὸν κόσμον, μὲ στόχο τὴν ἐσχατολογικὴ ὀλοκλήρωση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἢ πορεία δὲν ἀποτελεῖ ἀπλὴ θεωρητικὴ διανοητικὴ σύλληψη, ἀλλὰ ἐκφράζεται συνεχῶς μέσα ἀπὸ συγκρούσεις, ὑποχωρήσεις, ὑπαναχωρήσεις, συνθέσεις, οἱ ὁποῖες ναὶ μὲν συστηματικοποίησαν τὰ δογματικά της ὄρια καὶ καθόρισαν τὸ πλαίσιο τοῦ Λόγου, δὲν κατόρθωσαν, ὅμως, σὲ πολλές περιπτώσεις νὰ κοινωνικοποιήσουν αὐτὴ τὴν ἀλήθεια καὶ ἔτσι, πολλές φορές, λησμόνησαν τὴν ἀλήθεια καὶ ἐκκλησιοποίησαν κοινωνικὲς νόρμες, ἐμφανῶς ἀντίθετες μὲ τὸ περιεχόμενό της ἢ ἀκόμη χειρότερα κάλυψαν μὲ «θεολογικὲς» ἀναφορὲς ἀπαράδεκτες κοινωνικὲς ἀντιλήψεις, καθιστώντας τὴ θεολογικὴ σκέψη χρηστικὸ ἐργαλεῖο συντηρητικῶν καὶ ἀντιδραστικῶν ἀπόψεων. Τὸ πιὸ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα μιᾶς τέτοιας πρόσληψης κοινωνικῆς ἀντίληψης, ἀντίθετης μὲ τὴ ὀριοθετημένη ἀλήθεια, εἶναι ἡ περίπτωση τῆς θέσης τῆς γυναίκας μέσα στὴν Ἐκκλησία καὶ μέσα στὴ κοινωνία.

Ἡ συνειδητοποίηση τῆς τραγικῆς αὐτῆς κατάστασης ὀδήγησε σὲ ἓνα διάλογο κυρίως ἐνδοθεολογικὸ μὲ ἐνδιαφέρουσες παρεμβάσεις ἀπὸ τὸν πολιτικὸ χῶρον καὶ ἐλάχιστα ἐνδοεκκλησιαστικὸ καθὼς οἱ θεσμικὲς Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίαι ταλανίζονται ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῶν ἐθνικῶν ἐκκλησιῶν τῆς διασπορᾶς. Ὁ διάλογος ἀπεκάλυψε ὅτι ὑπάρχει δυστυχῶς σύγχυση (συνειδητὴ ἢ ἀσυνειδητὴ) κυρίως στοὺς ὅρους παράδοση, ἐκκλησιολογία, κοινωνιολογία, ἰερωσύνη καὶ ἄγνοια τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο προσεγγίζει ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος τὰ ζητήματα πού τὸν ἀφοροῦν. Κάτι τέτοιο βασανίζει, κατὰ πολὺ, τοὺς διαλεγόμενους, γιατί ξαφνικά καθίσταται φανερό ὅτι πρῶτα θὰ πρέπει ὅλοι νὰ συμφωνήσουν σὲ μιὰ κοινὴ χρῆση καὶ κατανόηση τῶν ὄρων. Αὐτό, ὅμως, ὀδηγεῖ σὲ ἀτέρμονες συζητήσεις, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ χάνεται ἡ οὐσία τοῦ προβλήματος καὶ ἔτσι νὰ διαιωνίζεται μιὰ ἀπαράδεκτη κατάσταση.

Ἡ προτεινόμενη, μέχρι σήμερα, ἀναγκαία διάκριση γιὰ τὴ κατανόηση τῆς ἀποκαλούμενης φεμινιστικῆς θεολογίας στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρον, θὰ πρέπει νὰ ἐξετάσει τὸ γυναικεῖο ζήτημα καὶ κατ'ἐπέκταση τὴ θέση τῆς ἴδιας τῆς γυναίκας μέσα στὸν χριστιανισμό καὶ εἰδικότερα στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ὑπὸ τὸ πρίσμα τριῶν διαστάσεων: τὴν ὄντολογικὴ, τὴν κοινωνιολογικὴ καὶ τὴ βιολογικὴ διάσταση. Θὰ πρέπει δηλ ἐπιτακτικὰ νὰ ἀπαντηθεῖ τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον ἢ θέση τῆς γυναίκας μέσα στὴν Ἐκκλησία ἐξετάζεται βιολογικά, ὑπὸ τὴν ἔννοια μιᾶς καθαρτικῆς ἐκκλησιολογικῆς ἀντιμετώπισής της πού ἐπιφέρει γι'αὐτὴν μιὰ φυλοτικὴ διάκριση ὑποβάθμισής της, σὲ σχέση μὲ τὸν ἄνδρα ἢ κατὰ πόσον ἐξετάζεται ὄντολογικά, ἀποδέχεται δηλ τὴν ὄντολογικὴ ἰσότητά της καὶ ἐπομένως τὴν ὄντολογικὴ καὶ ἀνθρωπολογικὴ ἐκπροσώπησή της ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ, καθὼς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὸ «οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ», αὐτοκαταργεῖ τὴ διάκριση τῶν δύο φύλων κατὰ τὸν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Οἱ περισσότερες προσπάθειες κατανόησης τῆς φεμινιστικῆς θεολογίας ἢ καταγγέλλουν ἀμήχανα, ἀλλὰ πάντως εὐγενικά, τίς ὁποιοσδήποτε θέσεις ὑπὲρ τῶν γυναικῶν ὡς ἐκκοσμικευμένες ἀπόψεις (ὑπονοώντας ὅτι κάθε τι τὸ ἐκκοσμικευμένο εἶναι κατ'ἐπέκτασιν καὶ μὴ ἐκκλησιολογικό) ἢ προσλαμβάνουν ἀρχές καὶ θέσεις αὐτῆς τῆς θεολογίας, ἐπιχειρώντας νὰ καταδείξουν ὅτι αὐτὲς στηρίζονται σὲ θεολογικὲς ἀπόψεις βιβλικῶς τεκμηριωμένες καὶ θεμελιωμένες. Οἱ καταγγέλλοντες χαρακτηρίζουν αὐτὴ τὴ προσπάθεια ὡς ἐπίδραση τῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης στὸ χῶρον τῆς ἐκκλησιολογίας πού ἔχει ὡς στόχο καὶ βασικὴ συνέπεια τὴν ὀλοκληρωτικὴ

