

המשפחה להסדרים פורטיים שונים, ובכך מכוננת מחדש את גבולות המשפחה. הבנת התפקיד המכונן של המשפט ביחס לגבולות המשפחה מצביעה על קוצר ידם של "שיח ביולוגי" (המשפחה הטבעית) או "מוסר מקביל" (ערכי המשפחה) לשמש אמות מידה, המנחות את בית המשפט בהפעלת דיני המשפחה. בית המשפט נאלץ להתמודד עם הצורך לקבל החלטות ערכיות קשות שמהן נטה להתחמק תקופה ארוכה.²

בקונטקסט הישראלי, שבו הופסת המשפחה מקום כה מרכזי, אימוצן המהיר של טכנולוגיות חדשות בתחום הרפואה, כמו גם המעורבות הנמצאת של המחוקק בהסדרתן, הופכו את בית המשפט ליורה מרכזית של הממודרות על גבולות המשפחה. השילוב בין שינוי טכנולוגי לשינוי משפטי בא לידי ביטוי, למשל, בפרשת המפורסמת של רותי ודני נחמני.³ בתחילת הדרך פנו בני הזוג נחמני לבית המשפט לקבל אישור להפריה חוץ-גופית ולהקפאת הביציות המופרות, כדי לאפשר הליך פונדקאות בה"ל, שהיה אסור בישראל באותו זמן. בהמשך עבר בכנסת חוק, שיצר את הבסיס החוקי למיסוד הליך הפונדקאות בישראל, אולם באותו שלב נפרדו בני הזוג, ודני נחמני דרש מהערכת המשפט לאפשר לו למנוע מרותי נחמני להמשיך בתהליך, ולהכיר במה שבית המשפט כינה "זכות החפלה" של הזוג. לעומתו דרשה רותי נחמני להכיר בזכותה לאמהות, גם אם זו תוכל להתממש רק במסגרת חד-הורית. פרשת נחמני משקפת אפוא את המתח בין השימוש בטכנולוגיה לשיצור משפחה אלטרנטיבית. בעד שתשמש בטכנולוגיה כדי להגביר על בעיית פוריות נחשב מקדש כמעט, השימוש באותה טכנולוגיה בדרך המערערת את מבנה המשפחה הנורמטיבית נחשב כעצירת⁴. תהליך המשפטי בפנייה זו המחיש את העתק שנוצר בין התהליכים הביולוגיים לבין התפתחויות טכנולוגיות ותפישות חברתיות, ותייב את

פמיניזם ומשפחתיות בישראל: קריאה חדשה במגילת רות

ליאורה בילסקי

מקדש באהבת לזמיר אמי ולרות קליא בתי

בשנים האחרונות סוגיות מדיניות המשפחה הוזרות חדשות לבקרים אל בתי המשפט. בני המשפט נדרשים לדון בשאלות מתחום המשפט הטכנולוגי, כגון הפריה חוץ-גופית, פונדקאות, הקפאת ביציות מופרות וכיוצא באלה. הדין בשאלות אלה מעורר קשיים הנובעים מהתערעור הנחת העבודה, ששלטה בכיפה בתחום דיני המשפחה. על-פי הנחה זו, המשפחה היא יסוד טבעי, תוצר מחוץ לתחומי המשפט, ועל המשפט לכבד אותו ולהתערב בו רק במצבים קיצוניים ובמחך הגנת הפרטיות, החירות והזכות לכבוד. על-פי המודל הנזכר של ששליט ברק, התערבות המשפט מוצדקת רק לאחר שהסדר הנורטי מתמוסס, כאשר המשפחה מתפרקת או כאשר קיימת סכנה מוחשית לאחוז מבני המשפחה.¹ ההנחה בדבר "יבעיות" המשפחה היתה נתונה לביקורת בספרות החידושים והאפשרויות שהן פתחו – משפחה חד-הורית, משפחה חד-מינית, חפלה גברית (של ביציות מופרות), הפרדה בין הורות ביולוגית לחברתית – עיצרו את הגות הסוד של דיני המשפחה. ההתפתחויות הטכנולוגיות שינו גם את טיב ההתערבות של המשפט, מהתערבות הגנתית בעקרה להתערבות המעניקה את סטוס

מתוך קבלה של תפישות חברתיות חדשות. אחד מתפקדיה של פסיקה בית המשפט, סברו, הוא בהסרת דעות קדומות, כדי להקל על התקבלותן של המשפחות החדשות בחברה הישראלית. שני הקולות גם יחד הכירו באחריות הכבדה המוטלת על בית המשפט, כאשר הוא עוסק בשאלות של סטטוס ובשיטות גבולותיהן של המשפחות החדשות. מי במשפחה החדשה תישב אמא? מי ייחשב אבא? ומי יוכיר כילדים?

במאמר זה אין בכוחנו להיכנס לסבך השאלות המשפטיות המטרידות, שמעלים דיונים מרתקים אלו. אני מבקשת לחזור אל המקרא, אל מגילת רות, המעלה לטענתי בצורת מקורית את שאלת הזהו בין הנרמזה המשפטית לנרמזה החברתית בהגדרת גבולות המשפחה. המגילה מתארת ניסיון ליצור משפחה חדשה, המבוססת בראש ובראשונה על קשר בין שתי נשים. במרכז הסיפור עומד הניסיון לקבל הכרה משפטית להסדר אלטרנטיבי בתוך מערכת חברתית וחוקית פטריארכלית. מגילת רות חושפת בכנות רבה את היכולת של נשים הנמצאות בשוליים החברתיים (אלמנות, חסוכות בניגוד, עניות, נזירות) לקדם פרויקט יצירתי של חוקים שנועדו מלכתחילה לשמר את "שם האב" המות. הפרשנות החדשה של החוק שנתן מקדמות גורמה לעזור לנשים לזכות בהכרה חברתית, בסטטוס כלכלי ובהכרה משפטית. ניסיון זה מצליח רק כאשר נעמי ורות מצליחות לגייס את עזרתו של גבר (בועז) המקבל עליה את קידום הפרשנות החדשה של החוק בשער העיר (מקום המשפט הקודם). עם זאת, סיפורה של רות, כפי שאשען, אינו רק סיפור הצלחה, שכן במהלך סינוי החוק היא עצמה משתנה והופכת מדמות אקטיבית ויוזמת למושא לקנייה ולמכירה. קולה מושמק, ולשם שימור שילדה מיוחס לענני. ההיסטוריה היהודית מנכסת את פועלה לשם לקבלת השונות הגברית: עובר, ישי והמלך דוד. השימוש בחוק לשם לקבלת הכרה משפטית למשפחה אלטרנטיבית מתגלה ככלי מעצים ומחליש כאחד.

בית המשפט להידרש לסוגיות מורכבות בעזרת דוקטרינות משפטיות שנוצרו בתקופה אחרת ולצרכים שונים מאוד (דני הנפל, דני החורם וכ"ב).⁵

המתחנות דומה ניתן לזהות בתחום דני האימוץ. האפשרות הטכנולוגית של תרומת זרע והפריה חוץ גופית נכתה להסדרה על ידי המתקן הישראלי. תוספת חוקי שיקוף תפישות חברתיות מסורתיות, שעברו שינויים מרחיקי לכת באותה תקופה בקרב קבוצות שונות בחברה הישראלית, כך, למשל, המתקן תמנה תרומת זרע לנשים לא נשואות בהליך הערכה פסיכולוגי. דרישה זו הותקפה בבג"צ ונפסלה בשם הזכות לחירות ואיסור אפליה.⁶ כך נפתח תפוח לשימוש בטכנולוגיות החדשות כדי ליצור משפחות אלטרנטיביות – תדירות ותד – מיניות (תמו"לסביות). משפחות אלו פונות לבית המשפט כדי לקבל הכרה בסטטוס החברתי החדש שנוצר בתוקף של יחסי הורות בין האם הלא-ביולוגית לילדה של האם הביולוגית, למשל. התביעה להכרה משפטית במשפחה החדשה נעשית בעקיפין (עזירה נגד פקיד משרד הפנים שסירב לרשום אמנות על בסיס צו אימוץ זר של אם לא ביולוגית).⁷ ויכוחים להפעלת חוק האימוץ נדרש בית המשפט ביחסי הורות של זוג אמהות לסביות.⁸ בכל אותם מקרים נדרש בית המשפט להתליש מהם גבולות ההכרה המשפטית במשפחות החדשות, שנוצרו בחסות הטכנולוגיות החדשות ואשר מלוות בתפישות חברתיות חדשות. בבית המשפט התגלו שני קולות סותרים: קול שמרני וקול ליברלי. את הקול השמרני, את שית המדגיש את ה"שבועיות" של המשפחה המסורתית ואת הגרעינית, את המוסר המקובל, את ערכי הדת היהודית המסורתית ואת תפקידו המצומצם של בית המשפט להכריע בסכסוך על פי חוקים ותקדימים (מתוך השארת המהלך והקו להכרעת המחוקק). לעומת זאת, הליברלים היו מוכנים להכיר בתפקיד המכונן של המשפט ביחס לגבולות המשפחה החדשה,

אשר תלכי אלך ובאשר תלכי אליך, עמך עמך, ואלהיך אלהיך. באשר תמותי אמות ושם אקבר, כה יעשה ה' לי וכה יוסיף כי המוות יפריד ביני ובינך" (א' 16).

מילים אלו של דות מהדהדת עד ימינו, אולם נדמה כי עוצמתן נובעת דווקא מחוסר יכולתנו למקם אותן במסגרת של נורמות חברתיות ומשפחתיות מוכרות. זוהי אמירה שכוחה נותר בזרחה. מה פשר דבריה של דות? מהו המניע שלה לדבוק בנעמ?

קשה להסביר את רצונה של דות במונחים רציונליים תכליתיים, שהרי נעמי, שאיברה את בעלה ואת שני בניה, איבדה את מקומה החברתי בקרב קהילתה ונדרשה לחיי שוליים חברתיים וכלכליים. ותהי מלך, לא נותרו לנעמי עוד בנים, המתחייבים על פי חוק הייבום היהודי לשאת את דות לאשה. ואכן, נעמי רומזת לחוק הייבום כאשר היא אומרת: "שבעה בנותי לקן כי קנתי מהיות לאיש: כי אמרתי ישר-לי תקנה – גם הייתי העללה לאיש, וגם קדתי בנשים. הִלֵּסְתִּי מִשְׁפָּחָהּ, עד אשר יגדלו, הלהן מִעֲנָהּ. לבלתי היות לאיש: " (א' 12). אם נתעלם לדגש מהתקשר שבו נאמרים דבריה של דות, נוכל לשמוע בהם רצון ברור ופשוט של יצירת ברית קשר משפטי מחייב, בין דות לבין נעמי. קשר כזה מתממש בדרך כלל באמצעות מוסד הנישואים. אולם כאן, רצון זה מובע על ידי איחוד אחת כלפי אשה שגירה, והשתיים היו קשורות בקשר משפחה – בין האחת הוא בעלה של האחרת. קשר זה נפרם עם מות הנ/ח/הבעל. נעמי ורות חיות במסגרת של תרבות פטריארכלית ודין פטריארכלי. מקומה של האשה ומעמדה נקבעים ביחס לגברים שבחיה: אביה, בעלה, אחיה. בתוך מערכת דינים זו לא ניתן כלל לתת מובן לרצונה של דות לקשור את חייה בחיי נעמי.

סיפורי המקרא אינם מציגים מודל עצמאי לבחינת הומוסים בין נשים.

כוחו של המספר המקראי הוא בשימור שני הפנים הללו של החוק. בחלקו השני של המאמר אפנה אל המציאות הישראלית ואבחן את גישיונותיהן של נשים לקבל הכרה משפטית למסגרות משפחתיות אלטרנטיביות. אבחן כיצד בית המשפט הישראלי המודרני מתמודד עם פרשנויות צייתניות לחוק, ואיזה שימוש הוא עושה במסורת היהודית כדי לקדם את בסיס הלגיטימציה של פסיקתו. לאור השוניות שמגלה המגילה ביחס למאבק הפרשני של נעמי ורות, אבדוק אם הניסיון להכיר באימהות חדשה היום מהווה מקור להעצמה פמיניסטית, או שמא הוא מוביל, כפי שקורה לא פעם לפעולה מתרנית במסגרת חוק פטריארכלי, לחיזוק הסדר החברתי הקיים. קריאה זו תאפשר לנו לבחון כיצד המפגש בין טקסטים משפטיים עכשוויים לבין הטקסט המקראי יכול להפוך למפגש פורתי, המאפשר הבנה חדשה של הסיפור המקראי, כמו גם הצגה באור ביקורתי של הבהרות הפרשניות המודרניות של בית המשפט הישראלי בדרך להכרה במשפחה החדשה.

חלק ראשון: מגילה רות "באשר תלכי אלך..."

