



Σχολή Κοινωνικών Επιστημών

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών

Σπουδές Φύλου: Μεθοδολογίες, Θεωρίες, Πολιτικές

Διπλωματική Εργασία

«Αντιλήψεις για το φύλο στην Ορθόδοξη Εκκλησία»

Λάζαρος Δημάκας

Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Ελένη Καμπούρη

(20.113 λέξεις)

Θεσσαλονίκη, Ιούνιος 2026

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία του φοιτητή Λάζαρου Δημάκα που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης ο συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίασης στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλο το χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του συγγραφέα/δημιουργού. Ο συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων.



«Αντιλήψεις για το φύλο στην Ορθόδοξη Εκκλησία»

Λάζαρος Δημάκας

Επιτροπή Επίβλεψης Διπλωματικής Εργασίας

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια

Ελένη Καμπούρη

ΣΕΠ-ΕΑΠ

Συν-Επιβλέπων Καθηγητής

Παρσάνογλου Δημήτριος

ΣΕΠ-ΕΑΠ

Θεσσαλονίκη, Ιούνιος 2026

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, Νέλλη Καμπούρη, για την καθοδήγηση, τις παρατηρήσεις και την υποστήριξή της κατά τη διάρκεια εκπόνησης της παρούσας διπλωματικής εργασίας.

Ευχαριστώ επίσης τις συμμετέχουσες και τους συμμετέχοντες της έρευνας, που δέχθηκαν να μοιραστούν τις σκέψεις, τις εμπειρίες και τους προβληματισμούς τους γύρω από ένα ιδιαίτερα ευαίσθητο θέμα. Η συμβολή τους υπήρξε καθοριστική για την πραγματοποίηση της εργασίας.

Τέλος, ευχαριστώ τους ανθρώπους που με στήριξαν σε όλη τη διάρκεια των σπουδών και της συγγραφής, με υπομονή, ενθάρρυνση και εμπιστοσύνη.

Περίληψη

Η παρούσα διπλωματική εργασία διερευνά τη σχέση μεταξύ θρησκείας, φύλου και σεξουαλικότητας, εστιάζοντας στην Ορθόδοξη Εκκλησία στην Ελλάδα ως πεδίο παραγωγής, αναπαραγωγής και διαπραγμάτευσης έμφυλων και σεξουαλικών κανονικοτήτων. Εξετάζει πώς, μέσα από τον θεσμικό εκκλησιαστικό λόγο, την ποιμαντική πράξη και τη βιωμένη θρησκευτικότητα των γυναικών πιστών νοηματοδοτούνται ζητήματα όπως η μητρότητα, η άμβλωση, η καθαρότητα, η γυναικεία ιεροσύνη, η σεξουαλικότητα, η οικογένεια και τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα. Το θεωρητικό πλαίσιο αντλεί από τις σπουδές φύλου, τη φεμινιστική θεωρία, τη φουκωική ανάλυση λόγου και εξουσίας, την επιτελεστικότητα του φύλου, τη βιωμένη θρησκευτικότητα και την ανάλυση του λόγου «ενάντια-στο-φύλο». Η έρευνα ακολουθεί ποιοτική μεθοδολογία, βασισμένη σε ημιδομημένες συνεντεύξεις με γυναίκες πιστές και κληρικούς, καθώς και σε μία συμπληρωματική συνέντευξη με θεολόγο/ειδικό. Το υλικό αναλύεται θεματικά και ερμηνεύεται με στοιχεία κριτικής ανάλυσης λόγου. Τα ευρήματα δείχνουν ότι ο εκκλησιαστικός λόγος για το φύλο και τη σεξουαλικότητα παραμένει ισχυρά κανονιστικός, χωρίς όμως να είναι ενιαίος. Ο αποκλεισμός των γυναικών από την ιεροσύνη αναδεικνύει μια ιδιαίτερη θεσμική μορφή έμφυλης εξουσίας, ενώ ζητήματα όπως η μητρότητα, η άμβλωση, η καθαρότητα και τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα κάνουν ορατή την ένταση ανάμεσα στον εκκλησιαστικό κανόνα και τη βιωμένη εμπειρία. Παράλληλα, η ποιμαντική πράξη εμφανίζεται συχνά πιο ευέλικτη και διαφοροποιημένη από τις δημόσιες θεσμικές τοποθετήσεις, χωρίς να αναιρεί την άνιση κατανομή εκκλησιαστικής και θεολογικής αυθεντίας. Η εργασία καταλήγει ότι η σχέση Ορθόδοξης Εκκλησίας, φύλου και σεξουαλικότητας δεν μπορεί να κατανοηθεί με απλές αντιθέσεις, όπως καταπίεση/ελευθερία ή πίστη/κριτική. Αντίθετα, συγκροτείται μέσα από αντιφάσεις, αμφιθυμίες και διαπραγματεύσεις ανάμεσα στις θεσμικές κανονικότητες, την ποιμαντική πράξη και τη βιωμένη θρησκευτικότητα. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στα μοτίβα του λόγου «ενάντια-στο-φύλο» γύρω από τη «φυσική» οικογένεια, τη μητρότητα, την παράδοση και τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα.

Λέξεις-κλειδιά: Φύλο, θρησκεία, Ορθόδοξη Εκκλησία, εκκλησιαστικός λόγος, επιτελεστικότητα του φύλου, σεξουαλικότητα, βιωμένη θρησκευτικότητα, φεμινιστική θεωρία, λόγος «ενάντια-στο-φύλο», ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα.

Abstract

This MA thesis explores the relationship between religion, gender and sexuality, focusing on the Orthodox Church in Greece as a field where gendered and sexual normativities are produced, reproduced and negotiated. It examines how issues such as motherhood, abortion, purity, women's ordination, sexuality, family and LGBTQ+ people are given meaning through institutional ecclesiastical discourse, pastoral practice and the lived religiosity of women believers. The theoretical framework draws on gender studies, feminist theory, Foucauldian analysis of discourse and power, gender performativity, lived religiosity and the analysis of anti-gender discourse. The research follows a qualitative methodology, based on semi-structured interviews with women believers and clergy, as well as one supplementary interview with a theologian/specialist. The material is analyzed thematically and interpreted through elements of critical discourse analysis. The findings show that ecclesiastical discourse on gender and sexuality remains strongly normative, without being uniform. The exclusion of women from the priesthood reveals a distinct institutional form of gendered power, while issues such as motherhood, abortion, purity and LGBTQ+ people make visible the tension between ecclesiastical norms and lived experience. At the same time, pastoral practice often appears more flexible and differentiated than public institutional positions, without overturning the unequal distribution of ecclesiastical and theological authority. The thesis concludes that the relationship between the Orthodox Church, gender and sexuality cannot be understood through simple oppositions such as oppression/freedom or faith/critique. Rather, it is shaped through contradictions, ambivalences and negotiations between institutional normativities, pastoral practice and lived religiosity. Particular emphasis is placed on patterns of anti-gender discourse around the “natural” family, motherhood, tradition and LGBTQ+ rights.

Keywords: Gender, religion, Orthodox Church, ecclesiastical discourse, gender performativity, sexuality, lived religiosity, feminist theory, anti-gender discourse, LGBTQ+ people.

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες.....	iv
Περίληψη	v
Abstract.....	vi
Αντί προλόγου.....	ix
Εισαγωγή	1
1. Θεωρητικό πλαίσιο, φύλο, θρησκεία και εκκλησιαστικός λόγος	3
1.1 Αντικείμενο, ερευνητική στόχευση και βασικά ερωτήματα.....	3
1.2 Πρωτοτυπία και συμβολή της έρευνας	4
1.3 Φύλο, πατριαρχία και επιτελεστικότητα ως εργαλεία για την ανάλυση του θρησκευτικού λόγου.....	5
1.4 Λόγος, εξουσία και κανονικοποίηση του σώματος	6
1.5 Βιωμένη θρησκευτικότητα, υποκειμενικότητα και διαπραγμάτευση	7
1.6 Λόγος «ενάντια-στο-φύλο», θρησκεία και Ορθόδοξη Εκκλησία	8
2. Ορθόδοξη Εκκλησία, γυναίκες, σώμα και σεξουαλικότητα.....	10
2.1 Από τη «γυναίκα» στις γυναίκες με θεολογικά πρότυπα και έμφυλες ιεραρχίες.....	10
2.2 Θεολογική ισότητα, θεσμικοί αποκλεισμοί και γυναικεία ιεροσύνη	11
2.3 Μητρότητα, καθαρότητα και αναπαραγωγικό σώμα	13
2.4 Άμβλωση, δημογραφικό και εθνικοθρησκευτικός λόγος	14
2.5 Σεξουαλικότητα, οικογένεια και ετεροκανονικότητα	15
2.6 ΛΟΑΤΚΙ+ υποκείμενα, αποκλεισμός και δυνατότητα συμπερίληψης.....	16
2.7 Φεμινιστική και queer θεολογία, κριτική, πίστη και επανανοηματοδότηση	17
3. Μεθοδολογία.....	19
3.1 Μεθοδολογία και ποιοτικός ερευνητικός σχεδιασμός	19
3.2 Συμμετέχουσες, συμμετέχοντες και πρόσβαση στο πεδίο	19
3.3 Ημιδομημένες συνεντεύξεις και παραγωγή ερευνητικού υλικού.....	21
3.4 Θεματική ανάλυση και στοιχεία κριτικής ανάλυσης λόγου.....	22
3.5 Θεσιακότητα, αναστοχαστικότητα και ηθικά ζητήματα	23
3.6 Περιορισμοί της έρευνας.....	25
4. Ανάλυση εμπειρικού υλικού.....	27
4.1 Η «γυναίκα» στον εκκλησιαστικό λόγο μέσα από μητρότητα, φροντίδα και εσωτερικευμένες κανονικότητες	27
4.2 Θεολογική ισότητα και θεσμικός αποκλεισμός μέσα από τη γυναικεία ιεροσύνη	29

4.3 Σώμα, καθαρότητα και λατρευτική συμμετοχή	33
4.4 Μητρότητα, άμβλωση και αυτοδιάθεση	36
4.5 Σεξουαλικότητα, οικογένεια και ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα	40
4.6 Δημόσιος εκκλησιαστικός λόγος, δηλώσεις ιεραρχών και ποιμαντικές διαφοροποιήσεις	46
4.7 Πίστη, κριτική και συγκριτική σύνθεση θεσμικού λόγου, ποιμαντικής πράξης και βιωμένης εμπειρίας	51
5. Συμπεράσματα.....	54
5.1 Επιστροφή στα ερευνητικά ερωτήματα	54
5.2 Βασικά ευρήματα της έρευνας	54
5.3 Περιορισμοί και προοπτικές περαιτέρω έρευνας	55
5.4 Συμβολή της εργασίας και φεμινιστική αποτίμηση	56
Βιβλιογραφία	57
Παραρτήματα	64
Παράρτημα Α : Οδηγός συνέντευξης	64
Παράρτημα Β : Έντυπο πληροφόρησης συμμετεχουσών/όντων	66
Παράρτημα Γ : Έντυπο ενήμερης συναίνεσης	69

Αντί προλόγου

“The master’s tools will never dismantle the master’s house.”

-Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (1984)

Η φράση της Audre Lorde λειτουργεί ως αφετηρία για τον προβληματισμό της παρούσας εργασίας. Υπενθυμίζει ότι η κριτική στις έμφυλες και σεξουαλικές ιεραρχίες δεν μπορεί να περιορίζεται σε επιμέρους διορθώσεις, εάν δεν τεθούν υπό ερώτηση οι ίδιες οι δομές που παράγουν την ανισότητα, τον αποκλεισμό και τη σιωπή. Με αυτή την έννοια η φεμινιστική και queer κριτική δεν λειτουργεί ως εξωτερική προσθήκη, αλλά ως τρόπος να τεθούν ερωτήματα για τα όρια του κανονικού, του αποδεκτού και του αναγνωρίσιμου.

Εισαγωγή

Η σχέση μεταξύ θρησκείας, φύλου και σεξουαλικότητας αποτελεί ένα σύνθετο πεδίο σύγχρονης επιστημονικής διερεύνησης, ιδίως όταν εξετάζεται μέσα από φεμινιστική και κριτική οπτική. Η θρησκεία δεν λειτουργεί μόνο ως σύστημα πίστης ή πνευματικής καθοδήγησης, αλλά και ως χώρος παραγωγής νοημάτων, αξιών και κοινωνικών ιεραρχιών, μέσα από τις οποίες οργανώνονται σχέσεις φύλου, σώματος, σεξουαλικότητας και εξουσίας (Woodhead, 2007· Höpflinger, Lavanchy, & Dahinden, 2012· Grenz, 2023). Στην περίπτωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, ο λόγος περί φύλου και σεξουαλικότητας διαμορφώνεται μέσα από θεολογικές, παραδοσιακές, λειτουργικές και κοινωνικές αναφορές, οι οποίες συχνά παρουσιάζονται ως αυτονόητες ή διαχρονικές, παρότι συγκροτούνται ιστορικά μέσα σε συγκεκριμένες εκκλησιαστικές, πολιτισμικές και έμφυλες σχέσεις εξουσίας (Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000· Sotiriu, 2004· Παπαγεωργίου, 2017). Η «γυναίκα», η μητρότητα, η οικογένεια, η ιεροσύνη, το σώμα και η σεξουαλικότητα αποτελούν κεντρικούς άξονες αυτού του λόγου. Ωστόσο, από φεμινιστική σκοπιά, οι άξονες αυτοί δεν είναι ουδέτεροι, καθώς συνδέονται με σχέσεις εξουσίας, κανονιστικά πρότυπα θηλυκότητας και θεσμικούς αποκλεισμούς. Οι φεμινιστικές και ΛΟΑΤΚΙ+ διεκδικήσεις, καθώς και οι μεταβαλλόμενες αντιλήψεις για το φύλο και τη σεξουαλικότητα, θέτουν υπό ερώτηση την καθολικότητα και την αδιαμφισβήτητη ισχύ αυτών των θέσεων. Η παρούσα διπλωματική εργασία τοποθετείται σε αυτό το σημείο έντασης ανάμεσα στην εκκλησιαστική παράδοση και τις σύγχρονες κοινωνικές μεταβολές. Στόχος της είναι να διερευνήσει πώς νοηματοδοτούνται το φύλο, το σώμα και η σεξουαλικότητα στην Ορθόδοξη Εκκλησία, με έμφαση στις σχέσεις εξουσίας που διαπερνούν τον εκκλησιαστικό λόγο και στις διαφοροποιήσεις ανάμεσα στον θεσμικό/δημόσιο λόγο, στην ποιμαντική πράξη και τη βιωμένη θρησκευτικότητα. Η εργασία δεν προσεγγίζει την Εκκλησία μονοσήμαντα ως μηχανισμό καταπίεσης, αλλά ως χώρο πίστης, εξουσίας και φροντίδας, όπου συνυπάρχουν κανονιστικοί λόγοι, αμφιθυμίες και δυνατότητες κριτικής επανανοηματοδότησης. Με αυτή την έννοια, η φεμινιστική κριτική δεν στρέφεται ενάντια στην πίστη, αλλά εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους συγκεκριμένες ερμηνείες, θεσμικές πρακτικές και δημόσιες τοποθετήσεις παράγουν ή νομιμοποιούν έμφυλες και σεξουαλικές ιεραρχίες.

Το θεωρητικό πλαίσιο αντλεί από τις σπουδές φύλου και τη φεμινιστική θεωρία, την κοινωνιολογία και ανθρωπολογία της θρησκείας, τη φουκωική προσέγγιση λόγου και εξουσίας, τη βιωμένη θρησκευτικότητα και την ανάλυση του λόγου «ενάντια-στο-φύλο», ο

οποίος αναλύεται ειδικότερα παρακάτω (Scott, 1986· Butler, 1990· Foucault, 2011· McGuire, 2008· Mahmood, 2005· Höpflinger, Lavanchy, & Dahinden, 2012· Grenz, 2023· Kuhar & Paternotte, 2017· Graff & Korolczuk, 2022). Οι έννοιες της πατριαρχίας, της επιτελεστικότητας, της κανονικοποίησης του σώματος, της ετεροκανονικότητας και της βιωμένης θρησκευτικής εμπειρίας αξιοποιούνται για να αναλυθεί πώς οι έμφυλες και σεξουαλικές κανονικότητες παράγονται, εσωτερικεύονται, αμφισβητούνται ή επανανοηματοδοτούνται. Παράλληλα, η φεμινιστική και queer θεολογία επιτρέπουν να τεθεί το ερώτημα ποιος ερμηνεύει την παράδοση, ποιες εμπειρίες θεωρούνται θεολογικά σημαντικές και ποια σώματα παραμένουν στο περιθώριο της εκκλησιαστικής αναγνώρισης (Ruether, 1983· Schüssler Fiorenza, 1993· Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000· Althaus-Reid, 2000, 2003).

Μεθοδολογικά, η έρευνα βασίζεται σε ποιοτική προσέγγιση και σε ημιδομημένες συνεντεύξεις με γυναίκες πιστές και κληρικούς. Συμπληρωματικά αξιοποιείται μία συνέντευξη με θεολόγο/ειδικό, όχι ως τρίτη ισότιμη κατηγορία ανάλυσης, αλλά ως ερμηνευτικό και συμπραστικό υλικό. Οι συνεντεύξεις αναλύονται θεματικά και ερμηνεύονται με στοιχεία κριτικής ανάλυσης λόγου, ώστε να εξεταστεί όχι μόνο τι δηλώνουν οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες, αλλά και πώς νοηματοδοτούν το φύλο, τη σεξουαλικότητα, το σώμα, την παράδοση και την εκκλησιαστική εξουσία. Η εργασία διαρθρώνεται σε πέντε κεφάλαια. Αρχικά παρουσιάζεται το θεωρητικό πλαίσιο και η βιβλιογραφική συζήτηση για την Ορθόδοξη Εκκλησία, τις γυναίκες, το σώμα και τη σεξουαλικότητα. Στη συνέχεια αναπτύσσεται η μεθοδολογία της έρευνας. Ακολουθεί η ανάλυση του εμπειρικού υλικού, οργανωμένη σε θεματικούς άξονες που αφορούν τη γυναικεία ταυτότητα, την ιεροσύνη, την καθαρότητα, τη μητρότητα, την άμβλωση, τη σεξουαλικότητα, τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα και τον δημόσιο εκκλησιαστικό λόγο. Η εργασία ολοκληρώνεται με τα συμπεράσματα, όπου αναδεικνύεται ότι η σχέση Ορθόδοξης Εκκλησίας, φύλου και σεξουαλικότητας δεν συγκροτείται μέσα από απλές αντιθέσεις, αλλά μέσα από αντιφάσεις ανάμεσα στον κανόνα και την εμπειρία, την παράδοση και την κοινωνική αλλαγή, την πίστη και την κριτική.

1. Θεωρητικό πλαίσιο, φύλο, θρησκεία και εκκλησιαστικός λόγος

1.1 Αντικείμενο, ερευνητική στόχευση και βασικά ερωτήματα

Η παρούσα διπλωματική εργασία εξετάζει τη σχέση θρησκείας, φύλου και σεξουαλικότητας στο πλαίσιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας, εστιάζοντας στον τρόπο με τον οποίο ο εκκλησιαστικός λόγος παράγει, αναπαράγει αλλά και επιτρέπει τη διαπραγμάτευση έμφυλων και σεξουαλικών κανονικοτήτων. Η Εκκλησία προσεγγίζεται όχι μόνο ως χώρος πίστης, αλλά και ως κοινωνικός θεσμός που παράγει λόγο, νοήματα και πρότυπα γύρω από το σώμα, την ηθική, τη σεξουαλικότητα, την οικογένεια, τη μητρότητα και τους έμφυλους ρόλους (Foucault, 2011· Scott, 1986). Κεντρικός αναλυτικός άξονας της εργασίας είναι η διάκριση ανάμεσα στον θεσμικό/εκκλησιαστικό λόγο, την ποιμαντική πράξη και τη βιωμένη θρησκευτικότητα. Ο θεσμικός λόγος αφορά τις κυρίαρχες εκκλησιαστικές θέσεις, η ποιμαντική πράξη τον τρόπο με τον οποίο οι κληρικοί τις ερμηνεύουν και τις διαχειρίζονται στην πράξη, ενώ η βιωμένη θρησκευτικότητα τον τρόπο με τον οποίο οι πιστές και οι πιστοί τις αποδέχονται, τις αμφισβητούν ή τις επανανοηματοδοτούν στην καθημερινή τους ζωή (Ammerman, 2013· McGuire, 2008). Υπό αυτό το πρίσμα η Ορθόδοξη Εκκλησία αναλύεται ως χώρος όπου διασταυρώνονται λόγος, εξουσία, πίστη και διαπραγμάτευση, χωρίς όμως η πολυπλοκότητα αυτή να αναιρεί τον πατριαρχικό και κανονιστικό χαρακτήρα πολλών θεσμικών πρακτικών. Η διάκριση αυτή μπορεί να συνδεθεί με φεμινιστικές και queer θεολογικές προσεγγίσεις, οι οποίες αναδεικνύουν ότι η ερμηνεία της παράδοσης, η θεολογική αυθεντία και η εκκλησιαστική αναγνώριση δεν είναι ουδέτερα πεδία, αλλά συγκροτούνται μέσα σε έμφυλες σχέσεις εξουσίας και πλαίσια ρύθμισης της σεξουαλικότητας (Ruether, 1983· Schüssler Fiorenza, 1993· Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000· Althaus-Reid, 2000, 2003). Η εργασία οργανώνεται γύρω από τα εξής ερευνητικά ερωτήματα. Πώς συγκροτείται ο εκκλησιαστικός λόγος για το φύλο και τη σεξουαλικότητα; Πώς νοηματοδοτούν οι κληρικοί και οι γυναίκες πιστές ζητήματα όπως η μητρότητα, η άμβλωση, η καθαρότητα, η γυναικεία ιεροσύνη και τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα; Ποιες αποκλίσεις εμφανίζονται ανάμεσα στον θεσμικό λόγο, τον ποιμαντικό λόγο και τη βιωμένη εμπειρία; Πώς οι γυναίκες πιστές

διαπραγματεύονται τη σχέση τους με την πίστη, την εκκλησιαστική παράδοση και τις σύγχρονες έμφυλες και σεξουαλικές διεκδικήσεις; Για την ανάλυση αξιοποιούνται εργαλεία από τις σπουδές φύλου, τη φεμινιστική θεωρία, τη φουκωική προσέγγιση λόγου και εξουσίας, τη βιβλιογραφία για τη βιωμένη θρησκευτικότητα και τη συζήτηση για τον λόγο «ενάντια-στο-φύλο». Οι έννοιες αυτές αναπτύσσονται στις επόμενες ενότητες και λειτουργούν ως εργαλεία για την ανάλυση του εκκλησιαστικού λόγου, του σώματος, της σεξουαλικότητας, της πίστης και της διαπραγμάτευσης.

1.2 Πρωτοτυπία και συμβολή της έρευνας

Η συμβολή της παρούσας εργασίας εντοπίζεται στη διερεύνηση ενός σχετικά περιορισμένα μελετημένου πεδίου στην ελληνική βιβλιογραφία, δηλαδή της σχέσης φύλου, σεξουαλικότητας και Ορθόδοξης Εκκλησίας μέσα από τη σύγκριση θεσμικού/εκκλησιαστικού λόγου, ποιμαντικής διαχείρισης και βιωμένης εμπειρίας. Η εργασία δεν ισχυρίζεται ότι η σχέση φύλου και Ορθοδοξίας είναι αμελέτητη, καθώς αξιοποιεί υπάρχουσες μελέτες για τις γυναίκες στην Ορθόδοξη Εκκλησία, τη γυναικεία ιεροσύνη, τη φεμινιστική θεολογία και τη σχέση Ορθοδοξίας, φύλου και σεξουαλικότητας (Arentzen et al., 2022· Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000· Kupari & Vuola, 2020· McGeoch, 2018· Thomas & Narinskaya, 2020), καθώς και μελέτες για το ελληνικό ορθόδοξο πλαίσιο, τη γυναικεία παρουσία, τη λατρεία, την παράδοση, την ισότητα φύλου, την αναπαραγωγή, την άμβλωση, τον εθνικισμό και την ελληνορθόδοξη ταυτότητα (Georgiadou, 1995· Sotiriu, 2004· Καραγιαννοπούλου, 2017· Καρκαλά-Ζορμπά, 2004· Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, 2004· Χαλκιά, 2007). Παράλληλα, αξιοποιεί ευρύτερες θεωρητικές παρεμβάσεις για τη σχέση φύλου, θρησκείας και δικαιωμάτων, ώστε να αποφύγει απλουστευτικά δίπολα ανάμεσα στη θρησκεία, την ελευθερία και την καταπίεση (Abu-Lughod, 2006). Η πρωτοτυπία της έγκειται ειδικότερα στην εμπειρική διερεύνηση των διαφοροποιήσεων ανάμεσα στις επίσημες εκκλησιαστικές θέσεις, στις ποιμαντικές τοποθετήσεις και στις βιωμένες θρησκευτικές εμπειρίες γυναικών πιστών, σε ζητήματα όπως η μητρότητα, η άμβλωση, η καθαρότητα, η γυναικεία ιεροσύνη, η σεξουαλικότητα και τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα. Επομένως, η εργασία δεν φιλοδοξεί να προσφέρει γενικεύσιμα συμπεράσματα, αλλά να συμβάλει στην κατανόηση των τρόπων με τους οποίους

οι εκκλησιαστικές θέσεις διαμορφώνονται μέσα από αντιφάσεις, μετατοπίσεις και διαφοροποιημένες πρακτικές.

1.3 Φύλο, πατριαρχία και επιτελεσματικότητα ως εργαλεία για την ανάλυση του θρησκευτικού λόγου

Η έννοια του φύλου αποτελεί κεντρικό αναλυτικό εργαλείο για την παρούσα εργασία, καθώς επιτρέπει να εξεταστεί ο εκκλησιαστικός λόγος όχι ως ουδέτερη θεολογική διατύπωση, αλλά ως μηχανισμός που συμμετέχει στη συγκρότηση έμφυλων ρόλων και ιεραρχιών. Το φύλο δεν αντιμετωπίζεται ως φυσική ή βιολογικά δεδομένη κατηγορία, αλλά ως κοινωνική, ιστορική και πολιτισμική κατασκευή, μέσω της οποίας οργανώνονται σχέσεις εξουσίας και συχνά αποσιωπώνται οι γυναικείες εμπειρίες (Αβδελά, 2002· Αβδελά & Ψαρρά, 1997· Oakley, 1972· Scott, 1986). Η Scott (1986) κατανοεί το φύλο ως κατηγορία ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας, επιτρέποντας να φανεί πώς οι έμφυλες διαφορές οργανώνουν θεσμούς και μορφές εξουσίας. Στο πλαίσιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας, αυτό βοηθά να αναλυθεί η ασυμμετρία ανάμεσα στη θεολογική αναγνώριση της πνευματικής ισότητας όλων των ανθρώπων και στη διατήρηση θεσμικών αποκλεισμών, όπως ο αποκλεισμός των γυναικών από την ιεροσύνη και από θέσεις εκκλησιαστικής εξουσίας. Η θεωρία της επιτελεσματικότητας αξιοποιείται για να εξεταστεί πώς το φύλο συγκροτείται μέσα από επαναλαμβανόμενους λόγους, πρακτικές και κανονιστικά πρότυπα (Butler, 1990). Η μητρότητα, η σεμνότητα, η φροντίδα, η υπακοή και η ανδρική ιερατική εξουσία λειτουργούν ως πρότυπα που επαναλαμβάνονται, νομιμοποιούνται και φυσικοποιούνται στον εκκλησιαστικό χώρο (Berger & Luckmann, 1966· Butler, 1990). Παράλληλα, η Connell (2005) βοηθά να κατανοηθεί το φύλο ως σύστημα κοινωνικών σχέσεων, όπου η διάκριση «διαφορετικών» αλλά δήθεν «ισότιμων» ρόλων μπορεί να νομιμοποιεί έμφυλες ανισότητες. Η έννοια της πατριαρχίας παραμένει σημαντική, εφόσον χρησιμοποιείται με προσοχή και όχι ως απλουστευτική εξήγηση. Δεν αφορά μόνο ατομικές αντιλήψεις, αλλά θεσμικές, συμβολικές και κοινωνικές σχέσεις εξουσίας που αναπαράγουν την ανδρική κυριαρχία (Bourdieu, 2001· Walby, 1990). Στο εκκλησιαστικό πλαίσιο, εκδηλώνεται τόσο μέσα από άμεσους αποκλεισμούς όσο και μέσα από θεολογικές ερμηνείες και πρακτικές που συνδέουν τις γυναίκες κυρίως με τη μητρότητα, τη φροντίδα και τη σεμνότητα. Ωστόσο, η εργασία δεν αντιμετωπίζει τις γυναίκες πιστές ως παθητικά υποκείμενα πατριαρχικής εξουσίας. Αντίθετα, εξετάζει πώς οι ίδιες αποδέχονται, αμφισβητούν ή

επανανοηματοδοτούν τις εκκλησιαστικές αντιλήψεις για το φύλο. Η προσέγγιση αυτή ακολουθεί τη βιβλιογραφία που υποστηρίζει ότι το φύλο και η θρησκεία χρειάζεται να μελετώνται μαζί, ώστε να μην υποτιμάται η θρησκευτική εμπειρία στις σπουδές φύλου ούτε να αποσιωπώνται οι έμφυλες σχέσεις εξουσίας στις σπουδές θρησκείας (Höpflinger, Lavanchy, & Dahinden, 2012). Ειδικότερα για την Ορθόδοξη Εκκλησία, πρόσφατες μελέτες δείχνουν ότι το φύλο διαπερνά τη λατρεία, την παράδοση, την εκκλησιαστική αυθεντία και τη βιωμένη θρησκευτική πρακτική, ενώ ρυθμίζει και πρότυπα ανδρισμού και ιερατικής εξουσίας (Kupari & Vuola, 2020· Arentzen et al., 2022· Dawley & Thornton, 2018).

