

**Ο ρόλος των γυναικών στη ζωή της Εκκλησίας:
Από τις μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο.¹**

Δρ. Ελένη Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη

Ναι, κύριε, και γαρ τα κυνάρια εσθίει από των ψυχίων των πιπτόντων από της τραπέζης των κυρίων αυτών....(Ματθ. 15:27).

Η απάντηση της Συροφοινίκισσας στον Ιησού και τους μαθητές του, οι οποίοι αντιδρούν στο γεγονός ότι η γυναίκα φωνάζει, ζητά βοήθεια και τους ενοχλεί, φέρνει στο μυαλό μας, είκοσι αιώνες μετά, και παραπέμπει στη φωνή αγωνίας των σύγχρονων γυναικών θεολόγων προς τις εκκλησίες τους. Είναι η φωνή όλων αυτών που προσπαθούν να θυμίσουν ότι σκοπός και στόχος της Εκκλησίας είναι η πνευματική και σωματική ‘θεραπεία’ και σωτηρία των πιστών, διαδικασία κοινωνική και κοινοτική η εκκλησία οφείλει να αποτελεί το ασφαλές εκείνο σημείο και πλαίσιο της εποχής μας, μέσα στο οποίο ο άνθρωπος, γυναίκα ή άνδρας, βρίσκει αγάπη· βιώνει την υπέρβαση πάσης φύσεως διακρίσεων και ανισοτήτων μεταξύ ‘τέκνων και κυναρίων’· μοιράζεται τον άρτο και τον οίνο της τραπέζης, χωρίς αποκλεισμούς.

Η Εκκλησία του Ιησού Χριστού - χωρίς να αποφεύγει τον ίδιο πειρασμό και η ακαδημαϊκή θεολογία- συνεχίζει δυστυχώς μέχρι και σήμερα να αποκρίνεται: «ουκ απεστάλην ει μη εις τα πρόβατα τα απωλολότα οίκου Ισραήλ» (15:26). Θα απαντήσουν άραγε κάποτε οι εκκλησίες: «ω γύναι μεγάλη σου η πίστις· Γεννηθήτω σοι ως θέλεις...» (15:28) ή θα συνεχίσουν να αναφέρονται θριαμβολογικά, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Παντελής Καλαϊτζίδης στην εισαγωγή του βιβλίου της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών *Φύλο και Θρησκεία*, σε μια ‘εικονική πραγματικότητα’ και να καμώνονται ότι το πρόβλημα της συμμετοχής των γυναικών δεν τις αφορά;² Όπως επισημαίνει ο Μάριος Μπέγζος: «ο σύγχρονος κόσμος αγωνίζεται υπέρ της γυναίκας και προβάλλει τα δικαιώματά της μέσα από το φεμινισμό. Η παραδοσιακή θρησκεία είναι κατά της γυναίκας με άπειρες προκαταλήψεις και πάμπολες απαγορεύσεις. Η χριστιανική εκκλησία παραμένει μητριαρχική και παραπαίει ανάμεσα στο θρησκευτικό αντιφεμινισμό και τον κοσμικό φεμινισμό».³

Το άρθρο αυτό στόχο έχει, αφού εν συντομία ανατρέξει από τις μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης για τη γυναίκα στα όσα έλαβαν χώρα στη Δύση αρχικά, και στη συνέχεια σε όλον τον κόσμο, για το ρόλο των γυναικών στην (-ις) εκκλησία (-ες), ν’ αναφερθεί στα βασικά χαρακτηριστικά, τα ερωτήματα και τους άξονες που εισήγαγε η φεμινιστική ανάγνωση της Γραφής και της παράδοσης και να διερευνήσει αν και ποιες προοπτικές ανοίγονται για τη δημιουργική συνάντηση και ζύμωση μεταξύ

¹ Τμήμα του άρθρου αποτελεί εισήγηση στο συνέδριο της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών Βόλου με θέμα: «Νεοπατερική Σύνθεση ή ‘Μετα-πατερική Θεολογία’: Το αίτημα της Θεολογίας της συνάφειας στην Ορθοδοξία» (Ιούνιος 2010) και επίκειται η αγγλική του έκδοση, ενώ άλλο κομμάτι του έχει δημοσιευθεί στο *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 24 (2006) 123-136.

² Παντελής Καλαϊτζίδης, «Αντί εισαγωγής», στο *Φύλο και Θρησκεία. Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία* (Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών, Αθήνα: Ίνδικτος, 2004) 24.

³ Βλ. Μάριος Μπέγζος, *Φύλο και Θρησκεία* (φάκελος μαθήματος, Αθήνα 2003) 11.

φεμινιστικής και Ορθόδοξης θεολογίας. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε να επιτευχθεί μια φεμινιστική ανάγνωση της Ορθόδοξης παράδοσης και κάτω από ποιες προϋποθέσεις; Αυτό το εγχείρημα που σίγουρα ενέχει κινδύνους και προκλήσεις θα επιφέρει αλλαγές και ποιές;

*I. Οι φεμινιστικές θεολογίες και η συναφειακότητά τους.
Η συναφειακότητα πλεονέκτημα ή αδυναμία;*

Οι φεμινιστικές σπουδές στη θρησκεία και την ιστορία προκαλούν τις εκκλησίες για πάνω από έναν αιώνα. Με πρώτα βασικά στάδια την *Woman's Bible*, που εκδόθηκε σε δύο μέρη, το 1895 και 1898 αντίστοιχα, θορυβώντας έντονα τον αμερικανικό προτεσταντικό κόσμο και στη συνέχεια την ίδρυση του καθολικού Ινστιτούτου «Διεθνής Συμμαχία Ζαν Ντ' Αρκ», που ιδρύθηκε στη Βρετανία το 1911, ξεκινά μια μακροχρόνια και περίπλοκη εξελικτική διαδικασία, που θα εκβάλει μεταξύ των δεκαετιών 60 και 70- συμπίπτοντας χρονικά με την ανάδυση των θεολογιών της απελευθέρωσης. Η επίδραση του κοσμικού φεμινιστικού κινήματος, η ανάπτυξη των διεπιστημονικών ερευνών για τα θέματα φύλου μαζί με το πλούσιο συγγραφικό έργο φεμινιστριών θεολόγων από την Αμερική, η Β' Βατικάνεια και η προεργασία που έλαβε χώρα στο πλαίσιο του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Εκκλησιών ήταν κάποιιοι από τους καταλύτες για την ανάπτυξη των ποικίλων φεμινιστικών αναγνώσεων σε ολόκληρο τον κόσμο.

Το κοινό εφελτήριο σημείο για όλες τις φεμινιστικές προσεγγίσεις είναι η βαθιά υποψία των αποτελεσμάτων του πατριαρχικού συστήματος σκέψης, στο οποίο οι γυναίκες συχνά αποκλείονται από τις συμβολικές, δημόσιες και κοινωνικές μορφές επικοινωνίας και σύμφωνα με τις οποίες το θηλυκό υπο-αξιολογείται και θυματοποιείται. Η κλασική φράση της Simone de Beauvoir ότι η 'γυναίκα γίνεται, δεν γεννιέται', παραμένει μέχρι σήμερα η περιληπτική απόδοση του γεγονότος ότι η ταυτότητα φύλου είναι κοινωνικά διαμορφούμενη και όχι βιολογικά καθορισμένη. Η κλασική Χριστιανική Θεολογία είδε το φύλο και τους ρόλους του ως κομμάτι της δημιουργίας του Θεού και γι' αυτό γεγονότα παγκόσμια και αιώνια. Η ανάλυση της κατασκευής του φύλου (η οποία είναι αποτέλεσμα και συμπέρασμα ερευνών άλλων επιστητών με πρώτιστη τη ψυχολογία) αποτέλεσε τον κεντρικό άξονα πάνω στον οποίο βασίστηκε η φεμινιστική προσέγγιση και στη συνέχεια και η χριστιανική φεμινιστική.

Οι φεμινιστικές θεολογίες προσπάθησαν να αποδομήσουν τα στερεότυπα για τις γυναίκες. Εξέτασαν τον τρόπο με τον οποίο οι προκαταλήψεις για το ανδρικό και το γυναικείο φύλο επηρέασαν την αντίληψη για το Θείο, διερεύνησαν τη σχέση μεταξύ φύλου και θεολογικών συμβόλων και αντιλήψεων για την καταγωγή, την κοινωνική τάξη, την εθνικότητα και τον σεξουαλικό προσανατολισμό και βέβαια την επίδραση όλων αυτών στη ζωή, πνευματική και κοινωνική, των γυναικών.⁴ Τόνισαν

⁴ See Letty M. Russel & J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies* (Westminster John Knox Press, 1996) 278.

