

הפמיניזם האורתודוקסי-המודרני בישראל –

בין נומוס לנרטיב

רונית עיר-שי* ותניא ציון וולדקס**

המאמר משרטט קווים לדמותו של הפמיניזם האורתודוקסי בישראל, תוך שימתו בהקשר החברתי והמשפטי שבו הוא פועל. באמצעות הפריזמה התיאורטית שהציע רוברט קוֹר, שעל-פיה קיימת זיקה דינמית ועמוקה בין נומוס לבין נרטיב, נעשה ניסיון לזהות את אופן פעולתו של הפמיניזם האורתודוקסי ולנתח את סיכוייו לשנות את פני היהדות האורתודוקסית-המודרנית בישראל.

המאמר פותח בסקירת חיצונית הביקורת העיקרית שהפנה הפמיניזם כלפי המסורת היהודית ברמת הנומוס והנרטיב הדתיים, ומנתח שלושה חסמי-רוחב נרטיביים אשר רווחים כיום בשיח הרבני האורתודוקסי ומעכבים את הטמעת השוויון המגדרי בחברה הדתית: מודל העקדה, שיח מהותני וטענת "המדרון החלקלק".

בעקבות הביקורת הפמיניסטית ולמרות החסמים, מתחוללות בפועל תמורות משמעותיות בחברה האורתודוקסית-המודרנית. הפרק השני של המאמר מתמקד בשלוש מהפכות מרכזיות המתחוללות בנרטיב ובנומוס הדתיים: מהפכת תלמוד התורה לנשים ונגזרותיה לעניין מנהיגות נשים; התמורות המתרחשות בתחום הריטואלים הדתיים; והמאבק בתופעת סרבנות-הגט. המאמר דן באופן שבו פמיניסטיות

* דוקטור, מרצה בתוכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן ועמיתת-מחקר במכון הרטמן בירושלים.

** דוקטורנטית בתוכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן.
ברצוננו להודות למורינו ולידידנו נעם ציון, חנה פנחסי ופרופ' אבי שגיא על שקראו טיטות שונות של מאמר זה והעירו הערות חשובות ומועילות. כמו-כן אנו מבקשות להודות למערכת כתב-העת משפט וממשל על הערותיה, אשר סייעו מאוד בגיבוש הרעיונות המובאים במאמר זה ובחידודם. תניא ציון וולדקס מודה לחברת גזית-גלוב, לקרן ממוראל לתרבות יהודית ולמכון הדסה-ברנדייס על תמיכתם במחקר הדוקטורט שהוביל לחלק מהתובנות שבמאמר זה.

דתיות מצליחות להתגבר על ההתנגדויות ולחתור "מבפנים" להישגים לא-מבוטלים בזירות אלה.

לשם השלמת התמונה, הפרק השלישי של המאמר מפנה את המבט אל בית-המשפט הישראלי, כמייצג נרטיב ונומוס "חיצוניים" לחברה הדתית, ובוחר את השפעתו על המאבק לשוויון מגדרי ביהדות. הפרק מנתח באופן ביקורתי את תפקידו של בית-המשפט בהקשרנו, כפי שזה משתקף מכמה פסיקות העוסקות באותם תחומי פעולה מרכזיים של הפמיניזם האורתודוקסי – פרשת **שקדיאל**, פרשת **נשות הכותל** ופרשת **הטוענות הרבניות** – וכן מכמה פסיקות הנוגעות בסרבנות-גט. הפרק שואל מהם המדדים ואמות-המידה לבחינת התערבותו של בית-המשפט, ומה השפעתו על היכולת לקדם סדר-יום של שוויון מגדרי במדינה יהודית-דמוקרטית. בהקשר זה טיעוננו המרכזי הוא מבחן "בשלות הנרטיב", שלפיו אם הנרטיב הפנים-דתי כבר בשל דיו להכיל את השינוי, אזי התערבותו של בית-המשפט עשויה להעמיק את רוחות השינוי, והיא אף חיונית לקידומו ולהטמעתו בשטח; אך אם הנרטיב אינו בשל, התערבות נומית נחרצת של בית-המשפט בשם נרטיב ליברלי עלולה להיתפס כנטל זר הנכפה על החברה המסורתית מבחוץ, ותגובת-הנגד עלולה לחסום את ניצני השינוי שהכוחות הדתיים הליברליים שואפים לחולל. על-אף האמור לעיל, יש מקרי-קצה שבהם הפגיעה בזכויות אדם אקוטית ונרחבת עד כדי כך שאין הצדקה לחכות להבשלת הנרטיב הפנימי. במקרים אלה יש לצפות מבית-המשפט לסעד, לכל-הפחות ברמה הנרטיבית. הימנעות של בית-המשפט מלהתערב במקרים אלה פוגעת בסיכוייהם של הכוחות הדתיים החותרים לצדק מגדרי, ומגבה את הכוחות ההגמוניים ואת הנרטיב והנומוס האורתודוקסיים-השמרניים השליטים בישראל.

סיכום המאמר מאפיין את הפמיניזם האורתודוקסי כ"רדיקליזם מתון", אשר משמיע ביקורת מגדרית ותובע שינוי של הסטטוס-קוו, מחד גיסא, ומחויב להלכה ולמסורת היהודית, מאידך גיסא. הבנה של זהות מורכבת זו ואופני הפעולה הנובעים ממנה, וכן של הזיקות ההדדיות בין רבדים שונים של נומוס ונרטיב, הכרחית להבנת מאבקן של פמיניסטיות דתיות, אשר להצלחתן עשויות להיות השלכות נרחבות על מעמד האישה בחברה הישראלית בכללותה.

מבוא: 1. מסגרת תיאורטית: בין "נומוס" ל"נרטיב"; 2. מבט רב-רובדי: על רמות שונות של נומוס ונרטיב ועל הזיקות שביניהן; 3. מבנה המאמר ועיקרי הטענות. א. הפמיניזם האורתודוקסי – בין מסורת לביקורת: 1. פמיניזם אורתודוקסי – אוקסימורון או תנועה לתיקון מבפנים? 2. ביקורת פמיניסטית על הנרטיב והנומוס הדתיים; 3. "התגובה

השמרנית": נרטיבים דתיים חוסמי ביקורת מגדרית; 4. סיכום פרק א. ב. הפמיניזם האורתודוקסי מטמיע את הביקורת: בית-המדרש, בית-הכנסת ובית-הדין: 1. מהפכת תלמוד התורה לנשים; 2. תלמידות חכמים: טוענות רבניות, יועצות הלכה ונשים כפוסקות הלכה; 3. ריטואלים דתיים; 4. עגונות ומסורבות-גט; 5. סיכום פרק ב. ג. הפמיניזם האורתודוקסי בשערי בית-המשפט: 1. פרשות שקדיאל, נשות הכותל והטוענות הרבניות – על מידת הבשלות לשינוי; 2. סרבנות-גט כמקרה-קצה: על מקומו והעדרו של נרטיב ליברלי חלופי והשלכותיו; 3. סיכום פרק ג: השפעת בית-המשפט על יכולתו של הפמיניזם האורתודוקסי לחולל שינוי. ד. סיכום: פמיניזם אורתודוקסי כ"רדיקליזם מתון".

מבוא

במאמר זה נשרטט קווים לדמותו של הפמיניזם¹ האורתודוקסי-המודרני² בישראל,³ תוך

1 לאורך המאמר כולו נעשה שימוש בהטיות שונות של המושג "פמיניזם" לתיאור נשים ופעילותן, וזאת גם במקרים שבהם לא בטוח שכל הנשים המשתתפות בעשייה זו היו נושאות בגאווה את התואר "פמיניסטית". יש לתת את הדעת לסיבות לכך שנשים דתיות רבות נמנעות מלכנות את עצמן "פמיניסטיות". סיבות אלה קשורות, בין היתר, לתיוג השלילי של הפמיניזם בחברה הדתית ולמחירים החברתיים של תיוג זה, אך לא כאן המקום להאריך בכך. תוך מתן הכבוד הראוי לזכותן של נשים וארגונים אלה להגדרה עצמית, נציין כי לאורך המאמר הנחת-העבודה שלנו היא שחלק מנשים אלה פועלות כפמיניסטיות "דה-פקטו". עוד בעניין זה בהקשרים חברתיים אחרים ראו PALGRAVE MACMILLAN, WOMEN, ISLAMISMS AND THE STATE: CONTEMPORARY FEMINISMS IN EGYPT (1998); Janice McCabe, *What's in a Label? The Relationship between Feminist Self-Identification and "Feminist" Attitudes among U.S. Women and Men*, 19 GENDER & SOC'Y 480 (2005); PATRICIA S. MISCIAGNO, RETHINKING FEMINIST IDENTIFICATION: THE CASE FOR DE FACTO FEMINISM (1997); Mary Pardo, *Doing It for the Kids: Mexican American Community Activists, Border Feminists?*, in FEMINIST ORGANIZATIONS: HARVEST OF THE NEW WOMEN'S MOVEMENT 356 (Myra Marx Ferree & Patricia Yancey Martin eds., 1995); Robin E. Roy, Kristin S. Weibust & Carol T. Miller, *Effects of Stereotypes about Feminists on Feminist Self-Identification*, 31 PSYCHOL. WOMEN Q. 146 (2007).

2 אנו משתמשות בביטוי "אורתודוקסי" כדי לאפיין באופן מוכר ומקובל את האוכלוסייה שאנו עוסקות בה, וזאת אף שהמונח "אורתודוקסייה" בעייתי. האומנם התנועה האורתודוקסית מהווה המשך ישיר, רציף ואותנטי של אופני כינון ההלכה המקוריים? האם המושגים "הלכתי" ו"אורתודוקסי" הם בהכרח מושגים חופפים? אילו מאפיינים, אם בכלל, משותפים למגוון הקהילות הנכללות תחת ההגדרה האחידה לכאורה "אורתודוקסייה"? שאלות אלה חורגות ממסגרת מאמר זה. על כך ראו אבי שגיא "האורתודוקסייה כבעיה" אורתודוקסייה יהודית – היבטים חדשים 21 (יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר עורכים, 2006); אביעזר (יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר עורכים, 2006); אביעזר רביצקי ואדם פרויגר עורכים, "אורתודוקסייה יהודית – היבטים חדשים 1 (יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר עורכים, 2006). אף-על-פי-כן אנו מתייחסות לפמיניזם האורתודוקסי, כדי לסמן במרחב את הגבולות הסוציולוגיים

שימתו בהקשר החברתי והמשפטי שבו הוא פועל. באמצעות הפריזמה התיאורטית שהציע רוברט קֶנוֹר, שעל-פיה קיימת זיקה דינמית ועמוקה בין נומוס לבין נרטיב, בין משפט לבין תרבות,⁴ נערוך ניסיון ראשוני לזהות את אופן פעולתו של הפמיניזם האורתודוקסי ולנתח את סיכוייו להביא לידי שינוי משמעותי בנרטיב ובנומוס של היהדות האורתודוקסית. נבחן גם כמה נקודות מפגש בין סדר-היום של הפמיניזם האורתודוקסי לבין בית-המשפט הישראלי, שדרכן נציג את מורכבות היחסים בין רבדים שונים של נומוס ונרטיב ונדון בהשפעות ההדדיות ביניהם. כל זאת במטרה להבהיר את מגוון נקודות-המבט שיש לשקול כאשר שואפים לייצר שוויון מגדרי ביהדות בזירות המשפטית, החברתית והתרבותית בישראל.

של הקבוצה החברתית שאנו מדברות בה. באופן מכוון לא השתמשנו בביטויים "דתי-לאומיים" או "ציוני-דתי", שכן בשיח הישראלי אפיון זה מכוון לרוב להקשרים פוליטיים-לאומיים, ואלה עלולים לבלבל בהקשרו של מאמר זה. כמו-כן, לא נוכל להיכנס במסגרת זו להגדרות ולאפיונים מדויקים של אוכלוסייה זו ולמגוון המגמות הקיימות בתוכה. בעניין זה ראו יאיר שלג הדתיים החדשים – מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל (2000); חנן מוזס מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית – מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, התשס"ט). כמו-כן, התמקדנו באורתודוקסייה המודרנית, ולא ביהדות החרדית, משתי סיבות: ראשית, משום שהראשונה חרתה על דגלה פתיחות כלפי המודרנה, ולכן עולה בהקשרה השאלה מדוע יגרע חלקו של הפמיניזם כחלק מבשורת הקדמה; ושנית, משום שהשפעת הפמיניזם על הציבור החרדי ועל החסמים המוכנים הקיימים בו הינה מורכבת יותר ונחקרת פחות, ויש להקדיש לה מחקר נפרד.

3 ניתן וראוי לעסוק גם בשאלת היחס והקשרים בין הפמיניזם האורתודוקסי בישראל לבין התנועה המקבילה בארצות-הברית. בשל קוצר היריעה לא נדון בכך כאן, אם כי אין ספק שיש השפעות הדדיות כמו-גם הבדלים משמעותיים בין התנועות, ואלה משליכים, בין היתר, על סוגיות שונות שננתח בהמשך המאמר (ראו, למשל, את ההסבר להלן בה"ש 221 על ההבדל בין שתי התנועות מבחינת מוקד השינוי הראשוני והעיקרי שאותו סימנה כל אחת מהן). נאמר רק כי בשנה האחרונה חברו לראשונה באופן פורמלי ארגוני הפמיניזם האורתודוקסי בישראל ("קולך – פורום נשים דתיות", בראשות ד"ר חנה קהת, שהוקם בשנת 1999) ובארצות-הברית (JOFA, בראשות בלו גרינברג, שהוקם בשנת 1996) לסדרה של מפגשי חשיבה ופעילויות משותפות, במטרה לאחד כוחות ולייצר תנועה בין-לאומית משפיעה יותר. ראו, למשל, מפגש של ראשי הארגונים: *Historic JOFA-Kolech Meeting of the Minds*, eJEWISH PHILANTHROPY, Oct. 12, 2012, <http://ejewishphilanthropy.com/historic-jofa-kolech-meeting-of-the-minds>. לסיכום על-אודות הפמיניזם האורתודוקסי בארצות-הברית בהקשרו ההיסטורי ראו את הפרק האחרון בספר JEFFREY S. GUROCK, *ORTHODOX JEWS IN AMERICA* (2009) 273–311. על ההיסטוריה של "קולך" ראו: Margalit Shilo, *The First Decade of the Orthodox Women's Revolution in Israel: The Case of Kolech*, in *NEW JEWISH FEMINISM: PROBING THE PAST, FORGING THE FUTURE* 227 (Elyse Goldstein ed., 2004). כן ראו: RUTH HALPERIN-KADDARI, *WOMEN IN ISRAEL: A STATE OF THEIR OWN* 43–66 (2004).

4 ראו Robert M. Cover, *Foreword: Nomos and Narrative*, 97 HARV. L. REV. 4 (1983). במסה זו מציע לאחרונה תורגם החיבור לעברית. ראו רוברט קאבר ניומוס ונראטיב (2012). במסה זו מציע קֶנוֹר הבנה של הזיקות העמוקות בין המשפט לתרבות, ומראה כיצד הנומוס (החוק) מהווה מעין גשר בין החזונות השונים של התרבות. להלן נפתח תובנות אלה בהרחבה.

אנו מבקשות לאפיין את הפמיניזם האורתודוקסי – הן כזהות, הן כמהלך רעיוני והן כתנועה חברתית – כסוג של "רדיקליזם מתון"⁵. פמיניסטית אורתודוקסית היא רדיקלית בהשמיעה ביקורת מגדרית ובתביעה החתרנית לשינוי הסטטוס-קוו הדתי, אך בה-בעת היא מתונה בהיותה נטוועה עמוק בחברה האורתודוקסית השמרנית ומחויבת למסורת היהודית. המורכבות הערכית והפוליטית הזו נובעת, במונחיו של קָנוֹר, מכך שהפמיניזם האורתודוקסי בישראל פועל תחת השפעות נרטיביות ונומיות שונות בעת ובעונה אחת: הנרטיב הדתי והנומוס ההלכתי; הנרטיב הליברלי המערבי; והנומוס והנרטיב הישראליים. במאמר זה ננתח כמה דוגמאות לפעולתו של הפמיניזם האורתודוקסי בזירות שונות, ונעקוב באמצעותן אחר מערכת היחסים הסבוכה והרב-רובדית שבין נומוס לנרטיב.

השאלה המטרידה אותנו כאן, כחוקרות וכפמיניסטיות אורתודוקסיות, היא זו: האם וכיצד ניתן להביא לידי שוויון מגדרי ביהדות – הן ברמה הרעיונית והערכית (הנרטיב הדתי) והן הלכה למעשה (ברמת הנומוס הדתי)? ביתר פירוט נשאל אילו מגמות נרטיביות תומכות בהגברת השוויון המגדרי ביהדות ואילו חוסמות אותה, ומה תפקידו של בית-המשפט (כגוף האמון על הנומוס הישראלי, אשר משוקע בנרטיב הליברלי-המערבי) בתהליך זה. לתפיסתנו, שאלות אלה אינן עניין מגזרי בלבד, משום שיש השפעות הדדיות בין החברה הישראלית הכללית לבין החברה האורתודוקסית והכוחות הפמיניסטיים שבתוכה. בכיוון האחד, להצלחת מאבקן של פמיניסטיות דתיות עשויות להיות השלכות נרחבות על מעמד האישה בחברה הישראלית בכללותה. זאת, לנוכח אופייה היהודי-הדמוקרטי של המדינה, הקשרים הענפים בין דת ומדינה בישראל, וכוחה הפוליטי הגדול יחסית של האורתודוקסייה (המודרנית ובעיקר החרדית) בארץ, שבעטיים הנרטיב והנומוס הפנימיים לכאורה של המיעוט הדתי (על אי-השוויון המגדרי המוטמע בהם) מכוננים בתחומים מסוימים את צביונה של המדינה כולה ואת מעמדה של כלל הנשים בה. בכיוון ההפוך, לקידום מעמד האישה בחברה הישראלית בשם נרטיב ליברלי יש השפעה משמעותית גם על מעמדה בעולם הדתי. זאת, משום שהאורתודוקסייה המודרנית הציונית באופייה רואה את עצמה כחלק בלתי-נפרד ממדינת-ישראל, ומחויבת לא רק לנומוס ולנרטיב הדתיים-הפנימיים, אלא גם לנומוס ולנרטיב הישראליים-הליברליים שבהם היא משוקעת.

מציאות מורכבת זו מכוננת את אופיו של המהלך האורתודוקסי-הפמיניסטי בישראל. ראשית, מרחב הפעולה המיידית וה"טבעי" שלו הוא אומנם העולם הדתי, אך חלק מהניסיון

5 את המונח "רדיקליזם מתון" (Tempered Radicalism) טבעו מיירסון וסקלי ביחס לארגונים. ראו Debra E. Meyerson & Maureen A. Scully, *Tempered Radicalism and the Politics of Ambivalence and Change*, 6 ORG. SCI. 585 (1995). אנו שואלות המשגה זו כתיאור שהולם פמיניסטיות אורתודוקסיות. הרעיון מפותח לראשונה ובהרחבה במסגרת מחקר דוקטורט שטרם הסתיים: תניא ציון וולדקס התנגדות, מסורת ושינוי חברתי – נשים אורתודוקסיות הפועלות נגד סרבנות גט בישראל (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, צפוי להתפרסם ב-2015) (להלן: ציון וולדקס התנגדות, מסורת ושינוי חברתי).

של פמיניסטיות אורתודוקסיות לקדם שוויון מגדרי ביהדות נתפס על-ידיהן כמהלך שנעשה לא רק לטובתן, אלא גם להגנת זכויותיהן של כלל הנשים בישראל ולמען דמותה היהודית של המדינה. שנית, לעיתים, כאשר הן אינן מצליחות לייצר את השינוי בזירה הפנים-דתית, הן פונות בצר להן אל בית-המשפט האזרחי בבקשה שיפעל בשם הנרטיב הליברלי של שוויון מגדרי להגנה על זכויותיהן באמצעות החלת הנומוס הישראלי ה"חיצוני" על הקבוצה האורתודוקסית. זאת, מתוך תקווה שהתערבותו של בית-המשפט תוביל לפתרון מידי של הבעיה המקומית שנדונה בעתירה, כלומר, לשינוי ממשי בסטטוס-קוו; וכן שבטווח הארוך יותר יתרום שינוי ממשי זה – כמו-גם השיח על-אודותיו – להטמעה של שינוי רחב ועמוק יותר בנרטיב הדתי, ובעקבותיו גם בנומוס הדתי. לנוכח זאת נדון באופן ביקורתי בתפקידו של בית-המשפט ובמידת השפעתו על שינוי הנרטיב הפנים-דתי ועל היכולת לקדם סדר-יום של שוויון מגדרי במדינה יהודית-דמוקרטית. בכך אנו מבקשות לבחון באיזו מידה התערבות (או אי-התערבות) של בית-המשפט עשויה לתמוך או לפגוע בזכות לשוויון של נשים אורתודוקסיות בפרט ושל נשים יהודיות המושפעות מהדת בישראל בכלל.

1. מסגרת תיאורטית: בין "נומוס" ל"נרטיב"

רוברט קְנֹור, במסתו המפורסמת "נומוס ונרטיב",⁶ הציע לראות במשפט ובתרבות כלים שלובים. מסה זו היוותה הראה לכמה כותבות פמיניסטיות דתיות, אשר ביקשו להבין לאורה את התהליכים המורכבים העוברים על החברה הדתית-המודרנית ואת יכולתה להכיל ביקורות מסוגים שונים, ובפרט ביקורת כה רדיקלית כמו זו הפמיניסטית, המציעה שידוד מערכות כולל.⁷ יש אף שהציעו בעקבות קְנֹור הצעות נורמטיביות לתיקון ההלכה הקלסית ולחידושה ברוח ערכי השוויון.⁸ כאמור, גם אנו מבקשות להיעזר בפריזמה שמציע קְנֹור, ולכן נפרוש כעת בקצרה את עיקרי רעיונותיו.

במושגיו של קְנֹור, הנומוס הוא עולם חוק נורמטיבי המקבל ביטוי בעקרונות הצדק, במוסדות החוק והמשפט, במערכות הכללים הפורמליים ובמוסכמות חברתיות. נרטיב, לעומתו, הוא מכלול של שפה, שיח, מיתוס וערכים, או במילים אחרות, הסיפור האנושי המתבטא בהיסטוריה ובספרות כמו-גם בניסיון האנושי הממשי של קבוצה קונקרטי של אנשים – הקהילה. מושגים אלה נזקקים זה לזה: הנומוס מתקיים רק בתוך ההקשר של הנרטיב, שממקם אותו בזמן, במקום, בחברה ובתרבות שבהם מתרחשת הדרמה של הניסיון

6 Cover, לעיל ה"ש 4.

7 תמר רוס ארמון התורה ממעל לה – על אורתודוקסיה ופמיניזם 269–278 (רותי בר-אילן מתרגמת, 2007) (להלן: רוס ארמון התורה ממעל לה).

8 רחל אדלר פמיניזם יהודי – תיאולוגיה ומוסר (רות בלום מתרגמת, 2008).

האנושי הממשי – זה אשר מעניק לנומוס משמעות; ולהפך, הנרטיב זקוק לנקודת-המבט המוסרית שמספק הנומוס – זו אשר מגולמת ומעוצבת בנורמות ובחוק. לכאורה, בעוד הנרטיב מכיל בחובו ריבוי משמעויות שעשויות לסתור זו את זו – משמעויות גלויות לצד סמויות, משמעויות שמרניות לצד חתרניות – הנומוס מגלם בחוק הקיים תצורה אחת מחייבת ופרשנות "קפואה". אך כאשר רואים את הנומוס כמשוקע בנרטיב, מבינים שפוטנציאל השינוי כבר טמון בתוכו. כאשר בוחנים את הנומוס בהקשר של הנרטיב, החוק נפתח למגוון של פרשנויות, שעשויות להוביל עם הזמן למצב שבו החוק עצמו משתנה ומקרב את המציאות הנוכחית אל עבר מציאות חלופית ועתידית. במובן זה, במבט ארוך-טווח ניתן לדמות את החוק לגשר המקשר בין תפיסת חזון אחת (העבר) לתפיסת חזון אחרת (העתיד, הראוי, האפשרי), כאשר כל פעם נמשכים מתוך המארג המורכב והמרוכב של הנרטיב חוטים מסוימים שמתגבשים לכלל חוק (ההווה, הקיים). חוק הוא אם כן ביטוי לתפיסת-העולם הנוכחית כפי שזו מובנית על-ידי הנרטיב שמקשר בין מציאות לחזון, בין עבר, הווה ועתיד.

תהליך ההשתנות המורכב הזה מתאפשר בזכות שמירה על איזון עדין בין שני יסודות: הכוח הפיידאי (paideic), שמתאפיין ביצירתיות, ביוזמה, בהתחדשות ובגיוון של פרשנויות; והכוח האימפריאלי (imperial), המשמר, שמתאפיין בשאיפה ליציבות, למעשיות, לקונקרטיזציה, לבהירות, לרציונליות ולהסדרה.

הכוח הפיידאי מתבטא בגוף משולב של נרטיב, אמיתות ונורמות המעוצבים בהקשר של קהילה קונקרטיזציה שמקיימת בתוכה יחסי-גומלין ואשר יש בה דרכים משותפות ומוסכמות להתחנך אל תוך הקורפוס ולחיות על-פיו. בכל חוק יש מרכיב פיידאי, המבטא משמעויות וערכים משותפים שמאפשרים התייחסות להתנהגויות – נורמטיביות וחרגיות – בקהילה המחויבת לחוק. המשמעויות הנרטיביות/הערכיות שהחוק מתכוון אליהן (נכון לזמן נתון ובהקשר המקומי של הקהילה) מתבססות ככל שהקהילה והפרטים שבה מממשים את החוק. אלא שהיסוד הפיידאי יוצר סכנה של אי-יציבות כאוטית, מכיוון שלמרות השאיפה לאחדות ולשותפות, בפועל נוצרות מחלוקות בין פרשנויות סותרות רבות, ולכן הקהילה נדרשת תדיר להתחדש, לייצר קוהרנטיות ולשרטט את גבולות הפרשנות וההשתייכות.

הכוח האימפריאלי, לעומתו, מתבטא בנורמות אוניוורסליות המוכתבות על-ידי ממסדים ומוסדות. כל עוד הנורמות מוכיחות את עצמן כיעילות, אין צורך לחנך ולהדריך אנשים לציות. קיומן אינו תלוי במערכות יחסים חזקות בין פרטים בקבוצה, אלא נשען על הנחת עמדה אובייקטיבית חיצונית לשיח. בכל חוק יש גם מרכיב אימפריאלי ששואף לשמור על הסדר החברתי, ואשר מבוסס, לפחות בגרסה הליברלית שלו, על נכונות להכיר בריבוי ובשונויות, אשר מתאפשרים באמצעות הפעלת סמכות, הפרדה, שליטה ופיקוח של מוסדות המדינה והמשפט על ההנחיות וההתנהגויות הנגזרות מהן (ולא על הנרטיבים והמשמעויות שמאחוריהם).

הגשר שהחוק יוצר נשמר באופן אידיאלי באמצעות איזון דינמי בין שני יסודות חיוניים אלה המתקיימים בו־זמנית – ההיבט הפיידאי היצירתי והבלתי־יציב, וההיבט האימפריאלי המשמר והמסדיר.

המודל של קְנוֹר עשוי לסייע לנו בהבנת הפמיניזם האורתודוקסי ונסיונותיו לייצר שינוי בחברה הדתית בשני מובנים בסיסיים: האחד, בהנהרת האופן שבו הוא מנסה לייצר שינוי – הן ברמת הנרטיב והן ברמת הנומוס; והאחר, בהבנה כי בתוך העולם הדתי פנימה פועלים באופן דינמי כוחות פיידאיים לצד וכנגד כוחות אימפריאליים (וזאת להבדיל מהשיח הרב־תרבותי, למשל, אשר נוטה, מנקודת־מבטו החיצונית, לתאר את חברת המיעוט התרבותית־הדתית כמונוליתית וסטטית יותר).

2. מבט רב־רובדי: על רמות שונות של נומוס ונרטיב ועל הזיקות שביניהן

כאמור, מאמר זה בא למקם את הפמיניזם האורתודוקסי בהקשר של יחסי נומוס ונרטיב בישראל. ניתוחנו מעלה מערכת יחסים רב־רובדית ודיאלקטית בין רמות שונות של נומוס ונרטיב. לעיתים נתייחס לנומוס ולנרטיב ה"חיצוניים", כלומר, לאלה אשר חיצוניים לחברה האורתודוקסית ואשר במובן זה הם נחלת החברה הישראלית בכללותה, ולעיתים נתייחס לנומוס ולנרטיב ה"פנימיים", כלומר, לאלה אשר מתרוצצים בקרבה של האורתודוקסיה, בעיקר בקרב זו המודרנית. אנו מודעות לכך ששימוש מרובה וחופף לכאורה במושגים אלה עלול לבלבל את הקוראים, ולכן ננסה להבהיר לאורך המאמר את ההקשר של דברינו באמצעות הצמדת תארים שיבחינו בין הנרטיב והנומוס ברובד ה"ישראלי", ה"חיצוני", ה"ליברלי", ה"אזרחי" או ה"חילוני" לבין הנרטיב והנומוס ברובד ה"אורתודוקסי", ה"פנימי" או ה"דתי". זאת, אף שברור כי הגדרות דיכוטומיות כאלה אינן משקפות נכונה את הממדים המשותפים או הדינמיים של הרבדים הללו ואת התייחסות־הגומלין (האינטראקציה) המתמדת ביניהם.

תיאור רב־רובדי זה משמעותי לניתוח, שכן ניתן לכאורה לתפוס את היהדות האורתודוקסית בישראל כמיעוט תרבותי,⁹ אשר חותר לשמירת זהותו הדתית והתרבותית ומקיים בשיח הפנימי שלו נרטיב ונומוס עצמאיים, אך אנו מבקשות לאתגר את התמונה הפשטנית הזו. בעקבות קְנוֹר והוגים אחרים, אנו מבקשות לערער על התיאור המונוליתי של האורתודוקסיה בישראל כקבוצת מיעוט תרבותית־דתית, ולהדגיש דווקא את ריבוי הזרמים והאפשרויות הפרשניות שהנרטיב והנומוס היהודיים־האורתודוקסיים טומנים בחובם. מורכבות נוספת נובעת מכך שהמיעוט האורתודוקסי מגלה מעורבות רבה במישור המדינתי ונודעת לו השפעה גדולה יחסית על מרקם החיים במדינת־ישראל, ועל־כן הנרטיב והנומוס

9 אם כי לא ברור שהיא פועלת מתוך תודעה של מיעוט.

שלו מצויים בהתייחסויות-גומלין מרובות עם הנרטיב והנומוס הישראליים הכלליים. לכן חלק נרחב מהמאמר יוקדש לשאלת השפעתו האפשרית של הנומוס הישראלי, בדמות בית-המשפט, על יצירת שינוי בנרטיב הפנימי של קבוצת המיעוט התרבותית-הדתית. מורכבות נוספת טמונה בכך שהפמיניזם האורתודוקסי, על-פי תפיסתנו, הינו ניסיון מודע לשלב את הנרטיב והנומוס היהודיים-ההלכתיים עם תובנות וביקורות שאמצו מהנרטיב הפמיניסטי המערבי, אשר גם ממשיך את הנרטיב הליברלי (שממנו מורכב בחלקו גם הנרטיב הישראלי) וגם מתנגד לו. במובן זה, הפמיניזם האורתודוקסי מייצג מיעוט ליברלי בתוך קבוצת המיעוט התרבותית-הדתית השמרנית, ולכן תפוסתו על-אודות שוויון מגדרי עשויות להשתלב היטב בשיח הליברלי שבנרטיב ובנומוס הישראליים. עם זאת, הפמיניזם האורתודוקסי, כמיעוט בתוך מיעוט, עודנו מחויב ברמה הערכית והמעשית לנרטיב ולנומוס היהודיים-ההלכתיים, אשר אינם עולים תמיד בקנה אחד עם אלה הליברליים.

לנוכח שלל מורכבויות אלה, ננסה להתחקות במאמר זה אחר מערכת היחסים וההשפעה ההדדית שבין הנרטיב הישראלי (שהינו בעל מאפיינים ליברליים, יהודיים, דמוקרטיים ולאומיים) וביטוייו בנומוס הישראלי (בעיקר כפי שהוא מיוצג על-ידי בג"ץ) לבין הנרטיב והנומוס הדתיים של הקהילה האורתודוקסית-המודרנית בישראל. כלומר, המאמר ינוע בין שני קטבים מרכזיים: הקוטב החיצוני, שבו מתקיימת התייחסות-גומלין בין הקהילה האורתודוקסית בכללותה, על שלל שחקניה ההטרופגניים, לבין מערכת המשפט במדינת-ישראל; והקוטב הפנימי, שבו מתקיים שיח בין כוחות פידאיים לבין כוחות אימפריאליים, קרי, בין נשים וגברים אורתודוקסים החותרים ליישום תובנות ליברליות ושוויוניות מתוך מחויבות לעולם ההלכתי שבו הם חיים ופועלים לבין המנהיגות הדתית, הממסד הרבני והשיח השמרני המאפיין אותם. במטרה לתאר ולאמוד את הצלחתה ומגבלותיה של התנועה הפמיניסטית האורתודוקסית בישראל בקידום שוויון מגדרי ביהדות, נשאל הן על תהליכים פנימיים שמקדמים או מונעים שינוי נרטיבי ונורמטיבי בתוך הקבוצה הדתית והן על האופן שבו בית-המשפט – הנומוס החילוני – משפיע על שינויו של הנרטיב הדתי הפנימי. אנו מאמינות, בין היתר, שכאשר מדגישים את מורכבותם של המהלכים התרבותיים והחברתיים, מתברר כי ה"פנימי" וה"חיצוני" אינם כה מובחנים, וכי הדינמיקה שבין הנומוס לבין הנרטיב, על כל רבדיו, משתנה ומתהווה תדיר.

3. מבנה המאמר ועיקרי הטענות

בפרק הראשון של המאמר נתאר בקצרה את לידתה הרעיונית של התנועה האורתודוקסית-הפמיניסטית. נטען כי הפמיניזם האורתודוקסי, כתנועה של "רדיקליזם מתון"¹⁰, מתאפיין בנאמנות למסורת, מחד גיסא, ובשאיפה לייצר שינוי מגדרי עמוק ומקיף, מאידך גיסא.

10 ראו לעיל ה"ש 5.

עמדה דו־ערכית זו מסבירה את המהלכים הרעיוניים, הזהותיים והאקטיביסטיים המורכבים שאנו מתארות ומנתחות, אשר מתאפיינים ביסודות שמרניים לצד יסודות רפורמטיביים ורדיקליים.

לנוכח זאת נציג את עיקרי הביקורת שהפמיניזם היהודי בכלל, וזה האורתודוקסי בפרט, מפנים כלפי היהדות האורתודוקסית – הן ברמת הנרטיב הדתי והן ברמת הנומוס ההלכתי. לאחר־מכן נתאר וננתח שלושה מנגנונים רעיוניים אשר עולים בימים אלה ביתר שאת בשיח הרבני: רעיון ה"עקדה", השיח המהותני וטענת "המדרון החלקלק". נטען כי מדובר, בין היתר, בתגובה שמרנית על הביקורת הפמיניסטית, וכי מנגנונים אלה פועלים כחסמי־רוחב נרטיביים המעכבים את הטמעת השינוי המגדרי ביהדות. בהמשך הדברים נדגים כיצד נעשה בהם שימוש.

הביקורת המגדרית על היהדות יוצרת הניעות (מוטיווציות) גבוהות לתיקון, ולמרות החסמים והאתגרים, היא מניעה לפעולה בשני מישורים. הראשון והעיקרי מביניהם הוא תיקון ברמה הדתית – בתרבות, בשיח, במוסדות ובחוק (הלכה) של הציבור האורתודוקסי. אולם לעיתים, כאשר מהלך זה אינו משיג את השינוי המבוקש, נעשה מעבר למישור השני – פנייה לקבלת סעד מבית־המשפט הישראלי, הנתפס כ"חיצוני" לנומוס ולנרטיב הדתיים־הפנימיים. הפרקים השני והשלישי יבחנו את שני המישורים הללו, בהתאמה.

בפרק השני של המאמר נדגים, בעזרת מושגיו של קָנור, כיצד הפמיניזם האורתודוקסי חותר לשוויון מגדרי ביהדות מתוך הבנה שהמפתח ליצירת שינוי בנומוס ההלכתי טמון בשינויו של הנרטיב הדתי. נבדוק באיזו מידה יש הטמעה, ולו חלקית, של רעיון השוויון המגדרי בנרטיב הדתי, ובאיזו מידה הדבר מבשיל לכלל שינוי ממשי בנומוס של הקהילה האורתודוקסית־המודרנית בישראל – ברמת ההלכה הפסוקה, ברמת השיח ההלכתי־הרבני וברמת הנורמות החברתיות. נטען כי ניתן לזקוף לזכותו של הפמיניזם האורתודוקסי הישגים רבים, אשר חלקם כבר הבשילו לכלל תמורות־עומק, בעוד בתחומים אחרים מבצבצים רק ניצני שינוי שעתידם אינו ברור עדיין.

מתוך כלל ההתרחשויות הללו בחרנו להתמקד במספר מצומצם של שינויים שהפמיניזם האורתודוקסי מוביל בזירה הדתית. שינויים אלה נבחרו הן בשל מרכזיותם והן משום שהם מדגימים היטב את היחס המורכב והדינמי שבין נומוס לנרטיב. נפתח במהפכת תלמוד התורה לנשים, ונעקוב אחר האפשרות שנפתחה לפני נשים להיכנס לתפקידים בכירים וציבוריים בשדה הפרשני וההלכתי. כמו־כן נעסוק בתמורות שחלו בזירה הריטואלית, כלומר, הגברת השוויון המגדרי בפרקטיקה הדתית בתחום התפילה והטקס. התחום השלישי שבו נתמקד הוא אתגר השינוי של נישואים וגירושים דתיים בישראל, ובפרט סוגיית מסורבות־הגט והעגונות – נושא שנתפס לרוב כחוד החנית של המאבק הפמיניסטי האורתודוקסי. סיבה נוספת לבחירתנו להתמקד דווקא בשלושת המהלכים הללו היא שבנקודה מסוימת הם חרגו מגדר הנרטיב והנומוס הדתיים לכלל מפגש ישיר עם הנרטיב והנומוס הישראליים בדמות בית־המשפט – מפגש אשר נדון בפרק השלישי של המאמר – ובכך הם מאפשרים לנו לעקוב אחר היחסים הדיאלקטיים בין רבדים שונים של נומוס ונרטיב.

בפרק השלישי של המאמר, ובהתאמה לפרק השני, ננתח כמה מאבקים פמיניסטיים דתיים שהגיעו לפתחו של בית-המשפט בסוף המאה הקודמת, ואשר קשורים לשלושת התחומים שבהם טענו לתחילתו של שינוי – המהפכה האוריינית, תחום הריטואלים ותחום המעמד האישי. כן נעסוק בשני בג"צים עדכניים יותר העוסקים בתופעת סרבנות-הגט בבתי-הדין הרבניים.

בתוך כך נדון, בין היתר, באמות-המידה להתערבות המשפט ובתוכני התערבותו, ובעיקר נבקש להעריך את גבולות ההשפעה של המשפט הישראלי על הנרטיב והנומוס הדתיים ה"פנימיים". ניתן את דעתנו לאופן שבו בית-המשפט מכריע בין האינטרס של הגנה על זכויות הנשים בתוך הקהילה האורתודוקסית, המבקשות להיעזר במשפט ככלי לשינוי חברתי, לבין האינטרסים של הממסד הדתי ההגמוני, המבקש לשמר את הקיים. אך בעיקר נידרש לשאלה מן ההיבט של השפעת בית-המשפט על מאמציו של הפמיניזם האורתודוקסי: האם וכיצד הנרטיב הדתי עצמו (ובעקבותיו הנומוס הדתי) עשוי להיות מושפע לטובה (כלומר, להיעשות שוויוני יותר) או לרעה מהתערבות (או מאי-התערבות) של הנומוס והנרטיב הישראליים החיצוניים לכאורה, כפי שהם מתגלמים בפסיקותיו של בית-המשפט?

נטען כי ברוב המקרים מה שקובע אם ההשפעה תהיה חיובית או שלילית הוא מידת בשלותו של הנרטיב הדתי ה"פנימי" להכיל את השינוי, ואף נציע כלים ראשוניים לאמוד את מידת הבשלות הזו. בשפה ציורית ניתן לומר כי המפגש בין בית-המשפט לבין הנרטיב האורתודוקסי יהיה פורה אם וכאשר האדמה הנרטיבית הדתית תחוזה וכבר הפנימה במידה מסוימת רעיונות שוויוניים שנזרעו בה. נטען כי במקרה כזה התערבות של בית-המשפט כנומוס "חיצוני" עשויה להרחיב את החרכים שכבר נוצרו בנרטיב הדתי, להעמיק את חלחולו של הנרטיב הליברלי לתוכם, ולאפשר לניצני הפמיניזם האורתודוקסי להבשיל ולפרוח מתוכם. נדגים מהלך זה באמצעות ניתוח של פסיקות בג"ץ בפרשת שקדיאל ובפרשת הטוענות הרבניות על רקע בשלותו של הנרטיב האורתודוקסי בנוגע ליכולתן של נשים להיות מעורבות בחיים החברתיים ולשאת תפקידים ציבוריים.

את ההשפעה ההפוכה ניתן למצוא במקרים שבהם הנרטיב הפנימי אינו בשל דיו להכלת השינוי. במקרים אלה התערבות "חיצונית" של בית-המשפט עלולה לייצר תגובת-נגד חריפה מצד החברה והממסד האורתודוקסיים, אשר תגרום להקשחת עמדות. בעקבות זאת הקרקע הנרטיבית הדתית עלולה לדחות מתוכה את זרעי השינוי שנטמנו בה, וכך לחסום את הפוטנציאל להתפתחותו של רעיון כזה בעתיד הנראה לעין. נדגים זאת באמצעות פסיקות בג"ץ בפרשת נשות הכותל, שסבבה סביב השאיפה לשינוי בתחום הריטואלים הדתיים. לבסוף נטען כי על-אף האמור לעיל, יש מקרי-קיצון שבהם הפגיעה בזכויות יסודיות של נשים הינה חמורה וממשית עד כדי כך שעל בית-המשפט להתערב בהם אף אם הנרטיב הדתי אינו בשל דיו ואף אם תגובת-הנגד עלולה להיות חריפה. נדגים זאת באמצעות הסוגיה של סרבנות-הגט והעוולות הנלוות אליה בבתי-הדין הרבניים. נטען כי במקרים אלה הצגת נרטיב ליברלי חלופי על-ידי בית-המשפט, אף בהעדר סעד ממשי ברמת הנומוס, הינה נחוצה והכרחית מבחינה עקרונית, אף במחיר של תגובת-נגד חמורה מצד הממסד הדתי.

מקרה זה מסובך מעט, משום שמבחינה מעשית מסתמן אומנם להערכתנו כי כבר קיימת בשלות מסוימת לשינוי הנרטיב הפנימי באורתודוקסייה המודרנית, אך לנוכח הנסיבות המיוחדות של יחסי דת ומדינה בישראל (קרי, השליטה החרדית בנישואים ובגירושים בישראל, על כל המשתמע מכך לגבי הנרטיב והנומוס הנוהגים בתחום זה), הסיכוי שהנומוס החרדי ההגמוני ישתנה מעצמו באופן משמעותי הינו קטן ורחוק מדי ביחס לעומק הפגיעה בנשים. על-כן יש הצדקה להתערבותו של בית-המשפט, לכל-הפחות ברמה של השמעת הנרטיב הליברלי, ואין לחשוש מפני תגובת-הנגד או להמתין עד להשתנות הנרטיב הדתי. ברצוננו להדגיש כי מאמר זה אינו מתיימר להציג תשובה מגובשת לכל השאלות הללו, אלא לנתח את המציאות המורכבת בפריזמה חדשה, ולהציע כמה כיווני חשיבה שיצטרפו לשיחה אקדמית ואקטיביסטית רחבה יותר.

א. הפמיניזם האורתודוקסי – בין מסורת לביקורת

1. פמיניזם אורתודוקסי – אוקסימורון או תנועה לתיקון מבפנים?

קיים פער נראה לעין בין תובנות מודרניות על שוויון מגדרי לבין תפיסות יהודיות מסורתיות לגבי נשים ומקומן בחברה. משמעות הדבר היא שנוצר הבדל ממשי וכואב בין מעמדה של האישה הדתית במרחב החילוני הליברלי (מבחינת בחירות החיים, ההשכלה והמקצועות הפתוחים לפניה) לבין מעמדה במרחב הדתי. נשים מן האורתודוקסייה המודרנית בעלות תודעה פמיניסטית דורשות מענה אידיאולוגי ומעשי למתח זה.¹¹ אך יש המטילים ספק בדבר אפשרות קיומו של פמיניזם דתי ורואים בו אוקסימורון חסר פשר.¹² לנוכח זאת, דומה כי הפמיניסטיות הדתיות חוות הדרה כפולה: מצד אחד, הממסד הדתי רואה בפמיניזם השפעה חולפת של תרבות מערבית, מודרנית וחינוכית,¹³ אשר חודרת

11 לזיהוי המתח ולהתמודדות עימו ראו BLU GREENBERG, ON WOMEN AND JUDAISM: A VIEW FROM TRADITION (1981); Cynthia Ozick, *Notes toward Finding the Right Question*, in תמר רוס "המרד הקדוש של האשה הדתית-לאומית כגשר בין הלכה ודמוקרטיה" מאה שנות ציונות דתית כרך שלישי – היבטים רעיוניים 447 (אבי שגיא ודב שוורץ עורכים, התשס"ג) (להלן: רוס "המרד הקדוש"); חנה קהת "מעמד הנשים ולימוד תורה בחברה אורתודוקסית" התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית 355 (יעל עצמון עורכת, 2001) (להלן: קהת "מעמד הנשים ולימוד תורה בחברה אורתודוקסית").

12 ניתן לערוך השוואה מעניינת לשאלת מאפייניו והיתכנותו של הפמיניזם האיסלאמי. ראו, למשל, Valentine M. Moghadam, *Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate*, 27 SIGNS 1135 (2002).

13 טובה הרטמן מזהה כמה אסטרטגיות שהאורתודוקסייה המודרנית נוקטת ביחס למודרנה, ביניהן אימוץ ממודר של ידע ואמצעים חסרי משמעות דתית (כגון היחס לטכנולוגיה ולמדע) והרמוניזציה אשר "מגיירת" תחומי ידע חילוניים אל תוך המסורת כהמשך טבעי ואינטגרלי

למסורת יהודית עתיקת-יומין וחותרת לערער על סמכותם של ההלכה והממסד הרבני. משום כך, פמיניסטיות דתיות נחשדות ואף מואשמות שהן "אינן דתיות מספיק" או אפילו "אינן דתיות באמת". מן הצד האחר הן נחשדות כ"לא פמיניסטיות מספיק" או כ"לא פמיניסטיות באמת" על-ידי חברותיהן מן התנועה הפמיניסטית, אשר רואות בדת מערכת פטריארכלית שמרנית,¹⁴ ותופסות נשים דתיות כלוקות בתודעה כוזבת ואף כחוטאות בשעתוקה

שלה לכאורה (כגון לאומיות וציונות), בעוד תחומים אחרים נדחים על הסף כזרים ליהדות. כלפי הפמיניזם הגישה דואלית – אימוץ ממודר של תביעות פמיניסטיות ליברליות בנוגע למעמדן של נשים במרחב החילוני, אך דחייה מוחלטת של תביעות פמיניסטיות במרחב הדתי. TOVA HARTMAN, FEMINISM ENCOUNTERS TRADITIONAL JUDAISM: RESISTANCE AND ACCOMMODATION (2007). ביטוי נוסף לתופעה זו ניתן למצוא בניסיון להציג את הפמיניזם האורתודוקסי בישראל כתוצר של השפעה "אמריקאית" – בהצגה זו יש אומנם אמת היסטורית מסוימת, אך היא משמשת בעיקר טיעון רטורי של התנגדות להשפעות זרות. רוס "המרד הקדוש", לעיל ה"ש 11; Marcia Freedman, *Theorizing Israeli Feminism, 1970–2000*, in ; 11 JEWISH FEMINISM IN ISRAEL: SOME CONTEMPORARY PERSPECTIVES 1 (Kaplana Misra & Melanie Rich eds., 2003); Naomi Graetz, *Women and Religion in Israel*, in JEWISH FEMINISM IN ISRAEL: SOME CONTEMPORARY PERSPECTIVES 17 (Kaplana Misra & Melanie Rich eds., 2003). על המרכזיות של סימון גבולות (פנים/חוץ, אני-מסורת/אחר-מודרנה) בזהות האורתודוקסית ובשיח ההלכתי ראו אבי שגיא המסע היהודי-ישראלי – שאלות של תרבות ושל זהות (2006).

