



מגדר | כתב עת אקדמי רב תחומי למגדר ופמיניזם

גיליון שלישי | דצמבר 2014

דבורה לדרמן-דניאלי | מדמך תחזי אלוה – על מרכיביה החיוניים של תיאולוגיה פמיניסטית יהודית

תקציר

הנחת המאמר היא שהתפיסה התיאולוגית מעניקה לגיטימציה לסדר חברתי-מעמדי ומעניקה אשרור ליחסי כוח ושליטה מגדריים. לכן ישנה חשיבות מכרעת ליצירתה של תיאולוגיה פמיניסטית יהודית שתקדם יהדות שוויונית, שבה הנשים הן סובייקט שווה ערך לגברים באפשרויות ההתעלות וההגשמה שלהן. המאמר מציג שתי מגמות לתיאולוגיה פמיניסטית יהודית: המגמה האל-מינית המנטרלת את הזהות המגדרית, והמגמה הנקבית-מהותנית. המאמר מתמקד בגישה הנקבית ובסכנות הפיכתה למנגנון אשלייתי שאינו משנה את אי-השוויון וההדרה המגדריים אלא מטשטש, מעמעם ומסווה אותם. המאמר מצביע על מספר מאפיינים חיוניים שעשויים למנוע הסוואה זו: א. הגופניות הנקבית על בשרה ודמה היא חלק אינטגרלי בתפיסה הרוחנית. ב. הגופניות הנקבית-רוחנית מדוברת ומוצגת מתוך החוויה הנשית. ג. הישות האלוהית-נקבית וחיי האמונה שהיא מכוננת מאופיינים באקטיביות חתרנית ובכוכנות להיאבק בציווים דכאניים.

ד"ר דבורה לדרמן-דניאלי היא מרצה במכללות לחינוך, וחוקרת בתחום הפמיניזם היהודי. מתמקדת בעיקר בחקר גרסאות אופוזיציוניות-נשיות בסיפורי המקרא.

מילות מפתח: תיאולוגיה פמיניסטית, יהדות, גופניות נקבית, הדרת הגוף הנשי, שוליות מגדרית.

מבוא

אחת ממשיותיו המרכזיות של הפמיניזם היהודי היא כינונה של תיאולוגיה שתיצור תיקון להטיה המגדרית, שבעטיה הנשים הן "יהודיות שוליים" בדת ובמסורת היהודיים. חשיבותה של משימה זו נובעת מההבנה שהתפיסות התיאולוגיות הנוגעות לדמות האלוהות, לתכונותיה ולתפיסות הרחניות ולאמונה הנכרכות בה, יוצרות ומאשררות מערך כוחות מעמדי-מגדרי. מאבק על שוויון בין נשים וגברים תובע אפוא מאבק על תפיסות תיאולוגיות התומכות ומקדמות שוויון שכזה.

פלסקו (plaskow, 1990) טענה, שהתיאולוגיה של האלוהות הזכרית, שבה האל הוא "מלך" השולט על הארץ, מעניקה לגיטימציה לסדר חברתי-תרבותי-ערכי שבו הגבר, כתואם את מגדריותו של האל, שולט באישה. בסדר הזה האישה היא נשלטת, שולית, לא נראית, שקופה ומושתקת. הסדר הזה מכונן באישה תהליך של מחיקה עצמית, והכניעה שלה היא חלק כביכול אובייקטיבי ומתבקש מהסדר החברתי. טענה דומה השמיעה גולדנברג (Goldenberg, 2001) כשכתבה: "כשמכרו לאישה אלוהים זכרי, היהדות והנצרות שללו מהאישה את היכולת לחוות עצמה כישות רוחנית. נשים חונכו לקבל את שליטתם של הגברים על הארץ, בדרך שבה האל שולט בשמים" (שם, 90). הטענה היא שההתייחסות התיאולוגית לאלוהות כזכרית היא מנגנון דכאני, המותיר את הנשים כ"אחר" החסר אופק התהוותות אותנטי אל מול ה"אחד" הזכרי.

בדומה לפלסקו וגולדנברג גם רוס (2007) מזהירה מההטיה המגדרית הקיימת בתפיסת האל. היא טוענת שסממניו הגבריים של דימוי האל יצרו מבנים היררכיים שבהם מעמד הגבר ביחס לאל הוא כמעמדה של האישה ביחס לגבר. האישה במערך ההיררכי הזה תלויה בבעלה וחסרת כל משמעות כישות נפרדת. לכן, כדי ליצור שוויון בין גברים ונשים במסורת הדתית, יש לשחרר את הבסיס התיאולוגי מהאוריינטציה הגברית השולטת בו.

הניסיון להשתחרר מהאוריינטציה הגברית מאופיין בשתי מגמות מחקריות – האחת היא ניסיון להציע תיאולוגיה במונחים אל-מיניים, שמנטרלת את מרכיב הזהות המינית, והשנייה מבוססת על הניסיון ליצור תיאולוגיה שבה האלוהות היא בעלת זהות נקבית, ומאופיינת בתכונות מהותניות נשיות.

הגישות האל-מיניות מתייחסות לאלוהות כדינמיקה אל-אישית ולא כאישיות. קפלן (Kaplan, 1967) הציע תפיסה של האל כתהליך יקומי התומך במימוש ובצמיחה אנושית. גרין (Green, 1992) הציג תפיסה שבה האלוהות נחוות בתוך קשר מיסטי כחוויה של התמזגות בתודעה קוסמית אוניברסלית. תיאולוגית נוספת בגישה זו היא פאלק (Falk, 1982; 1989; 1996) שהתייחסה לאלוהות כאחדות חובקת ריבוי של דימויים. פאלק הציעה לחוות את האלוהות בתוך חוויית הקרבה לטבע ובלשון רבים קהילתית, המנטרלת את הזהות המגדרית. גישה ששפתה מרוחקת יותר מזו של פאלק, היא גישתו של הירש (Hirsh, 1994), שהציע שפת תפילה אל-מינית חסרת מגדר שיש בה מונחים שאינם פרסונליים אלא מופשטים ונטולי דימויים, כדי לנטרל משמעויות מגדריות.

התפיסות הרוחניות הללו מתיימרות למוסס יחסים היררכיים דכאניים על ידי ביטול המרכיב האישי של האלוהות. בגישה האל-מינית האלוהות אינה אחרות הפונה אל האדם ופוגשת בו, אלא היא כוח מוטבע המתמזג ופועל באדם ובעולמו. ביטול אחרות האל כאישיות זכה לביקורת כנגד את מהותה הרוחנית של היהדות. אדלר (2008) טוענת, שביטול חוויית האחרות מביא לביטול הדיאלוג אדם-אל, שהוא כה מרכזי באמונה ובטקסטים היהודיים. "אלוהים", כותב זקס בהגותו היהודית-חברתית, "הוא האחר האולטימטיבי" (3 : 2010). האמונה היהודית בקרקעית הנשמית, טוען זקס, כפי שגם סבר בובר (1999; 1997; 1980), רואה את החיים האנושיים כקריאה של האלוהים לאדם, וכהתייצבות הדדית של האל מול האדם, ושל האדם מול האל – האחד/ת אל מול האחר/ת.

המגמה התיאולוגית השנייה מדגישה את נחיצותה של דמות אל נקבית כדי לאפשר את שחרורה וגאולתה של האישה מדיכוייה ומשוליותה. טענה הגותית העומדת ביסודה של הגישה התיאולוגית הנקבית היא זו של איריגארי (Irigaray, 1993) שכתבה: "כדי להתהוות, נשים זקוקות לאופק רוחני בעל אופי נקבי. בלי זה, התהוותן היא חלקית ומשועבדת לאחר. רוחניות נקבית היא מה שאנו נזקקות לה כדי להשתחרר" (שם: 61). תיאולוגיה פמיניסטית יהודית נדרשת, על פי גישה זו, לכלול פנים של אלוהות נקבית, שהאישה היהודייה תוכל לראות בה אופק להתהוות, גדילה והתממשות. בגישה זו יש ניסיון להוסיף לעולם המשמעויות החוויית-דתי התנסויות ייחודיות לנשים.

רוס וגלמן (1998) למשל, קוראים להבניה תיאולוגית מחודשת של מושג האלוהי, בהתאם למפגשה של האישה עם חוויית ההתגלות והאמונה שלה ותוך החייאתם של קולות נשיים חבויים. הם מציעים לעבור מתפיסה של שליט מצווה וציות לחוק עליון, אל תפיסה של האלוהות כמכילה, שותפה, מזינה ונוכחת באופן מתמיד, בהוויה רגשית אינטימית הנוגעת ברבדים הנשיים-אימהיים. הטענה העולה במאמרם היא, שאילו נכתבה התורה מנקודת ראותה של האישה, היא היתה מעלה על נס תפיסות שונות של האלוהי. לעומת הדגש על ציות וחוק, היתה תפיסה נקבית מבליטה את חשיבות הרגש הדתי ואת נוכחות האלוהות הבלתי אמצעית בחוויית האימהות ובתחושות הביולוגיות המיוחדות לנשים.

גוטליב (Gottlieb, 1995) משתמשת בסימבוליקה הנקבית של לידה, הנקה והמחזוריות הגופנית-נשית כדי ליצור מנהגי רוחניות נשית-יהודית מעצימים למען הנשים. היא מחברת תפילות ויוצרת טקסים המיועדים למעגלי החיים השונים, והמקושרים גם למחזוריות הגוף הנשית הטבעית. חוקרת נוספת בגישה זו היא ביאלה (2009; 2005) המציעה תיאולוגיה של אלוהות צומחת, מניקה ומזינה הנעה ופועלת במקצבי החיים של פריחה, קמילה ופריחה מחדש. זוהי אלוהות המרעיפה רך והכלה, ואינה ממוקדת באימים, הענשה ושליטה. ביאלה מציעה מדרשים הנוגעים לחוויית נשיות מובהקות כמו מדרש הפלה, מסורבת גט וכו'.

