**מבוא**

האורתודוכסיה היהודית, אשר צמחה כתגובת נגד לתהליכי המודרניזציה החל מהמאה ה-19, עוברת במרוצת השנים שינויים, ותחת כנפיה מתפתחות צורות חדשות ושונות של יהדות אורתודוכסית. כך, המאפיינים המרכזיים והגבולות הברורים המבחינים בינה ובין זרמים אחרים אינם מוסכמים עוד. כחלק מהתפתחות זו, הולכת וצומחת מגמה חדשה, המכונה פוסט-אורתודוכסיה או אורתופוסט, המעוררת עניין מחקרי בשל חמקמקותה הרבה בהקשר זה של הגדרות ומאפיינים.

במקביל, וכחלק מהתפתחויות אלה, הפמיניזם הדתי בארה"ב ובישראל החל מפלס דרכו בסוף המאה ה-20 עם הדרישה לשוויון בלימוד התורה ובעזרת הגברים בבתי הכנסת. כך, ההשתלבות בעולם הידע התורני הביאה לצמיחתן של מדרשות ללימוד תורה לנשים ולהופעתן של טוענות רבניות ואילו בתחום התפילה אנו עדים להופעתם של מניינים שוויוניים בהם הנשים לוקחות חלק פעיל בהובלת התפילה ובהנהגת בית הכנסת.

חפיפה בין מאפייניה של הפוסט-אורתודוכסיה ובין חלקים משמעותיים של הפמיניזם האורתודוכסי מביאה לתהייה מחקרית על קנקנן של קטגוריות רעיוניות אלה ובחינת מופעים שונים הנופלים בתחומן. בין מופעים אלה בולטת הסוגיה של הנשיות בעולם התפילה, אשר זוכה לתשומת לב הולכת וגוברת מצד נשים מרקעים שונים ואנו עדים לסנוניות ראשונות של התקהלויות נשיות לצורך תפילה.

בחלקו הראשון של המאמר יובא דיון תיאורטי באשר למהותן של האורתודוכסיה היהודית, הפוסט-אורתודוכסיה והפמיניזם האורתודוכסי. לאחריו תוצג קבוצת התפילה. החלק השלישי ידון במשמעות של תכנית זו בנוגע לזהותה ויבחן אותה כתופעה פוסט-אורתודוכסית.

1. **היבטים תיאורטיים :**

*האורתודוכסיה היהודית מהי?*

לפי המוסכמה המקובלת, האורתודוכסיה מהווה את תגובת ההנהגה הדתית של היהדות המסורתית במאה ה-19 למשברים שהתחוללו בתחום ההתנהגות הדתית היהודית והסמכות הקהילתית עקב הבטחת האמנציפציה והאפשרויות למודרניות(ראו לדוגמה, ברויאר, תשנ"א: 33). בראון(2000) מצייר קשת שלמה ורחבה של תגובות הנעה מהקצנה דתית גורפת שהתפתחה בהונגריה ועד לאורתודוכסיה מתונה יותר בגרמניה, בתוכה נבעו במרוצת הדורות זרמי משנה. (311:Brown, 2000)

במשך עשורים של מחקר נדמה היה, כי קיים קונצנזוס לגבי משמעותו של המונח "אורתודוכסיה יהודית" וכי הגבול בינו ובין הזרמים האחרים הינו ברור. אולם, בשנים האחרונות תובנות והסכמות אלה החלו להתערער ולהעלות תהיות בנוגע למהותה של האורתודוכסיה. רביצקי(תשס"ו) היטיב לסכם תהיות אלה במילים הבאות:

"האם יש הצדקה להוסיף ולדבר עוד על יהודים "אורתודוכסים" ועל יהדות" אורתודוכסית"? אם הליכוד הפנימי של המחנה מוטל בספק, היריב משנה את פניו פעם אחר פעם, וגם טיב היחס בין הישן לחדש אינו ברור דיו, האמנם עוד אפשר לתת במחנה הזה סימנים מזהים מובהקים? ואם הגבולות המבדילים את האורתודוכסיה כלפי חוץ הלכו והיטשטשו ולעומת זאת הגבולות החוצים אותה מבפנים הלכו והתחדדו, האמנם עדיין סיעה אחת היא לפנינו?"(רביצקי, תשס"ו:7)

חוקרים שונים עסקו בשאלות אלה, הנוגעות במהותה של האורתודוכסיה ובגבולותיה, והתמקדו ביחסים שבין המסורת והמודרנה.

שגיא (תשס"ו) מציין, כי השיח האורתודוכסי הרווח איננו רואה במסורת יצירה שהולכת ומתפתחת אלא יצירה חתומה, ומכאן, נגזרת הבחנה דיכוטומית שבין מסורת למודרניזם, כאשר האורתודוכסיה מזוהה עם המסורת. על פיו, הבחנה דיכוטומית זו שימשה ומשמשת יסוד מכונן בשיח האורתודוכסי, שלו שלושה ביטויים עיקריים: האחד, הדגשת ההבחנה הדיכוטומית בין המסורת והמודרנה על-ידי דחיה מחלטת של המאפיינים המודרניסטיים והצמדות למאפיינים המיוחסים למסורת. השני, הכרה בקיומה של סתירה בין היסוד המודרניסטי ליסוד המסורתי והפיכתה למאפיין מרכזי של החיים הדתיים.

בבסיסו של הביטוי השלישי עומדת ההשקפה, כי בדת היהודית טבועים באופן אינהרנטי מאפיינים מודרניסטיים, ועל כן, הוא מפחית מעצמת ההבחנה הדיכוטומית. חשיבה זו מצויה בחוגים שונים של האורתודוכסיה המודרנית, והיא באה לידי ביטוי בשילוב יסודות מודרניסטיים ומסורתיים (שגיא, תשס"ו42 :).

ליבמן (1982) מתייחס למציאות הישראלית, ומציע, כי התגובה האורתודוכסית למודרניות באה לידי ביטוי בשני אופנים עיקריים: ניאו מסורתיות ואורתודוכסיה מודרנית.

התגובה הניאו-מסורתית מבקשת לשמר את המסורת באמצעות דחיית המודרניות, ותומכת בהתבדלות תרבותית וחברתית. התגובה האורתודוכסית מודרנית, אשר מזוהה בישראל עם הציונות הדתית, נחלקת לשלושה טיפוסים אידאליים, הדוגלים במחויבות יהודית להלכה, אולם ללא דחיית הערכים התרבותיים, החברתיים והמדיניים העיקריים של העולם המודרני, ואלו הם:

הסתגלות: בטיפוס זה לא מתקיימת סתירה בין ערכי המודרניות לבין היהדות, ולמעשה, ערכים אלה נתפשים כטבועים במסורת היהודית. הדוגלים בהסתגלות מעניקים פירוש מחודש למסורת ועל מוביליה נמנה הרב גורן.

