

תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי: סקירת מחקר

רונית עיר-שי

מבוא

בשנת 1971 פרסמה רחל אדלר מאמר הנושא את הכותרת: 'The Jew Who Wasn't There'. אדלר טענה שלא רק שהמסורת היהודית מפלה נשים מבחינה הלכתית אלא גם מסווגת אותן כ'אחרות' ומותירה אותן בשוליים של החיים היהודיים.¹ מאמר זה היה קטליזטור לדיונים בדבר האפשרות לכונן תאולוגיה פמיניסטית-יהודית וכן בדבר מקומה וחשיבותה של ההלכה לפמיניזם יהודי. הדיבור על 'תאולוגיה' כיוון למסגרת רעיונית מקיפה, הכוללת גם את העיסוק ההלכתי, אך ההלכה, לפחות בדור הראשון של ההגות הפמיניסטית היהודית, נתפסה כתחום בעייתי שאינו יכול לעלות בקנה אחד עם השאיפות הפמיניסטיות החדשות. אף שאדלר עצמה התייחסה בהרחבה לבעיה ההלכתית, כפי שאפרט בהמשך, היא הבינה כי מפרספקטיבה פמיניסטית ישנו כר נרחב לטעון שאין הגיון רב למקד את המאמצים דווקא בהלכה על מסורתה הפטריארכלית. ההלכה אינה תומכת בשוויון מגדרי ויותר מכך, תחת חסותה נגרמות פגיעות של ממש בנשים, בעיקר בתחום האישי של נישואין וגירושין וגם בלהטב"ים. לכן היא כותבת:

אם אמנם ייתכן צדק מגדרי בתוך ההלכה, ואם יהדות פמיניסטית זקוקה בכלל להלכה, אלה הן שאלות יסוד לתאולוגיה הפמיניסטית היהודית שאין להן מקבילות בתיאולוגיה הפמיניסטית הנוצרית... השימוש במונחים ובשיטת ההלכה עצמה, סיכמו פמיניסטיות רבות, משך אותן אל משחק שבו לא יוכלו לנצח... ההלכה הפכה ל'פיל' של הפמיניסטיות

מאמר זה הוא תרגום של Ronit Irshai, 'Theology and Halakhah in Jewish Feminisms', Steven Kepnes (ed.), *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, Cambridge 2020, pp 297–315

ראו: Rachel Adler, 'The Jew Who Wasn't There', *Davka* (1971), pp. 7–11; כמו כן ראו: Mara H. Benjamin, 'Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theology', *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, no. 1 (2020), pp. 11–31 בתאולוגיה יהודית פמיניסטית דרך ממדים נוספים – אקטיביזם, גופניות, אימננטיות, וכן תאולוגיה של טרנס סקסואליות.

הניצב בחדר המגורים. כולם מסכימים שהוא מפריע ואין לאיש מושג כיצד להיפטר ממנו.²

ואמנם, כאשר אלן אומנסקי כתבה את מאמרה על יצירת תאולוגיה יהודית פמיניסטית, ההלכה לא הייתה חלק מן הפרויקט הזה.³ לטעמה אחד הקשיים ביצירת תאולוגיה יהודית פמיניסטית כרוכה בעובדה שלא תמיד ניתן לגשר על הפער בין הנסיון האנושי לבין המסורת שכן סימבולים של האלוהות המוכתבים על ידי המסורת אינם בהכרח תוצרי הדמיון של נשים ואינם בהכרח משמעותיים בעיניהן. לפיכך, תאולוגיה יהודית פמיניסטית צריכה לפתח responsive theology המגיבה לתאולוגיה המסורתית. בכך היא תבטא את מחויבותה האפרורית למקורות ולקטגוריות הבסיסיות של אלוהים, של התורה ושל ישראל אך לא בהכרח לנורמות שלהן.⁴

עיקר מאמציה של יהודית פלאסקו, בספרה 'לעמוד מחדש בסני', שהפך לאחד מספרי הקאנון של תאולוגיה פמיניסטית יהודית, הוא לכונן תאולוגיה יהודית-פמיניסטית חדשה. גם היא מטילה ספק בשאלה האם ההלכה היא בכלל מדיום נשי והאם על הפמיניסטיות היהודיות לעסוק בהלכה.⁵ בוויכוח מעניין מאוד מראשית שנות השמונים שהתקיים בינה לבין סינתיה אוזיק טענה פלאסקו כי נחיתות האשה בהלכה היא רק סימפטום למסגרת מחשבתית רחבה יותר המושרשת במבני העומק התאולוגיים של היהדות.⁶ ולפיכך, שינויה של ההלכה אינו מספיק והוא לבדו אין בו כדי לעשות צדק עם הנשים. לטעמה, אחרותה של האשה קשורה לגבריות האלוהות, והיא מקבלת ביטוי דרמטי בביטויי הלשון שלנו כלפי האל. בעוד שבפועל נשים נוטלות חלק בריטואלים הדתיים, השפה הדתית משדרת מסר אחר. היא מכחישה את אנושיותן ומתעלמת מנסיונן. אך מאחר שהשפה איננה עניין לתיקון הלכתי לא ניתן לשנות את המצב באמצעות ההלכה. לעומתה טענה אוזיק כי בעיית האישה ביהדות היא עובדה סוציולוגית. הווה אומר, היא אינה טמונה במבני העומק התאולוגיים אלא היא תוצאה של השפעות חברתיות חולפות

² רחל אדלר, פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר, תל אביב 2008, עמ' 23. הספר נדפס במקור באנגלית:

Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia 1998

³ Ellen M. Umansky, 'Creating a Jewish Feminist Theology: Problems and Possibilities',

Judith Plaskow and Carol Christ (ed.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco 1989, pp. 187–198

⁴ Umansky, 'Creating a Jewish Feminist Theology', p. 194

⁵ Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai – Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1990

⁶ Cynthia Ozick, 'Notes toward Finding the Right Question', Susanna Heschel (ed.), *On*

Being a Jewish Feminist: A Reader, New York 1983, pp. 120–151; Judith Plaskow, 'The

Right Question is Theological', Susanna Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, New York 1983, pp. 223–234

שניתנות לתיקון בכלים הלכתיים. אף שאוזיק מפנה האשמה חמורה כלפי המסורת היהודית הפטריארכלית שהשתיקה את קולותיהן של נשים ואת תרומתן הפוטנציאלית לעיצוב מסורת זו ובכך איבדה אותן, היא עדיין סבורה שהתיקון אפשרי ברובד ההלכתי גרידא.

ניתן היה לחשוב שבעוד שטבעי הדבר שפמיניסטיות מן הזרמים הליברליים ביהדות לא יעסקו בהלכה, בשל מעמדה השולי מראש בזרמים אלה (למעט בתנועה הקונסרבטיבית), אלא ימקדו את הביקורת הפמיניסטית ברובד התאולוגי, הרי שפמיניסטיות יהודיות אורתודוקסיות יקחו את המשימה בשתי ידיים. אך למרבה ההפתעה לא כך היו פני הדברים.