14 לעומת תפיסה קלסית זו, הרואה בדת גורם שמרני התומך בסטטוס-קו, הוצעה לאחרונה – במחקר הסוציולוגי על תנועות חברתיות ובמחקר על הפסיכולוגיה של הדת – תפיסה המזהה בדת גם מקור שמעודד ומאפשר שינוי חברתי. היא עושה זאת בכמה דרכים: באמצעות ניסוח מבני משמעות מוסריים, תרבותיים ואידיאולוגיים חלופיים (ראו, למשל, Johnny E. Williams, *Linking Beliefs to Collective Action: Politicized Religious Beliefs and the Civil Rights Movement*, 17 SOCIOL. FORUM 203 (2002); באמצעות מתן משאבים רגשיים ורוחניים להתנגדות (ראו, למשל, RALPH W. HOOD, PETER C. HILL & BERNALD SPILKA, *THE PSYCHOLOGY OF RELIGION: AN EMPIRICAL APPROACH* (2009); על-ידי חברות של הפרט לתוך חיים של משמעות ומוסר (ראו Robert A. Emmons & Raymond F. Paloutzian, *The Psychology of Religion*, 54 ANN. REV. PSYCHOL. 377 (2003); ועל-ידי בניית תשתית לזהות ולפעולה משותפת, והספקת משאבים לארגון תנועות חברתיות ופוליטיות ולגיוס חברים לאותן תנועות (ראו Dwight B. Billings & Shaunna L. Scott, *Religion and Political Legitimation*, 20 ANN. REV. SOCIOL. 173 (1994); Mayer N. Zald & John D. McCarthy, *Religious Groups as Crucibles of Social Movements*, in SOCIAL MOVEMENTS IN AN ORGANIZATIONAL SOCIETY: COLLECTED ESSAYS 67 (Mayer N. Zald & John D. McCarthy eds., 1987); Darren E. She & Christopher G. Ellison, *Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion*, 25 ANN. REV. SOCIOL. 363 (1999); Christian Smith, *Correcting a Curious Neglect, or Bringing Religion Back In*, in DISRUPTIVE RELIGION: THE FORCE OF FAITH IN SOCIAL MOVEMENT ACTIVISM 1 (Christian Smith ed., 1996); Rhys H. Williams, *Promise Keepers: A Comment on Religion and Social Movements*, in PROMISE KEEPERS AND THE NEW MASCULINITY: PRIVATE LIVES AND (PUBLIC MORALITY 1 (Rhys H. Williams ed., 2001).

ובהנחלתה של הפטריארכייה לדורות הבאים. בעקבות מרקס ופרויד, יש פמיניסטיות הרואות בדת גורם השומר את האנשים במצב של תלות בסמכות ומסכל את נסיונותיהם לשיפור מצבם החומרי.¹⁵ שיח מסוג זה אומנם אינו רווח כיום בגלוי בכתיבה הפמיניסטית, אבל מתחת לפני השטח ניכר כי התפיסה החושדת שפמיניזם דתי מכיל בתוכו סתירה פנימית אינהרנטית בהחלט לא פסה מן העולם.¹⁶

אלא שכבר בראשית ימיה של התנועה הפמיניסטית קשרו חלק ממנהיגות המאבק על זכות הבחירה את השינוי החברתי-המשפטי הדרוש עם שינוי תודעתי-תרבותי, אשר התמקד, בין היתר, בפרשנות מחודשת של התנ"ך כטקסט מכונן בתרבות המערבית.¹⁷ כלומר, בלשונו של קְוֹר, הן הבינו כי לא יהיה אפשר לחולל שינוי מערכתי בנומוס בלא פרשנות מחודשת של הנרטיב. במסגרת "הגל השני" של הפמיניזם, בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, עסקו פמיניסטיות משלוש הדתות המונותאיסטיות בתהליך כואב של חשיפת המינניות (סקסזים) וההפליה בדתותיהן. הביקורת טענה כי המסורת היודאו-נוצרית היוותה רזו לפטריארכייה – היא יצרה תהליך של קודיפיקציה של תפיסות מגדריות מהותניות והפיכתן לאמיתות נצחיות, מחייבות וקדושות,¹⁸ הטמיעה ייצוגים אנדרוצנטריים בטקסטים המקודשים, הפלתה משפטית נגד נשים, וכן הדירה אותן מהמרחב הציבורי והדתי בכלל ומעמדות מנהיגות בפרט.¹⁹

-
- CAROL C. CHRIST & JUDITH PLASKOW, WOMAN SPIRIT RISING: A FEMINIST READER IN RELIGION 1–17 (1979) 15
- די אם נציין בהקשר הישראלי את המקראה (המצוינת והחיונית) בהוצאת האוניברסיטה הפתוחה שעורכותיה לא מצאו לנכון להכליל ולו מאמר אחד העוסק בממשק שבין פמיניזם ודת, כפי שנעשה בכל אחד מתחומי הידע האחרים שבאו לידי ביטוי באותה מקראה. ראו דרכים לחשיבה פמיניסטית (ניצה ינאי, תמר לאור, אורלי לובין, חנה נווה ותמי עמיאל האוזר עורכות, 2007). כן ראו ללמוד פמיניזם – מקראה (דינה חרובי, שרון הלוי, סילביה פוגל ביז'אוי, דבורה גריינימן, יפה ברלוביץ, רונה ברייר גארב, דלילה אמיר ודלית באום עורכות, 2006).
- ראו, לדוגמה, את שני הכרכים של מפעלה הספרותי של אליזבת קידי סטנטון וחברותיה לוועדה העורכת: ELIZABETH STANTON, THE WOMAN'S BIBLE (1895, 1898) 17
- בהקשר זה טבעה רוזמרי רדפורד רותר את הביטוי sacralizing patriarchy. ראו ROSEMARY RADFORD RUETHER, WOMEN-CHURCH: THEOLOGY AND PRACTICE OF FEMINIST LITURGICAL COMMUNITIES (1985) 18
- JUDITH PLASKOW, STANDING AGAIN AT SINAI: JUDAISM FROM A FEMINIST PERSPECTIVE (1991); Rachel Adler, *The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman*, in Ozick; ON BEING A JEWISH FEMINIST 12 (Susannah Heschel ed., 1983); לעיל ה"ש 11; GREENBERG, לעיל ה"ש 11; רוס "המרד הקדוש", לעיל ה"ש 11; אדלר, לעיל ה"ש 8; טובה כהן "מנהיגות דתית נשית: האורתודוקסיה המודרנית בישראל כמקרה-מבחן" תרבות דמוקרטית 10, 251 (2006); יעל עצמון "היהדות וההדרה של נשים מן הזירה הציבורית" אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות – קובץ מחקרים בין-תחומי 13 (יעל עצמון עורכת, 1995).

כמעט למן ההתחלה היה ברור שביקורת זו מובילה לאחת משתי עמדות: האחת קוראת לתקן את הדתות מבפנים בהתאם לערכים פמיניסטיים – תיקונים שנעים על הרצף שבין רפורמה מוגבלת למהפכה רדיקלית אך נתפסים עדיין, על-ידי המציעות אותם, ככאלה שאינם שוברים את הכלים;²⁰ והאחרת סוברת שניסיון זה הינו חסר תוחלת, היות שהפטריארכייה מושרשת עמוק במבנים ובתפיסות-העולם הדתיות, אשר סותרות מניה וביה את החזון הפמיניסטי, עד כדי כך שיש לנטוש את הדת הקיימת. יש שניסו אף ליצור מסגרות דתיות חדשות המבוססות על רוחניות נשית ועבודת האלה (Goddess).²¹ בהקשר של מאמר זה ראוי להצביע על הטעמים שהוצעו דווקא לצורך לתקן מבפנים, למרות ההכרה בעומק ההדרה וההפליה כלפי נשים במסגרת הדתית. זאת, בשל העובדה שפמיניזם אורתודוקסי מייצג אמונה בשינוי שהינו אפשרי אך בה-בעת מוגבל, עקב היותו שינוי אשר נערך "מבפנים"²² ומושג לא פעם באמצעות שליטה ב"כלים של הארון".²³

20 ELIZABETH SCHUESSLER FIORENZA, IN MEMORY OF HER: A FEMINIST ; שם, PLASKOW THEOLOGICAL RECONSTRUCTION OF CHRISTIAN ORIGINS (1984); ELAINE PAGELS, ADAM, EVE, AND THE SERPENT (1989); Phyllis Trible, *Eve and Miriam: From the Margins to the Center*, in FEMINIST APPROACHES TO THE BIBLE 5 (Phyllis Trible, Hershel Shanks & Tikva Frymer-Kensky eds., 1995).

21 MARY DALY, BEYOND GOD THE FATHER: TOWARD A ; לעיל ה"ש 18; RUETHER PHILOSOPHY OF WOMEN'S LIBERATION (1985); DAPHNE HAMPSON, AFTER CHRISTIANITY (1996); Naomi Goldenberg, *The Return of the Goddess: Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Theology*, in RESURRECTING THE BODY: FEMINISM, RELIGION, AND PSYCHOTHERAPY 190 (1993); Carol P. Christ, THE REBIRTH OF THE GODDESS: FINDING MEANING IN FEMINIST SPIRITUALITY (1997). מעניין שלא כמו אצל עמיתותיהן הנוצרות, אצל פמיניסטיות יהודיות (למעט ריטה גרוס, שהמירה את דתה לבודהיזם) אי-אפשר למצוא קריאות לשבירת הכלים ולהקמת דת "בתר-יהודית", על משקל ה"בתר-נצרות" שהציעה דפני המפסון. השאלה מדוע לא הלך הפמיניזם היהודי "עד הסוף" חורגת ממטרתו של מאמר זה.

22 מובן ששאלת ההשתייכות והעמדה שמהן ניתן או ראוי לייצר שינוי – מבפנים או מבחוץ – אינה ייחודית לפמיניזם הדתי, אלא נוגעת בסוציולוגיה ובפסיכולוגיה של זהויות ושל תנועות חברתיות בכלל, כמו-גם בשיחים ובמנגנונים המייצרים ומסדירים זהויות אלה כחלק מנרטיבים קולקטיביים. לא כאן המקום לנתח לעומק סוגיה מורכבת זו, אך לא יכולנו לדלג עליה משום היותה מרכזית מאוד הן לשיח הפמיניסטי והן לשיח ההלכתי-הרבני של העולם האורתודוקסי (למשל, התפיסה של הנרטיב האורתודוקסי כבלתי-משתנה, ולכן כדי ששינוי יתקבל, עליו להיפתס כהתפתחות פנימית טבעית של שרשרת המסירה לאורך הדורות בעזרת הכלים ההלכתיים המקובלים), ולכן גם לפמיניזם הדתי, הפועל בזיקה ישירה לשניהם. שאלה זו של פנים/חוץ רלוונטית גם משום שאנו מזהות אותה בדברים שבהם נדון בהמשך המאמר – הן בהתנגדויות של העולם הרבני-הלכתי להתערבותו של בית-המשפט והן בדברים מפורשים של בית-המשפט כאשר זה בוחר לא להתערב בשיקוליו ה"פנימיים" של הממסד הרבני. משום כך אנו מבקשות כאן להצביע על סוגיה זו, ואף לערער במעט על הבנייה הדיכוטומית של ההבחנה, שלטעמנו היא מטושטשת ומורכבת יותר.

בהקשר הישראלי, אחת הדוברות הנחרצות ביותר בפמיניזם האורתודוקסי בדבר הצורך לתקן מבפנים היא תמר רוס, הטוענת כי אין צורך להרוס עולם שלם של זהות, אף אם הוא תוצר של פטריארכייה. תוך שהיא מפתחת תיאולוגיה מתוחכמת, מציעה רוס להשאיר את המסר המסדני על כנו, אך לצקת לתוכו תכנים חדשים.²⁴ גם טובה הרטמן טוענת כי יש בעייתיות גדולה בתיאור ההתמודדות כבחירה בין שתי אפשרויות – נטישת המסורת כליל או אימוץ מלא שלה כפי שהיא – משום שהדילמה אינה פתירה, והיא בוחרת להישאר נאמנה לזהותה הדתית והפמיניסטית כאחד.²⁵

אם כן, הפמיניזם האורתודוקסי בכלל, ובישראל בפרט,²⁶ נוסד והתפתח מתוך מגמה להוליד תיקונים ושינויים שיחתרו ליתר כבוד ושוויון בעיצוב עולמה של היהדות בכל הקשור לתפיסתה לגבי נשים, דימוין, מעמדן ומקומן בספרות הציבורית והפרטית. ככל

- 23 דוגמה בולטת לתפיסה זו ניתן למצוא אצל תמר רוס: Tamar Ross, *Can the Demand for Change in the Status of Women Be Halakhically Legitimated?*, 42 JUDAISM 478 (1993) – זאת, להבדיל מתפיסתה הבסיסית של הפמיניסטית-המשוררת השחורה הלסבית אודרי לורד – ראו Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *SISTER OUTSIDER: ESSAYS AND SPEECHES* 110 (1984).
- 24 כתביה הפמיניסטיים של תמר רוס רבים ומגוונים. בהקשר זה נציין רק כמה מהבולטים המתיחסים לשאלת השינוי בתוך מסגרת המחויבות האורתודוקסית: תמר רוס "האם עוד מסוגלות אנו להתפלל לאבינו שבשמים?" עין טובה – ספר היובל לטובה אילן (1999); Tamar Ross, *Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism*, in *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy* 3 (Jonathan Frankel ed., 2000) (אשר נדפס מחדש בעברית – תמר רוס "אורתודוקסייה, הלכה ואתגר הפמיניזם" אורתודוקסייה יהודית – היבטים חדשים 255 (יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר עורכים, 2006) (להלן: רוס "אורתודוקסייה, הלכה ואתגר הפמיניזם")); תמר רוס "אורתודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה: ניתוח תיאולוגי והבטים פרשניים" מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי 387 (עמיחי ברהולץ עורך, 2003) (להלן: רוס "אורתודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה"); תמר רוס ויהודה גלמן "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית" רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל 443 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר עורכים, 1998); רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7.
- 25 ראו בעניין זה HARTMAN, לעיל ה"ש 13, בעמ' 121–133.
- 26 אין כמעט תיעוד או מחקר מקיף על-אודות התפתחותו של הפמיניזם האורתודוקסי בארץ, וזאת על-אף פעילותו הענפה בארבעת העשורים האחרונים, אשר משפיעה על פניה של ישראל מבחינה חברתית, פוליטית ותרבותית-דתית. מאמר זה, אשר בין היתר סוקר את הישגיה של תנועה זו, מנסה במידה מסוימת לתרום להשלמת התמונה. שרטוט ראשוני של תולדות התנועה ניתן למצוא במאמר שחיברה טלי ברנר לכבוד תערוכת האומנות "מטרוניתא" (ראו להלן ה"ש 69): טלי ברנר "הפמיניזם הדתי: התחלות וכיוונים" מטרוניתא, משכן לאמנות עין חרוד 57–67 (2012). ההיסטוריוניות מרגלית שילה וליילך רוזנברג, למשל, איתרו ניצנים ראשונים של פמיניזם דתי בארץ-ישראל בשנות הארבעים של המאה העשרים, בעיקר בתנועת הפועלים הדתית ובקיבוצים הדתיים. מרגלית שילה וליילך רוזנברג "מעשייה פמיניסטית לפמיניזם מוצהר? נשות הציונות הדתית לאומית" קולך – פורום נשים דתיות (2.3.2009) www.kolech.com/show.asp?id=31811.

שהתבררה עומקה של הביקורת והוצעו לה פתרונות שונים,²⁷ הסתבר כי האתגר שהפמיניזם מציב ליהדות האורתודוקסית, בהשוואה לזרמי יהדות ליברליים יותר,²⁸ הוא הגדול ביותר, היות שתיקונים ושינויים במסגרת זו נעשים באופן האיטי ביותר, אם בכלל, בהתאם לטיבו השמרני של זרם זה. יתרה מזו, מכיוון שהאורתודוקסיה מגדירה את עצמה גם בזהות שלילית כמי שאינה רפורמית,²⁹ ככל שזכו הנשים ביתר שוויון בזרמים הלא-אורתודוקסיים כן גברו ההתנגדויות, החומרות והסייגים בקרב הממסד האורתודוקסי לשינויים מעין אלה. למרות זאת, ואולי אף באופן מפתיע, המציאות מוכיחה כי דווקא באורתודוקסיה המודרנית מתחוללת ברור האחרון לא פחות מאשר מהפכה של ממש ברמת הנרטיב, ובמידה מסוימת גם בנומוס ההלכתי ובנורמות החברתיות.

2. ביקורת פמיניסטית על הנרטיב והנומוס הדתיים

(א) ביקורת ברמת הנרטיב

בחלק זה אנו מבקשות לזהות את מוקדי הביקורת העיקריים של תיאוריות פמיניסטיות כלפי היהדות בכלל וכלפי היהדות האורתודוקסית בפרט. כאמור, הביקורת הפמיניסטית התייחסה לא רק לרובד החוקי של ההלכה, אלא גם לרובד הנרטיבי-התרבותי, אשר כולל, בין היתר, תיאולוגיה, ריטואלים דתיים ותפיסות של נשיות:

א. דמות האל, כפי שהיא משתקפת בשפת התפילה, בשיח הרבני ובטקסטים הגותיים והלכתיים, הינה גברית.³⁰ עיצוב דמות האל כבעל סמכות (גברית, יחידה, בלעדית

27 כיוונים שונים לפתרונות ניתן למצוא אצל רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7; אדלר, לעיל ה"ש 8; Ozick, לעיל ה"ש 11; PLASKOW, לעיל ה"ש 19; Judith Plaskow, *The Right Question is Theological*, in ON BEING A JEWISH FEMINIST 226 (Susannah Heschel ed., 1983); Ronit Irshai, *Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law (Halakha)*, 26(2) J. FEMINIST STUD. RELIG. 55 (2010) (להלן: Irshai, *Toward a Gender Critical Approach*).

28 בקרב התנועות היהודיות הליברליות (הקונסרוטיבית והרפורמית) התקבלו שינויים נרחבים ומשמעותיים ביותר בכל הנוגע במעמדן של נשים בבית-הכנסת, בהסמכת נשים לרבנות, בשוויוניות בטקסי נישואים וגירושים ועוד. לעומת גודלן וכוחן המרשים של תנועות אלה בקרב יהודי התפוצות, ובעיקר בארצות-הברית, בארץ יש לתנועות הללו השפעה מצומצמת למדי. על השינויים שחלו בתנועות הליברליות בכיוון של יתר שוויון מגדרי ראו ID DID IT MY WAY: WOMEN REMAKING AMERICAN JUDAISM (Riv-Ellen Prell ed., 2007).

29 על העיסוק של האורתודוקסיה המודרנית בכינון זהותה מתוך שלילת זהות אחרת (negative identity) ראו HARTMAN, לעיל ה"ש 13, בעמ' 14–16.

30 זאת, למעט טקסטים מסוימים, בעיקר מן הספרות המקראית המאוחרת והקבלה, שיש בהם דימויים נשיים של האלוהות, הגם שלא ברור אם אלה אכן חותרים תחת תפיסות מגדריות שמרניות.

- ומצווה), העומד באופן מדרגי (הייררכי) מעל האנושות, יוצר מציאות ממוגדרת שלפיה "מה שהאל הוא לגבר, הגבר הוא לאישה"³¹.
- ב. מן המקורות היהודיים לדורותיהם עולה תפיסה מהותנית בעייתית בדבר טבען של הנשים, תכונותיהן ומעמדן,³² אשר מצמצמת אותן לתפקיד של אָם ורעיה.
- ג. קולן החסר (שלא לומר הנעדר כמעט כליל) של הנשים מן המקורות, כמרגם מעיזוב הנרטיבים עצמם ומהשיח המסורתי על-אודותיהם, מייצר תמונת-עולם (תיאורית ונורמטיבית) שנשמכת על הפרספקטיבה הגברית בלבד.³³
- ד. זיהוי האישה עם החומרי, בניגוד לרוחני, משמש הצדקה למיקומה הטבעי והראוי בספרה הפרטית – הבית וגידול הילדים – ולהרחקתה מתחום הרוח, הריטואל והטקסט היהודיים.³⁴

31 זהו רעיון מרכזי אצל דפני המפסון. ראו HAMPSON, לעיל ה"ש 21, בעמ' 124. ביקורת זו הופנמה מן הביקורת הנוצרית ויושמה למקורות היהודיים. דוגמה לכך ניתן למצוא בדבריו של אבודרהם: "והטעם שנפטר הנשים מהמצנת עשה שהזמן גרמא לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו" (סדר תפילות של חול, כה). ראו רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7, בעמ' 209–224.

32 כך, למשל, הפרשנות המסורתית הניתנת לדמויותיהן של האימהות בספר בראשית או לנשים כגון אשת רבי עקיבא בתלמוד מסייעת בבניית דימוי מהותני של האישה הראויה כסבילה, כמאפשרת, כאם מקריבה וכרעיה נאמנה אשר כל תפקידה הוא לאפשר לבעלה ולבניה לגדול בתורה. פרשן התורה אברבנל, למשל, סבור כי האישה לא נבראה בצלם אלוהים (בפרשנותו לבראשית א 27). הטעמים לפטור של נשים ממצוות תלמוד תורה נעוצים בחלקם באפיון כקלות-דעת (ראו מחלוקת בן עזאי ורבי אליעזר למשנה, סוטה ג, ג), ובהקשרים מודרניים יותר – בתפיסתן כסבילות. ראו את תפיסתו המהותנית של הרב קוק לגבי טבעה הסביל של האישה: "הנשמות בגורל חייהן, מחולקות הן לפועלות ולנפעלות, לרושמות את החיים ואת היותם בכל מכמניהם, ולנרשמות מהם. וזהו ההבדל העצמי, שיש בין נפש האיש, הפועל, החוקק, הכובש והמדביר, ובין נפש האשה, הנרשמת, הנפעלת, הנחלקת והנכבשת והמתדברת, בהנהגתו של האיש. "עולת ראייה", על ברכת "שלא עשני אשה". ראו גם את דבריו של הרב וולדנברג לגבי "עזר כנגדו" ו"הוא ימשול בך" (ציץ אליעזר, יט, לה) וכן דוגמאות רבות נוספות אשר קצרה היריעה מלהכיל. תפיסות מעין אלה מחלחלות כמובן גם אל תוך עולם ההלכה ומשפיעות על הפסיקה.

33 טענה זו נראית טריוויאלית כמעט. כך, למשל, כל הלכות הצניעות נדונות מפרספקטיבה גברית, כלומר, כיצד ניתן למנוע את הרהורי החטא של הגבר באמצעות כיסויה של האישה. לדיון בפרספקטיבה הגברית ובהטיות על בסיס מגדרי בעיצובה של ההלכה ראו רונית עיר-שי "שיקול דעת הלכתי והטיות על בסיס מגדרי: ניתוח מושגי" תרבות דמוקרטית (בדפוס) (להלן: עיר-שי "שיקול דעת הלכתי").

34 נציין רק דוגמאות אחדות מני רבות: "רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות" (משנה, סוטה ג, ד); "אין חכמתה של אשה אלא בפילכה" (ירושלמי, סוטה ג, יט); "אשת חיל מי ימצא – מעטים מוצאה... כי שלמות המדות באשה נדיר הוא" (המאירי למשלי לא, א); וכן מקבץ תכונות שליליות של נשים – קנאיות, יצאניות, משמשניות, לא-צנועות וכולי (בראשית רבה יח, ב). הנימוק של היותה נידה שימש להדרתה של האישה מבית-הכנסת, ואף שמבחינה הלכתית לא היה לכך בסיס, ההחמרות בעניין זה – בעיקר באשכנז – היו רבות והשתרשו

על-אף ביקורות נוקבות אלה, אשר בחלקן הופנו עוד קודם לכן כלפי הנצרות, הפמיניסטית חוקרת הנצרות אליזבת שוסלר פיורנצה סבורה כי אם נדחה על הסף את הנרטיב התנ"כי בשל היותו פטריארכלי, יישארו הנשים ללא תרבות, היסטוריה או דת (כלומר, במושגיו של קְוֹר, הן ינותקו כליל מהנרטיב), ובכך תגבר שוליותן. הטקסט המקודש אומנם מדיר נשים ומוחק אותן ואת קולן מן ההיסטוריוגרפיה, אבל עובדה זו אינה מוחקת את קיומן הממשי ממרכז ההיסטוריה הפטריארכלית המשותפת לנשים ולגברים ומן ההתגלות התנ"כית. לכן, טוענת שוסלר פיורנצה, הרמנויטיקה פמיניסטית ביקורתית חייבת לעבור מטקסטים אנדרוצנטריים לעיסוק בהקשר החברתי וההיסטורי שלהם, כדי "להחזיר את הנשים להיסטוריה כך שהיא תהיה גם שלהן".³⁵ תיקון דומה הציעה ג'ודית פלסקו, באומרה כי יש לשכתב את הזיכרון ההיסטורי היהודי כדי שיכיל גם את הנשים ואת נקודת-מבטן. כך, באמצעות פרשנות שתשחזר קולות נשיים עמומים או מושתקים במסורת ועל-ידי החייאת ריטואלים ושפה דתית, יתאפשר לנשים "לעמוד מחדש לפני הר סיני".³⁶ במילים אחרות, יש להשיב נשים אל הנרטיב היהודי על-מנת שיוכלו ליטול חלק בעיצוב הנומוס היהודי – התורה שניתנה בהר סיני. בפרק הבא נראה כיצד מהפכת תלמוד התורה לנשים אפשרה לראשונה עיסוק נרחב של נשים באופן ישיר בטקסטים המקודשים, וכיצד הנגשה זו מזמנת התחדשות של הנרטיב הדתי.

(ב) ביקורת ברמת הנומוס

בעוד היחס של הנרטיב היהודי המסורתי לנשים מעורר אי-נחת עמוקה בקרב נשים פמיניסטיות, אי-השוויון המגדרי ברמת ההלכה, המנהג והנורמות החברתיות יוצר פגיעות ממשיות בחייהן של נשים שומרות הלכה (ובישראל – גם של נשים שאינן כאלה). פמיניסטיות אורתודוקסיות מבקרות בחריפות את הנומוס הזה, תוך שהן מקיימות עימו משא-ומתן יומיומי ברמת הפרקטיקה:

כמנהג המקובל. כך, למשל, כותב ה"אור זרוע": "ויש נשים שנמנעות מלהיכנס לבית הכנסת ומליגע בספר... ויפה הן עושות. ומורי אמר לי שיש נשים שאינן מתפללות מאחורי הנידה... כללו של דבר, כל מה שיכול אדם להחמיר בנידה יחמיר ותבוא עליו ברכה". אור זרוע א, שס. וברור הקודם כתב הרב הרצוג: "אני סובר בהחלט שהמקום ההולם את האשה הוא הבית ותפקידה המתאים לה שלכך נוצרה, לעשות רצון בעלה, בגבולות ידועים, וגידול הבנים, ושלא טוב הוא למין האנושי שהיא תתחרה עם הגבר בים הגועש של החיים מבחוץ, וכל כבודה בת מלך פנימה. אבל מה נעשה וזרם הזמן חולל שינויים כבירים וא"א לשחות כנגד הזרם..." יצחק הרצוג תחוקה לישראל על פי התורה כרך א 111 (1989).

35 FIorenza, לעיל ה"ש 20, בעמ' 29.

36 CHRIST & PLASKOW, לעיל ה"ש 15, בעמ' 39–50; PLASKOW, לעיל ה"ש 19, במיוחד בעמ' 25–60. ניתוח של גישות משחזרות אלה ניתן למצוא אצל טובה הרטמן: Tova Hartman, *Restorative Feminism and Religious Tradition*, 11 COMMON KNOWLEDGE 89 (2005). כן ראו רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7, בעמ' 195–209.

- א. חוסר השוויון הבסיסי בין נשים לגברים בפתחום של נישואים וגירושים ("המעמד האישי") יוצר מגוון של הפליות קשות נגד נשים. אי-הסימטריה בקידושים, על המימד הקנייני שבהם, והשלכותיה על הגט מנציחות את הסבילות הנשית ומותרות אותה תלויה לחלוטין כמעט ברצונו החופשי של בעלה.³⁷
- ב. כפי שהראינו לעיל, הביקורת על הנרטיב מצביעה על היעדרות של נשים כסובייקטים מעולם התורה, ולמעשה על הדרתן מזירה מרכזית שבה התרבות היהודית נוצרת. מבחינת הנומוס, לא רק שהדרה זו מעוגנת בדין הדתי (בדמות איסור לימוד תורה לנשים), אלא שמשמעותה היא העדר אוריינות בסיסית, אשר מונע נשים מלהשתתף בשיח ההלכתי ובתהליך כינון החוק ופירושו.
- ג. פטור של נשים ממצוות התלויות בזמן³⁸ משמעו צמצום הפרקטיקות הדתיות הפתוחות לפני נשים, בעיקר אלה המתרחשות במרחב הציבורי-הקהילתי (כגון מניין וקריאה בתורה), והרחקתן מכל האמצעים הסמליים הקשורים לברית עם האל (כגון טלית ותפילין). כתוצאה מכך נוצר חוסר בהזדמנויות להזדהות דתית חיובית בקרב נשים, והן נהפכות לשוליות במרחב הציבורי הדתי.

37 מבחינה הלכתית, מכיוון שרק האיש מקדש את האישה, גם רק האיש מגרש את האישה, והגירושים תופסים רק אם הגט ניתן מרצונו החופשי. אומנם, בנסיבות מסוימות יש עילות המאפשרות לבית-הדין לכפות על הבעל מתן גט, אך כיום ניכר כי דינים רבים נמנעים מלהפעיל אמצעי לחץ על הבעל כדי לחייבו במתן גט, מחשש שמא הגט יהיה "מעושה", כלומר, לא מרצונו החופשי ולכן פסול. אם אישה שקיבלה גט כזה תינשא מחדש, היא עלולה להיחשב נואפת, וילדיה מבעלה החדש עלולים להיחשב ממזרים. ראו, למשל, HALPERIN-KADDARI, לעיל ה"ש 3, בעמ' 262-227; Susan Weiss, *Israeli Divorce Law: The Maldistribution of Power, its Abuses, and the "Status" of Jewish Women, in MEN AND WOMEN: GENDER, JUDAISM AND DEMOCRACY* 53 (Rachel Elijor ed., 2004)

38 מבחינה הלכתית, נשים חייבות רק במצוות עשה שעשייתן אינה תלויה בזמן מסוים. כדברי המשנה, "וכל מצות עשה שהזמן גרמה – אנשים חייבין ונשים פטורות. וכל מצות עשה שלא הזמן גרמה – אחד אנשים ואחד נשים חייבין. וכל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמה בין שלא הזמן גרמה – אחד אנשים ואחד נשים חייבין, חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל תטמא למתים" (משנה, קידושין א, ז). אבל גם לכלל זה, כמו לכלל הלכתי, יש יוצאים-מן-הכלל רבים – למשל, מצוות תלמוד תורה אינה תלויה בזמן מסוים, ואף-על-פי-כן נשים פטורות ממנה; תפילה תלויה בזמן מסוים, ובכל-זאת נשים חייבות לפחות בחלקים ממנה; וכולי. ראו בבלי, קידושין לג, ע"ב – לד, ע"ב. כן ראו את טענתו של הרמב"ם שלפיה האיש מקודש מן האישה מפני שהוא מחויב בכל המצוות, ולכן דיני קדימויות בהצלת נפשות הוא קודם לאישה: "כבר ידעת שכל המצות חובה על הזכרים, והנקבות אינן חייבות אלא במקצתן כמו שנתבאר בקדושין, והוא מקודש ממנה ולפיכך האיש קודם להחיות." פירוש המשניות לרמב"ם, הוריות פרק שלישי, משנה ז (מהדורת קאפח). רחל אדלר טוענת כי מצוות "לא תעשה" בלבד, שנשים מחויבות בהן כגברים, אינן יכולות לייצר תודעה דתית פוזיטיבית. Rachel Adler, *The Jew Who Wasn't There – Halakhah and the Jewish Woman, in ON BEING A JEWISH FEMINIST* .12 (Susannah Heschel ed., 1983)

- ד. הגוף הנשי מובנה – בהקשרים של מיניות, צניעות, נידה ופריזון – כגוף "בעייתית" שאינו ראוי או שלם ולכן אינו בר-מצוות, וכן כגוף שלילי או לכל-הפחות ככזה המתואר ונחווה על-דרך השלילה. לכן הוא מצריך פיקוח והסדרה חיצוניים (גבריים).³⁹
- ה. התפקיד החברתי של חיזוק מוסד המשפחה ותחזוק חיי הבית מוטל בעיקר על כתפיהן של נשים, כמשימה לאומית, דתית ורוחנית מן המעלה הראשונה.⁴⁰
- ו. המסורת היהודית מקבעת את ההסדר ההטרו-נורמטיבי, והדבר מוביל להחרגה של זהויות מיניות או נורמות מיניות אחרות.⁴¹

39 "קול באישה ערוה", "שוק באישה ערוה" ו"שער באישה ערוה" (בבלי, ברכות כד, ע"א); "כל הצופה בנשים – סופו בא לידי עבירה, וכל המסתכל בעקבה של אשה – הויין לו בנין שאינן מהוגנין" (בבלי, נדרים כ, ע"א). נשים נדרשות לפיכך להתכסות, כדי לא להחטיא את הגברים. כך כותב, למשל, הרב עובדיה יוסף: "דבר ברור, שנשים שהולכות ברחוב בבגדי פריצות כאלה עוברות גם על איסור 'לפני עֵנַר לא תתן מכשול' (ויקרא יט 14), שהן גורמות לאנשים להסתכל עליהן, ולבוא להרהורי עבירה הקשים מעבירה, והאנשים עוברים על הכתוב 'ונשמרת מכל דבר רע' (דברים כג 10) וכתב רבינו יונה, שעוון הסתכלות בנשים הוא איסור מן התורה." שו"ת יחוה דעת, חלק ג, סימן סז.

עוד על נשים, גוף ומיניות בספרות חז"ל ראו דוד ביאל ארוס והיהודים (1994); דניאל בוירין הבשר שברוח – שיח המיניות בתלמוד (1999); ישי רוזן-צבי "יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית" תיאוריה וביקורת 14, 55 (1999); ישי רוזן-צבי "האם יש לנשים יצר? אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל" סמכות ורחינות – מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית 21 (חיים קרייסל, בועז הוס ואורי ארליך עורכים, 2009). בהקשר של פריזון ראו Ronit Irshai, Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature (2012).

בהקשר של הבניית הגוף הנשי ותפיסות של טהרה בהלכות נידה ראו Rachel Adler, *In Your Blood, Live: Re-visions of a Theology of Purity*, 8 Tikkun 38 (1993); Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (2002).

40 ראו הרב שלמה אבינר, הקורא לנשים להיות "פרופסוריות" לגידול ילדיהן: שלמה אבינר "אני איצור ילדים" nrg יהדות (22.6.2006) www.nrg.co.il/online/1/ART1/439/143.html (פורסם במקור בעלון בתי-הכנסת "באהבה ובאמונה") (להלן: אבינר "אני איצור ילדים"). כן ראו את מאמרו של הרב ארי שבט "פמיניזם אורתודוקסי = אגואיזם דתי" צהר יג 153 (התשס"ג).

41 איסור משכב זכר הוא מוחלט לכאורה ומופיע בתורה: "וְאֵת זָכָר לֹא תִשָּׁב מִשְׁפָּכֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא" (ויקרא יח 22); "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֵת זָכָר מִשְׁפָּכֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוֹמָתוֹ דְּמִיָּהֶם בָּם" (ויקרא כ 13). איסור יחסי מין בין נשים, לעומת זאת, אינו מופיע בתורה, והוא נחשב חטא קל יותר. כך כותב הרמב"ם: "נשים המסוללות זו בזו אסור וממעשה מצרים הוא שהוזהרנו עליו שנאמר כמעשה ארץ מצרים לא תעשו... אע"פ שמעשה זה אסור אין מלקין עליו, שאין לו לאו מיוחד והרי אין שם ביאה כלל, לפיכך אין נאסרות לכהונה משום זנות ולא תיאסר אשה על בעלה בזה שאין כאן זנות, וראוי להכותן מכת מרדות הואיל ועשו איסור, ויש לאיש להקפיד על אשתו מדבר זה ומונע הנשים הידועות בכך מלהכנס לה ומלצאת היא אליהן." משנה תורה, איסורי ביאה, פרק כא, הלכה ח. המאירי מחדד כי אין במעשה זה אלא "פריצות בעלמא". ראו בית הבחירה למאירי, יבמות עו, ע"א, ד"ה "נשים המסוללות".

ביקורות אלה הולידו מגוון של הצעות לתיקון, אשר החלו לטענתנו להוביל לתמורות בפרקטיקות חברתיות מרכזיות ואף ברובד ההלכתי ממש, אף שמגמות אלה רחוקות עדיין ממימוש מלא. בפרק השני של מאמר זה נסקור כמה מהלכים מרכזיים שנוצרו בתגובה על ביקורות אלה, ונססה להעריך אם הם אכן מצליחים לייצר שינויי-עומק מרחיקי-לכת ברמת הנומוס.

(ג) העמקת הביקורת

ככל שהעמיקו הוגות יהודיות בהבנת האתגרים שהפמיניזם מציב ליהדות כן נוספו והתחדדו מוקדי ביקורת ואף נעשו רדיקליים יותר.⁴² במישור התיאולוגי, למשל, טענה תמר רוס כי ככל שאנו מכירים יותר ויותר במידת חלחולם של נורמות וערכים פטריארכליים אל תוך הקורפוס הדתי, ובכלל זה בתורה עצמה, אנו מבינים שעצם קיומה של האמונה ב"תורה מן השמים" או ב"נצחיות התורה" נתונה בסכנה. האם נוכל לקבל ביושר את תמונת-העולם המשתקפת מן המקורות לגבי נשים כדבר האל? הפתרון שהוצע על-ידיה לבעיה זו הוא רעיון "ההתגלות המצטברת", המניח התגלות אלוהית רציפה במהלך ההיסטוריה האנושית, דרך מסננת הפרשנות האנושית ודרך מידת התקבלותם של הדברים בקהילות ישראל לדורותיהן.⁴³

גם במישור המשפטי-ההלכתי הולכים ומתרבים הקולות המצביעים על הטיות עמוקות ותשתיות בהלכה, מעל ומעבר לדוגמה כזו או אחרת, אשר נובעות מהנרטיב הפטריארכלי ומכוננות אי-שוויון. כך, למשל, נשמעת ביקורת על עצם היותה של ההלכה קורפוס גברי לחלוטין, אשר גם במקומות שבהם הוא משקף נקודות-מבט נשיות, הוא עושה זאת תמיד בתיווך העדשות הגבריות. תפיסות מעין אלה קוראות תיגר על היחס העקרוני לנשים בהלכה, ומנסות לתת דין וחשבון לגבי עובדת גבריותה של ההלכה, בעיקר תוך שימוש בתיאוריות פמיניסטיות מתחום תורת המשפט.⁴⁴

42 אנו משתמשות כאן במושג "רדיקלי" הן במובן של תפיסות היונקות מן הפמיניזם הרדיקלי והן במובן של ביקורת מרחיקת-לכת ביחס לזרם המרכזי ולגבולות המקובלים של האידיאולוגיות והנורמות האורתודוקסיות.

43 ראו רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7, בעמ' 344–367.

44 ראו רוס "אורתודוקסיה, הלכה ואתגר הפמיניזם", לעיל ה"ש 24, בעמ' 257; רוס "אורתודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה", לעיל ה"ש 24, בעמ' 413–422; רונית עיר-שי "תפיסות מגדריות בפסקי הלכה: סוגיית ההפלות כמקרה מבחן" עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה 417 (אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק עורכים, 2008); עיר-שי "שיקול דעת הלכתי", לעיל ה"ש 33; TIRZAH MEACHAM (leBeit Yoreh), SEMINAL ISSUES: REPRODUCTIVE TECHNOLOGY AND THEORETICAL AND PRACTICAL JEWISH LAW (forthcoming); Rachel Adler, *Innovation and Authority: A Feminist Reading of the "Women's Minyan" Responsum*, in GENDER ISSUES IN JEWISH LAW: ESSAYS AND RESPONSA 3 (Walter Jacob & Moshe Zemer eds., 2001) (להלן: Adler, *Innovation and Authority*).

3. "התגובה השמרנית": נרטיבים דתיים חוסמי ביקורת מגדרית

הביקורת הפמיניסטית שהוצגו לעיל מעוררות כמוכן התנגדות בחברה האורתודוקסית, וזו באה לידי ביטוי במגוון של תגובות שמרניות, שמקובל לחלקן לשתי גישות עיקריות.⁴⁵ האחת גורסת כי המדרג המגדרי ביהדות עלול אומנם להיתפס כבעייתי על-ידי בעלי תודעה מודרנית, אולם הבעיה נובעת מהפרספקטיבה שלהם, ולא מבעיה מוסרית במסורת עצמה. היות שזהו צו האל, יש לקבל את המדרג ולהשלים עימו, ואף יותר מכך – קבלתו כצו האל מהווה מבחן של אמונה ומחויבות דתית. הגישה האחרת, לעומתה, אפולוגטית יותר באופייה: היא מקבלת לכאורה את הנחת-היסוד שיש בעיה בהפליה מגדרית, אך מכחישה את קיומה ביהדות, ושוללת כל זיהוי של היהדות עם תפיסות של נחיתות נשית. גישה זו מציעה תמונה של שונות נשית מהותנית, בנוסח "שונה אך שווה" המוכר מן הספרות הפמיניסטית, ויש אף המרחיקים לכת וטוענים לעליונות נשית ביהדות.

אולם לצד התגובות הללו אנו מבקשות להצביע על שיח תיאולוגי פעיל המשמש למעשה חסם של מגמות ליברליות בכלל ושל מגמות להגברת השוויון המגדרי בחברה האורתודוקסית-המודרנית בפרט. נבקש לטעון כי אל מול השתרשות נרטיבים ליברליים בחברה האורתודוקסית-המודרנית, כגון אוטונומיה, אינדיווידואליות, מימוש עצמי ושיח זכויות, ובכלל זה שוויון מגדרי, עולים ומתכוננים שיחים נרטיביים נגדיים – תפיסות תיאולוגיות – שמהווים חסמי-רוחב, לעיתים עמוקים ולעיתים רטוריים בלבד, אשר הפמיניזם האורתודוקסי צריך להתמודד עימם. החסמים התיאולוגיים שנצביע עליהם מייד אינם בהכרח פרי תגובה ישירה על הביקורת הפמיניסטית; חלקם מוכרים וידועים בנרטיב הדתי מקדמת דנא, וחלקם חדשים יותר. אכן, בתוך הנרטיב המשתנה תדיר יש מרכיבים שונים העולים ויורדים וזוכים, בהתאמה, בביטוי חזק יותר או חלש יותר בנומוס. הנקודה המרכזית, אם כן, אינה מידת חדשנותם, אלא באיזו מידה הם מהווים חלק מהאסטרטגיות הרטוריות של כוחות שמרניים-אימפריאליים במאבקם נגד שינויים מגדריים. נבקש לטעון כי הדגשת-היתר שלהם בשיח הדתי העכשווי פועלת בעיקר כתגובת-נגד וכניסיון לחסום שינויים הנובעים ממגמות ליברליות בכלל ופמיניסטיות בפרט.

נצביע כאן על שלושה חסמים משמעותיים העומדים אל מול הביקורת המגדרית – "עקדה", "מהותנות" ו"מדרון חלקלק". תפיסות דתיות אלה נתפסות כסותרות את השיח הפמיניסטי ואת העקרונות הליברליים שעליהם הוא מושתת: בעוד הפמיניזם נובע משיח זכויות, תובע להכיר בנשים כסובייקטים ומטיח בנרטיב ובנומוס היהודיים ביקורת מוסרית, כוחות שמרניים שמים דגש ברעיון ה"עקדה", הקורא תיגר על תפיסות של אוטונומיה אנושית ודורש להכפיף את הרצון והמוסר האנושיים לצו האלוהי; בעוד הפמיניזם רואה במגדר תוצר של הבניה חברתית, בכתיבה ההלכתית והתיאולוגית העכשווית בולט שיח

45 לדיון נרחב ב"תגובה השמרנית" ראו רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7, בעמ' 82–105.

מהותני המוצג כמצוי בתשתית הרעיונית וההלכתית של היהדות; לבסוף, אל מול האתגור הפמיניסטי של סדרי עולם ישנים עומדת התפיסה שלפיה כל שינוי מגדרי, ולו הקל שביניהם, הוא "מדרון חלקלק" – איום שעלול לפרק את החברה האורתודוקסית מן היסוד ולערער על גבולותיה.

(א) "עקדה"

על פני הדברים, דומה כי הפרדיגמה האולטימטיבית של כל תפיסה דתית, מעצם מהותה, היא ה"עקדה". האדם, עם כניסתו למחויבות דתית, נדרש להכפיף את רצונותיו, תובנותיו, יצריו ושאיפותיו לרצון אלוהי עליון, וקבלת עול זו היא המגדירה את הווייתו כאדם דתי, כמו מעשהו של אברהם בעקדת יצחק.⁴⁶ אומנם, רעיון העקדה כשלעצמו אינו מניח בהכרח את התביעה מן המאמין להקרבת תובנותיו המוסריות, שכן הדבר תלוי בשאלה בסיסית ועקרונית יותר בדבר התלות שבין המוסר לדת.⁴⁷ אך בדברים הבאים נבקש להדגים כיצד רעיון העקדה בגרסתו הראשונה – כלומר, הרעיון שלפיו האדם הדתי נדרש להכפיף את עצמו לעולה של ההלכה גם אם הדבר אינו עולה בקנה אחד עם תובנות מוסריות – קונה לו בשנים האחרונות אחיזה של ממש בקרב הציבור האורתודוקסי-המודרני.⁴⁸

46 לפי פשט הסיפור המקראי, בעקדת בנו יצחק, הסכים אברהם להקריב לא רק את הבנתו האנושית, הארצית, אלא גם את האינטואיציות המוסריות הבסיסיות ביותר שלו. השאלה כיצד ומדוע אדם יכול להסכים להרוג את בנו למען ריצויו של האל מהווה מטפורה מאלפת לעמדה הסמלית העומדת בבסיסה של המחווה הדתית: כממשיכי דרכו של אברהם, אנו נדרשים לקבל עול מלכות שמים ולציית לצו האל, וזאת גם – ואולי בעיקר – כאשר צו זה נתפס כשיריותי וכנטול כל היגיון מוסרי. ראוי לתהות לא רק על עצם סיפור העקדה, אלא גם על הפיכתו למודל רוחני-דתי מכונן לדורות. הרי לכאורה היה אפשר לאמץ סיפור עם מסר חלופי ואולי הפוך – זה של אברהם בסדום (בראשית יח), שם "שופט כל הארץ" בחר באברהם על-מנת להוביל את "דרך ה'", שעיקרה "לעשות צדקה ומשפט". לשם כך אלוהים מחנך את אברהם לפתח ראייה ביקורתית, לגלות תחושת אחריות, ואף לנסות להילחם מתוך שכנוע מוסרי פנימי אל מול בעלי הסמכות למען הצלת אחרון הצדיקים בסדום בשם הצדק. אם כן, תפיסת העקדה כמטפורה בסיסית לכל תפיסת-עולם דתית אינה הכרחית, כמובן. ראו דוד הרטמן מסיני לציין – חידושה של ברית (נעם זהר מתרגם, 1992).

47 בשאלה זו עסקן באופן שיטתי דניאל סטטמן ואבי שגיא. התזה שהם מבקשים לבסס גורסת כי המוסר אינו תלוי בדת ואף אינו מנוגד לה, וכי דרך-המלך של הפרשנות היהודית, כמו-גם של זו הנוצרית, היא להשקיע מאמץ פרשני רב כדי להתגבר על מה שנראה כניגוד בין דת למוסר. סטטמן ושגיא סבורים כי המסורת היהודית התנגדה באופן עקרוני לתלות חזקה של המוסר בדת, והם מביאים דוגמאות רבות לכך. ראו דניאל סטטמן ואבי שגיא דת ומוסר (1993); אבי שגיא יהדות: בין דת למוסר (1998).