מגילת רות פותחת בסיפור נרדף משפחת נעמי ואלימלך מארץ יהודה אל ארץ מואב, בשל רעב שפקד את הארץ. במואב נישאים שני בני המשפחה, מולך וכיליין, לנשים מואביות, רות וערפה. אז מתחילים אסונות ליפול על המשפחה. תחילה מת אבי המשפחה, אלימלך, ולאחר מכן שני בניו. נעמי, שנשארה ערייית ללא בעל ובנים, מחליטה לחזור אל בית-לחם ומציעה לבנותיה לחזור לבית אמותיהן. במקורה זו מתחילה למעשה העלילה התיאטרלית של מגילת רות, עם סירובה של דות לנהוג כמקובל. בעוד ערפה תורות לביתה ולעמה (מפנה עורף), דבקה רות בנעמי ואומרת לה משפט, שנחרת בויכוחן הלאומי: "אל תפגע בי לעוברך לשוב מאחרייך, כי אל

על שימוש בפועל זה להיאור קשר של אשה עם אשה אחרת.¹² עובדת זו לא נעלמה מצינינותם של החוקרים. אילנה פרדס מצביעה על השימוש הריטורי בפועל "דבוק" במגילה, אולם היא מציעה לקרוא את הפסוק באופן משאפוף, כמצביע על ניסיון ליצור יחסי אס'בת בין רות לגעמי, בהעדר חוליה גברית מקשרת: "אפשר שהיא (רות) משתקקת (אולי בדומה לאדם בבראשית ב' 24) לשחזר את האיחוד הראשוני עם האם, לשוב לרגע אכזאי שבו התינוק והאם הם "בשר אחד".¹³ דברים אלה מצביעים על הקושי הרב גם במסגרת קריאה פמיניסטית של המגילה, לקבל את דבריה של רות כפשוטם, בהעדר חוק הנתון להם תוקף ומובן.¹⁴

על הקושי להבין את פעולת הגיבור ללא הכנה מוקדמת של מערכת החוק שבמרכזה הוא פועל וכנגדה הוא מתמודד, עמד הניסיון הנייטרלי "איננו יכולים אלא להשתומם על התדירות אשר בה הגראטיב ההיסטורי ... מגנת קיומה של מערכת חוקים אשר כנגדה התמודדות בסופור מתדרדרת ... ככל שההיסטוריון הוא בעל תודעה היסטורית עמוקה יותר, כך, השאלה של המערכת התבררית ושל המערכת החוקית אשר מחזיקים אותה, כמו גם התוקף של החוק, התקנתו, והאיום עליה, מעסיקים אותו.¹⁵ במלים אחרות, כדי להבין את סיפורה של רות דרושה הכנה של מערכת החוק והמשפט שעל בסיסה היא פועלת ואשר בה היא מורדת בניסיונה ליצור קשר מחייב של תמיכה ואהבה בינה לבין געמי.

פמיניזם ומשפט במגילה רות

משפט הפרשנות למגילת רות אומקד בשתי גישות, קריאה פמיניסטית וקריאה משפטית של המגילה, הפרשנויות הפמיניסטיות מצביעות על כך שהמגילה מעמידה במרכז עלילתה גיבורות נשים, שהגברים בהיותן מתן. ניסיונו של הנשים לקבל הכרה ומעמד חברתי הוא שמניע את העלילה.

אלה יחסים שתמיד עובדים תיווך דרך גברים, דרך תפקיד האשה כרעה וכאם, תפקיד המתמחה בהעמדת יורש לגבר. בתוך מערכת דינים זו נקטע הרצף, ושני בניה של געמי מתו מבלי שהצמידו צאצאים, והיא עצמה קונה מלילת ער. קטיעת הרצף הזה מחייבת את המספר המקראי להשייר מבט אל היחסים הנרקמים בין אשה לרעותה, ולתת להם לראשונה יצוג עצמאי: מהי מערכת היחסים האפשרית בין המות לכלה, כאשר הבן/החתן אינו עוד בין החיים? האם ניתן לראות במערכת היחסים המתפתחת בעין יחסי אם-בת? יחסי נישואים? האם יש מקום להתקשרות נשית מחוץ למשולש הפטריארכלי שבמרכזו עומד גבר? ומה שם ינתן להתקשרות מעין זו?

פרשנויות שונות ניתנו להתלשטה הלא קונוונציונלית של רות לדבוק בגעמי ולהחזיר עמה לארץ יהודה: כיבוד אם וקנה,⁹ אהבת אמת לדת ישראל,¹⁰ מעשה חסד, רצון אגואיסטי להעמיד לה צאצא מתוך קרובי משפחתה של געמי,¹¹ ועוד. כל ההסברים הללו מתלשלים כמדיניות את עוצמת דבריה של רות, שעדיין מהדהדים אלינו מבין שורות המגילה: "באשר תלכי אלך, עמך עמי, אלהיך אלהי, המוות יפריד ביני וביןך". לילא ידענו מי הדוברת ומי הנמענת, היה מובנם של הדברים פשוט: זהו משפט המתאר התחייבות עמוקה ביותר לאדם אחר, כעין ברית נישואים. חיוון לפירוש זה ניתן למצוא בפועל הייחודי, שבו משתמשת המגילה לתיאור הקשר בין רות לגעמי: "ורות דבקה בדה" (א' 14). פעל זה מופיע לראשונה בבראשית ב' 24, בתיאור הקשר בין בעל לאשתו: "על כן יעווב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". הפסוק מתאר את מעשה הבחירה של האדם, המתגבר על הקשר הטבעי הנילוני להיותו, כדי להתחבר אל אשתו. הקשר החדש זוכה להכרה משפטית, והוא מכונן סטוס חברתי של משפחה. הפועל "דבוק" מתייחס במקרא באופן כללי לתיאור הקשר בין גבר לאשה ואילו במגילת רות אנו שומעים לראשונה

מגמות להגשים את רצונן במסגרת מערכת חוקים פטריארכלית. רק קריאה משיבת כוונת תאפשר לנו לשמוע ולהבין את דבריה מלאי העצמה של רות בפרק הפתיחה של המגילה, כמו גם את שתוקתה הירצומת בפרק הסיום.

בקריאת מגילת רות אשען על מחקריהן של מיקה בל, אירמתאור פישור ואילנה פרדס. שלוש הכותבות מקדישות מחשבה רבה להשיפת הצדדים הפמיניסטיים והמשפטיים של המגילה. בחינת הורכבים שבהן משתלבים היסודות הפמיניסטיים והמשפטיים הללו תעזור להשקף את כוחו המעצים של החוק, כמו גם את כוחו המדכא. יש להבין את מאבקה ההירואי של רות להגשים את רצונה הא-חוקי לתת ביטוי לאהבתה לנעמי, להמורך בה כלכלית ולמסד באופן חוקי את הקשר ביניהן, בתוך המחת הזוה.

המכשולים החוקיים בדרכה של רות

בתחילת מסעה של נעמי בחזרה לבית להם היא מנסה לשכנע את כלותיה לחזור אל משפחתן, להינשא ולזאוג לעתידן. כפי שראינו, ערפה בחזרת לחזור, בעור רות מכירה על רצונה לדבוק בנעמי. רצון זה נותר חסר מובן אפילו לנעמי עצמה, שאינה מגיבה לדבריה ובחזרה לשותק בהמשך הדרך. הקשר של נתינה הדדית ושיתוף גורל בין הנשים מתקיים רק בשליל התבררה, בנדרים בין ארץ מואב לארץ יהודה, באותה, בקרב המלכטים והמלקטות. בהעדר חוק, אין רות יכולה להבטיח לנעמי ולעצמה יציבות כלכלית ומעמד חברתי קבוע. בשלב זה אנו נמצאים עדיין בתחום ה'חוסר' – מתן אשר שנעשה לפני ומעבר לחובות החוקיות.¹⁹

השלב השני של העלילה עניינו ניסיון של שתי הנשים להוכיח תחת כנפי החוק, לקבל אשור רשמי לקשר שהתפתח ביניהן. בסופו של מהלך, היכולת להפעיל את החוק לקידום צורכתן מאפשרת לנעמי לקבל נחלה,

המגילה מקדמת פרשנות פמיניסטית של חוקים פטריארכליים (כמו חוק הייבום וחוק הנאולה), ומכירה בחשיבותן של נשים בהיסטוריה, להמשל רחל ולאה, תמר, רות ונעמי (ברקע ברמזים גם מעשיהן של בנות לוט), כפי שאראה בהמשך. סיפורה של רות נקרא בחזרה על עלילות נשים מוכרות (האשה המפתה את המברכר להמשיך את קיום השושלת), בניגוד לקדמותיה, נרמז כי במקרה של רות נמתקת המשמעות השלילית של מעשה האשה (הפיתוי המיני) ודמותה מוצגת כמודל של חסד ונדיבות.¹⁶ חוקים אחרים מתמקדים בפן המשפטי של המגילה.¹⁷ על פי תפיסתם, מגילת רות מצטרפת לשורה של סיפורים מקראיים המתאייס אל החוק המקראי היבש ביחס של מות, ערעור והפרה. כך, למשל, חוקי הירדשה מעניקים את כוחו של החוק דוקא על ידי הפרתו. כך זוכים בכבודה דוקא מדגימים את כוחו של החוק דוקא על ידי הפרתו. הכנת היסוד החזרתי בסיפורי נשים צעירים כצחק, יעקב, יוסף ואפרים.¹⁸ תכנת היסוד החזרתי בסיפורי המקרא והשיבותו מאפשרת לראות את המגילה כמאחזרת שלשה חוקים שונים: האיסור לשאת מואב, חוק הייבום וחוק הנאולה.

קריאה פמיניסטית של המגילה מדגישה את 'חזרתה של רות ואת הצלחתה לשבור מוסכמות, כדי לקדם את מטרותיהן של נשים. לעומת זאת, קריאה משפטית של המגילה מדגישה את יכולתו של הסופר המקראי לקבל סטיות וחריגות מהמסורת החוק היבש, וכך לשמר את המחת בין חיים למשפט. פרשנויות אלו נותרות, לעומת, חסרות, כל עוד לא נעשה ניסיון להבין את הקשר בין היסודות ה'פמיניסטיים' שבמגילה לבין התפקיד המרכזי שחוק המקרא ממלאים בה. קריאה כזאת תשפוך אור על השיבות החוקי ביחס להגשמת מטרות פמיניסטיות, ועל מרחב הפעולה שהוא מותיר גם לנשים החיות במסגרת פטריארכלית. התמקדות בצד המשפטי של המגילה תבהיר גם את המחזר הכבד, שנשים נאלצות לשלם כאשר הן

לרות: "יוני בשכבו וידעת את המקום אשר ישכב שם וכתאת וגלית מרגלתי ושכבת והיא גלית לך את אשר תעשירי" (ג' 44).²¹ אולם רות אינה מסתפקת בכך, לקוחת את היוזמה בידיה ואומרת לבועז את אשר עליך לעשות: "יוני בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת והנה אשה שוכבת מרגלתי. ויאמר מי אתי והאמר אנכי רות אמתך ופרשת כפתך על אמתך כי גואל אתה" (ג' 8-9). בדברים אלה של רות מצוי, לדעת, המפתח לפתרון הבעיה. רות מתחמקת לבועז כגואל – מלה זו מהווה גשר בין כוונתה המקורית של נעמי (לגאול את רות מאלמנותה ועדידותה) לבין מובנו המשפטי של המונח, כפי שהוא נתפש על ידי בועז (גאולת הקרקע של נעמי). לטענת, בעצם השימוש של רות במונח החד-משמעי 'גואל', נעשה תקיפור הראשוני בין חוקי הייבום לבין חוקי הגאולה. שני החוקים מקבלים פרשנות מרחיבה במגילה, כדי להתאים לצורכיהן של רות ונעמי, ולראשונה נקשרים כאן למקשה אחת.²² רק על ידי צירוף החוקים ימצא פתרון שיבטיח את המשכיות הקשר בין הנשים. בניגוד למצופיה, דווקא הקשר בין הנשים מוצג כקשר פורה המביא להמשכיות ההיטטרית וההורית – הקמת שושלת בית דוד.²³

חוק הגאולה דורש משאר בשרו הקרוב ביותר של אדם שירד מנכסיו לגאול את האדמה שזה האחרון נאלץ למכור (ויקרא כ"ז 23). חוק זה מספק כעין ביטוח סוציאלי לנעמי, ומאפשר לשמור את האדמה בתוך המשפחה. חוק הייבום דורש מאיש מאחי הנפטר לשאת לאשה את האלמנה, אם אין לה בנים, וקובע כי תילד שייוולד יישא את שם הנפטר ויירש אותו (דברים כ"ז 6). מטרת החוק להגן על האלמנה, כמו גם לשמור על המשכיות שמו של המת. שני החוקים מציגים שני רציונלים: פטריארכלי וסוציאלי. דומה כי הצינוןל הפטריארכלי הוא הדומיננטי מבין השניים – חשיבות המשפחה של שם המת, ון על ידי העמדת צאצא וכן על ידי שמירת אדמתו בתוך