1.4 Λόγος, εξουσία και κανονικοποίηση του σώματος

Η φουκωική προσέγγιση της σχέσης λόγου και εξουσίας αποτελεί βασικό εργαλείο για την ανάλυση του θρησκευτικού και εκκλησιαστικού λόγου. Στην παρούσα εργασία, ο λόγος δεν αντιμετωπίζεται ως ουδέτερη περιγραφή της πραγματικότητας, αλλά ως μηχανισμός παραγωγής νοήματος, αλήθειας και κανονικότητας (Foucault, 2011). Στο πλαίσιο αυτό, ο εκκλησιαστικός λόγος δεν περιορίζεται στο να απαγορεύει ή να επιτρέπει πρακτικές, αλλά συμμετέχει στη διαμόρφωση των κατηγοριών μέσω των οποίων τα υποκείμενα αντιλαμβάνονται το σώμα, το φύλο, τη σεξουαλικότητα, την οικογένεια, τη μητρότητα και την ηθική. Η εξουσία επομένως δεν λειτουργεί μόνο κατασταλτικά, αλλά παράγει γνώσεις, κατηγορίες και υποκείμενα (Foucault, 2011). Έννοιες όπως «φυσικό», «κανονικό», «ηθικό», «αμαρτωλό», «καθαρό» ή «παρεκκλίνον» αναλύονται ως αποτελέσματα λόγων και πρακτικών που θέτουν όρια αποδοχής και αποκλεισμού. Ταυτόχρονα, η γνώση δεν είναι ουδέτερη, αλλά παράγεται μέσα σε σχέσεις εξουσίας και συγκεκριμένες κοινωνικές τοποθετήσεις (Alcoff, 1988· Haraway, 1988). Το σώμα αποτελεί κεντρικό σημείο αυτής της κανονικοποίησης. Στον θρησκευτικό λόγο δεν εμφανίζεται ως ουδέτερο βιολογικό δεδομένο, αλλά ως τύπος ηθικής, πνευματικής και κοινωνικής ρύθμισης. Η σεξουαλικότητα, η αναπαραγωγή, η έμμηνος ρύση, η μητρότητα, η άμβλωση και η συμμετοχή στη λατρευτική ζωή συνδέονται με ερωτήματα καθαρότητας, εγκράτειας, αμαρτίας, ευθύνης και πνευματικής καταλληλότητας (Douglas, 1966· Foucault, 2011). Η φεμινιστική και queer θεολογική συζήτηση για το σώμα είναι χρήσιμη εδώ, επειδή επισημαίνει ότι το σώμα δεν αποτελεί απλώς αντικείμενο ηθικής ρύθμισης, αλλά και τόπο θεολογικής εμπειρίας, ευαλωτότητας, σχέσης και δυνατότητας

επανανοηματοδότησης (Isherwood, 2024· Althaus-Reid, 2000· Ruether, 1983). Αντίστοιχα, η σεξουαλικότητα νοηματοδοτείται συχνά μέσα από τον γάμο, την τεκνοποίηση, την οικογένεια και την ετεροφυλοφιλική σχέση, με αποτέλεσμα ορισμένες μορφές επιθυμίας να παρουσιάζονται ως φυσικές ή ευλογημένες και άλλες ως αμαρτωλές ή αποκλίνουσες (Rubin, 1984· Warner, 1993). Σημαντική είναι επίσης η έννοια της αυτορρύθμισης. Το υποκείμενο δεν ρυθμίζεται μόνο από εξωτερικές απαγορεύσεις, αλλά μαθαίνει να επιτηρεί το σώμα, τις επιθυμίες και τη συμπεριφορά του (Foucault, 2011). Στο εκκλησιαστικό πλαίσιο, οι πιστές και οι πιστοί μπορούν να εσωτερικεύουν αντιλήψεις περί αμαρτίας, καθαρότητας, σεμνότητας ή πνευματικής καταλληλότητας και να ρυθμίζουν ανάλογα τη λατρευτική συμμετοχή, τη σεξουαλική ζωή ή τον τρόπο που βιώνουν το σώμα τους. Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει να αναλυθεί ο εκκλησιαστικός λόγος πέρα από την απλή αντίθεση καταπίεσης και ελευθερίας, ως λόγος που παράγει όρια και ιεραρχίες, αλλά και βιώνεται μέσα σε σχέσεις πίστης, νοήματος και προσωπικής επεξεργασίας (Ammerman, 2013· McGuire, 2008).

1.5 Βιωμένη θρησκευτικότητα, υποκειμενικότητα και διαπραγμάτευση

Η έννοια της βιωμένης θρησκευτικότητας μετατοπίζει την ανάλυση από το επίπεδο του επίσημου εκκλησιαστικού λόγου στο επίπεδο της καθημερινής εμπειρίας των πιστών και, ειδικότερα, των γυναικών πιστών της έρευνας. Η θρησκεία δεν προσεγγίζεται μόνο ως σύστημα δογμάτων, κανόνων ή θεσμικών θέσεων, αλλά ως καθημερινή πρακτική, βίωμα, συναίσθημα και τρόπος νοηματοδότησης της ζωής (Ammerman, 2013· Davie, 2007· McGuire, 2008· Woodhead, 2007). Η προσέγγιση της *lived religion* επιτρέπει να αναλυθεί η σχέση των πιστών με την Εκκλησία όχι ως απλή αποδοχή ή απόρριψη, αλλά ως διαδικασία ερμηνείας, προσωπικής επεξεργασίας και διαπραγμάτευσης. Για την παρούσα εργασία, η προσέγγιση αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη όταν συνδεθεί με φεμινιστικές αναγνώσεις της θρησκείας, σε μεταεκκοσμικευμένο πλαίσιο, οι οποίες επιμένουν ότι η ανάδειξη των θρησκευόμενων γυναικών ως δρώντων υποκειμένων χρειάζεται να συνοδεύεται από κριτική ανάλυση των έμφυλων σχέσεων εξουσίας μέσα στις θρησκευτικές κοινότητες (Grenz, 2023· Παπαγεωργίου, 2017). Οι πιστές και οι πιστοί μπορεί να αποδέχονται ορισμένες εκκλησιαστικές θέσεις, να αμφισβητούν άλλες ή να αναζητούν τρόπους συμφιλίωσης ανάμεσα στην προσωπική τους εμπειρία και τη θρησκευτική τους ταυτότητα. Έτσι, η θρησκευτική ταυτότητα διαμορφώνεται

μέσα από καθημερινές αφηγήσεις, κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, και όχι μόνο μέσα από επίσημες εκκλησιαστικές διατυπώσεις (Ammerman, 2013· McGuire, 2008). Η Mahmood (2005) συμβάλλει σε μια πιο σύνθετη κατανόηση της θρησκευτικής υποκειμενικότητας, καθώς δείχνει ότι η θρησκευτική συμμόρφωση δεν πρέπει να ερμηνεύεται πάντοτε ως παθητικότητα. Τα θρησκευόμενα υποκείμενα μπορούν να συγκροτούν τον εαυτό τους με πρακτικές πειθαρχίας, πίστης και ηθικής άσκησης. Επομένως, μια γυναίκα μπορεί να αποδέχεται ορισμένες θρησκευτικές πρακτικές ή αξίες χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στερείται κριτικής στάσης. Η βιωμένη θρησκευτικότητα επιτρέπει να αναλυθεί η σύνδεση ανάμεσα στον θεσμικό λόγο και την καθημερινή εμπειρία ως σχέση απόκλισης, προσαρμογής και επανανοηματοδότησης. Οι εκκλησιαστικές αντιλήψεις για το φύλο και τη σεξουαλικότητα δεν μεταφέρονται μηχανικά στα υποκείμενα, αλλά συναντούν προσωπικές εμπειρίες, κοινωνικές συνθήκες, οικογενειακές σχέσεις, συναισθήματα, μορφωτικούς και ταξικούς παράγοντες, καθώς και σύγχρονες φεμινιστικές και ΛΟΑΤΚΙ+ διεκδικήσεις. Στην ορθόδοξη περίπτωση, η διάκριση ανάμεσα στην πνευματική ισότητα των φύλων και στους θεσμικούς περιορισμούς της εκκλησιαστικής συμμετοχής των γυναικών καθιστά ιδιαίτερα σημαντική την ανάλυση της απόστασης ανάμεσα στον θεολογικό λόγο, την εκκλησιαστική πράξη και τη βιωμένη εμπειρία (Σταυρόπουλος & Κουμαρόπουλος, χ.χ.· Behr-Sigel, 1991). Η προσέγγιση αυτή συνδέεται άμεσα με τη μεθοδολογία της εργασίας, καθώς οι συνεντεύξεις αντιμετωπίζονται ως αφηγήσεις με τις οποίες οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες παράγουν νόημα.

1.6 Λόγος «ενάντια-στο-φύλο», θρησκεία και Ορθόδοξη Εκκλησία

Η διάσταση του λόγου «ενάντια-στο-φύλο»¹ είναι απαραίτητη για την παρούσα εργασία, καθώς συνδέει τον εκκλησιαστικό λόγο με τις σύγχρονες αντιπαραθέσεις γύρω από το φύλο, τη σεξουαλικότητα, την οικογένεια και τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα (Butler, 2025· Graff & Korolczuk, 2022· Kuhar & Paternotte, 2017). Στην περίπτωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Ελλάδα, δεν είναι αναλυτικά ακριβές να θεωρηθεί εκ των προτέρων ότι κάθε αναφορά στην

¹ Ο όρος «λόγος/πολιτικές ενάντια-στο-φύλο» αποδίδει το αγγλικό anti-gender discourse / anti-gender politics και αναφέρεται σε λόγους, κινητοποιήσεις και πολιτικές που παρουσιάζουν το φύλο, τον φεμινισμό, τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα, τη σεξουαλική αυτοδιάθεση ή τη φυλομετάβαση ως απειλές για τη «φυσική» τάξη, την οικογένεια, τη θρησκεία, τα παιδιά ή το έθνος. Για την ελληνική απόδοση βλ. Feministika (2025), «Αντιστάσεις στις πολιτικές “ενάντια-στο-φύλο”». Για τη διεθνή βιβλιογραφία βλ. Kuhar & Paternotte (2017), Graff & Korolczuk (2022) και Butler (2025).

οικογένεια, τη μητρότητα ή τη σεξουαλική ηθική ταυτίζεται πλήρως με τον λόγο «ενάντια-στο-φύλο». Ωστόσο, συγκεκριμένες θεσμικές και δημόσιες τοποθετήσεις της Εκκλησίας γύρω από την ετεροφυλοφιλική οικογένεια, τη μητρότητα, την άμβλωση, τη σεξουαλικότητα εκτός γάμου, την ομοφυλοφιλία, τη φυλομετάβαση και τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα συναντούν βασικά μοτίβα αυτού του λόγου, ιδίως όταν οι σύγχρονες έμφυλες και σεξουαλικές διεκδικήσεις παρουσιάζονται ως απειλή για τη «φυσική» τάξη, την παράδοση, τα παιδιά, το έθνος ή την ελληνορθόδοξη ταυτότητα (Παπαγεωργίου, 2017· Καραστάθη, Διακουμάκου, & Τσιλιμπουνίδη, 2024· Graff & Korolczuk, 2022· Kuhar & Paternotte, 2017). Η ελληνική περίπτωση έχει ιδιαίτερη σημασία, επειδή οι αντιπαραθέσεις γύρω από την ισότητα των φύλων, το οικογενειακό δίκαιο, την άμβλωση και τα δικαιώματα των ΛΟΑΤΚΙ+ ατόμων δεν τίθενται μόνο ως ηθικά ή θεολογικά ζητήματα, αλλά και ως ζητήματα δημόσιου λόγου, εκκοσμίκευσης, εθνικής ταυτότητας και σχέσης Εκκλησίας-κράτους (Παπαγεωργίου, 2017· Χαλκιά, 2007). Ο λόγος αυτός συνδέεται με την ετεροκανονικότητα και τη ρύθμιση του γυναικείου σώματος, καθώς η έγγαμη, ετεροφυλοφιλική και αναπαραγωγική ζωή προβάλλεται συχνά ως φυσική, θεόδοτη και κοινωνικά επιθυμητή, ενώ άλλες μορφές σχέσης, επιθυμίας ή σεξουαλικής ταυτότητας παρουσιάζονται ως αποκλίνουσες ή απειλητικές (Rubin, 1984· Warner, 1993). Ειδικότερα, η μητρότητα και η αναπαραγωγή συνδέονται επίσης με το δημογραφικό, την εθνική συνέχεια και την ελληνορθόδοξη ταυτότητα, με αποτέλεσμα το γυναικείο σώμα να νοσηματοδοτείται όχι μόνο ως ατομικό, αλλά και ως οικογενειακό, εθνικό και θρησκευτικό ζήτημα (Χαλκιά, 2007). Επομένως, ο λόγος «ενάντια-στο-φύλο» χρησιμοποιείται εδώ ως αναλυτικό εργαλείο και όχι ως προκατασκευασμένη ερμηνεία. Το ζητούμενο είναι να εξεταστεί πότε ο εκκλησιαστικός λόγος κατασκευάζει το φύλο, τον φεμινισμό, τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα ή τη σεξουαλική αυτοδιάθεση ως απειλές για τη «φυσική» τάξη, την οικογένεια, την παράδοση, τα παιδιά ή το έθνος (Butler, 2025· Graff & Korolczuk, 2022· Kuhar & Paternotte, 2017).

2. Ορθόδοξη Εκκλησία, γυναίκες, σώμα και σεξουαλικότητα

2.1 Από τη «γυναίκα» στις γυναίκες με θεολογικά πρότυπα και έμφυλες ιεραρχίες

Η διερεύνηση της παρουσίας των γυναικών στην Ορθόδοξη Εκκλησία προϋποθέτει διάκριση ανάμεσα στις πολλαπλές εμπειρίες των γυναικών και στην κανονιστική εικόνα της «γυναίκας» που συχνά παράγεται στον εκκλησιαστικό λόγο. Η φράση «η θέση της γυναίκας» μπορεί να είναι περιοριστική, καθώς υπονοεί ότι όλες οι γυναίκες βιώνουν με τον ίδιο τρόπο τη σχέση τους με την πίστη, τη λατρεία και τον θεσμό (Scott, 1986). Αντίθετα, η κοινωνική τάξη, η ηλικία, η μόρφωση, η οικογενειακή κατάσταση, ο βαθμός θρησκευτικής συμμετοχής και η σχέση με την εκκλησιαστική κοινότητα διαφοροποιούν τις εμπειρίες και τις δυνατότητες δράσης τους (Ammerman, 2013· McGuire, 2008). Γι' αυτό, στην εργασία χρησιμοποιείται κυρίως ο πληθυντικός «γυναίκες», ώστε να αναδειχθεί η πολλαπλότητα των γυναικείων εμπειριών. Ο ενικός «η γυναίκα» χρησιμοποιείται μόνο όταν αναλύεται ο ίδιος ο εκκλησιαστικός λόγος, στον βαθμό που συχνά κατασκευάζει μια ενιαία και ρυθμιστική εικόνα της γυναικείας ταυτότητας. Έτσι, το ερώτημα δεν είναι απλώς ποια είναι η θέση των γυναικών στην Εκκλησία, αλλά πώς ο εκκλησιαστικός λόγος παράγει πρότυπα θηλυκότητας, πνευματικότητας, μητρότητας και ηθικής συμπεριφοράς (Butler, 1990· Scott, 1986). Στην ορθόδοξη θεολογική παράδοση, κεντρικό πρότυπο για τις γυναίκες αποτελεί η Παναγία, η οποία νοείται ως μορφή αγιότητας, πίστης και συμμετοχής στο μυστήριο της σωτηρίας (Kollontai, 2000). Στην ελληνική ορθόδοξη περίπτωση, η Θεοτόκος λειτουργεί επίσης ως πρότυπο γυναικείας συμπεριφοράς, καθώς συνδέεται με τη μητρότητα, την υπακοή και τη θρησκευτικά νομιμοποιημένη θηλυκότητα (Sotiriu, 2004). Η μορφή της λειτουργεί αμφίσημα, προβάλλεται ως πρότυπο πνευματικής δύναμης, αλλά η έμφαση στη μητρότητα, στην υπακοή και στη θυσιαστική αγάπη μπορεί να συμβάλει στη διαμόρφωση περιοριστικού προτύπου θηλυκότητας. Η φεμινιστική θεολογία έχει επισημάνει ότι τέτοια πρότυπα χρειάζονται κριτική ανάγνωση, ώστε να διακριθεί η πνευματική σημασία τους από πατριαρχικές ερμηνείες που παγιώνουν τους γυναικείους ρόλους (Behr-Sigel, 1991· Καρκαλά-Ζορμπά, 2004· Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, 2004). Ο λόγος περί «γυναίκας», επομένως, δεν είναι

ουδέτερος. Παράγει πρότυπα για το τι σημαίνει να είναι μια γυναίκα «καλή πιστή», «καλή μητέρα», «σεμνή», «υπάκουη» ή «πνευματικά κατάλληλη». Ταυτόχρονα, οι γυναίκες δεν είναι παθητικές αποδέκτριες αυτών των προτύπων, αλλά μπορούν να τα αποδέχονται, να τα επανανοηματοδοτούν ή να τα αμφισβητούν μέσα από τη βιωμένη θρησκευτική τους εμπειρία, όπως δείχνουν και σύγχρονες μελέτες για το φύλο και τη βιωμένη Ορθοδοξία (Ammerman, 2013· Mahmood, 2005· McGuire, 2008· Kupari & Vuola, 2020).

2.2 Θεολογική ισότητα, θεσμικοί αποκλεισμοί και γυναικεία ιεροσύνη

Η σχέση ανάμεσα στη θεολογική ισότητα και τη θεσμική ανισότητα αποτελεί κεντρικό ζήτημα στη μελέτη φύλου και Ορθόδοξης Εκκλησίας. Παρότι στον χριστιανικό λόγο προβάλλεται η πνευματική ισότητα όλων ενώπιον του Θεού, αυτή δεν συνεπάγεται ισότιμη πρόσβαση σε θεσμικούς ρόλους, εξουσία και λήψη αποφάσεων, καθώς συνυπάρχει με έμφυλους διαχωρισμούς σε λειτουργικό, διοικητικό και μυστηριακό επίπεδο (Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000· Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, 2004). Κεντρικό ζήτημα σε αυτή τη συζήτηση αποτελεί η γυναικεία ιεροσύνη. Στην Ορθόδοξη Εκκλησία η ιεροσύνη παραμένει ανδρική και ο αποκλεισμός των γυναικών από αυτήν συνιστά θεσμικό όριο πρόσβασης στη μυστηριακή, διοικητική και συμβολική εξουσία (Behr-Sigel & Ware, 2000· Kessareas, 2022· Thomas & Narinskaya, 2020· Sotiriu, 2004). Το αυξημένο ενδιαφέρον για το ζήτημα φαίνεται και από πρόσφατες διπλωματικές εργασίες στο ΕΑΠ, οι οποίες εξετάζουν τη χειροτονία των γυναικών, τη γυναικεία παρουσία στην αρχαία Εκκλησία και τη δυνατότητα ορθόδοξης επανεξέτασης του θεσμού των διακονισσών (Μάντζιου, 2019· Ράλλης, 2021). Ο αποκλεισμός αυτός δεν περιορίζεται στη χειροτονία αλλά επεκτείνεται σε θεσμικές διαδρομές, μορφές εκκλησιαστικής αυθεντίας, θεολογικές και επαγγελματικές προοπτικές, θέσεις εκκλησιαστικής εξουσίας που, στο ελληνικό πλαίσιο, συνδέονται και με θεσμική αναγνώριση από το κράτος. Στην ελληνική περίπτωση, οι συζητήσεις γύρω από τις γυναίκες στην Ορθοδοξία δεν αποτελούν μόνο εσωτερικές θεολογικές διαφωνίες, αλλά συνδέονται με ευρύτερες αντιπαραθέσεις γύρω από την παράδοση, την ελληνικότητα και την πρόσληψη φεμινιστικών ή «δυτικών» διεκδικήσεων (Sotiriu, 2004). Η υπεράσπιση αυτού του αποκλεισμού συνδέεται με την παράδοση, την αποστολική διαδοχή, τη συμβολική αναπαράσταση του Χριστού από τον ιερέα και τη διάκριση των ρόλων ανδρών και γυναικών. Σύμφωνα με τη Scott (1986), το φύλο

λειτουργεί ως τρόπος οργάνωσης σχέσεων εξουσίας, ενώ η Connell (2005) υπογραμμίζει ότι οι έμφυλες διαφορές δεν είναι ουδέτερες, αλλά εντάσσονται σε ιεραρχημένα συστήματα κοινωνικών σχέσεων. Με βάση αυτή τη θεωρητική διάκριση, η επίκληση της «διαφοράς» ανδρών και γυναικών στην Ορθόδοξη Εκκλησία αποκτά ιεραρχικό χαρακτήρα όταν νομιμοποιεί τον αποκλεισμό των γυναικών από τη μυστηριακή εξουσία, τη λήψη αποφάσεων και τη θεσμική εκπροσώπηση (Behr-Sigel & Ware, 2000· Thomas & Narinskaya, 2020). Η φεμινιστική θεολογία έχει ασκήσει κριτική σε αυτές τις ερμηνείες, επισημαίνοντας ότι η παράδοση δεν είναι ουδέτερη ή αμετάβλητη, αλλά διαμορφώνεται ιστορικά μέσα από σχέσεις εξουσίας. Το ζήτημα δεν είναι μόνο αν οι γυναίκες μπορούν να εισέλθουν σε υπάρχουσες δομές, αλλά και πώς οι ίδιες οι δομές της εκκλησιαστικής εξουσίας έχουν συγκροτηθεί ανδροκεντρικά (Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000· Καρκαλά-Ζορμπά, 2004). Παρότι οι γυναίκες συμμετέχουν ενεργά στην ενοριακή ζωή, στη φιλανθρωπία, στη λατρεία, στην κατήχηση και στη μετάδοση της πίστης, η συμμετοχή αυτή δεν μεταφράζεται σε θεσμική εξουσία. Αντίστοιχα, η Kollontai (2000) επισημαίνει ότι, παρότι οι γυναίκες συμμετέχουν ενεργά σε διοικητικές, εκπαιδευτικές και ποιμαντικές μορφές διακονίας, η συμμετοχή αυτή παραμένει «υποστηρικτική» και δεν αναιρεί τον αποκλεισμό τους από την ιερατική και μυστηριακή εξουσία. Επομένως, η γυναικεία παρουσία παραμένει κεντρική στην καθημερινή ζωή της Εκκλησίας, αλλά περιφερειακή ως προς τη διοίκηση, τη λήψη αποφάσεων και τη δημόσια θεολογική αυθεντία (Behr-Sigel, 1991· Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, 2004). Το Άγιο Όρος καθιστά ορατή τη χωρική διάσταση του έμφυλου αποκλεισμού, καθώς το άβατο περιορίζει την πρόσβαση των γυναικών σε χώρο ιδιαίτερης πνευματικής, ιστορικής και θεσμικής βαρύτητας για την Ορθοδοξία. Η Sotiriu (2004) δείχνει ότι ο αποκλεισμός αυτός συνδέεται με τη συγκρότηση της αγιότητας, της παράδοσης και της εκκλησιαστικής αυθεντίας μέσα από ανδρικούς συμβολικούς όρους. Συνολικά, η Ορθόδοξη Εκκλησία αναγνωρίζει την πνευματική αξία των γυναικών και στηρίζεται στη συμμετοχή τους, αλλά διατηρεί έμφυλα όρια στην πρόσβαση των γυναικών σε κεντρικές μορφές εκκλησιαστικής αυθεντίας. Η αντίφαση αυτή είναι κρίσιμη για την ανάλυση των συνεντεύξεων, καθώς επιτρέπει να εξεταστεί πώς κληρικοί και γυναίκες πιστές νοηματοδοτούν την ισότητα, τη διαφορά και την εκκλησιαστική εξουσία.

2.3 Μητρότητα, καθαρότητα και αναπαραγωγικό σώμα

Η μητρότητα αποτελεί έναν από τους κεντρικούς άξονες μέσα από τους οποίους ο εκκλησιαστικός λόγος αποδίδει νόημα στις γυναίκες, το σώμα και τη θηλυκότητα. Στην ορθόδοξη θεολογική παράδοση προβάλλεται συχνά ως πνευματική αποστολή, μορφή προσφοράς και αυτοθυσίας, αλλά και ως τρόπος γυναικείας ολοκλήρωσης. Όταν παρουσιάζεται ως φυσικός ή αυτονόητος προορισμός, μπορεί να περιορίζει άλλες μορφές γυναικείας ύπαρξης και να συγκροτεί ένα πρότυπο όπου οι γυναίκες αναγνωρίζονται κυρίως μέσα από την αναπαραγωγική και φροντιστική τους λειτουργία (Rich, 1976· Χαλκιά, 2007). Η διάκριση της Rich (1976) ανάμεσα στη μητρότητα ως εμπειρία και ως θεσμό είναι χρήσιμη εδώ, ως εμπειρία μπορεί να αποτελεί σχέση αγάπης και νοήματος, ενώ ως θεσμός συνδέεται με κοινωνικές και θρησκευτικές προσδοκίες για το τι σημαίνει να είναι μια γυναίκα «καλή» μητέρα, σύζυγος ή πιστή. Σε αυτή τη συζήτηση εντάσσονται και πρόσφατες ελληνικές προσεγγίσεις, όπως η *Άπιαστη μητρότητα*, όπου η μητρότητα αναλύεται όχι ως αυτονόητη ή ενιαία εμπειρία, αλλά ως πεδίο κοινωνικών προσδοκιών, αντιφάσεων και πιέσεων στις πολλαπλές κρίσεις της σύγχρονης Ελλάδας (Καναβέλη & Κοσσυφολόγου, 2023). Έτσι η μητρότητα μετατοπίζεται από το επίπεδο της «φυσικής» γυναικείας αποστολής στο επίπεδο των κοινωνικών, πολιτισμικών και πολιτικών λόγων που τη συγκροτούν ως κανονιστικό πρότυπο. Η κανονιστική σύνδεση μητρότητας, γάμου και αναπαραγωγής φαίνεται επίσης στον ορθόδοξο βιοηθικό λόγο για την υποβοηθούμενη αναπαραγωγή. Ο Μητροπολίτης Μεσογαίας Νικόλαος, παρουσιάζοντας τη θέση της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, αντιμετωπίζει τη σύλληψη όχι μόνο ως βιολογικό γεγονός, αλλά ως γεγονός με θεολογική και πνευματική σημασία, ενώ εκφράζει επιφύλαξη απέναντι τόσο στη σεξουαλική πράξη χωρίς αναπαραγωγή όσο και στην αναπαραγωγή χωρίς συζυγική σεξουαλική σχέση (Nikolaos, 2008). Η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή δείχνει, επομένως, ότι ο εκκλησιαστικός λόγος ρυθμίζει όχι μόνο τη μητρότητα, αλλά και τους όρους με τους οποίους η αναπαραγωγή θεωρείται θεολογικά και ηθικά αποδεκτή. Η έννοια της καθαρότητας συνδέεται επίσης με τη ρύθμιση του γυναικείου σώματος. Στο ορθόδοξο πλαίσιο, η έμμηνος ρύση, η λοχεία και η συμμετοχή στη Θεία Κοινωνία δείχνουν ότι το σώμα δεν αντιμετωπίζεται απλώς ως βιολογικό δεδομένο, αλλά ως φορέας θρησκευτικών, συμβολικών και ηθικών σημασιών (Frost, 2023· Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, 2004). Παρότι δεν εξετάζει ορθόδοξο πλαίσιο, η Parker (2022) επισημαίνει ότι οι αντιλήψεις γύρω από το αίμα, τη ντροπή, την καθαρότητα και το γυναικείο σώμα επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο οι γυναίκες διαπραγματεύονται το ανήκειν τους σε ιερούς

και θεολογικούς χώρους. Η Douglas (1966) υποστηρίζει ότι οι έννοιες της καθαρότητας και της ρύπανσης λειτουργούν ως τρόποι οριοθέτησης της κοινωνικής και συμβολικής τάξης. Στο εκκλησιαστικό περιβάλλον, τέτοιες αντιλήψεις μπορούν να συγκροτούν όρια ανάμεσα στο κατάλληλο και το ακατάλληλο σώμα, στην αποδεκτή και μη αποδεκτή συμμετοχή, στην πνευματική καθαρότητα και στη σωματική «ακαταλληλότητα». Με βάση τη φουκωική προσέγγιση, η εξουσία δεν ασκείται μόνο εξωτερικά, αλλά μπορεί να εσωτερικεύεται από τα ίδια τα υποκείμενα (Foucault, 2011). Έτσι, οι γυναίκες μπορεί να μαθαίνουν να αξιολογούν οι ίδιες το σώμα τους ως «κατάλληλο» ή «ακατάλληλο» για τη λατρεία, να ρυθμίζουν τη συμμετοχή τους στα μυστήρια ή να συνδέουν σωματικές λειτουργίες με ενοχή, ντροπή ή πνευματική ανεπάρκεια. Συνεπώς, η μητρότητα, η καθαρότητα και το αναπαραγωγικό σώμα συγκροτούν έναν ενιαίο άξονα ανάλυσης, μέσα από τον οποίο γίνεται ορατό πώς ο εκκλησιαστικός λόγος συμμετέχει στη διαμόρφωση κανονιστικών αντιλήψεων για τις γυναίκες, το σώμα και τη σεξουαλικότητα, αλλά και πώς οι αντιλήψεις αυτές μπορούν να βιώνονται, να αμφισβητούνται ή να επανανοηματοδοτούνται από τις ίδιες τις γυναίκες πιστές (Ammerman, 2013· McGuire, 2008).

2.4 Άμβλωση, δημογραφικό και εθνοθηρησκευτικός λόγος

Η άμβλωση αποτελεί χαρακτηριστικό σημείο όπου συναντώνται οι εκκλησιαστικές αντιλήψεις για τη μητρότητα, το αναπαραγωγικό σώμα, την ηθική ευθύνη και την αυτοδιάθεση. Στο ορθόδοξο πλαίσιο νοηματοδοτείται συχνά ως ηθικό και πνευματικό ζήτημα, που αφορά την ιερότητα της ζωής, την ευθύνη της μητέρας και τη σύνδεση της αναπαραγωγής με την οικογένεια. Ωστόσο, η ανάλυσή της δεν μπορεί να περιοριστεί στη θεολογική ηθική, καθώς συνδέεται και με κοινωνικούς, εθνικούς και πολιτικούς λόγους γύρω από το γυναικείο σώμα. Η Χαλκιά (2007) έχει δείξει ότι η άμβλωση, η αναπαραγωγή και το δημογραφικό συνδέονται με την εθνική συνέχεια και την ελληνορθόδοξη ταυτότητα. Η σύνδεση αυτή εντάσσεται στο ευρύτερο πλέγμα Ορθοδοξίας, ελληνικότητας και εθνικής ταυτότητας. Η Georgiadou (1995) δείχνει ότι η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία έχει λειτουργήσει ιστορικά όχι μόνο ως θρησκευτικός θεσμός, αλλά και ως συμβολικός φορέας εθνικής συνοχής και πολιτικής ταυτότητας. Συνεπώς οι εκκλησιαστικές αναφορές στη μητρότητα, την οικογένεια και το δημογραφικό δεν αφορούν μόνο την ατομική ηθική ή την θεολογική αποτίμηση της άμβλωσης,

αλλά εντάσσονται σε ευρύτερες αφηγήσεις για τη συνέχεια του έθνους και της ελληνορθόδοξης κοινότητας. Το γυναικείο σώμα δεν νοείται μόνο ως ζήτημα προσωπικής επιλογής, αλλά και ως φορέας οικογενειακής, εθνικής και θρησκευτικής ευθύνης. Η σύνδεση της άμβλωσης με το δημογραφικό ενισχύει αυτή την κανονιστική διάσταση. Όταν η αναπαραγωγή παρουσιάζεται ως καθήκον για την επιβίωση του έθνους ή της «ορθόδοξης οικογένειας», η αυτοδιάθεση του γυναικείου σώματος περιορίζεται από συλλογικές προσδοκίες. Η άμβλωση, επομένως, αποτελεί κρίσιμο σημείο για την ανάλυση της σχέσης φύλου, θρησκείας και εξουσίας, καθώς δείχνει πώς ο εκκλησιαστικός και εθνικοθρησκευτικός λόγος συμμετέχει στη ρύθμιση του αναπαραγωγικού σώματος.