την ανάγκη συστηματικής έρευνας των πηγών του χριστιανισμού, της ιστορίας του και της επίδρασής του από και προς τα κοινωνικά δρώμενα. Σύμφωνα με το Gibellini, με την άποψη του οποίου και συμφωνούμε: «η φεμινιστική θεολογία σηματοδοτεί, από τη μια πλευρά την είσοδο των γυναικών στη θεολογία, τη μεταμόρφωσή τους από αντικείμενα σε υποκείμενα του θεολογικού στοχασμού, ενώ από την άλλη πλευρά αντανακλά την αναμέτρησή τους με τα προβλήματα που το γυναικείο κίνημα θέτει στο χριστιανισμό και στις δομές των χριστιανικών κοινοτήτων. Παρά τον έντονα επιθετικό χαρακτήρα της, η φεμινιστική θεολογία στις πιο υπεύθυνες εκφάνσεις της, δεν επιθυμεί να είναι μια θεολογία ούτε μονομερής ούτε μια θεολογία αντίδρασης ενάντια στην παραδοσιακή θεολογία, αλλά πέρα από το επίπεδο της διαμαρτυρίας προσπαθεί να αρθρώσει το λόγο της και στο επίπεδο της ιστορικής έρευνας και της θετικής θεολογικής παραγωγής».⁵

Ως ένα σώμα θεολογικών απόψεων και προσεγγίσεων της Χριστιανικής Παράδοσης οι φεμινιστικές θεολογίες είναι τόσο διαφορετικές και ποικίλες (πολιτιστικά, εθνικά, φυλετικά, κοινωνικο-οικονομικά κ.α.) όσο είναι και οι γυναίκες που τις διαμορφώνουν και τις γράφουν.

Η συνάφεια αποτελεί σημαντικό παράγοντα στη φεμινιστική ανάλυση. Σε αυτό το σημείο πρέπει να επισημάνω ότι η συναφειακότητα εισάγει μια αλλαγή παραδείγματος: από μια επίσημη και θεωρητικά παγκόσμια θεολογία στη μετάβαση σε μια θεολογία που εξαρτάται από την πράξη και την εμπειρία (συγκεκριμένη, ιστορική και μερική). Συνεπάγεται, επίσης, δέσμευση στην ανάλυση της σχέσης παγκόσμιου και τοπικού. Οι φεμινιστικές θεολογίες καθορίζονται από τη συνάφεια και σχηματοποιούνται μέσα στους συγκεκριμένους αγώνες για απελευθέρωση και δικαιοσύνη. Να κάνεις φεμινιστική συναφειακή προσέγγιση σημαίνει ότι η κοινή εμπειρία των γυναικών στα ιστορικά, κοινω-οικονομικά, γεωπολιτικά, πολιτισμικά, εθνικά και θρησκευτικά πλαίσια είναι το σημείο εκκίνησης για τη θεολογική διαδικασία. Σ' αυτή τη διαδικασία αναπόσπαστο κομμάτι είναι η αυτοκριτική. Για να γίνει κατανοητό αυτό που λέω εξηγώ με ένα παράδειγμα: εάν το σημείο εκκίνησης της θεολογίας είναι η κοινή εμπειρία της αντίστασης στην καταπίεση και την εκμετάλλευση, η εμπειρία δηλώνει πρόσωπα σε σχέση. Έτσι π.χ. η λευκή φεμινιστική θεολογία πρέπει να σταθεί κριτικά απέναντι στο γεγονός ότι εμφατικά παρουσιάζει μόνο την εμπειρία των λευκών, μεσαίας τάξης γυναικών και την αναδύει σε παγκόσμια γυναικεία εμπειρία. Η συναφειακότητα δηλώνει τον υπεύθυνο προσδιορισμό της εμπειρίας· την ανάλυση του πλαισίου με δεδομένη τη βαρύτητα και την προσοχή στο κοινωνικό και ιστορικό της γυναικείας ύπαρξης· και τον σχηματισμό και ορισμό θεολογικών σχημάτων και οραμάτων κατάλληλων προς το συγκεκριμένο πλαίσιο.

Επιπρόσθετα οι φεμινίστριες θεολόγοι προκάλεσαν την άποψη ότι η επιστήμη μπορεί να ή πρέπει να είναι ουδέτερη και απροϋπόθετη. Για παράδειγμα στις βιβλικές σπουδές και την ερμηνευτική διαδικασία επεσήμαναν ότι η φυλή, το φύλο, η κοινωνική τάξη του ερμηνευτή, μαζί με την επιστημονική του κατάρτισή και τα

⁵ Rosino Gibellini, *Η θεολογία του 20^{ου} αιώνα* (Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2002) 553.

ενδιαφέροντά του, καθορίζουν και τα ερωτήματα που θέτει, τα δεδομένα που θεωρεί σημαντικά και τα μοντέλα ή τις μεθόδους που χρησιμοποιεί για να ερμηνεύσει τα δεδομένα.⁶

Βασικός περιορισμός των φεμινιστικών αναγνώσεων είναι η ίδια η συναφειακότητά τους. Αυτή η πολυφωνία και η πολυμορφία κάνει το διάλογο δύσκολο και πολλές φορές ακατόρθωτο. Επιπλέον, για πολλούς, η φεμινιστική θεολογία δεν διαθέτει τη συστηματικότητα της ακαδημαϊκής θεολογίας, είναι μάλλον ένα theologizing, μια αποσπασματική θεολόγηση και όχι μια πλήρης και συστηματική θεολογία. Είναι μια θεολογία περισσότερο αφηγηματική παρά συλλογιστική, εφόσον δεν ξεκινά από αφηρημένες έννοιες αλλά από την αφήγηση εμπειριών-στις οποίες συμμετέχει και τις οποίες μοιράζεται ο ακροατής-για να φθάσει, από το σημείο αυτό, στη διαπίστωση της θείας εμπειρίας· είναι μάλλον μια θεολογία της quaestio παρά μια θεολογία της lectio: «αντί για την αποδοχή ενός συγκεκριμένου κειμένου (lectio) που διατύπωσαν οι ‘πατέρες’, είναι ανάγκη να εγερθούν σοβαρά ερωτήματα (quaestio) με τα οποία θα διερευνηθεί η πραγματική σημασία των γιών/θυγατέρων με το Θεό».⁷

Πριν περάσουμε σε μια κριτική ανάγνωση της φεμινιστικής θεολογίας από ορθόδοξη πλευρά και πριν επιχειρήσουμε να βρούμε σημεία αξιοποίησης κάποιων γενικότερων αρχών της, θεωρούμε απαραίτητο να κάνουμε μια αναφορά στα δεδομένα της Καινής Διαθήκης για τη γυναίκα. Ήταν αυτά τα δεδομένα που έθεσαν το πρωτογενές για τη φεμινιστική θεολογία ερώτημα αν η εκκλησία με τη θεολογία και την πράξη της βοηθά στην υπέρβαση των κάθε λογής στερεοτύπων και οδηγεί στο «ουκ ένι άρσεν και θήλυ εν Χριστώ Ιησού» ή συνεχίζει- για διάφορους κάθε φορά λόγους- να αναπαράγει αντιλήψεις που δεν συνάδουν με τη φύση και την εσχατολογική της προοπτική.

II. Οι μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης και η σύγχρονη ερμηνευτική τους

Τις τελευταίες τέσσερις δεκαετίες ένα από τα θέματα που έχει απασχολήσει συστηματικά τους ερευνητές της Καινής Διαθήκης είναι η συμμετοχή και ο ρόλος που έπαιζαν οι γυναίκες στην εξάπλωση του μηνύματος του ευαγγελίου και την εδραίωση και λειτουργία των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων. Το αυξανόμενο ενδιαφέρον ενίσχυσε και ο ιδιαίτερος κλάδος της ερμηνευτικής, η φεμινιστική κατανόηση των κειμένων της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Μεγάλος αριθμός συγγραμμάτων είδε το φως της δημοσιότητας, έδρες και ινστιτούτα γυναικείων σπουδών ιδρύθηκαν σε όλα τα πανεπιστήμια της Δύσης και σημαντικά ερευνητικά προγράμματα λαμβάνουν χώρα, με κορυφαίο αυτό του πανεπιστημίου του Harvard (School of Divinity). Όλη αυτή η κινητικότητα, όπως ήταν φυσικό επηρέασε σιγά σιγά την ανατολική πλευρά του πλανήτη, την Ασία, την Αφρική και τη Λατινική

⁶ Elizabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her. A feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (N.Y.: Crossroad, 1982).