48 אנו סבורות כי להגותו של הרב סולובייצ'יק יש השפעה גדולה על כך. ראו, למשל, יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק בסוד היחיד והיחד – מבחר כתבים עבריים 427–428 (התשל"ו). אך יש הסבורים כי דווקא ישעיהו ליבוביץ תרם לכך רבות. ראו פנחס שיפמן שפה אחת ודברים אחדים – עיונים במשפט, הלכה וחברה (2012). ייתכן שיש להסביר את העלייה המחודשת

כך, למשל, אחת הדילמות ההלכתיות-המוסריות שעימה נדרשו מאמינים מודרנים להתמודד היא ההלכה התנאית הקדומה שלפיה אסור לטפל בפצוע גוי בשבת. אף שדילמה זו נפתרה לכאורה עם קבלת העיקרון ההלכתי של "מפני דרכי שלום", האמור לגבור על הכלל ההלכתי האמור, יש לשים לב לרטוריקה שבה רבנים מנסחים את תשובותיהם בעניין זה. כך, למשל, כתב הרב רונצקי, הרב הצבאי הראשי לשעבר, בתשובתו ההלכתית לשאלה של חייל בדבר החובה החלה עליו לטפל בפצוע גוי בשבת:

האם אין אנו מחויבים להלכותיה של תורה גם כשבעיניים אנושיות נראים לפעמים פסקים אחדים כבלתי מוסריים?... אמת התורה היא נר לרגלי ומנחה את דרכי בחיים בכל אשר אלך ולא סברות אנושיות, גם כשהן מקושטות באצטלת מוסריות מודרנית.⁴⁹

"השורה התחתונה" של תשובת רונצקי היא אומנם כי יש לטפל בפצוע גוי בשבת, אך נימת ה"בדיעבד" ניכרת היטב, והמוטו המנחה אותו הם הדברים שצוטטו לעיל. רעיון העקדה המגולם בדבריו מדגיש את הכפפתו ו/או אף השהייתו של הצו האתי בפני הצו הדתי, והשהיה זו נתפסת כחוט-השדרה של עמדה דתית "אמיתית". המחשה חדה לתפיסת-העולם המציבה את רעיון העקדה כעמדה הדתית הנורמטיבית באה לידי ביטוי גם בסיפורו של הרב שג"ר על בחור הישיבה שהתוודה לפניו על יחסו המנוכר להלכה שהציגה הכרעה אנטי-הומניסטית, וחששו של התלמיד שמא יחס זה מעיד על פגם בדתיותו:

יום אחד ניגש אלי תלמיד צעיר מאחת משיבות ההסדר, אפוף כולו רגשי אשמה ונקיפות מצפון. 'לו – כך אמר – הייתי רואה ערבי פצוע מוטל בשבת, אינני יודע אם הייתי יכול להימנע מלחלל שבת בכדי להצילו. אינני בחור ישיבה אמיתי. לבחורי ישיבות אמיתיים – אמר בעצב – אין ספיקות ודרכם ברורה.⁵⁰

של נרטיב העקדה גם על רקע ההתנגדות לתפיסת-העולם המודרנית, ובעיקר לזו הפוסט-מודרנית. זו האחרונה עסוקה בהעדפותיו ובבחירותיו של הפרט עד כדי כך שהיא גורסת כי תפיסת-עולמו הפנימית (הנזילה והזמנית, לפי הפוסט-מודרנה) היא שאמורה להכריע בכל שאלה, וכי אין כמעט מקום לדבר על חובות או עקרונות מוסריים נצחיים ומוחלטים או על ציות לסדר ערכי אשר גדול מן הפרט.

49 אבי רונצקי ויוסקה אחיטוב "חילול שבת, חילול השם (חילופי מכתבים)" מימד 16, 16 (תשנ"ט).

50 הרב שג"ר כלים שבורים – תורה וצינונות דתית בסביבה פוסטמודרנית 85 (התשס"ד). הרב שג"ר עצמו דחה גישה זו מכל וכל.

תודעת העקדה חלחלה אם כן עמוק, והיא נתפסת בחוגים אורתודוקסיים רבים כעמדה הדתית האולטימטיבית. מי שמוצא את עצמו מתלבט ומהרהר אחריה מחונך לראות בכך סוג של כישלון, ונתפס בעיני עצמו כדתי "פשרן", המעמיד את תובנותיו הארציות והאישיות אל מול מה שנתפס כחובה הלכתית מוחלטת ונשגבת. תודעה זו אמורה אם כן להנחות את אורחות חייו של המאמין בכל אשר יפנה, וכוחה רב בעיקר בדילמות מוסריות אקטואליות שבהן יש כביכול פער בין מה שמכונה במשחק השפה בקהילה זו "המוסר האלוהי" (המגולם בהלכה) לבין "המוסר האנושי".⁵¹

עם זאת, אל מול רעיון ה"עקדה" ניתן להעמיד מתוך הנרטיב היהודי ערכים ועקרונות מְט־הלכתיים אחרים שגוברים עליו או לכל-הפחות מתנגדים לו. אכן, רבים קיבלו את הרעיון שבשם העיקרון של "מפני דרכי שלום" לא יעלה על הדעת לא לטפל בפצוע שאינו יהודי בשבת, אולם עד כה נשמעו קריאות רבניות ספורות בלבד להימנע – בשם עקרונות וערכים דתיים, כגון "כבוד הבריות", רעיון "צלם אלוהים" או העיקרון של "צדק צדק תרדוף" – מלהמעיט באנושיותה של האישה.⁵² עושה רושם שתודעת ה"עקדה" מוצגת כתודעה הדתית היחידה והרצויה במסגרת רטוריקה אנטי-פמיניסטית, ובעזרתה מטילים ספק, כפי שנראה בהמשך, במידת מחויבותן הדתית של בעלות עמדה פמיניסטית "אגואיסטיות", אשר מקדשות לכאורה את עצמן ורצונותיהן במקום להכפיף את עצמן לרצון האל. העובדה שרעיון ה"עקדה" מהווה חסם-רוחב מתחדדת עוד יותר לנוכח העובדה שחלק מההוגות של הפמיניזם הדתי מנסחות את ביקורתן כנובעת מתפיסה מוסרית שאותה ינקו מתוך היהדות עצמה!⁵³ בפרק הבא נדגים כיצד עושים שימוש במודל העקדה כדי לערער על יסודותיו של הפרויקט הפמיניסטי-הדתי.

51 כפי שכותב הרב אבינר: "ברור שהמוסר שלנו אינו מוסר שהאדם יצר לעצמו, מוסר אוטונומי. אלא הוא מוסר 'הטרונומי' אשר יונק כוחו מחוץ לאדם או ליתר דיוק מוסר תאונומי שמקורו ברצון ה' שברא את הסדר המוסרי והרוחני של המציאות. לכן, יש להיזהר מאוד מכל מחשבה המתיימרת להמיר את דבר ה' במוסכמות חברתיות או נורמות דתיות אשר האדם יצר." שלמה אבינר עם כלביא חלק ב 65 (התשמ"ג).

52 ראו דניאל שפרבר דרכה של הלכה – קריאת נשים בתורה: פרקים במדיניות הפסיקה (2007). הרב שפרבר נשאר בודד בקריאתו להחיל את העיקרון של "כבוד הבריות" בסוגיית קריאת נשים בתורה, הגובר לטעמו על הכלל של "כבוד הציבור", שבגיניו נשים מנועות מכך כביכול.

53 ראו, למשל, את כתיבתה המוקדמת של בלו גרינברג, מייסדת JOFA, אשר מכנה את הפמיניזם "תנועה אתית חדשה", ולכן מייחלת להתמזגות הרמונית שלה עם היהדות. גרינברג מסבירה זאת כך: "If, as I believe, Judaism is the most ethical, most sensitive of all religions, if since revelation Judaism has moved toward its own best values, a reinterpretation that would bring about greater equality should be articulated not in categories of change/no change but rather as part of the organic growth of a holy people as it moves through history." ראו GREENBERG, לעיל ה"ש 11, בעמ' 143.

(ב) "מהותנות"

במקום אחר עסקה עיר-שי בהרחבה בתפיסה המהותנית כאידיאולוגיה הפועלת כחסם המשמעותי והאפקטיבי ביותר נגד זכויות נשים בעולם הדתי, בין היתר משום שניתן להציגה כעולה בקנה אחד עם רעיון השוויון האריסטוטלי.⁵⁴ נביא כאן את עיקרי הדברים. תפיסות מהותניות מניחות מציאות טבעית מסוימת, "ישות" של ממש (אונטולוגיה), שעליה מבוססים כביכול החוק או ההלכה. כך, למשל, במשנה, במסכת סוטה, אומר רבי אליעזר כי "כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות", ורבי יהושע מוסיף, במה שנראה כקשר סיבתי, כי "רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות".⁵⁵ כלומר, מִטְבַּע x נגזרת הלכה y, ומכאן שכל עוד נשים הן נשים, לא תיתכן לכאורה אפשרות להתיר להן ללמוד תורה. ובכל-זאת, לא כל ניסוח מסוג זה חייב להניח תפיסה מהותנית. ניתן לסייג ולומר כי זוהי טענה היסטורית שמעידה על נקודת-מבטם של חכמים מסוימים לגבי הנשים שחיו בסביבתם בימי המשנה. לחלופין ניתן לסייג ולומר כי התנהגות זו אינה בהכרח פרי טבע נתון וקבוע של כלל הנשים, אלא פרי מוסכמה חברתית או חינוך, ואין פירוש הדבר שכך הן כלל הנשים מטבען. פרשנותו של המאירי בסוגיה זו משקפת באופן ברור יותר תפיסה אונטולוגית, שכן הוא מציע כי הטעם לאיסור של רבי אליעזר ללמד נשים תורה הוא "שמתוך הבנתה ביתר מְגֵדְרָה היא קונה ערמימות מעט, ואין שכלה מספיק להבנה הראויה, והיא סבורה שהשיגה ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל".⁵⁶ כלומר, לאישה יש "גדר" מסוימת, מעצם טבעה, אשר מגבילה את כושר ההבנה שלה ושוללת ממנה מהותית את היכולת ללמוד. אם נמשיך לרמב"ם, נוכל להיווכח כי הניסוח המעורפל מותר מקום לפרשנות שאינה מהותנית, שכן הוא כותב: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר", משמע, ייתכנו מקרים במציאות של נשים שלומדות, ואין מניעה מצד טבעה ויכולותיה האינטלקטואליות ללמוד. אולם, הוא מוסיף, בפועל "רוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד", ומכאן נגזרת ההלכה.⁵⁷ כלומר, סביר להניח שבמציאות אחרת, שבה יראו נשים כי הן מעוניינות ללמוד, יהיה אפשר להתיר זאת להן (ולימודן אף יִזְכֶּה אותן ב"שכר"), שכן

54 Ronit Irshai, *Judaism, Gender, and Human Rights: The Case of Orthodox Feminism*, in RELIGION AND HUMAN RIGHTS (Yedidia Stern, Hanoch Dagan & Shachar Lifshitz eds., forthcoming).

55 משנה, סוטה ג, ד. את הקשר הסיבתי עושה רש"י: "רוצה אשה בקב ותפלות – חפיצה לזון במזונות מועטין ויהא תיפלותה מצוי לה בתשמיש מט' קבין ופרישות לפרוש מן התיפלות לפיכך אין טוב שתלמוד תורה". רש"י לתלמוד בבלי, סוטה כב, ע"א, ד"ה "רוצה אשה בקב ותפלות". כלומר, היות שדעתה של האישה נתונה לדברים תפלים, כגון תשמיש, והיא מעדיפה זאת אפילו על אוכל, אין זה ראוי שתלמד תורה. על-פי פרשנות זו, דבריו של רבי יהושע משמשים נימוק לדברי רבי אליעזר, המבקש לאסור על נשים לימוד תורה.

56 המאירי לסוטה ג, ד"ה "ר' אליעזר אומר" (ההדגשה הוספה).

57 משנה תורה, תלמוד תורה, פרק א, הלכה יג.

היכולות האינטלקטואליות שלהן אינן מוגבלות מטבען. לא נרחיב כאן עוד בעניין זה, אך ציטוטים אלה מדגימים כיצד תפיסות מהותניות-אונטולוגיות ותפיסות לא-מהותניות משמשות בערבוביה הן בספרות חז"ל והן בספרות ההלכה המאוחרת לה.⁵⁸

ברם, בשיח הדתי העכשווי, דווקא בעידן שבו מכירים יותר ויותר ברעיון ההבניה החברתית ומאתגרים את השיח המהותני ביחס למגדר, מצויות דוגמאות למכביר התופסות את האישה במונחים מהותניים.⁵⁹ אחד ההבדלים הבולטים בין השיח המהותני של חז"ל לבין השיח המהותני כיום נעוץ בשאלה במה מושם הדגש. אם לגבי תקופת חז"ל נוכל לומר כי לא הייתה אז כל מניעה לטעון לנחיתותן האינטלקטואלית של נשים, דומה שכיום השיח המהותני אינו יכול לטעון זאת, שאם לא כן ייווצר פער בלתי-סביר בין ההיגד הדתי לבין המציאות החברתית. להיכן מוסטת אם כן עיקר תשומת-הלב? מהי הנקודה שתודגש כמהות הייחודית לנשים? הדגש העיקרי מושם כיום במהותה של האישה כאם, כלומר, ביכולותיה ובתכונותיה האינהרנטיות בתחום גידול הילדים וחינוכם. תפיסה זו מהללת את תכונותיה התרומיות כרחמנית, עדינה, סבלנית וקשובה. לפיכך כל ניסיון מצידה לממש את אימהותה באופן "חלקי"⁶⁰ בלבד (אם על-ידי דחיית ההולדה, לידת מספר ילדים קטן יותר או בחירה לטפח משפחה גדולה אך עם קריירה בצידה) נתפסת כבגידה ביעודה הטבעי, המקורי, וכמובן כפגיעה בילדים ובעם ישראל כולו.⁶¹ הכתיבה הפמיניסטית חושפת את הדיכוי

58 לדיון ראשוני בדבר התפיסות המהותניות לגבי נשים בספרות חז"ל ובספרות ההלכה המאוחרת יותר ראו רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7, בעמ' 85–105.

59 ראו, למשל, Menachem Brayer, *The Halakhic Status of Woman, in THE JEWISH WOMAN IN RABBINIC LITERATURE: A PSYCHOHISTORICAL PERSPECTIVE* 147 (1986); Ahron Soloveichik, *The Torah's View of the Role of the Woman, in LOGIC OF THE HEART, LOGIC OF THE MIND: WISDOM AND REFLECTIONS ON TOPICS OF OUR TIMES* 92 (1991); צבי יהודה הכהן קוק "כוחה של האשה בסדר המין האנושי היהודי" האשה וחינוכה: אסופת מאמרים בהלכה ובמחשבה 55, 55–60 (בן ציון רוזנפלד עורך, 1980).

60 ואיננו מדברות כלל על אי-מימוש אימהות (מתוך בחירה כמובן), משום שהשיח האורתודוקסי הפמיניסטי, לא כמו השיח הפמיניסטי הכללי, מחויב לערך הבסיסי של "פרו ורבו", אף שמצווה זו אינה חלה על האישה.

61 כך כותבת, למשל, חנה קטן לגבי מי שנשואה כבר ארבע שנים ועדיין לא הביאה ילדים לעולם (מתוקף בחירתה): "היא ביטאה את דרך החיים הנהנתנית, האנוכית, המפונקת, הפושה גם במחנה הדתי-מודרני בתחומים רבים." חנה קטן "תכנון ה'אין' משפחה" נקודה 26, 264 (2003). הרב שלמה אבינר מאמץ גישה זו וחוזר עליה ללא הרף. כך, למשל, במאמרו לזכרה של הרבנית טאו הוא כותב: "כן, אהיה פרופסורית... פרופסורית לחינוך, פרופסורית לחינוך ילדי, עם תארים הרבה, תואר בנשיות, תואר בנישואים, תואר באמהיות... אמהות זו פרופסורה וגם עבודת קודש. זו משימה עצומה... והממלכה שלי, היא הבית. אהיה פרופסורית לבית..." ראו אבינר "אני אייצר ילדים", לעיל ה"ש 40. אך תפיסה זו רווחת לא רק בכתיבה הדתית הפופולרית. כך כותב, למשל, הרב אהרן סולובייצ'יק: "God the Creator formed man and woman with different constitutions, not only biologically and physically, but especially psychologically, emotionally and spiritually... A woman's personality was molded by

האינהרנטי הטמון בניסיון לייצר חפיפה מלאה בין נשיות לבין אימהות ופריזון, שכן חפיפה זו משרתת את הפטריארכייה ונועדה, בין היתר, להשיב את האישה המודרנית, אשר פרצה למרחב הציבורי, בחזרה אל המרחב הפרטי והביתי.⁶² בפרק הבא נדגים כיצד השיח המהותני משמש כלי לניגוח הפמיניזם הדתי.

(ג) "מדרון חלקלק"

אחד החששות העיקריים המניעים את מתנגדי הפמיניזם הדתי הוא הפחד ששינויים בכלל, ובעיקר בתחום של סדרי התפילה בבית-הכנסת ובתחום הריטואלים הדתיים, עלולים לגרום "הידרדרות" במדרון החלקלק לעבר רפורמה אשר סופה, כך הטענה, בהרס הדת ממש. כלומר, מדובר בראש ובראשונה בניסיון של האורתודוקסייה להגדיר את עצמה על-דרך השלילה, במסגרת המאבק בינה לבין הזרמים הליברליים (המזוהים עם שוויון מגדרי), שבו היא מבקשת לבצר את עצמה כיהדות האותנטית והבלעדית.⁶³ חשש זה הינו להערכתנו אחד הגורמים המרכזיים לדחיית הפמיניזם, ולפיכך אי-אפשר להמעט בחשיבותו.

כידוע, התנועה הרפורמית החלה במאה התשע-עשרה כתנועה לתיקונים בדת, וזירת בית-הכנסת היוותה מושא ראשוני לשינוי.⁶⁴ משחר ימיה של הרפורמה ניכרה תפיסתה הדו-ערכית כלפי ההלכה. מחד גיסא, היא ביקשה לייצג מחשבה דתית חדשה המעמידה בראש סדר העדיפויות את הערכים היהודיים האוניוורסליים, דוגמת האמונה והמוסר, בעוד שההלכה נדחקה לקרן-זווית.⁶⁵ מאידך גיסא, ביקשה התנועה הרפורמית לערוך שינויים

the Creator in such a way that she is naturally endowed or disposed toward compassion and consideration. The very word equivalent in the Hebrew language to com-passion is *rachmanus*, from *rechem*, meaning a woman's womb" ראו Soloveichik, לעיל ה"ש 59, בעמ' 96.

62 הביקורת הפמיניסטית עסקה בכך באופן אינטנסיבי החל בראשית שנות השבעים של המאה העשרים. עם הכותבות הרדיקליות נמנות – SHULAMIT FIRESTONE, THE DIALECTIC OF SEX – THE CASE FOR FEMINIST REVOLUTION (1970); Rivka M. Polatnick, *Why Men Don't Rear Children: A Power Analysis*, in MOTHERING: ESSAYS IN FEMINIST THEORY 20 (Joyce ADRIENNE RICH, OF WOMAN BORN: MOTHERHOOD AS EXPERIENCE AND INSTITUTION (1976); ANN OAKLEY, WOMAN'S WORK: THE HOUSEWIFE, PAST AND PRESENT (1974).

63 ראו בעניין זה HARTMAN, לעיל ה"ש 13, בעמ' 14–16.

64 על ההיסטוריה של השינויים לקראת יתר שוויון מגדרי בתנועה זו ראו Karla Goldman, *Women in Reform Judaism: Between Rhetoric and Reality*, in I DID IT MY WAY: WOMEN REMAKING AMERICAN JUDAISM 109 (Riv-Ellen Prell ed., 2007).

65 זאת, בניגוד לתפיסה האורתודוקסית, אשר רואה דווקא בהלכה את היסוד הייחודי של היהדות. ראו מיכאל מאיר בין מסורת לקדמה – תולדות תנועת הרפורמה ביהדות 99 (1989). לדיון בתפיסות התיאולוגיות, בתודעה ההיסטורית ובהגדרה החדשה של המושג "מסורת" העומדות ביסודה של נקודת-המבט החדשה על ההלכה, ראו את ניתוחיהם הקלסיים של נתן

ותיקונים בהלכה עצמה ולהתאימה למציאות המודרנית. לפיכך חלק גדול מכתבי הפולמוס הרפורמיים, בעבר ובהווה, מתמקדים בביקורת ההלכה האורתודוקסית, ומציגים אותה כשמרנית וכלא-מתאימה לרוח הזמן. עובדה זו עשויה להסביר את האנטגוניזם העצום והאמוציות השליליות החזקות שהיא מעוררת בעולם האורתודוקסי עד היום. נוסף על כך, לא רק שהרפורמה העמידה את האדם ואת המוסריות האנושית במרכז, בניגוד מוחלט לרעיון ה"עקדה", אלא שהיא ערכה שינויים מהותיים בכל הנוגע במעמדן של הנשים, ולפיכך נקשרו שני תחומים אלה יחדיו בתודעה האורתודוקסית כמחייבים עמדה אידיאולוגית נגדית.

על הבעייתיות הטמונה בטיעוני "מדרון חלקלק" מן הבחינה הפילוסופית כבר עמדו רבים, ואין כאן המקום להאריך בכך.⁶⁶ נציין רק בקצרה את נקודות הביקורת המרכזיות. ראשית, טיעון מסוג זה מטיל ספק ביכולתנו לעשות את ההבחנות הראויות בין האסור למותר, ולפיכך הוא צריך להישען על בסיס אמפירי מוצק, כלומר, להראות באופן משכנע ועל בסיס עובדתי כי יש רגליים לסברה שקיים סיכוי סביר להידרדרות. שנית, טיעון מסוג "המדרון החלקלק" הוא טיעון מן התוצאות. כמו כל טיעון מסוג זה, אין די בכך שהוא יצביע על התוצאות הגרועות האפשריות אם ננקוט מהלך עניינים מסוים, אלא עליו להראות כי המהלך החלופי לא יגרום לתוצאות גרועות באותה מידה ואולי אף יותר מכך. לבסוף, יש כמובן מקום לשאול אם קיימת הסכמה ערכית בדבר טיבה של ההידרדרות. על רקע ביקורת זו, נבקש לתאר בפרק הבא כיצד טיעון "המדרון החלקלק" מגויס לטובת הצרת צעדיו של הפמיניזם האורתודוקסי, במיוחד ביחס לשינוי בתחום הריטואלי.

4. סיכום פרק א

בפרק זה ביקשנו למקם את הפמיניזם האורתודוקסי בהקשרו הרעיוני והחברתי, תוך התמקדות במגוון הביקורות שרעיון השוויון המגדרי מציב לפתחה של היהדות בכלל ושל זו האורתודוקסית בפרט, הן ברמת הנרטיב והן ברמת הנומוס. כמו-כן הצבענו על כך שבמקביל להתפתחות זו עלו כמה טיעונים ותפיסות תיאולוגיים אשר מוצגים בשיח הרבני הרווח כיום כאינהרנטיים לתפיסה דתית ולשמירה על שלמותה של החברה היהודית. במידה מסוימת רעיונות אלה אכן מנוגדים מהותית לתפיסות-יסוד פמיניסטיות, ובשל כך הם מהווים חסמי-רוחב המעכבים, באופן ישיר או עקיף, את הטמעת רעיון השוויון המגדרי

רוטנשטרייך המחשבה היהודית בעת החדשה 90–146 (1966); ושל אליעזר שביד תולדות ההגות היהודית בעת החדשה – המאה התשע-עשרה 216–272 (1978).
 66 ראו, למשל, David Enoch, *Once You Start Using Slippery Slope Arguments, You're on a Very Slippery Slope*, 21 OXFORD J. LEGAL STUD. 629 (2001); יובל שרלו "הלכה ומדרון חלקלק" אקדמות כג 33 (התשס"ט) www.bmj.org.il/userfiles/akdamot/23/Sherlow.pdf.

בחברה הדתית. אך ניתן גם לראות בפריחתם תגובת-נגד שמעידה על עוצמת החשש מהצלחתו המרשימה של הפמיניזם להטמיע בנרטיב הדתי ואף בנומוס הדתי שינויים משמעותיים בכל הנוגע במעמד האישה. בפרק הבא נראה כיצד פעלו פמיניסטיות אורתודוקסיות ליישום ביקורות מגדריות אלה בכמה תחומים מרכזיים בחייהן הדתיים – בית-המדרש, בית-הכנסת ובית-הדין – ונבחן כיצד באים בהם לידי ביטוי גם החסמים הנרטיביים שהזכרנו לעיל.

ב. הפמיניזם האורתודוקסי מטמיע את הביקורת: בית-המדרש, בית-הכנסת ובית-הדין

מטרתו של פרק זה היא לבחון אם וכיצד הצליחו תובנות של שוויון מגדרי לחלחל לרמת הנרטיב הדתי ואף לרמת הנומוס ההלכתי. זאת, במסגרת הפניית המבט "פנימה" לבחינת היחסים הדיאלקטיים שבין נומוס לנרטיב בתוך הקהילה האורתודוקסית-המודרנית ולהבנת האופן שבו מוטעמת באמצעותם הביקורת המגדרית. טענתנו המרכזית היא כי בדור האחרון ניכרים שינויים עמוקים ברמת הנרטיב, ובצידם שינויים צנועים יותר ברמת הנומוס, שהתחוללו בתקופה קצרה יחסית ואשר מתפרשים על-פני מגוון רחב של תחומי חיים. כך, למשל, ניתן להצביע על עלייה בהשכלה התורנית של נשים, על מעורבותן הגוברת בתחום הריטואלי, על שילוב נשים בתפקידי הנהגה ציבורית, חינוכית והלכתית, על התמודדות עם בעיית סרבנות-הגט, על שיפור במודעות לאלימות (המינית ובכלל) כלפי נשים דתיות ובטיפול בה,⁶⁷ על תמורות ביחס ללהט"ב דתיים,⁶⁸ על פריחה של יצירה תרבותית-

67 בשני העשורים האחרונים חלה עלייה בהכרה בתופעה ובמודעות לה, והוצעו פתרונות לטיפול ולמניעה המביאים בחשבון את מאפייניה וצרכיה המיוחדים של האוכלוסייה הדתית (המודרנית ואף החרדית). ארגונים אחדים פועלים ברמה הארצית – "קולך – פורום נשים דתיות", "מרכז הסיוע לנשים דתיות", "קו הסיוע לגברים ונערים דתיים נפגעי תקיפה מינית" – לצד ארגוני סיוע מקומיים נוספים. סוגיה ייחודית למגזר נוגעת בהטרדות מיניות (ובפגיעות חמורות מכך) מצד אנשים בעלי סמכות חינוכית, רבנית ורוחנית. תופעה זו הובילה לגיבוש קוד אתי ותקנון לטיפול בהטרדות מיניות ולמניעתן, וכן להקמת "פורום תקנה". הפורום פועל למן שנת 2003, אך שמו נודע בציבור בעיקר בעקבות חשיפתה של פרשת הרב מוטי אלון בתקשורת בשנת 2010. הפורום, שאינו משמש תחליף לרשויות החוק והאכיפה, נועד לספק מענה של טיפול והפעלת סנקציות קהילתיות בעיקר באותם מקרים שבהם אין הנפגע/ת מעוניינת/ת או מסוגלת/ת לפנות לרשויות המדינה לצורך קבלת סעד, ויש צורך למנוע מן התוקף את האפשרות לפגוע באחרים "ועל מנת לשמור על הערכים המקודשים שעל פיהם מבקשת קהילה דתית לבנות את חייה" (כפי שנכתב באחת הגרסות הקודמות של "אודות" באתר פורום תקנה takana.org.il/he). על הבעייתיות והסכנות הטמונות בקשר הייעוצי שבין רב לתלמידיו ראו חנה קהת "על רבנים ואנשים" מקור ראשון 29.11.2011 www.daat.ac.il/daat/mishpach/kehat-1.htm. על הקוד האתי והתהליך שהוביל לכתובתו ראו ריקי שפירא-רונברג

"הקוד האתי והתקנון לטיפול ומניעה של הטרדה מינית" קולך – פורום נשים דתיות
www.kolech.com/show.asp?id=15096; "הקוד האתי" קולך – פורום נשים דתיות
www.kolech.com/show.asp?id=14461 (10.9.2006). על המאפיינים הייחודיים של פגיעה
 מינית בגברים בציבור הדתי והצעות לדרכי התמודדות ראו "סיוע לגברים ולנערים דתיים
 נפגעי תקיפה מינית" (התשס"ח) www.hod.org.il/files/files/harassment.pdf.
 למן האיסור המקראי הקדום של משכב זכר ועד לעידן המודרני לא תפס הנושא מקום מרכזי
 בסדר-היום של בעלי הלכה ושל הקהילה היהודית. כלומר, ההפרה של הנומוס הדתי על-ידי
 יחידים לא אתגרה באופן עמוק את הנרטיב הדתי. בעידן המודרני פרץ הנושא לשיח ההלכתי
 והוגדר לראשונה כבעיה מהותית, כבתשובתו המפורסמת של הרב משה פיינשטיין, מגדולי
 פוסקי ההלכה של יהדות ארצות-הברית, אשר התייחס להומוסקסואליות כאל קטגוריה
 ייחודית שביסודה תאוה שנוגדת את דרך הטבע ואשר עניינה מרידה מכוונת כלפי שמים.
 משה פיינשטיין, אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן קטו (התשמ"ב). עם זאת, הנרטיב
 המערבי החדש על-אודות ריבוי ושוונות בהעדפות מיניות כבר חלחל בשנים האחרונות
 לתודעתם ולתפיסת-עולמם של רבים בעולם הדתי, וחשיפת סיפורים אישיים של להט"ב דתיים
 שהתעקשו להישאר דתיים הובילה להכרה בעצם קיומה של התופעה ולשינוי מסוים ברמת
 הנרטיב והנומוס לגבי הפרט הלהט"בי, אם לא כלפי הזהות או הקולקטיב הלהט"ביים.
 עם הגורמים האחראים לכך ניתן למנות את פריחתו של האמצעי החדש של שו"תים הלכתיים
 במרשתת, המאפשרים ללהט"ב דתיים פנייה אישית אך אנונימית לרבנים; את החשיפה
 המסיבית והמתווכת שבה זכה הסרט התיעודי לפניך ברעדה (שמחה לייב הפקות ואח', 2001);
 את הקמת "הבית הפתוח" בירושלים (1997); ואת הקמתם של כמה ארגוני להט"ב דתיים:
 "בת-קול – ארגון לסביות דתיות" (2005), הו"ד (2006) ו"חברותא" (2007). מתוך כך נוצרו
 גם הפרויקט החינוכי "שָׁבֵל – שהכל ברא לכבודו" (2008); המיזם "פסח שני – יום הסובלנות
 הדתית"; וכן "המניין הגאה", אשר נפגש למן שנת תש"ע מדי יום כיפור בגן מאיר בתל-אביב
 ומושב אליו קהל של מאות איש ואישה מכל תושבי העיר והארץ.
 אומנם לא חסרים כתיבה הלכתית ויחס קהילתי מדירים, מפלים ופוגעניים כלפי להט"ב דתיים,
 אך בעשור שפתח את המאה העשרים ואחת השתנתה כתיבתם של חלק מאנשי ההלכה
 האורתודוקסים-המודרנים בעניין זה מן הקצה אל הקצה. בשנת 2013 אף התפרסם לראשונה
 בעברית ספר הלכתי של הרב סטיבן גרינברג, הטוען כי ניתן לשלב הומוסקסואליות עם יהדות.
 להלן כמה דוגמאות לכתיבה רבנית חיובית בנושא ולשינויים שחלו בתחום זה: רונן לוביץ
 "עמדת היהדות בשאלת היחסים בין בני מין אחד וקווים מנחים ליישומה בחינוך" מים מדליו
 233 (התשנ"ו); רונן לוביץ "סלידה, סובלנות או מתירנות: יחס היהדות להומוסקסואליות"
 דעות 11, 9 (2002); קובי נחשוני "הרב שרלו להומואים הדתיים: עדיף לצאת מהארון" *ynet*
 יהדות 21.12.2008 www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3641851.html; ריאיון עם הרב רון
 יוסף והרב יובל שרלו רדיו ללא הפסקה (12.2.2010) www.103.fm/programs/Media.aspx?ZrqvnVq=EMIGGI&c41t4nzVQ=JE
 מסמך עקרונות הקורא להכיר בהומואים ולסביות" הארץ 29.7.2010. www.haaretz.co.il/news/education/1.1214333
 במסורת היהודית (תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 2013); סטיבן גרינברג "הומוסקסואליות
 ואלהים – לבטים של רב אורתודוקסי" שיחות עם יצר הרע 177 (אסא קידר עורך, 2007).
 בעניין ההתמודדויות הזהותיות הנובעות ממצב חיים זה ראו Tova Hartman Halbertal & Irit
 Koren, *Between "Being" and "Doing": Conflict and Coherence in the Identity
 Formation of Gay and Lesbian Orthodox Jews*, in *IDENTITY AND STORY: CREATING SELF
 IN NARRATIVE* 37 (Dan McAdams, Ruthellen Josselson & Amia Lieblich eds., 2006)

68

אומנותית של נשים דתיות,⁶⁹ כמו-גם על עיסוק ציבורי אקדמי והלכתי הולך וגובר בשאלות של גוף ומיניות מנקודת-מבטן של נשים (תכנון המשפחה, חינוך מיני, טכנולוגיות פריון, אימהות יחידנית, סוגיית הצניעות ונוכחות נשים במרחב הציבורי, ועוד).⁷⁰

ניתן לתמצת את סדר-היום של הפמיניזם האורתודוקסי בשלוש התביעות הבאות: ראשית, תביעה לאזרחות שווה בבית-המדרש ובבית-הדין (כלומר, זכות לרכוש השכלה ולהשתתף בתהליכי היצירה והפרשנות של לימוד התורה כמו-גם ביישומו ובאכיפתו של הדין הדתי בפועל) וכן בבית-הכנסת (כמרחב המסמן השתייכות לקהילה היהודית – המניין – ומסמל את כלל הריטואלים המלווים את אורח חייו של אדם דתי); שנית, לעיתים נשמעת גם דרישה רדיקלית להגדיר מחדש את יחסי הכוח המגדריים במרחבים דתיים אלה (על נגזרותיהם); ושלישית, דרישה להנכיח את הסובייקט הנשי – על הקול, הגוף, המיניות, חוויות החיים והידע שלה – כנקודת-מבט לגיטימית, מרכזית ומשמעותית בשיח התרבותי וההלכתי של הקהילה האורתודוקסית.

לנוכח זאת בחרנו להתמקד במספר מצומצם של סוגיות שהפמיניזם הדתי עוסק בהן, המתייחסות לעולמות של בית-המדרש, בית-הכנסת ובית-הדין, בהתאמה: מהפכת תלמוד

עירית קורן ארון בתוך ארון – סיפוריהם של הומוסקסואלים ולסביות דתיים (2003). על-אודות הפרויקט החינוכי שליווה את הקרנת הסרט לפניך ברעדה ראו באתר הסרט בעברית – www.tremblingbeforeg-d.com/heb/petachlev.shtml – וכן תניא ציון וולדקס "אל תעצמו את העיניים" מימד 26 (2003) www.tremblingbeforeg-d.com/heb/tanyaarticle.shtml. סרטים נוספים שנוצרו בישראל בשנים שלאחר-מכן ועסקו בנושא הם הסרט התייעודי את שאהבה נפשי (אילאיל אלכסנדר, 2004) וכן הסרט העלילתי ואהבת (חיים אלבום, 2007).

למן שנות התשעים גוברים קולותיהן של נשים אורתודוקסיות בספרות, בתיאטרון, באומנות פלסטית, במחול, בקולנוע ובמוזיקה. זאת, לצד הקמת מסגרות ללימוד אומנות ותרבות המיועדות לציבור שומר המצוות, מבית-הספר הידוע לטלוויזיה, לקולנוע ולאומנויות מעלה (1989) ועד למיזם סטודיו משלך (2010), המספק חממה לאומנויות דתיות בתחילת דרכן המקצועית. על הפריחה בתחום מעידה תערוכה ראשונה מסוגה לאומנות פמיניסטית של נשים הפועלות מתוך המרחב היהודי המסורתי. יצירות אלה חושפות מגוון של חוויות מושתקות וכאובות הנובעות מנקודות המפגש בין דת, הלכה, ממסד רבני ומגדר. ניתן לראות את האומנות הנוצרת בעולם הדתי והמסורתי, דוגמת זו המוצגת בתערוכה "מטרוניא" ב"משכן לאומנות" בעין-חרוד, כסדנה חתרנית לבחינה חוזרת ונשנית של המסורת, המבקשת לעצב אותה מחדש מבפנים, מתוך תחושת השתייכות עמוקה. www.museumeinharod.org.il/. ראו עוד בעניין זה David C. Jacobson, *The Ma'ale School: Catalyst for the Entrance of Religious Zionists into the World of Media Production*, 9 ISR. STUD. 31 (2004); Orit Avishai, *Imagining "The Orthodox" in Emuna*, *Elon's Heaven Rejoices: Voyeuristic, Reformist, and Pedagogical Orthodox Artistic Expression*, 12 ISR. STUD. 48 (2007); Tsila Ratner, *Discourses of Negotiation: The Writings of Orthodox Women in Israel*, 21 J. ISR. HIST. 139 (2002); Reina Rutlinger-Reiner, *My Aim is to Get Higher and Higher: Worship Onstage*, 10 NASHIM 10 (2005) ראו, למשל, באתר של "קולך", www.kolech.com, העוסק בשנים האחרונות בסוגיות אלה באופן אינטנסיבי.

התורה לנשים ונגזרותיה לעניין היחס בין נשים לבין ההלכה ותפקידים ציבוריים; תמורות בתחום הריטואלים הדתיים; ומאבק בתופעת סרבנות-הגט. בחרנו בסוגיות אלה הן משום מרכזיותן בסדר-היום של הפמיניזם האורתודוקסי, הן משום שהן מדגימות היטב את טענתנו בעניין החיבור בין נומוס לבין נרטיב, והן משום שהן מנהירות את הנסיבות שבהן צמחו העתירות לבג"ץ שבהן נעסוק בפרק השלישי.

1. מהפכת תלמוד התורה לנשים

המהפכה המשמעותית ביותר והראשונית – לא רק במובן הכרונולוגי – שעבר הציבור האורתודוקסי-המודרני בישראל הינה בתחום תלמוד תורה לנשים.⁷¹ כפי שהראינו לעיל בדיון על השיח המהותני, הטענה כי נשים אינן מסוגלות לתלמוד תורה בשל כושרן האינטלקטואלי המוגבל כנשים נשמעת במציאות החיים הנוכחית מופרכת וחסרת שחר. עובדה זו מעידה על עומק השינוי שהתרחש בנרטיב הדתי בנוגע ל"מהותן" של נשים ובנוגע ליחס בינן לבין גוף הידע המכונן של היהדות. אם עד לפני שלושים שנה סיימו נשים דתיות צעירות את לימודי התיכון מבלי שלמדו להכיר דף גמרא, שלא לומר את שאר ספרות ההלכה לדורותיה, ולא היו כמעט מסגרות שהציעו להן לימודי-המשך שאינם אקדמיים, באופן מקביל ללימוד הישיבתי של הגברים, כיום תופעת המדרשות היא תופעה נפוצה למדי, ובנות רבות מקרב ציבור זה מקדישות שנה או יותר ללימודים תורניים במדרשה או במכינה קדם-צבאית, בין לאחר סיום התיכון ובין לאחר השירות הצבאי או הלאומי.⁷²

71 על התפתחות ההלכה ביחס ללימוד תורה לנשים ראו SHOSHANA PANTEL ZOLTY, "AND ALL YOUR CHILDREN SHALL BE LEARNED" – WOMEN AND THE STUDY OF TORAH IN JEWISH LAW AND HISTORY (1993). על לימוד תורה של נשים בעת הזאת ראו תמר אלאור בפסח הבא – נשים ואוריינות בציונות הדתית (1998) (להלן: אלאור נשים ואוריינות בציונות הדתית); חנה קהת תלמוד תורה של נשים – אידאה ומשמעות (2008); איריס בראון תלמוד תורה לנשים בתפיסה האורתודוקסית במאה העשרים (עבודת-גמר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, התשנ"ו); Devorah Zlochower, *An Opened Book: Talmud Study by Women in the 21st Century*, in WHY STUDY TALMUD IN THE TWENTY-FIRST CENTURY? 67 (Paul Socken ed., 2009); אסתי בראל ותלמוד תורה כנגד כולן – מבט מגדרי על לימוד התורה במדרשות לנשים בישראל (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, התש"ע); רותי פויכטונגר להיות ל'תלמידת חכם' – מפגש של ידע תלמודי, דתיות ומגדר בעולמן של נשים למדניות (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, התשע"א); Ruti Feuchtwanger, *Knowledge Versus Status: Discursive Struggle in Women's Batei Midrash*, 18 NASHIM 166 (2009).

72 נהוג לציין את תחילת ה"מהפכה" בשנת 1976, אז הוקמה מדרשת לינדנבאום (לשעבר "ברוריה"), שהייתה המוסד הראשון ללימודים תורניים גבוהים לנשים. באתן נשים נוסדה גם המדרשה לבנות באוניברסיטת בר-אילן. ראו בעניין זה אלאור נשים ואוריינות בציונות הדתית, לעיל ה"ש 71; HALPERIN-KADDARI, לעיל ה"ש 3, בעמ' 82–97; Alice Shalvi, *Geopolitics*;

קיימים אומנם הבדלים השקפתיים ופדגוגיים משמעותיים בין המדרשות, גם ביחס לשאלות מגדריות,⁷³ אך כולן פתחו את "ארון הספרים היהודי" לפני בנות צעירות באופן חסר תקדים ביחס לדורות עברו.

ההנגשה הנרחבת של תלמוד התורה לנשים, המתרחשת כעת לראשונה בהיסטוריה היהודית, פותחת לפני נשים דתיות כמה שערים: היא מספקת להן אוריינות בסיסית בתרבות היהודית, מעניקה להן ידע, שפה וקול בשיח ההלכתי, ומאפשרת להן לפתח פרשנות נשית ו/או פמיניסטית חדשה המתייחסת בדרך שונה לאותם טקסטים מסורתיים המהווים את אבני-היסוד בתרבות היהודית ובפסיקה ההלכתית.⁷⁴ במילים אחרות, נשים יכולות כעת לטעון כי הן שותפות לא רק לפרקטיקה המכוננת של לימוד תורה, אלא גם ליצירה התרבותית-הנרטיבית הנובעת ממנה.

of Jewish Feminism, in GENDER AND JUDAISM: THE TRANSFORMATION OF TRADITION 236 (Tamar M. Rudavsky ed., 1995). במחצית השנייה של שנות השמונים הוקמו גם מדרשת הבנות של הקיבוץ הדתי בקיבוץ עין-הנצי"ב וכן מת"ן – מכון תורני לנשים. בשנות התשעים הוקמו שתי מדרשות חשובות נוספות, אשר פועלות אף הן עד היום – מדרשת "נשמת" ובית-המדרש לנשים "מגדל עז". בעשורים שחלפו מאז התפשטה אומנם התופעה ונפתחו מדרשות רבות נוספות (כך שמספרן הכולל קפץ מ-9 בשנת 1996 ל-25 בשנת 2011), אך יש להבחין בין המוסדות שזכרו לעיל לבין רבים מהמוסדות שהוקמו מאז, שכן האחרונים מלמדים אומנם טקסטים יהודיים, אך עוסקים באופן שולי בלבד, אם בכלל, בלימודי הגמרא, ואף מחנכים לתודעה מגדרית מסורתית.

לעניין הגידול המספרי ראו את הנתונים באתר של עמותת "פורום המדרשות התורניות לבנות", המאגדת בתוכה כ-25 מדרשות תורניות לבנות הפזורות ברחבי הארץ, שבהן כ-1,000 בנות (לפני שירות לאומי או אחרי) לומדות בתוכנית מלאה, ועוד כ-2,500 נשים ונערות לומדות בתוכניות חלקיות – www.midrashot.net.

כמו-כן, בשנת 2006 הקים מרכז יעקב הרצוג, המזוהה עם תנועת הקיבוץ הדתי, מכינה קדם-צבאית ראשונה לבנות דתיות בשם "צהלי", הממוקמת במשואות-יצחק. על ההקשר הלאומי-הצבאי של תופעת המדרשות התורניות ראו Leah Shakdiel, *An Army of Women Learning Torah, in GENDER, RELIGION AND CHANGE IN THE MIDDLE EAST: TWO HUNDRED YEARS OF HISTORY* 155 (Inger Marie Okenhaug & Ingvild Flakerud eds., 2005).

יש לציין, עם זאת, כי לעומת פריחת עולם המדרשות, עדיין אין כמעט לימודי תלמוד לבנות במסגרת מוסדות החינוך של הזרם הממלכתי-הדתי ברמה העל-יסודית.

73 כך, למשל, קיימות מסגרות לימוד תורה לבנות ולנשים שבהן הלימודים ספוגים בשיח מגדרי מהותני ומשמשים אמצעי לחינוך רוחני שמחבר נשים צעירות לתפקידן כאימהות וכרעיות בעתיד.

74 ראו רחל גורדין התמורות התרבותיות והחברתיות עם כניסתן של נשים לשדה השיח ההלכתי (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2005); LAUREN B. GRANITE, TRADITION AS A MODALITY OF RELIGIOUS CHANGE: TALMUD STUDY IN THE LIVES OF ORTHODOX JEWISH WOMEN (Ph.D. dissertation, Drew University, 1995); קהת "מעמד הנשים ולימוד תורה בחברה אורתודוקסית", לעיל ה"ש 11. בעניין ההשפעות הללו של תלמוד תורה לנשים ראו רוס "המרד הקדוש", לעיל ה"ש 11.

תופעת תלמוד התורה לנשים אכן הולידה שורה של תופעות מעניינות, כגון דור שני של נשים שלמדו וכעת מלמדות תורה וגמרא, ומשמשות מודל לחיקוי ומקור סמכות הלכתית בעבור תלמידותיהן. יש נשים שכותבות בענייני תיאולוגיה והלכה,⁷⁵ לצד נשים שיוצרות בעצמן פרשנות ומדרשים.⁷⁶ נשים אלה מבקשות להשפיע על הנרטיב היהודי על-ידי הוספת הפרספקטיבה הנשית החסרה – הן במובן של השבת דמויות נשיות שוליות או נשכחות מהמקרא, מהמדרש ומן ההיסטוריה אל מרכז הדיון, והן במובן של קריאת הטקסטים המדרשיים וההלכתיים בעין ובאוזן "נשיות".⁷⁷ יש הרואים בכך גם הזדמנות לייצר דרך "נשית" חדשה בלימוד תורה,⁷⁸ שעשויה לשנות את הנרטיב ההלכתי-התרבותי המקובל. כמו-כן, יש המאמינים כי מודעות למגדרן של נקודות-המבט תשפיע על סולם הערכים שמכונן את פסיקת ההלכה.⁷⁹ יש גם הטוענות כי רכישת ידע תורני על-ידי נשים תשנה במשהו את חלוקת התפקידים המגדרית המסורתית בבית, שכן נשים ייעשו שותפות לשיח

75 התרומה הבולטת ביותר לניסוח תיאולוגיה יהודית, מנקודת-מבט אורתודוקסית, לאור הביקורת הפמיניסטית היא ספרה של רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7. באשר לכתובה הלכתית של נשים ראו Micah D. Halpern & Chana Safrai eds., 1998) רחל לבמור מנעי עיניך מדמעה – הסכמי קדם-נישואין למניעת סירוב גט (2008); וכן מאמרים רבים המתפרסמים בכתבי-העת גרנות ואקדמות של "בית מורשה", ולאחרונה אף בכתבי-העת תחומין, אשר בעבר לא אפשר לאישה לפרסם בו מאמר הלכתי פרי-עטה.

76 נחמה וינגרטן-מינץ ותמר ביאלה דרשוני – מדרשי נשים (2009); רבקה לוביץ "ותלך לדרוש" – מדרש נשי יוצר" האשה ביהדות – סדרת דיונים 11 (2003) www.hellercenterforjewish.org/uploads/pubs/contents11.pdf; רינה לויין-מלמד הרימי בכוח קולך – על קולות נשיות ופרשנות פמיניסטית בלימודי היהדות (2001); קוראות מבראשית – נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית (רותי רביצקי עורכת, 1999).

77 כשברקע נמצא כמובן הוויכוח על תפיסות של נשים ונשיות כתוצר של הבניה חברתית או מהות. על אופני קריאה של נשים ראו אורלי לובין אשה קוראת אשה (2003).

78 בעניין זה ראו מאמר של הרב שג"ר – שמעון גרשון רוזנברג "רואים את הקולות – למדנות ישיבתית ו'קול נשי' בלימוד תורה" מסכת ה 45 (התשס"ו); ואת מאמר התגובה – אסתר בראל "על פטריארכיה וקולות נשיות – מבט ביקורתי על לימוד תורה לנשים בתפיסת הרב שג"ר" אקדמות כ 39 (התשס"ח) www.bmj.org.il/userfiles/akdamot/20/barel.pdf.

79 תמר רוס טוענת כי ככל שנשים ישכללו את מיומנויות לימוד התורה שלהן, הן יוכלו גם לזהות את השיקולים שמאחורי פסקי הלכה ואת המקומות שבהם ניתן להרחיב את גבולות ההלכה. להערכתה, מעורבותן של נשים בדיון ההלכתי ובפסיקה "תשמש כמעצור טבעי, החוסם כל מגמה של הממסד ההלכתי לנהל מאבקים שמרניים על הזהות הקהילתית על חשבון האינטרסים של נשים". רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7, בעמ' 398. ראו בהקשר זה גם את מאמרה של עיר-שי, הסבורה כי הטמעת חשיבה ביקורתית-מגדרית עשויה לייצר ביקורת על הפילוסופיה ההלכתית הקיימת: Irshai, *Toward a Gender Critical Approach*, לעיל ה"ש 27.