ולדות לקבל מעמד ותפקיד בקהילה היהודית. חשוב מכך, הפעלת החוק מאפשרת להן למסד את קשריהן דרך נישואיה של רות לקרוב משפחתה של נעמי, שגם גואל את אדמתה של נעמי. אולם החוק מציב מגבלות קשות בדרכם של המשתתפים בדרמה. ראשית, עליהם להתמודד עם מוצאה של רות – היותה מואבייה – ועם החוק המקראי (ספר דברים כ"ג 44) האוסר על עמוגי או מואבי לבוא בקהל ה' (האיסור עומד בתוקפו גם בדור עשירי של בני עמים אלו). מעבר לכך, דומה כי החוקים הרלוונטים, חוק הייבום וחוק הגאולה, אינם חלים על המקרה שלנעמי, ולכן הפעלתם אינה מחויבת על פי דין. החוק, אם כן, מציב מכשול, ובמקרה הטוב אינו עוזר להנשים את מטרותיהן של רות ונעמי. אך כפי שאטען בהמשך, מעשה של פרשנות יצירתית ונוצרת מאפשר להפוך את החוק לכלי לפתרון הבעיה. על רות למצוא דרך להבטיח את נעמי מבידנה כלכלית לעזור לכל אחת קשריה עמה. מערכת החוקים הפטריארכלית עשויה לעזור לכל אחת מהנשים בנפרד, אך לא לאפשר את המשך הקשר ביניהן: נישואיה מחדש של רות יבטחו את עתידה, אך ינתקו אותה מנעמי. גאולת אדמתה של נעמי תבטיח את כלכלתה, אך לא תיצור קשר משפטי עם רות. במילים אחרות, ההתקשרות עם גבר עלולה לנתק את קשריהן של הנשים, כמו שמלמדים סיפורים מיתולוגיים, המציגים את דגם הנישואים כדגם של שבר ופירידה בין נשים.²⁴

הפתרון נמצא בדמותו של בועז ה"גואל" במשמעות הכפולה של המילה: גואל אשה וגואל אדמה. פרק כ' למגילה פותח בהצעה מקדימה של המספרי: "ולנעמי מודיע לאישה איש גיבור חיל ממשפחת אליל מלך ושמנו בעד". המקרה מביא את רות לרקט שיבוללים בשדהו של בועז, אולם שתי הנשים אינן מניחות למקרה להחליט את גורלן. נעמי יוזמת פעולה של רות, כדי להביא למיסוד הקשר בינה לבין בועז באמצעות מעשה של פיתוי ואומרת

אל בויעו לממש את החובות המוסריות והחוקיות שלו ביחס אליה ואל נעמי. ברגע זה הופכת רות את עצמה למפרשת של החוק המקראי.²⁶

יש לשים לב כי מתחת למעשה החוקיות שהמגילה נוסכת על המעשים האמורים, היא משנה, באמצעות הנראטיב, את היחס בין המרכז לשוליים. על כך כותבת פורדס: "בהתפזר של אופן החליפין הפטריארכלי בו משמעות נשים לתיווך היחסים בין גברים, ממלא הפעם בועז, המואל, את תפקיד הממוון, ומאפשר לא רק 'להקים שם המה' מחלון, אלא גם את שמוך הקשר בין רות ונעמי".²⁷ במילים אחרות, הנשים הן היוזמות, ובתוך כך הן הופכות את הקשר על פיה ומשתמשות בחוק כדי למסד קשר שלא ניתן למסדו בדרכים אחרות. כך, הופכות הנשים את המטרה הסוציאלית (לעזור לאלמנות, לנזכרות, לעריקות) לחשובה מהמטרה הפטריארכלית (להמשיך את שם הנפטר). הפניה אל בועז נועדה למסד את הקשר בין הנשים ולהגן על צורכיהן, ולא לשמר את שם האב (פרי הבטן של רות, עובר, אינו מיהס כלל לבצעלה המה מחלון).

המגילה דמות על שנייה זה בכמה דרכים. ראשית, יוזם הקשר אינו בועז. היוזמות הן נעמי ורות, המתבוננות יחד את מלאכת הפיתוי. שנית, הנשים מעדיפות את בועז, דמות המאופיינת במעשי החסד שלה, על פני המואל הפורמלי של ארמית נעמי. דמותו ומעשיו של בועז מלמדים כי הוא זה שיסכים "לפרוש את כנפיו" על שתי הנשים כאחת, גם אם יאלץ לחרוג לשם כך מהפרשנות המילולית של החוק. הניסוי הבוטח ביותר לחריגה מרות החוק, שנועד כאמור להקים זרע לבועז המה, היא בהתייחסות אל הצאצא כאל בנה של נעמי ("יולד בן לנעמי"). הפרה רדיקלית של העיסות לפיה הן נולד לאביו. השם לא ניתן על ידי בועז אלא על ידי מקהלת הנשים: "זתאנה לו השכנות לשם לאמר ללך בן לנעמי ותקראנה שמו עובר הוא אבי ישי אבי דוד" (17). עם סיום הפרשה הופכת רות מדמות

המשפחה. יישוב שני החוקים לענייננו מעורר קשיים ניכרים.²⁴ ראשית, חוק הייבום במשמעותו הצרה אינו חל כלל במקרה זה, מאחר שלא נותרו אחים לייבם את רות. שנית, המגילה משאירה את נושא גאולת הארמה מעורפל. מתוך השוואה בין המואל הקרוב לבועז מסיחבר, כי נעמי מכרה את השדה לצד שלישי, שאינו קרוב משפחה, ולכן יש חובה לפדותו. אולם בהמשך הדברים בועז אומר כי יקנה את הקרקע מיני נעמי ורות. פרשנות מילולית של החוק המקראי מעלה ספקות גדולים לגבי תחולתו על המקרה שמציגה המגילה. עם זאת, ייתכן כי דיוקא חוסר היכולת לתפוך את החוקים לחובות דתיות משפטיות, המחייבות את המשפחה בדרךמה, הוא שפותח לפני הנשים את האפשרות לפרש את החוק פרשנות יצירתית, ואולי אף חתרנית, כדי להשיג מטרות שונות מהמטרה המקורית.

נעמי ורות נוקשות בשית המשפחתי בדרך חתרנית, כדי להציב את צורכיהן של הנשים במרכז העלילה. כך, למשל, כאשר נעמי מנסה לשכנע את כלותיה להיפרד ממנה, היא מבקשת מהן לחזור לבית אמותיהן (א' 8), לא לפי הנסח המקובל של בית אב. נעמי מתייחסת לחוק הייבום לא כאל מנגנון משפטי שנועד לשמר את שם הבנים, אלא כאל אמצעי משפטי לחגן על נשים אלמנות (א' 11-13). אולם היצירתיות האמיתית בפרשנות החוק מתגלה בדבריה של רות שמעצבבת (ואולי אף מבלבלת) בין שני החוקים וקוראת לבועז לשמר את שם הבנים, אלא כאל אמצעי משפטי במשמעות של יבם. הקישור האסוציאטיבי שיוצרת רות בדבריה בין חוק הייבום לחוק הגאולה נראה הנינוי לאור העיקרון המנחה המשותף העומד בבסיס שני החוקים.²⁵ בדבריה הופכת רות את עצמה מאוייבקיט הנתון לחוק, לסובייקט המפעיל את החוק. עצם ההיכנות על החוק עוזרת לרות להפוך את מעשה הפיתוי של בועז למעשה אחי, החוסה תחת כנפי החוק: "אנוכי רות אמתך, ופרשת כנפך על אמתך כי גואל אמה", זוהי קריאה

לא קידמו אותם בלחם ובמים בדרך בצאתכם מצריים... (כ"ג ג, 5). רצינו לה אינו מתקיים לגבי רוח המואבייה, שעל פי המסופר עושה מעל ומעבר לחובותיה החוקיות כלפי המוחה, לזכותה על עצמה לספק לה לחם ולדאוג ניתן לנקוט דרך של פרשנות מכילית (על פי משרתו של החוק ורדתו) ולומר כי רצינו האיסור לא חל במקרה של רוח, שכן היא הוכחה במעשיה שאינה ממשיכה את מסורת בני עמם ביחסם הרע לבני ישראל. זוהי, כנראה, משרת המספר המקראי בהדגיש את החסר הרב שעושה רוח עם נעמי. אולם בכך לא הסתיימו הקשיים הפרשניים, התוצאה של צירוף חוק הייבום והגאולה אינה רק עבירה על איסור נישואי מואבייה, אשר ניתן להצדיק באמצעות פרשנות לאור רוח החוק, אלא גם חיפוף המשרת אחרת, על המשכיות הקהילה: במישור הציוני, דרך איסור ציבורי בין עם ישראל לבין עמים זרים; ובמישור המשפחתי, דרך המשכת זרע המת ושמירת אדמותיו בתוך המשפחה. קהילה בנויה למעשה על השילוב בין אנשים, טריטוריה וזמן. חוק הייבום מגן על הקהילה המשפחתית במישור האנשים והזמן, חוק הגאולה מגן על הקשר שלהם למקום מסוים, משרת החוקים היא אפוא שימור גבולות המשפחה ושימור גבולות קהילת הלאום. סיפור רוח חזרת תחת היכולת לייצב גבולות אלה בשני הכיוונים, שכן על ידי נישואי בועז ורות (ששלת משרתה הנוצרת באמצעות נישואים עם בת מואב) נוצרת שושלת בית דוד (ששלת לאומית המבוססת על נישואים עם בת מואב), בכך מתגלה אולי גדולתה האמיתית של המילה: ההבנה כי המסורת היהודית מציגה, בניגוד לחוק הפורמלי, דווקא את העירוב עם הור המואבים כיסוד של צמיחה המשכית.

שולית (אלמנה, ענייה, מואבייה) לזמות ותופסת מקום במרכז ההיסטוריה היהודית: אם השושלת של המלך המואל.
על כל מעשה יצירת הקשר בין רוח לבועז מרחק החוק האוסר נישואי תערובת, חוק שאמור היה להיות מכשול כבד בדרך של נעמי ורות. בתקופת עזרא ונחמיה נעשה מאמץ מרכזי להילחם בנישואי תערובת (עזרא ט"ז, נחמיה כ"ג 1-3, 27-28). ייתכן שעצם העבירה על איסור זה עומד ביסוד האסונות שנפלו על משפחת אלמנה. הקישור שנוצר בין חוק הייבום לחוק הגאולה מתגלה מנקודת מבט זו בקישור מסוכן, שכן יש בכוונה להכשיר את נישואי בועז ורות, ובכך לגרום לעבירה על איסור המור במיוחד של נישואי מואבייה.²⁸ על פי דברי המפרשים המסורתיים, ייתכן שאיסור זה הוא הצומד ביסוד סירוב של המואל הראשון לשאת את רוח בנוסף לגאולה האדומה: "לא אוכל לגאול לי פן אשתית את נחלתה..." (ד' 29). כאן מתגלה למעשה המרחק העובר כחוט השני במגילה בין פרשנות פורמליסטית של החוק לבין פרשנות מכילית, על פי רוחו ומשרתו. פרשנות פורמליסטית-מילולית של החוק תגלה, כי המואל הקרוב צדיק ויבחר החוקית אינה חלה מעבר לחובת גאולה האדומה, שאותה הוא נכון לקבל על עצמו. הדחת החובה כחלה גם על לקיחת רוח לאשה על ידי צירוף חוק הגאולה והייבום, מסכת את מי שמקבל אותה בעבירה על האיסור המפור של נישואי מואבייה. הצגת עמדה פורמליסטית זו (הבאה לידי ביטוי גם בכך שהמואל הקרוב הוא הזויד מהמשפחות בדרומה שאינו זוכה לשם במגילה, ובכך מייצג אולי את הדעה הדוחה, הפרשנות המקובלת) נועדה להציג לקוראים את הסיכון העצום הכרוך במעשים המתוארים במגילה – נכונות להרזיב את הכוונה המקורית של החוק המקראי, ואף ממש לסטות ממנה.