ἀμφισβήτηση τῆς μέχρι τώρα ἐκκλησιολογικῆς καί θεολογικῆς παράδοσης.²³ Υπονοεῖται φυσικά ἐδῶ καί κυριαρχεῖ μιά ἀντίληψη πού ἀρνεῖται, χωρίς νά τό λείει, (καί πῶς βέβαια νά τό πεῖ, ἐκτός καί ἂν ὑπάρχει κάποιο νέο ὄντολογικό καί ἀνθρωπολογικό μετέωρο ζήτημα καί δέν τό γνωρίζω) τό γεγονός ὅτι ὁ Χριστός Κενώνεται ἐν τόπῳ καί ἐν χρόνῳ, προσλαμβάνοντας ὄντολογικά, καί ὄχι φαινομενικά, πλήρως τήν ἀνθρώπινη φύση.

Ὁ ὅλος Θεός, , προσλαμβάνει ὄντολογικά τόν ὅλο ἄνθρωπο γενόμενος ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Ἰησοῦ ὅλος Θεός καί ὅλος ἄνθρωπος, προσλαμβάνοντας τήν ὅλη ἀνθρώπινη φύση.²⁴

Από τή στιγμή λοιπόν πού ὁ Ἰησοῦς προσλαμβάνει ὄντολογικῶς τήν ὅλη ἀνθρώπινη φύση, προσλαμβάνει τόν ἄνθρωπο ὡς ἄρσεν καί θῆλυ καί ἐπομένως ἡ ἱερωσύνη ὡς ὄντολογική μεταφορά τῆς ἱερωσύνης τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν ἄνθρωπο εἶναι δικαίωμα πού ἀναφέρεται καί στά δύο φύλα ὄντολογικά. Ἡ ἐνανθρώπιση τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου καταργεῖ οὐσιαστικά τήν ὑπαρξη τοῦ φύλου ὡς βιολογική ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου καί ὅπως ἐπισημαίνει ὁ κοκς Κων/νος Γιοκαρίνης, ὅταν οἱ Πατέρες ἀναφέρονται στήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Κυρίου χρησιμοποιοῦν τούς ὄρους σάρξ, σῶμα, ἄνθρωπος, ἀνθρωπότητα, χωρίς νά κάνουν καμία ἀναφορά στό βιολογικό του ἄρρεν φύλο.²⁵ Ὅταν δέ ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός μιᾶ γιά τό ἀνδρικό φύλο τοῦ Ἰησοῦ, τό ἀναφέρει λέγοντας ὅτι αὐτό ἔχει κυρίως σημειολογική σημασία: «ἵνα μείνη ἡ ἰδιότης ἀκίνητος, Υἱός ὧν γάρ τοῦ Θεοῦ υἱός τοῦ ἀνθρώπου γέγονεν... καί οὐκ ἔξεστιν τῆς οἰκείας ἰδιότητος».²⁶

Ἡ ὁποιαδήποτε συσχέτιση κατά τήν ἱερωσύνη βιολογικῶν καί φυλοτικῶν παραμέτρων πού πηγάζουν ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς βιολογικά εἶναι ἄνδρας θά πρέπει νά θεωρηθοῦν μέσα ἀπό ἕνα πρίσμα σκοπιμοτήτων οἱ ὁποῖες ἐπιθυμοῦν νά διαιωνίζον μιά βαθιά ἀντι-θεολογική καί ἀντι-παραδοσιακή πρακτική στό χῶρο τῆς λατρείας. Εἴτε, λοιπόν, ἐκκλησιολογικά γίνει ἡ προσέγγιση τῆς ἱερωσύνης εἴτε κοινωνιολογικά, τό ἀποτέλεσμα δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἕνα καί τό αὐτό. Διαφοροποίηση ὑφίσταται μόνο ἀπό τή στιγμή πού τό ἐκκλησιολογικό καί κοινωνιολογικό δέν συμπίπτει μέ τό ὄντολογικό, ἀλλά μέ τό βιολογικό. Αὐτόματα, μιά τέτοια ἐρμηνεία δέν κατανοεῖ τήν ἱερωσύνη ὄντολογικά, ἀλλά τήν κατηγοριοποιεῖ εἰσάγοντας σ' αὐτήν διακρίσεις οἱ ὁποῖες δέν ἔχουν καμία σχέση μέ τήν ἱερωσύνη ὡς διακονία καί προσφορά

Τό δεύτερο ἐρώτημα πού τίθεται, εἶναι κατά πόσο αὐτή ἡ φοβική θεολογική ἀντίληψη μπορεῖ νά ἐπικαλεῖται τήν ἐκκλησιολογική προσπάθεια ἀναβάθμισης τοῦ ρόλου καί τῆς θέσης τῆς γυναίκας μέσα στήν ἐκκλησία, τή στιγμή πού ἡ ἴδια εἰσάγει ἕναν ἰδιότυπο ἀνθρωπολογικό μονοφυλοτισμό. Τό γεγονός ὅτι ἡ ἐκκλησία, τόσους αἰῶνες, δέν μπόρεσε νά ἀνατρέψει τήν ὑπάρχουσα κοινωνική θέση τῆς γυναίκας μέσα στήν κοινωνία γιατί κυρίως προσέλαβε ἀπόψεις τοῦ κόσμου καί τῆς κοινωνίας γι' αὐτήν, ἀδυνατώντας νά τίς ὑπερβεῖ καί νά τίς μεταμορφώσει, δέν μπορεῖ ἐπ' αὐτό καί μέ κανένα τρόπο νά ἀποτελεῖ καί νά χαρακτηρίζεται ὡς ἐκκλησιολογική καί θεολογική παράδοση.²⁷ Θά πρέπει νά γίνει πλήρως κατανοητή καί ἀποδεκτὴ ἡ

