

‘הייתי רוצה מאוד להיות רב’ – ניסיונה החלוצי של רגינה יונאס להצדיק הסמכת נשים לרבנות

תמר א’ אברהם

‘האם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב?’ תשובה חיובית לשאלה זו נתנה היהדות הרפורמית בשנות השבעים של המאה העשרים, וכעבור עשור גם היהדות הקונסרבטיבית. בעשרים השנים האחרונות הסמיכו נשים לרבנות גם הרבנים האורתודוקסים הראשונים, אולם הדבר עדיין שנוי במחלוקת בקרב האורתודוקסייה המודרנית. רוב מי שעסקו בנושא לא היו מודעים לניסיון החלוצי המקיף להצדיק הסמכת נשים לרבנות על סמך מקורות הלכתיים שעשתה כבר ב-1930 בברלין רגינה יונאס, יהודייה אורתודוקסית שמשאלת לבה הייתה להיות רב.

רגינה יונאס, ילידת 1902, גדלה במשפחה דלת אמצעים בשכונת עוני בברלין. ואולם הוריה, ואחרי מות האב ב-1913 בייחוד האם שרה, השתדלו לאפשר לרגינה ולאחיה חינוך טוב. רגינה למדה תחילה בבית הספר היהודי לבנות שנמצא במבנה בית הכנסת האורתודוקסי בקייזרשטראסה, התבלטה שם בהתלהבותה מלימודי היהדות ואף הצהירה בפני חברותיה לכיתה כי היא מתכוונת להיות רב.

ב-1920 נרשמה יונאס לבית הספר התיכון הציבורי לבנות שברובע וייסנזה בברלין. ב-1923 עמדה במבחני הבגרות, וכעבור שנה, אחרי השלמת לימודי חינוך באותו מוסד, קיבלה תעודת הוראה שאפשרה לה להורות בבתי ספר תיכוניים לבנות ונתנה לה מקור פרנסה. בה בעת היא למדה תלמוד והלכה בשיעורים פרטיים עם הרב ד”ר מקס וייל, אשר למד בסמינר הרבנים האורתודוקסי בברלין, אך עמד במבחני הרבנות בפני איגוד הרבנים

הליברלים, וכיהן מ-1917 בבית הכנסת בריקשטראסה, שנחשב מוסד המשלב בין המסורת לדרישות ההווה.

ב-1924 נרשמה רגינה יונאס ללימודים ב'בית הספר הגבוה למדעי היהדות' (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*), סמינר הרבנים הליברלי, שהחל מ-1921 למדו בו גם נשים כסטודנטיות מן המניין, בדרך כלל כדי לקבל תעודת הוראה של מורה בעלת השכלה אקדמית. ואולם יונאס הצהירה מיד כי בכוונתה לגשת למבחני הרבנות. ייתכן כי נרשמה למוסד הליברלי בלית ברירה, שהרי אל סמינר הרבנים האורתודוקסי לא קיבלו נשים, אולם גם לממסד הליברלי הייתה שאיפתה לקבל הסמכה לרבנות אתגר לא קטן.

ביולי 1930 עמדה יונאס בכבוד בבחינות בעל פה בנושאי היהדות למיניהם, ועוד קודם לכן הגישה עבודה בתחום המקרא ואת העבודה ההלכתית 'האם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב?'¹ את נושא העבודה קבע הפרופסור לתלמוד אדוארד בנט, ויונאס ניגשה אליו בהתלהבות: 'מאחר שאני אוהבת את המקצוע הזה, והייתי רוצה מאוד להיות רב, כאשר יתאפשר הדבר באחד הימים'.² בנט נתן לעבודה את הציון 'טוב', ואפשר שיש לראות בכך הסכמה עקרונית שלו כי ההלכה מאפשרת הסמכת נשים לרבנות. ואולם עוד לפני שהספיקה יונאס לגשת לבחינה בעל פה לרבנות, נפטר בנט פתאום ב-7 באוגוסט 1930. יורשו בתפקיד, המרצה לתלמוד חנוך אלבק, סירב להסמיך אישה, ויונאס קיבלה רק 'תעודה על הבחינה האקדמית של מורים ללימודי הקודש', וב-1931 קיבלה גם אישור מאת הרב ד"ר ליאו בק על השתתפותה המצטיינת ב'תרגילי הדרשה' שלו.

¹ כתב היד של העבודה נמצא בעיזבון של יונאס, שהופקד בארכיון קרן 'בית הכנסת החדש ברלין - צנטרום יודאיקום': Stiftung Neue Synagoge Berlin - Centrum. Judaicum, Archiv (CJA), Nachlaß Jonas: 1, 75 D Jo 1, Nr.3 הוציאה אותה לאור במהדורה מדעית: Elisa Klapheck (ed.), *Fräulein Rabbiner*. Jonas, *Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*, Teetz 2000 לעבודתה של יונאס לעברית אמור לצאת לאור בקרוב בהוצאת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, אולם בינתיים תצוטט העבודה לפי מספרי העמודים במקור, שעליהם שמרה גם קלאפהק.

² קלאפהק, שם, עמ' 1.

רק ב-1935 הסכים הרב ד"ר מקס דינמן, רב קהילת אופנבך ומנהל איגוד הרבנים הליברלי, להעניק ליונאס 'התרת הוראה' ולהסמיך אותה לרבנות אחרי שבחן אותה בעל פה. ואולם קהילת ברלין הסכימה להעסיק אותה רק במשרת מורה בעלת הכשרה אקדמית ללימודי הקודש ולא בתפקיד רב, אם כי העניקה לה בפועל תפקידים רבניים-רוחניים במוסדות הרווחה שלה. בשנים הבאות עשתה לה יונאס שם כדרשנית מחוננת ורועה רוחנית בבתי חולים ובבתי אבות, בתפילות מנחה של שבת, בטקסי הבדלה ובהרצאות בקהילות יהודיות ברחבי גרמניה שרבניהן היגרו עקב איומי המשטר הנאצי. עם זאת היא מעולם לא זכתה לשאת דרשה באחד מבתי הכנסת הגדולים בברלין.

ב-6 בנובמבר 1942 גורשה רגינה יונאס עם אמה לטרזיינשטט, וגם שם היא נשאה הרצאות וניסתה לעודד את היהודים הכלואים. ב-12 באוקטובר 1944 הועברו רגינה ושרה יונאס לאושוויץ, ונרצחו ככל הנראה זמן קצר אחרי בואן. סיפורה של האישה הראשונה שהוסמכה לרבנות נשכח, ורק בשנות התשעים של המאה שעברה התגלה העיזבון שלה, שהפקידה בקהילה היהודית בברלין לפני גירושה לטרזיינשטט, וכולל תעודות, כתבי יד, מכתבים, קטעי עיתון ובעיקר את עבודתה ההלכתית 'האם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב?'. מאז נכתבו כמה מאמרים על חייה, על מאבקה לקבל הסמכה לרבנות ועל פעילותה כרועה רוחנית בברלין ובטרזיינשטט,³ אולם עבודתה ההלכתית טרם זכתה לעיון מעמיק.⁴ כאן תוצג הדרך שבה ניסתה יונאס

³ ראו בעיקר את המבוא של קלאפהק לעבודה ההלכתית של יונאס שעליו מסתמך הסיכום של חייה שניתן לעיל, שם, עמ' 15–98. כמו כן ראו: Katharina von Kellenbach, “‘God Does Not Oppress Any Human Being’: The Life and Thought of Rabbi Regina Jonas”, *Leo Baeck Institute Yearbook*, XXXIX (1994), pp. 213–225; idem, ‘Denial and Defiance in the Work of Rabbi Regina Jonas’, Phyllis Mack & Omar Bartov (eds.), *In God’s Name: Genocide and Religion in the 20th Century*, New York 2001, pp. 243–258 ובעת האחרונה גם בעברית: מרגלית שלאין, ‘רגינה יונאס – רועה רוחנית לציבור היהודי בברלין ובגטו טרזיינשטט’, **מסכת**, יג (תשע"ז–תשע"ח 2017), עמ' 187–220.

⁴ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא, שם, עמ' 215–219, מביאה בקצרה ארבעה טיעונים הלכתיים שיונאס משתמשת בהם כדי להגדיר את שיטתה 'פמיניסטית רוויזיוניסטית', שאינה רואה ניגוד בין תמיכתה בשוויון בין המינים לבין ההלכה.

למצוא תשובה לשאלה שעמדה בפניה ואת הטיעונים ההלכתיים שהשתמשה בהם להצדקת הסמכת נשים לרבנות.

חיפוש תשובה לשאלה שלא נידונה מעולם

האתגר הראשון שעמד בפני יונאס כאשר קיבלה מאדוארד בנט את נושא עבודתה ההלכתית היה כיצד מוצאים בספרות התלמודית וההלכתית מקורות לשאלה שלא נידונה מעולם דיון יסודי. בחברה הפטריארכלית שבה חיו דורות של יהודים ויהודיות ובה צמחה הספרות הרבנית וההלכתית, לא עלתה כלל האפשרות כי אישה תכהן בתפקיד רב. רק במפנה המאה העשרים, כאשר החל בחברה המערבית תהליך השוואת זכויות הנשים, דרשו נשים יהודיות להגדיר מחדש גם את מעמד האישה בתחום הדת. ואולם אפילו בהקשר החברתי החדש הזה הייתה חריגה שאלה שנגעה לתפקיד של נשים בתחום הפולחן, שהרי רוב הפמיניסטיות הדתיות התמקדו בפעילות בתחום הרווחה והנוער ובהשגת זכות הנשים לבחור ולהיבחר למוסדות הקהילה.⁵

בקרב יהדות ארצות הברית עלתה פה ושם השאלה של הסמכת נשים לרבנות או שאלות הקשורות לעניין. מרי כהן, מנהלת בית הספר ללימודי קודש בפילדלפיה, המוסד הראשון שאפשר לנשים לכהן בתפקיד ציבורי בתחום הוראת נושאי היהדות, כתבה ב-1889 סיפור קצר שבו היא מדמיינת כי השאלה המפתיעה אם נשים יכולות להיות רבנים נשאלת במסגרת חוג ידידים וידידות שמתכנסים בליל פורים. בכינוס נשים יהודיות ב-1893, שהיה ההתכנסות המאורגנת הראשונה של נשים יהודיות, הועלתה דרישה להשוות את זכויות הנשים, ובמהלך שנות התשעים של המאה התשע עשרה התנהלו דיונים על האפשרות כי נשים תכהנה בתפקידים ציבוריים, כגון תפקיד הדרשן.