הגישה הנקבית זכתה לביקורת עקב המהותנות שבה, המקבעת, על פי הטענה, סטריאוטיפים מיניים דכאניים – "הגבלת הנקביות לתמונות של הורות ודאגות משפחתיות – האם המניקה, הציפור המקננת, המיילדת ועקרת הבית – מגבילה הן את האל והן את האישה", טוענת אדלר (2008: 146). אולם, כנגד ביקורת זו ניתן לטעון שההתנערות מכל מהותנות, האופיינית לגישות

פמיניסטיות, עלולה ליצור התנכרות לשפת ההווה הגופנית-נקבית, כפי ששפה זו מתוארת למשל בפמיניזם הצרפתי, או כפי שהיא מתוארת על ידי ריץ' (1989), כפוטנציאל עצום של ידע ותבונה הטמונים בגוף הנשי. התנכרות זו מביאה לכך שבשם עקרון חוסר המהותנות מוותרת האישה על קולו הייחודי של גופה הנקבי, ולכן עלולה לוותר גם על שלמות הווייתה האקזיסטנציאליסטית. מאמר זה מפנה ביקורת מסוג שונה על הגישה התיאולוגית הנקבית. אטען בו כי אמנם לשון נקבה, דמות אל נשית ותכונות נקביות, מעניקות, בניגוד לתיאולוגיה זכרית, מקום מרכזי יותר לזהות ולחוויה הנשיות, אך הן עשויות להוות מנגנון אשלייתי של שחרור והעצמה, המטשטש ומעמעם את הדיכוי המגדרי, ולא בהכרח מסייע למיגורו. אטען כי אם לא מתקיימים בתיאולוגיה שכזו מספר מרכיבים חיוניים, היא לא בהכרח פותחת לנשים אופק להתהוות ריבונית, אוטונומית, שלמה ואוטנטית. מרכיבים אלו הם:

- א. הגופניות הנקבית על בשרה ודמה היא חלק אינטגרלי ומבורך בתפיסת הרוחניות והקדושה.
- ב. הגופניות הנקבית של הישות הרוחנית מדוברת ומוצגת מתוך החוויה הנשית, ולא מוגדרת או מנוסחת על ידי בן מגדר אחר.
- ג. הישות האלוהית וחיי האמונה שהיא מכוננת מאופיינים באקטיביות חתרנית ובנכונות להיאבק ללא פשרות בציווים דכאניים.

הפרקים הבאים במאמר יבהירו מרכיבים אלו ואת סיבת נחיצותם לתפיסה תיאולוגית שאינה מספקת אשליה של העצמה ושחרור, אלא פותחת לאישה אופק משחרר של התהוות והגשמה אותנטית, כסובייקט שלם ומועצם.

הגופניות הנקבית היא חלק אינטגרלי ומבורך של התפיסה התיאולוגית

הייחוס התיאולוגי של תכונות נקביות לאלוהות נעשה בעיקר כשמדובר בתכונות אימהיות הנוגעות ללידה, הנקה, הזנה, הכלה וטיפוח. יש ניסיון שלא לגעת יתר על המידה בתכונות ה"מולבנות" פחות של הגוף הנקבי – התכונות הנוגעות לבשר ולדם. אם יש נגיעה כזו, היא טעונה במיוחד, כי הדם הנשי מוגדר כטמא וכמנודה בטקסט המקראי, וכמנוגד לקדושה ולהתעלות רוחנית. למעשה, הוא חומר הממודר מן המרחב הרוחני-יהודי. גם בתיאולוגיה המתיימרת להיות שוויונית, הדם הנשי בדרך כלל שבוי בהגדרות, איסורים וקידודים של טומאה, נידות ואיסורים, הרחק מעולם הקדושה והנשגבות המטוהר מגופניות בשר ודם. עדות שאדלר (2008) מצטטת בספרה ממחישה זאת היטב:

יום אחד כאשר ישבתי בכיתה בסמינר הרבני שלי, למדנו את מסכת ברכות. ברכות של הנאה, ברכות הקשורות לקיום מצוות וברכות תהילה ותודה. המורה שלי הסביר שאין רגע חשוב בחיי יהודי שאין לו ברכה. לפתע קלטתי שאין זה נכון. היו רגעים חשובים בחיי שעבורם לא היתה ברכה. רגע אחד היה כאשר... קיבלתי, בפעם הראשונה, את מחזור הווסת שלי... (שם: 102).

העובדה שאין ברכה במסורת הברכות היהודיות לאירוע הווסת הנשית איננה רק ביטוי להתעלמות מחוויות נשיות משמעותיות. היא בראש ובראשונה ביטוי לתפיסה של הווסת כמזהמת ומטמאת. תפיסה בסיסית זו של היעדר ברכה והיעדר קדושה בהקשר של הדם הנשי – תחושה שהיא הפוכה לתחושת ההתקדשות היהודית הנוגעת בכול – עדיין טבועה עמוק בחיי האמונה היהודיים. הדם הנשי מקבל למעשה משמעות של חומר בזוי.

לתיגו זה של הדם הנשי כבזוי ישנן השלכות דכאניות הן ברובד הפסיכולוגי-קיומי, והן ברובד הפוליטי-מעמדי. ברובד הפסיכולוגי-קיומי תיגו זה יוצר תחושת פגימות פנימית שמונעת מהאישה להכיר את עצמות גופה, לקבל את שלמותה במלאות ולהתוודע למלוא אפשרויותיה. ריץ' (1986), כפי שהוזכר קודם, טענה שבגוף הנשי קיים פוטנציאל עצום של ידע ותבונה, שזוכה להתכחשות לא רק ברמה התרבותית אלא אף בתוך נפשה של האישה פנימה. הביולוגיה הנשית, טוענת ריץ', נודעה עד כה באופן מוגבל בהתאם לתפיסה הצרה של הגבר את עצמו ואת צרכיו (שם: 68). גוף האישה נחשב מאז ומעולם לטריטוריה כבושה, כאדמה המיועדת לניצול בעליה. הוא שועבד לקו ייצור בהתאם לצרכים הזכריים ולכן נחוה כגורל שנכפה על האישה. נשים דוכאו ונכבלו במשך שנים דרך הגוף, כשפחות צייתניות לפי התיאוריות שפיתחו גברים על גופן, ולכן הן ניסו להתקיים למרות גופן – כרוח או כנפש, מנוכרות לגוף. אולם, הגופניות הנקבית לא חייבת להיות גזרת גורל מכניעה אלא עשויה להיות מקור השראה רב-עוצמה – "כדי לחיות חיים מלאים איננו זקוקות אך ורק לשליטה על גופנו. עלינו לגעת באחדות ובתהודה העולה ממנו... בקשר שבינינו לבין הסדר השורר בטבע, בגשמיותה של האינטליגנציה שלנו" (שם). ריץ' מסבירה שכדי להשיב את אחדות ההוויה הנשית, הנשים צריכות לחזור אל גופן ולחוות אותו כמצפן וכמקור השראה. עלינו, היא טוענת, "לראות בעיני רוחנו עולם שבו כל אישה ואישה היא מקום משכנו של הגניוס של גופה" (שם: 324).

קריסט (Christ, 1989) טוענת שכדי לחוות את שלמות הווייתן, הנשים צריכות לחזור ולהכיר בשלמות גופן. הגוף, היא טוענת, הוא הזירה שבה אנו חושבות, מרגישות, סובלות, מתמודדות, מתייחסות, שואפות, חולמות ומחפשות את דרך התעלותנו. כשאנו מנוכרות לחושניותנו ולתחושותינו הגופניות, היא מסבירה, אנחנו מאבדות את הכוח לחשוב בבהירות. וולף (Wolf, 2012) הולכת צעד קדימה כשהיא מצביעה באופן ספציפי על הקשר שבין הווגינה וההתייחסות אליה, לבין אפשרות ביטוייה של היצירתיות הנשית והגשמתה באופן מלא ומספק בחיי הרוח הנשיים. ניתן לשער שכשהאישה מחונקת לכך שהדם הנובע מתוך הווגינה שלה הוא בזוי, גם הווגינה מקבלת משמעות של אתר בזוי, פגום ולא ראוי. על פי וולף, לתחושות האלו יש השלכות מרחיקות לכת על תעוזתה היצירתית של האישה ויכולתה לממש ולהגשים את אפשרויותיה הרוחניות.

ברובד הפוליטי-מעמדי תיגו הדם כטמא נחשף במחקרים תרבותיים שונים כמנגנון של משטור והכפפה, שהופך את הגוף הנשי לקולוניה זכרית. נשים יהודיות אמנם מחונכות לקבל את קטגוריות הטומאה ואת חוקי הנידה שנוצרו בעקבותיה כניטרליים וכנטולי שיקולי כוח ושליטה, אולם, חוקרי חוקי הטומאה והטהרה בהיסטוריה האנושית בתרבויות שונות, ובעולם היהודי בפרט, זיהו את קטגוריות הטהרה והטמאות כעקרונות הסדרה חברתיים-פוליטיים. קריסטבה (1980) טוענת כי

הגדרתו של הדם הווסתי כטמא, ודיני הנידה הנובעים מהגדרה זו, הם למעשה מנגנון משטור והסדרה אשר היא מכנה "בזות". הבזוי הוא לאו דווקא הלא נקי או הלא בריא, היא טוענת, אלא מה שמשבש זהות, מערכת וסדר, ומה שמאיים על גבולות כוח מוסדרים (שם: 9). קריסטבה מקשרת את העיקרון הזה למנגנון הפסיכולוגי של הפרידה מדמות האם הארכאית. הפחד הזכרי מפני האם הארכאית הוא פחד מפני כוח ההולדה שלה, ומפני התלות בה (שם: 62). הבזוי נובע מהעימות עם ניסיונות קדומים להתבדל מהישות האימהית הרחמית, כדי שתיווצר מחויבות לסדר הלוגי-רציונלי-סימבולי של עקרון האב.

הסדרי הבזות על פי קריסטבה עיקרם אפוא יצירה ושמירה על מחויבות לשיטה הזכרית על ידי הבחנה והבדלה בין מה שמזוהה עם הסדר ומה שמאיים לפרוץ אותו, ולכן מוגדר כבזוי וכמנודה. בחברות שבהן מתקיימת טקסיות של הטומאה היא מלווה במאמץ להעניק לגברים זכויות על הנשים (שם: 57). האיסורים והטקסים הדתיים הנוגעים לטמאות הם למעשה מנגנון לשמירת גבולות הסדר הגברי החפץ לשמר ולשעתק את כוחו. מהותה של טקסיות זו בהקשריה הדתיים היא בהכפפת העוצמה האימהית לסדר סימבולי המקבל לגיטימציה מחוק אלוהי, וכפוף לחוזה עם האלוהי. קריסטבה רואה ברוח זו את מנהג המילה, המכונן על פי היהדות את הברית של הבן הזכר עם אלוהיו. מנהג המילה למעשה מסמן את הפרידה מגוף האם, כלומר, מהאחר המוגדר כלא טהור וכמטמא. הטקס נשען על ההפרדה בין הילד והיסוד הטבעי-חומרי המזין של האם, לעבר ברית משייכת עם הסדר של בית האב (שם: 80).