²³ Γιαγκάζογλου Στ., «Φεμινιστική θεολογία καί ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν-Μιά ἐκκοσμηκευμένη ἐκκλησιολογία» στό *ΑΝΑΛΟΓΙΟΝ*, τ.4, 2003, σς. 112-131. Τό ἴδιο ἄρθρο στό *Φύλο καί θρησκεία*, *ibid.*, pp. 243-271

Βλ. ἐπίσης, Μαγγιῶρου Ν., «Ἡ ἐπίδραση τῆς Παύλειας περὶ γυναικός Θεολογίας στό «Πηδάλιο» τῆς Ἐκκλησίας, *Πρακτικά Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου «Ἡ γυναίκα κατά τόν Απ. Παῦλο*», Βέροια, 2003, p. 234.

²⁴ Ἰ. Δαμασκηνoῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, 3,12, P.G 94,1029A.

²⁵ *Φύλο καί θρησκεία*, *ibid.*, p.306.

²⁶ *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, 44, P.G 94,1108A

²⁷ Βλ. Elisabeth Behr-Sigel, *Le mystère de la femme dans l' Eglise*, Paris, Cerf, 1987.

διάκριση ότι ο Ἰησοῦς προσλαμβάνει ὄντολογικά καί ἀνθρωπολογικά τήν ὅλη ἀνθρώπινη φύση καί βιολογικά τό ἀνδρικό φύλο.

Παρακολουθώντας, κυρίως, τίς θεολογικές καταθέσεις, ὅσον ἀφορᾷ στό ζήτημα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν τοῦ Alexander Schmemmann καί τοῦ Paul Evdokimov, θά ἔλεγα ὅτι ἡ τεκμηρίωσή τους ἡ ὁποία στηρίζεται περισσότερο ἀφ' ἐνός στή βιολογική καί ἀφ' ἑτέρου στήν κοινωνική διάκριση, προσλαμβάνει τήν προαναφερθεῖσα στό πρῶτος μέρος παύλεια τυπολογία. Μέ ἄλλα λόγια ἡ θεολογία τους περί ἱερωσύνης εἶναι φυλοτική καί ὄχι ὄντολογική. Ὅμως, ἡ ἔννοια «ἄνθρωπος» ὡς συλλογική καί δηλωτική τῆς μιᾶς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ δέν ἀφήνει περιθώρια φυλοτικῶν, βιολογικῶν, καί ὄχι μόνο, διακρίσεων. Ὁ ἄνθρωπος ὡς ὑποκείμενο τῆς ἱερωσύνης κατανοεῖται ὡς ἄρσεν καί θῆλυ, δέν ἀποτελεῖ κάποια εἰδική κατηγορία διότι ἡ λειτουργία του εἶναι χαρισματική καί ὡς ἐκ τούτου ἀρνεῖται μορφές διαίρεσης φυλοτικῶν καί βιολογικῶν χαρακτηριστικῶν. Ὅταν στό μυστήριό τῆς ἐσχατολογικῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ εἰσάγονται φυλοτικές διακρίσεις τότε θά πρέπει ὅλοι νά κατανοήσουν ὅτι ὑπάρχουν ἐκτροπές καί διαστρεβλώσεις πού δέν ἐπιτρέπουν στόν ἄνθρωπο νά ὑπάρχει καί νά συνυπάρχει ὡς ἄνδρας καί γυναίκα κατά τό «ἀμφοτέροι εἰκῶν μία, νόμος εἷς, ἀνάστασις μία».²⁸

Εἶναι φανερό ὅτι ὁποιαδήποτε ἀναφορά στήν ὀρθόδοξη θεολογία γιά τόν ἄνδρα καί τή γυναίκα ὡς πρόσωπα πού ἀπολαμβάνουν ἰσότητα τό κατ'εἰκόνα καί καθ'ὀμοίωσιν, ὀδηγεῖ πάντα στήν ἴδια ἀπορία. Ἄν πράγματι τά ὄντολογικά δεδομένα εἶναι ἔτσι, τότε γιατί αὐτή ἡ διάκριση ὅσον ἀφορᾷ στό θέμα τῆς εἰδικῆς ἱερωσύνης; Ἀπόψεις πού θεωροῦν ὅτι ἡ ἱερωσύνη δέν ἀνήκει στά χαρίσματα τῆς γυναίκας κρίνονται ἐπιεικῶς ὡς ἀπαράδεκτες. Ἀπαράδεκτες, γιατί ἐπαναφέρουν καί μεταφέρουν κοινωνικές καί βιολογικές διακρίσεις, ἀντιοντολογικές καί ἄρα ἀντισωτηριολογικές απόψεις, καθώς ταυτίζουν τήν ἐγκυρότητα τῆς θείας χάριτος μέσω τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας μέ ἐξουσιαστικές ἀνδροκρατικές ἀντιλήψεις.