מידור: בטיפוס זה, בדומה לניאו-מסורתיות, ישנה שאיפה לשמר את המסורת ללא פגע, אולם תוך הקטנת היבטי החיים שלגביהם היא רלוונטית והרחבת אותם היבטים של החיים הנחשבים לנייטרלים מבחינה יהודית או דתית ולכן לגיטימי שיהיו נתונים להשפעת המודרניות. תגובת המידור מיוחסת לקהילה הניאו-אורתודוכסית שהתפתחה בגרמניה בשלהי המאה ה-19, ועל מוביליה נמנה הרש"ר הירש. (ליבמן, 1982:232-237)

הרחבה והשתלטות: טיפוס זה מקבל את המודרניות על-ידי פירושה מחדש דרך משקפיה של המסורת היהודית. כל אחד משני ענפיו שואפים לתת כותרת אחת לכל מרכיבי החיים, בהתאם לפירוש המסוים שלו ליהדות. למעשה, אין במציאות קיום טהור של טיפוס זה, ולכן הם חופפים במידה רבה להסתגלות מחד, ולניאו-מסורתיות (בגוון ציוני) מאידך. הענף האחד, המכונה "דתי ליברלי", מיישם את ההרחבה וההשתלטות באמצעות הסתגלות, כלומר, על–ידי התאמת המסורת הדתית למציאות באמצעות פירושה מחדש (כהן, 2005:19). בישראל זכה ענף זה לכותרת שניתנה לו על-ידי גייגר(תשס"ב: 51-52) 'ציונות דתית חדשה' המתאפיינת במתן לגיטימציה למודרניות כגורם מעצב, לצד המקורות הדתיים; בתפישת תהליך הפסיקה כתהליך חברתי–תרבותי ; ובנכונות לבקר את הסמכות הרבנית לא רק בתחומים שאינם הלכתיים, אלא אף בהלכה עצמה. מבחינת דפוסי ההתנהגות רוב הדתיים הליברליים מתאפיינים בפתיחות רבה כלפי הסביבה הלא–דתית, במעורבות בה, ובאימוץ דפוסים חילוניים שחלקם אינם עולים בקנה אחד עם הנורמות ההלכתיות כפי שהן נתפסות בעיניים שמרניות. הם אינם חשים סתירה בין דפוסי ההתנהגות הנחשבים בבירור כ'חילוניים', לבין התודעה העצמית שלהם כדתיים(שלג, 2000:54-56).

הענף השני, המכונה "חרדי לאומי", מתנגד לשינויים במסורת הדתית, בדומה למידור, ואולם הוא דוחה גם יצירת חיץ בין תחומי החיים השונים ודוגל בקידוש כל תחומי החיים, ומכאן, הרעיון של מדינה הנאצלת בקדושה (ליבמן, שם).

*הפוסט- אורתודוכסיה מהי?*

בעולם המחקר וכן בתוך הזרם האורתודוכסי המודרני נעשים ניסיונות לאפיין ולהגדיר מחדש את האורתודוכסיה, על מנת שזו תוכל לכלול בתוכה כמה שיותר תת-זרמים, כפי שהוצגו לעיל. בין הניסיונות ניתן לציין את גילי זיוון (תשס"א:89-90), ואביעזר רביצקי (תשנ"ט:161-177), אשר שאפו לאפשר את יצירת הרצף התרבותי-קהילתי בין האורתודוכסיה המודרנית למושג האורתודוכסיה הראשוני, אולם, גם ניסיונות אלה אינם חפים מקשיים.

ניסיון זה לאחד בין הקהילות הופך כיום בישראל בעייתי עוד יותר, לנוכח תופעה אשר התפתחה מתוך האורתודוכסיה המודרנית עצמה ומערערת על גבולותיה מפנים ומחוץ. בשנים האחרונות התפתחו שיח דתי חדש ומגמות דתיות, שפרצו את גבול ההגדרה האורתודוכסית-המודרנית המוכרת. רוזנק (תשס"ו:129), מכנה מגמה זו אורתודוכסיה פוסט-מודרנית או בקיצור אורתופוסט, בשל המאפיין של הפנמת מרכיבים הלקוחים מהעולם הפוסט מודרני אל תוך מערך החשיבה**.**

"... לתוך החברה האורתודוכסית המודרנית חדר סוג של שיח הנושא בחובו את הרעיונות של חשיבה דתית ללא מטפיזיקה, נטרול המשמעות הדתית של ההיסטוריה, כינונה של דת בלתי אשלייתית, קהילתית, והתלות של "נוכחות אל" בתודעת האדם."(זיוון, תשס"א)

בין האישים שתרמו להתפתחות של שיח זה ניתן לציין את הרב סולובייצ'יק, פרופ' ישעיהו ליבוביץ' והרב פרופ' דוד הרטמן , אולם ניתן להוסיף לרשימה זו גם אישים רדיקליים יותר( רוזנק:138 ).

עמדתו של האורתופוסט הינה פלורליסטית ומכירה בכך שעולמו הינו אופציה אחת מתוך מגוון של אופציות לגיטימיות. מכאן, קידוש הגבולות בשיח הדתי-אורתודוכסי אינו חלק מתפישת עולמו, והוא מכבד כל בחירת זהות של אחרים (רוזנק, תשס"ו:130 ).

בכל הנוגע להיררכית הפסיקה ולאופן הפסיקה, האורתופוסט מאמץ דפוסים שונים מאלה של ovבלבד, וממילא, על אף שהוסמכו לרבנות אורתודוכסית, הן שונות בהשקפותיהן מאלה של רבני הזרם המרכזי , ומהוות מושא לביקורת המציגה אותם כפורצות גבולות וקונסרבטיביות בעיקר בנושא השוויון ההלכתי בין המינים.

תמונה זו מחזקת את טענת הסוציולוגים בשנים האחרונות באשר להפיכתה של ההיברידיות בפרקטיקה הדתית לתימה מרכזית בניתוח מגמות מסוימות של שינוי דתי(Pieterse, 2004; Cohen and Eisen ,2000 ) .

The socially constructed nature of social hybridity is reflected in its designation as something that overcomes the boundasries between things that were previously separated (Bullick and Schroer, 2015:215).

ואכן, בכל הנוגע לזרמים הדתיים ביהדות ניתן לומר כי בעבר ההבחנה בין הדתי לחילוני, ובין הזרמים הדתיים השונים היתה מבדלת לחלוטין, ואילו בהווה, ניכר, כי ההפרדות הללו אינן עוד חדות כבעבר.

שני התחומים, הבולטים בחשיבותם בהיברידיות של דתות שמרניות הינם הגישות המשתנות כלפי ההיררכיה של סמכות דתית ( Berger, 2014:48f) ושבירת הגבולות הדתיים עם זרמים/כיתות אחרים. ישראל-כהן (Israel-Cohen, 2012) טוענת, כי עקבות של היברידיות חדרו ליהדות האורתודוכסית מודרנית בישראל; ראשית, היא מצביעה על ביקורת המופנית כלפי הרשויות הרבניות של המדינה מתוך האורתודוכסיה המודרנית, המובילה לפלורליזציה של קבלת החלטות הלכתית. כמו-כן, היא מטילה ספק בגבולות שנלקחו כמובנים מאליהם ומתמקדת בהקשר זה בטשטוש הגבולות בין האורתודוכסיה המודרנית ובין הקונסרבטיביות ומציעה את המונח: conservadox (Israel-Cohen, 2012:111). בדומה לחוקרים אחרים, אף היא מתייחסת בהקשר זה למונח פוסט-אורתודוכסיה ומעלה את ההשערה, כי קולות אלה אשר עלו ממחקרה משתייכים לקטגוריה אנליטית זו (שם, ע' 115).