⁷ L. Russel, *Theologia feminista*, (1974) σ.58 από το Rosino Gibellini, *οπ.παρ.* σελ. 521.

Αμερική δημιουργώντας κι εκεί γυναικεία θεολογικά κινήματα, πλούσια σε παραγωγή συγγραφικού έργου τόσο σε τοπικό όσο και σε διεθνές επίπεδο.

Τα κείμενα της Καινής Διαθήκης έχουν αναφορές άμεσες και έμμεσες που αφορούν τις γυναίκες. Ως άμεσες θεωρούνται αυτές που έχουν σχέση με πρόσωπα και με τη δράση τους στην κοινότητα. Ως έμμεσες μπορούν να θεωρηθούν όλες όσες έχουν σχέση με κανόνες συμπεριφοράς, με κώδικες δηλ. που είναι αποδεκτοί από το σύνολο των μελών της κοινότητας ή ορίζονται και καθορίζονται από έναν διδάσκαλο ή κάποιον επικεφαλής στη συγκεκριμένη περίπτωση από τον Ιησού ή τους αποστόλους.

Στα ευαγγέλια υπάρχουν πάνω από 40 αναφορές σε γυναίκες, είτε σε διηγήσεις ή κατά τη διδασκαλία του Ιησού. Αυτές περιλαμβάνουν νύξεις, περιστατικά ή μεταφορές από την Παλαιά Διαθήκη, παραβολές, ομάδες γυναικών ή ισχυρές προσωπικότητες.⁸

Σύμφωνα με τον Μάρκο το κήρυγμα του ευαγγελίου (κηρύσσειν) δεν είχε ανατεθεί μόνο στους δώδεκα αποστόλους, αλλά και στον Ιωάννη το Βαπτιστή (1,4.7), σε αυτούς που θεραπεύθηκαν (1,45. 5,20) ή τους μάρτυρες των θαυμάτων (7,36), όπως επίσης και στην μετά την Ανάσταση κοινότητα.

Στο κατά Μάρκον οι γυναίκες όχι μόνο ακολουθούν τον Ιησού στο δρόμο του Πάθους και του θανάτου, αλλά κάνουν ότι έκανε κι εκείνος καθ' όλη τη δημόσια δράση του δηλ. διακονούν (10,42 και 15,41). Ενώ κάποιες φορές οι δώδεκα είναι ανίκανοι να κατανοήσουν και να δεχθούν τη διδασκαλία του Ιησού για το Πάθος του, είναι μια γυναίκα αυτή, η οποία δείχνει αποδοχή και αντιδρά όπως πρέπει (14:3-9//Ματθ.26,6-13).⁹ Η πράξη της στο Μάρκο δηλώνει την πίστη της σε σχέση με την προδοσία του Ιούδα (14,10). Αυτή η αντίθεση μεταξύ των δώδεκα και των γυναικών μαθητριών θα μπορούσε να μας οδηγήσει στην υπόθεση ότι στην κοινότητα του Μάρκου πολλές από τις γυναίκες παρουσιάζονται να αποτελούν παραδείγματα μαθητείας και κατ' επέκταση ενεργά μέλη και ίσως επικεφαλής ομάδων στις πρώτες εκκλησίες της Παλαιστίνης.¹⁰

Στο Λουκά η πρώτη γυναίκα σε ιεραποστολή, είναι η Μαρία, η μητέρα του Ιησού. Στο πλαίσιο της σύγκρισης της αποστολής του Ιωάννη του Βαπτιστή και του Ιησού, ο Λουκάς (κεφ.1-2) χρησιμοποιεί συγκεκριμένες παραδόσεις, οι οποίες αναφέρονται στη συμμετοχή και συμβολή της Μαρίας στην έλευση του Μεσσία, δίνοντας μάλιστα από την αρχή στη Μαρία σημαντικότερη θέση από αυτήν της Ελισάβετ. Σύμφωνα με αυτές τις παραδόσεις, η Μαρία προσφέρει τον εαυτό της στην εσχατολογική αποστολή του υιού της για τη σωτηρία του κόσμου. Αυτή η άποψη του Λουκά για τη Μαρία δεν τον εμποδίζει σε άλλο σημείο του ευαγγελίου του να

⁸ Ruth A. Tucher/ Walter Liefeld, *Daughters of the Church. Women and Ministry from New Testament times to the present*, (Michigan: Grand Rabits, 1987) 24-25.

⁹ Ελένη Κασσελούρη, "Η διήγηση της ομολογίας του Πέτρου (Μτ.16,13-20 παρ.) και της Μυράλειψης του Ιησού (Μτ. 26,6-13 παρ.), Παράλληλες Μεσσιανικές Διηγήσεις;" *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 13 (1994) 27-33.

¹⁰ Ελένη Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, *Η διήγηση της Μυράλειψης του Ιησού στα Ευαγγέλια (Ματθ.26:6-13//Μαρκ. 14:3-9//Λκ. 7:36-50//Ιω. 12: 1-8)*, (Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 2006).

αμφισβητήσει έμμεσα το σημαντικό της ρόλο. Στο Λουκ. 11, 27-28 όταν ο Ιησούς αναφέρεται στους τρόπους με τους οποίους τα δαιμόνια έρχονται σε επαφή με τον άνθρωπο, μια γυναίκα ενθουσιασμένη αναφωνεί: «μακαρία η κοιλία η βαστάσασα σε και μαστοί ους εθήλασας» και ο Ιησούς απαντά... «μενούν μακάριοι οι ακούντες τον λόγον του Θεού και φυλάσσοντες».¹¹

Η εικόνα που δίνεται από το Λουκά στο 8,1-3 και η οποία αφορά τις μαθήτριες που τον ακολουθούσαν στις πόλεις και στα χωριά, κηρύττοντας και φέρνοντας το ευαγγέλιο της Βασιλείας του Θεού, είναι επίσης σημαντική. Ιδιαίτερα εντυπωσιακός είναι και ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται αυτή η ομάδα μαθητών και μαθητριών: «και εγένετο εν τω καθεξής και αυτός διώδευεν κατά πόλιν και κώμην κηρύσσων και ευαγγελιζόμενος την βασιλείαν του θεού και οι δώδεκα συν αυτώ και γυναίκες τινές αι ήσαν τεθεραπευμένοι από πνευμάτων πονηρών και ασθενειών...διηκόνουν αυτοίς εκ των υπάρχόντων αυταίς». Αυτές οι γυναίκες, σύμφωνα με το Λουκά, μαζί με τους δώδεκα, ακολουθούσαν τον Ιησού από την αρχή της αποστολής του και ήταν οι ίδιες που έφθασαν μέχρι το Σταυρό και το Πάθος (23,49-55) δηλ. από την αρχή μέχρι το τέλος του έργου του.¹² Όπως οι άνδρες μαθητές, οι γυναίκες άφησαν επίσης σπίτι και οικογένεια. Επιπλέον, ο Λουκάς δεν παραλείπει να τονίσει ότι οι γυναίκες υποστήριζαν οικονομικά την ιεραποστολική κίνηση του Ιησού.¹³

Ο Ιωάννης παρουσιάζει τις γυναίκες να μιλούν, στις περισσότερες περιπτώσεις με βαθιά θεολογικά επιχειρήματα, πιο συχνά από ότι οι άλλοι ευαγγελιστές. Στο Μάρκο και το Ματθαίο μόνο η Συροφοινίκισσα μιλά με τον Ιησού (μια φορά στο Μάρκο, τρεις φορές στο Ματθαίο) και στο Λουκά μόνο η μητέρα του, η Μάρθα και η γυναίκα από το πλήθος. Στον Ιωάννη, όλες σχεδόν οι γυναίκες παρουσιάζονται να έχουν ένα ιδιαίτερα συνειδητοποιημένο διάλογο με τον Ιησού: η μητέρα του ομιλεί μια φορά, η Σαμαρείτισσα έξι φορές, η Μάρθα και η Μαρία μαζί μια φορά, η Μάρθα μόνη της τέσσερις φορές, η αδελφή της Μαρία μια φορά και η Μαρία η Μαγδαληνή δύο.