Ἡ σύγχυση γίνεται ἀκόμη μεγαλύτερη, ὅταν συγχέεται τό χαρισματικό μέ τό θεσμικό καί ἐξουσιαστικό. Ὅταν ἡ ἱερωσύνη κατανοεῖται ὡς δυνατότητα ἄσκησης ἐξουσίας τότε εἶναι αὐτονόητο ὅτι σέ μία ἀνδροκρατούμενη Ἐκκλησία ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν ταυτίζεται μέ παραχώρηση ἐξουσιῶν ἀπό τό ἀνδρικό στό γυναικεῖο φύλο. Ὡς ἐπὶ τὸ ἐρχεται ἡ «θεολογία» νά στηρίξει μέ ὄντολογικά καί ἐκκλησιολογικά ἐπιχειρήματα αὐτή τήν ἄποψη, χωρίς, ὅμως, νά διακρίνει τό πρῶτο καί βασικό στοιχεῖο: τήν ἱερωσύνη ὡς ἐξουσία. Στήν περίπτωση, ὅμως, πού ἡ ἱερωσύνη κατανοηθεῖ ὡς δυνατότητα ἄσκησης ἀγάπης καί διακονίας, τότε τά «θεολογικά» ἐπιχειρήματα στηρίξεως τῆς ἀνδρικῆς ἱερωσύνης μένουν μετέωρα. Βεβαίως, μία ἱερωσύνη ἀπαλλαγμένη ἀπό τήν ἐξουσιαστική της διάσταση θέτει σέ νέα βάση τό ρόλο τοῦ ἱερέα μέσα στήν ἐκκλησία.²⁹ Θέτει κυρίως θεσμικό ζήτημα, τό ὁποῖο ἔχει νά κάνει μέ τό κατά πόσο ὁ ἐκκλησιαστικός θεσμός λειτουργεῖ δημοκρατικά. Μεταφέροντας πρός τά ἐκεῖ τό πρόβλημα, ἡ ἀφετηρία του δέν τοποθετεῖται πλέον σέ φυλοτικές ἀντιδικίες, ἀλλά διαβλέπει τό θεσμικό πρόβλημα πού ὑπάρχει ἀντιλαμβανόμενη τίς ἐκκλησιολογικές ἐπιπτώσεις πού δημιουργεῖ. Τό ἐρώτημα μέσα ἀπό αὐτή τή διάσταση τίθεται τελικά ὡς ἐξῆς: ἀναζητεῖται μία ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν (κυρίως ἀπό τή φεμινιστική θεολογία), ἡ ὁποία θά ἀναπαράγει τήν ὑπάρχουσα ἐξουσιαστική ἱερωσύνη τῶν ἀνδρῶν αἰτούμενη μερίδιο ἐξουσίας καί γιά τίς γυναῖκες ἡ ἐπιδιώκεται ἡ κατάθεση μιᾶς ἄλλης ἀποψης καί

²⁸ Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 37, 6 P.G 36,289B

²⁹ Κεσελόπουλου Ἀνέστη, *Προτάσεις ποιμαντικῆς θεολογίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 2003, κεφ. Γ, «Ἱερατική καί ποιμαντική αὐτοσυνειδησία», pp. 123-148.

πρακτικῆς γιά τήν ιερωσύνη μέ βαθύτατες παράλληλες καί ἐγκάρσιες τομές στό ἐσωτερικό τῆς ἐκκλησίας;

Στό ἐρώτημα αὐτό μιά κοινωνιολογική προσέγγιση εἶναι ἀναγκαία κατά τρόπο συμπληρωματικό, γιά νά γίνουν ἀντιληπτές οἱ οὐσιαστικές παράμετροι τῶν διακρίσεων καί οἱ ἐπιπτώσεις τους στήν ὀρθόδοξη ἐκκλησιολογία. Ἡ ἀρνητική διάθεση κάποιων ἀπέναντι στήν κοινωνιολογική ἐρμηνευτική δέν δικαιολογεῖ ἐπουδενί τήν ἐκ τῶν προτέρων προσπάθειά τους νά ἀποδείξουν ὅτι ἐκκλησιολογικά δέν ὑφίσταται καμία διάκριση, γιατί ἀπλούστατα ὑφίσταται. Ἡ καταγεγραμμένη πράγματι σιωπή τῶν γυναικῶν στόν ὀρθόδοξο χῶρο, γι' αὐτό τό ζήτημα, θά πρέπει νά ἀναζητηθεῖ στό ρόλο πού ἐπεφύλαξαν οἱ κοινωνίες μέ κυρίαρχο θρησκευτικό πιστεύω τό ὀρθόδοξο δόγμα, τήν ἐποχή τῆς νεωτερικότητας.

Αὐτός ὁ ρόλος ἔχει τά ἐξῆς χαρακτηριστικά :

1. Ἡ κυριαρχία τοῦ ἀνδρα ὡς ἱστορικό καί κοινωνικό γεγονός μέχρι τίς μέρες μας στίς ὀρθόδοξες κοινωνίες ἐκδηλώνεται καί στό χῶρο τῆς Ἐκκλησίας χωρίς ὅμως αὐτό νά προκαλεῖ ριζοσπαστικές ἀντιδράσεις ἀπό τό σύνολο τῶν γυναικῶν πού θρησκευοῦν.

2. Ἡ πρακτική τῆς ὑπακοῆς ἐναντι τοῦ ἀνδρα εἶτε ὡς ἀρετή εἶτε ὡς καταναγκασμός, δέν ἐπέτρεψε τή δημιουργία μιᾶς δυναμικῆς γυναικείας διεκδίκησης στό χῶρο τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἐδῶ θά πρέπει νά ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν τό γεγονός ὅτι πολλές ἀπό τίς χῶρες μέ Ὀρθόδοξη ὁμολογία γιά ἓνα μεγάλο χρονικό διάστημα ἀπετέλεσαν μέρος τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας καί συνυπῆρξαν μέ λαούς πού τά κοινωνικά τους πιστεύω λόγο τοῦ Ἰσλάμ ὑποβάθμιζαν τό ρόλο τῆς γυναίκα.