בשליש הראשון של המאה העשרים ניסו נשים יחידות – ולשווא – להתקבל ללימודי רבנות ולזכות בתואר רב. תשובות הלכתיות ראשונות בנושא נכתבו בעקבות בקשתה של מרתה נוימרק, שלמדה שלוש שנים בהיברו יוניון קולג' הליברלי, להישלח בימים הנוראים אל קהילה יהודית כדי לשאת שם את

⁵ ראו: קלאפהק (לעיל הערה 1), עמ' 21–22.

דרשות החגים, כמו התלמידים במסלול לרבנות. ואולם היקף התשובות האלה לא הגיע לממדים של עבודה הלכתית מפורטת של עשרות עמודים.⁶

ככל הנראה לא הייתה רגינה יונאס מודעת לדיונים שהתנהלו מעבר לים, ומכל מקום היא לא הזכירה אותם בעבודתה, והחלה לחפש מבראשית אחר שיטה שתאפשר לה למצוא תשובה לשאלה אם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב. בעבודתה היא מכשירה את הקרקע באמצעות מבוא כללי קצר, עשרים ושניים מתוך תשעים וחמישה עמודי העבודה,⁷ על דמות האישה במקרא, בתלמוד ובהיסטוריה היהודית, ועל חובותיה בתחום שמירת המצוות. היא מבקשת להראות כי כבר בחברה היהודית המסורתית, שבה פעילות האישה התמקדה בבית פנימה, היו נשים יוצאות דופן שפעלו בתחום הציבורי והפגינו רצינות ובגרות בשמירת המצוות בלי שהדבר עורר התנגדות עקרונית גורפת מצד המנהיגות הדתית (הגברית). כמו כן היא מנסה להתמודד עם אמירות שליליות בתלמוד על טבע האישה, להסבירן על רקע חברתי או אישי מסוים ולהציב אותן בפרופורציה הנכונה לעומת האמירות החיוביות הרבות.

העיון בשאלה ההלכתית העומדת לדיון הוא עיקר העבודה, שישים וחמישה עמודים.⁸ יונאס החליטה לגשת אל השאלה של הסמכת נשים לרבנות מתוך בירור תפקידי דמות המנהיג הדתי המסורתית, הרב הגבר, ובדיקה אם ההלכה מאפשרת לאישה למלא את התפקידים האלה.⁹ ואולם גם את רשימת תפקידי הרב הגבר לא היה אפשר לקחת מן המוכן; ספרות ההלכה, אף על פי או אולי דווקא משום שדמות הרב מרכזית בה כל כך, אינה מגדירה את

⁶ ראו את שלושת הפרקים הראשונים (עמ' 1-117) בספרה של נאדל: Pamela S. Nadell, *Women Who Would Be Rabbis. A History of Women's Ordination*, Boston 1998

⁷ הספירה של יונאס מגיעה ל-88 עמודים. אמנם היא הוסיפה עוד שבעה עמודים ובהם ציטוטים של מקורות, אך הם קיבלו את מספר העמוד שאחריו שולבו בתוספת האות אל"ף. המבוא בעמודים 5-24.

⁸ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 25-84. עמודים 1-4 מוקדשים להקדמה ולהסבר שיטתה של יונאס, ועמודים 85-88 לסיכום.

⁹ שם, עמ' 1-2.

תפקידו הגדרה שיטתית,¹⁰ וכמו כן בתקופה המודרנית התרחב מכלול התפקידים של הרב בהשוואה לתקופת התלמוד ולתקופה הבת-תלמודית.¹¹ כדי שמסקנותיה תהיינה רלוונטיות למשרת הרב בזמנה, הציעה יונאס רשימה משלה של תשעה תפקידים שרבנים נהגו למלא בגרמניה בשליש הראשון של המאה העשרים:

1. הרב חייב להיות בקי בעיקרי הספרות היהודית הדתית והחילונית, וחשוב במיוחד שילמד תורה שבכתב ותורה שבעל פה;
2. הרב חייב ללמד צעירים ומבוגרים;
3. הרב חייב לשאת דרשות מעל הדוכן בבית הכנסת. נוסף על כך נהוג שהוא אומר דברי תורה בהלוויות ובטקסי חתונה ובר מצווה;
4. הרב ממלא תפקיד בעריכת החופה ובמתן גט;
5. הרב חייב לפסוק בענייני הלכה;
6. הרב אמור להרצות מחוץ לבית הכנסת כדי להחיות בקהילה את העניין בנושאי יהדות;
7. הרב חייב לעמוד לרשות בני קהילתו ולסייע בפתרון שאלות הנוגעות למצוקותיהם הנפשיות;
8. הרב חייב לעסוק בענייני רווחה, לסייע לנוער ולכלל חברי הקהילה וגם ליישב סכסוכים ביניהם;
9. אחרון-אחרון חביב: מובן שהרב חייב לנהל אורח חיים התואם את מה שהוא מלמד, את היהדות ואת החובות המוטלות עליו כמנהיג הקהילה.¹²

¹⁰ השוו: Jonathan Chipman, 'May a Woman Be Ordained as Rabbi?', מרגלית שילה (עורכת), **להיות אשה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי השני, אשה ויהדותה**, ירושלים תשס"א, עמ' 9–24, על היעדר הגדרה של רעיון ה'סמיכה' (עמ' 11).

¹¹ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 2.

¹² שם, עמ' 3. באותה הדרך, בלי להכיר את עבודתה של יונאס, בחר הרב דוד גולינקין כאשר כתב ב-1992, במסגרת דיון רחב בעניין שערכה התנועה הקונסרבטיבית בישראל, תשובה על השאלה אם למכון שכטר בירושלים מותר להסמיק נשים לרבנות. התשובה נכללה כפרק עשירי בספרו: דוד גולינקין, **מעמד האשה בהלכה: שאלות ותשובות**, ירושלים תשס"א, עמ' 205–234. במקור פורסמה התשובה עם תשובות של רבנים קונסרבטיבים אחרים בספרו: הנ"ל (עורך), **תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים**

לא כל הנקודות מצריכות דיון הלכתי של ממש. את נקודות 7 ו-8, הנוגעות לתפקידי הרב כרועה רוחני, אין כל בעיה להחיל על נשים, שהרי לאורך ההיסטוריה ייחסה החברה הפטריארכלית לנשים נטייה מיוחדת לדאוג לחלשים מתוך הקרבה עצמית. יונאס, שבעצמה האמינה כמו רוב הפמיניסטיות של התקופה כי טבע הנשים מייעד אותן לפעילות בתחום הרווחה דווקא,¹³ לא הייתה צריכה להוכיח כאן דבר, והסתפקה באמירה קצרה כי מובן מאליו שנשים יכולות למלא תפקידים כאלה, וכבר התלמוד מייחס להן את התכונות הדרושות לכך.¹⁴ באשר לנקודה 9, אורח חיים ההולם את התפקיד, גם אין מה להוכיח, אלא ברור שאישה בתפקיד רב, כמו הרב הגבר, תצטרך לחיות את חייה כאות ומופת לאדיקות.¹⁵ נקודה 6, חובת הרב להרצות לקהל הרחב כדי לקרבו ליהדות, אינה כוללת דבר שלא יעלה בקשר לחובת הרב ללמד תורה ולשאת דרשות, ויונאס לא דנה בה בנפרד. אם כן, נותרו לדיון נקודות 1 עד 5.

בישראל, 5, ירושלים תשנ"ב-תשנ"ד. גולינקין קובע: 'וכדי להחליט אם מותר לאשה להיות רב, עלינו להגדיר את תפקיד הרב בימינו' (עמ' 210), ומונה שבעה תפקידים שהגדיר 'ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל' ושלגביהם צריך לבדוק אם אישה יכולה למלאם: (1) כהונה בתפקיד ציבורי; (2) לימוד תורה והוראתה; (3) פסיקת הלכה; (4) הוצאת רבים ידי חובתם בתפילה בציבור ובמצוות עשה שהזמן גרמן; (5) הסדרת קידושין; (6) מילוי תפקיד של דיין בבית דין, כולל בית דין לגיור; (7) מתן עדות וחתימה על כתובות ועל גטין (עמ' 213-214). התנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית דנה בשאלת הסמכת נשים לרבנות בסמינר היהודי התאולוגי (JTS) שלה בניו יורק כבר ב-1977-1978. גם הוועדה שהוקמה שם השתמשה בדמות הרב המודרני כדי לבדוק אם יש בתפקידיו דבר מה שההלכה אוסרת על אישה לעשות, אם כי לא מנתה את התפקידים האלה אלא הציגה ישירות את הבעיות ההלכתיות שעלולות לעלות כאשר אישה מבקשת לכהן בתפקיד הרב: (1) איסור למנות אישה למשרה ציבורית שנזכר בכמה מקורות; (2) פטור נשים מלימוד תורה; (3) פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן; (4) פסילת נשים מעדות בהליכים משפטיים; (5) פסילת נשים מתפקיד הדיין. ראו במיוחד עמ' 14-16 במאמרו של טוקר: Gordon Tucker, 'Final Report of the Commission for the Study of the Ordination of Women as Rabbis', Simon Greenberg (ed.), *The Ordination of Women as Rabbis: Studies and Responsa*, New York 1988, pp. 5-30. הכרך כולל תשובות נוספות לשאלה שכתבו רבנים שנמנו עם צוות המורים בסמינר היהודי התאולוגי.