Τις υπόλοιπες φορές που μιλούν οι γυναίκες τόσο το πλαίσιο όσο και το περιεχόμενο του λόγου τους δείχνει αυτοκυριαρχία και επίγνωση των όσων λένε. Η μητέρα του Ιησού στο γάμο της Κανά, η οποία ζητά από τους υπηρέτες να κάνουν αυτό που ο Ιησούς τους ζητά (Ιω. 2,5). Η Σαμαρείτισσα αφήνει τα πάντα πίσω της για να μεταφέρει το «ευαγγέλιο» στους κατοίκους της Συχάρ (4,29.39). Η Μάρθα καλεί

¹¹ Savas Agouridis, "Women in the Work of the Church: An Exegetical Contribution to the New Testament", *Anglican Theological Review* 2002/Summer, <http://www.findarticles.com/p/articles> (ανάκτηση 10.3.2010).

¹² Mary Rose d' Angelo, "(Re) presentations of Women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts" στο: Ross Shepard Kraemer and Mary Rose D' Angelo (eds.), *Women and Christian Origins* (New York: Oxford University Press, 2000) 171-195.

¹³ Για το σύστημα πατρωνίας βλ. Halvor Monkes, "Patron-Client Relations and the New Community in Luke- Acts", στο: Jerome H. Neyerey (ed.), *The Social World of Luke - Acts. Models of Interpretation*, (Peabody: Massachusetts, 1991) 241-268. R.P. Saller, "Patronage and Friendship in Early Imperial Rome: Drawing the Distinction," στο: A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society* (London: Routledge, 1990) 49-61.

την αδελφή της τη Μαρία στον Ιησού, όπως ο Ανδρέας κάλεσε τον αδελφό του Σίμωνα Πέτρο και ο Φίλιππος κάλεσε το Ναθαναήλ. Η ειδοποιός διαφορά είναι ότι το κάλεσμα της Μάρθας γίνεται μυστικά. Αφού ομολογεί τη Μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού (την ομολογία που ο Μάρκος, ο Ματθαίος και ο Λουκάς αποδίδουν στον Πέτρο) ο Ιωάννης αναφέρει: «ο διδάσκαλος πάρεστιν και φωνεί σε» (11,28). Η Μαρία ανταποκρίνεται άμεσα στο κάλεσμα της Μάρθας.

Η γυναίκα θυρωρός στην αυλή του Αρχιερέα αναγνωρίζει τον Πέτρο ως έναν από τους μαθητές του Ιησού (18,17). Τελευταία αλλά όχι λιγότερο σημαντική, είναι η πρόσκληση της Μαρίας της Μαγδαληνής προς τον Πέτρο και του μαθητή που ο Ιησούς αγαπούσε να έρθουν στον άδειο τάφο (20,2), όπου αφού είχαν φύγει, αυτή ρωτά τους αγγέλους να βρουν που βρίσκεται το σώμα του Ιησού (20,13).¹⁴

Στην παράδοση της πρώτης εκκλησίας η γυναίκα από τη Σαμάρεια και την πόλη Συχάρ αναφέρεται ως το πρώτο πρόσωπο (όχι μόνο η πρώτη γυναίκα ιεραπόστολος) το οποίο κηρύσσει το ευαγγέλιο.¹⁵ Αυτή η ιστορία για μια γυναίκα, της οποίας το όνομα στην ορθόδοξη παράδοση είναι Φωτεινή, μας υπενθυμίζει πολλούς από τους κεντρικούς άξονες της διδασκαλίας του Ιησού όπως η μετάνοια, η αγάπη, η πίστη στο Θεό, η μαθητεία. Η ιστορία ως σύνολο δηλώνει, ότι παρόλο που μπορεί να μοιάζει παράξενο για λόγους κοινωνικούς κυρίως, οι γυναίκες αποτελούν συνομιλήτριες του Ιησού σε θεολογικά θέματα και θέματα πίστης, ικανές να αφήσουν τα πάντα πίσω τους για χάρη του ευαγγελίου.¹⁶ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν και οι διηγήσεις της Ανάστασης με την επίσκεψη των γυναικών «λίαν πρώι» (Ματθ.28,1-8· Μαρκ.16,1-8· Λουκ. 24,1-8· Ιω. 20,1-10). Ο Ιωάννης έχει μια ευρύτερη αναφορά στη Μαρία τη Μαγδαληνή (Ιω. 20,11-18). Ο Μάρκος στο 16,9-11 επίσης αναφέρει τη Μαρία Μαγδαληνή. Η αναφορά στο Μάρκο βέβαια είναι μεταγενέστερη προσθήκη, σύμφωνα με την άποψη των περισσότερων ερευνητών. Πολλοί ερμηνευτές δίνουν έμφαση στο γεγονός ότι οι πρώτες που έλαβαν το μήνυμα της Αναστάσεως ήταν γυναίκες. Η Mary Evans σημειώνει ότι οι γυναίκες δεν αποτέλεσαν μόνο «μάρτυρες των γεγονότων και αποδέκτες του μηνύματος» αλλά επίσης αποστέλλονται να κηρύξουν το μήνυμα: «ήταν οι πρώτοι κήρυκες με την άμεση εντολή των αγγέλων και του ίδιου του Χριστού»¹⁷.

Εάν μεταφερθούμε στις παύλειες επιστολές, δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι οι αναφορές του Παύλου για τις γυναίκες και την εκκλησία εισάγουν θέματα και απόψεις που δε μπορούμε να βρούμε στα ευαγγέλια.¹⁸

¹⁴ Esther A. DE Boer, “Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved”, *Lectio Difficilior* 1/2000 (ανάκτηση 10.5.2009).

¹⁵ Raymond E. Brown, “Roles of Women in the fourth Gospel”, *Theological Studies* 36 (1975), 688-699.

¹⁶ Thomas FitzGerald, “St. Photini-The Woman at the Well: A biblical Meditation” στο: Kyriaki Karidoyanes-Fitzgerald (ed.), *Orthodox Women Speak. ‘Discerning the Signs of the Times’* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press/ Geneva: W.C.C. Publications 1999) 98-104.

¹⁷ Mary J. Evans, *Woman in the Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 1983) 54.

¹⁸ Μπορεί κάποιος να δει τα έργα της Ευανθίας Αδαμτζιλογλου για το θέμα. Βλ. π.χ. της ίδιας, *Ουκ έτι άρσεν και θήλυ. Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων (Γαλ.3,28γ, Γεν.1,26-27)* (Θεσσαλονίκη:University Studio Press, 1998).

Το Γαλ.3:28 αποτελεί, κατά την άποψη πολλών ερευνητών, ίσως την πιο σημαντική δήλωση του Παύλου. Η προϋπόθεση για την αποδοχή στην κοινότητα δεν είναι πλέον η περιτομή αλλά το βάπτισμα, το οποίο ταυτόχρονα οδηγεί στην άμβλυνση όλων των συμβατικών διακρίσεων μεταξύ των ανθρώπων. Το κείμενο, λόγω της δομής, της μορφής και του περιεχομένου του έλαβε ποικίλες και πολλές φορές αντιφατικές ερμηνείες. Από τη μια πλευρά χαρακτηρίστηκε ως η magna carta της ανθρωπότητας και ιδιαίτερα ως η διακήρυξη για την απελευθέρωση των γυναικών, ενώ από την άλλη μεριά ως μια αναφορά για τις γυναίκες coram Deo, η οποία δεν έχει καμία σχέση με την κοινωνική πραγματικότητα.¹⁹

Αυτή η βαπτισματική ομολογία, η οποία ανήκει στην προπαύλεια παράδοση, δηλώνει ότι στην εκκλησία του Χριστού μετέχουν όλοι, άνδρες-γυναίκες, σκλάβοι-ελεύθεροι και άνθρωποι με ιουδαϊκό και εθνικό υπόβαθρο. Το κείμενο διαβεβαιώνει ότι οι ιεραρχικές δομές που υφίστανται στο κοινωνικό χώρο δεν ισχύουν στην εν Χριστώ κοινότητα. Για κάποιους ερευνητές, η αναφορά στα δύο φύλα συνδέεται με το γεγονός της μη αποδοχής των παραδοσιακών ρόλων τους και της υπέρβασης αυτού του πλαισίου, που έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας νέας πραγματικότητας, στην οποία για παράδειγμα επιτρεπόταν στη γυναίκα να παραμείνει ανύπαντρη και να αφιερώσει τη ζωή της στη διάδοση του ευαγγελίου και τη διακονία της εκκλησίας του Χριστού.