ולהכרעות בתחום הרוחני, הערכי והחינוכי, כמו גם בשאלות הלכתיות מעשיות במשפחה.⁸⁰

עם זאת, במסגרת חשבון-נפש פנימי נשמעת גם ביקורת ביחס לתוצריה של מהפכה זו. כך, למשל, בריאיון שהעניקה זמן קצר לפני פטירתה, טענה פרופ' חנה ספראי, מחלוצות הפמיניזם האורתודוקסי בארץ, כי כל עוד הלימוד של נשים יהא דומה באופיו לזה של גברים ולא ייצר תורה חדשה, שאלות חדשות ואופני לימוד חדשים – כלומר, לא יתרום ליצירתו של נרטיב חדש – "לא עשינו כלום. שכן הגברים לומדים כמעט ללא יצירתיות וללא פיתוח מחשבה. מה הטעם אפוא בכך שנשים תחקינה אותם?"⁸¹

ביקורת נוספת טוענת כי מוקדם לנוח על זרי הדפנה של ה"מהפכה", משום שנותרה עדיין עבודה רבה בתחום זה. ראשית, היקף התופעה של לימוד תורה לנשים אומנם גדל מאוד אך עודנו מוגבל. בהקשר זה יש המצביעות על הקושי המתמשך בהכנסת לימודי גמרא לבנות אל תוך מערכת החינוך הממלכתית-הדתית העל-יסודית בכלל ואל האולפנות בפרט. שנית, נשים רבות מודרות עדיין ממעגל לומדות התורה.⁸² בהקשר זה יש מקום לבחון לעומק את הרקע החברתי-הכלכלי ואף העדתי של הנשים הנוטלות חלק בהובלת מהפכה זו ו/או זכות בפירותיה, לעומת אלה שנותרות מחוץ לה.⁸³ שלישיית, לא נפתחו מספיק מסלולי-המשך לנשים שמעוניינות בלימוד תורה ברמה מתקדמת – כאלה שיאפשרו להן להקדיש את מרבית זמנן ללימוד ויפתחו לפנייהן את האפשרות שהן ייהפכו ביום מן הימים לרבות, לפוסקות או לדיינות.⁸⁴

80 מיכל טיקוצ'ינסקי "לימוד גמרא לנשים" עלון בית הלל 1, 7 (התשע"ג) upload.kipa.co.il/media-upload/beitHilel/18917851-1242012.PDF

81 לילך רוזנברג-פרידמן "ראיון עם חנה ספראי" קולך – פורום נשים דתיות (21.12.2007) www.kolech.com/show.asp?id=24928. יש לשים לב לדמיון המובהק בין דברי ספראי לבין דבריו של הרב שג"ר בעניין זה: רוזנברג, לעיל ה"ש 78.

82 אנו מבחינות בדיון זה בין לימוד מרוכז, ממושך ובלתי-מתווך של טקסטים בסגנון בית-מדרשי לבין שמיעת "שיעורי תורה" או "דרשות" או השתתפות באירועי "התעוררות".

83 יש לציין כי איננו עוסקות במאמר זה בהצטלבות שבין אתניות לבין מגדר בהקשר של האורתודוקסייה המודרנית בישראל. זאת, בעיקר משום שאין כמעט כתיבה בנושא, ודבר זה עצמו מעיד על שתיקה ברמת השיח ועל העדר ברמת הפעילות בשטח. בעניין פמיניזם מזרחי דתי ראו דפנה חורב "שפת אם" – בין פמיניזם דתי לפמיניזם מזרחי" דעות 49, 20 (2010) www.toravoda.org.il/node/2700; תמר ג'ינג'יחשווילי "הרהורים על פמיניזם, מזרחיות והדרה" דעות 49, 40–43 (2010) www.toravoda.org.il/node/2705. עוד על נשים ספרדיות-מזרחיות ביחס לעולם הדתי-החרדי ראו תמר אלאור מקומות שמורים (2006).

84 דברים ברוח זו השמיעו מלכה פיוטרקובסקי ואסתי רוזנברג, ראשות מדרשות מרכזיות לבנות בעבר ובהווה, בכנס לרגל עשרים וחמש שנה למדרשת עין-הנצי"ב שהתקיים בירושלים בשנת 2011. במקום אחר הסבירה פיוטרקובסקי, אשת הלכה ופוסקת, את העדרו של מסלול הלכתי מתקדם לנשים: "הבעיה היא שהלימוד היום נמצא בידי הגברים והם לא רוצים ללמד תלמידות חכמים. כדי לגדל פוסקות אני צריכה כמה מורים מסורים שממש ירצו למסור את נפשם, ונשים עשירות שיתמכו במהלך, אבל יתנו גם אוטונומיה מלאה לתוכנית. צריך הבנה שזהו מהלך

על-אף הביקורות הללו, מהפכת תלמוד התורה לנשים נתפסת, ובצדק, כתשתית שממנה עשויות לצמוח תובנות שוויוניות יותר והשפעות מרחיקות-לכת בנרטיב ובעקבותיו בנומוס הפנימיים.

2. תלמידות חכמים: טוענות רבניות, יועצות הלכה ונשים כפוסקות הלכה

האם מהפכת תלמוד התורה לנשים מחלחלת לרמת הנומוס? האם נשים הלומדות תורה מצליחות לשנות גם את ההלכה? השינוי הראשוני בנומוס היה כמובן עצם ההיתר ההלכתי לנשים ללמוד תורה,⁸⁵ אך באיזו מידה נשים יכולות גם להטמיע נרטיב שוויוני ולשאול את "שאלת האישה"⁸⁶ בשלבים המכוננים של פסיקת הלכה? על-מנת לענות על שאלות אלה, נבחן שתי תופעות שצמחו במקביל מתוך מהפכת לימוד התורה: האחת, טוענות רבניות ויועצות הלכה בענייני נידה; והאחרת, אפשרות – שברובה צופה פני עתיד – שנשים יפסקו הלכה וישמשו מנהיגות בעלות סמכות רבנית. נציין כי אין פלא ששני מסלולים מקצועיים חלוציים אלה לנשים מבוססים על התמחות בידע הלכתי בעל מאפיין מגדרי מובהק. התחומים של נידה, פרויון וגיטים נוגעים ישירות בחיי היומיום של נשים, ומהווים מוקד למשטור הגוף, המיניות והחירות של אישה בשם ההלכה.

כניסת נשים כטוענות רבניות החלה בשנות התשעים של המאה העשרים. עד אז, עורכות-דין ועורכי-דין, כמו-גם טוענים רבניים גברים, ייצגו את לקוחותיהם לפני בתי-הדין הרבניים כעניין שבשגרה, אך לא היו נשים בעלות ידע תורני שהוכרו על-ידי רשויות המדינה הדתיות כמוסמכות לטעון בשפה הלכתית לפני בתי-הדין הרבני. המהלך נולד עם מאמציה של רות ניגר לגייס את הסכמתם העקרונית של הרבנים הראשיים לרעיון.⁸⁷ בעקבות פנייה זו החל תהליך שהוביל להקמת תוכנית ראשונה המכשירה נשים כטוענות רבניות, בראשותה

ארוך שבסופו יהיו לנו מנהיגות אמיתיות, לא נשים שמצטטות שולחן ערוך, אלא מנהיגות הלכתיות רוחניות אמיתיות. "חגית ברטוב ורבקה רוזנר" אם לא נמצא את נקודות השיתוף, לא נהיה פה" – ראיון עם מלכה פיוטרקובסקי" דעות 45, 17 (2009) www.toravoda.org.il/node/2192.

85 עניין זה מבלבל מעט משום שההיתר לנשים ללמוד תורה הוא אומנם ברמת הנומוס ההלכתי, אולם הוא נובע כמובן משינוי עמוק בנרטיב לגבי השכלת נשים בכלל, מה-גם שפעולתו העיקרית בשלב זה היא ברמת הנרטיב, כלומר, שינוי בפרספקטיבות ובפריזמות שדרכן לומדים תורה והוספת תובנות נשיות לתחום זה כשלב מקדים לכניסתן של נשים לתחום הנומוס – ההלכה.

86 על "שאלת האישה" כמתודה משפטית-פמיניסטית ראו FEMINIST LEGAL THEORY: READINGS (Katharine T. Bartlett & Rosanne Kennedy eds., 1991).

87 גורדין התמורות התרבותיות והחברתיות עם כניסתן של נשים לשדה השיח ההלכתי, לעיל ה"ש 74, בעמ' 73–82. דווקא יועצת שר הדתות בתקופה הנדונה, טובה ליכטנשטיין, טענה כי הבקשה אינה עולה בקנה אחד עם תקנות הטוענים הרבניים, התשס"א–2001, הדורשות לימוד של ארבע שנים בישיבה. שם, בעמ' 75.

של נורית פריד ובתמיכתם של מוסדות "אור תורה סטון" של הרב שלמה ריסקין, רב העיר אפרת. בכמה מן הקשיים שבהם נתקלו מקימי התוכנית נעסוק בפרק השלישי, סביב הדיון בעתירתם לבג"ץ.

מהלך זה הינו תוצר ישיר של מהפכת תלמוד התורה לנשים, והוא בא לשרת שתי מטרות: האחת, לספק מענה לרצונן העז של נשים אורתודוקסיות להעמיק בלימוד תורני מתקדם; והאחרת, לסייע לנשים בבתי-הדין הרבניים בכלל ולמסורבות-גט בפרט על-ידי החדרת נוכחות נשית בעלת ידע הלכתי למרחב פטריארכלי זה.⁸⁸ ברובד הראשון, המסלול לטוענות רבניות אכן היווה מסגרת חדשנית ויחידה בשעתה ללימודי הלכה מתקדמים לנשים, והיא הכשירה עשרות נשים במהלך עשרים שנות פעולתה, אם כי יש לתת את הדעת גם לסיבות לסגירתה.⁸⁹ ברובד השני, כניסת טוענות רבניות לבית-הדין הרבני אכן שינתה את פני המאבק בסרבנות-גט, ובכך נדון ביתר הרחבה בהמשך. ביחס לשני הרבדים הללו ניתן לומר כי נוכחותן בשיח הציבורי וההלכתי – בתוך בית-הדין הרבני ומחוץ לו – של נשים דתיות⁹⁰ אשר מומחיות בהלכות גיטים וגם מכירות מקרוב את התנהלותה בפועל של הפסיקה בנושא הינה משמעותית ביותר, ומקבעת את התקבלותה של מהפכת תלמוד התורה לנשים בתודעה הדתית. הוכחה לכך ניתן לראות בכך שטוענות רבניות זכו גם בהכרה פורמלית במעמדן ובהשכלתן ההלכתיות מצד רבנים ודיינים (בתחילה בדמות תמיכתם של רבנים מסוימים בהקמת תוכנית ההכשרה; לאחר-מכן באמצעות התערבותן של בג"ץ, שבה נדון בפרק הבא; וכיום גם בזכות פועלן בשטח וכתבתן ההלכתית) וגם ביחס של כבוד והערכה מצד הציבור האורתודוקסי-המודרני, הרואה בהן בנות-סמכא בנושא. הדבר מהווה סממן לשינוי בנרטיב הדתי. עדות נוספת להתקבלותו של הרעיון טמונה בכך שהוא מהדהד בציבור הדתי, ולאחרונה קמה יוזמה שניתן לראות בה את "הדור הבא" של הטוענות – קורס להכשרת נשים לתפקיד משגיחות כשרות.⁹¹

88 מבוסס על ראיונות-עומק שנערכו במסגרת מחקר הדוקטורט של ציון וולדקס התנגדות, מסורת ושינוי חברתי, לעיל ה"ש 5.

89 לדיון בסגירת מסלול ההכשרה ראו להלן ה"ש 213.

90 רובן המכריע אורתודוקסיות-מודרניות ומיעוטן חרדיות.

91 בשנת 2012 יזם ארגון "אמונה – תנועת האישה הדתית-לאומית" קורס ראשון מסוגו להכשרת משגיחות כשרות. קורס זה, שבראשו עומדת הטוענת הרבנית עו"ד מרים גולדפישר, הינו מהלך שמקביל בתפיסתו ובהתפתחותו לכניסתן של טוענות רבניות למקצוע גברי המצריך ידע הלכתי. למעשה, היו בעבר נשים שתפקדו כמשגיחות כשרות בשטח, אך מאז הוחלט כי נדרשת הסמכה פורמלית, אין מוסד מוסמך המכשיר נשים לעסוק בכך. משתתפות הקורס החלו את לימודיהן עם גיבוי רבני מסוים, אך מבלי לדעת אם בסופו של דבר תכיר הרבנות הראשית במוסד המכשיר אותן, תאפשר להן להיבחן ותעניק להן רישיון. השאלה היא אם גם הן, כמו הטוענות לפניהן, יצטרכו להגיע עד לבג"ץ או שמא הן יצליחו עוד קודם לכן לגייס תמיכה מספקת על-מנת לאשר זאת. סביר להניח שהתהליך יהיה פשוט יותר – כלומר, שהלחץ הציבורי יהיה רב יותר והנכונות הרבנית והפוליטית למהלך תהיה גבוהה יותר – משום שכיום הנרטיב בשל הרבה יותר מאשר לפני עשרים וחמש שנה. מה שמעניין הוא שהשיח אינו עוסק

במקביל למהלך של הטוענות, החלה בסוף שנות התשעים מדרשת "נשמת" להכשיר נשים ברמה מתקדמת מאוד על-מנת שימשו יועצות הלכה בענייני נידה.⁹² נשים אלה משמשות מקור לידע ולהכוונה הלכתית בכל הקשור לטהרת המשפחה (נידה, פרוץ, תכנון המשפחה, יחסי אישות וענייני בריאות נלווים הנוגעים בנשים). הן עושות זאת באמצעות מענה טלפוני ב"קו חם", מענה מקוון במרשתת⁹³ ומענה אישי לא-פורמלי בתוך קהילותיהן. אחת השאלות המרכזיות המתעוררות לגבי תופעה חדשה זו נוגעת כמובן ביחס בין תפקידה של יועצת ההלכה לבין התפקיד הרבני המסורתי של פסיקת הלכה בענייני טהרת המשפחה, כמו-גם ביחס בין היועצות לבין הרבנים.⁹⁴ מטרתן המוצהרת של היועצות היא לספק "כתובת נשית לבירור נושאים הלכתיים אינטימיים". כתובת זו נועדה לאפשר בירור הלכתי ישיר או לחלופין, על-פי שיקול-דעתה של היועצת, להוות בשלב הראשון "אוזן נשית קשבת ומקצועית", המקילה על הפונה לחשוף את מצוקותיה וצרכיה, ובשלב השני לתווך בינה לבין סמכות רבנית גברית שתפסוק בעניינה.⁹⁵ מניחות הפניות עולה כי חלק מהן מגיעות לפני (או במקום) התייעצות עם רב, וחלקן מגיעות לאחר פסיקה רבנית לשם המשך בירור העניין.⁹⁶ היועצות עצמן, כמו-גם אנשי "נשמת" והרבנים התומכים בפרויקט,

כמעט בשאלות הלכתיות נומיות, אלא מתמקד בשאלות ערכיות-נרטיביות, כגון צניעות (ראוי לה לאישה לעסוק בכשרות בביתה, אך לא להשגיח על גברים בחוץ), בשיח מהותני (האם נשים אסרטיביות מספיק לעמוד מול בעלי עסקים "חזקים"? האם דווקא אישה, שהיא חברותית ונעימה יותר, תשתלב טוב יותר במטבחים של בתי-העסק?) כמו-גם בביקורת ובחשד עמוק שהמהלך כולו מונע מאינטרסים פוליטיים זרים של "ארגוני הנשים", אשר מעוניינים לדרדר את האורתודוקסייה במדרון חלקלק, ולכן יש להתנגד לכל סוג של שינוי בסטטוס-קוו. ראו עוד בעניין זה ליאורה מינקה "בהכשר הבג"ץ: חדש אסור מן התורה" ידיעות אחרונות 13.9.2012; חגית ששר "כשרות לגברים בלבד" מקור ראשון 9.11.2012.

92 כיום פועלות כ-60 יועצות בישראל. המחזור הראשון של היועצות סיים את תוכנית ההכשרה בת השנתיים בשנת 1999. הלימודים כוללים העמקה בהלכות טהרת המשפחה, ידע רפואי רלוונטי והיבטים רגשיים-נפשיים. עם סיום הלימודים הנשים נבחנות בעל-פה על-ידי ארבעה רבנים על-מנת לקבל הסמכה כיועצות הלכה.

93 18% מהפניות לטלפון ולאתר מגיעות מאנשי-מקצוע, כגון מדריכות כלה, בלניות במקווה, רבנים ורופאים, ו-10% מהפניות מקורן בחוץ-לארץ. האתר פועל בעברית ובאנגלית. www.yoatzot.org/indexH.php.

94 Chana Henkin, *New Conditions and New Models of Authority: The Yoatzot Halachah, in RABBINIC AND LAY COMMUNAL AUTHORITY* 85 (2006); Michael Roness, *The Yoetzet Halakha: Avoiding Conflict When Instituting Change* (2008), <http://www.scribd.com/doc/24894413>; טובה גנזל "הפוסק, הרב ויועצת ההלכה" רבנות – האתגר חלק ב 611 (ידידיה שטרן ושוקי פרידמן עורכים, 2011); Tova Ganzel & Deena Rachel Zimmerman, *Women as Halakhic Professionals: The Role of the Yo'atzot Halakhah*, 22 NASHIM 162 (2011).

95 ראו הסבר על הקו ההלכתי הפתוח של "נשמת" בכתובת www.yoatzot.org/hotlineH.php.

96 טובה גנזל ודינה רחל צימרמן מסבירות כי לבחירה לפנות ליועצות במקום לרב או לאחר פנייה לרב – למשל, בשאלות הנוגעות במיניות וביחסים אינטימיים – קיימות כמה סיבות אפשריות:

מקפידים על הכינוי "יועצות", ונוזהרים לא לכנותן "פוסקות", כדי להדגיש כי מבוכנים רבים הן תלויות עדיין בסמכות רבנית. כמו-כן הם משבחים מעל כל במה את שיתוף-הפעולה שנוצר עם רבנים, ואת העובדה שהיועצות התקבלו בשמחה (או לכל-הפחות בשקט יחסי)⁹⁷ על-ידי הממסד הרבני.⁹⁸ לטעמנו, השימוש המכוון בתואר "יועצות" מייצר הבחנה רטורית

(א) הפונות לא האמינו שבידי הרבנים הידע המתאים בנושא; (ב) הפונות התביישו לפנות לרב; (ג) הפונות פנו לרב או נחשפו לפסיקה רבנית בנושא אך נותרו מבולבלות מן התשובה או מן התשובות הסותרות שקיבלו. גנול וצימרמן מציינות עוד כי ייחודן של היועצות (לעומת רבנים) הוא ב"פרספקטיבה הנשית" שלהן (אשר נובעת, בין היתר, מהתנסותן האישית כנשים דתיות השומרות על הלכות אלה), בידע הרפואי שלהן בתחומים הרלוונטיים וכן במומחיות שלהן, הנובעת מהיחשפות למספר גדול מאוד של שאלות הממוקדות בנושאים אלה. Zimmerman &, לעיל ה"ש 94.

97 מיכל רונס קושרת את ההתקבלות השקטה יחסית של מפעל היועצות על-ידי הציבור הדתי והממסד הרבני לעובדה שמפעל זה אינו מוגדר פרויקט בעל סדר-יום פמיניסטי. עוד היא טוענת כי האסטרטגיה שהובילה הרבנית חנה הנקין, ראש מדרשת "נשמת" ומיוזמת התוכנית, נועדה למנוע מראש התנגדויות ולייצר שינוי שאינו נתפס כלעומת. זאת, באמצעות קבלת תמיכה רבנית מראש להקמת הפרויקט ולהפעלתו, כמו-גם בחירה בנשים מסוימות שלא יעוררו ביקורת. דרישה זו מיתרגמת לכמה אמות-מידה מעשיות המשמשות תנאי קבלה לתוכנית היועצות: (א) שמירת מצוות; (ב) מחויבות להפצת טהרת המשפחה; (ג) העדר הִינְיָעוּת חיצונית (אין פירוט מפורש לגבי סעיף זה); (ד) רקע חזק בלימודי גמרא וניסיון בהוראה או במנהיגות; (ה) נישואים. Roness, לעיל ה"ש 94. מעניין שאסטרטגיה דומה – קבלת אישור רבני ומיון קפדני של הנשים שהיו מעורבות בפרויקט – ננקטה הן על-ידי המייסדת והמנהלת של מרכז הסיוע לנשים דתיות, דבי גרוס, והן על-ידי מייסדת התוכנית להכשרת טוענות רבניות, נורית פריד. כך על-פי עדויותיהן שלהן בראיונות-העומק שנערכו עימן במסגרת מחקר הדוקטורט של ציון וולדקס התנגדות, מסורת ושינוי חברתי, לעיל ה"ש 5.

98 המתח הפנימי מודגם יפה בכך שמצד אחד, בעידן של שו"תים מקוונים, אתר המרשתת של יועצות ההלכה ייחודי בכך שנשים – ולא רבנים גברים – הן שעונות על השאלות ההלכתיות שהציבור מפנה; אך מצד אחר, לצד כל תשובה מופיעה הסתייגות קבועה – שאינה מופיעה באתרים מקבילים שבהם פוסקים רבנים מהציונות הדתית (כגון האתרים "כיפה" או "מורשת") – בוז הלשון: "האתר אינו יכול להחליף את הקשר האישי עם רב, יועצת הלכה, או רופא: יש יתרונות רבים לקשר אישי עם סמכות הלכתית, שתקשורת מקוונת אינה יכולה לספק. כמו-כן שאיננו מתיימרים להוות תחליף להתייעצות אישית עם רופא או כל גורם רפואי אחר. התשובות המפורסמות באתר ניתנו על סמך הפרטים שצוינו בשאלה. אין להקיש ממקרה אחד לשני, כיוון שאפילו שינוי קל בפרטי השאלה יכול ליצור שינוי בפסק ההלכה או בטיפול הרפואי". ראשית, הערה זו מדגישה את ההקשר המקומי והקונקרטי של התשובה ההלכתית, בניגוד לניסיון להנחיל מדיניות הלכתית כוללת; ושנית, היא מבטאת את ההכפפה של התשובה (ובעצם של היועצת המספקת את התשובה ההלכתית) לסמכויות "מקצועיות" מומחיות (לרוב גבריות) אחרות. כמו-כן, בדף האתר המופיע תחת הכותרת "אודות" (www.yoatzot.org/aboutusH.php) מצוינות ההסמכות ההלכתיות של היועצות, המבטאות את מקור סמכותן ואת מגבלותיה: "האתר נבנה ומופעל על ידי יועצות הלכה, בוגרות קרן אריאל בנשמת, שנבחנו באופן אישי על ידי רבנים פוסקי הלכה בתום שנתיים אינטנסיביות של לימודי הלכות נידה, ולימודים משלימים בנושאים רפואיים. הרב יעקב ורהפטיג והרב יהודה הנקין מעניקים לאתר פיקוח הלכתי צמוד".

שמסמנת גבול פוליטי-מגדרי (ממשי או מדומה), שנועד להרגיע את החשש מפני "מדרון חלקלק" שבסופו עלולות להימצא בריש גלי נשים פוסקות הלכה או "רבות" (כמו בתנועות הלא-אורתודוקסיות). עם זאת, בפועל היועצות מתפקדות לרוב כ"בעלות-מקצוע הלכתיות עצמאיות",⁹⁹ וייתכן שיש לראות בכך דוגמה לתוצאה שאותה צפתה תמר רוס כאשר שיערה כי מעורבותן של נשים בשיח ההלכתי תוביל לטשטוש המדרג ולדמוקרטיזציה.¹⁰⁰ זו דוגמה מצוינת לאופן המורכב שבו שינוי מתחולל במרחב היחסים שבין נרטיב לנומוס. אין ספק כי עצם העובדה שידע הלכתי רגיש זה מצוי כעת בידי נשים, והן נושאות בתפקיד של יועצות הלכה אשר פוסקות, הלכה למעשה, לנשים אחרות על-אודות גופן ומיניותן, הינו מהפכה. אך יש לשאול כיצד יש לנתח את תפקידו החברתי של מפעל זה – האם הוא גורם שמשמר ומחזק את הפטריארכייה או שמא הוא גורם חדשני ואולי חתרני הפועל בתוכה? באתר של היועצות הן מצהירות, למשל, כי האתר נועד, באמצעות המאמרים המצויים בו ופרויקט השו"ת שלו, "לחזק את שמירת הלכות טהרת המשפחה... לסייע בקיום ההלכה, ולהקל על זוגות המבקשים לחיות בשמחה ובקדושה לאור התורה".¹⁰¹ במובן זה, ייתכן שהנגשת הידע והאפשרות לפנות באופן זמין ונוח יותר מבחינה רגשית (בשל האנונימיות והמענה הנשי) מגבירות בפועל את המחויבות לקיומן של פרקטיקות אלה בקרב הציבור האורתודוקסי בישראל. עם זאת, בשל מעטה הסודיות שעוטף תחומים אלה בחברה הדתית, קשה לדעת אם הדבר אכן מוביל לשמירה מוגברת על ההגבלות ההלכתיות הקשורות למיניות האישה ולגופה או שמא הוא מאפשר דווקא להקל במקומות שונים נהגו להחמיר עם עצמן לא לצורך. במילים אחרות, ניתן לבקר את מפעל היועצות ולראות בו אמצעי נוסף שמשעתק וכופה את התכתיבים ההלכתיים המחמירים על מיניות האישה וגופה, דווקא בעידן של יתר אוטונומיה והתרחקות של חלק מהציבור האורתודוקסי מהסתמכות על פסיקה רבנית אישית בכל עניין; או לחלופין לראות בו מודל מעצים שמאפשר לאותה אישה שפונה (ובכך מעידה על עצמה כי היא מעוניינת לקבל הִכוּונה הלכתית בתחומים אלה) להשתחרר מהעין הגברית המפקחת, המפשפשת בנככי גופה האינטימיים,¹⁰² ולעבור למודל שבו היועצת, הבקיא בהלכה ובחוויה של נשים,

99 זהו תרגום של הביטוי "independent halakhic professionals", שבו משתמשות גנזל וצימרמן – Ganzel & Zimmerman, לעיל ה"ש 94.

100 רוס "המרד הקדוש", לעיל ה"ש 11.

101 www.yoatzot.org/indexH.php. הרבנית הנקין אף מדגישה כי עיקר מטרתה בהקמת תוכנית היועצות לא הייתה להעצים נשים, אלא לאפשר להן לשמור בדקדקנות על המצוות. ראו Chanah Henkin, *Women and the Issuing of Halakhic Rulings, in JEWISH LEGAL WRITINGS BY WOMEN* 278 (Micah D. Halpern & Chana Safrai eds., 1998).

102 ראו, למשל, בספרה של הרטמן – HARTMAN, לעיל ה"ש 13, בעמ' 81–98. ניתן לומר כי תחום זה של הלכות נידה, שהיה עד כה מוצנע מן העין, נפתח לשיח ביקורתי יותר. ראו, למשל, את הסרט התיעודי של ענת צוריה טהורה (2002), וכן את ספרו של הגינקולוג הדתי דניאל רוזנק, אשר בא לפתור את בעיית העקרות ההלכתית ועורר סערה גדולה בעולם הדתי: דניאל רוזנק

פורשת לפנייה את האפשרויות ההלכתיות ומאפשרת לה גישה פתוחה לידע והפעלת שיקול-דעת עצמאי בנוגע לבחירה בפרקטיקה כזו או אחרת.

במונחים של נומוס ונרטיב, פרויקט היועצות טוען להיותו כלי חדש בתחום הנומוס, אך כזה שפועל ככוח אימפריאלי, אשר לא נועד לחדש, אלא בא לשמר את הנרטיב הקיים ואף להגביר את השמירה על הנורמות המתחייבות ממנו. עם זאת, ייתכן מאוד שעצם מעורבותן הפעילה של נשים ברמת הפרקטיקה – הן כיועצות הלכה בעלות ידע וסמכות והן כמי שצורכות את הידע הזה ונוטלות אחריות ליישומו בחייהן – מתפקדת ככוח פיידאי אשר מעלה לסדר-היום הציבורי-הדתי נושאים מושקפים ונקודות-מבט שוליות, וכך מוביל לאתגור הקיים ולהתחדשות הנרטיבים הדתיים (בדבר גוף האישה, מיניותה ופוריותה, ובדבר היחסים שבינו לבינה), ובעקבותיהם לשינויים בנומוס.

במבט צופה פני עתיד, תופעת היועצות והטוענות מעלה גם את שאלת האפשרות של קבלת נשים כפוסקות הלכה או כדיניות בכלל, ולא רק כ"יועצות", כ"טוענות" או כ"משגיחות" בתחום "נשי" (נידה, גיטים, כשרות). מבחינה הלכתית גרידא, אין כל מניעה להכשרת נשים כפוסקות הלכה. הרב יעקב אריאל מודה ביושר כי "השאלה שהרבה שואלים היא: אם אמנם אין הגבלה בלימוד תורה לנשים, האם תיתכנה נשים פוסקות הלכה? תשובתנו העקרונית היא חיובית".¹⁰³ עם זאת, ראוי לציין כי נימת דבריו בהמשך אינה מותירה מקום לספק באשר לתחושותיו השליליות בעניין זה, בעיקר משום שמסלול הכשרה של פוסק הלכה (מסלול דיינות) הוא ארוך ומחייב התמסרות מוחלטת, ועובדה זו אינה תואמת, לדעתו, את אורח חייה של האישה ואת תפקידיה כאם לילדים. ניתן להבחין כאן בבירור בתפיסה מהותנית המזהה את משאת חייה של האישה עם תפקידה כאם. ניתן לזהות גם את פעולתו הסמויה יותר של טיעון "המדרון החלקלק": אומנם מן הבחינה הפורמלית אין כל בעיה הלכתית בכך שנשים ישמשו פוסקות הלכה, אך בפועל יש חשש להידרדרותה של המשפחה היהודית (הפטריארכלית), אשר בנויה – כך על-פי הרב אריאל ורבים אחרים – על נוכחותה המתמדת של האישה כרעיה וכמגדלת הילדים.

עם זאת, ניכרים כעת סדקים ראשוניים גם בתקרת-הזכוכית הזו. בשנת 2003 הוקם "פורום תקנה", שבמסגרתו נשים וגברים – רבנים בכירים וראשי ישיבות, תלמידות חכמים ונשות חינוך, כמו-גם משפטנים ואנשים ממקצועות הטיפול – פועלים לראשונה יחדיו, כמנהיגי ציבור הבקיאים בעולם ההלכה, לקבלת הכרעות קהילתיות בנושא הרגיש של

להחזיר טהרה ליושנה: חומרת 'שבעת הנקיים' והשלכותיה – היבטים רפואיים, הלכתיים, ערכיים ולאומיים (2011). כן ראו ריאיון מוקדם יותר של רוזנק עם רבקה שמעון אשר הצית את הפולמוס סביב מתן הורמונים לנשים כדי לאחר את מועד ביוצן בשל מגבלות "שבעת הנקיים": רבקה שמעון "חומרת רבי זירא – האם הגיע הזמן לחשיבה מחודשת?" הצופה (3.11.2006) mikve.net/content.asp?pageid=494; וכן התגובות שהוא עורר שם.

103 יעקב אריאל "בית המדרש הנשי" שירת עלמות – פרקי הגות והלכה בענייני חינוך בתי-ישראל 213 (יעקב ארזוני עורך, 2003).

פגיעות מיניות.¹⁰⁴ נוסף על כך, בשנים האחרונות הוקמו מסלולי הכשרה חדשים ל"מורות הלכה",¹⁰⁵ שבהם נלמדים במכוון הנושאים ההלכתיים שעליהם נבחנים גברים המועמדים להסמכה לרבנות. כמו-כן, בשנת 2012 הוקם ארגון "בית הלל – הנהגה תורנית קשובה", העוסק בפסיקה הלכה ובהנהגה ציבורית, וחברים ושותפים בו יחד רבנים ו"רבניות".¹⁰⁶ בשלושת המקרים מדובר בקבוצה מצומצמת של נשים בעלות שיעור-קומה, שכבר משרתות בתפקידים חינוכיים וציבוריים, ואשר מבקשות להשלים את המהלך באמצעות לימודי הלכה מתקדמים המכוונים לפסיקה או לקבלת מעמד של שותפות בשיח ובהתוויית מדיניות ציבורית והלכתית לצד עמיתיהן הגברים. כלומר, ניצנים אלה הם אומנם ראשוניים בלבד, אך הם מהווים פריצת-דרך תודעתית גדולה ברמת הנרטיב, ומעידים ככל הנראה על ציבור אורתודוקסי מסוים שכבר מקבל על עצמו – ואולי אף מחפש – הנהגה רבנית נשית, וכן על שדרת רבנים מסוימת שמכירה בתלמידות חכמים אלה כעמיתות וכשותפות לדרך. יהדות אמריקה הצפונית, למשל, כבר סימנה את תחילתה של ההתמודדות עם שאלת ההסמכה הפורמלית של נשים אורתודוקסיות לרבנות, ונשים אחדות כבר נושאות שם בתפקידים רבניים בקהילות. סביר להניח שגם בארץ יעלה נושא זה על הפרק באופן משמעותי יותר בשנים הקרובות.¹⁰⁷

104 ראו לעיל ה"ש 67.

105 כיום יש תוכניות ספורות בלבד ללימודי הלכה מתקדמים, כגון ב"מדרשת לינדנבאום" וב"בית מורשה" שבירושלים וכן בקיבוץ מגדל עוז. התוכנית במגדל עוז טוענת כי מטרתה "לפתח מנהיגות נשית-תורנית-חינוכית אשר תוכל לתפוס עמדות מפתח בהנהגה התורנית חינוכית בחברה הישראלית". skamigdalo.org/program.asp?id=41847. אך התוכנית ב"מדרשת לינדנבאום" וב"בית מורשה" נועדו באופן מפורש להכשיר נשים כמוורות הלכה, להכיין למבחני ההסמכה לרבנות, ולאפשר ללומדות לסגל לעצמן את השפה ההלכתית וליטול חלק בשיח ההלכתי.

106 "חברי בית הלל" www.beithillel.org.il/about.asp?id=51663. הבחירה במונח "רבנית" (שמשמעותו המסורתית היא "אשת רב") היא מעניינת, כמובן, ומעידה על הניסיון להעניק תואר של כבוד תוך התחמקות הן משאלת ההסמכה הפורמלית לרבנות, הן מיצירת הקבלה בין גברים לנשים במעמד זה, והן מן הזיהוי עם תנועות יהודיות ליברליות, שבהן נשים המוסמכות לרבנות מכונות "רב" או "רבה".

107 ראוי לציין כי יש כבר בארץ נשים אורתודוקסיות מעטות, דוגמת הרבנית מלכה פיוטרקובסקי, המתפקדות בפועל בדומה לרבנים (מבחינת פסיקה הלכתית, חינוך ומנהיגות ציבורית) בקרב ציבורים מסוימים, אף שהן לא הוסמכו לכך על-ידי הממסד הרבני והן אינן נושאות בתואר פורמלי זה. כמו-כן יש כבר בארץ כמה נשים אורתודוקסיות שהוסמכו לרבנות באופן פרטי, אך אלה אינן מוכרות על-ידי הממסד הרבני בארץ ואינן נושאות בתפקידים של מנהיגות הלכתית וקהילתית. ראו בעניין זה HAVIVA NER-DAVID, LIFE ON THE FRINGES: A FEMINIST JOURNEY TOWARDS TRADITIONAL RABBINIC ORDINATION (2000); Peggy Cidor, *For the Sake of Righteous Women*, JERUSALEM POST (May 4, 2006). לכתובה הלכתית על-אודות האפשרות שאישה תכהן כרב ראו, למשל, Daniel Sperber, *On Women in Rabbinic Leadership*, *Positions*, 8 ME'OROT 2 (2010). בארצות-הברית התגלעה לאחרונה מחלוקת גדולה על מתן התואר "רב" לשרה הורביץ, אשר הוסמכה לתפקיד זה על-ידי הרב אבי וייס, העומד בראש

ברם, מעבר לשאלת ההיתכנות ההלכתית של נשים כפוסקות הלכה והתקבלותן על-ידי הציבור, השאלה המעניינת יותר לטעמנו היא מה יהיה אפשר לצפות מפסיקת הלכה של נשים, ואם פסיקתן תיעשה ב"קול שונה". לא נוכל להעמיק בשאלה זו כעת, בין היתר משום שמוקדם לענות עליה. יידרש מחקר מעמיק יותר לגבי עבודתן של יועצות ההלכה והטוענות הרבניות, על-מנת לברר אם טענותיהן ההלכתיות מנסות ליישר קו עם המערכת או מציעות דרך הלכתית שונה. להערכתנו, כדי שאישה לא רק תקבל כפוסקת הלכה, אלא תחוש חופשייה לפסוק הלכה "אחרת", ואולי אף תחוש מחויבת לפסוק כבעלת סדר-יום פמיניסטי מוצהר, יש צורך בהטמעת שינוי תרבותי עמוק ברמת הנרטיב. דבר זה מחייב זמן, שינוי תודעתי מצד גברים ונשים כאחד, ביקורת תשתיתית על מערכת החוק וכן שינוי חינוכי נרחב. עם זאת, יש כיום סימנים ראשוניים לכך שלהימצאותן של נשים בעמדות הכרעה – אם כיועצות הלכה או כמתווכות בין הנשים השואלות לבין הפוסקים הגברים במקרים מסוימים, אם כטוענות רבניות בבית-הדין ואם כמורות הלכה וכמנהיגות מקומיות בפני עצמן – עשויה להיות השפעה מכרעת על אופייה ותוכנה של הפסיקה הסופית ופעולתה למען נשים.¹⁰⁸ לנוכח כל האמור לעיל ראוי לשאול אם ובאילו אופנים נעשים נסיונות למשטר את מהפכת תלמוד התורה לנשים, על כל השלכותיה, ואם נשים הלומדות תורה (ובעיקר אלה המבקשות לעסוק בעתיד בפסיקת הלכה) מקבלות מסרים לגבי האופנים שבהם לימוד התורה שלהן, או כיווני השינויים ההלכתיים והפרשנויות החדשות שיציעו, עשויים לא להתקבל כלגיטימיים. הצבענו לעיל על כמה זיקות בין השיח המהותני לבין לימוד התורה של נשים, ועל כך שלא פעם שיח זה מכתוב את אופיו של הלימוד או מגביל את תוכנו והיקפו. אך כאן אנו מבקשות להצביע בעיקר על רעיון ה"עקדה" כחסם משמעותי המבקש לחנך מראש לתפיסה דתית "ראויה". להלן נפרוש שתי דוגמאות: הראשונה מהווה דוגמה ישירה לקשר שבין שלילת הפמיניזם הדתי לבין רעיון העקדה; ואילו במקרה השני הקשר סמוי יותר מן העין, אך אנו סבורות כי גם הוא מופנה בעיקר לרמה הנרטיבית, ומנסה לכוון

"ישיבת חובבי תורה". לאחר שהדבר עורר סערה וארגון הרבנים האורתודוקסים של ארצות-הברית (RCA) תקף מהלך זה בחריפות, הוכתרה הורביץ בתואר החדש מהר"ת (מורה הלכתית רוחנית תורנית). אך מעבר לתואר הפורמלי, הורביץ וכמה נשים נוספות משרתות בפועל בתפקידים רבניים או חינוכיים בכמה קהילות אורתודוקסיות ברחבי ארצות-הברית. הורביץ הינה הנקנית של "ישיבת מהר"ת" – מוסד אורתודוקסי ראשון מסוגו להכשרת נשים לתפקיד מהר"ת, שמקום מושבו בניו-יורק. מחזור הבוגרות הראשון של ישיבת מהר"ת סיים את לימודיו בשנת 2013 ומנה שלוש נשים. yeshivatmaharat.org.

108 ראו רוס "המרד הקדוש", לעיל ה"ש 11. דוגמה לכך ניתן למצוא בפועלה של מלכה פיוטרקובסקי – אחת הנשים היחידות והבולטות שפוסקות הלכה בריש גלי ונתפסות כמנהיגות ציבוריות. תרומתה של פיוטרקובסקי בולטת במיוחד בעיסוק ההלכתי שלה בתכנון המשפחה. עוד על חזון זה ועל דמותה ראו מלכה פיוטרקובסקי "נשים כדוברות הלכה" דעות 55, 20 (2012) www.kolech.com/show.asp?id=52512; ורד קלנר "מלכה פיוטרקובסקי, אשת הלכה – בכתב אישום חריף נגד הדתיים" גלובס 17.5.2012 www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000749300.

את הדרמה המתחוללת בתוכה בין כוחות פיידאיים לבין כוחות אימפריאליים לכיוונים ה"רצויים".

כך, למשל, כותב הרב חיים נבון, מרבני "בית הלל": "אני מודה שאינני מצליח להבין למשל מדוע אישה פסולה לעדות מן התורה, אך ברי לי שאם כך אומרת התורה, זו האמת, ועלינו לכוון את חיינו על פיה."¹⁰⁹ באופן עקרוני יותר הוא כותב בספרו גשר בנות יעקב, העוסק בסוגיית האישה בהלכה:

בסופו של דבר, הנקודה הבסיסית פשוטה מאוד: אם אנו מאמינים שהתורה ניתנה לנו מן השמים, אנחנו מאמינים גם שגלומה בה חוכמה הגדולה מחוכמתנו. כאשר צעד אברהם לעקדה, הוא ידע שהוא עומד לעשות צעד הסותר את כל אמונתו המוסרית; אך הוא הבין גם שה' יודע טוב יותר ממנו מה אמת ומה מוסרי.

בהמשך דברינו נדון גם בהסתייגויות מן האמירה הנחרצת הזו. אך זוהי נקודת המוצא הברורה של דיוננו: אסור לנו לכפות את ערכינו על התורה; עלינו לאמץ את ערכיה שלה.

פרופ' תמר רוס כתבה ספר מרשים מבחינה פילוסופית על פמיניזם ויהדות – ארמון התורה ממעל לה. המהלך המרכזי של הספר הוא ניסיון לפרש ולעצב את הכרתנו היהודית לאור תובנות פמיניסטיות. אין בספר כל מחשבה על האפשרות של מהלך הפוך: לפרש ולעצב את הפמיניזם לאור התורה.¹¹⁰

נבון חוגג לכאורה את כניסתן של נשים הוגות ותלמידות חכמים לשיח התיאולוגי והתורני, אך הוא דורש "הצהרת נאמנות" אם תרצו, הכרעה ברורה מראש שתכתיב את תוצאות המהלך הפרשני – הכפפת התפיסות הפמיניסטיות (שנתפסות כחיצוניות ומשניות לדת וכתוצר של העדפות אישיות) לתורה ולרצון האל (כפי שהוא מבין אותם). מודל העקדה משמש אם כן במפורש ככלי למשטור שינויים ברוח של יתר שוויון מגדרי.

תפיסה מעודנת יותר של רעיון העקדה אנו מוצאות אצל הרב יובל שרלו, אשר מסתמן כאחד המנהיגים הבולטים של האורתודוקסייה המודרנית, ואף מבטא לא פעם עמדות אמפתיות כלפי הפמיניזם הדתי. בניגוד לרבנים אחרים, שרלו אינו חושש לגעת בסוגיות חברתיות ומגדריות נפיצות, ועומד לצידין של פמיניסטיות דתיות בפעולתן לחשיפת אלימות ופגיעות מיניות בחברה הדתית. הוא אף משלם על כך מחירים אישיים, כאשר מודבקת לו

109 חיים נבון "ארמון הפמיניזם צריך התורה" נקודה 304, 59 (2007). www.kolech.com/show.asp?id=24128

110 חיים נבון גשר בנות יעקב – מעמד האישה בהלכה בין עבר לעתיד 19 (2011).

תווית של "ניאורפורמי" וכדומה.¹¹¹ כמו-כן, אי-אפשר לכנות את הרב שרלו "שמרן קלסי", היות שהוא מעוניין ברפלקסיה עמוקה על מקומה ודמותה של ההלכה בהקשר של חיינו בעת הזאת. עם זאת, ואולי דווקא בשל כך, יש לשים לב עד כמה מרכזית אצלו הרטוריקה של ה"עקדה", וכיצד היא עוטפת את ההכרה בצורך בשינוי:

הניסיון להעמיד כקריטריון יחיד את ההכרה כי יש לעשות אך ורק את אשר ציווה ד', איננו יכול למנוע לחלוטין את הטעות והסטייה.

אף על פי כן, נראה כי ניתן להפיק מתוך כלל זה שני יסודות בסיסיים. ראשון בהם הוא עצם ההכרה והמחויבות לעשות את רצון ד' בלבד, ולא את רצון האדם בעת התנגשות בין שני רצונות אלו. כל מי שרואה את ההלכה כמקור השראה ולא כמקור סמכות; כל המתייחס אל אמונת ישראל כמי שבאה להעניק לו חוויה רוחנית, ואינו מכיר בכפיית הר סיני עליו כגיגית; כל המתעלם מפרשת העקדה, ומסרב להביא את רצונותיו ואת אמונותיו אל מזבח ד' בעת שיהיה לו ברור כי כך ציווה; כל המבקש למסד את קשריו עם בוראו במנגינת אב ובן בלבד ואינו מוכן לומר "אם כבנים אם כעבדים" – כל אלה הם בוני עגל ולא עושי משכן...¹¹²

ניתן אם כן לומר שההבחנה בין "משכן" (עבודת השם) לבין "עגל" (עבודה זרה) היא בראש ובראשונה ההבחנה שבין עקדת רצון האדם אל מול רצון האל לבין שלילת רעיון זה. ברם, הבחנה זו יכולה להיות מעורפלת למדי כאשר מעמידים אותה למבחן המעשה. כיצד אדם יודע מהו דבר ה', וכיצד נדע כשופטים חיצוניים מתי הרטוריקה של העקדה היא מן השפה ולחוץ ומתי היא מבטאת עמדה דתית אותנטית? לשם כך שרלו מונה אמות-מידה נוספות שכל עניינן הוא מתן אינדיקציות לכך שרעיון העקדה אכן מהווה רעיון מסדני, אמיתי וכנה בהתעוררות הדתית המבקשת מעמד של "משכן". הרב שרלו נמנע אומנם מלכוון את דבריו ישירות לפמיניזם הדתי, אך בהינתן העובדה שספרו דן באמות-המידה המבחינות בין התחדשות דתית רצויה, שהיא בבחינת "משכן", לבין התחדשות דתית שאינה רצויה, שהיא בבחינת "עגל", ובהינתן העובדה שהפמיניזם הדתי הוא אחד ממוקדי ההתחדשות המרכזיים

111 ראו בעניין זה סיקור של דברי הרב יהושע שפירא, ראש ישיבת רמת-גן, אשר תקף בחריפות את ה"ניאורפורמה" כהגדרתו, הכוללת לדעתו פסקים של הרב שרלו, כמו-גם את בית-הכנסת "שירה חדשה" בירושלים וכן ארגונים פמיניסטיים וחד-מיניים דתיים. קובי נחשוני "מתקפה חרד"לית: 'צומחת אצלנו תנועה רפורמית'" [ynet](http://www.ynet.co.il/articles/5.7.2009/ynet) 0.7340,L-3741333,00.html. מובן שהביטוי "ניאורפורמה", אשר אמור לעורר חרדה ומיאוס ולהוציא את המכונים כך אל מחוץ לגבולות הלגיטימיים של האורתודוקסיה, קשור לטיעון "המדרון החלקלק", שבו נדון בהמשך.

112 יובל שרלו בין משכן לעגל – התחדשות דתית מול רפורמה ועזיבת ד' 68 (2000).

בקהילה האורתודוקסית המודרנית כיום, דומה שאין זה מופרך להניח שדבריו מכוונים גם – ואולי בעיקר – לכך.¹¹³

לנוכח האמור לעיל דומה כי נשים העוסקות בתלמוד תורה ומשמשות בתפקידי ציבוריים הלכתיים למיניהם נתונות בין הפטיש לסדן: אם ילכו בכיוונים ליברליים מדי, תודבק להן תווית של "לא דתיות מספיק" ותישלל מניה וביה הלגיטימציה שלהן; אם יישרו קו עם הממסד הדתי, לא ברור מה תהיה תרומתן הייחודית כנשים, וכיצד הן ישרתו גם את האינטרסים שלהן. מוקדם לדעת כיצד יתפתחו מגמות אלה, אך מכל מקום יש להכיר את רשת ההניעות יחד עם החסמים התיאולוגיים הניצבים בדרכן של הנשים השותפות ב"מהפכת תלמוד התורה".

עד כאן דנו בסוגיית תלמוד התורה לנשים ובהשלכותיה על מעורבותן של נשים בבית-המדרש ובבית-הדין – כלומר, על השתתפותן בעיצוב הנרטיב והנומוס הדתיים באמצעות תהליכים של יצירה מדרשית, עבודה פרשנית ופסיקת הלכה – תוך ניתוח החסמים הפועלים כל העת למשטורן, בעיקר באמצעות רעיון העקדה. כעת נפנה למעורבותן של נשים בתחום בית-הכנסת, קרי, לבחינת אופני השינוי המגדרי שמתרחש בתחום הריטואל הדתי. קיים כמובן קשר ישיר בין התחומים. ככל שנשים בקיאות יותר בספרות ההלכתית, ככל שהן מרגישות יותר בנות-בית ליד "ארון הספרים היהודי", הן מתחילות לתהות מדוע, אם לא נגרע חלקן מיושבי בית-המדרש, ייגרע חלקן מן התפילה והטקסים.