תנאי מקדים חיוני לזהות דתית היברידית הינו חשיבה אינדיבידואלית ואכן, החיפוש אחר חווית עומק בכל תחומי החיים הדתיים (ואף בתחומים נוספים) הינו אחד מהמרכיבים המזוהים ביותר עם האורתופוסט. הדגש בתפילה אינו מושם על דקדוקי הלכה אלא על ה"חיבור" של המתפלל לחווית התפילה. כך, נוצרו במסגרת הקהילה האורתודוכסית קהילות ספיריטואליות חדשות, במסגרתן התפילה קבלה גוון חסידי ו"אסתטי" יותר (רוזנק, תשס"ו:131 ). הקבוצה הבולטת בסקלה זו היא חסידות ברסלב.

רוזנק מתאר את הפוסט-אורתודוכסיה כתופעה של יחידים, המעוניינים בשינוי דפוסי החשיבה והתפישה של החיים הדתיים מתוך גבולותיה של הקהילה האורתודוקסית המודרנית. רבים מהם צמחו בעולם הישיבות האורתודוכסי מודרני, וחלקם בעלי הסמכה לרבנות, המקפידים על לימוד יומיומי מגווון. לעומתו, זיסר וליבמן (2004) מצביעים על האורתופוסט כמי שעזב את הקהילה האורתודוקסית־ מודרנית. על-פי זיסר[[1]](#footnote-1) , ישנן תכונות הנדרשות מפוסט-אורתודוכס ואלה הן: בקיאות במסורת היהודית הקלאסית, יחסי שנאה-אהבה עם האורתודוכסיה, וחוסר יכולת לאמץ חילוניות כתחליף לחיים דתיים. " להיות פוסט-אורתודוכסי פירושו אפוא להיות יהודי תקוע: ציני מכדי להאמין, מחויב מכדי לעזוב...זהו אפוא ביתם של ההומלסים של היהדות." (זיסר וליבמן, 2004:19). הוא מתאר את הפוסט-אורתודוכס כמי שחיי היומיום שלו מתקיימים לרוב בעולם החילוני, בו הוא גם מגדל את ילדיו. אך גם החילוניות לא מהווה עבורו בית אמיתי. להשקפתו, הפוסט-אורתודוכסים "יושבים על הגדר", מאחר והזרמים האחרים ביהדות אינם נתפשים בעיניהם כחלופה ראויה.

תיאור הפוסט-אורתודוכסיה, כפי שהובא לעיל, התבסס על חוקרים מתחום היהדות והוא מציג אותה כמרחב חיים גבולי המנוגד להוויה האורתודוכסית במובנים רבים ואף ככזה הפורץ אבחנות מושגיות שנועדו למיון ולסיווג של המציאות האורתודוכסית, המסמן את הגבולות הסמליים. אולם, המחקר הסוציולוגי בנוגע לגבולות הסמליים מלמד, כי 'הגבול הסמלי הוא בבחינת פס רחב, שבתחומו יכולות להתקיים צורות חדשות ודינמיות של זהות חברתית ותרבותית. צורות אלה מתקיימות לאו דווקא מתוך התנגדות למרכז "קובע הגבולות", אלא ייתכן אף שמתוך השלמה עימו'(ליאון, תש"ע:223 ).

למעשה, פוסט-אורתודוכסיה אינה מהווה זרם אמיתי ביהדות ועל כן ליאון (תש"ע) עושה שימוש במונח 'זרימה', בעקבות האנתרופולוג אפדוראי (Appadurai, 2006) והפרשנות שהעניק לה בן-רפאל(2007) בהקשר היהודי. הוא בוחן את ה'הזרימה הפוסט־-אורתודוקסית' ביהדות הישראלית ומתמקד בדור ההתנחלויות.

"הפוסט־אורתודוכסיה היא זרימה. היא מתנהלת כתנועה אינטראקטיבית ונזילה במרחב חיים יהודי, הצומח מתוך האורתודוכסיה ובתוכה, אולם מתקיים מעבר להגיונה; ההיגיון הלוכד את היהודי האורתודוקסי בשפעת אבחנות, זהירויות, הססנויות והסתייגויות, התורמות לתיחומו בגבולות הקהילה שבה הוא בחר או שלתוכה נולד."(ליאון, תש"ע:229) "...עם זאת, שגיאה היא לראות בפוסט־אורתודוכסיה מרחב המנוגד לקיום האורתודוקסי. הפוסט־אורתודוכסיה, ובכך היא גם נבדלת מהאורתודוכסיה המודרנית, היא מרחב של קיום דתי המשותף הן לצורות אורתודוקסיות, הן לצורות לא־אורתודוכסיות(שם, עמ' 240).

*אורתודוכסיה, פמיניזם ומה שביניהם*

מעבר לסוגיות הלכתיות, אחד מהסמלים המרכזיים שמפרידים בין אורתודוכסיה והזרמים האחרים, הינו המעורבות הנשית במרחב הציבורי של החיים הדתיים. הרטמן (2007) בהתייחסה לתגובת ההרמוניזציה של האורתודוכסיה המודרנית, מציינת, כי כתנועה שמכילה מודרניות, היא פתוחה לרעיון הפמינסטי, אולם התביעות שלה עצמה מאיימות לשמוט את הקרקע מתחת למבנה הפטריאכלי שלה. על כן, הפמיניזם נתפש כמסגרת כבלתי ניתנת לגישור עם התורה ועם אורח החיים המסורתי והוא מייצג את אחד מגופי הידע והערכים שאותם קשה מאוד לעולם הדתי לעכל. (Hartman,2007:8).

עם שילובן של נשים בספירה הציבורית , החלה להתעורר בקרב נשים דתיות ,משנות ה-70 בארה"ב ומשנות ה-90 בישראל, התנגדות לחוסר השוויוניות המגדרי הקיים בקרב החברה האורתודוכסית. (טייטלבאום, תשע"א:18). בארה"ב המאבק הפמיניסטי-דתי צמח על רקע רצון הנשים לשוויון בפולחן הדתי שמרכזו ועיקרו בית הכנסת. לעומת זאת, בישראל התמקד המאבק בשוויון הזדמנויות ללימוד תורה (Mirsky, 2007:47 ; קהת, 49:2008 (. על אף הבדלים בהקשר ובדגש, המשותף למאבק של הפמיניזם האורתודוכסי, בניגוד לנעשה בזרמים שאינם אורתודוכסיים, הינו הרצון לחולל שינוי בתוך הגבולות של ההלכה האורתודוכסית שהיא, כאמור, הרבה פחות פתוחה לשינויים, אם בכלל (קורן, 2011:69).

לדעת ישראל-כהן (Israel-Cohen, 2012), הפמיניזם האורתודוכסי מהווה קטגוריה היברידית אשר סוגים מסוימים שלה חופפים לזו הפוסט-אורתודוכסית(Israel-Cohen, 2012:. במחקרה היא בוחנת את השקפותיהם של פמיניסטים אקטיביסטיים בנוגע לשאלות של סמכות דתית וקשרים בין זרמים. ממצאיה מעלים, כי הפרספקטיבות של הנסקרים מצביעות על דפוס חשיבה חדש בתוך האורתודוכסיה ומשקפות את ההתפתחות של זהות דתית היברידית שאמנם קשורה למעמד האישה, אך באמת הולכת מעבר לדינמיקות מגדריות; הנסקרים מציעים שהאורתודוכסיה צריכה להכניס לתוכה מערכת יותר פלורליסטית של סמכות דתית ולתת יותר לגיטימציה לפרספקטיבות אינדיבידואליות במסגרת ההלכתית.

