# צבא ההגנה למשפחה היהודית: על מאבקי גירושין בבית הדין הרבני כשדה קרב ישראלי

ד"ר תניא ציון וולדקס [tanya.zion-waldoks@mail.huji.ac.il](mailto:tanya.zion-waldoks@mail.huji.ac.il) 054-5568515

בית הספר לחינוך ע"ש סימור פוקס, האוניברסיטה העברית ירושלים

## מלחמת עולם ישראלית

”This is not just any battle” declared Rabbi Yanai, an Ultra-Orthodox judge in Israel’s Rabbinic Courts in 2011, “it is truly a World War!” (Rabbi Yanai, IRC decision 272088/6). Yet I venture to guess that most readers, even those well versed in Israel’s lengthy military history and enduring security concerns, would be surprised he means the battle over women’s divorce rights, particularly *agunot*. An agunah (agunot, pl.) is a woman denied a Jewish divorce due to the hierarchical structure of Jewish marriage and Halakhic restrictions, as currently ideologically interpreted and enforced by Orthodox rabbis in Israel’s Rabbinic Courts (A. Westreich 2010; E. Westreich and Westreich 2019). Both Rabbis like Yanai and his most ardent critics agree on this urgent and menacing framing: Jewish marriage and divorce in Israel is an epic battlefield. Yet who is fighting whom and what is at stake – the question at the heart of this paper – is contested. לפיכך, המאמר הנוכחי בוחן את היותה של המשפחה היהודית שדה קרב ישראלי וטוען כי מדובר למעשה בשדות קרב מרובים, מורכבים ודינמיים לאור ההצטלבות בין דת, מגדר ומדינה. Untangling the battlefields will help explain their intensity, as well as how and why specific familial disputes become entangled in symbolic battles.

Scholars often frame political struggles over marriage and divorce as a “culture war” between liberal-secular versus conservative-religious forces. However key adversaries in this “World War”, as I will show in this paper, *both* identify as Orthodox Jews. It is also not simply a war between collectivist ideologies (e.g., nationalism) versus those concerned with defending individual’s rights, since I will show both sides of this “World War” believe they represent the Jewish collective’s best interest and fight to protect it. Moreover, the Israeli *aguna* battleground does not fit a simple traditionalist-versus-progressive story. It is a distinctly modern arena since both Jewish-Orthodox feminists working for gender equality and state-appointed religious justices with fundamentalist tendencies are “reformulating their tradition for modern contexts” (Casanova 2006, 14). The aguna problem derives from a core inequality in Jewish marriage and divorce law rooted in ancient texts (REF). However, the contemporary phenomenon is a broader, more severe, and complex product of modern economies and the contentious entanglements between religion, gender, and the modern Jewish state (Sperber 2016?). This paper confounds these binaries by unpacking the discourse of “the aguna wars” from the perspective of feminist activists who see themselves as religious actors fighting against representatives of the state, struggling for women’s rights *and* defending the Jewish collective.

לפיכך המאמר הנוכחי מבקש לקשור בין "המשפחה היהודית" (ובהרחבה, העם היהודי) כסמל תרבותי ולאומי, כמוסד משפטי וחברתי, וכחוויה אנושית ממשית. אטען שהחיבור בין המשפחה היהודית כעמוד תווך סימבולי ומבני לבין חווית כאן ועכשיו של משפחות יהודיות בישראל, כפי שבאות לידי ביטוי ב"מלחמות העגונות" בבתי הדין הרבניים, אינו פועל בהכרח רק לרעתן של נשים. אראה כי האקטיביסטיות הדתיות למען עגונות פועלות הן למען זכויות נשים והן למען הגנת העם והמשפחה היהודית, תוך ערעור על יחסי הכוח הפטריארכליים שנגזרים מאופן השילוב בין דת מגדר ולאומיות בישראל כיום. במילים אחרות, היותה של המשפחה היהודית לא רק מבנה ממשי אלא גם סמל תרבותי ולאומי, גורמת במובנים מסוימים להחמרת בעיית העגונות אבל גם מהווה מוטיבציה מרכזית עבור חלק מהפעילות ומהווה אסטרטגיית מיסגור (framing REF) חשובה במאבקן על זכויותיהן של נשים עגונות. הן מאמצות את המסגרת הערכית-שיחנית הזו ומכירות בעוצמות שנובעות מכך שהמשפחה היהודית מסמנת גבולות סימבוליים רחבים יותר. אך בד בבד, הן חותרות תחת הנחותיה הפטריארכליות של מסגרת המשמעות הזו. לטעמן, שמירה על בטחונן והמשכיותן של המשפחה, הקהילה הדתית והמסורת ההלכתית, והמדינה, קשורה בשמירה על אופיין היהודי, אך משמעות הדבר היא מחויבות להשתית אותן על אדני צדק, מוסר ושווויון מגדרי.