3. ריטואלים דתיים

מכיוון שאורח החיים האורתודוקסי סובב סביב פרקטיקות הלכתיות מעשיות, תחום הטקס והתפילה מרכזי בו ביותר. הריטואל הדתי מחבר באופן מכוון וישיר בין נרטיב לנומוס, בהיותו פרקטיקה שנועדה לשקף ולכונן בחיי היומיום את ערכיו של האדם המאמין, את יחסיו עם אלוהיו ואת זיקתו אל הקהילה היהודית ההיסטורית והממשית. תחום הטקס והתפילה מקיים כמובן זיקה גם לתפיסות חברתיות ופוליטיות, כגון בדבר מיקומה הראוי של האישה בקהילה הדתית ובמרחב הציבורי של בית-הכנסת (שבו מתרחשים התפילה

113 כמרכן, שרלו מציע כמה אמות-מידה למבחן הרצינות או האוטנטיות הדתית, ביניהן ההתנהגות, היחס לחומרות ולסייגים, היחס לתלמידי חכמים ומידת הכבוד כלפיהם, הפער בין אמיתות הנאמרות בבית-המדרש לבין אלה הנאמרות בחוץ ועוד. אלא שניתוח מדויק מגלה כי בהעמדת חלק מאמות-המידה הללו יש הטיה מגדרית סמויה ובעייתית, שאינה מותרת מרחב תמרון רב לנשים דתיות המנסות לשנות את הסטטוס-קו המגדרי ולהיתפס בה-בעת כנשים דתיות ראויות ונאמנות. אך לא כאן המקום להרחיב בעניין זה. לפירוט על-אודות אמות-המידה הללו ראו את מאמרו של יובל שרלו "על ההבחנה בין רפורמה להתחדשות דתית" אקדמות ז 101 (התשנ"ט) www.bmj.org.il/userfiles/akdamot/7/07%20%D7%A9%D7%A8%D7%9C%D7%95.pdf

וחלק ניכר מטקסי מעגל החיים). הפמיניזם הדתי עורר בעשורים האחרונים דיון ער על מקומן של נשים בתחום הריטואלים והליטורגיקה היהודיים. הביקורות מתמקדות ברמות שונות הנוגעות הן בנרטיב והן בנומוס – בטקסטים שנאמרים או נקראים, בחלוקת המרחב הפיזי בבית-הכנסת (מיקומה של עזרת הנשים ואופי המחיצה), בעצם נוכחותן או העדרן של נשים בטקס (כגון בנשיאת דרשות, בקריאת התורה בשבתות ובחגים, בחגיגות ובטקסי אבלות), בחלוקת התפקידים המגדרית בטקס או בהעדר טקסים המיועדים לנשים (כגון טקס בת-מצווה).¹¹⁴

ניתן לזהות שלושה סוגים של פתרונות שהוצעו לאתגר זה על-ידי נשים דתיות. האחד הוא מהלך אינטגרטיבי שמאפשר לנשים להשתלב כ"שוות" בתפילות ובטקסים, ולהיכלל בקהילה באופן דומה, מקביל ומשותף לגברים. על פניה מגמה זו היא ביטוי של פמיניזם ליברלי, אך יש לראות בה גם את המהלך המרחיק-לכת ביותר, במובן זה שלא פעם, על-מנת לכלול השתתפות של נשים בקהילה המשותפת, יש לטעון כי הן חייבות במצוות באותה רמת חיוב הלכתית כמו גברים – טענה שניתן לכאורה להרחיבה עד כדי הכללת נשים במניין (ובכך בעצם לעקור מן השורש את המדרג הממוגדר הקובע מי נחשב חלק מן הציבור היהודי).

סוג אחר של פתרונות הוא העתקת הטקסים והתפילות ה"גבריות" המסורתיות – הן במובן של יצירת חיקוי שלהן והן במובן של הזזת הטקס או התפילה ממקומם המסורתי בבית-הכנסת אל מרחב אחר (חדר אחר בבית-הכנסת, בית פרטי או מרחב ציבורי "ניטרלי"). מגמה זו מעידה על רצונן של נשים להתחבר מחדש לתפילה, ולעסוק בפרקטיקות דתיות באופן פעיל, תוך הישמעות לכאורה להגבלות ההלכתיות על מעמדן (שכן אין לכך ערך של התכנסות כמניין, כציבור, אלא הדבר נחשב התכנסות של נשים יחידות). אבל לרוב גם פעילות כזו נתפסת על-ידי רבנים כחתרנית,¹¹⁵ ובפועל היא אכן מייצרת מרחב נשי נפרד,¹¹⁶ בדומה למהלך שנקט הפמיניזם הרדיקלי, על כל הפוטנציאל הטמון בכך.

114 ראו על כך במאמרה של רחל גורדין "שבת בבוקר יום יפה": מאבקן של נשים בקהילה האורתודוקסית לשותפות בבית הכנסת ובריטואלים הדתיים" עיונים במשפט מגדר ופמיניזם 143 (דפנה ברק-ארז, שלומית יניסקי-רביד, יפעת ביטון ודנה פוגץ' עורכות, 2007) (להלן: גורדין "מאבקן של נשים בקהילה האורתודוקסית לשותפות בבית הכנסת ובריטואלים הדתיים").

115 על חוסר ההתאמה בין התפיסה העצמית של נשים המובילות קבוצות-תפילה לנשים לבין התפיסה של רבנים, הרואים את פעילותן זו כחתרנית, ראו Norma Baumel Joseph, *Women in Orthodox Judaism: Conventional and Contentious*, in *I Did It My Way: Women Remaking American Judaism* 181 (Riv Ellen Prell ed., 2007).

116 גורדין סבורה כי הקמת קבוצות-תפילה לנשים בלבד אינה מהלך חד-כיווני לעבר הפרדה, אלא חלק מרצף שנועד לאפשר "יציאה מן המרחב המשותף למען העצמה וחזרה אליו באופן שונה אשר משנה את הדפוסים הקודמים". שלב-ביניים זה מאפשר קיום מרחב נפרד שהינו "מקום מוגן להעצמה בהיותו מרחב סלחני להתנסויות דתיות בגלל שוליותו הפוטרת אותו מהצורך

סוג שלישי של פתרונות הוא חיבור תפילות או יצירת טקסים חדשים לנשים, בין שמדובר בטקסים קיימים שאין להם עדיין מקבילה נשית (כגון טקס בת-מצווה) ובין שמדובר ביצירת טקסים חדשים לגמרי (כגון טקסים או תפילות לציון הפלה, גירושים, טבילה ראשונה במקווה, שחרור מעגינות, ריפוי מסרטן שד ועוד). בסוג זה של פתרונות ניתן אולי לכלול גם חלק מן הנעשה בתחום טקסי הנישואים להרחבת תפקידן של נשים בטקס ולשינויו לכלל טקס משתף ושוויוני יותר מבחינה מגדרית. נבחן כעת את העשייה במסגרת שלושת סוגי הפתרונות שמנינו לעיל לאתגר סביב מקומן של נשים בתחום הריטואלים הדתיים.

בתחום התפילה ניתן לציין כמה פעילויות שיזמו פמיניסטיות אורתודוקסיות. הראשונה מביניהן, מבחינה היסטורית, היא הקמת קבוצות-תפילה לנשים, אשר צצו במגזר האורתודוקסי בארצות-הברית ובישראל במקביל בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים.¹¹⁷ קבוצות-תפילה לנשים ממשיכות להתקיים עד היום בהקשרים קהילתיים שונים בכל רחבי הארץ, אם כי מדובר בהתארגנויות ספורדיות, ולא ממוסדות או תדירות. קבוצת "נשות הכותל", שבה נדון בהרחבה בהמשך, קמה גם היא במקור כקבוצת-תפילה, אם כי לנוכח הנסיבות נוסף לה גם סדר-יום פוליטי וחינוכי מובהק.¹¹⁸ "נשות הכותל" ייחודית גם בהיותה קבוצה רב-זרמית, שהרכבה וגודלה משתנים, המתפללת יחד כבר יותר מעשרים שנה מדי ראש חודש. אך לרוב מדובר בקבוצות שנפגשות מפעם לפעם או מתכנסות לרגל אירועים מיוחדים (כגון קריאת מגילת אסתר בפורים, קריאת התורה בשמחת-תורה או טקסי חיים). מעבר לקיום האירוע המרכזי, שהינו התפילה, הן משמשות גם מקור לתמיכה ולהעצמה פמיניסטית, ואף לחברות של דור צעיר של בנות אל תוך תודעה פמיניסטית הלכתית באמצעות חגיגת טקסי בת-מצווה במסגרות אלה. יש קבוצות-תפילה לנשים שזוכות באישור מפורש או בהסכמה שבשתיקה מרבני הקהילות, ויש שמתנהלות במרחבים פרטיים ובכך נמנעות לכאורה מן הצורך לקבל אישור רבני כזה.¹¹⁹

לעמוד בכללים הנוקשים של הקנון". גורדין "מאבקן של נשים בקהילה האורתודוקסית לשותפות בבית הכנסת ובריטואלים הדתיים", לעיל ה"ש 114, בעמ' 183.

117 את קבוצות-התפילה הראשונות לנשים בארץ ייסדה פנינה פלאי, ויחד איתה פעלו כמה נשים נוספות, כגון דבי וייסמן, נעמי כהן וחנוה ספראי. על קבוצות-תפילה לנשים ראו Adler, *Innovation and Authority*, לעיל ה"ש 44; HARTMAN, לעיל ה"ש 13, בעמ' 106–113; רוס ארמון התורה ממעל לה, לעיל ה"ש 7, בעמ' 148–159 וההפניות המובאות שם; מנחם אֶלון "תפילה בציבור; תפילה ברחבת הכותל" מעמד האישה: משפט ושיפוט, מסורת ותמורה – ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית 119 (2005) (להלן: אֶלון "תפילה בציבור; תפילה ברחבת הכותל"), Baume Joseph, לעיל ה"ש 115.

118 Rivka Haut, *Orthodox Women's Spirituality*, in *WOMEN OF THE WALL: CLAIMING SACRED GROUND AT JUDAISM'S HOLY SITE* 263 (Phyllis Chelser & Rivka Haut eds., 2002) (להלן: Haut, *Orthodox Women's Spirituality*).

119 הרב גורן, ששימש הרב הראשי לישראל, פסק באופן דיסקרטי ופרטני – במקרה של קבוצת-תפילה לנשים שהחלה לפעול בשנת 1974 בבולטימור, מרילנד, ארצות-הברית – כי ניתן

תופעה חדשה ופורצת-דרך אף יותר, שהחלה לפני כעשור, היא קהילות (בתי-כנסת) אורתודוקסיות שבהן נשים נושאות בתפקידים פעילים במהלך התפילה עצמה (כגון שליחות ציבור וקריאה בתורה) כמו-גם בניהול ענייניו של בית-הכנסת (הריטואליים, ההלכתיים, החברתיים והארגוניים). שילוב מעין זה מתבטא בתצורות שונות ומקבל הצדקות הלכתיות שונות.¹²⁰ המודל המרכזי לקהילות מעין אלה הוא קהילת "שירה חדשה" בירושלים, אשר נוסדה בשנת 2002 ונהפכה כמעט בן-לילה לתופעה מוכרת ומדוברת אשר מאות מתפללים מגיעים אליה מדי שבת מכל רחבי הארץ והעולם.¹²¹ כיום קיימות כבר כעשרים קהילות שיתופיות כאלה בארץ ובעולם.¹²² קהילות מעין אלה זכו בכינוי "שיתופיות", ולא "שוויוניות", משום שהן מקבלות על עצמן מגבלות הלכתיות מסוימות על השתתפותן של נשים בתפילה, אשר מונעות (לפחות לעת עתה) יצירת שוויון מגדרי מלא בבית-הכנסת (זאת, להבדיל מזרמים ליברליים לא-אורתודוקסיים). "שירה חדשה" ודומותיה בארץ רואות את עצמן כקהילות אורתודוקסיות המחויבות להלכה, ורוב החברים בהן משתייכים מבחינה סוציולוגית למגזר זה. עם זאת, לצד הצלחתן היחסית, ואולי דווקא בגללה, מוטחת בהן

להחשיב את קבוצת הנשים למניין, ולכן לקיים את כל התפילות והריטואלים כבכל בית-כנסת. אך לאחר פרסום ההיתר הסודי הוטחה ביקורת רבה ברב גורן, ובשנת 1989 הוא משך את ידו מפסיקה רדיקלית זו, וטען כי היא לא יועדה למימוש בפועל. ראו Baumel Joseph, לעיל ה"ש 115, בעמ' 197.

120 שפרבר, לעיל ה"ש 52; Mendel Shapiro, *Qeri'at Ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis*, 1 ED.A.H.J. 1 (2001), available at http://www.edah.org/backend/JournalArticle/1_2_shapiro.pdf. לניתוח ההתנגדויות ההלכתיות למניינים מסוג זה ראו רונית עיר-שי "בין כבוד לשוויון – על מגמת ההתנגדות לקריאת נשים בתורה" שוויון ואי שוויון במסורת היהודית (משה הלינגר עורך, בדפוס). כמו-כן, בקהילת "שירה חדשה" בירושלים נעשה לאורך השנים בירור מקיף ויסודי של השאלות ההלכתיות הכרוכות בשינוי מעמדן של נשים בתפילה בציבור, אך הדברים טרם הועלו על הכתב.

121 www.shirahadasha.org.il. על התהליך שהוביל להקמת הקהילה, ועל חלק מן ההתנגדויות אליה, ראו ספרה של הרטמן (HARTMAN, לעיל ה"ש 13), ממייסדות הקהילה וממנהיגותיה. למען הגילוי הנאות, אנו הכותבות חברות פעילות – בעבר ובהווה – בקהילה זו.

122 ארגון JOFA מונה באתר המרשתת שלו כעשרים קהילות ברשימת הקהילות השיתופיות, רובן המכריע בחוץ-לארץ – בארצות-הברית, באוסטרליה ובקנדה. ארבע קהילות שיתופיות קיימות בארץ – "שירה חדשה" ו"הקהל" בירושלים, "דרכי נעם" במודיעין ו"בארות" בבאר-שבע. אחד הדברים המעניינים שקרו בעקבות היוסדותם של מניינים מסוג זה הוא כנס שנתי שמקיים מכון הדר בניו-יורק כבר ארבע שנים בעבור קהילות "עצמאיות" (כלומר, קהילות שאינן משויכות לממסד זרמי כלשהו), ובכלל זה קהילות שיתופיות (www.mechonhadar.org/minyan-project). בארצות-הברית אף יצא ספר בנושא זה: ELIE KAUNFER, EMPOWERED JUDAISM: WHAT INDEPENDENT MINYANIM CAN TEACH US ABOUT BUILDING VIBRANT JEWISH COMMUNITIES (2010). ניתוח מעניין לשאלת מניעיהם וזהותם של גברים המשתייכים למניינים שיתופיים אלה (Partnership Minyanim) הציעה לאחרונה אילנה סטוקמן בספרה ELANA MARYLES SZTOKMAN, THE MEN'S SECTION: ORTHODOX JEWISH MEN IN AN EGALITARIAN WORLD (2011).

ביקורת מתמדת וחריפה מצד הממסד הרבני, אשר תוקף לא פעם את עצם הכללתן במסגרת האורתודוקסייה.¹²³ מכל מקום, מוקדם עדיין לדעת לאן תוביל מגמה זו, ושאלות רבות נותרו פתוחות: כיצד תשפיע תופעת-שוליים זו על הזרם המרכזי (המיינסטרים)? האם המודל ימשיך להתרחב לקהילות ולציבורים נוספים? האם יתפתחו הפרקטיקות והאידיאולוגיות בקהילות הללו משיתוף חלקי לעבר שוויון מלא? האם הגבולות הבין-זרמיים (אשר מוגדרים במידה לא-מועטה על-ידי שאלת מקומה של האישה בבית-הכנסת) יתגמשו או יוגדרו מחדש או שמא הם יתחזקו ויתקבעו והאורתודוקסייה המתחרדת תוקיע תופעה זו מקרבה?

להערכתנו, לתופעות המתרחשות בשולי האורתודוקסייה יש השפעה, אם כי איטית, על הנרטיב האורתודוקסי – על הרחבת גבולות השיח והזהות האורתודוקסית, ואף על הלגיטימציה לדרוש ולייצר שינויים הדרגתיים בפרקטיקות של קהילות אורתודוקסיות-מודרניות בעלות מודל שמרני-מסורתי יותר באמצעות עצם האפשרות והדחף להעלות לדיון שאלות מגדריות. לא נוכל כמובן להוכיח קשר ישיר, אך עושה רושם שהאתגר ההלכתי והמוסרי שהציבו חברי קהילה זו לפתחם של הרבנים ולקהילותיהם לא נותר בלא מענה. כך, ניתן להצביע, למשל, על מאמר הלכתי שהתפרסם בכתב-עת מכובד בציבור זה (אשר נכתב על-ידי תלמיד ישיבת-הסדר בהסכמת רבו) המתיר למעשה צירוף נשים לזימון,¹²⁴ וכן על דיונים סוערים המתנהלים בכמה קהילות בדבר האפשרות להוציא ספרי תורה לנשים בשמחת-תורה, לכלול נשים בוועד בית-הכנסת או לאפשר לנשים לשאת דברי תורה בזמן התפילה.

נדמה כיום כי ככל שמתברר שבעיית מעורבותן של נשים במגוון תחומי התפילה והטקס הדתי הינה פתירה על-פי-רוב מבחינה הלכתית, גובר השימוש בטענת "המדרון החלקלק", המזהירה מפני מימוש האפשרויות ההלכתיות הללו. כיצד פועלת אם כן טענת "המדרון החלקלק" כחסם נרטיבי בהקשר של ריטואלים דתיים? ההתנגדות לשינויים שהפמיניזם הדתי מציע (בסדרי התפילה, למשל) עשויה להתנסח לכאורה כך:

קריאת נשים בתורה אינה אסורה כשלעצמה מבחינה הלכתית;¹²⁵

123 ראו נחשוני, לעיל ה"ש 111.
 124 יונתן גרשון "שלוש דעות מזמנות – לשאלת צירופן של נשים לזימון בחוג המשפחה" אקדמות כו 7 (התשנ"א) www.bmj.org.il/userfiles/akdamot/26/gershon.pdf.
 125 כפי שמודה הרב הנקין בתגובה על מאמרו ההלכתי המקיף של שפירו (Shapiro), לעיל ה"ש 120) בדבר ההיתר ההלכתי לקריאת נשים בתורה. הסיבה שבגינה הרב הנקין מתנגד לקריאת נשים בתורה אינה נעוצה כלל בהלכה, אלא בחשש שציבור זה פשוט לא יישאר אורתודוקסי. ראו Yehuda Herzl Henkin, *Qeri' at Ha-Torah by Women: Where We Stand Today*, 1 EDHJ. *available at* http://www.edah.org/backend/JournalArticle/1_2_henkin.pdf (2001). כן ראו את תשובתו של שפירו: *Concluding* Mendel Shapiro and Yehuda Herzl Henkin,

(אבל) אם נתיר אותה, אנו עלולים להידרדר ולהתיר גם דברים אסורים (כגון ספירת אישה למניין), כלומר, נתיר דבר שנאסר במפורש בהלכה;

לכן לא נתיר קריאה בתורה לנשים.

טיעון זה מטיל ספק ביכולת לעשות את ההבחנות הראויות בין מה שפסול מבחינה הלכתית לבין מה שמותר. אך הבירורים וההבחנות הללו נעשים בעולם ההלכה מאז ומעולם. מה מצדיק אם כן את ההנחה שלא נצליח לעשות את ההבחנה כאן? מה ההבדל העקרוני בין קריאת נשים בתורה לבין מגוון של שינויים הלכתיים אחרים (לאחר שהתבררו כלגיטימיים) אשר דומה שאינם מעוררים אותו חשש מפני שינוי נרחב יותר או אותה רמת אנטגוניזם? אם נשווה זאת לטענת "מדרון חלקלק" קלסית בנוגע להמתת-חסד, הרי שרצה, העומד בסוף המדרון, מקובל על כולם כפסול מבחינה מוסרית, ולכן אפשר לטעון כי החשש מפני הידרדרות אליו מוצדק. ברם, האם ברור לחלוטין, ללא כל צל של ספק, כי מבחינה הלכתית אישה אינה יכולה לקרוא בתורה או להימנות למניין? האם באמת יש כאן מדרון ברור? ניתן להפוך את השאלה: אם יסתבר שיש פרשנויות הלכתיות משמעותיות ומרכזיות המאפשרות קריאת נשים בתורה, האם הן יתקבלו כלגיטימיות? אנו סבורות שלא, משום שעושה רושם שלא החשש מפני הידרדרות לאי-שמירת ההלכה הוא שמנחה את הדיון, שהרי הבירור מה מותר ומה אסור הינו מתמיד, בוודאי בקורפוס שנשמט-אפו היא הפרשנות, ובמיוחד אם "כללי המשחק" האורתודוקסיים מקובלים על כל המשתתפים (והרי גם הפמיניסטיות האורתודוקסיות מדברות בשם ההלכה ואינן חפצות לחרוג מכללי המשחק ההלכתיים – אילו היו מעוניינות לעשות זאת, הן יכלו לעזוב את האורתודוקסיה או אף את העולם הדתי בכלל). מדוע אם כן דווקא כאן יש הניעה לטעון ל"מדרון חלקלק"? כדי להבין זאת, אנו מבקשות להציע ניסוח חלופי לטענת "המדרון החלקלק" שהצגנו לעיל בהקשר של קריאת נשים בתורה, אשר ישקף באופן מוצלח יותר את הרבדים הנוספים של הדיון:

קריאת נשים בתורה אינה אסורה כשלעצמה מבחינה הלכתית;

(אבל) אם נתיר אותה, אנו עלולים להידרדר ולהתיר גם ספירת אישה למניין, הורדת המחיצה וכדומה, כלומר, נהיה דומים לרפורמים, ורפורמה פירושה הרס הדת;

לכן לא נתיר קריאה בתורה לנשים.

נדמה לנו שניסוח כזה משקף באופן נאמן יותר את הוויכוח. כלומר, עצם מראית-העין של דמיון לתנועה הרפורמית, גם אם הפרקטיקה כשלעצמה עשויה להיתפס כמותרת מבחינה הלכתית, פוסלת כל רצון והַנִייעָה ללכת לקראת יתר שוויון לנשים בבית-הכנסת. במילים אחרות, ההתנגדות היא יותר במישור הסמלי מאשר במישור המהותי.¹²⁶ יותר מכך, בשם החשש הסמלי נחסמת כל אפשרות להתמודדות כנה במישור המהותי (כלומר, לבחינת האפשרויות ההלכתיות הפתוחות לשינוי לנוכח האתגרים שהפמיניזם האורתודוקסי מציב). במקום דיון מהותי (רציונלי לכאורה) על גופי הלכה, ההתנגדות במישור הסמלי גוררת עימה לא פעם תגובות רגשיות עזות (מצד כל המעורבים), שעלולות לגרום קרעים עד כדי פירוקן של קהילות.¹²⁷ על הנפיצות והרגישות של הנושא מעידה גם האלימות המילולית והממשית מאוד המופנית כלפי "נשות הכותל", אשר "מעיוות" להעלות את הנושא של תפילת נשים בלב המרחב הציבורי והמקודש. לטענתנו, חלק מהעוצמות הרגשיות קשורות לעובדה שבמעורבותן של נשים בתחום הפולחני נחצים באופן בולט ונראה לעין (ויש שיאמרו בוטה) גבולות מגדריים (התעטפות בטלית, קריאה בתורה וכדומה), וגלום ערעור על גבולות חברתיים-תרבותיים (בשל החיבור האסוציאטיבי עם יהדות לא-אורתודוקסית).¹²⁸ כלומר, השימוש בטענת "המדרון החלקלק" מעיד פחות על התנגדות עקרונית ברמת גופי הלכה, ופועל יותר כאמצעי שאמור לסמן את קו הגבול החברתי-הזהותי ולעודד אנשים להתרחק ולהסתייג מתופעות גבוליות אלה.

עם טענה מסוג זה קשה מאוד להתמודד, לא רק משום שהיא מגבה לחלוטין את הסדר החברתי-הדת-השמרני הקיים, אלא גם משום שהיא חוטאת ברמה מסוימת בהנחת המבוקש: היא מניחה שפרקטיקות דתיות מסוימות פסולות מבחינה הלכתית רק משום שהן נהוגות בתנועות שביקשו מלכתחילה לא להישאר נאמנות להלכה. דבר זה מקשה ניהול דיון ענייני בשאלות ההלכתיות, שכן גם אם הפרקטיקה כשלעצמה יכולה להתקבל מבחינה הלכתית, הן מבחינת מסקנתה הסופית והן מבחינת המתודולוגיה ההלכתית שהובילה אליה, טענת "המדרון החלקלק" באה לפסול אותה רק משום שהיא נהוגה גם בתנועה לא-הלכתית. במילים אחרות, מה שעומד בסופו של הטיעון הוא החשש מפני הידרדרות לא למעשה שאסור כשלעצמו (כמו החשש מפני הידרדרות לרצח בטיעונים נגד המתת-חסד, למשל),

126 דוגמה המובהקת לכך היא המחיצה. מבחינה הלכתית קרוב לוודאי שמחיצה אינה כה משמעותית, אבל היא נהפכה לסמל ולתו-היכר של קהילות אורתודוקסיות דווקא משום שהתנועות הליברליות הורידו אותה. לדוגמה, גם בקהילת "שירה חדשה", המבקשת להישאר במגרש האורתודוקסי, עשו שינויים ניכרים בסדרי התפילה אך לא נגעו במחיצה, וזאת בדיוק בשל סיבה זו.

127 דוגמה אחת להתמודדות כזו ניתן למצוא אצל גילי זיוון "אנטומיה של שינוי דתי פמיניסטי בקהילה אחת קטנה" דעות 55, 10 (2012).

128 ניתוח זה מתקשר גם לאופן שבו אנו מבינות את ההתנגדות ל"נשות הכותל", שבה נדון ביתר הרחבה בפרק הבא.

שכן כלל לא התברר שהמעשה אסור כשלעצמו (או לכל-הפחות אין הַנְיֵעָה לברר את העניין), אלא למעשה שאסור כי "ככה עושים הרפורמים".

יתרה מזו, גם אם נכיר בתפיסה שהידמות לרפורמה עלולה לגבות מחיר גבוה שתפגע ביהדות האורתודוקסית ה"אותנטית", יש לשאול אם עולם ההלכה האורתודוקסי המתנגד לשינויים ברוח הפמיניזם הדתי מביא בחשבון את התוצאות של אי-נקיטת שינויים מגדריים כלשהם, ואת המחירים שהדבר עלול לגבות?¹²⁹ האם עצם השלילה הגורפת של שינויים מגדריים באשר הם, כפי שמציע טיעון "המדרון החלקלק", אינה גוררת בעצמה נטישה של תפיסת-העולם הדתית או לכל-הפחות יוצרת אנטגוניזם עמוק כלפיה? על-אף האמור כאן על חסם-רוחב זה, שינויים ממשכים להתחולל, אם כי בקצב איטי. כך, למשל, עושה רושם שבפועל יותר ויותר אנשים בציבור האורתודוקסי-המודרני מרשים לעצמם ליטול חלק בתפילה בקהילות השיתופיות, אם לעיתים תדירות ואם באופן מזדמן, אינם שוללים מחברי קהילות אלה את זיהוים כאורתודוקסים, אינם מדירים אותם מחברות במוסדות אחרים של המגזר וכדומה. במילים אחרות, אנו מניחות כי אילו נתפסו קהילת "שירה חדשה" ודומותיה כקונסרווטיביות באופן מובהק, לא כל שכן כרפורמיות, לא הייתה ניתנת להן כלל לגיטימציה על-ידי הציבור.

נוסף על תחום התפילה בבית-הכנסת, נשים מעורבות גם בריטואלים דתיים שמלווים את מעגל החיים, ואשר מתרחשים חלקם בתוך המרחב של בית-הכנסת וחלקם מחוץ לו. במקביל יש גם התעוררות בחקר תפילות "נשיות" שנכתבו על-ידי נשים או בשבילן, כמו-גם יצירה חדשה של תפילות כאלה.¹³⁰ העיסוק בטקסים נוגע ישירות במפגש בין נרטיב לנומוס, משום שטקסים יונקים מן השפה והסמלים התרבותיים-הדתיים, עושים בהם שימוש יצירתי, רב-ממדי ודינמי, ובתוך כך גם מציעים להם פרשנות מתחדשת. ניתן לציין כמה טקסי חיים כאלה שפותחו בשביל נשים בשנים האחרונות או שוחזרו מהעבר על-סמך מסורות היסטוריות:¹³¹ לידה (זכר הבת או שמחת בת), מעבר לבגרות (בת-מצווה),¹³²

129 הן מנשים ומגברים דתיים בעלי תודעה שוויונית והן מיהודים שאינם דתיים, אשר כבר נרתעים מן היהדות האורתודוקסית, ואשר היצמדותה של זו לדפוסים פטריארכליים אך מעמיקה את הקרע בינם לבינה.

130 דוגמאות לכך ניתן למצוא בספריה של ד"ר (וכיום ח"כ) עליזה לביא תפילת נשים (2005) ומנהג נשים (2012), אשר זכו בהצלחה גדולה גם בקרב הציבור הרחב (הספר תפילת נשים אף תורגם לאנגלית ולאיתלקית, וזכה בפרס National Jewish Book Award לשנת 2008), ובתפילות שכותבות יעל לוין ואחרות, אשר מתפרסמות אחת לכמה זמן בעלונים ובאתר של הארגון "קולך – פורום נשים דתיות".

131 דוגמאות לטקסים כאלה ניתן למצוא באתר של מכון "עתים" – www.itim.org.il.

132 אסתר לפיאן השתיקה הרועמת – בת המצווה בקהילה האורתודוקסית (1999); דניאל טויטו "חגיגת בת המצווה – עיון בדרכי פסיקתם של חכמי דורנו" בית הכנסת בהלכה, בהשקפה ובחינוך היהודי 1 (התש"ס); נריה גוטל "בת מצווה" – עיון מונחה במקורות" שמעתי 57, 149 (התשס"ב); בת-מצווה – קובץ מאמרים (שרה פרידלנד בן ארזה עורכת, 2002); ותודה להורי שהביאוני עד הלום – בת מצווה ובר מצווה (עלמה כהן-ורדי עורכת, 2004); עליזה לביא

כניסה לזוגיות ויציאה ממנה,¹³³ ומוות (אמירת קדיש יתומה ושיתוף נשים בהספדים ובהלוויות). נוסף על טקסים אלה יש כמה אירועי חיים שייחודיים לנשים, ואשר עשויים אף הם לדרוש מענה טקסי, והנשים העוסקות בתחום אכן מפתחות עם השנים מענים כאלה. נוסף על הטקסים הנערכים לאורך מעגל החיים, יש כמה חגים שסביבם יש התכנסויות של נשים ואף יצירה של טקסטים ומנהגים המלווים טקסים אלה. שתי דוגמאות לכך הן פסח, שבו פמיניסטיות דתיות מקיימות סדר נוסף שנערך לא בליל הסדר עצמו, ומפגשי ראש חודש.¹³⁴

כוחם של טקסים נעוץ בכך שהם מבוססים על תבניות התנהגותיות ותרבותיות מוכרות ומשותפות, ולכן עשויים להוות חלק בלתי-נפרד מן ההגמוניה התרבותית, שהינה פטריארכלית, ומן השעתוק והתיקוף שלה בחיי היומיום. אך טקסים תמיד חודשו והתחדשו, ולו רק משום שכל ביצוע של אקט תרבותי הוא תוצר של ההקשר המקומי והמידי של.¹³⁵ לנוכח זאת, דווקא חידוש של טקסים על-ידי נשים ובשילוב נשים בתוך המרחב המסורתי ההגמוני יש בו מעשה תרבותי חתרני ואמירה פוליטית משמעותית, והוא מהווה דוגמה מובהקת – אם כי הפוכה בכיוונה – לאופן שבו שינוי בנומוס משפיע על רמת הנרטיב. אכן, יש הרואים בעיסוק של נשים בתחום פעולה זה של טקסים וליטורגיקה משלהן משום ביטוי לשאיפתן לצדק¹³⁶ ולמחויבותן לקדם סדר-יום פוליטי פמיניסטי.¹³⁷ ניתן לראות ביצירת טקסים לנשים פעולה פמיניסטית בארבעה מובנים שונים: (1) שיום (naming) ומתן קול (voicing); (2) חיבור בין האישי לבין הפוליטי; (3) אחווה נשית (sisterhood) והעצמה (empowerment); (4) ניכוס התרבות ופרשנותה.¹³⁸ במילים אחרות – יש בהם הפוטנציאל לשנות את הנרטיב והנומוס הדתיים.

לביא התרמיל היהודי – מסע בר-מצווה בקהילות ישראל (2011); שלום צבר מעגל החיים – קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים (2006); TODAY I AM A WOMAN: .BAT MITZVAH AROUND THE WORLD (Barbara Vinick & Shulamit Reinharz eds., 2011) 133 ראו בעניין זה עירית קורן הרי אתה מחודש לי – מגדר, דת ויחסי כוח בטקס הנישואין היהודי (2011) (להלן: קורן הרי אתה מחודש לי); תניא ציון וולדקס "מחדשים את הקידושין" דעות 31, 29 (2007).

134 ראו את ספרה של חגית אקרמן עושות סדר: סדר פסח לנשים – מבט מגדרי (2012).

135 VANESSA L. OCHS, INVENTING JEWISH RITUAL (2007).

136 JANET R. WALTON, FEMINIST LITURGY: A MATTER OF JUSTICE (2000).

137 Rebecca T. Alpert, *Our Lives Are the Text: Exploring Jewish Women's Rituals*, 2 BRIDGES 66 (1991).

138 ורטה טיילור וננסי ויטייר הציעו לנתח תנועות חברתיות בכלל ותנועות נשים בפרט דרך בחינת התרבויות שתנועות אלה מפתחות, אשר באות לידי ביטוי, בין היתר, באמצעות טקסים. אירועים אלה מבטאים ומכוננים את מסגרות-המשמעות (framing) של התנועות ואת הזהויות הקולקטיביות של הפעילים; הם מעוררים סולידריות ורגש, ומיועדים לחולל בהם שינוי. Verta Taylor & Nancy Whittier, *Analytical Approaches to Social Movement Culture: The Culture of the Women's Movement*, in SOCIAL MOVEMENTS AND CULTURE: SOCIAL

4. עגונות ומסורבות-גט

הנושא השלישי שאנו מבקשות לבחון כדוגמה להתמודדויות של הפמיניזם האורתודוקסי עם שינוי מגדרי בנרטיב ובנומוס הדתיים שייך לתחום הנישואים והגירושים כדת משה וישראל, ונוגע בשאלת המעמד האישי ביהדות בכלל ובבעיית העגונות ומסורבות-הגט בפרט. נושא זה מרכזי מאוד בסדר-היום של הפמיניזם האורתודוקסי, ומציע תשתית לדיון מעניין ושונו בהקשר של המפגש עם בית-המשפט, כפי שנראה בפרק הבא. המעמד הלימינלי המתמשך של נשים מסורבות-גט – שאינן מקיימות חיי נישואים ואינן גרושות, ואשר מתפקדות כאימהות יחידניות אף שהן אינן מוכרות תמיד ככאלה – מציב את הנשים הללו בעמדה חברתית וכלכלית שולית ופגיעה, והן סובלות מסחיטה, מניצול ומחוסר יכולת להתקדם בחייהן. הבעיה מורכבת מאי-שוויון מובנה בהלכה, מפסיקה מחמירה וכן התנהלות ואכיפה בעייתיות מצד בתי-הדין הרבניים, ומן הסמכות המשפטית הבלעדית שמוענקת להם בתחום זה על-ידי המדינה.¹³⁹ מכאן שאין זו בעיה המשפיעה על מסורבות-

MOVEMENTS, PROTEST AND CONTENTION 163 (Hank Johnston & Bert Klandermans eds., Cheryl Hercus, *Identity, Emotion, and Feminist Collective Action*, 13 כן ראו 1995). GENDER & SOC'Y 34 (1999). הטענה היא שתנועות נשים מתנגדות לדיכוי מגדרי ומחוללות שינוי לא רק באמצעות אידיאולוגיה ופעולות אסטרטגיות, אלא גם באמצעות עבודה רגשית-טקסטית אינטנסיבית: Verta Taylor, *Watching for Vibes: Bringing Emotions into the Study of Feminist Organizations*, in FEMINIST ORGANIZATIONS: HARVEST OF THE NEW WOMEN'S MOVEMENT 223 (Myra Marx Ferree & Patricia Yancey Martin eds., 1995).
 139 ככלל נוהגים לתאר את החברה הישראלית כמתאפיינת בחקיקה ובפסיקה מתקדמות בעניינייהן של נשים (מלבד בתחום של דיני משפחה), אך כנעדרת אכיפה ופיקוח ראויים בעניינים אלה. לטענת רות הלפרין-קדרי ויעקב ידגר, הדבר מעיד על העדר מחויבות פוליטית עמוקה לשוויון מגדרי ולקידום מעמד האישה. אחת הטענות המרכזיות שלהם היא שהסכסוך הישראלי-ערבי מייצר אינטרס ציוני חילוני גברי לשמר את השליטה הדתית בסוגיות של מעמד אישי (ולא רק שיקול פוליטי צר של שמירת הקואליציה תמורת כפייה דתית), ובאופן כזה לכונן את דמותה היהודית של המדינה. לטענתם, הסכסוך הוא שעומד מאחורי הרצון להיעזר בגורמים דתיים על-מנת לחזק את הזיהוי של נשים עם אימהות – זיקה שיש לה משמעות לאומית – ולהגביל נישואי יהודים עם מי שאינם יהודים. כראיה לכך הם מצביעים על דחיקתה המתמדת של סוגיית הנישואים האזרחיים מסדר-היום הציבורי בשל בכירותה של הסוגיה הבטחונית. כלומר, בניסוח של נומוס ונרטיב, הם טוענים כי הנרטיב על-אודות חתירתה של ישראל לשוויון מגדרי הינו במקרה הטוב כפוף ומשני (ובמקרה הרע מהווה רק מעטה חיצוני אשלייתי) לנרטיב הציוני בדבר העם היהודי ודמותו של "הציוני החדש", וכל זאת כחלק מהמאבק הדמוגרפי על רקע הסכסוך הבטחוני. נרטיב זה הוא שמסביר, לדעתם, את התמיכה הפוליטית המתמשכת של כוחות חילוניים במונופול של כוחות שמרניים דתיים על נישואים וגירושים בישראל, ואת מידת ההתקבלות וההטמעה המעטה של הנומוס המקדם שוויון מגדרי בתחומי חיים אחרים. ראו בעניין זה Ruth Halperin-Kaddari & Yaacov Yadgar, *Between Universal Feminism and Particular Nationalism: Politics, Religion and Gender (in)equality in Israel*, 31 THIRD WORLD Q. 905 (2010).

הגט בלבד, אלא תופעה מערכתית בעלת השלכות ממשיות על מעמדן האישי של כלל הנשים היהודיות בישראל.¹⁴⁰

מסוף שנות השמונים התגבשו כמה ארגונים ופעילים לכלל פעולה משותפת לשינוי המצב בישראל מבחינה משפטית, הלכתית וחברתית. בשנת 1994, לאחר מאבק פוליטי ומשפטי שהחל בשנת 1988 והגיע לשיאו בפרשת הטוענות הרבניות,¹⁴¹ הוסמכה לראשונה קבוצת נשים – כולן אורתודוקסיות¹⁴² – לתפקיד טוענות רבניות שרשאיות לייצג לקוחות בבית-הדין הרבני. בשנת 1989 הוקמה קואליציית "עיקר" (הקואליציה הבין-לאומית לזכויותיהן של עגונות ומסורבות-גט), ובשנת 2001, לאחר שנים אחדות של פעילות מצומצמת, היא חידשה והרחיבה את פעילותה.¹⁴³ הקואליציה מאגדת תחת קורת-גג אחת עשרים ושישה ארגונים, אשר מייצגים תפיסות-עולם שונות אך חוברים לפעולה משותפת בתחום המאבק בסרבנות-גט.¹⁴⁴ אומנם השותפות הרחבה, החוצה מגזרים, היא במובנים רבים סוד כוחה של הקואליציה, אך ניתן לומר כי לאורך השנים הפעילות המובילות והבולטות בקואליציה הן נשים שמזדהות כאורתודוקסיות, שחלקן טוענות רבניות

140 על בעיית סרבנות-הגט וההקשר המשפטי והחברתי הרחב יותר שלה, מבחינת חלופות של נישואים וגירושים בישראל, ראו תניא ציון וולדקס "שינוי יחד וכל אחד לחוד – נישואים, הסדרי זוגיות וגירושים של נשים יהודיות" נשים בישראל – בין תאוריה למציאות: מגמות, שינויים ונתונים 451 (ענבל וילמובסקי וטל תמיר עורכות, 2013). בעניין זה חשוב לציין כי גם נשים שנישאות בנישואים אזרחיים בחוץ-לארץ (ומקבלות הכרה של המדינה באמצעות רישום במשרד הפנים) נאלצות לגשת בשעת פירוק הנישואים הללו לבית-הדין הרבני. יתר על כן, בשנים האחרונות – למרות פסיקת בג"ץ, אשר אימצה פסק-דין של בית-הדין הרבני הגדול, שדרש התרת נישואים בלבד לצורך פירוק נישואים אזרחיים – בתי-הדין הרבניים מחייבים את הזוגות שנישאו בנישואים אזרחיים לעבור הליך מלא של גט, מה שמעלה את הסיכון שגם במקרים אלה תיווצר סרבנות-גט. לאחרונה ידוע אף על מקרה שבו בני-זוג שהיו ידועים בציבור וביקשו להיפרד אולצו על-ידי בית-דין לעשות זאת באמצעות גט.

141 בג"ץ 6300/93 המכון להכשרת טוענות בית דין נ' השר לענייני דתות, פ"ד מח(4) 441 (1994) (להלן: פרשת הטוענות הרבניות).

142 דרישה זו, אשר חלה על גברים ונשים כאחד, מופיעה באופן פורמלי בתק' 2(א)(4) לתקנות הטוענים הרבניים, שם מוגדר כי חלק מדרישות ההסמכה הן שמקבל הרישיון יהא ראוי לשמש טוען רבני "מבחינת אופיו ואורח חייו".

143 ראו באתר של קואליציית "עיקר" – www.icar.org.il/home-hebrew.html.

144 הקואליציה מאגדת ארגונים חברתיים, ארגוני נשים, ארגונים למען זכויות אדם וצדק חברתי, ומרכזים אקדמיים. להלן הארגונים הנמנים עם הקואליציה (לפי סדר אלפביתי): אחותי, אמונה, אשה לאשה – מרכז פמיניסטי חיפה, גרנית, הדסה ישראל, המרכז הרפורמי לדת ומדינה, המרכז לחקר האשה בהלכה ליד מכון שכטר למדעי היהדות, המרכז לקידום מעמד האשה ע"ש רות ועמנואל רקמן, התנועה המסורתית, ויצ"ו, חמד"ת, יד לאשה, ל.א. – לחימה באלימות נגד נשים, לב לעם, ליגת נשים ליהדות מסורתית, מבוי סתום, מכון עתים, מפנים – מרכז לפתרונות הלכתיים ומשפטיים, מרכז הסיוע לנשים דתיות, מרכז צדק לנשים, נאמני תורה ועבודה, נעמ"ת, פרויקט מעקב לזכויות האדם של נשים יהודיות – ICJW, קולך – פורום נשים דתיות, שדולת הנשים בישראל, שתי"ל.

בהכשרתן. נשים אלה רואות את עצמן כפועלות מבפנים לשינוי פניהם של ההלכה ובתי-הדין הרבניים בכל הנוגע בנישואים ובגירושים, למען כלל הנשים בישראל ולמען דמותה של היהדות במדינה.

כפי שהצענו לעיל, יש לבחון את ההשפעות של כניסת הטוענות הרבניות לשיח הציבורי והרבני.¹⁴⁵ אכן, מאז נכנסו נשים לבתי-הדין הרבניים כטוענות, השיח בנושא בקרב הציבור האורתודוקסי ואף בקרב רבניו פורה, והשטח רוחש כל העת. לפני כן, לשם השוואה, לא היה כמעט שיח אורתודוקסי-מודרני שאִתגר את בתי-הדין הרבניים באופן כללי וערער על היחס לנשים שם בפרט.¹⁴⁶ גם הרבנים של הציונות הדתית מיעטו לעסוק בנושא – הן ברמת הבעיה והן בהצעות יצירתיות לפתרונה.¹⁴⁷ כיום, לעומת זאת, המודעות לבעיית סרבנות-הגט בציבור בכלל ובמגזר הדתי בפרט גבוהה מאוד, בעיקר בזכות פעילותם החינוכית והתקשורתית הענפה של הטוענות הרבניות והארגונים, אשר פועלים להציף את הנושא. במקביל לזיהוי הבעיה יש גם מודעות הולכת וגוברת בקרב זוגות צעירים העומדים לפני חתונה.¹⁴⁸ לקיומם של פתרונות הלכתיים לבעיה, כגון הסכמי קדם-נישואים למניעת סרבנות-גט, וכן עיסוק הלכתי גובר של רבנים בשאלות אלה בספרות ההלכתית. כמו-כן, ככל שחולפות השנים מתחדדת בציבור הדתי גם ההבנה כי לפחות חלק מן הבעיות הן לא רק "הלכתיות", אלא גם פוליטיות וממוגדרות, קרי, קשורות לאופיו ולתפקודו של בית-הדין הרבני ולאופן שבו ההלכה מיושמת כיום, כמו-גם לעצם השליטה הבלעדית של בית-הדין בנישואים ובגירושים. עניין זה מרכזי מאוד, משום שמכאן נובעת ההבנה שעל-מנת לתקן זאת יש לערוך שינוי-עומק בנרטיב ובנומוס הדתיים, ואי-אפשר להסתפק בתיקונים קוסמטיים למערכת הקיימת.

- 145 לניתוח תמורות שחלו בשיח בעקבות כניסתן של נשים למרחב ההלכתי ראו גורדין התמורות התרבותיות והחברתיות עם כניסתן של נשים לשדה השיח ההלכתי, לעיל ה"ש 74.
- 146 אומנם נשמעה ביקורת משפטית על ענייני המעמד האישי בישראל או על מירון הסמכויות, אשר בוטאה בחלקה על-ידי מומחים למשפט עברי שחלקם אנשים דתיים, אבל דמויות אלה לא היו בעלי עמדה של סמכות דתית או הנהגה ציבורית.
- 147 מאז ומתמיד עסקן בעלי הלכה בשאלת העגונות, בעיקר במסגרת ספרות השו"ת, אשר דנה במקרים שהובאו לפני הפוסקים. אך אין ספק שבעשורים האחרונים גבר מאוד העיסוק בנושא זה בכתבים הלכתיים ופופולריים של רבנים. לראשונה החלו לעסוק בסרבנות-גט כ"תופעה" כוללת, ולא רק מתוך דיון במקרים פרטניים, ובמיוחד גבר העיסוק בחיפוש אחר מנגנונים הלכתיים שיוכלו למנוע או לפתור את הבעיה, ונבחנה היתכנותם הלכה למעשה. דוגמאות לכך ניתן למצוא אצל לבמור, לעיל ה"ש 75, בה"ש 9–15.
- 148 במסגרת זו ניתן אף להצביע על תופעות-שוליים של זוגות אורתודוקסים אשר מחפשים לעצב טקס נישואים שוויוני יותר; מפעילים כלים הלכתיים רדיקליים, כגון "תנאי בקידושים"; או בוחרים לערוך טקס אזרחי או דתי פרטי, ולא להירשם ברבנות. ראו בעניין זה קורן הרי אתה מחודש לי, לעיל ה"ש 133; יאיר אטינגר "חופה עוקפת רבנות" הארץ 21.10.2011 (להלן: אטינגר "חופה עוקפת רבנות").

לנוכח זאת נסקור להלן בקצרה כמה הישגים שהושגו במסגרת החתירה לתיקון עולות בתחומים המשפטי, ההלכתי והפוליטי, כמו-גם מאמצים שנעשים להעלאת המודעות וליצירת מחויבות לשינוי בקרב הציבור הדתי ומנהיגיו. האפיקים שבהם פועלת קואליציית "עיקר", המובלת כאמור בעיקר על-ידי נשים אורתודוקסיות,¹⁴⁹ הם העלאת המודעות הציבורית באמצעות פעילות חינוכית ותקשורתית; ייזום שינויי חקיקה באמצעות שדולה בכנסת והגשת בג"צים; השפעה פוליטית בסוגיות כגון מינוי דיינים; שינויים הלכתיים באמצעות קידום פתרונות הלכתיים שונים לבעיה בקרב רבנים ודיינים ובקרב הציבור הדתי והכללי; תמיכה בחתירתן של מסורבות-גט לעצמאות, באמצעות מתן תמיכה נפשית וייצוגן בבתי-המשפט ובבתי-הדין; וכן עריכת מחקרים וקידום השיח האקדמי בנושא.

הנשים הפעילות והארגונים מקדמים באופן חלוצי מגוון רחב של פתרונות – חלקם מניעתיים וחלקם באים לפתור את הבעיה בדיעבד. ניתוח הפתרונות מעלה כי ניתן לחלקם לכמה סוגים: פתרונות הלכתיים (כגון הסכמי קדם-נישואים למניעת סרבנות-גט המבוססים על מנגנון של מזונות מוגדלים,¹⁵⁰ דוגמת ה"הסכם לכבוד הדדי",¹⁵¹ אשר התמיכה הרבנית

149 מעבר לעובדה שכל הטוענות הרבניות הן אורתודוקסיות (או לכל-הפחות הזדהו ככאלה בתקופת לימודיהן והסמכתן), תשעה מבין הארגונים הפעילים בקואליציית "עיקר" מזוהים באופן פורמלי או מבחינת ההרכב האנושי שלהם עם האורתודוקסייה המודרנית: אמונה; המרכז לקידום מעמד האשה ע"ש רות ועמנואל רקמן, היושב בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת בר-אילן; יד לאשה, אשר נוסד ונתמך על-ידי "אור תורה סטון" של הרב רייסקין; מבוי סתום; מפנים – מרכז לפתרונות הלכתיים ומשפטיים, מיסודו של מת"ן; מרכז הסיוע לנשים דתיות; מרכז צדק לנשים; נאמני תורה ועבודה; וכן קולך – פורום נשים דתיות.

