

«Η θρησκευολογική και κοινωνιολογική τυπολογία τῆς ὑποταγῆς τῆς γυναίκας στόν ἄνδρα. Οἱ ἐκκλησιολογικές της συνέπειες».

Χριστόφορος Ἐλ. Ἀρβανίτης

Προϋπόθεση τῆς φεμινιστικῆς κοινωνιολογίας εἶναι πῶς τό φύλο ἀποτελεῖ μιά κοινωνικά καί πολιτισμικά προσδιορισμένη δομή. Αυτό σημαίνει ὅτι ὅτι δήποτε κινεῖται προσδιοριστικά προκύπτει ὡς μια σύνθεση προσδοκιῶν, χαρακτηριστικῶν καί συμπεριφορῶν, οἱ ὁποῖες ἀποδίδονται ἀπό τήν κοινωνία στό ἄνδρα ἢ στή γυναίκα ἀπό τή γέννησή του. Αὐτός εἶναι ὁ λόγος γιά παράδειγμα, γιά τόν ὁποῖο στήν ἀγγλοσαξωνική βιβλιογραφία χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος «gender», ἔναντι τοῦ ὅρου «sex», ὁ ὁποῖος ὑποδηλώνει τίς βιολογικές διαφορές ἀνδρῶν καί γυναικῶν. Στήν ἐλληνική χρήση τοῦ ὅρου δέν ὑπάρχει ἀντίστοιχη διάκριση, γι'αὐτό ὁ ὅρος φύλο χρειάζεται συχνά ἐπιθετικό προσδιορισμό εἴτε ἀπό τό ἐπίθετο βιολογικό εἴτε ἀπό τό ἐπίθετο κοινωνικό, ὥστε νά ἀποσαφηνίζεται κάθε φορά ἡ σημασία του.

1. Ἡ θρησκευολογική τυπολογία

1.1 Ἡ ἀφετηρία τῆς ὑποταγῆς

Ἡ κινητικότητα, κατά τήν ἐποχή τῆς νεωτερικότητας καί τῆς μετανεωτερικότητας, γύρω ἀπό θέματα καί ζητήματα πού ἄπτονται τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, ἐπεξηγεῖ τήν ἀναγκαιότητα ἀποκλεισμοῦ ὁποιοδήποτε πρακτικῶν, πού ἐπιτρέπουν ἐφαρμογές ἀνισοτήτων καί διακρίσεων καί προσβάλλουν τήν ἐλεύθερη ὑπαρξη τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος. Ἀνάμεσα σέ ὅλες αὐτές τίς διακρίσεις καί ἀνισότητες ὑπάρχει μιά βασική, ἡ ὁποία προκαλεῖ ἰσχυρές ἀντιρρήσεις καί διαμαρτυρίες, αὐτή τῆς διάκρισης τῶν δύο φύλων στό πλαίσιο, κυρίως, τῆς κοινωνικῆς τους ἀναγνώρισης καί τῶν δικαιωμάτων πού ἀπορρέουν ἀπό αὐτήν. Ἄν καί βεβαίως ἡ ἰσότητα τῶν δύο φύλων, κατά τίς μέρες μας, εἶναι νομικά καί νομοθετικά ἀναγνωρισμένη ἀπό τό σύνολο τῶν σύγχρονων κρατῶν, ἡ ἐφαρμογή της παραμένει πολύ συχνά σέ ἕνα θεωρητικό πλάνο, χωρίς νά μεταβαίνει ὡς ἐφαρμογή σέ πρακτικό ἐπίπεδο, ὅπως γιά παράδειγμα στό

ἐπίπεδο τῆς κινητικότητας τῆς ἐργασίας ἢ στήν ἰσχνή παρουσία τῶν γυναικῶν στό δημόσιο βίο.

Ἀπό τήν ἀρχαιότητα μέχρι τόν 18^ο αἰ. ἐμφανίζονται ἀντιλήψεις οἱ ὁποῖες δέν διαφοροποιοῦν τόν ἄνδρα ἀπό τήν γυναίκα σεξουαλικά, παρὰ μόνο στό γεγονός ὅτι ἡ γυναίκα δέν εἶναι παρὰ ἕνας ἄνδρας μέ μή διαμορφωμένα πλήρως ἀνδρικά γεννητικά-σεξουαλικά ὄργανα. Ἀπό τόν 18^ο αἰ. καί μετά οἱ ἀντιλήψεις διαφοροποιοῦν τά δύο φύλα ἐρωτικά, χαρακτηρίζοντας τόν ἄνδρα «ἐνεργητικό» καί τή γυναίκα «παθητική».¹ Αὐτή ἡ ταύτιση ἀνάμεσα στό σεξουαλικό καί ἐρωτικό διαχώρισε τό ἐρωτικό στοιχεῖο τῆς γυναίκας ἀπό τήν ἀναπαραγωγή, ὑπερτονίζοντας τό γυναικεῖο συναισθηματισμό ἀπό τή μιά καί τήν ἐνεργητική σεξουαλικότητα τοῦ ἄνδρα ἀπό τήν ἄλλη. Στήν περίπτωση, λοιπόν, πού ἡ γυναίκα δραστηριοποιηθεῖ ἐνεργητικά, τότε αὐτό θεωρεῖται ὡς προσπάθεια ἀνατροπῆς τοῦ βιολογικοῦ φυσικοῦ καί κοινωνικοῦ διαχωρισμοῦ ἀνδρῶν καί γυναικῶν. Ἐτσι ἡ φυλοτική διαφορά ὑποδηλώνεται, κυρίως, μέσα ἀπό σχέσεις ἐξουσίας, οἱ ὁποῖες δέν λαμβάνουν ὑπόψιν τους τό βιολογικό φύλο, ἀλλά τή κοινωνική τους θέση. Σέ αὐτήν τήν περίπτωση ἡ θρησκευτική στήριξη κρίνεται ἀναγκαία καί ἐπιτυγχάνεται μέ τήν ἀναγωγή τῆς κοινωνικῆς διαφοροποίησης στή θεϊκή τάξη, καθὼς ὁ Θεός δημιουργεῖ πρῶτα τόν Ἀδάμ καί μετά τήν Εὐά ἀπό τό πλευρό τοῦ Ἀδάμ. Καί πάλι τό ζητούμενο τῆς ἰσότητας δέν κατανοεῖται ὄντολογικά, ἀλλά κοινωνιολογικά μέ ἐπιχειρήματα τά ὁποῖα προσλαμβάνονται ἀπό τό θρησκευτικό χῶρο. Ἐτσι κοινωνιολογικά ὁ προσδιορισμός τοῦ φύλου γίνεται μέ κοινωνικά κριτήρια, τά ὁποῖα ἐπιτρέπουν ἱεραρχικές καί ἐξουσιαστικές διαφοροποιήσεις, ἀλλά καί πολιτισμικούς φυλοτικούς ἀποκλεισμούς.

Ἦδη ἀπό τό 1972 ἡ Ann Oakley στή μελέτη τῆς *Sex, Gender and Society*² ἀναλύοντας τό ζήτημα τῆς διαφοροποίησης ἀνάμεσα στό βιολογικό καί κοινωνικό φύλο καταλήγει στούς ἐξῆς ὅρους: «Ὁ ὅρος «βιολογικό φύλο» ἀναφέρεται στίς βιολογικές διαφορές ἀνάμεσα στό ἀρσενικό καί τό θηλυκό: στήν ὄρατή διαφορά τῶν γεννητικῶν ὀργάνων

¹ Στήν πατερική σκέψη ὑπάρχουν πάντως τέτοιες ἀπόψεις ἤδη ἀπό τό 4^ο αἰ. στόν Βασίλειο Ἀγκύρας, *Θεός καί ἔλξη στά δύο φύλα καί στόν Ἀμφιλόχιο Ἰκονίου Γάμος καί πορνεία στό Κοινωνική διδασκαλία Ἑλλήνων Πατέρων*, Ἀποστολική Διακονία, 1998, pp. 125-127, 344-346.

² London, Temple Smith, 1972.

τους και τή συνακόλουθη διαφορά τῶν ἀναπαραγωγικῶν τους λειτουργιῶν. Τό «κοινωνικό φύλο» ἀφορᾷ στόν πολιτισμό: ἀναφέρεται στήν κοινωνική κατηγοριοποίηση σέ «ἀνδρικό» και «γυναικεῖο». Αυτό σημαίνει ὅτι τό βιολογικό εἶναι σταθερό και ἀμετάβλητο, ἐνῶ τό κοινωνικό διαφέρει ἀπό κοινωνία σέ κοινωνία.³

Αργότερα, ἡ ἀνθρωπολόγος Nicole-Claude Mathieu ἐπιχειρεῖ τή σύνθεση τῶν δύο αὐτῶν ὄρων λέγοντας: «μέ τόν ὄρο κοινωνικό φύλο ἐννοῶ τόν ιδεολογικό προσδιορισμό τοῦ φύλου, κυρίως τοῦ φύλου τῶν γυναικῶν, καθώς και τίς ὀλικές ὄψεις τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης οἱ ὀποῖες χρησιμοποιοῦν, ἀλλά και διαμορφώνουν τήν ἀνατομική και φυσιολογική διαφορά».⁴ Δεδομένο, πάντως, ἀδιαμφισβήτητο ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι λίγοι ἀνθρωποῖ εἶναι ἔτοιμοι νά ἀποδεχθοῦν τήν κατάργηση τῶν φυλοτικῶν διακρίσεων μέσα ἀπό τήν ἐννοια ὅτι λίγοι ἀνθρωποῖ μποροῦν νά ἀρκεσθοῦν στίς ἀπλές βιολογικές διαφορές, στή διάκριση πού ἐπιχειροῦν γιά τά δύο φύλα, καθώς συνθέτουν ἐνσυνείδητα ἢ ἀσυνείδητα τίς βιολογικές διαφορές μέ κοινωνικές νοηματοδοτήσεις και πρακτικές.

Ἡ ἀνισότητα, ὡς ἐφαρμοσμένη πρακτική ἐναντι τοῦ γυναικεῖου φύλου, ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά πιό ἐντονα χαρακτηριστικά τοῦ πολιτισμοῦ μας, ἀνάγεται δέ ὡς πρόβλημα πολύ πρίν ἀπό τήν ἐμφάνιση τοῦ χριστιανισμοῦ. Ὅπωςδήποτε, ὁμως, ὁ χριστιανισμός διακηρύσσοντας θεωρητικά τήν ἰσοτιμία και τήν ἰσότιμη μετοχή τοῦ ἀνδρα και τῆς γυναίκα στό σχέδιο τῆς σωτηρίας και καταθέτοντας αὐτό τό ἰδεατό τῆς μέθεξης μέσα ἀπό ἐξειδικευμένους τομεῖς, ὅπως γιά παράδειγμα τῆς ἀπαγόρευσης τῆς πολυγαμίας, τήν ἀποδοχή τοῦ γάμου ὡς μυστηρίου τῆς ἐκκλησίας και τή θεσμοθέτηση ἑνός αὐτόνομου γυναικεῖου μοναχισμοῦ, στήν παραγματικότητα ἐπικύρωσε και ἐπιδοκίμασε αὐτή τήν ἀνισότητα ὅσον ἀφορᾷ στό πλαίσιο τοῦ καταμερισμοῦ τῶν κοινωνικῶν ἀρμοδιοτήτων, ἐκκλησιαστικῶν και ἀστικῶν, ἀνάμεσα στά δύο φύλα. Δέν πρόκειται, λοιπόν, γιά ἕναν κάποιο τυχαῖο ἀντιφεμινισμό, ἀλλά γιά μιὰ δεδομένη χριστιανική συμπεριφορά ἑνός ἤδη προῦπάρχοντος προγονικοῦ ἀντιφεμινισμοῦ στό κέντρο τῆς δυτικῆς κουλτούρας μέ ἔντονες τίς ἰουδαιοχριστιανικές ἐπιδράσεις στή μορφοποίησή της. Αὐτή ἡ δυτική κουλτούρα παρά τά ἰδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά τῆς

³ Thomas Laqueur, *Κατασκευάζοντας τό φύλο*, Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2003, p.16.

⁴ *L' anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Coté-femmes, στό Laqueur Th., *ibid.*, p.17.

νεωτερικότητας, τὰ ὁποῖα ἀνέπτυξε μέσα ἀπὸ τὴ διαδικασία τῆς ἐκκοσμίκευσης καὶ τῆς ἀποϊεροποίησης, δὲν κατόρθωσε νὰ ἀπεγκλωβιστεῖ πλήρως ἀπὸ τὰ βασικά χαρακτηριστικά τῶν ἰουδαιοχριστιανικῶν ἐπιδράσεων ὅσον ἀφορᾷ στὴν ἰσότητα τῶν δύο φύλων.⁵

Στὴν Ἀναγέννηση, κατὰ τὸν ἱστορικό Burckhardt: «οἱ γυναῖκες ἦταν ἀπόλυτα ἴσες μὲ τοὺς ἄνδρες... Οἱ γυναῖκες τῶν ἀνωτέρων τάξεων μορφώνονταν βασικά στὸ ἴδιο ἐπίπεδο μὲ 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».⁶ Στὸ δὲ θρησκευτικὸ ἐπίπεδο, αὐτὴ ἡ ἀναβάθμιση τοῦ κοινωνικοῦ γοήτρου τῆς γυναίκα ἐκδηλώνεται μέσα ἀπὸ τὴ Μαριολατρεία, ἡ ὁποία, παρὰ 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 ἐνδεικτικὰ 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 γενετικὸ ρόλο καὶ μεταμορφώνει τὸ ρόλο της μέσα στὸ κοινωνικὸ σῶμα, παρ'ὅτι πολλοὶ ἀπὸ τὴν ὁμάδα τῶν Οὐμανιστῶν, ὅπως ὁ Πετράρχης, τὴ βλέπουν εἴτε ὡς σῶμα πρὸς ἱκανοποίηση τῆς ἀνδρικῆς λαγνείας εἴτε ὡς ἐνσάρκωση τῆς αἰώνιας Εὐας.⁷

Ἀντίθετα, στὴν πρὶν ἀπὸ τὸ Διαφωτισμὸ ἐποχὴ, τὸ κοινωνικῶς προσδιορισμένο φύλο κατανοεῖται ὡς πραγματικὸ καὶ τὸ βιολογικὸ ἢ γενετήσιο ὡς ἐπιφαινόμενο. 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 βιολογικὲς διαφορὲς

⁵ Jean-Marie Aubert, *La femme. Antifeminisme et christianisme*, Paris, 1976.

⁶ *The civilization of the Renaissance in Italy*, London, 1951, pp.240-241

⁷ Lamy E., *La femme de demain*, Paris, χ.χ., pp.89-90

ἀποτελοῦν κατ'οὐσίαν φυλοτικές κοινωνικές διακρίσεις πού ἔχουν ὡς πρωταρχικό σκοπό νά καθορίσουν σχέσεις ἐξουσίας ἀνάμεσά τους.⁸

Στό νεώτερο δυτικό ρωμαιοκαθολικό χριστιανικό κόσμο, ἤδη, ἀπό τή Δεύτερη Βατικάνεια, εἶχε ἐπισημανθεῖ, θεωρητικά πάντα, ἡ ἀναγκαιότητα ἀποκλεισμοῦ τῶν ὁποίωνδήποτε διακρίσεων σέ κοινωνικό καί πολιτισμικό επίπεδο εἴτε αὐτές θεμελιώνονται στή διάκριση τοῦ φύλου, τῆς φυλῆς καί τοῦ χρώματος εἴτε τῆς κοινωνικῆς θέσης, τῆς γλώσσας ἢ τῆς θρησκείας, καθώς ἀντιβαίνουν στό σχέδιο τοῦ Θεοῦ.⁹

Ἀκολουθώντας τήν ἀναγκαιότητα καί τή χρησιμότητα ἑνός συμβολικοῦ σχήματος, πού θά μπορούσε νά ἐρμηνεύσει πάρα πολύ καλά αὐτό τόν τύπο τῆς ἀνισότητας, θά λέγαμε ὅτι πρόκειται γιά ἕνα δεδομένο τό ὁποῖο ἤδη ἀπό τήν ἀποστολική περίοδο διαδραμάτισε ἕναν ρόλο τόν ὁποῖο κανείς δέν μπορεῖ λόγο τῆς βαρύτητας καί τῆς σημασίας πού κατέχει νά ὑποβαθμίσει. Μέσα ἀπό πιά ἀρχαῖα σχήματα, κυρίως προχριστιανικά, τοῦ εἰδωλολατρικοῦ πολιτισμοῦ οἱ διαστάσεις τῆς ἀνισότητας τῶν δύο φύλων προσλαμβάνουν ἕνα ἀπόλυτο χαρακτήρα, ὁ ὁποῖος στή συνέχεια μεταφέρεται ὡς κοινωνική ἀνισότητα καί διχοτομία τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης.¹⁰ Αὐτή ἡ βιολογική-γενετήσια ὑποβάθμιση τῆς γυναίκας σέ σχέση μέ τόν ἄνδρα μέσα ἀπό τήν ἀντίληψη ὅτι οἱ γυναῖκες εἶναι ἄνδρες ἀτελέστεροι, καθώς διαθέτουν ἀκριβῶς τά ἴδια ὄργανα μέ τούς ἄνδρες, ἀλλά σέ λάθος θέσεις, ἔχει τίς ρίζες της στό Γαληνό τῆς Περγάμου¹¹ καί παρ'ὅτι κατά τόν Διαφωτισμό ὁ Diderot προσπάθησε νά τήν ἀνατρέψει ἀντιστρέφοντάς την ἀμφιδρομικά καί γιά τά δύο φύλα ἐν τούτοις ὡς ἀντίληψη συνέχισε νά ὑπάρχει μέχρι καί τά νεώτερα χρόνια.¹²

⁸ *ibid.*, pp.40-41

⁹ *Gaudium et Spes*, 29. Μιά ἀπλή αὐτοκριτική σέ αὐτό τό θέμα ἀπό τή πλευρά τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας θά ἐπεσήμανε τό γεγονός ὅτι αὐτές οἱ ἀπόψεις ὑποστηρίχθηκαν ἤδη ἀπό τόν 16^ο αἰ. ἀπό φραγκισκανούς μοναχοῦς μέ κορυφαῖο ὑποστηρικτή τους τόν Bartholomé de Las Casas, ἀλλά τότε καταδικάστηκαν ὡς αἰρετικές.

¹⁰ Γιά παράδειγμα ὁ Σωκράτης κατά τόν Διογένη Λαέρτιο εὐγνωμονεῖ τήν Τύχη γιά τρία πράγματα, πρῶτον γιατί εἶναι ἄνθρωπος καί ὄχι θηρίο, μετά γιατί εἶναι ἄνδρας καί ὄχι γυναῖκα καί τρίτον, διότι εἶναι Ἕλληνας καί ὄχι βάρβαρος, *Βίοι Φιλοσόφων*, Θαλῆς, 33-34, Hicks, p.34.

¹¹ *Περί χρείας μορίων* στό Laqueur Th., *ibid.*, p.97

¹² Στόν Ἀριστοτέλη ὁ συσχετισμός μέ τήν κοινή θέση εἶναι ἐκδηλος, καθώς ἡ γυναῖκα εἶναι γυναῖκα ὅταν εἶναι ἐλεύθερη καί ὁ ἄνδρας ὅταν εἶναι πολίτης. Ὁ ἴδιος

Στήν πρωτοχριστιανική περίοδο παρ'ότι σέ θεωρητικό επίπεδο υπάρχουν διακηρύξεις και προσεγγίσεις πού τείνουν νά θέσουν σέ αντίστροφη πορεία αὐτή τήν ἀνισότητα ἐν τούτοις στό πρακτικό μέρος οἱ ἐφαρμογές ἰσότητας και ἰσοτιμίας εἶναι δειλές και μέ τό χρόνο ὑποχωρητικές στίς κατεστημένες κοινωνικές ἀντιλήψεις.