גם ינאי-ונטורה (2014) מבקשת לקרוא את הדינמיקה של הזהות הפמיניסטית דתית כתהליך ייצור היברידי. לטענתה, לא ניתן להבין את הליך ייצורה כהתאמות בין פמיניזם לדת, וגם לא באמצעות הפרדה בין הקטגוריות פמיניזם ודת. היא מציעה לקרוא את הזהות הפמיניסטית דתית ללא מקף. "המשמעות הרחבה יותר של הליך זה היא שהזהות הפמיניסטית דתית איננה חיבור מכאני ואף לא שילוב בין פמיניזם ודת; הדיאלקטיקה בין פמיניזם לדת מרחיבה את הקטגוריות, מערערת על ההבחנות ביניהן ויוצרת קטגוריה תיאורטית חדשה שהיא פמיניסטית דתית כמרחב משותף. "

(ינאי-ונטורה, 2014: 5)

האחרונות אינן מקבלות את הטענה שמדובר בתנועה היוצאת החוצה מהאורתודוכסיה; ישראל-כהן מנמקת עמדה זו באמצעות מספר סיבות וביניהן, העובדה שטענה כזו מנוגדת לתפישה של הנשים את עצמן; הן חשות שזהו ביתן למרות המתחים העמוקים. כמו-כן, טענה זו מציבה את האורתודוכסיה לצד כוחות הנעים לעבר פונדמנטליזציה של החברה האורתודוכסית ומתעלמת מקולות הדוחפים את האורתודוכסיה לעבר פלורליזם מוגבר. יתר על כן, לדידה, ההיברידיות שהשתקפה במחקר עשויה להיות דרך לאפשר לדת להשתנות עם הזמן ולשמר את הרלוונטיות שלה (Israel-Cohen, 2012:118).

בדומה לישראל-כהן, גם רוזנק(תשס"ו) מחבר ברמה הרעיונית בין הפמיניזם האורתודוכסי לבין הפוסט-אורתודוכסיה, והוא מכנה חלק ניכר מהתופעות שהצמיח הפמיניזם האורתודוכסי(בתי מדרש מעורבים, מנייני נשים, אמירת קדיש בבית הכנסת על-ידי אשה) "פמיניזם אורתופוסטי" (רוזנק, תשס"ו:133-135).

אחד ממופעיו של הפמיניזם הדתי, הצובר תאוצה בתקופה האחרונה, הינו התפילה הנשית. אין הכוונה כאן להובלת התפילה במניינים שוויוניים על-ידי נשים או לאמירת קדיש במניינים מעורבים, אלא לשינוי עמוק יותר, המחפש את הגוון והקול הנשיים בתפילה. גרסאות קלות יותר של חיפוש זה דורשות להחליף את השימוש בלשון זכר בגוף ראשון לנקבה (כגון, "מודה אני"). אחת ממובילות קו זה הינה פרופ' תמר רוס (רוס, תשנ"ט). גרסאות אחרות עשויות לחולל שינוי משמעותי יותר .

ליאון (תש"ע) מדגים את הזרימה הפוסט-אורתודוכסית על המקרה של הספר "תפילת נשים" לעליזה לביא(2005). הספר כולל תפילות שנכתבו על ידי נשים יהודיות ועבורן בתקופות שונות ובאזורים גיאוגרפיים שונים , שעיקרן תחינות ובקשות בנקודות ציון שונות של מעגל השנה ומעגל החיים, ומקצתן פיוטים. לדידו, הספר משמש "...עוגן טקסטואלי למרחב חיים יהודי שאינו נתפס כמחויב - ואולי אף נתפס כחתרני - ביחס למשטרי השיח האורתודוקסיים, המסורתיים והמודרניים כאחד. דומה, כי הספר נותן הד לרצון לבסס את אותה "יהדות שמעבר". נראה, אפוא, כי ספרה הליטורגי של לביא הוא ביטוי לזרימה הפוסט־ אורתודוכסית הרוחשת גם בפמיניזם הציוני־דתי, והמסייעת לו להפוך מתנועה פורמליסטית, העוסקת בלימוד הקנון ובערעור עליו, גם להוויה קהילתית ספונטנית, היוצרת חלופות קנוניות שלא בהכרח מתוך ערעור על הקיים, אלא מתוך השלמת הקיים תוך הרחבת גבולותיו..."(ליאון, תש"ע:238).

כפי שעולה מהסקירה לעיל, הפוסט-אורתודוכסיה איננה תופעה שניתן לאפיין אותה באופן מובהק ולהכריע לאיזה זרם ביהדות היא שייכת או לחילופין, מנוגדת . במידה רבה ניתן לומר, כי המאפיינים המזוהים עמה הינם משותפים במידה לא מבוטלת לאלה של הענף הליברלי דתי (ליבמן) באורתודוכסיה המודרנית; במידה דומה ניתן להצביע על דפוסים המשותפים לזרמים אחרים. הטענה תקפה כמובן, גם למופעיו השונים של הפמיניזם האורתודוכסי. ישנם חוקרים הרואים את היחיד המאמץ אותה כחלק מקיומו האורתודוכסי, אחרים מציגים את היחיד המאמץ אותה כמי שיצא מן האורתודוכסיה וגישה אחרת מתייחסת למגוון רקעים שמהם מגיעים היחידים המאמצים אותה.

**תפילות נשים**

ישנן עדויות רבות מתקופת התלמוד ועד המאה השמונה עשרה שנשים אכן נהגו להתפלל בכל יום ואפילו שלוש פעמים ביום בבית או בבית הכנסת בדיוק כמו גברים. להלן מספר דוגמאות המייצגות מקומות שונים ותקופות שונות:

זימר (תשנ"ו) מתייחס לדיון בתלמוד הירושלמי אודות עיר שכולה כהנים ולאחר שהם מברכים את ברכת הכהנים בחזרת הש"צ, הנשים והטף עונים אמן, ומסיק, כי מכיוון שבתקופת התלמוד היו נושאים כפיים (ברכת כהנים) בכל יום, אנו למדים שנשים נכחו בבית הכנסת באופן קבוע.( יצחק זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 132-133.

בספר חסידים, שנכתב בימי הביניים, מסופר על אשה שהיתה מתפללת שחרית של חול כל יום בבית הכנסת ופעם אחת יצאה לפני שסיים הקהל את התפילה, וננזפה ע"י בעלה על שיצאה מוקדם: "הרי פשעת שיצאת מבית הכנסת!". (ספר חסידים, מהד' ויסטינצקי, סימן תס"ה).

יהדות איטליה הינה הבולטת שבקהילות היהודיות בתקופת ימי הביניים בהקשר זה , לנוכח מקומן המשמעותי של הנשים במרחב הציבורי-דתי . Adelman (2001) מדגים ומספר, כי בורונה של המאה ה-16, נשים רבו ביניהן על סידורי הישיבה בבית הכנסת, עד אשר מקומות קבועים הוקצו, על פי המעמד האישי של הנשים. נשים אלה ידעו להתפלל ואף חיברו לא מעט תפילות משלהן, שרבות מהן שובצו בספרה של עליזה לביא.

(Adelman, Howard Tzvi. "Italian Jewish Women at Prayer." *Judaism in Practice: From the Middle Ages Through the Early Modern Period* (2001): 52.)

בתקנות ירושלים משנת 1730 נאסר על נשים להשאר לקדיש האחרון בכל שלוש התפילות כדי שהגברים לא יסתכלו עליהן . כלומר, היו נשים בבית הכנסת בכל התפילות. (מהד' א"ח פריימן, בספר דינבורג, ירושלים, תש"ט, עמ' 208 ,210"

עם זאת, כמעט בכל המקרים המתייחסים להשתתפותן בתפילות בבית הכנסת, מדובר על סיטואציה בה הנשים נמצאות בעזרת הנשים, ומשתתפות בתפילה שהיא בהובלה גברית.