150 הספרות על-אודות הסכמי קדם-נישואים פורחת בשנים האחרונות. חלקה קשורה למחלוקת ההלכתית בדבר ניסוחם ותקפותם של הסכמים, וחלקה כתיבה שנועדה להסביר את חשיבות החתימה על הסכמים מעין אלה לציבור הרחב. ראו, לדוגמה, לבמור, לעיל ה"ש 75. כמו-כן, שישה הסכמים למניעת סרבנות-גט, בליווי הסברים ופרשנות, רוכזו בחוברת שפורסמה על-ידי המרכז לקידום מעמד האשה ע"ש רות ועמנואל רקמן ומרכז צדק לנשים, ומופיעה באתר של מרכז רקמן – www.cwj.org.il/sites/default/files/hskmy_qdm_nyshvyn.pdf. מידע נוסף על הסכמי קדם-נישואים ניתן למצוא באתר של קואליציית "עיקר" – www.icar.org.il/prenuptial-agreements-hebrew.html. למחקרים בעלי אופי היסטורי ולניתוחים הלכתיים מקיפים ראו אילת סג"ל הסכמי קדם-נישואין במשפט העברי – הסדרים להגנת האשה בתקופת הנישואין ולאחריה (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, התש"ע). להסברים נוספים על הרקע ההלכתי של הסכמים אלה, ולדיון בוויכוח הרבני הנוכחי בנוגע לתקפותם, ראו סדרת מאמרים בעד ונגד שפורסמו בכתב-העת צהר בגליונות כ-כא, וכן מאמר המסכם את הטענות העיקריות של כל צד במחלוקת: דוד בן זיון "ה'הסכם לכבוד הדדי': המצדדים והמתנגדים" צהר כה 8 (התשס"ו). לסקר עמדות בנושא הסכמי קדם-נישואים בציבור הישראלי ראו "סקר עמדות בנושא נשים עגונות ומסורבות גט" קולך – פורום נשים דתיות (2010), זמין בכתובת www.kolech.com/show.asp?id=44023. הסקר נערך בעבור חברת-הכנסת גילה גמליאל, לשעבר סגנית השר לקידום צעירים, סטודנטים ונשים במשרד ראש הממשלה ויושבת-ראש הוועדה לקידום מעמד האישה.

בהם הולכת ומתגברת; או "תנאי בקידושים"¹⁵², שעדיין אינו מקובל כיום בזרם המרכזי של הממסד הרבני, פתרונות שמופעלים באמצעות מערכת המשפט האזרחית (כגון הגשת תביעות נזיקין בבתי-המשפט כפיצוי על שנות עגינות)¹⁵³, פתרונות בדמות שינויי חקיקה (כגון תיקון של חוק יחסי ממון בין בני זוג, התשל"ג–1973,¹⁵⁴ או הצעות חוק להפקעת קידושין¹⁵⁵) ופתרונות פוליטיים (כגון מאבק למינוי דינים ראויים בבתי-הדין הרבניים, הקמת בתי-דין חלופיים,¹⁵⁶ הצעות למחות באמצעות הימנעות מרישום טקסי נישואים ברבנות¹⁵⁷ או הצעות לכינון נישואים אזרחיים בישראל¹⁵⁸).

151 ה"הסכם לכבוד הדדי" מתייחד בכך שהחתן והכלה מתחייבים לתנאים זהים כמעט (כלומר, מבנה ההסכם הדדי ומקביל), ובכך יש גם מסר חינוכי בדבר זוגיות המושתתת על כבוד הדדי. נוסף על כך, הסכם זה מאפשר גם מנגנון של שיקום נישואים אשר מחייב את בני-הזוג לפנות לגורם טיפולי מוסכם ומוסמך על-מנת לנסות להציל את מערכת היחסים שלהם, אך בתנאי שזו ניתנת עדיין לתיקון, כלומר, מבלי שטענת "שלום בית" תיהפך לתירוץ ריק שכל מטרתו היא לדחות את הגט. הסכם זה, שנוסח על-ידי צוות של רבנים, טוענות רבניות ומשפטניות, ואשר נוצר בתמיכת "קולך", זכה לקבל את ברכת הדרך אף מדיין בכיר – הרב זלמן נחמיה גולדברג. עותק של ה"הסכם לכבוד הדדי" (מתורגם לחמש שפות ומותאם לכמה מדינות בעולם) וכן מאמרים רלוונטיים מופיעים באתר של מועצת רבני ישראל הצעיר www.youngisraelrabbis.org.il/prenup.htm.

152 דוגמה לנוסח של תנאי כזה ניתן למצוא ב"הסכם ושטר לנישואין בצדק ובהגיינות" המופיע באתר של מרכז צדק לנשים – sites.google.com/site/cwjhebrew/shtar. הסכם זה מבוסס על מאמרו של מייקל ברויד: Michael J. Broyde, *A Proposed Tripartite Agreement to Solve Some of the Agunah Problems: A Solution Without Any Innovation*, in 20 JEWISH LAW ASSOCIATION STUDIES 1 (2010). פתרון זה נחשב מקובל הרבה פחות מהשימוש בהסכמי קדם-נישואים. ידוע שהדבר יושם על-ידי קומץ זוגות בתמיכת אותם רבנים שחיתנו אותם, אך אין כיום תמיכה רבנית פומבית בפתרון כזה. אכן, לא במקרה, חלק מן הטקסים שנערכים באופן זה אינם נערכים באמצעות הרבנות, אלא באופן פרטי. בעניין זה ראו עירית קורן "הריני מסכימה להתקדש לך כפי שהתננו על פי התורה" – חתונה אורתודוקסית לא דרך הרבנות" דעות 32, 21 (2006); אטינגר "חופה עוקפת רבנות", לעיל ה"ש 148.

153 לאוסף חלקי של פסקי-דין במקרים של תביעות כאלה ראו מרכז צדק לנשים "תביעות נזיקין" sites.google.com/site/cwjhebrew/tort-of-get-refusal.

154 מדובר בחוק יחסי ממון בין בני זוג (תיקון מס' 4), התשס"ט–2008, ס"ח 18 (להלן: תיקון מס' 4 לחוק יחסי ממון), שהתקבל לאחר מאבק ארוך-שנים.

155 המנגנון ההלכתי של הפקעת קידושין באמצעות כוחה של תקנת קהל בכנסת זכה בתמיכתם של הרב שלמה ריסקין ופרופ' ברכיהו ליפשיץ. דוגמה להצעת חוק המתבססת על מנגנון זה היא הצעת חוק בתי דין רבניים (קיום פסקי דין של גירושין) (תיקון – הפקעת זכויות), התש"ע–2010. לרקע ההלכתי והמשפטי של מנגנון זה ראו שלמה ריסקין "הפקעת קידושין – פתרון לעגינות" תחומין כב 191 (התשס"ב); אבישלום וסטרייך "הפקעת קידושין" במקורות התלמודיים: לשורשיו של פולמוס חדש-ישן" סידרא כז–כח 111 (2013); ברכיהו ליפשיץ "אפקעינהו רבנן לקידושין מינייהו" מפירות הכרם 317 (מרדכי גרינברג עורך, התשס"ד).

156 יונתן בן-הרוש "בית דין אלטרנטיבי – האמנם?! דעות 4, 34 (2007). לאחרונה דיווח ארגון "מבוי סתום" כי כינס באופן חד-פעמי בית-דין פרטי שהפקיע את קידושיה של מסורבת-גט. הארגון מקווה כי המקרה יעורר דיון סביב שאלת ההכרה של המדינה בבתי-דין פרטיים במגזר

דרך נוספת להבחין בין הפתרונות השונים שמקודמים על-ידי פעילויות אלה היא לקטלג אותם לכאלה שמכוונים לשינוי ממוקד ברמת הנומוס, האזרחי או הדתי (נסיונות לשפר את אכיפת החוק בפועל – למשל, בעניין הפעלת סנקציות נגד סרבני-גט;¹⁵⁹ או שינויי חקיקה ספציפיים, כולל שינויים משמעותיים ביותר, כגון תיקון מס' 4 לחוק יחסי ממון), ולכאלה שמכוונים לשינוי עמוק יותר ברמת הנרטיב של החברה הישראלית בכלל ושל החברה האורתודוקסית-המודרנית בפרט (כגון הצעות להנהיג בישראל גירושים ללא אשם או נישואים אזרחיים, או הצעות להינשא באמצעות "תנאי בקידושים" או ללא קידושים/קניין¹⁶⁰ – הסדרים שמבטאים תפיסה של נישואים כשותפות לא-מדרגית). מאחורי הניסיון להשפיע על מינוי דיינים בבתי-הדין הרבניים או להקים בתי-דין חלופיים, למשל, עומדת ככל הנראה התפיסה לא רק שיש למנות לכס הדיינות תלמידי חכמים ישרים

החרדי אך לא בבית-דין כזה. ראו יהודה יפרח "דייני הצללים" מקור ראשון 4.9.2013. יוזמה דומה שאמורה לקדם מענה מערכתי יותר היא מאמצייהם של רבנים ופעילות פמיניסטיות אורתודוקסיות לגבש בית-דין בין-לאומי שיוחד להתרת עגונות ולטיפול במקרים של סרבנות-גט. יוזמה זו היא תולדה של "פסגת העגונות" הבין-לאומית שנערכה ב-24.6.2013 בחסות ארגון JOFA ומרכז "תקווה" למשפט ולתרבות יהודית שבאוניברסיטת ניו-יורק. על-פי יוזמת המהלך, בלו גרינברג, בית-הדין יכלול דיינים מישראל ומארצות-הברית, שאליהם יתלוו אנשי-מקצוע שונים, ביניהם נשים. בית-הדין יהיה כפוף לוועדת אתיקה, והוא יפעיל, בין היתר, מנגנונים הלכתיים כגון הפקעת קידושין וקידושי-טעות. נשים יהיו מעורבות באופנים שונים בתהליך, אך לא ישולבו בבית-הדין כדיינות. בלו גרינברג, "The Aguna Summit: Its Origins, History and Deliberations Regarding Systemic Solutions to End Iggun" (הרצאה בכנס "קולך" השמיני בנושא "אישה ויהדותה", אוניברסיטת בר-אילן, 16.9.2013).

157 לפני כשנה יצא ארגון "מבוי סתום" בקמפיין שנוי במחלוקת הקורא לזוגות צעירים להימנע מנישואים ונישואיהם ברבנות. ראו בעניין זה אורי פולק "מיזם עוקף רבנות: נישואין הלכתיים, ללא רישום במועצות הדתיות" כיפה 6.12.2011 www.kipa.co.il/now/46952.html; וכן מאמר-דעה של מנכ"לית הארגון שבו היא קוראת במפורש למרי אזרחי בנושא זה: בתיה כהנא-דרור "לא להינשא ברבנות" הארץ 25.11.2012 www.haaretz.co.il/opinions/ 1.1871441.

158 רבות נכתב על הצורך לכוון נישואים וגירושים אזרחיים בישראל ו/או על היתכנותם של נישואים וגירושים כאלה בארץ. נאמר בהקשר זה כי תמיכה בכך נחשבת בדרך-כלל עמדה שהינה "מחוץ לתחום" של האורתודוקסייה, אך בשנים האחרונות כבר התבטאו כמה רבנים באופן פומבי בעד פתרון זה, ביניהם אף הרב הראשי לישראל הראשון לציון הרב שלמה עמאר, אשר הסכים לכך באופן חלקי, כמו-גם משפטנים ומשפטניות דתיים וכן נשים אורתודוקסיות הפעילות בתחום של מאבק בסרבנות-גט.

159 רות הלפרין-קדרי ותמר אדלשטיין-זקבך פרויקט פא"י – דוח מס' 1 בנושא: חוק בתי דין רבניים (קיום פסקי דין של גירושין), התשנ"ה-1995 (2011) rackmancenter.com/wp-content/uploads/2013/04/pai-project-21.6.11.pdf.

160 על הרעיון של נישואי-ברית, למשל, ראו אריאל פיקאר הלכה בעולם חדש – שיח רבני בחברה מודרנית (2012). על הרעיון של טקס מסורתי ללא רכיב הקידושים/הקניין ראו מאיר שמחה הכהן פלדבלום "בעיית עגונות וממזרים – הצעת פתרון מקיפה וכללית" דיני ישראל יט, רג (1997).

ומקצועיים הראויים לאמון הציבור, אלא גם שהשקפתם האידיאולוגית, מיקומם החברתי ומחויבותם הפוליטית של דיינים – כלומר, הנרטיב שמתוכו הם פועלים – משפיעים ישירות על האופן שבו הם יפסקו הלכה.

מורכבותו של נושא זה נובעת, בין היתר, מהיותו קשור בטבורו לשאלות של דת ומדינה ולסטטוס-קוו. במציאות הפוליטית והחברתית בישראל, משמעות הדבר היא שבשאלות הללו מעורבים – או מסובכים – נרטיב ונומוס דתיים שונים (של הקהילה האורתודוקסית-המודרנית הציונית ושל הקהילה האורתודוקסית-החרדית), אשר לעיתים אף מנוגדים זה לזה, וכן נרטיב ונומוס ישראליים ליברליים "חילוניים" לכאורה. בפרק הבא של המאמר ננסה לזרות מעט אור על מורכבות זו, ולטעון מה בכל-זאת ניתן או ראוי לעשות על-מנת לקדם את סדר-היום של הפמיניזם האורתודוקסי בישראל בעניין זה.

5. סיכום פרק ב

כוונתנו בפרק זה הייתה לבחון באופן ביקורתי כיצד הפמיניזם האורתודוקסי פועל, ולהדגים מקרים אחדים שבהם מתקיימת תנועה על ציר המתח שבין מסורת לחידוש מתוך ניסיון לעצב מחדש את הנרטיב הדתי והנומוס ההלכתי לנוכח הביקורת המגדרית על היהדות. כפי שהראינו, רעיונות פמיניסטיים על-אודות שוויון מגדרי ותפיסת האישה כסובייקט מחלחלים הן ברמת הנרטיב – כלומר, בסיפור שבנות הקהילה ובניה מוכנים לספר לעצמם על תפיסת-עולמם הדתית והכללית כאחד – והן ברמת הנומוס, ומובילים לאתגור של נורמות פטריארכליות מסורתיות. חלק ניכר מן ההישגים שהזכרנו לעיל אינם אלא תחילתה של התמודדות, ואין לנו ספק שבמסגרת הדינמיקה בין הכוחות הפיידאיים לבין הכוחות האימפריאליים במגזר הדתי עוד יחולו בכל התחומים הללו תמורות רבות בעשורים הקרובים – חלקן לעבר יתרון שוויון וכבוד לנשים, וחלקן להצרת צעדיהן ולחידוש מגמות של שמרנות, בדלנות, הפליה מגדרית והקצנה דתית. לשאלה אם הפמיניזם האורתודוקסי והכוחות הליברליים באורתודוקסייה המודרנית בכלל יישארו במסגרת הקהילה האורתודוקסית או יהוו זרם חדש "דה-פקטו" – אין כרגע מענה.

ג. הפמיניזם האורתודוקסי בשערי בית-המשפט

לאחר שעסקנו בשאלת שינויים של הנרטיב והנומוס הדתיים ה"פנימיים", ננסה לעקוב אחר אותן סוגיות כאשר הן פרצו אל מחוץ לגבולות הקהילה האורתודוקסית ועלו לדין בבג"ץ, שם הן נפגשו באופן ישיר ומפורש עם הנרטיב והנומוס הישראליים. כלומר, ניתן את הדעת להתייחסויות-הגומלין שבין הנומוס הישראלי והנרטיב הליברלי שהוא משוקע בו לבין הנרטיב והנומוס הדתיים של הקבוצה האורתודוקסית, אשר כוללת בתוכה גם את הקולות הפמיניסטיים הביקורתיים שהצגנו לעיל. נדון כאן בכמה מקרים שכבר זכו בניתוח בספרות המחקר, כגון פרשת הטוענות הרבניות ופרשת נשות הכותל, אך גם בכמה מקרים עכשוויים

יותר, הנוגעים בסרבנות גט ובכתי-הדין הרבניים. איננו מתיימרות להציע קריאה משפטית צמודה, אלא להתייחס לבג"צים הללו בהקשר התיאורטי של נומוס ונרטיב, על-מנת לאפיין את המפגש בין הפמיניזם האורתודוקסי לבין הזירה המשפטית הישראלית. נבקש בעיקר להעריך את אופני ההשפעה של המשפט על האפשרות לחולל שינוי מגדרי ביהדות האורתודוקסית בישראל, ואת גבולותיה של השפעה זו. נשאל באיזו מידה השיח המשפטי בישראל ער לריבוי הקולות בנרטיב הדתי, וכיצד התערבותו של בית-המשפט או הימנעותו מלהתערב משפיעים על הכוחות השונים בחברה הדתית? אילו כוחות בית-המשפט משרת בסופו של דבר (הפיידיאיים או האימפריאליים)? האם הכרעותיו הן בגדר נומוס חיצוני שנכפה על הקבוצה התרבותית, ולכן עלולה להיווצר תגובת-נגד, או שמא פסיקתו של בית-המשפט עשויה להיות מופנמת לתוך התפיסה העצמית של הקבוצה התרבותית, משום שהנומוס החדש והערכים שמהם הוא נובע מהדהדים עם נרטיב חלופי, עם פרשנות פנימית "מתנגדת",¹⁶¹ שכבר קיימת בתוך הקבוצה הדתית? במילים אחרות, נבחן כיצד בית-המשפט משרת או מונע את קידום סדר-היום של הפמיניזם האורתודוקסי בישראל בחתירתו ליתר שוויון מגדרי ביהדות.

עמדתנו היא שברמה העקרונית יש לתמוך בהתייצבותו של בית-המשפט לצד המיעוט בקבוצה למען שמירה על זכויותיו. זאת, משום שלא פעם הימנעותו של בית-המשפט מנקיטת עמדה לטובת הנשים הדתיות (או נשים המושפעות מהחוק הדתי), מטעמי שמירה על הזכות לתרבות של קבוצת המיעוט הדתית בחברה רב-תרבותית, משמעה שימור ואף חיזוק של הכוחות השמרניים והפטריארכליים בקבוצה, אשר מדכאים ופוגעים במיעוט שבתוכה.¹⁶² בהקשר של נומוס ונרטיב משמעות הדבר היא שאף-על-פי שהנרטיב התרבותי רב-קולי ומכיל מרחב פרשני מגוון, המשפט, המקבע פרשנות תרבותית אחת בצורת נומוס, עלול למצוא את עצמו מגבה את העילית התרבותית ההגמונית, אשר מינתה את עצמה לנציגת התרבות ולנוטרתה, כלשונה של סנדר, ומדירה חברים אחרים בקבוצה התרבותית המבקשים להתנגד לקו ההגמוני וליצור משמעויות תרבותיות חלופיות.¹⁶³ עם זאת, אנו תוהות אם התערבותו של בית-המשפט הליברלי אכן מגינה תמיד על צרכיה של קבוצת המיעוט ומקדמת את מטרתה להביא לידי יתר שוויון או שמא, באופן פרדוקסלי,

161 Madhavi Sunder, *Cultural Dissent*, 54 STAN. L. REV. 495 (2001). אנו מודות למערכת משפט וממשל על ההפניה למאמריה של מדהבי סנדר. סנדר טוענת כי החברה במאה העשרים ואחת מתאפיינת בהתנגדות תרבותית (cultural dissent), ונעה לעבר יתר אוטונומיה, בחירה והגדרה עצמית מגוונת של זהות וחברות בתרבות (cultural membership), בעוד המשפט שבוי עדיין בתפיסה מן המאה התשע-עשרה הרואה זהות תרבותית כזהות הומוגנית מובחנת שאפיונה נכפה מבחוץ.

162 ראו בהקשר זה סוזן מולר אוקין "הרהורים על פמיניזם ורב-תרבותיות" פוליטיקה 1, 9 (1998).

163 Sunder, לעיל ה"ש 161, בעמ' 504.

היא פוגעת לעיתים במטרה שאותה היא מבקשת לקדם. חשש זה עולה בקנה אחד עם האזהרה שמשמיעה מרתה מינו,¹⁶⁴ הסבורה כי התערבות בוטה של בתי-המשפט או הממשלה, בצורת רפורמה לטובת זכויות האדם של קבוצת מיעוט שמופלית בתוך הקבוצה הדתית, עלולה לגרום בטווח הקצר-בינוני לתגובת-נגד (backlash).¹⁶⁵ ההשלכות של כפיית נורמות ציבוריות שמנוגדות לאמונות העמוקות ביותר של הקבוצה התרבותית-הדתית עלולות להיות דחיית הרפורמה הראשונית, ערעור אמונם של חברי הקבוצה במדינה, הרחבת סדר-היום השמרני והעמקתו, והקטנת הסיכוי למצוא הסדרים מעשיים לפתרון הבעיות. נוסף על כך, מזהירה מינו, תגובת-הנגד עלולה לא רק לפגוע במיעוט שהיה מושא ההפליה המקורי, אלא גם לגבות מחיר בדמות אובדן חירויות לרבים והרס החברה הפלורליסטית.

אם כך, איזו זיקה מתקיימת בין פסיקות בג"ץ לבין המאבק הפנים-דתי בסוגיות מגדריות? כיצד התערבותו של בית-המשפט משפיעה על חתירתה של קבוצת המיעוט הפמיניסטית לשינוי הנרטיב והנומוס הדתי – מתי היא מחזקת את הכוחות הפיידאיים החותרים לשינוי, ומתי היא מחזקת את הכוחות האימפריאליים ההגמוניים?

נציע כי שאלת השפעתו של בית-המשפט צריכה להישקל, בין היתר, לאור מבחן "בשלות הנרטיב", קרי, המידה שבה הנרטיב הפנימי של הקבוצה הדתית בשל לספוג ולהכיל שינוי כזה. נטען כי בפרשת שקדיאל ובפרשת הטוענות הרבניות הנרטיב הפנימי אכן היה בשל לכך דיו. בעקבות מינו נטען גם כי במקרים אחרים, שבהם הנרטיב אינו בשל דיו לשינוי, התערבות בוטה של בתי-המשפט עלולה לחסום את הפוטנציאל הפנימי לשינוי, משום שהיא תעורר תגובת-נגד מצד הקבוצה הדתית, אשר תצר את צעדיה של אותה קבוצת מיעוט בתוכה שהינה מושא ההפליה. כך, למשל, נטען כי בפרשת נשות הכותל ייתכן שדווקא אי-התערבותו של בית-המשפט – או ליתר דיוק, העובדה שהוא קיבל את הצעת הפרשה ולא נתן ל"נשות הכותל" את כל מבוקשן – מנעה תגובת-נגד שהייתה מהדקת את שורותיה של החברה האורתודוקסית נגד הרעיון של תפילת נשים בציבור. עם זאת, נציע כי עצם הגשת העתירה והשיח הציבורי על-אודותיה, יחד עם העמדה הזהירה של בית-המשפט, הותירו מרחב להתפתחותו של מהלך רחב יותר שיאפשר לתפילת נשים להמשיך לצמוח מהשטח ולהתקבל במידה כזו או אחרת כלגיטימית בקהילה הדתית. אכן, לנוכח השינויים שחלו מאז בחברה האורתודוקסית-המודרנית בהקשר של ריטואלים דתיים, בעיקר ברמת הנרטיב, כפי שתיארנו לעיל, נטען כי יש יסוד סביר להניח שפסיקה עתידית לטובת "נשות הכותל" כבר תעודד התפתחויות מעין אלה, ולא להפך.

Martha Minow, *Should Religious Groups Be Exempt from Civil Rights Laws*, 48 B.C. L. 164 (2007).REV. 781

165 לניתוח תגובות-נגד על הפמיניזם ראו, למשל, SUSAN FALUDI, BACKLASH (1991).

לבסוף, בעקבות מינו, נציע קטגוריה שלישית של מצבים. מדובר במקרים מובהקים שבהם רק עימות חזיתי יכול לקרוא תיגר על הדיכוי, ואשר בהם אין להירתע מפאת החשש לתגובת-נגד חריפה ואין מקום לחתור להרגעה ולפשרה.¹⁶⁶ נטען כי במקרי-קיצון אלה הפגיעה בזכויות חריפה ומובהקת עד כדי כך שעל בית-המשפט לפעול לטובת המיעוט או לכל-הפחות לנקוט עמדה מוסרית-נרטיבית ברורה לטובתו גם בהעדר סעד ממשי. אנו סבורות כי זה המצב במקרים של סרבנות-גט לנוכח יחסם של בתי-הדין הרבניים לסוגיה. אין ספק שמקרים אלה סבוכים מבחינה משפטית, לנוכח המתח בין הערכאות השיפוטיות השונות והנפיצות החברתית של הסטטוס-קוו בענייני דת ומדינה בישראל, ואנו מבינות כי בית-המשפט מנסה להלך בזהירות בין הטיפות. חרף זאת, אנו טוענות כי לנוכח חומרת הפגיעה בנשים, היה ראוי שבית-המשפט יציג לכל-הפחות נרטיב חלופי שמדבר על הצורך להגן על זכויותיהן של נשים, וכי שתיקתו הנוכחית כמוה כמתן גיבוי להגמוניה הפטריארכלית הדתית השלטת במדינה בתחום זה. לתפיסתנו, ניתן אומנם לפרש את הנרטיב האורתודוקסי-המודרני כבשל לשינוי נרטיבי ונומי חלקי בתחום זה, ולכן, לכאורה, אין במקרה זה חידוש ביחס לשני המקרים שהצגנו לעיל לעניין מבחן "בשלות הנרטיב". אך המבנה הפוליטי הנוכחי בישראל משמר את כוחו ובלעדיותו של נרטיב חרדי שמרני שאינו בשל כלל לשינוי, בעוד מכנגד עומדות פגיעות חמורות בזכויות-יסוד של נשים. לכן אנו מציעות כי במקרה זה אין להירתע מפאת החשש לתגובת-נגד חריפה מצד כוחות אימפריאליים, וייטב אם בית-המשפט יתערב בפסיקתו למען הגנה על זכויותיהם של הכוחות הדתיים-התרבותיים המביעים התנגדות, או לכל-הפחות ייתן לגיטימציה, בלשונו ובנרטיב שהוא מציג, לקו הפרשני-הרעיוני שלהם.

1. פרשות שקדיאל, נשות הכותל והטוענות הרבניות – על מידת הבשלות לשינוי

(א) פרשת שקדיאל ופרשת נשות הכותל

בשנת 1987 עתרה לאה שקדיאל לבג"ץ נגד פסילתה מלכהן כחברה במועצה הדתית בירוחם, אף שהיא נבחרה על-ידי המועצה המקומית כחוק.¹⁶⁷ שקדיאל – אישה דתית, מורה ומחנכת למקצועות היהדות ותושבת ירוחם – נפסלה מלשבת במועצה משום שלטענת הממסד הדתי הדבר אינו עולה בקנה אחד עם ערכי המסורת, שלפיהם נשים אינן נוטלות חלק בעניינים שבשררה. בהרכב שדן בעתירתה ישבו השופטים בן-פורת, ברק ואֶלוֹן. השופט אלוֹן, לאחר שבחן את הסוגיה, ובכלל זה את מקורות ההלכה והמשפט העברי, הגיע

166 Minow, לעיל ה"ש 164.

167 בג"ץ 153/87 שקדיאל נ' השר לענייני דתות, פ"ד מב(2) 221 (1988).

למסקנה כי יש להיענות לעתירתה, ושאר השופטים הצטרפו לדעתו. הניתוח שלהלן מבקש לבחון את נימוקיו של השופט אלון, ולאחר-מכן להשוות את עמדתו זו לעמדתו בפסיקה הראשונה בפרשת נשות הכותל¹⁶⁸ מן הפרספקטיבה של נומוס ונרטיב.

כבר בראשית דבריו מברר אלון את תפקידה של המועצה הדתית, ומדגיש כי מדובר בגוף מנהלי על-פי חוק, אשר מספק שירותים לציבור. הגם ששירותים אלה נושאים אופי דתי, אין מדובר בגוף הלכתי אשר אחראי להכרעות הלכתיות או מצריך שחבריו יהיו בעלי כישורים הלכתיים. לכן, גם אם קיים נוהג הלכתי המונע נשים מליטול חלק בגוף כזה, אין להסכים לו, משום שברור "כי הסיבה לחוסר התאמתה של הגב' שקדיאל הנה עובדת היותה אישה, וזאת בלבד".¹⁶⁹ לכאורה, לנוכח חוק שיווי זכויות האשה, התשי"א-1951 (להלן: חוק שיווי זכויות האישה), היה הדיון אמור להסתיים בקבלת העתירה, משום שחוק זה מחייב לנהוג באמת-מידה שוויונית, ובכלל זה לעניין מועמדות למועצה דתית. ברם, כפי שמציין השופט אלון, כל זכות-יסוד היא יחסית, ולא מוחלטת, ויש למצוא את האיזון בין כל האינטרסים העולים לדיון בסוגיה זו. לכן, אם יצויר כי מבחינה הלכתית אין להתיר את השתתפותה של אישה בשום גוף מנהלי, אף אם הוא אינו הלכתי, יהיה אפשר לבחון את תקפותו של עקרון השוויון במקרה זה, כדי לאזן בין הערכים השונים הבאים כאן לכאורה לכלל התנגשות. אלון עורך לפיכך בירור הלכתי מקיף ומעמיק בשאלה אם מותר לנשים לכהן במשרות ציבוריות ("נשים בשררה"), תוך שהוא סוקר את העמדות ההלכתיות הנוגעות בפולמוס זה.¹⁷⁰ בסופו של דבר הוא מגיע למסקנה כי דעות הלכתיות מרכזיות וחשובות גורסות כי אם האישה נבחרה על-ידי הציבור, אזי אין בכך כל בעיה מבחינה הלכתית. לפיכך אין בעצם התנגשות חזיתית בין עקרון השוויון לבין ההלכה, ולכן יש לקבל את העתירה. ודוק, עמדת השופט אלון עמדה בניגוד לעמדתה של מועצת הרבנות הראשית (!) ובכל-זאת הוא פסק מה שפסק.¹⁷¹ עוד הוא מציין כי ניתן להקיש מהסוגיה של

168 ראו עניין הופמן 1, להלן ה"ש 180.

169 מנחם אלון "הזכות לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים" מעמד האישה: משפט ושיפוט, מסורת ותמורה – ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית 51, 53 (2005) (להלן: אלון "הזכות לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים").

170 פולמוס זה התעורר בשנות העשרים של המאה הקודמת בעניין זכותן של נשים לבחור ולהיבחר לכנסת מבחינה הלכתית. הרב קוק סבר כי אין אפשרות הלכתית להתיר השתתפות נשים בבחירות, לא כמצביעות ולא כמועמדות לבחירה, ואילו הרב עוזיאל, לעומתו, התיר לנשים גם לבחור וגם להיבחר. הפולמוס נסב, בין היתר, על שאלת "נשים בשררה". על הפולמוס המדובר ראו יחזקאל כהן "המחלוקת בין הרבנים קוק ועזיאל זצ"ל על מתן זכות בחירה לנשים" הפנינה – ספר זכרון לפנינה רפל: האשה היהודית בחינוך, במשפחה ובחברה 51 (דב רפל עורך, התשמ"ט); אלון "הזכות לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים", לעיל ה"ש 169; לילך רוזנברג-פרידמן מהפכניות בעל כורחן – נשים ומגדר בציונות הדתית בתקופת היישוב 43–49 (2005); מרגלית שילה המאבק על הקול – נשות היישוב וזכות הבחירה 1917–1926, 236–254 (2013).

171 אלון "הזכות לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים", לעיל ה"ש 169, בעמ' 88–89.

לימוד תורה לסוגיה של זכות הבחירה וההיבחרות של נשים: בשני המקרים עברה ההלכה התפתחות יצירתית על רקע השינויים החברתיים והערכיים שחלו במעמדה של האישה, ואם לגבי לימוד תורה הותר הדבר כיום לאחר שנאסר בעבר, קל וחומר שכך צריך להיות לגבי בחירת אישה על-ידי הציבור למילוי משימה ציבורית.¹⁷²

אנו סבורות כי שיקולי הפסיקה של אלון מתבהרים לאור הקטגוריות של קנור.¹⁷³ כמו ברוב הסוגיות ההלכתיות, גם פה, הן בעניין תלמוד התורה לנשים והן בעניין מינוי נשים לתפקידים שבשררה, יש מחלוקות בין הדעות המתירות לבין אלה האוסרות. אם כן, מה יהיה קנה-המידה להכרעה כאשר הנומוס ההלכתי אינו חד-משמעי? על-פי קנור, הכיוון של הנומוס נגזר מן הנרטיב שבתוכו הוא פועל. כמו-כן, היות שהנרטיב דינמי, מרובה ומגוון, ואילו הנומוס מהווה מבע יחיד ומקובע שלו, מזמן לזמן הנומוס משתנה לאורו של הנרטיב. באותו אופן ניתן להבין את עמדתו של אלון, הסובר כי התקבעותה של מציאות חברתית מסוימת אמורה להשתקף בפסיקת ההלכה. כך, למשל, הוא מפרש את דברי הרב יחיאל יעקב ויינברג (בעל ה"שרידי אש") בעניין זכות הבחירה לנשים, אשר נמנע מלהכריע בין הדעות החולקות וקבע כי "נניח הדבר לזמן שיבוא ויכריע".¹⁷⁴ אלון לא ראה בכך משום התחמקות, אלא סבר, בהתאם לאמרת החכמים "פוק חזי מאי עמא דבר" (צא וראה כיצד העם נוהג), כי המנהג "מלמטה" הוא שיכריע את העמדה ההלכתית.¹⁷⁵ ולעניינו, משעה שהתקבע בתודעה החברתית של הציבור כי נשים יכולות לבחור ולהיבחר לכנסת ולכל תפקיד ציבורי (גם אם רק בקרב חלק מן הציבור הדתי) – או בלשונו של קנור, בשעה שהנרטיב בשל – לא יעלה על הדעת לאסור את חברותה של שקדיאל במועצה הדתית, וזאת אפילו אם עמדת הרבנות הראשית מנוגדת לכך!

עמדה שיפוטית זו מכונה על-ידי "דרכי נועם" או "המענה ההולם לאקטיביזם", אף שעל פניה היא נראית מהפכנית למדי.¹⁷⁶ במילים אחרות, זוהי עמדה הרואה את ההלכה כמערכת של כלים שלובים – בין האפשרויות ההלכתיות המוכרות בפסיקה לבין הערכים ותפיסות-העולם הרזוחים בקרב הציבור. כלומר, היא ערה לזיקות הדינמיות והעדינות בין נומוס לנרטיב. כל עמדה משפטית שאינה מביאה בחשבון את המורכבות הזו עלולה, בעיני אלון, להפר את השלום. יש לשים לב שהדבר נכון לשני הכיוונים. מצד אחד, אם הנרטיב ה"חדש" הוטמע בקרב של הציבור וערכים של כבוד ושוויון כבר נהפכו לנחלת רבים, אזי על בית-המשפט לתת לכך ביטוי אף אם קיימות עמדות הלכתיות מנוגדות לה, ובלבד שיש עמדות הלכתיות המצדדות בה. אך גם להפך – אם הציבור אינו בשל לקבלת התפיסה החדשה, אין להכריע בניגוד לדעתם של פוסקי ההלכה השמרנים; אדרבה, מהלך כזה ייתפס

172 שם, בעמ' 84–85.

173 ראו לעיל בחלק 1 לפרק המבוא.

174 שו"ת שרידי אש, חלק ג, סימן קה.

175 אלון "הזכות לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים", לעיל ה"ש 169, בעמ' 79.

176 שם.

ככוחני וכנקיטת עמדה דווקנית, ויעמוד בניגוד לדרכי נועם ושלום. למעשה, יש כאן תפיסה הנוגעת לא רק ביחס בין נומוס הלכתי לבין נרטיב דתי, אלא גם בשאלת התערבותו של בית-המשפט והשפעתו על האפשרות לשינוי ולהטמעת שוויון מגדרי ביהדות. ניתן לעקוב אחר תפיסה זו, העומדת לטענתנו בבסיס פסיקותיו של אלון, על-ידי בחינת עמדתו (אשר התקבלה בסופו של דבר על-ידי בית-המשפט, גם אם רק לאחר שלושה סבבים) בפרשת נשות הכותל. לשם כך נפרוש תחילה בקצרה את השתלשלות העניינים בפרשה זו:

בכל ראש חודש עברי למן כסלו 1988 מתכנסת ברחבת הכותל קבוצה של נשים המבקשות להתפלל יחד ולקרוא בתורה, כשחלקן עוטות טליתות. הקבוצה מכונה "נשות הכותל", ומורכבת מנשים דתיות ממגוון זרמים ביהדות, ובכלל זה הזרם האורתודוקסי.¹⁷⁷ מייד בראשית דרכן הותקפו "נשות הכותל" באלימות, ובהמשך הוציא רב הכותל דאז, הרב גץ, תקנות האוסרות על נשים להתפלל במקום אם הן עטופות בטלית וקוראות מספר תורה.¹⁷⁸ בתגובה פנו הנשים לבג"ץ. השתלשלות האירועים זכתה בסקירה נרחבת בממות שנות, ¹⁷⁹ ולענייננו נסתפק בתיאור תמציתי שלה. הסאגה המשפטית כולה (להלן: פרשת נשות הכותל) נמשכה על-פני יותר מעשור, וכללה שלוש עתירות: הראשונה הוגשה בשנת 1989 ונדחתה בשנת 1994 תוך המלצה לממשלה להקים ועדה לבדיקת הנושא (עניין הופמן 1).¹⁸⁰ הוועדה הראשונה שהוקמה סברה כי הנשים יכולות להתפלל כדרכן, אך לא ברחבת הכותל, אלא במקום מרוחק יותר. "נשות הכותל" התנגדו למסקנות הוועדה, ועתרו פעם

177 דואר אלקטרוני משירה פרוס, אחראית יחסי-הציבור של "נשות הכותל", לתניא ציון וולדקס, דוקטורנטית בתוכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן (1.1.2013), וכן ריאיון טלפוני של תניא ציון וולדקס עם שירה פרוס (1.1.2013) (שניהם יחד להלן: התקשרות עם עובדת "נשות הכותל"). מהתקשרות זו עולה כי בתפילה הראשונה שקיימה הקבוצה השתתפו, בין היתר, רבקה האוט, בלו גרינברג ונורמה ג'וזף – שלושתן ממובילות הפמיניזם האורתודוקסי בארצות-הברית ואף שותפות לעתירות של "נשות הכותל". נוסף על כך, האוט עודנה שותפה בוועדה הבין-לאומית המייעצת של ארגון "נשות הכותל", וכיום מכהנת בוועד המנהל של הארגון אישה אורתודוקסית אחת. עוד מדווחת העובדת כי בשנים האחרונות השתתפו בתפילה 30–45 נשים כל פעם, אך בחודשים האחרונים של 2012 ובחודשים הראשונים של 2013 חלה עלייה משמעותית, ומספר המתפללות נע בין 100 ל-300. אחוז הנשים האורתודוקסיות מבין אותן מתפללות עודו קטן יחסית, אך הוא גדל באופן ניכר מפעם לפעם.

178 פרנסס רדאי "תביעה לשוויון בהגדרת הזהות הדתית: מקרה נשות הכותל – סאגה בבית המשפט העליון" המשפט יג 401, 413 (2008).

179 לאה שקדיאל "קבוצת נשות הכותל: פמיניזם רדיקלי כהזמנה לשיח ישראלי חדש?" מערכולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל 277 (יוסי יונה ויהודה גודמן עורכים, 2004); אלון "תפילה בציבור; תפילה ברחבת הכותל", לעיל ה"ש 117; רדאי, לעיל ה"ש 178.

180 בג"ץ 257/89 הופמן נ' הממונה על הכותל המערבי, פ"ד מח(2) 265 (1994) (להלן: עניין הופמן 1).

נוספת לבג"ץ בשנת 1995 (עניין הופמן 2).¹⁸¹ תוך כדי הדיון בעתירה זו הוקמו ועדות נוספות, שהאחרונה מביניהן, ועדת נאמן, המליצה לקיים את התפילה ב"קשת רובינסון". פסק-הדין ניתן בשנת 2000, והפעם קיבל בית-המשפט את עתירתן של "נשות הכותל" תוך שהוא מורה לממשלה לאפשר לנשים לממש את זכותן לתפילה ברחבת הכותל בתוך שישה חודשים. בפנייה לא-שגרתית ביקש היועץ המשפטי לממשלה דאז, אליקים רובינשטיין, לקיים דיון נוסף בעניין בהרכב מורחב של תשעה שופטים, ובשנת 2003 התקבלה ההחלטה הסופית, ברוב של חמישה נגד ארבעה, לקבל את המלצתה של ועדת נאמן ולאפשר את התפילה ב"קשת רובינסון" אך לא ברחבת הכותל (עניין הופמן 3).¹⁸²

בשנת 1994 דחו השופטים אלון, שמגר ולוין את העתירה הראשונה של "נשות הכותל", בנימוק שבית-המשפט אינו המקום להכריע בעניין. השופטים המליצו לממשלה למנות ועדה שתחתור לפתרון אשר יקיים את חופש הגישה למקומות הקדושים, מחד גיסא, וימנע פגיעה ברגשות המתפללים, מאידך גיסא. פסיקת הרוב, כפי שמציינת רדאי, תמכה בצורך להגן על חופש הפולחן וחופש הגישה למקומות הקדושים, אך נמנעה מלגעת בפטריארכליות הדתית.¹⁸³ דווקא השופט אלון, אשר פסק כזכור לטובת לאה שקדיאל רק שנים ספורות קודם לכן (1988) בדרישתה לאשר את חברותה במועצה הדתית בירוחם, דחה במקרה שלפנינו את דרישת "נשות הכותל". כיצד ניתן להבין את השוני בין החלטותיו, וכיצד יש להעריך במבחן הזמן?

השופט אלון – כמי שנטוע היטב בשיח הפנימי של הקבוצה התרבותית-הדתית הנדונה, בהיותו חלק ממנה, אך גם כמי שאמון על ערכי המשפט הליברליים – הבין את הצורך לאזן בין ערכי השוויון לבין הנהגים המסורתיים. מה אם כן היו אמות-המידה להתערבותו? בפרשת שקדיאל העיקרון המנחה בעיניו של אלון היה לדאוג לכך "שהפסיקה לא תביא לכלל מתח וקרע חברתיים".¹⁸⁴ אותו עיקרון הנחה אותו גם בפרשת נשות הכותל: "ברור ואין כל ספק שההיענות לעתירות שבפנינו תגרום למחלוקת קשה, מרירה וחריפה ביותר, מלווה באלימות שסופה שפיכות דמים."¹⁸⁵ ובכל-זאת, פסיקתו בשני המקרים הייתה שונה בתכלית השינוי.

מבחינת הניתוח ההלכתי, שאותו קיים השופט אלון באופן מעמיק בשני המקרים, הוא הגיע למסקנה כי במקרה של שקדיאל קיימת אומנם מסורת נוהגת שלפיה אין להציג נשים כמועמדות לחברות במועצה הדתית, אבל יש גם קולות הלכתיים אחרים, ולפיכך דינה של

181 בג"ץ 3358/95 הופמן נ' מנכ"ל משרד ראש הממשלה, פ"ד נד(2) 345 (2000) (להלן: עניין הופמן 2).

182 דנג"ץ 4128/00 מנכ"ל משרד ראש הממשלה נ' הופמן, פ"ד נז(3) 289 (2003) (להלן: עניין הופמן 3).

183 רדאי, לעיל ה"ש 178, בעמ' 415.

184 אלון "הזכות לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים", לעיל ה"ש 169, בעמ' 52.

185 עניין הופמן 1, לעיל ה"ש 180, בעמ' 349.

המסורת הנוהגת להידחות מן הסיבות שנדונו לעיל. גם ניתוחו ההלכתי של השופט אלון בפרשת נשות הכותל מעלה, לדעתו, כי קיום תפילה במתכונת של "קבוצת-תפילה לנשים" אינו בעייתי כשלעצמו מבחינה הלכתית, או לכל-הפחות כי יש דעות משמעותיות התומכות בכך.¹⁸⁶ אכן, את מאבקן של "נשות הכותל" אפשר לשייך, מבחינה הלכתית, לקטגוריה של "קבוצת-תפילה לנשים" – תופעה שבה דנו בפרק הקודם.¹⁸⁷ היות שנשים, על-פי הפרשנות המקובלת באורתודוקסייה, אינן יכולות להצטרף ל"מניין", קבוצת-תפילה של עשר נשים או יותר אינה מהווה מניין, ולפיכך לכאורה אין באפשרותן לומר את קטעי התפילה המקובלים במניין (קדיש, ברכות עלייה לתורה וכדומה). עם זאת, אין כל מניעה הלכתית שקבוצת נשים תיקבץ יחד לאמירת "תפילת יחיד" במעמד משותף, כלומר, לתפילה ללא הקטעים והטקסים המצריכים מניין.¹⁸⁸ קבוצת "נשות הכותל" ביקשה להתפלל במתכונת זו, ולכאורה לא היה הדבר אמור לעורר שום התנגדות מבחינה הלכתית. אכן, מבחינת השופט אלון, השאלה המרכזית במקרה זה לא נסבה על קיומה של קבוצת-תפילה לנשים גרידא, אלא על קיומה של התפילה ברחבת הכותל דווקא, ולא בבית-כנסת רגיל. אלון לא מצא כל פסול הלכתי בקבוצת-תפילה לנשים, כפי שלא מצא כל פסול הלכתי בהשתתפותה של שקדיאל בגוף שאינו הלכתי. אילו התמקד הדיון במישור ההלכתי בלבד, ברמת הנומוס הפנימי, היה אפשר לכאורה לטעון כי גם במקרה של "נשות הכותל" מתחדדת העובדה שהן אינן יכולות להתפלל כרצונן רק בשל היותן נשים, ומכאן שיש להחיל בשני המקרים את עקרון השוויון. מדוע נימוק זה היה תקף במקרה של שקדיאל ואינו תקף כאן? אלון סבר כי אף-על-פי שמבחינה עקרונית אין לדעתו מניעה הלכתית שנשים יתפללו באופן זה, יש לדחות את בקשתן משום שהדבר פוגע בסטטוס-קוו, ופוגע ברגשות הקהל המגיע להתפלל בכותל. במילים אחרות, אף שניתוחו של אלון במקרה זה אינו שונה באופן מהותי ממסקנתו ההלכתית במקרה של שקדיאל, מה שמכריע בסופו של דבר הוא תפיסתו בנוגע לנרטיב הפנימי, ולא בנוגע לנומוס. במקרה של שקדיאל הוא סבר כי הנרטיב הפנימי

186 אֶלֶן "תפילה בציבור; תפילה ברחבת הכותל", לעיל ה"ש 117, בעמ' 129–148. הוא אף מבקר את הרב צבי שטר, שהתנגד לכך נמרצות. ראו שם, בעמ' 143–152; צבי שטר "צאי לך בעקבי הצאן" בית יצחק יז 118 (התשמ"ה).

187 כקבוצה רב-זרמית שכמה ממייסדותיה היו אורתודוקסיות, החליטו "נשות הכותל" להתפלל כקבוצת-תפילה לנשים בלבד, תוך התחשבות בגבולות ההלכה האורתודוקסית בעניין זה. זאת, אף ששאיפתן של חברות קונסרוטיביות או רפורמיות בקבוצה היא לשוויון מגדרי מלא, והן חולמות גם על האפשרות להתפלל כמניין מעורב של נשים וגברים ברחבת הכותל. כמו-כן, הסידור שהן פרסמו לאחרונה משקף מגוון של נוסחי תפילה, והוא תוצר של הגעה לקונסנזוס רב-זרמי בקבוצה ושמידה מכוונת על חופש בחירה. Rivka Haut, *Women of the Wall: Fighting for the Right to Pray*, 10 JOFA JOURNAL 9 (2012), available at http://www.jofa.org/sites/default/files/uploaded_documents/jofa_journal_fall_2012_final-jofa_journal_0.pdf.

188 יש לציין כי בקבוצת-תפילה לנשים נוהגת גם קריאה בתורה, אם כי לא תמיד בברכות המקובלות.

בחברה הדתית כבר בשל לכהונת אישה במשרה ציבורית, ובצירוף העובדה שהנומוס אינו חד-משמעי ויש עמדות הלכתיות המתירות זאת, אפשר ואף צריך להתיר את העניין, גם במחיר של יציאה נגד עמדתה של הרבנות הראשית, היות שבצירוף כל השיקולים, עקרון השוויון הוא שגובר. המקרה של "נשות הכותל" אינו שונה ברמת הנומוס, כי אם ברמת הנרטיב הפנימי של החברה הדתית, אשר להערכתו של אלון לא היה בשל דיו לקבלת קבוצת-תפילה כזו דווקא בכותל. אלון חשש כי צעד כזה עלול לעורר אנטגוניזם עמוק בקרב החברה הדתית.