Οι επιστολές κάνουν αναφορές, τότε άμεσες και τότε έμμεσες στον ενεργό ρόλο των γυναικών. Γράφοντας για παράδειγμα ο Παύλος στην εκκλησία των Φιλιππών κάνει ιδιαίτερη μνεία στην Ευοδία και τη Συντύχη «αίτινες εν τω ευαγγελίω συνήθλησαν μοι...» και των οποίων τα ονόματα μαζί με του Κλήμη και άλλων συνεργών είναι γραμμένα «εν βίβλω ζωής» (Φιλιπ. 4,3). Ο Παύλος δε χρησιμοποιεί τυχαία τον όρο «συνήθλησαν», έναν όρο ο οποίος δηλώνει αγώνα, προσπάθεια, κόπο και συμμετοχή όχι μόνο πνευματική αλλά κυρίως σωματική. Η αναφορά επιτρέπει στον αναγνώστη να κατανοήσει το σημαντικό ρόλο που οι δύο γυναίκες έπαιζαν στη ζωή της συγκεκριμένης κοινότητας, λαμβάνοντας υπόψη και την προτροπή του Παύλου για συμφιλίωση. Δεν πρέπει να λησμονούμε μάλιστα ότι σύμφωνα με το βιβλίο των Πράξεων το κήρυγμα του ευαγγελίου άρχισε στους Φιλιππούς όταν «τη τε ημέρα των σαββάτων εξήλθομεν έξω της πύλης παρά ποταμόν ου ενομίζομεν προσευχήν είναι, και καθίσαντες ελαλούμεν ταις συνελθούσαις γυναίξιν» (Πραξ. 16,13), συνεχίζοντας με ιδιαίτερη αναφορά στη Λυδία και τον οίκο της.²⁰

Άλλες αναφορές του Παύλου σε γυναικεία ονόματα γίνονται στον οίκο του Φιλήμονα με την Απφία (Φλμ.1,2) και η αναφορά στην Πρίσκα και τον Ακύλα (Ρωμ.16,3-5 · Α΄Κορ. 16,19). Βέβαιο είναι ότι οι περισσότερες αναφορές σε γυναίκες συνεργάτες και αρωγούς στο έργο του Παύλου βρίσκονται στο τελευταίο κεφάλαιο

¹⁹ Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, "Community of Women and Men: Galatians 3:23-29" στο: J. Shannon Clarkson and Letty Russell (eds.), *Women's Ways of Being Church. A Bible Study Guide* (Geneva: W.C.C. Publications, 2004) 33-37.

²⁰ Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 71-149.

της προς Ρωμαίους επιστολής.²¹ Δέκα από τα είκοσι εννέα ονόματα είναι γυναικεία και ο τρόπος που γίνεται η αναφορά, δύο γυναίκες, δύο άνδρες, μια γυναίκα ένας άνδρας, είναι επίσης αξιοσημείωτος. Επιπρόσθετα, κατά την άποψη όλο και περισσότερων ερευνητών, δύο από τα πιο σημαντικά διακονήματα ή λειτουργήματα μέσα στις πρώτες κοινότητες αποδίδονται και σε γυναίκες: αυτό του διακόνου (Φοίβη) και του αποστόλου (Ιουλία ή Ιουνία). Στη Φοίβη μάλιστα αποδίδεται και ο χαρακτηρισμός «προστάτις», όρος με ιδιαίτερη φόρτιση κοινωνική και οικονομική για την εποχή, σύμφωνα με τους ανθρωπολόγους. Αυτοί και αυτές που ασχολούνται με τα θέματα φύλου υποστηρίζουν ότι το κείμενο δέχθηκε πολλές άδικες ανδροκεντρικές θεωρήσεις κι ερμηνείες. Οι ερμηνευτές προσπάθησαν να μειώσουν την ιδιαίτερη σημασία που τόσο ο όρος «διάκονος» όσο και ο όρος «προστάτις» είχαν για την πρώτη εκκλησία και την εποχή τους. Οι λέξεις κατανοούνται περισσότερο με την έννοια του «αρωγού» και «βοηθού» όταν αναφέρονται σε γυναίκα μαθήτρια, ενώ στις αντίστοιχες περιπτώσεις που αναφέρονται σε άνδρες μαθητές κατανοούνται με τη λειτουργική και οργανωτική σημασία που είχαν οι όροι για την πρώτη εκκλησία. Ο Παύλος δε χρησιμοποιεί τον όρο τυχαία αλλά επειδή ο ρόλος της Φοίβης στην κοινότητα ήταν ηγετικός.²²

Παρόλο που, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Παύλος είχε γυναίκες συνεργάτες στις κατά τόπους εκκλησίες, οι οποίες στήριζαν το έργο του με ποικίλους τρόπους, υπάρχουν κείμενα τα οποία εκφράζουν αντιλήψεις και απόψεις που οδηγούν στην άποψη ότι ο Παύλος υποστηρίζει την υποτίμηση της γυναίκας και τις πατριαρχικές αντιλήψεις για τη δομή και τη λειτουργία του οίκου και κατ' επέκταση της εκκλησίας (Α΄ Κορ. 14,34 εξ. · Εφεσ. 5,22· Κολ.3,18 κ.α.). Είναι ευρέως αποδεκτό ότι σε αυτά τα σημεία αναπαράγει τους κώδικες οικιακής συμπεριφοράς (Κολ. 3,18εξ. και παρ.). Είναι αυτές οι περιπτώσεις που δίνουν την αφορμή σε πολλούς ερευνητές να υποστηρίζουν ότι ο Παύλος δεν ανθίσταται με κάθε τρόπο και μέσο στο κοινωνικο-πολιτικό status quo της εποχής του. Στις γενιές που ακολούθησαν τον Παύλο και οι οποίες τον θεωρούσαν ως τον σημαντικότερο κήρυκα του ευαγγελίου του Χριστού, οι απόψεις αυτές αντιμετωπίζονται με ποικίλους τρόπους στις διάφορες κοινότητες. Υπάρχουν μετα-παύλειες κοινότητες οι οποίες υποστηρίζουν ότι «εν Χριστώ» «ουκ ένι άρσεν και θήλυ» και βιώνουν στην πράξη αυτήν την αρχή. Αυτές οι κοινότητες παράγουν κείμενα όπως οι Πράξεις Παύλου και Θέκλας. Άλλες κοινότητες είδαν αυτό το μοντέλο της άγαμης γυναίκας, που δεν αποδέχεται το γάμο αλλά προτιμά να

²¹ Οι αναφορές του 16^{ου} κεφαλαίου σε γυναίκες είναι για τους ερευνητές ιδιαίτερα χρήσιμες βλ. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, "Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History," *Word and World: Theology for Christian Ministry* 6 (1986) 420-433. Caroline F. Whelan, "Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church," *JSNT* 49, 1993, 67-85. Bernadette J. Brooten, "Junia . . . Outstanding among the Apostles (Rom 16, 7)," in: Leonard and Arlene Swidler (eds.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (New York: Paulist Press, 1977) 141-44. Mary Rose d' Angelo, "Women Partners in the New Testament," *Journal of Feminist Studies in Religion* 6/1 (1990) 65-86. Elizabeth A. Castelli, "Romans," στο: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 2: A Feminist Commentary (New York: Crossroad Press, 1994) 272-300 (276-80).

²² Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (London: SCM Press Ltd, 1993) 157.

κηρύσσει το ευαγγέλιο του Χριστού δίπλα στους αποστόλους, ως μη αποδεκτό και εξέφρασαν το βίωμα και την άποψή τους με κείμενα όπως το Α΄ Τιμ. 2,11-15: «Γυνή εν ησυχία μανθανέτω εν πάση υποταγή· Διδάσκειν δε γυναικί ουκ επιτρέπω ουδέ αυθεντείν ανδρός, αλλ' είναι εν ησυχία. Αδάμ γάρ πρώτος επλάσθη, είτα Εύα. Και Αδάμ ουκ ηπατήθη, η δε γυνή εξαπατηθείσα εν παραβάσει γέγονεν· Σωθήσεται δε δια της τεκνογονίας, εάν μείνωσιν εν πίστει και αγάπη και αγιασμό μετά σωφροσύνης».²³

Αυτό το κείμενο στη συνέχεια εκλήφθηκε από την Εκκλησία ως ο κανόνας, οδηγώντας στην απαγόρευση της δημόσιας δράσης των γυναικών και της συμμετοχής τους ενεργά σε κάποια από τα λειτουργήματα της εκκλησίας. Προορισμός για τη γυναίκα ήταν ο γάμος και η τεκνογονία και η μόνη περίπτωση που δικαιολογείται η αγαμία είναι ο μοναχισμός.