## על המשפחה היהודית וגבולות סימבוליים

למרות תחזיות קודרות על דעיכתה הקרבה, הדת continues to play a central role in shaping the public sphere in modern societies, influencing politics locally, nationally, and globally (Turner 2011; herzog+ braude 2009).  Culturally, religious ideas, norms, leaders, social networks, and institutions play a crucial role in identifying differences and defining their importance and significance (Edgell 2012; Tranby and Zulkowski 2012; Olson 2011). Such conceptual distinctions form “symbolic boundaries” (Pachucki et al. 2007; Lamont and Molnár 2002), which categorize and differentiate groups, assign worth, determine value and allocate resources. Symbolic boundaries are also heavily intertwined with power relations that shape more durable and institutionalized “social boundaries”. במקרה הישראלי, גבולות סימבוליים וחברתיים בין מי שמזוהים כ'יהודים' ומי שאינם, ואף הבחנות והיררכיות בתוך הקבוצה היהודית, מיוצרים ומשוחזרים ברמה הלאומית גם באמצעות הממסד המדינתי-דתי, דרך טקסים ונורמות דתיים ואף חקיקה בעלת סממנים דתיים. זאת בראש ובראשונה באמצעות התחום של דיני האישות – נישואין וגירושין – אשר החוק הדתי (ההלכה) הוא הסמכות הריבונית לטיפול בהם (REF). לטענתי, מרכזיותה של סוגיית הנישואים והגירושים והיותה מוקד מחלוקת סוער ומתמשך קשורה ישירות להיותה מבנה שמסמן גבולות סימבוליים וממשיים – גבולות לאומיים, ממוגדרים, חברתיים ותרבותיים ששזורים זה בזה.

On a cultural symbolic level, Jewish families are the basic units that construct, unite, represent, and protect the notion of Jewish peoplehood; a collective that is itself imagined as an extended family, tribe, and nation. The linkage between private homes and public collective homes gives rise to the notion that establishing a family unit, or protecting it from destruction (e.g., divorce) preserves society (Zion-Waldoks and Motzafi-Haller 2018). Historically, “the Jewish family” that upholds, and is upheld by, the normative social order was a highly hierarchal gendered structure with familial, communal and national implications. Thus, marriage and divorce are often framed as a crucial battlefield in some ideological war or another.

אכן, דיונים ביקורתיים העוסקים במשפחתיות בישראל מצביעים לא אחת על תפקידה הנכבד של המסורת היהודית ביצירת הזהות והתרבות המקומית, ועל קיבוע המשפחה הפטריארכלית ההטרו-נורמטיבית כדרך המלך המשפטית בישראל, בחסות שליטה דתית בלעדית בנישואין וגירושין (פוגל ביז'אוי).  עבור אזרחים יהודים-ישראלים, בית הדין היחיד הקובע את מעמדם האישי הוא הרבנות הראשית ובתי הדין הרבניים שלה; זרוע שיפוטית לאומית של המדינה הדמוקרטית, שהיא גברית בלבד, מוטה פוליטית, ומציגה התאמה מוגבלת לערכים ליברליים (הקר, 2012). על פי טריגר, שליטת בתי הדין הרבניים הולכת ומתרחבת כתגובת נגד לשיפור במעמדן של נשים בכלל ובתחום דיני המשפחה בפרט, שיפור שהובילו שופטי בג"צ (ערכאה שיפוטית אזרחית) כחלק מהמלחמה על השליטה בין מוסדות דתיים לאזרחיים במדינת ישראל (Triger, 2012).

מאמר זה אינו מבקש לשלול את הטענה לפיה אי שוויון מגדרי נשען, בין השאר, על היעדר ההפרדה בין דת ומדינה בישראל או על בעיות חמורות הקיימות בבתי הדין הרבניים. אני מבקשת להטיל ספק בערכם או תועלתם של הסברים או פתרונות שמתבוננים דרך משקפיים בינאריות צרות מדי על הסוגיה המורכבת הזו. התבוננות בינארית מחייבת את האזרח.ית כמו גם את החוקר.ת לבחור צד ב"מלחמתם של בני האור בבני החושך" ויש בבסיסה מעין פנטזיית שחרור שמסרבת להתממש (שחרור הנשים מהפטריארכיה, שחרור המדינה החילונית מהדת הדכאנית, שחרור לאומיות-דתית מכוחות ליברליים מודרניים וכד'). ראייה בינארית כזאת גם עלולה להסתיר תהליכי עומק וניואנסים אשר, כפי שאראה בהמשך, הם בעלי השפעה משמעותית על חייהן של נשים במדינת ישראל. במקום זאת, אי מציעה להכיר בכובד משקלה הסימבולי של המשפחה היהודית ולהבין את המחלוקות סביבה דרך ניתוח השיח הסימבולי והמאבק הפוליטי בין פעילות פמיניסטיות דתיות לבין ערכאות דתיות הפועלות מטעם מדינה דמוקרטית וליברלית לכאורה. התמונה הנוצרת תאפשר לבחון דינמיקות פנימיות בזירת היחסים המורכבת בין דת, מגדר, ומדינת הלאום המודרנית, משולש שלא ניתן בקלות לפרקו.

As Saba Mahmood (2013, 57) notes, “religion-based family law in the Middle East is a potent and explosive site where the conjoining of religion and sexuality is most explicitly visible”. The ways in which such compounded sites of struggle are usually analyzed and framed in scholarship are re-examined in this paper in an effort to problematize and contest their binary logics.