2.5 Σεξουαλικότητα, οικογένεια και ετεροκανονικότητα

Μέσα από τη σεξουαλικότητα ο εκκλησιαστικός λόγος διαμορφώνει κανονιστικές αντιλήψεις για το σώμα, το φύλο, την ηθική και την οικογένεια. Στο ορθόδοξο περιβάλλον δεν προσεγγίζεται συνήθως ως αμιγώς ατομικό ζήτημα επιθυμίας, αλλά εντάσσεται σε θεολογικό και ηθικό πλαίσιο που συνδέεται με τον γάμο, την τεκνοποίηση, την εγκράτεια και την πνευματική ζωή. Η Rubin (1984) δείχνει ότι οι κοινωνίες οργανώνουν τη σεξουαλικότητα μέσα από ιεραρχίες, όπου ορισμένες μορφές σεξουαλικής ζωής αναγνωρίζονται ως φυσικές ή ηθικές, ενώ άλλες στιγματίζονται ως αποκλίνουσες. Αντίστοιχα, η ετεροκανονικότητα λειτουργεί ως σχήμα μέσα από το οποίο η ετεροφυλοφιλία προβάλλεται ως αυτονόητη, φυσική και κοινωνικά προνομιακή μορφή σεξουαλικής και οικογενειακής οργάνωσης (Warner, 1993). Στον εκκλησιαστικό χώρο, η ετεροφυλοφιλική, έγγαμη, μονογαμική και αναπαραγωγική σεξουαλικότητα προκρίνεται ως κανονικό και αποδεκτό πλαίσιο σεξουαλικής ζωής. Ο γάμος, στην ορθόδοξη θεολογική παράδοση, δεν νοείται μόνο ως κοινωνική σύμβαση, αλλά ως μυστήριο και σχέση αγάπης, ευθύνης και αμοιβαίας προσφοράς (Schmemmann, 1998· Arentzen et al., 2022). Όταν όμως συνδέεται αποκλειστικά με την ετεροφυλοφιλική σχέση, την τεκνοποίηση και την «κανονική» οικογένεια, μπορεί να αποκλείει άλλες μορφές σχέσης, επιθυμίας και συγγένειας. Συνεπώς, η σεξουαλικότητα δεν αποτελεί απλώς ζήτημα ατομικής ηθικής, αλλά πεδίο όπου διαμορφώνονται όρια ανάμεσα στο φυσικό και το αφύσικο, το ευλογημένο και το αμαρτωλό, το κανονικό και το αποκλίνον. Η προσέγγιση του Butler επιτρέπει να κατανοηθεί ότι οι κανονιστικές μορφές φύλου και σεξουαλικότητας καθορίζουν

ποια σώματα, σχέσεις και ζωές γίνονται κοινωνικά αναγνωρίσιμες (Butler, 1990, 2004). Με αυτή την έννοια, η εργασία δεν εξετάζει μόνο τι ορίζει ο εκκλησιαστικός λόγος ως αποδεκτή σεξουαλικότητα, αλλά και πώς οι γυναίκες πιστές και οι κληρικοί βιώνουν, ερμηνεύουν ή διαχειρίζονται αυτές τις κανονιστικές θέσεις μέσα στην καθημερινή θρησκευτική και ποιμαντική εμπειρία (Ammerman, 2013· McGuire, 2008).

2.6 ΛΟΑΤΚΙ+ υποκείμενα, αποκλεισμός και δυνατότητα συμπερίληψης

Η ανάλυση των ΛΟΑΤΚΙ+ υποκειμένων είναι αναγκαία για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ο εκκλησιαστικός λόγος χαράσσει γραμμές διάκρισης γύρω από το φύλο, τη σεξουαλικότητα, την οικογένεια και τη θρησκευτική υποκειμενικότητα. Στο πλαίσιο της ετεροκανονικότητας, οι ΛΟΑΤΚΙ+ ταυτότητες και μορφές συντροφικότητας συχνά παρουσιάζονται ως απόκλιση από την κυρίαρχη σεξουαλική και οικογενειακή τάξη (Rubin, 1984· Warner, 1993). Ο αποκλεισμός των ΛΟΑΤΚΙ+ υποκειμένων δεν παράγεται μόνο μέσα από ρητές απορριπτικές θέσεις, αλλά και μέσα από έννοιες όπως «φύση», «αμαρτία», «παράδοση», «οικογένεια» και «δημιουργία». Η διάκριση ανάμεσα στο «πρόσωπο» και στην «πράξη» επιτρέπει μια ποιμαντική ρητορική αποδοχής του ανθρώπου, αλλά διατηρεί την ομόφυλη επιθυμία, τη σχέση ή την έμφυλη αυτοδιάθεση στο επίπεδο της αμαρτίας ή της ηθικής παρέκκλισης. Ο Toroczka (2016) αναφέρει ότι η ομοφυλοφιλία εξακολουθεί συχνά να ταξινομείται ως αμαρτία στον ορθόδοξο λόγο, κάτι που μαρτυρεί ότι η σεξουαλικότητα παραμένει στενά συνδεδεμένη με ζητήματα ηθικής τάξης. Παράλληλα, ο Thermos (2018) υπογραμμίζει την ανάγκη η Εκκλησία να αναπτύξει πιο σύνθετη θεολογική και ποιμαντική γλώσσα για ζητήματα σεξουαλικού προσανατολισμού και ταυτότητας φύλου, αναγνωρίζοντας ότι η απλή καταδίκη δεν επαρκεί για την ποιμαντική αντιμετώπιση των υποκειμένων. Η προσέγγιση του Butler καθιστά σαφές ότι τα κανονιστικά πλαίσια φύλου και σεξουαλικότητας καθορίζουν ποιες ζωές θεωρούνται βιώσιμες, ορατές και κοινωνικά αποδεκτές (Butler, 1990, 2004). Όταν τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα, η φυλομετάβαση ή οι σπουδές φύλου εντάσσονται σε ρητορικές ηθικής, οικογενειακής ή θρησκευτικής αποσταθεροποίησης, οι εκκλησιαστικές τοποθετήσεις συναντούν μοτίβα του λόγου «ενάντια-στο-φύλο» (Butler, 2025· Graff & Korolczuk, 2022· Kuhar & Paternotte, 2017). Η συζήτηση αυτή συνδέεται επίσης με την ευρύτερη εκκρεμή σχέση της Ορθοδοξίας με τη νεωτερικότητα, καθώς τα ζητήματα της

ομοφυλοφιλίας και της σεξουαλικής ταυτότητας λειτουργούν ως πεδία όπου συγκρούονται θεολογικές, επιστημονικές, ψυχολογικές και δικαιωματικές γλώσσες για το ανθρώπινο πρόσωπο (Kalaitzidis, 2019). Οι queer θεολογικές προσεγγίσεις αμφισβητούν την ταύτιση της χριστιανικής ηθικής με την ετεροκανονικότητα και θέτουν ερωτήματα για τη θεολογική ορατότητα μη κανονικών σωμάτων και εμπειριών (Althaus-Reid, 2000, 2003). Η Ahmed (2006), αν και δεν γράφει από θεολογική σκοπιά, δείχνει πως οι ετεροκανονικοί προσανατολισμοί οργανώνουν την οικειότητα, τον χώρο και την κοινωνική ορατότητα, φωτίζοντας έτσι τον τρόπο με τον οποίο η εκκλησιαστική γλώσσα ορίζει ποια σώματα και σχέσεις μπορούν να εμφανίζονται ως «κανονικά». Οι δυνατότητες συμπερίληψης μπορούν να αντληθούν από εσωτερικές ερμηνευτικές πηγές της χριστιανικής παράδοσης, όπως η έμφαση στην αξία του προσώπου, στην αγάπη, στη συμπόνια, στη μη καταδίκη και στην ποιμαντική φροντίδα. Ωστόσο, παραμένουν περιορισμένες όταν δεν συνοδεύονται από κριτική επανεξέταση των ετεροκανονικών και πατριαρχικών προϋποθέσεων του εκκλησιαστικού λόγου. Η συμπερίληψη, επομένως, δεν μπορεί να σημαίνει απλώς «ανοχή», αλλά αναγνώριση των ΛΟΑΤΚΙ+ ατόμων ως υποκειμένων πίστης, σχέσης και εκκλησιαστικής ζωής.

2.7 Φεμινιστική και queer θεολογία, κριτική, πίστη και επανανοηματοδότηση

Η φεμινιστική και η queer θεολογία προσφέρουν εργαλεία για την κριτική ανάλυση του εκκλησιαστικού λόγου γύρω από το φύλο, το σώμα, τη σεξουαλικότητα και την εξουσία. Η συμβολή τους δεν αφορά μόνο την ανάδειξη αποκλεισμών, αλλά και το ερώτημα ποιος ερμηνεύει την παράδοση, ποια σώματα θεωρούνται θεολογικά ορατά και ποιες εμπειρίες αναγνωρίζονται ή αποσιωπώνται. Η φεμινιστική θεολογία έχει ασκήσει κριτική στις πατριαρχικές ερμηνείες της χριστιανικής παράδοσης, επισημαίνοντας ότι η θεολογία παράγεται μέσα σε ιστορικά, πολιτισμικά και έμφυλα πλαίσια. Η Ruether (1983) ζητά να επανεξεταστεί η χριστιανική θεολογία μέσα από την εμπειρία των γυναικών, ενώ η Schüssler Fiorenza (1993) αναδεικνύει μια φεμινιστική ερμηνευτική που αναζητά αποσιωπημένες γυναικείες παρουσίες, φωνές και πρακτικές. Αντίστοιχα, η Harrison (2007) υποστηρίζει ότι οι ανδροκεντρικές θρησκευτικές ανθρωπολογίες δεν επηρεάζουν μόνο τη θεολογική γλώσσα, αλλά και τη δυνατότητα των γυναικών να αναγνωριστούν ως φορείς θρησκευτικής αυθεντίας

και εκκλησιαστικής ηγεσίας. Στο ορθόδοξο πλαίσιο, η Behr-Sigel αναλύει ότι η Ορθόδοξη παράδοση δεν είναι μονολιθική, αλλά περιλαμβάνει δυνατότητες ερμηνείας και ιστορικής μεταβολής, ιδιαίτερα ως προς τις γυναίκες, την πνευματική τους παρουσία και τη γυναικεία ιεροσύνη (Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000). Στην ελληνική βιβλιογραφία, οι Καρκαλά-Ζορμπά και Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη συνδέουν τη φεμινιστική θεολογική κριτική με ζητήματα γυναικείας παρουσίας, λατρείας, παράδοσης και εκκλησιαστικής εξουσίας στο ορθόδοξο περιβάλλον (Καρκαλά-Ζορμπά, 2004· Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, 2004). Η queer θεολογία επεκτείνει αυτή την κριτική, εστιάζοντας στην ετεροκανονικότητα ως θεολογικό και εκκλησιαστικό καθεστώς. Η Althaus-Reid ασκεί κριτική στις «κανονικές» θεολογίες που προϋποθέτουν συγκεκριμένες μορφές φύλου, σεξουαλικότητας, σώματος και οικογένειας ως αυτονόητες και ηθικά ανώτερες (Althaus-Reid, 2000, 2003). Σε ορθόδοξο περιβάλλον, ο McGeoch (2018) αξιοποιεί την *Indecent Theology* της Althaus-Reid σε διάλογο με την υπόθεση των Pussy Riot, δείχνοντας πώς το σώμα, η προσευχή, η δημόσια διαμαρτυρία και η εκκλησιαστική εξουσία μπορούν να γίνουν πεδία φεμινιστικής και queer θεολογικής κριτικής. Η φεμινιστική αυτή κριτική μπορεί επίσης να στραφεί στον τρόπο με τον οποίο βιβλικές και εκκλησιαστικές μορφές γυναικών, όπως η Παναγία ή η Μαρία Μαγδαληνή, έχουν ερμηνευθεί ιστορικά μέσα από πατριαρχικά σχήματα που προβάλλουν τη μητρότητα, την υπακοή, τη μετάνοια ή τη σεξουαλική ηθικοποίηση ως κεντρικά γνωρίσματα της γυναικείας πνευματικότητας. Η κριτική ανάγνωση αυτών των μορφών δεν σημαίνει απόρριψη της θεολογικής τους σημασίας, αλλά διάκριση της πνευματικής τους δυναμικής από ερμηνείες που κανονικοποιούν περιοριστικά πρότυπα θηλυκότητας. Σε αυτή την κατεύθυνση, η Abu-Lughod (2006) υπενθυμίζει ότι οι συζητήσεις για φύλο, θρησκεία και δικαιώματα χρειάζεται να αποφεύγουν απλουστευτικά δίπολα, όπως θρησκεία/ελευθερία ή πίστη/καταπίεση, και να λαμβάνουν υπόψη τις ιστορικές, κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες μέσα στις οποίες αρθρώνονται. Συνεπώς, η φεμινιστική και η queer θεολογία δεν χρησιμοποιούνται εδώ ως εξωτερική επίθεση προς τη θρησκεία. Αντίθετα, αξιοποιούνται ως κριτικές προσεγγίσεις που φωτίζουν αποσιωπήσεις, αλλά και δυνατότητες επανανοηματοδότησης της παράδοσης μέσα από βιωμένες εμπειρίες πίστης, κριτικής και συμπερίληψης.

3. Μεθοδολογία

3.1 Μεθοδολογία και ποιοτικός ερευνητικός σχεδιασμός

Το βασικό ερευνητικό ερώτημα της παρούσας εργασίας είναι πώς νοηματοδοτείται η σχέση φύλου, σεξουαλικότητας και Ορθόδοξης Εκκλησίας μέσα από τον θεσμικό εκκλησιαστικό λόγο, την ποιμαντική διαχείριση και τη βιωμένη θρησκευτική εμπειρία των γυναικών πιστών. Επιμέρους ερωτήματα αφορούν τον τρόπο με τον οποίο κληρικοί και γυναίκες πιστές αντιλαμβάνονται ζητήματα όπως η μητρότητα, η άμβλωση, η καθαρότητα, η γυναικεία ιεροσύνη, η σεξουαλικότητα και τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα. Για τη διερεύνηση αυτών των ερωτημάτων επιλέχθηκε ποιοτική μεθοδολογία, καθώς στόχος δεν είναι η μέτρηση στάσεων σε μεγάλο πληθυσμό, αλλά η κατανόηση νοημάτων, εμπειριών και ερμηνειών γύρω από την Εκκλησία, το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Η ποιοτική έρευνα είναι κατάλληλη όταν το ενδιαφέρον στρέφεται στην ερμηνεία κοινωνικών εμπειριών και όχι στην ποσοτική γενίκευση (Creswell & Poth, 2018· Denzin & Lincoln, 2018· Mason, 2018). Η επιλογή αυτή συνδέεται με τον θεωρητικό προσανατολισμό της εργασίας, καθώς ο εκκλησιαστικός λόγος δεν αντιμετωπίζεται ως ενιαίος ή αμετάβλητος. Αντίθετα, εξετάζεται μέσα από τη συνύπαρξη θεσμικών θέσεων, ποιμαντικών πρακτικών και βιωμένων εμπειριών. Η έρευνα βασίστηκε σε ημιδομημένες συνεντεύξεις, επειδή επιτρέπουν κοινό θεματικό άξονα, αλλά και χώρο για προσωπικές εμπειρίες, ερμηνείες και απρόβλεπτες θεματικές (Kvale & Brinkmann, 2009· Mason, 2018).

3.2 Συμμετέχουσες, συμμετέχοντες και πρόσβαση στο πεδίο

Το εμπειρικό υλικό βασίζεται κυρίως σε συνεντεύξεις με δύο ομάδες, γυναίκες πιστές και κληρικούς. Η πρόσβαση στις/στους συμμετέχουσες/οντες έγινε αρχικά μέσω προσωπικών γνωριμιών και στη συνέχεια με τη μέθοδο της χιονοστιβάδας. Μετά τις πρώτες επαφές, ορισμένα πρόσωπα μου πρότειναν άλλα άτομα που πληρούσαν τα κριτήρια της έρευνας. Οι γυναίκες επιλέχθηκαν επειδή η εργασία εξετάζει τη βιωμένη θρησκευτική εμπειρία και τον τρόπο με τον οποίο νοηματοδοτούν ζητήματα φύλου, σώματος, σεξουαλικότητας, μητρότητας

και εκκλησιαστικής παράδοσης. Οι κληρικοί επιλέχθηκαν επειδή εκπροσωπούν μορφές ποιμαντικής ερμηνείας και διαχείρισης των εκκλησιαστικών θέσεων στην πράξη. Συμπληρωματικά, πραγματοποιήθηκε μία συνέντευξη με θεολόγο/ειδικό, η οποία αξιοποιείται ως ερμηνευτικό υλικό και όχι ως τρίτη ισότιμη ομάδα ανάλυσης. Συνολικά προσεγγίστηκαν επτά γυναίκες πιστές, από τις οποίες έξι συμμετείχαν στην έρευνα. Προέρχονται από τη Θεσσαλονίκη και τη Βόρεια Ελλάδα, έχουν ηλικίες από 27 έως 60 ετών και όλες έχουν πανεπιστημιακή εκπαίδευση. Ως προς την οικογενειακή κατάσταση, πέντε είναι παντρεμένες και μία βρίσκεται σε σχέση. Το δείγμα έχει σαφή όρια, καθώς δεν περιλαμβάνει γυναίκες κάτω των 27 ετών, γυναίκες από άλλες γεωγραφικές περιοχές ή γυναίκες διαφορετικού μορφωτικού επιπέδου.

Τα βασικά χαρακτηριστικά των συμμετεχουσών παρουσιάζονται στον Πίνακα 1.

Κωδικός	Ηλικία	Εκπαίδευση	Οικογενειακή κατάσταση
Γ1	27	Πανεπιστημιακή	Σε σχέση
Γ2	36	Πανεπιστημιακή	Παντρεμένη
Γ3	50	Πανεπιστημιακή	Παντρεμένη
Γ4	60	Πανεπιστημιακή	Παντρεμένη
Γ5	50	Πανεπιστημιακή	Παντρεμένη
Γ6	42	Πανεπιστημιακή	Παντρεμένη

Πίνακας 1. Χαρακτηριστικά των συμμετεχουσών γυναικών πιστών

Οι συμμετέχουσες χαρακτηρίζονται ως γυναίκες πιστές επειδή αυτοπροσδιορίζονται ως ορθόδοξες και επειδή η σχέση τους με την Εκκλησία έχει διαμορφωθεί μέσα από θρησκευτικές πρακτικές, οικογενειακά ή κοινοτικά περιβάλλοντα και προσωπικές μορφές συμμετοχής. Σε αρκετές περιπτώσεις αναφέρουν επαφή με πνευματικό, εξομολόγηση, νηστεία, κατηχητικές δομές ή βασικές εκκλησιαστικές πρακτικές. Επομένως, ο όρος δηλώνει γυναίκες για τις οποίες η ορθόδοξη πίστη αποτελεί ουσιαστικό μέρος της βιογραφίας και της καθημερινότητάς τους. Ως προς τους κληρικούς, αρχικά προσεγγίστηκαν πέντε άτομα, από τα οποία τρία έδωσαν συνέντευξη. Στη συνέχεια προσεγγίστηκαν ακόμη τρεις κληρικοί, δύο απάντησαν θετικά και ένας δεν απάντησε, αλλά οι δύο επιπλέον συνεντεύξεις δεν πραγματοποιήθηκαν λόγω χρονικών περιορισμών και ορίων έκτασης. Για τη συμπληρωματική συνέντευξη με

θεολόγο/ειδικό, προσεγγίστηκαν έντεκα ειδικοί, πανεπιστημιακοί και θεολόγοι, μια απάντησε αρνητικά, ένας θετικά και οι υπόλοιποι δεν απάντησαν. Η πρόσβαση στο πεδίο ανέδειξε την ευαισθησία των θεμάτων. Ο ειδικός που συμμετείχε επισήμανε ότι αρκετοί ακαδημαϊκοί και θεολόγοι ενδέχεται να αποφεύγουν να τοποθετηθούν σε ζητήματα φύλου, σεξουαλικότητας και Εκκλησίας λόγω φόβου αντιδράσεων ή κυρώσεων, ενώ ο ίδιος επέμεινε στην ανωνυμία. Αντίστοιχα, ένας από τους τρεις κληρικούς ζήτησε πλήρη ανωνυμία. Δυσκολία συμμετοχής εμφανίστηκε και στις γυναίκες, καθώς μία από όσες προσεγγίστηκαν ζήτησε αρχικά να λάβει τις ερωτήσεις γραπτώς, ώστε να τις συζητήσει με τον πνευματικό της και να αποφύγει το ενδεχόμενο να δώσει «λάθος» απαντήσεις. Παρότι διευκρινίστηκε ότι η έρευνα ενδιαφέρεται για τη βιωμένη εμπειρία της και ότι δεν υπάρχουν σωστές ή λανθασμένες απαντήσεις, η συνέντευξη δεν πραγματοποιήθηκε. Συνολικά, η επιφύλαξη, η ανάγκη ανωνυμίας και η απουσία απαντήσεων δεν αποτελούν μόνο μεθοδολογικά εμπόδια, αλλά και ενδείξεις σχέσεων εξουσίας, φόβου και αυτορρύθμισης στο εκκλησιαστικό και θεολογικό χώρο.

3.3 Ημιδομημένες συνεντεύξεις και παραγωγή ερευνητικού υλικού

Η παραγωγή του ερευνητικού υλικού βασίστηκε σε ημιδομημένες συνεντεύξεις, καθώς στόχος ήταν η διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες νοηματοδοτούν ζητήματα πίστης, φύλου, σώματος, σεξουαλικότητας και εκκλησιαστικής παράδοσης. Η τεχνική αυτή επιτρέπει κοινό θεματικό πλαίσιο, αλλά και χώρο για προσωπικές αφηγήσεις, διευκρινίσεις και απρόβλεπτες θεματικές (Kvale & Brinkmann, 2009· Mason, 2018). Οι συνεντεύξεις οργανώθηκαν γύρω από άξονες συνδεδεμένους με τα ερευνητικά ερωτήματα, θέση των γυναικών στην Εκκλησία, γυναικεία ιεροσύνη, μητρότητα, άμβλωση, καθαρότητα, σεξουαλικότητα, οικογένεια, ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα και σχέση πίστης, παράδοσης και σύγχρονων κοινωνικών αλλαγών. Ο οδηγός συνέντευξης λειτούργησε ως ευέλικτο εργαλείο και όχι ως αυστηρό ερωτηματολόγιο, προσαρμοζόμενος στη θέση και την εμπειρία κάθε συμμετέχουσας ή συμμετέχοντα. Οι τρεις συνεντεύξεις με κληρικούς πραγματοποιήθηκαν δια ζώσης και μαγνητοφωνήθηκαν με συναίνεση. Από τις συνεντεύξεις με γυναίκες πιστές, δύο έγιναν δια ζώσης και οι υπόλοιπες διαδικτυακά μέσω βιντεοκλήσης, ενώ η συμπληρωματική συνέντευξη με τον θεολόγο/ειδικό έγινε επίσης διαδικτυακά. Όλες οι συνεντεύξεις καταγράφηκαν, απομαγνητοφωνήθηκαν και αναλύθηκαν συστηματικά. Η διάρκειά τους

κυμάνθηκε από περίπου σαράντα λεπτά έως δύο ώρες. Οι συνεντεύξεις με τις γυναίκες πιστές ήταν γενικά πιο σύντομες και εστιασμένες στη βιωμένη εμπειρία, ενώ των κληρικών είχαν μεγαλύτερη διάρκεια και περιλάμβαναν εκτενέστερες θεολογικές και ποιμαντικές τοποθετήσεις. Η διαφοροποίηση αυτή αντιμετωπίστηκε ως στοιχείο του υλικού, καθώς αντανakλά διαφορετικές θέσεις ομιλίας. Κατά τη διεξαγωγή των συνεντεύξεων δόθηκε έμφαση στη δημιουργία κλίματος εμπιστοσύνης, επειδή τα θέματα συνδέονταν με προσωπικές πεποιθήσεις, θρησκευτικά βιώματα, σεξουαλικότητα, άμβλωση και πιθανές συγκρούσεις με τον εκκλησιαστικό λόγο. Οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες ενημερώθηκαν για τον σκοπό της έρευνας, την ανωνυμία και το δικαίωμά τους να μην απαντήσουν σε ερωτήσεις που τους έφερναν σε δύσκολη θέση. Ο οδηγός συνέντευξης και η φόρμα ενημερωμένης συναίνεσης παρατίθενται στα Παραρτήματα.

3.4 Θεματική ανάλυση και στοιχεία κριτικής ανάλυσης λόγου

Η ανάλυση του ερευνητικού υλικού βασίστηκε κυρίως στη θεματική ανάλυση, καθώς στόχος ήταν να εντοπιστούν και να ερμηνευθούν οι βασικοί άξονες μέσα από τους οποίους οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες νοηματοδοτούν τη σχέση φύλου, σεξουαλικότητας και Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η θεματική ανάλυση επιτρέπει την αναγνώριση επαναλαμβανόμενων μοτίβων, χωρίς να αποσυνδέει τις επιμέρους αφηγήσεις από τα κοινωνικά και ερμηνευτικά τους συμφραζόμενα (Braun & Clarke, 2006, 2021). Η διαδικασία ξεκίνησε με επανειλημμένη ανάγνωση των απομαγνητοφωνημένων συνεντεύξεων και αρχική σημείωση επαναλαμβανόμενων θεμάτων, διαφοροποιήσεων και αντιφάσεων. Στη συνέχεια, το υλικό οργανώθηκε γύρω από θεματικούς άξονες που συνδέονται με τα ερευνητικά ερωτήματα. Οι βασικοί άξονες ήταν η μητρότητα, η άμβλωση, η καθαρότητα, η γυναικεία ιεροσύνη, η σεξουαλικότητα, η οικογένεια, τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα, η πίστη, η κριτική και η επανανοηματοδότηση. Οι άξονες αυτοί προέκυψαν μέσα από τη συνάντηση του θεωρητικού πλαισίου με το εμπειρικό υλικό. Η ανάλυση δεν οργανώθηκε με βάση μια απλή διάκριση ανάμεσα σε «γυναίκες», «κληρικούς» και τη συνέντευξη του «ειδικού», αλλά θεματικά, ώστε να καταστεί δυνατή η σύγκριση διαφορετικών τοποθετήσεων γύρω από τα ίδια ζητήματα. Η κατηγορία «γυναίκες πιστές» δεν αντιμετωπίστηκε ως ομοιογενής, αλλά σε σύνδεση με διαφορετικά επίπεδα θρησκευτικής κοινωνικοποίησης, εκκλησιαστικής συμμετοχής και

βιωμένης σχέσης με την Ορθόδοξη Εκκλησία. Αντίστοιχα, η συνέντευξη του θεολόγου/ειδικού δεν αντιμετωπίστηκε ως τρίτη ισότιμη κατηγορία σύγκρισης δίπλα στις γυναίκες πιστές και τους κληρικούς, αλλά ως συμφραστικό υλικό που αξιοποιείται επιλεκτικά, όπου φωτίζει θεολογικές, ιστορικές ή εκκλησιαστικές διαστάσεις των ζητημάτων. Παράλληλα, η ανάλυση αξιοποίησε στοιχεία κριτικής ανάλυσης λόγου, χωρίς να ταυτίζεται με αυστηρή εφαρμογή της. Η κριτική ανάλυση λόγου επιτρέπει να εξεταστεί όχι μόνο τι λέγεται, αλλά και πώς λέγεται, ποιες κατηγορίες παράγονται και ποια όρια αποδοχής ή αποκλεισμού διαμορφώνονται μέσα από τη γλώσσα (Fairclough, 1992· Wodak & Meyer, 2016). Αυτό είναι σημαντικό για όρους όπως «φυσικό», «αμαρτωλό», «καθαρό», «κανονικό», «παράδοση», «οικογένεια» ή «πνευματική καθοδήγηση», οι οποίοι συμμετέχουν στη διαμόρφωση ορίων γύρω από το φύλο, το σώμα και τη σεξουαλικότητα. Το θεωρητικό σχήμα της εργασίας, θεσμικός/εκκλησιαστικός λόγος, ποιμαντικός λόγος και βιωμένη θρησκευτικότητα, χρησιμοποιήθηκε ως ερμηνευτικός οδηγός και όχι ως άκαμπτο σχήμα ταξινόμησης. Η αναλυτική διαδικασία είχε επίσης αναστοχαστικό χαρακτήρα, δίνοντας προσοχή όχι μόνο στα επαναλαμβανόμενα μοτίβα, αλλά και στις σιωπές, στις αμφισημίες, στις αντιφάσεις και στις μετατοπίσεις.