¹³ קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 22.

¹⁴ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 63.

¹⁵ שם, עמ' 87.

על נקודות 1 ו-2 נסב רוב הדיון ההלכתי – עשרים וחמישה עמודים עוסקים בשאלה אם מותר לאישה ללמוד תורה ותשעה בשאלה אם מותר לה ללמדה.¹⁶ סיבת הדיון הרחב בנושא זה דווקא כרוכה ככל הנראה בשילוב של שני היבטים: קודם כול, אין ספק שבקיאיות בתורה והעברת הידע התורני לאחרים הן תנאי בסיסי למילוי תפקיד הרב, ולכן חזר הנושא שוב ושוב בדיונים מאוחרים על הסמכת נשים לרבנות.¹⁷ שנית, רק כאן הצליחה יונאס למצוא מקורות רבניים והלכתיים העוסקים במפורש בעיסוק נשים בתחום הזה. כמקור בסיסי לאפשרות שאישה תלמד תורה מביאה יונאס את משנת סוטה ג, ד:

מכאן אמר בן עזאי, חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה, תדע שהזכות תולה לה; רבי אליעזר אומר, המלמד את בתו תורה, מלמדה תפלות. רבי יהושע אומר, רוצה אישה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות; והוא היה אומר, חסיד שוטה, רשע ערום, אישה פרושה, מכות פרושים – הרי אלו מבלי עולם.¹⁸

יונאס מגלה מודעות לגישות השונות לשאלה שמופיעות במשנה, שלא כדרכם של פוסקים רבים, שהסתמכו על ציטוט חלקי בלבד של המשנה – על דברי רבי אליעזר בלבד – כדי לאסור על נשים ללמוד תורה או לפחות ללמוד תורה שבעל פה.¹⁹ גם בהמשך היא מנגידה אמירות נגד לימוד תורה של נשים, כגון בבבלי, קידושין כט ע"ב: 'ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה דאמר קרא ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם', לאמירות הרואות את עיסוק האישה בלימוד תורה כמובן מאליו, כגון בירושלמי, ברכות ג, ד (כו ע"א – כז ע"א): 'תני זבין זזבות נדות ויולדות קורין בתורה ושונין מדרש והלכות

¹⁶ שם, עמ' 25–46א, 46–55.

¹⁷ ראו למשל: גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 218–223. צ'פמן (לעיל, הערה 10), עמ' 12–14, מגדיר את מהות ההסמכה לרבנות כ'הגעה להוראה' (הן במובן של לימוד הן במובן של פסיקה), שהבקיאיות במקורות היא תנאי לה.

¹⁸ מצוטט אצל יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 25.

¹⁹ ראו תשובת הרב גולינקין על שאלת הסמכת נשים לרבנות: גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 218–219.

והגדות ובעל קרי אסור בכולן,²⁰ וכן לדוגמאות של נשים למדניות שנזכרות בתלמוד, כמו ברוריה אשת רבי מאיר ושפחתו של רבן גמליאל.²¹

בה במידה יונאס מציגה מקורות הלכתיים בתר-תלמודיים מגוונים הנעים מחיוב האישה ללמוד את הדינים השייכים לה והשכר שהיא מקבלת על לימוד תורה מרצונה (אם כי שכרה פחות משל הגבר, החייב בלימוד), דרך שלילת חובת האב ללמד את בתו תורה ועד איסור על האב ללמדה תורה (על פי דעה אחת האיסור הוא על תורה שבכתב, ועל פי דעה אחרת – על תורה שבעל פה). על סמך דיונה זה היא מגיעה למסקנה כי לכל הפחות אין איסור מוחלט על האישה ללמוד תורה: 'לא נאמר בשום מקום שאין היא אמורה ללמוד דבר. האחד מרשה ללמוד את התורה שבכתב, השני את התורה שבעל פה, אחרים שוב רק את התורה שבכתב, אך נוסף על כך את מה ש"שייך לה", דהיינו מהווה גם חלק מהתורה שבעל פה'.²²

באשר לשאלה אם מותר לאישה ללמד תורה, המקור העיקרי שעליו יונאס מבססת את הדיון הוא מהתלמוד הבבלי, קידושין פב ע"א: 'לא ילמד אדם רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים. רבי אלעזר אומר אף מי שאין לו אשה לא ילמד סופרים [...] מאי טעמא [...] רווק משום אמהתא דינוקי, אשה משום אבהתא דינוקי [...] אף מי שיש לו אשה ואינה שרויה אצלו לא ילמד סופרים'. יונאס ממשיכה ומעמיקה בספרות ההלכתית המסתמכת על הקטע הזה ומחדדת כי טעם האיסור הוא למנוע את סכנת הייחוד בין המורה לאב, ומכאן היא מגיעה למסקנה שמבחינה עקרונית דווקא מותר לאישה ללמד: 'יש לשים לב באופן מיוחד לעובדה שחושבים בכלל שהיא מסוגלת ללמד; משמע, שראשית היא בהכרח למדה משהו בעצמה; ושנית, שמבחינה עקרונית אין דבר נגד ההוראה שלה כשהיא לעצמה'.²³ אם כן, ההתנגדות להוראת נשים שהביעו חז"ל ובעקבותיהם פוסקי ההלכה מתעוררת אך ורק בגלל תנאי הלימוד העלולים לגרום ייחוד עם אבות התלמידים, ואם התנאים האלה משתנים ואין עוד חשש לייחוד אפשר לטעון שמותר לאישה ללמד.

²⁰ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 26–26א.

²¹ שם, עמ' 28–29.

²² שם, עמ' 41.

²³ שם, עמ' 47.

יונאס מסתמכת במסקנתה על פסיקת ה'בית חדש', פירוש על ארבעה טורים, המאפשר לרווק ללמד אם אין חשש לייחוד: 'דבמקום שלא נהגו הנשים להביא בניהם למלמד שרי ללמד אפילו אין לו אשה ולא חיישין למשכב זכר'.²⁴ כמו כן היא מצביעה על מציאות זמנה, שבה נשים, רווקים ואלמנים מלמדים בבתי ספר יהודיים בלי שמתעוררות בעיות של ייחוד.²⁵

עם זאת יונאס עדיין צריכה להתמודד עם כך שהספרות ההלכתית מכירה רק מורות המלמדות בבתיהן הפרטיים ולא בבתי ספר,²⁶ והיא סבורה שנשים לא מונו למורות בבתי ספר משום שנאסר על אישה לשרת בתפקיד ציבורי:

אני מניחה שכלל לא עלה על דעת חז"ל להעסיק אותה [את האישה] בבית ספר, היות שלא היה אפשרי שהיא תכהן במשרה ציבורית. מאחר שנרחיק לכת יותר מדי אם נעקוב אחר הנושא במקורות אחרים, נשווה תחילה את הכתוב ברמב"ם. בהלכות מלכים פרק א הלכה ה נאמר: 'אין מעמידין אשה במלכות שנאמר שום תשים עליך מלך ולא מלכה וכן כל משימות בישראל אין ממנים בהם אלא איש'.²⁷

כדי להתמודד עם המכשול האפשרי הזה יונאס מביאה מיד את פירוש רדב"ז (ר' דוד בן זמרא) לרמב"ם, המקשה כיצד אפוא המקרא יכול לומר על דבורה הנביאה שהייתה שופטת, דהיינו ממלאת משרה ציבורית, ומציע שני פתרונות: או שלימדה את השופטים משפטים או שהייתה אכן שופטת 'על פי הדבור', כלומר בכוח הוראה אלוהית מיוחדת.²⁸ בכל מקרה עולה מהמקרה

²⁴ יורה דעה, הלכות תלמוד תורה רמה, ס. מצוטט אצל יונאס, שם, עמ' 48.

²⁵ שם, עמ' 49.

²⁶ השוו את המשך הציטוט של ה'בית חדש', שבשלו טוען שהחשש מייחוד תמיד קיים אצל האישה המלמדת: 'דאשה אינה מלמדת לקטנים בבית הספר אלא בביתה ולשם ודאי איכא חששא דייחוד כשאין הבעל בביתו'. יונאס, שם, עמ' 48.

²⁷ יונאס, שם, עמ' 51.

²⁸ בפירוש הזה, שמופיע בגרסאות שונות בכמה מקומות, השתמשה יונאס בהמשך גם כדי להוכיח כי אישה יכולה להיות דיין (שם, עמ' 74). הרבנית חנה הנקין מבחינה בשלוש אפשרויות בניתוח רחב יותר של המקורות המפרשים את תפקיד דבורה: א) שלימדה משפטים, דהיינו הייתה פוסקת; ב) שהייתה דינית; ג) שהייתה מנהיגה פוליטית. ראו במיוחד עמ' 278–282 במאמרה: Chanah Henkin, 'Women and the Issuing of

של דבורה כי כבר בימי המקרא היו נשים יוצאות מהכלל שעסקו בהוראה ונשאו בתפקיד ציבורי. על כך מוסיפה יונאס עוד את העובדה ההיסטורית שהייתה מלכה בישראל – שלומציון אלכסנדרה.²⁹

אחרי שיונאס מסיימת לדון באפשרות שאישה תלמד תורה ותלמד אותה, היא חורגת מסדר הרשימה שהציגה בתחילת העבודה ומקדימה את נקודה 5, חובת הרב לפסוק הלכה,³⁰ משום שהיא רואה דמיון בין הפסיקה לבין לימוד התורה והוראתה,³¹ שהרי מי שלא למד אינו יכול לפסוק,³² ולמעשה כל 'לימוד' (במובן של ללמד אחרים) הוא 'הוראה' (דהיינו פסיקה).³³ היא מסתמכת על ספר החינוך, מצווה קנח, איסור ביאת מקדש בשכרות:

ונוהג איסור ביאת מקדש בשכרות בזמן הבית בזכרים ובנקבות ומניעת ההוראה בכל מקום ובכל זמן בזכרים וכן באשה חכמה הראויה להורות ולכל מי שהוא חכם גדול שבני אדם סומכין על הוראתו אסור לו לשנות לתלמידיו והוא שתוי שהלימוד שלו כמו הוראה הוא כמו שאמרנו.³⁴

היות שהקטע הזה מזכיר רק בדרך אגב את האפשרות שנשים חכמות תפסוקנה הלכה, ואין מקורות הנוגעים במישרין לנושא, יונאס מסיקה ממה שאמרה על האפשרות שאישה תלמד תורה ותלמדה, ונוסף על כך היא

Halakhic Rulings', Micah D. Halpern & Chana Safraï (eds.), *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998, pp. 278–288. האפשרות השנייה והשלישית מתערבבות אצל יונאס.