## לשאלת הבטחון: מעבר למלחמת המינים, מלחמה דמוגרפית ומלחמת תרבות

Scholars have proposed multiple explanations for the intractability of the *aguna* problem, the pinnacle of Israel’s persistent and contentious arrangement regarding religious control over marriage and divorce. Studies offer various binary frames to make sense of a complex situation: The **“gender wars”** paradigm blames an implicit pact between men (both religious and secular) who join forces to defend a social order threatened by women’s rights. They fortify a broader patriarchal regime via religious courts’ ongoing control over women’s sexual, economic and legal individual freedoms, upheld by Jewish marriage and divorce law (REF?). This alignment of interests is also often explained as serving the nationalization of the Jewish family at women’s expense.

It is well established that marriage and motherhood are considered an essential civic contribution to the republic, providing Jewish women voice and privileged status in the Jewish-Israeli collective (Rapoport and El-Or 1997; Helman 1999; Berkovitch 1997). Indeed, Israeli society’s pro-natalist norms and “traditionalist” family values shape multiple governmental policies which directly shape women’s lives (Okun 2016; Fogiel-Bijaoui 2002; Raucher 2020; Birenbaum-Carmeli and Carmeli 2010). Scholars point to links between Israeli familism and Jewish national survival as the reason why governments (and Jewish Israelis’ elections patterns) continually uphold religious control over marriage and divorce despite widespread dislike of this arrangement.אכן סקרים שנערכו לאחרונה מראים כי מרבית היהודים החיים בישראל מרגישים אישית בנוח עם נישואין דתיים אך אינם מרוצים מהיותם חלק ממה שנתפס כ’כפיה דתית’ של המדינה, אשר אינה מאפשרת נישואין אזרחיים (Statman & Sapir, 2014; Ben-Porat & Feniger, 2011). למרות אי שביעות הרצון מצדם של אזרחים מהכפיה הדתית בנושאי אישות, הסדר זה נשמר בעקביות על ידי כל ממשלות ישראל לדורותיהן כחלק מה”סטטוס קוו” ביחסי דת ומדינה, ועדין לא הפך לאלמנט מכריע בבחירות הכלליות בישראל ולפיכך נותר יציב.

Israeli familism is also a product of the historic legacy of Jews’ struggles for survival, especially in a contemporary post-Holocaust Jewish state engaged in a long-standing national conflict with its Arab neighbours and faced with a revival of anti-Semitism, internationally. This framing views religious marriage and divorce as a defence mechanism in Israel’s ethno-national **“demographic war”.** Upholding “the Jewish family” (via fertility rates which rise when women are heavily socialized to motherhood, less educated, and more economically dependent REF) is a weapon against the perceived threat of relatively higher population growth amongst Arab citizens of Israel and conflicts regarding the occupied Palestinian territories (Halperin-Kaddari and Yadgar 2010; Fogiel-Bijaoui 2003; Aburabia 2017).

According to this logic, religious control over marriage and divorce is a means of ensuring national security via maintaining the state’s “Jewish nature”, a multivalent concept. In an ethno-national understanding of a Jewish state, a conservative religious hold on marriage and divorce functions as a means of promoting and maintaining a (Halakhically-defined) Jewish majority; shaping the citizenship of both Jews and non-Jews in Israel (Hacker 2009; Kravel-Tovi 2012, 2015). According to this logic, there will never be civil marriage in Israel as long as personal status law is nationalized (Fogiel-Bijaoui 2002). Yet the underlying assumption of this argument – that Jewish means religious, preferably even adhering to strict Orthodox observance, and that the Jewish family means patriarchal structures and values – should be questioned.

Issues of marriage and divorce are also contextualized as a **“culture war”,** a site of in-fighting amongst Jewish Israelis, a secular-versus-religious conflict. Secular forces call for the privatization of religion, expressing outrage over creeping “religionization” in the public sphere and over citizens’ personal status being held hostage by backward religious forces empowered by Israel’s coalition politics (REF). This discursive frame is also concerned with security, but it is Israel’s democratic, liberal, and modern character that is at risk, not the Jewish people or national security. The culture war paradigm draws a dichotomous differentiation between the religious courts’ monopoly and Israel’s civic democratic character and commitment to liberal values. In this view, marriage and divorce is a glaring deviation from Israel’s generally progressive policies and legislation on “women’s issues” (e.g., Halperin-Kaddari 2004). Thus, it is not unusual for scholars to issue a call to arms for secular Westernized liberals to fight against Israel’s Orthodox-Jewish fundamentalist forces who violate women’s civil rights (e.g., Raday 2005).