Σύμφωνα με τις φεμινιστικές μελέτες και έρευνες της ιστορίας της εκκλησίας ένα καθοριστικό σημείο για το ρόλο των δύο φύλων στη ζωή της εκκλησίας αποτέλεσε η μετάβαση από τους οίκους-εκκλησίες στα δημόσια κτίρια και τις βασιλικές, από τον ιδιωτικό χώρο δηλ. στον αμιγώς δημόσιο. Η αλλαγή αυτή, όπως ήταν φυσικό, είχε ως αποτέλεσμα, να δανειστεί η λατρεία στοιχεία από τον περιρρέοντα χώρο και να υιοθετήσει απόψεις και συμπεριφορές αποδεκτές από την κοινωνία. Ταυτόχρονα, η εκκλησία και ιδιαίτερα η ιεραρχία της προσπάθησε να αποφύγει, πολλές φορές για λόγους επιβίωσης, ο,τιδήποτε θα προσέβαλε και θα προκαλούσε την κοινωνία της εποχής. Ανάμεσα σε αυτούς τους κανόνες ήταν και ο συμβιβασμός της σε θέματα που αφορούσαν τους ρόλους των δύο φύλων. Προς χάριν της επιτυχίας και της ενίσχυσης του ιεραποστολικού τους έργου, πολλές τοπικές εκκλησίες αποφάσισαν να αποδεχτούν στερεοτυπικές απόψεις, περιορίζοντας τις έννοιες της ισοτιμίας και της ισότητας σε θεωρητικό μόνο πλαίσιο και όχι στην πράξη και το βίωμα.²⁴

III. Φεμινιστικές θεολογίες, Ορθοδοξία, συνάφεια και παράδοση.

Στις ορθόδοξες χώρες, το οποίο γυναικείο κίνημα γεννήθηκε και αναπτύχθηκε έξω και ανεξάρτητα από τις εκκλησίες. Πολιτικοί και κοινωνικοί παράγοντες συνέβαλαν ώστε η πορεία και η εξέλιξη της ανατολικής ορθόδοξης θεολογικής

²³ Sarah J. Tanzer, "Ephesians," στο: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 2: A Feminist Commentary, New York: Crossroad, 1994, 325-348. Kathleen E. Corley, "1 Peter," στο: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 2, 349-60 (355-356), όπου η Corley καταγράφει το ρόλο των βιβλικών οίκων και στη συνέχεια το συνδέει με την αντίληψη πολλών εκπροσώπων της εκκλησίας ότι η γυναίκα θα πρέπει να ανέχεται τη βία, ως μίμηση προς το Πάθος του Ιησού για την Εκκλησία. Linda M. Maloney, "The Pastoral Epistles," στο: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 2, 361-380. Mary Rose d' Angelo, "Colossians" στο: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures*, vol. 2, 313-324. Clarice J. Martin, "The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: 'Free Slaves' and 'Subordinate Women,'" στο: Cain Hope Felder (ed.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1991) 206-231. Βλ. επίσης D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, (SBL Monograph Series, 26 Chico: Scholars Press, 1981).

²⁴ Elizabeth Castelli, "Gender, Theory, and The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark", *Journal of Early Christian Studies* 6/2 (1998) 227-253.

σκέψης στα θέματα αυτά να είναι αργή και εντελώς διαφορετική από αυτή της Δύσης. Παρόλα αυτά πρόσφατα αρχίζουν να εγείρονται ερωτήματα και αιτήματα από σύγχρονους ορθόδοξους θεολόγους τα οποία έχουν σε πολλά σημεία ομοιότητες με αυτά που μερικές δεκαετίες πριν έθεσαν οι γυναίκες θεολόγοι της Δύσης. Για παράδειγμα η βιβλική έννοια του καθαρού και του ακάθαρτου που επηρέασε διάφορες εκφάνσεις της λατρείας,²⁵ τα χωρία του Παύλου που μιλούν για σιωπή και υποταγή και οδηγούν στον αποκλεισμό της γυναίκας και τη δημιουργική δραστηριοποίησή της στην κοινότητα, πατερικές απόψεις που συνέβαλαν στο καθεστώς υποτίμησης και απομόνωσης της γυναίκας, η σημασία της Παράδοσης (το θεωρείται Παράδοση και τι παραδόσεις) είναι κάποια από τα ζητήματα, που ευθέως συζητούν σήμερα οι ορθόδοξοι/ες θεολόγοι. Κομβικής σημασίας για το θέμα της συμμετοχής των γυναικών στην Εκκλησία είναι το θέμα της Παραδόσεως. Τι σημαίνει Παράδοση και πως κατανοείται η διατήρηση και διαφύλαξή της; Κατά την εύστοχη διατύπωση του π. Ιωάννη Meyendorff παράδοση είναι: «η ιστορία των ορθών επιλογών, τις οποίες έκαναν τα ανθρώπινα όντα στη συνάντησή τους με τον προφητικό λόγο του Θεού, ανταποκρινόμενα ορθώς στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και περιστάσεις της εποχής τους».²⁶ Την παράδοση δηλ. χαρακτηρίζει η κίνηση από το «δυνάμει» στο «ενεργεία». Κάθε φορά που συμβαίνει αυτό, η παράδοση είναι πράγματι αληθινή και σωτήρια και αποκαλύπτει τον τρόπο που συνυπάρχουν μέσα της τα αλληλοσυμπληρούμενα κύρια χαρακτηριστικά της: η κίνηση προς τα εμπρός και η στάση πάνω στο πρόσωπο του Χριστού. Με τον τρόπο αυτό η παράδοση δε νοείται χωρίς πρόοδο, συνεχή μελέτη και εμβάθυνση στην ουσία της αποκάλυψης σε σχέση με τα ιδιαίτερα προβλήματα κάθε εποχής. Η κίνηση πάλι προς τα εμπρός για να είναι αληθινή έκφραση του θελήματος του Θεού και να εξαγιαίνει όσους μετέχουν σ' αυτήν, πρέπει να συνυπάρχει με τη στάση ή σύμφωνα με τη γλώσσα του ευαγγελιστή Ιωάννη με το «μένειν» εν Χριστώ. Η Εκκλησία είναι «παλαιά» και συγχρόνως «νέα». Η διαλεκτική αυτή αντίληψη εκφράζεται πολύ παραστατικά στον *Ποιμένα του Ερμά*, όπου η Εκκλησία παρουσιάζεται άλλοτε σαν «πρεσβυτέρα» και άλλοτε πάλι ως «πανύψηλος πύργος» που συνεχώς οικοδομείται και ανυψώνεται με την προσθήκη «λαμπρών λίθων». Το παλαιό και το νέο αλληλοσυμπληρώνονται και κάνουν την Εκκλησία «ζώσαν εικόνα της αιωνιότητας εντός του χρόνου».²⁷

Ως Παράδοση δηλαδή αντιλαμβανόμαστε τη ζωή του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία, της οποίας κοινωνός είναι κάθε μέλος του Σώματος του Χριστού, εντός του οποίου ακούει, λαμβάνει και γνωρίζει την αλήθεια υπό το φως αυτής και όχι υπό το φως του ανθρώπινου λόγου. Πρόκειται δηλαδή για την αληθινή γνώση που προέρχεται από το θείο Φως: «φωτισμός της γνώσεως της δόξης του Θεού» (Β' Κορ.

²⁵ Δημήτριος Πασσάκος, «Καθαρό και ακάθαρτο στην Καινή Διαθήκη-συνέπειες για την εκκλησιαστική και ποιμαντική πράξη», στο *Φύλο και Θρησκεία. Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία* (Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος, Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών, Αθήνα: Ίνδικτος, 2004) 353-374.

²⁶ Βλ. John Meyendorff, «Έχει μέλλον η χριστιανική παράδοση;» *Σύναξη* 46 (1993) 5-21.

²⁷ Peter Bouteneff, *Sweeter than Honey. Orthodox Thinking on Dogma and Truth* (N.Y.:St. Vladimir's Seminary Press, 2006) 141-194.