הרצינו לאיסור נישואי מואבים מובא בספר דברים: "על דבר אשר

ציבורי בעל חוק משפטי. לכן נוצרה סצינה משפטית בשער העיר, שהוא יום למחרת עם בוקר. זהו משפט שממנו נעדרות נשים והוא מתחיל אך ורק בין גברים. במהלכו מואל הקרוב על וכו' ולא את ארמיה נעמי ולשאת את רות. העברת הזכות לבצע באה ליד ביטוי בשליפת נעלן והעברתה לבוע, "ויאמר בוע לזקנים וכל העם עדים אתם היום כי קינתי את כל אשר לאלמולך ואת כל אשר לכלין ומחלון מיד נעמי. וגם את רות המואביה אשר מחלון קינתי לי לאשה להקים את שם המלך על נחלתו ולא יכרת שם המלך מעם אחי ומשער מקומי עדים אתם היום" ד' 9-11. עשרה זקנים משמשים כעדים, ובכך נותנים תוקף משפטי לפעולותיו של בוע, אשר כפי שטענתו, בערבים הריגה מהאסור המשפטי ולכאורה עבירה על החוק (אסור נישואים עם מואביה). לא רק שהנשים נעדרות מהמשפט אלא הן שהופכות במהלכו מסובייקט לאובייקט. רות שיזמה את החליץ כולו, הופכת כאן למושא של קנייה ורכישה, ותיא מוצבת לבוע באותה הדרך עצמה שבה הוא רוכש את ארמות אלימלך. דבריו של בוע מחזקים אותנו אל קו הפרשנות הפטריארכלי לחוק הייבוש והגאולה, המטרה האחת והיחידה, הנזכרת בפיו במהלך המשפט, היא שימור שם המלך. אולם במסגרת העדות על מעשיו של בוע חל הערך מעניין בדרך שבה דברי הזקנים והעם (המללאים תפקיד של כמעין מקהלה יזומית) שזורים את הסיפור ליסודן הקולקטיבי הלאומי: "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ד' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שניהם את בית ישראל ועשה חיל באפרמה וקרא שם בבית לחם. ויהי ביתך כבית פרוץ אשר ילדה המלך ליהודה מן הזרע אשר יתן ד' לך מן הנערה הזאת" (ד' 11-12). כותבות פמיניסטיות שונות עמדו על היתחד שבחזרות השושלות הנשיות, המוצגת כאלטרנטיבה לשושלות הגברית, שבה נשים כותב מגילת רות את הסיפור. דברי העם מקשרים

הגאולה) על מעשה של תפירת חוק; ולא סתם חוק, אלא חוק שנועד לשמר את המשכיות הקהילה. בפרשו את המהות בין הבראשית המקראית של סיפורי האבות לבין חוקי הירדשה, מגיע קאבר למסקנה שמהות זה מצביע על בעיה מוטורית "פוליטית רחבה יותר, שאלת הלגיטימיות הפוליטית של סדר משפטי חדש": "The problem addressed by these biblical narratives is also an instance of a still more general problem of political legitimacy. Every legal order must conceive of itself in one way or another as emerging out of that which is itself ³⁰ unlawful".

על פי קאבר, הצגת רגע הייסוד כרגע אחרון, מהווה דוגמה לדורות הבאים, ולכן מאיים המיד המידע לשונו ולעצמו את הסדר החברתי על ידי יחידים שיפרצו את מסגרת החוק. במגילת רות אמנם לא מדובר ברגע של ייסוד חוק חדש, אך זאת זה הרגע שבו נוצרת שושלת בית דוד תוך תפירת חוק מהותי של היסודון הקולקטיבי הירדשי. בכך מצטרפת מגילת רות, המציבה את החלוקה של שושלת דוד בנישואים עם מואביה, לסיפורים מקראיים המציגים את חוסר היכולת להכיל את רגע שינוי החוק במסגרת החוק הקיים (ראו להלן: סיפור בנות לוט, סיפור המלך והחודת). התוצאה לחריגה נעשית המיד בדיעבד באמצעות סיפור. מנקודת מבט זאת נראה כי כל סיפור המגילה נועד להעשה להצדיק את העובדה שדוד המלך הוא ממוצא 'מפוקפק' על ידי הצגת דמותה המיוחדת של רות, סבתו הגדולה. תפקודה המעניינת היא, שבסיפור המגילה, בניגוד לסיפורי המקרא העוסקים בהפרת חוקי הירדשה, האשה היא שנכונה לחיות את הקווים החוקיים, ליצור רגע של כינון והתחלה חדשה, כדי לאפשר את המשכיות החיטורית. בוע, המקבל את פרשנותה של רות כמפושפוש פוליטי, הנהגה, אינו מסתפק בהצדקה המוטורית שהיא נותנת למעשיו וחוזר נוקק לאישור

העמים צמון ומואב (שני עמים אשר כפי שראינו, יחס המקרא אליהם הוא שלילי). במגילת רות הקשר אל אותו מעשה פיתוי אסור, שכלל עבירה על איסור גילוי עריות, נרמז דרך מוצאה של רות, רות המואבייה. כך, בשלושת הסיפורים – בנות לוט – תמר ורות, מתיירת לעצמן הנשים לעבר על איסור (חוק או ארץ) כדי להביא להמשכיות השושלת, בכל אחד מהסיפורים, אף שהמעשה מהווה מלכתחילה הריגה מהסגרת המותר והמקובל, הרי בדיעבד מוצדקת עמדתן של הנשים, עם זאת, ניתן לראות גם שוני בדרגת ההצדקה שמעניק המספר המקראי לכל מעשה: בנות לוט מביאות ליצירת שני עמים, אך אלה אינם זוכים ליחס חיובי. תמר מצליחה להקים את שושלת יהודה, אך היא עצמה אינה מקבלת מעמד חוקי ויהודה אינו נישא לה, רק מעשיה של רות זוכים לגיטימציה מלאה – תן באמצעות נישואיה לבועז, והן בהיותה עומדת בבסיס שושלת המלך הגואל, דוד. שלושת הסיפורים: בנות לוט, תמר ורות, הם סיפורים של כינון שושלת לאומית, והם מצביעים כולם על רגע של אי־הקיוּת, העומד בבסיסם המיוחד בשלושת הסיפורים הללו הוא, כי דווקא נשים תן תיוגות את המהלך, נשים תן שמוכנות להסתכן ולעבור על סאבו תברתי או איסור משפטי, בהבינן כי רק צעד כזה יאפשר את המשכיות ההיסטורית. בזמן המעשה לא ניתן להצדיקו במטרת הפרשנות המקובלת של החוק הקיים. ההצדקה יכולה להינתן רק בדיעבד, והיא מקבלת אישור רשמי בכך שדווקא תן אלו הנבחרות על ידי המספר המקראי להקים את השושלת. כך קורה, שבבסיס כל שושלת מצוי רגע של 'אחרות', הנמצא מתוך לחוק ומחייב להכיר כי התיים אינם מאפשרים תמיד להפעיל את החוק בצורה מכאנית ואף דורשים כוונות לחרוג ממנו.

האם ניתן אפוא לראות בסיפורן של נעמי ורות סיפור של הצלחה, מנקודת מבט פמיניסטי? פרשנות כזו חוטאת, לדעתי, למורכבות של

את סיפורה של רות לסיפורה של תמר ולסיפורן של לאה ורחל. הקישור לסיפור לאה ורחל אינו ברור על פניו, והמברה שהועלתה היא, כי שתי הנשים מייצגות פנים שונות של הנשיות, שרק צירופם יכול להביא להמשכיות ההיסטורית והיודית; הקמת בית ישראל, כפי שרק צירופן של נעמי ורות הביא להקמת שושלת בית דוד.³¹ הקישור לסיפורה של תמר מאיר את תצד האפל בסיפורה של רות, שרק נרמז בתאור המפגש בינה לבין בועז. המקהלה רומזת שסיפורה של רות הוא וריאציה על סיפורה של תמר. שני הסיפורים עוסקים בכישלון הנברים למלא את חובת הייבום כלפי האשה, וביוזמותה של האשה להצוא לה יום וכך להמשיך את השושלת. במקרה של תמר, כמו במקרה של רות, היכם שהיא מוצאת לעצמה אינו נכלל בגדר החובה החוקית הרשמית, שכן אין מדובר באהיו של תבעל המת אלא באהיו יהודה. יתרה מכך, מעשה הפיתוי, שרק נרמז במגילת רות, הוא גילי בסיפורה של תמר ומציב את מעשיה בשוליים העמומים של החוק. כדי להשתלב בתחפשת תמר לזונה והצלחה לפתות את יהודה ולהרות לו ללא ידיעתו. גם בסיפורה של תמר מביע המספר, בסופו של דבר, עמדה מתומכת במעשיה, כאשר הוא שם בפיו של יהודה את הדברים הבאים: "צדקה ממני כי על כן לא נתתיה לשלה בני" (בראשית, ל"ח, 26). אולם יתודה, בניגוד לבועז, אינו נושא את תמר לאשה, וההצדקה של מעשיה אינה עוברת הליך של עיבוד חוקי, כפי שקורה בסיפור רות ובוועז (יש לזכור, כי בועז עצמו הוא נצר לשושלת פרוץ, בנם של תמר ויהודה). מעשיהן של רות ותמר מצביעים למעשה על פיתוי נוסף של נשים, שנועד להקים זרע, אך צירב תציית גבולות החוקיות באופן מפורש עוד יותר. תכונה היא לסיפור בנות לוט. בהששן כי האנושות עומדת בפני סכנת כליין, בעקבות השמדת סדום ועמורה, תן מותירות לעבר על איסור גילוי עריות ולהרות לאביהן, שני הנבים הנולדים כתוצאה מכך תופכים לאבות

לתת לרצונה מבניית חוקית על ידי קידום פרשנות חדשנית ונוצרת לחוק הייבוש ולחוק הגאולה, פרשנות זו היא פרי פעולתן המשותפת של הנשים, והיא מקבלת ביטוי בתחום הפרטי במפגש הלילי בין רות לבועז בגורן. ייתכן שכבר בשלב זה ניתן להבחין בהבדל בין מטרחה של נעמי, החותרת להיכלל בסדר החברתי הפטריארכלי הקיים באמצעותה של רות, לבין פעולה של רות, היוזמת קישור בין שני חוקים, כדי לקדם פרשנות סוציאלית של החוק, שתעזור לה ולנעמי כאחת. בועז מתגלה כמי שנכון לאמץ פרשנות ליברלית של החוק על פי רוחו הסוציאלית, וככך לקדם את מטרותיהן של נעמי ורות. הובעה אף הסברה, כי בועז היה מוכן לאמץ את פרשנות זו לא רק כפעולה חסד אלא בשל אינטסים רצונות עצמאיים משלו.³³ בועז נתנה מיתרון בהיותו גבר שכן רק הוא זכאי להעמיד את פרשנותו למבחן משפטי בשער העיר, והוא זה שמקבל את זכות המלה והחלטה. ואכן, במשפט עם הגאול הקרוב מציג בועז פרשנות המשלבת את שני החוקים. כפי שראינו, לאחר שרצונו זכה בחוק משפטי מתוך עדות הקנים והעם, הוא חוזר ומפרש את החוק על פי מובנו הפטריארכלי (שימור שם המלה, תוך הפיכת רות לאזכור של מכר. הפרשנות הזאת מוגדרת לפרשנות שנוגדת לחוק על ידי נעמי ורות, שהפכו את יחסי המרחב והשללים ושלטו במרכז את הדאגה לאשה האלמנה והחלשה. ייתכן כי עמדה זו היתה נחוצה כדי להשיג את האישור המשפטי למעשה. אינו מהפראשנות גיצחה אפוא? האם קולה של רות הוכפף לקול הפטריארכלי, או שעלה בידה לשנות את התפישה החברתית? בשלב זה המספר שומר על אמביוולנטיות. בצומת השלישי של העלילה מתרחש המעבר מהספור האישי של רות אל התיכון הקולקטיבי. על פניו נראה, כי סופה של המעילה מכפף את המעשים של רות ונעמי לצורכי שימור השושלת הפטריארכלית. כל חשיבותה של רות היא בכך שהעליתה להעמיד צאצא זכר, הוא עובר,

הסקסט המקראי. פעולתן של רות ונעמי מתרחשת במרחב המעוצב על ידי גברת פטריארכלית וחוקים פטריארכליים. יכולתן לשנות את החוק לסובחן מהווה הצלחה, אולם פעולתן אינה מהפכנית. אין הן משנות את המסגרת החוקית, אלא אורבה, הן כפופות למגבלותיה הנוקשות. פעולתן יכולה להיחשב לכל היותר חתרנית, כזו המפעילה את החוק בניגוד למטרותיו המקוריות ומעליחה אותו לצורכיהם של גברים ונשים הנמצאים בשללים החברתיים. אולם כל פעולה חתרנית, בקבלה את החוק הקיים, נושאת בחובה מתיר כבד עבור אלו המוחרות בה, שכן הן מחויבות להשמיד את קולן במסגרת הכופה והמצומצמת של החוק הקיים שלא ראה את צורכיהן במרכזים (כן, למשל, רות אינה נוכחת במשפט של בועז והיא מועברת כחפץ של קנייה ומכירה). יתרה מכך, לפעולה החתרנית יש גם מתיר פוליטי, שכן דווקא הצבעה על קיומו של מרחב פעולה מסוים עבור נשים, מרחב המאפשר לצמצם את הפער בין חוק לצדק, עשוי לשמש לחיזוק ולמתן לגיטימציה לאותה מערכת חוקים, שממנה סובלות נשים רבות אחרות. אלה הם שני פניה של הפעולה החתרנית: פעולת החתרנות משנה רק במעט ומאשררת את הקיים.³²

מהם שני פניה של החתרנות במעילה? תשובה לכך אפשר לקבל אם נעקוב אחר השינויים בקולה של רות. המעילה מתעכבת על שלושה צמחים חשוכים בהתפתחות קולה של רות. בצומת הראשון, כאשר נעמי מפצירה בה לחזור לארצה ולעמיה, דבריה של רות עומדים בניגוד מוחלט למקובל ולמצופה כפי שמדגימה פעולתה של ערפדה, ורצונה מקבל ביטוי ברור וריב עוצמה בדבריה לעצמי. עם זאת, דבריה נשארים חסרי מוכן מחוץ למערכת החוק והנורמות החברתיות המקובלות, וכך התגובה החדשה הניתנת להם היא שתקתה של נעמי. בצומת השני, קולה של רות צריך לעבור שינויים והתאמות, כדי להיכנס למסגרת החוק הקיים. רות מגסה

חלק שני: פמיניזם ישראלי ואתוס 'האם והעציר'

סיפורה של רות חושף את היחס המורכב בין נשים, משפחה ומשפט במסורת היהודית. מערכת המשפט היא מערכת פטריארכלית, המשמרת את קניינו ורצו של הגבר. הנשים זוכות בה להגנה או להכרה רק בהיכנסן לתוך אותה מערכת חוקים פטריארכלית ולמסגרת משפחתית פטריארכלית. מרגע כניסתן 'תחת כנפי חוק' אנו מתקשים להוות את קולן העצמאי, תשוקותיהן, אוהדותיהן או פחדיהן. הן הופכות באחת מסובייקט עצמאי חושב, שואל ויוצר, לאובייקט של העברה, קנייה ומכירה בין גברים. ראינו כי המסדרות, כפי שגשגומרה במגילת רות, מציגה עמדה אמביוולנטית ביחס לגינון של הנשים להאזים את החוק לצורכיהן.