²⁹ יונאס, שם, עמ' 51–52. הדיון של יונאס באפשרות שאישה תכהן במשרה ציבורית קצר למדי ובא בדרך אגב, בעקבות הדיון שלה בשאלה אם אישה יכולה ללמד תורה. באופן דומה נדרש הרב צ'פמן לנושא, שכן הוא מעלה אותו רק אחרי הדיון המרכזי במהות הסמיכה כאחת הנקודות הנוספות העלולות להקשות על הסמכת נשים לרבנות (צ'פמן [לעיל, הערה 10], עמ' 15–16). הרב גולינקין לעומת זאת שם את הנושא בראש רשימת השאלות הנוגעות לאפשרות להסמיך אישה לרבנות ודן בו לעומק (גולינקין [לעיל, הערה 12], עמ' 215–218).

³⁰ הנושא הזה תופס בעבודה של יונאס, שם, שבעה עמודים, עמ' 55–61.

³¹ שם, עמ' 55.

³² שם, עמ' 58.

³³ שם, עמ' 55.

³⁴ שם.

מסתמכת על דוגמאות של נשים שנחשבו בעלות סמכות בהחלטותיהן ההלכתיות, בעיקר בתחום הכשרות,³⁵ ועל המקרים של שתי נשים שקיבלו מהרב יצחק בן עמנואל מלאטאש (בדרום צרפת ובאיטליה, בסוף המאה השש עשרה ובראשית המאה השבע עשרה) 'קבלה' (היתר רשמי) לעסוק בשחיטה, היות שנחשבו ראויות להחליט בכל שאלה הלכתית העשויה לעלות בעניין.³⁶ היכרות עם ספר השאלות והתשובות של הפוסק הזה לא הייתה מובנת מאליה לתלמידה לרבנות, ויונאס אכן מציינת בהערת שוליים כי משהו הסב את תשומת לבה לספר הזה.³⁷

לאחר מכן יונאס פונה לנקודה 3, חובת הרב לשאת דרשות,³⁸ ועוסקת בה כמו בעניין הפסיקה: גם כאן אין מקורות הלכתיים הנוגעים ישירות לנושא וגם כאן מדובר למעשה בפעילות של הוראה – רק שמדובר בבני כל הגילים, ולא רק בתלמידים ובתלמידות של בתי הספר – וכל מה שנאמר על האישה כמורה נכון גם בנוגע לפעילותה כדרשנית. ההיבטים הייחודיים היחידים הנוגעים לדרשת אישה בתוך בית הכנסת הם גישה לדוכן הדרשן אגב שמירה על הפרדת המינים והופעה צנועה של הדרשנית בלבוש מתאים למקצועה ובכיסוי ראש, כלומר היבטים שאפשר למצוא להם פתרונות מעשיים.

יונאס בחרה בכל זאת למנות את נשיאת הדרשות כתפקיד נפרד של הרב, כנראה משום שזו נחשבה ביהדות גרמניה של אז שיא יוקרתי של פעילות הרב, שהיה תמיד גם בעל תואר דוקטור, ובדרשה מצא הזדמנות להפגין את כשרונותיו האינטלקטואליים. בוודאי הייתה כאן גם השפעה של חשיבות הדרשה בתפילת יום ראשון בכנסייה הפרוטסטנטית.

הדיונים סביב הסמכת נשים לרבנות בשנות התשעים של המאה התשע עשרה בארצות הברית כבר התמקדו בשאלה אם מותר לנשים לעלות לדוכן

³⁵ שם עמ' 56–58. בסיום העבודה יונאס מביאה דוגמאות נוספות של נשים מלומדות שעסקו בהוראה ובפסיקה, כנראה על פי אחד הספרים הראשונים שנכתבו על נשים יהודיות בהיסטוריה, בספרות ובתרבות: Meyer Kaiserling, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*, Leipzig 1879

³⁶ יונאס, שם, עמ' 58–59.

³⁷ שם, עמ' 58.

³⁸ שם, עמ' 62.

הדרשן,³⁹ וזה בדיוק היה גם המחסום שיונאס לא הצליחה לפרוץ. ועד ההנהלה של קהילת ברלין אפשר לה לשאת דרשות בבתי אבות ובבתי חולים ובאולמות צדדיים לאולם התפילה הגדול לרגל חתונות וכן בתפילת מנחה של שבת, אך מעולם לא הרשה לה לעלות על דוכן 'בית הכנסת החדש' ולשאת את דרשת שבת בבוקר היוקרתית. כמה חברי קהילה פנו בעניין אל יושב ראש הקהילה, אך פנייתם נותרה ללא מענה.⁴⁰

הנקודה האחרונה שיונאס דנה בה היא נקודה 4, תפקיד הרב בקידושין ובנתינת גט.⁴¹ זהו שוב דיון רחב למדי, היות שהוא קשור לנושא הקשה של פסילת האישה מלתת עדות ומלשבת בבית הדין. יונאס בחרה כאן בשתי דרכי טיעון. האחת היא טיעון העוקף את הקושי ההלכתי: הרב אינו ממלא – או לפחות אינו חייב למלא – תפקיד הלכתי של עד בקידושין או של דיין בנתינת גט, אלא רק משמש מסדר קידושין ומסדר גט המשגיח על ניהול תקין של הטקס, ובקידושין גם נושא דבר תורה קצר, ואין שום בעיה כי אישה תמלא את התפקידים האלה.⁴² נראה שבמציאות שהכירה יונאס לא היה נהוג שהרב מילא תפקיד של עד בקידושין. לעומת זאת באשר לגט, יונאס מכירה את הנוהל לתת אותו על ידי שלושה רבנים, וכאשר היא מעלה את האפשרות כי אישה שממלאה את תפקיד הרב תהיה 'מסדר גט' המטפלת בכינוס בית הדין ומשגיחה עליו, זה למעשה פתרון מאולץ ליצירת מקום בשבילה בנתינת גט.

ייתכן כי חוסר נחת מהפתרון הזה הוא שהוביל את יונאס לטעון נגד פסילת האישה מלהיות עדה ודיינת ולחפש אפשרות לבטלה. לשם כך היא מסתמכת

³⁹ ראו: נאדל (לעיל, הערה 6), עמ' 30–60.

⁴⁰ ראו: קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 46–51, 57–59. הד לחשיבות המיוחדת, הסמלית לפחות, של נשיאת דרשות בבית הכנסת, נמצא בימינו אצל הרב האורתודוקסי יואל וולוולסקי, שאינו רואה בעיה הלכתית בהסמכת נשים לרבנות, אך טוען שדווקא הזכות לעלות לדוכן הדרשן לא תינתן אפילו לנשים למדניות בעלות סמכות הלכתית בשל הפרדת המינים בבית הכנסת. ראו: Joel Wolowelsky, *New Opportunities in a Post-Feminist Age*, Hoboken, NJ 1997, p. 121

⁴¹ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 65–82. בכתב יד הוסיפה יונאס על חובת הרב למלא תפקיד בקידושין ובנתינת גט גם את תפקידו לקבל גרים ולנהל טקסי חליצה, אך לא הקדישה דיון מיוחד לנושאים האלה, היות שהם רק עוד דוגמאות לתפקידי הרב כדיין.

⁴² שם, עמ' 65–70.

על הפרשנים שמסכימים שדבורה הנביאה מילאה תפקיד של דיין ועל המקרים יוצאי הדופן שבהם מותר לאישה להעיד, מסיקה כי חז"ל לא ייחסו לאישה פגם עקרוני בטבעה שימנע ממנה לשמש עדה ודיינת וטוענת שלכן יש פתח לאפשר לאישה למלא גם את התפקידים האלה.⁴³ זה הטיעון הנועז ביותר בכל עבודתה ההלכתית של יונאס, המקרה היחיד שהיא מתמודדת עם איסור הלכתי מוחלט לכאורה.⁴⁴

ברשימת תפקידי הרב שיונאס בוחנת אם אישה יכולה למלאם בולט היעדר נקודה אחת: השאלה אם אישה יכולה להיות שליחת ציבור, לקרוא בתורה ולהוציא את הרבים ידי חובה במצוות עשה שהזמן גרמן ושהיא פטורה מהן, אך נראה כי מילוי תפקידים אלו על ידי הרב לא היה נהוג בקהילות היהודיות

⁴³ שם, עמ' 70–82.