מעניין לציין, כי במאה הי"ג באשכנז, בנוסף לעזרת הנשים, היו חדרים ששימשו כבתי כנסת שבהם הנשים התכנסו לצורך תפילה ותחנון, ואשר נוהלו על-ידי "בעלות תפילה" (טייטלבאום, תשע"א). העולם הגברי לא התנגד לתופעה זו בדיוק כשם שלא התנגד מעולם לטקסים נשיים אחרים, שכן, לא היה מדובר בתפילה המקבילה לזו המתנהלת בעזרת הגברים, וודאי שלא כללה את החלקים ה"בעייתיים" כגון, חזרת הש"ץ וקריאת התורה מתוך ספר (שפרבר, 2001:365-366).

כאמור, בארה"ב ובישראל העידן המודרני הביא עימו את צמיחתם של קהילות שוויוניות ומניינים שוויוניים, אולם ישנו מקרה ייחודי בישראל, של קבוצת נשים המהווה קהילה לכל דבר ועניין, המנהלת תפילה בכל שבת, תפילה המקבילה לחלוטין לזו הגברית.

קבוצה זו תהווה מקרה בוחן לקטגוריות האנלטיות של פוסט אורתודוכסיה ופמיניזם דתי.

קבוצת התפילה בנוה דניאל

ראשיתה של קבוצת תפילה זו בשמחת תורה לפני 15 שנה, שבה חברת יישוב חדשה אשר לא הרגישה בנח עם התפילה בבית הכנסת הדתי-לאומי הזמינה לסלון ביתה מספר נשים לצורך תפילה. בשבת שלאחר מכן, הן הזמינו את נשות היישוב לתפילה באמצעות דף המידע של היישוב, ובעיקר ע"י "שיווק" מדלת לדלת. אותה חברה חשה הזדהות עם אמהות צעירות שנאלצו לצעוד למרחק כדי להתפלל, וגם הבינה את הצורך שלהן לדבר. בפועל, הגיעו גם נשים שגרו במרחק רב מביתה.

כעבור 4 שנים הן קבלו רשות להתפלל בפעוטון של המתנ"ס וכשגדלה הקבוצה, הן עברו לקרוון השייך למועצה המקומית. מבחינת מעמד רשמי הן מהוות קבוצה בתוך היישוב אך מסיבות פרקטיות אינן מוכרות כעמותה.

בכל שבת (ערבית ושחרית+מוסף) הן מתכנסות בבית התפילה ומנהלות את התפילה במקביל לתפילה המקובלת בעזרת הגברים. החריג היחיד הוא "דברים שבקדושה", מהם הן נמנעות, שכן, הם לא נאמרים בפחות מעשרה (מניין גברים).

התפילה נאמרת בד"כ בנוסח ספרד, אך כל אחת מהחזניות מכניסה אלמנטים מבית אבא. לדוגמה, ניגון איטלקי של מזמור שיר ליום השבת. בדרך כלל הנשים אינן משבצות תפילות שנכתבו ע"י נשים לאורך הדורות. אולם, לפני חגים הן מחברות טקסטים משהן: לדוגמה, לפני שבועות או לפני פורים הן מחברות מגילה אחרת, אם כי, במהלך התפילה רק הטקסט המקורי נאמר. מדי פעם נשמעים קולות הקוראים לחדש בתוך התפילה עצמה, אולם מרבית הנשים מעוניינות לדבק בנוסח המסורתי של התפילה וחשות כי הכח האדיר נקנה דווקא בזכות ההצמדות לישן ולמוכר.

בניגוד למניינים רבים באורתודוכסיה המודרנית , המקצים מספר דקות לתפילת ילדים בה הם אומרים את עיקרי התפילה ושומעים על פרשת השבוע, בקבוצת הנשים אין תפילה כזו, אך אין הדבר נובע מדה- לגיטימציה לנוכחותם בתפילה אלא להיפך. לילדים ישנה פינת משחקים בתוך המבנה שבו הנשים מתפללות, ואע"פ שהמשחקים הללו מרעישים, הילדים אינם ננזפים.

לאחר קריאת התורה מתקיים דיון בפרשת השבוע. אין המדובר בדרשה שאותה נושאת אחת מהנשים אלא בדיון פתוח ודמוקרטי בהובלה של כל אחת מנשות הקבוצה ברוטציה. פעמים ההובלה תיעשה על ידי תלמידת חכמים המובילה את הדיון באמצעות דף מקורות ופעמים אחרות הדיון מובל ע"י מנחה שיוצאת מחשיבה אינטואיטיבית.

בזמן העליה לתורה, כמקובל בתפילה, אשה שארע לה נס וניצלה, מברכת את "ברכת הגומל" , לא לפני שהיא משתפת את כל הנשים בסיפור המעשה עליו היא מודה.

מאחר ומדובר בקהילה המלווה את האשה בכל מעגל החיים, כאשר אחת מהנשים חוגגת בר מצוה או בת מצוה לילדיהם, ישנם מספר דפוסים: אחדות מהמשפחות בוחרות לחגוג את בר המצוה של ילדם במסגרת של בית כנסת רגיל, על מנת לשתף את כל חבריהם שאינם מוכנים להגיע לתפילת הנשים. אולם, רוב הנשים בוחרות לחגוג במסגרת תפילת הנשים כאשר באחדות מהמשפחות הגברים שבמשפחה מצטרפים לתפילה. ובאחרות הם מתפללים בנפרד ומגיעים רק לקריאת התורה ולקידוש, הנאמר, כמובן, ע"י אשה. במקרה של בת מצוה, הגברים שומעים את הקריאה מאחורי וילון. בסוף התפילה נערך קידוש שבו כל אחת מחברות הקהילה תורמת ממעשה ידיה כיבוד לקידוש. כך, נוצרת אחידות בסטנדרט שבו נערך הקידוש ואין תחרות. קידושים נערכים גם סביב ארועים אחרים בחיי הנשים כמו: בן או בת המתגייסים לצה"ל.

התגובות לקבוצת התפילה שהקימו מגוונות, וגם כיום יש מי שמכנה אותן בהתרסה "רפורמיות". עם זאת, אין ספק, כי ברגע שהקבוצה החלה ליצור קשר עם דמויות מפתח בסביבה החיצונית (ראש המועצה הדתית, יו"ר המועצה המקומית) רמת ההפחדה כלפי הקבוצה ירדה מאוד. מבחינת בני הזוג שלנשים אלה-הרי שרובם מגלים הבנה מלאה ותומכים בקבוצת הנשים. ובכל זאת, ישנן נשים אשר בחגים הולכות לבית הכנסת שבו מתפלל בן הזוג על מנת לא להכנס לעימות.

קבוצת הנשים מתכנסת גם בימות החול על מנת לדון בסוגיות שונות החל בסוגיות הלכתיות וכלה בסוגיות פרקטיות. מסוגיית יחסי הקבוצה עם הסביבה החיצונית(הנהלה אדמיניסטרטיבית והנהלה דתית של היישוב) נגזרות הסוגיות המשניות הבולטות: עד כמה הן צריכות להשקיע בניראות של הקבוצה? באיזה מבנה יוכלו לנהל את תפילתן כרצונן ולאיזו עזרה הן זכאיות. ההחלטות מתקבלות בהכרעת רוב.