3. Σέ χῶρες μέ ὀρθόδοξα θρησκευο-πολιτισμικά χαρακτηριστικά, τό πέρασμα τῶν κοινωνιῶν αὐτῶν μέσα ἀπό τή σταλινική ἀπανθρωπία καί ἡ προσπάθεια τῆς πλήρους ἀπαλλαγῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό θρησκευτικό φαινόμενο μέ καταπιεστικές καί καταναγκαστικές μεθόδους, δέν ἔδωσε τή δυνατότητα στή θεολογική σκέψη νά προσλάβει τά νέα δεδομένα καί οὐσιαστικά ἐγκλώβισε τήν ἐνδοεκκλησιαστική συμπεριφορά τῶν γυναικῶν σέ πρακτικές μορφές λαϊκῆς εὐσέβειας μέ νεοπαγανιστικές πολλές φορές πρακτικές.

4. Οἱ Ρῶσοι ὀρθόδοξοι θεολόγοι τῆς διασπορᾶς μεταφέρουν καί οὐσιαστικά ἐξάγουν τή ρωσική σοφιολογική θεολογία τῆς τσαρική περιόδου, ἔχοντας πάντα κατά νοῦ αὐτό πού προέκυψε ὡς «ὑπαρκτό» μετά τή ρωσική ἐπανάσταση. Παρ' ὅτι λοιπόν θεολογοῦν ἐπηρεασμένοι ἀπό τή ρωσική σοφιολογική παράδοση θά μπορούσαν ἐν τούτοις νά κατανοήσουν τά ζητήματα μέ μιά πιό κριτική σκέψη, καθώς ζοῦν πλέον σέ ἓνα τελείως διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον. Δέν τόλμησαν αὐτό τό πέρασμα καί ἀντιθέτως συνέχισαν νά θεολογοῦν γιά τή γυναίκα, στρατευμένοι στό νά δικαιολογήσουν τή θέση πού κατέχει στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Μιά εἰλικρινῆς προσέγγιση τῆς ρωσικῆς σκέψης θά ἐπεσήμανε τό γεγονός ὅτι ἡ θεολογία τους δέν ἀποτελεῖ μέρος τοῦ κοινωνικοῦ καί ἱστορικοῦ γίνεσθαι. Ὡς ἐκ τούτου δέν ἀντιλαμβάνεται τήν ἐνότητα τῶν ἱστορικῶν καί κοινωνικῶν παραμέτρων καί τό πόσο αὐτές μέσα ἀπό τή σχέση αἰτίου καί αἰτιατοῦ ἐπηρεάζουν τήν ἐκκλησιολογία.³⁰

Ἡ ἄρνηση μιᾶς τέτοιας θεμελιώδους προσέγγισης ἀποτελεῖ ταυτόχρονα καί ἄρνηση τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ στό ἱστορικό καί κοινωνικό γίνεσθαι. Μιά τέτοια ἄρνηση εἶναι κατ' οὐσίαν ἀντιοντολογική, καθώς καταργεῖ τήν ἱστορικότητα καί τήν κοινωνικότητα τοῦ πλήρους ἀνθρώπου ὡς ἄρσεν καί θῆλυ ἐν ὀνόματι τῆς θεότητας καί ἐν ὀνόματι τοῦ ἀνδρός. Πρόκειται γιά μιά μονοφυλοτική βιολογική διάσταση πού περιορίζει τήν ὀντολογική ὑπαρξη τοῦ θεανθρώπου κατά τό

³⁰ Βασιλειάδη Π., «Ἡ φιλοσοφική ἐρμηνευτική», *Πρακτικά τῆς Α Φιλοσοφικῆς Ἡμερίδας Θεσσαλονίκης*, 1985, σ. 124.

φῦλον τοῦ ἀνδρός καί ἔτσι ἀλλοιώνει τήν καί ὅπως ἀνθρωπίνη φύση τοῦ Ἐνσαρκου Λόγου. Ἐτσι τό Γαλ. 3,28 ἐξυμνεῖται ὄντολογικά καί χριστολογικά, ἀποσιωπᾶται, ὅμως, ὅταν ἀναζητοῦνται ἐφαρμογές του στήν κοινωνία καί στήν θεσμική ἐκκλησία. Ἡ ἀποσιώπηση προκαλεῖ «ἀπορία» ἢ ὅποια, ὅμως, εἶναι σκόπιμη καί παρουσιάζει τήν ἀδυναμία τῶν παραδοσιαρχικῶν νά κατανοήσουν τίς ἐπιδράσεις τῶν κοινωνικῶν ἀναλύσεων στήν Θεολογία.³¹