Τό δεδομένο τῆς ἐποχῆς γιά τό ὅτι ἡ γυναίκα βιολογικά ἐμπεριέχεται ἐξ ὀλοκλήρου στόν ἄνδρα και ὅτι αὐτό «ἀποδεικνύεται» μέσα ἀπό τή μελέτη και τήν περιγραφή τῶν γενετήσιων ὀργάνων ἀποδεικνύει μέ μοναδικό τρόπο ὅτι ἡ ἐπιστημονικότητα αὐτῶν τῶν ἀπόψεων δέν ἀποτελοῦσε τίποτε ἄλλο παρά μία ὑποκειμενική θεωρία γιά τό τί εἶναι τελικά σημαντικό και τί δέν εἶναι. Πολλές φορές ἡ ἴδια ἡ ἐπιστήμη προσπάθησε στήν ἱστορική της πορεία νά ὀργανώσει ὀρθολογικά και ἐπομένως νά δώσει ἐγκυρότητα και νομιμοποίηση σέ προκαταλήψεις και διακρίσεις σέ βάρος τῶν γυναικῶν, ὅπως ἄλλωστε σέ ἄλλες περιπτώσεις ἔκανε γιά νά νομιμοποιήσει φυλετικές και ταξικές διακρίσεις.¹³

Τά προηγούμενα δέν ἀποτελοῦν ἐναντίωση, κατά κάποιον τρόπο, στίς ἀντιλήψεις τῶν ὀπαδῶν τοῦ ἄκριτου θετικισμοῦ και τῆς κοινωνιοβιολογίας, διότι πιστεύω ὅτι ὀποιοδήποτε τεκμήριο βιολογικής θεμελίωσης γιά τίς φυλοτικές διακρίσεις διακυβεύει πολιτισμικά και πολιτικά ζητήματα πού ἀφοροῦν τόν ἄνθρωπο στήν ὀλότητά του. Στόν ἔτεροκαθορισμό τοῦ γυναικεῖου φύλου μέ γνώμονα τόν ἄνδρα λανθάνει μία ἐχθρότητα ἐναντίον τῆς γυναίκας, ἡ ὀποία βρίσκει ποικίλες πολιτισμικές ἐκφράσεις μέ κυρίαρχη σήμερα γιά τόν δυτικό πολιτισμό τόν χῶρο τῶν θρησκευτῶν και κυρίως τῶν μονοθεῖστικῶν. Παρά τά πολλά κείμενα πού ἔχουν γραφεῖ και τίς πολλές μελέτες πού ἔχουν κατατεθεῖ παρουσιάζοντας τεκμηριωμένα τήν ὑπαρξη τῆς ἐμπειρίας τοῦ σώματος, ἡ γυναίκα συνεχίζει νά ἀποτελεῖ θεραπευτιδα και ὄχι ὑποκείμενο τοῦ

ἐπισημαίνει ὅτι οἱ δοῦλοι δέν ἔχουν γενετήσιο φύλο, εἶναι πρόσωπα μέ ἀδιάφορη γενετήσια ταυτότητα, διότι τό κοινωνικό τους φύλο δέν ἔχει πολιτική βαρύτητα. Στό Laqueur Th., *ibidem*.

Βλ. ἐπίσης Γρηγόρη Φιλ. Κωσταρά, *Γνωριμία μέ τόν Ὀρτέγκα ν Γκασέτ*, Αὐτοέκδοση, Ἀθήνα, 2005, τό τρίτο μέρος τοῦ βιβλίου «Γυναικεῖο Δράμα και Δίκαιη Πολιτεία» ἔρχονται σέ συζήτηση ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνα γιά τή θέση τῆς γυναίκας σέ μία δίκαιη πολιτεία, τοῦ Ἀριστοτέλη, νεότερων φιλοσόφων και λογοτεχνῶν και τοῦ χριστιανισμοῦ γιά τήν ἰσότητα τῆς γυναίκας μέ τόν ἄνδρα.

¹³ Βλ. Sandra Harding, Jean O' Bar, *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

πάθους, τῆς φιλίας, τῆς ἔλξης καί τοῦ ἔρωτα. Παρ’ ὅτι, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἀν. καθηγητής Χρυσόστομος Σταμούλης, ὁ χριστιανισμός δέν ὑπῆρξε γέννημα τοῦ πολιτισμοῦ, πολύ περισσότερο δέν γεννήθηκε γιά τόν πολιτισμό, ἐν τούτοις δέν μπορεῖ παρά νά γεννᾷ πολιτισμό,¹⁴ κανεῖς δέν μπορεῖ νά μή διαπιστώσει τήν ἔκπτωση τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπό τήν ἔκπτωση τῆς γυναίκα καί τοῦ σώματος στίς κυρίαρχες ἀπόψεις καί πρακτικές τοῦ θεσμικοῦ χριστιανισμοῦ. Στόν Αὐγουστίνου, γιά παράδειγμα, οἱ προσωπικές ἐρωτικές ἐμπειρίες κάποιου ἀποτελοῦν ἐμπειρίες προερχόμενες ἀπό τό προπατορικό ἀμάρτημα καί τήν ἀλλοτρίωση τῆς ἀνθρώπινης βούλησης πού ἐπιφέρει ἡ ἔκπτωση.¹⁵ Ὅτι σχετίζεται πλέον μέ τόν ἔρωτα ἀποτελεῖ ὑπενθύμηση τῆς ἀμαρτωλῆς ἀνθρώπινης κατάστασης.¹⁶ Πολλούς αἰῶνες ἀργότερα, ὁ Ἰννοκέντιος III ὑποστηρίζει, ἀντίστοιχα, ὅτι ἡ συνουσία ποτέ δέν πραγματοποιεῖται χωρίς τή «σαρκική παρόρμηση, χωρίς τή θερμότητα τοῦ πάθους, χωρίς τή δυσωδία τῆς σάρκα».¹⁷ Στό Θωμά Ἀκινάτη «ἡ γυναίκα εἶναι ὑποταγμένη στόν ἄνδρα λόγω τῆς ἀδυναμίας τῆς φύσης της, τόσο νοητικῆς ὅσο καί σωματικῆς... Ὁ ἄνδρας εἶναι ἡ ἀρχή τῆς γυναίκα καί τό τέλος της, ἀκριβῶς ὅπως ὁ Θεός εἶναι ἡ ἀρχή καί τό τέλος ὄλων τῶν πλασμάτων... Ἡ γυναίκα εἶναι κατώτερη σύμφωνα μέ τό φυσικό νόμο, ἀλλά ὄχι σκλάβη».¹⁸

¹⁴ Σταμούλης Χρυσόστομος, *Κάλλος τό Ἅγιον*, Ἀκρίτας, Ἀθήνα, 2004, p.17

¹⁵ Γιά τή συμμετοχή τῆς γυναίκα στό προπατορικό ἀμάρτημα κατά τόν Χριστιανισμό καί τόν Ἰουδαϊσμό σημαντικό παράλληλο ἀποτελεῖ ἡ περσική ἐκδοχή τῆς θρησκείας τοῦ Ζωροάστρη κατά τήν ὁποία ἡ γυναίκα ὡς τό αἰώνιο θηλυκό κάνει τήν ἐμφάνισή της ὡς σύμμαχος τοῦ διαβολικοῦ Ἀριμάν, ὡς ἡ «Δαιμονική Πόρνη», ἡ ὁποία καυχέται πῶς θά ξεμυαλίσει τόν Εὐλογημένο Ἄνδρα, τόν Γκαγιόμαρτ, παρ’ ὅτι δημιουργεῖται καί αὐτή ἀπό τόν θεϊκό Ὁρμούζ. Στό κείμενο τῆς Bundahishn (Δημιουργία) ἡ ἐμμηνορροία ὡς ἰδιαίτερη κατάσταση τῆς γυναίκα θεωρεῖται ἀπόρροια τοῦ σατανικοῦ σμιξίματος τῆς γυναίκα καί γι’ αὐτό ὡς κατάσταση εἶναι ἀπωθητική καί ἀκάθαρη: «Ἐτσι ὁ ἄνδρας ρυπαίνεται ἀπό τή γυναίκα καί αὐτό θά γίνετα πάντα μέχρι τήν τελικήν Ἀνάσταση, ὅταν καί τά δύο φύλα θά κληθοῦν νά μοιραστοῦν τήν παγκόσμια εὐδαιμονία», στό Amaury de Riencourt, *Γυναῖκες καί ἐξουσία*, Τραυλός, μτφρ. Νέστορας Χοῦνος, Ἀθήνα, 2001, pp.162-163.

¹⁶ *Ἡ πολιτεία τοῦ Θεοῦ*, 14,24, pp. 588-589. Βλ. τή μελέτη τοῦ Οὐλῆ Δημητρίου *Ἐρωτας καί Νεοπλατωνίνη*, εἰδικώτερα τό «Ἐρωτολογία Δ» pp.64-91 καί «ὁ ἔρωτας...» pp.137-146, Ἐξάντας, Ἀθήνα, 2001

¹⁷ Στό Laqueur Th., *ibid.*, p.346, ὑπ. 104.

¹⁸ *Somme théologique, Supplément*, 39.3. «Ἡ γυναίκα εἶναι ἕνα πλάσμα ἐλαττωματικό καί τυχαῖο (deficiens et occasionatum).

Σέ συμφωνία μέ τόν Άκινάτη, γιά τή φυσική θέση τῆς γυναίκα, ἐπανέρχεται ἡ Μεταρρύθμιση μέχρι σημείου μάλιστα πού πολλές ἀπόψεις νά θεωροῦνται μισογυνικές. Κατά τόν Λούθηρο, ὁ Θεός ὀρίζει ὅτι οἱ γυναικεῖες δραστηριότητες θά πρέπει νά περιορίζονται στήν τεκνοποίηση, τή μαγειρική καί τό ράψιμο. Ἐλεγε πώς «ἂν ἀφαιρέσεις ἀπό τίς γυναῖκες τήν ιδιότητα τῆς νοικοκυρᾶς, εἶναι τελείως ἄχρηστες» καί ὅτι «διόλου δέν πειράζει ἂν οἱ γυναῖκες καταπονοῦνται καί πεθαίνουν πάνω στή γέννα, ἀφῆστε τις νά πεθάνουν, ἀρκεῖ νά γεννήσουν, ἄλλωστε γιά αὐτό εἶναι φτιαγμένες». ¹⁹ Τά κηρύγματα τοῦ Λούθηρου ἐπαναφέρουν Παλαιοδιαθηκικές ἀντιλήψεις γιά τή γυναίκα περί ὑπακοῆς καί φόβου πρὸς τόν ἄνδρα, ἀλλά καί ἀφήνουν ἀνοικτό τό ζήτημα τῆς πολυγαμίας. ²⁰ Πρόκειται οὐσιαστικά γιά μιά ἐπιστροφή σέ ἀντιλήψεις προαναγεννησιακές, οἱ ὁποῖες παίρνουν, τελικά, διαστάσεις τραγικές γιά τή γυναικεία παρουσία μέσα ἀπό τόν Καλβίνο καί κυρίως ἀπό τόν μαθητή του John Knox, ἡγέτη τῆς ἐξέγερσης τῶν Διαμαρτυρομένων στή Σκωτία. Γράφει χαρακτηριστικά: «Ἡ προώθηση μιᾶς γυναίκα στήν ἀπόλυτη ἐξουσία, σέ ἀνώτερη θέση, στή κυριαρχία ἢ στήν διακυβέρνηση ὁποιοῦδήποτε βασιλείου, ἔθνους ἢ πόλης, εἶναι ἀντίθετη πρὸς τή Φύση, ὕβρις πρὸς τόν Θεό, μιά ἐνέργεια ἐντελῶς ἀντίθετη πρὸς τήν ἐξ ἀποκαλύψεως θέληση καί τήν παραδεδομένη ἐντολή του... Ἀκόμη καί στήν ἀπόλυτη τελειότητά της, ἡ γυναίκα δημιουργήθηκε γιά νά ὑπηρετεῖ καί νά ὑπακούει τόν ἄνδρα, ὄχι νά τόν κυβερνᾷ καί νά τό διατάζει. Ὅπως ἐξηγεῖ καί ὁ ἀπόστολος Παῦλος στά λεγόμενά του: δέν ἀνήκει ὁ ἄνδρας στή γυναίκα, ἀλλά ἡ γυναίκα στόν ἄνδρα». ²¹ Στούς δέ Πουριτανούς ἡ θέση τῆς γυναίκα εἶναι σχεδόν παρόμοια μέ αὐτή τῶν Νέγρων σκλάβων, χωρίς δικαιώματα καί χωρίς νομική ὑπόσταση.

Ὁ Διαφωτισμός τοῦ 18^{ου} αἰ. στηριζόμενος σέ μιά αισιόδοξη ἀντίληψη γιά τό παρόν μέσα ἀπό τό ὁποῖο τό παρελθόν νοσηματοδοτεῖ καί σηματοδοτεῖ τό μέλλον διαμορφώνει ἕνα περιβάλλον δημοκρατικῶν

¹⁹ στό Amaury de Riencourt, *ibid.*, pp.466-467

²⁰ Στήν περίπτωση τοῦ Φιλίππου τῆς Ἑσσης καί τῆς ἀπόκτησης δεύτερης συζύγου τῆς Μαργαρίτας τοῦ Σάαλε ὁ Λούθηρος συμφώνησε τελικά ἀποδεχόμενος οὐσιαστικά τήν πολυγαμία. Χαρακτηριστικό δέ τῆς ὅλης κατάστασης γιά τή γυναίκα εἶναι ὅτι τό 1595, ὅπως ἀναφέρει ὁ Lamy, παρουσιάστηκαν στό Βίτενμπεργκ πενήντα διατριβές πού ἀρνοῦνταν στίς γυναῖκες τό δικαίωμα τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος. Lamy E., *La femme de demain*, Paris, χ.χ., p. 100.

²¹ *Works*, Laing D, Edinburgh, 1854, τομ.4, pp.373-374.

έφαρμογῶν μέσα στο ὁποῖο κάνει σιγά-σιγά τήν ἐμφάνισή του ὁ φεμινισμός, ὡς αἴτημα δημοκρατικῆς συμμετοχῆς τῶν γυναικῶν στόν ἰδιωτικό καί δημόσιο βίο. Αὐτό πού μέχρι τότε γιά τόν χριστιανικό πολιτισμό τῆς Εὐρώπης θεωροῦνταν ὡς φυσικός νόμος, ὡς φυσικό δίκαιο, προερχόμενο καί παραδιδόμενο ἀπό τόν Θεό, μέσα ἀπό τήν ἀμφισβήτηση τῆς ἀπόλυτης θρησκευτικῆς αὐθεντίας, ἀνατρέπεται καί δημιουργεῖ νέα «ἀνθρώπινα» δεδομένα. Ἡ Βρετανίδα φεμινίστρια Mary Wollstonecraft τό 1792 γράφει τό *Vindication of thw Rithts of Women* προαναγγέλλοντας τή σύγκρουση τῶν φύλων²² καί ὑπογραμμίζοντας τό γεγονός ὅτι τά βιολογικά δεδομένα δέν παίζουν κανένα ρόλο, ἀλλά ἡ παιδεία εἶναι αὐτή πού κάνει τή διαφορά καί ἡ ὁποία θά ἔπρεπε νά ἀποβλέπει στήν ἀνάπτυξη τῆς ἰσότητος τῶν δύο φύλων.

Από τίς ἀντιλήψεις τῆς καλβινικῆς πουριτανικῆς ἠθικῆς καί τό ἔντονα ἀνταγωνιστικό οἰκονομικό σύστημα πού διαμορφώνεται ἡ γυναίκα βρίσκεται στό περιθώριο, καθῶς ὁ ἀνταγωνισμός θεωρεῖται δυναμικό στοιχεῖο γιά τόν ἄνδρα. Ἡ βιομηχανική ἐπανάσταση, ὅμως, θά δώσει ἄλλη διέξοδο στό γυναικεῖο φύλο. Ὁ χῶρος ἐργασίας καί γιά τόν ἄνδρα καί γιά τή γυναίκα εἶναι πλέον ἕνας χῶρος ἀπομακρυσμένος ἀπό τό χῶρο κατοικίας τῆς οἰκογένειας, οἱ λειτουργίες τῆς παραγωγῆς, τῆς διάθεσης τοῦ προϊόντος καί τῆς κατανάλωσης διαχωρίζονται καί καταρροῦν τήν οἰκογενειακή βιοτεχνία, τό ἀγροτικό εἰσόδημα ἐνισχύεται ἀπό τήν περιστασιακή ἢ τή μόνιμη γυναικεῖα καί παιδική ἐργασία. Ἡ διάλυση τῆς παραδοσιακῆς οἰκογένειας παρουσιάζεται ἀναπόφευκτη, καθῶς ἡ βιομηχανική παραγωγή ἀφαιρεῖ ἀπό τήν οἰκογένεια τήν οἰκιακή ἀραγωγική δραστηριότητα καί χρησιμότητα.

Ἡ κατάσταση τῶν γυναικῶν εἶναι διαφορετική ἀπό κάθε ἄλλη κοινωνική ομάδα. Καί τούτο ἐπειδή ἀποτελεῖται ἀπό διάφορες ξεχωριστές μονάδες ἀλλά ἀπό το μισό ενός συνόλου: τοῦ ἀνθρώπινου εἶδους. Οἱ γυναῖκες εἶναι ἀπαραίτητες καί ἀναντικατάστατες, κι αὐτός εἶναι καί ὁ λόγος πού δέν μποροῦν νά βρεθοῦν κάτω ἀπό τήν ἴδια ἐκμετάλλευση με ἄλλες κοινωνικές ομάδες. Εἶναι θεμελιώδεις γιά τήν ἀνθρώπινη ὑπόσταση, κι ὅμως ὁ οικονομικός, κοινωνικός καί πολιτικός τους ρόλος εἶναι καθαρά περιθωριακός. Αὐτός ακριβῶς ὁ συνδυασμός, - θεμελιώδεις ἀλλά στο περιθώριο- ἔχει σταθεῖ μοιραῖος γιά τίς γυναῖκες. Μέσα στον ἀνδροκρατούμενο κόσμο ἡ θέση τους μπορεῖ νά συγκριθεῖ με τή θέση

²² Riencourt, *ibid.*, pp.531-532.

οποιασδήποτε καταπιεζόμενης μειονότητας: αυτές όμως υπάρχουν και έξω από τον κόσμο των ανδρών. Η μια κατάσταση δικαιολογεί την άλλη και ταυτόχρονα εμποδίζει να υπάρχει κάποια διαμαρτυρία. Στην προχωρημένη βιομηχανική κοινωνία η εργασία της γυναίκας είναι μόνο περιθωριακή για την όλη οικονομία. Μόνο μέσα από την εργασία όμως μπορεί ν'αλλάξει ο άνθρωπος τις φυσικές συνθήκες και να φτιάξει την κοινωνία του. Μέχρι να γίνει μια επανάσταση στην παραγωγή, οι συνθήκες εργασίας όμως καθορίζουν πάντα την θέση της γυναίκας μέσα στον κόσμο των ανδρών.

Κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης τα κατώτερα στρώματα άρχισαν για πρώτη φορά στην Ευρώπη να αναλαμβάνουν κάποια σοβαρή πολιτική δραστηριότητα για εκείνο το οποίο αποκαλούσαν δικαιώματα τους. Με τον ίδιο τρόπο και οι γυναίκες άρχισαν να συμμετέχουν στις ζυμώσεις της ριζοσπαστικής σκέψης. Στη συνέχεια το σύγχρονο φεμινιστικό κίνημα που τοποθετείται κατά τα τέλη του 18ου αιώνα, την εποχή της Αμερικάνικης και Γαλλικής Επανάστασης, οι γυναίκες ζήτησαν να τους αναγνωριστούν μερικά από τα βασικά πολιτικά δικαιώματα. Την εποχή εκείνη ο κοινωνικός ρόλος των γυναικών ήταν ιδιαίτερα περιορισμένος και η κυρίαρχη ιδεολογία θεωρούσε τη γυναίκα διανοητικά κατώτερη από τον άνδρα. Η μεγάλη Γαλλική Επανάσταση του 1789 αναπτέρωσε τις ελπίδες των γυναικών για τη χειραφέτησή τους. Οι γυναίκες ιδιαίτερα των λαϊκών τάξεων, έπαιξαν σοβαρότατο ρόλο σε στιγμές που κρινόταν η τύχη της επανάστασης αυτής. Οι εργάτριες των προαστίων και οι πωλήτριες της αγοράς ήταν εκείνες που στις 5 και 6 Οκτωβρίου 1789 παραβίασαν τις πύλες του Οτέλ Ντε Βιλ διεκδικώντας ψωμί. Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Μισελέ: □Αν οι άντρες κυρίευσαν τη Βασίλη οι γυναίκες κατέβαλαν ολόκληρο το βασίλειο.