3.5 Θεσιακότητα, αναστοχαστικότητα και ηθικά ζητήματα

Η θεσιακότητα και η αναστοχαστικότητα αφορούν την αναγνώριση ότι η ερευνητική γνώση δεν παράγεται από ουδέτερη θέση, αλλά μέσα από συγκεκριμένες κοινωνικές, αξιακές και επιστημονικές τοποθετήσεις της/του ερευνήτριας/ερευνητή (Alcoff, 1988· Finlay, 2002· Haraway, 1988· Pillow, 2003). Στην παρούσα εργασία, αυτό σημαίνει ότι η δική μου τοποθέτηση απέναντι στο φύλο, τη θρησκεία και την Εκκλησία δεν αντιμετωπίζεται ως εξωτερική προς την έρευνα, αλλά ως στοιχείο που χρειάζεται να δηλωθεί και να ληφθεί υπόψη. Η στάση μου απέναντι στο αντικείμενο ήταν κριτική, αλλά όχι απορριπτική. Η εργασία δεν εκκινεί από την πρόθεση να παρουσιάσει την Ορθόδοξη Εκκλησία αποκλειστικά ως μηχανισμό καταπίεσης, αλλά να εξετάσει πώς ο εκκλησιαστικός λόγος παράγει κανονικότητες, αποκλεισμούς και ιεραρχίες, ενώ ταυτόχρονα λειτουργεί για πολλά υποκείμενα ως χώρος πίστης, σχέσης, νοήματος και πνευματικής αναφοράς. Η θέση αυτή επηρέασε και τον τρόπο διεξαγωγής των συνεντεύξεων. Στόχος δεν ήταν να οδηγηθούν οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες σε συγκεκριμένες απαντήσεις, αλλά να εκφράσουν τον τρόπο με τον οποίο

αντιλαμβάνονται και βιώνουν τα υπό εξέταση ζητήματα. Αρχικά, η έρευνα ξεκίνησε με την προσδοκία ότι οι κληρικοί θα διατύπωναν έναν λόγο περισσότερο αυστηρό, δογματικό και θεσμικά προσανατολισμένο. Ωστόσο, οι συνεντεύξεις ανέδειξαν πιο σύνθετες, ποιμαντικές και σε ορισμένα σημεία πιο ευέλικτες τοποθετήσεις από ό,τι αναμενόταν. Αυτό έδειξε ότι ο εκκλησιαστικός λόγος δεν μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσα από δημόσιες δηλώσεις ή επίσημες αποσιωπήσεις, καθώς στο επίπεδο της ποιμαντικής πράξης μπορεί να παρουσιάζει μεγαλύτερη προσαρμοστικότητα και προσπάθεια κατανόησης της ανθρώπινης εμπειρίας. Ενδεικτική ήταν η περίπτωση ιερέα που μίλησε για τρανς άτομο με όρους αγάπης και αποδοχής. Ωστόσο, η καταγραφή αυτών των διαφοροποιήσεων δεν σημαίνει ότι η θεσμική ασυμμετρία αίρεται. Ακόμη και οι πιο ευέλικτες ποιμαντικές τοποθετήσεις διατυπώνονται από άνδρες κληρικούς που κατέχουν θεσμικά κατοχυρωμένη αυθεντία, ενώ οι γυναίκες και τα ΛΟΑΤΚΙ+ υποκείμενα παραμένουν συχνά στον ρόλο εκείνων που ζητούν ακρόαση, αποδοχή ή εξαίρεση από τον κανόνα. Διαφοροποιήσεις εμφανίστηκαν και στις γυναίκες πιστές. Οι νεότερες γυναίκες φάνηκαν περισσότερο διεκδικητικές και κριτικές απέναντι σε ζητήματα φύλου, σώματος, ιεροσύνης, σεξουαλικότητας και εκκλησιαστικής εξουσίας, ενώ οι μεγαλύτερες έτειναν συχνότερα να αποδέχονται πατριαρχικές δομές και ρόλους ως μέρος της εκκλησιαστικής τάξης. Παράλληλα, η διαφοροποίηση αυτή δεν σημαίνει ότι οι γυναίκες μπορούν να χωριστούν απλά σε «κριτικές» και «μη κριτικές», καθώς στις συνεντεύξεις καταγράφηκαν μορφές εσωτερικευμένης πατριαρχίας, αμφιθυμίας, κριτικής σκέψης και προσωπικής επεξεργασίας. Η αναστοχαστικότητα ήταν σημαντική λόγω της ευαισθησίας των θεμάτων. Η επιμονή στην ανωνυμία, η δυσκολία πρόσβασης σε θεολόγους και πανεπιστημιακούς και η περίπτωση γυναίκας που ζήτησε να συμβουλευτεί τον πνευματικό της ανέδειξαν ότι η ομιλία γύρω από ζητήματα φύλου και σεξουαλικότητας στο εκκλησιαστικό περιβάλλον είναι άνισα κατανεμημένη και συχνά φορτισμένη. Οι σιωπές, οι επιφυλάξεις και οι έμμεσες διατυπώσεις θεωρήθηκαν, επομένως, σημαντικά στοιχεία της ανάλυσης. Σε επίπεδο ηθικής δεοντολογίας, δόθηκε έμφαση στην ενημερωμένη συναίνεση, στην ανωνυμία και στην προστασία των συμμετεχουσών και των συμμετεχόντων. Όλες οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν με συναίνεση, ενώ χρησιμοποιήθηκαν κωδικοί αντί ονομάτων. Η ανωνυμοποίηση κρίθηκε απαραίτητη, ιδιαίτερα στην περίπτωση των κληρικών και του θεολόγου/ειδικού, λόγω πιθανής αναγνωρισιμότητας ή θεσμικών συνεπειών. Οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες ενημερώθηκαν επίσης ότι μπορούσαν να αποφύγουν ερωτήσεις που τους έφερναν σε δύσκολη θέση ή να αποσύρουν τη συμμετοχή τους. Συνεπώς, η θεσιακότητα δεν αντιμετωπίζεται ως απλή προσωπική δήλωση, αλλά ως μέρος της

ερευνητικής διαδικασίας. Η επίγνωση των αρχικών προσδοκιών, των δυσκολιών πρόσβασης, των σχέσεων εξουσίας και των μετατοπίσεων που προέκυψαν μέσα από τις συνεντεύξεις βοήθησε ώστε η ανάλυση να παραμείνει ανοιχτή στις αντιφάσεις και στις πολυπλοκότητες του υλικού.

3.6 Περιορισμοί της έρευνας

Η παρούσα έρευνα έχει ορισμένους περιορισμούς που χρειάζεται να ληφθούν υπόψη κατά την ερμηνεία των ευρημάτων. Πρώτον, το δείγμα είναι μικρό και δεν επιτρέπει γενικεύσεις για το σύνολο της Ορθόδοξης Εκκλησίας, των κληρικών ή των γυναικών πιστών στην Ελλάδα. Η εργασία δεν αποσκοπεί στην ποσοτική αντιπροσωπευτικότητα, αλλά στην εις βάθος κατανόηση συγκεκριμένων εμπειριών και τρόπων νοηματοδότησης. Ένας δεύτερος περιορισμός αφορά τη σύνθεση του δείγματος. Οι γυναίκες πιστές που συμμετείχαν προέρχονται από τη Θεσσαλονίκη και τη Βόρεια Ελλάδα, δεν περιλαμβάνονται γυναίκες κάτω των 27 ετών, ενώ όλες έχουν πανεπιστημιακή εκπαίδευση. Επομένως, δεν εκπροσωπούνται εμπειρίες γυναικών από άλλες περιοχές, αγροτικές κοινότητες, νεότερες ηλικιακές ομάδες ή διαφορετικά κοινωνικά και εκκλησιαστικά περιβάλλοντα. Αντίστοιχοι περιορισμοί αφορούν και τον αριθμό των κληρικών και των ειδικών, καθώς αξιοποιούνται τρεις συνεντεύξεις κληρικών και μία συμπληρωματική συνέντευξη με θεολόγο/ειδικό. Επιπλέον, είναι πιθανό οι κληρικοί που δέχθηκαν να συμμετάσχουν να ήταν περισσότερο ανοιχτοί στον διάλογο, γεγονός που σημαίνει ότι το υλικό δεν μπορεί να θεωρηθεί αντιπροσωπευτικό όλων των εκκλησιαστικών τάσεων. Η δυσκολία πρόσβασης στο ερευνητικό πεδίο αποτελεί επίσης σημαντικό περιορισμό. Η απουσία απαντήσεων από αρκετούς ειδικούς, πανεπιστημιακούς, θεολόγους και κληρικούς, καθώς και η επιμονή ορισμένων συμμετεχόντων στην ανωνυμία, υποδηλώνουν ότι τα ζητήματα φύλου, σεξουαλικότητας και Εκκλησίας παραμένουν δύσκολα ως αντικείμενο δημόσιας τοποθέτησης. Η χρονική συγκυρία της έρευνας, που συνέπεσε με τη Μεγάλη Εβδομάδα και το Ορθόδοξο Πάσχα, δυσχέρανε επίσης την πρόσβαση κυρίως σε κληρικούς και γυναίκες με έντονη εκκλησιαστική συμμετοχή. Ένας ακόμη περιορισμός αφορά τη φύση του υλικού. Οι συνεντεύξεις βασίζονται σε αφηγήσεις, μνήμες, προσωπικές ερμηνείες και αυτοπαρουσιάσεις. Επομένως, δεν αποτυπώνουν την «αντικειμενική» πραγματικότητα της Εκκλησίας ή της θρησκευτικής ζωής, αλλά τους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα

κατανοούν και αφηγούνται τη σχέση τους με την πίστη, το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Τέλος, περιορισμό αποτέλεσε και η έκταση της εργασίας, καθώς το προβλεπόμενο όριο λέξεων δεν επέτρεψε την εξαντλητική ανάλυση όλων των επιμέρους ευρημάτων. Για τον λόγο αυτό, η ανάλυση επικεντρώθηκε στους θεματικούς άξονες που συνδέονται άμεσα με τα ερευνητικά ερωτήματα.

4. Ανάλυση εμπειρικού υλικού

4.1 Η «γυναίκα» στον εκκλησιαστικό λόγο μέσα από μητρότητα, φροντίδα και εσωτερικευμένες κανονικότητες

Η πρώτη θεματική που αναδείχθηκε από τις συνεντεύξεις αφορά τον τρόπο με τον οποίο οι γυναίκες πιστές νοηματοδοτούν τη γυναικεία ταυτότητα μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Το ζήτημα δεν αφορά απλώς τη «θέση» των γυναικών στον εκκλησιαστικό χώρο, αλλά τον τρόπο με τον οποίο η κατηγορία της «γυναίκας» συγκροτείται μέσα από λόγους, προσδοκίες και θρησκευτικές κανονικότητες. Στο υλικό της έρευνας, η γυναικεία ταυτότητα συνδέεται συχνά με τη μητρότητα, τη φροντίδα, τη σεμνότητα, την οικογένεια, την υπομονή και την πνευματική υπακοή. Οι έννοιες αυτές δεν λειτουργούν απλώς περιγραφικά, αλλά διαμορφώνουν όρους για το τι θεωρείται αποδεκτή ή «ορθή» γυναικεία παρουσία μέσα στην Εκκλησία. Η χρήση του όρου «γυναίκα» σε εισαγωγικά είναι κρίσιμη, καθώς δεν δηλώνει ενιαία εμπειρία ή κοινή θέση, αλλά ότι ο εκκλησιαστικός λόγος συχνά παράγει μια ενιαία, ουσιοκρατική και ρυθμιστική εικόνα της γυναικείας ταυτότητας. Έτσι, η εργασία δεν εξετάζει τις γυναίκες ως ομοιογενή ομάδα, αλλά διερευνά πώς οι ίδιες αποδέχονται, αμφισβητούν ή επανανοηματοδοτούν τα πρότυπα θηλυκότητας που συναντούν στο εκκλησιαστικό περιβάλλον. Η προσέγγιση αυτή συνδέεται με την ανάλυση της Scott (1986), σύμφωνα με την οποία το φύλο λειτουργεί ως κατηγορία ανάλυσης σχέσεων εξουσίας, αλλά και με τη θεωρία της επιτελεστικότητας του Butler (1990), σύμφωνα με την οποία το φύλο παράγεται μέσα από επαναλαμβανόμενους λόγους, πρακτικές και κανονιστικές προσδοκίες. Ωστόσο, η δυνατότητα επανανοηματοδότησης δεν σημαίνει ότι οι έμφυλες ιεραρχίες ανατρέπονται. Οι γυναίκες πιστές μπορεί να αμφισβητούν ή να μετακινούν ορισμένες εκκλησιαστικές θέσεις, αλλά εξακολουθούν να κινούνται μέσα σε ένα θεσμικό πλαίσιο όπου η θεολογική αυθεντία, η ιεροσύνη και η λήψη αποφάσεων παραμένουν ανδρικά πεδία. Η βιωμένη εμπειρία τους δεν καταργεί τους αποκλεισμούς, αλλά δείχνει πώς αυτοί βιώνονται, εσωτερικεύονται ή αμφισβητούνται.

Οι απαντήσεις των συμμετεχουσών επιβεβαιώνουν αυτή τη διαφοροποίηση. Η Γ1 διατυπώνει σαφή κριτική στην έλλειψη ισότητας, σχολιάζοντας, με αφορμή τη συζήτηση για τις γυναίκες

ψάλτριες, «τι να συζητάμε για ισότητα». Αντίθετα, η Γ2 διαχωρίζει τον λόγο του Χριστού από τα κοινωνικά στερεότυπα που μεταφέρουν τα εκκλησιαστικά πρόσωπα, ενώ η Γ3 μιλά για «πνευματική ισότητα» ανδρών και γυναικών και αποδέχεται διαφορετικούς λειτουργικούς ρόλους. Αντίστοιχα, οι Γ4 και Γ5 δεν δηλώνουν ότι βιώνουν έμφυλη ανισότητα, παρότι η Γ5 αναγνωρίζει ως περιορισμό την αδυναμία εισόδου των γυναικών στο ιερό. Έτσι, οι απαντήσεις κινούνται ανάμεσα στην κριτική, την αποδοχή και την αμφιθυμία απέναντι στην εκκλησιαστική έμφυλη τάξη. Πιο έντονα συγκρουσιακή είναι η περίπτωση της Γ6, η οποία αναφέρει ότι θα ήθελε μεγαλύτερη συμμετοχή των γυναικών στην Εκκλησία, αλλά ταυτόχρονα δηλώνει ότι μια τέτοια μετατόπιση της φαίνεται «παράταιρο» και «ξένο». Η ίδια προσθέτει ότι αυτό είναι «μαθημένο και στερεότυπο». Το απόσπασμα δείχνει ότι η έμφυλη κανονικότητα δεν επιβάλλεται μόνο εξωτερικά από τον θεσμό, αλλά μπορεί να ενσωματώνεται στον τρόπο με τον οποίο οι ίδιες οι γυναίκες αντιλαμβάνονται τα όρια του δυνατού και του αποδεκτού. Με φουκωικούς όρους, η εξουσία δεν λειτουργεί εδώ μόνο ως απαγόρευση, αλλά ως διαμόρφωση του αυτονόητου, δηλαδή του τι μοιάζει φυσικό, ξένο ή πνευματικά και εκκλησιαστικά «ταιριαστό» (Foucault, 2011). Η ίδια συμμετέχουσα δηλώνει επίσης ότι η Εκκλησία την τοποθετεί σε παραδοσιακούς ρόλους, τους οποίους όμως απορρίπτει. Όπως αναφέρει, η Εκκλησία «με προβάλλει» σε τέτοιους ρόλους, αλλά η ίδια δηλώνει: «δεν συμφωνώ καθόλου». Το σημείο αυτό αποτυπώνει μια πιο ρητή κριτική απέναντι στους παραδοσιακούς έμφυλους ρόλους. Η συμμετέχουσα αντιλαμβάνεται ότι υπάρχει ένας λόγος που την τοποθετεί σε συγκεκριμένους ρόλους, «γυναίκα», «σύζυγος», «μητέρα», «φροντίστρια», αλλά δεν ταυτίζεται πλήρως με αυτόν. Η μητρότητα εμφανίζεται ήδη σε αυτή την πρώτη θεματική ως ένας από τους βασικούς τρόπους μέσα από τους οποίους νοσηματοδοτείται η «ορθή» γυναικεία παρουσία στην Εκκλησία. Στις απαντήσεις των συμμετεχουσών δεν παρουσιάζεται με ενιαίο τρόπο: άλλοτε νοείται ως θετική εμπειρία και άλλοτε ως κοινωνική και θρησκευτική προσδοκία. Για τον λόγο αυτό, δεν αναλύεται εδώ εξαντλητικά, αλλά επανέρχεται ειδικότερα στην ενότητα 4.4, όπου συνδέεται με την άμβλωση, την αναπαραγωγή και την αυτοδιάθεση του γυναικείου σώματος.

Από την πλευρά των κληρικών, η γυναικεία παρουσία στην Εκκλησία θεωρείται σημαντική κυρίως στο επίπεδο της καθημερινής ενοριακής ζωής, της φροντίδας, της κατήχησης, της φιλανθρωπίας, της λατρευτικής συμμετοχής και της μετάδοσης της πίστης μέσα στην οικογένεια. Οι γυναίκες δεν παρουσιάζονται ως περιθωριακές. Αντίθετα, περιγράφονται ως πρόσωπα που στηρίζουν πρακτικά και πνευματικά την εκκλησιαστική κοινότητα. Ωστόσο,

αυτή η θετική αποτίμηση δεν συνεπάγεται ισότιμη πρόσβαση στη θεσμική, διοικητική ή μυστηριακή εξουσία. Η αξία και η προσφορά τους αναγνωρίζονται κυρίως μέσα σε ρόλους φροντίδας, οικογένειας, διακονίας και υποστηρικτικής παρουσίας. Έτσι, η «γυναίκα» παρουσιάζεται ως απαραίτητη για τη ζωή της Εκκλησίας, αλλά όχι ως ισότιμος φορέας εκκλησιαστικής εξουσίας. Η σύγκριση με τις απαντήσεις των γυναικών πιστών φωτίζει αυτή την ασυμμετρία. Οι γυναίκες δεν βιώνουν όλες με τον ίδιο τρόπο τους έμφυλους ρόλους. Άλλες τους αμφισβητούν ρητά, άλλες τους επεξεργάζονται προσωπικά, ενώ άλλες τους έχουν εσωτερικεύσει ως μέρος του εκκλησιαστικά «οικείου». Η διαφοροποίηση αυτή δεν πρέπει να διαβαστεί ουσιοκρατικά, σαν οι άνδρες να συνδέονται «φυσικά» με τη θεολογία και οι γυναίκες «φυσικά» με το βίωμα. Αντίθετα, αποτελεί αποτέλεσμα της ίδιας της εκκλησιαστικής δομής, μέσα στην οποία οι άνδρες κληρικοί κατέχουν τη θεσμική εξουσία να ερμηνεύουν, να διδάσκουν και να παράγουν θεολογικά κατοχυρωμένη γνώση, ενώ οι γυναίκες αποκλείονται από την ιεροσύνη και από βασικές θέσεις θεσμικής αυθεντίας. Συνεπώς, η εικόνα της «γυναίκας» στην Εκκλησία δεν παράγεται μόνο από τον θεσμικό λόγο, αλλά και μέσα από την ποιμαντική πράξη και τη βιωμένη εμπειρία. Οι κληρικοί συμβάλλουν στη διατήρηση συγκεκριμένων έμφυλων κανονικοτήτων, χωρίς αυτό να γίνεται πάντοτε με τρόπο ρητά απαξιωτικό ή κατασταλτικό. Οι γυναίκες πιστές, από την πλευρά τους, δεν αποδέχονται όλες με τον ίδιο τρόπο αυτούς τους ρόλους, αλλά τους ερμηνεύουν, τους αμφισβητούν ή τους εσωτερικεύουν σε διαφορετικό βαθμό. Έτσι, η «γυναίκα» στον εκκλησιαστικό λόγο παρουσιάζεται ως κανονιστική κατασκευή, ενώ οι πραγματικές γυναίκες της έρευνας προσεγγίζονται ως υποκείμενα που κινούνται ανάμεσα στην πίστη, την αποδοχή, την κριτική και την επανανοηματοδότηση.

4.2 Θεολογική ισότητα και θεσμικός αποκλεισμός μέσα από τη γυναικεία ιεροσύνη

Η δεύτερη θεματική αφορά τη γυναικεία ιεροσύνη ως σημείο όπου η θεολογική ισότητα συνυπάρχει με τον θεσμικό αποκλεισμό των γυναικών από τη μυστηριακή και διοικητική εξουσία. Όπως αναπτύχθηκε στο θεωρητικό μέρος, ο αποκλεισμός αυτός δεν αφορά μόνο την άνιση εκπροσώπηση, αλλά την πρόσβαση σε κεντρικές μορφές εκκλησιαστικής αυθεντίας (Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000· Thomas & Narinskaya, 2020). Οι γυναίκες

μπορεί να τον αποδέχονται, να τον αμφισβητούν ή να τον βιώνουν με αμφιθυμία, ωστόσο παραμένουν θεσμικά αποκλεισμένες από την ιεροσύνη και από τα κέντρα εκκλησιαστικής απόφασης.

Στις συνεντεύξεις με τις γυναίκες πιστές, το ζήτημα της γυναικείας ιεροσύνης συνδέθηκε με την ισότητα, την πρόσβαση στην εκκλησιαστική εξουσία, την ποιμαντική σχέση και την ορατότητα των γυναικών μέσα στην Εκκλησία. Η Γ1 υποστηρίζει την πλήρη ένταξη των γυναικών στον κλήρο, απορρίπτοντας την άποψη ότι μια τέτοια αλλαγή θα αλλοίωνε την παράδοση. Αντίθετα, αντιλαμβάνεται την Εκκλησία ως «ζωντανό οργανισμό», ο οποίος μπορεί να μεταβάλλεται μέσα στον χρόνο. Για τη Γ1, το εμπόδιο στη γυναικεία ιεροσύνη δεν φαίνεται να είναι αποκλειστικά δογματικό, αλλά συνδέεται με την πατριαρχία και με τη διατήρηση της εξουσίας από όσους ήδη την κατέχουν. Παρόμοια στάση εκφράζει η Γ6, η οποία θεωρεί ότι η γυναικεία ιεροσύνη θα «εμπλούτιζε» την Εκκλησία. Η τοποθέτηση της δεν περιορίζεται σε ένα γενικό αίτημα ισότητας, αλλά συνδέει την παρουσία γυναικών στον κλήρο με την ποιμαντική σχέση και ειδικότερα με την εξομολόγηση. Η Γ6 χρησιμοποιεί μια εύστοχη αναλογία, συγκρίνοντας την πιθανότητα ύπαρξης γυναίκας πνευματικού με την εμπειρία της γυναίκας γυναικολόγου. Όπως αναφέρει, όταν επισκέφθηκε γυναίκα γυναικολόγο κατάλαβε τη μεγάλη διαφορά που έχει να μιλά για το σώμα, τον πόνο και τη σεξουαλικότητά της σε μια γυναίκα. Αντίστοιχα, η ύπαρξη γυναίκας κληρικού ή πνευματικού θα μπορούσε να προσφέρει μεγαλύτερη άνεση, εμπιστοσύνη και κατανόηση σε ζητήματα που αφορούν το γυναικείο σώμα και τη σεξουαλική εμπειρία. Η μαρτυρία αυτή μετατοπίζει τη συζήτηση για τη γυναικεία ιεροσύνη πέρα από τη θεσμική ισότητα, δείχνοντας ότι η απουσία γυναικών από την πνευματική και μυστηριακή αυθεντία έχει συνέπειες και στην ποιμαντική φροντίδα. Η δυνατότητα των γυναικών να μιλήσουν για εμπειρίες όπως η έμμηνος ρύση, η μητρότητα, η άμβλωση ή η σεξουαλική ζωή παραμένει συχνά διαμεσολαβημένη από τον άνδρα κληρικό. Ο ιερέας είναι εκείνος που αποφασίζει ποιες φωνές θα ακουστούν, με ποιους όρους και μέσα σε ποια όρια. Επομένως, η δυνατότητα έκφρασης των γυναικών δεν ισοδυναμεί απαραίτητα με ισότιμη συμμετοχή στην εκκλησιαστική εξουσία. Πιο ενδιάμεσες στάσεις εκφράζουν η Γ5 και η Γ4. Η Γ5 θεωρεί ότι η αλλαγή θα «εμπλούτιζε» την Εκκλησία, αλλά διατυπώνει επιφυλάξεις ως προς το πώς θα γινόταν αποδεκτή από τους πιστούς και τις πιστές. Η Γ4 βλέπει θετικά το ενδεχόμενο της γυναικείας ιεροσύνης, αλλά διατηρεί εμπιστοσύνη στη θεσμική διαδικασία λήψης αποφάσεων. Οι στάσεις αυτές φανερώνουν μια μορφή μεσολάβησης ανάμεσα στην επιθυμία αλλαγής, την επίγνωση των αντιστάσεων και τον σεβασμό προς την εκκλησιαστική

ιεραρχία. Αντίθετα, η Γ3 απορρίπτει τη γυναικεία ιεροσύνη, θεωρώντας ότι θα «αλλοιώνε» την παράδοση. Η στάση αυτή δείχνει ότι η αντίσταση στη γυναικεία ιεροσύνη δεν προέρχεται μόνο από τον θεσμικό ή ποιμαντικό λόγο των κληρικών, αλλά μπορεί να αναπαράγεται και από τις ίδιες τις γυναίκες πιστές. Οι διαφορετικές απαντήσεις τους καταδεικνύουν ότι η έμφυλη οργάνωση της εκκλησιαστικής εξουσίας δεν γίνεται απλώς αποδεκτή ή απορρίπτεται, αλλά ερμηνεύεται μέσα από την ηλικία, τη σχέση με την Εκκλησία, τον σεβασμό προς την ιεραρχία και την επιθυμία για αλλαγή. Εδώ η πατριαρχική κανονικότητα δεν λειτουργεί απλώς ως εξωτερική απαγόρευση, αλλά ως ερμηνευτικό πλαίσιο μέσω του οποίου η ίδια η συμμετέχουσα αντιλαμβάνεται τι είναι θεμιτό ή μη θεμιτό στην Εκκλησία. Η μη προβληματοποίηση του αποκλεισμού δεν σημαίνει απουσία ανισότητας, μπορεί να σημαίνει ότι η ανισότητα έχει κανονικοποιηθεί.

Από την πλευρά των κληρικών, το ζήτημα της γυναικείας ιεροσύνης προσεγγίζεται κυρίως μέσα από τη γλώσσα της παράδοσης, της εκκλησιαστικής τάξης και της μυστηριακής συνέχειας, χωρίς όμως να εμφανίζεται απολύτως ομοιογενής στάση. Ο ΙΙ αναγνωρίζει ότι, στη βυζαντινή και ορθόδοξη παράδοση, *«η ιεροσύνη δίδεται αποκλειστικά στους άνδρες»*. Η διατύπωση αυτή αποτυπώνει καθαρά τον θεσμικό αποκλεισμό των γυναικών από τη μυστηριακή εξουσία. Ταυτόχρονα, επισημαίνει ότι αυτή η πραγματικότητα έχει δημιουργήσει *«στερεοτυπικές αντιλήψεις»* και έναν *«υπερτονισμό του ανδρικού στοιχείου»*. Η κριτική του ΙΙ επεκτείνεται και στον τρόπο με τον οποίο προβάλλεται η αγιότητα στην ορθόδοξη παράδοση. Όπως σημειώνει, στις πρόσφατες αγιοκατατάξεις κυριαρχούν μορφές άγαμων ανδρών ιερέων ή μοναχών, σαν η πνευματική τελειότητα να ταυτίζεται κυρίως με το άγαμο ανδρικό πρότυπο. Η παρατήρηση αυτή καθιστά σαφές ότι η έμφυλη ιεράρχηση δεν αφορά μόνο την πρόσβαση στην ιεροσύνη, αλλά και τα πρότυπα αγιότητας, αυθεντίας και εκκλησιαστικής αναγνώρισης. Η ανάλυση του μετατοπίζεται στη συνέχεια όταν διακρίνει την ιεροσύνη όλων των βαπτισμένων από την ποιμαντική ανάθεση σε συγκεκριμένα πρόσωπα. Υποστηρίζει ότι όλοι οι πιστοί, άνδρες και γυναίκες, μετέχουν στην ιεροσύνη του Χριστού και ότι, κατά την προσωπική του θεολογική άποψη, *«δεν υπάρχει δογματικός λόγος για τον αποκλεισμό των γυναικών από τη χειροτονία»*. Η κριτική του οξύνεται όταν απορρίπτει θεολογικές αιτιολογήσεις που στηρίζονται σε εξωτερικές ή βιολογικές ομοιότητες του ιερέα με τον Χριστό, χαρακτηρίζοντάς τες *«θεολογίες, θολολογίες»*. Παράλληλα, επισημαίνει ότι ο Χριστός εμπιστεύθηκε στις γυναίκες το μήνυμα της Ανάστασης πριν ακόμη πειστούν οι Απόστολοι, λέγοντας χαρακτηριστικά ότι *«ο Κύριος εμπιστεύεται στις γυναίκες το κήρυγμα του*

Ευαγγελίου». Με αυτόν τον τρόπο, ο αποκλεισμός των γυναικών δεν παρουσιάζεται ως αναγκαία δογματική αλήθεια, αλλά ως ιστορικά παγιωμένη εκκλησιαστική πρακτική που μπορεί να αμφισβητηθεί θεολογικά μέσα από το ίδιο το εμπειρικό υλικό. Η διάκριση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι μετατοπίζει το ερώτημα από το αν οι γυναίκες είναι πνευματικά ικανές για την ιεροσύνη στο πώς η εκκλησιαστική εξουσία οργανώθηκε ιστορικά ως ανδρική. Παρόμοια, ο Ι2 δηλώνει ρητά ότι είναι υπέρ της γυναικείας ιεροσύνης, υποστηρίζοντας ότι θεολογικά δεν βλέπει εμπόδιο και ότι το εμπόδιο είναι μάλλον «*ιστορικό και ψυχολογικό*». Η θέση του είναι ιδιαίτερα σημαντική, επειδή συνδέει τη γυναικεία ιεροσύνη με την απόσταση ανάμεσα στη θεολογική αλήθεια και στην ιστορική πράξη της Εκκλησίας. Ο ίδιος αναγνωρίζει ότι η Εκκλησία στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στις γυναίκες, οι οποίες αποτελούν ουσιαστικό «*μοχλό δράσης*», αλλά παραμένουν μακριά από τη λήψη αποφάσεων. Χαρακτηριστικά σημειώνει ότι υπάρχουν χριστιανές γυναίκες που θα ήταν «*πολύ πιο σωστές ως κληρικοί*» και «*πολύ πιο ευλαβείς*» από ορισμένους άνδρες. Η διατύπωση αυτή μας δείχνει την αντίφαση ανάμεσα στην πρακτική κεντρικότητα των γυναικών στην εκκλησιαστική ζωή και στον θεσμικό τους αποκλεισμό από την ιερατική και διοικητική εξουσία. Ο Ι3 υιοθετεί πιο θεσμικά προσεκτική στάση, αλλά και αυτός δεν παρουσιάζει τον αποκλεισμό των γυναικών ως αυστηρό δογματικό ζήτημα. Αναφέρει ότι «*δεν υπάρχουν λόγοι δογματικοί οι οποίοι απαγορεύουν την ιεροσύνη της γυναίκας*», αλλά ότι υπάρχει η εκκλησιαστική παράδοση και η ανάγκη συνοδικής απόφασης. Δηλώνει επίσης ότι, αν η Εκκλησία αποφάσιζε συνοδικά μια τέτοια αλλαγή, θα την ακολουθούσε. Η στάση αυτή διαχωρίζει το δόγμα από την παράδοση και αναγνωρίζει ότι ορισμένα ζητήματα που εμφανίζονται ως αυτονόητα μπορεί στην πραγματικότητα να έχουν ιστορικό και κοινωνικό χαρακτήρα. Συγκριτικά ο Ι1 αμφισβητεί θεολογικά τον αποκλεισμό, ο Ι2 τον συνδέει με ιστορικά και ψυχολογικά εμπόδια, ενώ ο Ι3 τον αντιμετωπίζει με θεσμική επιφύλαξη. Συνεπώς, η θεσμική απουσία των γυναικών από την ιεροσύνη δεν συνοδεύεται απαραίτητα από πλήρη θεολογική βεβαιότητα ακόμη και μέσα στον ίδιο τον κλήρο.