נכון לעכשיו, היחסים עם המועצה המקומית אינם מתוחים ואף מעבר לכך, אך היא אינה מוציאה מסמך רשמי מטעמה, המעניק לגיטימציה או גושפנקא לקבוצת הנשים. אי לכך, הקבוצה החליטה על פתיחת דף פייסבוק, שמטרתו העיקרית גיוס כספים לצורך שיפוץ המבנה לצד שיתוף נשים נוספות בטקסים ובחויה.

**קבוצת הנשים בנוה דניאל: זהות דתית היברידית ופוסט אורתודוכסית?**

בבואנו לאפיין את קבוצת התפילה נתייחס לקטגוריות האנליטיות: זהות דתית היברידית ופוסט אורתודוכסיה, החופפות במידה רבה בהקשר של פמיניזם דתי.

כאמור, תנאי מקדים לזהות דתית היברידית הינו חשיבה אינדיבידואלית, ובהמשך לכך, החיפוש אחר חווית עומק בכל תחומי החיים הדתיים הינו אחד מהמרכיבים המזוהים ביותר עם האורתופוסט. החשיבה האינדיבידואלית הינה הכלי החשוב ביותר בחיפוש אחר דרך שתביא לתכנים ולצורה המתאימים ביותר למחפש. נשות הקבוצה בנוה דניאל מונחות ע"י חשיבה עצמאית הן ברמת השיח והן בפקרטיקות ההלכתיות ולמעשה, הן מהוות אנטיתיזה בהתנהלותן לתופעת "העדר" המאפיינת קבוצות אנושיות בכלל, ותושבי ישובים קהילתיים בפרט. אינספור ההדיינויות הדמוקרטיות שלהן על מנת ש"אלוקים ישמע את קולנו" באופן הנכון לכל אשה ולקבוצה ככלל מהווים את התנאי המקדים לקיומה של ההיברדיות. גם כיום, לאחר 15 שנות קיומה של הקבוצה, הנשים ממשיכות להתלבט ולהתחבט מה נכון עבורן, מהם החלומות שלהן לעתיד בהקשר הזה . לדוגמה, לפני חג שבועות באחת השנים הנשים נסעו למדבר כדי להתפלל עם הזריחה ובשיח של זוגות כל אחת שטחה בפני בת זוגתה לשיח מהם הדברים שהיא אוהבת בתורה, מהם הדברים שקשה לי איתם בתורה ומהו הגשר שהיא מחפשת.

שני התחומים הבולטים בחשיבותם בהיברידיות של דתות שמרניות הינם הגישות המשתנות כלפי ההיררכיה של סמכות דתית ושבירת הגבולות הדתיים עם זרמים/כיתות אחרים.

הגישה המשתנה כלפי ההרירכיה של סמכות דתית מאפיינת גם את האורתופוסט, ובכל הנוגע להיררכית הפסיקה ולאופן הפסיקה הוא מאמץ דפוסים שונים מאלה של האורתודוכסיה לגווניה, אינו מחפש מורי הוראה סמכותיים, ולצד זה, עושה שימוש בדמויות רבניות כמקור להשראה בלבד.

המדיניות הברורה בכל הנוגע לסוגיות הלכתיות היא לא לבקש פסיקה של רב. הסיבה המרכזית לכך היא העובדה שחלק מנשות הקבוצה הן תלמידות חכמים אשר העמיקו בלימודים תורניים והלכתיים במוסדות היוקרתיים ביותר של הציונות הדתית וחלקן גם באופן אוטודידקטי ועל כן הן יודעות לעיין במקורות הרלוונטיים ולהעניק לכל שיקול או מקור את המשקל הנכון בהחלטה. סיבה נוספת לכך היא הרצון שלהן להמנע ממצב של פוליטיקה בין רבנים . לעיתים רחוקות ישנה פניה נקודתית של אחת מהנשים לרב שהמקובל עליה לצורך התייעצות בלבד.

בנוסף לכך, בסוגיות ההלכתיות המשמעותיות בד"כ מתקבלת ההחלטה שלא להחליט, ולמעשה, ההכרעה ההלכתית המשמעותית היחידה שהתקבלה כבר בראשית הדרך היתה להימנע מלהגיד את החלקים הנקראים "דברים שבקדושה"(להלן יבואר המונח בהרחבה).

מכל מקום, גם במקרים בהם מתקבלת החלטה, זה נעשה באמצעות קונסנזוס ולא באמצעות הכרעת הרוב משום שההרכב החברתי של הקבוצה מגוון מאוד ויש רצון שכולן תרגשנה בנח עם ההחלטות. כך, למעשה, מתקבל המכנה המשותף הבסיסי ביותר אשר משקף ויתורים בעיקר מהאגף ה"מיליטנטי" יותר בקבוצה.

התוצאה של הימנעות מהכרעה הינה היעדר אחידות וסטנדרטיזציה. לדוגמה, חלק מהנשים מברכות את ברכות התורה כשהן עולות לתורה ואחרות לא עושות זאת.

ההתנהלות המתוארת לעיל בהחלט מהווה גישה אחרת מזו המסורתית להיררכיה של הסמכות בשני היבטים: האחד, הפיכתה של פסיקה רבנית לבלתי רלוונטית עבור הקהילה, וכן, השארתן של סוגיות הלכתיות שונות ללא הכרעה, תוך יצירת דיפרנציאליות בהתנהלות. שני ההיבטים הללו אינם מאפיינים מניינים אורתודוכסים מסורתיים.

הערעור על הסמכות ההלכתית מקבל בהקשר זה משנה תוקף מאחר ומדובר ביישוב קהילתי בעל תקנון, על פיו הרב הוא המנהיג הרוחני של היישוב. ברגע שקבוצת הנשים לא הסכימה לקבל את פסיקותיו, הן לא יכלו יותר לקבל מקום בדף המידע היישובי. עם זאת, הן מקפידות שלא להזכיר את הרב בפגישותיהן.

התחום השני הבולט בהיברידיות של דתות שמרניות הינו הטשטוש מול הזרמים האחרים. תחום זה בא לידי ביטוי באופן מורכב בקבוצת התפילה של נווה דניאל; מחד, בעצם העובדה שהנשים אינן מסתפקות עוד בדפוס המסורתי שבו נשים משתתפות באופן פסיבי בתפילה בהובלה גברית, ישנה קריצה לזרמים הקונסרבטיבי והרפורמי בהם הובלת התפילה ע"י אשה הינה מהמאפיינים הבולטים ביותר.

מאידך, עצם ההיפרדות מהגברים על מנת שלא לעבור על הפסיקות ההלכתיות של הזרם המרכזי באורתודוכסיה בנוגע להגדרה של "מניין"( לצורך אמירת דברים שבקדושה) ובנוגע למין הש"צ, שתפקידו להוציא את הציבור ידי חובה , מהווה הצמדות לזרם המרכזי של הפסיקה האורתודוכסית והתרחקות ממתיחת הגבול. זאת, בניגוד לנעשה במניינים השוויוניים אשר ברובם המכריע נשים קוראות בתורה ומתפקדות כש"צ בתפילות ערבית, ובחלקם הן אף מתפקדות כש"ציות בכל התפילות ואומרות את כל הקטעים שבקדושה (למשל, קהילת קלאוזנר בירושלים). נציין, כי ברוב המניינים, החברים מגדירים עצמם אורתודוכסיים ואת השינויים שהנהיגו הם מבססים על מקורות הלכתיים ועל מסקנות שהסיקו מהם.