Το 1791 η Ολυμπία Ντε Γκουζ δημοσίευσε τη Διακήρυξη των δικαιωμάτων της γυναίκας και της πολίτιδος. Η Γκουζ πρωτοστάτησε στην ίδρυση γυναικείων πολιτικών λεσχών και στη συνέχεια όταν το επαναστατικό σύνταγμα του 1792 εξαίρεσε τις γυναίκες, αποτόλμησε να ανοίξει πολιτικό πόλεμο με το Ροβεσπιέρο, ο οποίος την καρατόμησε στις 3 Νοεμβρίου του 1793. Ο ίδιος έκλεισε τις γυναικείες λέσχες και απαγόρευσε στις γυναίκες να ασκούν πολιτικά δικαιώματα και να παίρνουν ενεργό μέρος στις υποθέσεις διακυβέρνησης του κράτους. Ο

Ντιντερό δε δέχεται ότι οι γυναίκες είναι υπεύθυνες για τη μειονεκτική κοινωνική τους θέση, γιατί σε μεγάλο βαθμό είναι έργο της κοινωνίας. Ο Μοντεσκιέ πιστεύει ότι οι γυναίκες πρέπει να είναι υποταγμένες στον άντρα, στην οικογένεια, αλλά παραδέχεται ότι έχουν όλα τα προσόντα για πολιτική δράση. Ο Μερσιέ, ο πρώτος που αναφέρθηκε στον τομέα της γυναικείας εργασίας και εκδηλώνει την αγανάκτηση του για τη δυστυχία των εργατριών, τοποθετεί το θεμελιακό πρόβλημα της γυναικείας εργασίας. Ο Κοντορσέ δέχεται ότι μπορεί να συμμετέχει η γυναίκα ισότιμα με τον άντρα στην πολιτική ζωή, εφόσον έχει ανάλογη μόρφωση και απαιτούσε την παραχώρηση πολιτικών δικαιωμάτων στη γυναίκα. Θεωρείται ότι είναι εκείνος που βοήθησε στη σύνταξη των πρώτων γυναικείων υπομνημάτων, όπως και του σχεδίου Διακήρυξης των Δικαιωμάτων της Γυναίκας το 1792. Από φεμινιστική πλευρά η Γαλλία βρισκόταν στην πρωτοπορία αλλά τώρα πια η θέση της ρυθμίζεται από τη ναπολεόντεια νομοθεσία του 1804, καταρτισμένη με βάση την αστική αντιφεμινιστική ιδεολογία, η οποία καθόρισε τη μοίρα της γυναίκας για έναν αιώνα, καθυστέρησε τη χειραφέτησή της και συνέχισε την εξάρτησή της: □Οι γυναίκες δεν είναι πολίτες του κράτους□πρέπει να υπακούουν στον πατέρα και τον άντρα τους. Ο άντρας έχει το δικαίωμα να τιμωρεί τη γυναίκα του όπως γίνεται ακόμα και σήμερα σε ορισμένες χώρες. Τη μοίρα της γαλλίδας ακολουθούν και οι γυναίκες των άλλων χωρών. Η αστική αυτή επανάσταση που έγινε μόνο από άντρες, σεβάστηκε τις αστικές αρχές και αξίες. Οι γυναίκες χάνουν την αξία που είχαν πριν την επανάσταση και κυρίως οι εργάτριες που απολάβαιναν ως γυναίκες μεγάλη ανεξαρτησία. Δούλευαν παραγωγικά μέσα και έξω από το σπίτι και την σέβονταν όλοι. Δούλευαν και μετά την επανάσταση και ίσως περισσότερο από πριν, αλλά δεν είχαν την δική τους ανεξαρτησία ούτε εκείνη που είχαν στις πρωτόγονες κοινωνίες.

Στη Γαλλία το φεμινιστικό κίνημα, το οποίο στην αρχή βρήκε μεγάλη αντίδραση, αρχίζει, μετά το 1830, να αποκτά θεωρητική κάλυψη με τις θεωρίες του Φουριέ και του Σαίντ Σιμόν. Ο Φουριέ ήταν αυτός που έγραψε τα πιο πολλά και φλογερά κείμενα υπερασπίζοντας την απελευθέρωση των γυναικών και τη σεξουαλική ελευθερία. Σε ένα πολύ γνωστό κείμενο έγραφε: □Μέσα σε μια ιστορική περίοδο, η αλλαγή μπορεί να καθοριστεί

πάντα από την πρόοδο της γυναίκας προς την απελευθέρωση της γυναίκας, γιατί στη σχέση της γυναίκας με τον άνδρα, του αδύνατου με το δυνατό, φαίνεται καλύτερα ο θρίαμβος της ανθρώπινης φύσης έναντι στην κτηνωδία. Ο βαθμός της χειραφέτησης της γυναίκας είναι το φυσικό μέτρο της χειραφέτησης □. Οι ιδέες του Φουριέ έμειναν στο επίπεδο της τοπικής ηθικής επιταγής. Οι θεωρίες του Φουριέ και του Σαίντ Σιμόν είχαν ένθερμους υποστηρικτές όπως την Λουϊζα Όττο και τη Γεωργία Σάντι, που έσπασε το φράγμα της σιωπής, όταν 28 χρονών άφησε άντρα και παιδιά και πήγε στο Παρίσι για να ζήσει μόνη ως συγγραφέας. Είναι από τις λίγες γυναίκες που έζησε από το επάγγελμα του συγγραφέα. Ριζοσπαστική φεμινίστρια, αναστάτωσε τον τότε κόσμο με τις τολμηρές νουβέλες και τον τρόπο ζωής της. Αναφέρει σε έργο της την απάντηση ηρωίδα προς τον άντρα της που της επιβάλλει τη σιωπή □ Μπορείς να μου επιβάλλεις τη σιωπή, αλλά δε μπορείς να μου σταματήσεις τη σκέψη □. Σοσιαλίστρια, είναι επηρεασμένη από τον Σαίντ Σιμόν που αναγγέλλει τις πρώτες φεμινίστριες-σοσιαλίστριες και το Φουριέ που στήριξε τις γυναίκες και το γυναικείο κίνημα ενώ ο Βίκτωρ Ουγκώ ζητά μεγαλύτερη μόρφωση για τις γυναίκες παρά χειραφέτηση. Ωστόσο ο φεμινισμός ωφελήθηκε από το μεταρρυθμιστικό κίνημα του 19ου αιώνα. Το 1838 τα δικαιώματα της γυναίκας διαγράφηκαν από το πρώτο σχέδιο του καταστατικού χάρτη για τα δικαιώματα του ανθρώπου. Το όλο κέρδος των γυναικών ήταν ότι τους επιτράπηκαν το διδασκαλικό και το νοσοκομειακό επάγγελμα.

Το 1848, με την επανάσταση του Παρισιού οι Γαλλίδες φεμινίστριες αρχίζουν να ελπίζουν. Οι λέσχες ανοίγουν. Στις 3 Μαρτίου ένα μήνα μετά την διακήρυξη της δημοκρατίας, η Ευγενία Νιμπουέτ παρουσιάζεται στο δημαρχείο της πόλης και απαιτεί τη συμμετοχή των γυναικών στην κυβέρνηση και την ισότητα αντρών και γυναικών ενώπιον του νόμου ενώ ο βουλευτής Μασάρντ της υπόσχεται ότι: Οι διεκδικήσεις σας είναι δίκαιες, να είστε βέβαιες ότι θα τις υποστηρίξω ενώπιον των συναδέλφων μου.

Ο Μαρξ χρησιμοποίησε τις ιδέες του Φουριέ τις μετουσίωσε και τις ολοκλήρωσε σε μια φιλοσοφική κριτική της ανθρώπινης ιστορίας. Διατήρησε ωστόσο την αφηρημένη σύλληψη του Φουριέ ότι η θέση της γυναίκας είναι ένα δείγμα της γενικής κοινωνικής προόδου. Στα πρώτα

γραπτά του Μαρξ η γυναίκα γίνεται μια ανθρωπολογική οντότητα με ολότελα αφηρημένη μορφή. Αντίθετα στα κατοπινά έργα του, όπου καταπιάνεται με την περιγραφή της οικογένειας, ο Μαρξ την ξεχωρίζει σαν ένα φαινόμενο σε τόπο και χρόνο. Το αξιοσημείωτο είναι πως εδώ το πρόβλημα της γυναίκας έχει θαφτεί σε μια ανάλυση της οικογένειας. Οι ατέλειες αυτής της προσέγγισης φαίνονται στον κάπως αποκαλυπτικό τόνο των παρατηρήσεων του Μαρξ για τη μοίρα της αστικής οικογένειας εδώ και αλλού. Ελάχιστες ήταν οι ιστορικές ενδείξεις που δικαιολογούσαν την ιδέα ότι βρισκόταν πραγματικά σε διάλυση, και μάλιστα ότι ήταν ανύπαρκτη στην εργατική τάξη. Ο Μαρξ λοιπόν, ξεκινάει από γενικές φιλοσοφικές διατυπώσεις για τη γυναίκα στα πρώτα του γραπτά για να φτάσει σε συγκεκριμένες ιστορικές παρατηρήσεις σχετικά με την οικογένεια, στα κατοπινά του κείμενα. Θεωρητικά λοιπόν οι ὀρθόδοξες μαρξιστικές θεωρήσεις είναι «τυφλές», ὡς πρὸς τὸ φύλο. Ἡ κοινωνία ἐκπαιδεύει τοὺς ἄνδρες ἔτσι ὥστε νὰ ἀποτελέσουν τὸ μελλοντικὸ ἐργατικὸ δυναμικὸ καὶ τίς γυναῖκες ἔτσι ὥστε νὰ φροντίζουν τοὺς ἐργάτες, νὰ γεννοῦν καὶ νὰ κοινωνικοποιῦν μέσα στὴν οἰκογένειά τους νέους ἐργάτες, ἐνῶ οἱ ἴδιες νὰ ἀποτελοῦν ἕνα διαθέσιμο περιφεριακὸ, ἀνεδεϊκευτὸ καὶ κακοπληρωμένο ἐργατικὸ δυναμικὸ. Ἐνας τέτοιος κοινωνικὸς μηχανισμὸς ἐξυπηρετεῖ βεβαίως κατὰ τὸν καλλίτερο τρόπο τὸ καπιταλιστικὸ σύστημα. Ἰδεολογικὰ λοιπόν ἡ κοινωνικὴ θέση τῶν γυναικῶν ὀφείλεται στὴ σύγκρουση τῶν κοινωνικῶν τάξεων καὶ τὸ καπιταλιστικὸ σύστημα ἀποτελεῖ τὴν πρωταρχικὴ πηγὴ καταπίεσης τῶν γυναικῶν. Ἀξιακὰ ἢ ἀποτίναξη τῆς καταπίεσης μπορεῖ νὰ προκύψει μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἀνατροπὴ τοῦ καπιταλιστικοῦ συστήματος μὲ τὴ συνεργασία ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν.

Το 1849 ἡ Ζαν Ντερουά διευθύντρια τῆς «γυναικείας γνώμης», υπέβαλε βουλευτικὴ υποψηφιότητα. Το 1862-1863 ἔχουμε τὴν ἐπανάσταση τῶν γυναικῶν στὸν τομέα τῆς ἐκπαίδευσης καὶ τῆς ἐργασίας. Ἡ ἐπανάσταση τοῦ Παρισιοῦ ἔχει βάλει τὴ γυναίκα στὴν πολιτικὴ με σοσιαλιστικὲς ιδέες. Το γυναικεῖο κίνημα οργανώνεται μέσα στις λέσχες καὶ τις επιτροπές. Το 1869, ἰδρύεται ἡ <<ἐθνικὴ εταιρεία γιὰ τὸ δικαίωμα τῆς ψήφου τῶν γυναικῶν>>. Ἀλλὰ ὁ πραγματικὸς θεμελιωτὴς τοῦ φεμινισμοῦ εἶναι ὁ Λεόν Ρισιέ, που ἰδρύει τὸ 1869 τὴν ἐνωση γιὰ τὰ <<δικαιώματα τῆς γυναίκας >> καὶ οργανώνει τὸ διεθνὲς συνέδριο γυναικεῖου δικαίου τὸ

1878. Το 1872 η Γαλλίδα Μαρία Ντεραίν ίδρυσε την «Ένωση υπέρ του Δικαίου των γυναικών» και εξέδωσε έντυπο όργανο, το «Δίκαιο των Γυναικών», που κυκλοφόρησε συνεχώς 23 χρόνια. Χάρη στη δράση της Ντεραίν συνήλθε, το 1878, το πρώτο Διεθνές Συνέδριο των δικαιωμάτων της γυναίκας στο Παρίσι.

Το 1879 το Σοσιαλιστικό Συνέδριο διακηρύττει την ισότητα των φύλων. Από την εποχή αυτή η συμμαχία σοσιαλισμού και φεμινισμού θα συνεχιστεί ακλόνητη. Ιδεολογικά ή συμμαχία προέκυψε μέσα από τη σύνθεση μαρξιστικών και ριζοσπαστικών φεμινιστικών αντιλήψεων. Η κοινωνία αναπαράγει ένα ιεραρχικά κατά τό φύλο διαστρωματωμένο εργατικό δυναμικό με τις γυναίκες να προορίζονται για τις χαμηλού κύρους θέσεις του εργασιακού περιθωρίου. Η έμφαση στην αναπαραγωγή των κοινωνικών και οικονομικών τάξεων οδήγησε στη φεμινιστική έκδοχή της θεωρίας της κοινωνικής αναπαραγωγής. Στο πλαίσιο της έκδοχης αυτής, μέσω των κοινωνικών θεσμών και ειδικότερα μέσω του θεσμού της εκπαίδευσης, αναπαράγεται ή υποτέλεια των γυναικών, ιδιαίτερα δέ των κοριτσιών της εργατικής τάξης. Αξιακά, στην ανάλυση που προκύπτει από μελέτες για τη διαίωση της ηγεμονίας της ιδεολογίας της αστικής τάξης εις βάρος των παιδιών της εργατικής τάξης, οι σοσιαλίστριες φεμινίστριες πρόσθεσαν και την αναπαραγωγή της ανδρικής κυρίαρχης ιδεολογίας εις βάρος των γυναικών και εισήγαγαν τον όρο της πατριαρχίας στις αναλύσεις τους για τό φύλο.

Το 1881 δημιουργήθηκε, στο Παρίσι, η Εταιρία για τη βελτίωση της θέσης της γυναίκας και για τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων της, από την αδερφή της Ντεραίν. Το 1889 συνήλθε πάλι στο Παρίσι το δεύτερο διεθνές συνέδριο γυναικών, που είχε μεγάλες επιτυχίες. Στην περίοδο 1880-1890 με την παραδοχή του μαρξισμού, ενεργούν παράλληλα φεμινισμός μαρξισμός. Έτσι ο αγώνας των δύο φύλων και των τάξεων είναι κοινός. Το 1891 ιδρύθηκε στο Παρίσι η Παγκόσμια Ένωση Γυναικών και τον αμέσως επόμενο χρόνο συνήλθε το Γενικό Συνέδριο των Φεμινιστικών Ενώσεων, με κύριο θέμα συζητήσεων την αναζήτηση της πατρότητας. Το 1892 συνέρχεται το φεμινιστικό Συνέδριο που έδωσε το όνομα του στο κίνημα. Το 1891 ιδρύθηκε στο Παρίσι η Παγκόσμια Ένωση Γυναικών και τον αμέσως επόμενο χρόνο συνήλθε το Γενικό Συνέδριο των Φεμινιστικών Ενώσεων, με κύριο θέμα συζητήσεων την αναζήτηση της πατρότητας. Το 1901, τέθηκε για πρώτη φορά στη Βουλή το θέμα της ψήφου και ιδρύεται

το <<Εθνικό Συμβούλιο Γαλλίδων >>.Το κίνημα απέκτησε κάποιο κύρος.Το 1908 ιδρύεται ο Γαλλικός κλάδος της <<Διεθνούς Ένωσης για την Ισοπολιτεία>>, το 1909 η <<Γαλλική Ένωση για το Δικαίωμα της Ψήφου των Γυναικών >>.Νόμος για τη ψήφο των γυναικών πέρασε από τη Βουλή το 1919, αλλά απορρίφθηκε το 1922 από τη Γερουσία.Το 1944 η Γαλλίδα αποκτά πολιτικά δικαιώματα.

Το 1945, γεννήθηκε στη Γαλλία ο ριζοσπαστικός φεμινισμός όταν παρουσιάστηκε το βιβλίο <<το Δεύτερο Φύλο>> της Σιμόν Ντε Μποβουάρ, το οποίο δίνει ριζικές λύσεις στο γυναικείο πρόβλημα και προτρέπει τις γυναίκες να πάρουν την τύχη τους στα χέρια τους για να μπορέσουν να αλλάξουν όλα γι' αυτές.<<Η οικονομική ανεξαρτησία της γυναίκας θα είναι η πρώτη κατάσταση της τέλειας απελευθέρωσης της, που θα πραγματοποιηθεί σε μια σοσιαλιστική χώρα, αλλά όχι του μοντέλου του υπαρκτού σοσιαλισμού>>, υποστηρίζει η Μποβουάρ.

Στο πρώτο μισό του 20ου αι. η Φεμινιστική κίνηση στη Γαλλική γνώρισε μεγάλη ανάπτυξη και έκταση. Δημιουργήθηκαν αναρίθμητες οργανώσεις και ενώσει γυναικών με φεμινιστικές επιδιώξεις, και τάχθηκαν, οι περισσότερες, κάτω από τη σημαία της Συνομοσπονδίας που ονομάστηκε «Εθνικό Συμβούλιο των Γαλλίδων γυναικών», το οποίο ιδρύθηκε από το 1901. Άλλες πάλι οργανώσεις φεμινιστικές πήραν θέσεις σοσιαλιστικές και καθαρά αριστερές και, τέλος, άλλες διαμορφώθηκαν με πρωτοβουλία του καθολικού κλήρου, πού, όμως, για μεγάλο διάστημα είχε διστάσει να πάρει θέση στο ζήτημα της γυναικείας χειραφέτησης. Το δικαίωμα ψήφου στις γυναίκες, που ήταν και το κυριότερο αίτημα του γαλλικού φεμινισμού, είχε προσκρούσει στην επίμονη αντίδραση της Γερουσίας, η οποία ήταν και το βασικότερο εμπόδιο στις επιδιώξεις των φεμινιστικών οργανώσεων. Τελικά παραχωρήθηκε μόνο μετά το Β' Παγκόσμιο πόλεμο από το Σύνταγμα τη «... Ο Φεμινισμός είναι με λίγα λόγια κίνημα πολιτικό, όπως είναι κι , όλα τα αντιαυταρχικά κινήματα που δρουν σήμερα στον κόσμο, από τη διαμαρτυρία των νέων ως τις φυλετικές εξεγέρσεις, από τη διαφωνία των χριστιανών ως την κριτική «όλων των θεσμών» και το αίτημα για πολιτικά δικαιώματα από την πλευρά των μειονοτήτων που βρίσκονται στο περιθώριο...» της Δ' Δημοκρατίας (27 Οκτωβρίου 1946).

Στην ιδεολογική επανάσταση του 1968 έλαβαν μέρος οι ριζοσπαστικές φεμινίστριες, οι οποίες ύστερα ανέπτυξαν δραστηριότητες

στον τομέα της καταπίεσης γενικά της γυναίκας. Έτσι προέκυψε το νέο κίνημα της απελευθέρωσης της γυναίκας που συγκροτήθηκε από ομάδες γυναικών που σκόπευαν σ□ ένα κοινό σημείο:στη μη καταπίεση ή απελευθέρωση των γυναικών μακριά από πολιτικές επιδράσεις και επιρροές.

Η θέση των γυναικών δε θ'αλλάξει αυτόματα με την κατάρρευση του καπιταλισμού οικονομικού συστήματος. Χρειάζεται μια ταυτόχρονη επίθεση ενάντια στην Ιδεολογία και τους θεσμούς που έχουν κρατήσει τη γυναίκα τη γυναίκα σε κατώτερη κοινωνική θέση.

Στόν ριζοσπαστικό φεμινισμό ή πατριαρχία θεωρείται ως ή βασική αιτία της γυναικείας καταπίεσης ενῶ τό καπιταλιστικό σύστημα γίνεται κατανοητό ως προϊόν αυτής της διαδικασίας καταπίεσης. Η αντίληψη αυτή δικαιώνεται από τό γεγονός της παγκόσμιας καταπίεσης τῶν γυναικῶν από τούς ἄνδρες, καθώς ή ἀνδρική κυριαρχία γίνεται ἀντιληπτή σέ ὅλες τίς κοινωνίες, σοσιαλιστικές καί μή, ἀναπτυγμένες καί ἀναπτυσσόμενες, ἀνεξαρτήτως τῶν διαφορῶν πού μπορεῖ νά παρουσιάζουν οἱ ζῶές τῶν γυναικῶν.

Το 1975 είναι το έτος της γυναίκας και έχουν γίνει ήδη διάφορες συγκεντρώσεις και συζητήσεις πάνω στο γυναικείο πρόβλημα, έχουν γραφτεί άρθρα σε εφημερίδες και περιοδικά. Δυστυχώς σπάνια θίγεται η πραγματική θέση της γυναίκας μέσα στην κοινωνία, κι ακόμα σπανιότερα γίνεται μια σωστή ανάλυση του προβλήματος. Είναι καιρός να καταλάβουμε κι εμείς στην Ελλάδα ότι το Γυναικείο Κίνημα, κι ότι ποτέ δε θα υπάρξει σωστή επαναστατική στρατηγική που δεν θα συμπεριλαμβάνει και την απελευθέρωση των γυναικών.