תמר רוס, התאולוגית המובילה של הפמיניזם האורתודוקסי, טענה כי אף על פי שהכלים לתיקונה של ההלכה נמצאים בה עצמה, הרי שתנאי מקדים להתחדשות יהודית ברוח של צדק ושוויון מגדריים, אינו מונח רק בידיהם של פוסקי הלכה, אלא בתאולוגיה מתקנת שהפמיניזם היהודי צריך לדעתה לאמץ.⁷ בכל מקרה, עיקר מאמציה של רוס, כפי שיוסבר בהמשך, היו במישור התאולוגי, לא ההלכתי. בכך היא קיבלה למעשה את עמדתן של התאולוגיות הפמיניסטיות מן הזרמים הלא אורתודוקסיים, למרות השוני הרב בניסוח הבעיה כמו גם השוני בפתרון התאולוגי המוצע על ידה.

גם טובה הרטמן, חוקרת פמיניסטית אורתודוקסית, לא טיפלה בבעיה ההלכתית כלל משום שבעיניה לא זה עיקר האתגר שמציב הפמיניזם לאורתודוקסיה המודרנית:

The challenge of feminism to Modern Orthodoxy is far deeper than a challenge to specific aspects of *halakha*, or even to the halakhic process as a whole [...] what I propose, then, is not a halakhic debate.⁸

אמנם, כבר בשנת 1981 פרסמה בלו גרינברג, מחלוצות הפמיניזם האורתודוקסי את ספרה *On Women and Judaism* ובו קריאה לתיקון ההלכה.⁹ הייתה זו בבחינת סנונית ראשונה בעולם האורתודוקסי, אך דווקא אדלר, מן הזרם הרפורמי, נתנה לכך דין וחשבון מפורט יותר. היא סברה למן ההתחלה כי שידוד מערכות הלכתי הינו חלק משמעותי מן הפרויקט התאולוגי של הפמיניזם היהודי משום שלטעמה, וברוח הגותו של רוברט קובר, צורות החיים היהודיות לא ישרדו בלא התביעה הנורמטיבית. את משנתה הפמיניסטית תאולוגית בנוגע להלכה פרסמה בשנת 1998 בספרה *Engendering Judaism* ובו היא

7 תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תל אביב 2007.

8 Tova Hartman, *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Waltham 2007, p. 16

9 Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia 1981

מנסחת את האופנים שבהם יש להצמיח את היהדות בכלל ואת ההלכה בפרט ברוח ערכי הצדק והשוויון המגדרי.¹⁰

יחד עם זאת, ככל שהפמיניזם האורתודוכסי הלך והתפתח, נוצרו בו כיווני מחשבה החותרים לאפשרות של התמודדות עם האתגר ההלכתי באופן מפורט יותר. אני עצמי ניסיתי לפתח, במהלך משולב, הן הבנה בדבר משמעות הטענות על הטיות מגדריות בהלכה והדגמה מעשית שלהן מן השיח ההלכתי,¹¹ והן את התיקון הפילוסופיהלכתי להטיות אלה.¹² יחד עם זאת, לא זנחתי את העיסוק התאולוגי, אם כי לא במובן של ניסוח תאולוגיה פוזיטיבית לפמיניזם יהודי כפי שעשו פלאסקו, אדלר ורוס, אלא יותר כניסוח לזהות את התפיסות התאולוגיות המונחות בתשתית של ההלכה המסורתית, אשר מונעות את יישומן של תובנות הלכתיות מכבדות וצודקות יותר כלפי נשים. את התאולוגיה ה'שלילית' שזיהיתי כינתי בשם 'תאולוגיית העקידה'.¹³ ברגע שניתן יהיה לזהות את התשתית התאולוגית השמרנית העומדת כנגד התובנות הפמיניסטיות, הדבר יאפשר לא רק מודעות טובה יותר לחסמים התאולוגיים המונעים את צמיחתה של הלכה פמיניסטית, אלא אף יאפשר ניסוחה של תאולוגיה פמיניסטית אשר מתמודדת עם תובנות מושרשות אלה.

בדברים שלהלן אבקש לסקור את הגישות התאולוגיות השונות שפותחו בפמיניזם היהודי, בזרמים הליברליים ובאורתודוכסיה, ואת הבעיות שעליהם ביקשו להתגבר. אבקש להציע גם את הכיוונים המחקריים שפותחו לשידוד מערכות כולל בעולם ההלכה.

תאולוגיות פמיניסטיות

רוס ופלאסקו הן בין ההוגות הבולטות של הפמיניזם היהודי אשר סברו כי האתגר העיקרי של הפמיניזם היהודי נעוץ במישור התאולוגי וקשור במישורין לשאלת ההתגלות ולדמותו של האל הנגזרת מכך אך האופן שבו ניסחו את האתגר שונה וכן התשובות שנתנו נבדלות באופן מהותי.

עבור פלאסקו, הבעיה התאולוגית המרכזית נעוצה בעיקר בדימויו הגבריים של האל ובהשלכות הבעייתיות של דימויים אלה, המצויים לכל אורכה ורוחבה של המסורת, לגבי

¹⁰ Adler, *Engendering Judaism*

¹¹ ראו Ronit Irshai, 'Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law (Halakha)', *Journal of Feminist Studies in Religion* 26, no. 2 (2010), pp. 55–77; רונית עירשי, 'שיקול דעת הלכתי והטיות על בסיס מגדרי – ניתוח מושגי', תרבות דמוקרטית 16 (תשע"ה), עמ' 185–141.

¹² Irshai, 'Toward A Gender Critical Approach', pp. 55–77

¹³ רונית עירשי, 'העלייה המחודשת של תיאולוגיית ה"עקידה" והשלכותיה המוסריות, ההלכתיות והמגדריות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כה (תשע"ח), עמ' 304–273.

נשים (בהגדרתן כ'אחר', בהדרתן מן החיים הדתיים ועוד).¹⁴ אם בתפיסה המונותאיסטית היהודית, האל, העומד באופן היררכי מעל ומעבר לאנושות הנתפשת כנשית, מומשג בשפה הדתית באמצעות ביטויים גבריים בלבד, הרי שתפיסת האל קשורה קשר ישיר למבנה הפטריארכלי של החברה בבחינת 'מה שהאל הוא לגבר, הגבר הוא לאישה'.¹⁵ למרות זאת, התיקון לטעמה של פלאסקו אינו נעוץ בביטול מושג ההתגלות המונותאיסטי אלא בהוספת דימויים נשיים לאל. היות והאל הוא מעבר למגדר שום ערך דתי לא ייפגע אם נייחס לו גם תכונות וסימבולים נשיים. מובן שאין בכך משום פגיעה במונותאיזם שכן אם אנו מבינים את ביטויי ההאנשה (אנתרופומורפיזם) כהכרחיים בשל מגבלות התפיסה האנושית, לא יתכן לטעון ברצינות שדימויים גבריים אינם פוגעים במונותאיזם בעוד שדימויים נשיים פועלים כך.¹⁶ הפמיניזם לדעתה דורש הבנה חדשה של התורה, של האל ושל עם ישראל, הבנה שתשקף הגדרה מחודשת של האנושיות היהודית. ניתן לעשות זאת הן באמצעות שיקום הזיכרון ההיסטורי, תיקון שפת התפילה ויצירת ליטורגיה וטקסי נשים חדשים וכמו כן באמצעות כתיבת מדרשים נשיים אשר יהיו יחדיו את הבסיס לתאולוגיה שתאפשר לבטל את אחרותה של האישה במסורת היהודית.¹⁷