5. Στό πλαίσιο τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου μεταξύ τῶν ἐκκλησιῶν σημαντικό στοιχεῖο ἀνάμεσα στήν Ὀρθόδοξη καί Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἀπό τήν μιά καί τίς Ἐκκλησίες τῆς Μεταρρύθμισης ἀπό τήν ἄλλη εἶναι τό γεγονός ὅτι τό status τῆς ἱερωσύνης, στούς μέν καί στούς δέ, εἶναι τελείως διαφορετικό. Πρώτη καί σημαντική διαφορά ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι στούς πρώτους ἢ ἱερωσύνη εἶναι μυστήριό μέ ποιμαντικές καί διοικητικές προεκτάσεις, ἐνώ στούς δεύτερος πρωτίστως ποιμαντικό καί δευτερευόντως διοικητικό ἀξίωμα. Ἐτσι ἐνῶ στούς μέν πρώτους ἢ ἀντιμετώπιση εἶναι ἐνιαία, στούς δεύτερος ὑπάρχει ἐλευθερία ἔκφρασης καί πρακτικῆς. Στίς Εὐαγγελικές Ἐκκλησίες λ.χ ἢ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν ὑφίσταται ὡς ποιμαντικό καί διοικητικό ἀξίωμα ἐνώ ἀντιθέτως στήν Ἑλληνική Εὐαγγελική Ἐκκλησία δέν ἐπιτρέπεται, ἀκολουθώντας σχεδόν κατά γράμμα τίς συντηρητικές ἀπόψεις τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καί Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας περί διάκρισης τῶν ἀξιομάτων ἀνάμεσα στά δύο φύλα. Ὑπερτονίζεται τό γεγονός ὅτι ἀπό τή φύση τῆς ἢ γυναίκα δέν μπορεῖ νά ἀσκεῖ ἐξουσία ἐντός τῆς ἐκκλησίας, ταυτίζοντας τήν ἱερωσύνη θεσμικά ὡς ἄσκηση ἐξουσίας κάτι στό ὅποιο ἤδη ἀναφερθήκαμε θεωρώντας ὅτι ὡς ἀντίληψη εἶναι ἀπόροια τοῦ μεσαιῶνα. Ὅποιαδήποτε λοιπόν συσχέτιση τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν στόν Προτεσταντικό χῶρο μέ τό αἶτημα γιά ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στήν Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί στίς Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες εἶναι ἐπισημάνει, καθώς τά δεδομένα σέ ἐκκλησιολογικό ἐπίπεδο εἶναι διαφορετικά. Σέ αὐτό εἰδικά τό ἐπίπεδο ὁξύνονται οἱ διαφορές καθώς ἢ χειροτονία γυναικῶν στήν Ἀγγλικανική Ἐκκλησία καί στή Παλαιοκαθολική Ἐκκλησία ὁδήγησε σέ διακοπή τοῦ διαλόγου σέ ἐπίπεδο Ἐκκλησιῶν.

3. Γιά ποιᾶ, λοιπόν, ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν μιλάμε;

Σήμερα παρατηρεῖται ὅτι τό γυναικεῖο κίνημα προσβλέπει σέ μιά ἀπόλυτη ἰσότητα μέ τόν ἄνδρα σέ ὅλους τούς τομεῖς, προσπαθώντας νά ἀποδείξει ὅτι ἢ γυναίκα εἶναι τό ἴδιο ἰκανή μέ αὐτόν. Ἐγκαταλείπει, ὅμως ἢ καί ἀδιαφορεῖ γιά τή διατήρηση τῶν γυναικείων ἀξιῶν καί τῆς θηλυκότητος ὡς στοιχείων πολιτισμικῶν. Ὁ ἀγῶνας φαίνεται ὅτι γίνεται γιά νά καταλάβει ἢ γυναίκα τίς θέσεις ἐξουσίας πού κατεῖχε ὡς σήμερα ὁ ἄνδρας, ἔχοντας ὡς σκοπό ὄχι νά τίς μεταμορφώσει, ἀλλά γιά νά τίς κυριαρχήσει ὡς καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ἄνδρα. Ἐδῶ βρίσκεται καί ἢ συμφωνία ἢ ἀντιφωνία ὅσον ἀφορᾶ στό ζήτημα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν.³² Διεκδικεῖται ἢ ἱερωσύνη μέ σκοπό τήν μεταμόρφωσή τῆς σέ θεσμό διακονίας καί προσφορᾶς ἢ μέ σκοπό νά ἀποδειχθεῖ ὅτι καί αὐτές μποροῦν νά λειτουργήσουν τό ἴδιο ἐξουσιαστικά καί ἱεραρχικά ὅπως οἱ ἄνδρες;

³¹ Πρβλ. Ἀλεξάνδρου Σμέμιαν, «Ἡ χειροτονία τῶν γυναικῶν», στό *ΣΥΝΑΞΗ* τ.36, pp.47-52 καί Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

³² Ἡ Elisabeth Behr-Sigel, ἀπό τόν Ὀρθόδοξο χῶρο, μιλά ἀνοικτά καί ξεκάθαρα γιά χειροτονία τῶν γυναικῶν στή Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία παρά τίς διακηρύξεις τῆς ἐπίσημης θεσμικῆς Ἐκκλησίας ὅτι δέν ὑφίσταται τέτοιο ζήτημα στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, στό «L' ordination des femmes: Un point chaud du Dialogue oecoumenique», *Contacts*, τ.195, 2001.

Ἡ γυναίκα πέρα ἀπό ἓνα κοινωνικό σύμβολο ἀποτελεῖ καί φορέας μιᾶς συγκεκριμένης ἀνθρώπινης πολιτισμικῆς ἀξίας. Ἡ μποβουαρική μίμηση τοῦ ἀνδρα³³ ἀποτελεῖ γιά τό γυναικεῖο κίνημα μιᾶ ἀπλή σοβαροφάνεια, ἡ ὁποία ἐπιμένει νά διατηρεῖ τά ἐξουσιαστικά ἀνδροκρατικά ἰσχυρά χαρακτηριστικά τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ. Ἡ δυναμική της παρουσία θά ὄφειλε νά ἀναδείξει πολιτισμικά τά γυναικεῖα ἐκεῖνα χαρακτηριστικά πού θά ἀνέτρεπαν τήν ἀνδρική πολιτισμική κυριαρχία. Ὁ φεμινισμός, ὡς ἀντίληψη συνολική καί καθολική, ἔρχεται, κατ'ἀνάγκη, νά ἀμφισβητήσῃ τήν «κυρίαρχη» ἀνδροκρατική σκέψη, ἀντίληψη καί ἐξουσία. Σ'αὐτό τό πλαίσιο, εἶναι ἀντιφατικό νά ἐπιδιώκει ἀνδροκρατικοῦ τύπου ἐξουσίες. Μέ δεδομένο τό γεγονός ὅτι τήν πραγματικότητα τή δημιουργεῖ ὁ πολιτισμός καί κατά συνέπεια δύναται καί νά τή διαμορφώνει, ὁποιαδήποτε ἀντίληψη πού ἀπλῶς θέλει νά τήν περιγράφει καί νά τήν κατανοεῖ μπορεῖ νά ἀποκλείει κατά τό δοκοῦν συμπεριφορές πού δέν προσαρμόζονται στά δεδομένα της.