Όλες αυτές οἱ διεργασίες παραχωροῦν στή γυναίκα οἰκονομική ἀνεξαρτησία, ἐπιτρέπουν τόν ἀνταγωνισμό ἀνάμεσα στά δύο φύλα, ἐπιβάλλουν κοινωνικά τήν πυρηνική οἰκογένεια καί ἐπιτρέπουν τίς πρῶτες ἐκδηλώσεις διαμαρτυρίας τῶν γυναικῶν. Τό 1821 ἰδρύεται τό πρῶτο Ἐκπαιδευτήριο Θηλέων στίς ΗΠΑ καί ὁ Alexis de Tocqueville στό *Δημοκρατία στήν Ἀμερική* παρατηρεῖ ὅτι: «πολύ πρίν φτάσει ή νεαρή Ἀμερικανίδα σέ ἡλικία γάμου, ξεκινᾷ ή διαδικασία τῆς χειραφέτησής της ἀπό τό μητρικό ἔλεγχο... ἐνεργεῖ μέ βάση τίς προσωπικές της παρορμήσεις»,²³ ἐνῶ, ὅταν πλέον περιέλθει στά δεσμά τοῦ ἔγγαμου βίου, λόγω τοῦ θρησκευτικοῦ πουριτανισμοῦ καί τοῦ ἐμπορίου, περιορίζεται

²³ New York, 1953, 2^{ος} τομ. pp.198-199.

μέσα στο στενό κύκλο τῶν οἰκιακῶν ἐνδιαφερόντων καί τῶν καθηκόντων της.²⁴

Ἡ συσσώρευση, ὅμως, κεφαλαίων καί πλούτου δίνει τό δικαίωμα σέ μιᾶ ἀλόγιστη κατανάλωση ἀγαθῶν, τῆς ὁποίας βασικό ὑποκείμενο γίνεται ἡ γυναίκα. Αὐτό ὡς ἀρχή καί ὁ ἀγώνας ἐνάντια στό δουλεμπόριο δίνει τή δυνατότητα στή γυναίκα νά συνειδητοποιήσει τήν κατάσταση στήν ὁποία βρίσκεται καί νά ἀρχίσει νά ἀντιδρᾷ. Τό 1848 στό πρῶτο συνέδριο γιά τά δικαιώματα τῶν γυναικῶν στό Σένικα Φώλς²⁵ ἡ εἰσαγωγική Διακήρυξη Συναισθημάτων καί Λύσεων ἀναφέρει: «Ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας εἶναι ἡ ἱστορία ἐπαναλαμβανόμενων κακώσεων καί σφετερισμῶν τοῦ ἀνδρα κατὰ τῆς γυναίκας, μέ ἄμεσο στόχο τήν ἐγκαθίδρυση ἐνός καθεστῶτος ἀπόλυτης τυραννίας σέ βάρος της».²⁶ Στήν Ἀγγλία ὁ Stuart Mill μιᾶ γιά τή δεσποτική ἐξουσία τῶν ἀνδρῶν ἐναντι τῶν γυναικῶν, ἡ ὁποία μπορεῖ νά ἐξαλειφθεῖ μόνο μέ τήν παραχώρηση ἴδιων δικαιωμάτων καί στίς γυναῖκες.²⁷ Διαμορφώνεται αὐτό τό ὁποῖο χαρακτηρίζεται ὡς φιλελεύθερος φεμινισμός καί ὁ ὁποῖος ἰδεολογικά ξεκινᾷ ἀπό τήν παραδοχή ὅτι ἡ θέση τοῦ καθενός στήν κοινωνική ἱεραρχία εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς του ἀξίας καί ἐργασίας. Οἱ διαφορές καί ἡ ἀνισότητα τῶν φύλων εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς διαφορετικῆς κοινωνικοποίησής τους, καθῶς καί τῶν στερεοτύπων πού συνδέονται μέ τούς ρόλους ἀνδρῶν καί γυναικῶν.

Πολύ ἀργότερα τό 1920 μέ τή ψήφιση στίς ΗΠΑ τῆς 19^{ης} Τροποποίησης παραχωρεῖται τό δικαίωμα ψήφου στίς γυναῖκες. Οἱ πρῶτες πάντως φεμινίστριες ὅπως ἡ Elizabeth Cady Stanton διεκδικοῦν ἀπό τό 1852 τό δικαίωμα ψήφου, χωρίς ὅμως νά καταλαμβάνουν ἀξιώματα καί ἐξουσίες, καθῶς λόγο τῆς συμμετοχῆς σέ αὐτές ἀπολίτιστων, βρώμικων, χυδαίων καί ἀγενῶν ἀνδρῶν, ἡ πολιτική ἔχει ἐκχυδαῖστεῖ.²⁸ Θρησκευολογικά ἡ Stanton θεωρεῖ ὅτι ἡ Π.Δ εἶναι μιᾶ «ἀπλή ἱστορία ἐνός ἀγράμματος καί ὑπανάπτου λαοῦ» καί ἔτσι πάνω σέ

²⁴ *ibid.*, p.201

²⁵ Valerie Bryson, *Φεμινιστική Πολιτική Θεωρία, Μεταίχμιο*, 2005, pp.64-68

²⁶ Riencourt, *ibid.*, p.569.

²⁷ *Περί ἐλευθερίας*, Ἐπίκουρος, Αθήνα, p.174.

The Subjection of Women, London, Virago, 1983, pp.109, 57, 26-27

Βλ. ἐπίσης, Valerie Bryson, *ibid.*, p.83

²⁸ Riencourt, *ibid.*, p.577

καμιά Βιβλική αυθεντία δέν μποροῦν νά στηριχθοῦν τά γυναικεῖα δικαιώματα.²⁹ Τό ὅλο περιβάλλον ὀδηγεῖ στήν πρώτη χειροτονία γυναίκα, τῆς Antoinette Brown στήν Ἐκκλησία τῶν Κονγκρεσιοναλιστῶν, τό 1853. Στή Νέα Ζηλανδία ψηφίζουν γιά πρώτη φορά τό 1893, στήν Αὐστραλία τό 1902 καί στή Μεγάλη Βρετανία τό 1918 παραχωρεῖται τό δικαίωμα ψήφου στίς ἔγγαμες καί στίς ἀποφοίτους τῶν Πανεπιστημίων, χωρίς αὐτό ὅμως νά σηματοδοτεῖ ἀλλαγὴ καί χειραφέτηση, καθὼς ἡ μεγάλη πλειοψηφία τῶν γυναικῶν ψηφίζει ὅ,τι καί οἱ ἄνδρες τους χωρίς νά διεκδικοῦν πολιτικά ἀξιώματα.

Συμπερασματικά, τό ζήτημα τῶν δικαιωμάτων τῶν γυναικῶν ἀνακύπτει τήν περίοδο τῆς μετάβασης ἀπό τή μεσαιωνική φεουδαρχική κοινωνία στή βιομηχανική. Ἡ γυναικεῖα χειραφέτηση ἀποτελεῖ τμῆμα ἑνός νέου ἐπαναπροσανατολισμοῦ τῆς σύγχρονης κοινωνίας, τοῦ ὁποῦ κύριο χαρακτηριστικό εἶναι ἡ κοινωνική ἐργάνωση καί δομή. Τό δικαίωμα ψήφου, ἡ ἀλλαγὴ τῆς νομοθεσίας, τά προνόμια, πολιτικά καί κοινωνικά, ὑποδηλώνουν τήν ἀνδρική παρακμιακή παρουσία σ' ἕνα πολιτισμό πού ἀντιλαμβάνεται πλέον τήν οἰκουμενικότητα του σύνθετα καί μέ πολλά ἀντί. Βασικά στοιχεῖα στήν ἀνάλυση ἀποτελοῦν οἱ ἰδιαίτερες συνθήκες τοῦ ἐκάστοτε περιβάλλοντος, χώρου, τοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος διαμορφώνει καί διαφοροποιεῖ τούς κοινωνικούς ρόλους τῶν δύο φύλων. Τό γυναικεῖο αἶτημα γιά ἔνταξη τῆς γυναίκα στόν πολιτικό χῶρο ἐπικροτεῖται μέσα ἀπό τήν ἀντίληψη ὅτι οἱ γυναῖκες ὡς μητέρες χρειάζονται ἕνα νέο κόσμο εἰρηνικό καί θά μπορούσαν νά τό πετύχουν, ἂν ὑπῆρχε ἡ κατάλληλη νομοθεσία. Αὐτό σημαίνει ὅτι ὁ πολιτισμός δυσκολεύεται νά προσαρμόσει τά φύλα στίς ἀναγκαιότητες τῆς κάθε ἱστορικής συγκυρίας, γιατί τό ἐκάστοτε πλαίσιο μεταβάλλεται συνεχῶς στήν πορεία τοῦ χρόνου.³⁰ Στό πλαίσιο τοῦ μεταδομικοῦ φεμινισμοῦ³¹ προκύπτει ἡ διαπίστωση πῶς ἐνώ οἱ γυναῖκες ἀλλάζουν, δέν βελτιώνονται ἀνάλογα ἡ ποιότητα τῆς προσωπικῆς τους ζωῆς καί ἡ

²⁹ *ibidem*. Πρβλ., Ἑλένης Κασελοῦρη-Χ^η Βασιλειάδη, *Φεμινιστική ἐρμηνευτική. Ὁ παράγοντας φύλο στή σύγχρονη βιβλική ἐρμηνευτική*, Θεσσαλονίκη, 2003.

³⁰ Paul Bowles, "John Millar, the Four-Stages Theory and Women's Position on Society" *History of Political Economy*, 16, 1984, pp.619-638 στό Laqueur Th., *ibid.*, pp.271, 379.

³¹ Ἡ ἀποδόμηση αὐτή ἀφορᾷ καί τήν ἴδια τή γενική κατηγορία «γυναίκα», ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά ἰδωθεῖ ὡς ἀμετάβλητη καί σταθερή, καθὼς ὑπόκειται σέ ἀλλαγές καί διαφοροποιήσεις, χρονικά, κοινωνικά καί πολιτισμικά.

κοινωνική τους θέση. Ἡ προσοχή δέν στρέφεται μόνο στή μελέτη τῶν ταυτοτήτων τῶν γυναικῶν, ἀλλά καί στή μελέτη τῆς ἀνδρικής ταυτότητας, ἡ ὁποία δέν ἀντιμετωπίζεται ὡς ἐνιαία, ἀλλά μέσα ἀπό τήν ὕπαρξη πολλαπλῶν ἀνδρικῶν ταυτοτήτων. Σέ αὐτή τή φάση στόχος εἶναι νά προωθηθοῦν ἀλλαγές, οἱ ὁποῖες θά ἐπηρεάσουν τίς ἀνδρικές ταυτότητες καί θά ὀδηγήσουν στήν διεύρυνσή τους. Ἡ διεύρυνση αὐτή μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ μέσα ἀπό τόν ἐμπλουτισμό τους μέ ἀξίες πού παραδοσιακά θεωροῦνται ὡς γυναικειῖες, ὅπως γιά παράδειγμα εἶναι ἡ φροντίδα καί ἡ τρυφερότητα.

Πρός τό τέλος τοῦ Διαφωτισμοῦ παύει νά συσχετίζεται ἡ σεξουαλικότητα μέ τήν τεκνογονία. Τό παλαιό μοντέλο τό ὁποῖο κατατάσσει ἄνδρες καί γυναῖκες ἀνάλογα μέ τό βαθμό μεταφυσικῆς τελείωσής τους ἱεραρχικά ὑψηλότερο τόν ἄνδρα, παραχωρεῖ τή θέση του σέ ἕνα μοντέλο βιολογικῆς διαφοροποίησής του, τό ὁποῖο θεμελιώνεται φυσικά. Αὐτή ἡ «φυσική» ἐπιβεβαίωση δικαιώνει στή συνέχεια καί τούς ἀντίστοιχους πολιτισμικούς καί κοινωνικούς ρόλους ἀνδρῶν καί γυναικῶν, ἀσχέτως ἂν αὐτό ἦταν πολύ δύσκολο νά ἀποδειχθεῖ. Ὁ Patrick Geddes στό βιβλίο του *The Evolution of Sex* μεταφέρει μέ χαρακτηριστικό τρόπο αὐτή τήν ἀντιστοιχία βιολογικοῦ μέ πολιτισμικό καί κοσμικό, θέλοντας νά δικαιολογήσει τίς κατεστημένες ἀντιλήψεις γιά τίς διακρίσεις ἀνάμεσα στά δύο φύλα, γράφοντας ὅτι «γιά νά ἀμβλυνθοῦν οἱ διαφορές, ἀλλά καί νά ἐξαλειφθοῦν θά χρειαζόνταν νά ἐπαναληφθεῖ ἐξ ἀρχῆς ὀλόκληρη ἡ ἐξελικτική διαδικασία σέ νέα βάση. Τό Κοινοβούλιο δέν μπορεῖ νά καταργήσει μέ νόμους ὅσα ἔχουν κριθεῖ ἀπό τήν ἐποχή τῶν προϊστορικῶν πρωτόζωων».³² Οἱ φεμινίστριες τῆς ἐποχῆς καί κυρίως ἡ Sandon ἀντιπαρατίθενται σκληρά μέ τόν Δαρβινισμό, γιά τόν ὁποῖο πιστεύουν ὅτι στήν πραγματικότητα ἐκθρονίζοντας τό βιβλικό πατριαρχισμό ἐνδύει μέ ἐπιστημονικό τρόπο καί γι'αὐτό πολύ πιά ἐπικίνδυνα, τή φυσική ἀνδρική ὑπεροχή, φτάνοντας, ὅμως, καί οἱ ἴδιες σέ ἀκρότητες ὅταν τό 1912 στό *Woman and Social Progress* διαδηλώνουν ὅτι: «ἡ γυναίκα εἶναι ἡ φυλή, ἡ ὁποία βρίσκεται στήν κορυφή τῆς ἀνθρώπινης καμπύλης, ἀπό ὅπου πρόκειται νά προέλθει ὁ ἀνώτερος ὑπεράνθρωπος τοῦ μέλλοντος».³³ Εἶναι ἐμφανές ὅτι ἡ κυριαρχία τοῦ βιολογικοῦ ἐξελικτισμοῦ αὐτή τήν ἱστορική περίοδο ἐπιδρᾷ δυναμικά στά περὶ

³² London, 1889, στό Laqueur Th. *ibid.*, pp.35-38

³³ Riencourt., *ibid.*, p.583

κοινωνικής τάξης και τὰ πάντα τείνουν νά ἐρμηνεύονται μέ βάση τή βιολογία ὡς ἐπιστημονική ἀφετηρία, καθὼς ὁ ὕλικός κόσμος εἶναι ὁ μόνος πραγματικός και προϋπάρχει ἀνεξαρτήτως πεποιθήσεων και ἰδεολογιῶν, οἱ ὁποῖες θεωροῦνται ὡς ἀπλά ἐπιφαινόμενα.

Στήν πραγματικότητα, ἀπό τή στιγμή πού τίθεται τό ζήτημα τῆς διάκρισης τῶν φύλων μέσα στόν χριστιανισμό, τίθεται γιά νά ὑπογραμμισθεῖ ἡ πρωτοτυπία τῆς χριστιανικῆς συμπεριφορᾶς σ' αὐτό τό ζήτημα. Ἐτσι παρουσιάζεται μιὰ εἰκόνα ἀρκετά ἰδιότυπη, ἡ ὁποία ἐπιχειρεῖ νά διαχωρίσει θεωρώντας ἀσύμβατη και ἀντιφατική τή ζωή και τό βλέμμα τῆς σεξουαλικότητας μέ τή ζωή και τό βίωμα αὐτοῦ πού ἐπιθυμεῖ νά ζεῖ στή θεία ζωή. Καμιὰ ἄλλη ἀξία τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης δέν ἀποπέμφθηκε μέ τόσο κατηγορηματικό τρόπο ὅσο ἡ σεξουαλικότητα τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τή θεία ζωή.³⁴ Ὅμως, ἀρκεῖ νά ἐπικαλεσθεῖ κάποιος ὅλη τή βιβλική τυπολογία γιά νά διακρίνει τήν ἐξαιρετική θέση πού κατέχει ἡ σεξουαλικότητα ὡς «μοντέλο» προσέγγισης τοῦ θείου, ὄχι βέβαια ὡς μιὰ πραγματικότητά του, ἀλλά ὡς μιὰ σχέση τοῦ θείου μέ τήν ἀνθρωπότητα. Γιά παράδειγμα στήν Π.Δ και κυρίως στό Ἄσμα Ἀσμάτων ἡ συζυγική ἀγάπη συμβολίζει τή σχέση, τή διαθήκη και τήν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ μέ τόν λαό του. Οἱ προφῆτες, ὅπως ἰδιαίτερος, περιγράφουν αὐτή τήν ἐνότητα μέσα ἀπό τήν εἰκόνα τῆς ἀνθρώπινης ἀγάπης ὡς ὀλοκλήρωση, ὡς ἀποτυχία, ὡς μεταβολή και μεταστροφή, ὡς ἐπανάληψη και ὡς συγχώρηση. Ὅμως, τό Ἄσμα Ἀσμάτων, ὅπου ἡ σεξουαλικότητα τῆς σχέσης τῶν φύλων εἶναι κάτι παραπάνω ἀπό ἐμφανῆς, ὑποταγμένο σ' αὐτή τή διαλεκτική σύγκρουση ἀνάμεσα στήν ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα και τή θεία ζωή, ἐξορίζεται ἀπό τή λειτουργική παράδοση τοῦ χριστιανισμοῦ.³⁵ Ὅσον ἀφορᾶ δέ στήν Κ.Δ, πολυάριθμη εἶναι ἡ χρήση τῆς σεξουαλικότητας γιά νά καταδειχθεῖ και νά γίνει περισσότερο κατανοητή ἡ θέση τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι τοῦ θείου. Ἐπιλεκτικά μπορεῖ κάποιος νά δεῖ τὰ χωρία Μτ. 22,2-14, 25,1-12, Μκ 2,19, Μτ. 9,15, Ἰω. 3,29-30. Τυπολογικά, πάντως, αὐτός ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ περισσότερο αὐτή τή συμβολικότητα εἶναι ὁ Παῦλος.

1.2. Ἡ παύλεια τυπολογία τῆς ὑποταγῆς

³⁴ J-M. Pohier, "Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne" in *Rev. des Sciences Philos. et Théol.* t.54, 1970, p.10

³⁵ Βλ. Γιανναροῦ Χριστοῦ, *Σχόλιο στό Ἄσμα Ἀσμάτων*, Δόμος, Ἀθήνα, 1990.

Στή βιβλική τυπολογία, ή 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 εὐκολη μέσα ἀπό τό πέρασμα σέ μοντέλα καί τύπους σέ γεγονότα καί ἀνθρώπινες πραγματικότητες οἱ ὁποῖες εἶναι κατανοητές ἀπό ὅλους. Ἔτσι εἶναι πολύ φυσικό νά χρησιμοποιεῖται ή σεξουαλικότητα τοῦ ἀνθρώπου στήν προσπάθεια κατανόησης αὐτοῦ τοῦ ρόλου, καί κυρίως δέ, ὅταν ἀκόμη περισσότερο τό βιβλικό κείμενο τῆς Γεν. 1,26-28 ἀποδέχεται τή σεξουαλική δυαδικότητα ὄχι μόνο ὡς δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καί ὡς στοιχεῖο τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τό καθ' ὁμοίωσιν.

Στήν κοινωνιολογική κατανόηση τῆς θρησκευτικῆς τυπολογίας τό «ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν» ἀποτελεῖ φράση ή ὁποία ἐμπεριέχει τό οἰκοδόμημα τῶν δύο διαφορετικῶν ἐκδοχῶν τοῦ σώματος κατά τό φύλο βιολογικά καί τό ὁποῖο ἀναφέρεται σέ δύο τουλάχιστον κοινωνικῶς προδιορισμένα φύλα. Ὡς οἰκοδόμημα συγκροτεῖται μέ σκοπό νά ἐρμηνευθεῖ τό πολιτισμικό ὑπόβαθρο τῆς πατριαρχίας ἔναντι τῆς μητραρχίας. Τό ὀτιδήποτε διαφορετικό προκύπτει παράλληλα καί μέσα ἀπό μιά ἐπιστημολογική καί κοινωνικοπολιτική ἐπανάσταση. Κατάλοιπο τῆς μητραρχίας στούς Ἑβραίους πρὶν τό Μονοθεϊσμό εἶναι ή ἀντίληψη πού ἰσχύει μέχρι καί σήμερα ὅτι ή καταγωγή καί ή συγγένεια ἔλκεται ἀπό τή γραμμή αἵματος τῆς μητέρας καί ὄχι τοῦ πατέρα. Στήν ἐξέλιξη ἀπό τόν πολυθεϊσμό τῶν γυναικείων θεοτήτων στόν πολυθεϊσμό τῶν ἀνδρικών θεοτήτων καί ἀπό ἐκεῖ στό μονοθεϊσμό, ή ἔντονη ἐστίαση στήν ἠθική ὑποβαθμίζει τήν κοινωνική θέση τοῦ θηλυκοῦ στοιχείου πού, ἐπιπλέον, ὑποτάσσεται στόν ἄνδρα ὡς *ba' al* (ἀφέντη) καί *'adōn* (κύριο).³⁶

Αὐτή ή ἐπιθετική παρουσία τοῦ μονοθεϊσμοῦ μέσα ἀπό τό πρόσωπο τοῦ Γιαχβέ, ἐντατικοποιεῖται μέ τήν ἐμφάνιση τοῦ χριστιανισμοῦ καί ὀδηγεῖ στήν ὀλική κατάρρευση τοῦ θηλυκοῦ ὡς ὕψιστη μεταφυσική ὄντοτητα κατά τήν ἀντίληψη περί τῆς Μεγάλης Μητέρας, ή ὁποία εἶτε ὡς Κυβέλη εἶτε ὡς Ἴσιδα εἶτε ὡς Ἀτάργατις εἶτε ὡς Ἀστάρτη εἶτε ὡς Βάλτις κατόρθωσε νά διατηρεῖ καί νά συντηρεῖ συμβολικά τή χαμένη μητραρχία. Στό χριστιανισμό τό πρόσωπο τῆς Παναγίας δέν περιλαμβάνεται στή μεταφυσική ὄντοτητα τῶν τριῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἀλλά ὡς

³⁶ Smith W.R., *The Religion of the Semites*, New York, 1959, pp.156-158. Βλ. ἐπίσης Vaux R. de., *Ancient Israel*. New York, 1956. Βλ. ἐπίσης, Ἀγουρίδη Σάββα, *Ἱστορία τῆς θρησκείας τοῦ Ἰσραήλ*, Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα, 1995.