כיצד התמודד הפמיניזם הישראלי עם מסורת אדוקה שנים רבות? כיצד ניסה להשתחרר מערכות מושגים ועולם משפטי, הרואים את האשה במונחים קנייניים ביחס לבעלה, ואת תפקידה העיקרי כרעיה וכאם? בתרבות הפטריארכלית, הוותיקה היא תפקידה הכמעט בלעדי של האשה. הפמיניסטיות של שנות החמישים בארצנו (סימון דה בובואר), ובקונטרה בארצנו כ, סימנו את התפקיד האמהי כשורש כל רע, כמכשול העיקרי העומד בפני נשים בדרישתן להכיר בזכויותיהן כשוות לגברים.³⁵ לא מפתיע אפוא שאחד הרגעים המכוננים בתולדות המאבק הפמיניסטי האמריקני הוא דיוקא המאבק ל"אי-אמהות", המאבק למען הזכות להפיל.³⁶ בארה"ב זכות זו הוכרה כזכות חוקתית ב-1973 בפסק הדין המפורסם בעניין *Roe v. Wade*.³⁷ בישראל, עם התעוררות המאבק הפמיניסטי בשנות השבעים, ניסתה חברה הכנסת הפמיניסטיות מרשה פרדימן להוביל מאבק למען זכות האשה להפיל, אולם המאבק נכשל.³⁸ המחקר הישראלי לא הכיר מעולם בזכות עצמאית של האשה להחליט על הפלה, אפילו לא בשליש הראשון של ההריון, והשאיף על כנו את האימור הפלילי על ביצוע הפלות. כדי

סבו של המלך דוד. אולם, כפי שראינו, המקהלה משמרת את הגרעין ההומני של הטיפור. לצד הששלת הפטריארכלית שאותה מזכיר מספר המגילה כמעין מסגרת פורמלית לפרשה, אנו שומעים מפי המקהלה על ששלת חלופיות (תהליכיות) שושלת פטריארכלית של אמהות האומה – רחל ורעה, תמר, ואליהן מצטרפת כעת רות.

האמביוולנטיות נשמרת גם בביטויים לשוניים תהליכיים: המקהלה מייחסת את הבן לירעי רות (רי' 12), היא קובעת כי 'בן יולד לנעמי' (רי' 17) (לא להחליף, לא לרוע, ואפילו לא לדעת), קביעת שם הבן אינה ניתנת לאבי אלא נקבעת על ידי הקול הקולקטיבי של המקהלה. המקהלה מבכרת את נעמי באמרה 'ודיה לך למשיב נפש ולכלכל את שיבתך כי כלתך אשר אהבתך ילדתו אשר היא טובה לך משבעה בנים'.³⁹ כלומר, חורה אל הפרשנות הסוציאלית של חוק הייבום (שסמלתו לעזור לאשה וגם אירונות דקה על מטרות הפטריארכלית המקורית, לכאורה כל הסיפור נועד להביא להולדת הבן, והנה עתה, משנולד הבן המיוחל, קובעת המקהלה כי רות טובה לנעמי משבעה בנים. מבחינה מעשית, רות נעמי הצליחה למסר את הקשר ביניהן. הקשר היה פורה והביא להולדת ילד משותף לנעמי ורות – רות היא האם הביולוגית ואילו נעמי היא האם התבררית 'ותקח נעמי את הילד והשיחהו בתורה ותהי לו לאממה'. לנו, הקוראים, נותר להחליט אם סיום המגילה מעיד על חיוון תהליכיות פטריארכלית, הרואה בתפקיד העיקרי של הנשים אימהות ושומר השושלת הגברית, או אולי מדובר בשימוש במערכת חוקים פטריארכלית בניגוד גמור למטרותיהן המקוריות ותוך קידום רצונן, וסדר היוזם העצמאי של נשים הפועלות במסגרתן.

כוחן העיקרי של נשים בישראל, לשנות את מצבן עצמה תוך קבלת זאתם החברתית של האשה כאם ורעה – כאשר נשים צוברות כוח פוליטי (למשל, במאבק של תנועת "ארבע אימהות" לצאת מלכונן), או כאשר הן נאבקות על זכויות בתחום העבודה, ואפילו כשהן מקבלות זכויות סוציאליות (כאמהות חד-הוריות). בסיס הגליטימציה נותר האימהות, ולא קבלתה של האשה כאינדיבידואל עצמאי.

אין זה מקרה שהמאבק הפמיניסטי, שהצליח לגייס את דעת הציבור ולחצוסיק את האקדמיה ואת בת' המשפט, היה דווקא זה שהתגבש סביב הזכות לאימהות. הדבר משקף אתם חברתי ומשפטי צמוד שורשים בחברה הישראלית, תנועת קדימות למשפחה ולאומיות.⁴⁴ בריקת עומק של המאבקים המשפטיים הפמיניסטיים בישראל והישגיהם בפועל מגלגל, כי האסטרטגיה היעילה ביותר להכנסות זכויות בישראל היא הדגשת הקשר בין פמיניזם לאימהות. במילים אחרות, כאשר מוצגות לנשים בישראל זכויות שוות, הן אינן מוצגות להן בזכות ההכרה בהיותן בנות אדם, אלא בזכות תפקידן החברתי – האימהות – ובזכות תרומתן לשימור ולפיתוח הקולקטיבי.⁴⁵

הקושי של הפמיניזם הישראלי להחליף מן הראייה המטורחית של האשה כאם ורעה מקביל ביסודי סימולי כבר ברגע הקיקו של חוק שיורי זכויות האשה (1951). חוק זה צמח ממאבק של חברה הכנסת הפמיניסטית רחל כגן למען שוויון נשים. בפסיקת בית המשפט החוק הוצג עצמים רבות כסמל למחויבות המדינה לשוויון נשים, כפי שכינה אותו השופט זילברג "חוק אידיאולוגי, מהפכני, משנה סדר-יחידה".⁴⁶ אולם עיון מקרוב בחוק וברזנים שקדמו להתקבלתו מגלה, כי ההתפתחות מטנה והלאה. החברה בשוויון זכויות לנשים היתה מוגבלת ביסודה, שכן סעיף 5 לחוק הוציא מגדר התחלה של עקרון השוויון את התחום החשוב של נישואין וגירושין.

לגבוע הפלה חייבת האשה ל'בקש רשות', קרי: לפנות לוועדה מנהלית שראשן את ההפלה תוך שימוש בעילות מוגדרות שאף לא אחת מהן עניינה רצונה של האשה.⁴⁹ המאבק הפמיניסטי בשנות השבעים הצטמצם אפוא למאבק על הכנסת קריטריון סוציאלי לאישור הפלה, שעניינו התנגדים המשפחתיים והרווחתיים שבהם יגדל הילד. הו סעיף 5 המפורסם. בסופו של דבר, בוטל גם סעיף 5 ב-1980, בלחץ המפלגות הדתיות.⁴⁰

תפלה כזכות הכרה לכאורה על ידי בית המשפט הצליח רק ב-1993. לכאורה, שכן באופן אידיאולוגי מודבר בהכרה בזכותו של הגבר דווקא להפלה על ידי יצירת סימטריה מדימה לזכותה של האשה.⁴¹ בפרשת הביציות המוקפאות של רותי נחמני, קבעה השופטת שטרסברג-כהן, כי זכות ההפלה של האשה מזכרת בישראל, ומכאן שיש להכיר גם בזכות ההפלה של הגבר (כלומר, זכותו למנוע מהאשה לעשות שימוש בביציות המופרות בודעו).⁴² "ניתן לומר, כי כשם שלא ניתן לכפות הורות על האשה שאינה רוצה בה, כך לא ניתן לעשות זאת לגבי הגבר".⁴³ אים בהריון – שהוא שלב מתקדם בהרבה מאשר בהפריה חוץ-גופית בטום השתלה – רשאית האשה להפסיקו ללא הסכמת הגבר, קל וחומר שכך הוא בהפסקת תהליך ההפריה החורג גופית בטום השתלה.⁴⁴

פסק הדין והמאבק הפמיניסטי שהתגבש סביב מאבק המשפטי של רותי נחמני לא עסקו, למעשה, בזכות האשה להפלה אלא בהכחלת לאימהות. המאבק לאימהות, ולא המאבק המושל של שנות השבעים לא-אימהות, הוא שצבר תהודה ציבורית והתהוות רחבה בחוגים פמיניסטיים ובציבור הרחב בישראל. בסופו של מאבק, בדיון הנוסף בבית המשפט העליון, גברה זכותה של רותי נחמני לאימהות על פני זכותו של דני נחמני להפלה.⁴⁵ פרישת נחמני אינה מקרה יוצא דופן במאבק הפמיניסטי הישראלי אלא מסמנת מאפיין חשוב, שמבחינו אותו ממאבקים פמיניסטיים אחרים במערב.

שנות התשעים: אמירות חתרניות במציאות הישראלית

כיצד התמודדו בחי' המשפט הישראלי עם נסיגותיו? של נשים לקבל תוקף חוקי למשפחות חדשות הנוצרות בעזרת הטכנולוגיה החדשה? בחלק זה של המאמר אינני מתכוונת לתת סקירה מקיפה וממצה של ההחלטות, אלא לזאיר, באמצעות ההשוואה לטיפורה של דות, נקודות חשובות שלא נזכרו לעין ביקורתי בספרות המשפטית והפמיניסטית.

המשפטן דניאל פריימן מבקש לראות במוסד הייבום ובמוסד הפונדקאות שני פתרונות קדומים לבעיות של עקרות.⁴⁸ לדבריו, שני המוסדות אפשרו להציב הורות קדומים לבעיות של עקרות שבו ההורות הביולוגית לא היתה אפשרית. מוסד הייבום נכנס לפעולה לאחר מות הבעל והפך את הבן הביולוגי של הייבום לבן המשפטי של הבעל המת. מוסד הפונדקאות נכנס לתוקף עוד בחי' האשה העקרה. בנה של הפונדקאית נחשב יורש, והאשה הנוקדת בחי' האשה תצוקה. בנה של הפונדקאית "פיקטיבית"⁴⁹ בשני המקרים מוסד חברתי של אימוץ או אבוחה של הפונדקאית.⁵⁰ כולומר לא ביולוגית קיבל תוקף משפטי על פי הדין היהודי, והילדים יחטו להורותם הלא ביולוגיים, דבר הבא לידי ביטוי בחוקי הירושה. מגילת דות מעניינת במיוחד בהקשר זה שכן, כפי שצינתי, ניתן למצוא בה רמזים לשתי הדרכים של יצירת הורות קונסטרוקטיבית, הייבום והפונדקאות. הנסיון למצוא יכס לרות מבני, בסופו של דבר, לנשיאית דות וביעז, ברקע נרמז גם קיומו של כעין הסדר הפונדקאות, שכן אף על פי שרות היא האם הביולוגית של עובד, נעמי מקבלת על עצמה את האימוץ וההורות שלה. אבל אף ששני המוסדות, הייבום והפונדקאות, נוצרו לשמור את משושלת הפטריארכלית, מציגה מגילת דות פרשנות חתרנית של חוקים אלה כאשר הנשים משיגות באמצעות יצירת כלכלית, תכנה חברתית ותכנה משפטית.

הסדרת היחס בין ההורות הביולוגית לבין ההורות החברתית עלתה

בתחום זה החוק הישראלי מכפיף את הנשים לדין חרתי הפטריארכלי ולמערכת שפיטה של דיינים וקארים, שכולם על שטרת הגברים. נשים נדרשו אפוא לוותר על דיוניותן דווקא לגבי המוסד המעצב את החלטת העצמית – מוסד המשפחה – וזאת בשם אחדות האומה.