⁴⁴ הנושא הזה נותר טעון עד היום בציבור היהודי המחויב להלכה. הן הרב צ'פמן הן הרב גולינקין בחרו בדרך העוקפת את הבעיה. הרב צ'פמן, במקום להעניק לאישה שהוסמכה לרבנות תפקיד ללא משקל הלכתי בסידור קידושין וגט כפי שעשתה יונאס, נאחז בהבחנה העקרונית הקיימת במסורת בין פוסק לדיין, ולכן אישה יכולה להיות פוסקת ורב בלי שהדבר נוגע לשאלה אם היא יכולה להיות דיין (ראו: צ'פמן [לעיל, הערה 10], עמ' 13–14). הרב גולינקין מיישם את הגישה הזאת בהסכימו לקבל נשים ללימודי רבנות, אולם 'הן תצטרכנה להתחייב בכתב שלא להעיד על גיטין וקידושין עד שיוחלט אחרת', כדי למנוע מאנשים להיעשות פסולי חיתון לדעת רבנים שאינם מכירים באפשרות שאישה תשמש עד. כמו כן התלמידות לרבנות תצטרכנה להתחייב 'לא לשבת בבית דין לגיור עד שיוחלט אחרת', כדי למנוע מחלוקת על ההכרה בגרים (גולינקין [לעיל, הערה 12], עמ' 229–230). הרב יואל רוט הציע בתשובה על שאלת הסמכת נשים לרבנות, שכתב בהיותו יושב ראש ועד ההלכה של כנסת הרבנים, הארגון הבין-לאומי של הרבנים הקונסרבטיבים, אפשרויות תאורטיות לבטל את פסילת הנשים מעדות, אך אינו שלם אף עם אחת מהן. בניגוד מוחלט ליונאס הוא יוצא מנקודת הנחה כי חז"ל ראו אכן בטבע האישה הבלתי אמין והלא מתאים לעולם בית הדין את הסיבה לפסילתן מעדות. ראו בייחוד עמ' 149–162 במאמרו: Joel Roth, 'On the Ordination of Women as Rabbis', Simon Greenberg, *The Ordination of Women as Rabbis: Studies and Responsa*, New York 1988, pp. 127–187. הרב האורתודוקסי שלמה ריסקין, העוסק רבות בקידום מעמד האישה בתחום הדת, מציג מקורות, בעיקר מבעלי התוספות, המכירים באפשרות שאישה תשמש דיינת, ומגיע למסקנה: 'ברור אפוא שלפי רוב הראשונים והפוסקים, אישה יכולה לשמש דיין כאשר רוב הציבור, טובי העיר, המועצה המקומית או בעלי הדין מקבלים אותה כדיינת עליהם'. ראו בייחוד עמ' 700–703 במאמרו: שלמה ריסקין, 'נשים כמורות הוראה', נחם אילן (עורך), **עין טובה, דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל: ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן**, תל אביב תשנ"ט, עמ' 698–704.

בגרמניה בשליש הראשון של המאה העשרים. זה היה תפקיד החזן, ולכן לא ראתה יונאס שום סיבה לדון בשאלות האלה.⁴⁵

ואולם נוסף על הסיבה הטכנית הזאת נראה כי מאבקה של יונאס לקידום מעמד האישה בתחום הדת התמקד בתפקיד הרב, שהיה יקר לה באופן אישי, ואילו שינויים בהשתתפות האישה בתפילה בציבור לא עלו בדעתה כלל. היא הייתה מוכנה לוותר בקלות על זכות הרב לקבל עליה לתורה, היות שזו הייתה מבחינתה הבעת 'כבוד' בלבד. יונאס אמנם ציינה כי בבבלי, מגילה כג ע"א, יש למעשה היתר לנשים לעלות לתורה, אך לא ייחדה שום דיון לאפשרות לממש את ההיתר הזה.⁴⁶ כמו כן, לפי כל מה שעולה מהעדויות של אנשים שהכירו את יונאס, לא הניחה יונאס תפילין.⁴⁷ הפרדת המינים במחיצה הייתה מובנת לה מאליה, והערה אירונית לקראת סוף העבודה מראה עד כמה הכללת נשים במניין הייתה בעיניה שאלה לא רלוונטית: 'אולם אם מישהו יאמר שאפילו לא סופרים את האישה למניין, נוכל להביא את הבדיחה האירונית של אחד מגדולי זמננו: "אוי לקהילה שיש בה רק מניין כאשר הרב נמצא!"⁴⁸ יונאס מראה אפוא כי אפשר לדון בהסמכת נשים לרבנות בנושא נפרד משאלות אחרות הקשורות להשוואת מעמד האישה בתפילה לזה של הגבר.

הטיעון ההלכתי העיקרי של יונאס: שינוי העתים והרחבת מגמה קיימת
עד כאן עסקנו בדרכה של יונאס למצוא מקורות ששיבו על שאלה שלא נידונה לפני ימיה. עוד אתגר שעמד בפניה היה ההתמודדות עם אמירות במקורות האלה הנראות מנוגדות לאפשרות שאישה תמלא את התפקידים המוטלים על רב.

נקודת המוצא של יונאס היא כי בימיה השתנה מעמד האישה ללא היכר לעומת מעמדה בתקופות שנכתבו בהן המקורות הרבניים וההלכתיים. נשים בכלל ונשים יהודיות בפרט אינן מוגבלות עוד לבית פנימה אלא עובדות בכל

⁴⁵ שלא כרב גולינקין, לדוגמה, שעוסק בנושא, היות שרבנים קונסרבטיבים היום עשויים למצוא את עצמם במצב שבו הם חייבים למלא את התפקידים האלה.

⁴⁶ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 3.

⁴⁷ קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 58.

⁴⁸ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 84.

המקצועות, כולל בתחום החינוך והמשפט,⁴⁹ כך ש'כמעט ניתן לומר שפעילותן של נשים בחיים הציבוריים הייתה למנהג'.⁵⁰ לא זו בלבד שנשים הפריכו את כל הטענות – שנמצאות גם במקורות יהודיים – כי יכולתן השכלית פחותה מזו של הגבר,⁵¹ אלא שהופעתן בציבור הפכה דבר שבשגרה, ובעקבות כך השתנו מושגי הצניעות והפריצות:

אולם היום, כאשר האישה לוקחת חלק בחיים הציבוריים ומשתפת פעולה עם הגבר בצורה עניינית, ההתנהגות נעשתה עם הזמן טבעית. כלומר, אין שום דבר מגרה בהופעתה בחברת גברים, אפילו בבית הכנסת, מבחינת הגברים ולא כל שכן מבחינתה. אם כן, תקנות רבות של חז"ל, אשר כאמור נקבעו בעיקר בנוגע לסוג זה של צניעות, מאבדות מחומרן.⁵²

יונאס מביאה כמה דוגמאות מעשיות לתפיסות צניעות שהשתנו וגרמו שגם הציבור המחויב להלכה כבר אינו מקפיד על שמירת המצוות הנוגעות לעניין. הציבור הדתי שבקרבו חייתה לא דרש עוד מנשים לחבוש כיסוי ראש, וגברים דתיים בדרך כלל לא חוו גירוי מיני כשהקשיבו לאישה שרה.⁵³ הם כבר לא הקפידו שלא להרבות שיחה עם נשים, אלא דיברו עמן בטבעיות, בלי לתהות כלל אם הם מרבים בדיבור עמן.⁵⁴ הציבור הדתי ברפובליקת ויימאר לא ראה כל בעיה בכך שגבר ילחץ יד לאישה או ירצה מעות מידו אל ידה.⁵⁵ בקשר לאיסור שגבר יסתכל על אישה, הנזכר בבבלי, עבודה זרה כ' ע"א, יונאס שואלת שאלה רטורית: 'האם יש עוד גבר יהודי כלשהו, אשר רואה כמובן את התלמוד ואת ספרי ההלכה כמחייבים, שעדיין מתחשב בעניינים האלה?!'⁵⁶

49 שם, עמ' 72, 82.

50 שם, עמ' 83.

51 שם, עמ' 23.

52 שם, עמ' 21.

53 שם, עמ' 15, 17.

54 שם, עמ' 23.

55 שם, עמ' 50–50א.

56 שם, עמ' 50.

יונאס מבקשת לעגן את עמדתה בקביעה של האדמו"ר צבי אלימלך שפירא מדינוב (בעל בני יששכר, 1783–1841) בספרו **דרך פקודיך** על תרי"ג מצוות התורה:

בעת שהיו קרן ישראל על מכונן והיתה הפרנסה מצויה לא היה רואים שום אשה בחוץ כי לא היו עוסקים במו"מ ואם כן כאשר הזדמן לאדם לראות איזה אשה היה חידוש ונפל ההרהור במחשבה ובלב משא"כ [מה שאין כן] עתה בכובד הגלות וקישוי הפרנסה הנשים עוסקות במו"מ אין כאן חידוש בראיית נשים כי הוא דבר המורגל ולא יתפעל האדם כ"כ בהרהור א"כ ה"נ בנ"ד [אם כן הכי נמי בנידון דידן] בענין מרבית השיחה [עם האישה] צ"ל [צריך לומר] שלא יתפעל האדם במרבית הדיבור שלא בא לידי הרהור מחמת ההרגל המצוי.⁵⁷

להגדרת טיעונה משתמשת יונאס בכמה וכמה מושגים הלכתיים. היא מביאה את המושג 'פוק חזי מאי עמא דבר' (צא וראה מה העם נוהג), מהבבלי, ברכות מה ע"א,⁵⁸ אחד המושגים הקובעים כי יש לעם כוח רב להכריע בענייני הלכה, כדי להצדיק את קבלת האישה להיות עדה ודיינת:

ניתן להחיל את האמירה 'פוק חזי מאי עמא דבר' על עניין עדות האישה ותפקידה כדיינת שדנו בו רבות. אצלנו היהודים האישה עובדת היום כמורה, כמנהלת של בתי ספר ושל מוסדות חינוך אחרים, וגם שם צריך לסמוך על עדותה והיא פועלת באופן עצמאי. מלבד זאת, היות שהיהודים חיים בסביבה מסוימת, יש לציין שמותר לנשים היהודיות לעבוד בכל המקצועות. למשל, יש נשים יהודיות שעובדות כעורכות דין ושופטות (שופטות נוער). המקצועות האלה הם כורח דחוף בימינו מנקודת המבט של הרווחה היהודית. כיצד נוהג 'העם'? הוא זקוק לאישה וקורא לה, והיא חייבת לבוא כדי לעזור. חרף האיסור המפורש שהיא תעבוד במשרות ציבוריות,

⁵⁷ צבי אלימלך שפירא, **דרך פקודיך**, למברג תרל"ד, מל"ת [מצוות לא תעשה] שלא לבא על א"א [אשת איש], ה, לה. מצוטט אצל יונאס, שם, עמ' 22. היא מציינת בהערה שהופנתה אל הספר במקרה במהלך שיחה.