μητέρα του Υιού του Θεού και ως Θεοτόκος συνεχίζει να υπάρχει ως άνθρωπος, καθαγιάζοντας με αυτόν τον τρόπο τη γυναικεία ανθρώπινη μητρότητα. Παράλληλα, η απόδοση στον Θεό της έννοιας του Πατέρα, κοινωνικοποιεί τους χριστιανούς μεταξύ τους ως αδέρφια, όπως αυτό καταφαίνεται στη θεολογική τυπολογία του «Πάτερ ἡμῶν». Αυτή η κοινωνικοποίηση της αδελφικής συνύπαρξης των χριστιανών σηματοδοτεί τον αντιφυλετικό και αντιφυλοτικό χαρακτήρα, αναγορεύει, όμως, την αγάπια και την εγκράτεια σε ὑψίστα κοινωνικά ιδεώδη.

Η γυναίκα εκτιμάται βαθύτατα ως μητέρα, βρίσκεται, όμως, σε ὑποδεέστερη από την ἄνδρα κοινωνική θέση. Διαδραματίζει σπουδαίους ρόλους στην ἀρχέγονη ἐκκλησία, προτρέπεται, όμως, σε ἡσυχία ζωή και ὑποταγή στον ἄνδρα. Τό κείμενο τῆς Α Πρὸς Κορ.11,3 μιλά σαφέστατα γιὰ κατ' εἰκόνα δημιουργία του ἄνδρα, χαρακτηρίζει δὲ τὴ γυναίκα ὡς τὴ μόνη ἀντάξια βοηθὸ του ἄνδρα σὲ σύγκριση μὲ τὰ ἄλλα δημιουργήματα. Μιλά γιὰ ἀνωτερότητα του ἄνδρα ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἀπὸ αὐτὸν προέρχεται ἡ γυναίκα καὶ ἔτσι ἡ γυναίκα δημιουργεῖται, γιὰ νὰ ὑπηρετεῖ τὸν ἄνδρα σὲν ὅποιο ὀφείλει νὰ ὑποτάσσεται. Καταλήγει σὲ μιὰ ὀλοκληρωμένη τυπολογία ὑποταγῆς ὅπου ὁ Χριστὸς εἶναι κεφαλὴ του ἄνδρα καὶ ὁ ἄνδρας κεφαλὴ τῆς γυναίκας καὶ σὲ μιὰ συμβολικὴ τυπολογία τῆς ὑποταγῆς, ὅπου τὸ κάλυμμα τῆς κεφαλῆς συμβολίζει τὴν ὑποταγὴ τῆς γυναίκας σὲν ἄνδρα.

Στὴν παύλεια θεολογία παρ' ὅτι στό Γαλ. 3,28 τὸ «οὐκ ἄρσεν καὶ θῆλυ' πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» ἡ διάκριση ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς καταλύεται χριστοκεντρικά, αὐτὴ ἡ κατάλυση ἡ ὅποια εἶναι καθαρῶς ἐσχατολογικὴ καὶ κατὰ κάποιον τρόπο ἰδεατὴ³⁷ σὲ καμία

³⁷ Θὰ πρέπει πάντως ἐδῶ μὲ ἀφορμὴ τὸ συγκεκριμένο χωρίο τοῦ Παύλου, καὶ τὸ ὅποιο ἀνάγει τὴν ὑπαρξὴ του ἐν μέρει στοὺς Στωϊκοὺς, νὰ εἰπωθεῖ ὅτι τὰ κείμενα δὲν πρέπει νὰ ἀπολυτοποιοῦνται καὶ νὰ γενικεύονται δημιουργώντας ἐντυπώσεις θετικὲς μὲν, μὴ ἀντικειμενικὲς δέ. Ὁ Παῦλος στό συγκεκριμένο χωρίο εἰσάγει μιὰ νέα ἀντίληψη ἐναντία σὲ κάθε μορφή διάσπασης, ὑπονοώντας ὅτι τὸ ἐν Χριστῷ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲν ἐνότητα καὶ τὴν καθολικότητα, σὲν ἰσότητα καὶ σὲν ἐλευθερία. Αὐτὸ τὸ μπορεῖ θὰ πρέπει νὰ κατανοηθεῖ, κατ' ἀρχάς, αὐστηρὰ δυναμικῶς καὶ ὄχι ὡς κάτι τὸ ὅποιο ὑφίσταται ἤδη σὲν πράξη γιὰ κάποιον ὁ ὅποιος ἔχει γίνε χριστιανός. Ἐτσι μιὰ τέτοια ἰσότητα ἀποτελεῖ τὸν σκοπὸ ἑνὸς συνεχοῦς ἀγῶνα τοῦ χριστιανοῦ ἐναντία σὲ ἐκείνες τίς κοινωνικὲς δομὲς πού ἀλλοιώνουν τὸ μήνυμά του. Στὴν πολιτισμικὴ συνύπαρξη τῶν ἀνθρώπων ὡς ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ὁ προσδιορισμὸς καὶ καθορισμὸς τῆς ἰσότητος τῶν φύλων μὲ θρησκευτικὸ περιεχόμενο (τὸ ἐν Χριστῷ) δὲν ἐνδιαφέρει

περίπτωση δέν είναι ιστορική καί θεσμική. Στό κείμενο τῆς πρὸς Ἐφεσσίους ἐπιστολῆς³⁸ ὁ Παῦλος ἀναφέρεται στή τυπολογία τῆς σχέσης ἀνάμεσα στό Χριστό καί στήν Ἐκκλησία, διακρίνοντας δύο διαφορετικά επίπεδα. Στό πρῶτο ἐπίπεδο 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 γιαχβιστική 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.³⁹ Αὐτή ἡ ἴδια ἡ ἀποψη τῆς κεφαλῆς ἐφαρμοσμένης στόν ἄνθρωπο-ἄνδρα ὑποδηλώνει ἄλλωστε ὅτι ὁ ἄνδρας ἀπό μόνος του εἶναι αὐτός πού διευθύνει καί κατευθύνει τό σῶμα.⁴⁰

Στό δεύτερο ἐπίπεδο, ἡ σχέση ἀνδρός-γυναικός ἐφαρμόζεται τυπολογικά στή σχέση Χριστοῦ-Ἐκκλησίας σύμφωνα μέ τή σχέση πού

καί τόσο, παρά μόνο αὐτούς πού τούς ἐκφράζει θρησκευτικά δημιουργώντας τους καί τίς ἀνάλογες ὑποχρεώσεις, ἀλλά ἐνδιαφέρει οἰκουμενικά ὡς πανανθρώπινη ἀξία. Ἐπισημαίνεται αὐτή ἡ διάσταση, γιατί πολλές φορές στή θεολογική ἀνάλυση ἡ πραγματικότητα εἶναι τελείως διαφορετική ὄντολογικά ἀπ' ὅτι θά θέλαμε νά εἶναι δεοντολογικά. Δευτερευόντως, ἐάν τό ἐν Χριστῷ κατανοηθεῖ ὡς προϋπόθεση γιά ὅλους τούς ἀνθρώπους τότε δημιουργεῖ ἀφετηρία γιά τήν ὑπαρξη κοινωνικῶν ἀποκλεισμῶν μέ θρησκευτικό περιεχόμενο γεγονός τό ὁποῖο ἀντιβαίνει στήν καθολική συνύπαρξη τῶν ἀνθρώπων μέ ἰσότητα καί ἰσοτιμία ἀνεξαρτήτως φύλης καί φύλου. Βλ. Πέτρου Ἰωάννη, «Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καί τό γυναικεῖο ζήτημα», στό *Φύλο καί θρησκεία*, Ἰνδικτος, 2004, pp. 143-160

³⁸ 5,22-23

³⁹ 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".

⁴⁰ Κούκουρα Α. Δημ. «Ἡ χειροτονία τῶν γυναικῶν» στήν *Ε.Ε.Θ.Σ. τμ. Θεολογίας*, τομ.13, 2003, pp.153-170

παρουσιάστηκε σέ πρώτο βαθμό ανάμεσα στό κεφάλι καί τό σώμα. ⁴¹ Ἡ τελευταία θεωρεῖται ἀναγκαία καί ἀπαραίτητη γιατί ἔτσι θεμελιώνεται ἡ ὑπάρχουσα βαθειά ἀνισότητα ανάμεσα στούς ὄρους Χριστός-Ἐκκλησία, καθώς μέ αὐτό 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 καθαρή 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.⁴²

Μέσα ἀπό τή σύγκριση τῆς παύλειας τυπολογίας τῶν δύο ἐπιπέδων, γίνεται ἀντιληπτή ἡ ἀνισότητα τῆς σχέσης ανάμεσα 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, καθώς ὑπάρχει ἡ ἀντίληψη ὅτι ἀκόμη καί ἡ ζωή δίνεται στό σώμα ἀπό τήν κεφαλή. Ἡ ἐρμηνευτική προσέγγιση ἀπέδειξε ὅτι ἡ ὅλη σχέση, ὅπως ἐμφανίζεται στήν παύλεια θεολογία δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό μιά τυπολογική μεταφορά.⁴³ Ὁ Παῦλος χρησιμοποιοῦ ἕνα ἀρχαῖο ραββινικό σχῆμα τό ὁποῖο ἔθετε τή σχέση ανάμεσα στόν ἄνδρα καί τή γυναίκα, ὅπως αὐτή προβάλλεται ἀπό τή γιαχβιστική διήγηση τῆς δημιουργίας τῆς γυναίκας ἀπό τόν ἄνδρα, ὡς τή σχέση ανάμεσα στόν Ἀδάμ καί τό Ἰσραήλ. Ὅπως ὁ Ἰσραήλ ὡς λαός τοῦ Θεοῦ προέρχεται καί

⁴¹ 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.

⁴² *Somme Théologique I*, qu.92, art.3

⁴³ Διαφορετική, ὀφείλω νά ἀναφέρω ἐδῶ, εἶναι ἡ ἐρμηνευτική προσέγγιση πού κάνει ἡ Κα Ἀδαμτζίλογλου Εὐανθία στό κείμενο τῆς Πρὸς Ἐφεσσίους γιά τή θέση τῆς γυναίκας, καθώς «ἐγκαταλείποντας» τό ρεαλισμό τοῦ κειμένου καί «ἀναζητώντας» τό «κενωτικό περιεχόμενο τοῦ ἀνδρικοῦ πρωτείου» δημιουργεῖ νέα ἀναπάντητα ἐρωτήματα γιά τή θέση τῆς γυναίκας., *Ἡ γυναίκα στή Θεολογία τοῦ Ἀπ. Παύλου, Ἐρμηνευτική ἀνάλυση τοῦ Α Κορ. 11,2-16*, Θεσσαλονίκη, 1989, p. 300.

κατάγεται από τόν Ἀδάμ ἔτσι καί ὁ νέος λαός τοῦ Θεοῦ, ἐκπροσωπώντας τό ὅλον τῆς ἀνθρωπότητας μέσα ἀπό τήν ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας, προέρχεται καί κατάγεται ἀπό τόν Ἰησοῦ, τό νέο Ἀδάμ.⁴⁴

Ἡ ὅλη αὐτή ἡ τυπολογία τῆς παύλειας θεολογίας βρῆκε οὐσιαστική ἐφαρμογή καί πρακτική στίς κοινωνικοπολιτισμικές συνθήκες τῆς ἐποχῆς, καθώς, ἀναλύοντας τήν ἔννοια τοῦ συμβόλου, αὐτή ἡ ἐφαρμογή ἀνταποκρίνεται σέ μιᾶ λογική ἀναγκαιότητα. Τό σύμβολο, γιά νά εἶναι κατανοητό, ὀφείλει νά ἀνάγεται σέ ἀνθρώπινες πραγματικότητες μέσα ἀπό τίς ὁποῖες ὑπάρχει ἡ δυνατότητα ἀναλογικά νά γίνει πιο εὐκόλα κατανοητό ἡ πρόσληψη τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ. Ἀπό τό γεγονός λοιπόν ὅτι ἡ εἰκόνα τῆς συζυγικῆς συνύπαρξης τοῦ ἀνδρα καί τῆς γυναίκας στόν Παῦλο εἶναι ἐπηρεασμένη ἀπό τήν πατριαρχική ἐποχή, ἡ συζυγική ἀγάπη δέν ὑπάρχει παρά μόνο μέσα ἀπό τήν κοινωνική δομή καί ἐφαρμογή τῆς ὑποταγῆς τῆς γυναίκας στόν ἄνδρα της. Γιά τόν Παῦλο, μιᾶ τέτοια δομική συζυγικά ἀνισότητα, ἀποτελεῖ πραγματικότητα ἀναντίρρητη, καθώς συνδέεται μέ τή φυσική τάξη καί τή σειρά τῶν πραγμάτων καί ἐπομένως ἦταν πολύ φυσικό νά χρησιμοποιηθεῖ, γιά νά περιγράψει τήν ἀνιση σχέση ἀνάμεσα στόν Χριστό καί τήν Ἐκκλησία. Μόνο πού ἀνάγοντας τό φυσικό τῶν πραγμάτων στή σφαῖρα τοῦ θείου ἡ σχέση ἀπολυτοποιεῖται καί μετατρέπεται σέ σχέση δοτή ἀπό τόν Θεό. Αὐτή ἡ ἀνιση κοινωνική δομή τῆς ὑποταγῆς προσδιορίζεται ἐπακριβῶς μέσα ἀπό τό κείμενο τῆς πρὸς Ἐφεσσίους ἐπιστολῆς: «οἱ γυναῖκες νά ὑποτάσσεσθε...». Τό κείμενο αὐτό ἀποτελεῖ ἕνα πολύ καλό παράδειγμα θρησκευτικῆς προέλευσης ἐπιπροσδιορισμοῦ (*surdétermination*) μιᾶς κοινωνικῆς δομῆς, τῆς ὁποίας ἡ ἀπόλυτη ἀξία ἀνάγεται σέ μιᾶ παραδοσιακή χριστιανική ἀντίληψη γιά τήν οἰκογενειακή ἱεραρχία. Αὐτή ἡ ἴδια τάση ὑφίσταται καί στόν παραδοσιακό τρόπο ἀντίληψης γιά τήν Ἐκκλησία.

1.3. Ἡ φυλοτική τυπολογία τῆς ὑποταγῆς.

⁴⁴ Βλ. W. Goossens, *L' Eglise corps du Christ d'après s. Paul*, Louvain, 1949.

P. Bonnard, "L' Eglise corps du Christ dans le Paulinisme" in *Rev. Théol. et Philos.* III (série 8), 1958, pp.168-182.

P. Benoît, *Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la Captivité*, Paris, 1961.

R. Schnackenburg, *L'idée de "Corps du Christ" dans la lettre aux Ephésiens*, ouvrage collectif "Paul de Tarse", Rome, 1979, pp.665-685.

P. Bonnard, *L' Eglise, corps du Christ*, ouvrage collectif *Anamnesis. Recherches sur le N.Test.*, Genève-Lausanne, 1980, pp.143-151.

Εἶναι, ἀπολύτως, ξεκάθαρο ὅτι μιά τέτοια τυπολογία θά χρησιμοποιοῦνταν, γιά νά νομιμοποιήσει τή δομή τῆς Ἐκκλησίας, καθώς ὡς θεσμική ἔκφραση τοῦ χριστιανισμοῦ νομιμοποιεῖ τήν κυριαρχία τῶν ἀνδρῶν πάνω στίς γυναῖκες, ἐπιτρέπει τήν κυριαρχία βαθέων ἀντιφεμινιστικῶν ἀπόψεων στίς τάξεις τοῦ κλήρου, θεμελιώνοντας μιά οἰκογενειακή ἠθική μέ πατριαρχικές ἀξίες.⁴⁵ Ἄν μιά τέτοια τυπολογία θεμελιώνεται τόσο δυναμικά πάνω στό θεσμό τῆς οἰκογένειας, ἄμηση συνέπειά της θά ἦταν νά ἀκολουθήσει τήν ἴδια λογική καί στή θεμελίωση τῆς ἐκκλησιολογίας της.⁴⁶

Ἐάν ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἡ σύζυγος τοῦ Χριστοῦ, τότε δέν ἀπομένει σέ αὐτήν κατά τήν ἱστορική της πορεία ἐπί τῆς γῆς, παρὰ νά ὑλοποιεῖ αὐτή τή θέση της χαρισματικά καί θεσμικά. Ἔτσι, ἐμφανίστηκε πάρα πολύ γρήγορα στό χῶρο τῆς Ἐκκλησίας, μιά νέα ἐφαρμογή τῆς παύλειας τυπολογίας, αὐτή τή φορά σέ ἕνα τρίτο ἐπίπεδο σέ σχέση μέ τά δύο προηγούμενα. Μέ ἄλλα λόγια, μέ δεδομένο ὅτι ἡ κεφαλή (ὁ Χριστός) δέν εἶναι πλέον ὄρατή, θά πρέπει ἐκ τῶν πραγμάτων νά ὑπάρξει κάποιος ὁ ὁποῖος θά ἀνταποκριθεῖ καί θά ἐγγυηθεῖ τή λειτουργία τοῦ σώματος κατά τρόπο ρεαλιστικό. Ἔτσι ἡ Ἐκκλησία δέν μπορεῖ νά παραμείνει σέ κατάσταση τελείως ἀπόλυτη καί συμβατή μέ τή γυναικεία τῆς συζύγου. Ὀφείλει αὐτή ἡ ἴδια, καθ'ἑαυτή, μέσα ἀπό τή θεσμική της δομή νά ἐπαναπροσδιορίσει τή διαλεκτική κεφαλῆς-σώματος μέ ἕνα ὅμως ὅλο ἰδιαίτερο τρόπο: ὄχι πλέον στό ἰδεατό τῆς μέθεξης μέ τό θεῖο, ἀλλά στό ἀνθρώπινο καί θεσμικό ἐπίπεδο, ὡς ἕνα εἶδος ἐπανατοποθέτησης τοῦ ἰδίου θεμελιώδους τυπολογικοῦ σχήματος. Γιά τή θεσμική 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, εἶναι ἡ ἐκκλησιαστική ἱεραρχία αὐτή ἡ ὁποία 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 σέ θεσμικό ἐπίπεδο διαμορφώνει θεσμικά τύπους ὅπως: ἱεραρχία-πιστοί, κληρός-λαός καί συνεχίζοντας τήν ἀπολυτοποίηση τῆς παύλειας τυπολογίας, ὀδηγεῖται ἀνάστροφα καί στό σχῆμα ἄνδρας-

⁴⁵ Bourdieu P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, pp.92-93,

⁴⁶ F. Menne, " L' éthique sexuelle dans l' Eglise et les rôles des sexes dans l' Eglise" in *Concilium*, 154, 1981, pp.23-36.

γυναίκα.⁴⁷ 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, κατὰ τή μυστική ἔνωση τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Ἐκκλησίας, καθὼς οἱ πιστοί ἢ οἱ λαϊκοί γενικά χαρακτηρίζονται ἀπό τήν ὅλη ὑποταγή τους στήν ἱεραρχία, ὅπως οἱ γυναῖκες στούς συζύγους τους. Ἡ ἀνδροκρατική ἀποκλειστικῶς δομή τῆς ἱεραρχίας, καταδεικνύει μέ τρόπο ἀπολύτως ὁρατό 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 ὁρατή αὐτή ἡ σχέση, ὁ ἱερέας νά εἶναι ἄνδρας.⁴⁸ 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 πηγὴ ἀγιότητας.

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

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

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

γ. 3^ο ἐπίπεδο: ἡ σχέση Χριστοῦ-Ἐκκλησίας ὡς σχέση ἐκκλησιαστικῆς ἀνδροκρατούμενης ἱεραρχίας μέ τούς πιστούς-λαϊκοί, καί ἰδιαίτερος μέ τίς γυναῖκες.