Nowhere is this “culture war” anxiety clearer than in the recent “religionization” frenzy – i.e., the claim that increasing elements of Israeli life are being forfeited to and infected by resurgent religion – an idea inflaming Israeli public discourse, mainstream media and academia (e.g., Ben Porat REF, Peled and Peled 2019; for a critical view on this, see Shenhav 2018). In these debates, often only one of the warring camps is problematized, marked as non-secular, non-liberal and, by inference, insufficiently modernized and presumably anti-women’s rights. However, identifying secularization with Westernization, modernization, and women’s liberation, is a problematic and historically inaccurate description which requires a more self-critical reflective examination (Scott 2013). Overall, such studies remain tied to a liberal logic based in a modernist temporality which holds a relatively static, homogenized, and regressive view of “religion” and “religious” people and ignores religious multiplicity and religious reform movements. Such explanations also tend to ignore gender as an analytic perspective although sexuality and gender are central to their crusade. על פי מודל זה', ב"התנגשות מינית של ציויליזציות" (במקור: “sexual clash of civilizations” (Inglehart and Norris 2003, 65), "the secular West, as champion and guardian of gender equality, must contend with the rest, most especially the Muslim world whose deeply patriarchal cultures do violence to women’s flourishing "(Scott 2013, 6). סקוט מאתגרת חשיבה בינארית זו, כשהיא דורשת מחוקרים 'מערביים' לבחון מחדש את עצמם ואת המציאות המורכבת של יחסי דת, מגדר ופוליטיקה הכרוכים זה בזה.Thus, this paper suggests that rather than wishing religion or nationalism away, or siding with the enlightened versus the primitive, untangling the interdependence of religion, nation-state, gender and sexaulity, requires more nuanced naming and analysis. With the advent of globalization, relations between “nation” and “religion” are shifting and, as Patrick Michel (2017) argues, religion is increasingly used to confirm and perpetuate the nation’s relevance since religion supplies closed criteria to define the nation and establishes its validity. Only by “recognizing the deeper imbrications of religion, sexuality, and state governance, does it become clear why sexuality remains so ubiquitous a flash point across the contemporary world as well as the limits of the modern secular dispensation for promoting sexual and gender equality” (Scott 2013, 11).

Responding to similarly dichotomous logics and modernist assumptions prevalent in parallel scholarship on Muslim nation-states, Mahmood (2013) takes exception to the view that religious authorities’ control over family law is an example of Middle Eastern exceptionalism.[[1]](#footnote-1) She refutes the standard scholarly view of this arrangement as a traditional holdover or evidence of the region’s failure to completely secularize/modernize. Instead, Mahmood places these contentious religious politics and identity-laden framings of family law squarely *within* the history of secularism and modernization. Mahmood argues that the privileged role of religious authority over personal status in the Middle East was produced by Imperial and later post-colonial national forces and secured by the simultaneous relegation of both religion and sexuality to the private sphere. It was the modern-day secularization effort to privatize and marginalize religion in postcolonial nation-states which transformed the nature of religious law itself “from a system of decentralized and locally administered norms and procedures to a codified system of rules and regulations administered by the centralized state” and led central aspects of social life to become “increasingly regulated by the centralized state and its various political rationalities” (2013, 51–52). This is how “culture and religion came to serve as privileged sites for the articulation of the distinctive character of postcolonial nationalism” (2013, 56). Her central claim is that these dynamics are a *mechanism* of the secular state’s modern governance, not an anomaly. The secular nation-state secures itself via this restructuring and anchoring of religion and gendered/sexual politics. The situation cannot be understood without accounting for how secularism, nationality and sexuality are intertwined – differently, but inherently – in both Western and non-Western contexts. Thus, local histories reveal secularism is neither an automatic Other to religion nor an inherent champion of gender equality (see also Scott 2013).

In this paper, I follow Mahmood’s lead and delve into what she calls the cathexis of religion, nationality, and sexuality. I explore how these elements are currently conjoined in modern[[2]](#footnote-2) Israel, as part of a larger effort to trouble modernist assumptions articulated in binary private/public, modern/traditional, religious/secular logics. Thus, this paper explores agunah activists frames, affect, and motivations in relation to “the Jewish family”, and how this reframes the battlefield(s) and stakeholders, thereby contributing to a larger discussion of how religion, gender, sexuality, and nationality shape one another.

## Field & Methodology

The struggle for agunah rights – led by learned women who are rarely agunot themselves – is a flagship issue for Orthodox feminist movements in both North America and Israel. It grew directly from Orthodox feminism’s historic “Torah study revolution,” where women gained cultural literacy and significantly increased their participation in Jewish life including scholarship, rituals, and public leadership (Shilo 2006; El-Or 2002; Seidman 2019; Rosenberg-Friedman 2018; Irshai and Zion-Waldoks 2013; Fuchs 2018; Cohen 2006). On the one hand, it is unsurprising that Orthodox women, equipped with Halakhic knowledge, spearhead efforts to oppose these injustices, as they hold “dual citizenship” in the religious and civil spheres (Feldman 2011). Indeed, relations between religion and state were rarely addressed by Israeli secular feminism prior to the rise of Orthodox feminism (Graetz 2003). On the other, Orthodox agunah activism confounds the “religious-secular cleavage” paradigm (Peres and Ben-Rafael 2006), since both mainstream Orthodox and secular discourses in Israel tend to label critics of religious institutions “anti-religious”, whereas here pious women are among the harshest critics of religious leadership.

My findings draw from a larger qualitative study of Orthodox Agunah activists in Israel. The research is grounded in hermeneutics and critical theory and is feminist in its aims and methodology. From 2009-2012, I recorded 33 in-depth interviews, later transcribed, and approved by participants, and conducted four participant observations (in Agunah advocacy organizations, a Rabbinic Court, and an Agunah’s post-divorce celebration). My analysis utilized tools from grounded-theory and narrative analysis (Wertz et al. 2011). Being an Israeli Orthodox feminist previously active in this field, I used my amicable relationships with activists to recruit participants and my position as insider/outsider enabled a strong rapport, elicited empathy and deeper understanding. I chose only women directly involved in the field, asking each to share her “story as someone active in the Agunah field.” Although I categorize Agunah activism as feminist politics, participants do not all self-identify as feminists. Participants all self-associate with Orthodoxy, most with various streams of Religious Zionism. Agunah activism, heavily linked to Halakhic/legal expertise, correlates with relative privilege. All are educated professionals: Most are certified Rabbinic advocates and/or lawyers, with some therapists and academics. Aged 32-72 at the time of the interview, all are middle class, mostly Israeli-born, many of Ashkenazi descent, and concentrated around Jerusalem (Orthodox feminism’s hub). Contrary to stereotypes, the overwhelming majority of Agunah activists are married and all are mothers of several children – they are rarely agunot themselves.