היין בכנסת שליוותה את תקיקת החוק חשף את העובדה כי ההכרה בזכות הנשים לא באה מתוך תפישה ליברלית של זכויות אדם, אלא מתוך תפישה קהילתית, הרואה את חשיבות הנשים בתרבותן לבניית הקולקטיב היהודי כרעיות ואמהות.⁵¹ וכך הציג ראש הממשלה, דוד בן גוריון, את החוק לאישור תכנסת: "לאושרנו וזהו עובדה, שהאמהות שלנו צמחו יחד אחרנו על קהמת היישוב, על הגברנו, על בטחוננו וכבודו – אבל לא זוהי הסיבה שהחייבת שווינון בזכויות ובחובות, אגחנו וייבנים כל קיומנו לאמא. כל הטוב והיפה והטהור שבנו – קיבלנו ממנה. היש להישות אדם יותר קרוב ויותר אינטימי מאמא? ואי אפשר להשלים עם כך, שאמא שלי, שאחות שלי, שאף היא אמא, שהבת שלי, שאף היא תהיה לאמא, תהיה גרושה ונחותה עוד ממשיהו אחת. זהו תימוק הפשוט והאנושי של הצעת החוק".

ההצדקה המרכזית של הצעת חוק זכויות שוות לנשים בישראל אינה התרומה השווה של נשים לחברה הישראלית או השתתפותן – בשווה לגברים – בהקמת מוסדות המדינה, כי אם בפשטות: היותן אמהות, בפרט או בפוטנציה, בעבר או בעתיד. כך, החוק שווה אמור להביא בשווה חדשה לנשים הישראליות עוקר, לפחות בדברי תכנסת, מכל מהפכנותו והפך לאמצעי לשימור התפישה המסורתית של נשים בישראל, עד כדי כך שיומנה החוק, תכנה תכנסת תפמיניסטית רחל כגן, הצביעה לבסוף נגדה.

בני הזוג נתמני, בטענה שיש לבטל את תקנה 11, שבה נקבע כי "לא תושתל ביצית מופרית אלא באשה שתהיה אם תילד". תקנה זו מנעה מרתי נחמני, שנבצר ממנה לבצע את ההפריה בגופה, להיעזר באם פונדקאית. עתירה זו נגד משרד הבריאות נסתיימה בהסדר פשרה, שקיבל תוקף של פסק דין, ולפיו הותר ביצועה של ההפריה החוץ-גופית באם נשים לא נשואות במתן שירותי הפריה מלאכותית ותרומת זרע.⁵⁴ העתירה פונדקאית.⁵⁵ אפיו נוסף שבו נתקפו התקנות בבג"צ נסב על אפלייתן של בעניין זה נתקבלה והתקנות חויבו במזונותיו של ילד שנולד מהפריה מתורם זה. התקנות נגד לשאלת חיוב במזונותיו של ילד שנולד מהפריה מתורם זה. בית המשפט קבע, כי כאשר מדובר בנוג נשוי, קיימת התמיכות הבעל לזון את הילד שיוולד כדרך שחייב אב לזון את ילדו.⁵⁶ באחרונה נתעוררה שאלה ביחס לחיוב אדם במזונות ילדים שנולדו מיזעונו בצבור כתוצאה מהפריה מלאכותית מתורם זה, ואשר הידוע בצבור הכיר בהם כבילדים. בפסק הדין הוכרע, כי בהעדר חקיקה מתאימה להכריע בסוגיה ובלא שהוסכם על כך בין בני הזוג, אין האב חייב במזונות.⁵⁶

ב. מסלול האימוץ. סוגיות האימוץ מוסדרות בישראל במסגרת חוק אימוץ ילדים המשמ"א-1981.⁵⁷ חוק הישראלי מתנה אימוץ בהיות המאמצים בני זוג.⁵⁸ ניתן לזהות שני מסלולים של מאבק פמיניסטי ביחס לחוק. ראשית, מאבק עקיף ברמות עתירה נגד פקיד הרישום של משרד הפנים. העותרות, זוג אמהות לסביות, ביקשו להכיר בפסק אימוץ זה, אמריקני, שניתן לזן, ולרשום את האימוץ במרשם התושבים (כל אחת לגבי הילדים הביוולוגיים של בת זוגה). בג"צ נעתר לבקשתן וחייב את משרד הפנים לרשום את שתיהן כאמהות. דעת הרוב התבססה על חוסר סמכותו של פקיד הרישום לשקלל שיקולים ערכיים, או שיקולים של תקנת הציבור, בהפעיל את סמכויותיו.⁵⁹ מסלול מאבק נוסף לאימוץ הוא מסלול

לדין בישראל, כאשר הטכנולוגיה החדשה של הפריה חוץ-גופית תפכה לזמינה, והמדינה לקחה לעצמה מונופול על הסדרת טכנולוגיות אלו. השאלה עלתה בכמה פסיקות מהעת האחרונה, שבהן נשים ניסו לעשות שימוש בטכנולוגיה משפטיים, כדי לקבל תורה ותוקף להשפחות האלטרנטיביות שהן הקימו (או תעצדו לתקום) בעזרת הטכנולוגיה החדשה. הדין המשפטי התמקד בשלישה מסלולים להגשמת הרות – הפריה חוץ-גופית, פונדקאות ואימוץ.⁶⁰ הנשים הישראליות מיקדו את מאמציהן בקבלת תורה להשפחות ביחסי אימהות (בפועל או בפוטנציה) ולא בשאלת ההכרה במסגרת של זוגיות אלטרנטיבית, המאמתת ישירות את מבנה המשפחה הפטריארכלית. ייתכן כי הטיבה לכך היא, כי בתורה בעלת ערכים פטריארכליים קל יותר להשיג לגיטימציה להשפחות אלטרנטיביות על ידי תורה באימהות ולא על ידי מתקפה ישירה על מוסר הנשואים (אשר עדיין כפוף בישראל לדין הדתי). אציג בקצרה את שלושת המסלולים, ולאחר-מכן אפנה לדין מפורט יותר בפרשנות החוק, שבה בית המשפט לקדם בפסיקתו, תוך השוואה לפרשנויות השונות אשר ננקטו במגילת רות.

א. מסלול הפריה חוץ-גופית. המצב החקיקתי בישראל בעניין זה אינו מוסדר בחוק כי אם בתקנות בריאות העם (תפריה חוץ גופית) תשמ"ז-1987 (להלן: התקנות). כמו כן נקבע בארזה על-פי חוק הפיקוח על מצרכים ושירותים תשמ"ח-1958, כי הורעת מלאכותית באשה היא שירות בר פיקוח.⁶¹ מכוח זה הוצאו תקנות בריאות העם (בנק זרע) התשל"ט-1979 וכן כללים מטעם המנהל הכללי של משרד הבריאות. בפסק דין שניתן על-ידי בית המשפט לענייני משפחה במחמה בקורת נקבת על ההסדר המשפטי של ההפריה החוץ-גופית בישראל.⁶² ואכן, הדין המשפטי בתקנות החקיקים במספר אפיקים, שרובם ככולם נוגעים לתקנות נוכח פגיעתן בכויות ובחירויות של הנוגעים בדבר. תקנות אלו תוקפות בבג"צ על-ידי

התקנים וההיסטורי של מגילת רות? נעמוד על שלושה עניינים שבהם ניתן למצוא קווים משקים בין הפסיקה החדשה למגילת העתקה.

א. פרשנות שמרנית מול פרשנות ליברלית של החוק. המגילה הנשית שתי פרשנויות לחוק הייבום והנאלה. מצד אחד, הנשית הנריסה הנשית לחוק, שאימצה את דרך הפרשנות התכליתית (קריאת החוק לאור מטרתו הסוציאלית)⁶⁴. בפרשנות שמאמצת הנשים במגילת יש מרכיבים התורניים של הפיכת השוליים למרכז, כך, למשל, חוק הייבום והנאלה מפורשים מחדש, באופן שתכליתם הדמוניטית (שמירת השושלת הפטריארכלית) הוכפפה לתכליתם המשנית: דמוניטלית (ראגה לנשים ולחלשים בחברה). מעבר לכך, בצעד חדשני במיוחד מציעה רות לברע פרשנות, המצרפת את שני החוקים של הייבום ושל הנאלה למקשה אחת: חובת גואל האדמה גם ליבם את האלמנה, פרשנות זו איפשרה לתת תוקף משפטי לקשרי המשפחה שכבר נרקמו בין רות לנעמי (שכן גואל אדמה של נעמי הוא גם היבם של רות). בנוסף, מציגה המגילה גם את הפרשנות המסורתית המורליסטית של החוק. פרשנות זו עמדה בבסיס דבריו של הגואל הקדוב, אותו גואל הבין, כי החוק היבם דורש ממנו לגאול את אדמה של נעמי ותסכים לכך; אולם הוא התנגד בתוקף לפרשנות המצרפת את חובת הנאלה לחובת היבום, ורמו בדבריו כי חובת יבום מורחבת מרגום לו לעבר על היסטוריה של גישואי אשה מואביית.

שתי עמדות פרשניות דומות באות לידי ביטוי בעתידה שהצגנו לעיל, של זוג אמהות לסביות ישראליות שבקשו הכרה באמוץ צולב.⁶⁵ הערותיו הן זוג החי חיים משותפים מאז 1989. הן הביאו לעולם שלושה בנים, כולם באמצעות תרומת ורע אנונימית מבנק חורע. את יחסיהן עיגנו בהסכם לחיים משותפים, המסדיר את גידול הילדים ואת הרכוש. מאחר יותר החליטו למסד את יחסי המשפחה בעזרת חוק האמוץ. כפי שציינו, סעיף

ישרי יותר. בהקשר זה נתבקש בית המשפט להיעתר לדרישתן של זוג אמהות לסביות ולתביע באמוץ צולב של כל אחת מהן על ילדיה הביולוגיים של בת זוגה. השופט פורת, בדעת רוב, דחה את הבקשה, תוך שימוש בתבונה שמרנית. למולו, השופטת סבינו ושליו בדעת מיעוט, קיבלה את התביעה, תוך קידום פרשנות ליברלית של החוק.⁶⁶ באחרונה מהח שופט בית המשפט העליון בקורות על אותו סעיף בחוק האמוץ, והטיל ספק בערכו המוסרי והתבררתי.⁶⁷ בהמשך אהור לדון בשני פסקי הדין. ג. מסלול הפונדקאות פרשת נחמני ויתת עילה להקמת ועדה ציבורית בנושא הפונדקאות (ועדת אלוני, שישבה על המדוכה שלוש שנים ופירסמה דו"ח מקיף ביולי 1994, המליצה ויתת להתיר פונדקאות בישראל במגבלות שונות, תוך איסור מסדרי פונדקאות פרטיים. ב-1996 התקבל חוק ההסכמים לגביית עיבדים (אישור הסכם ומעמד היילוד), תשנ"ו-1996, שאימץ את עיקרי המלצות הוועדה (להלן: חוק הפונדקאות).⁶⁸ החוק מתנה אישור הסכם פונדקאות בכך שהתורמים המיעטים יהיו "איש ואשה שהם בני זוג, המתקשרים עם אם נשואת לשם הולדת ילד" (ס' 1 לחוק). מעבר לכך, החוק מתנה כי "הורע נמשמש להפדיה חוץ-גופית הוא של האב המיעד" (ס' 42) (42) לחוק), כלומר חזרה להפדיה של פונדקאות כדרך לשימור שם האב. חוקיותה של דרישת בני זוג כתנאי מקדים לאישור פונדקאות נאב, ותיא נותרה פורייית אך ללא יכולת להורות וללדת. בניגוד לדרישת נחמני, העותרת ויתת וווקה ללא בן זוג, ולכן מלכתחילה הפונדקאות נועדה במקרה זה לייצור אימהות חד-הורית. תעוררת טענה שהגבלת הפונדקאות לבני זוג מהווה אפליה אסורה, ערירתה נדחתה.⁶⁹

לאחר סקירה קצרה זו, ברצוני לחזור ולדון במפגש בין תסקיט המקראי לסקיט המשפטי. כיצד לקרוא את הכרעות בית המשפט השונות לאור

הרוב למחזקת.