⁵⁸ גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 167.

מאחר שמדובר בשעת הדחק היא חייבת לעשות זאת. כמעט ניתן לומר שפעילותן של נשים בחיים הציבוריים הייתה למנהג. כפי ששאר המקצועות שאותם היא מאיישת נדרשו בגלל כורח, כך הנסיבות דורשות בהדרגה גם את הרבה.⁵⁹

בדומה לכך יונאס טוענת כי אמנם לא מדובר במקרה המדויק של 'אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה',⁶⁰ הנוגע להוראה של בית דין, אולם רוח הכלל הזה תקפה גם לשאלת מילוי תפקידי הוראה על ידי נשים. היא מסתמכת על הרמב"ם: 'גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל ועמד הדבר כן שנים רבות ולאחר זמן מרובה עמד בית דין אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזירה פושטת בכל ישראל יש לו רשות לבטל ואפילו היה פחות מבית דין הראשון בחכמה ובמנין',⁶¹ ומסיקה:

גם אם אין לנו בית דין, ואנחנו בוודאי פחותים בהרבה ב'חכמה ומנין', עולה ממה שהבאנו כי לא ניתן לפטר נשים ממשרת ההוראה. דעה זו נובעת מן הרוח המנחה את התקנה הזאת. כפי שהוכח, 'רוב הציבור אין יכולין לעמוד' ללא שיתוף הפעולה של האישה גם בתחום ההוראה. אין פגיעה באיסור ישיר, הטעם אשר ניתן עבור האיסור השתנה, הצורך שהאישה תעבוד כמורה וכמחנכת קיים.⁶²

במקום אחר יונאס כותבת על ביטול ה'טעם' של תקנות הקשורות לצניעות לנוכח שינויים בהופעת האישה בתחום הציבורי, הגורר גם את ביטול ההוראה עצמה.⁶³

⁵⁹ יונאס, שם, עמ' 82–83.

⁶⁰ רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים ב, ה.

⁶¹ שם.

⁶² יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 54.

⁶³ שם, עמ' 23 וראו את הדוגמאות לעיל. הטעם אינו חייב להיות סוציולוגי אלא יכול לעלות מכל סוג של שיקולים. לדוגמה, יונאס מראה כי בעלי התוספות על הבבלי, עירובין צו ע"א, ד"ה 'מיכל', קובעים כי הטעם לכך שנשים אינן אמורות להניח תפילין הוא 'דתפילין צריכין גוף נקי ונשים אין זריזות להיזהר'. יונאס שואלת: 'אולם אם היא בכל זאת מקפידה על ניקיון' – כלומר אם הטעם של היעדר היגינה נופל – 'היא יכולה להניח תפילין?!' (שם, עמ' 14).

שרה ויינשטיין משייכת את הטיעון של יונאס לקריטריון ההלכתי של 'רגילות':⁶⁴ 'דהיינו: שינוי הנורמות החברתיות יכול להביא לעתים לשינוי בהלכה למעשה, כי מה שבעבר נחשב כגורם להרהורי עבירה ולכן אסור, כבר אינו מעורר הרהורים אלו במציאות ימינו ולכן מותר'.⁶⁵ ואולם הציבור האורתודוקסי נחלק באשר להחלת קריטריון ה'רגילות' על המעמד ההלכתי של החברה המעורבת. חילוקי הדעות בעניין באו לידי ביטוי בארץ בפעם הראשונה ב-1918, בוויכוח על הענקת זכות בחירה לנשים בבחירות למוסדות השלטון העצמי של היישוב. הרב קוק התנגד להצעה והרב עוזיאל תמך בה,⁶⁶ והפולמוס נמשך עד היום במגוון שאלות.⁶⁷

הרב יואל רות' נוגע באותו העניין מתוך שימוש בקריטריון 'שינוי העתים', ובודק מהן האפשרויות התאורטיות של החלת הקריטריון הזה על 'טבע' האישה כפי שרואים אותו חז"ל ועל מעמדה ההלכתי הנגזר מכך: א) טבע האישה לא השתנה, ולכן שאלת 'שינוי העתים' אינה עולה כלל; ב) אם ההגדרה של טבע האישה היום שונה מהגדרת חז"ל, התפיסה המודרנית שונה, והשימוש בכלל של 'שינוי העתים' אינו מתאים; ג) האישה המודרנית באמת שונה מדמות האישה אצל חז"ל, אולם האיסורים שהטילו חז"ל על נשים, כגון איסור נתינת עדות, אינם נובעים רק מתפיסת טבע האישה, ולכן הטענה של 'שינוי העתים' אינה מספיקה כדי לשנות את מעמדה ההלכתי של האישה; ד) כשמדובר באיסור דאורייתא, אי אפשר לבטלו בטענת 'שינוי העתים'; ה) תפיסת טבע האישה השתנתה, אך השינוי אינו רצוי, ולכן אין להשתמש בכלל של 'שינוי העתים' אף שמבחינה הלכתית-טכנית הכלל תקני, כי הוא יקדם התפתחות שראוי להפכה על פניה; ו) תפיסת טבע האישה של חז"ל הייתה הסיבה היחידה להטלת האיסורים עליה. תפיסה זו השתנתה, וטוב שכך, ולנוכח 'שינוי העתים' מחויבות אמתית להלכה תתבטא בניסיון

⁶⁴ שרה ויינשטיין, 'מעמד האשה הדתית כמוֹרָה: האם האיסור הפך להיתר', טובה כהן (עורכת), **להיות אשה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי 'אשה ויהדותה'**, ירושלים תשס"ז, עמ' 77-92.

⁶⁵ שם, עמ' 91.

⁶⁶ ראו: גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 214-215.

⁶⁷ בנוגע לנושא שקרוב לענייננו, ראו דעות שונות באשר לשאלה אם מורות יכולות ללמד ילדים זכרים בני תשע ומעלה אצל ויינשטיין (לעיל, הערה 64), עמ' 87-91.

למצוא פתרון לשינוי המעמד ההלכתי של האישה, שהפך בלתי נסבל.⁶⁸ רות' עצמו תומך באפשרות האחרונה, וגם יונאס צידדה בה.

הניתוח של רות' מראה כי השימוש בקריטריון של 'רגילות' או של 'שינוי העתים' בשאלות הנוגעות למעמד האישה בתחום הדת הוא למעשה תנאי הכרחי לשינויים מרחיקי לכת. כמה רחוק אפשר ללכת עם הקריטריון הזה? רחוק הרבה יותר ממה שדמיינה יונאס, כפי שמראים ניסיונות ראשוניים להחיל אותו על שאלות סבוכות יותר מזו של הסמכת נשים לרבנות, כגון שאלת חיוב האישה במצוות עשה שהזמן גרמן ושאלת הכללת האישה במניין. הרב יואל בן-נון, לדוגמה, טוען שלנוכח שינוי מעמד האישה פטור הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן כבר אינו תקף:

רוב הנשים של ימינו בנות חורין הן [...] ואינן דומות לעבדים בשום פנים, שהרי אין רשות אחרים עליהן. לפיכך, כל מי שמצטט פסקי חכמים, שהתבססו על כך ש'אישה דומה לעבד' בכל מקום, איננו מבין שהוא מעביר הלכה ממציאות אחת למציאות אחרת, בלי יסוד. 'נשים שלנו', לא רק שכולן חשובות, כדברי הרמ"א, אלא שהן 'בנות חורין' [...] פשוט לא מדובר באותו סוג של נשים.⁶⁹

הרבנים איתן טוקר ומיכאל רוזנברג מבהירים כי המסקנה מעמדה זו היא כי אפשר לספור נשים למניין, ואפילו על פי הדעה המחמירה של ר' מרדכי יפה ('בעל הלבוש', פולין, המאה השש עשרה), כי אפשר לספור למניין רק בני מצווה, דהיינו מי שחייב בקיום המצוות באופן מלא, ולא כל 'מחוייבי מצות ובני ברית', כולל עבדים וקטנים, כדעת רבנו תם (צרפת, המאה השתים עשרה).⁷⁰ נוסף על כך הם מציגים את הקריטריון של 'שינוי העתים' שבא לידי

⁶⁸ רות' (לעיל, הערה 44), עמ' 155–157.

⁶⁹ יואל בן-נון, 'תגובה ל"ברכת חתנים: האם מניין גברים הוא הכרחי?', גרנות, 3 (תשס"ג), עמ' 172–173. ראו גם אזכור של שיחה אישית של טוקר ורוזנברג עם בן-נון, שבה הוא אישר שהמסקנה מעמדה זו היא כי אישה יכולה להוציא גבר לידי חובה בתקיעת שופר: Ethan Tucker & Micha'el Rosenberg, *Gender Equality and Prayer in Jewish Law*, Brooklyn, NY 2017, pp. 145, n. 79

⁷⁰ טוקר ורוזנברג, שם, עמ' 146.

ביטוי באמירתו של בן-נון 'פשוט לא מדובר באותו סוג של נשים', כהגדרה מחדש של המונח 'נשים'.