רוס, האורתודוכסית, אינה דוחה בהכרח את הביקורת על המונותאיזם הגברי כיוצר היררכיה ממוגדרת של המציאות. אך האתגר העיקרי שעמו היא מבקשת להתמודד מבחינה תאולוגית נעוץ בערעור הפמיניסטי על מקורה האלוהי של התורה. אמנם, היא מכירה בכך שהביקורת על מקורה האלוהי של התורה אינו ייחודי באופן בלעדי לפמיניזם. כבר הביקורת ההיסטוריוציסטית שעמדה על כך שההיגדים המקראיים הם תלווי זמן ותלויי תרבות ולאחריה ביקורת המקרא, על טענתה שהתורה היא יצירה מורכבת הבנויה ממסמכים נפרדים שקובצו יחד במרוצת הזמן, הפקיעו במידה רבה את הטקסט המקודש מרשותו של האל. הרעיון שהאידיאות המקראיות עברו התפתחות היסטורית נראה מנוגד בתכלית למסורת שהתורה היא דבר האל עצמו.¹⁸ יחד עם זאת, האתגר של הביקורת הפמיניסטיות שונה בעיניה של רוס מכל ההתמודדויות האחרות שכנגדן התייצבה המסורת הדתית בדורות האחרונים משום שהיא חודרת את כל הרבדים. ביקורות אלה יחד עם ההכרה בהטיה הגברית העמוקה של כל כתבי הקודש, התורה בכללם, מובילות לספקנות ביחס להתגלות האלוהית, וספקנות זו דוחפת אותנו לשאול האם ייתכן שמסר

Plaskow, 'The Right Question is Theological', pp. 223–234 14

כטענתה של הוגת הדעות הפמיניסטית הנוצרית מרי דיילי. ראו: Mary Daly, *Beyond God the* 15

Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston 1973

כפי שטענה נגדה אוזיק, ראו לעיל הע' 6. 16

Plaskow, *Standing again at Sinai* 17

רוס, ארמון התורה, עמ' 322–338. 18

מילולי כלשהו, גם זה התובע לעצמו מעמד של התגלות, יוכל להיחשב כאלוהי? ¹⁹ למרות האמור לעיל, הפירוש האלגורי של הצמצום הלוריאני וההשקפה הפרגמטית של הרב קוק על טענות אמת דתיות, כבר סיפקו לכאורה רשת מטא-תאולוגית העשויה לספק תשובה לבעיה החריפה שמציב הפמיניזם ביחס למקורה האלוהי של התורה. ההשקפה האירונית של 'אמת מצידנו' של פרשני תורת הצמצום הלוריאנית שלא כפשוטה, שחררה את המסורת מהצורך להגן על דוקטרינות דתיות בעייתיות באופן אמפירי. מעתה די למצוא להן משמעות במסגרת הפונקציה שהן ממלאות בדרך החיים הדתית. ²⁰

אם כך הם פני הדברים דומה שנמצאה תרופה לבעיה החריפה שתוארה לעיל בעקבות הביקורת הפמיניסטית. למרות זאת, סבורה רוס שחוסר יכולת קיצוני ליישב בין היגדי אמת דתיים לבין התבונה יכול להוות מכשול לקבלתם, כפי שהיא מצטטת מהרב קוק: 'אמונה שאין השכל מסכים לה מעוררת היא קצף ואכזריות, מפני שהצד היותר עליון שבאדם שהוא השכל נעשה עלוב מחמתה'. ²¹ לכן יש לפרש את האמונה בדבר ההתגלות האלוהית כמתקפת ומאשרת את צורת החיים הדתית באופן שלא תעמוד בניגוד קיצוני לתוכנות העכשוויות.

בצומת דרכים זה מפתחת רוס את רעיון ההתגלות המצטברת. רעיון ההתגלות המצטברת והמתמשכת נענה לתפיסות יותר 'נשיות' של האלוהות ויחסיה לעולם. ²² בהשפעתם של זרמי חשיבה חסידיים וקבליים מפותחת תאולוגיה השוברת את הדיכוטומיות הבינאריות הגבריות בין טבעי לעל-טבעי, סופי ואינסופי, כך שההתייחסות לתורה כאל מסמך אלוהי לא בהכרח כרוכה בתפיסות שלא ניתן להגן עליהן בדבר טבע האלוהות ודרכי התקשורת שלו עם העולם. על פי תפיסה זו אין הכרח להכחיש התערבות אנושית בגיבושו של דבר האל ואפשר לקבל אף השפעה של תהליכים היסטוריים על התאולוגיה. יש להבין את מושג ההתגלות האלוהית על פי תפיסה זו בהתאם למספר עקרונות:

1. ההתגלות היא תהליך מצטבר ומתמשך – התפתחות הדרגתית דינמית של התורה המקורית, החושפת את משמעותה האולטימטיבית של התורה במהלך הזמן.
2. הקול האלוהי אינו דרך מיתרי הקול (או קול נברא) אלא דרך הפרשנות הרבנית של הטקסטים ודרך שופרה של ההיסטוריה.

¹⁹ ראו שם, עמ' 325. וכן: תמר רוס ויהודה גלמן, 'השלכות הפמיניזם על תאולוגיה יהודית אורתודוקסית', מנחם מאוטנר ואחרים (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזןצבי ז"ל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 443–464.

²⁰ רוס, ארמון התורה, עמ' 340.

²¹ שם, עמ' 343.

²² תמר רוס, 'היבטים פמיניסטיים בתפיסתו האוטופית של הראי"ה קוק', דרך הרוח ב (תשסה) 717–752.