נשות הקבוצה אינן אומרות דברים שבקדושה (קדיש, קדושה, ברכו, חזרת הש"צ, ברכת כהנים וברכות התורה ) אם כי, על מנת שלא לקצר את התפילה ולעקר מתוכה חלקים משמעותיים ברמה התכנית וברמה הטקסית, הן אינן מדלגות על חזרת הש"ץ באופן הבא: בשבתות הן אומרות חלקים מחזרת הש"ץ ללא ברכה. בימים הנוראים הש"צית מתפללת את כל חזרת הש"צ אך ללא ברכות.

יוצא הדופן היחיד בהקשר של דברים שבקדושה הוא הקריאה בתורה. חלק מנשות הקהילה התנגדו בעבר לקריאה מספר תורה (בעקבות קביעה של רב היישוב) ועל כן התקבלה החלטה שקריאה מספר תורה לא תתקיים במבנה ציבור. לאחר שהקהילה גדלה והן עברו לקרוון, הן כן קוראות מספר, אולם לא בכל השבתות. כאשר הן קוראות מספר תורה רוב נשות הקהילה מברכות את ברכות התורה במלואן, אולם אחרות, שאינן מרגישות בנח אומרות נוסח ללא חתימת הברכה, כלומר , ללא הזכרת שם ה'. באותו האופן, במהלך קריאת התורה נאמרת תפילת "מי שברך" תוך שינוי קל של הנובח מאבותינו לאמותינו, אך בכל מקרה ללא ברכה.

הרב אריה אברהם פרימר (תשמ"ו) במאמרו, מביא 3 שיטות בעניין הצטרפות נשים למניין :

ע"פ השיטה הראשונה יש להתיר בדברים שחל עליהן אותו חיוב ממש כמו הגברים, לדוגמה, מגילה. לכן, אף שנשים חייבות בתפילת יחיד, הן פטורות מתפילה בציבור, ולכן אין הן מצטרפות למניין לעניין תפילה. שיטה שניה מבחינה בין מניין ל"קיום" ומניין ל"פרסום". כאשר מטרת המצווה היא רק לפרסום, נשים מצטרפות למניין גם אם דרגת חיובן אינה זהה לזו של הגברים.

השיטה השלישית שוללת הצטרפות נשים לכל דבר הקשור למניין. (המקור הוא בגמרא, מסכת ברכות וישנם מקורות נוספים המחזקים דעה זו).הטענה היא כי מאחר שנשים אינן ראויות להשלים מניין אין הן יכולות להצטרף לקריאת התורה אפילו במקרים שאף הן חייבות בה. לפי שיטה זו הקביעה אינה נעשית ע"פ דרגת החיוב של הנשים אלא על פי מעמדן הקבוע כנשים שאינן יכולות להצטרף למניין לעניין קידוש ה'.

להלכה, הכריעו גדולי האחרונים, שנשים מצטרפות למניין לצורך פרסום, דוגמת קריאת מגילה. נותרה מחלוקת לגבי הצטרפות נשים לעניין שבקדושה, שהרי זו דוגמה קלאסית לדבר שמהותו קידוש שם שמים ברבים, כלומר פרסום. ע"פ הרב פרימר רק לפי השיטה הראשונה הצטרפות נשים לעניין קידוש ה' אפשרית. יש לציין, כי ישנם רבנים, אשר הוסמכו לרבנות ע"י הממסד האורתודוכסי ואשר מגדירים עצמם כאורתודוכסיים והם אינם רואים כל בעיה הלכתית אמיתית בקריאה של נשים במניין נשים.

לגבי זהות הש"צ הכלל הבסיסי בעניין זה הוא ש'כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם' (משנה ראש השנה ג, ח), ומכאן שמי שחייב בדבר יכול להוציא אחרים. עקרון זה מיושם בכמה עניינים כגון תקיעת שופר, ברכת המזון וקריאת מגילה, שבהם ישנה השוואה בין המחויב למוציא (תוס' ברכות ה, יד-יז; תוס' מגילה ב, ז-ח) אך הוא לא נקבע מפורשות ביחס לחזרת הש"ץ.

באופן דומה, גם עמדתו של האורתופוסט הינה פלורליסטית וקידוש הגבולות בשיח הדתי-אורתודוכסי אינו חלק מתפישת עולמו(רוזנק, תשנ" ).

ואכן, מתוך הראיונות עם הנשים בקבוצה עולה, כי הן אינן עוסקות בהגדרות ובשיוך עצמי לזרמים ואף אינן מתעניינות בהגדרות שמעניקה להן הסביבה בהקשר זה. בנוסף, הן מאמינות כי ממילא, אין קנה מידה אובייקטיבי על פיו ניתן לקבע האם בית תפילה/כנסת מסוים הינו אורתודוכסי או לא.

ההיברידיות של הפמיניזם האורתודוכסי, על-פי ינאי-ונטורה, באה לידי ביטוי ביצירת קטגוריה תיאורטית חדשה שהינה פמיניסטית דתית כמרחב משותף ולא כחיבור מכאני בין שתי זהויות אלה. גם מובן זה של ההיברידיות בא לידי ביטוי בקבוצות התפילה; אופן היצירה של התפילה ושל חיי הקהילה בקבוצה מעיד על תהליך של בניית זהות שאיננה תלויה בדיכוטומיה של פמיניזם ודת, ללא צורך בגישור מלאכותי או הפרדה בין המרחב הדתי והמרחב הפמיניסטי.

**סיכום: קבוצת התפילה והאורתודוכסיה: בפנים או בחוץ?**

התימות שהוצגו לעיל מאמתות את היותה של קבוצת הנשים חלק מהמגמה של הפוסט אורתודוכסיה. השאלה הנשאלת היא באיזה מובן? האם במובן של מגמה שצמחה מתוך האורתודוכסיה המודרנית וחצתה את הגבול? האם במובן של מגמה המצויה על קו התפר בין האורתודוכסיה המודרנית ובין הקונסרבטיבית, או שמא מדובר בתופעה המתנהלת בתוככי האורתודוכסיה המודרנית?

ראשית, כפי שעלה מסקירת הספרות, לא קיימת הסכמה על אבני בוחן אובייקטיביות שיכריעו באופן דיכוטומי לגבי כל ישות האם היא עונה להגדרה "אורתודוכסית" . יתר על כן, הפוסט אורתודוכסיה אינה מהווה זרם ממוסד של היהדות ולכן, על אף קיומם של מאפיינים, שנתפשים כרלוונטיים לפוסט-אורתודוכסיה, אין אפשרות לקבע כי מדובר באקט המנוגד לאורתודוכסיה, או ככזה שהינו אורתודוכסי בכל מהותו. הזהות, שהינה פרי הגדרה עצמית ולכן סובייקטיבית, היא זו שקובעת בסופו של דבר את המהות שכן ההגדרות אינן חד משמעיות ומבדילות, כפי שראינו לעיל. הנשים מגדירות עצמן אורתודוכסיות ומחויבות להלכה, אולם באותה הנשימה הן מודות, כי דברים מסוימים שהן עושות אינם מקובלים על חלקים נרחבים בחברה הדתית שבתוכה הן חיות.

כאמור, ישראל-כהן וינאי ונטורה אינן מקבלות את הטענה שמדובר בתנועה היוצאת החוצה מהאורתודוכסיה; יתר על כן, לדידה של ישראל-כהן , ההיברידיות שהשתקפה במחקר עשויה להיות דרך לאפשר לדת להשתנות עם הזמן ולשמר את הרלוונטיות שלה (Israel-Cohen, 2012).