Σύγχρονα παραδείγματα, ἐπιβεβαιώνουν μέ χαρακτηριστικό τρόπο, αὐτή τήν ἐκκλησιαστική δομή τῆς ἀντίθεσης κεφαλῆς-σώματος, μέσα ἀπό τή φυλοτική, σεξουαλική νοσηματοδότηση. Οἱ γυναῖκες σήμερα δέν ἐπιτρέπεται οὔτε νά βοηθοῦν τόν ἀπλό καί ἔγγαμο ἱερέα τῆς Ὁρθόδοξης

⁴⁷ L. Boff, "La distinction entre "Ecclesia docens" et " Ecclesia discens" est-elle justifiée?", in *Conciliun*, 158, 1981, pp.85-92.

⁴⁸ Σκαλτσᾶ Γ., «Τό ἄφυλο τοῦ Θεοῦ καί ἡ ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα» στό *Φύλο καί θρησκεία*, Ἰνδικτος, 2004, pp. 87-141

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.⁴⁹ Αὐτή ἡ ἄρνηση τῆς θηλυκότητας καθ' ἑαυτῆς ἐμφανίζεται βέβαια σέ πολλαπλά επίπεδα, ἀλλά, κυρίως, κατά τόν μεσαίωνα ὅπου ἡ γυναίκα θεωρεῖται καί χαρακτηρίζεται ὡς μιά ἐκδοχή τοῦ μή ὄντος. Ἡ ὑπαρξή της καθορίζεται πάντα σέ σχέση μέ τόν ἄνδρα ἀπ' ὅπου προέρχεται καί ἡ γνωστή φράση γιά τόν προσδιορισμό τῆς γυναίκας ὡς «mas occasionatus».⁵⁰ Ἀνάλογες εἶναι καί οἱ τοποθετήσεις τοῦ Ἰωάννη Χρυσοστόμου, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι ἡ γυναίκα εἶναι κατ' εἰκόνα Θεοῦ μέσω τοῦ ἄνδρα καί μέσω τῆς ὑποταγῆς της στόν ἄνδρα.⁵¹ Ἡ θηλυκότητα σέ επίπεδο σώματος καί σεξουαλικότητας οὐσιαστικά δέν ὑφίσταται.⁵² Αὐτή ἡ ἀντίληψη τοῦ μή-ὄντος τῆς γυναίκας, ἀποκαλύπτεται στή συνέχεια ἱστορικά καί φθάνει μέχρι τήν ἐποχή τῆς νεωτερικότητας μέσα ἀπό τό χριστιανισμό ἀκόμη καί τή στιγμή τῆς ἐκκοσμικεύσεώς του.⁵³ Ἡ γυναίκα σύζυγος δέν ἔχει κανένα δικαίωμα οὔτε κἄν τοῦ ὀνόματός της, καθῶς μέχρι πρότινος κοινωνικά χάνει τό ἐπίθετό της καί προσδιορίζεται μέσα ἀπό τήν ἀναφορά στό σύζυγό της ὡς ἡ γυναίκα τοῦ τάδε.

Μέσα σέ αὐτό τό πλαίσιο ἀντιλήψεων, ἡ γυναίκα ἀδυνατεῖ νά ἔχει ἕνα βαθμό ἀξιοπρέπειας καί σεβασμοῦ, ὡς ἀνθρώπινο πρόσωπο καί μιά αὐτονομία ἔστω καί ὑπό ὄρους, παρά μόνο κάτω ἀπό δύο προϋποθέσεις, οἱ ὁποῖες ἔρχονται νά ἐξισορροπήσουν τήν ἄρνηση τῆς σεξουαλικότητας της ὡς ἀντικείμενο ἡδονῆς: στήν προϋπόθεση τῆς μητρότητας καί στήν προϋπόθεση τῆς ἀφιερωμένης παρθενίας.⁵⁴ Ἡ μητέρα τῆς οἰκογένειας,

⁴⁹ R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l' Eglise ancienne*, Gembloux, 1972, pp.27-29.

⁵⁰ J-M. Aubert, *ibid.*, ch. IV.

⁵¹ *Εἰς τήν Γένεσιν*, B, P.G 54, 589.

⁵² Σκαλτσᾶ Γ., *ibid.*, p.117

⁵³ Ντόντος Νίκος, « Τό φύλο ὡς κοινωνική κατασκευή καί ἡ ἐσχατολογική του ὑπέρβαση» στό *Φύλο καί Θρησκεία*, *ibid.*, pp. 43-65

⁵⁴ Στή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία τό δόγμα τῆς Ἀσπίλου Συλλήψεως διδάσκει ὅτι ἡ Θεοτόκος δέν εἶναι δυνατόν νά εἶχε συλληφθεῖ κατά τόν ἴδιο τρόπο πού συλλαμβάνονται βιολογικῶς ὅλοι οἱ ἄνθρωποι. Μέ χαρακτηριστικό τρόπο ἐκδηλώνεται μέσα ἀπό αὐτή τή διδασκαλία τό πρόβλημα καί ὁ φόβος τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τή σεξουαλικότητα ὡς πράξη ἀκάθαρτη, ἡ ὁποία θά πρέπει νά διαχωρισθεῖ πλήρως ἀπό τήν ἔννοια τοῦ Θεοῦ καί ὅλων ὧν ἐμπλέκονται στήν Ἐνσαρκη παρουσία του.

ἐπανακτᾶ τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου καὶ «βασιλεύει» στὸν ἰδιωτικό χωρὸ τῆς συζυγικῆς στέγης παρὰ τὸ ὅτι ἡ σεξουαλικότητά της ὡς ἀπαρχὴ τῆς μητρότητας θεωρεῖται ὡς κάτι τὸ βέβηλο, τὸ ὁποῖο θὰ πρέπει στὴ συνέχεια τοῦ τοκετοῦ νὰ ἐξαγνισθεῖ καὶ νὰ καθαρθεῖ.⁵⁵ Παρ'ὅτι ὁμως μέσω τῆς ἰσχυροποίησης τοῦ θεσμοῦ τῆς οἰκογένειας καὶ τὴν καθιέρωση τῆς αὐστηρῆς μονογαμίας ἡ θέση τῆς γυναίκας ἐνδυναμώνεται στὸ πλαίσιο τῆς οἰκογένειας, διοικητικά ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἐξουσία συνεχίζει νὰ βρίσκεται ἀποκλειστικά στὰ χέρια τῶν ἀνδρῶν καὶ ἡ δομὴ της εἶναι αὐστηρῶς πατριαρχικὴ καὶ ἀνδροκρατικὴ. Στὴ προϋπόθεση τῆς ἀφιερωμένης παρθενίας, κάθε σύμβολο τῆς θηλυκότητάς της καὶ τῆς σεξουαλικότητάς της, ἀποκρύπτεται καὶ τὸ μοναχικὸ σχῆμα σηματοδοτεῖ τὴν ἄμυνα ἔναντι κάθε ἐπιθυμίας.

Ἡ ἀνάλυση αὐτῆς τῆς διαλεκτικῆς ἀποκαλύπτει ἓνα ἀκόμη πρόβλημα: γνωρίζουμε ὅτι ὁ κινητήριος μοχλὸς μιᾶς τέτοιας συμβολικῆς ἐπιχειρηματολογίας, ἀπὸ τὸν Παῦλο καὶ τὴν ἰουδαϊκὴ παράδοση, ἀποτελεῖ τελικὰ τὴν ἔκφραση μιᾶς κοινωνικοπολιτισμικῆς δομῆς, ἡ ὁποία ἔθετε τὴ γυναίκα ἐκτὸς κοινωνίας, εἴτε ἰουδαϊκῆς εἴτε ἀρχαιοελληνικῆς. Γνωρίζουμε, ἐπίσης, ὅτι ὁ σύγχρονος κόσμος προοδευτικὰ ἀποκάλυψε ὅτι ὁ χαρακτήρας μιᾶς τέτοιας δομῆς ἀνήκει στὸ παρελθόν καὶ γι'αὐτὸ ἡ Ἐκκλησία ὀφείλει νὰ δεῖ μέσα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τοῦ σύγχρονου κόσμου, τὴν θέση τῆς γυναίκας καὶ τῆς γυναικείας σεξουαλικότητος. Ἀπὸ τὴ στιγμή μάλιστα πού ἓνας συμβολισμὸς χάνει κάθε ἔννοια καὶ περιεχόμενο, γιατί ἐκφράζει μιὰ προηγούμενη ἱστορικὴ καὶ κοινωνικοπολιτισμικὴ περίοδο, ἀπὸ τὴ στιγμή αὐτὴ καὶ μετὰ εἶναι φύσει ἀδύνατον νὰ δικαιολογήσει προηγούμενες δομικὲς καὶ θεσμικὲς ἐπιλογές ἀπαγορεύσεων καὶ ἀποκλεισμῶν. Ἡ ἀναγνωρισμένη στὸ σύγχρονο κόσμο, ἔστω καὶ σέ νομοθετικὸ πλαίσιο, ἰσότητα καὶ ἰσοτιμία ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, ἐνσαρκώνεται πλέον καὶ μέσα ἀπὸ μιὰ ἰσότητα καὶ ἰσοτιμία σέ ἐπίπεδο θεσμῶν. Σέ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, πλέον, ὅσον ἀφορᾶ στὴ θεσμικὴ καὶ χαρισματικὴ θέση τῆς γυναίκας ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, ἡ κριτικὴ θεολογικὴ ἀνάλυση ὀφείλει νὰ καλέσει σέ πρακτικὸ καὶ κανονικὸ πλέον πλαίσιο,

⁵⁵ Σκαλτοῦ Π., «Λοχεῖα καὶ καθαρὸτητα τῆς γυναίκας. Ἀναφορὰ στὶς σχετικὲς εὐχὲς τῆς Ἐκκλησίας», στὸ ΣΥΝΑΞΗ τ.77, 2001, σς. 70-86.

Βλ. ἐπίσης, Πασσάκου Δημ., «Καθαρό καὶ ἀκάθαρο στὴν Κ.Δ» στὸ Φύλο καὶ θρησκεία, *ibid.*, pp. 353-373

τήν ἐκκλησιαστική ἀρχή νά πάρει ἀποφάσεις πού νά ἀποκαθιστοῦν τή γυναικά ὡς πρόσωπο κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ.

2. Οἱ ἐκκλησιολογικές συνέπειες

Ἡ διάκριση ὑπό τή μορφή ἐρωτήματος πού τίθεται ὡς ἐπιλογή κατάστασης καί σχέσης ἀνάμεσα στήν ἐκκλησιολογία ἢ τήν κοινωνιολογία ἀποτελεῖ πιθανότατα διάκριση πού ἐκφράζει τίς προσωπικές ἐπιθυμίες κάποιων, ὄχι, ὅμως, καί τήν ὄντολογία τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας, ἡ ὁποία κινεῖται ἀνάμεσα στό ἄκτιστο καί στό κτιστό, προσλαμβάνοντας καί ἐνοποιώντας καί τά δύο μέσω τῆς ὑποστατικῆς ἔνωσης στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἄν ἡ ὀρθόδοξη θεολογία κλίνει πρὸς τό νά ἀποδεχθεῖ μιά τέτοια διάκριση, τότε εἶναι βέβαιο πῶς γιά ἄλλη μία φορά, ἡ καθ' ἡμᾶς ἀνατολή θά ὀλισθήσει ἀπό ἕνα παρελθοντικό μονοφυσιτισμό σέ ἕνα σύγχρονο ὄντολογικό μονοφυλοτισμό, θεωρώντας ὅτι ἡ ἐκκλησιολογία κινεῖται καί ἀποτελεῖ κάτι τό τελείως καί ἀπολύτως ἀνεξάρτητο τοῦ κοινωνικοῦ γίνεσθαι. Μιά τέτοια ἀντίληψη παραθεωρεῖ πλήρως τήν ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας ἐπί τῆς οὐσίας καί ὄχι ἐπί τοῦ παραδείγματος, ὡς σῶμα τό ὁποῖο ἀναφέρεται στό σῶμα τῆς ὑποστατικῆς ἔνωσης στό πρόσωπο τοῦ θεανθρώπου, τό ὁποῖο δέν μπορεῖ νά εἶναι τίποτε ἄλλο παρά ὅλος Θεός καί ὅλος Ἄνθρωπος καί ὅλος ἄνθρωπος δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ὄντολογικά παρά ἄρσεν καί θῆλυ. Παραθεωρεῖ, ἐπίσης, καί τήν ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας ὡς λαό τοῦ Θεοῦ, ἐν πορεία προφητική, μέσα στόν κόσμο, μέ στόχο τήν ἐσχατολογική ὀλοκλήρωση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Αὐτή ἡ πορεία δέν ἀποτελεῖ ἀπλή θεωρητική διανοητική σύλληψη, ἀλλά ἐκφράζεται συνεχῶς μέσα ἀπό συγκρούσεις, ὑποχωρήσεις, ὑπαναχωρήσεις, συνθέσεις, οἱ ὁποῖες ναί μὲν συστηματικοποίησαν τά δογματικά της ὄρια καί καθόρισαν τό πλαίσιο τοῦ Λόγου, δέν κατόρθωσαν, ὅμως, σέ πολλές περιπτώσεις νά κοινωνικοποιήσουν αὐτή τήν ἀλήθεια καί ἔτσι, πολλές φορές, λησμόνησαν τήν ἀλήθεια καί ἐκκλησιοποίησαν κοινωνικές νόρμες, ἐμφανῶς ἀντίθετες μέ τό περιεχόμενό της ἢ ἀκόμη χειρότερα κάλυψαν μέ «θεολογικές» ἀναφορές ἀπαράδ εκτες κοινωνικές ἀντιλήψεις, καθιστώντας τή θεολογική σκέψη χρηστικό ἐργαλεῖο συντηρητικῶν καί ἀντιδραστικῶν ἀπόψεων. Τό πιό χαρακτηριστικό παράδειγμα μιᾶς τέτοιας πρόσληψης κοινωνικῆς ἀντίληψης, ἀντίθετης μέ τή ὀριοθετημένη ἀλήθεια, εἶναι ἡ περίπτωση τῆς θέσης τῆς γυναικας μέσα στήν Ἐκκλησία

καί μέσα στή κοινωνία.

Ἡ συνειδητοποίηση τῆς τραγικῆς αὐτῆς κατάστασης ὀδήγησε σέ ἕνα διάλογο κυρίως ἐνδοθεολογικό μέ ἐνδιαφέρουσες παρεμβάσεις ἀπό τόν πολιτικό χῶρο καί ἐλάχιστα ἐνδοεκκλησιαστικό μιά καί ἡ θεσμική Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ταλανίζεται ἀπό τό πρόβλημα τῶν ἐθνικῶν ἐκκλησιῶν τῆς διασποράς. Ὁ διάλογος ἀπεκάλυψε ὅτι ὑπάρχει δυστυχῶς σύγχυση (συνειδητή ἢ ἀσυνειδητή) κυρίως στούς ὅρους παράδοση, ἐκκλησιολογία, κοινωνιολογία, ἱερωσύνη καί ἄγνοια τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο προσεγγίζει ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος τά ζητήματα πού τόν ἀφοροῦν. Κάτι τέτοιο βασανίζει, κατά πολύ, τούς διαλεγόμενους, γιατί ξαφνικά καθίσταται φανερό ὅτι πρῶτα πρῶτα θά πρέπει ὅλοι νά συμφωνήσουν σέ μιά κοινή χρήση καί κατανόηση τῶν ὅρων. Αὐτό, ὅμως, ὀδηγεῖ σέ ἀτέρμονες συζητήσεις, μέ ἀποτέλεσμα νά χάνεται ἡ οὐσία τοῦ προβλήματος καί ἔτσι νά διακωλύεται μιά ἀπαράδεκτη κατάσταση.

Ἡ προτεινόμενη, μέχρι σήμερα, ἀναγκαία διάκριση γιά τή κατανόηση τῆς ἀποκαλούμενης φεμινιστικῆς θεολογίας στόν εὐρωπαϊκό χῶρο, θά πρέπει νά ἐξετάσει τό γυναικεῖο ζήτημα καί κατ'ἐπέκταση τή θέση τῆς ἴδιας τῆς γυναίκας μέσα στόν χριστιανισμό καί εἰδικότερα στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ὑπό τό πρίσμα τριῶν διαστάσεων: τήν ὄντολογική, τήν κοινωνιολογική καί τή βιολογική διάσταση. Θά πρέπει δηλ ἐπιτακτικά νά ἀπαντηθεῖ τό ἐρώτημα κατά πόσο ἡ θέση τῆς γυναίκας μέσα στήν Ἐκκλησία ἐξετάζεται βιολογικά, ὑπό τήν ἔννοια μιᾶς καθαρτικῆς ἐκκλησιολογικῆς ἀντιμετώπισής της πού ἐπιφέρει γι'αὐτήν μιά φυλοτική διάκριση ὑποβάθμισής της, σέ σχέση μέ τόν ἄνδρα ἢ κατά πόσο ἐξετάζεται ὄντολογικά, ἀποδέχεται δηλ τήν ὄντολογική ἰσότητά της καί ἐπομένως τήν ὄντολογική καί ἀνθρωπολογική ἐκπροσώπησης της ἀπό τόν Ἰησοῦ, καθώς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τό «οὐκ ἐνι ἄρσεν καί θῆλυ», αὐτοκαταργεῖ τή διάκριση τῶν δύο φύλων κατά τόν ἄρσεν καί θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Οἱ περισσότερες προσπάθειες κατανόησης τῆς φεμινιστικῆς θεολογίας ἢ καταγγέλλουν ἀμήχανα, ἀλλά πάντως εὐγενικά, τίς ὁποιοσδήποτε θέσεις ὑπέρ τῶν γυναικῶν ὡς ἐκκοσμικευμένες ἀπόψεις (ὑπονοώντας ὅτι κάθε τι τό ἐκκοσμικευμένο εἶναι κατ'ἐπέκτασιν καί μή ἐκκλησιολογικό) ἢ προσλαμβάνουν ἀρχές καί θέσεις αὐτῆς τῆς θεολογίας, ἐπιχειρώντας νά καταδείξουν ὅτι αὐτές στηρίζονται σέ θεολογικές ἀπόψεις βιβλικῶς τεκμηριωμένες καί θεμελιωμένες. Οἱ

καταγγέλλοντες χαρακτηρίζουν αυτή τη προσπάθεια ως επίδραση της κοινωνιολογικής σκέψης στο χώρο της εκκλησιολογίας που έχει ως στόχο και βασική συνέπεια την ολοκληρωτική αμφισβήτηση της μέχρι τώρα εκκλησιολογικής και θεολογικής παράδοσης.⁵⁶ Και εδώ, ύπονοείται και κυριαρχεί μία αντίληψη που αρνείται, χωρίς να τό λέει, (και πώς βέβαια να τό πει, εκτός και αν υπάρχει κάποιο νέο οντολογικό και ανθρωπολογικό μετέωρο ζήτημα και δέν τό γνωρίζω) τό γεγονός ότι ο Χριστός Κενώνεται έν τόπω και έν χρόνω, προσλαμβάνοντας οντολογικά, και όχι φαινομενικά, πλήρως τήν ανθρώπινη φύση.

Ο όλος Θεός, οντολογικά, προσλαμβάνει τόν όλο άνθρωπο γενόμενος έν τῷ προσώπῳ τοῦ Ἰησοῦ όλος Θεός και όλος άνθρωπος, προσλαμβάνοντας τήν όλη ανθρώπινη φύση.⁵⁷ Οντολογικά, έπομένως, προσλαμβάνει και τά δύο φύλα, και τόν άνδρα και τή γυναίκα. Η έννοια της ιερωσύνης θέτει ως έκ τούτου δύο έρωτήματα, τά όποια όπωσδήποτε θά πρέπει να άπαντηθούν. Αν ή ιερωσύνη ως εικόνα της έν Χριστῷ ιερωσύνης είναι οντολογική τότε ό άνθρωπος είτε ως άνδρας είτε ως γυναίκα έχει τή δυνατότητα της ιερωσύνης. Αν υποστηριχθει ή άποψη ότι έχει οντολογικά μόνο ό άνδρας δικαίωμα ιερωσύνης τότε πού βρίσκεται ή ένότητα χριστολογίας και εκκλησιολογίας; Μία εκκλησιολογία ή όποία επιβάλλει τήν ιερωσύνη ως άνδρικό δικαίωμα αρνείται κατ'αυτό τόν τρόπο τόν Χριστό, ως πλήρη Θεό και ως πλήρη άνθρωπο. Ακόμη και ό καθηγητής Χρίστος Γιανναράς, για να κατορθώσει να στηρίξει τή σχετική μέ τά προηγούμενα θέση του εισάγει και αυτός τή διάκριση τῶν ιερατικῶν ρόλων, ταυτίζοντας τήν ιερωσύνη άποκλειστικά μέ τήν ιερωσύνη τῶν άνδρῶν.⁵⁸ Αν αυτό δέν αποτελεί μεταφορά κοινωνικής αντίληψης,

⁵⁶ Γιαγκάζογλου Στ., «Φεμινιστική θεολογία και ιερωσύνη τῶν γυναικῶν-Μία εκκοσμικευμένη εκκλησιολογία» στό *ΑΝΑΛΟΓΙΟΝ*, τ.4, 2003, σς. 112-131. Τό ίδιο άρθρο στό *Φύλο και θρησκεία*, *ibid.*, pp. 243-271

Βλ. επίσης, Μαγγιώρου Ν., «Η επίδραση της Παύλειας περί γυναικός Θεολογίας στό «Πηδάλιο» της Έκκλησίας, *Πρακτικά Διεθνούς Έπιστημονικού Συνεδρίου «Η γυναίκα κατά τόν Άπ. Παῦλο»*, Βέροια, 2003, p. 234.