3. אף שרצף השמיעות נראה כסותר את המסר המקורי, מסר זה עומד בעינו. הוא נשאר תמיד בבחינת המסנן התרבותי-לשוני שדרכו מובנות ה'שמיעות' החדשות. גם כאשר אנו סופגים תובנות חדשות, הן אינן מבטלות את מעמד הבכורה של דברי המסורת המקורית.
4. אם רעיון או צורה חברתית כלשהם משתרשים ומקוימים ביהדות הנאמנה זה הסימן למקורם האלוהי.²³

כבר במבט ראשון ניתן להיווכח עד כמה מודל זה הוא פוסטמודרני במהותו ויחד עם זאת אורתודוקסי בצורתו. פוסטמודרני משום שהוא מציג תפיסה טנטטיבית, לא יציבה, הן של דברי האל (המסר של העבר אינו נכון בהכרח להווה ואין קריטריון חיצוני 'אובייקטיבי' בכדי להכריע ביניהם וגם אין צורך בכך) והן של התפיסות החברתיות הרווחות. אם הקהילה המחויבת למסורת היא זו שנותנת לפירוש התורה תוקף למפרע וקובעת האם רעיונות חדשים הם בבחינת 'דבר האל', הרי שכל רעיון, מוסרי ונאצל כמו גם גזעני ושפל יכול להתקבל כדבר האל. אך המודל הוא גם אורתודוקסי בצורתו משום שכל רובד חדש המתווסף להתגלות הקודמת אינו מבטל אותה ויותר מכך הוא ה'פילטר' שדרכו מובנת ההתגלות החדשה. למשל, תפיסה זו משחררת מן הצורך לעשות פרשנות לוליינית לשפת התפילה הגברית במהותה. אדרבא יש לקבלה כפי שהיא ולא לשנותה, אלא שיש לצקת בה משמעות חדשה המתאימה לתובנות המסר האלוהי החדש.²⁴ ברמת הנרטיב ניתן לחדש עד כדי אמירה רדיקלית שהתובנות הפמיניסטיות, אם תהפוכנה לנחלת כלל ציבור המאמינים, הן בבחינת דבר האל ממש, אך החידוש צריך לתת דין וחשבון לכל מה שקדם לו. רובד קודם זה אינו מבוטל לעולם. זוהי תפיסה מעין מסדנית, מתוחכמת במיוחד – היא מכירה בכך שתוקפם של ההיגדים הדתיים אינו 'אמפירי' או 'מדעי' (ולכן לא מסדני במובן המקובל) ויחד עם זאת, אינה מוכנה לבטלם כליל בשל חשיבותם הקריטית ב'משחק השפה הדתי' שבא לתקף את צורת החיים הספציפית הזאת. יישום התפישה של התגלות מצטברת כדי להתמודד עם אתגרי השעה, אפילו כמו אלה של הפמיניזם, עשוי לעזור למאמינים לראות את התופעה הזו כעוד כלי או אמצעי להעברת דבר האל. אין בכך כדי לקעקע או להחליף את המסר הקודם של פטריארכיה אלא רק כדי לומר שיש בכך משום אינדיקציה ברורה לכך שגדלנו ושהתבגרנו מהשלב הקודם לעבר צורות רוחניות חדשות, לשלב גבוה ומעודן יותר.

ההבנה של תלות המשמעות בהקשר מובילה לשנות את ההשקפות התאיסטיות המוגבלות לגבי האל כעומד מעל ומעבר לעולם וכשולט בו מבחוץ לעבר תפיסה יותר

²³ רוס וגלמן, 'השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית', עמ' 443–464. וכן: רוס, ארמן התורה, עמ' 344–367.

²⁴ תמר רוס, 'העוד מסוגלות אנו להתפלל לאבינו שבשמים?', נחם אילן (עורך), עין טובה: דרשית ופולמוס בתרבות ישראל – ספר יובל למלאת עי"ן שנים לטובה אילן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 264–277.

אינטימית של חיבור בין השניים. הבנה זו, יחד עם היותה פמיניסטית במונח של עידון התפיסה ההיררכית האופיינית למונותאיזם והצגת הזיקה בין האל לאדם באופן 'נשי' יותר, גם מאפשרת למחויבים מבחינה דתית להבין שהתורה יכולה להיות לגמרי אנושית מבלי להכחיש שהיא בו זמנית גם לגמרי אלוהית.

עיקר המאמץ התאולוגי של רוס, אפוא, נעוץ בשאלה כיצד להציל את האמונה במקורה האלוהי של התורה תוך הכרה מלאה בעובדה שהיא נתונה ל'פגעי' ההטיות האנושיות. פלאסקו לא הלכה כה רחוק עד כדי לטעון שהטיותיה המגדריות של השפה האנושית עשויות להטיל ספק במקורה האלוהי של התורה. במונח זה, רוס, למרות היותה אורתודוקסית, רדיקלית יותר מפלאסקו, אם כי תשובותיה שמרניות יותר. בעוד פלאסקו מבקשת רביזיה יסודית בזיכרון ההיסטורי היהודי, משום שאינו לוקח בחשבון את הנשים כסובייקטים שלו, סבורה רוס שאין זה מוצדק מבחינה פרקטית לערוך רביזיה בדימויו של האל ובזיכרון ההיסטורי ולעקוף עולם שלם של זהות הנוצר עקב כך. אדרבא, הזיכרון ההיסטורי הפטריארכלי צריך לעמוד בעינו מתוך הכרה שהוא היה נכון להתגלות של זמנו! גם אם אנו עדים לראשיתה של התגלות חדשה כעת אין פירושו של דבר שהיא מוחקת את כל מה שקדם לה. ההתגלות החדשה מצטברת על הרבדים הישנים באופן שבו הם בבחינת הפילטר שדרכו היא נתפסת ומיושמת. רוס מבחינה אפוא הבחנה חדה בין צורה לתוכן. ברמת התוכן ניתן לחדש לחלוטין עד כדי אמירה רדיקלית שהתובנות הפמיניסטיות, במידה ותהפוכנה לנחלת כלל ציבור המאמינים, הן בבחינת דבר האל ממש, אך ברמה המעשית (ההלכתית) החידוש צריך לתת דין וחשבון לכל מה שקדם לו.²⁵ השמירה על הצורה מאפשרת את הזיקה לכל ההתגלויות הקודמות ובכך את הרצף עם העולם המסורתי בכללותו. לעומת זאת פלאסקו מבקשת הלימה טובה יותר בין צורה לתוכן. השפה מוכרחה לבטא את השינוי המבורך המבטא תכנים שוויוניים יותר.

שנית, מושג ההתגלות של פלאסקו אינו עובר שינוי מהותי בעקבות הביקורת הפמיניסטית במונח זה שתפיסת האל העומד באופן חיצוני והיררכי מעל האנושות בעינה עומדת. ברם, אצל רוס, ההבנה של תלות המשמעות בהקשר מובילה לשינוי יסודי בתמונה זו, אל עבר תפיסה יותר אינטימית של חיבור בין האלוהי לאנושי. כפי שהוסבר לעיל, הבנה זו לכשעצמה מעדנת את התפיסה ההיררכית האופיינית למונותאיזם ומציגה את הזיקה בין האל לאדם באופן 'נשי', פמיניסטי יותר.

שלישית, למרות תפיסת ההתגלות הנשית יותר של רוס, מושג החוק או ההלכה שהוא הפרי המרכזי של ההתגלות נשמר אצלה בקפידה. פלאסקו, ככל הנראה בהשראת הגותו

²⁵ תמר רוס, 'האורתודוקסייה המודרנית ואתגר הפמיניזם', יוסף שלמון ואחרים (עורכים), אורתודוקסייה יהודית – היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 255–294.