ואכן, הנשים בקבוצת התפילה רואות בהלכה תופעה תהליכית ועל כן התחזית שלהן לעתיד (הקרוב או הרחוק) היא שההגדרות ההלכתיות של האורתודוכסיה ישתנו, ובכלל זה ההגדרה של מניין, אשר לבטח תכלול נשים. בינתיים, הן מגדירות את השינוי שיצרו כ"התאמות" ולא אקטואליזציה של ההלכה. יתר על כן, אחת מן המרואיינות אף טענה, כי מבחינתה אין כל דבר מודרני באופן התפילה שלהן ואילו אחרת הוסיפה, כי היא חשה שמדובר בתפילה המקבילה לתפילה הנהוגה באולפנות המייצגות את הזרם המרכזי בציונות הדתית ואף את הזרם החרד"לי.

ברמת הפרקטיקה ראינו, כי הן נמנעות מאמירת דברים שבקדושה ואף נמנעות מלהגדיר עצמן "מניין" אולם לצד זאת, הן קוראות מספר תורה וחלקן הגדול אף מברכות את ברכות התורה , דבר שלא קבל אישור מגדולי הפוסקים האחרונים המזוהים עם הזרם האורתודוכסי.

אם כן, זרימה פוסט אורתודוכסית, עניין של זהות סובייקטיבית וחמקמקות הם אלה המובילים את אפיון המופע של קבוצת התפילה אולם מיקומה המדויק ביחס לאורתודוכסיה נותר עמום.

**רשימה ביבליוגרפית**

בן רפאל, א' ובן-חיים-רפאל, ל' (2007). זהויות יהודיות בנות זמננו: עדיין עם יהודי אחד?" בתוך גינוסר, פ'(עורך), *עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל*. הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 16, 463-497.

ברויא, מ' (תשנ"א). *עדה ודיוקנה: אורתודוכסיה ברייך הגרמני 1918-1871*. מרכז זלמן שזר: ירושלים.

גייגר, י' (תשס"ב). *הציונות הדתית החדשה*, אקדמות, י"א, 51-77.

זוהר, צ' (2007). תגובות ההלכה לתהליכי המודרניזציה והחילון. בתוך: יובל, י' (עורך), *זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני*. למדא, 176-186.

זיוון, ג'(תשס"א). *הגות יהודית אורתודוכסית נוכח עולם פוסט מודרני: ניסיונות התמודדות ראשוניים:* עבודה המוגשת לשם קבלת תואר דוקטור. אוניברסיטת בר-אילן: רמת-גן.

זיסר, ב וליבמן י' (2004). *לבחור בחיים*. מכון שלום הרטמן: ירושלים והפקולטה למשפטים אוניברסיטת בר-אילן: רמת גן.

טייטלבאום, נ'(תשע"א). *מעבר למחיצה: שותפות נשים במרחב בית הכנסת ומשמעותה בחברה הציונית-דתית בישראל*: עבודה המוגשת לשם קבלת תואר מוסמך. אוניברסיטת בר-אילן: רמת-גן.

ינאי-ונטורה, ג',(2011). זהויות פמיניסטיות אורתודוכסיות בישראל-מבט חדש על פמיניזם ומבט חדש על אורתודוכסיה, *מגדר*, 3, 1-24.

כהן, א' (תשס"ה). הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית, *אקדמות*, ט"ו, 6-30.

לביא, ע' (2005). *תפילת נשים*. משכל: תל-אביב.

ליאון, נ' (תש"ע). פוסט-אורתודוכסיה כזרימה חדשה ביהדות בת זמננו-המקרה הציוני-דתי בדור ההתנחלויות, *מחקרי יהודה ושומרון*, י"ט, 223-252.

ליבמן, י' (1982). התפתחות הניאו-מסורתיות בקרב יהודים אורתודוכסים בישראל, *מגמות*, 3, 231-250.

פרידמן, מ'(2007). האורתודוכסיה נוכח תהליכי המודרניזציה והחילון. בתוך: יובל, י' (עורך), *זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני*. למדא, 170-175.

פרימר, א.א' (תשמ"ו). מעמד האשה בהלכה –נשים ומניין, *אור המזרח* *לד(א-ב*), ניו-יורק.

קהת, ח' (2008). *פמיניזם ויהדות*. משרד הביטחון.

קורן, ע' (2011). *הרי אתה מחודש לי: מגדר, דת ויחסי כח בטקס הנישואין היהודי.* מאגנס: ירושלים.

רביצקי, א' (תשנ"ט). *חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית* . עם עובד: תל-אביב.

רביצקי, א' (תשס"ו). מבוא: על גבולה של האורתודוכסיה. בתוך: שלמון, י', רביצקי א', וא' פרזיגר (עורכים), *אורתודוכסיה יהודית היבטים חדשים*. מאגנס: ירושלים, 1-20.

רוזנק, א' (תשס"ו). גבוליות וסטיה באורתודוכסיה: פסיקה קונסרווטיבית ואורתודוכסיה פוסט-מודרנית. בתוך: שלמון, י', רביצקי א', וא' פרזיגר (עורכים), *אורתודוכסיה יהודית היבטים חדשים*. מאגנס: ירושלים, 113-178.

רוס, ת' (תשנ"ט). העוד מסוגלות אנו להתפלל לאבינו שבשמים?. בתוך: אילן, נ'(עורך), עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל. הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה: תל-אביב 264-277.

שגיא, א' (תשס"ו). האורתודוכסיה כבעיה. בתוך: שלמון, י', רביצקי א', וא' פרזיגר (עורכים), *אורתודוכסיה יהודית היבטים חדשים*. מאגנס: ירושלים, 21-54.

שלג, י' (2000). *הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל*. כתר: ירושלים.

Adelman, Howard Tzvi. "Italian Jewish Women at Prayer." *Judaism in Practice: From the Middle Ages Through the Early Modern Period* (2001): 52.

Appadurai, A. (2006). *Modernity at large: cultural dimensions of globalizations*. The university of Minnesota press: Minneapolis.

Berger, Peter L. *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Boston, MA/Berlin: Walter de Gruyter/Mouton. 2014.

Brown, B. (2000). Orthodox Judaism, in Neusner,J.,Avery-Peck Jacob&Alan J.(Eds.), *The Blackwell companion to Judaism*. Malde ,MA: Blackwell publisher, 311-333.

Bullik, Alexander, and Markus Schroer. "Hybride Körper–(Re-) Assembling the Body?." In *Hybride Sozialität-Soziale Hybridität*, pp. 201-222. Velbrück Wissenschaft, 2015.

Cohen,S.M and Eisen, A.M.(2000). The Jew within : Self, family and community in America. Indiana university press: Indianapolis.

Hartman , T.(2007). *Feminism encounters traditional Judaism*. Brandeis university press and the university press of New-England : Hanover and London.

Israel-Cohen, Y.(2012). *Between feminism and Orthodox Judaism*. Brill: Boston.

Mirsky, Y. (2007). *Modernizing orthodoxies: The case of feminism*. Westview press: Boulder .

Pieterse, J. N.(2004). *Globalization and culture Melange*. Rowman&Littlefield: Boulder.

1. בהקדמתו האישית לספר [↑](#footnote-ref-1)