מול תעמולה השמרנית של הרוב מציגה שופטת המיעוט, סבינה רוטלי, פרשנות ליברלית יצירתית, המזכירה במהלכיה את הפרשנות הנשית שהוצגה במגילת רות. גם רוטלי מתחילה את תפקידה בתפישת כללי החוק, אך בניגוד לעמדתה, היא לא מעמידה במרכז הדיון את צרכיהם של זוגות חסוכי ילדים אלא את הילד וסובתו.⁶⁸ השופטת רואה את ההתפתחויות החברתיות והטכנולוגיות כמחייבות להרחיב את מטרת החוק מעבר למטרת המקורית של מציאת בית לילדים נטושים, ולהפוך אותו לכלי עבור משפחות שונות, במטרה לקבל הכרה משפטית למצב חברתי דה פקטו: "למקרה שלפנינו לא דאג, כך נראה, המחוקק, בחקוק את חוק האימוץ, ומשכך, חובתנו היא ... למצוא 'פתרון צודק' לעניין. פתרון צודק זה ימצא תוך תבנתו של חוק האימוץ ותפקידו במדינה הדמוקרטית המודרנית". השופטת סבורה אפוא כי על פרשן החוק להפוך את המצאות החברתית של הילדים למציאות משפטית, כדי להעניק להם את הביטחון ואת היציבות שהם זקוקים להם. לשם כך, בדומה לקודמותיה המקראיות, שחברו בין חוק הייבום לגאלה כדי לתת תוקף למשפחה חדשה, מוכנה רוטלי לצרף שני סעיפים בחוק האימוץ, אשר מלכתחילה לא הייתה כוונה להכריע, ועל ידי כך להגביר על התנאי של בני זוג נשואים זה לזה. את פרשנותה תומכת השופטת בשיקולים של צדק וחסד ושל הצורך לעזור דווקא לחלשים הסובלים מסיטואציה חברתית, בדומה לאלמנות, ליתומים, ולזרים שבהם עוסקת מגילת רות. הפעם "מדובר בקשיים הגדלים במאמציהם של החברה הסובבת, אי מותן גושפנקא משפטית ליחסי ההורות, אותם חורים הקשיים, תעניק לגיטימציה לחוסר הסובלנות אותם חורים הקשיים". כלומר, אליבא דרוטלי החוק לא נועד לשרת את החזקים

3 לחוק קובע כי "אין אמוץ אלא על ידי איש ואשתו יחד", אולם הטעיה משאר פתח לסטות מכלל זה בשני מקרים של 'מאמץ יחיד': ראשון, כאשר המאמץ היחיד הוא בן זוגו של ההורה (הביוולוגי או המאמץ) של הילד. השני, כאשר הורי המאמץ נפטרו, המאמץ הוא מקרובי המאמץ ובלתי נשוי.⁶⁹ בהמשך קובע החוק אפשרות להקל בתנאים אלה בנוסח חריגות (סעיף 25ג), כמו במגילת, הדרך היחידה לקבל הכרה משפטית למשפחה אלטרנטיבית היא לחבר בין בסיס עמדה פורמליסטית שמרנית, לדבריהם, מטרתו דוה פרשנות זו על בסיס עמדה פורמליסטית שמרנית, לדבריהם, מטרתו המקורית של החוק הייתה לעזור לילדים חסרי בית ולמשפחות חסרות ילדים. החוק ראה לגב עניין את המשפחה הרגילה (ההטרנסקואלית) כמי שביכולה לספק את טובת הילד חסר הבית, ולכן הגביל את האימוץ לבני זוג נשואים. לדברי השופט פורת, "זוגות הטרנסקואליים ולסביות אינם עומדים בתנאי החוק ומטרתו, ולו בשל היותם, נכון להיום, מטרת חריגה, אשר אינה מקובלת בחברה, וזו עוד תוגש ותבליט את החריגות שבחיינו (של הילד)". מתוך נקודת מוצא זו סירב בית המשפט להרחיב את תחולת החוק על משפחות חדשות, על-ידי צירוף שני סעיפי החוק, בית המשפט נצמד לפרשנות מילולית של הסעיף שהל ישירות על העניין: "היחידה המשפחתית אותה מנסות המעצרות לבנות אינה מוכרת על ידי חוק האימוץ. ניתוח פרשנות סעיף 3 לאור מטרתו אינה מכירה באימוץ על ידי זוגות הטרנסקואליים ולסביות". אשר לשאלת היתכנות בין המצב החברתי למשפטי, רואה השופט פורת את הביוולוגיה כקודמת למשפט ותחלומה את גבולותיו: "זהו מוסד האימוץ יוצר משפחה משפטית במקביל למשפחה ביוולוגית. לפיכך, משלא ניתכן משפחה ביוולוגית בין בני אותו מין והיא לא מוכרת אף מבחינה משפטית, הרי שאין להקדים ולהכיר במשפחה מאמצית חד מינית". את שינוי המצב החוקי, אם בכלל, משאירים שופטי

דווקא על החלשים ביותר, אלץ הפגזעים המספר גורמים (פגזים) ביכולת להרוג ולקלח, ופגיעה חבירה המובעת מאי התקיימות תנאי תוגיות המורכבות. במקרים כאלה משפטים מהמים להצטרף על גברי מקורות הפגיעה כטיבה שבלילה לא ניתן לאתר את מקור האפליה (אם בשפה משפטית: אנשים אשר לגביהם החט השונה שהם מקבלים בחוק נובע משוני קלונטי⁷¹, למשל שאינם מרחמיים לתנאי המשפחה המורכבת), ולכן אין המשפט חייב להגן עליהם. במקרה הנהוג, היות האשה דווקא, בנוסף לאי הכוחות הבידוגית להרות, הוא שוני קלונטי⁷² המצדיק את אי תחלת חוק הפונדקאות לגביה.⁷³ אולם, בסופו של דבר, למרות הרגשות החברתית והגישית המתקוממת ביחס למטרות דיני האפליה, נשארת גישתו של השופט חשן פורמליסטית.⁷⁴ לכן השופט מכריע נגד בקשת הצטרות בשל הטיבה הפשוטה, שלשון המחקר ברורה ואינה משאירה מרחב פרישני לשופט להחליט את תחולת החוק מבלי לפלוט להתחמו של המחוקק. ב. התרבות ככלי לשינוי חברתי. ניתוח עצמות השופטים בפסקיה הישראלית התרשה מצמיד לפננו דלמה באשר לידם תוציו בין רטוריקה שיפוטית לשינוי משפטי. ראינו שתי עצמות קצרה: השופט פורט נקט רטוריקה שמונחת והגיע להוצאה משפטית המצמצמת את תחולת החוק; ולעומתו השופטת רוטלי נקטה רטוריקה לברלית והרחיבה את תחולת החוק. בין שני הקצוות נמצאת עצמותו של השופט חשן המשחמש ברטוריקה לברלית, אבל מגיע להוצאה משפטית שמונחת. העמדה הפורשית שישטנו לידות מציבה אופציה רביעית: קבלה רטורית של מסגרת החוק הקיים, אך חתירה תחת מטרותיו המדוקדקות, כדי לאפשר תוצאה משפטית לברלית. קראנו לאופציה זאת 'האופציה התרבותית', שכן בניגוד לעמדתה של רוטלי, אין היא מצהירה בגלוי על מטרתה וכך מצליחה להביא לשינוי מבלי לקלומס עליה את המערכת החברתית הפטרוארכיתית. התרבות מצליחה

בתברכה או לשקוף דעות חברתיות מבלתי, אלא על בית המשפט לפישט את החוק ברי לחור את הצבור לסובלנות, באופן שתמשפט הוא שיפיעיל את גלגל הלגיטימציה החברתית. וזהו פרשנות סוציאלית המשלוחה להפוך את השוליים למרכז ולהצניק לשופט תפקיד חברתי חשוב. בניגוד לקדמותה המקראית, אין משופטת מסתפקת בהסתמכות על פרציה הקיימת בחוק, אלא תומכת אותה בהשקפת עולם מגובשת לגבי תפקידו החברתי של בית המשפט.

על רקע שתי צמדות קוטביות אלו – פרישנות המשמרת מצד חברתי קרוב, מול פרישנות המקצועית שינוי חברתי – מעניין לפנות לפסק דין שניתן באחרונה על ידי שופט בית המשפט העליון מישאל חשין.⁶⁹ העותרת היא אשת ריוקת אשר רחמה נברת היא מצעצועי לתינוק בחלק הפונקציונלי, כדי להגשים את שאפתנותה לרבות בדרך של הפריה מלאכותית של בצינתיא ברומה של אם פונקציונלית. צמדותו של השופט חשין היא צמדות ביניים, הוא מאמץ פרישנות פורמליסטית של החוק, הנבעת מהחלטה גבולית. הוא מתבליט הסוציאליזם, אולם, במקביל, השופט רואה את התפקיד החשוב של המשפט – תפקיד ופסיקה – לשמש כלי צור להחליטים ולהלחם ברעות קדומות ובפולחן חברתי, וזאת על ידי מתחת ביקורת נוקבת על החוק הקיים. רובו הגדול של פסק הדין נועד להחליטה עם אלה המגנים לתחום את גבולות השכלונגיות החידשות להשפחות הריגוריות, כלומר כאלו שמלבד הקשיש שלהן להביא ילדים לעולם, מהצמדות לחלוטין למחלל הגורמטיבי של משפחות בישראל. השופט חשין רואה בטכנולוגיות אלו דיוקא פתח להגיבה באלה שנובעים, הן מסיבות רפואיות והן מסיבות חברתיות.⁷⁰ בכך מחדש השופט את מנת דוקטרינת האפליה, שבאופן רגיל מופעלת לגבי אלה הכרוכים להצביע על סיבה מרכזית אחת לפגיעה שמונחה הם סובלים. לדעת השופט, התפקיד החשוב של המשפט הוא להגן

לדעת⁷³, דווקא בתחום התמריציות על הכרה במשפחות חדשה, הפוטנציאל התמריצי עשוי לצאת מן הכוח לפועל. מעקב אחר הפסיקה בשנים האחרונות מראה כיצד האסטרטגיה שנקטה משנה מציאות בפועל, במאבק המתנהל מלמעשה, באמצעות התמריציות בבתי משפט למשפחה, או להלכיס כעין שיפוטיים בפני פקיד משרד הפנים, ובחדגה עושה את דרכו אל בית המשפט העליון ואל התדעיה הצבירה. המאבקים על פרשנות החוק והתחבת תחולתו בוגים, הלכה למעשה, הוכרה משפטית בהסדרי משפחה אלטרנטיביים, שקשה להאמין שיוכלו לקבל הכרה משפטית בבית המוקדקוק הישראלי. בתוך כך מושג האמהות עצמו משנה את תכניו – משימור התפקיד המסורתי של נשים לפי החלוקה המגדרית לספירה פרטית וציבורית, לכלי רטורי המעצב על גבולות הפרטי והציבורי. עצם הבחירה באמהות אלטרנטיביות הופכת לאקט מתאה פוליטי נגד המערכת הפטריארכלית.⁷⁴ זהו ביטוי לינינון של נשים לתחזיר לעצמן את השליטה בכוח המשפט, כוחו של מאבק זה להשפיע על מוסד שמרני יחסית כמו בית המשפט, עשוי להיות מוסבר במספר מאפיינים של הפעולה התמריצית: הערוב בין המטרות השונות להיערות בחוקי הפונדקאות והאימוץ (סיבה רפואית וסיבה פוליטית); חוסר היכולת לתבוע בבורר בין הרצון לממש את הזכות להורות לבין הרצון ליצור אלטרנטיבות למשפחה המסורתית; השימוש בשית מוכר, הנבנה על אתוס האמהות, המועלה על גס בתורה הישראלית וכי"ב. עממות הפעולה התמריצית מונעת מהמערכת המשפטית והתמית להתגייס כדי לחסום את השינוי, שכן לעתים קרובות לא ברור אם מדובר במאבק לקידום תפישה מהפכנית על מהות המשפחה, או ביישום של ערכים מסורתיים בתוכה. תבונה במאבק משפטי תמריצי פותח בדרך זו פתח לשינוי תכונה: צמון ורזה השפעה בתורה הישראלית. מאידך גיסא, המחיר של הפעולה התמריצית, שאינה מצהירה בגלוי על מטרתה ותמקדת

לעזור לנשים במגילה לפתור את בעייתן, והיא גם עשויה לאורך זמן לערער את ביטחו השמרני של החוק, ולאפשר לקבוצות שונות להתחזק את הפרצות שבו. משאלה הקשה שהמגילה מותירה פתוחה היא, האם בשקלול הטובי כדאי האמציה התמריצית ככלי לקידום קבוצות חלשות במצב שבו חסומה הדרך לשינוי מהפכני של החוק.

ההקמה שמציגה האמציה התמריצית עולה במציאות המודרנית בישראל בהקשר להתחלתה האסטרטגית של נשים לפנות לבית המשפט בנושא האמהות, כדי לקדם בעקפסן סדר יום פמיניסטי. בחזונו של נשים לחזות פרצות בחוק, כדי לאלץ את בית המשפט להכיר במעמדן השווה של משפחות אלטרנטיביות, היא בחזיה בדרך התמריצית. הבחירה בדרך של התמריציה משפטית בעניין חוכות לאמהות (להבדיל מהכרה ישירה בזהגיה אלטרנטיבית) אינה מאיימת על הערכים המורכבים של החברה הישראלית, שמעולם לא אמצה את השיח הפמיניסטי הדיקלי ברבר וכות האשה לגופה, ולכן היא זוכה להצלחה פורמליסטית-לגיטימית יותר, ובכך פתחה לשופטים שהעותרות נוסות בצורה פורמליסטית-לגיטימית יותר, ובכך פתחה לשופטים זר, כפי שמגלה חסיים של מגילת רות, עולל להיות כבוד. המחיר של אסטרטגיה עומצע הצדדים התמריציים של המעשה של דות, והוא מוצג כדוגמה למאבק שנוצר להמשיך את השושלת הגברית. האפשרות התמריצית נותרה במסורת הוזהרית בגדר פוטנציאל לא ממומש, דבר המזהיר לפרשן למסורת ולפרשנות המשפחה את המלאכה של איסוף הרמזים כדי להת להם ביטוי מהודש. ואם התמריצות במשפט הישראלי תיוותר אף היא בגדר פוטנציאל לא ממומש? התשובה אינה חד משמעית. ניתן לראות במאבקים המשפטיים על האמהות בישראל חזיון עקוב לערכי התורה הפטריארכלית, המכפיפה את המורה בכניות נשים למילוי תפקידן המסורתי כאמהות. עם זאת,

בסכסוך פרטי לתחום הצבורי של הנחיה נורמטיבית לציבור. פסקי הדין זוכים גם לסיקור תקשורתי נרחב ונכבדים באמצעות שמות המדענים (נחמני, אליס מילר, כרמלה ברחוביט ועוד). בענייני משפחה מכיר המתקן באינטרס מוגבר של הצדדים להישאר בתחום הפרטי ומאפשר לעיתים חריגה מעקרון. פומביזם הדין.⁷⁶ הנהגה במקרים של פלגנו מתגלה היפוך מעשפט בעלות הדין דווקא מעוניינות בפרסום שמותיהן, בעוד שכבת המשפט מהסס. ייתכן שהערב גורע מרצונן לחת למאבקן פנים אנשיות, שאתן ירכז הציבור לתודעתו, וייתכן גם שהן רואות בהסתרה ביטוי לבשה בעוד הן מבקשות בעזרת המאבק המשפטי להפוך את משפחתן האלטרנטיבית לחלק מהנורמה החברתית. "בפרשת ברנר-קריש (הכרה בזוג אומות) נעמק בית המשפט העליון לבקשת העותרות והתיר את פרסום פסק הדין עם שמות המעצערות והקטיין.⁷⁸ בפרשת האימוץ הלסבי בישראל דעות השופטים הלוקות.⁷⁹ בעוד שהשופטים פורת ומשאל, בדעת רוב, מטרבים לבקשת הפרסום כחלק מתפקוד בית המשפט להגן על הזכויות החריגות, השופטת רוטלי רואה בפרסום חלק אינטגרלי מהתפקוד החינוכי של פסק הדין, כולמו, קידום הכרה חברתית במשפחה האלטרנטיבית.