Η διαφορά ανάμεσα στις γυναίκες πιστές και στους κληρικούς δεν είναι απλώς διαφορά ανάμεσα σε «προοδευτικές» και «συντηρητικές» θέσεις. Οι γυναίκες που υποστηρίζουν τη γυναικεία ιεροσύνη τη συνδέουν με την ισότητα, την πρόσβαση στην εξουσία και τη δυνατότητα καλύτερης ποιμαντικής κατανόησης των γυναικείων εμπειριών. Οι κληρικοί, ακόμη και όταν αναγνωρίζουν ότι δεν υπάρχουν αυστηροί δογματικοί λόγοι αποκλεισμού, εξακολουθούν να τοποθετούν το ζήτημα μέσα στα όρια της παράδοσης, της συνοδικότητας και της εκκλησιαστικής τάξης. Από φεμινιστική οπτική, το γεγονός ότι ο αποκλεισμός των

γυναικών δεν παρουσιάζεται πάντοτε ως δογματικά αναγκαίος καθιστά τη θεσμική του διατήρηση ακόμα πιο κρίσιμη. Η ανισότητα δεν εμφανίζεται μόνο ως θεολογική πεποίθηση, αλλά και ως αποτέλεσμα εκκλησιαστικής αδράνειας, ιστορικής παγίωσης και ανδρικού ελέγχου της θεσμικής συνέχειας. Έτσι, η γυναικεία ιεροσύνη αναδεικνύεται ως ζήτημα εξουσίας, θεολογικής ερμηνείας και θεσμικής συμμετοχής. Η πνευματική ισότητα όλων ενώπιον του Θεού δεν συνεπάγεται αυτομάτως ισότητα πρόσβασης στη μυστηριακή και διοικητική εξουσία. Με τους όρους της Scott (1986), το φύλο λειτουργεί εδώ ως τρόπος οργάνωσης της εξουσίας, ενώ η Connell (2005) βοηθά να φανεί πώς η διάκριση «διαφορετικών» ρόλων μπορεί να νομιμοποιεί άνισες σχέσεις μέσα σε έναν θεσμό. Παράλληλα, η φεμινιστική θεολογία έχει επισημάνει ότι η συζήτηση για τη γυναικεία ιεροσύνη δεν αφορά μόνο την είσοδο των γυναικών σε μια ήδη υπάρχουσα δομή, αλλά και τον ανδροκεντρικό τρόπο με τον οποίο έχει συγκροτηθεί ιστορικά η εκκλησιαστική εξουσία (Behr-Sigel, 1991· Behr-Sigel & Ware, 2000). Συμπληρωματικά, η συνέντευξη του θεολόγου/ειδικού φωτίζει τη θεσμική και ιστορική διάσταση του ζητήματος. Ο ειδικός αναγνωρίζει ως φανερούς αποκλεισμούς το ότι «δεν γίνονται γυναίκες ιερείς» και το «άβατο του Αγίου Όρους», ενώ συνδέει τη συζήτηση για τις διακόνισσες με τη δυνατότητα «επαναβίωσης» μιας παλαιότερης εκκλησιαστικής παράδοσης και όχι με μια απλή νεωτερική καινοτομία. Συνολικά, η γυναικεία ιεροσύνη λειτουργεί ως κομβικό σημείο όπου συναντώνται η θεολογική ισότητα, η πατριαρχική παράδοση, η θεσμική εξουσία και η βιωμένη εμπειρία. Ο αποκλεισμός των γυναικών από την ιεροσύνη δεν αποτελεί απλώς κατάλοιπο μιας ευρύτερης κοινωνικής πατριαρχίας, αλλά ιδιαίτερη θεσμική μορφή έμφυλης εξουσίας μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία, η οποία όμως δεν παραμένει αδιαμφισβήτητη ούτε στο επίπεδο των ίδιων των κληρικών.

4.3 Σώμα, καθαρότητα και λατρευτική συμμετοχή

Η τρίτη θεματική αφορά τον τρόπο με τον οποίο το γυναικείο σώμα νοηματοδοτείται μέσα από αντιλήψεις καθαρότητας, καταλληλότητας και λατρευτικής συμμετοχής. Στο υλικό των συνεντεύξεων, ζητήματα όπως η έμμηνος ρύση, η Θεία Κοινωνία, η εξομολόγηση και η σχέση με τον πνευματικό δεν εμφανίζονται απλώς ως επιμέρους θρησκευτικές πρακτικές. Αντίθετα, λειτουργούν ως σημεία όπου διασταυρώνονται το σώμα, η πίστη, η ντροπή, η πνευματική

αυθεντία και η αυτορρύθμιση. Όπως αναπτύχθηκε στο θεωρητικό μέρος, οι έννοιες της καθαρότητας και της ρύπανσης δεν αφορούν μόνο ατομικές πεποιθήσεις, αλλά οργανώνουν συμβολικά όρια ανάμεσα στο κατάλληλο και το ακατάλληλο σώμα, στην αποδεκτή και μη αποδεκτή συμμετοχή, στην πνευματική καθαρότητα και στη σωματική «ακαταλληλότητα» (Douglas, 1966). Στην ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση, οι αντιλήψεις γύρω από το γυναικείο σώμα, την έμμηνο ρύση και τη λατρευτική συμμετοχή έχουν επίσης αναλυθεί ως σημεία όπου η παράδοση, το φύλο και η εκκλησιαστική πράξη τέμνονται (Frost, 2023· Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, 2004). Έτσι, το γυναικείο σώμα μπορεί να γίνει αντικείμενο ρύθμισης όχι μόνο μέσα από εξωτερικές απαγορεύσεις, αλλά και μέσα από εσωτερικευμένες πρακτικές αυτοελέγχου και αυτορρύθμισης (Foucault, 2011).

Στις συνεντεύξεις με τις γυναίκες πιστές, οι απαντήσεις για την καθαρότητα και τη λατρευτική συμμετοχή δεν είναι ενιαίες. Ορισμένες συμμετέχουσες απορρίπτουν την ιδέα ότι το γυναικείο σώμα μπορεί να θεωρείται κατώτερο, ακάθαρμο ή λιγότερο κατάλληλο για συμμετοχή στα μυστήρια. Η Γ1 χαρακτηρίζει τις αντιλήψεις περί ακαθαρσίας ως «απαράδεκτα πράγματα», τονίζοντας ότι αφορούν μια φυσιολογική λειτουργία του σώματος. Αντίστοιχα, η Γ6 τις απορρίπτει ως «μύθους» και τις αποδίδει όχι στον Χριστό, αλλά σε ανδρικές ερμηνείες της παράδοσης. Οι δύο αυτές τοποθετήσεις διαχωρίζουν την πίστη από πατριαρχικές αναγνώσεις που συνδέουν το γυναικείο σώμα με ηθική ή λατρευτική κατωτερότητα. Πιο ενδιαμέση στάση εκφράζουν η Γ2 και η Γ5. Οι δύο συμμετέχουσες δεν μιλούν με όρους αυστηρής απαγόρευσης, αλλά με όρους προσωπικής στάσης, σεβασμού και συμβολισμού. Η μη συμμετοχή στη Θεία Κοινωνία κατά την έμμηνο ρύση δεν εμφανίζεται εδώ απαραίτητα ως εξωτερικός καταναγκασμός, αλλά ως εσωτερικευμένη πρακτική που νοηματοδοτείται μέσα από τον συμβολισμό του αίματος. Η στάση αυτή δείχνει ότι οι θρησκευτικοί κανόνες μπορούν να εσωτερικεύονται ως μορφές σεβασμού, ευλάβειας ή αυτορρύθμισης. Η πιστή δεν λέει απαραίτητα «μου απαγορεύεται», αλλά οργανώνει η ίδια τη λατρευτική της συμμετοχή σύμφωνα με έναν κανόνα που έχει μάθει να θεωρεί πνευματικά ορθό. Η πρακτική αυτή μπορεί να διαβαστεί ως μορφή αυτορρύθμισης, χωρίς όμως να ερμηνεύεται απλουστευτικά ως παθητική συμμόρφωση. Η Mahmood (2005) βοηθά ακριβώς σε αυτό το σημείο, καθώς δείχνει ότι οι θρησκευτικές πρακτικές μπορούν να βιώνονται και ως συνειδητές ηθικές επιλογές. Ωστόσο, η συνειδητή επιλογή δεν είναι ανεξάρτητη από το εκκλησιαστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο διαμορφώνεται το τι θεωρείται ευλαβές, σεμνό ή πνευματικά κατάλληλο. Η Γ3 και η Γ4 δεν εκφράζουν έντονο προβληματισμό γύρω από το ζήτημα της καθαρότητας ή της

συμμετοχής στα μυστήρια. Η απουσία έντονης κριτικής μπορεί να σημαίνει είτε ότι τέτοιες πρακτικές δεν βιώνονται ως περιοριστικές είτε ότι ορισμένοι κανόνες έχουν ενσωματωθεί τόσο βαθιά στην καθημερινή θρησκευτική πρακτική, ώστε δεν γίνονται πλέον αντιληπτοί ως αντικείμενο αμφισβήτησης. Σε αυτή την περίπτωση, η σιωπή ή η απουσία προβληματισμού αποτελεί και αυτή στοιχείο της βιωμένης θρησκευτικότητας.

Η εξομολόγηση λειτουργεί επίσης ως σημείο όπου συναντώνται σώμα, φύλο, πνευματική αυθεντία και εμπιστοσύνη. Οι απαντήσεις αποτυπώνουν ένα φάσμα εμπειριών, από άνεση έως αμηχανία. Η Γ5 δηλώνει ότι *«δεν έχω νιώσει καθόλου άβολα»*, ενώ η Γ3 αναφέρει ότι *«νιώθω άνετα να συζητήσω τέτοια ζητήματα, ακόμη και με έναν άνδρα κληρικό»*. Η Γ2 αναφέρει ότι *«δεν έχω πρόβλημα να μιλήσω για θέματα σεξουαλικότητας»*, αν και οι απαντήσεις του πνευματικού της αρχικά δεν την κάλυψαν πλήρως. Η διατύπωση αυτή δείχνει ότι η εξομολόγηση μπορεί να λειτουργεί ως χώρος επικοινωνίας και πνευματικής αναζήτησης, χωρίς όμως να συνεπάγεται άκριτη αποδοχή της απάντησης του πνευματικού. Η Γ1 περιγράφει την εμπειρία της εξομολόγησης με θετικούς όρους, αναφέροντας ότι ένιωσε *«αγάπη και φροντίδα»*. Ταυτόχρονα, όμως, η εμπειρία αυτή εξαρτάται από το πρόσωπο του πνευματικού. Αυτό είναι κρίσιμο, γιατί η ποιμαντική σχέση δεν είναι αφηρημένη ή ενιαία. Μπορεί να λειτουργήσει ως χώρος εμπιστοσύνης, κατανόησης και φροντίδας, αλλά εξαρτάται από το συγκεκριμένο πρόσωπο, τον τρόπο ακρόασης και τη διαχείριση της εξουσίας ανάμεσα στον πνευματικό και την πιστή. Αντίθετα, η Γ6 δηλώνει ότι πλέον *«θα ένιωθα άβολα, τόσο λόγω του ότι ο συνομιλητής είναι άνδρας όσο και λόγω της ιδιότητας του ως κληρικού»*. Η απάντηση αυτή φωτίζει μια άλλη πλευρά της εξομολόγησης. Ενώ για ορισμένες γυναίκες μπορεί να αποτελεί χώρο φροντίδας, για άλλες μπορεί να παράγει αμηχανία, έκθεση ή δυσκολία, ιδιαίτερα όταν το αντικείμενο της συζήτησης αφορά το σώμα, τη σεξουαλικότητα ή προσωπικές εμπειρίες φύλου. Στην περίπτωση αυτή, το φύλο του πνευματικού και η θεσμική του ιδιότητα δεν είναι ουδέτερα στοιχεία, αλλά συγκροτούν μια σχέση εξουσίας που επηρεάζει το τι μπορεί να ειπωθεί και με ποιον τρόπο.

Η θεματική της καθαρότητας και της λατρευτικής συμμετοχής αναδύεται κυρίως από τις αφηγήσεις των γυναικών πιστών. Στις συνεντεύξεις των κληρικών, η έμμηνος ρύση και η σωματική καθαρότητα δεν αποτέλεσαν εκτενή άξονα συζήτησης, γεγονός που συνιστά όριο του υλικού. Ωστόσο, η απουσία εκτενούς αναφοράς δεν σημαίνει ότι οι αντιλήψεις περί καθαρότητας εξαφανίζονται· αντίθετα, μεταφέρονται συχνά στο επίπεδο της προσωπικής πρακτικής, της εξομολόγησης και της αυτορρύθμισης. Έτσι, ακόμη και χωρίς ρητό

αποκλεισμό, οι γυναίκες καλούνται να αποφασίσουν αν το σώμα τους είναι «κατάλληλο» για τη λατρευτική συμμετοχή. Η έμμηνος ρύση, η Θεία Κοινωνία και η εξομολόγηση καθιστούν ορατό ότι το σώμα δεν αποτελεί ουδέτερο πεδίο, αλλά σημείο όπου διασταυρώνονται η εκκλησιαστική κανονικότητα, η προσωπική ερμηνεία και η ποιμαντική εξουσία. Το σώμα και η καθαρότητα συμπυκνώνουν τη συνάντηση του θεσμικού λόγου, της ποιμαντικής διαχείρισης και της βιωμένης εμπειρίας των γυναικών πιστών (McGuire, 2008· Ammerman, 2013).

4.4 Μητρότητα, άμβλωση και αυτοδιάθεση

Η τέταρτη θεματική αφορά τη μητρότητα, την άμβλωση και την αυτοδιάθεση του γυναικείου σώματος. Στις συνεντεύξεις, η μητρότητα δεν εμφανίζεται μόνο ως προσωπική ή οικογενειακή εμπειρία, αλλά ως πεδίο όπου διασταυρώνονται η πίστη, η εκκλησιαστική ηθική, οι κοινωνικές προσδοκίες και η δυνατότητα των γυναικών να αποφασίζουν για το σώμα και τη ζωή τους. Αντίστοιχα, η άμβλωση αναδείχθηκε ως ιδιαίτερα φορτισμένο ζήτημα, καθώς συνδέθηκε με την ιερότητα της ζωής, την αμαρτία, την ενοχή, τη βία, τον βιασμό, τις κοινωνικές συνθήκες και την αυτονομία. Όπως έχει υποστηρίξει η Rich (1976), η μητρότητα μπορεί να βιώνεται ως εμπειρία σχέσης, αγάπης και νοήματος, αλλά μπορεί επίσης να λειτουργεί ως θεσμός που επιβάλλει στις γυναίκες συγκεκριμένες κοινωνικές και θρησκευτικές προσδοκίες. Για την Ελλάδα, η Χαλκιά (2007) έχει δείξει ότι η αναπαραγωγή και η άμβλωση συνδέονται με λόγους περί δημογραφικού, έθνους και ελληνορθόδοξης ταυτότητας. Επομένως, η άμβλωση δεν εξετάζεται εδώ ως ζήτημα ηθικής αποτίμησης, αλλά ως σημείο σύγκρουσης ανάμεσα σε διαφορετικές αντιλήψεις για το σώμα, τη μητρότητα, την ευθύνη και την αυτοδιάθεση.

Στις γυναίκες πιστές, οι τοποθετήσεις γύρω από τη μητρότητα δεν είναι ενιαίες. Ορισμένες συμμετέχουσες απορρίπτουν την ιδέα ότι η τεκνοποίηση αποτελεί αναγκαστικό προορισμό των γυναικών. Η Γ1 διαχωρίζει τη δημιουργία οικογένειας από την απόκτηση παιδιών, λέγοντας ότι «η δημιουργία οικογένειας είναι ο γάμος» και ότι «η απόκτηση παιδιών είναι κάτι παραπέρα», ενώ απορρίπτει τη μητρότητα ως «τη μόνη αποστολή της γυναίκας». Αντίστοιχα, η Γ3 τονίζει ότι «δεν είναι απαραίτητο να γίνουν όλοι γονείς» και ότι η τεκνοποίηση «αποτελεί απόφαση του ζευγαριού». Οι απαντήσεις αυτές μετατοπίζουν τη μητρότητα από τη θρησκευτική ή κοινωνική υποχρέωση στην προσωπική και σχεσιακή απόφαση. Πιο αμφίθυμες

στάσεις εμφανίζονται στη Γ5, η οποία θεωρεί ότι η μητρότητα «είναι κάτι που ολοκληρώνει μια γυναίκα», αλλά αναγνωρίζει ως «σεβαστό» το να μην το επιθυμεί κάποια, και στη Γ2, η οποία αναφέρει ότι η Εκκλησία «εύχεται ευτεκνία», χωρίς να θεωρεί ότι αυτό συνεπάγεται υποχρεωτική τεκνοποίηση. Ακόμη όμως και ως ευχή, η μητρότητα εξακολουθεί να λειτουργεί ως κανονιστικός ορίζοντας για το τι θεωρείται επιθυμητή ή πλήρης γυναικεία ζωή. Στο ζήτημα της άμβλωσης, οι διαφοροποιήσεις γίνονται εντονότερες. Η Γ4 χαρακτηρίζει την άμβλωση «φόνου», εκφράζοντας πλήρη συμφωνία με τον θεσμικό εκκλησιαστικό λόγο. Η Γ5 δηλώνει ότι δεν είναι υπέρ της άμβλωσης, καθώς τη συνδέει με την απόρριψη ενός «δώρου», αν και αναγνωρίζει ότι ορισμένες περιπτώσεις, όπως μια εγκυμοσύνη σε πολύ μικρή ηλικία, δημιουργούν δυσκολίες. Παρόμοια αμφιθυμία εκφράζει και η Γ2, η οποία, ενώ συμφωνεί με τη θεσμική θέση της Εκκλησίας, αναγνωρίζει ότι σε περιπτώσεις βιασμού το ζήτημα γίνεται εξαιρετικά σύνθετο και δεν μπορεί να απαντηθεί εύκολα με γενικούς κανόνες. Η στάση αυτή δείχνει το σημείο όπου η αφηρημένη ηθική βεβαιότητα δοκιμάζεται από τη βία και την τραυματική εμπειρία. Αντίθετα, η Γ1 ασκεί σαφή κριτική στη στάση της Εκκλησίας, την οποία χαρακτηρίζει «υποκριτική», επειδή εναντιώνεται έντονα στις εκτρώσεις χωρίς, κατά τη γνώμη της, να προτείνει ουσιαστικές λύσεις στις γυναίκες που βρίσκονται σε δύσκολη θέση. Η ίδια τάσσεται υπέρ της νομιμότητας των εκτρώσεων, τονίζοντας ότι η απαγόρευση οδηγεί σε επικίνδυνες πρακτικές και ότι «δεν μπορεί να κρίνει» τις επιλογές άλλων γυναικών. Αντίστοιχα, η Γ3 δηλώνει ότι «κάποιες συνθήκες το επιβάλλουν» και ότι «καλώς υπάρχει» η δυνατότητα άμβλωσης, ενώ σε περίπτωση κυοφορίας λόγω βιασμού θεωρεί ότι «η γυναίκα πρέπει να αποφασίσει». Οι τοποθετήσεις αυτές μετατοπίζουν το ζήτημα από την ηθική καταδίκη στη φροντίδα, την ασφάλεια, την κοινωνική ευθύνη και την αυτοδιάθεση. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η εμπειρία της Γ6, η οποία αναφέρει ότι έχει κάνει άμβλωση σε νεαρή ηλικία. Η συμμετέχουσα δηλώνει ότι παραμένει συμφιλιωμένη με την επιλογή της, λέγοντας χαρακτηριστικά ότι είναι «πολύ ok» με αυτό και ότι «ευτυχώς» το έκανε. Ταυτόχρονα, όμως, αφηγείται ότι όταν ανέφερε την πράξη αυτή στην εξομολόγηση, ο πνευματικός της συνέδεσε τη διάλυση της τότε σχέσης της με την άμβλωση και της επέβαλε έναν «κανόνα» μετάνοιας, τον οποίο δεν ολοκλήρωσε. Η μη ολοκλήρωση του κανόνα περιγράφεται από την ίδια ως κάτι «ανοιχτό» και «βασανιστικό». Η αφήγηση αυτή δείχνει ότι η αυτοδιάθεση του σώματος δεν βιώνεται πάντοτε ως απλή αντίθεση προς τον εκκλησιαστικό λόγο. Μπορεί να συνυπάρχει με την εσωτερίκευση της αμαρτίας, της μετάνοιας και της ποιμαντικής εξουσίας. Η Γ6 επιμένει στην ορθότητα της επιλογής της, αλλά ταυτόχρονα φαίνεται να κουβαλά το βάρος μιας θρησκευτικά νοηματοδοτημένης εκκρεμότητας. Με φουκωικούς όρους, το γυναικείο σώμα

δεν ρυθμίζεται μόνο εξωτερικά, αλλά και μέσα από μορφές αυτοεπιτήρησης, εσωτερικευμένης ενοχής και ηθικής αυτοαξιολόγησης. Η άμβλωση εμφανίζεται, επομένως, ως σημείο όπου η αυτονομία, η πίστη, η ενοχή και η ποιμαντική εξουσία συνυπάρχουν με αντιφατικούς τρόπους.

Από την πλευρά των κληρικών, οι απαντήσεις κινούνται ανάμεσα στη θεσμική θέση περί προστασίας της ζωής και στην ποιμαντική διαχείριση σύνθετων ανθρώπινων καταστάσεων. Ο Ι1 ξεκινά από σαφές θεολογικό αξίωμα, δηλώνοντας ότι *«είναι ρητή η εντολή του Θεού ότι δεν πρέπει να φονεύουμε»* και ότι, ως γενικός κανόνας, *«δεν επιτρέπεται η αφαίρεση ζωής του εμβρύου»*. Ταυτόχρονα, όμως, επισημαίνει ότι ζητήματα όπως η άμβλωση μπορούν να εργαλειοποιούνται από πολιτικές ή κομματικές παρατάξεις που επικαλούνται επιλεκτικά το Ευαγγέλιο. Για τον λόγο αυτό, επιχειρεί να μεταφέρει τη συζήτηση σε θεολογικό επίπεδο, διακρίνοντας ανάμεσα στον φόνο και στην αφαίρεση ζωής. Ωστόσο, προσθέτει ότι *«δεν μπορούμε να βάλουμε σε κανέναν φορτίο περισσότερο από αυτό που μπορεί να αντέξει»*. Η διατύπωση αυτή εισάγει τη λογική της ποιμαντικής οικονομίας, δηλαδή ο κανόνας δεν αναιρείται, αλλά η εφαρμογή του προσαρμόζεται στις συγκεκριμένες ανθρώπινες συνθήκες. Η ποιμαντική οικονομία δεν ταυτίζεται με αναγνώριση της αναπαραγωγικής αυτονομίας των γυναικών. Ο κανόνας παραμένει ανδρικά και θεσμικά ερμηνευμένος, ενώ η «γυναίκα» εμφανίζεται συχνά ως υποκείμενο που ζητά κατανόηση, άφεση ή εξαίρεση, όχι ως πλήρως αρμόδιο υποκείμενο απόφασης για το σώμα της. Έτσι, ακόμη και όταν η άμβλωση νοείται θεολογικά ως αφαίρεση ζωής, η ποιμαντική πράξη καλείται να λάβει υπόψη την αντοχή, τον πόνο, τον φόβο και την ανθρώπινη αδυναμία. Ο Ι2 υιοθετεί πιο αναστοχαστική στάση. Αναγνωρίζει ότι *«η άμβλωση ιστορικά αντιμετωπίστηκε πάντοτε απορριπτικά από την Εκκλησία»*, αλλά επισημαίνει ότι τα τελευταία χρόνια υπάρχουν φωνές μέσα στον εκκλησιαστικό χώρο που προβληματίζονται για το αν στις πρώτες εβδομάδες της κύησης τα πράγματα είναι απολύτως ξεκάθαρα. Ο ίδιος συνδέει αυτόν τον προβληματισμό με νέες κοινωνικές πραγματικότητες, όπως οι εφηβικές κυήσεις, οι περιπτώσεις βιασμού, τα βαριά νοσήματα του εμβρύου ή ο κίνδυνος για τη ζωή της μητέρας. Η τοποθέτηση του δεν συνιστά αποδοχή της άμβλωσης ως απλής επιλογής, αλλά δείχνει ότι ο θεολογικός λόγος μπορεί να τεθεί σε διαδικασία επανεξέτασης όταν συναντά σύνθετες βιωμένες εμπειρίες. Χαρακτηριστικά, αναφέρει ότι δεν γνωρίζει αν στο μέλλον η στάση της Εκκλησίας απέναντι στις αμβλώσεις θα μεταβληθεί, αλλά *«δεν θα το απέκλεια μελλοντικά»*. Το σημείο αυτό είναι σημαντικό, γιατί η θεσμική απορριπτική θέση δεν βιώνεται απαραίτητα ως πλήρως κλειστή ή αμετάβλητη από όλους τους κληρικούς. Ο Ι3 κινείται επίσης σε ποιμαντικό πλαίσιο. Παρότι

επαναλαμβάνει ότι η Εκκλησία «δεν προκρίνει την άμβλωση ως λύση», αποφεύγει έναν απόλυτο ή καταδικαστικό λόγο. Αναγνωρίζει ότι υπάρχουν ειδικές και οριακές περιπτώσεις, όπως ο βιασμός, και σημειώνει ότι δεν μπορεί να είναι απόλυτος σε όλα τα ζητήματα. Ταυτόχρονα, τονίζει ότι η Εκκλησία δεν λειτουργεί ως χώρος καταστολής ή ως αστυνομικός μηχανισμός απέναντι στη γυναίκα που αποφασίζει για το σώμα της. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «η Εκκλησία δεν είναι χώρος καταστολής, δεν είναι αστυνομία» και η γυναίκα τελικά «θα αποφασίσει ό,τι θέλει». Η διατύπωση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία, γιατί αναγνωρίζει, έστω έμμεσα, το όριο της θεσμικής παρέμβασης πάνω στη γυναικεία απόφαση. Παράλληλα, ο Ι3 επισημαίνει ότι η γυναίκα που έχει κάνει άμβλωση και προσέρχεται στο μυστήριο της μετάνοιας γίνεται δεκτή στην εξομολόγηση και λαμβάνει άφεση. Έτσι, η άμβλωση παραμένει θεολογικά προβληματική, αλλά η γυναίκα δεν αποκλείεται από τη δυνατότητα επιστροφής, συγχώρησης και ποιμαντικής φροντίδας. Συμπληρωματικά η συνέντευξη του θεολόγου/ειδικού βοηθά να διακριθεί η θεολογική αντίθεση στην άμβλωση από την πολιτική απαίτηση ποινικοποίησης της. Όπως σημειώνει, «πολλοί άνθρωποι μπορεί να είναι εναντίον των αμβλώσεων και να είναι υπέρ του να είναι νόμιμες». Η διάκριση αυτή δείχνει ότι η θεολογική απόρριψη της άμβλωσης δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με αίτημα κρατικής απαγόρευσης. Στο σημείο αυτό γίνεται ορατή η διαφορά ανάμεσα στην εκκλησιαστική ηθική, τη νομική ρύθμιση και την αυτοδιάθεση των γυναικών.

Ωστόσο, ακόμη και όταν οι κληρικοί αποφεύγουν έναν απόλυτα καταδικαστικό λόγο, οι όροι της συζήτησης παραμένουν έμφυλοι και ρυθμιστικοί. Το κρίσιμο ερώτημα δεν είναι μόνο σε ποιες περιπτώσεις η άμβλωση μπορεί να γίνει ποιμαντικά κατανοητή, αλλά και ποιος αναγνωρίζεται ως αρμόδιος να αποφασίζει για το σώμα και την αναπαραγωγική ζωή μιας γυναίκας. Όταν η εγκυμοσύνη τίθεται υπό την κρίση του πνευματικού, του ιερέα ή της εκκλησιαστικής ηθικής, το γυναικείο σώμα παραμένει αντικείμενο θεολογικής και ποιμαντικής ρύθμισης. Σε αυτό το σημείο, η συζήτηση περί άμβλωσης μπορεί να συναντά ρητορικές του λόγου «ενάντια-στο-φύλο», ιδίως όταν η αυτοδιάθεση των γυναικών μετατοπίζεται σε μια λογική προστασίας της ζωής, ηθικής τάξης, οικογένειας και ελέγχου της αναπαραγωγής. Η Federici (2004) έχει αναδείξει ότι η αναπαραγωγή και το γυναικείο σώμα αποτέλεσαν ιστορικά πεδία κοινωνικού ελέγχου, ενώ η Χαλκιά (2007) αναφερόμενη στην Ελλάδα, συνδέει την άμβλωση με ευρύτερες αφηγήσεις για το δημογραφικό, το έθνος και την ελληνορθόδοξη ταυτότητα. Αν και στο εμπειρικό υλικό της παρούσας εργασίας το δημογραφικό δεν αποτελεί ρητό κεντρικό άξονα, η σύνδεση της μητρότητας με την ευθύνη,

την αμαρτία, τη γυναικεία ολοκλήρωση και την αυτοδιάθεση φανερώνει ότι η αναπαραγωγή εξακολουθεί να νοηματοδοτείται μέσα από ηθικά, θρησκευτικά και κοινωνικά πλαίσια. Οι γυναίκες πιστές δεν συγκροτούν ενιαία ομάδα, καθώς άλλες αποδέχονται τον εκκλησιαστικό λόγο, άλλες τον αμφισβητούν, ενώ άλλες βιώνουν εσωτερικές συγκρούσεις ανάμεσα στην πίστη, την ενοχή και την αυτονομία τους. Αντίστοιχα, οι κληρικοί δεν διατυπώνουν απολύτως ενιαία στάση, καθώς η θεσμική απαγόρευση συνυπάρχει με μορφές ποιμαντικής επιφύλαξης, οικονομίας ή αναστοχασμού. Παρ' όλα αυτά, η θεσμική εξουσία παραμένει άνισα κατανομημένη, εφόσον οι γυναίκες μιλούν ως υποκείμενα που υφίστανται τις συνέπειες της εγκυμοσύνης, της ενοχής ή της απόφασης, ενώ οι κληρικοί μιλούν από θέση θεσμικής και ποιμαντικής αυθεντίας. Έτσι, η άμβλωση δεν αναλύεται μόνο ως θεολογική απαγόρευση ή ατομικό δικαίωμα, αλλά ως σημείο σύγκρουσης ανάμεσα στον θεσμικό λόγο της προστασίας της ζωής, την ποιμαντική εξατομίκευση και τη βιωμένη εμπειρία των γυναικών. Με τον τρόπο αυτό, τα ευρήματα συνδέονται με τη θεωρητική συζήτηση για το αναπαραγωγικό σώμα, τη βιοηθική και την εθνοθρησκευτική νοηματοδότηση της μητρότητας (Χαλκιά, 2007· Georgiadou, 1995· Nikolaos, 2008).