בפרק הממצאים של מאמר זה אני בוחנת את יחסן של פעילות למען עגונות בישראל למוטיב המשפחה היהודית ולמסגור הסימבולי של מאבקן. זאת, לצורך דיון רחב יותר ביחס לאופנים בהן דת, מגדר, מיניות ולאום מעצבים אלה את אלה.

## “THE GOOD OF THE CHILDREN”: GUARDIANS OF THE JEWISH FAMILY AND CUSTODIANS OF JEWISH TRADITION

On the most basic level, aguna activism is about legal representation and public advocacy for women denied divorce, who suffer from dysfunctional marriages and get stuck in prolonged, emotionally, and financially extortionist divorce proceedings, but this is not only a women’s issue. Jewish-Orthodox feminists who are aguna activists work to alleviate the agony of a specific aguna and her children and the woman’s right to remarry and have more children. Activists describe a sense of service, a moral and spiritual duty to protect these families, Jewish society’s weakest links. Yet the wider motivational frame ties a fight for gender justice and women’s rights with care for the Jewish family writ large. This linkage between divorce rights and the future continuity and wellbeing of the Jewish people plays out on multiple levels.

On a personal level, altruistic care for the aguna’s family reflects a fear for activists’ own families. Tali, a prominent activist, explained she struggles to create “a better world for my daughters” for fear they too may fall victim to the current system once married. Concern also extends towards families-in-potentia, expressed by fighting for the aguna’s un-born children, since until a woman’s marriage is dissolved she is barred from remarrying or reproducing. Pnina, another activist, considered the fruitless ticking of women’s biological clock to be “the greatest tragedy” because it represents more than an individual woman’s lost dream of motherhood. It is detrimental to the survival of the Jewish people whose ethno-national continuity hinges on the matrilineal transmission of Jewish identity via Jewish women’s procreation.

Pnina stretches the familial framing even further, worrying about who else might be “lost” if she and her fellow activists were to fail in their courtroom battles. She is troubled by long-term effects the State Rabbinic Court’s extremism may have on the Jewish-Israeli majority who do not willingly choose to be associated with this institution and the Judaism it represents:

I care too much about my religion to see how it's being interpreted and forced on other people. [by the Rabbinic Courts…Which is why] I think we're losing so many people and […] that's very, very sad. I don't know [what] the future of Am Yisrael is as a result. [...] I'm not sure of our continuity as a people if we continue the way we are. Politics aside, I'm a great believer that […we] can fight our external enemies no matter who they are […if] we have internal cohesiveness. And what we have today is exactly the opposite.

Pnina links Jewish identity to identification with religious institutions and observance, thereby adopting an Orthodox logic. Yet she worries that Judaism religion, as currently interpreted and enforced by the Jewish state’s Orthodox institutions, is losing its appeal for many secular Jews who risk becoming alienated and disenchanted which jeopardizes “the future of the Jewish people”. Moreover, Pnina contends that social fragmentation, extremism, and infighting within the borders of the homeland render the nation vulnerable to external security threats. This resonates with contemporary Israeli anxiety about national security (hinted at here by Pnina’s request to put aside “politics” – Israeli shorthand for the Palestinian-Israeli conflict). Pnina’s logic also carries historic overtones of the Jewish narrative regarding the 9th of Av, when internal strife and immorality led to God forsaking his divided people and permitting an enemy invasion which destroyed the Temple (Beit HaMikdash). Thus, a seemingly minor issue concerning gender injustice in Jewish law which directly affects a relatively small number of marginalized aguna women and their families, is interpreted as potentially endangering social cohesion, Jewish continuity.

The familial framing also appears when activists and Rabbinic Court representatives argue over who is a better metaphorical parent. Orit recalled how as a young activist she naively understood her professional responsibility as “merely” providing legal representation for aguna women ensnared in private domestic custody battles. She was deeply dismayed when Judges tended to switch registers and refer to her in Court, not as an individual’s advocate but as a representative of a political enemy:

הוא צעק עליי "את לא מבינה כלום, אתם, אתם", הוא פונה אליי ב"אתם", "ארגוני הנשים אתם לא מבינים כלום אתם מעגנים את הנשים אתם גורמים להם להיות מסורבות גט, אתם, אתם, אתם" הוא ממש הוא פנה אליי בהאשמה.