ניתוחה של דגלס (2010) את הגדרות הטומאה והטהור תורם פן נוסף להבנת מנגנון מסדיר זה. דגלס הראתה גם היא במחקרה כיצד למעשה קטגוריות הטומאה הן מערכת סמלית המבוססת על הגוף, ומטרתה להסדיר את ההיררכיה החברתית. היא מציינת שהשימוש בקטגוריות האלו נעשה דווקא כשהמבנה הקסטי אינו מוצהר במפורש אלא מוסווה, ויש צורך להצדיק אותו מבחינה מוסרית. בהסדרת יחסי הכוח והשליטה בין גברים לנשים ניתן לראות, טוענת דגלס, שכאשר שעבוד האישה מעוגן בחוק, ואמצעי השליטה גלויים וברורים, לא מיוחסת טומאה לדם הווסתי הנשי, כלומר הדם לא מגויס למטרת ההסדרה החברתית (שם: 220). אך כשהשעבוד המיני אינו מוצהר, ומצריך הצדקה לקיומו בפועל, קיימים הסדרים שנאכפים על ידי חוקי טומאה של דם הווסתי הנשי. בחברה שבה הקווים של הריבוד החברתי שבריריים ונשקפת סכנה של ערעור יחסי הכוח, מושגי הזיהום והטומאה הנוגעים לדם מסייעים לשמירת הסדר החברתי ויחסי השליטה המגדריים, על ידי האיום שבסכנה לא רק להפר את צווי הזיהום והטומאה, אלא גם לסביבה ולחברה כולה (שם: 217). אם נתייחס לחוקי הנידה היהודיים ולאופן שבו הם מוצגים, הרי שלאי-שמירה על חוקי נידה מיוחסת סכנה הנוגעת לשלום הבית היהודי ולשלום החברה היהודית כולה.

מאבחנתה זו של דגלס ניתן להסיק שדווקא בדת כמו הדת היהודית המתיימרת להיות הומונית וצודקת, שבה השעבוד הקסטי של הנשים לגברים אינו מוצהר בה כחוק דתי, טומאת הדם וחוקי הנידה הם למעשה מניפולציה הגמונית היוצרת צידוק מוסרי לאפליה, להדרה ולהכפפה של הנשים למרות הגברים.

בנוסף, דגלס מפנה זרקור אל טקסי הטומאה והטהרה כטקסים המסדירים יחסי כוח על ידי שליטה בחוויה האנושית של האישה המשתתפת בהם. יחסי הכוח הפוליטיים ופערי הכוח מוטבעים במניפולציה על חוויית הגוף. מכאן מתעוררות שאלות לגבי יחסי הכוח המוטבעים בפרקטיקה של איסורי הנידה ובטקס ההיטהרות. מה מוטבע בגופה ובנפשה של האישה בנוגע למיקומה החברתי, כשכל מגע עמה, ולו דרך חפץ, מטמא את הבא עמה במגע? מה מוטמע בה ובנשים הצופות בה בנוגע לכוחן הפוליטי, לערכן כישויות במרחב הציבורי וללגיטימציה שלהן לתבוע ערך, יוקרה, כוח וזכויות, כשהן הולכות פעם בחודש להיטהר מטומאה מחללת הקיימת בבשרן?? ומה מעניק המנהג הזה של הנשים לגברים הצופים בהן הולכות להסיר מהן את הטומאה שדבקה בהן?? הרי הטקסים הגופניים יוצרים תחושת נחיתות ברורה בקרב המבצעות אותם, מול תחושת עליונות ברורה של אלה שלא נתבעים לבצעם. התחושות ההופכיות הללו, הנצרבות בחוויה הגופנית במהלך הטקס, הן מנגנון תחזוק של הריבוד המעמדי-מגדרי, וכך הוא מאושרר מדי חודש בחודשו גם בלי שהיחסים הקסטיים האלו יהיו מוצהרים.

התייחסות נוספת לסוגיית הטומאה כעיקרון חברתי מארגן ומסדיר, היא התייחסותו של ביאל (1994) הנוגעת לפרקטיקה של חיי הדת. ביאל טוען שסימון האישה כגוף הנצרך לדיני הטומאה והטהרה, העניק לגיטימציה להתייחסות אל הנשים כאל שביות בביולוגיה של עצמן. היותן שביות במיניות מחללת היא ההצדקה להרחקתן מעיסוקי הקודש, כמו מילוי מצוות ולימוד תורה. אם אין הן מסוגלות לאיפוק מיני, אין טעם ללמדן תורה. לעומת זאת, הגברים שאינם מדממים באופן בלתי נשלט, ושיכולים לשלוט בפליטת הזרע שלהם, יכולים לשלוט במיניותם, ולכן יש טעם ללמדם תורה (שם: 79). זכויותיו של הגבר, יוקרתו ואפשרויות ההנהגה שלו ניתנות לו בשל השתתפותו בפולחני הקדושה ובלימוד התורה (רוס, 2007), ולכן, הפטור שניתן לאישה מלימוד התורה, כלא אותה למעשה במקום חברתי חסר כוח וחסר יוקרה. אלאור (2001: 46) מוסיפה וטוענת כי תפיסת האישה כשבוייה בביולוגיה של עצמה יצרה תהליכי דה-הומניזציה של כלל ציבור הנשים כציבור חסר שיקול דעת ונעדר עצמיות, הטעון פיקוח וענישה. הכאוס הנשי הפנימי מצריך כביכול את אילופן של הנשים על ידי הסדר התרבותי-גברי שאינו כבול למחזוריות המטמאת של הדם.

אמנם גם גברים נדרשו בתקופות מסוימות לקיים טקסי טבילה, אך טקסי הטבילה של הגברים נועדו לעשותם ראויים לעבודת הקודש של האלוהי, בעוד שטקסי הטבילה הנשיים נועדו לעשות את הנשים ראויות לבעליהן. כך שאין מדובר במהות באותה מטרת טבילה ובאותה הגדרת טומאה. הלפרין (2013) זיהתה אף היא בתפיסת טמאות הגוף והדם הנשי מנגנון דכאני הממסטר ומכפיף נשים. במחקרה הלפרין מנתחת את מערך הכוחות הפסיכולוגי הנצרב דרך דיכוי של הגוף-הנפש-הרוח הנשי. היא מתבססת על התיאוריה הפרוידיאנית ומסבירה שהגוף הגברי מאשש את שלמותו אל מול פגימות הגוף הנשי כלומר, פגימותו של הגוף הנשי היא מרכזית לעצם שמירת הערך העצמי הגברי. כשהגבר מייחס לגופו נעלות ועדיפות לעומת הנחיתות הנשית, הוא מסוגל גם לנכס לעצמו ולבני המגדר המזוהה עמו עליונות מוסרית והגמוניה חברתית זכרית.

הלפרין בוחנת את מקומו של הגוף במרחב כמשפיע על הסדרת יחסי הכוח, ומתארת את האלימות המשתקת של הדרת הגוף הנשי. היא טוענת כי מערכות הייצוג של הסדר והכוח רותמות את הגוף כאילו היה חומר גלם פסיבי וממשמעות אותו. הלפרין מפרשת את תובנותיה של וולף

(2004) בספרה המכונה "חדר משלך", על אב הבית המונע את כניסתה של האישה למרחב המסומן כגברי, כהצבעה על הדרך שבה הסילוק הגופני-נשי מהטריטוריה הבלעדית הגברית מבטא את כוחה האלים והמשתק של הדרת הגוף. וולף, כזכור, מתארת עצמה באותה סיטואציה כהופכת לדגיג קטן הבורח אל תוך מחבואו... (שם: 16).

הדרת הגוף במרחב, מבהירה הלפרין, מונעת מהאישה להכיר את עצמה ואת אפשרויותיה. מכאן ניתן ללמוד עד כמה הדרתו של הגוף מזירת הקדושה והנשגבות הרוחנית-יהודית, ואף יותר מזה, העמדתו כמנוגד בטומאתו לזירה זו, מונעים מהאישה היהודייה להכיר את עצמותה במלואה, ואת מלוא עוצמותיה ואפשרויות ההגשמה שלה. לכן היא עלולה להסתפק בהיותה צל של מה שהיתה יכולה להיות. בהסתמך על הבחנתה האקזיסטנציאליסטית של בובואר (2001) הטוענת שכאשר האישה אינה יכולה להציב פרויקטים של חריגה מעבר לאימננטיות שלה, היא נצמדת לפרויקטים ולהצלחתו של הגבר כדי למצוא משמעות לקיומה (שם: 97), הרי שחסימת האישה מהכרת אפשרויותיה מביאה אותה לראות את הצלחת בעלה כפרויקט ההתעלות והחריגה שלה. היא רואה את הצלחתו (כמו גם את הצלחת בניה), כמעניקים משמעות לחייה. כך נוצרת נאמנות מוחלטת למטרות הגבריות ולמילוי הצרכים הגבריים, כשהאישה הופכת לסוכנת נאמנה ומסורה של הסדר הזכרי ושל השיטה הגברית. היא הופכת ל"מנחילה" (נבו, 2013) של השיטה ההיררכית המכפיפה נשים, עד כי נשים עשויות להגדיר את מטרת חייהן ושאירת ההתעלות שלהן כגידול בעל צדיק ובנים צדיקים ולומדי תורה. ניתן לשער שהשאלה האם וכיצד הנשים האלה מגדלות גם את עצמן, כמעט שאינה נשאלת...

מתוך הטענות שהוצגו ניתן ללמוד כי הסדר הגברי אוקף את כלליו ומבסס את אחיזתו, את שליטתו ואת האינטרסים הכוחניים שלו, דרך ההבחנה בין הדם הנשי הטמא, לבין הזכרי הראוי לקדושה. הבחנה זו נחקקת בגופני ובמנטלי הנשי, ויוצרת באישה תכנות דכאני פנימי ממשטר, הנעשה בשם החוק האלוהי ובשמה של הדת היהודית.