4.5 Σεξουαλικότητα, οικογένεια και ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα

Η πέμπτη θεματική αφορά τη σεξουαλικότητα, την οικογένεια και τη στάση απέναντι στα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα. Στο υλικό των συνεντεύξεων, τα ζητήματα αυτά εμφανίζονται ως πεδίο έντασης ανάμεσα στον εκκλησιαστικό λόγο, τις σύγχρονες κοινωνικές διεκδικήσεις και τη βιωμένη θρησκευτική εμπειρία. Η συζήτηση για τα ομόφυλα ζευγάρια, τον εκκλησιαστικό γάμο, την τεκνοθεσία και την ταυτότητα φύλου δείχνει ότι η σεξουαλικότητα δεν νοηματοδοτείται απλώς ως ατομική επιλογή ή προσωπική ηθική, αλλά ως ζήτημα που ορίζει τα όρια του φυσικού, του αποδεκτού και του εκκλησιαστικά αναγνωρίσιμου. Η ετεροκανονικότητα λειτουργεί ως σχήμα μέσα από το οποίο η ετεροφυλοφιλική, έγγαμη και αναπαραγωγική σχέση παρουσιάζεται ως φυσική ή θεόδοτη μορφή οικογενειακής και κοινωνικής οργάνωσης, ενώ στη σύγχρονη ορθόδοξη συζήτηση η σεξουαλικότητα παραμένει πεδίο θεολογικής και ποιμαντικής διαπραγμάτευσης ανάμεσα στην παράδοση, την ποιμαντική πράξη και τις σύγχρονες διεκδικήσεις αναγνώρισης (Warner, 1993· Arentzen et al., 2022). Αντίστοιχα, η έννοια της αναγνωρισιμότητας βοηθά να φανεί πώς τα κανονιστικά πλαίσια

φύλου και σεξουαλικότητας καθορίζουν ποιες ζωές, σχέσεις και ταυτότητες γίνονται κοινωνικά αποδεκτές και ποιες τοποθετούνται στο περιθώριο (Butler, 1990, 2004). Στο εμπειρικό υλικό, ούτε οι γυναίκες πιστές ούτε οι κληρικοί τοποθετούνται ενιαία. Οι απαντήσεις τους φανερώσουν αποκλίσεις, αμφιθυμίες και διαφορετικούς βαθμούς αποδοχής ή απόρριψης.

Στις γυναίκες πιστές, η πιο συμπεριληπτική στάση διατυπώνεται από τη Γ1, η οποία, μιλώντας και από τη θέση ΛΟΑΤΚΙ+ υποκειμένου, δηλώνει ότι «*η αγάπη είναι αγάπη*». Η στάση αυτή φαίνεται να συνδέεται τόσο με τη βιωμένη εμπειρία της όσο και με την ηλικία της, καθώς η Γ1 είναι η νεότερη συμμετέχουσα. Η φράση μεταφέρει το κριτήριο αναγνώρισης από την ετεροφυλοφιλική κανονικότητα στην αγάπη, τη συντροφικότητα και την ισότιμη αποδοχή. Για τη συμμετέχουσα, ένας εκκλησιαστικός γάμος θα λειτουργούσε ως μορφή αναγνώρισης μέσα στον χώρο της πίστης. Παράλληλα, αποσυνδέει την τεκνοθεσία από την εκκλησιαστική αρμοδιότητα, υποστηρίζοντας ότι «*δεν είναι δουλειά της Εκκλησίας*», ενώ χαρακτηρίζει «*αστεία*» τα επιχειρήματα που συνδέουν τη γονεϊκότητα με τη σεξουαλικότητα. Η στάση της αμφισβητεί την αντίληψη ότι μόνο η ετεροφυλοφιλική οικογένεια μπορεί να αποτελεί κατάλληλο περιβάλλον φροντίδας και συνδέεται με queer θεολογικές προσεγγίσεις που θέτουν το ερώτημα πώς η Εκκλησία ορίζει την αγάπη, τη συντροφικότητα και την αποδοχή (Althaus-Reid, 2000). Παρόμοια συμπεριληπτική θέση εκφράζει η Γ6, η οποία θεωρεί ότι η Εκκλησία θα έπρεπε να «*ανοιχτεί*» και ότι, «*εφόσον υπάρχει αγάπη*», δεν βλέπει πρόβλημα στον εκκλησιαστικό γάμο ομόφυλων ζευγαριών. Οι αφηγήσεις της Γ1 και της Γ6 μετατοπίζουν έτσι τη συζήτηση από την ανοχή του προσώπου στην αναγνώριση της σχέσης, της αγάπης, της φροντίδας και της οικογενειακής ζωής, αναδεικνύοντας τα όρια της μερικής συμπερίληψης μέσα στο εκκλησιαστικό πλαίσιο. Για την τεκνοθεσία η Γ6 απαντά «*χίλιες φορές ναι*», δίνοντας έμφαση στην ποιότητα της φροντίδας και όχι στη μορφή της οικογένειας. Πιο διαφοροποιημένη στάση εκφράζει η Γ5. Από τη μία πλευρά, δηλώνει ότι δεν έχει πρόβλημα με τους ομοφυλόφιλους και θεωρεί πως, εφόσον τα ομόφυλα ζευγάρια είναι πιστά, «*δεν θα έπρεπε να εξαιρούνται*» από τον εκκλησιαστικό γάμο. Από την άλλη, στο ζήτημα της τεκνοθεσίας διαφοροποιεί τα γυναικεία από τα ανδρικά ομόφυλα ζευγάρια. Θεωρεί πιο αποδεκτή την περίπτωση δύο γυναικών, ιδίως όταν η μία έχει γεννήσει το παιδί, επειδή, όπως υποστηρίζει, υπάρχει ένα «*μητρικό ένστικτο*» που «*δεν θα το έχουν ποτέ δύο άνδρες*». Η στάση αυτή δείχνει ότι η αποδοχή της ομοφυλοφιλίας ή ακόμη και του εκκλησιαστικού γάμου μπορεί να συνυπάρχει με ουσιοκρατικές αντιλήψεις για τη μητρότητα, τη γυναικεία φροντίδα και τη γονεϊκότητα. Η οικογένεια δεν αξιολογείται εδώ μόνο με βάση την ετεροφυλοφιλία, αλλά και

με έμφυλα κριτήρια φροντίδας, σύμφωνα με τα οποία η μητέρα ή το γυναικείο σώμα θεωρούνται φυσικά καταλληλότερα για την ανατροφή του παιδιού. Έτσι, η ετεροκανονικότητα λειτουργεί όχι μόνο ως άμεση απόρριψη των ΛΟΑΤΚΙ+ σχέσεων, αλλά και ως βαθύτερο σχήμα κατανόησης της γονεϊκότητας. Η Γ2 διαχωρίζει την πολιτειακή ισότητα από το εκκλησιαστικό μυστήριο. Δηλώνει υπέρ της ισότητας στον νόμο, επειδή *«κάθε πολίτης πρέπει να είναι ίσος απέναντι στον νόμο»*, και αποδέχεται την τεκνοθεσία ως κρατική υπόθεση. Ωστόσο, απορρίπτει τον εκκλησιαστικό γάμο ομόφυλων ζευγαριών, επειδή τον συνδέει με το μυστήριο και με τη συμπληρωματικότητα των φύλων. Ανάλογη διάκριση εμφανίζεται και στη Γ3, η οποία δηλώνει ότι ο εκκλησιαστικός γάμος ομόφυλων ζευγαριών τη *«ξενίζει»*, επειδή συνδέει τον γάμο με την τεκνογονία, παρότι αποδέχεται την τεκνοθεσία ως δικαίωμα. Και στις δύο περιπτώσεις, η πολιτική ή κοινωνική κατοχύρωση δικαιωμάτων δεν συνεπάγεται πλήρη εκκλησιαστική αποδοχή. Η πιο απορριπτική στάση εκφράζεται από τη Γ4. Υποστηρίζει ότι *«η Εκκλησία πιστεύει στον γάμο άνδρα και γυναίκας»* και ότι, αν κάποιος πιστεύει πολύ, μπορεί να αλλάξει σεξουαλικό προσανατολισμό. Η διατύπωση αυτή συναντά μια λογική μεταστροφής, καθώς αντιμετωπίζει την ομοφυλοφιλία όχι ως σταθερή διάσταση της ταυτότητας ή της επιθυμίας, αλλά ως κατάσταση που μπορεί να μεταβληθεί μέσω πίστης ή πνευματικής προσπάθειας. Ως προς την τεκνοθεσία, απορρίπτει τα ομόφυλα ζευγάρια επειδή δεν τα θεωρεί *«κανονική οικογένεια»*, ορίζοντας ως κανονικό σχήμα το *«μαμά, μπαμπάς, παιδί»*. Η απάντηση αυτή αναπαράγει καθαρά την ετεροκανονικότητα, καθώς η ετεροφυλοφιλική οικογένεια παρουσιάζεται ως φυσικό, αυτονόητο και μοναδικά κατάλληλο πρότυπο. Οι απαντήσεις των γυναικών πιστών καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα θέσεων, από την πλήρη συμπερίληψη και τη διεκδίκηση εκκλησιαστικής αποδοχής έως τον διαχωρισμό πολιτειακών δικαιωμάτων και εκκλησιαστικού μυστηρίου, και μέχρι την αναπαραγωγή ενός ετεροκανονικού σχήματος οικογένειας. Η διαφοροποίηση αυτή δείχνει ότι οι πιστές δεν επαναλαμβάνουν μηχανικά τον θεσμικό εκκλησιαστικό λόγο, αλλά τον αποδέχονται, τον περιορίζουν, τον αμφισβητούν ή τον επανανοηματοδοτούν μέσα από τη δική τους βιωμένη θρησκευτικότητα. Η ηλικία φαίνεται και εδώ να λειτουργεί ως πιθανός παράγοντας διαφοροποίησης, με τις νεότερες συμμετέχουσες να διατυπώνουν πιο συμπεριληπτικές θέσεις και τις μεγαλύτερες να διατηρούν ισχυρότερη αναφορά στην παράδοση.

Αντίστοιχες διαφοροποιήσεις εμφανίζονται και στους κληρικούς. Ο Π1 διατυπώνει την πιο κριτική προσέγγιση, επισημαίνοντας ότι η Εκκλησία συχνά αποφεύγει τον διάλογο και λειτουργεί με φόβο απέναντι στις κοινωνικές εξελίξεις. Χαρακτηριστική είναι η φράση του ότι

«θα την πιάσει την Εκκλησία στον ύπνο η πραγματικότητα». Για τον ΙΙ, το πρόβλημα δεν είναι μόνο η αυστηρότητα του εκκλησιαστικού λόγου, αλλά και η αδυναμία της Εκκλησίας να αναμετρηθεί σοβαρά με τις σύγχρονες εμπειρίες φύλου, σεξουαλικότητας και αυτοπροσδιορισμού. Επιπλέον, απορρίπτει την αντίληψη ότι η ανθρώπινη αμαρτωλότητα μπορεί να επικεντρώνεται σχεδόν αποκλειστικά στη σεξουαλικότητα, υποστηρίζοντας ότι «δεν μπορούμε να λέμε ότι όλη η αμαρτωλότητα του ανθρώπου επικεντρώνεται στη σεξουαλικότητά του». Η σεξουαλικότητα, κατά τον ίδιο, δεν περιορίζεται στην τεκνογονία, αλλά αποτελεί πρωτίστως έκφραση κοινωνίας και «αγαθή δημιουργία του Θεού». Με αυτόν τον τρόπο, ανοίγει έναν πιο σύνθετο θεολογικό λόγο για τη σεξουαλικότητα, ο οποίος δεν εξαντλείται ούτε στην απαγόρευση ούτε στην αναπαραγωγική λειτουργία. Ιδιαίτερη σημασία έχει επίσης η αναφορά του σε «διπλά και τριπλά σταθμά» και στην επιλεκτική εφαρμογή της Γραφής. Η Εκκλησία, κατά τον ίδιο, δείχνει ανοχή στον δεύτερο και τρίτο γάμο επικαλούμενη «ανθρώπινη αδυναμία», χωρίς να εφαρμόζει την ίδια λογική στα ομόφυλα ζευγάρια. Αντίθετα, χωρία για την ομοφυλοφιλία εφαρμόζονται με απόλυτη αυστηρότητα, ενώ άλλα, όπως εκείνα για την έμμηνο ρύση, αποσιωπώνται. Έτσι, ο ΙΙ απορρίπτει τη μετατροπή της σεξουαλικότητας σε κύριο πεδίο ηθικής αυστηρότητας, τη στιγμή που άλλες μορφές ανθρώπινης αδυναμίας αντιμετωπίζονται με μεγαλύτερη ποιμαντική επιείκεια. Η επιλεκτική εφαρμογή των κανόνων καθιστά την ομόφυλη επιθυμία και το γυναικείο σώμα προνομιακά πεδία ηθικοποίησης και εκκλησιαστικού ελέγχου. Στη συνέχεια, ο ΙΙ διακρίνει ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό εκκλησιαστικό λόγο, δηλαδή ανάμεσα στο κήρυγμα και την εξομολόγηση. Η διάκριση αυτή υποδηλώνει ότι η Εκκλησία μπορεί να εμφανίζεται αυστηρότερη στο δημόσιο επίπεδο, ενώ στην ποιμαντική πράξη να λειτουργεί πιο διακριτικά, εξατομικευμένα ή φιλόανθρωπα. Ο ίδιος τονίζει ότι η εξομολόγηση δεν πρέπει να είναι «Προκρούστειος κλίνη» ούτε «σφαγείο ψυχών», αλλά χώρος υποδοχής του ανθρώπου όπως είναι. Σημαντικό είναι το παράδειγμα τρανς προσώπου, το οποίο είχε απορριφθεί από άλλους ιερείς και το οποίο ο ΙΙ προσφώνησε με το όνομα που χρησιμοποιούσε, λέγοντας «Καλώς ήρθες Ελένη». Η πράξη αυτή δεν αποτελεί απλώς ένδειξη ευγένειας, αλλά μορφή ποιμαντικής αναγνώρισης του αυτοπροσδιορισμού. Με αυτούς τους όρους, η πράξη αυτή σημαίνει ότι το πρόσωπο δεν αντιμετωπίζεται πρώτα ως «παρέκκλιση» από τον κανόνα, αλλά ως άνθρωπος που ζητά σχέση, ακρόαση και πνευματική υποδοχή. Ακόμη, ο ΙΙ δηλώνει ότι δεν θα αρνιόταν τη Θεία Κοινωνία σε ένα ομόφυλο ζευγάρι που ζει με αγάπη, πιστότητα και πίστη στον Χριστό. Η ποιμαντική αυτή προσέγγιση δεν περιορίζεται στην αφηρημένη αποδοχή του προσώπου, αλλά αγγίζει το επίπεδο της μυστηριακής συμμετοχής. Ο ΙΙ αρθρώνει, επομένως, μια ποιμαντική στάση που

διαφοροποιείται αισθητά από τον κυρίαρχο δημόσιο εκκλησιαστικό λόγο και αποτυπώνει την απόσταση ανάμεσα στη θεσμική κανονικότητα και στην εξατομικευμένη ποιμαντική πράξη. Ο Ι2 προσεγγίζει το ζήτημα ιστορικά, συνδέοντας τις εκκλησιαστικές αντιλήψεις για τη σεξουαλικότητα με επιρροές όπως ο πουριτανισμός. Η αναφορά του σε αυστηρά ηθικά σχήματα υποδηλώνει ότι οι αντιλήψεις για τη σεξουαλικότητα δεν είναι μόνο θεολογικές, αλλά και ιστορικά διαμορφωμένες. Παράλληλα, επισημαίνει ότι στην ορθόδοξη θεολογία αναπτύσσονται πλέον φωνές που αμφισβητούν τον παλαιό πουριτανισμό και επιχειρούν να δείξουν ότι η πνευματικότητα δεν είναι ασύμβατη με την ερωτική και σεξουαλική ζωή, εφόσον αυτή εντάσσεται σε σχέση ευθύνης, ωρίμανσης και αγάπης. Στην ποιμαντική πράξη, ο Ι2 χαρακτηρίζει την αντιμετώπιση ως «τον θρίαμβο της εξατομίκευσης», συμπυκνώνοντας τη διάκριση ανάμεσα στον γενικό κανόνα και στη συγκεκριμένη ανθρώπινη περίπτωση. Ως προς την ομοφυλοφιλία, επιχειρεί να αποενοχοποιήσει την ομόφυλη έλξη, τονίζοντας ότι ο άνθρωπος «δεν φταίει» για αυτήν. Ταυτόχρονα, δεν προχωρά σε πλήρη εκκλησιαστική αποδοχή της ομόφυλης σχέσης ως γάμου. Η θέση του είναι ενδιάμεση, δεν θεωρεί ότι η Εκκλησία μπορεί να τελέσει εκκλησιαστικό γάμο ομόφυλων ζευγαριών, αλλά αναγνωρίζει ότι μια πιστή, μονογαμική σχέση μπορεί να περιέχει αγάπη, ωριμότητα και πνευματική αναζήτηση. Όπως σημειώνει, όταν κάποιος βρίσκεται σε μια τέτοια σχέση, δεν προσπαθεί να τον χωρίσει, αλλά να τον βοηθήσει να διατηρήσει τον δεσμό του με τον Θεό. Εδώ εμφανίζεται η διάκριση ανάμεσα στην αποδοχή του προσώπου, την ποιμαντική στήριξη και την επιφύλαξη απέναντι στην πλήρη μυστηριακή αναγνώριση. Ο Ι3 εκφράζει πιο θεσμικά προσεκτική και μη παρεμβατική στάση. Επισημαίνει ότι στην εξομολόγηση δεν θέλει ούτε να ρωτά ούτε να «ανακρίνει» τον άνθρωπο, ιδίως σε ζητήματα σεξουαλικότητας. Προτιμά να ακούει ό,τι το ίδιο το πρόσωπο επιλέγει να πει, αντιμετωπίζοντας την εξομολόγηση περισσότερο ως χώρο ακρόασης παρά ως μηχανισμό ελέγχου. Στα ΛΟΑΤΚΙ+ ζητήματα δεν υποστηρίζει την πλήρη εκκλησιαστική αναγνώριση, καθώς θεωρεί ότι ο εκκλησιαστικός γάμος αφορά άνδρα και γυναίκα. Ωστόσο, δέχεται ότι σε ποιμαντικό επίπεδο μπορεί να ειπωθεί σε έναν άνθρωπο να επιδιώξει μια σταθερή σχέση αντί να ζει περιστασιακές ή διασπασμένες σχέσεις. Η στάση του δείχνει ότι ακόμη και ένας πιο θεσμικά συγκρατημένος λόγος δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με επιθετική απόρριψη ή ρητορική αποκλεισμού, αντίθετα, αναδεικνύει τη διάκριση ανάμεσα σε αυτό που μπορεί να γίνεται ποιμαντικά και σε αυτό που μπορεί να ειπωθεί επισήμως. Το ζήτημα του διαλόγου με φεμινιστικά και ΛΟΑΤΚΙ+ κινήματα φανερώνει πιο καθαρά τις διαφοροποιήσεις ανάμεσα στους κληρικούς. Ο Ι1 θεωρεί ότι η Εκκλησία χρειάζεται να εγκαταλείψει τη στάση αποσιώπησης, καθώς «δεν κάθεται σοβαρά να ασχοληθεί με αυτά τα

θέματα» και τα βάζει «κάτω από το χαλί». Η στάση αυτή, σύμφωνα με τον ίδιο, συνδέεται και με εσωτερικές πιέσεις, καθώς η επίσημη Εκκλησία «δεν θέλει καν να αγγίζει αυτά τα θέματα», λειτουργεί «σαν όμηρος κάποιων φανατικών» και αποφεύγει τον δημόσιο διάλογο «από φόβο αντεπίθεσης, εσωτερικής, των φανατικών». Η διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού εκκλησιαστικού λόγου είναι κρίσιμη. Ενώ δημόσια η Εκκλησία συχνά αποσιωπά τα ζητήματα φύλου και σεξουαλικότητας, στον χώρο της εξομολόγησης, όπως λέει ο Ι1, μπορεί να «πέφτει τσεκούρι» και να γίνεται «η μεγάλη σφαγή». Η αποσιώπηση, επομένως, δεν σημαίνει απουσία εξουσίας, αλλά μετατόπιση της ρύθμισης στην ιδιωτική ποιμαντική σχέση. Ο Ι2 απαντά θετικά στην ανάγκη διαλόγου, δηλώνοντας ότι «η Εκκλησία πρέπει να αναπτύσσει διάλογο με όλους τους φορείς», ενώ ο Ι3 παραμένει επιφυλακτικός, διερωτώμενος: «Γιατί να ανοίξει διάλογο; Δηλαδή τι να πει η Εκκλησία;». Οι απαντήσεις αυτές υποδηλώνουν ότι η ποιμαντική στάση των κληρικών διαμορφώνεται από διαφορετικούς βαθμούς ανοιχτότητας, φόβου και θεσμικής αυτοπροστασίας. Από φεμινιστική και queer οπτική, κρίσιμο είναι με ποιους όρους συγκροτείται αυτός ο διάλογος. Ακόμη και όταν αναγνωρίζεται η ανάγκη ακρόασης των ΛΟΑΤΚΙ+ υποκειμένων ή των γυναικείων εμπειριών, η Εκκλησία παραμένει εκείνη που ορίζει τα όρια της αναγνώρισης. Έτσι, η συμπερίληψη παραμένει υπό όρους. Οι φεμινιστικές και ΛΟΑΤΚΙ+ διεκδικήσεις μπορούν να ακουστούν, αλλά όχι απαραίτητα να μεταβάλουν τις θεσμικές και κανονιστικές δομές της Εκκλησίας.

Η εξομολόγηση αναδεικνύεται, επομένως, ως κρίσιμο σημείο όπου ο εκκλησιαστικός λόγος συναντά τη βιωμένη εμπειρία των ΛΟΑΤΚΙ+ υποκειμένων. Στον Ι1 εμφανίζεται ως χώρος αποδοχής και μυστηριακής συμπερίληψης, στον Ι2 ως χώρος εξατομικευμένης ποιμαντικής διάκρισης, ενώ στον Ι3 ως χώρος ακρόασης και αποφυγής ανακριτικής παρέμβασης. Ωστόσο, οι διαφοροποιήσεις αυτές δεν αναιρούν τα όρια της εκκλησιαστικής αποδοχής, καθώς η αποδοχή του προσώπου δεν συνεπάγεται απαραίτητα την ισότιμη αναγνώριση της σχέσης. Η τοποθέτηση του θεολόγου/ειδικού ενισχύει αυτή τη διάκριση, καθώς επισημαίνει ότι, παρότι η Εκκλησία «δεν έχει αλλάξει τις θέσεις» της για τη σεξουαλικότητα, σε ορισμένους ιερείς διακρίνονται «πιο ήπιοι τόνοι» και μεγαλύτερος «σεβασμός στην ανθρώπινη ύπαρξη». Επομένως, η θεσμική μη αναγνώριση δεν αποκλείει πάντοτε μορφές ποιμαντικής ηπιότητας. Η σύγκριση ανάμεσα στις γυναίκες πιστές και στους κληρικούς φέρνει στο προσκήνιο έντονες διαφοροποιήσεις γύρω από τη σεξουαλικότητα και τα ΛΟΑΤΚΙ+ ζητήματα. Η διαφορά δεν αφορά μόνο το περιεχόμενο των απαντήσεων, αλλά και τη θέση από την οποία αρθρώνονται. Οι γυναίκες πιστές μιλούν είτε ως υποκείμενα που διεκδικούν αναγνώριση και ισότητα είτε ως

υποκείμενα που διαπραγματεύονται τη σχέση τους με την εκκλησιαστική κανονικότητα, ενώ οι κληρικοί μιλούν ως φορείς θεσμικής και ποιμαντικής εξουσίας. Στο δημόσιο επίπεδο, τα ΛΟΑΤΚΙ+ ζητήματα συχνά εντάσσονται σε πλαίσια φυσικότητας, οικογένειας και παράδοσης, τα οποία συναντούν σχήματα του λόγου «ενάντια-στο-φύλο», ιδίως όταν η σεξουαλική και έμφυλη διαφοροποίηση παρουσιάζεται ως διατάραξη της ετεροκανονικής και θρησκευτικής τάξης (Butler, 2025· Graff & Korolczuk, 2022· Kuhar & Paternotte, 2017). Η σύγχρονη ορθόδοξη συζήτηση για τον σεξουαλικό προσανατολισμό, την ταυτότητα φύλου και την ανθρώπινη σεξουαλικότητα δείχνει ότι η Εκκλησία δεν μιλά πάντοτε με ενιαία φωνή, αλλά κινείται ανάμεσα σε απορριπτικές θεσμικές θέσεις, ποιμαντικές διαφοροποιήσεις και προσπάθειες ανάπτυξης πιο σύνθετης θεολογικής γλώσσας (Toroczkaí, 2016· Thermos, 2018· Kalaitzidis, 2019· Arentzen et al., 2022). Στο επίπεδο της ποιμαντικής πράξης διακρίνονται δισταγμοί και μορφές αποδοχής του προσώπου, έστω και αν αυτές δεν οδηγούν πάντα σε πλήρη θεολογική ή εκκλησιαστική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚΙ+ σχέσεων. Συνολικά, η ετεροκανονικότητα εξακολουθεί να καθορίζει τους όρους της αποδοχής. Οι ρωγμές και οι πιο συμπεριληπτικές νοηματοδοτήσεις που καταγράφονται στο υλικό παραμένουν περιορισμένες όσο δεν μετασχηματίζονται οι πατριαρχικοί και θεσμικοί όροι αποδοχής και αναγνώρισης μέσα στην Εκκλησία.

4.6 Δημόσιος εκκλησιαστικός λόγος, δηλώσεις ιεραρχών και ποιμαντικές διαφοροποιήσεις

Η έκτη θεματική αφορά τον δημόσιο εκκλησιαστικό λόγο και ειδικότερα δηλώσεις ιεραρχών για ζητήματα φύλου, σεξουαλικότητας, βιασμού, οικογένειας και ΛΟΑΤΚΙ+ ατόμων. Η θεματική αυτή διακρίνεται από την προηγούμενη, καθώς δεν αφορά μόνο τις απόψεις των συμμετεχουσών και των συμμετεχόντων για τη σεξουαλικότητα ή την οικογένεια, αλλά τον τρόπο με τον οποίο ο δημόσιος λόγος προσώπων της Εκκλησίας παράγει κοινωνικές επιδράσεις, επηρεάζει την εικόνα του θεσμού και διαμορφώνει τη σχέση των πιστών με αυτόν. Για να γίνει κατανοητό το πλαίσιο των απαντήσεων, παρουσιάζονται συνοπτικά οι δημόσιες δηλώσεις στις οποίες αναφέρθηκε η ερώτηση των συνεντεύξεων. Η πρώτη περίπτωση αφορά τον Μητροπολίτη Δωδώνης Χρυσόστομο, ο οποίος, σε τηλεοπτική εκπομπή το 2022 και με αφορμή τη συζήτηση για την άμβλωση, συνέδεσε τη σύλληψη μετά από βιασμό με τη δήθεν

«συμμετοχή» της γυναίκας, λέγοντας χαρακτηριστικά: *«Αν έχει βιαστεί ... Δεν κάθεται και μια γυναίκα και να βιάζεται χωρίς να το θέλει. Μην τρελαθούμε τώρα. Ε, μην τρελαθούμε. Δεν μένει έγκυος με αυτό το θέμα πρέπει να έχει συμμετοχή (...) Πρέπει να ενεργήσουν και οι δύο για να γίνει σύλληψη»* (Η Καθημερινή, 2022). Στο ίδιο πλαίσιο τάχθηκε κατά της άμβλωσης σε περίπτωση βιασμού. Οι δηλώσεις αυτές προκάλεσαν έντονες αντιδράσεις, ενώ η Ιερά Σύνοδος διευκρίνισε ότι ο Μητροπολίτης εξέφραζε τον εαυτό του και όχι τη θέση της, χαρακτηρίζοντας τις δηλώσεις του επιβαρυντικές για το έργο της Εκκλησίας στο πλευρό κακοποιημένων γυναικών (Πρώτο Θέμα, 2022). Η δεύτερη περίπτωση αφορά τον τότε Μητροπολίτη Καλαβρύτων και Αιγιαλείας Αμβρόσιο, ο οποίος σε ανάρτησή του το 2015 κατά των ομοφυλόφιλων χρησιμοποίησε απαξιωτικούς και στιγματιστικούς χαρακτηρισμούς, γράφοντας: *«Ε, λοιπόν αυτούς τους ξεφτιλισμένους, φτύστε τους! Αποδοκιμάστε τους! Είναι εκτρώματα της φύσεως! Ψυχικά και πνευματικά πάσχουν! Είναι άτομα με διανοητική διαταραχή! Δυστυχώς αυτοί είναι τρισχειρότεροι και πολύ πιο επικίνδυνοι από κάποιους που ζουν στα τρελοκομεία!»* (Αμβρόσιος, 2015). Η ανάρτηση αξιοποιείται εδώ ως πρωτογενής πηγή δημόσιου εκκλησιαστικού λόγου, ενώ η μεταγενέστερη δημοσιογραφική αναφορά τεκμηριώνει τη δημόσια και δικαστική πρόσληψη της υπόθεσης, καθώς ο Αμβρόσιος κρίθηκε ένοχος το 2019 για κατάχρηση εκκλησιαστικού αξιώματος και ρητορική μίσους (iefimerida, 2019). Η τρίτη περίπτωση αφορά τον Μητροπολίτη Σερβίων και Κοζάνης Παύλο, ο οποίος συνέδεσε δημόσια τον ρόλο της γυναίκας με το σπίτι, τη μητρότητα και τη συζυγία. Σύμφωνα με το σχετικό δημοσίευμα, υποστήριξε: *«Αν δεν επιστρέψει η γυναίκα στο βασίλειό της, που είναι το σπίτι της και να μαζέψει, ως η κλώσσα, τα πουλάκια κάτω από τας πτέρυγές της, έτσι θα πορεύονται τα παιδιά, να εγκληματούν το ένα στο άλλο»* (Reader, 2024). Η διατύπωση αυτή αναπαράγει ένα σχήμα όπου η γυναίκα νοείται κυρίως ως μητέρα, φροντίστρια και υπεύθυνη για την ηθική και κοινωνική τάξη. Και στις τρεις περιπτώσεις, οι δηλώσεις έχουν σημασία όχι μόνο ως προσωπικές τοποθετήσεις, αλλά επειδή εκφέρονται από πρόσωπα με θεσμικό και συμβολικό κύρος. Η τοποθέτηση του ειδικού/θεολόγου δείχνει ότι δεν έχουν όλες την ίδια θεολογική βαρύτητα. Η δήλωση περί «κλώσας» αναπαράγει το σχήμα της γυναίκας ως φροντίστριας και ηθικά υπεύθυνης για τα παιδιά, ενώ η δήλωση του Μητροπολίτη Δωδώνης για τον βιασμό, σύμφωνα με τον ειδικό, *«δεν έχει θεολογική ούτε παραδοσιακή βάση»* και αφορά πλέον ζητήματα ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Στις συνεντεύξεις με τις γυναίκες πιστές, οι δηλώσεις αυτές προκάλεσαν έντονες διαφοροποιήσεις. Ορισμένες συμμετέχουσες τις προσέλαβαν ως προβληματικές, μισογυνικές