⁵⁷ Ι. Δαμασκηνοῦ, *Έκδοσις ακριβής της Όρθοδόξου Πίστεως*, 3,12, P.G 94,1029A.

⁵⁸ Βλ. *Έλευθερία τοῦ ήθους*,³ Γρηγόρη, Αθήνα, 1989. Παρ' ότι έπισημαίνει ότι τό ιερατικό ήθος και αξίωμα δέν είναι άποκλειστικό προνόμιο τοῦ άνδρικού φύλου, στή συνέχεια αναφέρει ότι ή «λειτουργία της Εύχαριστίας προϋποθέτει τόν άνδρα ιερέα και τελετουργό, γιατί ή μεταμόρφωση και άφθαρτοποίηση της ζωής δέν αναιρεί και

προηγούμενων ἐποχῶν, στό ἐκκλησιολογικό παρόν, ἀναρωτιέμαι τί ἄλλο θά μπορούσε νά εἶναι. Ἐτσι ἢ λαμβάνει κάποιος τήν ἱερωσύνη ὄντολογικά, ὡς ὅλος ἄνθρωπος ἢ τό ὅλος ἄνθρωπος ἀναφέρεται μόνο στόν ἄνδρα καί ἐπομένως δέν ἰσχύει καί γιά τή γυναίκα. Αὐτό, ὅμως, σημαίνει ὅτι τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ γιά μιᾶ ἀκόμη φορά ἀναιρεῖται κατά ἔμμεσο τρόπο, καθῶς ὑπάρχει ἄρνηση τῆς πλήρους ὄντολογικῆς ἐνσάρκωσής του κατά τό πρότυπο τῆς ἀντίληψης τοῦ Ἀπολλιναρίου.⁵⁹

Ἀπό 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 πρὸς 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 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 ἄρσεν φύλο.⁶⁰ Ὅταν δέ ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός μιᾶ γιά τό ἀνδρικό φύλο τοῦ Ἰησοῦ, τό ἀναφέρει λέγοντας ὅτι αὐτό ἔχει κυρίως σημειολογική σημασία: «ἵνα μείνη ἡ ιδιότης ἀκίνητος, Υἱός ὧν γάρ τοῦ Θεοῦ υἱός τοῦ ἀνθρώπου γέγονεν... καί οὐκ ἔξεστιν τῆς οἰκείας ιδιότητος».⁶¹

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 διακρινῶνται μιᾶ βαθιά ἀντι-

δέν παραβιάζει τή φυσική λειτουργία τῆς ζωῆς, τή διαφοροποίηση τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν πού ἀντιπροσωπεύει ἡ διάκριση τῶν φύλων». pp.128-132.

⁵⁹Γράφει ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἀπευθυνόμενος πρὸς τούς Ἀπολλιναριστές: «Πῶς ὑμεῖς λέγεται ἐξ οὐρανοῦ τῷ σῶμα; ... Ἀντί τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ; Ὡ τῆς ἀθέσμου γνώμης καί τῶν ἀσθενῶν καί ἀπρεπῶν ρημάτων τῶν μή νοούντων πρῶτον τοῦτο, ὅτι Χριστός μονοτρόπως οὐ λέγεται, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ὀνόματι ἐν ὄντι ἐκατέρω τῶν πραγμάτων δείκνυται σημασία θεότητος τε καί ἀνθρωπότητος...» «καί ὅλη τῆς γεννήσεως καί θανάτου ἡ πραγματεία εἰς τήν ἡμετέραν ζήτησιν καί ἀνάκτησιν θεωρεῖται» *Κατά Ἀπολλιναρίου*, Λόγος Πρῶτος, P.G 26,1104 καί 1112.

⁶⁰ Φύλο καί θρησκεία, *ibid.*, p.306.

⁶¹ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως, 44, P.G 94,1108A

θεολογική και αντι-παραδοσιακή πρακτική στό χώρο τῆς λατρείας. Εἴτε, λοιπόν, ἐκκλησιολογικά γίνει ἡ προσέγγιση τῆς ἱερωσύνης εἴτε κοινωνιολογικά, τό ἀποτέλεσμα δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἓνα 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 καμιά σχέση μέ τήν ἱερωσύνη ὡς διακονία καί προσφορά. Οἱ βαθύτερες αἰτίες αὐτῶν τῶν ἀπόψεων θά πρέπει νά ἀναζητηθοῦν στίς ἀντιλήψεις πού παρουσιάστηκαν στό πρῶτο μέρος καί πηγάζουν ἀπό ἓνα ἔντονο κοινωνικό συντηρητισμό καί μιά ὑποβόσκουσα φοβική στάση σέ ὅ,τι ἀπειλεῖ τήν ἀνδρική ἐξουσία.

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 γυναίκα μέσα στήν ἐκκλησία, τή στιγμή πού ἡ ἴδια εἰσάγει ἓναν ἰδιότυπο ἀνθρωπολογικό μονοφυλοτισμό. Τό γεγονός ὅτι ἡ ἐκκλησία, τόσους αἰῶνες, δέν μπόρεσε νά ἀνατρέψει τήν ὑπάρχουσα κοινωνική θέση τῆς γυναίκα μέσα στήν κοινωνία γιατί κυρίως προσέλαβε ἀπόψεις τοῦ κόσμου καί τῆς κοινωνίας γιά αὐτήν, ἀδυνατώντας νά τίς ὑπερβεῖ καί νά τίς μεταμορφώσει, δέν μπορεῖ ἐπ'ουδενί καί μέ κανένα τρόπο νά ἀποτελεῖ καί νά χαρακτηρίζεται ὡς ἐκκλησιολογική καί θεολογική παράδοση.⁶² Θά πρέπει νά γίνει πλήρως κατανοητή καί ἀποδεκτή ἡ διάκριση ὅτι ὁ Ἰησοῦς προσλαμβάνει ὄντολογικά καί ἀνθρωπολογικά τήν ὅλη ἀνθρώπινη φύση καί βιολογικά τό ἀνδρικό φύλο. Ἐφ'ὅσον, λοιπόν, αὐτό εἶναι καί ἀποτελεῖ βασική θεολογική διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, τότε θά πρέπει νά τονισθεῖ ὅτι ἡ ἱερωσύνη τοῦ Χριστοῦ πληρεῖ τήν ὄντολογική ὑποστατική ἔνωση τῶν δύο φύσεων, τῆς θεϊκῆς καί τῆς ἀνθρώπινης, χωρίς νά ὑπεισέρχεται σέ βιολογικές διακρίσεις τοῦ τύπου ἀνδρας-γυναίκα. Αὐτή ἡ διάκριση θά πρέπει οὐσιαστικά νά γίνει ἀντιληπτή ὡς διάκριση πού δέν ἔχει θεολογικά, ἐκκλησιολογικά καί παραδοσιακά ἐρείσματα ἐκτός καί ἂν τίς ὁποιοσδήποτε ἀλλοιώσεις τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης (μέ δική της βέβαια εὐθύνη) ἀπό τόν κοινωνικό χώρο τίς ἀποδεχόμαστε ὡς παράδοση

⁶² Βλ. Elisabeth Behr-Sigel, *Le mystère de la femme dans l' Eglise*, Paris, Cerf, 1987.

τῆς ἐκκλησίας καί ζητοῦμε στή συνέχεια τό σεβασμό τους!⁶³ Βέβαια, ἐδῶ θά πρέπει ἐπίσης νά ἀπαντηθεῖ τελικά καί τό ποιός εἶναι ἐκκοσμηκευμένος. Αὐτός πού ζητεῖ τήν ἐφαρμογή μιᾶς ὀρθόδοξης ὄντολογίας καί ἀνθρωπολογίας στό χῶρο τῆς λατρείας γιά τή γυναίκα ἢ αὐτός πού ἀποδέχεται καί στηρίζει τή προσαρμογή τῆς Ἐκκλησίας σέ παρελθοντικές κοινωνικές νόρμες ὑποβάθμισης τοῦ ρόλου της, βαπτίζοντάς αὐτή τήν προσαρμογή πολύ-πολύ βολικά ὡς παράδοση; Πολλοί δέ, γιά νά τεκμηριώσουν τίς ἀπόψεις τους, καταφεύγουν στούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καί ἐπιχειρώντας νά ἐξάγουν συμπεράσματα πού νά τοὺς ἐπιτρέπουν νά χαρακτηρίζονται ὡς παραδοσιακοί, λησμονοῦν πολύ βασικά πράγματα, ὅπως:

1. τά κείμενα τῶν Πατέρων δέν διεκδικοῦν σέ τέτοια ζητήματα κανενός εἴδους αὐθεντία καί ἐπομένως εἶναι λάθος νά ἐπικαλεῖται κάποιος τόν δεῖνα ἢ τό τάδε Πατέρα γιά νά στηρίξει τήν ἄποψή του

2. τά κείμενα τῶν Πατέρων σέ πολλά ζητήματα κοινωνικοῦ προβληματισμοῦ φάσκουν καί ἀντιφάσκουν μεταξύ τους καθὼς εἶναι ἀνάλογα, κυρίως, τῆς προσωπικῆς ἐμπειρίας τοῦ καθενός. Ἐάν δέ ληφθεῖ σοβαρά ὑπ' ὄψιν αὐτή ἢ προσέγγιση, τότε θά τίθεται συνεχῶς ζήτημα γιά τό ποιός ἐκφράζει αὐθεντικά ἢ μή τήν ἄποψη τῆς Ἐκκλησίας ἢ ἀκόμη πῶς δύσκολα ποιά ἐμπειρία εἶναι αὐτή πού ἐκφράζει καλλίτερα τήν ἄποψη τῆς Ἐκκλησίας⁶⁴

3. τά κείμενα τῶν πατέρων σέ πολλές περιπτώσεις ἐκφράζουν τό πνεῦμα τῆς ἐποχῆς τους καί, ὅπου δέ, διαφοροποιοῦνται καί στή μιά καί στήν ἄλλη περίπτωση σκοπός τους δέν εἶναι νά ἀσκήσουν μιά κοινωνιολογική προσέγγιση τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας ἀλλά νά ἀσκήσουν ὅσο τό δυνατόν καλλίτερη ποιμαντική ἀντιμετώπιση τῶν προβλημάτων.

4. Τά κείμενα τῶν πατέρων καί αὐτό θά πρέπει νά γίνει τελείως κατανοητό δέν ἀντιμετωπίζουν ζητήματα ἔστω καί ποιμαντικά πού δέν ὑπῆρχαν στήν ἐποχή τους καί ἐπομένως εἶναι λάθος ἢ ὅποιαδήποτε

⁶³ Βλ. γιά αὐτή τή παρατήρηση καί Πέτρου Ι. «Τό γυναικεῖο ζήτημα καί ἡ ἐκκλησιαστική παράδοση» στήν *Ε.Ε τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ*, τ.10, Θεσσαλονίκη 2000.

τοῦ ἰδίου, *Χριστιανισμός καί κοινωνία*, Βάνιας, 2004, Θεσσαλονίκη, pp. 241-258.

⁶⁴ Μπορεῖ κάποιος νά μελετήσει διαφορετικά κείμενα Πατέρων, θέσεις καί ἀπόψεις τους ὅσον ἀφορᾷ τή θέση τῆς γυναίκας στήν κοινωνία καί στήν Ἐκκλησία, ἔχοντας ὡς μιά πρώτη πηγή τήν ἐκδοση τῆς *Ἀποστολικῆς Διακονίας Κοινωνική διδασκαλία Ἑλλήνων Πατέρων*, 1998, p.413.

ἐπίκλησή τους για θέματα πού μᾶς ἀπασχολοῦν σήμερα. Ἡ μεταφορά στό σήμερα καί σέ προβλήματα σύγχρονα, ποιμαντικῶν προτάσεων καί λύσεων πού ἔδωσαν οἱ πατέρες σέ προβλήματα τῆς ἐποχῆς τους, εἶναι μεθοδολογικά λαθεμένη καί δημιουργεῖ περισσότερα προβλήματα ἀπό ὅσα ἐπιλύει.

Μέ βάση αὐτή τήν προσέγγιση τῶν πατερικῶν κειμένων γίνεται κατανοητό ὅτι τό πρόβλημα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν δέν τούς ἀπασχόλησε, γιατί ἀπλούστατα τό συγκεκριμένο ζήτημα δέν ἀπετέλεσε ζήτημα γιά τήν ἐποχή τους. Ἔτσι ἡ μεθοδολογία τῆς συνεχοῦς ἐπίκλησης τῶν Πατέρων καί τῶν πατερικῶν κειμένων ὡς στηρίγματα σέ ἀπόψεις πού σήμερα θεωροῦνται κατά πολύ ξεπερασμένες ἀποδεικνύει τήν ἔλλειψη σύγχρονων ἐπιχειρημάτων. Ἡ πατερική ἐπίκληση ἀποδεικνύει τόν ἐγγενή φόβο ἔναντι κάθε ἀντίληψης πού προβάλλει καί στηρίζει τήν ἀνανέωση καί τήν ἀνακαίνιση τοῦ ὅλου τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά καί τῆς χριστιανικῆς θεολογικῆς σκέψης.

Παρακολουθώντας, κυρίως, τίς θεολογικές καταθέσεις, ὅσον ἀφορᾷ στό ζήτημα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν τοῦ Alexander Schmemman καί τοῦ Paul Evdokimov, θά ἔλεγα ὅτι ἡ τεκμηρίωσή τους ἡ ὁποία στηρίζεται περισσότερο ἀφ' ἑνός στή βιολογική καί ἀφ' ἑτέρου στήν κοινωνική διάκριση, προσλαμβάνει τήν προαναφερθεῖσα στό πρῶτο 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 μυστήριο 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 «ἀμφότεροι εἰκῶν μία, νόμος εἷς, ἀνάστασις μία».⁶⁵

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

⁶⁵ Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 37, 6 P.G 36,289B

πράγματι τὰ 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 γυναίκα κρίνονται ἐπιεικῶς ὡς ἀπαράδεκτες. Ἀπαράδεκτες, γιατί ἐπαναφέρουν καί μεταφέρουν κοινωνικές καί βιολογικές διακρίσεις, ἀντιοντολογικές καί ἄρα ἀντισωτηριολογικές, καθῶς ταυτίζουν τήν ἐγκυρότητα τῆς θείας χάρις μέσω τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας μέ ἐξουσιαστικές ἀνδροκρατικές ἀντιλήψεις. Εἶναι δέ τελείως ἀκατανόητο θεολογικά τό ἐπιχείρημα ὅτι οὔτε καί ἡ Θεοτόκος κατεῖχε τό ἀξίωμα τῆς ἱερωσύνης, ὅταν εἶναι σέ ὅλους γνωστό ὅτι ἄλλη διάσταση ἔχει ἡ ἱερωσύνη(;) κατά τήν ἀποστολική περίοδο καί ἄλλη διάσταση προσλαμβάνει στή συνέχεια κατά τόν μεσαίωνα.

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 μιᾶ ἀνδροκρατούμενη Ἐκκλησία ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν ταυτίζεται μέ παραχώρηση ἐξουσιῶν ἀπό τό ἀνδρικό στό γυναικεῖο φύλο. Ὡς ἐπωδός ἡ «θεολογία» νά στηρίξει μέ ὄντολογικά καί ἐκκλησιολογικά ἐπιχειρήματα αὐτή τήν ἀποψη, 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 τὰ «θεολογικά» ἐπιχειρήματα στηρίξης τῆς ἀνδρική ἱερωσύνης μένουν μετέωρα. Βεβαίως, μιᾶ ἱερωσύνη ἀπαλλαγμένη ἀπό τήν ἐξουσιαστική της διάσταση θέτει σέ νέα βάση τό ρόλο τοῦ ἱερέα μέσα στήν ἐκκλησία.⁶⁶ Θέτει κυρίως θεσμικό ζήτημα, τό ὁποῖο ἔχει νά κάνει μέ τό κατά πόσο ὁ ἐκκλησιαστικός θεσμός λειτουργεῖ δημοκρατικά, καθῶς τό ὑπάρχον μοντέλο ἄσκησης ἐξουσίας εἶναι συγκεντρωτικό καί ὀλιγαρχικό. Μεταφέροντας πρός τά ἐκεῖ τό πρόβλημα, ἡ ἀφετηρία του δέν τοποθετεῖται πλέον σέ φυλοτικές ἀντιδικίες, ἀλλά διαβλέπει τό θεσμικό πρόβλημα πού ὑπάρχει ἀντιλαμβανομένη τίς ἐκκλησιολογικές ἐπιπτώσεις πού δημιουργεῖ. Τό ἐρώτημα μέσα ἀπό αὐτή τή διάσταση τίθεται τελικά ὡς ἐξῆς: ἀναζητεῖται μιᾶ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν (κυρίως ἀπό τή φεμινιστική θεολογία), ἡ ὁποία θά ἀναπαράγει τήν ὑπάρχουσα ἐξουσιαστική ἱερωσύνη τῶν ἀνδρῶν αἰτούμενη μερίδιο ἐξουσίας καί γιά

⁶⁶ Κεσελόπουλου Ἀνέστη, *Προτάσεις ποιμαντικῆς θεολογίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 2003, κεφ. Γ, «Ἱερατική καί ποιμαντική αὐτοσυνειδησία», pp. 123-148.

τίς γυναῖκες ἢ ἐπιδιώκεται ἢ κατάθεση μιᾶς ἄλλης ἄποψης καί πρακτικῆς γιά τήν ἱερωσύνη 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, γιά αὐτό τό ζήτημα, θά πρέπει νά ἀναζητηθεῖ στό ρόλο πού ἐπεφύλαξαν οἱ κοινωνίες μέ κυρίαρχο θρησκευτικό πιστεύω τό ὀρθόδοξο δόγμα, τήν ἐποχή τῆς νεωτερικότητας καί τῆς μετανεωτερικότητας. 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 θρησκεύουν.

2. Ἡ πρακτική τῆς ὑπακοῆς ἔναντι 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 ὑπόψιν τό γεγονός ὅτι πολλές ἀπό τίς χῶρες μέ Ὀρθόδοξη ὁμολογία γιά ἓνα μεγάλο χρονικό διάστημα ἀπετέλεσαν μέρος τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας καί συνυπήρξαν μέ λαούς πού τά κοινωνικά τους πιστεύω λόγο τοῦ Ἰσλάμ ὑποβάθμιζαν τό ρόλο τῆς γυναίκα.

Ἐπιλεκτικά θά μπορούσε νά ἀναφέρει κανεῖς, ὅσον ἀφορᾷ στή θέση τῆς γυναίκα στό Ἰσλάμ ὅτι ὁ Μωάμεθ πρωτίστως μέσω τῶν μεταρρυθμίσεων πού ἐπιβάλλει μετατρέπει τήν περιοχή τῆς Μεδίνας ἀπό μητριαρχική σέ πατριαρχική. Εἰσάγει τήν πολυγυνία ὡς μιά μορφή κοινωνικῆς ἀσφάλισης γιά τίς χῆρες καί τά ὀρφανά καί ἡ προίκα τοῦ γαμπροῦ εἶναι γιά τή γυναίκα καί ὄχι γιά τήν οἰκογένειά της. Ἡ μπούρκα εἶναι στοιχεῖο τῆς προἰσλαμικῆς περιόδου καί ἀποτελοῦσε σύμβολο ἀνώτερης κοινωνικῆς διάκρισης τῶν ἐλεύθερων παντρεμένων γυναικῶν, τό ὁποῖο στή συνέχεια γενικεύτηκε παράλληλα μέ ἄλλες ρυθμίσεις

«σεμνότητας» τῶν μουσουλμάνων γυναικῶν.⁶⁷ Ἡ *umna Muhammadiya*, ἡ μουσουλμανική ὁμοφροσύνη, παρουσιάζεται ὡς κατ'ἐξοχήν ἀνδροκρατική, ἡ δὲ ἀνωτερότητα τοῦ ἀνδρα ἔναντι τῆς γυναίκα εἶναι κατὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Κορανίου, ὅπως προηγουμένως καὶ στὸν Ἰουδαϊσμό καὶ στὸν Χριστιανισμό ἐμφανέστατη: «Οἱ ἄνδρες εἶναι ἀνώτεροι ἀπὸ τίς γυναῖκες ἐξ αἰτίας τῆς ιδιότητος, μέσω τῆς ὁποίας ὁ Θεός ὑψωσε τοὺς μὲν ἐπὶ τοὺς δὲ καὶ γιατί οἱ ἄνδρες προικίζουν τίς γυναῖκες τους ἀπὸ τὸν πλοῦτο πού κατέχουν. Οἱ ἐνάρετες γυναῖκες εἶναι εὐπειθεῖς καὶ ὑπάκουες...». (4:38). Κατὰ τὸν Grunebaum στό βιβλίο του *Medieval Islam* ἡ ἐξαφάνιση τῆς γυναίκα ἀπὸ τὸν κοινωνικό καὶ δημόσιο βίο ὀλοκληρώνεται ὀριστικά τὴν ἐποχὴ τοῦ Χαρούντ-ἄλ-Ρασίντ. Δέν πρέπει νά λησμονεῖται, ἐπίσης, τὸ γεγονός ὅτι στό Ἰσλάμ ὡς θρησκεία τῆς ὑποταγῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεό ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸν Θεό εἶναι παντελῶς μονοφυσικὴ καὶ εἰκονοκλαστική.