כמובן, אפשר להבין את המושג הזה בספרות חז"ל כמונח מתחום הביולוגיה החל על כל מי שהיא נקבה על פי הרכב הכרומוזומים שלה, אולם אפשר לקרוא את המושג 'נשים' כמונח סוציולוגי, במיוחד כאשר הוא נזכר במכלול של 'נשים, עבדים וקטנים', ואז פירושו מי שאינו אזרח מלא אלא נספח ותלוי בקיומו באזרח מלא ובמבנה הפטריארכלי הכולל, וזה דבר שכבר אי אפשר לומר על נשים (במובן הביולוגי) החיות בחברות שמעניקות להן שוויון זכויות מלא.⁷¹

ההתמקדות בניתוח הטרמינולוגיה ההלכתית משתלבת טוב יותר בדרכי הטיעון ההלכתיות המסורתיות מההסתפקות בקביעת השינוי החברתי. מכל מקום, טוקר ורוזנברג מציינים כי העיקרון של מינוח מחדש מתועד היטב בספרות ההלכתית, ומביאים שתי דוגמאות: א) ר' מנחם המאירי הגדיר מחדש את המושגים 'נכרי' ו'גוי' כנוגעים לא לכל מי שאינו יהודי אלא ללא יהודים מסוימים בעלי מאפיינים חברתיים שליליים, דהיינו פגאנים שאין להם חוקים, ולא לנוצרים, וודאי שלא לנוצרים בני דורו בפרובנס של המאה השלוש עשרה והארבע עשרה; ב) עם המצאת שפת הסימנים הגדירו פוסקים אחדים מחדש את מושג ה'חירש' לא כמושג ביולוגי המגדיר את מי שאינו שומע אלא כמושג המציין פגיעה ביכולת השכלית, כדי שאדם שאינו יכול לשמוע ולדבר אך מסוגל לתקשר עם הסביבה וללמוד לא ייכלל בקטגוריה ההלכתית של 'חירש', שפירושה בעיקר פטור מקיום מצוות מסוימות.⁷²

הרב אליעזר ברקוביץ, אשר למד בסוף ימי ויימאר בסמינר הרבנים האורתודוקסי בברלין ופעל בשנים 1936–1939 כרב בקהילת ברלין, וחווה אפוא את אותם חיים יהודיים שעמדו ברקע עבודתה של רגינה יונאס, כבר קבע כי התקנות והדעות השוללות מנשים מעמד אישי זהה לזה של הגבר, ובהן אמירות השוללות את זכותן ללמוד תורה וללמדה, 'אינן מדברות באמת

⁷¹ שם, עמ' 144–145.

⁷² שם, עמ' 145–146, הערה 80.

על טבע הנשים, אלא על מה שהן נהיו כתוצאה מהמעמד שהוענק להן.⁷³ הוא מתקדם צעד נוסף כאשר הוא טוען כי מלכתחילה הדעות האלה לא היו דעת התורה (Torah Taught), אלא היא רק סבלה אותן (Torah Tolerated) משום שהן היו מושרשות מדי בחברה מכדי שייעקרו, והסתפקה בשינויים קטנים במערכת שרמזו כי למעשה היא שואפת למערכת ערכים אחרת, שתדחה את שליטת הגבר על האישה ותעניק לאישה מעמד שווה לזה של הגבר:

אין ספק שהדעות והערכים הבסיסיים שקבעו במקור את מעמד הנשים בחברה היהודית לא נגזרו מהתורה, אם כי רבים מהם קיבלו מאוחר יותר הצדקה באמצעות המדרש. התורה סבלה אותם משום שלא היה אפשר לבטלם במעשה של חקיקה תורנית. היה כורח לסבול אותם, אולם נעשו שינויים והבדלים מסוימים שהראו כי קיימת גם מערכת ערכים והוראה שונה לחלוטין.⁷⁴

לפי התפיסה הזאת, 'שינוי העתים' באשר למעמד הדתי של האישה אינו עוד טיעון שאפשר להשתמש בו בדיעבד כדי לגשר על פער בלתי נסבל בין מציאות חברתית חדשה להלכה המסורתית, אלא הוא הכוח שיוצר את מה שהתורה רצתה מלכתחילה, אך לא יכלה לממש לנוכח מגבלות החברה הפטריארכלית המסורתית. אם כן, שינוי ההלכה על בסיס הקריטריון של 'שינוי העתים' אינו רק מותר אלא חובה.

כפי שברקוביץ טוען, כבר במערכת הפטריארכלית של העולם היהודי המסורתי נראו ניצנים של דחיית שליטת הגבר על האישה באמצעות חידושים והקלות, כגון בקבלת עדות אישה על מות בעלה.⁷⁵ גם יונאס ביקשה לעגן את 'שינוי העתים' במה שכבר קיים במסורת ולהקל אולי על הציבור המחויב להלכה לקבל אותו. הצורך בשינוי גורף של מעמד האישה בתחום הדת נולד אמנם עם שינוי מעמדה החברתי בתקופה המודרנית, אולם כבר במקורות היהודיים המסורתיים נזכרות נשים יחידות היוצאות

⁷³ Eliezer Berkovits, *Jewish Women in Time and Torah*, Hoboken, New Jersey

1990, p. 22

⁷⁴ שם, עמ' 33.

⁷⁵ שם, עמ' 47-48.

מהכלל. הן לא היו מאותו סוג טיפוסי של נשים שפעילותן הוגבלה לבית פנימה, שלא היו מלומדות ואולי גם לא בעלות כישרונות שכליים כמו הגבר.

במקרא נזכרות נשים שפעלו למען הכלל,⁷⁶ בתלמוד נזכרות נשים שקיבלו עליהן מצוות עשה שהזמן גרמן,⁷⁷ והן בתלמוד הן במקורות הלכתיים מאוחרים לו נזכרות נשים למדניות שלימדו תורה, שהורו הוראות ושסמכו על החלטתן בענייני הלכה.⁷⁸ פה ושם אף נזכרים מונחים לקטגוריה המיוחדת הזאת של נשים: אישה 'שיצאה מהרוב' (ולמדה תורה לעצמה) כדברי בעל פרישה ודרישה (ר' יהושע פלק, פולין, המאה השש עשרה),⁷⁹ ו'אשה חכמה הראויה להורות', כדברי ספר החינוך.⁸⁰

אבל לא די בכך. אפילו התפיסה של טבע האישה השלטת במקורות אינה שוללת ממנה לחלוטין בגרות דתית, שהרי היא מחויבת לקיים מכלול רב של מצוות, ובמקרים האלה, כגון בקידוש, לפחות לדעת חלק מהפוסקים היא יכולה גם להוציא אחרים ידי חובתם.⁸¹ כמו כן תחום המטבח, שהאישה הייתה מופקדת עליו, דרש ידע רב בענייני כשרות והטיל על האישה את האחריות לוודא שלא תכשיל בשוגג את בני ביתה.⁸² אפילו בתחום העדות, לצד הפסילה העקרונית של האישה נראים יוצאים מהכלל רבים שמתקבלת בהם עדות אישה, ובהם מקרים בעלי השלכות חמורות במקרה של שקר, למשל, אישה יכולה להעיד כי גטה נכתב ונחתם בפניה או כי בעלה מת כאשר היא חוזרת בלעדיו ממדינות הים.⁸³

כל זה מאפשר ליונאס לטעון כי מה שהיא דורשת על סמך 'שינוי העתים' אינו שינוי מהפכני אלא רק הרחבה של מגמה קיימת: מפעילות ציבורית של

⁷⁶ כגון מרים, בנות צלפחד, חנה, אסתר, חולדה, דבורה, אביגיל. ראו: יונאס (לעיל), הערה 1, עמ' 5-7.

⁷⁷ כגון מיכל ואשת יונה הנביא. שם, עמ' 18-19.

⁷⁸ כגון ילתא, ברוריה, שפחת רבן גמליאל, כללט (בילא) אחות רש"י, בת רש"י, מרים אשת רבנו תם. שם, עמ' 28-29, 56-59, 85-86.

⁷⁹ פרישה על הטור, יורה דעה, סימן רמו; יונאס (לעיל), הערה 1, עמ' 36.

⁸⁰ ספר החינוך, מצוה קנח; יונאס, שם, עמ' 55.

⁸¹ יונאס, שם, עמ' 13-20.

⁸² שם, עמ' 60.

⁸³ שם, עמ' 78.

נשים יחידות לפעילות ציבורית של כלל הנשים,⁸⁴ מהתחום הצר של החלטות הלכתיות במטבח לתחום הרחב יותר של פסיקה בכלל.⁸⁵ צעד קטן זה אינו מוציא אל מחוץ ליהדות אלא רק מאריך את הקו הקיים במקורות ומרחיב ממקרים של שעת הדחק לכלל המקרים, כאשר יקבלו את האישה כעדה לכל דבר, ובעקבות כך גם כדיינת.⁸⁶

לנוכח הסתייגותה של יונאס משינוי מהפכני סיווגה אותה קתרינה פון קלנבך בקטגוריה של 'פמיניסטית רויזיוניסטית', הטוענת כי עמדותיה באשר לשוויון של נשים וגברים אינן מנוגדות למסורת הדתית, ולכן היא 'מפרקת מנסקן את ההנחות הפטריארכליות במקורותיה ההלכתיים כדי להתאים את ההלכה לאג'נדה השוויונית שלה'.⁸⁷ נכון שיונאס מפעילה לפעמים את 'רוח ההלכה' נגד היצמדות יתר במובן המילולי, כאשר היא טוענת שאפשר לקבל נשים לעדות ולדיינות ומסכמת כי 'רוח החירות' מדברת מהמקורות ותתייצב ליד האישה המבקשת להיות שותפה בהנהגה הדתית,⁸⁸ אולם לנוכח המאמץ הרב שהשקיעה בהצדקת הסמכת נשים לרבנות מתוך המקורות, נראה מוגזם לטעון כי היא מאמצת כאן 'עיקרון קלסי של התנועה הרפורמית'.⁸⁹

אם ניעזר ב'תשע גישות למעמד האשה בהלכה במאה העשרים', כפי שהרב דוד גולינקין מציג אותם במבוא לאוסף השאלות והתשובות שלו בעניין מעמד האישה בהלכה,⁹⁰ יש למקם את יונאס בגישה החמישית, 'פמיניזם ליברלי', שהנחת היסוד שלו היא זו: 'חייבים לחפש קולות והיתרים במסגרת ההלכה הקיימת, ולאט-לאט לשנות את מעמד האישה בהלכה'.⁹¹ זו גישה שאפשר למצוא לה נציגים מכל הזרמים ביהדות, והיא ממוקמת בדיוק במרכז הטווח שמשרטטות תשע הגישות, הנע בין 'התנגדות לכל שינוי' מחד גיסא ל'מהפכה הלכתית מן היסוד' במסגרת של פמיניזם רדיקלי מאידך גיסא. משום כך אולי אפשר להגדירה מעין שביל זהב, אולם דווקא עמדה זו עשויה

⁸⁴ שם, עמ' 52.