הרטרוריקה שנוקטת בית המשפט מצביעה על האלמנט החינוכי של פסק הדין, הן לחיזוק השיפוטיות והן לציבור בכללותו. בפסיקת בית המשפט העליון ניתן להבחין ניסיון נמשך לקשר בין הפסיקה המודרנית למסורת היהודית. על ידי שילוב זה מקווה בית המשפט לפתח אותו משפטי ישראלי עצמאי, בהתאם לרוח חוק יסודות המשפט וחוקי היסוד, המציגים את ישראל כמדינה דמוקרטית ויהודית. הפסיקה בענייני פונדקאות ואימוץ מתאפיינת ברטרוריקה של שופטים, המפנה תדירות למסורת היהודית, לא כחלק משפטי המחייב את התוצאה האופוזיצית של פסק הדין, אלא כמקור של לגיטימציה, נוסף לפסק הדין. בדרך כלל מציאת חיוזק במסורת היהודית

עקב בצד אגודל, עלול להיות מתן פתרון ספציפי לבקשות קונקרטיות מבלי לשנות את התודעה הציבורית. התוצאה עלולה להיות שהפמיניזם הישראלי יישאר לבור במלכודת השיח האימהי והמשפחתי. הדרך להעריך את התרונות ואת הסכנות של מאבק זה היא להבחין כיצד ובאילו דרכים מצליחים מאבקים משפטיים לשנות תודעה ציבורית. כאן, לדעתי, יש תפקיד חשוב לרטרוריקה של בית המשפט.

ג. מאבק פרטי וציבורי קולקטיבי. רגע השינוי במגילת דות מתרחש עם המעבר מפסק ד' לפסק ד', מהמפגש הללי בין בועז לדות אל המשפט של בועז והגואל הקרוב בשער העיר, לפני העם ועשרה עדים. המעבר הוא בין התחום הפרטי, שבו האשה היא הוויזמה והמפרשת, אל התחום הציבורי, שהוא נחלתם של הגברים, והופכים באמצעות מערכת החוקים הפטריארכלית את הגשים לקניינים. המעבר בין התחום הפרטי לציבורי הוא גם המעבר בין הניכרון הפרטי לניכרון קולקטיבי, מעבר המתרחש בסוף פרק ד', כאשר סיפורת הפרטי של דות מוקדם במסגרת שתי שושלות אלטרנטיביות: שושלת הנשית (רחל ולאח, המר ורוח) ושושלת הגברית (עובר, ישי ודוד). הדרך שבה מונצח המעשה במסורת היא הנחתה למעשה הפרטי את משפחתו הציבורית.⁸⁰ ואכן, סיפור לדות של עובר לא נשאר בתחום הפרטי המשפחתי אלא הופך לחלק חשוב מההיסטוריה היהודית, כמסביר את שורשי של המלך דוד. הסיפור משמר את האלמנטים היהודיים, אולם, כפי שראינו, המסורת הצליחה להעביר אותו באופן שמעצם את הפוטנציאל המהפכני שבו.

כיצד בא לידי ביטוי המעבר בין הסכסוך הפרטי לציבורי קולקטיבי בפסיקה על המשפחה החדשה? פסיקה מעצם טבעה היא ציבורי. על השופטים לנמק את החלטותיהם ולתת להם פרסום. פסקי דין של בית המשפט העליון הופכים לתקנימים מחייבים, וכך עוברים מהתחום ההכרעה

במצביאות נסיון והפעלת תדוקטירינות המשפחיות דלתכניות עליה. בין השאר מפנה השופט אל אגדת רחל ולאה, המספרת על תפילת לאה כי לרחל אחרונה יהיו שני בנים זכרים, ובתשובה לתפילתה התהלכו העזברים שנשא שתי האחריות ברחמן.⁸² על-פי האגדה, נס גרם לכך שרחל ילדה את יוסף, שהיה בנה הגנטי של לאה, ואילו לאה ילדה את דינה, בתה הגנטית של רחל. על סמך אגדה זו התבסס דיון הלכתי שלם בשאלה מי תיחשב לאם – האם הנורמלית, איש מהשופטים שעסקו בשאלת המשפחה החדשה והמגוון במסורת היהודית, או האם הגנטית.⁸³ למרות העיסוק הנרחב לא פנה לסיפור הייחודי שמציגה מגילת רות. אולי בכך יש צורך הוכחה, כי הפרשנות המסורתית של המגילה ניצחה והסתירה את פניה התחרתית.

אפילוג

הפילוסופית חנה ארנדט הצביעה על הלידה כמצב אנושי המסמן את היותו הפעולה האנושית, את האפשרות להתהלך מחדש (natality). לפענתה, הלידה מבטאת באופן משאפורי את החירות של האדם הפוליטי להביא לעולם משתו חדש לחלוטין, והיא העומדת בבסיס הפעולה הפוליטית המקבלת את ביטויה המלא במהפכה:

"This very capacity for beginning is rooted in natality, and by no means in creativity, not in a gift but in the fact that human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth."⁸⁴

הלידה במשנתה הפוליטית של ארנדט הופכה למודל הפעולה של האדם המודרני, המורד במוסכמות העבר כדי להביא לעתיד טוב יותר. התפתחותה ומטבולוגיות של הנדסה גנטית ושתוק גנטי פוגמת לכאורה בכוחה של

מהווה הוכחה לשיעוריות המסדר של המשפחה הפטריארכלית, אולם גם שופטים המצונינים לפתח תפישת ליברלית המתנגשת עם עמדות מקובלות בציבור פונים תדירות אל המסורת היהודית כדי למצוא בה חזקת לפסיקתם. כך, למשל, במהלך דיונו באפשרות של אשה רווקה להיעזר בהלכה הפטריארכלית מפנה השופט חשין אל סיפורי המקרא (שרי והגר, רחל ובלהה, לאה ורפחה), כדי להראות שמוסד הפונדקאות אינו חדש לגו, המסורת היהודית מלמדת דיוקא על הכרה במשפחות הבניות על שלוב בין תורות ביולוגיות לתורות חברתיות. לעומתו, פונה השופט פורת אל המסורת היהודית כדי לחזק את הנורמה המקובלת בעניין המשפחה ההטרורסקטאלית בקבעו בעניין האימוץ כי "אין צורך להרחיב כי ביהדות אין הסכמה לצורת תחיים שבהו המערערות, מסגרת חד-מינית, וזו לשון המעטה."⁸⁵ השופט משאל, המצטרף לדבריו, מסרב להרחיב את הלך האימוץ לחונות חרדיניות. את קביעתו הוא מחזק בהסתמך על המסורת היהודית המכירה, לדבריו, במשג אבא רק בידם לאם ביולוגית: "וידוע כי בשם זה תכונה אמו תבילוגית לבדה, בדברי הכותב "אשר ילדתי אמי" (ירמיהו כ' 14) וכן "אמר אשר ילדתי" (ירמיהו כ"ב 26). השופטים פונים אל המסורת היהודית ככלי למחן לגיטימציה לפסיקתם, וזו כאשר הם מבקשים לשנות את דבר המחזק וזו כאשר הם מגנים לחוק.⁸⁶ בחקש זה מעיינת במיוחד היא פנייתו של השופט אנגלרד אל המקורות ההלכתיים בנושא הפונדקאות. ההיסטוריה והחקיקה של חוק ההסכמים לגישות עוברים כוללת גישות מאומץ של בית המחוקקים להתאים את החוק המודרני לעמדת ההלכה היהודית. השאלה שמציב השופט אנגלרד היא, כיצד בכלל יש להלכה היהודית עמדה בשאלות מורכבות אלו, בתקופה שבה לא היתה קיימת הטכנולוגיה המאפשרת הפריה חוץ גופית, הורעה מלאכותית וכיו"ב. השופט מסביר, כי בתקופות שבהן לא היתה קיימת הטכנולוגיה, הדיון ההלכתי התבסס על אמונת

לסוכנים מטעם המדינה (רופאים, ועדות משפטיים), בית המשפט,⁸⁷ במילים אחרות, בית המשפט, כמו במגילת דות, משמש כמקום המעבר בין הפרטי לציבורי, מקום דרוי קונפליקטים שבו יש להכריע לגבי ערכי היסוד של החברה. אומנם בישראל נושא האימהות היה מאז ומעולם נושא פוליטי רווי אדיאלוגיות וציורים, אולם במקרים שבהם עסקתי הפוליטיזציה של נושא האימהות לא נועדה לקדם אותם צרכים לאומיים-דמוגרפיים-ביטחוניים שבהם הורגלנו.⁸⁸ מאבקן של הנשים הוא להעניק משמעות חדשה ללידה – לא עוד כלידה משאפואית אלא כלידה ממשית, המשמשת בו בזמן גם כפעולה פוליטית של שינוי מעמד האשה בחברה הישראלית, כמו גם שינוי במשמעות האימהות, המשפחה והאומה.

אני מודת לרפנה בקי"א, אנאל ורבין, אבימלך וסרירי, ורד לז כנען, דורין לוטסיא, עופר טישבון ואבינע קלינברג על הערותיהם המכוננות, המלהבות ועורמת הדבה בכתיבת המאמר.

משאפואת הלידה, שכן זו נראית כעת לא עוד כמעשה ספונטני של יצירה חדשה המשחררת מכבלי העבר, אלא כמניפולציה של גנים הנשלטת בידי מומחים רפואיים.⁸⁹ התולדה נתפשת יותר ויותר כמונחים של פס ייצורי ופחות כמונוחים של יצירה. האם יש בהתפתחויות אלו כדי לאיים על בסיס תחירות של הפעולה הפוליטית, כפי שהוצג על ידי ארדט? פסקי ההיג הישראליים שבהותי לעסוק בהם עומדים כולם על הצומת החדש של טכנולוגיה, משפט וחברה. כולם קשורים בצורה זו או אחרת לאפשרויות התולדה החדשות. עם זאת, המסלול שבחתי ירחיק את התוצאה, אלא להגדלת בדרך חיים תלופית. הפנייה לטכנולוגיות התולדה החדשה לא נועדה למניפולציה בגנים כדי להשיג יתר שליטה על התוצאה, אלא להגדלת מרחב הבחירה של נשים. במילים אחרות, הנשים השתמשו בטכנולוגיה תרופאית כדי להפוך את עצם פעולת הלידה לבעלת משמעות פוליטית. מאז ומעולם ניתן בידי האשה ללדת ולבחור את אבי ילדיה את הדור הבא וליצור אותו. יכולתה של האשה ללדת ולבחור את אבי ילדיה תגביר.⁹⁰ לפיכך, נוצרו חוקים שנועדו לשלוט בכוח של האשה להיות בעלים על יכולת התולדה שלהן, ולהפוך אותה ממקור של עוצמה לאשה למקור של סטיגמה חברתית ושוליות, בכל מקרה שבו האימהות מתרחשת מחוץ לגבולות המשפחה הפטריארכלית.

הטכנולוגיה החדשה, כפי שצינו כמה שופטים, פותחת פתח לשינוי יחסי הכוחות הללו בצורה רדיקלית. אולם המשפט אינו יכול להישאר נייטרלי במאבק זה. יש בכוחו להפוך את היכולת הטכנולוגית לזכות משפטית ולמקור עוצמה לנשים, ויש בכוחו להכפיף מחדש את יכולת התולדה של הנשים לחוק האבי באמצעות מהן מונפול על ההחלטה