של בובר, ²⁶ שסבר שהחוק שייך לתפיסה האינסטרומנטלית של יחסי 'אנליז', בעוד יחסו של האדם לאלוהיו אינו מושתת על החוק, תורה על חשיבותה של ההלכה. היא שואלת האם היא בכלל מדיום שדרכו יכולות נשים לבטא את מהותן הרוחנית הנשית ואת יחסן אל האל.²⁷ לעומת זאת מודל ההשראה של רוס נמצא באופן מובהק בהגותו הקבלית-חסידית-פילוסופית של הרב קוק שכלל שמשנתו ההגותית נועזת, כך מפעלו ההלכתי שמרני למדי. דומני שמחלוקת פנימית זו נובעת בראש ובראשונה מן הדיספוזיציה הדתית של שתיהן. בעוד פלאסקו השייכת לזרמים ליברליים יותר ביהדות אינה מרגישה חוסר נוחות לטעון לשינוי רדיקלי של ההלכה ולשכתוב הזיכרון ההיסטורי, רוס, האורתודוקסית, מבקשת לעקוף את הבעיה באמצעות רעיון אשר מבחינה תאולוגית הוא רדיקאלי מאוד ואף מהווה מעין הצדקה 'מטאפיזית' לשינויים הלכתיים הנגזרים מאימוץ תובנות פמיניסטיות. ואולם בפועל, ביישום השינויים הנגזרים מתובנות אלו למציאות ההלכתית, יש צורך לעבור את כל שכבות ההתגלות הקודמות ולתת דין וחשבון לכל המקורות ההלכתיים כפי ש'עושים' הלכה מימים ימימה.

מדרשים פמיניסטיים כחלק מן הפרויקט של יצירת תאולוגיה יהודית חדשה

הקריאה הפרוגרמטית של פלאסקו לכונן שפה דתית חדשה ולבסס את התאולוגיה היהודית על יסודות נשיים נתנה תנופה לתופעה של כתיבת מדרשים פמיניסטיים על ידי נשים כחלק מתאולוגיה יהודית פמיניסטית חדשה. ברוח זו, הפמיניזם היהודי בארבעים השנים האחרונות אימץ את הסוגה המדרשית כצורה חדשה של תאולוגיה יהודית המבקשת למצב מחדש את הנשים כסובייקט מלא של החיים הדתיים.²⁸ כתגובה להיעדרן של נשים מהקאנון המסורתי, החלו פמיניסטיות למלא את הלקונה על ידי יצירת מדרשים

²⁶ כפי שסבורה סמואלסון. ראו: Hava Tirosh Samuelson, 'Feminism and Gender', Martin Kavka, Zachary Braiterman, and David Novak (ed.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, Vol. 2: The Modern Age, New York 2012, p. 163

²⁷ Plaskow, *Standing Again at Sinai*, p. 9

²⁸ Jody Myers, 'The Midrashic Enterprise of Contemporary Jewish Women', Jonathan Frankel (ed.), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, Oxford 2000, pp. 119–141; Ellen M. Umansky and Dianne Ashton (ed.), *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality—A Sourcebook*, rev. ed., Waltham 2009; Naomi Graetz, *Unlocking the Garden: A Feminist Jewish Look at the Bible, Midrash, and God*, Piscataway, NJ, 2005; Ronit Irshai, "'And I Find a Wife More Bitter Than Death" (Eccl 7:26): Feminist Hermeneutics, Women's Midrashim, and the Boundaries of Acceptance in Modern Orthodox Judaism', *Feminist Studies in Religion* 33, no. 1 (2017), pp. 69–86. ספרותי של הפמיניזם האורתודוקסי בישראל, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, 2015, עמ' 121.

המספרים מחדש סיפורים תנ"כיים, תלמודיים ואגדיים שונים, מפרספקטיבה נשית. כך מנסחת זאת פלאסקו:

The open-ended process of writing midrash—simultaneously serious and playful, imaginative, metaphoric—has easily lent itself to feminist use. Feminist midrash shares the uncomfortable self-consciousness of modern religious experimentation: elaborating on the stories of Eve and Dina, we know that the text is partly an occasion for our own projections, that our imaginative reconstructions are a reflection of our own beliefs and experiences. But if its self-consciousness is modern, the root conviction of feminist midrash is utterly traditional. It stands on the rabbinic insistence that the Bible can be made to speak to the present day. If it is our text, it can and must answer our questions and share our values; if we wrestle with it, it will yield up meaning.²⁹

כאמור, הפמיניזם היהודי על כל זרמיו אימץ את המדרש ככלי להבעה נשית, הן כדי למצב את הקול הנשי שהיה עד כה שולי ולרוב נעדר מהטקסטים הקאנוניים של כתבי הקודש והן כדי ליצור גשר בין מחויבותן האינטלקטואלית או הדתית של נשים לבין הטקסט האנדרוצנטרי והפטריארכלי.³⁰ גם נשים אורתודוכסיות, כפי שמראה היטב ג'ודי מאירס במאמרה המקיף על הפרויקט המדרשי של נשים יהודיות, השתלבו בפרויקט זה.³¹ יחד עם זאת, כפי שמציינת מאירס, אופיינה הכתיבה המדרשית האורתודוכסית, לפחות בראשית דרכה, באפולוגטיקה, בגישה מהותנית לנשיות ולאמהות תוך קבלה של מעצורים תאולוגיים בהקשר זה.³²

אמנם, בעשור וחצי האחרונים, הכתיבה המדרשית של נשים, לפחות באורתודוכסיה המודרנית שינתה את פניה ולא רק שנעשתה פחות אפולוגטית ופחות מהותנית באופיה אלא אף העיזה להציב ביקורת נוקבת כנגד האופנים שבהם משורטטת דמות האישה במקרא ובתלמוד.³³ כך ניתן להתרשם מעיון במדרשים בשני הכרכים הנושאים את השם

²⁹ Plaskow, *Standing Again at Sinai*, pp. 53–54

³⁰ Charlotte Elisheva Fonrobert, 'The Handmaid, the Trickster and the Birth of the Messiah: A Critical Appraisal of the Feminist Valorization of Midrash Aggadah', Carol Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden and Boston 2006, pp. 245–275

³¹ Myers, 'The Midrashic Enterprise', pp. 119–141

³² שם, עמ' 124–128.