Κατά τή Lou Andreas-Salomé τό ἀνδρικό φύλο ἀναπτύσσεται κοινωνικά μέσα ἀπό τήν προσπάθεια καί ὑπό τό κράτος τῆς ἀνάγκης ἐπ'ἄπειρον, ἐνώ τό θηλυκό φαίνεται νά εἶναι ἐγγεγραμμένο σ' ἓνα κλειστό κῦκλο ἀπό τόν ὁποῖο ποτέ δέν ἐξέρχεται. Ἡ ἐξήγηση πού δίνεται γι'αὐτόν τόν ἐγγεγραμμένο κλειστό κῦκλο ἀποτελεῖ κατά τήν ἴδια κάτι τό τελείως φυσικό, ἓνα πλαίσιο τό ὁποῖο ὀρίζεται ἀπό τήν ἴδια τή Φύση ὡς ἓνα προσχέδιο μιᾶς ἄθικτης ἁρμονίας, μιᾶς ὑψηλῆς τελειότητας καί ὀλοκλήρωσης, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπό τή στενότερη συνάφεια τοῦ θηλυκοῦ μέ τό ἄπειρο Ὅλον.³⁴ Γράφει: «ἡ μόνη μας ἐπιλογή εἶναι νά διακηρύττουμε πάντοτε τήν ἐλευθερία μας καί μόνο τήν ἐλευθερία, νά καταλύουμε κάθε περιορισμό καί νά συντριβούμε κάθε τεχνητό ἐμπόδιο, γιατί εἶναι πιό φρόνιμο νά ἐμπιστευόμαστε τή φωνή τῆς ἐπιθυμίας, πού βγαίνει ἀπό τά σπλάχνα τῆς ἴδιας τῆς ὑπαρξῆς-- ἀκόμη καί ὅταν αὐτή ἡ φωνή ἐξωτερικεύεται μέ τρόπο ἔμμεσο—παρά τίς προκατασκευασμένες καί παραπονημένες θεωρίες».³⁵

Ἡ γυναίκα βρίσκεται μπροστά σέ ἓνα ἀπατηλό δίλημμα: ἢ νά διεκδικήσῃ τήν προσωπική της ὀλοκλήρωση ἐπιλέγοντας μιᾶ ἐπαγγελματική σταδιοδρομία ἢ νά παραμείνει ὑποταγμένη ὡς στήριγμα τῶν φιλοδοξιῶν τοῦ ἀνδρα. Καί οἱ δύο αὐτές συμπεριφορές, ἀνατρέπουν τή φυσική ἰσορροπία τῆς γυναίκας, καθὼς τήν τοποθετοῦν ἔξω ἀπό αὐτό πού εἶναι, σέ ἓνα ἄλλο ἀνθρώπινο ὄν. Καί ἡ περίπτωση, ὅμως, τῆς φύσης τῆς μητρότητας, δέν πρέπει νά παραγνωρίζῃ τό γεγονός ὅτι ἡ γυναίκα εἶναι μέρος τοῦ ἀνθρώπου καί ὡς ἐκ τούτου πρόσωπο ἐντελῶς ἐλεύθερο καί αὐτόνομο στή μετοχή τοῦ αὐτεξουσίου. Αὐτή ἡ ἐλευθερία σηματοδοτεῖ γιά τή θηλυκότητα μιᾶ ἀνωτερότητα, μιᾶ συμμετοχή στή μυστική ζωή τῆς ἔνωσης μέ τόν ἀνδρα ἡ ὁποία ξεπερνᾷ τήν ἐξωτερική ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα.

Ἡ δυνατότητα διακήρυξης αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας, παρά τίς προκατασκευασμένες καί παραπονημένες θεωρίες εἶναι αὐτή πού κρατᾷ τό ἐρώτημα ἀνοικτό καί γιά τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Πῶς ἀντιλαμβάνεται τή σχέση της μέ τή γυναίκα, τό γυναικεῖο φύλο, τή γυναικεῖα σεξουαλικότητα, τή γυναίκα-ἄνθρωπο, σήμερα; Τό θεολογικό, πνευματικό καί χαρισματικό τῆς ἰσότητος ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι καί ἐν τῇ ἀγιότητι διαφοροποιεῖται καί γιατί ἀπό τό κοινωνιολογικό καί πολιτισμικά αὐτονόητο ἀλλά μή ὑπαρκτό δεδομένο τῆς ἰσότητος ἐν τοῖς δικαιώμασι; Μέ ποιά λογική, ἡ θηλυκότητα ἀποβάλλεται ἀπό κάποιες διαστάσεις της «ἐκκλησιολογίας» καί κυρίως της ποιμαντικῆς πράξης ὡς μή ἐνοικοῦσα στή συνάντηση τῆς Ἐκκλησίας μέ τή φύση καί μέ τόν πολιτισμό; Μέ βάση ποιά θεολογική ἐκκλησιολογία (ὄχι θεσμική) ἡ συμμετοχή

³³ Βλ. Valerie Bryson, *Φεμινιστική Πολιτική Θεωρία*, Μεταίχμιο, 2005, pp.204-216.

³⁴ *Ἡ ἀνθρώπινη φύση τῆς γυναίκας*, Ροές, Ἀθήνα, 2005, pp.19-21.