4:6), η οποία απελευθερώνει τον άνθρωπο από οριοθετήσεις της φύσης και τη συμβατικότητα της ιστορίας: «γνώσεσθε την αλήθεια και η αλήθεια ελευθερώσει υμάς» (Ιω.8:32). Θεματοφύλακας της παράδοσης είναι η Εκκλησία, η δε Παράδοση ως έκφραση της ικανότητας της Εκκλησίας να κρίνει υπό το φως του Αγίου Πνεύματος δεν αποτελεί έναν αυτόματο μηχανισμό, αλλά την προϋπόθεση της Εκκλησίας για τη διαμόρφωση μιας συνείδησης για την αλήθεια. Δεν αποτελεί δηλαδή μια έκφραση συνήθειας στηριζόμενη στη μακρόχρονη επαναληπτική ομοιομορφία, γιατί τούτο θα υποβίβαζε τη ζωή της Εκκλησίας σε μια συντήρηση στατική, αλλά μια δυναμική έκφραση ζωής.

Ο δυναμικός χαρακτήρας της παράδοσης σε συνδυασμό με τη μελέτη και έρευνα της, ξεκινώντας από τα κείμενα της Καινής Διαθήκης και συνεχίζοντας με τα πατερικά, κάνει εμφανές ότι αυτή δεν περιέχει μια συστηματική διδασκαλία για τη συμμετοχή της γυναίκας στην εκκλησία. Συνήθως οι αναφορές είναι περιστασιακές και μάλιστα πολλές φορές εξ αφορμής θεολογικών αντιπαραθέσεων. Επιπρόσθετα, οι περισσότεροι από τους Πατέρες και τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς αναφέρονται στη γυναίκα βαθιά επηρεασμένοι από την κοινωνική της θέση. Μοιάζουν να είναι αιχμάλωτοι και εγκλωβισμένοι μεταξύ της διακήρυξης του Γαλ. 3:28γ «ουκ ένι άρσεν και θήλυ»²⁸ και των συνθηκών του πολιτιστικού τους περιβάλλοντος. Η παραδοσιακή διδασκαλία επηρεασμένη από τα ιστορικά και πολιτιστικά δεδομένα, σε μια συνεχή μάχη μεταξύ ιστορίας και εσχατολογίας διατύπωσε απόψεις πολλές φορές αυστηρές για το γυναικείο φύλο. Γιατί πως αλλιώς θα μπορούσε να διαβαστεί το κείμενο του Ιωάννη του Χρυσοστόμου Ιωάννου Χρυσοστόμου, Εγκώμιον εις Μάξιμον, δ', PG 51, 230, 231. «Γυναικός εν εστί μόνον τα συλλεγόμενα διαφυλάττειν, τάς προσόδους διατηρείν, της οικίας επιμελείσθαι. Και γάρ δια τούτων έδωκεν ο Θεός, ίνα εν τούτοις ημίν βοηθή μετά των άλλων απάντων. Επειδή γάρ τον βίον τον ημέτερον δια ταύτα συγκροτείν ειωθε, τα πολιτικά και ιδιωτικά πράγματα διελών αμφοτέρα ταύτα ο Θεός, ταύτην μεν την της οικίας προστασίαν απένειμε τοις δε ανδράσι τά της πολιτείας άπαν τα πράγματα, τα τε της αγοράς, δικαστήρια, βουλευτήρια, στρατηγίας τά άλλα πάντα». Απόλυτα σύμφωνο με την πατριαρχική κοινωνική δομή μέσα στην οποία γεννήθηκε το κείμενο, έρχεται σε απόλυτη αναντιστοιχία και αντίφαση με το μοντέλο κοινωνίας που υπάρχει και μέσα στο οποίο κινούμαστε σήμερα. Ποια θα μπορούσε να είναι η νέα ερμηνευτική ανάγνωση αυτού του κειμένου; Ποιο είναι το πνεύμα των Πατέρων που οφείλουμε να ακολουθήσουμε για να μην προδώσουμε την ορθόδοξη ταυτότητα και πίστη μας;

Πως εξηγούνται τα κείμενα που αφορούν το κατ' εικόνα Θεού; Γιατί η εκκλησία και η θεολογία της προσπάθησαν να διατηρήσουν, όπως αναφέρει ο Σάββας Αγουρίδης, μια «δημοκρατία των Ουρανών», όπου το δόγμα μένει αλώβητο, αλλά δεν κατάφεραν να περιορίσουν τον υπολανθάνοντα πειρασμό, πιο έντονο μάλιστα σε ορισμένα μοναστικά περιβάλλοντα, όπου η γυναίκα εμφανίζεται ως η μορφή της κατ' εξοχήν αμαρτίας; «Έχει κανείς την εντύπωση, παρατηρεί ορθά ο Παύλος Ευδοκίμωφ,

²⁸ Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου: «άνδρες ήσαν οι νομοθετούντες και κατά των γυναικών ενομοθέτησαν», PG: 36, 289 AB.

ότι πρόκειται για τη σωτηρία μόνο των ανδρών και ότι όποιος θέλει να σωθεί πρέπει πριν από όλα να σωθεί από τις γυναίκες»²⁹.

Μήπως οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι τουλάχιστον όσον αφορά στο θέμα της γυναίκας μπορούμε να μιλούμε για δυο παραδόσεις μέσα στην ίδια μας την Παράδοση (όπως συστηματικά μας θυμίζουν οι φεμινιστικές αναγνώσεις: μια παράδοση απελευθερωτική και αναμορφωτική όπου δεν υφίσταται η διάκριση ‘άρσεν και θήλυ’ και μια άλλη παράδοση αυτή που αναπαράγει τα στερεότυπα και οδηγεί στον αποκλεισμό, τη διάκριση και την αμαύρωση της ίδιας της φύσεως της Εκκλησίας). Μήπως με τη σειρά μας ως θεολόγοι οφείλουμε να λειτουργήσουμε σαν τις μέλισσες που γυρίζουν από άνθος σε άνθος και αποκομίζουν αυτό που τους είναι πραγματικά χρήσιμο και ωφέλιμο; Και μήπως αυτή είναι ουσιαστικά η οδός ώστε να αποφύγουμε μια αδυναμία της σύγχρονης ορθόδοξης θεολογίας, αποτέλεσμα μεταξύ άλλων της κλήσης για επιστροφή στους Πατέρες (η έκδοση του Μητρικού από τον αείμνηστο καθηγητή Δημήτριο Τσάμη δείχνει ότι υπάρχει και σε αυτόν τον τομέα ανεξάντλητο υλικό για έρευνα) που πολύ πετυχημένα παρουσιάζει ο Νίκος Ματσούκας με μια φράση: «οι σύγχρονοι θεολόγοι δε ζυμώνουν αλλά μόνο κοσκινίζουν».

Μια σύντομη αναφορά κι ένα σχόλιο για το θέμα της χειροτονίας των γυναικών θεωρείται απαραίτητο σε αυτό το σημείο. Το ζήτημα της χειροτονίας ξεκίνησε στα πλαίσια του οικουμενικού διαλόγου, αποτέλεσε ίσως μια από της σημαντικότερες αιτίες τριβών και απομάκρυνσης των χριστιανικών ομολογιών και παραδόσεων. Η Ορθόδοξη Εκκλησία χρησιμοποιεί ως βασικότερο επιχείρημα αυτό της Παράδοσης (αποστολική διαδοχή) και αρνείται, όπως και η Ρωμαιοκαθολική, να προχωρήσει στη χειροτονία των γυναικών. Εκείνο που οφείλει να κάνει η Ορθόδοξη Εκκλησία απέναντι στις ραγδαίες και εκρηκτικές ιστορικές αλλαγές είναι να προετοιμάζεται «όχι με σαθρά και επιζήμια θεολογικά επιχειρήματα αλλά με την άρτια κοινωνική οργάνωση της ζωής της, όπου άνδρες και γυναίκες με πλήρη ισοτιμία και ισότητα να εργάζονται αναδεικνύοντας πλούσιους καρπούς χαρισματικής ζωής και καλλιεργώντας την παιδεία και τον πολιτισμό».³⁰ Η Valerie Karras στο βιβλίο που εξέδωσαν οι Αριστοτέλης Παπανικολάου και Ελισάβετ Προδρόμου *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, έχει άρθρο με θέμα: “Orthodox theologies of women and ordained ministry”, το οποίο τελειώνει με την ερώτηση, η οποία ουσιαστικά απευθύνεται στο πατριαρχικό μοντέλο κατανόησης της ιστορίας και της εκκλησίας: «Γιατί δε θέλουμε να εφαρμόσουμε στη λειτουργική ζωή των γυναικών στην εκκλησία τον ίδιο εσχατολογικό προσανατολισμό που μας καθορίζει σε άλλες πτυχές της χριστιανικής μας ζωής;».³¹

²⁹ Βλ. Παύλου Ευδοκίμωφ, *όπ. παρ.*, 37.