³³ Ronit Irshai, 'Religion and Morality: Akedah Theology and Cumulative Revelation as Contradictory Theologies in Jewish Modern-Orthodox Feminism.' *Journal of Modern Jewish Studies* 16, no. 2 (2017), pp. 219–235

דרשוני' אשר פורסמו בעשור וחצי האחרונים.³⁴ הכרך הראשון פורסם בשנת 2009. אסופה חלוצית זו של מדרשים פמיניסטיים שנכתבו לראשונה בעברית היא אחד אחד הפירות המשמעותיים, שאינם הלכתיים, של מהפיכת תלמוד התורה לנשים המתרחשת זה קרוב לחמישים שנה בציבור האורתודוקסי המודרני, הן בישראל והן בצפון אמריקה. מהפיכה זו מובילה לכתיבה פחות אפולוגטית ופחות מוגבלת על ידי מעצורים כלשהם. יתירה מזו, ככל שהבקיאות של נשים בספרות חז"ל עמוקה יותר כך הן מעזות להשתמש בסגנון ובכלים של המדרש המסורתי, ואינה מציעות רק פרשנות גרידא, דבר שאפיין, לטענת מאירס את הכתיבה הפמיניסטית האורתודוקסית בדור הראשון שלה. הכותבות שבאו אחריהן יוצרות מדרש נשי אלטרנטיבי, שאומנם כתוב בסגנון של המדרש המסורתי, אך מבחינת תוכנו הוא מותח ביקורת נוקבת על דמות האישה העולה הן מן הטקסט התנ"כי והן מן הטקסט התלמודי. הרושם הוא שלמרות המחויבות של חלק מן הכותבות להלכה, הן אינן מוגבלות על ידי מעצורים תאולוגיים כלשהם בביקורתן הנוקבת. למשל, רבקה לוביץ', טוענת רבנית ואקטיביסטית פמיניסטית דתייה, מטעימה שדווקא קדושתו ונצחיותו של הטקסט יוצרת את הביטחון שניתן לשחזר, בין השורות, את הקולות הנשיים מתוך הסיפור הגברי הנורמטיבי.³⁵ לוביץ' קושרת באופן ישיר בין האפליה כנגד נשים במסורת היהודית לבין אי הרלוונטיות שלהן בחיים הדתיים. היא מחשיבה את המדרש הפמיניסטי כפיתרון בשני מובנים: האחד, הוא מציע אופקים חדשים עמם הקוראת יכולה להזדהות והשני, הוא מראה לנו כי הקול הדובר יכול להיות זה של אישה. כתיבה מדרשית מסוג זה אפיינה עד כה את הזרמים היהודיים הליברליים יותר אך לא את הכותבות האורתודוקסיות, וכתיבתה של לוביץ' מדגימה כיצד רעיונות שקודמו בפמיניזם היהודי הליברלי בשנות השבעים מחלחלים עכשיו גם לפמיניזם האורתודוקסי.

תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי

כבר בשנת 1981 פרסמה בלו גרינברג, מחלוצות הפמיניזם האורתודוקסי, את ספרה *On Women and Judaism* ובו קריאה לתיקון ההלכה. ספרה של גרינברג ניסח לראשונה את הקשיים שמעמידה ההלכה בפני תובנות מגדריות שוויוניות, שאינן היררכיות ובו היא הביעה לא רק אמונה עמוקה שהאידיאלים והערכים היהודיים ואורח החיים ההלכתי עצמו מסוגלים לחולל את השינוי אלא אף טבעה לראשונה את מטבע הלשון: 'Where there was a Rabbinic will there was a halakhic way'³⁶ בו, איום על היהדות האורתודוקסית.

³⁴ נחמה ויגרטן מינץ ותמר ביאלה (עורכות) דרשוני: מדרשי נשים, תל אביב 2009.
³⁵ רבקה לוביץ', 'מדרשים פמיניסטיים', נחם אילן (עורך), עין טובה: דרשיה ופולמוס בתרבות ישראל – ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 302–310.

³⁶ Greenberg, *On Women and Judaism*, p. 44

אך הייתה זו דווקא אדלר, מן התנועה הרפורמית, שקראה לשידוד מערכות כולל בעולם ההלכה מתוך תפיסה תאולוגית רחבה יותר. מתוך אמונה שההלכה מהווה את הליבה של העולם היהודי ובלעדיה שום צורת חיים יהודית לא תשרוד, היא סברה שיש לחפש שיטה יוריספרודנטית שתוכל לענות לקריאה ליצור את מה שהיא מכנה 'הלכה פרואקטיבית'.³⁷ את המענה לכך מצאה בהגותו של הפילוסוף של המשפט רוברט קובר ומסתו המפורסמת 'נומוס ונרטיב' המבקשת לחבר בין הנרטיב המתפתח בקהילה לבין אופני התגבשותו של החוק.³⁸

במושגיו של קובר, 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 האנושי הממשי – זה אשר מעניק לנומוס משמעות; ולהפך, הנרטיב זקוק לנקודת-המבט המוסרית שמספק הנומוס – זו אשר מגולמת ומעוצבת בנורמות ובחוק.³⁹

לכאורה, בעוד הנרטיב מכיל בחובו ריבוי משמעויות שעשויות לסתור זו את זו – משמעויות גליונות 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 והמורבה 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.⁴⁰

בלקחה את המסגרת התאורטית של קובר, פיתחה אדלר את הרעיון של "הלכה פרואקטיבית", כלומר הלכה יוזמת במקום הלכה מגיבה, כחלק מהחזון הכללי שלה לתחייתה של היהדות וחידושה ברוח של שוויון וצדק מגדרי. כביקורת על ההלכה הליברלית, שלטעמה רק מגיבה כלפי ההלכה הקלאסית בנסיון להתאים את עצמה למודרנה בעוד השיטה נשארת על כנה, סברה אדלר שאימוץ הבנתו של קובר לגבי מהותו

Adler, *Engendering Judaism* 37

רוברט קאבר, נומוס ונראטיב, ערך יוסף א' דוד, ירושלים 2012. 38

שם 39

שם 40

של החוק יאפשר להסביר את משימת הפמיניזם הדתי. המודל של החוק, כגשר הנבנה על מחויבות לפרקסיס מסוים המבוסס על הנרטיב שלנו, מחייב את עצם המושג של הלכה כי רק על ידי הלכה יכולים היהודים לגלם את סיפוריהם וערכיהם המקודשים בפרקטיקה קהילתית. אך בה בעת, אפשר ליצור נומוס חדש שלקראתו הולכים. בהתאם לכך, הנארטיב יהיה מרכזי לכל פרוייקט נומי יהודי כי על כך מושתתת היהדות ולכן לטעמה, בכדי ליצור הלכה יוזמת, פרואקטיבית, לעומת הלכה מגיבה, דרושה הבנה חדשה של נארטיבים וערכים יהודים. בנקודה זו לפמיניזם עשויה להיות תרומה מכרעת באמצעות המתודולוגיות החדשות שפותחו בו להבנה ושימוש בנארטיבים בכדי להצמיח הלכה חדשה. מדרשים פמיניסטיים הם רק דוגמה אחת לכך. ברוח זו היא מציעה בפרק האחרון של ספרה את "ברית אהובים", טקס כלולות המבוסס על דיני שותפות במקום על דיני קניין, כחווה נישואים בין שני סובייקטים.