ή επικίνδυνες, ενώ άλλες προσπάθησαν να τις αποσυνδέσουν από τον πυρήνα της πίστης και της Εκκλησίας. Η Γ1 χαρακτηρίζει σχετικές δηλώσεις ως «μισογυνισμό *one on one*» και, αναφερόμενη στη δήλωση περί βιασμού, σημειώνει ότι πρόκειται για έκφραση που «καταδικάζεται ποινικά». Για τη ρητορική του Αμβροσίου υποστηρίζει ότι βρίσκεται σε αντίθεση με το χριστιανικό μήνυμα αγάπης. Η τοποθέτησή της επιτρέπει να φανεί ότι ο δημόσιος εκκλησιαστικός λόγος δεν εκλαμβάνεται απλώς ως μεμονωμένη ακραία άποψη, αλλά ως ρητορική που μπορεί να τραυματίζει, να αποκλείει και να παράγει κοινωνικές συνέπειες. Η ίδια αναφέρει ότι τέτοιες δηλώσεις της προκαλούν θλίψη, επειδή αισθάνεται πως χρειάζεται να «προστατεύσει» την ταυτότητά της ως χριστιανής και να αποδείξει ότι δεν ταυτίζεται με μισογυνικές ή ομοφοβικές θέσεις. Έτσι, οι δημόσιες θεσμικές τοποθετήσεις δεν παράγουν μόνο αποκλεισμούς προς τα έξω, αλλά μπορεί να δημιουργούν και εσωτερική κρίση θρησκευτικής ταυτότητας στις ίδιες τις πιστές. Αντίστοιχα, η Γ6 χαρακτηρίζει τέτοιες δηλώσεις «βαθιά πατριαρχικές», «απαράδεκτες» και «επικίνδυνες», ιδίως όταν μπορούν να νομιμοποιήσουν τη βία. Η επίδραση τους είναι έντονα βιωματική, η συμμετέχουσα αναφέρει ότι επηρεάστηκε «βαθιά», απομακρύνθηκε από την εξομολόγηση και ένιωσε ενοχές. Εδώ ο δημόσιος εκκλησιαστικός λόγος δεν μένει στο επίπεδο της ιδεολογίας, αλλά επηρεάζει την προσωπική σχέση με την Εκκλησία, τη δυνατότητα εμπιστοσύνης και την αίσθηση ασφάλειας μέσα στον εκκλησιαστικό χώρο. Η Γ2, παρότι διαφωνεί με τέτοιες δηλώσεις, προσπαθεί να τις αποσυνδέσει από τον πυρήνα της Εκκλησίας, χαρακτηρίζοντάς τις «ατυχείς στιγμές» μεμονωμένων προσώπων. Παράλληλα, αναγνωρίζει τη βλάβη που προκαλούν στα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα και στο κοινωνικό τους περιβάλλον. Ιδιαίτερα φορτισμένη είναι η αναφορά της στη μητέρα που δεν μπορεί να μιλήσει δημόσια για το παιδί της ή στον πατέρα που δυσκολεύεται να εκφράσει περηφάνια για την κόρη του. Η συγκίνησή της σε αυτό το σημείο μαρτυρεί ότι η κριτική στην ομοφοβική ρητορική δεν προέρχεται απαραίτητα από απόσταση προς την Εκκλησία. Αντίθετα, μπορεί να διατυπώνεται από μια βαθιά σχέση με την πίστη, η οποία όμως διαχωρίζει τον λόγο του Χριστού από τον στιγματιστικό λόγο συγκεκριμένων εκκλησιαστικών προσώπων. Η στάση αυτή συνιστά έναν τρόπο διατήρησης της πίστης παρά τη διαφωνία με δημόσιες εκκλησιαστικές τοποθετήσεις. Αντίστοιχα, η Γ3 θεωρεί ότι θα έπρεπε να υπάρξουν αυστηρότερες εκκλησιαστικές συνέπειες σε περιπτώσεις ρητορικής μίσους, αλλά δηλώνει ότι πλέον δεν επηρεάζεται η σχέση της με την Εκκλησία, την οποία βιώνει κυρίως ως χώρο προσευχής και προσωπικής πίστης. Η Γ4 και η Γ5 εκφράζουν επίσης διαφωνία, αλλά υιοθετούν στάση μεγαλύτερης αποστασιοποίησης, θεωρώντας ότι οι κληρικοί «είναι άνθρωποι» και ότι οι δηλώσεις τους δεν επηρεάζουν την προσωπική τους πίστη. Οι δημόσιες τοποθετήσεις

ιεραρχών δεν βιώνονται με τον ίδιο τρόπο από όλες τις συμμετέχουσες. Για ορισμένες προκαλούν τραύμα, απομάκρυνση ή κρίση εμπιστοσύνης, ενώ για άλλες διαχωρίζονται από την προσωπική πίστη και την καθημερινή θρησκευτική εμπειρία. Από την πλευρά των κληρικών, οι δημόσιες δηλώσεις ιεραρχών αντιμετωπίζονται ως λόγος με ισχυρή κοινωνική επίδραση. Ο Ι2 σημειώνει ότι *«το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνίας δεν γνωρίζει την Εκκλησία από μέσα. Την γνωρίζει μέσω της δημοσιότητας»*. Η παρατήρηση αυτή δείχνει ότι η εικόνα της Εκκλησίας συγκροτείται όχι μόνο από την ποιμαντική πράξη, αλλά και από τη δημόσια αναπαράσταση των θέσεων της. Μια δήλωση ιεράρχη μπορεί έτσι να εκληφθεί ως έκφραση ολόκληρης της Εκκλησίας, ακόμη και αν δεν αντανάκλα την ποιμαντική πρακτική όλων των κληρικών. Ο Ι2 επισημαίνει επίσης ότι μια λανθασμένη ή θεολογικά αστήρικτη δήλωση ιεράρχη μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε στερεότυπο της Εκκλησίας στο σύνολό της, ιδίως σε μια κοινωνία όπου *«υπάρχει μόνο ό,τι κοινοποιείται»*. Έτσι, ο δημόσιος λόγος δεν λειτουργεί απλώς ως γνώμη, αλλά ως μηχανισμός παραγωγής εικόνας, κύρους ή απαξίωσης. Ο Ι1 αρθρώνει την πιο αιχμηρή εσωτερική κριτική προς τον δημόσιο λόγο ιεραρχών. Ήδη από την αρχή της απάντησής του δηλώνει ότι, κατά τη γνώμη του, *«Μητροπολίτης και με σωστή γνώμη είναι η εξαίρεση»*, εκφράζοντας δυσπιστία απέναντι στον τρόπο με τον οποίο μέρος της εκκλησιαστικής ηγεσίας παρεμβαίνει δημόσια σε κοινωνικά και έμφυλα ζητήματα. Αναφερόμενος ειδικά στη δήλωση για τον βιασμό, σημειώνει ότι ο συγκεκριμένος ιεράρχης *«ούτε αυτός ξέρει την Αγία Γραφή»*, αποδομώντας έτσι τη δήλωση όχι μόνο κοινωνικά, αλλά και θεολογικά. Το σημαντικότερο, όμως, είναι ότι ο Ι1 συνδέει τέτοιες δηλώσεις με την απομάκρυνση των ανθρώπων από την Εκκλησία. Εκτιμά ότι, ενώ μπορεί να ενισχύουν όσους είναι ευάλωτοι στον φανατισμό και στη φοβικότητα, σε μεγάλο βαθμό κάνουν τους ανθρώπους *«να σιχαίνονται αυτούς που τα λένε»*, θέτοντας στη συνέχεια το ερώτημα: *«Μα οι νέοι δεν έρχονται στην εκκλησία; Να κάνουν τι;»*. Η τοποθέτηση αυτή καθιστά σαφές ότι ο έμφυλα απαξιωτικός δημόσιος λόγος, είτε παίρνει μισογυνική είτε ομοφοβική μορφή, δεν παράγει μόνο κοινωνικό αποκλεισμό, αλλά και κρίση αξιοπιστίας της ίδιας της Εκκλησίας. Ο Ι3 κρατά πιο θεσμικά προσεκτική στάση, αλλά αναγνωρίζει ότι οι δηλώσεις ιεραρχών επηρεάζουν την κοινωνία και την εικόνα της Εκκλησίας. Επισημαίνει ότι οι κληρικοί πρέπει να είναι *«πολύ προσεκτικοί όταν μιλάνε από άμβωνος»*, καθώς άλλο είναι τι λέγεται σε μια ιδιωτική συζήτηση και άλλο τι διατυπώνεται δημόσια από πρόσωπο με εκκλησιαστική ιδιότητα. Η παρέμβαση αυτή μεταφέρει το ζήτημα από το επίπεδο της προσωπικής γνώμης στην ευθύνη που απορρέει από τον δημόσιο ρόλο του κληρικού. Παράλληλα, ο Ι3 παραδέχεται ότι τέτοιες δηλώσεις μπορεί να επηρεάζουν αρνητικά μεγάλο μέρος της κοινωνίας, ακόμη κι αν σε μικρότερο

κομμάτι μπορεί να προκαλούν επιδοκιμασία. Ο δημόσιος εκκλησιαστικός λόγος έχει, επομένως, διπλή επίδραση. Μπορεί να επιβεβαιώνει συντηρητικές ή φοβικές στάσεις, αλλά και να απομακρύνει άλλους ανθρώπους από την Εκκλησία.

Η σύγκριση ανάμεσα στις γυναίκες πιστές και στους κληρικούς φέρνει στο προσκήνιο τον ρόλο των δημόσιων δηλώσεων ιεραρχών ως σημείου διάκρισης ανάμεσα στην πίστη, τον θεσμό και την ποιμαντική πράξη. Οι γυναίκες πιστές δεν αντιδρούν όλες με τον ίδιο τρόπο. Άλλες βιώνουν τις δηλώσεις ως τραυματικές και απομακρυντικές, άλλες τις αποδίδουν σε μεμονωμένα πρόσωπα, ενώ άλλες προσπαθούν να διατηρήσουν ανεπηρέαστη την προσωπική τους πίστη. Από την πλευρά των κληρικών, αναγνωρίζεται ότι οι δημόσιες τοποθετήσεις μπορεί να δημιουργήσουν μια εικόνα της Εκκλησίας που δεν συμπίπτει απαραίτητα με την καθημερινή ποιμαντική πράξη. Η διαφορά, επομένως, δεν αφορά μόνο το περιεχόμενο των απαντήσεων, αλλά και τη θέση από την οποία αρθρώνονται, καθώς οι γυναίκες πιστές μιλούν ως υποκείμενα που δέχονται τις συνέπειες του δημόσιου εκκλησιαστικού λόγου στη σχέση τους με την πίστη, την ασφάλεια και την εμπιστοσύνη, ενώ οι κληρικοί μιλούν ως φορείς θεσμικής και ποιμαντικής ευθύνης. Η θεματική αυτή συνδέεται άμεσα με τον λόγο «ενάντια-στο-φύλο». Δηλώσεις που παρουσιάζουν τη «γυναίκα» κυρίως ως μητέρα και σύζυγο, αμφισβητούν την εμπειρία του βιασμού ή στιγματίζουν τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα, συμμετέχουν στην παραγωγή κανονιστικών ορίων γύρω από το φύλο, τη σεξουαλικότητα, την οικογένεια και τη θρησκευτική ηθική. Η τραυματική ισχύς τέτοιων δηλώσεων γίνεται εντονότερη όταν η διεύρυνση των έμφυλων και σεξουαλικών δικαιωμάτων παρουσιάζεται ως απειλή για την οικογένεια, την παράδοση, τα παιδιά ή τη φυσική τάξη (Butler, 2025· Graff & Korolczuk, 2022· Kuhar & Paternotte, 2017). Η σημασία αυτών των δημόσιων παρεμβάσεων ενισχύεται από το γεγονός ότι, στην ελληνική περίπτωση, η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν λειτουργεί μόνο ως θρησκευτικός θεσμός, αλλά και ως φορέας εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας (Georgiadou, 1995). Συνολικά, ο δημόσιος εκκλησιαστικός λόγος είναι κρίσιμος για τον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η Εκκλησία. Όταν οι δημόσιες τοποθετήσεις εμφανίζονται μισογυνικές, ομοφοβικές ή απαξιοτικές, δεν λειτουργούν απλώς ως «αστοχίες» επικοινωνίας, αλλά αναπαράγουν έμφυλες και σεξουαλικές ιεραρχίες, διαρρηγνύουν την εμπιστοσύνη των πιστών και υπονομεύουν την αξιοπιστία της Εκκλησίας, ιδίως προς τους νεότερους ανθρώπους.

4.7 Πίστη, κριτική και συγκριτική σύνθεση θεσμικού λόγου, ποιμαντικής πράξης και βιωμένης εμπειρίας

Η ανάλυση του εμπειρικού υλικού ανέδειξε ότι η σχέση φύλου, σεξουαλικότητας και Ορθόδοξης Εκκλησίας δεν μπορεί να κατανοηθεί μέσα από ένα ενιαίο ή μονοδιάστατο σχήμα. Ο εκκλησιαστικός λόγος παράγει έμφυλες και σεξουαλικές κανονικότητες γύρω από την ιεροσύνη, τη μητρότητα, την άμβλωση, την οικογένεια και τη σεξουαλικότητα, οι οποίες όμως δεν μεταφέρονται μηχανικά στη βιωμένη εμπειρία ούτε εφαρμόζονται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο στην ποιμαντική πράξη. Αντίστοιχα, οι συνεντεύξεις με τους κληρικούς δείχνουν ότι η ποιμαντική πράξη δεν ταυτίζεται πάντοτε με έναν αυστηρό θεσμικό λόγο, καθώς διακρίνονται επιφυλάξεις, μορφές ακρόασης και προσπάθειες εξατομικευμένης διαχείρισης. Η βιωμένη εμπειρία των γυναικών πιστών αναδεικνύει ακόμη μεγαλύτερη πολυπλοκότητα. Οι γυναίκες δεν εμφανίζονται ούτε ως παθητικές αποδέκτριες του εκκλησιαστικού λόγου ούτε ως ενιαία ομάδα αντίστασης. Άλλες αποδέχονται ορισμένες εκκλησιαστικές θέσεις ως αυτονόητες, άλλες τις αμφισβητούν ρητά, ενώ πολλές κινούνται ανάμεσα στην πίστη, την ενοχή, την αμφιθυμία, την κριτική και την προσωπική επεξεργασία.

Η Γ1 και η Γ6 δείχνουν χαρακτηριστικά ότι η κριτική απέναντι σε πατριαρχικές ή αποκλειστικές εκκλησιαστικές θέσεις μπορεί να συνυπάρχει με την παραμονή στην Εκκλησία και με τη διεκδίκηση φωνής μέσα σε αυτήν. Η Γ1 συνδέει τη στάση αυτή με την απουσία γυναικείας εκπροσώπησης, ρωτώντας «εμένα ποιος θα με εκπροσωπήσει;». Η ίδια μένει επειδή νιώθει πως «χρειάζεται κάποια σαν εμένα εκεί για να μιλάει». Έτσι, η παρουσία της στην Εκκλησία δεν βιώνεται ως παθητική αποδοχή της εκκλησιαστικής τάξης, αλλά ως μορφή κριτικής διεκδίκησης μέσα σε έναν χώρο όπου η θεσμική φωνή, η λατρευτική εξουσία και η εκπροσώπηση παραμένουν ανδρικά οργανωμένες. Αντίστοιχα, η Γ6 μαρτυρεί ότι η κριτική μπορεί να συνυπάρχει με ενοχή, πνευματική αναζήτηση και ανάγκη διατήρησης δεσμού με την πίστη. Η απομάκρυνσή της από την εξομολόγηση, μετά από δηλώσεις που βιώνει ως πατριαρχικές και τραυματικές, δεν σημαίνει απώλεια πίστης, αλλά ρήξη με μια συγκεκριμένη μορφή εκκλησιαστικής και ποιμαντικής εξουσίας. Άλλες συμμετέχουσες διαχωρίζουν την προσωπική πίστη από τις δηλώσεις ή τις πρακτικές συγκεκριμένων εκκλησιαστικών προσώπων, μεταθέτοντας συχνά την κριτική από τις πατριαρχικές ή αποκλειστικές δομές σε μεμονωμένα πρόσωπα και προσωπικές αστοχίες. Η στάση αυτή μπορεί να λειτουργεί προστατευτικά για τη θρησκευτική τους ταυτότητα, αλλά από φεμινιστική οπτική κινδυνεύει

να αποπολιτικοποιεί τις θεσμικές μορφές έμφυλης και σεξουαλικής εξουσίας. Από την πλευρά των κληρικών, η ποιμαντική ευελιξία μπορεί να μετατοπίζει τον κανόνα προς την ακρόαση και τη φροντίδα, χωρίς όμως να αναιρεί τη θεσμική ασυμμετρία.

Κρίσιμη είναι, επομένως, η διάκριση ανάμεσα στη θεολογική γλώσσα των κληρικών και στη βιωμένη εμπειρία των γυναικών πιστών. Η διάκριση αυτή δεν είναι φυσική, αλλά θεσμικά παραγόμενη. Οι κληρικοί μιλούν από θέση κατοχυρωμένης θεολογικής και ποιμαντικής αυθεντίας, ενώ οι γυναίκες πιστές μιλούν κυρίως από το βίωμα, επειδή αποκλείονται από την ιεροσύνη, τη λήψη εκκλησιαστικών αποφάσεων και την παραγωγή θεσμικά αναγνωρισμένης θεολογικής γνώσης (Harrison, 2007). Η ανάλυση δεν ταυτίζει τους άνδρες με τον λόγο και τις γυναίκες με το σώμα, αλλά εξετάζει πώς αυτή η άνιση κατανομή αυθεντίας και εμπειρίας παράγεται από την ίδια την εκκλησιαστική δομή. Η διάκριση ανάμεσα στον δημόσιο εκκλησιαστικό λόγο και στην καθημερινή ποιμαντική ή βιωμένη εμπειρία είναι επίσης καθοριστική. Οι δημόσιες δηλώσεις ορισμένων ιεραρχών για τον βιασμό, τις γυναίκες ή τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα μπορούν να προκαλέσουν απογοήτευση, αποστασιοποίηση ή κρίση εμπιστοσύνης. Ταυτόχρονα, οι αντιδράσεις των συμμετεχουσών και των κληρικών δείχνουν ότι η Εκκλησία δεν βιώνεται ως ενιαίο σύνολο, αλλά ως χώρος όπου συνυπάρχουν θεσμική εξουσία, δημόσιος λόγος, ποιμαντικές σχέσεις και προσωπική θρησκευτικότητα. Οι δημόσιες δηλώσεις γύρω από την οικογένεια, την άμβλωση και τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα συναντούν συχνά σχήματα του λόγου «ενάντια-στο-φύλο», μέσα από την επίκληση της «φυσικής» οικογένειας, της παράδοσης, της προστασίας των παιδιών, της μητρότητας και της ηθικής τάξης.

Από τη συσχέτιση των ευρημάτων προκύπτει ότι η εκκλησιαστική συμπερίληψη διατυπώνεται συχνά ως συμπερίληψη υπό όρους. Τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα μπορούν να γίνονται αποδεκτά ως πρόσωπα ή μέλη του ποιμνίου, χωρίς όμως αυτή η αποδοχή να επεκτείνεται απαραίτητα στις σχέσεις, στις οικογένειες, στις επιθυμίες ή στις πολιτικές τους διεκδικήσεις. Η αντίφαση αυτή εμφανίζεται και στη σύγχρονη ορθόδοξη συζήτηση για τον σεξουαλικό προσανατολισμό, την ταυτότητα φύλου και την ανθρώπινη σεξουαλικότητα (Toroczkaí, 2016· Thermos, 2018· Kalaitzidis, 2019· Arentzen et al., 2022). Αντίστοιχα, οι γυναίκες πιστές θεωρούνται σημαντικές για την εκκλησιαστική ζωή, αλλά παραμένουν αποκλεισμένες από κεντρικές μορφές θεσμικής, μυστηριακής και διοικητικής εξουσίας (Behr-Sigel & Ware, 2000· Thomas & Narinskaya, 2020). Από τη σκοπιά των σπουδών φύλου, το πρόβλημα μετατοπίζεται από την ατομική αποδοχή στη θεσμική αναγνώριση. Η ποιμαντική ηπιότητα, η ακρόαση ή η προσωπική αποδοχή δεν αναιρούν απαραίτητα τις ιεραρχίες που παράγει η εκκλησιαστική

δομή. Το βασικό εύρημα του κεφαλαίου είναι ότι ο εκκλησιαστικός λόγος για το φύλο και τη σεξουαλικότητα είναι κανονιστικός, αλλά παρουσιάζει εσωτερικές διαφοροποιήσεις. Παράγει όρια και ιεραρχίες, όμως αυτά δεν βιώνονται ούτε ερμηνεύονται με ενιαίο τρόπο. Το τριμερές σχήμα της εργασίας, θεσμικός λόγος, ποιμαντική πράξη και βιωμένη θρησκευτικότητα, επιτρέπει να αποφευχθεί τόσο μια απλουστευτική εικόνα της Εκκλησίας ως ενιαίου μηχανισμού καταπίεσης όσο και μια εξιδανικευτική ανάγνωση της πίστης ως χώρου απαλλαγμένου από εξουσία. Συνολικά, οι γυναίκες πιστές και οι κληρικοί δεν λειτουργούν απλώς ως φορείς ή αποδέκτες σταθερών θέσεων, αλλά ως υποκείμενα που ερμηνεύουν, διαπραγματεύονται ή επανανοηματοδοτούν τα εκκλησιαστικά πρότυπα μέσα από τη βιωμένη θρησκευτική εμπειρία, την ποιμαντική πράξη και τους προσωπικούς τους δεσμούς με την πίστη και την Εκκλησία (Ammerman, 2013· McGuire, 2008· Grenz, 2023· Kupari & Vuola, 2020).

5. Συμπεράσματα

5.1 Επιστροφή στα ερευνητικά ερωτήματα

Η παρούσα εργασία διερεύνησε πώς νοηματοδοτείται η σχέση φύλου, σεξουαλικότητας και Ορθόδοξης Εκκλησίας σε τρία αλληλένδετα επίπεδα. Τον θεσμικό/εκκλησιαστικό λόγο, την ποιμαντική διαχείριση και τη βιωμένη θρησκευτική εμπειρία των γυναικών πιστών. Το βασικό ερευνητικό ερώτημα δεν αφορούσε απλώς στάσεις υπέρ ή κατά της Εκκλησίας, αλλά τους τρόπους με τους οποίους οι έμφυλες και σεξουαλικές κανονικότητες ερμηνεύονται, γίνονται αποδεκτές, αμφισβητούνται ή επανανοηματοδοτούνται στο σύγχρονο ελληνικό ορθόδοξο πλαίσιο. Η απάντηση που προκύπτει είναι ότι η σχέση αυτή συγκροτείται μέσα από την ένταση ανάμεσα σε έναν θεσμικό λόγο που θέτει όρια γύρω από το φύλο, το σώμα, τη σεξουαλικότητα και την εκκλησιαστική εξουσία και σε μια ποιμαντική πράξη που δεν ταυτίζεται πάντοτε με την αυστηρή εφαρμογή του θεσμικού κανόνα. Από την πλευρά των γυναικών πιστών, η βιωμένη θρησκευτικότητα δεν εμφανίζεται ούτε ως απλή συμμόρφωση ούτε ως καθαρή αντίσταση. Οι συμμετέχουσες κινούνται ανάμεσα στην πίστη, την ενοχή, την αμφιθυμία, την κριτική, την εσωτερίκευση και τη διεκδίκηση.

5.2 Βασικά ευρήματα της έρευνας

Τα βασικά ευρήματα μπορούν να συνοψιστούν σε τέσσερις άξονες, οι οποίοι αναδεικνύουν τη συνύπαρξη θεσμικής κανονικότητας, ποιμαντικών διαφοροποιήσεων και βιωμένων διαπραγματεύσεων. Πρώτον, ο εκκλησιαστικός λόγος παραμένει ισχυρά κανονιστικός, καθώς η γυναικεία ταυτότητα συνδέεται συχνά με τη μητρότητα, τη φροντίδα, τη σεμνότητα και την οικογένεια, ενώ η σεξουαλικότητα νοηματοδοτείται κυρίως μέσα από τον ετεροφυλοφιλικό γάμο και την αναπαραγωγή. Ο αποκλεισμός των γυναικών από την ιεροσύνη καθιστά σαφές ότι η πνευματική ισότητα δεν συνεπάγεται απαραίτητα θεσμική, μυστηριακή ή διοικητική ισότητα. Δεύτερον, ο ποιμαντικός λόγος των κληρικών παρουσιάζει σημαντικές διαφοροποιήσεις. Παρότι οι κληρικοί κινούνται εντός της εκκλησιαστικής παράδοσης, στις συνεντεύξεις αναδείχθηκαν μορφές εξατομίκευσης και ποιμαντικής ευελιξίας, ιδίως σε

ζητήματα όπως η άμβλωση, η εξομολόγηση, η σεξουαλικότητα και τα ΛΟΑΤΚΙ+ ζητήματα. Η ευελιξία αυτή δεν αναιρεί την άνιση κατανομή εκκλησιαστικής αυθεντίας, καθώς οι κληρικοί εξακολουθούν να κατέχουν τη δυνατότητα ερμηνείας, καθοδήγησης, άφεσης και θεσμικής απόφασης. Τρίτον, οι γυναίκες πιστές δεν συγκροτούν μια ενιαία ή ουσιοκρατική κατηγορία. Οι απαντήσεις τους δείχνουν διαφορετικούς τρόπους αποδοχής, αμφισβήτησης και επανανοηματοδότησης των εκκλησιαστικών θέσεων. Ορισμένες διατυπώνουν ρητή κριτική απέναντι σε πατριαρχικές ή κανονιστικές εκκλησιαστικές αντιλήψεις, άλλες διατηρούν εμπιστοσύνη στον θεσμό ή αποδέχονται ορισμένους περιορισμούς ως μέρος της παράδοσης, ενώ άλλες κινούνται ανάμεσα στην πίστη, την ενοχή, την αμφιθυμία και την προσωπική επεξεργασία. Τέταρτον, τα ευρήματα κατέδειξαν τη σημασία του δημόσιου εκκλησιαστικού λόγου και των σχημάτων του λόγου «ενάντια-στο-φύλο». Δηλώσεις που παρουσιάζουν τη γυναίκα κυρίως ως μητέρα και σύζυγο, στιγματίζουν τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα ή συνδέουν τα έμφυλα και σεξουαλικά δικαιώματα με την αποσταθεροποίηση της κοινωνικής και θρησκευτικής τάξης, παράγουν όρια αναγνώρισης και αποκλεισμού. Συνολικά, η Ορθόδοξη Εκκλησία αναδεικνύεται ως σύνθετο πεδίο πίστης, φροντίδας, κανονιστικότητας, αποκλεισμού, αμφιθυμίας και κριτικής επανανοηματοδότησης, διαπερασμένο από άνισες έμφυλες και σεξουαλικές σχέσεις εξουσίας.

5.3 Περιορισμοί και προοπτικές περαιτέρω έρευνας

Οι περιορισμοί της έρευνας οριοθετούν το πεδίο ισχύος των ευρημάτων. Το μικρό δείγμα δεν επιτρέπει γενικεύσεις για το σύνολο των γυναικών πιστών, των κληρικών ή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Ελλάδα. Οι συμμετέχουσες προέρχονται κυρίως από τη Θεσσαλονίκη και τη Βόρεια Ελλάδα, είναι όλες πανεπιστημιακής εκπαίδευσης και δεν περιλαμβάνονται γυναίκες κάτω των 27 ετών, από αγροτικά ή περιφερειακά περιβάλλοντα ή με διαφορετικά μορφωτικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά. Περιορισμοί αφορούν επίσης, τον μικρό αριθμό των κληρικών και τη μία συμπληρωματική συνέντευξη με θεολόγο/ειδικό. Οι περιορισμοί αυτοί δεν ακυρώνουν την αναλυτική αξία της έρευνας, αλλά υπογραμμίζουν την ανάγκη για περαιτέρω διερεύνηση με μεγαλύτερο και πιο διαφοροποιημένο δείγμα. Μελλοντικές έρευνες θα μπορούσαν επίσης να συμπεριλάβουν νεότερες γυναίκες, γυναίκες από διαφορετικά γεωγραφικά, μορφωτικά και κοινωνικά περιβάλλοντα, γυναίκες με πιο αμφίθυμη ή

αποστασιοποιημένη σχέση με την Εκκλησία, καθώς και περισσότερους κληρικούς, θεολόγους, μοναχούς/μοναχές και εκκλησιαστικά ενεργά πρόσωπα.

5.4 Συμβολή της εργασίας και φεμινιστική αποτίμηση

Η παρούσα εργασία συμβάλλει στις σπουδές φύλου και στη φεμινιστική θεολογία, εξετάζοντας την Ορθόδοξη Εκκλησία ως χώρο όπου το φύλο, η σεξουαλικότητα, η πίστη και η εξουσία διαπλέκονται. Η βασική συμβολή της είναι η συνδυαστική προσέγγιση του θεσμικού/εκκλησιαστικού λόγου, της ποιμαντικής πράξης και της βιωμένης θρησκευτικότητας στο ελληνικό ορθόδοξο πλαίσιο, μέσα από την οποία η Εκκλησία αναλύεται όχι ως ενιαίο ή κλειστό αντικείμενο, αλλά ως σύνθετος χώρος έντασης ανάμεσα στον κανόνα, την ερμηνεία και την εμπειρία. Παράλληλα, εντάσσει τη συζήτηση για την Ορθόδοξη Εκκλησία στις αναλύσεις του λόγου «ενάντια-στο-φύλο», χωρίς να την ταυτίζει συνολικά με αυτόν, εστιάζοντας στις στιγμές όπου λόγοι περί οικογένειας, μητρότητας, άμβλωσης και ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιωμάτων γίνονται πεδία διαπραγμάτευσης της φυσικότητας, της παράδοσης και της θρησκευτικής κανονικότητας. Κεντρική εδώ είναι η μετατόπιση από την ατομική αποδοχή στη θεσμική αναγνώριση. Δεν αρκεί να εξεταστεί αν οι γυναίκες ή τα ΛΟΑΤΚΙ+ άτομα γίνονται ποιμαντικά ανεκτά ή προσωπικά αποδεκτά, χρειάζεται να διερευνηθεί ποιος έχει την εξουσία να ερμηνεύει την παράδοση, ποια σώματα αναγνωρίζονται ως θεολογικά σημαντικά και ποιες εμπειρίες παραμένουν εκτός θεσμικής αυθεντίας (Behr-Sigel & Ware, 2000· Arentzen et al., 2022). Με αυτή την έννοια, η Ορθοδοξία δεν μπορεί να μελετηθεί ως μονολιθικός θεσμός, αλλά ως πεδίο όπου η πίστη, η εξουσία, η παράδοση, το φύλο και η σεξουαλικότητα συναντώνται με αντιφατικούς τρόπους. Η πνευματική ισότητα συνυπάρχει με θεσμικούς αποκλεισμούς, η ποιμαντική φροντίδα με όρια αναγνώρισης, η πίστη με την αμφιθυμία και η παράδοση με την επιθυμία αλλαγής. Καταληκτικά, οι έμφυλες και σεξουαλικές ιεραρχίες δεν λειτουργούν μόνο ως δογματικές ή θεσμικές διατυπώσεις, αλλά βιώνονται, ενσωματώνονται και αμφισβητούνται στην καθημερινή θρησκευτική ζωή. Η παρούσα εργασία υπογραμμίζει, επομένως, την ανάγκη για αναλύσεις που εξετάζουν ταυτόχρονα την ανθεκτικότητα των πατριαρχικών και ετεροκανονικών δομών και τις δυνατότητες κριτικής, αντίστασης και επανανοηματοδότησης μέσα στη βιωμένη σχέση με την Εκκλησία.