מכאן ניתן להבין עד כמה חיוני, מעבר לעצם הכינוי המגדרי והשמות של האלוהות, ומעבר לשיוך של תכונות אימהיות-נשיות לאלוהות, שתיאולוגיה פמיניסטית-יהודית תאפשר איחוי וריפוי של "הפצע הנשי" (תרתי משמע). לשם כך צריכה להיות ממשותה של הגופניות הנקבית, על הדם שבה, חלק בלתי נפרד ומבורך מהקדושה האלוהית.

הישות הנקבית מדברת את עצמה

חוקרי היהדות משתמשים לעתים בהדגמה של השימוש בתכונות הגופניות הנקביות בהקשר של האלוהי, כהוכחה לתיאולוגיה שוויונית הקיימת בטקסטים היהודיים. השימוש בתכונות הנקביות ואזכורם של האיברים הנקביים מפורשים כהכרה המכבדת את הצרכים והאיוויים הנשיים וכפתיחת אפשרות לחריגה, מימוש והתעלות רוחניים. אולם, מחקרים אלה מתעלמים פעמים רבות מכך

שהאיברים הנקביים והחוויה הנקבית מתוארים דרך עיניו, חשקיו ונקודת חווייתו של הזכר, ולא מנקודת מבטה, חווייתיה והתנסויותיה הסובייקטיביים של האישה.

התפיסה שהחוויה הגברית היא בהכרח גם החוויה הנשית, כלומר, היא האחת ואין בלתי, מדגימה ומדגישה את העיוורון, הגברי בעיקר, להטיה האנדרוצנטרית והפאלוצנטרית הקיימת לא רק בכתבים היהודיים, אלא בגישתם של החוקרים עצמם.

. דוגמא לעיוורון זה ניתן למצוא במחקרו של אברמס (2004) על היסוד הגופני-נקבי-אלוהי הקיים בתחום תורת הקבלה. אברמס מנסה להוכיח תפיסה קבלית חיובית של גוף האישה, העוסקת בהבנת הקשר הרוחני בין "עליונים" ל"תחתונים". הוא טוען כי ספרות הקבלה מתייחסת לשכינה כהעצמה נקבית של האלוהות. כבר לגבי טענה זו עולה התהייה – האם דימוי השכינה פותח אופק התהוות שלם ומעצים לאישה היהודייה? ביאל (1994) טוען כי אמנם מוזכרים בקבלה סימנים אנטומיים של השכינה כבעלת איברים נקביים, אך מדובר בניכוס של יכולות נשיות לגברי, ולא בהעצמה נשית. פלסקו (Plaskow, 1990) טוענת בנושא זה. שהשכינה היא אמנם אספקט מסוים של האל, אך בתפיסה היהודית היא לעולם לא שוות ערך לאלוהים הזכרי. השכינה למעשה מסמנת מה האישה יכולה להיות במקום הרם ביותר המותר לה – מטפלת, מאפשרת, מכילה פסיבית ואימננטית, ובית לגדילתו, מימושו והתעלותו של הזכר. גם בתוך הצגתו של פטאי (Patay, 1990) את הצדדים האלוהיים הנקביים הקיימים ביהדות, אפשר לראות שהשימוש בתכונות הנקביות נובע מהצורך הזכרי למקום "מגדל", מכיל, רך, מזין ומטפל, ולא דווקא להיענות לצורכי ההגשמה, ההתהוות וההעצמה של האישה כישות למען עצמה. ניתן לראות שהשכינה לא מבטאת קול אקטיבי, מעצב, מכונן או קובע. היא לא מצווה כמו האל הזכרי, היא לא דורשת והיא לא תובעת את דברה ואת צרכיה, אלא היא בתפקיד פסיבי של שירות ושל מתן מקום מכיל ומאפשר – מקום שקולו שלו לא נשמע, מלבד אולי, קול הבכי והדמעה...

כהוכחה לטענותיהם של ביאל ופלסקו, כבר בהתייחסותו של אברמס אל השכינה כהעצמה נקבית לאלוהות, ניתן לראות שגם אם השכינה שותפה לאלוהות, היא המתמסרת להעצמתו של האחר, ולא המועצמת. המקובל בכתבים הקבליים שאליהם מתייחס אברמס אמנם אינו פונה בתפילתו רק לאל הזכרי, מלך המלכים, אלא גם לשכינה כבת הזוג הרוחנית שלו, אך בת זוג זו איננה היעד הסופי של המתפלל. היא מסייעת לו לגעת באלוהי, המלך, שהוא מטרת כל המטרות. נוסף לכך, ניתן להמשיך ולראות בטענותיו המחקריות של אברמס את העיוורון להטיה האנדרוצנטרית הטמונה בקבלה. כתגובה לטיעונה של אירגארי, כי במחשבה הפטריארכלית הדתית הזכר אינו מכיר באחרות הנקבית כעומדת בפני עצמה, אלא כהשלכה של צרכיו, אברמס טוען שהקבלה מכירה באחרות הנקבית ומעמידה דימויים אלוהיים שנוצרו מגוף האישה (שם: 7). הנקבה מתהדרת בדימויים גופניים נשיים, ודרך איבריה הייחודיים הארוטיים נחשפת הסובייקטיביות המאפיינת אותם, הוא טוען. כדי להדגים זאת הוא מתאר את החוויה המיסטית הרוחנית המופיעה בקבלה כהתקבלות האדם על ידי נרתיקה של השכינה, או על ידי נרתיקה של התורה (שם: 34). התורה מזוהה עם החלון כדימוי וגינלי לשער העולם העליון, ושער זה הוא פתח שדרכו חודר המקובל לידיעת העולם. דימוי וגינלי נוסף הוא שער השמים כפתח או כנקב נשי שבו ייכנס המקובל הזכרי לעולם כדי לדעת את האלוהות.

אך האם דימויים וגינליים אלה אמנם מבטאים הכרה באחרות הנקבית כסובייקט חש וחווה בעל צרכים משלו? למעשה, בשימוש בדימויים האלו לא הסובייקטיביות הנשית נחשפת ומתבטאת, אלא דווקא, כתמיד, הסובייקטיביות הגברית המשליכה את רצונותיה וצרכיה על מיניותה של האישה, ואינה מזהה את מניפולציית הכוח וההחפצה שהיא עושה בה. השכינה, התורה או נקב שער השמים – כל אלה מתארים את חוויית הגוף הפאלוצנטרית, התופסת את החוויה המינית העיקרית כחדירה אל הגוף הנקבי, ובכך לוקה בעיוורון חווייתי-תפיסתי לגבי המיניות הנקבית.

מלבד צמצום חוויית המין והעונג הסקסואלי לחדירה בלבד, העיוורון של הגישה הקבלית ושל החוקר עצמו להטיה הקיימת בהתייחסותם לחוויה הנשית, בולט גם לגבי תפיסתם את חוויית החדירה לגוף. בעוד שפעולת החדירה לנרתיק התורה, נרתיק השכינה או נקב השמים מתוארת באופן חד-ממדי כהתמזגות מענגת, הרי שלחדירה הזו יש משמעות מורכבת ואמביוולנטית בחוויה הנשית. חוויית הנחדרות, כפי שהיא נחוות בגוף-נפש הנקבי, היא חוויה שיש בה פגיעות ואיום של איון הסובייקטיביות ואובדנה. דבורקין (1995) מאירה משמעות לא מדוברת זו, כשהיא מתארת את החדירה לגוף הנקבי כפעולת מחיקה וכיבוש השוללת חירות. כשהגוף, טוענת דבורקין, שהוא הבסיס של הפרטיות והחירות אצל כל יצור אנושי, נחדר, גבולותיו מתערערים והוא נכבש על ידי גוף אחר. העור הוא קו התיחום – גבול חיצוני ומעטה המפריד בין חוץ לפנים. ברגע שהעור נחדר, האישה למעשה כבושה בפנימיותה ובפרטיותה (שם: 134).

גם איריגארי (2003) מתארת את הסימון החברתי-תרבותי של חדירת הפאלוס לגוף הנשי כהפיכת הנשים לאובייקטים מתופעלים ול"מכונות-עצמים" מחוררי עור, המנוכרות לעורן האמיתי (שם: 65). נשים מצמצמות את הכרת הגוף שלהן ואת אופן התענגותן לאופן התענגותן ופעולתן של הפאלוס, ובכך מתנכרות ושוכחות את העונג האותנטי-אירוטי שלהן. התפרצות הזכר פנימה, על פי איריגארי, יוצרת מחיצות פנימיות הכולאות את האישה במרחבים הסגורים של השפה הזכרית.

הלפרין (2013) מתארת את החדירה הזכרית לגוף הנשי כמייצגת ייצוג פיזי של עליונות הגוף הגברי על הנשי, ומסמנת בבשר את עמדת הכוח המונחת בתשתית היחסים ההיררכיים. לא פלא אפוא שהחדירה אל גוף האישה שימשה לאורך ההיסטוריה ומשמשת אקט מלחמתי כוחני של כיבוש והשמדת עם (מקינן, 111 : 2005).

לאור תובנות אלו נשאלת השאלה – אילו אפשרויות של התעצמות, חריגה, התעלות והגשמה מעניקים הדימויים הקבליים הנקביים לסובייקטיביות הנשית, כשהם מתמקדים בחדירה? האם הם פותחים לה אפשרויות של חירות, אינדיבידואליות ומימוש מלא ואותנטי?

אך לא רק ההתמקדות בחדירה היא נקודת החולשה של הגישה התיאולוגית הקבלית שמציג אברמס. במחקרו, הוא מגיב לטענותיה של איריגארי באשר לצורך בהתייחסות לפניה האחרות של הארוטיקה המינית הנשית. הוא מקדיש מאמץ מחקר כדי להראות שהקבלה איננה מציעה רק דימויי חדירה אל הישות הרוחנית הנקבית, ומחקרו מדגים כיצד הדימויים הקבליים מעניקים מקום גם להתעוררות העונג הנקבי על ידי גרייה חיצונית של איבר המין ללא חדירת הפאלוס. אברמס

(2004) מציג תיאורים של עוררות ארוטית של השכינה, המתרחשת בעקבות קיום המצוות אצל המקובל. השפתיים החיצוניות והפנימיות של הווגינה מתוארות כעלי שושנה, או ככרובים העוטפים את נקודת הדגדגן. בתיאורים הקבליים, הוא מדגיש, שפתי הערווה המתעוררות נפרשות ונפתחות מעצמן, ולא דווקא תחת לחץ הזכר. לדידו אין מדובר בפעולה חודרנית הממוקדת בעונג הזכרי, אלא בהיפתחות רצונית ובהיענות הממוקדת בצרכים נקביים אותנטיים. בנוסף, הוא מציג את השימוש הקבלי בתיאור המים הנוקבין (המים הווגינליים), כמוכיח כביכול את ההתמקדות בחוויית הגירוי והעוררות הנקבית (שם: 47).