כבר בעמדתה של אדלר אנו נוכחים לדעת כי החזון ההלכתי שלוב בתאולוגיה. התאולוגיה היא אותו מישור נראטיבי, העומד בסופו של דבר כתשתית מכוננת של הפרקסיס היהודי. עושה רושם שתמר רוס, למרות מחויבותה האורתודוקסית, אינה רחוקה מאוד מרחל אדלר באשר לתפיסת ההלכה שלה. יחד עם זאת, רוס עצמה הקדישה מאמץ לא קטן בכדי להבהיר היכן התאולוגיה שפיתחה שונה מזו של אדלר. לדעתה, בעוד שאדלר מזדהה לחלוטין עם המודל של קובר בדבר ההשפעה של הנרטיב על ביסוסו של הנומוס, נראה שרוס מתעקשת על הממד המטאפיזי כרכיב מהותי וחיוני לפילוסופיה של ההלכה. מעבר לכך, רוס מאמינה שכדי ששינוי הלכתי יתקבל ויוטמע כחלק אינטגרלי של העולם הדתי, יש להתייחס לשני רכיבים נוספים שגישתה של אדלר לא לוקחת אותם בחשבון: סולידריות עם הקהילה הדתית הרחבה המחויבת להלכה וזיקה לעולם הרבני ולסמכותו ההלכתית.

הלכה ותאולוגיית העקידה'

כפי שראינו עד כה, תאולוגיה והלכה אינם בהכרח קטגוריות דיכוטומיות נפרדות בהגות הפמיניסטית היהודית. ברוח זו ביקשתי גם אני להבין את המנגנונים ההלכתיים והיכולת להכיל בתוכם תובנות פמיניסטיות ולשאול על הקשר בין הלכה לתאולוגיה. השלב הראשון בפרוייקט זה הוא לתת דין וחשבון מעמיק לגבי השאלה – מה פירוש הטיות על בסיס מגדרי בהלכה.⁴¹ ברוח הזרמים הפמיניסטיים השונים ניסחתי שלוש תובנות מרכזיות בהקשר זה: הטיות על בסיס שוני בדרכי חשיבה, הטיות על בסיס שוני בניסיון החיים

41 עירשי, 'שיקול דעת הלכתי והטיות על בסיס מגדרי', עמ' 141–185.

והטיות על בסיס השליטה הגברית בנשים. כולן נמצאות במינונים כאלה ואחרים במסורת ההלכתית, אך עדיין לא ניתן להן דין וחשבון מקיף בסוגיות ההלכתיות השונות.⁴² בשלב השני, ברוח תובנות חדשות הלקוחות מן השדה המחקרי של הפילוסופיה של ההלכה פיתחתי את הרעיון של יצירת 'סיפורים הלכתיים אלטרנטיביים' כנרטיב הלכתי חדש העומד אל מול ההלכה הקלאסית, ההגמונית.⁴³ 'סיפור הלכתי אלטרנטיבי' מכיל שני רכיבים:

1. יצירת גנאלוגיות הלכתיות (בתחומים הלכתיים מובחנים) במטרה לחשוף את הערכים הנסתרים או הפרדיגמות המוסריות שהכללים ההלכתיים ביחס לנשים נשענים עליהם וכן לחשוף את הטקטיקות הפרשניות ואת הרטוריקה שהיו בסיס ליצירת התפיסות ההלכתיות השולטות. בכך ניתן לסלול את הדרך ליצירת גנאלוגיה הלכתית שונה, המבוססת על אותם מקורות וכן על על מקורות שהודחקו לשוליים, ובהינתן שהפרדיספוזיציות (בעיקר לגבי נשים) תהיינה שונות, ניתן יהיה ליצור סיפור הלכתי שונה מן היסוד.
2. העדפה, במידת הצורך, של עקרונות הלכתיים שיכולים לגבור על כללים פוגעניים כלפי נשים ואשר יכולים ליצור צדק מגדרי עבור נשים.

לאחר שאימצתי בפועל את המתודולוגיה הזאת בשני תחומים הלכתיים, בהפלות ומניעת היריון,⁴⁴ וחיידתי את התפיסות המגדריות העומדות בבסיס פסיקת ההלכה, גיליתי באופן לא מפתיע שהאפשרויות הפרשניות בהלכה (אפילו האורתודוקסית) פתוחות לתובנות מכבדות ושוויוניות יותר כלפי נשים. מתברר כי מה שמונע יישום נרחב שלהן בעולם ההלכה אינו נעוץ דווקא במנגנונים ההלכתיים אלא במעצורים תאולוגיים רחבים יותר שאין לנתקן מעולם ההלכה. ניסיתי אפוא לברר איזו תאולוגיה עומדת כמכשול בפני הלכה מכבדת ושוויונית יותר כלפי נשים. אני סבורה ש'תאולוגיית העקידה', אשר נוסחה באופן בהיר במשנתם של הרב סולוביצ'יק ושל פרופ' ישעיהו ליבוביץ היא אחת המכשולות המובהקות לכך.⁴⁵

⁴² בספרי על סוגיות של פירון מפרספקטיבה הלכתית ניסיתי להדגים כמה מן ההטיות הללו. ראו: Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, Waltham 2012

⁴³ Irshai 'Toward a Gender Critical Approach', pp. 55–77

⁴⁴ Irshai, *Fertility and Jewish Law*

⁴⁵ ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ו; ישעיהו ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים: מאמרים והרצאות, ירושלים תשמ"ב; יוסף דוב סולוביצ'יק, בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, ערך פינחס הכהן פלאי, ירושלים תשל"ו; יוסף דוב סולוביצ'יק, אישר ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט.

אני מכנה בשם 'תאולוגיית העקידה' את התפיסה הגורסת כי ההיענות לדרישותיה של ההלכה כרוכה בחוויית עקידה של מכלול הנטיות, הרצונות והצרכים הייחודיים של האדם ובכללם את ערכיו המוסריים. תאולוגיה זו מעמידה חייך בין טבעו של האדם לבין מערכת הצווים ההטרונומית של ההלכה. כלומר הצו ההלכתי אינו הולם את האופי והטבע האנושי, את נטיותיו הבסיסיות ולעתים אף לא את ערכיו המוסריים ואשר על כן ההיענות לצו האל דורשת הכנעה והתגברות משמעותיים. במובן זה, תאולוגיית העקידה שונה מתפיסה דתית הטרונומית קלאסית. זאת משום שאין הכרח להבין את הציווי ההטרונומי כמשקף חווייה של עקידה אם מניחים מראש שישנה התאמה מלאה (או לכל הפחות קרובה לכך) בין התורה לבין החיים והמוסר הטבעי.⁴⁶