³⁵ *ibid.*, p.58

τῆς γυναίκας ὡς μέρος τῆς ἀνθρώπινης θνητῆς σάρκας στήν ἀναπαραγωγή καί τή συνέχεια τοῦ κοινωνικοῦ σώματος καί τοῦ πολιτισμικοῦ γεγονότος, κατηγοριοποιεῖται καί διακρίνεται ὄντολογικά, ὡς διάφορη καί ὑποδεέστερη τῆς ἀνδρικής συμμετοχῆς;

Ἡ θεολόγος καθηγήτρια Κα Πηγὴ Καζλάρη, μιλώντας γιὰ τὴ γυναικεία διαφορὰ καί τὴ δυνατότητα συνύπαρξης τῆς μέ τὸν ἄνδρα ἀναφέρει: «Οἱ γυναῖκες καί οἱ ἄνδρες μέ τὴν ὑπαρξή τους στὸν κόσμον ἐνεργοῦν, ἀσφαλῶς, μέ διαφορετικούς τρόπους. Οἱ γυναῖκες πού μέσα ἀπὸ γενεές γενεῶν κρατοῦν τὸ συναισθηματικό ἴστό τῆς οἰκογένειας καί τῆς κοινότητος εἶναι ἀσκημένες σ' αὐτό. Ἔχουν μιὰ αὐθόρμητη τάση νὰ εἶναι διαθέσιμες καί ἀνοικτές, κάνουν εὐκολότερα χῶρον γιὰ κάποιον ἄλλο (λόγῳ τῆς μητρότητας; πολιτιστικῶν καταβολῶν αἰῶνων; αὐτὸ δὲν ἀλλάζει τὸ ἀποτέλεσμα). Εὐκόλα τάσσουν τὸν ἑαυτό τους στήν προστασία καί τὴ διατήρηση τῆς ζωῆς. Ὅλα αὐτὰ εἶναι πολὺτιμα στοιχεῖα πού τίς ὠθοῦν νὰ σκύψουν πάνω στὸν ἄνθρωπον, στὸν κάθε ἄνθρωπον νὰ προσπαθήσουν νὰ τὸν γνωρίσουν καί νὰ ἐπικοινωνήσουν μαζί του. ἡ φονταμενταλιστικὴ συνείδηση ὑψώνει τεῖχη ἀπὸ ιδέες ἀνάμεσα στὶς ἀνθρώπινες ὑπάρξεις καί γιὰ χάρι τῶν ιδεῶν παραμερίζει κάθε εὐσπλαχνία καί ἀνθρωπιά. Ἡ γνώση τοῦ ἄλλου, ὅπως πραγματικά εἶναι, καί ὄχι ὅπως ἡ φαντασία μας τὸν παραμορφώνει, ἀφοπλίζει χέρια καί συναισθήματα».³⁶ Ἡ γυναικεία διαφορετικότητα ὑποδηλώνει μιὰ τελείως διαφορετικὴ προσέγγιση τῆς ἱερωσύνης, ἔξω ἀπὸ σχήματα καί σύμβολα ἀνδροκεντρικῆς ἐξουσίας. Μιὰ ἱερωσύνη τῆς ἀλληλεγγύης, τῆς κοινωνικῆς προσφορᾶς, τῆς κενωτικῆς ἀγάπης, τῆς συνύπαρξης, τῆς εἰρήνης, τῆς παράκλησης, τῆς πραότητος, τῆς δικαιοσύνης.

Ζητεῖται, τελικά, ἐπαναπροσδιορισμὸς τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στήν δομὴ τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς γυναίκα, ὡς ὑποκείμενο ἐνός ἄλλου μὴ ἀνδροκεντρικοῦ πολιτισμοῦ. Τῆς γυναίκα ὡς φορέα μιᾶς διαφορετικότητος πού ἐπιζητεῖ τὴν εἰρηνικὴ συνύπαρξη μέ τὸν ἄνδρα στηριζόμενη στήν κατανόηση καί στήν ἀποδοχὴ τοῦ διαφορετικοῦ. Ὁ ρόλος τῆς θεολογίας σ' αὐτὴ τὴ πορεία τῆς συνύπαρξης θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἀπομυθευτικός, ὑπερβατικός, κριτικός, δυναμικός καί, ἂν χρειαστεῖ, ἀνατρεπτικός. Ἀπέναντι σὲ μιὰ παθητικὴ ἀποδοχὴ ιδεολογικῶν ἀντιλήψεων θεοκρατικοῦ τύπου πού θεωροῦν τὴν ἱερωσύνη τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἀντανάκλαση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ,³⁷ ἡ πορεία ἀπεγκλωβισμοῦ θὰ εἶναι συνεχῆς καί ὁ στόχος σταθερός, καθὼς ἡ ἐσχατολογικὴ διάσταση τῆς Ἐκκλησίας ἐκφράζεται μόνο ὅταν ἀνατρέπονται κατεστημένες, παρελθοντικὲς καί μεσαιωνικοῦ τύπου ἀντιλήψεις, κατανοοῦνται σύγχρονα κοινωνιολογικά ἐνδιαφέροντα καί ὁδηγεῖται ἡ Ἐκκλησία σὲ μιὰ συνεχῆ ἀναζήτηση ὑπέρβασης τῶν διαιρέσεων καί τῶν διακρίσεων ἐν τόπῳ καί ἐν χρόνῳ.

³⁶ «Οἱ γυναῖκες ἀπέναντι στοῦ φαινόμενον τοῦ κληρικαλισμοῦ», στό *Φύλον καί Θρησκεία*, *ibid.*, p.470

³⁷ Ἄλλωστε, ὁ Νικόλαος Καβάσιλας γράφει γιὰ τὴν ἱερωσύνη, κρίνοντας ὅτι τὸ ζητούμενον γι' αὐτὴν εἶναι ἡ διακονία: «Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἡ ἱερωσύνη, δύναμις ὑπηρετικὴ τῆς τῶν ἱερῶν, γιατί ὁ ἱερεὺς ὑπηρετῆς ἐστὶ μόνον, οὐδ' αὐτὸ τὸ ὑπηρετεῖν οἴκοθεν ἔχων καί τοῦτο γὰρ παρά τῆς χάριτος αὐτῶ», στό *Εἰς τὴν θεῖαν Λειτουργίαν*, Φιλοκαλία, 22, Γρηγόριος Παλαμάς, 47,8, p.220.