למרות ניסונו זה של אברמס להוכיח נקודת מבט קבלית המכבדת את החוויה הנשית, הרי שעיין ביקורתית תזהה בתיאורים המוצגים, שוב, את ההטיה הפאלוצנטרית. השושנה המסמלת את שפתי הווגינה מחבקת ועוטפת את מי שבמרכז – הזכר. השפתיים הנקביות מנסקות בידיעה אינטימית אלוהית, אך העובר בהן והעושה אותן שלמות ומוגשמות, הוא המקובל (שהרי לעולם לא תהיה זו מקובלת). למעשה, עינוג השכינה לא נעשה כשלעצמו, אלא כדי ליצור בה מים נוקבין לחיותו של זרע המקובל, המזריע בלמידתו את זרע הקודש (שם: 180).

היעדרה של נקודת מבט נשית הנובעת מתוך החוויה והקיום בגוף נשי, בולט כשאברמס מתייחס למי הנוקבין הקבליים, כלומר, לנוזלים הווגינליים, כביטוי לעוררות נקבית ולהוכחה שהעונג הארוטי הנשי זוכה למקום מרכזי בהגות הקבלית (שם: 46). אולם, המים הווגינליים, יודעות נשים מניסיון, (היה צריך רק לשאול אותן ולהקשיב) אינם בהכרח ביטוי להתעוררות ולתשוקה מינית (למרות שגברים מעדיפים לחשוב כך). הגוף הנקבי מגן על עצמו מפגיעה בעת חדירה, ולכן מייצר לחות, אך אין זה בהכרח מבטא תמיד עוררות, ערגה או נכונות פנימית רגשית או ארוטית, לחדירה. אולם, מה הפלא שטעויות כאלה נעשות? הרי המיניות הנקבית, כמו כל פן אחר של הנשיות, מתוארת, מוגדרת, מנוסחת ומקודדת בידי גברים פוסקי הלכות, מפרשי פרשיות והוגי תורות סוד. וזאת ללא אפשרות לאישה כסובייקט חווה להשמיע את קולה האותנטי ולתאר את חווייתה וסודותיה מכלי ראשון.

השתיקה הנשית שתיארה פלסקו במחקרה, אופיינית גם כאן. קול החוויה של הגוף הנשי, גם בקבלה, נותר נאלם ונעלם. מי שחודר, יונק, לומד, מתפתח ומתעלה אל הנשגב, הוא המקובל, הזכר. הוא מדבר את העונג שלה, מנסח את ההתעוררות שלה, צופה על האיברים הנקביים שלה, ומגדיר כיצד הם מקבילים לאלוהות בחלקיה השונים. אך היכן נשמע קולה המגדיר ומדבר את עצמה?

מניתוח זה ניתן להבין את חשיבות היותה של תיאולוגיה פמיניסטית מנוסחת ומדוברת מנקודת מבט נשית – בקול נשי, ומתוך החוויה האותנטית של חיים וקיום בגוף נשי.

תיאולוגיה המכוונת למאבק רדיקאלי בחוקים דכאניים

בהתייחסות לאלוהות, לחוויית האמונה וליחס לעולם, תיאולוגיות נקביות נוטות להתמקד בייחוס אלמנטים אימהיים המאופיינים בקשב לצורכי האחר, הכלה, הענקה, פשרנות, רוך וחמלה. איכויות אימהיות אלו הן אולי חלק מההוויה הנשית, אך הן לא ממצות אותה. חוקרות בתחום היצירתיות הנשית הראו כי בהוויה הנשית חיה התשוקה לא רק ללדת ילדים, אלא גם ללדת את יצירותיה ואת

עצמה מחדש, דרכן. בחיבורה "צחוקה של המדוזה" כותבת סיקסו (2006) על תשוקת היצירה הנשית, ועל הטקסט הנשי המקביל למיניות הנשית. "היא צריכה לכתוב את עצמה כיוון שהמצאה של כתיבה חדשה, מורדת, תאפשר לה ברגע שחרורה לממש את השבירה ואת השינויים החיוניים בהתפתחותה..." (שם: 139). "הכתיבה", כותבת סיקסו, "מחזירה לאישה את נכסיה, הנאותיה, איבריה, ואת הטריטוריות הגופניות העצומות שלה הכבולות באזיקים..." (שם: 146). באמצעות היצירתיות שלה האישה נושמת בשלמות ולוקחת את רשות הדיבור. היא מחיה את תשוקותיה וזוכה מחדש בגופה ובעצמה. "התשוקה ליצור היא תשוקה לחיות בפנים, תשוקה מהבטן, מהשפה, מהדם..." (שם: 150).

האיברים הנקביים והסקסואליות הנשית מוצגים בכתיבתה של סיקסו כמרכזה של האוטנטיות הנשית – כמרכז ההווה ה"לוקח את רשות הדיבור". המרכז הזה מכיר את עצמו ופורץ דרך כל מסגרת, תיוג או כבלים שהסדר הסימבולי הזכרי מנסה לעטות ולכפות עליו. המדוזה המיתולוגית, הסמל הפרוידיאני לזוגינה המקוצצת והחסרה, הופך אצל סיקסו לסמל המרד במנגנונים הדכאניים. זהו סמל השחרור הגופני-נפשי המתמקד במקצבו הייחודיים של הגוף הנשי, ובתנועות ההווה הנשית הנאמנה לעצמה.

אופן זה של הצגת הגופניות הנקבית כהווה מורדת הכמהה לשחרר את עצמה, ניתן לראות בשירתה של רוזנפלד (2001):

היא תגדל ציפורניים, היא תצמיח פרסות וניבים ארוכים.
 על בטנה הרכה תגן בשריון קשקשים.
 על גבה בקוצי דורבן
 היא תשעט ותבעט ותשאג
 תשכח את כל הנימוסים.
 היא תעשה לה פסל ומסיכה
 תעבוד את עגל הזהב
 תהפכו לעגלה
 אחר כך תעבוד אלוהים אחרים – ממין נקבה.
 ואת האלוהים האחד תהפוך לאישה.
 ותיתן לה צלע מצלעותיה
 לשד לעצמותיה
 חלב משדיה
 ודם מדמה...
 (שם: 111)

גם בהגותה של אירגארי (2003) היא מתייחסת לחזרה אל הגופניות הנקבית האינטימית ככוח המתקומם נגד קידודי הסדר הגברי ושפתו הפאלוצנטרית. ביחס לקידודים הנכפים האלו, היא כותבת: "דמך הפך למובנם" (שם: 65), והיא קוראת לדיאלוג בין-נשי אינטימי, דיאלוג אני-את,

המתרחש במרחב הביניים של כפילות השפתיים הנקבית. בתוך מפגש ההוויה הגופני-האינטימי הזה מתרחש תהליך השתחררות מהשעבוד לשפה ולסדר הזכריים – מהיות האני והאת "מכונות עצמים" (שם: שם), אל חזרתן אל "חיי עורן" (שם: 77).

האיברים הנקביים, כפי שניתן לראות, אינם רק כר נעים להתכרבל בו, שד להיזון ממנו ורחם מכיל לגדול בתוכו, אלא הם סמליה של האוטנטיות הנשית. הם "שפת האם", כלומר, שפת המקור הנשית. הם הכוח שלה, העצמיות שלא מוכנה לוותר על עצמה והדחף למרוד בכל מה שמאיים לבטל, למחוק או להשתיק את אופני הביטוי העצמיים שלה. לכן, תיאולוגיה פמיניסטית נדרשת להתייחס גם לפן הזה של הנקביות, אחרת היא מכחישה אותו כפי שהשיטה הזכרית והתיאולוגיות הזכריות הכחישו, העלימו והאלימו אותו במשך השנים.

אולם, ההקשבה לקולותיה המתמרדים של העצמיות המשמיעה עצמה דרך הגוף, והדחף להתנגד לסדר המצמצם, המכחיש והמכפיף, הם מאיימים, מערערים, ותובעים התמודדות עם סיכונים ועם חוסר ודאות רב. לכן, קיים תמיד הפיתוי למצוא דרכים מקבלות, מנחמות ומתפשרות שיאפשרו "לעגל פינות", לשנות פרשנויות, לתרץ את הכניעה כבחירה מועדפת ואת הנחיתות כהתעלות. כך, ניתן להימלט מההתמודדות עם חוסר הוודאות ומהצורך למרוד באופן אקטיבי ורדיקלי.

מקינן (2007) הסבירה את הקושי של הנשים לעמוד מול חוסר הוודאות כנובע ממוקום חברתי מדוכא ובלתי שוויוני. היא מסבירה שאת המציאות כפי שהוגדרה עבורן על ידי הגברים, הנשים מכירות היטב. הן חשות אותה בוודאות כי היא הרי חובטת ומכה בהן ללא הפסק... ככל שהן מנסות להתעלות מעל העולם הזה או לעצב אותו לעצמן בצורה שונה, הוא כשלעצמו נותר ודאי. לעומת זאת, מרד בועט בעולם הזה יוצר חוסר ודאות מאיים. נשים שהורגלו לחיות בעולם שהוגדר עבורן, נאלצות להתייבב מול השאלה אם בכלל יש עולם אחר שם בחוץ, ואם הן יכולות ליצור עולם שיהיה קיים באמת. עמדת חוסר הכוח שהן הורגלו אליה יוצרת קושי עצום להאמין שיתכן עולם אחר, ומכאן גם קושי עצום לנפץ את תפיסת העולם הגברית ואת ההיטלים החברתיים-תרבותיים-רוחניים שנוצרו בדמותה. לכן, מסבירה מקינן, נשים אינן מעזות להגדיר מציאות חדשה, אלא מאמצות מהלכים פסיביים ומסתדרות בתוך המציאות שהוגדרה עבורן. המצב היסודי שלנו, כנשים, נותר כשהיה, אך אנו חוות אותו אחרת. החוויה השונה מטשטשת את הצורך לעשות שינוי רדיקלי יותר ומכריע יותר. כך נשים נכנעות למצב של הכחשה המעכבת שינוי, ומסתפקות בסיפוק מדומה, במקום להיאבק על קבלת הדבר האמיתי (שם: 238).