מדוע "נשות הכותל" מעוררות התנגדות כה עמוקה? רדאי סבורה כי ההתנגדות האמוציונלית החזקה ש"נשות הכותל" מעוררות נובעת משירתן הקולנית.¹⁸⁹ אנו, לעומת זאת, סבורות כי ההתנגדות נובעת בעיקר מן העובדה שחלק מן הנשים מניחות תפילין, מתעטפות בטלית ומביאות עימן ספר תורה על-מנת לקרוא בו. פרקטיקות אלה, הגם שהן אינן אסורות מבחינה הלכתית פורמלית, אינן מקובלות באורתודוקסייה, והן אף מעוררות רגשות שליליים חזקים. ההתנגדות מתעצמת בתגובה על החתרנות המגדרית שיש בניכוס נשי של סמלים מגדריים גבריים, על אחת כמה וכמה כאשר הדבר מתרחש בפומבי, במרחב מקודש המהווה סמל לאומי. אך ההתנגדות נובעת גם – ואולי בעיקר – מזיקתם האסוציאטיבית המובהקת של אקטים אלה לתנועה הרפורמית, המהווה בעיני רבים בצירור האורתודוקסי "סדין אדום", ונתפסת כאחראית להתבוללות ולהרס הדת ממש.¹⁹⁰ כפי שראינו, אחד החסמים המשמעותיים ביותר להטמעת רעיונות שוויוניים ולשינויים הלכתיים ברוח זו בקהילה האורתודוקסית הוא החשש העמוק מפני רפורמה. בשל כל הסיבות הללו נשות הכותל" מעוררות אנטגוניזם עמוק בחברה האורתודוקסית, ודרישתן נתפסת כפרובוקטיבית, כהצהרתית ומופגנת, כאמירה פוליטית חתרנית וכ"יבוא זר" של אידיאולוגיות מערביות המנוגדות לרוח היהדות, ולא כניסיון לממש שאיפה דתית כנה לתפילה.¹⁹¹

כאמור, בחינה מדוקדקת של דברי אלון מעלה כי טיעונו נוגעים במישור הנרטיב, ולא במישור הנומוס. יש לשים לב שהשופט אלון מדבר כאן גם כשחקן בשדה הדתי הפנימי עצמו. כמי שנטוע בתוך הקבוצה הדתית-התרבותית הנדונה, הוא מודע לקונוטציה השלילית ש"נשות הכותל" מעוררות. ייתכן שהוא אף שותף בעצמו לתפיסה זו, שכן אלון חושד ב"נשות הכותל", ולא כמו השופטים האחרים, המייחסים להן הניעה דתית אותנטית הראויה

189 רדאי, לעיל ה"ש 178, בעמ' 407.

190 על הפער בין הדימוי העצמי וההרכב הרב-זרמי של קבוצת "נשות הכותל" לבין התדמית ה"רפורמית" שלה ראו להלן.

191 ראו אלון "תפילה בצירור; תפילה ברחבת הכותל", לעיל ה"ש 117, בעמ' 149–150 – הסעיף העוסק ב"גורם החיקוי כשיקול זר" בעולמה של פסיקה בהלכה.

להגנה בשם חופש הדת,¹⁹² הוא רואה את התנהגותן כפרובוקטיבית, ומכנה את מעשיהן "אקטיביזם מופרז, מגונה ולא ראוי".¹⁹³ מדוע דרישתה של שקדיאל אינה נתפסת כ"אקטיביזם מופרז", בעוד "נשות הכותל" נתפסות כפרובוקטיביות? אנו מבקשות להציע כי התשובה טמונה בניתוח של אלון למידת בשלותן של הנרטיב הדתי הפנימי. מעמדתו כשופט, עיקר חששו היה, להבנתנו, שכפייה חיצונית על חברה שאינה בשלה לכך עדיין ברמת הנרטיב עלולה לגרום ל"מחלוקת קשה, מרירה וחריפה ביותר, מלווה באלימות שסופה שפכות דמים".¹⁹⁴ במובן זה, המעשה של "נשות הכותל" "לא יעלה על הדעת", כי אם אין הנרטיב הקיים יכול לשאתו, הרי הוא סותר את "עצם מהותה של ההלכה" אשר לתפיסתו "שואפת היא לשלום ולא לשלמות על חשבון השלום".¹⁹⁵ במקרה של שקדיאל, לעומת זאת, העריך אלון כי היות שמדובר בגוף מנהלי, החברה האורתודוקסית ורבניה יוכלו "לספוג" את השינוי שנכפה עליהם, בעיקר משום שברמת הנרטיב הפנימי, העיקרון שנשים יכולות לכהן במשרות ציבוריות ובתפקידי הנהגה כבר נהפך לעניין מקובל בחברה האורתודוקסית-המודרנית. כלומר, אנו מבינות את המהלך שלו כהימור או כהערכה לגבי ההשפעה השלילית האפשרית של מתן לגיטימיות לאקט שנתפס כפרובוקציה בשעה שהנרטיב אינו מוכן לשינוי כזה. אין זה אומר שנחסמת מבחינתו כל אפשרות לשינוי בנומוס ההלכתי; להפך, השופט אלון עצמו רומז ששינוי במעמדן של נשים בנרטיב הדתי – ובעקבותיו בנומוס הפנימי ההלכתי, כולל בסדרי התפילה הנהוגים באורתודוקסיה – עשוי להתרחש בעתיד, אך הוא מאמין ששינוי זה לא יושג בעת הנוכחית, ולא בדרך של עימות פוליטי חזיתי בכותל.¹⁹⁶

כאמור, עניינן של "נשות הכותל" נדון פעמיים נוספות בבית-המשפט. בפעם השנייה (עניין הופמן 2) ישבו בהרכב השופט מצא והשופטות שטרסברג-כהן וביניש. במקרה זה, לאחר עיכובים רבים, הסתבר כי המלצתה של ועדת נאמן לאפשר את תפילת "נשות הכותל" באתר "קשת רובינסון" נדחתה על-ידי העותרות, בעיקר משום שמדובר באתר ארכיאולוגי העמוס מבקרים רבים מדי יום. בית-המשפט שעה הפעם לעתירתן, והכיר בזכותן להתפלל בכותל כמנהגן, אך הפנייה המיוחדת של היועץ המשפטי רובינשטיין הפכה את ההחלטה על-פיה, ולבסוף התקבלה ברוב דחוק הצעת הפשרה להכשיר את אתר "קשת רובינסון". עם סיומה של הסאגה המשפטית ניתן לומר כי בסופו של דבר התקבלה עמדתו של השופט אלון, אשר חתרה לפשרה, על דעתו של בית-המשפט. סביר לדעתנו להניח שכאשר קיבל בית-המשפט את הצעת הפשרה, ואפשר ל"נשות הכותל" להתפלל ב"קשת רובינסון",

192 השופטים שמגר ולוין לא הטילו ספק בתום-ליבן של המתפללות. ראו עניין הופמן 1, לעיל ה"ש 180.

193 אֶלון "תפילה בציבור; תפילה ברחבת הכותל", לעיל ה"ש 117, בעמ' 157 (ההדגשה במקור).

194 עניין הופמן 1, לעיל ה"ש 180, בעמ' 349.

195 אֶלון "תפילה בציבור; תפילה ברחבת הכותל", לעיל ה"ש 117, בעמ' 157 (ההדגשות במקור).

196 שם.

הוא בחר להעצים עד גבול מסוים את קבוצת המיעוט, אך מבלי להיכנס ברגל גסה לנרטיב של הקבוצה התרבותית הנדונה, אשר לא הייתה בשלה בעיניו לשינוי.

לכאורה, מאבקו של הפמיניזם הדתי לקדם שוויון מגדרי ולשנות את מקומן של נשים בתפילה נחל פה כישלון חרוץ. אך אם הולכים עם קו המחשבה של אלון בדבר חוסר הבשלות של הנרטיב באותה נקודת זמן, אפשר לשער כי אילו קיבלו באותה עת "נשות הכותל" את כל מבוקשן, הן היו מצליחות "יותר מדי". במילים אחרות, אילו הותר להן בשעתו להתפלל בטלית ובתפילין ברחבת הכותל כפי שביקשו, ייתכן שתגובת-הנגד המיידית, ועוד יותר מכך השלכות-העומק ארוכות-הטווח של פסיקה מעין זו, היו מונעות לשנים רבות כל סיכוי לפתוח בדיון כלשהו על מעמדם של נשים בבתי-הכנסת האורתודוקסיים. באותה תקופה החלה להבשיל בנרטיב הפנימי של החברה האורתודוקסית-המודרנית תמורה מסוימת בעניין מעורבותן של נשים בריטואלים דתיים, אבל הנרטיב הדתי לא היה מסוגל עדיין להכיל את ההקשר הפוליטי, הסמלי והמוקצן כביכול של תפילת הנשים בכותל. הפשרה שהושגה, שלפיה התפילה תתקיים ב"קשת רובינסון", אכן פוגעת במימוש מלא של עקרונות חופש הפולחן והשוויון, אך ייתכן שאילו התעקש בית-המשפט על כך שנשים אלה יוכלו להתפלל כרצונן ברחבת הכותל, האנטגוניזם כלפיהן וכלפי הפמיניזם האורתודוקסי, שהיה נהפך למזוהה איתם, היה מתעצם באופן עמוק עד כדי כך שהוא היה עלול לחסום כל אפשרות לשינוי ברמת הנרטיב הפנימי וברמה המעשית.¹⁹⁷

עם זאת, על-אף ה"הפסד" שנחלו לכאורה "נשות הכותל", הן הצליחו לטעמנו בכך שפעולתן הציפה בשיח הציבורי הכללי בישראל את בעיית המונופול האורתודוקסי-החרדי על המקומות המקודשים – מרחבים האמורים להיות פתוחים למגוון של פרשנויות ומתפללים. גם בתוך המגזר האורתודוקסי ניכרה להן השפעה, שכן בעצם הגשת העתירות ובהתעקשותן להתפלל באזור הכותל מדי חודש, הן סייעו להציף את בעיית מעמדם של נשים בריטואלים הדתיים בכלל ובתפילה בפרט. אנו מציעות כי אולי דווקא משום שהושגה פשרה שהשאירה את המאבק "על אש קטנה", ובית-המשפט נמנע מעימות חזיתי שהיה עלול לגרום להקצנה ולהקשחת עמדות, נוצר מקום לצמיחתו העדינה והאיטית של העיסוק בנשים ותפילה בקרב הפמיניזם האורתודוקסי. בציבור זה החלו לעסוק בסוגיות כגון קריאת נשים

197 כאן יש להבחין כמובן בצורה חדה בין הפמיניזם האורתודוקסי לבין זה הקונסרווטיבי וזה הרפורמי. היהדות הרפורמית תמכה באופן גלוי במאבקן של "נשות הכותל", וחלק מאותן נשים – דוגמת ענת הופמן, יושבת-ראש הקבוצה – מזהות גם פורמלית עם התנועה הרפורמית. מבחינת הרפורמים, מבחינת הקונסרווטיבים ומבחינת חילונים-ליברלים-פמיניסטים, אין שום צורך או הצדקה "לאזן", להאט את הקצב או למצוא כל פשרה אחרת. ברור, לתפיסתם, כי יש כאן פגיעה בחופש הדת ובזכותה של אישה להתפלל כרצונה (עם תורה, טלית ותפילין) בכותל, בהיותו מרחב ציבורי שאמור להיות פתוח לכל. השיקולים שהפעיל אלון לגבי החשש מאלימות וכדומה רלוונטיים רק לגבי חוסר הבשלות של הנרטיב האורתודוקסי לקבל אקט "בוטה" כזה, והם אינם לגיטימיים מבחינת הנרטיב הרפורמי, הקונסרווטיבי או הליברלי הטוור.

נשים בתורה, ריקוד עם ספר תורה, ובאופן כללי – השתתפות משמעותית יותר של נשים בריטואלים דתיים.¹⁹⁸ כך, למשל, סמוך לאירועים המשפטיים הללו הוקמה קהילת "שירה חדשה" בירושלים, שהוזכרה לעיל,¹⁹⁹ שהינה קהילה אורתודוקסית שבה נשים שותפות פעילות בהובלת התפילה ובקריאת התורה. פרקטיקה זו אומנם רחוקה עדיין מלחדור אל הזרם המרכזי באורתודוקסייה המודרנית, אך יותר מעשור אחר כך יש כבר בארץ ובחוץ-לארץ כעשרים קהילות אורתודוקסיות המתפללות באופן זה, וייתכן שזו כבר מהפכה של ממש. מעבר לכך, מנהגי התפילה במניינים שיתופיים כאלה מעוררים עניין וכתובה הלכתיים בנושאים אשר עד כה מיעטו לעסוק בהם בחברה האורתודוקסית. כך, למשל, נשים מתחילות לעורר שאלות לגבי יכולתן לרקוד עם ספרי תורה בשמחת-תורה, לדרוש בפרשת השבוע באמצע התפילה, להיות שותפות שוות בוועד בית-הכנסת, לאפשר שינויים במחיצה שיאפשרו להן להרגיש חלק מן התפילה, לערוך טקסי בת-מצווה משמעותיים יותר לבנותיהן ועוד. כדרכן של התפתחויות תרבותיות והיסטוריות מורכבות, איננו יכולות להצביע על קשר ישיר בין פעילותן של "נשות הכותל" לבין התפתחויות אלה, ואיננו מאמינות שמדובר ביחס פשוט של סיבה ותוצאה. אך אין זה מופרך בעינינו להניח את ההפך – אילו התקבלה בסופו של יום הפסיקה הדווקנית שניתנה בעניין הופמן 2, היו ההתפתחויות הללו "נצבעות" כאקט פוליטי מובהק וכ"רפורמיות", ונהפכות ל"מוקצה" מבחינת הציבור האורתודוקסי-המודרני. כיום, לעומת זאת, ייתכן שהנרטיב האורתודוקסי-המודרני בשל הרבה יותר לשינוי בנומוס ביחס לנשים ותפילה בבית-הכנסת ובמרחב הציבורי, ובכלל זה בכותל.

(ב) פרשת הטוענות הרבניות

נעיין כעת בפרשת הטוענות הרבניות לאור הנאמר לעיל. כפי שצינו בפרק הקודם, עד לשנות התשעים של המאה העשרים, התנאים לקבלת רישיון לטוען רבני היו ארבע שנות לימוד בישיבה (תנאי שהגביל למעשה את המקצוע לגברים בלבד), ניהול אורח חיים אורתודוקסי ועמידה בבחינות-מעבר שכללו סימנים נבחרים מן ה"שולחן ערוך". פתיחתה של התוכנית החלוצית להכשרת נשים כטוענות רבניות, על-ידי נורית פריד, נעשתה כאשר אמות-המידה מנעו עדיין מנשים את האפשרות לקבל רישיון מקצועי בתחום זה. רק בעקבות הגשת עתירה לבג"ץ שונו תקנות בתי-הדין הרבניים, כך שלא רק בוגרי ישיבות יוכלו לגשת

198 ראו, למשל, את המאמרים הבאים, שפורסמו בכתב-עת הלכתי, כעדות לתחילתו של שיח בנושא: אליאב שוחטמן "מנייני נשים בכותל" תחומין טו 161 (התשנ"ה); שמואל שילה "תפילת נשים בצוותא ברחבת הכותל" תחומין יז 160 (התשנ"ז); רבקה לוביץ "על תפילת נשים" תחומין יז 165 (התשנ"ז); זלמן נחמיה גולדברג "תפילת נשים בפרהסיה" תחומין יח 120 (התשנ"ח).

199 ראו לעיל ליד ה"ש 121–123.

לבחינות-ההסמכה, אלא כל בוגר "מוסד חינוכי" שהכיר בו בית-הדין הגדול, ובכלל זה "המכון להכשרת טוענות בית דין" של פריד.²⁰⁰ מחזור הבוגרות הראשון ניגש לבחינות-ההסמכה ונחל הצלחה מרובה (גבוהה לאין ערוך מזו שנחלו הגברים שניגשו לבחינות). ברם, מחול-השדים החל כאשר ניגשו בוגרות המחזור השני לבחינה ורובן המכריע נכשלו. זאת ועוד, לא היה אפשר לבדוק לעומק את הכישלון הקולקטיבי משום שגליונות הבחינה של כל מחזור התלמידות הללו נעלמו באופן מסתורי.²⁰¹ תחושתן של חלק מהטוענות כי ההכשלה הייתה מכוונת²⁰² התעצמה לנוכח העובדה שבית-הדין הגדול פרסם באותה עת תקנות שהגדילו את היקף החומר באופן משמעותי – דבר שהצריך הוספה של שנת לימודים. משמעותן של דרישות אלה הייתה הקטנה משמעותית של מספר הפונות הפוטנציאליות, ומשלא עלו הנסיונות לבטל תקנות חדשות אלה, הגישה מדרשת לינדנבאום (שהקימה את מסלול ההכשרה לטוענות) בג"ץ נגד שר הדתות, האחראי על בתי-הדין הרבניים. בג"ץ הביע תמיהה על הפער בתוצאות המבחנים בין המחזור השני למחזור הראשון,²⁰³ וגם מתח ביקורת על "סחבת בלתי נסבלת" שאפיינה את התנהלותם של בתי-הדין בקביעת אמות-המידה להכרה במוסד חינוכי – סחבת ש"אבק של שרירות עולה ממנה" ואשר מעלה חשד לפעולה "משיקולים זרים ומפלים".²⁰⁴ בית-המשפט הורה לקבוע אמות-מידה חדשות להכרה במוסדות להכשרת טוענים רבניים, וכן לערוך לתלמידות בחינות חוזרות. עם זאת, לעניין היקף החומר הלימודי ותוכנה של הבחינה לא התערב בג"ץ, והותיר זאת לשיקול-דעתו של בית-הדין.

לפרשת הטוענות הרבניות יש קווי דמיון מובהקים לפרשת שקדיאל. גם כאן אין מדובר בעניין הלכתי כבד-משקל או אף בעניין הלכתי כלשהו. העניין הוא בעיקר בכניסתן של נשים למקומות אשר עד אז לא ניתנה להן דריסת-רגל בהם, בעיקר משום שהטריטוריות שאליהן הן ביקשו להיכנס נחשבו גבריות באופן מובהק. אומנם, בשום מקרה לא נתפסו הטוענות כפוסקות הלכה, כשם שלא התייחסו כך גם לטוענים הרבניים, ובכל-זאת עצם ההעמדה של מקבילה נשית לתפקיד של טוען רבני, בוגר ישיבה שבקיא בשקלא וטריא ההלכתיים, קראה תיגר על סדר-העולם הפטריארכלי. ניתן לנסח זאת גם כך: ברובד הגלוי עלתה שאלת הסמכות לגבי הידע ההלכתי ו"פריצת הגדר" של מתן סמכות תורנית כלשהי לאישה. ברובד הסמוי, לעומת זאת, ניתן לומר כי עד כניסת הטוענות הייתה זירת בתי-הדין הרבניים שייכת לדיינים ולטוענים הרבניים בלבד (חרדים ברובם). כאמור, נשים אומנם ייצגו בבית-הדין כעורכות-דין, אך במעמד זה הן נתפסו כחיצוניות לשיח ולעולם התרבותי-התורני שבתוכו

200 ראו פרשת הטוענות הרבניות, לעיל ה"ש 141.

201 פסק-הדין רומז לעניין זה. שם, בעמ' 459.

202 כך עולה מדיווחים של חלק מהטוענות הרבניות בראיונות-העומק שנערכו עימן במסגרת מחקר הדוקטורט של ציון וולדקס התנגדות, מסורת ושינוי חברתי, לעיל ה"ש 5.

203 פרשת הטוענות הרבניות, לעיל ה"ש 141, בעמ' 459.

204 שם, בעמ' 443.

התנהלו הדיונים: הן דיברו בשפה משפטית, בעוד שהדיינים והטוענים דיברו בשפת ההלכה. כאשר הגיעו טוענות עם מטען תרבותי-דתי "מהבית", עם תחושת השתייכות ועם שפה הלכתית שרכשו במהלך הכשרתן, השתנו יחסי הכוח ונפגמה הבלעדיות הפטריארכלית. פתאום חדרו לבתי-הדין הרבניים נשים בעלות ידע וסמכות, שהיה להן סיכוי לגרום לשינוי מהותי באיכות הקולות שנשמעו בו, באופן התנהלותו ובמהות הדין שנפסק בו. במובנים אלה, כניסתן של הטוענות לבתי-הדין הרבניים הייתה חלוצית, אבל לטענתנו הדבר התאפשר בזכות התשתית הנרטיבית בחברה האורתודוקסית, שכבר הייתה בשלה לכך לאחר מהפכת תלמוד התורה לנשים שתוארה בפרק הקודם.

(ג) הערה: כיצד יש לאמוד את מידת הבשלות לשינוי?

ברצוננו לעצור לרגע את שטף הדיון ולתת את הדעת למבחן "בשלות הנרטיב"²⁰⁵ שאנו מציעות כאן. מכיוון שמדובר בתמורות תרבותיות וחברתיות, ברור שאי-אפשר לכמת אותן באופן מדויק ומובהק. עם זאת, על-מנת לקדם את הדיון, אנו מציעות כמה אמות-מידה או אופנים שבאמצעות שילובם ניתן לאמוד את מידת המוכנות לשינוי:

א. מימד הזמן – השינויים שבהם עסקינן מתרחשים לאורך זמן. דרושה מידה של ראייה היסטורית על-מנת לבחון את היקף התקבלותם ואת עומקם, ולעיתים ייקל לזהותם רק בדיעבד.²⁰⁶ עם זאת, אנו מציעות לבחון בכל נקודת זמן נתונה את אירועי ההווה לנוכח השתנות המציאות בעבר הרחוק והקרוב.

ב. גבולות הזהות וההשתייכות – האם אנשים שמזהים את עצמם עם הזרם המרכזי הדתי חשים תחושת השתייכות, הזדהות ושותפות עם אותם אנשים דתיים אשר מחזיקים ברעות ה"חדשניות" או מקיימים את הפרקטיקות ה"חדשות" הנדונות? כלומר, האם מדובר בשונות נסבלת או שמא דעות/פרקטיקות אלה מסמנות חציית גבול זהותי בין "אנחנו" ל"אחרים"? בכלל זה נוסיף את מידת ההערכה והתמיכה או לחלופין הזלזול והסנקציות החברתיות שהסביבה מביעה כלפי אותם אנשים.

ג. תמורות בשיח – האופן שבו הנושא מדובר או מושתק בשיח הרבני על כל רבדיו (ממאמר-דעה, דרך דרשות ועד לפסקי הלכה של ממש). על כך ניתן להוסיף את המידה שבה השיח החתרני לכאורה שהפמיניזם האורתודוקסי מציע מצליח לחלחל (מבחינת נושאי הדיון, הנחות-היסוד והשפה שלו) אל תוך השיח הרבני-הלכתי הרווח.

205 יש להבחין, לטעמנו, בין השאלה על בשלות הנרטיב לבין השאלה עד כמה הצליח המאבק הספציפי ליצור שינוי-עומק בנרטיב שאף חלחל לכדי תמורה בפועל גם ברמת הנומוס.

206 גם אנו במאמר זה חוטאות במידה מסוימת בניסיון לסכם ולנתח תופעות ותמורות שחלקן עדיין בחיתוליהן.

ד. ²⁰⁷ – ההודו – כאשר חל שינוי בנרטיב תרבותי, הסדקים והתמורות אינם ממוקדים בדרך-כלל בזירה אחת, ואינם מצטמצמים לכלל עיסוק בסוגיה הספציפית. הרעיונות הללו יוצרים אדוות והדים בציבור, כלומר, יש ריבוי מופעים (ברמת הפרקטיקה, התודעה והשיח) של סממני השינוי בכמה זירות חברתיות ותרבותיות במקביל.

ה. ²⁰⁸ תגובת-הנגד – אופי ההתנגדות, עוצמתה או העדרה, בין שמדובר באפיון תגובות-הנגד שמתעוררות בזמן-אמת או בהערכת תגובת-הנגד הצפויה לנוכח נסיון העבר במקרים דומים. אנו מציעות לבחון ולנתח את תגובות-הנגד, שכן לא פעם הכוחות הפטריארכליים ההגמוניים יודעים לזהות טוב מכולם את מידת החתרנות והרצינות של האיום, ולכן ניתן לבחון אילו תגובות השינוי מעורר בקרב חוגים שמרניים.²⁰⁸

אם בוחנים במדדים שציינו כעת את המוכנות להכיל את הרעיון של נשים כטוענות רבניות, מתברר כי הנרטיב היה בשל. ראשית, בממדי הזמן וההדהוד יש לראות זאת כחלק ממהלך רחב יותר של מהפכת תלמוד התורה לנשים, כפי שהראינו בפרק הקודם. מהלך זה התחיל כמאה שנים קודם לכן עם הקמתה של רשת "בית יעקב" על-ידי שרה שנירר, וצבר תאוצה רבה במחצית השנייה של המאה העשרים, אשר בסופה, בשעה שהגישו את העתירה בפרשת הטוענות הרבניות, תלמוד תורה לנשים כבר פשט ברוב שדרות החברה האורתודוקסית-המודרנית. במדדי השתייכות והשיח הרבני, כפי שציינו לעיל, לא היה מחסום הלכתי של ממש בעניינין: הטוענות כבר זכו באישור עקרוני של הרבנים הראשיים, ומוסד אורתודוקסי – מדרשת לינדנבאום, שמהווה חלק ממוסדות "אור תורה סטון" בראשות הרב ריסקין –

²⁰⁷ העדפנו אמת-מידה זו על המדד הכמותי הרגיל הבוחן את מספר האנשים אשר עוסקים בפרקטיקה מסוימת או מאמינים בתפיסה מסוימת (לדוגמה, בהקשר שלנו ניתן לבדוק כמה נשים לומדות תורה, כמה מכהנות במועצה דתית, כמה עובדות כטוענות רבניות, כמה אנשים מתפללים מדי שבת בקהילת "שירה חדשה" או כמה אנשים מגיעים להפגנה נגד סרבנות-גט). מדד כמותי שהינו מספרי גרידא עשוי אומנם לתת מידע כלשהו, והוא אכן המדד הליברלי המקובל (למשל, הרעיון של ייצוג הולם). אך לטעמנו, גם אם מדד כזה מעיד במונח מסוים על היקף השינוי בפועל (מה שקשור למעשה לשאלת ההצלחה בהטמעת השינוי יותר מאשר לשאלת הבשלות לשינוי מלכתחילה), מדובר באמת-מידה צרה מדי לבחינת שינוי תרבותי רדיקלי שמתרחש ברמת הנרטיב. אנו מציעות במקומו את מבחן ההדהוד, השולח אותנו לחפש עד כמה אותו גרעין רעיוני מתפשט בזירות אחרות, על הריבוי והגיוון שבמופעים אלה. ככל שהדהודים אלה גוברים, הם עולים כדי השמעת קול ברור וחזק, אשר מעצב מחדש את הנרטיב התרבותי.

²⁰⁸ ברור שכל שינוי מעורר תגובות-נגד מצד אלה שמעוניינים לשמר את כוחם ואת הסטטוס-קו המשרת אותם, אלא שתגובות-נגד עשויות להיות מגוונות בתצורתן, בעוצמתן ובהשלכותיהן, והן חלק מתהליך דינמי ולא-ליניארי בין כוחות שונים הפועלים בשטח. כך, למשל, לעיתים תגובת-הנגד קשה עד כדי כך שהיא חוסמת את הדרך לשינוי פנימי, לפחות לתקופה מסוימת, ולעיתים תגובת-נגד המגיעה לשיאה דווקא כמאמץ אחרון למנוע את השינוי עשויה להעיד על התפרקותה של ההגמוניה מכוחה. איננו מנסות לקבוע פה מסמרות, אלא רק להפנות את הדעת לכך שתגובות-הנגד מעידות במשהו על מידת בשלותו של הנרטיב, ועל-כן ראוי לבחון ולנתח אותן.

הוא שפרש חסות על המכון להכשרת הטוענות הרבניות. כמו־כן, מי שעמדה בראש המסלול – נורית פריד – וכל התלמידות באו "מבפנים" מבחינת הזדהותן ואורח חייהן כאורתודוקסיות (כפי שאף נדרש באופן פורמלי בתקנות עד היום).²⁰⁹ כך גם בממד תגובת-הנגד – ההתנגדות הייתה בעיקר מתוך בית-הדין החרדי, ולא מהציבור או מרבנים אורתודוקסים-מודרנים. באורתודוקסייה החרדית נשים אינן לומדות עדיין תורה במלוא ההיקף ואינן יכולות להיבחר לתפקידים שבשררה.

כלומר, מבלי להמעיט בדרמטיות של המהלכים, אשר בהחלט לא היו קלים או ברורים מאליהם, הם התרחשו בנקודה שבה הנרטיב הדתי הפנימי כבר היה בשל לקבל שינוי כזה, ולכן תמיכתו של בית-המשפט השתלבה במגמות הנרטיביות הפנימיות, ולא איימה על המרקם הפנימי של הקבוצה. עם זאת, "בשלות הנרטיב" היא תנאי הכרחי, אך לא תנאי מספיק. במילים אחרות, נתינת הסעד של בית-המשפט בפרשות שקדיאל והטוענות הרבניות, אשר קראו תיגר על קבוצת הרוב בתוך קבוצת המיעוט התרבותית-הדתית (ועל הממסד הדתי), הייתה חיונית. בלי המקפצה של בג"ץ הן לא היו יכולות לעבור את המשוכה האחרונה. בדיוק באותם צמתים שבהם נדמה כי הנרטיב בשל אך הכוחות השמרניים מונעים עדיין – לפעמים ביתר שאת – את התקדמותו והפיכתו לכלל נומוס פנימי מחייב, נכנסת בית-המשפט. הפנייה לבג"ץ נבעה מהצורך בהתערבות ליברלית מבחוץ אשר תגן על זכויות הנשים ותמריץ את התפשטותו והטמעתו של רעיון השוויון בנרטיב הפנימי. הדבר בולט במהלך שתיארנו לעיל על-אודות פרשת הטוענות הרבניות, שכן קודם להגשת העתירה נעשו נסיונות לשנות את התקנות ולייצר מסלול לטוענות "מתוך" המערכת של בתי-הדין, בשיתוף ובהסכמה.²¹⁰ רק משנתקלו בחוסר שיתוף-פעולה, בסחבת ובהערמת קשיים, אשר נחוו כהתנכלות, פנו הנשים לקבל סיוע "מבחוץ", מכיוון שרק בית-המשפט – הנומוס ה"חיצוני" – היה יכול לבסס את השינוי ולפרוץ את הדלת הזו בשבילן.

209 תק' 2(א)4 לתקנות הטוענים הרבניים.

210 מראיונות שנערכו במסגרת מחקר הדוקטורט של תניא ציון וולדקס עם טוענות רבניות שפועלות בשטח (ציון וולדקס התנגדות, מסורת ושינוי חברתי, לעיל ה"ש 5) עולה כי רבות מהן נמשכו מלכתחילה ללימודים לא מתוך מניעים פמיניסטיים או מודעות פוליטית, אלא בעקבות רצון להעמיק את לימוד התורה שלהן, וההכשרה לטיעון רבני הייתה המסלול היחיד שאפשר בשעתו לנשים ללמוד הלכה ברמה גבוהה ואינטנסיבית כזו. כמו־כן עולה כי חלק מהטוענות הרבניות נזהרות מאוד מלכנות את עצמן פמיניסטיות, בין היתר מתוך הבנה שהדבר עלול להזיק למאבקן. זאת, בניגוד לתדמית שהתפתחה הן בתוך בית-הדין והן בתקשורת ובציבור שלפיה הטוענות הרבניות (אם כי בהחלט לא כולן) הן "פמיניסטיות לוחמניות" שכל רצונן הוא לתקוף ולהשמין את בית-הדין. אפילו הבחירה הראשונית להיקרא "טוענות בית-דין", כפי שמשקף באופן פורמלי משמו של המכון להכשרה בפרשת הטוענות הרבניות, הייתה ניסיון מכוון להימנע מזיקה לתואר הגברי "רב" – דוגמת זו המאפיינת את התואר "טוענת רבנית" (שהתקבל לימים בפי כל) – וזאת כדי לא להיתפס כחתרניות.

במדד הזמן, טענתנו בדבר "בשלות הנרטיב" מובילה בעצם לשאלה אם בעקבות התערבותו של בית-המשפט אכן השתנה הנרטיב הדתי ואף השפיע על רמת הנומוס הפנימי. נדמה כי בתחום זה התשובה היא "כן, אך לא מספיק". "לא מספיק" משום שבשורה התחתונה תופעת סרבנות-הגט, לדוגמה, רחוקה מלבוא על פתרונה, ויש שיאמרו כי היא אף החריפה והקצינה.²¹¹ זאת ועוד, כאשר בוחנים את השפעותיהן של פסיקות בג"ץ בפרשת שקדיאל ובפרשת הטוענות הרבניות לפי מדד כמותי צר, מגלים את העובדה המדאיגה כי נשים מעטות מאוד מכהנות כיום במועצות דתיות,²¹² וכי מספר לא-מבוטל של נשים שהוכשרו לטיעון רבני אינן מתפרנסות כיום ממקצוע זה, מה-גם שמסלול ההכשרה לטוענות נסגר לפני שנים ספורות בשל מיעוט נרשמות.²¹³ עם זאת, נתונים אלה אינם מספרים את הסיפור כולו. איננו טוענות כי עובדות אלה אינן חשובות – רצוי כמובן שנשים רבות ככל האפשר ייטלו חלק פעיל במועצות הדתיות, ואין ספק שהמאבק בסרבנות-גט צפוי להיפגע מכך שאין מכשירים כיום את דור העתיד של הטוענות הרבניות. אך אנו טוענות כי לא היא

211 בשנים האחרונות ניכרת מגמה של הקצנה בקרב דיינים מסוימים בבית-הדין, וייתכן שזוהי תגובת-נגד על פועלן של הטוענות הרבניות וקואליציית "עיקר" בתחום. כך, למשל, מחקרה של תניא ציון וולדקס (שם) מצביע – בהסתמך על דיווחיהן של טוענות רבניות – על חוסר נחת של בתי-הדין מהביקורת שנשמעת כלפיהם בתקשורת, שאותה הם מייחסים ל"ארגוני הנשים", אשר שמו להם כביכול למטרה לפגוע בתדמיתו של בית-הדין בעיני הציבור. כמו-כן, למן שנת 2008 מתפתחת מגמה של ביטולי גיטים שניתנו על-סמך הסכמי גירושים במקרים שבהם הפרה אישה את אחד הסעיפים בהסכם. ראו בעניין זה עמיתי רדזינר "מלבוב לתל-אביב: פסיקות 'גט מוטעה' בשל הפרת הסכם הגירושין בבתי הדין הרבניים בעקבות תיק (אזורי ת"א) 1-29-9322-19.3.06 ואחרים" משפטים לט 155 (2009).

212 תנועת הדרו"ש לחופש דת ושוויון פרסמה שני דוחות שמהם עולה כי נכון לשנת 2011 רק 23 נשים מכהנות במועצות דתיות (כ-5% בלבד ממספר החברים במועצות הדתיות), ואין אישה שהיא יושבת-ראש של מועצה דתית או ממונה עליה. ראו שחר אילן "דרו"ח הדרו"ש: נשים במועצות הדתיות – המהפכה שלא היתה" (2011), זמין בכתובת www.hiddush.org.il/pubsub.aspx?aid=1205.

213 מידע זה עלה מראיונות שערכה תניא ציון וולדקס עם טוענות רבניות ועם נורית פריד, מי שעמדה בראש המכון להכשרת טוענות. ראו ציון וולדקס התנגדות, מסורת ושינוי חברתי, לעיל ה"ש 5. כך, למשל, העובדה שהתוכנית להכשרת טוענות הייתה אינטנסיבית מאוד אך לא העניקה בסופה תואר אקדמי (או תעודה שוות-ערך), וכן הגבילה את בוגרות התוכנית לעבודה בבתי-הדין הרבניים, הפכה אותה לאטרקטיבית פחות בעבור נשים צעירות בהשוואה ללימודי משפטים, אשר מזכים אותן בתואר אקדמי ומאפשרים להן לייצג לקוחות גם בבתי-הדין וגם בבתי-המשפט. אכן, חלק ניכר מהטוענות הרבניות שעובדות כיום במקצוע בחרו להשלים את לימודיהן, ורכשו גם תואר במשפטים. כיום יש כמה עשרות נשים שעובדות בשטח כטוענות רבניות – חלקן כעצמאיות במגזר הפרטי וחלקן כשכירות המועסקות בארגונים שנאבקים בסרבנות-גט. מעל ומעבר לכל השיקולים המקצועיים הללו, חשוב לציין כי העבודה עצמה בבית-הדין נושאת עימה אחריות גדולה ועול נפשי ורגשי כבד, אשר לא קל לשאתם, ולכן יש כמה נשים שהצליחו מאוד כטוענות רבניות אך לאחר שנים מספר נפלטו מהמערכת מפאת שחיקה או מתוך ייאוש.

זה נכון לבחון את הצלחתו של המהלך הכולל, המעיד על שינוי הנרטיב ואף הנומוס הפנימיים, רק על-פי מדד כמותי צר. זאת, בעיקר משום שלא ברור שהסבר לכך שנשים אינן בוחרות בעיסוק זה הוא שהן אינן מאמינות כי זהו מסלול ראוי או רצוי לנשים. ברמה הפרטנית, בשני המקרים מדובר בבחירה של אישה בקריירה, ולכן יש להביא בחשבון גם את מגוון השיקולים הכלכליים והאחרים שמעורבים בבחירתה. ברמה החברתית-המבנית, הבחירה מושפעת גם מקיומם של חסמים מבניים (היבטים מגדריים של שוק העבודה, מבנה המשפחה וחלוקת התפקידים בה) כמו-גם חסמים תרבותיים-מגדריים שאינם ייחודיים למגזר הדתי, כגון רגיעה של נשים בכלל מלהיכנס לזירה הפוליטית והציבורית ה"גברית" (במועצות הדתיות או בבתי-הדין), על כל המשמעויות הנלוות לכך. אכן, לא פעם יש פער מספרי משמעותי בין אותן נשים יחידות ששוכרות תקרות-זכוכית וחודרות לזירות גבריות לבין הנשים הרבות אשר מסיבות שונות אינן נוהרות אחריהן למסלול זה. עם זאת, נשים אחרות עשויות להיות מושפעות מאותן חלוצות, והדבר יכול להתבטא בתמורות תודעתיות ונורמטיביות בחייהן, אשר יגברו ויתגבשו לכלל תופעה ברמת הנורמות החברתיות, שתטמיע שינוי ברמת הנרטיב.

לכן, כאשר דנו לעיל במבחן "בשלות הנרטיב" בהקשר זה של עשייה נשית חלוצית, בחרנו במדד ההדהוד, ולא במדד הכמותי הצר, וטענו כי יש לבחון זאת גם לאורך זמן, כדי לוודא שאין מדובר בפרשה היסטורית חד-פעמית, חולפת וחריגה. במובן זה אנו מציעות לבחון את פרשת הטוענות הרבניות כחלק מהשינוי הנרטיבי והנורמטיבי הרחב וארוך-הטווח יותר של מהפכת לימוד התורה לנשים שבה עסקנו לעיל. בהקשר זה יש לראות במאבקן של הטוענות הרבניות הצלחה אדירה, מכיוון שכפי שתיארנו לעיל בפרק השני, הן קיבעו את מקומן בתודעה האורתודוקסית כבנות-סמכא בתחום ההלכתי, והובילו שינויים מרחיקי-לכת בסוגיה של נשים בבית-הדין הרבני. השילוב של "בשלות הנרטיב" בעניין תלמוד תורה ותפקידי הנהגה ציבוריים לנשים ושל התערבות בג"ץ אכן הוליד תופעה ששינתה את פני הנרטיב והנומוס הדתיים.

המקרה של "נשות הכותל" שונה: מבחינת מדד ההשתייכות יש ל"נשות הכותל" בעיה תדמיתית, שכן למרות ההרכב הרב-זרמי והדימוי העצמי שלהן כנאמנות למסגרת ההלכה האורתודוקסית,²¹⁴ הן נתפסות (אז כהיום) על-ידי הזרם המרכזי באורתודוקסיה כמי שבאות מבחוץ ומעוניינות לפגוע במכוון בקודש (כלומר, אפילו לא כ"גיס חמישי" מתוך העולם האורתודוקסי).²¹⁵ עוד בהקשר של מדד ההשתייכות, נשים אורתודוקסיות שהיו

214 ראו התקשרות עם עובדת "נשות הכותל", לעיל ה"ש 177; Haut, *Orthodox Women's Spirituality*, לעיל ה"ש 118, בעמ' 280.

215 הדבר מבוסס, בין היתר, על העובדה שהזרמים הליברליים ביהדות ארצות-הברית מביעים תמיכה פומבית בפועל, ועל כך שהעתירה לבג"ץ הוגשה בשמה של ענת הופמן, יושבת-ראש "נשות הכותל" וראש המרכז הרפורמי לדת ומדינה. דוגמה אנקדוטית לכך ניתן למצוא באופן תיאורן בכתבה ב"ערוץ 7": "קבוצת הנשים המכנה עצמה 'נשות הכותל', המורכבת בעיקר

מעורבות בקבוצת "נשות הכותל" בתחילת דרכה מדווחות כי ספגו ביקורת מחברותיהן ומרבנים אורתודוקסים בטענה שהמאבק הפוליטי וה"קיצוני" של "נשות הכותל" עלול לקלקל את התמיכה הרבנית שכבר הושגה בקבוצת-תפילה לנשים (שאינן מתקיימות בכותל) ולפגוע במאמצים לקדם נושאים אחרים.²¹⁶ כלומר, במדד תגובת-הנגד, אין מדובר רק באלימות החריפה והמיידית שבה נתקלו "נשות הכותל" מצד החרדים, אלא גם בחשש בקרב מצדדי הפמיניזם האורתודוקסי כי תגובת-הנגד תרחיב ותעכב הישגים בנושאים אחרים שעמדו על סדר-היום ונתפסו כ"חשובים יותר", כגון עגונות.²¹⁷ מבחינת מדד ההדהוד והשיח האורתודוקסי, הדיון על מקומן של נשים בכל הקשור להסדרי התפילה בבית-הכנסת ולפרקטיקה של קבוצת-תפילה לנשים היה אז בחיתוליו. לנוכח זאת, טענתנו היא שמבחינת הצדק המגדרי והליברלי היה צריך אומנם לקבל את העתירות ולאפשר לכל אישה לממש את זכותה להתפלל כרצונה ולגשת באופן חופשי לאתר המקודש; אך מבחינה מעשית, תפילה בטלית ותפילין ברחבת הכותל לא הייתה המאבק המרכזי שבעבורו נשים אורתודוקסיות היו מוכנות ללכת עד הסוף,²¹⁸ בדיוק בגלל ההבנה שהנרטיב הפנימי אינו בשל עדיין לשינוי כזה ולכן המהלך נתפס כמוקצן וכמוקדם מדי.

מעניין שבמדד הזמן, דווקא השנים שחלפו למן פסקי-הדין של בג"ץ בפרשת נשות הכותל עשויים להוכיח את טענתנו, משום שנראה שכיום הנרטיב הדתי מעט בשל יותר ביחס לפעולתן. ראשית, ניתן להסביר זאת בכך שבעשור האחרון קמו בארץ ובעולם כעשרים קהילות אורתודוקסיות שיתופיות, והתעורר שיח הלכתי על-אודות נשים ותפילה. כלומר, איום "המדרון החלקלק" עושה פחות רושם על מי שחווים תפילות נשים כמתקיימות בשלום בתוך האורתודוקסייה המודרנית, ולו בשוליה. שנית, נדמה כי עם הזמן מחלחלת המודעות לכך שהמקרה של "נשות הכותל" הינו חלק מתופעה רחבה יותר של הדרת נשים מהמרחב הציבורי, וכי הוא תוצר של מונופול חרדי על דמותה של היהדות בישראל. קשר זה מצליח לגייס תמיכה רבה יותר בקרב הציבור האורתודוקסי-המודרני, משום שהוא מהדהד עם תובנות שכבר התקבעו בנרטיב של ציבור זה. אכן, מסתמן שינוי מסוים ביחס למאבקן המשפטי והציבורי של "נשות הכותל", והן זוכות בתמיכה רבה יותר

מנשים מהזרמים הקונסרבטיבי והרפורמי, מגיעה מידי ראש חודש לכותל המערבי לתפילה הפגנתית. נתנאל כ"ץ 3 מ'נשות הכותל' עוכבו לחקירה" ערוץ 7 19.8.2012 www.inn.co.il/19.8.2012 News/News.aspx/242772 (ההדגשות הוספו). רמז לתפיסה זו ניתן למצוא אפילו בין אלה שמביעים כיום תמיכה מסוימת ב"נשות הכותל", כאשר הם מכוונים את דבריהם לשאלת הזיקה עם התנועות הלא-אורתודוקסיות בחוץ-לארץ. ראו להלן ה"ש 221. על ה"מחיר" הנלווה לזיהוי עם הרפורמים ראו לעיל סעיף א3(ג).

216 ראו Haut, *Orthodox Women's Spirituality*, לעיל ה"ש 118, בעמ' 279.

217 האוט טוענת בספרה כי בהקשר האמריקאי שבו היא פועלת התבדו חששות אלה לימים. שם.

218 בשאלת הנושא המרכזי שבעבורו יחוו פמיניסטיות אורתודוקסיות חובה להילחם, גם אם ישלמו על כך מחיר גבוה, יש ככל הנראה הבדל משמעותי בין ארצות-הברית לישראל. ראו להלן ה"ש 221.

מבעבר, גם בתוך קבוצת המיעוט האורתודוקסית. בשנתיים האחרונות מתחילה להישמע תמיכה, המובעת הן מאחורי הקלעים והן בפומבי, מצד ארגוני הפמיניזם האורתודוקסי בישראל ("קולך")²¹⁹ ובארצות-הברית (JOFA),²²⁰ ואף מצד מיעוט של רבנים הנחשבים ליברליים יחסית באורתודוקסייה המודרנית, הקוראים להגן על זכויותיהן של "נשות הכותל".²²¹ יתרה מזו, לאחרונה הוגשה לבג"ץ עתירה חדשה של המרכז הרפורמי לדת ומדינה נגד הקרן למורשת הכותל המערבי.²²² לענייננו חשובה העובדה שלעתירה זו

219 חנה קהת, מייסדת "קולך", הצהירה כי "נשים מכל המגזרים חייבות לשלב כוחות במאבק למען זכויות נשים בכלל ונגד הדרת נשים במרחב הציבורי בפרט, ובכלל זה במאבקן של "נשות הכותל". ראו חנה קהת "בריתות פוליטיות וזכויות נשים" *2nd Opinion* 3.10.2010. www.kolech.org.il/show.asp?id=44935 2nd-ops.com/hanakeh/?p=3144. ביוני 2010 קיים הארגון גם ערב-עיון בנושא בבית-כנסת אורתודוקסי בירושלים. ראו www.kolech.org.il/show.asp?id=44935.

220 ארגון-הגג של הפמיניזם האורתודוקסי בארצות-הברית, JOFA, קיים מושב מיוחד בנושא מאבקן של "נשות הכותל" במסגרת הכנס המרכזי של הארגון בשנת 2010, וכן פרסם – תחילה בשנת 2000 (אחרי הניצחון בבג"ץ בעניין הופמן 2, לעיל ה"ש 181) ופעם נוספת בשנת 2012 – הצהרה שתומכת במאמציהן של "נשות הכותל". ראו *JOFA Condemns Police Brutality in Anat's Arrest* (Oct. 22, 2012), <http://womenofthewall.org.il/2012/10/jofa-condemns-police-brutality-in-anats-arrest>.

221 בדצמבר 2012 יצאו לראשונה הרב יובל שרלו והרב בני לאו נגד האלימות שמופעלת כלפי "נשות הכותל", וקראו להגיע לפשרה שתאפשר להן להתפלל ברחבת הכותל. ראו בעניין זה Jeremy Sharon, *Rabbis Offer Plan for Non-Orthodox Prayer at Wall*, THE JERUSALEM POST (Dec. 27, 2012), <http://www.jpost.com/Jewish-World/Jewish-News/Rabbis-offer-plan-for-non-Orthodox-prayer-at-Wall>. ראו גם את מכתבו של הרב שרלו לתלמידיו בשיבת פתח-תקוה: יובל שרלו "רשמים ולבטים משליחות בארצות הברית" ישיבת פתח-תקוה (כ"ב כסלו התשע"ג) www.ypt.co.il/show.asp?id=56143. גם בחוץ-לארץ נשמעים קולות אורתודוקסיים מתונים בעד "נשות הכותל". ראו, למשל, דרשה שפרסם הרב שמואל הרצפלד: Shmuel Hertzfeld, *Women and Tallit* (Nov. 30, 2009), http://www.rabbishmuel.com/files/social_issues47.serm-vayetzi2.doc. עם זאת, מעניין וחשוב לתת את הדעת לנימוקים השונים שהם מביאים. בעוד הרצפלד האמריקאי מדבר על היתר הלכתי אורתודוקסי לאישה להתפלל עם טלית (כלומר, שינוי הנומוס הפנימי והזדהות אורתודוקסית עם "נשות הכותל"), הרבנים שרלו ולאן מזהים את "נשות הכותל" ותומכיהן כמשתייכים לזרמים הלא-אורתודוקסיים ביהדות, ותמיכתם מבוססת על הרצון להימנע מקרע עם יהודי חוץ-לארץ ולשמור על הכותל כמקום מקודש לכלל הזרמים בעם ישראל. הבדל זה עולה בקנה אחד גם עם העובדה ש-JOFA תמכו ב"נשות הכותל" לפני "קולך", ושהתמיכה המסיבית לפועלן של "נשות הכותל" באה מחוץ-לארץ, ולא מישראל. חנה קהת מסבירה שהעיסוק בתחום הריטואל הינו מרכזי ביותר לפמיניזם האמריקאי, ואילו בפמיניזם האורתודוקסי בישראל תפס את הבכורה לימוד התורה. קהת טוענת כי הבדל זה נעוץ באופיין של הזהות היהודית והקהילה היהודית, קרי, בשאלה אם הן ממוקדות סביב בית-הכנסת או בית-המדרש. חנה קהת פמיניזם ויהדות: מהתנגשות להתחדשות (2001).