She was shocked to discover that rather than focusing on the petitioners’ parenting capabilities, the legal dispute was reframed on a different register with a different cast. The Rabbinic Court accused her (and her imagined political cohort of feminist organizations) of causing the aguna problem. Orit finds herself locked in direct conflict with the Rabbi-as-father over guardianship of “the children”:

הוא [הדיין] צועק עלי "את אומרת לי שאני לא דואג לילדים? בית הדין דואג לילדים הרבה יותר ממה שאת דואגת להם, טובת הילדים עומדת תמיד לנגד עיני בית הדין!", זה כאילו אני באה ומטילה ספק בזה שהוא דואג לטובת הילדים, הדיין. והוא ברור לו, באמת ברור לו שטובת הילדים לנגד עיניו.

Feminist activists and the Rabbinic Courts are cast as a feuding couple quarrelling over who best discerns the children’s interests, who is the most authentic tender of the (specific and collective) family’s well-being and integrity? Who is best fit to serve as the Jewish family’s “apotropos”? As in many tense divorce proceedings the struggle is structured as a zero-sum game. If one is protector, the other is a source of potential harm. Indeed, aguna activists are often accused in Orthodox discourse of undermining “the Jewish family”. They are suspected of weakening specific marriages or the social institution of marriage (by seeking to make divorce “too easy” or “overly” empowering women). They are blamed for undermining the spiritual ideal of unity and “shalom bayit". Yael, a middle-aged activist who is a mother and grandmother, described being verbally attacked in similar terms in the Rabbinic Court’s hallway:

שום דבר לא חשוב לי כמו המשפחה שלי [...] אני לא מפחדת מדיינים, אני לא מפחדת מעורכי דין ואני אפילו לא מפחדת מאנשים ש, את יודעת ל, לפעמים את נמצאת בבית דין ומקללים אותך, אנשים, אמרו לי "את הורסת משפחות!", "את אישה דתייה? תורידי את הכובע!" [כיסוי ראש], אני חשופה לסוג של דברים שיכולים להגיד את זה במסדרון שהוא מלא אנשים, [...] אני לא מגיבה בכלל. [...] זה יכול לעשות אי נעימות של רגע, אבל זה לא איזה קונפליקט [...] בגלל שאני יודעת שאני לא הורסת משפחות [צוחקת] ואני יודעת שאני אישה עם כובע בצדק [צוחקת], הלוואי שיהיו עוד אנשים דתיים כמוני.

The attack intends to expose Yael’s piety as a sham and scare her into submission, a position which is – in their view – more befitting a modest Jewish woman. Yael’s discursive and emotional response is complex. She defiantly rejects the assault and the label of home-destroyer, but essentially agrees with her accusers’ logic that upholding Jewish families and upholding religion are connected. Yael defends herself and even takes pride in her work. She accords it moral worth: she salvages families by freeing women from the shambles of abusive failed marriages to start their life anew. Later in the interview, she describes a cultural vision of Jewish tradition which puts care for family and interpersonal ethics at its core. This account flips the blame-and-shame tactic since she hints there are some in the current Rabbinic establishment who represent a less-than ideal moral model:

ביהדות הערך העליון הוא לא הגשמה עצמית, [אלא כל] ישראל ערבים זה לזה, ערבות הדדית, הורות, משפחתיות, קהילתיות. [...] בן אדם יהודי צריך להיות בעל ערכים חברתיים, בעל מוסר אישי [...] תתנהגו ביושר! [דופקת על השולחן], תכבדו אנשים אחרים! [דופקת על השולחן], תכבדו את נשותיכם! [דופקת על השולחן], [...] תכבדו [זה] את זה, שלא תחשבו רק על הכבוד שלכם, ותחליטו לפי הכבוד שלכם [ש]אני אפסוק ככה ואני אפסוק אחרת, זה לא מקובל עלי.

Yael sees herself as “a legitimately religious woman” since fighting for morality is, in her view, the ultimate Jewish ideal and an authentic embodiment of what it means to be a God-fearing caretaker of the Jewish family. By aligning herself with protecting the Jewish family, a notion drawn from the national and religious cultural repertoire, Yael adopts a “de-stigmatization strategy” that asserts her “moral worth, membership, and similarity (or even superiority) to majority group members” (Lamont and Mizrachi 2012, 369).

Thus, both activists and members of the rabbinic establishment accept the logic that there is a morally superior religious duty to protect the Jewish family but disagree about who is doing the better job of it when it comes to Jews’ marriage and divorce. Activists debate amongst themselves who is culpable for the failure and how to make sense of the multifaced entity called “the State” who is neglecting its responsibility towards its wards. Activists’ positions also differ on the degree of malicious intent attributed to rabbinic leadership: is it a localized anomaly or widespread structural oppression? a temporary or inherent moral distortion? a sign of institutional carelessness or abuse? Lilach, a renowned activist who has broken through many gendered ‘glass ceilings’ to acquire religious knowledge and public stature, explained that a cruel “תקרת בטון was created by the merger of State and religion as embodied in the Rabbinic Courts. She noted this hybrid structure restricts women lives and crushes innocent children’s futures (by marking them as *mamzerim* REF). It also limits activists’ efficacy since they operate within a neither truly Halakhic nor purely democratic field. Echoing Mahmood’s (2013) critique, Lilach laments how when religion is conjoined with the modern nation-state it becomes unnaturally centralized, rigid, and calcified. Thus, despite feeling proud of successfully “putting several cracks” in that cement wall, most of the time she is filled with righteous feminist outrage at the modern Israeli Rabbinic courts who have abandoned their moral responsibilities and do not fulfil their historic mandate.