לחוסר הוודאות הקיומי כגורם מעכב שינוי פמיניסטי, התייחסה גם דאלי (Daly, 1985) כשכתבה על כך שהשינוי לקראת חירותה של האישה תובע עמידה אמיצה ונועזת מול חרדת האין. כשנשים מפסיקות לציית לציווים, לקודים, להרגלים ולתפיסות המושרשות שכוננו הגברים, טוענת דאלי, הן חוות את ניפוץ הוודאות (השקרית) שאחזו בה עד כה. התנפצות זו גוררת חרדה קיומית, אך עמידה בחרדה זו היא הכרחית ליצירת שינוי מהותי ביכולתה של האישה לחוות חירות והגשמה אותנטיים. אחרת, האישה שוקעת בכחש עצמי ובאשליה של עוצמה.

כשהמציאות שבה מדובר היא מציאות דתית-אמונית, הרי שחוסר הוודאות וחווית האין הנוגעים לניפוץ תפיסת המציאות הקיימת, הם טעונים, נפיצים ומאיימים במיוחד. לכן, במקום לחתור נגד

חוק דת דכאני ולהתייצב מול חוסר הוודאות והאימה, נוח יותר לשנות את דרך ההסתכלות על החוק. ניתן לפרש אותו אחרת, לחוות אותו אחרת, לקשט אותו במשמעויות ובסממנים נוחים ומלטפים, ולהכחיש את היותו מכניע וממטר ביסודו. הבעיה היא שהכיבוש וההכנעה הממסדיים נותרים אז על כנם, והנשים מתבשמות מהאשליה המסממת של חופש והעצמה, שלמעשה מותרת אופן שביוות ומוחלשות.

דוגמה לכך ניתן למצוא בניסיונה של גוטליב (Gottlieb, 1995) לבסס גישה תיאולוגית יהודית שבה השכינה "שבה מגלותה" כדי להשיב עמה גם את הנשים מגלותן. גוטליב מודעת לכך שבספרי הקודש מתוארת השכינה מתוך תפיסת גברית, בעוד תיעוד של חוויית הנשים את השכינה נעדר בדרך כלל. היא טוענת שהשכינה מתוארת כנסיכה הממתינה נואשת לנסיך שיגאל אותה בלמדנותו הזכרית (שם: 23). אולם, היא מציעה לנשים לפרוץ את התיאור הסטריאוטיפי, תוך כתיבת סיפור פגישותיהן עם השכינה מנקודת מבטן, ודרך דיאלוג נשי-אינטימי עם סיפוריהן של נשים מקראיות והשמעת קולן.

גוטליב, שהושפעה רבות מתנועת הרוחניות הנשית של העידן החדש ודת האלה, מתמקדת בעיקר ביצירת מעגלי נשים מוגנים, הרחק מהעולם הזכרי הנוקשה, המפלה והשיפוטי. במעגלי נשים אלו היא מפתחת טקסים פולחניים-מיסטיים מחבקים ועוטפים, המאדירים את הנשיות ואת עוצמתה הרוחנית. גישה העידן החדש רואה את מה שמתרחש בעולם החיצון כהשתקפות של המתרחש בנפש פנימה. לכן, עבודת השינוי של הנשים על פי גישה זו מתרכזת בעבודה רוחנית, הגברת המודעות עצמית והאהבה העצמית, ויצירת שלום פנימי מדיטיבי של הכלה וקבלה (Eller, 1993). עיקר ההתמקדות הוא בעבודה רוחנית של שינוי מחשבות, ייחוסים ופרשנויות, שמעניקה תחושה שונה ומועצמת לגבי המתרחש במציאות. כך מטופחת התחושה המיסטית שהשינוי הפנימי הוא מספיק כדי לשנות את המציאות החברתית החיצונית, וכדי לברוא אותה מחדש. התהליך הפנימי משחרר כביכול מהצורך לבצע צעדים לוחמניים, ומההתעמתות עם מעוזי הכוח הזכריים. למרות התרומה הפסיכולוגית של רוח דת האלה ומעגלי הנשים של העידן החדש, הרי שכפי שטענה לדרמן-דניאלי (2008), אין בגישה זו עידוד של נשים לצאת לזירת מאבקי הכוח החיצונית, להתעמת עם מנגנונים חברתיים דכאניים ולהיאבק על צדק ושינוי שמעבר למעגל הנשים המלטף והמגונן. למרות שהצעתה של גוטליב אכן יוצרת תחושת העצמה והתחברות נשית פנימית, הרי שכפי שהזהירה פלסקו דימוי השכינה מצמצם מראש את האפשרויות הפתוחות בפני האישה לתבוע את צרכיה וזכויותיה באופן ברור, חריף ונוקב. הוא מגביל מראש את תעוזתו של הקול הנשי היוצא למאבק שחרורו התיאולוגי. האיכויות המלטפות, המכילות והרכות שדימוי השכינה מספק, מעודדות גישה של התכנסות במרחבים הנשיים שהיא מספקת, תוך ויתור על מאבק לשינוי בתוך המרחבים הממסדיים הגבריים, הקשיחים והדורסניים. זוהי גישה הנכנעת ומצייתת במקומות שמסומנים כטאבו מאיים או מערער מדי.

דוגמה בולטת לכניעה ולציות שכאלה היא האופן שבו בוחרת גוטליב להתמודד עם תיוג הטומאה של הדם הווסתי וחוקי הנידה. כפי שהוסבר קודם לכן, תיוג זה וצווי הנידה הנובעים ממנו

הם בעלי השפעה דכאנית וממשטרת, והם מבססים באופן עמוק את הכפפתה של האישה, את נחיתותה, ואת אפשרותו של הממסד הזכרי לשמר את כוח עליונותו. מכאן שהדרתו של הדם הנקבי מתחום הקדושה היהודית היא אחת מאסטרטגיות הכוח המרעילות ביותר לגבי האישה היהודייה. למרות זאת, במקום לצאת נגד התיוג וההדרה של הדם, גישתה הרוחנית של גוטליב מייצרת פתרון נוח יותר. הגישה מצייתת ללא ערעור למנהגי הנידה, תוך אשרור מחדש של תיוג טומאת הדם הנשי העומד בבסיסו. במקום להתייבב מול משמעותו המצמיתה, היא מאמצת אסטרטגיית מיסוך מרגיעה ומלטפת – במקום להביט למקווה "בעיניים", כמקום המנציח את ביזוי הדם הנשי ואת האישה בכללותה, ובמקום להתעמת עם הצו המפקח על היטהרותה של האישה מהדם המחולל והמחלל שלה (כביכול), היא מכריזה:

במקווה אנחנו פוגשות את עולם בראשית, שיבה לחמלה ושלום בתהליך הבריאה. המקווה הוא מתנה של התחדשות, מים חמים ומרפאים משחררים אותנו, מרגיעים אותנו... השתמשי בנשימה, במדיטציה במים, הרשי לעצמך להיטהר מחדש... (Gottlieb, 1995:163)

גוטליב למעשה מתעלמת מכך שהמקווה לא נוצר כדי להביא לחוויית ריפוי רוחנית של האישה כסובייקט עבור עצמה, או כדי לתרום לחוויית התעלות וההתקדשות של האישה כלפי אלוהותה. הטבילה במקווה נועדה לעשותה ראויה ושמישה מינית לבעלה. כך, גישה שמתיימרת להעצים נשים, למעשה מאשררת שוב את התפיסה המדירה נשים מחיי הקדושה, מחלישה את כוחן המעמדי ועוטפת את אחד ממנגנוני המניפולטיביים ביותר של הכיבוש הפטריארכלי בעטיפת מתנה רכה, נוחה ומלטפת. האישה נקראת כאן לפעול באופן שתואם את תכונותיה של השכינה שסביבה בחרה גוטליב לכונן את גישתה התיאולוגית – להמשיך ולאפשר, בפסיביות המלטפת שלה, את המשך ההגמוניה הזכרית. היא אמנם תתנחם במנהגים טקסיים בין-נשיים המאדירים את הישות הנשית, ובעוצמתה של השכינה כ"אם הגדולה", אך תהיה מוגבלת בתנועת ההתרחבות וההתעצמות שלה. יורשה לה לחיות באשליה של חריגה, ובלבד שתהיה בלתי לוחמנית, לא חתרנית מדי, ושלא תחתור תחת מרותם של האבות, בשמים ובארץ...

הקסטה שאליה האישה שייכת, על פי גישה זו, נותרת כשהיתה, והיא ממשיכה לציית לצווים שלעד מבטיחים את שעבודה. בתוך מעגל הנשים היא אולי חשה את הסובייקטיביות השלמה שלה ואת אחדותה המהדהדת, אך מחוצה לו, היא נותרת פחותת ערך – אובייקט נקבי מצומצם ואימננטי, שתפקידו לתמוך בגדילתו, התעלותו והתעצמותו הרוחנית-יהודית של הסובייקט הזכרי. דוגמה נוספת לגישה זו ניתן למצוא בתפיסה התיאולוגית שמציגה מאירס (Myers, 1995) במחקרה הבוחן את תפיסתן של הנשים האורתודוקסיות את דיני הנידה. מאירס מתארת תפיסה מעצימה, כביכול, שלפיה הגופניות הנשית היא השתקפות מראה של כוח היצירתיות הנשגב של האל. כוחה הרוחני של הנשיות, טוענות הנשים שחקרה, הוא דווקא בהסתרתה ובחביונה, כיוון שהסתרה זו מקבילה להסתר הפנים האלוהי. חשיפת יתר עלולה להזיק לקדושה, לכן האישה משמרת את עוצמתה כשהיא מקפידה לשכון בספירה הפנימית הביתית, מוגנת מהספרה הציבורית, הקדושה פחות והחשובה פחות מבחינה רוחנית.

גם דיני הנידה מקבילים, על פי תפיסה זו, למקצבי העשייה והיצירה האלוהית. כפי שהאלוהות שובתת מעשייתה לתקופות מסוימות ואז שוב חוזרת לעבודת היצירה והבריאה, כך גם האישה הפועלת על פי דיני הנידה שובתת בזמן דימומה וחוזרת לפעילות כשהיא מטוהרת. מתוך גישה זו מאיירס מציגה פרשנות שלפיה לא האישה טמאה בזמן הווסת, אלא דווקא הגברים הם הטמאים. דיני הנידה למעשה נועדו לשמור על קדושת גופה של האישה ולהגן עליו מהסביבה החיצונית הטמאה והנחותה יותר.