הגותם של סולוביצ'יק וליבוויץ ניסחה לראשונה את תאולוגיית העקידה וחיידדה את שאלת הקשר בין האוטונומיות של המוסר לבין צו האל.⁴⁷ בעוד שהזרם המרכזי בהגות הדתית לאומית שומר על האוטונומיה של המוסר ועל אי תלותו בצו האל אך יחד עם זאת על קונפליקט אפשרי ביניהם, הרי שההגות החרדית לאומית כבר אינה מקבלת את עצמאותו של המוסר וגורסת שדבר האל הוא הקובע אותו. בכך מתבצעת תפנית רדיקלית לא רק מהחשיבה המקובלת בזרם המרכזי של ההגות הציונית דתית אלא אף מהמקובל בהגות היהודית בכלל.⁴⁸ לקשר בין דת למוסר יש השלכות משמעותיות לפרשנות ההלכה. בעוד שלתפיסה הגורסת שהמוסר הוא אוטונומי, למרות קונפליקט אפשרי בינו לבין צו האל באופן המחייב את עקידת המוסר, יש עדיין מוטיבציה פרשנית לצמצם ככל האפשר את הפער בין ההלכה למוסר, הרי שלתפיסה שהמוסר נקבע על פי צו האל והוא אינו אוטונומי, הולכת המוטיבציה הפרשנית ומצטמצמת בהקשרים מוסריים. לפיכך, אם שומה על הערכים המוסריים להידחות מפני צו האל הרי שלתאולוגיית העקידה יש השלכות מגדריות לא מבוטלות. המוטיבציות הפרשניות לשינוי מצבן ההלכתי של נשים, שיש להבין בראש ובראשונה כנובעות מדרישה מוסרית, נתונות בספק אם לא נדחות כליל.⁴⁹

מעניין לציין שחלק מהרבנים מאמצים את תאולוגיית העקידה דווקא בסוגיות הלכתיות הנוגעות לנשים. לשיטתם, היא אף הופכת לנייר הלקמוס למידת הדתיות של

⁴⁶ ראו עירש'י, 'העלייה המחודשת של תאולוגיית ה"עקידה"', עמ' 273–304. ראו גם: חיים נבון, 'אחדות פלא-בראשית וצו סיני' – הטבע והתורה במשנתו של הרב יוסף דב סולוביצ'יק', אקדמות יב (תשס"ב), עמ' 87–110.

⁴⁷ על היחס בין דת למוסר ראו: דני סטטמן ואבי שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.

⁴⁸ כפי שטען שגיא. ראו: אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב תשנ"ח.

⁴⁹ במאמר נוסף אני דנה בהשלכות מפורטות יותר של הזיקה בין תאולוגיית העקידה והפמיניזם הדתי וכן בתאולוגיית ההתגלות המצטברת שפותחה על ידי תמר רוס וביחסה לתאולוגיית העקידה, ראו

נשים, וכך ניתן לפטור כלאחר יד את הפמיניזם הדתי בטענה של פגם תאולוגי המעיד על חולשת האמונה.

המאמץ להבין אילו תפיסות תאולוגיות משמשות כחסם בפני התפשטותן של תובנות פמיניסטיות בעולם האורתודוכסי הוא חלק מן ההבנה ההולכת ומחלחלת בקרב פמיניסטיות שאין להזניח את המישור התאולוגי. אני סבורה שניתן לייחס שינוי זה בין השאר לאכזבות מן הממסד הרבני, אשר יכול ברצותו, כפי שציינה בלו גרינברג כאמור, להיות יצירתי, להקל, לאמץ מהלכים פרשניים מגוונים, אך בכל הקשור לשינויים בתחום המגדרי הוא נעמד כמעט כחומה בצורה כנגד כל נסיון להוכיח שהאפשרויות הפרשניות פתוחות גם כאן.

סיכום

ראשיתו של המסע התאולוגי בפמיניזם היהודי קרא לשידוד מערכות מגדרי כולל בשלוש הקטגוריות הראשוניות של התאולוגיה היהודית: האל, התורה ועם ישראל. פלאסקו קראה לעיצוב מחודש של הזכרון ההיסטורי היהודי, הקהילה, השפה שבה אנו פונים לאל והריטואלים היהודיים. מקומה של ההלכה נפקד. רוס סברה שהבעיה התאולוגית הבוערת יותר היא ליישב בין ההכרה הכנה בכך שהטקסט האלוהי עצמו נתון לפגעי ההתניות האנושיות ומוטה אף הוא באופן מגדרי לבין האמונה בנצחיות התורה וב'תורה מן השמיים'. רק לאחר שתנוסח תאולוגיה שתוכל לתת תשובה מספקת לבעיה זו ניתן יהיה לפתור את בעיית ההלכה.

מסתו של רוברט קובר פתחה דלת להבנה מעמיקה של האופנים שבהם מתפקד החוק, והראתה עד כמה הוא מעוגן בנרטיבים קהילתיים המקנים לו משמעות. כפי שראינו, רחל אדלר הייתה הראשונה להישען על תובנותיו במאמץ לפתח תאולוגיה שתוכל להצמיח את היהדות ברוח ערכי הצדק המגדרי. הרעיון של קובר כי הנרטיב הוא למעשה זה המצמיח את החוק ונותן לו משמעות, גרר הבנה הולכת וגוברת שגם אם ניתן להצביע על המנגנונים ההלכתיים שעשויים ליצור הלכה צודקת ושוויונית יותר, הרי כל עוד הסיפור שהחברה הדתית מספרת לעצמה על נשים וגברים, על נשיות וגבריות ועל היחסים ביניהם, הוא סיפור פטריארכלי, וכל עוד הפרשנות הניתנת למקורות הקלסיים לא לוקחת בחשבון את נקודות המבט של נשים, השינוי ההלכתי המיוחל לא ייכון. יותר מכך, גם אם ייווצרו שינויים הלכתיים ברוח צדק ושוויון מגדרי, כל עוד ההצדקות הפורמליות לביסוסם יישענו על תפיסות תאולוגיות בעייתיות, הרי הם עומדים על כרעי תרנגולת. זיהוי תפיסות תאולוגיות אלה ונסיון לאפיין את ההטיות המגדריות הבעייתיות העומדות כתשתית של עולם ההלכה, יחד עם יצירת 'סיפור הלכתי' אלטרנטיבי, מהווה את תרומתי הצנועה לדיון. במילים אחרות, חזרנו לנקודת ההתחלה, אך נדמה לי שעם תובנות מעמיקות ומורכבות יותר. המחלוקות התאולוגיות בתוך הפמיניזם היהודי נגעו, הן לשאלה מהי

הבעיה התאולוגית העיקרית, הן לשאלת היחס בין הלכה ותאולוגיה, הן לחשיבותה של ההלכה לחיים יהודיים פמיניסטיים ולאפשרות שינויה בכלים מסורתיים, פורמליים. באופן מעניין למדיי, ואף שהנטייה האורתודוקסית הייתה ועודנה להדגיש בעיקר את ההלכה ולהמעיט בערכה של התאולוגיה, הרי שלאחר כחמישים שנה ניתן לומר שהפמיניזם היהודי על שלל פניו המגוונות, מקבל את קדימותה של התאולוגיה על ההלכה. גם אלה הסבורים שלהלכה יש מקום בחיים יהודיים פמיניסטיים מבינים ששינוי הלכתי העומד לבדו, מבלי לעגנו במכלול תאולוגי שלם, לא ייכון. אכן יש בשינוי הנרטיב משום מפתח לצדק מגדרי בעולם היהודי.

רונית עירשי

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

ronit.irshai@biu.ac.il