As an Zionist Orthodox woman, Lilach, and many of her fellow activists, believe the rulings and norms of the Beit Din (courts of Jewish law) should reflect Jewish society’s values, maintain the social order and protect the social fabric by defending the rights of society’s most marginalized and vulnerable members. The Rabbinic Court’s highest purpose is to serve as “אביהן של יתומין” (Babylonian Talmud, Gittin 37a), just as God is “אבי יתומים ודיין אלמנות (Psalms 68:6). Orthodox aguna activists are, for the most part, ideologically committed to this ideal, ascribing to the religious-Zionist redemptive vision of a contemporary national Israeli court as the modern incarnation of a traditional institution. In this sense the activists’ original position is a far cry from a secular belief in separation of church and state. But the current system’s negligence and injustice evokes deep religious anger. It is along these lines that Sarah, a veteran activist and scholar of rabbinic texts, articulates her harsh critique:

It is unacceptable that […] in the State of Israel, […] a woman can be tortured. […] The fact that our generation’s leadership, our legal guardians are not reacting [to this problem]! The religious and Halachic guardians whom we look up to don’t take care of it, [they] aren’t concerned with it. The opposite! [laughs bitterly] Not only did they forget about it, they run […] the other way, it’s unacceptable. Unacceptable.

לא יתכן שמצב [...] כזה קיים. שאישה או גבר במדינת ישראל, אבל בעיקר זה הצער של הנשים והבעיה של הנשים, שאישה יכולה להיות בעינויים. [...] שזה נעשה בהצטדקות התורה זה ברור שזה איום ונורא. אבל [...] שאין התייחסות ממנהיגי הדור, מהאפוטרופסים שלנו שאנחנו מסתכלים [עליהם], אפוטרופסים מבחינה דתית והלכתית, ש[הם] לא מטפלים בזה, ושלא נותנים את הדעת – להיפך [צוחקת במרירות] לא רק שהם שכחו מזה, [הם] בורחים [...] לכיוון השני, לא יתכן. זה לא יתכן. [...] אנחנו חייבים לעשות משהו.

Sarah denounces Rabbis who fail to hold recalcitrant husbands who fail their families accountable. Worse, the rabbis themselves are implicitly accused of being deadbeat dads. Rather than actively pursuing justice and fulfilling their duties of care, they look the other way, worsening rather than rectifying this acute man-made injustice. Using plural pronouns (“we”), she initially includes herself in a Jewish collective that looks up to “*our* generation’s leadership, *our* legal guardians” but feels forced to redraw the boundaries since “they” are utterly failing at being the collective’s guardians, arbiters and moral compass.

Indeed, many activists describe the Rabbinic Courts as a soul-less shell, a morally corrupt coercive formalistic establishment that not only fails to protect individuals but causes irreparable harm to the Jewish-Israeli public who has grown disgusted with the Rabbinic establishment, contributing to a sense of displacement, an estrangement from Jewish identity (Zion-Waldoks Motzafi Haller 2018). Many activists claim “politicized religion” merged with gender discrimination is a “desecration of God’s name” (Zion-Waldoks 2015). Such abominations not only invalidate rabbinic authority but undermine the Jewish collective, for as in the historic myth of the Temple, it will eventually lead to disconnection, disparity and destruction. According to Sarah, the judges have become criminally negligent בחסות התורה והמדינה . They have failed their self-appointed role as protective fathers, patriarchs, אפוטרופסים. Rather than ensure collective security, the commanders have deserted mid-battle, leaving activists to care for the wounded themselves. Stepping into this void, aguna activists “חייבים לעשות משהו” - becoming the true defenders of the Jewish people and Jewish families. At the heart of their activism lies the belief that the Jewish family, Jewish continuity, social cohesion, and national security depends on fiercely defending women and children’s rights.

## דיון

 The “*aguna* wars” carry the power of a “World War” (REF) because they are directly shaped by the contentious intertwinement of national, religious and gender/sexual politics and carries the weight of their symbolic meanings. Legally, Israeli civil law determines that marriage and divorce of all citizens be regulated solely by religious authorities, viewed as a key element of Israel’s character as a Jewish nation-state. Culturally, marriage and divorce in Israel bridges the familial with the national, the individual with the collective, defying clear divisions between private/public. Yet this paper makes a new connection, delving into how the nation-state’s ethno-national identity is secured through hierarchical sexual politics, and how this mechanism is both upheld and contested by religious forces. I demonstrate how activists and judges arguing from opposite sides of the Israeli courtroom over specific families’ divorce cases, are in fact engaged in a symbolic public battle where women’s sexuality and children’s lives embody sites of cultural and national boundary-marking. I show that while the adversaries battle strenuously over women’s rights and religious authority, *both* sides articulate a commitment to fight over (and for) the survival of the Jewish collective, conceived as a national mission, and – for Orthodox Jews on either side of the battlefield – a sacred religious mission. I argue that once sexual difference and religion become entangled with the Jewish nation-state’s existential anxiety about security, matters of marriage and divorce are rendered inescapably dramatic, risk-laden, and gridlocked.[[3]](#footnote-3) Thus, the context of family law is apt: Israel’s “*aguna* wars” are a custody battle over the Jewish people and who is best suited to protect the integrity of “the Jewish family” – and by extension – safeguard the nation.