פרשנות זו היא מחניפה ונעימה ויוצרת תחושת עליונות נשית מתקתקה, אך בחינה מפוכחת של מערך הכוחות, של הזכויות המואצלות ושל סמכויות השליטה, עשויה להסיר את המסווה שלה. בחינה כזו מעלה שאלות נוקבות – אם האישה קרובה יותר לקדושה, מדוע היא מורחקת ממרכז העשייה המקודשת? מדוע היא לא מנהיגה או לפחות שותפה מלאה בעיצוב מסורת דת ישראל? מדוע היא לא מורשית לחוקק הלכות? מדוע היא לא שותפה מועדפת, או לפחות שותפה שווה, במניין תפילה? אם הנשיות מקבילה לקדושת האל, ואם אישה בזמן וסת שרויה בקדושה מוגברת, מדוע היא צריכה להימנע מלהסתכל באותיות ספר התורה בזמן הווסת? מדוע ארון התורה לא נמצא דווקא בתחומן של הנשים (אולי אפילו דווקא בתחומן של הנשים בזמן הווסת שלהן...)? אם האישה קרובה יותר לאלוהות מהגבר, מדוע היא צריכה את תיווכו והדרכתו כרב ומנחה, בשאלות הנוגעות לגופה שלה? אם הספרה הציבורית אכן נחותה בערכה, מדוע ההגמוניה הגברית היהודית שומרת כל כך בקנאות על השליטה בה?

נראה כי התפיסה שמציגה מאיירס היא תפיסה אשלייתית שיש בה הרבה מההונאה העצמית. שהרי, האישה לא רק שלא זוכה לעליונות המתבקשת, אלא אף לא לשוויוניות בכל הקשור לסמכות, להשפעה ולכוח חברתי-מנהיגותי. הכוח, השליטה, ההשפעה והסמכות נשמרים היטב בטריטוריה הגברית, ומנגנוני שימור הכוח נותרים ברובם על כנם. כשמתעוררות שאלות פמיניסטיות או חוסר נחת נשי, הם מאולחשים בהסברים אפולוגטיים מנחמים, מחמיאים ומרגיעים, בלי שיעשה שינוי אמיתי של הסדרי מערך הכוחות.

אדלר, שבמאמרה בעבר ניסתה להציע גישה דומה לגישה שמציגות גוטליב ומאיירס, כותבת על תובנת ההתפכחות שלה בנושא זה:

העבד נותר עבד... הנשים משועבדות לבעליהן, אבל המשמעות של חוסר הכבוד שונה. השפלה הפכה לניצחון, הדרה הפכה לישועה, ומוות – חיים נצחיים... מי המקווה שנועדו להפוך את האישה לנגישה מינית לבעלה, הפכו למים שניקו את הנשמה. חשתי כאב בהרצאות ובכנסים בפגישות עם הנשים שהודו לי על תיאולוגיה שכיום אני מבינה שאינטלקטואלית ומוסרית היא לא צודקת ולא הוגנת. (Adler, 1993: 40).

ניתן אפוא להסיק שכדי ליצור מציאות ממשית חדשה ושונה למען האישה היהודייה, חשוב שהתיאולוגיה שבה היא אוחזת תציג שפה ודימויים שאינם מסתפקים בנחמות נוחות ומלטפות, אלא ששפתה, ערכיה, ותכונות הישות הרוחנית העומדת במרכזה, ישקפו עמדה שאינה נרתעת

מדרישה לכוח וסמכות, וממאבק נגד עקרונות, תפיסות או ציוויים המבטלים את הסובייקטיביות שלה. כדי להשתחרר משליטתה רבת-השנים של תיאולוגיה פאלוצנטרית ואנדרוצנטרית שלטת, נדרשת כעת האקטיביות הנקבית – "לקיחת רשות הדיבור" והתביעה לקחת לעצמנו, כנשים, את מה שהגיע ומגיע לנו, כבנות חווה, וכחציו שווה הערך של העם היהודי.

סיכום

מטרת המאמר היתה להצביע על מרכיביה החיוניים של גישה תיאולוגית-נקבית שפותחת לאישה היהודייה אופק צמיחה, התהוות והתממשות כסובייקט ריבוני, אוטונומי ושלם. טענת המחקר היתה שתיאולוגיות נקביות עשויות להיות נגועות, לעתים, באלמנטים דכאניים, בעיוורון חווייתי-מגדרי ובכחש עצמי. במקרים אלו, במקום להיאבק בדיכוי מגדרי, הן עשויות לשמש מנגנון שמעמעם ומטשטש את הדיכוי, ובכך מפחית את היכולת להיאבק בו ולמגר אותו.

המאמר הדגיש שתפיסת הדם הנשי ביהדות היא גורם דכאני שלא ניתן להתעלם ממנו במאמץ השחרור הפמיניסטי, ולכן הגופניות הנקבית על דמה נדרשת להיות חלק אינטגרלי מתפיסת הרוחניות והקדושה. גורם דכאני נוסף שהוזכר הוא יחס גברי פטרוני המתיימר לדבר, להגדיר ולנסח את החוויה הנשית מבעד לעיניים גבריות ומנקודת מבט זכרית, באופן המותיר את החוויה הסובייקטיבית הנשית שולית, אילמת ומושתקת. לכן עלתה הטענה שהגופניות הנקבית של הישות הרוחנית נדרשת להיות מדוברת ומוצגת מתוך החוויה הנשית, ולא מוגדרת או מנוסחת על ידי בן מגדר אחר. ולבסוף, התייחס המאמר לגורם הכחש העצמי והבחירה בפסיביות נוחה ומנחמת. גורם זה עשוי להעניק תחושה מועצמת ומחניפה לנשים בעוד הן נותרות נחותות, כבולות בצווים דכאניים ומוותרות על מלוא אפשרויות ההגשמה שלהן.

כדי לא להיגרר לאשליה המסממת הזו, המאמר טען שהגישה התיאולוגית צריכה לפרוץ את הפסיביות המנחמת והמגוננת המיוחסת לדימויים הרוחניים הנקביים ביהדות. בהסתמכות על הגות פמיניסטית המדגישה את הקשר שבין הגופניות הנקבית לבין העצמיות הנשית, הצביע המאמר על כך שלצד התכונות האימהיות של רוח והענקה חשוב להדגיש את התשוקה הנשית ליצירה ולביטוי אותנטי, את הלהט האקטיבי למימוש מלא ואת ההתקוממות היסודית-קיומית נגד כוחות מצמצמים, משתיקים או כופתים. על בסיס התכונות האקטיביות האלו, צריכה תיאולוגיה פמיניסטית-נקבית כזו להציע דימויים חדשים, לוחמניים ורדיקליים, שיכוננו עמדה שאינה מתפשרת ואינה נרתעת מיציאה למאבק בצווים ובמנגנונים המכניעים ומדכאים נשים. אם אתייחס לטענותיהן של מקינון (2007) ודאלי (Daly, 1985) שהוצגו במאמר, הרי שתיאולוגיה פמיניסטית יהודית נדרשת להתגבר על מחסום חוסר הוודאות וחרדת האין, ולהעז להגדיר מציאות נשית חדשה במקום לייפות באופן קוסמטי ושטחי את המציאות שהוגדרה על ידי גברים.

לסיום ברצוני להתייחס לנימה החתרנית והביקורתית הנשמעת במאמר, במיוחד זו הנוגעת להכללת הדם הנשי כחלק אינטגרלי מתפיסת הקדושה. נימה זו עשויה לעורר ביקורת חריפה ולהעלות את השאלה – האם הכללתו של הדם הנשי בתפיסת הקדושה איננה מנוגדת לדיני הטומאה, ולכן גם מנוגדת ליהדות? מנגד, לאור הטענות המחקריות החושפות את המניפולציות

ההגמוניות העומדות מאחורי חוקי טומאה וטהרה, שאלה לא פחות חשובה וקריטית עולה – האם תכנות דכאני של נשים אינו מנוגד לרוח היהודית? האם האישה היהודייה המאמינה מוכנה וחפצה להאמין שהאלוהים שבה היא פוגשת ושנבראה בצלמה, רוצה בדיכוייה, במשטורה ובהכפפתה? חוקרות שהתמודדו עם הבעייתיות החרפה שמציבים חוקי דת דכאניים, הציעו כיווני התמודדות שונים. אדלר (2008) ורוס (2007), כל אחת בדרכה, טענו שערעור על רלוונטיות של צו מקראי או על הבנתו של צו מקראי אינו נוגד בהכרח את הרוח היהודית. אדלר הצביעה במחקרה על האופי הנרטיבי והתרבותי של החוק ועל ההכרח להתאימו לתרבות ולערכים עכשוויים באופן רלוונטי, כדי לאפשר את התחדשותה ואת צמיחתה של היהדות. אם נתייחס למשמעות הנרטיבית והתרבותית של חוקי טומאת הדם הנשי, הרי שהמחקר התרבותי-אנתרופולוגי חושף את ההבחנה הקיימת בין דם זכרי לדם נקבי ואת ההתייחסות התרבותית-דתית השונה אל כל סוג דם. לעומת הפיכתה של האישה לטמאה בגלל דם הנובע מאיבר מינה, הרי שדימום מאיבר המין הזכרי הופך את הזכר למקודש לאלוהיו. למעשה, על פי חוקרי תרבויות עתיקות, כמו נייט (Knight, 1991) ובטלהיים (Bettelheim, 1971) טקס המילה הוא למעשה חיקוי זכרי של הווסת הנשית. אם כך, הרי שבעוד האישה מבוצה בגלל נביעת דמה הטבעית, דימום מלאכותי מאזור איבר המין הזכרי מקדש אותו והופך למוקד כוחו כשהוא מכונן את בריתו עם האל הזכרי.