3. Σέ χῶρες μέ ὀρθόδοξα θρησκευο-πολιτισμικά χαρακτηριστικά, τὸ πέρασμα τῶν κοινωνιῶν αὐτῶν μέσα ἀπὸ τὸ πείραμα τοῦ σταλινικοῦ ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ καὶ ἡ προσπάθεια τῆς πλήρους ἀπαλλαγῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ θρησκευτικό φαινόμενο μέ καταπιεστικές καὶ καταναγκαστικές μεθόδους, δέν ἔδωσε τὴ δυνατότητα στή θεολογική σκέψη νά προσλάβει τὰ νέα δεδομένα καὶ οὐσιαστικά ἐγκλώβισε τὴν ἐνδοεκκλησιαστικὴ συμπεριφορὰ τῶν γυναικῶν σέ πρακτικὴ μορφὴ λαϊκῆς εὐσέβειας μέ νεοπαγανιστικὴς πολλές φορές πρακτικὴς.

4. Οἱ Ρῶσοι ὀρθόδοξοι θεολόγοι τῆς διασπορᾶς μεταφέρουν καὶ οὐσιαστικά ἐξάγουν τὴ ρωσικὴ σοφολογικὴ θεολογία τῆς τσαρικῆς περιόδου, ἔχοντας πάντα κατὰ νοῦ αὐτὸ πού προέκυψε ὡς «ὑπαρκτό» μετὰ τὴ ρωσικὴ ἐπανάσταση. Παρ'ὅτι λοιπὸν θεολογοῦν ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴ ρωσικὴ σοφολογικὴ παράδοση θά μπορούσαν ἐν τούτοις νά κατανοήσουν τὰ ζητήματα μέ μιὰ πιὸ κριτικὴ σκέψη, καθὼς ζοῦν πλέον σέ ἓνα τελείως διαφορετικὸ πολιτισμικὸ περιβάλλον. Δέν τόλμησαν αὐτὸ τὸ πέρασμα καὶ ἀντιθέτως συνέχισαν νά θεολογοῦν γιὰ τὴ γυναίκα, στρατευμένοι στό νά δικαιολογήσουν τὴ θέση πού κατέχει στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία μέσα ἀπὸ τὴν ὑποστατικὴ τριαδικὴ θεολογία τῶν Πατέρων. Μιὰ εἰλικρινὴς προσέγγιση τῆς ρωσικῆς σκέψης θά ἐπεσήμανε τὸ γεγονός ὅτι ἡ θεολογία τους δέν ἀποτελεῖ μέρος τοῦ κοινωνικοῦ καὶ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ὡς ἐκ τούτου δέν ἀντιλαμβάνεται τὴν ἐνότητα τῶν

⁶⁷ Riencourt, *ibid.*, pp.347-348

ιστορικῶν καί κοινωνικῶν παραμέτρων καί τό πόσο αὐτές μέσα ἀπό τή σχέση αἰτίου καί αἰτιατοῦ ἐπηρεάζουν τήν ἐκκλησιολογία.⁶⁸ Ἡ ἄρνηση μιᾶς τέτοιας θεμελιώδους προσέγγισης ἀποτελεῖ ταυτόχρονα καί ἄρνηση τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ στό ἱστορικό καί κοινωνικό γίγνεσθαι. 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 μιᾶ μονοφυλοτική βιολογική διάσταση πού περιορίζει τήν ὀντολογική ὑπαρξη τοῦ θεανθρώπου κατά τό φύλον τοῦ ἀνδρός καί ἔτσι ἀλλοιώνει τήν καί ὅλως ἀνθρωπίνη φύση τοῦ Ἑνσαρκου Λόγου. Ἐτσι τό Γαλ. 3,28 ἐξυμνεῖται ὀντολογικά 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.

69

5.Στό πλαίσιο τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου μεταξύ τῶν ἐκκλησιῶν σημαντικό στοιχεῖο ἀνάμεσα στήν Ὁρθόδοξη καί Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἀπό τή μιᾶ 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 μυστήριο μέ ποιμαντικές καί διοικητικές προεκτάσεις, ἐνώ στούς δεύτερουσ πρωτίστως ποιμαντικό καί δευτερευόντως διοικητικό ἀξίωμα. Ἐτσι ἐνῶ στούς μέν πρώτους ἢ ἀντιμετώπιση εἶναι ἐνιαία, στούς δεύτερουσ 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 Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας περί διάκρισης τῶν ἀξιωμάτων ἀνάμεσα στά δύο φύλα. Ὑπερτονίζεται τό γεγονός ὅτι ἀπό τή φύση τῆς ἢ γυναίκα δέν

⁶⁸ Βασιλειάδη Π., «Ἡ φιλοσοφική ἐρμηνευτική», *Πρακτικά τῆς Α Φιλοσοφικῆς Ἡμερίδας Θεσσαλονίκης*, 1985, σ. 124.

⁶⁹ Πρβλ. Αλεξάνδρου Σμέμαν, «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.

μπορεῖ νά ἀσκεῖ ἐξουσία ἐντός τῆς ἐκκλησίας, ταυτίζοντας τήν ἱερωσύνη θεσμικά ὡς ἄσκηση ἐξουσίας κάτι στό ὁποῖο ἤδη ἀναφερθήκαμε θεωρώντας ὅτι ὡς ἀντίληψη εἶναι ἀπόρροια τοῦ μεσαίωνα. Ὅποιαδήποτε λοιπόν συσχέτιση τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν στόν Προτεσταντικό χῶρο μέ τό αἶτημα γιά ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στήν Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί στίς Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες εἶναι ἐπισφαλής, καθώς τά δεδομένα σέ ἐκκλησιολογικό ἐπίπεδο εἶναι διαφορετικά. Σέ αὐτό εἰδικά τό ἐπίπεδο ὁξύνονται οἱ διαφωνίες καθώς ἡ χειροτονία γυναικῶν στήν Ἀγγλικανική Ἐκκλησία καί στή Παλαιοκαθολική Ἐκκλησία ὁδήγησε σέ διακοπή τοῦ διαλόγου σέ ἐπίπεδο Ἐκκλησιῶν.

Γιά ποιᾶ, λοιπόν, ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν μιλάμε;

Σήμερα παρατηρεῖται ὅτι τό γυναικεῖο κίνημα προσβλέπει σέ μιᾶ ἀπόλυτη ἰσότητα μέ τόν ἄνδρα σέ ὅλους τούς τομεῖς, προσπαθώντας νά ἀποδείξει ὅτι ἡ γυναίκα εἶναι τό ἴδιο ἱκανή μέ αὐτόν. Ἐγκαταλείπει, ὅμως ἢ καί ἀδιαφορεῖ γιά τή διατήρηση τῶν γυναικείων ἀξιῶν καί τῆς θηλυκότητας ὡς στοιχείων πολιτισμικῶν. Ὁ ἀγώνας φαίνεται ὅτι γίνεται γιά νά καταλάβει ἡ 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 ἡ συμφωνία ἢ ἀντιφωνία ὅσον ἀφορᾶ στό ζήτημα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν.⁷⁰ Διεκδικεῖται ἡ ἱερωσύνη μέ σκοπό τή μεταμόρφωσή της σέ θεσμό διακονίας καί προσφορᾶς ἢ μέ σκοπό νά ἀποδειχθεῖ ὅτι καί αὐτές μποροῦν νά λειτουργήσουν τό ἴδιο ἐξουσιαστικά καί ἱεραρχικά ὅπως οἱ ἄνδρες;

Ἡ γυναίκα πέρα ἀπό ἕνα κοινωνικό σύμβολο ἀποτελεῖ καί φορέα μιᾶς συγκεκριμένης ἀνθρώπινης πολιτισμικῆς ἀξίας. Ἡ μποβουαρική μίμηση τοῦ ἄνδρα⁷¹ ἀποτελεῖ γιά τό γυναικεῖο κίνημα μιᾶ ἀπλή σοβαροφάνεια, ἡ ὁποία ἐπιμένει νά διατηρεῖ τά ἐξουσιαστικά

⁷⁰ Ἡ Elisabeth Behr-Sigel, ἀπό τόν Ὁρθόδοξο χῶρο, μιᾶ ἀνοικτά καί ξεκάθαρα γιά χειροτονία τῶν γυναικῶν στή Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία παρά τίς διακηρύξεις τῆς επίσημης θεσμικῆς Ἐκκλησία ὅτι δέν ὑφίσταται τέτοιο ζήτημα στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, στό «L'ordination des femmes: Un point chaud du Dialogue oecoumenique», *Contacts*, τ.195, 2001.

⁷¹ Βλ. Valerie Bryson, *Φεμινιστική Πολιτική Θεωρία*, Μεταίχμιο, 2005, pp.204-216.

άνδροκρατικά ισχυρά χαρακτηριστικά του σύγχρονου πολιτισμοῦ. Ἡ δυναμική της παρουσία θά ὄφειλε νά ἀναδείξει πολιτισμικά τά γυναικεῖα ἐκεῖνα χαρακτηριστικά πού θά ἀνέτρεπαν τήν ἀνδρική πολιτισμική κυριαρχία. Τό λάθος τῆς παράβλεψης τῆς «διαφορᾶς» τῆς γυναίκα ἀπό τόν ἄνδρα μπορεῖ νά προστατέψει τή γυναίκα ἀπό τή μετατροπή της σέ ἕνα ψευδο-ἄρσενικό εἶδος. Ἡ γυναικεῖα θηλυκή ιδιαιτερότητα ὀφείλει νά ἀξιῶσει τόν ἀπαιτούμενο σεβασμό καί τήν πλήρη ἀναγνώρισή της, καταθέτοντας αὐτό πού πραγματικά εἶναι καί ὄχι αὐτό πού ἐπιθυμεῖ ἡ ἀνδροκρατική κοινωνία νά γίνει.

Ὁ φεμινισμός, ὡς ἀντίληψη συνολική καί καθολική, ἔρχεται, κατ'ἀνάγκην, 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 διαμορφῶνῃ, ὅποιαδήποτε ἀντίληψη πού ἀπλῶς θέλει νά τή περιγράφῃ καί νά τήν κατανοεῖ μπορεῖ νά ἀποκλείῃ κατά τό δοκοῦν συμπεριφορές πού δέν προσαρμόζονται στά δεδομένα της. Κατ'αὐτόν τόν τρόπο τό γυναικεῖο φύλο ὀφείλει νά ἀναδείξει ὡς κυρίαρχο στοιχεῖο πλέον τή διαφορά της ἀπό τό ἀνδρικό καί νά προσφέρει στόν ἀνθρώπινο πολιτισμό μιᾶ θηλυκή πρακτική καί ἐφαρμογή συνύπαρξης τῶν δύο φύλων.

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' ἕνα κλειστό κῦκλο ἀπό τόν ὅποιο ποτέ δέν ἐξέρχεται. Ἡ ἐξήγηση πού δίνεται γι'αὐτόν τόν ἐγγεγραμμένο κλειστό κῦκλο ἀποτελεῖ κατά τήν ἴδια κάτι τό τελείως φυσικό, ἕνα πλαίσιο τό ὅποιο ὀρίζεται ἀπό τήν ἴδια τή Φύση ὡς ἕνα προσχέδιο μιᾶς ἄθικτης ἁρμονίας, μιᾶς ὑψηλῆς τελειότητας καί ὀλοκλήρωσης, ἡ ὅποια πηγάζει ἀπό τή στενότερη συνάφεια τοῦ θηλυκοῦ μέ τό ἄπειρο Ὅλον.⁷² 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 ὑπαρξης-- ἀκόμη καί ὅταν αὐτή ἡ

⁷² Ἡ ἀνθρώπινη φύση τῆς γυναίκα, Ροές, Αθήνα, 2005, pp.19-21.

φωνή έξωτερικεύεται μέ τρόπο ἔμμεσο—παρά τίς προκατασκευασμένες καί παραποιημένες θεωρίες».73

Ἡ γυναίκα βρίσκεται μπροστά σέ ἕνα ἀπατηλό δίλημμα: ἢ νά διεκδικήσει τή σωτηρία της ἐπιλέγοντας μιά 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 ἕνα ἄλλο ἀνθρώπινο ὄν. Καί ἡ περίπτωση, ὅμως, τῆς φύσης τῆς μητρότητας, δέν πρέπει νά παραγνωρίζει 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 μιά ἀνωτερότητα, μιά συμμετοχή στή μυστική ζωή τῆς ἔνωσης μέ τόν ἀνδρα ἢ ὁποία ξεπερνᾷ τήν ἐξωτερική ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα.

Ἡ δυνατότητα διακήρυξης τῆς ἐλευθερίας, παρά τίς προκατασκευασμένες καί παραποιημένες θεωρίες εἶναι αὐτή πού κρατᾷ τό ἐρώτημα ἀνοικτό καί γιά τήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Πῶς ἀντιλαμβάνεται τή σχέση της μέ τή γυναίκα, τό γυναικεῖο φύλο, τή γυναικεία σεξουαλικότητα, τή γυναίκα-ἄνθρωπο, σήμερα; Τό θεολογικό, πνευματικό καί χαρισματικό τῆς ἰσότητας ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι καί ἐν τῇ ἀγιότητι διαφοροποιεῖται καί γιατί ἀπό τό κοινωνιολογικό καί πολιτισμικά αὐτονόητο ἀλλά μή ὑπαρκτό δεδομένο τῆς ἰσότητας ἐν τοῖς δικαιώμασι; Μέ ποιά λογική, ἡ θηλυκότητα ἀποβάλλεται «ἐκκλησιολογικά» ὡς μή ἐνοικοῦσα στή συνάντηση τῆς Ἐκκλησίας μέ τή φύση καί μέ τόν πολιτισμό; Μέ βάση ποιά θεολογική ἐκκλησιολογία (ὄχι θεσμική) ἡ συμμετοχή 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 γιά τή γυναικεία διαφορά καί τή δυνατότητα συνύπαρξης της μέ τόν ἀνδρα ἀναφέρει: «Οἱ γυναῖκες καί οἱ ἄνδρες μέ τήν ὑπαρξή τους στόν κόσμο ἐνεργοῦν, ἀσφαλῶς, μέ διαφορετικούς τρόπους. Οἱ γυναῖκες πού μέσα ἀπό γενεές γενεῶν κρατοῦσαν τό συναισθηματικό ἰστό τῆς οἰκογένειας καί τῆς κοινότητας εἶναι ἀσκημένες σ'αὐτό. Ἔχουν μιά αὐθόρμητη τάση

⁷³ *ibid.*, p.58

νά είναι διαθέσιμες και ανοικτές, κάνουν ευκολότερα χώρο για κάποιον άλλο (λόγω της μητρότητας; πολιτιστικῶν καταβολῶν αἰώνων; αὐτό δέν ἀλλάζει τό ἀποτέλεσμα). Εὐκόλα τάσσουν τόν ἑαυτό τους στήν προστασία καί τή διατήρηση τῆς ζωῆς. Ὅλα αὐτά εἶναι πολύτιμα στοιχεῖα πού τίς ὠθοῦν νά σκύψουν πάνω στόν ἄνθρωπο, στόν κάθε ἄνθρωπο' νά προσπαθήσουν νά τόν γνωρίσουν καί νά ἐπικοινωνήσουν μαζί του. Ἐπειδή ἡ φονταμενταλιστική συνείδηση ὑψώνει τείχη ἀπό ιδέες ἀνάμεσα στίς ἀνθρώπινες ὑπάρξεις καί γιά χάρη τῶν ιδεῶν παραμερίζει κάθε εὐσπλαχνία καί ἀνθρωπιά. Ἡ γνώση τοῦ ἄλλου, ὅπως πραγματικά εἶναι, καί ὄχι ὅπως ἡ φαντασία μας τόν παραμορφώνει, ἀφοπλίζει χέρια καί συναίσθηματα». ⁷⁴ Ἡ γυναικεία διαφορετικότητα ὑποδηλώνει μιά τελείως διαφορετική προσέγγιση τῆς ἱερωσύνης, ἔξω ἀπό σχήματα καί σύμβολα ἀνδροκεντρικῆς ἐξουσίας. Μιά ἱερωσύνη τῆς ἀλληλεγγύης, τῆς κοινωνικῆς προσφορᾶς, τῆς κενωτικῆς ἀγάπης, τῆς συνύπαρξης, τῆς εἰρήνης, τῆς παράκλησης, τῆς πραότητος, τῆς δικαιοσύνης. Ἄν ἡ Ἐκκλησία ἐπιθυμεῖ μιά τέτοια ἱερωσύνη θά πρέπει νά στραφεῖ πρὸς τή γυναῖκα, ἂν ὄχι, μπορεῖ νά διατηρήσει τήν ὑπάρχουσα, τήν ἀνδροκρατική.

Ζητεῖται, τελικά, ἐπαναπροσδιορισμός τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στήν Ἐκκλησία καί τή γυναῖκα, ὡς ὑποκείμενο ἑνός ἄλλου μὴ ἀνδροκεντρικοῦ πολιτισμοῦ. Τή γυναῖκα ὡς φορέα μιᾶς διαφορετικότητας πού ἐπιζητεῖ τήν εἰρηνική συνύπαρξη μέ τόν ἄνδρα στηριζόμενη στήν κατανόηση καί στήν ἀποδοχή τοῦ διαφορετικοῦ. Ὁ ρόλος τῆς θεολογίας σ' αὐτή τή πορεία τῆς συνύπαρξης θά πρέπει νά εἶναι ἀπομυθευτικός, ὑπερβατικός, κριτικός, δυναμικός καί, ἂν χρειαστεῖ, ἀνατρεπτικός. Ἀπέναντι σέ μιά παθητική ἀποδοχή ιδεολογικῶν ἀντιλήψεων θεοκρατικοῦ τύπου πού θεωροῦν τήν ἱερωσύνη τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἀντανάκλαση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ⁷⁵ ἡ πορεία ἀπεγκλωβισμοῦ θά εἶναι συνεχῆς καί ὁ στόχος σταθερός, καθὼς ἡ ἐσχατολογική διάσταση τῆς Ἐκκλησίας ἐκφράζεται μόνο ὅταν ἀνατρέπονται κατεστημένες, παρελθοντικές καί μεσαιωνικοῦ τύπου

⁷⁴ «Οἱ γυναῖκες ἀπέναντι στό φαινόμενο τοῦ κληρικαλισμοῦ», στό *Φύλο καί Θρησκεία*, *ibid.*, p.470

⁷⁵ Ἄλλωστε, ὁ Νικόλαος Καβάσιλας γράφει γιά τήν ἱερωσύνη, κρίνοντας ὅτι τό ζητούμενο γι' αὐτήν εἶναι ἡ διακονία: «Τοῦτο γάρ ἐστίν ἡ ἱερωσύνη, δύναμις ὑπηρετική τις τῶν ἱερῶν, γιατί ὁ ἱερεὺς ὑπηρετῆς ἐστὶ μόνον, οὐδ' αὐτό τό ὑπηρετεῖν οἴκοθεν ἔχων' καί τοῦτο γάρ παρά τῆς χάριτος αὐτῶ», στό *Εἰς τήν θείαν Λειτουργίαν*, *Φιλοκαλία*, 22, Γρηγόριος Παλαμάς, 47,8, p.220.

ἀντιλήψεις, κατανοοῦνται σύγχρονα κοινωνιολογικά ἐνδιαφέροντα καί ὀδηγεῖται ἡ Ἐκκλησία σέ μιά συνεχή ἀναζήτηση ὑπέρβασης τῶν διαιρέσεων καί τῶν διακρίσεων ἐν τόπῳ καί ἐν χρόνῳ κατά τό κείμενο τῶν Μακαρισμῶν.