⁸⁵ שם, עמ' 61.

⁸⁶ שם, עמ' 80-81.

⁸⁷ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 216.

⁸⁸ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 81, 88.

⁸⁹ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 219.

⁹⁰ גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 9-21.

⁹¹ שם, עמ' 15.

לעורר נגדה את חמתם של קיצונים משני הצדדים, וכך קרה ליונאס. הרב יוסף צבי קרליבך, מהרבנים האורתודוקסים המובילים בגרמניה, תקף את עצם הסמכתה לרבנות וטען שהיא מנוגדת להלכה,⁹² ואילו השבועון הליברלי **עלון המשפחה היהודית** (*Israelitisches Familienblatt*) תקף את דרכי הטיעון ההלכתיות שלה:

אסור לנמק דברים כך. אפשר לומר: עידן חדש דורש מוסדות חדשים ולכן גם נשים בתפקיד רבנים. אפשר לומר: בלאו הכי אנחנו וכוחות רבניים רבים בעלי ערך איננו שומרים על המסורת – אם כן, מדוע היא תמנע מאתנו דווקא למנות נשים לרבנים אם אנחנו רוצים זאת וחושבים שאנחנו חייבים לעשות זאת. אך אי אפשר לומר: נשים בתפקיד רבנים – זה תואם בהחלט את רוח התלמוד והתורה.⁹³

מימוש המותר: התנגדותה של יונאס לשיקולים שאינם הלכתיים

רגינה יונאס לא הייתה מוכנה להתפשר על ההלכה. אילו מצאה את עצמה בפני מכשול הלכתי שלא הצליחה להתגבר עליו, לא הייתה יכולה לדרוש הסמכת נשים לרבנות. ואולם ברגע שהוכיחה כי אין מכשול כזה, תבעה בתוקף לממש את הפוטנציאל שיש בהלכה ולאפשר לנשים לכהן בתפקיד רב.

תביעה זו אינה מובנת מאליה, ואף הרבנים שהסכימו עשרות שנים אחרי יונאס שמבחינה הלכתית אפשר להסמיך נשים לרבנות, לא טענו באופן אוטומטי כי כל מה שמותר על פי ההלכה אכן ייעשה. הרב גולינקין שוקל את הצד הרעיוני, את הצד הסוציולוגי ואת הצד האנושי והמעשי של השאלה.⁹⁴ הרב יהונתן צ'פמן בודק היבטים דומים, שכותרתם 'עניינים של פוליטיקה ציבורית',⁹⁵ ושואל אם 'חכם, רצוי, מועיל וקונסטרוקטיבי' להסמיך נשים לרבנות.⁹⁶ כך שואלים בעניין אחר גם הרבנים טוקר ורוזנברג: 'האם חכם

⁹² Der Israelit, 20.2.1936, p. 4; ראו: קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 47.

⁹³ 'Können Frauen Rabbiner werden?', *Israelitisches Familienblatt*, 5.11.1931.

ראו: קלאפהק, שם, עמ' 36.

⁹⁴ גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 205–210.

⁹⁵ צ'פמן (לעיל, הערה 10), עמ' 16–22.

⁹⁶ שם, עמ' 16.

שיהיו מניינים שוויוניים?⁹⁷ הרבנית חנה הנקין, שמגיעה למסקנה כי על פי ההלכה באופן חד-משמעי מותר לנשים להורות הוראה, מתנגדת בחריפות לקרוא לנשים כאלה פוסקות או רבות, שהרי 'אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שינויים קונסטרוקטיביים לא ייעשו באור הזרקורים'.⁹⁸

קל מדי לנמק כי יונאס לא נדרשה לפן הזה מכיוון שבעבודתה התבקשה בסך הכול להוכיח כי היא מסוגלת לדון בשאלה הלכתית על פי הכללים המקובלים ולא לפסוק הלכה למעשה המתחשבת גם בשיקולים שאינם הלכתיים. גם לא מדובר בשאלה של אופי בלבד, אם כי נראה שיונאס לא התאפיינה בסבלנות יתר. כך העיד לפחות ג'ק ברוצן, בנו של חבר ועד 'בית הכנסת החדש' קרל ברוצן: 'הגברת לא סבלה מביישנות, להפך, היא הייתה מטבעה אדם אסרטיבי וידעה בדיוק מה שרצתה'.⁹⁹ מהיסוסי הרבנים שצוטטו לעיל עולה החשש כי צעד מרחיק לכת – ולא חשוב עד כמה טוב יהיה הנימוק ההלכתי – יהיה חציית קו אדום אל מחוץ לעולם האורתודוקסי, שנחשב בארץ לעזיבת היהדות הדתית הלגיטימית.

בגרמניה של רפובליקת ויימאר אפילו רוב היהודים הליברלים לא יכלו להעלות על דעתם כי אישה תכהן כרב. כך הודתה עשרות שנים לאחר מכן זוזי אלבוגן, בתו של הפרופסור להיסטוריה יהודית יצחק משה (איתמר) אלבוגן, שלמדה כמו יונאס – אך שלא כדי להיות רב – בבית הספר הגבוה למדעי היהדות: 'איש מאתנו לא היה מתייחס ברצינות אל אישה כרבה'.¹⁰⁰ היה ברור כי יונאס, אם תממש את מבוקשה ותוסמך לרבנות, לא רק תזכה לתמיכה לא מבוטלת מצד עמיתים למקצוע ונשים יהודיות מן השורה, אלא תיחשף גם ללעג רב ולזלזול.¹⁰¹ אמירתה הפולמוסית בקשר לנכונותו של הרב יצחק בן עמנואל מלאטאש להעניק לשתי נשים קבלה לעסוק בשחיטה מראה עד כמה הייתה מודעת לקיצוניות הצעד שביקשה לעשות: 'נתאר לעצמנו

⁹⁷ טוקר ורוזנברג (לעיל, הערה 67), עמ' 149.

⁹⁸ הנקין (לעיל, הערה 28), עמ' 285.

⁹⁹ קלאפהק, שם, עמ' 48–49, מצוטט על פי שיחה של קלאפהק עם ברוצן.

¹⁰⁰ שם, עמ' 30, מצוטט על פי אמירה ב'מעגל שיחה היסטורי' בבית דבורה ברלין, כנס של רבות, חזניות ויהודיות ויהודים בקיאים ומעוניינים בספרות הרבנית מאירופה, 15 במאי 1999.

¹⁰¹ שם, עמ' 43–47, 58–62.

שזה היה קורה היום, אחרי כמעט ארבע מאות שנה. היו חושבים שהיהדות ח"ו תיהרס'.¹⁰² ועם זה היא קבעה בביטחון מלא:

אפשר אפוא לראות כי באשר לנושאים שהעלינו עד כה האישה ראויה אפילו מבחינת ההלכה, ולכן מותר לה להיות רבה. אם מישהו לא יכול להכיל את המחשבה שאישה פועלת כרבה ודורשת מעל הדוכן בבית הכנסת, הגורם לכך יכול להיות אך ורק רגשי. אך אסור שדעה קדומה המעוגנת ברגש תשתלט על התבונה ועל ההיגיון.¹⁰³

יונאס דרשה להתנהג ביושרה אינטלקטואלית, אך גם הייתה משוכנעת כי לא צעד הלכתי חדשני הוא שיזיק ליהדות אלא דווקא הססנות יתר:

כשם שהרופאה והמוֹרָה נעשו היום, מנקודת מבט פסיכולוגית, בהדרגה לכורח, כך גם הרבה. היא יכולה לומר דברים רבים מעל דוכן הדרשן או לבני נוער, אשר הגבר אינו יכול לומר אותם. [...] אם רוצים לטפח את התרבות היהודית, חייבת האישה דווקא לקחת חלק בטיפוח הזה וחייבים שני המינים לעשות הרבה כדי לשרת את העניין. הרי אלוקים ברא את העולם עם שני מינים, ולאורך זמן לא ניתן לקדם אותו על ידי מין אחד בלבד.¹⁰⁴

באותה הנעימה יונאס מסיימת את עבודתה: 'למעט דעות קדומות והיעדר הרגל כמעט שאין דבר המונע מבחינה הלכתית כהונת אישה במשרת רב. הלוואי שתקדם גם היא כרבה חיים יהודיים ואדיקות יהודית לשמה בקרב הדורות הבאים'.¹⁰⁵

בדיוקן שלה שהופיע בפברואר 1939 בעיתון הנשים השווייצרי *ברנה* (*Berna*) סיכמה יונאס את המניע הדתי העמוק שהוביל אותה להילחם על הסמכת נשים לרבנות, מניע שאינו פחות מהדרישה לחזור לסדרי בראשית המקוריים והטובים, לפני הקלקול בגן העדן:

¹⁰² יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 58.

¹⁰³ שם, עמ' 64.

¹⁰⁴ שם, עמ' 63.

¹⁰⁵ שם, עמ' 88.

הגעתִי למקצוע שלי מתוך תחושה דתית כי אלוהים אינו מדכא אף אדם, ושהאיש אינו שולט אפוא על האישה ואינו אמור לתפוס עמדה של עליונות כלפיה. הגעתי למקצוע שלי מהרעיון של השוואת הזכויות הרוחנית, הנפשית והמוסרית המוחלטת והמלאה של שני המינים אשר נבראו על ידי אל צודק וטוב.¹⁰⁶

¹⁰⁶ 'Die Rabbinerin', *Berna, Organ des Bernischen Frauenbundes*, 10.2.1939
שמור בעיזבון של יונאס. 'Stiftung, Neue Synagoge Berlin – Centrum
'Judaicum', Archiv (CJA), Nachlaß Jonas: 1, 75 D Jo 1, Nr. 5, Bl 53
אצל קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 82–83.