222 בג"ץ 145/13 המרכז הרפורמי לדת ומדינה נ' ראש הממשלה. בעתירה נטען כי אף-על-פי שהקרן היא עמותה ממשלתית שזוכה בתקציבים ממשלתיים, ואף שיושבים בה נציגי גופים

הצטרפו שלושה ארגונים אורתודוקסיים – "קולך", מרכז יעקב הרצוג ומרכז צדק לנשים. לנוכח זאת ייתכן בהחלט שהנרטיב הדתי בשל כיום יותר מבעבר להכיל את "נשות הכותל", וכי כל הסדר פוליטי או פסיקה משפטית עתידיים יצטרכו להביא זאת בחשבון, תוך מתן מקום למגוון הקולות והפרשנויות שבקבוצה החברתית הנדונה.

התמונה המצטיירת עד כה משלושת המקרים הנדונים היא שעמדת בית-המשפט, גם כאשר הוא לא התערב או התערב באופן חלקי בלבד, שירתה את כוחות המיעוט הליברליים בקבוצת המיעוט התרבותית-הדתית, משום שהיא אפשרה את המשך שינויו של הנרטיב באופן אינטגרלי. זאת, משום שבית-המשפט הפעיל נומוס "חיצוני" כאשר הנרטיב הפנימי של הקבוצה היה בשל (או קרוב להיות בשל) לקבל את השינוי, אך נמנע מלפעול באופן נחרץ כאשר השינוי היה עלול להיתפס כנטל זר הנכפה על החברה המסורתית מבחוץ באופן ברוטלי – מהלך שהיה עלול ליצור תגובת-נגד חריפה מדי.

עם זאת, לא בכל המקרים ניתן להצדיק את פסיקותיו של בית-המשפט או את הרוח הנושבת מהן. בדברים שלהלן נבקש להראות כי דווקא מקום שבו התבקש, לנוכח המדדים שהוצעו לעיל, שבית-המשפט ייתן סעד או לכל-הפחות גיבוי מוסרי וערכי, בחר בית-המשפט לא לעשות זאת. נבקש לבחון את ההשלכות העשויות להיות לכך על הנרטיב והנומוס האורתודוקסיים-המודרניים הפנימיים.

2. סרבנות-גט כמקרה-קצה: על מקומו והעדרו של נרטיב ליברלי חלופי והשלכותיו

סוגיית מסורבות-הגט והעגונות עומדת כאמור כבר שנים רבות בראש סדר-היום של הפמיניזם האורתודוקסי בארץ, משום שאי-השוויון המגדרי בתחום זה של הנומוס הדתי משפיע ישירות על חייהן של רוב הנשים בישראל, ומשקף נרטיב בסיסי שלפיו היחסים המגדריים הראויים הם מדרגיים. הפמיניזם הדתי שואף לשנות נרטיב ונומוס אלה מן היסוד, ולכן חיוני לעסוק בסוגיה זו ובהשפעה שעשויה להיות לבתי-המשפט בתחום זה.

עם כניסתן של נשים למקצוע הטוענות, בעקבות פרשת הטוענות הרבניות שבה דנו לעיל, חשפה פעילותן בשטח את המציאות בבתי-הדין, והעלתה את המודעות בקרב הציבור הדתי ובקרב הציבור הישראלי בכללותו לבעיית הסרבנות. בעקבות זאת התחדד הצורך בשינוי הנרטיב והנומוס הדתיים בתחום זה, וכיום מוסכם על רבים במגזר האורתודוקסי-המודרני כי נדרש בו שינוי כלשהו. רבים מסכימים כי חלק ניכר מחומרתה של תופעת סרבנות-הגט בישראל בימינו נובע ממה שנתפס כתולדה של שיקולים הלכתיים ופוליטיים שאינם הכרחיים לנרטיב הדתי ולנומוס ההלכתי. אלה קשורים לסטטוס-קוו בנושא דת

ממלכתיים, בפועל חבריה מייצגים רק את האינטרסים של המגזר האורתודוקסי-החרדי, ולא את כל בעלי העניין בכותל, ובכלל זה נשים והתנועות הליברליות ביהדות.

ומדינה בישראל, להרכב המפה הפוליטית והשפעתה על מינוי דיינים, למירון הסמכויות, להתנהלות בתי-הדין וסדרי הדין, לאופיים של היושבים על כס הדיינות וכדומה. בלב העניין, סרבנות-הגט – על העוולות הנלוות אליה – נתפסת כפגיעה אנושה בזכויותיה הבסיסיות ביותר של האישה לחירותה (בהיותה כבולה לבעלה מבחינה כלכלית, חברתית ומשפטית), לשליטה בגופה ובמיניותה (שכן מבחינה הלכתית היא מנועה מלקיים קשר זוגי חדש) ולמשפחה (מחשש שמא יהיו ילדיה ממזרים). הפמיניזם האורתודוקסי נלחם על זכויות נשים בתי-הדין הרבניים לא רק כדי לתקן עוולות מקומיות, אלא במובן מסוים כדי לתקן באופן עמוק את הנרטיב הדתי והנומוס ההלכתי הנוהג בפועל בשם אותו נרטיב, וכל זאת למען כלל ציבור הנשים היהודיות בישראל.

זירת הפעולה העיקרית של הפמיניזם הדתי בסוגיית הסרבנות היא פנים-דתית, אך נדון כאן בכמה דוגמאות למקרים שבהם נשים אשר נפגעו מעוולות נלוות לסרבנות-הגט פנו לבית-המשפט על-מנת לקבל סעד. באמצעות פסיקות אלה נבחן איזה סוג שיח בית-המשפט מאמץ כאשר הוא נדרש להתייחס לעוולות מעין אלה. התזה שלנו מבוססת על ניתוח ראשוני של כמה פסיקות שהתקבלו לאחרונה ולא זכו עדיין בחשיפה ובדין בספרות המשפטית, ואשר ראויות בעינינו לניתוח מעמיק יותר בעתיד. נדגים כמה מקרים שבהם לא רק שביט-המשפט נזהר מהתערבות אפקטיבית, הוא גם נמנע מלהביע עמדה נרטיבית ברורה שמציעה חלופה ערכית. הדבר מתבטא במתן פרשנות מצומצמת ביותר למקרים הקונקרטיים המובאים לפניו, תוך הדגשת מגבלות הסמכות והנסיבות המייחדות את העתירות, והימנעות מכוונת מהתייחסות אליהם כאל תיקים ייצוגיים, עקרוניים, המחייבים נקיטת עמדה. אך חמור מכך, בניגוד לקול הברור שהשמיע בית-המשפט בפרשת הטוענות הרבניות ובפרשת שקדיאל, ובניגוד לקולו הברור לא פחות (אף שמסקנתו המעשית הפוכה) בפרשת נשות הכותל, בכל הנוגע בסרבנות-הגט וביחסם של בתי-הדין הרבניים לסוגיה זו נשמעים מכיוון בית-המשפט בעיקר קולות של גמגום, אנחות צער או שתיקה רועמת.

אנו סוברות כי העדר קריאה מוסרית ברורה מצד בית-המשפט בולם במידה מסוימת את יכולתן של פמיניסטיות אורתודוקסיות לקדם את סדר-היום שלהן. זאת, מכיוון שבכך בית-המשפט מגבה בפועל את הפרשנות הנרטיבית המצומצמת והנומוס ההגמוני של הגורמים השמרניים ביותר בעולם האורתודוקסי, ואינו נוטל על עצמו את התפקיד שסנדר מדברת עליו – לזהות את ריבוי הקולות והפרשנויות בתוך קבוצת המיעוט הדתית, ובמיוחד להכיר בעמדה המתנגדת מבפנים ולתת לה מקום. נטען כי במקרים אלה ציפייתנו היא שביט-המשפט יתערב ויחליף להגנתן של נשים אלה או לכל-הפחות יביע עמדה נרטיבית-ערכית ברורה הרואה בסרבנות-הגט ובעוולות הנלוות אליה פגיעה חמורה בזכויות האדם של נשים. כלומר, אנו קוראות להבעת עמדה ביקורתית שיכולה להניח בסיס לשינוי הנרטיב והנומוס בטווח הרחוק, גם אם אין לה בהכרח השלכות אפקטיביות ביחס למקרה הספציפי שנדון בבית-המשפט.

למען הסר ספק נאמר כי איננו מנסות לטעון או להוכיח שיש סדר-יום אחיד או קוהרנטי המשותף לכלל הפסקים של כלל ההרכבים בבית-המשפט בעניין זה. מובן שלא כך הדבר. אך בכמה פסיקות משמעותיות של בג"ץ אנו מבחינות עדיין בהעדר שאי-אפשר להתעלם

ממנו. להלן נצביע עליו, ובעיקר ננסה לשער כיצד הימנעות זו של בג"ץ הן מהתערבות בפועל ובעיקר מהבעת דעה משליכה על נסיון של פמיניסטיות אורתודוקסיות לתקן את העוול של סרבנות-הגט בישראל.

חלק מהמורכבות של התייחסות בית-המשפט לנושא זה במקרים שיידונו להלן קשורה בוודאי לכך שבכל הנוגע בבתי-הדין הרבניים, שאלת מקומו וסמכותו של בית-המשפט מסובכת יותר. לנוכח הפיצול בין הערכאות השיפוטיות ומירוץ הסמכויות ביניהן, בג"ץ נוהג ביתר זהירות ועוסק רבות בשאלת הסמכות לפני שהוא משמיע את דברו. השופטים גם מבינים היטב את הנפיצות החברתית, התרבותית ובעיקר הפוליטית של שאלת הנישואים והגירושים בישראל, ובכלל זה של סוגיית סרבנות-הגט. לכן הם שואלים את עצמם – במידה רבה של צדק, לנוכח התוכנות שהעלינו מוקדם יותר לגבי הסכנה של תגובת-נגד כאשר הנרטיב הפנימי אינו בשל לשינוי – אם אכן מתפקידו של בית-המשפט להביע עמדה נחרצת וביקורתית ולשנות סדרי עולם מקום שהמחוקק הפקיד את סוגיית הנישואים והגירושים בידי בתי-הדין הרבניים וקבע כך את הסטטוס-קוו.²²³ אך בדיוק בשל כך אנו מפנות כאן את ביקורתנו פחות כלפי הסעד האפקטיבי עצמו, ויותר כלפי האמירה ברמת הנרטיב, הרטוריקה והערכים, שאותה אנו סבורות כי בג"ץ צריך להביע בבירור.

נפתח בדוגמה של בג"ץ שעוסק בחובה שהטיל בית-הדין הרבני על אישה לשלם לבעלה לשעבר סכום של שישים אלף ש"ח כ"תמורה או פיצוי תמורת הגט", כלומר, תמורת "הסכמתו להתגרש לאלתר" וויתורו על זכותו לכאורה להמשיך להיות נשוי לה (זאת, אף שהם חיו בנפרד כבר יותר מחמש שנים).²²⁴ השופטים דחו את עתירת האישה, וחיבו אותה לעמוד בהסכמתה לשלם לבעלה תמורת הגט, תוך שהם מעמידים את התיק כולו על "שאלת ההסכמה" המצומצמת ב"מחלוקת הפרטנית" ביניהם, שבה "אין הצדקה להתערבותו של בית המשפט הגבוה לצדק".²²⁵ כלומר, בית-המשפט קיבל לחלוטין את הפרשנות של בית-הדין לעניין הסכמת האישה לשלם, מבלי להתייחס להקשר הרחב יותר של אי-שוויון מובנה

223 יתרה מזו, בית-המשפט העליון בשבתו כערכאת ערעור נוקט משנה זהירות וגישה של הימנעות מהתערבות כלפי החלטותיהם של בתי-הדין הרבניים גם מקום שהחוק מאפשר התערבות כזו. סמכותו אומנם מוגבלת בחוק רק למקרים שבהם בית-הדין חרג מסמכותו, אך אלה יכולים לכלול גם מקרים מסוימים של "חריגה מכללי הצדק הטבעי", כפי שנאמר: "כלל ידוע הוא שבית משפט זה אינו יושב כערכאת ערעור על בתי הדין הרבניים, אלא במקרים חריגים בלבד. כפי שנאמר בבג"ץ 1842/92 בלויגרונד נ' בית הדין הרבני הגדול, פ"ד מו(3) 423, 429 (1992): 'סמכותנו ליתן צווים לבתי-דין דתיים מוגבלת, על-פי סעיף 15(ד) (4) לחוק-יסוד: השפיטה, למקרים בהם העילה להתערבות היא שאלת הסמכות, דהיינו: סמכותו של בית הדין הדתי לדון בעניין פלוני או הימנעותו מלדון בעניין שהובא לפניו או להוסיף ולדון בעניין שלא לפי סמכותו'. המונח 'חריגה מסמכות' הורחב בפסיקה והוא כולל, בין היתר, גם חריגה מכללי הצדק הטבעי או סטייה מהוראות החוק המכוונות לבית הדין הדתי". בג"ץ 9338/06 פלונית נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים (פורסם בנבו, 26.4.2007).

224 בג"ץ 2609/05 פלוני נ' ביה"ד הרבני הגדול לערעורים (פורסם בנבו, 31.5.2011).

225 שם, פס' 12 לפסק-דינה של השופטת נאור.

וממוגדר ביחסי הכוחות בין הצדדים במשא-ומתן שבמסגרתו התקבלה הסכמת האישה לתנאי הגט. טענתנו כאן נסבה לא על המסקנות האפקטיביות של פסק-הדין במקרה הספציפי, אלא על הגישה והנימה של הדברים. למעשה, בית-המשפט מוציא את עצמו מהמשוואה, מסיר מעליו כל אחריות²²⁶ ומסתפק בהבעת צער על התופעה הרווחת של "קניית גט":

עם כל אי הנחת מן הרעיון של קניית גט בכסף, נראה כי למרבה הצער מדובר במעשה הקורה בדרך זו או אחרת יום יום... מכך נפגע בדרך כלל (בצד הממוני) מי שמשתוקק יותר לקנות את "חירותו". חבל שכך הוא.²²⁷

כלומר, אף שבית-המשפט עצמו מזהה שאין מדובר במקרה פרטני בלבד, אלא בתופעה המתרחשת "יום יום", הוא מסתפק ברטוריקה של "אי-נחת", ואינו מביע תרעומת על חוסר הצדק המשווע בעצם "קניית גט בכסף", אלא מתאר זאת כנוהג שבעולם אשר אינו עומד להיעלם כנראה. נוסף על כך, פסק-הדין נוקט שפה א-מגדרית, המצניעה את העובדה שנשים הן הנפגעות העיקריות שמשתוקקות לחירות ונאלצות לקנות זכות בסיסית זו, לא פעם באמצעות ויתור על זכויות ממוניות אחרות המגיעות להן על-פי חוק! טענתנו היא שהיה מקום להעמיד כאן את הדיון, לפחות ברמת הנרטיב, על זכותה של האישה לחירות, ואף על משמעותה של "הסכמה" במצב של אי-שוויון מגדרי, דוגמת זה השורר ביסודו של משא-ומתן על גט. לעומת זאת, הדיון העקרוני שהתעורר בתיק זה בבית-הדין, ובעקבותיו גם בבית-המשפט, היה רק על-אודות זכותו לכאורה של ה"בעל" להיות נשוי לאישה, ואף לקבל תמורת ויתור על "זכות" זו פיצוי!

אותה לשון של אי-נחת, השלמה, צער וחוסר אונים מהדהדת גם בבג"ץ שדן בבעייתיות של "קרן העגונות", שמקורה בתקציב הממלכתי של בית-הדין ומתוכה נוהגים לשלם לבעלים סרבנים תמורת מתן גט (חלק מתקציב הקרן משמש לאיתור בעלים סרבנים בחוץ-לארץ ולסידורי גיטים בחוץ-לארץ, אלא שעל צורך זה אין מחלוקת), וכן בנוהג של ביטוח לאומי למחוק חובות מזונות של בעלים סרבנים תמורת מתן גט.²²⁸ גם פה בית-המשפט מסתפק בנרטיב של "חבל שכך" לגבי הסדר זה של סחטנות ותשלום תמורת הגט, תוך שבפועל הוא מעניק לו אישוש וחיזוק בצירוף אותו כהסדר "סביר" שנעשה "בסמכות".

226 השופט עמית מרגיש צורך לציין בפסק-הדין כי כל הכלים ההלכתיים לפתרון בעיית העגונות קיימים, וכי על בית-הדין רק להושיט את היד ולבחור את הכלי ההלכתי המתאים. שם, פסק-דינו של השופט עמית. בכך בית-המשפט מביע למעשה חוסר נכונות מובהק להתערב, ונותר עם תקווה בלבד כי ביום מן הימים ירים בית-הדין את הכפפה ויפעל לתיקון המצב.

227 שם, פס' 13 לפסק-דינה של השופטת נאור (ההדגשות הוספו).

228 פסק-דין משותף לבג"ץ 104/06 מרכז צדק לנשים נ' הנהלת בתי הדין הרבניים (פורסם בנבו, 19.9.2010) ולבג"ץ 3625/06 מרכז צדק לנשים נ' המוסד לביטוח לאומי (פורסם בנבו, 19.9.2010).

לאורך כל פסק-הדין עולה מבין השורות תחושתם הלא-נוחה של השופטים ממהות ההסדר – הרעיון שמשלמים למי שמסרב לתת גט, או במילים אחרות, מעניקים פרס מכספי משלם המיסים למי שמסרב למלא אחר פסיקת חיוב בגט של בית-הדין הרבני. אך שוב ושוב הם מצדיקים את ההסדר לא משום שהוא ראוי, אלא להפך – משום שהוא חריג ושמור רק למקרים קיצוניים, ובעיקר משום שהוא יעיל ומוכיח הצלחה מרובה ביצירת גיטים. מצד אחד, אין ספק שיש מקום לאזן בין הרצון לסייע לאישה הפרטנית, מסורבת-גט שמצוקתה הגדולה עשויה להיפתר לפי שעה רק בדרך זו, לבין אמירה עקרונית שאין להעניק פרס לעברייני או לפתוח פתח לסחטנות ולסרבנות גם במקרים עתידיים.²²⁹ מצד אחר, בעייתי בעינינו – ברמת הנרטיב והמסר המוסרי – שבית-המשפט אינו רואה הבדל מהותי בין מתן כספים לבעל סרבן על-מנת שייתן גט לבין השקעת כספים באיתורו בחוץ-לארץ. הכל לגיטימי תחת הכותרת "טיפול בענייני עגונות", ולכן תשלום לסרבן או מחיקת חובותיו נחשבים כלי לגיטימי לא פחות מאשר הפעלת סנקציות נגדו. היש תחום נוסף שבו מערכת המשפט מתייחסת לעברייני כאל מי שצריך לְרצותו במקום להענישו? לכאורה, מה לנו כי נליץ על בית-המשפט? הרי את לב-ליבו של העניין – הלכות נישואים וגירושים – מסרה המדינה לידי בית-הדין הרבני, ולפיכך אין זה מסמכותו של בית- המשפט להתערב בכך, וכל שנותר לו הוא להביע צער על מצוקתן של נשים.²³⁰ זאת ועוד, סרבנות-הגט עצמה (להבדיל מחלק ניכר מהבעיות אשר נלוות לתופעה ומחריפות אותה כיום) נובעת מאי-שוויון מובנה בהלכה היהודית, שעל פרשנותה, פסיקתה ואכיפתה בישראל אמונים הרבנות הראשית ובתי-הדין הרבניים, ולא בתי-המשפט. אך גם אם מצב אבסורדי ומקומם זה נובע מהקשר הלכתי מסוים שבו אין בית-המשפט יכול להתערב ישירות, מדוע בית-המשפט מסתפק בשפה של טרגדיה אנושית אישית, ואינו מצביע על תופעה שיש להוקיעה? מדוע הוא אינו מעמיד מולה נרטיב חלופי של הפרת זכויות ושוויון מגדרי בנישואים ובגירושים? חסרונו של שיח זה בולט עוד יותר על רקע העובדה שבית- המשפט מבקר לא פעם בחריפות את אופן התנהלותו של בית-הדין הרבני,²³¹ ולעיתים גם אינו חוסך במילים קשות לגבי חומרתה של בעיית העגונות, כך שברור כי דעתו של בית-

229 הגם שטענה זו בדבר עידוד סחטנות וסרבנות נשמעת סבירה מבחינת המסר הציבורי שלה, השופטים דוחים אותה כי היא לא זכתה בהוכחה אמפירית בעתירה. שם, פס' 15 לפסק-דינה של הנשיאה ביניש.

230 על תחושת בית-המשפט כי ידיו כבולות ראו, למשל, את הודאת בית-המשפט כי קרן העגונות ומחיקת החובות של סרבני-גט בביטוח הלאומי הינם הסדרים ש"מעוררים קושי. עם זאת, ניכר כי הקושי אינו תוצאה של ההסדרים עצמם, כי אם תוצר אינהרנטי למערך הדין האישי בישראל. במצב נתון זה, יש דווקא בהסדרים עצמם, כי אם תוצר אינהרנטי למערך הדין האישי לנשים ולחלצן מעגונותן, מקום בו אין במכלול האמצעים האחרים כדי להביא לפתרון בעיה קשה זו". שם, פס' 18 לפסק-דינה של הנשיאה ביניש (ההדגשות הוספו).

231 ראו את דבריו של השופט רובינשטיין בעתירה שעסקה בביטול גיור למפרע במסגרת הליכי גירושים – בג"ץ 5079/08 פלונית נ' שרמן (פורסם בנבו, 25.4.2012).

המשפט אינה נוחה מן המצב הקיים. מדברי השופטים עולה אומנם תחושה כי כולם מסכימים שמתרחשת בארץ תופעה פסולה מן היסוד, אך הם בוחרים לעטוף זאת בשפה של צער על טרגדיה אנושית. כלומר, מה שמעורר תהיות הוא שבאותם בג"צים העוסקים בסרבנות-גט אין כמעט דיון מפורש בפגיעה בזכויות האדם ובזכויות האזרח של מסורבות-הגט. זאת ועוד, במקרים שלפנינו בית-המשפט מתבקש לתת סעד בגין פגיעות הנובעות ממגוון של תופעות שליליות אשר נלוות לסרבנות-הגט הממשית של הבעל ומחמירות את פגיעתה בחייה של האישה. האם גם במקרים כאלה אין מקום שבית-המשפט יבטא עמדה עקרונית, מוסרית וערכית לגבי הפגיעה הקונקרטית בנשים אלה ולגבי הפגיעה הכללית יותר בזכויותיהן של נשים ובצדק הטבעי? נדמה אם כן שאף-על-פי שבית-המשפט מזכיר את קיומן של שאלות עקרוניות ברקע הדין, הוא בוחר לרוב להתמקד בשאלות פורמליסטיות של סמכות או לצמצם ככל האפשר את השאלות שמונחות לפניו לנסיבות הפרטניות של המקרים הקונקרטיים, תוך שהוא נמנע כמה שיותר מלדון בשאלות העקרוניות. העדר זה נראה מכיוון, שכן גם במקרים שבהם בחר בית-המשפט, משיקולים כאלה ואחרים, להימנע בסופו של דבר מהתערבות, הוא היה יכול לנסח את הדין כולו במסגרת הנרטיב של פגיעה בזכויות אדם, ולמרות זאת בחר לא לעשות כן.

העדרו של שיח זכויות בולט עוד יותר על רקע הניסוחים של העתירות עצמן בשפה זו, כמו-גם על רקע הלשון יוצאת-הדופן שנקט השופט גרינברגר, בבית-המשפט לענייני משפחה בירושלים, בפסק-דינו לגבי תביעת נזיקין.²³² גרינברגר מדבר באופן מפורש על "הפגיעה בזכותה [של האישה] לאוטונומיה אישית, ובכלל זה זכותה להתחתן, להתגרש, להוליד ילדים, לקיים קשר אינטימי עם בחיר לבה ולחיות חיים חברתיים מלאים". הוא קובע כי "הפגיעה בכל אלה פוגעת בכבודה כאדם", ולכן מעמיד את זכותה לפיצוי נזיקי, בין היתר, על העובדה שהבעל הפר את חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו. נוסף על כך, גרינברגר פוסק כי המועד הקובע לחישוב מעשה הרשלנות, ובהתאם לכך התקופה שבעבורה ייפסקו כספי הפיצויים, קשורים לא לבית-הדין הרבני ולפסיקת החיוב בגט (אם יש כזו), אלא הם "פונקציה של סירובו של הבעל להיענות לבקשתה של האישה, ושל הנזק שנגרם לה בעקבות סירובו להיענות לה".²³³ בכך השופט גרינברגר ממקד את כל העניין לא בשאלות המוסדיות של סמכות,²³⁴ אשר כה העסיקו את שופטי בג"ץ במקרים אחרים, אלא בכינון

232 תמ"ש (משפחה-י-ם) 6743/02 כ' נ' כ' (פורסם בנבו, 21.7.2008). כאן המקום להודות לעו"ד סוזן וייס ולצוות של מרכז צדק לנשים על תובנותיהן בעניין זה ועל סיוען באיתור כמה מפסקי-הדין המובאים כאן.

233 שם (ההדגשות במקור).

234 במקום אחר בפסק-הדין מתייחס השופט גרינברגר לשאלת הסמכות, וקובע כי מסמכותו לדון בתביעת הנזיקין, וכי אין זה מן הראוי שהוא יביא בחשבון טענות על חשש מפני תגובת-נגד של בית-הדין הרבני, אשר יראה בגט שניתן לאחר תביעת נזיקין "גט מעושה" ולכן בטל מעיקרו.

הסובייקטיביות של האישה, ובפרט בזכותה כאדם לחיות את חייה מבלי להיות משועבדת לבעלה, כלומר, זכותה לא להיות נשואה יותר (לבעלה בנפרד).
 יוצא-מין הכלל זה מעיד לטענתנו על הכלל, וברצוננו לשאול, בהקשר של הדיון על-אודות נומוס ונרטיב, איזו משמעות ואילו השלכות יש לכך שבית-המשפט אינו מייצר תביעה מוסרית להגן על זכויות האדם של אותן נשים מסורבות-גט.
 לכאורה היה אפשר להפעיל על מקרה זה את מבחן "בשלות הנרטיב". היה אפשר לטעון, כפי שעשינו בעקבות מרתה מינו במקרה של "נשות הכותל", כי טוב אולי שבית-המשפט אינו מתבטא ואינו פועל מתוך נרטיב ליברלי ברור שמתוקפו הוא "כופה" את הנורמות שלו על תחומה של התרבות הדתית, משום שהדבר עלול לייצר תגובת-נגד שתפגע בסופו של דבר, לפחות בטווח הקצר-בינוני, באותה תת-קהילה שמבקשת את השינוי. אכן, נדמה שבחלק מהפסיקות שהזכרנו לעיל אכן היו שופטי בג"ץ מודעים לנפיצות החברתית של הנושא ועל-כן נזהרו. ניתן ללמוד על כך ממקרה דומה שבו שינוי שהחיל בית-המשפט בתחום של נישואים וגירושים נדחה לכאורה בשל התנגדות מצד דובריו של הנרטיב הדתי-החרדי – אשר שולט בבית-הדין הרבני – לנרטיב הליברלי שממנו ינק בית-המשפט את פסיקתו. מדובר בתגובתו של אחד מבכירי בית-הדין הרבני, הרב אברהם שרמן, על פסיקת בג"ץ בעניין "הלכת השיתוף". בעניין בבלי המפורסם הורה בג"ץ לבית-הדין הרבני לפסוק "בענייני רכוש הנכרכים לענייני גירושין... על-פי המשפט האזרחי הכללי"²³⁵ ולאמץ במסגרת זו את הלכת השיתוף. בתגובה על פסיקה מהפכנית זו טען הרב שרמן²³⁶ כי לא רק שבית-הדין אינו מחויב להכפיף את עצמו לפסיקה זו, אלא הוא אף חייב להתנגד לה. זאת, משום ש"הלכת השיתוף" וחוק שיווי זכויות האישה שממנו היא נגזרת הם חלק מנרטיב אזרחי אשר מנוגד, לפי השקפתו, לנרטיב התורני, שהוא הנרטיב שבית-הדין הרבני מחויב אליו באופן בלעדי:

כאשר המלכות [קרי, המדינה וזרועותיה המשפטיות – ר' ע' ות' צ"ו] מחוקקת חוקים מתוך השקפת עולם, מאידיאולוגיה דתית או חברתית – דבר זה אינו בגדר "דינא דמלכותא", שכן השקפת העולם הדתית והחברתית של עם ישראל היא תורת ישראל בלבד... אין ספק שמקורה ובסיסה של הלכת השיתוף הם בהשקפת העולם ובאידיאולוגיה של המחוקקים, השופטים והשלטון, ובאמצעותה הם מבקשים להגשים מטרות חברתיות וצדק חברתי על-פי השקפתם זו.²³⁷

235 בג"ץ 1000/92 בבלי נ' ביה"ד הרבני, פ"ד מח(2) 221, 252 (1994) (להלן: עניין בבלי).
 236 אברהם שרמן "הלכת השיתוף" לאור משפטי התורה" תחומין יח 32 (תשנ"ח).
 237 שם, בעמ' 35.

כלומר, טענתו של שרמן היא שכאשר גוף אזרחי מנסה לחולל שינוי המשפיע על הנומוס הדתי, על הפוסק הרבני לבחון אם ניתן לשלב ולהכיל שינוי משפטי זה באופן שיתיישב עם הנומוס הדתי הקיים. אלא שבחינה זו רחוקה מלהיות פורמליסטית בלבד, משום שגם שרמן, כמו רוברט קְוֹר, מבין היטב שכל נומוס קשור בטבורו לנרטיב החברתי-התרבותי שממנו הוא נוצר ואשר בתוכו הוא מתפקד. לכן הוא מדגיש פעמים מספר במאמרו כי הוא מתייחס לסוג של חוקים "שהורתם, לידתם והתפתחותם היא פרי השקפות עולם של המחוקקים והשופטים".²³⁸ מכאן שעל בית-הדין לבחון מהיכן נובע החוק האזרחי (במקרה של בבלי – הלכת השיתוף), ולבדוק אם השקפת-העולם והאידיאולוגיה שמהן הוא נובע עולה בקנה אחד עם "השקפת העולם הדתית והחברתית של עם ישראל", כלומר, עם הנרטיב הדתי, כפי שהוא מבין אותו.

אכן, שרמן צודק בקריאתו המדוקדקת בנוגע לכוונותיו של בית-המשפט, אשר מצהיר בעצמו כי הוא רואה בהלכת השיתוף מכשיר משפטי שנועד להגשים את המטרה החברתית הגלומה בחוק שיווי זכויות האישה, שהינו "חוק מיוחד במינו... חוק אידיאולוגי, מהפכני, משנה סדרי חברה".²³⁹ מכשיר משפטי זה "מכוון להביא לצדק חברתי. הוא מבוסס על השוויון בין המינים".²⁴⁰ מכיוון שבמקרה דנן קיימת, לטעמו של הרב שרמן, התנגשות רבתי ברמת הנרטיב לגבי היחס הראוי בין המינים בחברה, אין כל סיבה, לדעתו, שבית-הדין הרבני יחיל את השינוי המוצע ברמת הנומוס הפנימי-ההלכתי. לענייננו חשוב לציין כי עמדה זו – הצגת העניין כסתירה עקרונית ברמת הנרטיב – מתעוררת לא אחת בשיח הרבני דווקא סביב שינויים במעמד האישה. שינויים אלה נתפסים כמעט תמיד, הן בשיח הפמיניסטי והאזרחי (כפי שראינו לעיל בניסוח של בג"ץ) והן בשיח הדתי-ההלכתי, כניסיון לייצר באמצעות כלים משפטיים שינוי אידיאולוגי וחברתי רחב ועמוק, כלומר, שינוי ברמת הנרטיב.

אם כך, נדמה שבמקרה זה יש סכנה ממשית שככל שבית-המשפט יתערב בענייני נישואים וגירושים – או אף יביע עמדה ביקורתית בשם נרטיב ליברלי שוויוני חלופי – כן תגבר תגובת-הנגד החריפה שמפניה הזהירה מינו, וזו עלולה בתורה לסכן את המאמצים לחולל שינוי "מבפנים". אך להבדיל מהמקרה של "נשות הכותל", למשל, שבו היה לטעמנו יסוד סביר להימנעות מהתערבות "גסה" של בית-המשפט אשר תעורר תגובת-נגד קשה, והיה רצוי להמתין להבשלת הנרטיב הפנימי, המקרה של סרבנות-הגט שונה באופן מהותי בשני מובנים.

ראשית, בתחום של עגינות וסרבנות-גט יש לפעול (גם אם הנרטיב הדתי הפנימי אינו בשל לשינוי) משום שלתפיסתנו זהו אחד מאותם מקרי-קיצון שתיארה מינו. סרבנות-גט

238 ש.ם.

239 עניין בבלי, לעיל ה"ש 235, בעמ' 240.

240 ש.ם, בעמ' 229.

מהווה הפרת זכויות-יסוד הגורמת לפגיעה חמורה ומתמשכת, אשר משפיעה על מגוון תחומי חייה של האישה ועל סביבתה הקרובה לאורך שנים, והתופעה מעמידה בסכנה אוכלוסייה רחבה ומגוונת של כלל הנשים היהודיות בישראל. בעוד מינו מרחיקה לכת וטוענת כי במקרים אקוטיים אין להתחשב בחשש מפני תגובת-נגד חריפה או עימות חזיתי, אנו מציעות כאן הצעה צנועה יותר – אם התערבות של בית-המשפט בדמות סעד ממשי נתפסת כ"מסוכנת" מדי, אזי לכל-הפחות יתערב בית-המשפט ברמת הנרטיב. זאת, מתוך הנחה שיצירת תשתית נרטיבית חלופית כזו עשויה להוביל בתורה לשינוי הנרטיב והנומוס הדתיים. כלומר, ככל שתגובת-הנגד עשויה להיות חריפה, המשך הפגיעה בנשים מסורבות-גט והעדרו של שיח מוסרי חלופי הינם חריפים וחמורים יותר.

שנית, סוגיית סרבנות-הגט חורגת מהדגם הפשוט של מבחן "בשלות הנרטיב" שהצגנו לעיל משום שהיא שבויה בסבך פוליטי-דתי-משפטי ייחודי, אשר כתוצאה ממנו נוצר מצב משונה שבו אף-על-פי שהנרטיב האורתודוקסי-המודרני אכן מבשיל להערכתנו לקראת שינוי, לא סביר שנראה בקרוב את אותותיו מחלחלים לרמת הנומוס הנוהג בבית-הדין הרבני, מכיוון שבבית-הדין שולט הנרטיב החרדי השמרני יותר. כלומר, הנרטיב הדתי הפנימי (האורתודוקסי-המודרני) בשל לשינוי כלשהו לטובת יתר שוויון לנשים בהקשר של המעמד האישי. כפי שהזכרנו לעיל, פעולת-שטח נמרצת של טוענות רבניות ושל אקטיביסטיות פמיניסטיות דתיות אחרות בעשורים האחרונים ייצרה שיח הלכתי וציבורי פורה בנושא, ושכנעה את דעת-הקהל הדתית, ואף חלק מהנהגתה הרבנית, כי יש צורך לפעול לשינוי המצב הנוכחי. נכון שאין בציבור הדתי הסכמה גורפת לגבי היקף הבעיה או מהותה, וכנגזרת מכך יש גם מחלוקת בשאלת הפתרון הנכון לבעיה – למשל, נוסחים שונים של הסכמי קדם-נישואים למניעת סרבנות, כשברקע, בין היתר, מחלוקת בשאלה הערכית של גירושם ללא אשם או על טענת "מאיס עליי" כעילה לגט. אולם עצם העיסוק הגובר באפשרויות פתרון שונות וריבוי הפרשנויות שנדונות בתחום הנומוס הדתי מעידים, לטענתנו, על בשלות לשינוי ברמת הנרטיב.²⁴¹ אלא שלנוכח הסמכות הבלעדית של הרבנות הראשית ובתי-הדין הרבניים בנוגע לענייני נישואים וגירושם של יהודים בישראל, ולנוכח הנרטיב והנומוס החרדיים השולטים בכיפה במוסדות אלה, אין לצפות לשינוי משמעותי ברמת הנומוס ההלכתי הנוהג בבית-הדין. בוודאי אי-אפשר לצפות בשלב זה לשינוי שישקף נרטיב חלופי המבוסס על תפיסת נישואים שביסודה ערכים של כבוד הדדי, שותפות, שוויון, הסכמה ורצון חופשי של שני הצדדים – תפיסה אשר מעניקה לאישה זכות להתגרש ופוסלת ניצול כוחני של הגט.

על-כן, אף שבמקרים אחרים הטלנו ספק בתפקידו המכריע של בית-המשפט בהובלת שינוי תרבותי, וביקשנו להעמיד את מוקד העיסוק בשאלת הבשלות של הנרטיב והנומוס

241 ראו, למשל, את התפיסה החינוכית והחברתית של שוויון מגדרי שנמצאת ביסודו של הסכם הקדם-נישואים למניעת סרבנות המכונה באופן מפורש "הסכם לכבוד הדדי". ראו לעיל ה"ש 151.

הפנימיים ולראות את בית-המשפט כמי שיכול לסייע בהסרת חסמים רק במקרה של מהלכים שכבר הבשילו, בתחום של סרבנות-גט – שכולו משוקע בפרשנויות הלכתיות ומשפטיות ואשר אפשרויות הפעולה ה"פנימיות" של האורתודוקסייה המודרנית בו מוגבלות – אי-אפשר להכחיש את נחיצותה הטבעית של מערכת המשפט להובלת המהלך. לכן טוב היה אילו היסס בית-המשפט פחות והתערב יותר, משום שהצגת נרטיב ליברלי חלופי מצידו תאפשר ניעור מסוים של השיח, תעודד חלחול של רעיונות אלה לתוך הנרטיב הדתי, ותאיץ שינוי של הנומוס הדתי-ההלכתי בעקבותיו. אפשר וראוי שבית-המשפט יציג נרטיב העוסק בזכות לחירות, לכבוד ולאוטונומיה, וברעיון של נישואים כשותפות של כבוד הדדי, ולא כזיקה מדרגית וקניינית.²⁴² אלה רעיונות שניתן לנסחם בקלות בשפה הליברלית (בוודאי בעקבות הביקורת הפמיניסטית), וניתן למצוא להם גם הדים בשפה היהודית ובמשפט העברי.²⁴³

אנו מאמינות כי מעבר לשאלה של מתן סעד אפקטיבי לנשים מסורבות-גט ואחרות שנפגעות מהמצב הנוכחי, ביטוי נרטיב כזה על-ידי בית-המשפט עשוי להעניק רוח גבית ערכית ונורמטיבית למאמצים של הכוחות הפידיאיים בקבוצה התרבותית-הדתית הנדונה. להערכתנו, כפי שכבר הוכיחה המהפכה שהתחוללה בעקבות פרשת הטוענות הרבניות, התערבותו של בג"ץ עשויה להעניק למאבק בסרבנות-הגט את הפתח שדרכו יפרצו קדימה המאמצים הכבירים של פמיניסטיות אורתודוקסיות לשינוי הנומוס והנרטיב הדתיים בעניין זה.

3. סיכום פרק ג: השפעת בית-המשפט על יכולתו של הפמיניזם האורתודוקסי לחולל שינוי

התמונה המצטיירת הינה דו-ערכית ומשקפת הן את המורכבות הקיימת בתוך הקבוצה הדתית והן את רצונו של בית-המשפט לאזן בין כבוד לתרבות המיעוט ולהשקפותיו הדתיות לבין זכויותיהן של נשים בקבוצה או האינטרסים שלהן במובן הרחב. לעיתים בית-המשפט

²⁴² כפי שעושה השופט הנדל, למשל, בבע"מ 2374/11 פלוני נ' פלונית (פורסם בנבו, 15.2.2011), שבו הוא דוחה בקשת ערעור של בעל שחויב בפיצוי נזיקי לאשתו על סרבנות. השופט אינו דן בשאלות העקרוניות, אך מצהיר במפורש שיש ערך ציבורי בקיום דיון עקרוני כזה (בתיק אחר). יתרה מזו, אף שבית-המשפט בוחר לא להתערב בתיק, הוא אינו מסיים מבלי לחזור על דבריו של בית-המשפט המחוזי בתיק כי "המערער מנע ומונע ממנה שמחת חיים... להקים משפחה אחרת... ללדת ילדים". הוא מביע את עמדתו הנחרצת על התנהגותו של הבעל הסרבן, וקובע כי טענותיו של הבעל בנוגע להתנהגותה של אשתו "אינן בהן להצדיק עיגון אשתו, הן מבחינה משפטית והן מבחינה הלכתית". שם, בעמ' 5.

²⁴³ דוגמת אמירות שהאישה "אינה כשבויה, שתבצל לשנוי לה" (משנה תורה, אישות, פרק יד, הלכה ח) או שיש לתקן תקנות על-מנת "להשוות כח האישה לכח האיש" (שו"ת הרא"ש, כלל מב).

נחלץ להגן על נשים דתיות ומקבע את זכויותיהן; לעיתים הוא מבקש להגיע לפשרה; ולעיתים הוא אינו נותן כל סעד, אף לא ברובד הנרטיבי-הערכי. בית-המשפט עצמו נמצא אם כן בצבת הסתירה בין החזון האוניוורסלי של זכויות אדם לבין התפיסה הפרטיקולרית העומדת בבסיס הדרישה לרב-תרבותיות והמצב המורכב של יחסי דת ומדינה בישראל. טענתנו היא שהן להתערבותו של בית-המשפט והן להימנעותו מהתערבות עשויה להיות השפעה על יכולתו של הפמיניזם האורתודוקסי, כקבוצה ביקורתית וליברלית בתוך קבוצת המיעוט התרבותית, לקדם את סדר-היום של שוויון מגדרי. במידה רבה, יכולתו של בית-המשפט להחיל שינוי ברמת הנומוס האזרחי, ובכך לתמוך בקבוצה זו ולהגן על זכויות הנשים שאותן היא מבקשת לקדם, תלויה במידת הבשלות של הנרטיב הדתי להכלת שינוי כזה. משום כך הצענו כמה ממדים שעל-פיהם ניתן לטעמנו לבחון את מידת הבשלות. עם זאת, הצבענו על כך שבמקרי-קיצון, שבהם הפרת הזכויות של נשים היא יסודית ואקוטית, אין להמתין לבשלותו של הנרטיב הפנימי ואין לחשוש מעימות. במקרים אלה, אם לא מתאפשר מתן סעד אפקטיבי, גם להצגת נרטיב חלופי על-ידי בית-המשפט עשויה להיות משמעות רבה.

ד. סיכום: פמיניזם אורתודוקסי כ"רדיקליזם מתון"

במאמר זה ביקשנו לאפיין את הפמיניזם האורתודוקסי – הן כזהות, הן כמהלך רעיוני והן כתנועה חברתית – כסוג של "רדיקליזם מתון".²⁴⁴ מושג זה הוטבע במקור ביחס לאנשים שמזדהים עם הארגון שהם משתייכים אליו וחשים מחויבות כלפיו אך גם מחויבים למטרה, לקהילה או לאידיאולוגיה אשר שונות בצורה מהותית ולעיתים אף מתנגדות לתרבות השלטת של הארגון. הרדיקלית המתונה היא רדיקלית בכך שהיא חותרת בעשייתה לשנות את הסטטוס-קוו, אך היא מתונה בכך שהיא מחויבת לארגון ולפועלו, ואינה מעוניינת לאבד את קשריה ומעמדה בו. עמדתה הדואלית של הרדיקלית המתונה מייצרת דו-ערפיות מתמשכת, והמתחים הללו מזמנים לה הזדמנויות, אתגרים ואופני פעולה ייחודיים, שעשויים להניע שינוי ארגוני. אם נשאל את המושג אל התחום החברתי-התרבותי, נקבל פריזמה שדרכה ניתן לדעתנו להבין גם את מאפייני הזהות וההזדהות של הפמיניזם האורתודוקסי, כמו-גם את המהלכים שננקטים לשינוי ולשימור בתחום הנרטיבי והנורמטיבי, על הישגיהם ומגבלותיהם. פמיניסטית אורתודוקסית היא רדיקלית בהשמיעה ביקורת מגדרית ובתביעתה החתרנית לשינוי הסטטוס-קוו הדתי, אך בה-בעת היא מתונה בהיותה נטוועה עמוק בחברה האורתודוקסית ומחויבת למסורת היהודית. המורכבות הערכית והפוליטית הזו נובעת, במונחיו של קָוֹר, מכך שהפמיניזם האורתודוקסי בישראל פועל תחת השפעות נרטיביות

244 ראו לעיל ה"ש 5.

ונומיות שונות בעת ובעונה אחת: הנרטיב הדתי והנומוס ההלכתי; הנרטיב הליברלי המערבי; והנומוס והנרטיב הישראליים.

לנוכח זאת ביקשנו להבין כיצד פמיניסטיות אורתודוקסיות פועלות לקידום שוויון מגדרי בחברה הדתית בפרט, ובחברה הישראלית בכלל, בהינתן זהותה היהודית-הדמוקרטית של ישראל והקשרים בין דת למדינה. בחנו גם את תפקידו של בית-המשפט בהקשר זה בכמה צמתים מרכזיים שבהם מאמציו של הפמיניזם האורתודוקסי לייצר שינוי הגיעו לפתחו של בג"ץ.

בפרק הראשון הצבענו על מוקדי הביקורת העיקריים בתחומי הנומוס והנרטיב המניעים את הפמיניזם האורתודוקסי לשאוף לרפורמה עמוקה בדת היהודית ובחברה הדתית. פרשנו גם כמה מן החסמים הנרטיביים שמשרתים את הכוחות האימפריאליים, משמרי הסטטוס-קוו, ואשר על הפמיניזם האורתודוקסי להתמודד עימם ולהתגבר עליהם. לנוכח זאת הצענו בפרק השני לבחון מהן התמורות המתחוללות בפועל בתוך החברה האורתודוקסית-המודרנית פנימה, תוך התמקדות בשלוש מהפכות מרכזיות בנרטיב ובנומוס הדתיים: תלמוד תורה לנשים, הגברת השוויון המגדרי בריטואלים דתיים והמאבק בתופעת העגונות ומסורבות-הגט. בחנו את התמורות הללו ואת האופן שבו הכוחות הפיידאיים מצליחים להתגבר על ההתנגדויות והקשיים ולהגיע להישגים לא-מבוטלים.

ברם, התמונה אינה שלמה ללא הפניית המבט לבחינת תרומתו של בית-המשפט והשפעתו על היחס בין הכוחות הפיידאיים לכוחות השמרניים בחברה הדתית בישראל ועל הסוגיה של שוויון מגדרי בנרטיב ובנומוס הדתיים. לפיכך בחנו בפרק השלישי כמה פסיקות משפטיות העוסקות בסוגיות תרבותיות-מגדריות שאותן הצגנו כשלושה תחומי פעולה מרכזיים של הפמיניזם האורתודוקסי-המודרני. ניסינו לברר באמצעות אותן פסיקות מהם המדדים ואמות-המידה לבחינת התערבותו של בית-המשפט, ומה תהיה לפיכך השפעתו. בהקשר זה טיעוננו המרכזי הוא מבחן "בשלות הנרטיב", שלפיו התערבותו של בית-המשפט עשויה להצליח לקדם שוויון מגדרי ביהדות אם הנרטיב הפנים-דתי כבר בשל במידה מסוימת להכיל את השינוי. ככל שמערכת היחסים הזו תנוהל בחוכמה ובעדינות רבה יותר, תוך האזנה ומתן מקום לקולות הרבים, מחד גיסא, אך גם ללא היסוס ומתוך השמעת עמדה ערכית במקרים של הפרת זכויות בוטה, מאידך גיסא, כן יתאפשר לפמיניזם הדתי לחולל שינוי עמוק יותר בכיוון של יצירת שוויון מגדרי יהודי בחברה הדתית בפרט ובחברה הישראלית בכלל.

הניתוח שהצענו מצביע על תנועת מטוטלת עדינה שיש לבחון אותה בזהירות, ובעיקר בסבלנות. ניסינו במאמר זה לעקוב אחר תנועת המטוטלת, להדגים תמונה מורכבת של יחסים בין רבדים שונים של נומוס ונרטיב, ולשרטט את ההשפעות ההדדיות ביניהם. טענו כי תמונה מורכבת זו תורמת להבהרת מגוון נקודות-המבט שיש לשקול כאשר שואפים לייצר שוויון מגדרי בזירות המשפטיות, החברתית והתרבותית בישראל.