המאמר דן ברעיון של משפחתיות ו"המשפחה היהודית" כמבנה שמסמן גבולות חברתיים וסימבוליים מרובים ומצטלבים בעלי השלכות ממשיות על חייהן של נשים וילדים. מקרה בוחן זה מזמן מבט ביקורתי על הנחות הקיימות כיום במחקר ובפוליטיקה אודות דת, מגדר, לאום ומודרנה בהקשר הישראלי. הוא מציע לבחון מחדש את השיחים שמוצעים כיום בספרות, אשר ממסגרים את שדה הקרב על נישואים וגירושים בישראל כביטוי לפרדיגמה של מלחמת-על לעומתית ובינארית כזו או אחרת: "מלחמת המינים" בין נשים לגברים, או "מלחמת תרבות" בין דתי לחילוני, בין מסורתי למודרני, בין מזרח למערב; או "מלחמה דמוגרפית" בין יהודים לערבים, ישראלים לפלסטינים. ההיסטוריונית הפמיניסטית ג'ואן סקוט (REF) יצאה כנגד תיאורים בינאריים שמעמידים מחנה לא חילוני, לא ליבראלי, ולא מודרני כחסם מרכזי ויחיד בפני שוויון מגדרי, משום שזהו מנגנון שמונע ראיה מפוכחת על מאבקים עזים לשוויון מגדרי בתוך המחנה הלכאורה דמוקרטי-ליברלי-חילוני ויוצר האחדה א-היסטורית ולא דינאמית של דת ודתיות. סבאא מחמוד (REF) מוסיפה כי כל עוד מתעלמים ממגדר/מיניות כקטגוריה אנליטית לא ניתן להתיר את הסבך של יחסי דת ומדינה במדינות המזרח התיכון. רק ניתוח מגדרי והכרה בהסיטוריה הקולוניאלית של מדינות האזור מאפשרת לחשוף את התפקיד המכריע של מדינת הלאום הפוסט-קולוניאלית בעיצוב הדת ויחסי המגדר כפי שהם באים לידי ביטוי כיום בפוליטיקה המזרח תיכונית בכלל ובמעמד האישי בפרט. בעקבות מחמוד (REF), אני מזהירה מפני התעלמות משאלות של מגדר ומיניות בבחינת הזיקה בין לאום ודת, משום שלא ניתן לבודד בין המרכיבים הללו. בעקבות סקוט (REF) אני קוראת שלא להסתפק בהסברים שמעמידים את החילון והקדמה למול הדת הפרימיטיבית והפטריאכלית, או את זכויות הפרט למול תפיסות קולקטיביסטיות. כפי שהמאמר מדגים, ניתוח המצב – הן הבעיות והן מאמצי הפתרון – מצוי בהבנת יחסי הגומלין הדינמיים וההבנייה הדדית של המרכיבים השונים – דת, מגדר, ולאום.

במאמר זה בקשתי לשרטט את קוי המתאר של המשפחה היהודית כסמל וכחוויה ולהבין כיצד מתפקד מוסד זה כמושא לעבודת דאגה, הגנה ושמירה מצד גורמים שונים. אני מראה ששיח השמירה על המשפחה היהודית, העם היהודי המדינה היהודית אינו רק אמצעי להצדקת הסדרים דכאניים. הוא עשוי לשמש גם הגיון משחרר שמניע חתירה לשוויון ולהגנה על מוחלשים מתוך עמדה יהודית-מוסרית-פמיניסטית שמבקשת להדוף סבל ולמגר עוול למען שימור ערכים של סולידריות, המשכיות, צדק וחמלה. כך, הממשי והסימבולי נשזרים זה בזה במאבק להבטחת זכויותיהן של נשים בבתי הדין הרבני ולהבטחת שוויון מגדרי במדינת ישראל המודרנית. המחויבות של אקטיביסטיות דתיות ל"משפחה היהודית" עשויה לייצר אפוא התנגדות לפעולותיו ולהנחות היסוד של הממסד הדתי-מדינתי הקיים, אך בה בעת זהו מאבק ששואב מתוך המסורת היהודית-דתית והשייכות לקולקטיב היהודי ערך, מוטיבציה ולגיטימציה.

1. My case study examines Jewish law (*Halakha*) while Mahmood discusses Muslim *Shari’a* law, but she explicitly extends her broader arguments to the Middle East including Israel, as well as India, Malaysia and Indonesia. [↑](#footnote-ref-1)
2. Modernity is understood here within the conceptual framework of “multiple modernities” which allows for the inclusion of religion in the project of modernity and sets the stage for investigating multiplicity across diverse modern locales (Michel, Possamai, and Turner 2017; Herzog and Braude 2009) and perhaps even multiple modernities within the same nation-state. [↑](#footnote-ref-2)
3. Israel has long suffered from ambiguous and permeable borders, an existential crisis of legitimacy, and a victim/perpetrator predicament with regards to the Palestinians. Internally, its multi-ethnic, multi-cultural, and multi-national society is growing increasingly fragmented, characterized by volatile tensions, waning solidarity, and lack of productive political dialogue. It is also a nation-state that aspires to be both Jewish and democratic but lacks a constitution to guide its relationship with religion. [↑](#footnote-ref-3)