דוגמה נוספת הנוגעת להבחנה בין דם לדם היא הקזת הדם בפולחני הקורבנות. על פי ג'יי (Jay, 1992) טקסי הקרבת הקורבנות שכה מודגשים בדת המקראית כפולחן גברי מקודש לאל, הם טקסים המסמלים היריון גברי ולידה מדומה (שם: 11). הקרבת הקורבן, טוענת ג'יי, מבטאת את הרס הגוף האורגני החי – הגוף שאישה בראה, כדי לתת חיים חדשים ומטוהרים יותר – חיים שהזכר כביכול "בורא". האש העולה מהקורבן היא סמל לרחם זכרי המטהר את החיים מהדם הנקבי המזהם. היא ממיתה כדי ליצור לידה מחדש – לידה זכרית של מקריב הקורבן. לפיכך, בעוד האישה אחרי הלידה מתניגת כטמאה בגלל נביעת דם הלידה, הגבר "היולד" בטקס הקרבת הקורבן מזדכך ומיטהר בזכות דם הקורבן. וכך כותבת ג'יי בפתיחה לספרה בהקשר לאבסורד זה: חשבתי על הדם. כן, הדם. זה מוזר שבכל כך הרבה חברות דם הוא גם מטהר וגם מזהם. האם דם הלידה והווסת מזהמים בעוד דם החיות המועלות קורבן, מטהר...? (שם, 10)

ציטוט זה ממחיש את האבסורד שתואר קודם לכן גם בהקשרו של טקס המילה – דם המיוחס לזכרי מקבל ערך של קדושה, טוהר והתעלות, בעוד דם המיוחס לנקבי מקבל ערך בזוי, מזוהם וטמא. אמנם קצרה יריעת המאמר מלדון כאן לעומק בנושא זה, אולם אציין רק כי הבחנה זו בין דם לדם עשויה לרמז על הצורך להמשיך ולבחון בעיניים ביקורתיות, מפוכחות וחתרניות את מנגנון תיוגו של הדם הנשי כטמא וכמטמא.

בנוסף להיבט הנרטיבי של החוק, ניתן לבחון את החוק גם בהיבט התודעתי-התפתחותי שלו. רוס (2007), שפיתחה מודל תיאולוגי המתבסס על תפיסה של התגלות מתמשכת ומצטברת, מצביעה על כך שייתכן שדבר ההתגלות נחשף בעבר רק בחלקו ולא תמיד הובן במלואו. זאת היות

שהתודעה האנושית לא היתה מפותחת ובשלה דיה להבינו בשלמותו. רוס מציעה לראות בתודעה הפמיניסטית וברוח השוויון המגדרי את ביטוי המתמשך של דבר ההתגלות. כלומר, תובנות פמיניסטיות עשויות לתרום לפיתוח הבנה שלמה ומלאה יותר של דבר הרוח העומד מאחורי חוק מקראי, ולכן עשויות לסייע בשינוי החוק כך שיתאים יותר לכוונה האלוהית שעמדה מאחוריו. אם אסתמך על טיעוניהן של אדלר ורוס, הרי שתיוג הדם הנקבי כטמא וכמנודה יכול היה לנבוע מנרטיב תרבותי פטריארכלי שיש לשנותו ברוח הנרטיבים השוויוניים בני זמננו. בנוסף, ייתכן גם שהדברים שהתקבלו בעבר כדבר התגלות בתחום הדם הנקבי לא הובנו נכון או לא הובנו באופן שלם, וכיום, לאור תובנות פמיניסטיות, ניתן להרחיב את ההבנה לגביהם ולבצע בהם תיקון. יש לזכור, כי נימה ביקורתית וחתרנית, במיוחד כשהיא מכוונת לתיקון עוולות ולמיגור חוסר צדק, פועמת בלב לבה של הרוח היהודית. על כך כתב זקס (2012) בספרו מעורר השראה – לרפא עולם שבור:

היהדות איננה דורשת הכנעה מוחלטת. היא איננה השלמה, אלא מחאה – מחאה נגד העולם כפי שהוא, בשם העולם שעדיין איננו ושצריך להיות... האמונה היהודית היא מחווה של מהפכות... (שם: 25)... אין היא מחביאה את צלקותיו של המצב האנושי תחת גלימות של קדושה ושל הכרח. (שם: 33). היהדות היא סימן השאלה המתמיד שהאלוהות מציבה באשר למצבו של עולם. האלוהות מזמינה את בני האדם להיות שותפים במעשה הגאולה, ולבנות חברה על בסיס צדק... (שם: 34)

לאור דברים אלו ניתן לטעון שיהדות השואפת להיות שוויונית וצודקת יותר, שאין בה אדנות של גברים יהודים מול נחיתות של נשים יהודיות, ושאין בה מרכזיות זכרית מול שוליות נקבית, נדרשת להתעמת גם עם חוקים יהודיים שנתפסו כמכוננים, אם הם נחשפים ומתגלים כעת כעומדים בתשתיתו של משטר ההכפפה וההדרה המגדרי.

מקורות

- אברמס, ד. (2004). **הגוף האלוהי הנשי בקבלה**. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- אדלר, ר. (2008). **פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר**. תל-אביב: הוצאת ספרי חמד.
- איריגארי, ל. (2003). **מין זה שאינו אחד**. תל-אביב: הוצאת רסלינג.
- אלאור, ר. (2001). "נוכחות נפקדות" טבע דומם' ו'עלמה יפה שאין לה עיניים': לשאלת נוכחות והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית. " בתוך עצמון י. (עורכת): **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד. עמ' 42-83.
- בובר, מ. (1999). **משה**. תל-אביב: הוצאת שוקן.
- בובר, מ. (1997). **דרכו של מקרא**. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מ. (1980). **בסוד שיח: על עמידתו של האדם לנוכח ההווה**. ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק.
- ביאל, ד. (1994). **ארוס והיהודים**. תל-אביב: עם עובד.

ביאלה ת. ווינגרטן נ. (2009) **דרשוני: מדרשי נשים**. תל-אביב: ידיעות אחרונות.

ביאלה ת. (2005). "האלוהות במדרשים פמיניסטיים". בתוך: כהן ט. ולביא ע. (עורכות) **להיות אישה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי השלישי: אישה ויהדותה**. ירושלים: קולך – פורום נשים דתיות. 267-279.

גלמן י. ורוס ת. (1998) "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית" בתוך מאוטר מ., שגיא א. ושמיר ר. (עורכים): **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**: ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, הוצאת רמות. 443-465.

דבורקין, א. (2005). **משגל**. תל-אביב: הוצאת בבל.

דגלס, מ. (2010). **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו**. תל-אביב: הוצאת רסלינג.

דה-בובואר, ס. (2001). **המין השני**. תל-אביב: הוצאת בבל.

הלפרין, ר. (2013). **גוף ללא נחת**. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

זולף, ו. (2004). **חדר משלך**. תל-אביב: הוצאת ידיעות אחרונות.

זקס י. (2012). **לרפא עולם שבור: החיים כקריאה לאחריות**. ירושלים: הוצאת קורן.

לדרמן-דניאלי, ד. (2008). **דת אישה: נשיות כאופן הוויה דיאלוגי אל מול האת הנצחית**. חיפה: הוצאת פרדס.

מקינן, ק. (2007). "תשוקה וכוח", בתוך נ. ינאי ואחרות (עורכות): **דרכים לחשיבה פמיניסטית**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה. עמ' 226-243.

נבו, י. (2013). **בטנגו עם אלוהים: דמות האישה כאישיות אוטונומית אי אז ועכשיו**. חולון: הוצאת אוריון.

סיקסו ה. (2006) "צחוקה של המדוזה" בתוך באום ד. ואחרים (עורכים): **ללמוד פמיניזם: מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה הפמיניסטית**. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

רוזנפלד ב. (2001) "היא תגדל ציפורניים, היא תצמיח פרסות" בתוך ערן ע., רמון ע. ושביט ט.: הצלע השלישית. תל-אביב: הוצאת מכון מופ"ת. 111.

רוס, ת. (2007). **ארמון התורה ממעל לה': על אורתודוקסיה ופמיניזם**. תל-אביב: הוצאת עם עובד.

ריץ', א. (1989). **ילוד אישה**. תל-אביב: עם עובד.

קריסטבה, ג'. (2005). **כוחות האימה: מסה על הבדות**. תל-אביב: הוצאת רסלינג.

Adler, R. (1983). "The Jew Who Wasn't There: Halakhah and Jewish Woman." In Susannah Heschel (ed.): *On Being A Jewish Feminist: A Reader*. New York. pp. 12-18.

Adler, R. (1993). "In Your Blood, Live: Re-visions of a Theology of Purity." *Tikkun* 8(1): 38.

- Bettelheim B. (1971). *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. New York: The Macmillian Company.
- Christ, P.C. (1982). "Why Woman Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections". In Charlene Spretnak (ed.): *The Politics of Woman's Spirituality*. New York: Anchor Books. pp. 64-71.
- Christ C. P. (1997). *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*. Reading, Mass: Addison Wesley.
- Daly, M. (1973). *Beyond God The Father: Toward a Philosophy of Woman's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Eller, C. (1993). *Living in the lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*. Cross Road Publishing Company .
- Falk, M. (1982). "Love Lyrics from the Bible: A Translation and Literary Study of the Song of Songs." In David Gun (ed.): *Bible and Literature Series*. Sheffield: Almond Press.
- Falk, M. (1989). "Toward a Feminist Jewish Reconstruction of Monotheism". *Tikkun* 4: 53-56.
- Falk, M. (1996). *Book of Blessing*. San Francisco: Harper.
- Freud, S. (1985). *Civilization, Society and religion*, trans. James Strachey. Harmondsworth: Penguin.
- Goldenberg N. (2001). *Changing of the Gods: Feminism and the end of Traditional Religions*. Canada: Beacon Press.
- Gottlieb L. (1995). *She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism*. New York: Harper Collins Publishers.
- Green A. (1992). *Seek My Face, Speak My Name: A Contemporary Jewish Theology*. New York: Jason Aronson.
- Hirsh R. (1994). "Spiritual and the Language of Prayer." *Reconstructist* 59: 21-26.
- Kaplan, M. (1967) *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*. New York: Schocken.
- Knight C. (1991). *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. London: Yale University Press.
- Irigaray L. (1993). *Sexes and Genealogies*, trans. Gillian Gill. New York: Columbia University Press .
- Myers J. and J. R. Litman. (1995). "The Secret of Jewish Femininity: Hiddenness, Power and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World. In Rudavsky, T. (ed.): *Gender and Judaism: The Transformation of Tradition*. New York and London. Pp. 51-77.

- Patai R. (1990). The Hebrew Goddess. Detroit, Michigan: Wayne State University Press.
- Plaskov, J. (1990). Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective. San Francisco: Harper and Collins.
- Wolf, N. (2012). Vagina. Great Britain: Virago .
- Jay N. (1992). Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity. Chicago: University of Chicago Press.