Βιβλιογραφία

Ελληνική Βιβλιογραφία

Αβδελά, Ε. (2002). *Δια λόγους τιμής: Βία, συναισθήματα και αξίες στη μετεμφυλιακή Ελλάδα*. Νήσος.

Αβδελά, Ε., & Ψαρρά, Α. (1997). *Σιωπηρές ιστορίες: Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*. Αλεξάνδρεια.

Αμβρόσιος, Μητροπολίτης Καλαβρύτων και Αιγιαλείας. (2015, Δεκέμβριος 9). Αποβράσματα της κοινωνίας σήκωσαν κεφάλι! Ας μιλήσουμε έξω απ' τα δόντια: Φτύστε τους! *Προσωπικό Ιστολόγιο Μητροπολίτη Καλαβρύτων και Αιγιαλείας Αμβροσίου*. https://mkka.blogspot.com/2015/12/blog-post_9.html

Butler, J. (2025). *Ποιος φοβάται το φύλο;* (Γ. Καραμπελας, Μτφρ.: Β. Καντσά & Χ. Σπυροπούλου, Επιστ. επιμ.). Αλεξάνδρεια. (Πρωτότυπο έργο δημοσιευμένο το 2024)

Feministika. (2025, Μάιος 21). Αντιστάσεις στις πολιτικές «ενάντια-στο-φύλο». *Feministika*. <https://feministika.net/antistaseis-stis-politikes-enantia-sto-fylo/>

Foucault, M. (2011). *Ιστορία της σεξουαλικότητας Ι: Η βούληση για γνώση* (Τ. Μπέτζελος, Μτφρ.). Πλέθρον. (Πρωτότυπο έργο δημοσιευμένο το 1976)

Η Καθημερινή. (2022, Σεπτέμβριος 2). Αδιανόητη δήλωση από τον Μητροπολίτη Δωδώνης: «Δεν κάθεται μια γυναίκα να βιάζεται χωρίς να το θέλει». <https://www.kathimerini.gr/society/562023907/adianoiti-dilosi-apo-ton-mitropolit-dodonis-den-kathetai-mia-gynaika-na-viazetai-choris-na-to-thelei/>

iefimerida. (2019, Ιανουάριος 28). *Ενοχος κρίθηκε ο Καλαβρύτων Αμβρόσιος για το «φτύστε τους» κατά των ομοφυλόφιλων*. <https://www.iefimerida.gr/news/475007/enohos-krihike-o-kalavryton-amvrosios-gia-ftyste-toys-kata-ton-omofylofilon>

Καναβέλη, Ε., & Κοσυφολόγου, Α. (2023). *Άπιαστη μητρότητα: Σύγχρονες όψεις της μητρότητας σε συνθήκες κρίσης*. Πλήθος.

Καραγιαννοπούλου, Χ. (2017). Θρησκεία και ισότητα φύλου: Αποτυπώσεις μιας «συγκρουσιακής» σχέσης στο διεθνές περιβάλλον. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 148,

123–145.

<https://epublishing.ekt.gr/el/10350/%CE%95%CF%80%CE%B9%CE%B8%CE%B5%CF%8E%CF%81%CE%B7%CF%83%CE%B7-%CE%9A%CE%BF%CE%B9%CE%BD%CF%89%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD-%CE%95%CF%81%CE%B5%CF%85%CE%BD%CF%8E%CE%BD/36936>

Καραστάθη, Α., Διακουμάκου, Ε., & Τσιλιμπουνίδη, Μ. (2024). Έκθεση της έρευνας RESIST: Επιπτώσεις των κινητοποιήσεων «ενάντια-στο-φύλο» και αντιστάσεις στην Ευρώπη: Μια έκθεση για εννέα μελέτες περίπτωσης. RESIST Project. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14334324>

Καρκαλά-Ζορμπά, Κ. (2004). Υπάρχει χώρος στην Ορθοδοξία για μια φεμινιστική θεολογία; Στο *Φύλο και θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Ίνδικτος.

Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, Ε. (2004). Η γυναίκα στην Ορθόδοξη παράδοση και λατρεία. Στο *Φύλο και θρησκεία: Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*. Ίνδικτος.

Μάντζιου, Σ.-Ε. (2019). *Η χειροτονία των γυναικών στην Αγγλικανική Εκκλησία: Ορθόδοξη ανάγνωση* [Διπλωματική εργασία, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο]. Aporthesis. <https://aporthesis.eap.gr/archive/item/95460>

Παπαγεωργίου, Ν. (2017). Εκκοσμίκευση και φύλο στην Ελλάδα: Οι «αντιστάσεις» της Ορθόδοξης Εκκλησίας. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 148, 105–122. <https://doi.org/10.12681/grsr.14784>

Πρώτο Θέμα. (2022, Σεπτέμβριος 2). *Ιερά Σύνοδος για δηλώσεις Χρυσοστόμου: Απαράδεκτες, αμαυρώνουν το έργο της Εκκλησίας*. <https://www.protothema.gr/greece/article/1279999/iera-sunodos-gia-diloseis-hrusostomou-aparadektes-amauronoun-to-ergo-tis-ekklisias/>

Ράλλης, Χ. (2021). *Η θέση της γυναίκας στη ζωή της Εκκλησίας στον πρώιμο Χριστιανισμό: Οι γυναίκες ως αποδέκτες και διακόνισσες του μηνύματος του Χριστού στην ιστορία της πρώτης Εκκλησίας: Φεμινιστική θεολογία και το ζήτημα της χειροτονίας των γυναικών στον σύγχρονο κόσμο* [Διπλωματική εργασία, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο]. Aporthesis. <https://aporthesis.eap.gr/archive/item/95897>

Σταυρόπουλος, Α. Μ., & Κουμαρόπουλος, Σ. Χ. (χ.χ.). *Φύλο και εκκλησία*. Fylopedia. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. https://www.fylopedia.uoa.gr/index.php/Φύλο_και_εκκλησία

Reader. (2024, Ιούνιος 24). Σάλος με τις σεξιστικές δηλώσεις του Μητροπολίτη Σερβίων και Κοζάνης: «Οι γυναίκες να γυρίσουν σπίτι τους». <https://www.reader.gr/ellada/salos-me-tis-sexistikes-diloseis-toy-mitropoliti-serbion-kai-kozanis-oi-gynaikes-na-gyrisoyn>

Χαλκιά, Α. (2007). *Το άδειο λίκνο της δημοκρατίας: Σεξ, έκτρωση και εθνικισμός στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αλεξάνδρεια.

Ξένη Βιβλιογραφία

Abu-Lughod, L. (2006). The debate about gender, religion, and rights: Thoughts of a Middle East anthropologist. *PMLA*, 121(5), 1621–1630. <https://doi.org/10.1632/pmla.2006.121.5.1621>

Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Duke University Press.

Alcoff, L. (1988). Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 13(3), 405–436. <https://doi.org/10.1086/494426>

Althaus-Reid, M. (2000). *Indecent theology: Theological perversions in sex, gender and politics*. Routledge.

Althaus-Reid, M. (2003). *The queer God*. Routledge.

Ammerman, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford University Press.

Arentzen, T., Purpura, A., & Papanikolaou, A. (Eds.). (2022). *Orthodox tradition and human sexuality*. Fordham University Press.

Behr-Sigel, E. (1991). *The ministry of women in the Church*. St Vladimir's Seminary Press.

Behr-Sigel, E., & Ware, K. (2000). *The ordination of women in the Orthodox Church*. World Council of Churches Publications.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.

Bourdieu, P. (2001). *Masculine domination* (R. Nice, Trans.). Stanford University Press.

- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Braun, V., & Clarke, V. (2021). *Thematic analysis: A practical guide*. SAGE.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). University of California Press.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). SAGE.
- Dawley, W., & Thornton, B. J. (2018). New directions in the anthropology of religion and gender: Faith and emergent masculinities. *Anthropological Quarterly*, 91(1), 5–23. <https://doi.org/10.1353/anq.2018.0000>
- Davie, G. (2007). *The sociology of religion*. SAGE.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of qualitative research* (5th ed.). SAGE.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press.
- Federici, S. (2004). *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*. Autonomedia.
- Finlay, L. (2002). “Outing” the researcher: The provenance, process, and practice of reflexivity. *Qualitative Health Research*, 12(4), 531–545. <https://doi.org/10.1177/104973202129120052>
- Frost, C. (2023). *Church of our granddaughters*. Cascade Books.
- Georgiadou, V. (1995). Greek Orthodoxy and the politics of nationalism. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 9(2), 295–315. <https://www.jstor.org/stable/20007239>
- Graff, A., & Korolczuk, E. (2022). *Anti-gender politics in the populist moment*. Routledge.

- Grenz, S. (2023). Post-secular feminist research: The concept of “lived” religion and double critique. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 9(2), 467–490. <https://doi.org/10.30965/23642807-bja10072>
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harrison, V. S. (2007). Representing the divine: Feminism and religious anthropology. *Feminist Theology*, 16(1), 128–146. <https://doi.org/10.1177/0966735007082522>
- Höpflinger, A.-K., Lavanchy, A., & Dahinden, J. (2012). Introduction: Linking gender and religion. *Women's Studies*, 41(6), 615–638. <https://doi.org/10.1080/00497878.2012.691406>
- Isherwood, L. (2024). This is my body. *Feminist Theology*, 32(2), 119–131. <https://doi.org/10.1177/09667350231208144>
- Kalaitzidis, P. (2019). The ambiguous relationship between Orthodoxy and science as part of the pending discussion between Orthodoxy and modernity: From the polemic against the Enlightenment to the debate over homosexuality. In V. N. Makrides & G. E. Woloschak (Eds.), *Orthodox Christianity and modern science: Tensions, ambiguities, potential* (pp. 47–66). Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.SOC-EB.5.116856>
- Kessareas, E. (2022, January 11). Inequality: Orthodox Christian responses and limitations. *Public Orthodoxy*. <https://publicorthodoxy.org/2022/01/11/inequality-orthodox-christian-responses/>
- Kollontai, P. (2000). Contemporary thinking on the role and ministry of women in the Orthodox Church. *Journal of Contemporary Religion*, 15(2), 165–179. <https://doi.org/10.1080/13537900050005958>
- Kuhar, R., & Paternotte, D. (Eds.). (2017). *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality*. Rowman & Littlefield International.
- Kupari, H., & Vuola, E. (Eds.). (2020). *Orthodox Christianity and gender: Dynamics of tradition, culture and lived practice*. Routledge.
- Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). *InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing* (2nd ed.). SAGE.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*. Crossing Press.

- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Mason, J. (2018). *Qualitative researching* (3rd ed.). SAGE.
- McGeoch, G. (2018). Pussies rioting and indecent praying: Transforming Orthodoxy in the company of Marcella Althaus-Reid. *Feminist Theology*, 26(3), 297–307. <https://doi.org/10.1177/0966735018759453>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- Nikolaos, Metropolitan of Mesogaia and Lavreotiki. (2008). The Greek Orthodox position on the ethics of assisted reproduction. *Reproductive BioMedicine Online*, 17(Suppl. 3), 25–33. [https://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)60327-6](https://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)60327-6)
- Oakley, A. (1972). *Sex, gender and society*. Maurice Temple Smith.
- Parker, E. (2022). Bleeding women in sacred spaces: Negotiating theological belonging in the “pathway” to priesthood. *Feminist Theology*, 30(2), 129–142. <https://doi.org/10.1177/09667350211055454>
- Pillow, W. (2003). Confession, catharsis, or cure? Rethinking the uses of reflexivity as methodological power in qualitative research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 16(2), 175–196. <https://doi.org/10.1080/0951839032000060635>
- Rich, A. (1976). *Of woman born: Motherhood as experience and institution*. W. W. Norton.
- Rubin, G. (1984). Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. In C. S. Vance (Ed.), *Pleasure and danger: Exploring female sexuality* (pp. 267–319). Routledge & Kegan Paul.
- Ruether, R. R. (1983). *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Beacon Press.
- Schmemmann, A. (1998). *For the life of the world: Sacraments and Orthodoxy* (2nd rev. & expanded ed.). St Vladimir’s Seminary Press. (Original work published 1973)
- Schüssler Fiorenza, E. (1993). *Discipleship of equals: A critical feminist ekklesia-logy of liberation*. Crossroad.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053–1075. <https://doi.org/10.2307/1864376>

- Sotiriou, E. (2004). Contested masculine spaces in Greek Orthodoxy. *Social Compass*, 51(4), 499–510. <https://doi.org/10.1177/0037768604047871>
- Thermos, V. (2018). The Orthodox Church, sexual orientation, and gender identity: From embarrassment to calling. *The Wheel*, 13/14, 83–90.
- Thomas, S., & Narinskaya, E. (Eds.). (2020). *Women and ordination in the Orthodox Church: Explorations in theology and practice*. Cascade Books.
- Toroczka, C. I. (2016). Homosexuality from a contemporary Orthodox perspective. *Review of Ecumenical Studies*, 8(3), 401–422. <https://doi.org/10.1515/ress-2016-0029>
- Walby, S. (1990). *Theorizing patriarchy*. Basil Blackwell.
- Warner, M. (Ed.). (1993). *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory*. University of Minnesota Press.
- Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). (2016). *Methods of critical discourse studies* (3rd ed.). SAGE.
- Woodhead, L. (2007). Gender differences in religious practice and significance. In J. A. Beckford & N. J. Demerath III (Eds.), *The SAGE handbook of the sociology of religion* (pp. 550–570). SAGE.

Παραρτήματα

Παράρτημα Α: Οδηγός συνέντευξης

Ερωτήσεις Ιερέων

- 1) Πώς αντιλαμβάνεστε τον ρόλο των γυναικών μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία αλλά και ευρύτερα στην κοινωνία ή την οικογένεια;
- 2) Ποια η γνώμη σας για την άμβλωση- Θα πρέπει να είναι νόμιμη;
- 3) Θεωρείτε ότι υπάρχουν διακριτοί ρόλοι μεταξύ ανδρών και γυναικών και πως εξηγείτε θεολογικά αυτές οι διαφορές;
- 4) Πώς αντιμετωπίζει η Εκκλησία σήμερα τα ζητήματα σεξουαλικότητας και ταυτότητας φύλου;- Πώς αντιμετωπίζει η Εκκλησία σήμερα τα άτομα ΛΟΑΤΚΙ; Έχει αλλάξει ο εκκλησιαστικός λόγος τα τελευταία χρόνια;
- 5) Ποιες είναι οι κύριες προκλήσεις που αντιμετωπίζετε ποιμαντικά (π.χ. στην εξομολόγηση) σε ζητήματα που αφορούν τη σεξουαλικότητα ή την ταυτότητα φύλου των πιστών σήμερα; Και πώς τις διαχειρίζεστε ως κληρικός; Π.χ. Αν ερχόταν για εξομολόγηση ένα νεαρό ομοφυλόφιλο αγόρι ή κορίτσι, πώς θα το αντιμετωπίζατε; Τι θα του λέγατε;
- 6) Βάσει της εμπειρίας σας, πιστεύετε ότι υπάρχει απόκλιση ανάμεσα στην επίσημη θέση της Εκκλησίας και στη βιωμένη πραγματικότητα και τις ανάγκες των πιστών σε θέματα φύλου/ έμφυλα ζητήματα και πώς μπορεί η δική σας ανδρική ταυτότητα αλλά και ο αποκλειστικά ανδρικός χαρακτήρας της ιεροσύνης να επηρεάζουν τον τρόπο προσέγγισης του ποιμνίου ;
- 7) Θεωρείτε ότι η Εκκλησία μπορεί ή πρέπει να αναπτύξει έναν διάλογο με τα σύγχρονα κοινωνικά, φεμινιστικά και ΛΟΑΤΚΙ κινήματα;
- 8) Ποια είναι η προσωπική αλλά και η θεολογική σας θέση/ άποψη απέναντι στο ενδεχόμενο της πλήρους γυναικείας ιεροσύνης; Πώς θα αντιμετωπίζατε την προοπτική να μπορούν οι γυναίκες να χειροτονούνται ιερείς και να εντάσσονται σε όλες τις βαθμίδες του κλήρου; Θεωρείτε ότι ο αποκλεισμός των γυναικών από την ιεροσύνη βασίζεται σε αυστηρά δογματικούς λόγους ή αποτελεί περισσότερο μια ιστορική και κοινωνική παράδοση που παγιώθηκε;

- 9) Ποια είναι η άποψη σας σχετικά με τη θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας απέναντι στα ομόφυλα ζευγάρια, ιδίως σε σχέση με το ενδεχόμενο εκκλησιαστικού γάμου και την υιοθεσία παιδιών; Βάφτιση παιδιών ομόφυλων ζευγαριών;
- 10) Κατά τη γνώμη σας, σε ποιο βαθμό οι δημόσιες δηλώσεις ιεραρχών επηρεάζουν την εικόνα της Εκκλησίας σε σχέση με τη σύγχρονη κοινωνία; Πώς τις σχολιάζετε;

Ερωτήσεις γυναικών πιστών

- 1) Πώς βιώνετε την έμφυλη ταυτότητα σας μέσα στην Εκκλησία; Νιώθετε ότι υπάρχει ουσιαστική ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών στην Εκκλησία;
- 2) Έχετε νιώσει ποτέ περιορισμό, διαφορετική αντιμετώπιση ή προκατάληψη καθαρά λόγω φύλου στο εκκλησιαστικό πλαίσιο;
- 3) Ποια είναι η άποψη σας για τους παραδοσιακούς ρόλους των φύλων (π.χ. ο άνδρας ως κεφαλή της οικογένειας, η γυναίκα στο σπίτι κ.λ.π) που προβάλλονται συχνά από την Εκκλησία και πώς συνδυάζετε τις σύγχρονες κοινωνικές αντιλήψεις περί ισότητας με τη βαθιά σας πίστη και τις θρησκευτικές σας πρακτικές.
- 4) Συμφωνείτε με τις θέσεις της Εκκλησίας για τη σεξουαλικότητα, τα ζήτσημα της μητρότητας και τεκνοποίησης και της άμβλωσης; Πιστεύετε ότι η Εκκλησία εκφράζει και αφουγκράζεται τις πραγματικές ανάγκες των γυναικών σήμερα;
- 5) Υπάρχουν κάποιες πρακτικές, κανόνες ή παραδόσεις της Εκκλησίας που σας δυσκολεύουν ή σας προβληματίζουν και θεωρείτε ότι πρέπει να επανεξεταστούν; (π.χ. τελετουργική καθαρότητα; έμμηνο ρύση).
- 6) Πώς βιώνετε την επικοινωνία σας με τους κληρικούς (οι οποίοι είναι αποκλειστικά άνδρες) σε ζητήματα βαθιά προσωπικά, σωματικά ή σεξουαλικής φύσεως κατά την εξομολόγηση;
- 7) Θα επιθυμούσατε οι γυναίκες να αναλάβουν πιο ενεργούς, ορατούς ρόλους, ή και θεσμικούς στη διοίκηση και τη ζωή της Εκκλησίας; Ποιους θα προτείνατε; Πώς θα θέλατε να εξελιχθεί ο ρόλος της γυναίκας στο μέλλον;
- 8) Πιστεύετε ότι η φωνή και η βιωμένη εμπειρία των γυναικών λαμβάνεται τελικά υπόψη στη διαμόρφωση της σύγχρονης εκκλησιαστικής ζωής; Και αν ναι σε ποιο βαθμό;
- 9) Ποια είναι η προσωπική σας θέση απέναντι στο ενδεχόμενο της πλήρους γυναικείας ιεροσύνης; Πώς θα βλέπατε την προοπτική να μπορούν οι γυναίκες να χειροτονούνται ιερείς,

να εντάσσονται σε όλες τις βαθμίδες του κλήρου και να έχουν ελεύθερη πρόσβαση σε όλα τα λειτουργικά και διοικητικά αξιώματα της Ορθόδοξης Εκκλησίας, ακριβώς όπως και οι άνδρες; (Πιστεύετε μια τέτοια αλλαγή θα αλλοίωνε την ορθόδοξη παράδοση ή θα την εμπλούτιζε; Τι πιστεύετε ότι εμποδίζει την Εκκλησία να κάνει αυτό το βήμα;)

10) Ποια η άποψη σας σχετικά με τα ομόφυλα ζευγάρια, (βαθιά θρησκευόμενα) ιδίως ως προς το ενδεχόμενο εκκλησιαστικού γάμου και την υιοθεσία παιδιών;

11) Πώς βιώνετε ή πώς αξιολογείτε δημόσιες δηλώσεις ορισμένων μητροπολιτών για θέματα φύλου και σεξουαλικότητας που έχουν προκαλέσει αντιδράσεις; Οι δημόσιες αυτές δηλώσεις επηρεάζουν τον τρόπο που βλέπετε την Εκκλησία; Αν ναι, με ποιόν τρόπο;

Παράρτημα Β : Έντυπο πληροφόρησης συμμετεχουσών/όντων



ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΣΠΟΥΔΕΣ ΦΥΛΟΥ: ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΕΣ, ΘΕΩΡΙΕΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ

Έντυπο πληροφόρησης συμμετεχόντων/ουσών

Τίτλος ΜΔΕ: Αντιλήψεις για το φύλο στην Ορθόδοξη Εκκλησία.

Φοιτητής/Ερευνητής:

Έχετε προσκληθεί να συμμετάσχετε σε μία έρευνα που διεξάγεται στο πλαίσιο της εκπόνησης της μεταπτυχιακής διπλωματικής μου εργασίας, με τίτλο: **«Αντιλήψεις για το φύλο στην Ορθόδοξη Εκκλησία»**, υπό την επίβλεψη της καθηγήτριας.

Το έντυπο που κρατάτε στα χέρια σας θα σας δώσει πληροφορίες για την έρευνα προκειμένου να μπορέσετε ενημερωμένα να αποφασίσετε για το αν θα συμμετάσχετε ή όχι σε αυτήν.

Σας παρακαλώ να αφιερώσετε όσο χρόνο χρειάζεστε για να το διαβάσετε, να το σκεφτείτε και να κάνετε όποιες ερωτήσεις θέλετε. Αν αποφασίσετε να συμμετάσχετε, θα σας ζητηθεί να υπογράψετε αυτό το έντυπο.

1.Ο ΣΚΟΠΟΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Σκοπός της έρευνας είναι η διερεύνηση των αντιλήψεων σχετικά με το φύλο και τη σεξουαλικότητα στο πλαίσιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Ειδικότερα, επιδιώκεται η καταγραφή και η σύγκριση των προσεγγίσεων που διαμορφώνονται τόσο από τον θεσμικό εκκλησιαστικό λόγο όσο και από τη βιωμένη εμπειρία των πιστών. Η έρευνα εστιάζει στις απόψεις κληρικών, γυναικών πιστών και, όπου είναι δυνατόν, ακαδημαϊκών, με στόχο την ανάδειξη πιθανών συγκλίσεων ή διαφοροποιήσεων στις αντιλήψεις για το ρόλο των φύλων και τη θέση της γυναίκας στην Εκκλησία.

2. ΠΛΗΘΥΣΜΟΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ:

Στην έρευνα αυτή προβλέπεται να συμμετάσχουν άτομα που σχετίζονται άμεσα ή έμμεσα με την Ορθόδοξη Εκκλησία και τον θρησκευτικό χώρο. Πιο συγκεκριμένα, το δείγμα θα περιλαμβάνει Κληρικούς της Ορθόδοξης Εκκλησίας (ιερείς, πρεσβυτέρους ή άλλους εκκλησιαστικούς λειτουργούς), οι οποίοι διαθέτουν θεσμική γνώση και εμπειρία σχετικά με τον εκκλησιαστικό λόγο και τη θεολογία. Γυναίκες και γενικότερα πιστούς/ες, οι οποίοι/ες βρίσκονται κοντά στην Εκκλησία, συμμετέχουν ενεργά στη θρησκευτική ζωή και αυτοπροσδιορίζονται ως θρησκευόμενα άτομα. Όπου είναι δυνατόν, ακαδημαϊκούς που ασχολούνται με ζητήματα θεολογίας, φύλου, θρησκείας. Η επιλογή των συμμετεχόντων/ουσών βασίζεται στη συνάφεια με

το αντικείμενο της έρευνας και στη δυνατότητα να εκφράσουν τεκμηριωμένες ή βιωματικές απόψεις σχετικά με το φύλο και τη σεξουαλικότητα στο πλαίσιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

3. ΤΡΟΠΟΣ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ:

Στην περίπτωση που το επιθυμείτε, θα μου ήταν εξαιρετικά βοηθητική η συμμετοχή σας στην έρευνα κατά την οποία θα ήθελα να συζητήσουμε μαζί την προσωπική σας εμπειρία, τις απόψεις, την εμπειρία και τη γνώση σας σχετικά με ζητήματα φύλου, σεξουαλικότητας και Ορθόδοξης θεολογίας ή εκκλησιαστικού λόγου.

Λόγω της εμπειρίας σας και της ενασχόλησής σας με τα θέματα αυτά προσκαλείστε να συμμετάσχετε στην ποιοτική μου έρευνα με την τεχνική [της ημι-δομημένης συνέντευξης ή όποιου άλλου εργαλείου]. Η διαδικασία για λόγους αυστηρά επιστημονικούς θα καταγραφεί με τη χρήση μαγνητοφώνου, ή βίντεο. Η συμμετοχή σας μπορεί να οδηγήσει στην καλύτερη αποτύπωση των αναγκών που συνδέονται με τους στόχους της έρευνας και την (ανα)προσαρμογή των σχετικών πολιτικών και μεθοδολογιών.

4. ΚΙΝΔΥΝΟΙ (Η ΚΟΣΤΟΣ/ΕΠΙΒΑΡΥΝΣΗ) ΑΠΟ ΤΗ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ:

Η συμμετοχή σας στην έρευνα δεν συνεπάγεται κάποιο κόστος ή επιβάρυνση (εκτός ίσως από το κόστος της μετακίνησής σας προς τον τόπο της συνάντησης/διεξαγωγής της έρευνας) και το χρόνο που θα διαθέσετε για τη συμμετοχή σας σε αυτή.

5. ΥΠΟΧΡΕΩΣΗ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ:

Η συμμετοχή σας στην έρευνα είναι απολύτως εθελοντική. Μπορείτε να αρνηθείτε να συμμετάσχετε χωρίς καμία αιτιολογία ή δικαιολογία. Μπορείτε επίσης να αποσυρθείτε από την έρευνα χωρίς την οποιαδήποτε συνέπεια και χωρίς την απαίτηση παροχής οποιασδήποτε εξήγησης. Τα προσωπικά σας δεδομένα μπορούν να διαγραφούν ανά πάσα στιγμή. Σε κάθε περίπτωση η διαγραφή των πληροφοριών δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί μετά την έναρξη της ανάλυσης των δεδομένων της έρευνας.

6. ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ ΙΔΙΩΤΙΚΟΤΗΤΑΣ:

Στο πλαίσιο της έρευνας στην οποία καλείστε να λάβετε μέρος θα τηρηθούν όλοι οι κανόνες ηθικής και δεοντολογίας της έρευνας οι οποίοι αφορούν την εμπιστευτικότητα και την ψευδωνυμοποίηση των προσωπικών σας δεδομένων. Έτσι, οι πληροφορίες που θα δώσετε θα ανωνυμοποιηθούν /ψευδωνυμοποιηθούν και θα κωδικοποιηθούν με τέτοιο τρόπο ώστε να μην είναι δυνατόν να αποκαλυφθεί η ταυτότητά σας σε τρίτους (χρήση κωδικών). Επίσης, η ταυτότητά σας δεν θα αποκαλυφθεί σε πιθανές δημοσιεύσεις, παρουσιάσεις ή επιστημονικές αναφορές που θα προκύψουν από τη συγκεκριμένη μελέτη. Τα αρχεία που περιλαμβάνουν τα δεδομένα σας θα φυλάσσονται «κλειδωμένα» στον προσωπικό μου υπολογιστή. Τα δεδομένα και οι πληροφορίες που θα δώσετε μπορεί να χρησιμοποιηθούν στο μέλλον δευτερογενώς σε παρόμοια έρευνα για λόγους συγκρισιμότητας. Αποτελέσματα αυτής της έρευνας μπορεί να χρησιμοποιηθούν σε επιστημονικές δημοσιεύσεις, ανακοινώσεις σε συνέδρια, σχέδια δράσης. Τα αποτελέσματα θα παρουσιαστούν σε συνοπτική μορφή και το όνομα ή η ταυτότητά σας δεν θα μπορούν να προσδιοριστούν σε καμία δημοσίευση.

8. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ:

Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την έρευνα μπορείτε να επικοινωνήσετε στο

Παράρτημα Γ : Έντυπο ενήμερης συναίνεσης



ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΣΠΟΥΔΕΣ ΦΥΛΟΥ: ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΕΣ, ΘΕΩΡΙΕΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ

ΕΝΤΥΠΟ ΕΝΗΜΕΡΗΣ ΣΥΝΑΙΝΕΣΗΣ

Τίτλος ΜΔΕ : Αντιλήψεις για το φύλο στην Ορθόδοξη Εκκλησία».

Φοιτητής /Ερευνητής :

Παρακαλούμε συμπληρώστε τα αντίστοιχα τετραγωνίδια για να δηλώσετε τη συναίνεσή σας

Έχω διαβάσει και έχω κατανοήσει το περιεχόμενο του **ΝΑΙ** ☐ **ΟΧΙ** ☐
Εντύπου Πληροφόρησης

Μου δόθηκε αρκετός χρόνος για να αποφασίσω αν θέλω να **ΝΑΙ** ☐ **ΟΧΙ** ☐
συμμετέχω σε αυτή τη συζήτηση

Έχω λάβει ικανοποιητικές εξηγήσεις για τη διαχείριση των **ΝΑΙ** ☐ **ΟΧΙ** ☐
προσωπικών μου δεδομένων

Καταλαβαίνω ότι η συμμετοχή μου είναι εθελοντική και **ΝΑΙ** ☐ **ΟΧΙ** ☐
μπορώ να αποχωρήσω οποιαδήποτε στιγμή χωρίς να δώσω
εξηγήσεις και χωρίς καμία συνέπεια.

Κατανοώ ότι αν αποχωρήσω από την έρευνα τα δεδομένα μου **ΝΑΙ** ☐ **ΟΧΙ** ☐
θα καταστραφούν.

Γνωρίζω με ποιόν μπορώ να επικοινωνήσω αν επιθυμώ **ΝΑΙ** ☐ **ΟΧΙ** ☐
περισσότερες πληροφορίες για την έρευνα

Συναινώ στη μαγνητοφώνηση / βιντεοσκόπηση της **ΝΑΙ** ☐ **ΟΧΙ** ☐
συνέντευξης

Ονοματεπώνυμο συμμετέχοντος:	
Υπογραφή	Ημερομηνία
Ονοματεπώνυμο ερευνήτριας/τή:	

Υπεύθυνη Δήλωση Συγγραφέα

Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν.1599/1986, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής μου εργασίας, δεν προσβάλλει κάθε μορφής δικαιώματα διανοητικής ιδιοκτησίας, προσωπικότητας και προσωπικών δεδομένων τρίτων, δεν περιέχει έργα/εισφορές τρίτων για τα οποία απαιτείται άδεια των δημιουργών/δικαιούχων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον και πληρούν τους κανόνες της επιστημονικής παράθεσης.