³⁰ Βλ. Νίκος Ματσούκας, « Η ιερωσύνη των γυναικών ως θεολογικό και οικουμενικό πρόβλημα», στο *Ορθόδοξη θεολογία και Οικουμενικός Διάλογος* (Αθήνα: Εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας, 2005) 123-127, ιδιαίτερα 127.

³¹ Valerie Karras, “Orthodox theologies of women and ordained ministry” στο Aristotle Papanikolaou and Elizabeth Prodromou (eds), *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars* (Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 2008) 158.

Είναι γεγονός ότι παρά τις ενστάσεις και τις επιφυλάξεις της Ορθοδοξίας για την φεμινιστική ανάγνωση της Γραφής και της Παράδοσης, υπάρχουν μερικές γυναικείες ‘προφητικές’ φωνές στην Ορθοδοξία όπως η Elizabeth Behr-Sigel. Είναι η πρώτη που έθεσε ανοιχτά σημαντικά θεολογικά ερωτήματα για το ρόλο των γυναικών στην εκκλησία κι ας κατηγορήθηκε ότι ο φιλελευθερισμός των απόψεων της οφείλεται στο προτεσταντικό της υπόβαθρο. Οι ορθόδοξες γυναίκες θεολόγοι, την τελευταία δεκαετία εντατικότερα, με τη συγγραφική τους δραστηριότητα και τη συμμετοχή τους σε παγκόσμια θεολογικά fora επιχειρούν την ανάδειξη της συμβολής των γυναικών στη ζωή της εκκλησίας και τη διακονία της.³²

Οφείλουμε όμως να παραδεχτούμε αυτό που χαρακτηριστικά τονίζει ο Lev Gillet: «η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι τόσο παράξενη...είναι η Εκκλησία των αντιθέσεων, ταυτόχρονα τόσο παραδοσιακή και τόσο ελεύθερη... τόσο τυπική... και τόσο ζωντανή. Η εκκλησία στην οποία το πολύτιμο μαργαριτάρι του ευαγγελίου διασώζεται αλλά μερικές φορές καλύπτεται από τη σκόνη».³³ Εάν αξιολογήσουμε τη συμμετοχή των γυναικών με βάση τα λόγια του Lev Gillet, θα διαπιστώσουμε την αλήθεια τους. Οι βαθιές αντιθέσεις περιλαμβάνουν το απελευθερωτικό μήνυμα του ευαγγελίου και την ίδια στιγμή τις στερεοτυπικές αντιλήψεις για το γυναικείο φύλο· την παρουσία της Θεοτόκου, η οποία εκπέμπει τη βαθιά και ευαίσθητη γυναικεία παρουσία και ταυτόχρονα την απαγόρευση της εισόδου στο ιερό· τον εορτασμό και την τιμή των μυροφόρων ως ισαποστόλων, οι οποίες μεταφέρουν το μήνυμα της Ανάστασης και την απαγόρευση του κηρύγματος και την ανάλυση του ευαγγελίου από τους λαϊκούς και πολύ περισσότερο από τις γυναίκες.³⁴

Συμπερασματικά...

Ο θεολογικός προβληματισμός για τον «παράγοντα φύλο» ξεκίνησε στα πλαίσια των δυτικών παραδόσεων, προσκαλώντας και προκαλώντας τις Ορθόδοξες Εκκλησίες ν’ ασχοληθούν με το θέμα αυτό. Ομολογώντας τις διαφορετικές εκκλησιολογικές προϋποθέσεις, οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι τόσο το φεμινιστικό θεολογικό κίνημα όσο και ο σύγχρονος κόσμος με τις προκλήσεις και τα ερωτήματα

³² Να αναφέρουμε την έκδοση δύο ορθόδοξων περιοδικών με κεντρικό θέμα τη γυναίκα και τη θέση της στη θεολογία και την εκκλησία: α) *Mary-Martha* (Orthodox Women’s Network. Leonie Liveris (ed.) Australia) του οποίου η χρηματοδότηση γινόταν από το Π.Σ.Ε. και διεκόπη λόγω του τέλους της Δεκαετίας του Π.Σ.Ε. για τη γυναίκα και β) *The St. Nina Quarterly* (a publication of the Women’s Orthodox Ministries and Education Network, MA).

³³ A Monk of the Eastern Church, *Orthodox Spirituality*, Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius (SPCK: London, 1945) 64 : “the Orthodox Church is somehow so strange...a church of contrasts, atone and the same time so traditional and so free, so ritualistic...so lively. A church where the pearl of great price of the gospel is lovingly preserved, at times covered in dust”.

³⁴ Βλ. Eva Topping, *Holy Mothers of Orthodoxy* (Light and Life: Minneapolis) 1987. Ιδιαίτερα στην εισαγωγή, σελίδα 5, η συγγραφέας αναφέρει: “The learned and brilliant Greek founding fathers of Christianity justified women’s subordination on two grounds. First women possessed a special nature, divinely ordained. ‘Female nature’ appears repeatedly in Greek patristic writings and in Byzantine hymnography. Weakness is said to characterize ‘female nature’. Scriptural sanction for this description is provided by 1 Peter 3:7, where woman is called “the weaker vessel”. Unlike males who reflect the glory of God (1 Corinthians 11:7), females, descendants of a spare rib, are considered derivative, secondary beings without autonomy. Thus, ‘female weakness’ forms a fundamental premise of traditional theology of woman”.

που θέτουν προς την Εκκλησία, αποτελούν μάλλον μια ευκαιρία για αυτοκριτική και ενδοσκόπηση παρά κίνδυνο. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία μάλιστα, για πολλούς συντηρητικότερη ιστορικά από την Ορθόδοξη, δε δίστασε να τονίσει τη σημασία της φεμινιστικής θεολογίας και των θετικών επιδράσεων της στη σύγχρονη θεολογική επιστήμη και έρευνα.³⁵ Το κείμενο του Βατικανού υποστηρίζει ότι η συμβολή της φεμινιστικής θεολογίας, συγκεκριμένα στο τομέα της ερμηνευτικής, είναι σημαντική, ριζοσπαστική και πρωτοπόρα. Η ευαισθησία που χαρακτηρίζει το γυναικείο φύλο βοηθά στο να προσδιοριστούν και να διορθωθούν κάποιες μέχρι σήμερα ‘κοινά αποδεκτές’ ερμηνείες και δεδομένα τα οποία όμως ήταν και μεροληπτικά. Παράδειγμα αποτελεί ο μεγάλος αριθμός μελετών για την κατανόηση της εικόνας του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη, που τόσα πολλά προσέφερε όχι μόνο στην έρευνα της Π.Δ. αλλά και γενικότερα στην καλύτερη κατανόηση ολόκληρης της θεολογίας του χριστιανισμού. Εξάλλου, η εμπειρία, οι αστοχίες ίσως, αλλά και η έρευνα σε βάθος των πηγών του χριστιανισμού που επιχείρησαν οι γυναίκες θεολόγοι, μόνο δημιουργικά μπορούν να λειτουργήσουν και για τη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογική σκέψη. Ο διάλογος αποτελεί οδό σημαντική, αν μη τι άλλο, για την αλληλοκατανόηση.³⁶

Υποστηρίζω ότι το ‘γυναικείο πρόσωπο’ της Ορθοδοξίας παραμένει σε πολλά σημεία άγνωστο (σε ερευνητικό επίπεδο) και θα πρέπει, μέσα από τη θεολογική και ιστορική έρευνα και την περαιτέρω μελέτη, να αναδυθεί.

Πως αλλιώς θα πάψουν οι γυναίκες να ικανοποιούνται με τα ‘ψιχία’ και θα λάβουν μια ισότιμη θέση στην τράπεζα, ως τέκνα Ισραήλ και όχι ως κυνάρια;.....

³⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της αναγνώρισης αποτελεί το κείμενο της Βιβλικής Επιτροπής της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με τίτλο *Interpretation of the Bible in the Church* (1993) 66-69.

³⁶ Βλ. Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, “Recapturing the Sacred: An Orthodox Response to Anne-Merie Korte”, στο *Holy Texts: Authority and Language*, Charlotte Methuen/Angela Berlis et al (ed.), *Yearbook of the ESWTR* 12 (2004) 37-45.